ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1966 Cilt : XIV

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1967

Yayın Komisyonu :

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN, *Dekan*

Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN, *Başkan*
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU
Prof. M. Tayyib OKİÇ
Doç. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU
Doç. Dr. Bahriye ÜÇOK

Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU, *Sekreter*

Yıl : 1966 Cilt : XIV

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1967

DERGİMİZİN BU SAYISI,

ÖLÜMÜNÜN 400. YILDÖNÜMÜ DOLAYISİYLE

KANUNÎ SULTAN SÜLEYMAN'IN

AZÎZ HÂTIRASINA SUNULMUŞTUR

Kanunî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferine giderken Erdel beyi ii kabulü, Bak. Feridûn Ahmed, *Nüzhetu'l-Ahbar der Sefer-i Sigetvar*, v. 16 b, TSMK, Hazine 1339.

İÇİNDEKİLER

Nekroloji :

Kitap Tanıtma ve Tenkidleri:

CELÂL-ZÂDE SALİH'İN *SÜLEYMAN-NÂME*'Sİ *

HÜSEYİN G. YURDAYDIN

Kanunî devrinde yetişmiş bir ilim adamı olan Celâl-zâde Salih (899/1493–973/1565), bilindiği üzere, kendisi gibi bir bilgin ve aynı zamanda devrin ileri gelen bir devlet adamı olan Celâl-zâde Mustafa'nın kardeşidir. Tıpkı ağabeyi Mustafa gibi Salih de, tarihe ait eserler yazmıştır. Bu gün bu her iki yazarın, gerek hayatları ve gerekse eserleri hakkında oldukça geniş bilgilere sahip bulunuyoruz. Ancak itiraf etmek gerekir ki, bunlardan hususiyle Salih'in Kanunî devri tarihine ait eserleri konusundaki bilgilerin büyük ölçüde düzeltilmesi ve bu konunun aydınlığa çıkarılması gerekmektedir. Nitekim Sayın Ord. Prof. İ. H. Uzunçarşılı, son zamanlarda yayınlanmış olan bir araştırmasında bu yazımızın konusu olan eser için "bu isimde bir eseri henüz görülmemiştir" demek suretiyle [1] bu konuda bir yazı yazılarak bilgi verilmesini zaruret haline getirmiştir. Bu sebeple bu yazımızda Salih'in sadece Kanunî devri tarihine ait eserleri ile ilgili meseleler üzerinde duracağız.

Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi tezkirelerine göre, Celâl-zâde Salih, Sultan Kanunî Süleyman'ın Belgrad, Rodos ve Mohaç seferlerinin tarihini yazmıştır. Kâtip Çelebi'nin ünlü eseri *Keşfu'z-Zunûn*'da bu konuda bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 1838 yılında Leipzig Şehir Kütüphanesinde bulunan doğu yazmalarının kataloğunu hazırlamış olan H. O. Fleischer ile F. Delitzch, Celâl-zâde Salih'in bu kütüphanede bulunan *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı bir eseri hakkında bilgi vermektedirler [2]. Türkçe ve 197 varak olan bu eser, H. 926/1520-'

* Bu tebliğ, Türk Tarih Kurumu tarafından Kanunî Sultan Süleyman'ın 400'üncü ölüm yıldönümü dolayısiyle 7–10 Eylül 1966 tarihleri arasında İstanbul'da hazırlanmış olan seminerde okunmuştur.

1 Bak. Ord. Prof. İ. H. Uzunçarşılı, *Onaltıncı asır ortalarında yaşamış olan iki büyük şahsiyet: Tosyalı Celâl-zâde Mustafa ve Salih Çelebiler*, Belleten XXII, 87 (1958), s. 429.

2 Bak. H.O. Fleischer et F. Delitzsch, *Catalogus Librorum Manuscriptorum Qui in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Assenvantur, Cadices Orientalium Linguarum*, Grimde MDCCCXXXVIII, p. 522, Nr. CCLXXXVIII (K.12).

den 935/1528 yılına kadar olan olaylar hakkında bilgi vermektedir. Böylece bu eserin Kanunî'nin cülûsundan itibaren bu devrin sekiz yıllık bir tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

Bundan sonra da Gustave Flügel'in Celâl-zâde Salih'in *Rodos Kalʿası Fetihnâmesi* adı ile Viyana'da bulunan bir eseri hakkında bilgi verdiği görülmektedir[3]. Bursalı Mehmed Tahir ise, Celâl-zâde Salih'in Kanunî devri tarihi hakkındaki eserlerini aşağıdaki şekilde sıralamaktadır:

"*Tarih-i Budun-Budin* yani *Budapeşte:* Hatt-ı destiyle muharrer bir nüshası, Revan köşkü dolabındadır.

Fetih-nâme-i Rodos: Bir nüshası Viyana Kütüphane-i İmparatorî'sinde vardır.

Mohaç-nâme: Sultan Süleyman-ı Kanunî'nin Mohaç seferini mübeyyin bir tarihidir"[4].

Diğer taraftan 1924 yılında Felix Tauer'in *Dasitan-i Sefer-i Belgrad* adı ile Farsça bir *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın bir kısmını, özet halinde Fransızca çevirisi ile birlikte metin olarak yayınladığını görüyoruz[5]. F. Tauer'in *Dasitan-i Sefer-i Belgrad* adı ile yayınlamış olduğu Farsça metin, İstanbul'da Millet Kütüphanesinde bulunan (bak. Hekimoğlu 764) bir yazmaya ait bulunmaktadır. Eserin tamamına ait diğer yazmalar da, gene İstanbul'da bulunmaktadır. (Bak. Ayasofya 3392; Üsküdar, Selim Ağa 769). F. Tauer, ayrıca bu yazmalar hakkında bilgiler vermekte, bunların birbirleri ile olan ilişkileri üzerinde durmaktadır. Bu bilgiler, hususiyle yazmaların içindekiler hakkında söylenenler, oldukça karışıktır. Bizim tesbit edebildiğimize göre, anonim bir eser olarak 3392 Nu. ile Ayasofya Kütüphanesinde bulunan yazma, *Kenzu'l Cevāhiri's -Seniyye Fi'l- Futūhāti's- Suleymāniyye* adını taşımaktadır. 190 varak olan bu yazmada, 926–936/1520–1530 yılları olayları hakkında bilgi verilmektedir. Selim Ağa Kütüphanesinde bulunan yazma ise, sadece 932–936/1526–1530 yılları olayları üzerinde durmaktadır.

3 Bak. G. Flügel, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften ...*, Wien 1865, II, 216.

4 Bak. B. M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 279.

5 Felix Tauer, *Histoire de la Campagne du Sultan Süleyman Ier contre Belgrad en* 1521 (*Dasitan-ı Sefer-i Belgrad*), Pragae 1924.

Celâl-zâde Salih'in tarihe ait eserleri hakkında Ord. Prof. Dr. Franz Babinger'in verdiği bilgileri ise, şöylece özetlemek mümkündür:

"*Tarih-i Budun*: yazma nüshası Topkapı Revan köşkünde.

Fetih-name-i Rodos: Yazarın *Münşeat*'ından alınmış olan bu yazı, Rodos adasının 929/1523 yılında fethini anlatmaktadır ve bu yıl içinde yazılmıştır. Viyana Millî Kütüphanesinde bir yazma nüshası bulunmaktadır.

Mohaç-name: Kanunî'nin Ağustos 1526 Mohaç zaferini anlatır" [6].

Görülüdüğü üzere Prof. Babinger'in bu bilgileri Bursalı Mehmed Tahir'den naklen verdiği anlaşılmaktadır. Tıpkı Bursalı Mehmed Tahir gibi, o da, *Tarih-i Budun* adlı eser ile *Mohaç-name*'yi iki ayrı eser kabul etmiştir. Ancak fazla olarak Prof. Babinger'in H. O. Fleischer'den naklen Salih'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eseri hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Babinger'in belirttiğine göre, Salih, bu eserinin girişinde Sultan Süleyman'ı ve sadrazamı İbrahim Paşa'yı övmektedir. Eser, 926–935/1520–1528 yılları olaylarını anlatmakta olup Süleyman'ın saltanatı zamanında ve açıkça ifade edildiği üzere Muharrem 935/Eylül-Ekim 1528 tarihinde hükümdar, Vize'den avdan dönerken yazılmıştır. Bundan sonra Babinger, Salih'in bu eserinin Türkçe olduğunu unutarak bir not halinde F. Tauer'in yayınladığı yukarda adı geçen Farsça metin üzerinde durmakta, Tauer'in incelemiş olduğu yazmaların, Salih'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserinin birbirine bağlı türlü tertipleri olabileceklerini ileri sürmektedir [7]. Ancak bundan sonra F. Tauer'in, adı geçen eserine ilâve olmak üzere, bir makale daha yazdığını görüyoruz. Tauer, bu kısa yazısında şöyle demektedir:

"1924 yılında Kanunî'nin 1521 Belgrad fethi ile ilgili kısmını yayınladığım anonim eserin 1529 Viyana kuşatması ile ilgili kısmını yayına hazırlarken eserin, Celâl-zâde Salih'in kaleminden çıkıp çıkmadığını kontrol etmek istedim. Bu sebeple bu anonim Farsça eseri, Celâl-zâde Salih'in Leipzig Şehir Kütüphanesinde ve İstanbul'da TSMK'nin III. Ahmed kısmında bulunan Türkçe *Tarih-i Sultan Süleyman*

6 F. Babinger, *Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke*, Leipzig 1927, s. 101.
7 Babinger, *Aynı eser*, s. 101, not 3.

adlı eseri ile karşılaştırdım. Bu karşılaştırma sonucunda anonim Farsça eserin yazarının, Celâl-zâde Salih olmadığı anlaşılmıştır. Zira her iki eser de, aynı yazarın kaleminden çıkmış olsa idiler, dil ayrılığına rağmen, gerek içindekiler ve gerekse üslûb itibariyle her ikisi arasında uygunluklar bulunması gerekirdi. Türkçe eserde de metin arasında Farsça şiirler vardır. Ancak Farsça olan eserde Türkçede geçenlerin benzerini bulmak imkânsızdır. Sonra Celâl-zâde Salih'in Türkçe eserine nazaran Farsça eser, daha teferruatlıdır. İşte bütün bu sebeplerle Celâl-zâde Salih'in Ayasofya 3392, Selim Ağa 769 ve Hekimoğlu 764 nu.-larda kayıtlı yazmaların muhtevi bulunduğu eserin yazarı olması, çok küçük bir ihtimal dahilindedir" [8].

Bu konu üzerinde son olarak Ord. Prof. İ. H. Uzunçarşılı'nın durduğu görülmektedir. Celâl-zâde Mustafa ve Salih Çelebiler'e ait olan bir araştırmasında Sayın Profesör Uzunçarşılı, Celâl-zâde Salih'in Kanunî devri tarihine ait eserlerini aşağıdaki şekilde sıralamakta ve bu eserler hakkında ayrı ayrı bilgi vermektedir [9]:

1 – *Belgrad Fetihnamesi:* Bu konuda Sayın Uzunçarşılı, Salih Çelebi'nin 1521 Belgrad seferinden bahseden bir eseri olduğunu, kendisini yakından tanıyan ve meclisine devam eden Âşık Çelebi ve daha sonra tezkire yazmış olan Kınalı-zâde Hasan Çelebi'nin beyan etmekte olduğunu fakat kendisinin bu eseri görmediğini ifade etmektedir.

2 – *Rodos Fetihnamesi:* Salih'in böyle bir eseri olduğu gene Âşık Çelebi ile Hasan Çelebi tezkirelerinde zikredilmiştir. Uzunçarşılı, bu eserin bir nüshasının Viyana'da bulunduğunu F. Babinger ve A. S Levend'in zikrettiklerini fakat kendisinin görmediğini söylemektedir. Ona göre, Aşık Çelebi'nin yazdığı üzere, Salih'in her halde böyle bir eseri olacaktır.

3 – *Tarih-i Feth-i Budun:* Salih'in bu eserinin kendi el yazısı ile olan nüshası, TSMK'sinde (Revan 1280) bulunmaktadır. Bunun diğer bir nüshası da, gene aynı kütüphanenin III. Ahmed kısmında (nu. 3096) bulunmaktadır. *Mohaç-name* adı ile kayıtlı bir başka nüsha-

8 F. Tauer, *Addition a mon ouvrage "Histoire de la Campagne du Sultan Süleyman Ier contre Belgrade en* 1521", *tirées de l'histoire de Süleyman Ier par Djelâlzâde Salih Efendi, Archiv Orientàlni*, vol. 7 (1935), No. 1–2, pp. 191–196.

9 İ. H. Uzunçarşılı, *Adı geçen makale*, ss. 428, 429.

sı da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindedir (Nu. 1285). Bir mukaddemeden sonra 30 destana ayrılmak suretiyle yazılmış olan eserin 24 destanında yazar, Kanunî'nin İstanbul'dan hareketi, Macaristan'a geçmesi ve muharebeden sonra muzaffer olarak Budin'e girmesini ve daha sonra da İstanbul'a dönüşünü anlatmaktadır. Bundan sonra gelen 5 destan ise, Anadoludaki Alevî isyanı üzerine Sadrazam İbrahim Paşa'nın bu isyanı bastırmasını anlatmaktadır. Otuzuncu destanda ise Sultan Süleyman'ın Vize tarafına ava gitmesi hakkında bilgi verilmektedir.

Bu bilgileri veren Sayın Uzunçarşılı, sözü Salih'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserine getirerek "Salih Çelebi'nin Budin tarihinin sonuna koyduğu yirmi beşinci destandan otuzuncu destana kadar olan kısım, *Tarih-i Sultan Süleyman* diye ayrıca bir eser telâkki edilmiş olmalıdır; filhakika bu sonraki destanların Budin fethi ile hiç bir alâkası yoktur" demektedir. Gerek bu eserin Sayın Uzunçarşılı'yı başka bir istikamette yani eserin müstakil bir telif olmaktan ziyade daha büyük bir eserin bir bölümü olabileceği istikametinde düşündürmesi gereken bu hüviyeti ve gerekse Fleischer'in adı geçen kataloğunun yayınlanmasından bu tarafa yukarıda yeri geldikçe üzerinde durulmuş olan araştırmalarda bahis konusu edildiği üzere Celâl-zâde Salih'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı bir eseri bulunduğu bilindiği halde, Sayın Uzunçarşılı'nın bütün bunlardan habersiz görünerek yanlış bir görüş ileri sürdüğü açıkça bellidir. Nitekim Sayın Uzunçarşılı, bu yanlış görüşünü Salih'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eseri hakkında ayrıca bilgi verirken daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Şimdi onun bu sözleri üzerinde duracağız:

4 – *Tarih-i Sultan Süleyman:* Sayın Uzunçarşılı, bu madde altında aynen şöyle demektedir: "Bu isimde bir eseri henüz görülmemiştir. Bunun yukarıda zikredilen tarihleri olması muhtemel olduğu gibi biraderi Mustafa Çelebi'nin *Tabakat ül-memalik* adlı eserinin bunun olduğunun zannedilmesinden ileri gelmiş olmalıdır"[10].

Yukarıda işaret edildiği üzere, Celâl-zâde Salih'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eserinin Leipzig Şehir Kütüphanesinde Kanunî'nin cülûsundan 935/1528 yılına kadar gelmekte olan bir nüshası bulunmaktadır ve bu eser ile ilgili olarak yanlış ve eksik bilgi vermelerine rağ-

10 İ. H. Uzunçarşılı, *Aynı makale*, s. 429.

men, Prof. Felix Tauer ve Ord.Prof. Franz Babinger tarafından yayında bulunulmuştur. İfade edildiği üzere Sayın Ord. Prof. Uzunçarşılı, bütün bu yayınlardan habersiz görünmektedir.

Böylece Celâl-zâde Salih'in Kanunî devri tarihi ile ilgili eserleri hakkındaki bilgileri ve bunlar hakkında ileri sürülmüş türlü görüşleri ortaya koymuş bulunuyoruz. Bütün bu değişik ve bazan da birbirleri ile çelişme halindeki görüşlerin, böylece belirtilmesinden sonra, şimdi de Celâl-zâde Salih'in Kanunî devri tarihi ile ilgili olarak kendisine atfedilen eserlerin gerçek durumunun açıklanmasına geçebiliriz.

Kanunî devrinde yetişerek muhtelif kadılık ve müderrislik hizmetlerinde bulunmuş olan Celâl-zâde Salih, edebî ve fıkhî eserlerinden başka tarihe ait de eserler vermiş bir yazardır. Bildiğimize göre onun tarihe ait sadece iki eseri vardır. Bunlardan biri *Tarih-i Mısr* [11], diğeri de *Tarih-i Sultan Süleyman* adını taşımaktadır. Bu yazımızın konusu, Salih'in Kanunî devri tarihi ile ilgili eserleri olduğu için burada onun *Tarih-i Mısr* adlı eseri üzerinde durmayarak sadece *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eseri hakkında bilgi vereceğiz.

Celâl-zâde Salih'in Türkçe olarak kaleme aldığı *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı eseri, Kanunî'nin cülûsundan yani 926/1520 tarihinden 935/1528 yılına kadar gelmektedir. Böylece bu eserin Kanunî devrinin sekiz yıllık bir tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserin bir nüshası Leipzig Şehir Kütüphanesinde bulunmaktadır. 197 varak olan bu nüshanın sonunda:

"*Tarih-i Sultan Süleyman* 'an telif-i Celâl-zâde Salih Efendi" kaydı bulunmaktadır. Bu nüsha hakkında bilgi veren Fleischer, istinsah tarihi hakkında her hangi bir şey yazmamış olmasına rağmen, daha sonra bu nüshayı gözden geçirmiş olan Felix Tauer, bunun 935/1528 yılında yazılmış olduğunu kaydetmiştir [12]. Bu kayda inanmak gerekirse, bu nüshanın müellif hattı ile olması ihtimali bahis konusudur. Fleischer, yazmanın içindekiler hakkında da fazla bilgi vermemiştir. Bu hususu, Tauer'in açıklamaları ile tamamlamak imkânı vardır. Onun verdiği bilgilere göre, bu nüshanın mukaddimesi, varak 7a'ya kadar gelmekte,

11 Bu eser ve bilinen yazma nüshaları hakkında bak. F. Babinger, *GOW*, 100; A. S. Levend, *Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi*, Ankara 1956, s. 38; Uzunçarşılı, *Aynı makale*, *Belleten*, XXII (1958).

12 Bak. Tauer, *Addition a mon ouvrage ...*, *Archiv Orientàlni*, vol. 7 (1935), Nr. 1-2, pp. 191-196.

buradan itibaren Sultan Süleyman'ın cülûsu anlatılmakta, adaleti övülmektedir. Varak 12b'de Canberd-i Gazalî olayının anlatılması, 16b'de Kanunî'nin Belgrad seferinin, 47b'de Rodos seferinin, 67b'de de o sırada Mısırda ceryan eden olayların açıklanması başlamaktadır. Varak 92a'da yeni bir "ünvan" yani başlık açılmak suretiyle Mohaç seferinin anlatılmasına başlanılmaktadır. Bu konudaki açıklamalar, varak 176a'ya kadar devam etmekte ve buradan itibaren de Mohaç seferi sonunda Anadolu'da Türkmenlerin isyanı olayı üzerinde durulmaktadır. Bu konuda verilen bilgiler, varak 194a'ya kadar devam etmektedir. Varak 194a'dan itibaren eserin sonuna kadar üzerinde durulan konu hükümdarın Vize taraflarına ava gitmesi olayıdır. *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın bu nüshası, aşağıdaki sözlerle başlamaktadır:

آلهی کیف أشکرك و الشکر ایضا من نعمائك . . .

Sona erişi ise şöyledir:

بو دعانك قیلمغل رد سائلین مستجاب ایت یا مجیب السائلین.

Bu eserin tam olan başka bir nüshası hakkında bilgimiz yoktur. Ancak türlü kütüphanelerde, bu eserin bazı kısımlarına ait bir takım yazma nüshaların mevcud olduğu görülmektedir. Zaten daha önce de işaret edildiği üzere, Âşık Çelebi ile Hasan Çelebi, Celâl-zâde Salih'in Kanunî'nin Belgrad, Rodos ve Mohaç seferlerinin tarihlerini yazmış olduğunu zikretmişlerdir. Bu sebepledir ki bir kısım araştırıcılar, Salih'in yalnız bu konularda eserleri olduğu üzerinde durmuşlar, bir kısım yazarlar da bunlara bir de ayrıca *Tarih-i Sultan Süleyman* adlı bir eser eklemişlerdir. Gerçek olan ise, aslında sadece bir eserin ve bu eserin muhtelif kısımlarının muhtelif istinsahlarının bulunmasından ibaret idi. Bunlara ilâve olarak Felix Tauer'in *Tarih-i Sultan Süleyman* adı ile üzerinde durduğu ve hususiyle Franz Babinger'in doğru olmayan bir takım fikirler ileri sürmesine sebep olan eser ise, Farsça idi. Bu eserin Celâl-zâde Salih'in kaleminden çıkmış olması ihtimali de kuvvetli görünmüyordu. Nitekim bu Farsça eserin Salih'in telifi olabileceği fikrini ortaya atmış olan Felix Tauer, daha sonra yazdığı kısa bir makalede bunun doğru olmadığını, Celâl-zâde Salih'in bu Farsça eserin yazarı olmasının çok küçük bir ihtimal bulunduğunu açıklıyordu. Kanunî'nin cülûsundan yani 926/1520 tarihinden 936/1529 tarihine kadar gelen olaylar üzerinde duran bu anonim Farsça *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın yazarının kim olduğu meselesi bu gün için halledilmiş değildir ve ayrı bir araştırmanın konusu olacak bir niteliktedir. Eserin Ce-

lâl-zâde Salih'in kaleminden çıkıp çıkmadığı meselesi bir defa daha gözden geçirilebileceği gibi, bunun bir vesile ile daha önce de ifade ettiğimiz üzere[13], Salih'in ağabeyi Celâl-zâde Mustafa'nın *Şahname*-i *Hümayûn* adlı eseri olup olamıyacağı üzerinde de durulabilir. Bu yazımızın konusu olan Türkçe *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın bazı kısımlarına ait bir takım yazmalar bulunduğu, biraz önce de ifade ettiğimiz üzere, bilinmektedir. Ancak yazımızın başından itibaren görülebileceği üzere, bunlar müstakil eserler olarak kabul edilmişlerdir. Nitekim bu eserin Kanunî'nin Mohaç seferine ait olan üç yazma nüshasından, hususiyle birinin durumu, bunun müstakil bir esermiş gibi kabul edilmesini haklı gösterecek bir nitelik taşımaktadır. Bu yazma nüshadan ikisi, TSMK (Revan 1280; III. Ahmed 3096)'nde, diğeri de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır (bak. T 1285). Bu yazmalarda ele alınan konu 932–935 /1526–1528 yıllarına ait olaylar olup, olayların açıklanmasına 932 /1526 yılında Macaristan seferi için harekete geçilmesi ile başlanılmakta, o zamana kadar Macaristan ile niçin iyi geçinilmediğinin sebepleri üzerinde durulmaktadır. Daha sonra Varadin ve Oyluk kalelerinin alınmaları ve nihayet Mohaç zaferinin kazanılması ve zaferden sonra İstanbul'a dönüş, oldukça teferruatlı bir şekilde ele alınmakta, bundan sonra da, o sırada Anadolu'da çıkmış olan Türkmenlerin isyanı hakkında bilgi verilmektedir. Bu yazma nüshaların ihtiva ettikleri olayların son başlığını, Anadolu'da isyanların genişlemesi üzerine oraya gönderilmiş olan Vezir-i Azam İbrahim Paşa'nın geri dönmesinden önce Kanunî Süleyman'ın 935 /1528 tarihinde Vize taraflarında ava gitmesi olayı teşkil etmektedir. Bunlardan Revan nüshasının sonunda ise bu nüshanın yazılışının "Evâsıt-ı Zilhicce 936" /Ağustos ortaları 1530 tarihinde İstanbul'da Salih b. Celâl elinde tamamlandığı kaydedilmiş bulunmaktadır. Varak 80b'de bulunan bu kayıt aynen şöyledir: "...Bu evrakın kitabet-i pür-kusûru münşi-i hakîri Salih b. Celâl elinde tamam olub tarih-i hicretin dokuz yüz otuz altı senesi evâsıt-ı zilhicce-i mübarekede daru's-saltana İstanbul'da vaki' oldu."

İşte bu kayıt, bu yazmanın konusu olan olayların müstakil bir eser hüviyeti ile ele alınmış olduğunu düşündürmektedir. Böylece de Celâl-zâde Salih'in *Süleyman-nâme* (*Tarih-i Sultan Süleyman*) adlı eserini meydana getiren konuların, Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi'nin verdikleri bilgilere de uygun bir şekilde, ayrı ayrı müstakil eserler

13 Bak. H. G. Yurdaydın, *Kanunî'nin cülûsu ve ilk seferleri*, Ankara 1961, s. 15, not 84.

gibi kaleme alınmış olduklarını düşünmek mümkün olmaktadır. Ancak bu konuda kesin bir sonuca varabilmek için *Süleyman-nâme*'nin Leipzig nüshasının yazılış tarihinin bilinmesi gerekmektedir. Bu nüshanın, Salih'in müstakil olarak kaleme almış olması mümkün Kanunî'nin Belgrad, Rodos ve Mohaç seferlerine ait eserlerinin sonradan bir müstensih tarafından bir arada yazılmış bulunmasından meydana gelmiş olması, akla gelebileceği gibi, eğer F. Tauer'in dediği gibi gerçekten bu nüsha 935/1528 tarihinde yazılmış ise, o zaman da, eserin, başlangıçta bir bütün teşkil edecek şekilde yazıldığına, Kanunî'nin sadece bir seferi üzerinde duran diğer yazma nüshaların, asıl eserden muayyen maksatlar için sonradan kopye edilmiş olabileceklerine inanmak gerekecektir. Nitekim daha sonra üzerinde durulacağı üzere, gerek bu Revan nüshasının başında ve gerekse eserin sadece Rodos seferi üzerinde duran Viyana nüshasında (bak. Nat. Bibl., H.O. 159, varak 19b) bu Rodos kal'ası fetihnamesinin "Celâl-zâde merhum Salih Efendi'nin Münşeat'ından ... Musannif nüshasından ..." yazılmış olduğunun kaydedilmiş bulunması, bu görüşü destekler mahiyettedir. Aynı şekilde eserinin Mohaç seferine ait olan kısmını, hususî bir maksat için bizzat yazar da, 936/1530 yılında istinsah etmiş olabilir.

Diğer taraftan bu vesile ile üzerinde durulması gereken diğer bir husus da şudur: Üzerinde durduğumuz bu üç nüshanın hiç birinde de metin içinde şu veya bu şekilde eserin adı kaydedilmiş değildir. Bu da, bu nüshaların müstakil bir telife ait olmaktan çok, asıl eserden istinsah edilmiş olduklarını göstermektedir. Ancak yazmaların muhteviyatına bakılarak sonradan isimleri ilâve edilmiştir. Meselâ Revan nüshasının boş olan varak 1a'sında bu eserin adı, "*Tarih-i Budin*", "*Kitab-ı Tarih-i Budin*" "*Tarih-i Feth-i Budin*"; III. Ahmed nüshası, "*Menâkıb-ı Sefer-i Ungurus*"; İstanbul Üniversitesi nüshası ise "*Mohaç-nâme*" olarak kaydedilmiş bulunmaktadır. Bu şekilde aynı eserin değişik isimler altında kaydedilmiş bulunmasının da, bir takım yanlışlıklara sebep olduğu malûmdur. Gerek Bursalı Mehmed Tahir'in ve gerekse Ord. Prof. Babinger'in Celâlzade Salih'in hem "*Tarih-i Budin*" hem de "*Mohaç-nâme*" adlı iki ayrı eserinden bahsetmelerinin sebebi, bu olsa gerektir.

Şimdi de bir karşılaştırma imkânı vermek üzere bu yazmaların başlangıç ve sona eriş cümlelerini sunacağız.

Revan nüshası varak 1b'de aşağıdaki sözlerle başlamaktadır:

الهی کیف اشکرك و الشکر ایضاً من نعمائك . . .

Varak 80b'de bulunan sona eriş cümlesi ise şöyledir:

«. . . آرایش اولونمشدر. بو اوراقك کتابت پر قصوری منشیٔ حقیری صالح بن جلال الندہ تمام اولوب تاریخ هجرتك طقوز یوز اوتوز آلتی سنه‌سی اواسط ذی‌الحجه‌ٔ مبارکه‌ده دارالسلطنة استانبولده واقع اولدی. رحمت اول کریمك جانانه که بو فقیری دعای خیرله یاد ایلیه».

Görüldüğü üzere burada bu nüshanın, yazarın hattı ile olduğu hususu da kaydedilmiş bulunmaktadır. Burada dikkati çeken diğer bir özellik de, gerek bu nüshanın ve gerekse bu nüshanın aynı olan üzerinde duracağımız diğer iki yazmanın başlangıç cümleleri ile *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın başlangıç cümlerinin aynı olmasıdır. Durum böyle olunca diğer iki nüshanın başlangıç cümlelerini kaydetmiyerek biraz farklı olan sona eriş cümlelerini vereceğiz: III. Ahmed nüshası aşağıdaki beyit ile sona ermektedir: « ... بو دعانك قلمه غیل رد سائلین مستجاب ایت یا مجیب السائلین »

Bu sona eriş cümlesi *Tarih-i Sultan Süleyman*'ın sona eriş cümlesi ile uygunluk halindedir. Üniversite Kütüphanesi nüshasının sona eriş cümlesi ise şöyledir: « ... قلم ثعباندرر کویا الندہ بر معجزة کوسترر فرعون خصمه »

Bu beyit, biraz önce sona erişine ait bir kaç cümle verilen Revan nüshasının sonlarında bulunmaktadır. Ancak Revan nüshasında bu beyitden sonra mensur bir ilâve ile istinsah kaydı bulunmaktadır.

Celâl-zâde Salih'in eserinin sadece Rodos seferine ait olan bir yazma nüshası Viyana'da (bak. Nat. Bibl., H.O. 159) bulunmaktadır. Bu nüsha hakkında Flügel bilgi vermiştir. Bu yazma nüshayı biz de gözden geçirmek imkânını bulduk. Bu yazma iki ayrı eserden ibaret bir dergi durumundadır. İlk eser, *Kostantıniyye Fetih-nâmesi* adını taşımaktadır. Bu eser, Flügel'in tahmininin aksine olarak Celâl-zâde Salih'in değil, Taci-zâde Cafer Çelebi'nin telifidir. Bu ilk eserin de Salih'in telifi olabileceğini düşündüren, iç kapaktan sonraki ikinci boş sayfada bulunan aşağıdaki kayıt olsa gerektir:

"*Darussaltanati*ʾ *s- seniyye Kostantıniyyetuʾl-mahmiyye fetihnamesidir ve Rodos kalʿası fetihnamesidir. Hurrire ʿan yediʾl ʿabdiʾl fakîr* Kâtib ʿAbdullah ʿAdnî (Adanî ?).

Celâl-zâde merhumun inşay-i mergubudur ve elfâz-ı dürefşanlarıdur. Musannif nüshasından yazılmıştır".

Celâl-zâde Salih'in eserinin Rodos seferi ile ilgili olan kısmına ait bulunan ikinci eser, yazmanın 19a–39a varakları arasını işgal etmektedir. Boş olan varak 19a'da sadece bu kısmın, yazarın münşeatından olduğunu bildiren aşağıdaki kayıt bulunmaktadır:

"Celâl-zâde merhum Salih Efendinin münşeatından Rodos kalʿası fetihnamesidir".

Varak 19b'de ise «... تا سلطان نفس ناطقهٔ قدس آشیان داعیهٔ استکمال احوال انسان» şeklindeki başlangıç cümlesi ile asıl konuya girilmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz ve sonradan ilâve edilmiş oldukları belli olan satırlardan başka eserin adı ile ilgili her hangi başka bir kayıt mevcut değildir. Bu husus, bu yazmanın asıl eserden sonraları istinsah edilmiş olduğunu ve "*Rodos kalʿası fetih-namesi*" şeklindeki adın da konuya bakılarak müstensih tarafından yazılmış bulunduğu hususunda şüphe bırakmamaktadır.

Bu hususların böylece tesbitinden sonra şimdi de bu kısmın mahiyeti hakkında kısaca bir kaç söz söyliyebiliriz: Celâl-zâde Salih'in eserinin Kanunî'nin Rodos seferi ile ilgili olan bu kısmı, eserin Mohaç seferi üzerinde duran kısmı gibi teferruatlı değildir. Daha çok bir özet karakteri taşımaktadır. Ayrıca olayların tam manasiyle anlatılmasından çok, tasvirlere, şahsî bir takım görüşlere yer verildiği görülmektedir. Bu bakımdan eserin, edebî bir özellik taşıdığı söylenebilir. Buna rağmen verdiği tarihler, umumiyetle doğrudur. Diğer taraftan bu kısmın üslûb itibariyle Bostan Çelebi'nin ünlü *Süleyman-nâme*'sine büyük bir benzerlik gösterdiği dikkati çekmektedir. Gerçi ifade ettiğimiz üzere, Salih'in eseri, Bostan Çelebi'nin eseri ile karşılaştırıldığı zaman, hiç değilse bu kısmın, tarihî olayların teferruatına girmek bakımından ne kadar kısır bulunduğu derhal anlaşılacaktır. Ancak Salih'in eserinin ağır basan edebî karakteri yanında, Bostan'ın cümlelerine çok benzeyen bir takım ifadeleri de ihtiva ettiği görülmektedir. Bu husus, o kadar bellidir ki aynı olaylar anlatılırken, çoğu zaman, söylediklerini bir esasa dayandırma veya destekleme yolunda her iki yazarın da, hemen hemen aynı âyetleri zikrettikleri görülmektedir. Burada bir mesele ortaya çıkmaktadır. Her ikisi de çağdaş olan yazarlarımızdan hangisi hangisinden faydalanmıştır? Kesin olarak bildiğimize göre, Bostan Çelebi, Kanunî'nin cülûsundan 949/1542 yılına kadar gelen eserini, kısım kısım yazmıştır. Bu eserin 926–929/1520–1523 yılları olayları üzerinde duran ilk kısmı, gene kesin olarak bildiğimize göre, 929–930/1523–1524 yıllarında kaleme alınmış bulunuyordu. Celâl-zâde Salih'in ise, eserinin tamamını veya her hangi bir kısmını 935/1528 yılından önce yazmış olduğuna dair bir bilgimiz yoktur. Bu bakımdan hiç değilse şimdilik Celâl-zâde Salih'in eserinin Rodos seferi hakkındaki kıs-

mını yazarken Bostan Çelebi'nin eserinden faydalanmış olduğunu kabul etmek gerekecektir[14].

Celâl-zâde Salih'in *Süleyman-nâme*'sinin diğer kısımlarına ait her hangi başka bir yazma eserin varlığından son zamanlara kadar haberimiz yoktu[15]. Sayın Agâh Sırrı Levend, *Gazavat-nâmeler*... hakkındaki eserinin sonuna yaptığı küçük bir ilâvede kitapçı Raif Yelkenci'nin delâletiyle Salih'in *Leylâ vü Mecnun* adlı mesnevîsi ve *Münşeat*'ı ile birlikte *Belgrad Fetih-nâme*'sinin eline geçmiş bulunduğunu haber vermektedir. Bu nüshayı incelemek fırsatını bulamadığımız için bu yazma hakkında her hangi bir şey yazmamız maalesef mümkün olmamıştır.

14 Celâl-zâde Salih, *Rodos Kal'ası Fetihnamesi*, Viyana, Nat. Bibl., H.O. 159/2, varak 23a'dan itibaren verilen bilgilerin Bostan Çelebi'nin eserinin Rodos seferi ile ilgili kısmıyla karşılaştırılması, bunu açıkça belli etmektedir.

15 Celâl-zâde Salih'in *Süleyman-name*'si adı ile Konya'da İzzet Koyunoğlu Müzesi'nde de bir nüsha bulunmaktadır. Her ne kadar bu nüshanın iç gömleğinde ve sonunda, başka bir kalem tarafından daha sonra yazıldığı belli olan, eserin telifinin Celâl-zâde Salih'e ait olduğu hakkında iki kayıt bulunmakta ise de, yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda, bunun, Kemal Paşa-zâde'nin *Tevârih-i âl-i Osman* adlı eserinin onuncu defterinin sadece 932/1526 Mohaç seferi üzerinde duran bölümü olduğu kesin bir şekilde anlaşılmıştır. 63 varak alan bu *Mohaç-name* nüshası, 978/1570 yılında istinsah edilmiştir. Bu vesile ile Sayın İzzet Koyunoğlu'na teşekkür ederim.

L'AMOUR DİVİN ET LA DANSE MYSTIQUE *

Ord. Prof. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

L'amour divin des soufis, bien qu'il soit original dans sa genèse et qu'il provient du texte de Kur'an, tout de même il faut tenir compte les antécedants historiques qui n'attardèrent pas d'exercer une influence sur le mysticisme musulman. Les premiers ascètes, réactionnaires contre la vie débauchée des Omeyyades et attachés à la morale de Kur'an ne savaient presque rien de la Pensée grecque et indoue. Ils étaient d'abord les compagnons du Prophète, mais plus tard, à Basra et à Baghdad ils passèrent une vie solitaire et austère, semblable aux anachorètes des chrétiens. Le premier indice de l'influence de la Pensée étrangère apparaît à Khorassan, à la frontière de l'Inde: dans le même pays où était né le bouddhisme, la doctrine de renoncement du monde d'Ibrahim Edhem se fit jour. Tous les deux ont les mêmes vies légendaires, étant le fils d'un roi riche et laissant le trône pour se retirer au désert, à la méditation sur la gloire de la pauvreté contre les richesses éphémères du monde. Mais, l'avènement des grands soufis postérieurs ne les confirment pas toujours, d'abord parce qu'ils connaîssaient au moins par le moyen des traducteurs- philosophes du syriaque en arabe la Pensée grecque, puis ils ne gardèrent pas toujours la vie austère. Bien qu'ils prissent comme modèle les expériences vécues des vrais soufis, ils entrèrent cependant à la vie politique, ils tâchèrent de donner des explications théoriques pour les états mystiques de leurs devanciers et publièrent des livres systématiques. Ainsi naquit le Tasavvuf, qui n'est que la systématisation des états et des stations mystiques des anciens soufis.

A l'aube de cette nouvelle période du mysticisme musulman il est assez difficile de trouver la limite exacte entre le Tasavvuf, la Philosophie et la Théologie musulmane: certains philosophes tels que Farabî étaient les pionniers de la pensée panenthéiste, certains théologiens

* 1966 Nisan ayında Pariste Türkiye Dışişleri, Millî Eğitim Bakanlıklarının yardımı ile Hotel des Rotchilds de tertib edilen Mevlânâ ihtifalinde verdiğim konferanslardan birinin metnidir.

tels que Ghazalî étaient enclins au mysticisme, et certains mystiques tels que Hakim Tirmizî et plus tard Ibn Arabî avaient montré leur talent en matière de philosophie. C'est seulement après la naissance des grands ordres religieux qu'apparaît la distinction essentielle entre le tasavvuf, la théologie et la philosophie. A cette période transitoire correspond l'infiltration de la Pensée hélénistique et surtout du platonisme alexandrin.

Retournons en arrière: le premier système philosophique dans lequel l'amour et la haine jouent un rôle principal est celui d'Empédocle. D'autre part, les mystères d'Eleusis et d'Orphée peuvent être considérés comme les précurseurs de l'amour divin. Mais celles-ci n'appartenant qu' au monde sensible ou à la mythologie, il n'y a pas de relation directe entre eux et l'amour divin des mystiques. Pour la première fois Platon a fondé un système dans lequel le rehaussement du monde sensible au monde des Idées ne se réalise que par l'amour divin. L'Amour platonicien représente un effort dialectique pour passer du monde terrestre au monde céleste. L'objet est tenu pour capable de promouvoir la transformation du désir du corps en une aspiration vers la beauté absolue[1]. Plotin a interprété les dialogues du grand philosophe grec selon sa théorie de Procession et d'Emanation. Bien qu'il ait cité les dialogues de Platon concernant l'Amour divin, il s'en sert pour les utiliser comme les matériaux de son système des hypostases, lequel sera le point de départ de la plupart des doctrines médiévales. Même, les péripatéticiens attachés à Aristote ne le connaîssaient que sous l'angle de Plotin. Platon n'a pas toujours cru à l'immortalité de l'âme exactement de la même manière des religions célestes, ou bien l'idée de l'immortalité est restée à l'arrière - plan de sa pensée[2].Au point que, si l'on prend l'ensemble des dialogues de Platon, au moins ceux qui sont les plus significatifs tels que le Parménide et la République, l'Eros ou l'amour corporel n'est qu'une étape provisoire pour la participation des Idées. Le philosophe grec met l'amour contemplatif ou idéal, Agapé contre l'amour corporel, Eros.

Quant au philosophe alexandrin, toute sa théorie n'est qu'un élan sublime pour fondre les dualités et les pluralités dans l'unité. Ainsi qu'il est dans la même aittitude envers Platon, dualiste dans ses dialogues

1 René Nelli, L'*Amour et les mythes du coeur*, Hachette, 1952, p. 125

2 Erwin Rhode, *Psyché*, Payot, 1952, p. 481.

fondamentaux, sauf dans ses oeuvres de vieillesse, dans le Timée par exemple, incliné vers l'unification des mondes sensible et intelligible par l'idée de l'Ame du monde ou par l'existence des êtres mixtes dont Aristote en parlerait dans sa Métaphysique par un mot tout nouveau, la Dyade. Dans le Philèbe, le Socrate de Platon qui discute le problème du bonheur, avec Glaucon. arrive à cette conclusion que le plaisir et l'idée du bonheur ne représentent que deux aspects du même être, le mélange qui englobe le sensible et l'intelligible. Cette théorie, restée dans l'ombre durant des siècles, a été développé d'une part par les mystiques du Moyen-Age, d'autre part, par Schelling dans la philosophie moderne.

Par les philosophes mystiques de l'Islam l'unification non seulement du sensible et de l'intelligible, mais en même temps du rationnel et de l'irrationnel a été exprimé par un symbole de trait d'union de deux courbes, qu'on dit en arabe "Qabı qavseyn", mot tiré du texte de Kur'an, désignant la dernière étape de l'Ascension du Prophète, Miradj, cité dans le Sourat -al -Esrâ: cela veut dire selon la doctrine panenthéiste l'ensemble de deux courbes complétant l'une l'autre: Muhyiddin Ibn al Arabî expose cette théorie des courbes complètant la théorie plotinienne de Procession en quatre sortes différentes: 1) les courbes du monde apparent et du monde caché; 2) les courbes de la création et du Créateur; 3) les courbes de la Procession et de la Conversion; 4) les courbes de la nécessité et de la contingence. C'est l'âme de l'Homme - Parfait qui réunit les deux courbes, et c'est en lui que se révèle le mystère de l'Être. Le rang le plus élevé pour le panenthéisme est le rang de l'Amour Primordial (Mouhabbeti asliyya). La procession de tous les événements est l'oeuvre de l'Amour divin. L'Amour est l'essence de l'être. Le rang de Muhammed est considéré comme supérieur à celui de tous les prophètes. De même que la Procession se réalise par l'Amour, de même aussi la Conversion a lieu par l'Amour divin. Mais jamais, ainsi que cela est le cas chez Halladj Mansour et surtout chez Mavlânâ, la voie de la Conversion chez Mouhyiddin n'est qu'Amour.

Pour s'élever au rang de l'Homme - Parfait on peut parcourir différents chemins: ce sont l'extase, la joie mystique chez Mevlânâ, en même temps la certitude gnostique chez Ibn Arabî (îqan), l'Illumination chez Sohrawardî, l'intuition sensible chez certains panthéistes dont l'ensemble constitue l'accessison à l'Être Absolu. Il n'est pas juste de

réserver la conversion uniquement à l'une de ces voies. Leur avantage commun est qu'elles lèvent les voiles entre l'apparence et la réalité intime des choses, qu'elles montrent l'union profonde de la création et du créateur.

De leur côté, les philosophes illuministes apportèrent des idées nouvelles à l'idée de l'amour divin s'inspirant du néo-platonisme. Farâbî dans son Foussous parle de l'amour divin, mais le prend comme la voie qui nous mène à la purification de l'âme pour avoir la disposition de prendre les intelligibles séparés, c'est à dire la regarder comme une méthode gnoséologique. Tandis que pour les mystiques, l'amour divin ou l'extase n'est pas un moyen de connaissance, il nous met directement dans l'être absolu qui rend superflue toute la connaissance discursive. C'est pour cela que les mystiques et les philosophes, au fond, ne se concilient pas. Farabî, si attaché à l'amour divin n'admet jamais l'union mystique. Ibn Sina, tout en ayant proposé une théorie de l'être en flux, en débordement comme la théorie de procession de Plotin, ne veut pas cependant identifier Dieu et le monde. Il se sépare de son prédécesseur en tenant compte que la forme vient de l'extérieur, mais à la faveur d'un double éclaircissement qui illumine d'une part l'âme elle-même, d'autre part les formes intelligibles.

Ce qui frappe aux yeux, c'est surtout la différence entre les philosophes et les mystiques en général. A notre avis cette différence provient de l'avènement des religions universelles et spirituelles qui changea totalement l'aspect du monde civilisé: trois religions, le bouddhisme, le christianisme et l'Islam ont créé l'universalisme, l'humanisme et ont transformé l'esprit paien, mythique et imaginatif en esprit tourné vers la vie intérieure, vers le coeur. Socrate trouvait la vérité dans la conscience de soi, tandis que cette nouvelle conception de vie la trouve dans le coeur, la fenêtre ouverte chez l'homme au mystère de l'être. En Inde c'est Atman, en Grèce âme, en Islam Esprit (Ruh) qui sont le point de départ pour se donner à l'amour divin. Manas est le coeur, l'intellect (*Q*alb) Purusha est l'esprit (Ruh); Vritti est la gnose (İrfan); sattvâ est l'état de conscience (Nazar, Rü'ye); buddhi est l'objet dont on prend conscience (Manzur); dhâranâ est le connaissant, le connu et la connaissance mystique (ârif, maʿruf et irfan); dhyânâ est l'absorption (fenâ an-iz zikr). Sans entrer en détail de la philosophie bouddhiste qui repose sur la négation de l'Etre, nous voulons remarquer seulement la parallèle entre trois religions au point de vue de la spiritualisation de l'homme.

Dans le chiristianisme la doctrine augustinienne de la Caritas ne joue pas un rôle exceptionnel. Il y apparaît la rivalité entre l'Eros et l'Agape[3]. Platon dans le Banquet nous décrit la voie qui mène de l'Eros terresrte à l'Eros célèste. Dans les Confessions d'Augustin[4] cette différence est accentuée jusqu'à devenir le contraste entre l'Eros et l'Agapé. L'amour qui désire est la forme fondamentale de la vie humaine. Mais la charité est l'amour qui tend vers les choses élevées, la cupiditas (la cupidité) est l'amour qui tend vers les choses inférieures. Le Caritas, le Ashqı İlâhî des soufîs est éprouvé pour Dieu par le moyen des hommes, la cupiditas est l'amour éprouvé pour le monde. L'Ashkı-ilâhî est l'amour de ce qui est éternel, la cupiditas (al-şahva) est l'amour de ce qui est temporel. Si l'amour humain peut se diriger vers des voies aussi opposées, cela est dû à ce que l'homme est par sa nature uu être spirituel et charnel à la fois. Il peut aussi bien s'élever par l'amour divin vers le Créateur que descendre par le şahve vers les créatures qui sont inférieures de lui. En esprit, il désire s'élever vers ce qui est éternel et goûter la félicité, mais sa nature physique et charnelle le lie à ce qui est terrestre et temporel et l'empêche de s'envoler vers le Ciel.

Amor Dei et amor sui sont les deux pôles que les mystiques entre lesquels se balancent. De même qu'à l'origine le fleuve sort d'une source, de même aussi la grâce divine en sagesse, en vie et en nature s'écoule vers tout ce qui est au dehors et leur confère l'existence: en d'autres termes l'amour divin est un dialogue perpétuel entre Dieu et l'homme. Ce qui sort de Dieu retourne à sa source originale. Dans ce mouvement circulaire l'homme occupe une place capitale: il est le trait d'union entre les deux courbes de la création, ceractère originale qui le donne la puissance d'être toujours en lutte entre sa double nature et de les fondre dans la voie mystique. Un verset de Kur'an dit: "Nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite, puis nous l'avons expulsé au gouffre le plus profond." C'est par là qu'apparaît selon les soufîs le mystère de l'homme et de l'être.

*
* *

Si l'on prend en considération la naissance et l'évolution de Tasavvuf, il paraît que la danse mystique est inventé par beaucoup des soufsî

3 Anders Nygren, *Eros et Agapé*, 3 vols. 1952, Aubier, Paris

4 Augustin, *Les Confessions*, 2 vols. Garnier,

comme un symbole en action pour représenter l'ascension de l'homme ou de son retour à la source originale, symbole dont nous trouvons ses exemples dans toutes les périodes et en tout lieu où le mysticisme était soutenu comme une conception du monde et de la vie.

Nedjmeddin Kübrâ, le fondateur d'un ordre mystique à Semerkand aux débuts du 13 me siècle, dans un opuscule sur Les règles d'Initiation (*Adab-üt-tariqa*) expose les fondements pratiques de Kubrévisme, parmi lesquels la danse mystique a une place importante. Nedjmeddin, en définssant le "Sema" nous donne un argument indéniable qu'il devance sur ce point la danse mystique de Mevlânâ Djelaleddin Rumî, considéré comme l'initiateur. Sema', c'est à dire la danse mystique accompagné avec la musique de l'ordre religieux a, selon N.Kübrâ, ses règles très délicates qu'on doit obéir: ils sont le choix de l'espace,du temps et des compagnons qui seront consacrés à la danse mystique. D' abord le lieu qu'on veut choisir pour la danse, puis le temps dans lequel on fera la danse, enfin les compagnons qui participeront à la danse doivent être les plus convenables[5].

Par contre, un des théologiens les plus sévères contre le mysticisme, Ibn Teymiyye, dans son livre sur la danse mystique (*Kitab-üs-sema' ver-raks*) accuse d'irréverence à la religion toutes les cérémonies des mystiques qui contiennent un élement de musique et de mouvement rythmique. En outre, plusieurs auteurs des livres sur l'accusation de la danse mystique[6] sont d'accord avec la conception orthodoxe et sévère d'Ibn Teymiyye.

Selon la tradition mévlévite racontée par Eflâkî Dédé[7] Mevlânâ en 1244, après deux rencontres avec Shems i Tebrizî a commencé de pratiquer la danse mystique. Depuis lors, celle-ci fut l'axe et le centre de son activité mystique et artistique. Un autre biographe de Mevlânâ, Sipehsalâr[8] dit que la danse mystique est interdite pour le peuple, car chez eux elle augmente un état d'exaltation profane qui ne donne pas la dispo-

5 Nedjmeddin Kübra, *Adab-üt tarika*, No. 4821, Bibl. d'Ayasofya

6 Abu'lAbbas Ahmed ibn Omer ül Kurtubî, *Keşf ül qana'ı an hükm il vecd ves- sema'*, Bibl. Lâleli, No. 1482; Kadhi Aydh ibn i Musa, *Es-Sema' ilâ ma'rifeti usul ir rivayeti* ve *takyid üs-Sema'*, Bibl. Ayasofya. No. 4821, Mecmuat ür-resail.

7 Eflâkî Dédé, *Menakib ül-arifin* (Ariflerin menkibeleri) türk. çev. Tahsin Yazıcı, Maarif Vekaleti klasikleri.

8 *Sipehsâlâr Tezkeresi*, türk. çev. Mithat Baharî, İstanbul, 1915

sition pour l'ascension mystique. Mais ,pour ceux qui sont instruits par l'ascétisme des soufîs elle est un moyen qui renforce l'amour divin. Le rite de danse mystique queMevlânâ avait apprit de Shems était devenu plus tard la cérémonie principale de l'ordre mevlévité. Chaque mouvement rythmique de la danse est un symbole des états et des stations de Tasavvuf. La danse tournant par un mouvement circulaire (çarh) signifi l'unité de l'Etre. 2) La danse en sautent signifie l'aspiration d'atteindre le monde suprême. 3) Frapper le pied signifie la mortificiation de l'âme charnelle ou irascible. 4) Ouvrir les bras c'est montrer la joie qui provient de s'unir avec l'Etre absolu. Il signifie en même temps la victoire contre l'âme concupiscente, c'est à dire le Grand effort (Djihadı ekber) selon la conception de Tasavvuf.

On pratique la danse par deux mouvements dépendants l'un à l'autre comme ceux des sphères célèstes: le premier tournant autour d'un centre, le second tournant autour de son axe personnel. Dans plusieurs ordres mystiques on ne trouve que le premier, tandis que chez les mévlévites on pratiquait tous les deux, surtout le second. Le philosophe illuministe de l'Andalousie Ibn Toufeyl dans son roman philosophique Hay ibn Yakzan[9] expose ces deux mouvements de la danse mystique sans tenir compte aucun argument traditionnel et religieux.

La danse mystique (Sema ou Devran) avait occupé beaucoup d'esprits dans la Pensée de l'Islam. Aux premiers siècles, outre le livre de Abu'l Tayb, Abu Muhammad, les savants orthodoxes renommés et beaucoup d'autres auteurs ont écrit des opuscules sur ce problème. [10] Parmi les publications mévlévites écrites sous le règne de l'Empire ottoman nous devions nous attarder un peu sur l'opuscule de İsmail Dédé d'Ankara, intitulé L'Argument de la danse (*Hüccet üs Sema'*).

Pourquoi certains personnes s'assemblent pour crier "Hay et Huy!", tournent debout en ronde se balançent en avant et et arrière, à gauche et à droite, battent les mains, jouent les flûtes en roseau, tambour de basque (Def) ? Ne font-elles pas de plaisanterie et d'irrévérence envers la religion? Il y eut les gens qui disent que celles-ci, celles qui les con-

9 İbn Tufeyl, *Hay ibn Yakzan*, türk. çev. Babanzade Reşit, Mihrab Mecmuası, 1923

10 Abu Muhammet ibn Kuteybe, Abu Mansur Baghdadî, Abdülmelik ibn Habib ül-Maliki, Abu Muhammed ibn Hazm, Hafız Abu Abdullah ibn Tahir, etc,et parmi les auteurs postérieurs Kemal üd din Djafer ül Edfevî, IbnKayyim ül Djevziyye,Hafız İmad üd din ibn Kesir,Tarsusî, Kutbiddin Abü'l-Hayr.

templent sont dignes d'être accusés d'athéisme. L'opuscule de Ismail Dédé décrivant et soutenant la danse mystique était publié vers le moyen du 17 me siècle. Tandis que les accusations de Ustuvanî Mehmed efendi pleines de fanatisme étaient propagées parmi le public d'Istanbul. Celui-ci accusait non seulement la danse et la musique mystique, mais en même temps toutes les invocations et prières accompagnées de rythme et de mélodie, c'est à dire des hymnes religieux.[11] Heureusement, le grand vizir Mehmed Köprülü bannit l'auteur et ses propagandistes à Chypre et lutta contre le flot de fanatisme. Cependant, malgré tous les efforts de Köprülü pour éteindre le mouvement réactionnaire provenant du fanatisme des médréssés, après soixante dix ans İsmail Hakkı de Bursa parlait en ces termes: "Tu te crois un des notoires de l'orthodoxie musulmane (ehli sunne). N'as tu pas entendu dire que notre prophète demande la musique et la danse mystique, écoutait le Kur'an par une voix mélodieuse." Hadji Kalfa (Kâtib Çelebi) discute le problème de la danse mystique dans sa Balance de Vérité (*Mizanı Hak*) par un regard impartial et considère toutes les accusations comme intolérantes et injustes.

Mais quelle est la cause de ces gémissements et lamentations, quels sont les effets sur l'âme de ces suppliations et de prières invoquées par des voix mélodieuses? Les savants mystiques expliquent toutes ces extases enthousiastes des rituels selon la théorie d'états et de stations mystiques de leur doctrine. Conformément à la théorie de l'Unité de l'Etre(Vahdeti Vücud) nul n'a d'existence véritable sauf l'Au-delà. L'être des événémens et des objets du monde est aussi éphémère et précaire que celui des flots qui surgissent sur la surface de la mer. *Q*uand le vent cesse, les flots aussi s'éteignent. De même que les événements apparents, des pluies, des torrents, des rivières se précipitant et se joignant à la mer font des gémissements, de même aussi tous les êtres animés et tous les hommes prient et gémissent jusqu'à l'union avec l'Etre absolu[11]. Non seulement les êtres animés, mais les êtres inanimés aussi ont leur chapelet qui répètent en priant les noms de Dieu. Pour les grands savants mystiques, tous les êtres étant appropriés de l'attribut de Vivant, les objets apparemment inanimés aussi révèlent le mystère de la vie. Seuls les gens illuminés peuvent voir cette vie cachée. Par suite, ils écoutent même le bourdonnement d'une mouche ou le gémissement d'un moulin

11 Prof. Hüseyin Yurdaydın, *Üstüvanî Risalesi*, İlâhiyat Fak. Derg. 1962, c. X. ayrı basım.

par un oreille tout à fait différent de celui du peuple. Pour ces gens là les voix qui n'expriment rien pour nous, révèlent des vérités différentes. Comment on pourrait les interdire de s'exalter, de s'enthousiasmer en extase mystique ? [12]

Il nous faut ajouter que l'extase mystique des soufîs de l'Islam est aussi loin de l'exaltation débauchée des profanes que de l' exaltation démesurée et folatres des rituels des peuples primitifs. Une comparaison même superficielle entre les cérémonies rituelles mévlévites et le rite du passage d'Intichiuma des Australiens nous rendent claire que le second est plein de frénésie d' évanouissements sensuels mêlés avec les influences de puissances sacrées génératrices, tandis que les premières ont une pureté spirituelle, esthétique qui se compose de mouvements et des voix harmonieux.

Nous pouvons chercher l'origine de ces cérémonies religieuses non seulement dans les grands mystiques musulmans, tels que Djunayd Baghdadî, Halladj Mansour, mais aussi dans les autres religions de l'Antiquité, dans les mystères d'Orphée, de Cybèle, d'Eleusis. Les mêmes danses, les mêmes conversions et d'ascension vers l'Au-delà, les mêmes mouvements rythmiques accompagnés de musique religieuse! Peut-on dire que Mevlânâ avait subi cette influence durant son séjour en Anatolie, le foyer des croyances paiennes infiltrées par le christianisme primitif? Ce sera un peu hasardeux de le soutenir, car avant l'exode de Bahaüddin Veled en Asie Mineure, comme nous avons remarqué ailleurs, que le mysticisme musulman de l'Asie centrale connaissait déjà la danse religieuse.

Les diverses influences étrangères sur l'évolution du mysticisme musulman, influence de l'indouisme, de l'iranisme, du néo-platonisme, du christianisme ont été longuement étudiées par différents savants. L'influence paienne de l'Anatolie a été avancé par Taeschner, et celle du chamanisme en Asie centrale par plusieurs auteurs. Ils avaient montré d'abord quelques traces du chamanisme dans l'ordre Yessevite, le plus ancien des ordres mystiques turcs. Ils cherchent l'infilitration de ces anciens rituels dans les ordres yessevite, roufaite et bektachite. La coiffure à deux cornes, barbes rasées, longues moustaches, la tenue longue de femme, etc., sont les survivances, dit-on, du chamanisme dans

12 Prof. Mehmed Ali Ayni, İntikadlar ve Mülahazalar,

l'ordre bektachite[13]. Les chamans avaient un rituel de l'ascension vers l'Au-delà, habillant la tenue de femme, la coiffure à deux cornes et bien rasée. Mais cette comparaison, s'il est réussi pour le bektachisme, n'a rien à voir avec le Sema' mévlévite. Car dans ce dernier ni la tenue, ni la forme et les cérémonies de la danse mystique ne présentent les caractères ci-dessus mentionnés. Le rituel frénétique de roufaisme et le rituel harmonieux et esthétique de mévlévisme ne sont pas comparables de ce point de vue.

*Q*uant à l'origine psychologique de l'accompagnement de musique et de la danse, nous pouvons citer à cet occaison les travaux de la théorie énergétiste d'Ostwald et de son continuateur en Turquie Naci Fikret (entre 1920–1925) et récemment certains publications de Pawlov. Pour ce dernier, la corrélation entre les mouvements rythmés et la voix musicale provient de la constitution organique de l'homme: le système musculaire est constitué de telle manière que tout mouvement concernant ce système correspond au système de circulation: ainsi qu'un rythme harmonieux engendre sur la caisse de tympan une voix similaire. *Q*uand on écoute une mélodie on est enclin à faire des mouvements rythmiques, ou bien quand on fait un mouvement rythmique musculaire on attend une voix harmonieuse qui le correspond. Pawlov cherche l'origine réflexologique du mystère d'Orphée qui charme les animaux sauvages par la puissance de la flûte enchantée. Ce qui est exagérée dans cette explication, c'est de vouloir réduire la vie spirituelle humaine aux réflexes conditionnels, et de ne voir aucune distinction de nature entre l'homme et les autres êtres animés. Mais, elle a, cependant, une part de vérité quand elle dit qu'il y a une certaine affinité entre les sensations auditives et cutanéo-motrices qui nous donnent les conditions psycho-physiologiques du ryhme intérieur. De là, provient les rituels les plus subtils des religions spirituelles de l'Antiquité, de l'Inde et de Tasavvuf.

Puisque les voix gracieuses ont le même caractère, pourquoi elles deviennent parfois estimables parfois blamables ? Ainsi les savants mysti-

13 D'abord Baha Sait a avancé cette thèse en 1915 dans ses conférences données à "Talim ve Terbiye cemiyeti" (İstanbul, binbirdirek), plus tard il les a publié partiellement dans la revue Türk Yurdu (1925–26), nous avons partagé son opinion dans nos articles parus dans les revues Dergâh et Mihrab (1922–25), Fuad Köprülü l'a soutenu par une brochure paru en français (1929)

Sierosewski, *Sur la religion chamaniste d'après les croyances Yakoutes*, rapport présenté au congrès intern. d'Histoire des religions, 3 Septembre, 1900.

ques exposent et cherchent la solution: on sait que l'énergie vitale en un petit insecte et ehez l'homme le plus parfait des êtres animés est identique. Mais la manifestation de cette énergie commune dépend des organes et des instruments du corps dans lequel elle se manifeste. Par suite, l'énergie qui ne fait que mouvoir l'insecte grâce aux fonctions tels que l'ouie, la vue et la compréhension réussit chez l'homme de réfléchir et de méditer l'univers tout entier. Cela veut dire que l'âme qui est une et même chez tous les êtres humains se révèle progressivement en ces degrés ci-dessous: 1) la nature, 2) l'âme, 3) le coeur, 4) l'esprit, 5) le mystère. Au penchant qui est né de la nature, nous disons la volupté, à l'inclination née de l'âme nous disons la caprice; au penchant du coeur l'amour; à la tendance spirituelle qui se produit pendant la danse mystique, l'amour divin, et celle du mystère nous disons l'union, ou l'intimité (Üns). Les premiers degrés sont précaires et passagers; autant qu'on se progresse dans les degrés de la vie autant on acquiert la satisfaction la plus durable. Pour les mystiques le rituel bien appliqué peut assurer à l'homme la progression de l'âme à l'esprit et au mystère.*

Ismail Dédé d'Ankara[14] dans son Initiation des pauvres (*Minhadj-ül fukara*) expose les voies de la progression d'un néophyte pour devenir initié, enfin uni avec Dieu (Vasıl ilallah) et dans l'appendice de ce livre sur l'Argument de la Danse (*Hüccet-üs Sema*)' il expose les règles du rituel mévlévite: "Ceux qui le nient, dit-il, ne savent pas que cette voie est la plus véridique. Car, Djuneyd, Shiblî, etc. avaient pratiqué la danse mystique, et la considéraient exactement comme la prière. Les savants orthodoxes tels que Abu Talib Mekkî, Imam Ghazalî, etc. disent que ce rituel est estimable pour un certain groupe, tolérable pour un autre, détestable pour un troisième, enfin illicite et défendu pour un dernier. Notre maître Sultan Veled et puis Salahaddin Zerkûb avaient pratiqué la danse."

Abu Talib Mekkî[15] a rassemblé d'arguments innombrables pour montrer que le rituel de la danse est licite. Il cite beaucoup de témoins parmi les compagnons du Prophète qui ont pratiqué la danse mystique, tels que Abdullah b. Djafer, Ibn Zubeyr, Mugayra b. Sha'be, etc. Abu Hassen Askalanî, réputé par sa sainteté, a publié un livre soutenant la

14 Ismail Dédé Ankaravi, *Minhadj ül Fukara*

15 Abu Talib Mekki, *Out-al Oulub*

* M.A. Ayni, le livre déjâ cité.

danse mystique. Selon Imam Ghazalî l'interdiction du rituel est un péché intolérable et la distinction du licite et de l'illicite n'est pas fondé sur un argument rationnel, mais sur la tradition.

Les arguments allégués par Ismail Dédé, basés sur la tradition islamique et les oeuvres des théologiens et des mystiques renommés montrent que les sentences de certains cheyh-ül islam fanatiques et l'accusation acharnée faite par Mehmed Birghivî et par son disciple Üstüvanî sont loin d'être admissibles dans l'ambiance des gens notoires du monde islamique. Sultan Veled, fils de Mevlânâ parle de la danse en ces termes dans certains passages de son livre intitulé Maarif: "Ouelqu'un protesta, dit-il, les derviches qui s'occupent avec la musique et le rite de la danse et dit que la doctrine des derviches est inconciliable avec ces irréverences. Nous répondons à celui-ci, quand un derviche fidèle á la religion qui se donna à la prière, à l'invocation des noms de Dieu durant toute sa vie, veut pratiquer le rituel de la danse mystique en écoutant la musique profonde inspirant l'amour divin, cet acte est non seulement tolérable, mais un devoir sacré. Ce derviche est entièrement absorbé dans la méditation religieuse, tandis que l'exaltation des profanes est l'infidélité dans l'infidélité, l'obscurité dans l'obscudité. La voie de la pauvreté mystique est l'essence de la Législation, quant à l'essence, elle est l'existence même. La Législation est obéissance du public, et pour l'assurer on établit des règles. Mais leur amour étant faible, ils ne peuvent pas faire le plus. Par exemple, les oiseaux qui vivent sur la terre ne peuvent pas rester beaucoup de temps sur l'eau. Ils se lavent et s' empressent pour retourner à leur origine terrestre. De même, les hommes en s'enthousiasmant pendant le rituel par l'amour divin ne peuvent pas y rester longtemps et doivent retourner aussitôt à leur vie quotidienne." [16]

Les ordres diffèrent beaucoup plus par des particularités rituelles que par leur doctrine mystique. Un voyageur anglais du 19 me siècle, E.Lane, selon une tirade de Arberry nous donne des renseignements sur les séances mévlévites auxquelles il était présent[17]: "En Egypte les mévlévites formant le grand cercle, commencèrent leur chapelet (zikr). Un derviche turc se mit à tournoyer au milieu du cercle. Il pivotait en

16 Sultan Veled, *Maarif*, Bibl. de l'Université d'Istanbul

17 A.J. Arberry, *Le soufisme*, Trad, de l'angl. par j. Gouillard, Cahier du Sud, 1952

se servant ses deux pieds, ses bras étaient tendus: Le tournoiement se fit de plus en plus rapide jusqu'au moment où sa robe dessina une ombrelle. Après, il fit une réverence à son supérieur qui se trouvait dans le grand cercle, puis il se rejoignit les derviches du grand cercle." Moi-même j'avais assisté une séance de tournoiement des derviches à Istanbul, dans le Mevlevihané de Galata, vers le fin du 1918. Ce que j'avais observé était presque le même rituel décrit par E.Lane.

HADÎSTE TERCÜMAN

Prof. M. TAYYİB OKİÇ

G İ R İ Ş

Tercümanlığın ehemmiyeti – Beşeriyet târihinde tercümanların rolü daima mühim olmuştur. Bilhassa devletler arası siyâsî ve ticarî münasebetlerde ve adlî işlerde bu ehemmiyet hiç bir zaman küçümsenemez. Tercümanlık veya terceme işi, mühim olduğu kadar, zor, çetin ve o derecede mes'uliyetli bir iştir; çünkü bu işle meşgul olanlar, onu, hangi dilden yaparlarsa yapsınlar, daima hataya düşmek tehlikesine maruz kalırlar. Meşhur Arap âlim ve ediplerinden el-Câhız'ın *Kitābu'l-Ḥayawān* adlı büyük eserinde, Aristoteles'le ilgili bir metnin nakli esnasında da söylediği gibi, tercüman, bir feylesofun sözlerini, tam manâsı, gerçek metodu ve diğer incelikleriyle hiç bir zaman nakledemez. Bunun en güzel örneğini, Hindistan'ın meşhur Brahman şâiri Rabindranat Tagore'un Mısır'a yaptığı bir seyahat esnasında "doğrudan doğruya ingilizce yazdığı eserler dışında hinduca yazdığı kitaplarını da ingilizceye terceme etmesini" isteyenlere verdiği şu cevap teşkil eder: "Hinduca yazdığım eserler, kendi fikirlerimi ihtiva etmiş olsalar bile, onları ingilizceye terceme etmekten âcizim; zira bu tercemede İngiliz dili, hinduca için elverişli değildir" [1].

Yabancı dillerden arapçaya yapılan ilk tercemeler – Tıb, kimya, ilmi nücûm, harb san'atı ve diğer bazı disiplinlere dair kadîm kitapları arapçaya ilk çevirenin Ḫālid İbn Yazīd İbn Mu'āwiya olduğu rivayet edilir. Kendisi aynı zamanda şâir ve hatîb idi. Hicrî 85/704 senesinde vefat ettiği bilinmektedir. Bu tarihlerde bile Hazreti Peygamberin bir çok sahabîsi henüz hayatta bulunuyordu [2]. Gerçi bu kitapların bizzat

1 Bkz. al-Kutub, Macallatu'l-Azhar, (al-Ḳāhira 1373/1953), XXV. 247: Dr. Ṭāhā al-Ḥācirī, Taḥrīcu nuṣūṣin Arisṭūṭāliyya fī Kitābi'l-Ḥayawân li'l-Cāḥiẓ (Mustaḫrac min Macallati Kulliyyati'l-Âdāb).

2 Daha fazla bilgi için Bkz.: 'Abdu'l-Ḥayy al-Kattānī, Kitābu nizāmi'l-ḥukūmati'n- Nabawiyya al-musammā at-Tarātību'l-idāriyya (ar-Ribāṭ, tarihsiz) II, 267–268.

kendisi tarafından terceme edildiği kat'î olarak bilinmemekte ise de, hiç olmazsa onun için terceme edildiği düşünülebilir. İbnu'n-Nadîm'in verdiği bilgiye göre, yukarıda zikredilen sahalarda onun için terceme yapan şahıs İstafan al-Ḳadîm'dir. [3] Müellif, bazı mühim kitapları muhtelif dillerden terceme edenlerin bir listesini de vermiştir [4].

Tercüman kelimesi – *Tarcumān* kelimesinin cem'i *tarācim* ve *tarācima*, masdarı ise, *tarcama* şeklinde gelir. Terceme, kökü dört harfli (rubāʿī, Quadrilitère) olan bir fiildir; bir başka ifade ile, dört harfi de aslî olan kelimelerdendir (ت، ر، ج، م). Bununla beraber, onun üç harfli (ṯulāṯī, Trilitère) (ر، ج، م den) geldiğini ve başındaki «ت» (t) harfinin zâid olduğunu ileri süren al-Cawharī [5], sonradan bazı filologların itirazlarına maruz kalmıştır[6].

Tercüman kelimesinin üç şekli vardır:

1 – Turcumān (ترجمان): Fuʿlulān (فعللان) vezninde, ʿunfuwān (عنفوان) tipindedir [7].

2 – Tarcumān (ترجمان): Faʿlulān (فعللان) vezninde, rayhuḳān (ريهقان) tipindedir [8].

3 – Tarcamān (ترجمان): Faʿlalān (فعللان) vezninde, zaʿfarān (زعفران) tipindedir[9].

Bu üç şekilden en çok kullanılan ve en çok şöhrete ulaşmış olan şekil, *tarcumān* kelimesidir.

3 İbnu'n-Nadîm, al-Fihrist (al-Ḳāhira 1348), s. 340.

4 Aynı eser, s. 340–342.

5 İsmāʿīl al-Cawharī, aṣ-Ṣiḥāḥ Tācu'l-luġa wa ṣiḥāḥu'l-ʿArabiyya (Taḥḳīḳ Aḥmad ʿAbdu'l-Gafūr ʿAṭṭār), Mısır 1377, V, 1928.

6 Bkz. az-Zabīdī Muḥammad Murtaḍā, Tācu'l-ʿarūs (Mısır 1306), VIII. 211.

7 Bkz. al-Cawharī, aṣ-Ṣiḥāḥ, V, 1928; İbn Manẓūr, Lisānu'l-ʿArab, Bayrūt 1375/1956, XII, 66; al-Fīrūzābādī Macdu'd-Dīn Muḥammad, al-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ (al-Ḳāhira 1319), IV, 84; Calālu'd-Dīn as-Suyūṭī, al-Muzhir fī ʿulūmi'l-luġa wa anwāʿihā, (taḥḳīḳ Muḥammad Aḥmad Cādi'l-Mawlā wa ʿAlī Muḥammad al-Bacāwī wa Muḥammad Abi'l-Faḍl Ibrāhīm, aṭ-Ṭabʿatu'ṯ-ṯāniya, al-Ḳāhira, tarihsiz), II, 24.

8 Bkz. al-Cawharī, aṣ-Ṣiḥāḥ, V, 1928; al-Fīrūzābādī, al-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ, IV, 84, as-Suyūṭī, al-Muzhir, II, 24; az-Zabīdī, Tācu'l-ʿarūs, VIII, 211.

9 Bkz. al-Cawharī, aṣ-Ṣiḥāḥ, V, 1928; al-Fīrūzābādī, al-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ, IV, 84; İbn Manẓūr, Lisānu'l-ʿArab, XII, 66: («وترجمان هو من المثل التى لم يذكرها سيبويه»)[3]; az-Zabīdī, Tācu'l-ʿArūs, VIII, 211: «و رأيت فى هامش الكتاب ما نصه : ترجمان بفتح الجيم من مناكير الجوهرى و ليس بمسموع من العلماء الأثبات».

Tercümanın tarifine gelince, bunu: "dil tefsircisi" (المفسر للسان), "kelâmı bir dilden başka bir dile terceme veya nakleden"[10] veya Hüseyin Kâzım Kadrî'nin tarif ettiği gibi "bir lisanın sözlerini, diğer bir lisana ait sözlerle terceme ve ifade eden", "mecazen: bir başkasının âmâl ve makasıdını bildirmekle mükellef olan"[11] kimse şeklinde açıklamışlardır.

Garp leksikografları, *dragoman* veya *drogman* tabirlerinin arapça *tercuman* kelimesinin muharref şekli olduğunda hemen hemen müttefiktirler. Bununla beraber bazı muahhar Arap müellifleri, kelimenin aslı üzerinde tereddüde düşmüşler ve onun arapça mı yoksa arapçaya girmiş ecnebî bir kelime mi olduğunu kesin bir surette belirtmedikleri gibi, arapçada kullanılan *tercüman* tabirinin, *drogmanın* arapça bir şekli mi olduğu hususunda yine mütereddit kalmışlardır [12].

Gayet tabi'îdir ki, arapçadan başka diğer sâmî dillerde de bu kelimeye benzer ve bu manaya yakın sözler mevcuttur. Meselâ ârâmîce *turgemana*, asûrî-bâbilce *targumanu*, ibranice *targum*[13], keldanice (garbî ârâmîce) *targem*[14] gibi. Şunu da ilâve edelim ki, Ahdi Atik'ın ârâmîce tercemesi de *targum* ismini taşımaktadır[15].

10 «الذى يترجم الكلام، أى ينقله من لغة الى لغة أخرى». Bkz. İbn Manẓūr, Lisānu'l-'Arab, XII, 66; al-Cawharī, aṣ-Ṣiḥāḥ, V, 1928; az-Zābīdī, Tācu'l-'Arūs, VIII, 211; al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-sārī ilā şarḥi Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī, Miṣr, 1307, X, 248.

11 Hüseyin Kâzım Kadrî, Türk lûgatı (İstanbul 1928), II, 134; Bkz. Keza Ahmed Vefik Paşa, Lehce-i Osmânî (tab-ı cedîd, Derisaadet 1306, II, 1008); Lûgat-i Nâcî, İstanbul, tarihsiz, s. 228; Şemsuddîn Sâmî, Kāmûs-i Türkî, (Derisaadet 1317), s. 395.

12 Meselâ Türk asılı Badru'd-Dîn Maḥmūd al-ʿAynī (Antepli, ö. 855/1451), nin 'Umdatu'l-Ḳārī fī şarḥi Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī adlı eserinde: « وهو معرّب و قيل عربى » (İstanbul, 1308, I, 99), « و قيل: انه عربى و قيل : معرّب، وهو الأشهر » (VIII, 521); Abu'l-Ḥasan Muḥammad as-Sindī (ö 1138/1726)'nin Ḥāşiyatu Sunani İbn Māca (Mıṣır 1313) adlı kitabında « وهو معرب و قيل عربى » (I, 41);Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī (ö. 1205/1790)'nin "Tācu'l-'arūs" adındaki kamûs şerhinde « ... وهل هو عربى أو معرب در غمان ; فتصرفوا فيه، فيه خلاف، نقله شيخنا » ; [عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسى : ö. 1192/1778] Ahmed Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî* (İstanbul 1306) de "aslı ibrânî" demektedir (s. 1008).

13 Webster's New International Dictionnary (Springfield, Mass. U.S.A. 1948), Second Edition, s. 781/II.

14 Antonius Bartal, Glossarium mediae et infimae Latinitatis Regni Hungariae, Lipsiae 1901, s. 230.

15 "Les versions araméennes qui portent le nom de Targoûm (traduction) sont des paraphrases ou traductions fréquemment accompagnées d'un commentaire plus ou moins bref" (Edou-

Drogman tabiri – *Drogman* tabirine eski yunanca ile eski lâtincede rastlanmaz. Bununla beraber, ortaçağ yunancasında görülen *dragoumanos* [16] tabiriyle yine aynı çağ lâtincesinde görülen *dragumanus*, *dragomannus*, *drocmandus*, *turchimannus* şeklindeki tabirlerin[17] bu iki dile italyancadan, sonradan girmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Drogman, *drogoman*, *drugemen*, *dragoman*, *truchement*, *trucheman* şeklinde fransızca metinlerde görülen tercüman sözünün tarihi ise XII. asra kadar uzanır[18]. Aynı tabirin ispanyolcadaki şekli *trujaman*, katalancadaki şekli de *torsimani*'dir[19]. İtalyancada ise *dragomano* tabiri görülür[20]. *Drogman ve dragoman* şeklinde ingilizceye de girmiş olan bu tabir[21], almancada *dragoman*[22], macarcada *dragomán*[23], boşnakça (Sırp-hırvatça) da yine aynı telâffuzla *dragoman*[24] şeklindedir. *Dragoman* tabiri, rusça[25]

ard Montet, Histoire de la Bible, Paris 1928, p. 9. Bkz.: La Grande Encyclopédie dans la direction de Paul Augé, Paris (s. d.)XXX, 937: "*Targum*, nom appliqué aux traductions juives de la Bible en araméen".

16 N. Π. ΑΝΔΡΙΩΤΗ, ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΗΣ ΚΟΙΝΗΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ, ΑΘΗΝΑ 1951, p. 56.

17 Du Gange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis in quo Graeca vocabula novatae significationes, Paris 1943, Tomus Primus (Appendix ad Glossarium mediae et infimae latinitatis), p. 78; Antonius Bartal, Glossarium mediae et infimae Latinitatis Regni Hungariae, Lipsiae 1901, p.230. Bkz. Keza E. Littré, Dictionnaire de la langue française, Paris 1889, II, 1243/I.

18 E. Littré, Dictionnaire de la langue française, II, 1243/I; IV, 2371/III.; P. Boissière, Dictionnaire analitique de la langue française, 6e éd. Paris (s.d.), pp. 439, 441, 537; Paul Augé (sous la direction de), Larousse du XX siècle en six volumes, Paris 1929, II, 969/I.

19 E.Littré, Dictionnaire de la langue française, Paris 1889, IV, 2371/III.

20 Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti, Milano 1932, XIII, 197/II.

21 Webster's New International Dictionary, second Edition, Springfield, Mass. U.S.A., 1948, p. 781/II.; The Enciclopaedia Britanica, Fourteenth Edition, London-New York 1929, Volume 7, pp. 568/II-569/I; The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles, prepared by William Little, H.W. Fowler, J. Coulson, revised and edited by C.T. Onions, Second Edition, Volume I, 558/III.

22 Friedrich Kluge-Alfred Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Fünfzehnte völlig neubearbeitete Auflage, Berlin 1951, s. 144; Der Grosse Brochaus, Leipzig 1930, V, 170/I.

23 Révai Nagy Lexicona az Ismeretek Enciklopédiája, Budapest 1912, V, 730.

24 Milan Vujaklija, Leksikon stranih reči i izraza, Beograd 1954, str. 251.; Dr. László Zoltán, Turcizmusok és Arabizmusok a Balkán Szerb-Horvát Nyelvben Elöforduló idegen, de Szlavizált szavak gyüjteménye, Budapest 1912, p. 27; Fr. Miklosich, Lexicon Palaeoslovenico-Craeco-Latinum, Vindobonae 1862–1865, s. 175.

25 Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya (Moskva 1952), XV, 161/II; Slovar' Sovremennogo Russkogo Literaturnogo yazika, Moskva-Leningrad 1954. (Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR), III, 1883/I.

ve bulgarca[26] olmak üzere diğer Slav dillerine de girmiştir. Ancak bu tabir, Birinci Cihan Harbinden sonra, zikretmiş olduğumuz bütün bu dillerde, tamamen kalkmamış olsa bile, nadiren kullanılır bir kelime olmuştur.

Terceme ve tercüman arasındaki fark – Şemsuddîn Sâmi, tercüman ile mütercim arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: "Tercüman ağızdan ve mütercim ise kalemle terceme edene derler"[27].

Terceme tabirinin, bir kelâmı, bir dilden başka bir dile çevirmek manâsından başka diğer bazı manâları daha vardır. Meselâ:

1 – Terceme, "bâb" unvanı manâsına gelir; yani bir kitaptaki bölüm (chapitre) başlığına bu isim ıtlak olunmuştur. Al-Buḫārī'nin *Al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ*'indeki çeşitli bâb isimleri böyledir; zira bu isimlerle, onların ait oldukları bâb içerisinde ne gibi konulardan bahsedileceği anlatılmaktadır. El-Buḫārī bazan bu başlıklarda, yani tercemelerde, her hangi hukukî bir mesele ile ilgili olarak kendi görüşünü de ima yolu ile anlatmağa çalışmıştır. Bu sebeple onun hakkında "fıḳhu'l-Buḫārī fī tarācimihī" (al-Buḫārī'nin hukukî görüşleri, kitabının bâb başlıklarındadır) denilmiştir. (Bak Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī, Būlāk 1304, I, 24).

2 – Terceme, bir kimsenin hayatını ve eserlerini anlatmak manâsında kullanılmıştır. Türkçede sık sık geçen "terceme-i hâl" (hal tercemesi) veya "terâcim-i ahvâl" tabirleri bu manâdadır.

3 – Aynı dilde olsa dahî bir kimsenin sözlerini daha vazıh veya daha mufassal bir şekilde başkasına anlatmak keyfiyetine[28] de terceme denilmiştir. Bu yazımızda ayrıca bahis konusu edilen İbn Abbâs ile halk arasında Abū Camra tarafından yapılan böyle bir tercümanlık işi, bunun en güzel örneğini teşkil eder.

Bunlardan başka tercüman tabirinin, bektaşi ıstılahları arasında kendine has bir manası vardır. Bu manâya göre "tercüman sözü, meydanda (dâr) adı verilen yerde (özürdâr) denilen âyetle salât ve selâmdan sonra okunan bir nevi özür dileme yerinde kullanılır bir tabirdir"[29]. Bu

26 Reçnik na sıvremenniya Bılgarski Knijoven ezik (Bılgarska Akademiya na Naukite), Sofiya 1955, s. 290. ("Dragoman" ve "dragomanin").

27 Kamûs-i Türkî, Derisaadet, 1317, s. 395.

28 ترجم كلامه ، اذا فسره بكلام آخر Al-'Aynī, 'Umdatu'l-ḳārī, X, 667.

29 Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1954, III, 459.

özür dilemenin metni şöyledir: "Allah, Allah, yüzüm yerde, özüm dârda, erenler huzurunda, hak Muhammed, Alî divanında, canım kurban, tenim tercüman, bu hakîrden incinmiş, gücenmiş can kardaşlar var ise, dile gelsin, yol ile yoldayız; Allah, ey vallah, erenler, kimsenin hakkı kalmasın, hakkı olan gelsin, hakkını alsın. Zira bu meydan Muhammed, Alî dîvanıdır. Erenler hû, dost"[30].

Dilmaç tabiri – Tercüman veya mütercim manâsını ihtiva eden ve garp dillerinden bir çoğu ile farsçaya da girmiş bulunan diğer bir tabir ise, "dilmaç" kelimesidir ve türkçeden geçmedir[31]. Biraz şekli değişmiş olarak hemen hemen bütün Slav dillerinde, macarcada (tolmács), almancada (dolmetscher) ve diğer bazı garp dillerinde bu tabire rastlanır.

Finlandiyalı âlim P[aul] JYRKANKALLIO, bu kelimeye ayrı bir etüd tahsis etmiştir[32]. Bu etüdünde müellif Türkçenin Kazak, Karaçay, Kazan-Tatar, Karaim, Kuman, Kıpçak, Özbek, Azerî, Türkmen ve Osmanlı gibi muhtelif lehçelerindeki telaffuzlarıyle birlikte, çeşidli Slav dillerindeki şekillerini de vermiştir. Eski bulgarca "tılımaç", yeni bulgarca "tılmaç", boşnakça (sırp-hırvatça) "tumač" (eski şekli "tolmač"), slovence "tolmač, tolnač", çekçe "tlumač", lehçe "tlumacz", rusça "tolmaç" ve slovakça "tlmač".

Finlandiyalı âlime her hususta muvafakat etmeyen, bazı fikirlerini reddeden Macar müsteşriklerinden Prof. J. Németh, aynı mevzua ayırdığı bir tetkikinde[33], dilmaç kelimesinin şimalî türkçe olup, bazı şarki Avrupa dillerine peçenekçeden geçtiğini ileri sürmüştür.

Tercümanların dil bilgisi – Hazreti Peygamberin, çeşitli hükümdarlara gönderdiği elçilerin, gittikleri yerin dillerini bilen kimselerden olmaları gayet tabiidir. Farsça, yunanca, habeşçe, kıptice gibi o zamanın belli başlı dillerini bilen ve ana dili olarak konuşan kimseler Medîne'de vardı. Yazımızın bir başka yerinde ismi geçen meşhur sahabî ve vahiy

30 Zeki Pakalın, Aynı yer.

31 Ḥabîbullāh Āmūzkār, Ferheng-i Āmūzkār, Tehran 1333 (çap-ı suvvem), "Dilmāc" (mutercim, hemzeban) maddesine bkz.

32 Zur Etymologie von russ. tolmač "dolmetscher" und seiner türkischen Quelle (Studia Orientalia, edidit Societas Orientalis Fennica, XVII/8) Helsinki 1952.

33 Zur Geschichte des Wortes tolmâcs, "dolmetscher", Budapest (Acta Orientalia Hung., Tomus VIII, Fasc. 1.) 1958.

kâtibi Zayd İbn Ṯābit, Al-Masʿūdī'nin bildirdiğine göre, yukarıda zikrettiğimiz bu dört dili, Medîne'de bulunan bu milletlere mensup kimselerden öğrenmişti [34]. İbn ʿAbdi Rabbih, bu konuda daha geniş malûmat vermiş ve Zayd İbn Ṯābit'in, farsçayı İran hükümdarının elçisinden, yunancayı Hazreti Peygamberin hâcibinden, habeşçeyi ve kıpticeyi de yine Hazreti Peygamberin iki hizmetçisinden öğrendiğini zikretmiştir [35].

Başka kaynaklardan da anlaşılacağı veçhile gerek Bizans imparatoru Hirakl, gerek Mısır idarecisi Muḳawḳıs ve gerekse İran şahı, yanlarında arapçaya vakıf tercümanlar bulunduruyorlardı. Aẕ-Ẕahabī (748/1347)'nin rivayetine göre, Hirakl'in nezdinde, arabçası fasih, konuşkan bir adam vardı (فاذا عنده رجل فصيح بالعربية، كثير الكلام).[36] ʿAlā'uddīn ʿAlī al-Muttaḳī al-Hindī (975/1567) ise, mezkûr şahsın arabçayı fasih olarak bilip yazdığını ilâve etmektedir [37].

Mısır hükümdarı Muḳawḳıs'ın tarcümanı'nın da arabça yazmayı bildiği kaydedilmektedir. (يكتب بالعربية) [38]. Hz. Peygamberin mektubunu kendisine getiren Ḥāṭib ibn abī Baltaʿa'yı bir gece huzuruna getirip ondan bazı malûmat isteyen hükümdar Muḳawḳıs'ın yanında *tercümanından* başka kimse yoktu [39].

Keza Ḥīra Arabları tarafından geçimi temin edilerek gönderilen ve tercümanlık vazifesini de deruhde eden "Arab işleri ile meşgul" bir kâtib, İran hükümdarının sarayında bulunuyordu [40].

Al-Ḳalḳaşandī, Mısır'daki devlet kâtiblerine mahsus olmak üzere yazdığı büyük ve mühim eserinin (صبح الاعشى فى صناعة الانشاء) ayrı bir babında, kâtiblerin yabancı dilleri (اللغات العجمية) bilmeleri lâzım geldiğine işaret etmektedir. Müellif, yabancı dillerle: türkçe, farsça, yunanca,

34 Al-Masʿūdī, At-Tanbīh wa'l-İşrāf, al-Ḳāhira 1357/1938, s. 246: « تعلم ذلك بالمدينة من أهل هذه الالسن »

35 Al-ʿİḳdu'l-Farīd, al-Ḳāhira 1363/1944, IV, 161.

36 Aẕ-Ẕahabī, Şamsu'd-Dīn Muḥammad, Tārīḫu'l-İslām wa Ṭabaḳātu'l-Maşāhīr wa'l-Aʿlām, al-Ḳāhira 1367. (I, 298).

37 Kanzu'l-ʿUmmāl fī Sunani'l-Aḳwāli wa'l-Afʿāl, Haydarâbâd 1313 (V, 306–307, no. 5182).

38 Calālu'd-Dīn as-Suyūṭī, Ḥusnu'l-Muḥāḍara fī Aḫbāri Miṣra wa'l-Ḳāhira, al-Ḳāhira, 1321 (I, 47).

39 Aynı eser (I, 47).

40 G. Rothstein (Die Dynastie der Lachmiden in al-Hira, Berlin 1899, s. 130)'a istinaden: Prof. Dr. Muhammad Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, Paris, 1378/1959. (I, 240).

frenkçe, berberîce, sudanca, ve arabçadan başka bütün diğer dilleri kasdettiğini ifade etmektedir [41].

Tercümanlar, sadık, doğru ve işinin ehli kişiler arasından seçilirler. Doğruluk yolundan sapıp yanlış tercemeler de yapmış olanlar eskik değildir. Nitekim Büyük İskender'in şark hükümdarlarından birisine yolladığı bir elçiyi misal olarak zikrederler [42].

Hükümdârların saraylarında bulunan hususî tercümanlar

Hükümdarların saraylarında hususi tercümanlar bulunuyordu. Halife Ma'mūn'un sarayında rumca, kıptîce (eski Mısır dili), nabatîce ve diğer dilleri bilen tercümanlar mevcud idi[43]. Bizans imparatoru VII. Konstantin'in, Al-Muḳtadir bi'llāh'a 305/917 tarihinde gönderdiği elçilere tercümanlık yapan kimse: "Abū ʿUmayr ʿAdiyy ibn ʿAbdi'l-Bāḳī at-Tarcumān" idi [44].

Harezm fakihlerinden mutezilî ʿAbdu'l-Cabbār ibn an-Nuʿmān (808/1405), Timurlenk ile İbnu Ḫaldūn arasında vaki konuşma esnasında tercümanlık eden zattır. Timurlengin emri üzerine İbnu Ḫaldūn tarafından Mağrib ülkesinin tavsifine dair yazılan eser, keza Timurlengin emri üzerine yine bu zat tarafından arabçadan "moğolca"ya (الى اللسان المغلى) terceme edilmiştir [45].

Anadolu Selçuklularının devlet teşkilâtında da tercümanların rolü büyük idi. İbnu Bībī'ye göre, divanda, sahib-i aʿzam'ın (yani vezirin) sağında ve solunda münşîler (divan kâtibleri)ve tercümanlar bulunurdu [46]. Alauddin Kaykubad zamanında selçuk divanında dört münşi ve iki tercüman vardı. Bunların adedi sonradan artmıştır [47].

41 Al-Ḳalḳaşandī, Ṣubḥu'l-Aʿşā, Al-Ḳāhira 1331/1913 (I, 145, 166). Bkz. keza: Walther Björkman, Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten, Hamburg 1928, s. 45–46.

42 Bkz. Al-Cāḥiẓ, Kitābu't-Tāc fī Aḫlāḳi'l-Mulūk, taḥḳīḳu Aḥmad Zakī Bāşā, Al-Ḳāhira 1322/1914, s. 123.

43 Bkz. Ar-Raşīd ibnu'z-Zubayr, Aẕ-Ẕaḫā'iru wa't-Tuḥaf, al-Kuwayt 1959. (s. 103, § 119).

44 Aynı eser (s. 130–139 § 161–164).

45 ʿAbdurraḥmān İbn Ḫaldūn, At-Taʿrīf bi'bni Ḫaldūn wa riḥlatuhū garban wa şarḳan, Taḥḳīḳu Muḥammad ibn Tāwīt aṭ-Ṭancī al-Ḳāhira 1370/1951. s. 369 ve Not I, 373, 374, 379).

46 Bkz. Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal (Türk Tarih Kurumu Yayınları, seri VIII, no. 10), İstanbul 1941, s. 96.

47 Bkz. aynı eser, s. 97.

Osmanlı İmparatorluğunda tercümanların ehemmiyeti daha büyük olmuştur. Viyana'ya kadar uzanan bu muazzam siyasî teşekkülün hududları içinde ve dışındaki müteaddid yabancı ve bilhassa garb dillerini konuşan unsurlarla devletin temaslarını bu tercümanlar temin etmişlerdir. Bunlardan bazıları, türkçeye ilmî eserler terceme edecek kadar garb dillerinde kuvvetli idiler. Meselâ, Belgrad'ta tercüman olan Bosna'lı Osman ibn Abdirrahman, meşhur yunan hakîmi Dioscorides tarafından kaleme alınıp da Mathioli tarafından lâtinceye terceme edilen "Materia Medica" isimli eserin nebatat kısmını türkçeye çevirmiştir. Tercemenin mühim bir hususiyetini, nebatların türkçe isimleri yanında boşnakça karşılıklarının da bulunmuş olması teşkil eder. Bu tercemenin bir kaç yazma nüshasına İstanbul ve Saraybosna kütübhanelerinde tesadüf edilmektedir [48].

Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde bir çok tercümanların isimlerine tesadüf edilmektedir (Mikel tercüman[49], tercüman başı Panayot[50] gibi).

Hammer ve Jorga'ya istinaden Aurel Decei, İslâm Ansiklopedisindeki "Fenerliler" maddesinde XVII. asır tercümanlarına dair şu bilgiyi vermektedir:

"Daha 1657 de lâtinceyi pekiyi bilmediği halde, 50 sene Bâb-ı Âlînin tercümanlığını yapan Zülfikâr Efendi yerine, İmparatorluk sefaret heyetinin ilk tercümanı Panayoti Nikusius tayin edilmiştir. Giritte Köprülü Ahmed Paşa'nın arkadaşı olan bu zat, İmparatorluğun dış siyasetinde ilk memuriyet almış olan Rumdur" [51].

Şemsuddîn Sâmi, Osmanlı İmparatorluğundaki üç çeşit tercümandan behsetmektedir: a) Tercüman-ı Dîvân-ı Humâyûn ("Huzûr-ı ma'âlî-i Hazret-i Padişâhîye çıkan süferâ gibi bazı zevata nezd-i Humâyûn-ı Şâhânede tercümanlık eden ve Bâb-ı Âlîde tercemeye müteallik evrâk-ı resmiyyeye bakan zat"); b) Sefaretler ma'iyyetindeki tercüman; c) Vilâyet tercümanı (Vâliye tercümanlık ve vilâyetin konosloslarla olan muhaberatını idare eden me'mûr) [52].

48 Bkz. M. Tayyib Okiç, Matioli u turskom prevodu (Gajret, Sarajevo, januar 1940, ss. 11–12); ve Dr. Abdulhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 185.

49 Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme (İstanbul 1928), VII, 231.-"Elçi Paşa ider: "Baka pelîd-i anîd Mikel tercüman".

50 Aynı eser, İstanbul 1928' VIII, 454.-"Tercüman başı Panayot nâm kefere..."

51 İslâm Ansiklopedisi (İstanbul 1945), IV, 548.

52 Kāmus-i Turkî, Derisaadet, 1317. s. 395.

Şahıs ismi veya vasıf olarak tercüman tabiri – Tercüman kelimesinin şahıs ismi veya vasıf olarak da kullanıldığı görülmektedir. Nitekim, meşhur At-Tarcumān ibn Huraym ibn abī Ṭaḥma[53], at-Tarcumān ibn Ṣāliḥ (ki ona nisbeten Bağdad'da at-Tarcumāniyya adı altında bir mahalle bulunmaktadır)[54], at-Tarcumān at-Tūnisī diye adlandırılan Mayorkalı ʿAbdullāh ibn ʿAbdillāh ismindeki ünlü mühtedi[55] gibi zevat buna misaldir.

Tercüman yetiştiren müesseseler – Küçük bir şehir cumhuriyeti olan Adriyatik'deki Dubrovnik, Osmanlı İmparatorluğu hududları içinde ticarî kolonilerini kurmaları ve umumî olarak ticarî münasebetlerini tesis etmeleri neticesinde tercümanlık ve mütercimlik müessesesi bakımından müstesna bir ehemmiyet kesbetmişti. Fermanlar da dahil olmak üzere, Türklerin Dobrovnik'e tevcih ettikleri yazılar, ilkin boşnakça ve kiril harfleriyle yazılıyordu. Ancak tuğralar ve müteakiben yazıların tarihleri türkçe idi. Bazı vesikaların ise, hem türkçe hem de boşnakça metinleri vardı. Bu vesikaların bir kısmı Dr. Çiro Truhelka, Lyuba Stoyanoviç, Fr. Mikloşiç, Karlo Kovaç ve Glişa Elezoviç taraflarından neşredilmiştir. Sonraları bu usulün kalkdığına ve resmî evrakın yalnız türkçe olarak yazıldığına şahid oluyoruz.

Boşnakça ve boşnak alfabesiyle (Bosançitsa) yazılmış mektuplara gelince, bunların yalnız müslümanlar ile Dubrovnikliler arasında ve hususî mahiyyette olarak kaleme alındığı görülmektedir. Bunların bir kısmı Dr. Çiro Truhelka tarafından neşredilmiştir. Mahallî dille yazılmış vesikalar hiç şübhe yok ki Boşnaklar ile diğer yerli mühtediler tarafından kaleme alınmıştır.

Dubrovnikliler Osmanlılara yalnız ticari münasebetlerde değil, sahib oldukları ticari imtiyazlara karşılık olmak üzere bazı siyasi hizmetlerde de bulunmuşlardır. Nitekim hıristiyan devletlerinin askeri

53 Macdu'd-Dīn Muḥammad ibn Ya'kūb Al-Fayrūzābādī, Al-Ḳāmūsu'l-Muḥīṭ, Al Ḳāhira, 1319 (IV, 84).

54 Yāḳūt Al-Ḥamawī, Mu'camu'l-Buldān, Bayrūt 1375/1956 (II, 22).

55 Bu zatın hıristiyanlık aleyhinde 823/1420 tarihinde yazdığı "Tuḥfatu'l-Arīb fi'r-Raddi 'alā Ahli'ṣ-Ṣalīb" isimli eseri meşhurdur. Eser Tunus'da 1290. ve Mısır'da 1895 tarihlerinde tab edilmiştir; matbu türkçe tercemesi de vardır (İstanbul 1304). Bkz. Ḥācī Ḫalīfa, Kaşfu'ẓ-Ẓunūn, Yaltkaya - Kilisli neşri, İstanbul 1360/1941. (I, 362); Bağdadī İsmā'īl Bāşā, Hadiyyatu'l-ʿĀrifīn, Kilisli - İnal neşri, İstanbul 1951. (I, 468); Bursalı Meḥmed Ṭāhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333 (I, 247, not2). Lâtin harfli son türkçe tercemesi İstanbulda 1385/1965 senesinde neşredilmiştir. ("Bedir Yayınları" No. 27): Abdullah Tercüman, "Hıristiyanlığa Reddiye."

harekâtı ve siyasî hadiseler hakkında gizlice topladıkları malûmatı türklere vermekle vazifeliydiler. Bu gibi raporlara karşılık sultanın onlara gönderdiği iltifatkârane ve müteşekkirâne cevablara, Başvekâlet Arşivinde bol mıktarda tesadüf edilmektedir.

Dubrovnik Cumhuriyyetinin Osmanlılara karşı vassal bir durumda olması ve onlarla sık sık siyasi ve ticari münasebetlerde bulunmaları, türk diline vakıf kimselere şiddetle ihtiyac hissettirmişti. Hatta "Türk Kançılaryası" diye ayrı bir büro tesis edildiğinden dolayı, kâfi miktarda tercümana (Dragoman) lüzum hasıl olmuştu. "Dil gençleri"ni (Mladiçeyezika) yetiştirmek için sureti mahsusada İstanbula talebe gönderiliyordu. Her sene İstanbula haraç götüren elçilerle birlikte giden bu talebenin bursları 17. asırda günde 4 kuruş idi. Bunun dışında bunlara yol masrafları ile kendilerine Türk dilini ve Arab alfabesini öğretecek hocalarının ücreti de ödenirdi. Hatta Dubrovnik'e dönüp bu mecburi dragomanlık hizmetine başladıktan sonra kendilerine arada sırada ihtisas için ücretli veya ücretsiz izinler verilirdi. Vazifelerine ilkin dragoman muavini olarak başlayan bu kimselerin maaşı günde dört kuruştu. Asil dragoman olunca maaşları artırılırdı. Meselâ 1640 tarihinde ölen Lavrenci Goliebo'nun yerine dragoman olarak oğlu Pavle Goliebo 6 kuruş yevmiyye ile (pro salario dragomani) tayin edilmiştir. Fakat 1610 tarihinde vazifesine başlayan Joannes Millî 11 kuruş yevmiyye ile tayin edilmiştir.

İstanbulda burslu olarak yetiştirilen tercümanlardan başka Dubrovnik'e celbedilen hıristiyan (ekseriya Ermeni) "türkçe hocaları" tarafından yetiştirilen tercümanlar da vardı. Bu gibi hocalar ekseriya haraç elçileri tarafından angaje edilip, Dubrovnik'e getirilirdi. Fakat müsaid bir hıristiyan hoca bulununcaya kadar muvakkaten bir müslüman hoca da angaje edilebilirdi. Böyle bir misale 1617 tarihinde tesadüf edilmektedir (Turčin dobrog vladanja i lijepog držanja da podučava pismo tursko privremeno dok se na dje drugi učitelj hriščanin).

Herhangi bir yanlışlığa meydan vermemek için bu gibi hocaların maaşları kadının huzurunda ödenirdi.

Dubrovnik dragomanları iki çeşid idi: resmi, daimi ve muvakkat tercümanlar. Bunların itibarı büyüktü. Çünkü bazan onlara mühim siyasi ve diğer fonksiyonlar da veriliyordu. Türk topraklarında vazifeli bulunan dragomanlar hükümetlerine türkçe olarak mektub yazarlardı.

Dragomanlar Dubrovnik'de iken, "Türk Kançılaryası"nı idare ederlerdi. Bu kançılaryada türkçe ve arabça yazılmış bütün vesaik toplanıp

muhafaza edilirdi. Bu vesikaların büyük bir kısmı zamanla kaybolmuş veya itlâf edilmiştir. 1808 ile 1819 tarihlerindeki fransız işgali esnasında en çok imha edilenler türkçe vesikalar olmuştur. Avusturyalılar tarafından Viyanaya götürülen türkçe vesikaların bir çoğu da keza kaybolmuştur.

Dubrovnikde (XIX. asrın ilk yarısında) son türkçe tercümanlar, Miho Beniç ve Nikola Radelj idiler.

Halen Dubrovnik arşivinde muhafaza edilen türkçe vesikaların sayısı on bini aşmaktadır. Bunların büyük bir kısmını Prof. Fehim Efendiç tasnif ve tedkik etmiştir[56].

Üç büyük İslâm Şark dilli olan arabça, türkçe ve farsçayı, Fransa'da genç fransızlara öğreterek onlardan bir tercüman (dragoman) zümresi yetiştirmek fikri Colbert'e aittir. İlk defa 1669 senesinde onun tarafından ortaya atılan bu fikir, ancak 1721 senesinde, Jezvitlerin idaresi altında bulunan Louis-le-Grand kollejinde bir Dil Gençleri Şûbesi (Section des jeunes de langues) nin açılmasıyle tahakkuk safhasına girmiştir. Bu şubenin talebeleri, Şark dilleri okuyan genç Fransızlardan müteşekkildi ve buradan çıkanlar, sonradan ihtisas için İstanbul'a gönderilirlerdi. Fakat bu müessese, Fransız ihtilâli ile yıkılmışsa da "Directoire" ve "Empire" devrinde, 1833 tarihinde, yine Louis-le-Grand Kollejinde tekrar açılmıştır. Buradan me'zun olanlar, Yaşayan Şark Dilleri Okulu (Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes)'na girerlerdi. Bu okulun diplomasına sâhip olan gençler ise, Hâriciye Vekâletinin emrinde tercüman tayîn edilirlerdi. 1902 tarihinde dragoman ve interprète zümreleri birleşmiştir[57].

Fransadakine benzer bir başka dil gençleri okulu, İtalya'nın Venedik şehrinde daha XVI. asrın sonlarına doğru açılmış bulunuyordu[58].

Esasen dragoman tabiri, İstanbul ve umumiyetle Yakın Şarktaki Avrupa sefaret veya konsolosluklarında bulunan resmî tercümana ıtlak olunurdu[59]. Bugün bile, Avrupanın muhtelif şehirlerinde tercüman ye-

56 Tafsilât için bakınız: Fehim Efendiç, Dragomani i kancelarija turska u Dubrovniku (in: Gajret, kalendar za 1940 g., Sarajevo 1939, ss. 157–165). –Umumî olarak Dubrovnik arşivindeki Türkçe vesikaları için Bkz.: Dr. Hazım Şabanoviç, Dubrovnik Devlet Arşivindeki Türk vesikaları (T. Tarih Kur. Belleten'i, Ankara 1966, XXX 119, ss. 390–437).

57 Daha fazla bilgi için bkz. Larousse du XX Siècle, (Paris 1928), IV, 180. Bkz. keza Pierre Larousse, Grand Dictionnaire Universel du XIX, Siècle (Paris 1866), IX, 985.

58 (... l'istituzione di una Scuola di giovani di lingua) ,bkz. Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti (Milano 1932), XIII, 197.

59 Larousse du XX siècle (Paris 1929), II, 969.

tiştiren okullar vardır. Meselâ İsviçre'nin Cenevre şehrinde üniversiteye bağlı bir tercüman mektebi vardır. (Ecole d'interprètes de l'Université de Genève)[60]. Keza Paris'te, Katolik Enstitüsü Edebiyat Fakültesine bağlı bir yüksek Tercümanlık ve terceme Enstitüsü (L'Institut Supérieur d'interprétariat et de traduction) bulunmaktadır[61].

HADİSTE TERCÜMAN

Kur'an-ı Kerîm'de "dillerin çeşitli" olduğundan[62] bahsedilirse de, tercüman tabirine hiç rastlanmaz. Hadîsi şerîfte ise, bu tabir, marûf manâsiyle kullanıldığı gibi, buna yakın başka manâlarda da kullanılmış tır. Bunlara ayrıca temas edilecektir.

Hazreti Peygamberin vahiy kâtiblerinden biri olan meşhur sahâbî Zayd ibn Ṯābit, Rasûlullahın emri üzerine, Yahudilerin-diğer varyantlarda Süryanilerin-yazısını on yedi- başka varyantlarda on beş, on sekiz-gün içinde öğrendiğini söylemekte, sebeb olarak da, mahremiyyet endişesini öne sürmektedir. Zira Hazreti Peygamber, yahudi yazısiyle yazılmış mektublar alıyor ve hiç bir kimsenin (كل احد) ve bilhassa Yahudilerin bunları okuyup muhtevasına muttali olmamaları gerekiyordu. Bunun içindir ki Hazreti Peygamber, itimad ettiği böyle bir zata bu mühim vazifeyi yüklemiştir. Zayd bundan sonra Hazreti Peygambere gelen mektubları okumuş, yine de onlara hitaben Hazreti Peygamberin mektublarını yazmıştır. Bundan anlaşılmıştır ki, arabî yazıyı bilmeyen Yahudiler, Hazret-i Peygambere kendi yazılarıyle, yine arapça olarak, mektuplar yazmışlardır. Bahis mevzuu olan hadîsin metni şöyledir:

قال ابن ابى اويس، حدثنى ابن ابى الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد [عن زيد] :[63]
اتى بى النبى — صلى الله عليه و سلم — مقدمه المدينة[64] فاعجب بى. فقيل له : « هذا غلام من

60 Dört sene evveline kadar bu mektebde Arapçayı okutan, meşhur mısır alimlerinden Prof. Dr. Zaki Ali idi. Halen bu dersi Cezairli âlim prof. Mahmūd Būzūzū okutmaktadır.

61 Bkz. Le Monde, 14. XII. 1966 (H.F., L'Institut Catholique de Paris, à la veille d'une profonde transformation; près de dix mille étudiants).

62 Ar-Rūm sûresi (XXX), âyet 22: « ومن آياته خلق السموات و الارض و اختلاف السنتكم و ألوانكم ».

63 Al-Buḫārī, Kitābu't-Tārīḫi'l-Kabīr, Haydarâbâd ad-Dakan 1363 (II/1, 347, no. 1278). Burada metnini verdiğimiz "mawṣūl" hadisi, al-Buḫārī "mu'allak" olarak, al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ'inde (VIII, 120) de derc etmiştir. Bkz. Cedvel no I.

64 İbnu Sa'd: (bkz. 70 no.lı notumuza), II, 358: لما قدم رسول الله — صلى الله عليه و سلم — المدينة، قال لى...

بنى النجار، قد قرأ مما انزل الله عليك بضع عشرة سورة». فاستقرأنى، فقرأت[65]. و قال: «تعلم لى كتاب يهود[66]. فانى ما آمن يهود على كتابى»[67]. فتعلمته فى نصف شهر[68]، حتى كتبته له الى يهود و اقرأته اذا كتبوا اليه[69].

Allah ile kul arasında tercüman meselesi – Ünlü sahābī ʿAdī ibn Ḥātim'in[70] rivayet ettiği bir hadiste, Hazreti Peygamber, Allahın kıyamet

65 Buraya kadarki metin başka nüshalarda eksiktir.

66 Aṭ-Ṭabarānī, al-Muʿcamu'l-Kabīr, Fâtih kütüphanesi İstabul. No. II98, vr. 40 a: امره ان يتعلم كتاب يهود

Aynı yer: امرنى ان اتعلم كتاب يهود ... ان اتعلم كتاب يهود; At-Tirmiḏī, X, 182: امرنى ان اتعلم له كتاب يهود

Al-Muʿcamu'l-Kabīr, vr. 46 b: ... فهل تستطيع ان تعلم كتاب السريانية — افتطيق ان تعلم السريانية

İbn Saʿd, II, 358: ... فهل تستطيع ان تعلم كتاب العبرانية، او قال السريانية

aynı eser (II, 358): تعلم كتاب اليهود:

Abū Dāwūd, III, 218, No. 3645: امرنى رسول الله، صلى الله عليه و سلم، فتعلمت له كتاب يهود

67 İbnu Saʿd, II, 358: انه يأتينى كتب من اناس لا احب ان يقرأها احد

Al-Muʿcamu'l-Kabīr, 46 b: انه يأتينى كتب من الناس ولا احب ان يقرأها كل احد

aynı yer: انه يرد علىّ اشياء اكره ان يقرأ على كتابى Al-Muʿcamu'l-Kabīr, 40 a: ما آمن يهود

İbn Saʿd, II, 358: فانى، والله، ما آمن اليهود على كتابى; At-Tirmiẓī, X, 182: انى والله ما آمن يهود على كتاب

Abū Dāwūd, III, 318, No. 3645: انى والله ما آمن يهود على كتابى

68 İbn Saʿd, II, 358: فتعلمته فى اقل من نصف شهر

At-Tirmiẓī X, 182.: فمر بى نصف شهر حتى تعلمته له

Al-Muʿcamu'l-Kabīr, 40 a: فلم يمر نصف شهر حتى حذقته

İbnu Saʿd, II, 358.: فتعلمتها فى سبع عشرة ليلة Al-Muʿcamu'l-Kabīr, 46b, iki yerde: فتعلمتها فى سبع عشرة;

Abū Dāwūd, III, 318, no. 3645.: فتعلمته، فلم يمر بى الا نصف شهر حتى حذقته

69 Al-Buḫārī, VIII, 120: حتى كتبت للنبي، صلى الله عليه و سلم، كتبه و اقرأته كتبهم اذا كتبوا اليه

Al-Muʿcamu'l-Kabīr, 40a: فكنت اكتب له و اكتب اليهم و اقرأ له اذا كتبوا

aynı yer: فكنت اكتب له فلما تعلمت كنت اكتب له Abū Dāwūd, III, 318, no. 3645: فكنت اكتب له اذا كتب و اقرأ له اذا كتب اليه

70 ʿAdī ibn Ḥātim ibn ʿAbdillāh ibn Saʿd aṭ-Ṭāʾī Abū Ṭarīf, ünlü sahabi ve meşhur şair Ḥātim aṭ-Ṭāʾī'nin babasıdır. Hicretin dokuzuncu veya onuncu senesinde ihtida etmiştir. Irak seferine iştirak eden ʿAdī, Cemel vak'asında Hazreti Ali'nin tarafını tutmuş ve Muaviye ile

gününde bütün kullarıyle konuşacağını, bu konuşma sırasında aralarında söylenecek sözleri terceme edecek bir tercümanın bulunmayacağını ifade buyurmuştur (ما منكم من احد الا و سيكلمه الله يوم القيامة، ليس بين الله و بينه ترجمان)[71].

Yine aynı zatın rivayet ettiği diğer iki uzunca hadisde de, az farkla, aynı ifade tekrar edilmektedir[72].

Buradaki tercüman tabiri "vasıta" manasına, yani Allah ile kul arasında hiç bir vasıtanın bulunmayacağı manasına[73] gelmektedir.

Bizans İmparatorunun, Hazreti Muhamed'den gelen bir mektup üzerine tercüman vasıtasıyle malûmat istemesi – Hazreti Peygamberin Bizans İmparatoru Herakliyus'a hitaben yazmış olduğu mektub, Diḥya ibn Ḫalîfa al-Kalbî ile Bizansın Busrā (Ḥawrān) valisi vasıtasiyle gönderilmiştir. Hadiseyi etraflıca anlatmakla beraber, mezkur mektubun met-

müzakere edecek hey'etin azasından olmuştur. İştirak ettiği Sıffin muharebesinde üç oğlunu kaybetmiştir. Kûfe'ye yerleşen 'Adî 68/687–688 tarihinde vefat etmiştir.-Bkz. İbnu'l-Aṯîr, Usdu'l-Gāba, III, 392–394; Al-'Asḳalānī, al-İṣāba, II, 468–469, No. 5475; İbn Sa'd, aṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrā, Bayrūt 1377/1957 (VI, 22); A. Shaade, 'Adî b. Ḥātim (Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leiden 1955, I, 200–201). Bkz. cedvel No: II.

71 Al-Buḫārī, al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ (VII, 198). Diğer varyantlar için bkz. aynı eser (VIII, 202): ما منكم احد الاسيكلمه ربه ليس بينه و بينه ترجمان. Muslim, al-Cāmi'uṣ-Ṣaḥīḥ (II, 703): ما منكم من احد الاسيكلمه الله، ليس بينه و بينه ترجمان. at-Tirmizī, as-Sunan (IX, 252): ما منكم من رجل الاسيكلمه ربه يوم القيامة وليس بينه و بينه ترجمان. İbnu Māca, as-Sunan (I, 66): ما منكم من احد الاسيكلمه ربه، ليس بينه و بينه ترجمان. Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Musnad (IV, 256, 377): ما منكم من احد الاسيكلمه ربه عز و جل، ليس بينه و بينه ترجمان. Şerhlerden bkz. meselâ: Badru'd-Dīn Maḥmūd al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī fī Şarḥi Ṣa-ḥīḥi'l-Buḫārī (X, 666; XI, 600); Muşlihu'd-Dīn al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī li Şarḥi Ṣaḥīḥi'l-Buḫārī (IX, 299; X, 441); Muhyi'd-Dīn Yaḥyā an-Nawawī, Şarhun 'alâ Ṣaḥīḥi'l-İmām Muslim ibn al-Ḥaccāc al-Ḳuşayrī, al-Ḳāhira 1283 (VII, 101).

72 Al-Buḫārī, al-Cāmiu'ṣ-Ṣaḥīḥ (II, 113) ثم ليقض احدكم بين يدى الله، ليس بينه و بينه حجاب ولا ترجمان. aynı eser (IV, 176): وليلقين الله احدكم يوم يلقاه و ليس بينه و بينه ترجمان يترجم له. al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī (IV, 302; VII, 548); al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī (III, 17;, VI,49).

73 As-Sindī abû'l-Ḥasan Muḥammad ibn 'Abdi'l-Hādī, Ḥāşiyatun 'alā Sunani ibn Māca (bi Ḥāmişi Sunani İbn Mâca), Mişr 1313 (I, 41): و المراد انه لا واسطة فى البين.

nini de ihtiva eden ve Al-Buḫārī ile Muslim ve Aḥmad ibn Ḥanbal'a, muhtelif senedlerle ulaşmış bu oldukça uzun hadisin ilk ravisi, Abū Sufyān Ṣaḫr ibn Ḥarb al-Umawī'dir. Abū Sufyān'dan bu hadisi nakleden sahabi ʿAbdullāh ibn ʿAbbās'dır. Ondan ʿUbaydullāh ibn ʿAbdillāh ibn ʿUtba ve bundan da Az-Zuhrī nakletmiştir. Ancak Az-Zuhrînin ravilerinden itibaren yollar ayrılmaktadır. Meselâ: Yaʿḳūb'dan Aḥmad ibn Ḥanbal; Ṣāliḥ ibn Kaysān'dan (İbrāhīm ibn Saʿd, bundan da İbrāhīm ibn Ḥamza yoliyle) ve Şuʿayb ibn abī Ḥamza'dan (Abu'l-Yamān al-Ḥakam ibn Nāfiʿ kanaliyle) Al-Buḫārī; Maʿmar'dan (Hişām ve ondan İbrāhīm ibn Mūsā ile ʿAbdurrazzāḳ ve ondan da ʿAbdullāh ibn Muḥammad yoliyle) Al-Buḫārī; keza Maʿmar'dan (dört ravi, yani Muḥammad ibn Rāfiʿ, İbnu abī ʿUmar, ʿAbd ibn Ḥumayd ve İsḥāḳ ibn İbrāhīm al-Ḥanẓalī yoliyle) Muslim de aynı hadisi almışlardır (bkz. yazımızın eki olan cedvel no. IV).

Bizi burada alâkadar eden tercüman kelimesi olduğu için, hadisin bütün metnini buraya almamakta, sadece yer aldığı kaynaklara işaret etmekteyiz. Bu mühim mektubun orijinal nüshasının tarihçesini çizip sıhhatı hususunda itirazda bulunan Buhl ve Caetani'ye susturucu cevabı veren Prof. Muḥammad Ḥamīdullah olmuştur [74].

Hazreti Peygamberin Hirakl'a (Heraclius) gönderdiği meşhur birinci mesaj (Kitāb) vesilesiyle nakledilen muhâverede, Hiraklin Abū Sufyāna[75] tevcih ettiği sualler ile bu suallere Abū Sufyān tarafından verilmiş cevablar, İmparatorun tercümanı vasıtasıyle verilmiştir. Bu konuşma esnasında tercümanın zikri (Al-Buḫārī ve Muslim'in rivayetlerinde) üç, (hatta Al-Buḫārī'nin diğer bir rivayetinde dört) defa geçmektedir:

74 Muḥammad Ḥamīdullāh, La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original (Arabica, Leiden 1955, Tome II, fascicule I, pp. 97–110). Mektubun metni ve bibliyografyası için aynı müellifin: Macmūʿatu'l-waṯā'iḳi's-Siyāsiyya fi'l-ʿahdi'n-nabawī wa'l-ḫilāfati'r-rāşida (Al-Ḳāhira 1940) isimli eserine bakımız (s. 29–30, no. 26). Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler (İstanbul 1959) adlı eserimizde (s. 125) bu mektuba kısaca temas etmiş bulunuyoruz.

75 Abū Sufyān ibn Ḥarb ibn Umayya ("Ṣaḫr"), evvelâ Hazreti Peygamberin mühim muhaliflerinden biri olup, Mekke fethi esnasında ihtidâ eden sahabidir. "Ummahātu'l-Mu'minīn"den olan Ummu Ḥabība ile Emevi hanedanının ilk halifesi Muʿāwiya ve askerî kumandan Yazīd'in babası olan Abū Sufyān, 88 yaşında olduğu halde 32/653 senesinde vefat etmiştir. -Tafsilât için bkz. İbnu'l-Aṯīr, Usdu'l-Gāba, III, 12-13; V, 316; al-ʿAsḳalānī, al-İṣāba, II 178—180, No 4046; bkz. keza: W. Montgomery Watt, Abū Sufyān b.Ḥarb (Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leiden 1954, I, 155—156). Bkz. cedvel No. III.

birinci defa, tercümanı yanına çağırdığında[76]; ikinci defa, Abū Sufyān'ın cevabında bir yalan zuhur ettiği takdirde arkadaşlarının bunu tekzib etmelerini istediğinde[77]; üçüncü defa, Hazreti Peygamberin soyunu sorduğunda[78]; ve dördüncü defa ise, Abū Sufyān'ın cevablarını hulâsa edip kendi mülâhazalarını beyan ettiğinde[79], "tercümān" tabiri kullanılmakta, fakat tercümanın ismi zikredilmemektedir. Şu var ki, İmparatorun arabca bilen tercümanı bir kişi idi[80]. Tercümanın, Bizans İmparatorunun himayesi altında bulunan, Gassânilerin ülkesinden bir arab olduğunda şüphe yoktur. Nitekim İmparator, Hazreti Peygamberin ikinci mesajına verdiği cevabı, Tannūḫī arablarından biri ile göndermiştir.

Tercüman kelimesi, Hazreti Peygamberin Bizans İmparatoru Heraklius'a gönderdiği mektuba dair olan hadiste müteaddid defalar geçmektedir. Bu mühim ve tarihi hâdiseden bahs eden hadisler, bazısı hülâsaten anlatılmış ve bir kısmına sadece işaret edilmiş olarak Al-Buḫā-

76 (Al-Buḫārī, I/5) ثم دعاهم و دعا ترجمانه (Al-Buḫārī, V/167; Muslim, III/1394) ثم دعا بترجمانه, (IV, 3) فقال لترجمانه ; Hulasaten anlatılan bu hadisin metninde cümle şöyledir: (Al- Buḫārī, VIII/213): اخبرنی ابو سفیان بن حرب ان هرقل دعا ترجمانه ثم دعا بکتاب النبي، صلى الله عليه و سلم Bkz. keza Aḥmad ibn Ḥanbal, Al-Musnad, I, 262.

77 Al-Buḫārī, IV/3): ثم قال لترجمانه : قل لاصحابه انی سائل هذا الرجل عن الذی یزعم انه نبی فان کذب فکذبوه Diğer rivayetler için bkz.: Al-Buḫārī, I/5, V/167, VIII/121; Muslim, III/1394; Aḥmad ibn Ḥanbal, Al-Musnad, I/262.

78 Al-Buḫārī, IV/3 ثم قال لترجمانه : قل له کیف نسب هذا الرجل ; Muslim, III/1394, Al-Buḫārī, V/168: ثم قال لترجمانه : سله کیف حسبه فیکم؟

Aḥmad ibn Ḥanbal, Al-Musnad, I/262: ثم قال لترجمانه : قل له کیف نسب هذا الرجل فیکم؟

79 Al-Buḫārī, I/5: فقال لترجمانه : قل لهسألتک عن نسبه فذکرت انه فیکم ذو نسب، فکذلک الرسل تبعث فی نسب قومها.

Diğer rivayetler için bkz. Al-Buḫārī, IV/3, V/168 ve Muslim (III/1395). Hulâsaten anlatılan bu hadisin metninde oldukça farklı şu cümle geçmektedir (al-Buḫārī VIII/121): فقال للترجمان : قل لهان کان ما تقول حقاً فسیملک موضع قد می هاتین.

Bkz. Keza Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Musnad (I/263). Aynı hadis hulasaten Abū Dāvūd'un as-Sunan'ında (IV/335, No. 5136) ve at-Tirmiẕī'nin as-Sunan'ında (X, 183-184) da geçmekte, fakat, tarcumān tabirini ihtiva etmediğinden dolayı burada bahis mevzuu edilmemiş bulunmaktadır.

80 al-Ḳasṭallānī, I/77) : وفی مرسل محمد بن کعب القرظی — عند الواقدی — فی هذه القصة فدعا الترجمان الذی یقرأ بالعربیة فقرأ.

rî'nin[81] El-Câmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ'inin on dört yerinde geçmektedir. Biz burada ancak bu tabirin bizzat geçtiği metinlere işaret ediyoruz.

İran ordusunda tercüman – Al-Buḫārī'nin rivayetinde Cubayr ibn Ḥayya, Hazreti Ömer'in An-Nu'mān ibn Muḳarrin kumandasında gönderdiği ordunun, İran hükümdarı (Kisrā) nın kırk bin[82] kişilik askeriyle karşılaştığını nakletmektedir. İranlı bir tercüman bunun üzerine kalkıp: "Aranızdan birisi benim ile konuşsun" demiş, karşısına çıkan Al-Muğīra ibn Şu'ba ise kısaca, islâmiyyetten evvelki Arabların ahvalinden, Hazreti Peygamberin bi'setinden ve kendilerini nasıl bir saadete eriştirdiğinden, ihtida edip islâm mücahidlerine katılanların ve ihtida etmeyip cizyeyi kabul edenlerin durumundan, şehidler ile gazilerin vaziyyetinden onlara malûmat vermişti[83].

İbn 'Abbās ile halk arasında tercüman – Ibnu 'Abbās'ın mütercimi olan Abū Camra Naṣr ibn 'İmrān'ın fonksiyonu biraz başkadır. Kendisi: "Ben İbnu 'Abbās ile nās arasında tercümanlık ederdim (كنت اترجم بين ابن عباس و بين الناس)[84] diyor. Abū 'Amr ibn aṣ-Ṣalāḥ'ın fikrince, Abū Camra'nın buradaki tercümanlık vazifesi, İbnu 'Abbās'ın sözlerini halka tebliğ etmekten ibarettir. Bu keyfiyyet, kalabalık yüzünden İbnu 'Abbās'ın sözlerini duyamıyanlara duyurmak şeklinde olduğu gibi, İbnu 'Abbās'ın muhtasar konuşmasını anlayamayanlara açıkla-

81 Al-Buḫārī, Al Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ, I, 5–7, IV, 2–5, V, 167–168, VIII, 10, 213.

82 Muhtelif tahminlere göre bu sayı yüz elli bine kadar yükselmektedir, bkz.: V.Minorsky, Nihāwand, (Encyclopédie de l'Islam, Leiden 1936, III, 974).- Kermanşah ile İsfahan arasında eski Hemedan eyaleti şehirlerinden olan Nihawend, halen 5000 ila 6000 nüfusluk bir yerdir. Bu şehrin yakınında Nu'mān ibn Muḳarrin'in (Ẕu'l-Ḥācibayn, Merdanşah, Ferûzan) kumandası altındaki İslâm-Arab ordusu İran ordusunu hezimete uğratmıştır. Bu meşhur muharebe 18 (639) senesinin sonunda, veya 19 (640) yılı başında (hatta İbn İsḥāḳ'a göre 21/642 tarihinde) cereyan etmiştir. Bu muharebe Müslümanlar tarafından "Fatḥu'l-Futūḥ" diye adlandırılmıştır. Bkz. Al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī (VII, 189); V. Minorsky, Nihāwand (Encyclopédie de l'Islam, Leiden 1936, III, 974–975).

83 Al-Buḫārī, al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ (IV, 62-64): Kitābu'l-Cizyati wa'l-muwāda'a ma'a ahliẓ-zimmati wa'l-ḥarb-Bābu'l-Cizyati wa'l-muwāda'a ma'a ahli'ẓ-zimmati wa'l-ḥarb, Hadis no. 3b. Bkz. keza: al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī (VII, 186–190); al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī (V, 222-224). Bkz. Cedvel No. IV.

84 Al-Buḫārī, Al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ (I, 30; VIII, 120); Muslim, Al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ (I, 47, No. 24); Al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī (I, 492–493; XI, 421); Al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī (I,182; X, 248–249); An-Nawawī, Şarḥu Ṣaḥīḥi Muslim (I, 186); An-Nasā'ī, as-Sunan, al-Ḳāhira, 1348/1930 (VIII, 322). Bkz. Cedvel No. V.

mak suretinde de tezahür ediyordu[85]. Gayet tabii, Abū Camra bunun aksini de yapardı, yani, halkın sözlerini İbnu ʿAbbās'a ulaştırırdı[86]. Şu var ki, kalabalık her seferinde bahis mevzuu değildi: An-Nasā'ī'nin nakline göre, tek bir kadın İbnu Abbās'a gelip bir nevi şıra (نبيذ الجرّ) hakkında malûmat istemiş, İbnu ʿAbbās bu şıranın içilmesinin yasak olduğunu söylemiştir.[86 a]

Ancak An-Nawawī'nin naklettiği bir rivayete göre, Abū Camra farsça biliyor ve bu yüzden farsça konuşanlar ile İbnu ʿAbbās'ın arasında tercümanlık yapıyordu[87]. Binaen aleyh buradaki tercümanlıktan kasdın, bir dilden başka bir dile terceme yapmak olduğu âşikardır.

Hazreti Ömer ile Nubyalı kadın arasında tercüman – Nûbiya'lı bir kadın Hz. Ömer'e müracaat edip, Burğus isminde bir kölenin kendisiyle iki dirhem para mukabilinde zinada bulunduğunu Nûbiya diliyle ikrar etmiş ve sözlerini ʿAbdurraḥmān ibn Ḥāṭib ibn abī Baltaʿa arabcaya terceme etmiştir. ʿAbdurraḥmān ibn Ḥāṭib tarafından azad edilen bu kadının Hz. ʿUmar'a yaptığı müracaatta, Hz. ʿUṯmān ibn ʿAffān, ʿAlī ibn abī Ṭālib, ʿAbdurraḥmān ibn ʿAwf da hazır bulunuyorlardı. Mezkûr kadın kendi diliyle ikrarda bulunduğu sırada, Hz. ʿUmar, ʿAbdurraḥmān ibn Ḥāṭib'e hitaben: "Bu [kadın] ne diyor?" diye sormuş, ʿAbdurraḥmān da kadının sözlerini arabçaya terceme etmiştir[88]. Burada "muʿallaḳ" olan bu "mawḳūf" hadisi, Badru'd-Dīn Maḥmūd al-ʿAynī ile Muṣliḥu'd-Dīn al-ʿAsḳalānī'nin ifadelerine göre, ʿAbdurrazzaḳ ve Saʿīd ibn Manṣūr "mewṣūl" olarak nakl etmişlerdir[89]. Al-Buḫārī'de, Nubiye'li kadın ile gayri meşru münasebette bulunan iki kişiden (bi ṣāḥibihimā) bahsedilirse de, Abū Ẕarr'in naklinde bir kişi geçmektedir (bi ṣāḥibihā)[90]. Mezkûr kölenin ismi (Burğus) olarak zikredildiğine göre, bu ikinci rivayetin daha doğru olması gerekir.

85 An-Nawawī, Şarḥu Ṣaḥīḥi Muslim (I, 186).

86 Al-Ḳasṭallānī, I, 182: فاعبر لهم مااسمع من ابن عباس و له ما اسمع منهم

Al-ʿAynī, I. 492: اى اعبر للناس ما اسمع من ابن عباس و بالعكس

86 a -An-Nasā'ī, As-Sunan, VIII, 322.

87 Şarḥu Muslim (I, 186).

88 Al-Buḫārī, Al-Cāmiʿu'ṣ-Ṣaḥīḥ (VIII, 120): — و قال عمر — و عنده على و عبدالرحمن و عثمان ما ذا تقول هذه ؟ قال عبد الرحمن بن حاطب فقلت : تخبرك بصاحبها الذى صنع بها.

89 Badru'd-Dīn Maḥmūd al-ʿAynī, ʿUmdatu'l-Ḳārī (XI, 420–421); Muṣliḥu'd-Dīn al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī (X, 248).

90 İbn Ḥacar al- ʿAsḳalānī, Fatḥu'l-Bārī, Mısır 1329, (XIII, 149) و قال عمر و عنده على و عبد الرحمن و عثمان ما ذا تقول هذه ؟ قال عبد الرحمن بن حاطب : فقلت : تخبرك بصاحبها الذى صنع بها.

İslâm Hukukunda tercüman – Al-Buḫārī'nin Al-Cāmi'u-ṣ-Ṣaḥīḥ'inde, Aḥkām kitabında ve hakimlerin nezdindeki tercüman meselesine dair bir bâb başlığına ("terceme"ye) rastlamaktayız[91]. Al-Buḫārī burada, islâm hukukunun mühim bir meselesine temas etmektedir. Hakimin dilinden anlamayan bir davacı veya davalıya muhakkak bir, hatta iki tercüman lâzımdır. Halkın hak ve hukukunu koruması bakımından çok mühim olan bu meselede, İslâm hukukçuları arasında bazı fikir ayrılıklarına tesadüf edilmektedir. Meselâ islâm hukukunun meşhur dört ekolünü kuranlardan Abū Ḥanīfa ve, bir rivayete göre, Aḥmad ibn Ḥanbal (ki bunların reylerine al-Buḫārī de iştirak etmektedir) bir tercümanın kâfi geleceği fikrindedirler. Aş-Şāfi'ī (ve, daha sağlam bir rivayete göre, Aḥmad ibn Ḥanbal) ise, şehadetde olduğu gibi, itimada şayan ve âdil iki tercüman lâzımdır, demektedir. Hanefi imamlarından olan Muḥammad ibnu'l-Ḥasan aş-Şaybānī de aynı tezi savunmaktadır[92]. İmam Mālik'e göre: hakimin dilinden anlamayan kimse müdafaada bulunduğu zaman, bunun ifadelerini, hakime, emin ve itimada şayan bir müslim terceme etmelidir. Bu İmam da iki tercümanı tercih etmektedir[93]. Tercüman kadın olduğu takdirde âdile olması şarttır. Şahid olamayan bir kimse tercüman da olamaz. Bir kâfirin tercümanlığı kabul olunmaz[94]. Abū Ḥanifa'nın fikrince â'ma bir kimse tercüman olamaz. Abū Yūsuf ise, aksi görüşü savunmaktadır[95].

İslâm devletleri mahkemelerinde bu hususa daima riayet edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğunda da vaziyet aynı idi, hatta, mehakim-i nizamiyye nezdinde mahkemelerin kararlarını mahalli dile terceme edecek resmî mütercimler bile tayin edilmiştir. Misal olarak, Bosna ve Her-

91 Al-Buḫārī, al-Cāmi'u'ṣ-Ṣaḥīḥ, VIII, 120, Bābu Tarcamati'l-Ḥukkām wa hal yacūzu tarcumānun wāḥid.

92 Al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī, XI, 420–421; Al-Ḳasṭallānī, İrşādu's-Sārī, X, 248.

93 Al-'Aynī, aynı eser, XI, 420: و قال اشهب و ابن نافع عن مالك (و ابن حبيب عن مطرف و ابن الماجشون) : اذا اختصم الى القاضى من لايتكلم بالعربية ولا يفقه كلامه فليترجم له عنهم ثقة مسلم مأمون. و اثنان احب الى"

Bkz. Şamsu'l-a'imma as-Saraḫsī, al-Mabsūṭ, al-Ḳāhira 1331, XVI, 89; Bkz. Keza; Raḍiyyuddīn as-Saraḫsī, al-Muḥīṭ (İstanbul Yeni Cami Küt. 550 no. lu yazma), C. III vr. 165a; Abū Muḥammad 'Abdullāh ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī, Kitābu'n-Nawādir (İstanbul Ayasofya Küt. 1488 no.lu yazma), cüz 10. vr. 33b.

94 Al-'Aynī, 'Umdatu'l-Ḳārī, XI, 420.

95 Ḫulâṣatu'l-Fatāwā (İstanbul Yeni Cami Kütüphanesi yazma nüshası, No. 612., vr. 198a)-Bābu adabi'l-Ḳuḍāti wa'l-ḥukkām.

sek vilâyeti sancaklarında böyle mütercimlerin tayini ve mahkeme ilâmlarının Boşnakça'ya terceme edilmesiyle ilgili bir vesikanın, İstanbul Başvekâlet arşivinde mevcud olduğunu zikredebiliriz[96].

LE VOCABLE "TARĞUMĀN" (DRAGOMAN, DROGMAN) DANS LA TRADITION ISLAMIQUE.

Prof. M. Tayyib OKİÇ

RÉSUMÉ

Le mot arabe Tarğuman d'où provient, par corruption, le mot Dragoman, Drogman, trucheman, truchement, en Occident, est employé dans les textes de certaines traditions islamiques, quelques-unes provenant du Prophète lui-même, d'autres de quelques-uns de ses notables compagnons, dans des sens différents:

1 – celui de traducteur

2 – celui d'explicateur de certains termes arabes dont le sens est obscur ou peu clair pour une personne peu instruite dans la connaissance des subtilités de la langue.

3 – celui de médiateur, par exemple, dans le sens "wāsiṭa" ("il n'y aura pas le jour du jugement dernier de Tarğumān entre Dieu et ses créatures").

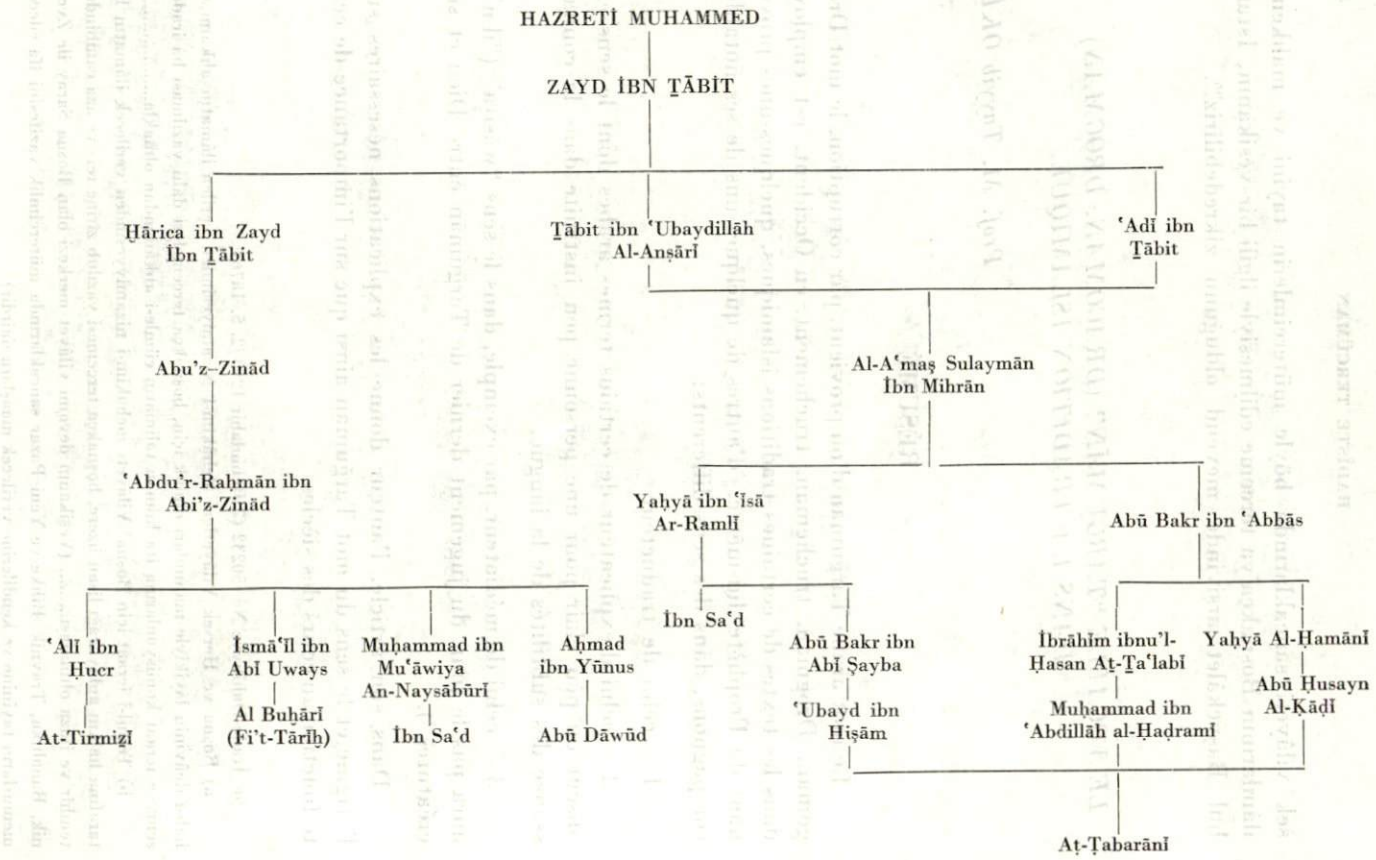
Dans son article, l'auteur donne les explications nésessaires sur l'origine et le sens du mot Tarğuman ainsi que sur l'importance de cette fonction au cours des siècles.

96 İrade-Dahiliyye No. 50232 (7 Rebiulahir 1293/2. 5. 1876):

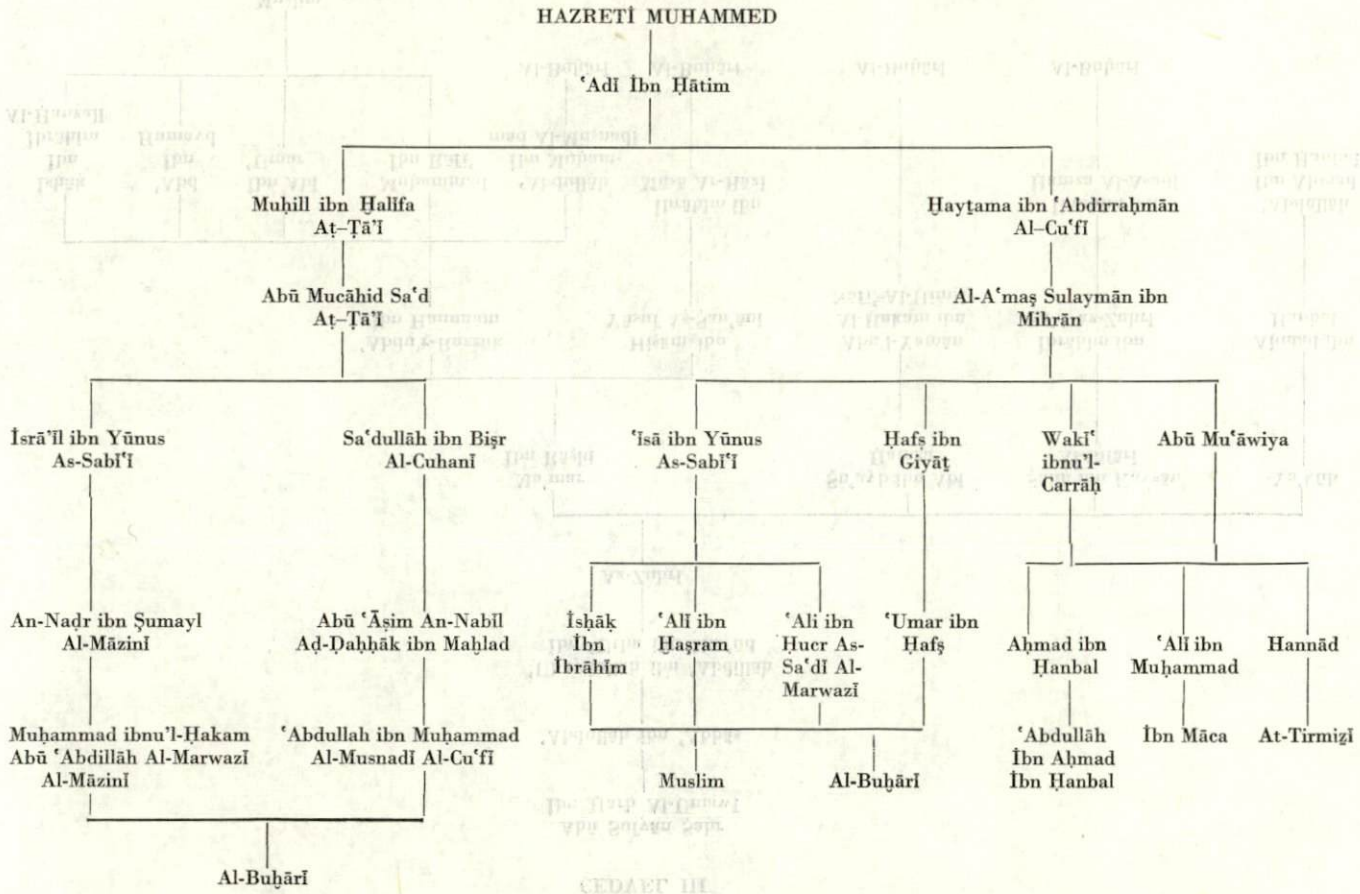
a) Bosna ve Hersek Vilâyetleri Mehâkim-i Nizamiyesinden verilen ilâmatın ahkâmı,ashab-ı deâvînin lâyikiyle malûmları olmak için, boşnakça tercemeleri dahi yazılması bâ irade-i seniyye icraat komisyonlarına îta kılınan talimatın cümle-i ahkâmından olmakla.....

b) Teshil-i icraat için Bosna Vilâyeti mehakim-i nizamiyyesinden verilecek ilâmatın bir tarafına halkın anlayacağı lisan üzere, boşnakça tercemesi yazılub zîrine reis ve aza canibinden temhir ve imza olunması..... (Vesikanın devamı vilâyet merkezi olan Bosna Saray ile Zvornik, Banaluka, Travnik, Bihke ve Yeni Pazar sancaklarında mütercimlik vazifesini îfa edecek memurların tayinine ve kendilerine verilecek maaşlara dairdir).

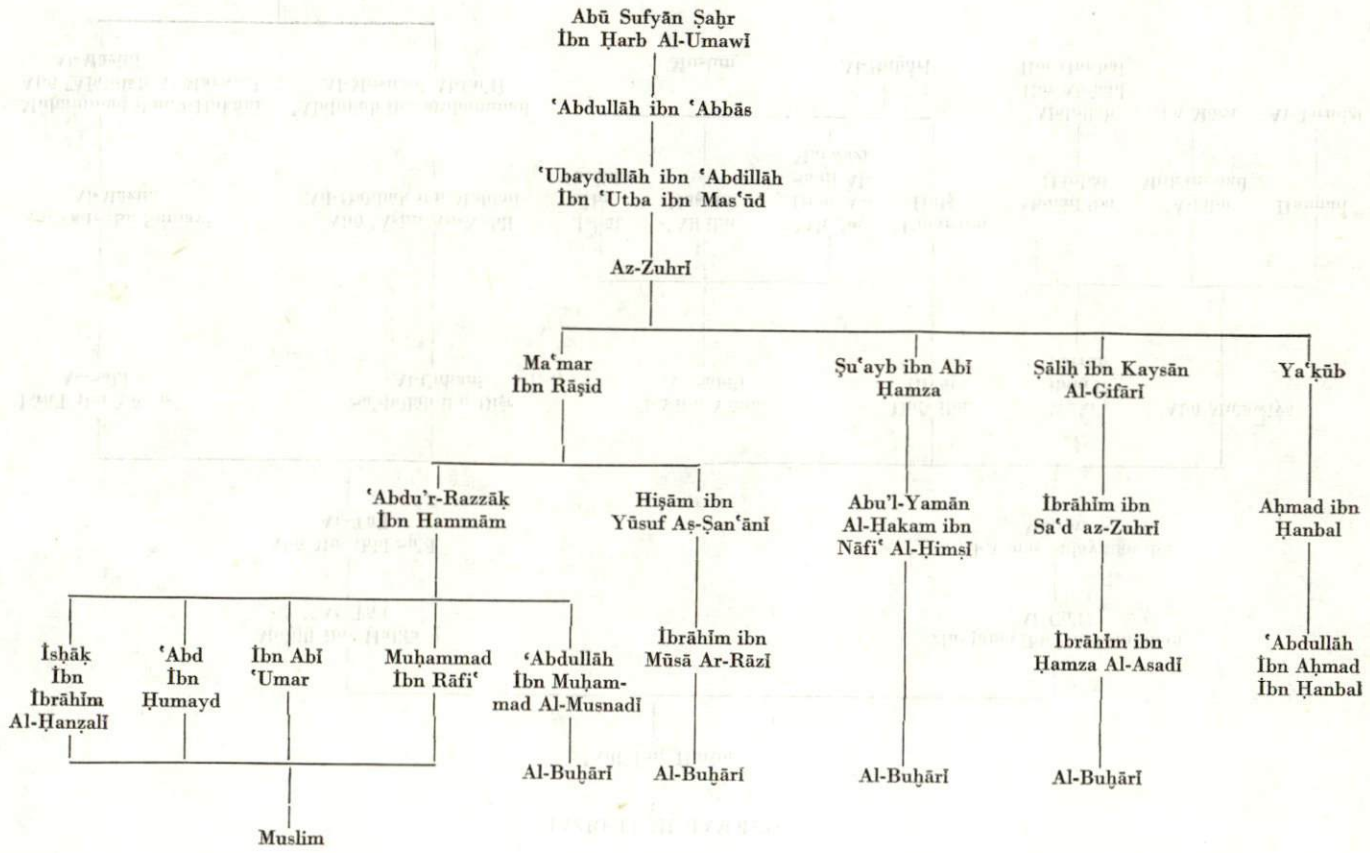
CEDVEL I


HAZRETİ MUHAMMED
ZAYD İBN ṮĀBİT
Ḫārica ibn Zayd İbn Ṯābit
Ṯābit ibn ʿUbaydillāh Al-Anṣārī
ʿAdī ibn Ṯābit
Abu'z-Zinād
Al-Aʿmaṣ Sulaymān İbn Mihrān
ʿAbdu'r-Raḥmān ibn Abi'z-Zinād
Yaḥyā ibn ʿĪsā Ar-Ramlī
Abū Bakr ibn ʿAbbās
İbn Saʿd
ʿAlī ibn Ḥucr
İsmāʿīl ibn Abī Uways
Muḥammad ibn Muʿāwiya An-Naysābūrī
Aḥmad ibn Yūnus
Abū Bakr ibn Abī Şayba
İbrāhīm ibnu'l-Ḥasan Aṯ-Ṯaʿlabī
Yaḥyā Al-Ḥamānī
At-Tirmizī
Al Buḫārī (Fi't-Tārīḫ)
İbn Saʿd
Abū Dāwūd
ʿUbayd ibn Hişām
Muḥammad ibn ʿAbdillāh al-Ḥaḍramī
Abū Ḥusayn Al-Ḳāḍī
Aṭ-Ṭabarānī

CEDVEL II


HAZRETİ MUHAMMED
'Adī İbn Ḥātim
Muḥill ibn Ḥalīfa Aṭ-Ṭā'ī
Ḥayṭama ibn 'Abdirraḥmān Al-Cu'fī
Abū Mucāhid Sa'd Aṭ-Ṭā'ī
Al-A'maş Sulaymān ibn Mihrān
İsrā'īl ibn Yūnus As-Sabī'ī
Sa'dullāh ibn Bişr Al-Cuhanī
'Īsā ibn Yūnus As-Sabī'ī
Ḥafş ibn Giyāṭ
Wakī' ibnu'l-Carrāḥ
Abū Mu'āwiya
An-Naḍr ibn Şumayl Al-Māzinī
Abū 'Āşim An-Nabīl Aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Maḫlad
İsḥāk İbn İbrāhīm
'Alī ibn Ḥaşram
'Ali ibn Ḥucr As-Sa'dī Al-Marwazī
'Umar ibn Ḥafş
Aḥmad ibn Ḥanbal
'Alī ibn Muḥammad
Hannād
Muḥammad ibnu'l-Ḥakam Abū 'Abdillāh Al-Marwazī Al-Māzinī
'Abdullah ibn Muḥammad Al-Musnadī Al-Cu'fī
Muslim
Al-Buḫārī
'Abdullāh İbn Aḥmad İbn Ḥanbal
İbn Māca
At-Tirmiẕī
Al-Buḫārī

CEDVEL III


Abū Sufyān Ṣaḫr
İbn Ḥarb Al-Umawī
'Abdullāh ibn 'Abbās
'Ubaydullāh ibn 'Abdillāh
İbn 'Utba ibn Mas'ūd
Az-Zuhrī
Ma'mar
İbn Rāşid
Şu'ayb ibn Abī
Ḥamza
Şāliḥ ibn Kaysān
Al-Gifārī
Ya'ḳūb
'Abdu'r-Razzāḳ
İbn Hammām
Hişām ibn
Yūsuf Aş-Şan'ānī
Abu'l-Yamān
Al-Ḥakam ibn
Nāfi' Al-Ḥimṣī
İbrāhīm ibn
Sa'd az-Zuhrī
Aḥmad ibn
Ḥanbal
İsḥāḳ
İbn
İbrāhīm
Al-Ḥanẓalī
'Abd
İbn
Ḥumayd
İbn Abī
'Umar
Muḥammad
İbn Rāfi'
'Abdullāh
İbn Muḥam-
mad Al-Musnadī
İbrāhīm ibn
Mūsā Ar-Rāzī
İbrāhīm ibn
Ḥamza Al-Asadī
'Abdullāh
İbn Aḥmad
İbn Ḥanbal
Al-Buḫārī
Al-Buḫārī
Al-Buḫārī
Al-Buḫārī
Muslim

CEDVEL IV

CUBAYR İBN ḤAYYA
Aṯ-Ṯaḳafī

Ziyād ibn Cubayr
İbn Ḥayya Aṯ-Ṯaḳafī

Bakr ibn ʿAbdillāh
Al-Muzanī Al-Baṣrī

Saʿīd ibn ʿUbaydillāh
Aṯ-Ṯaḳafī

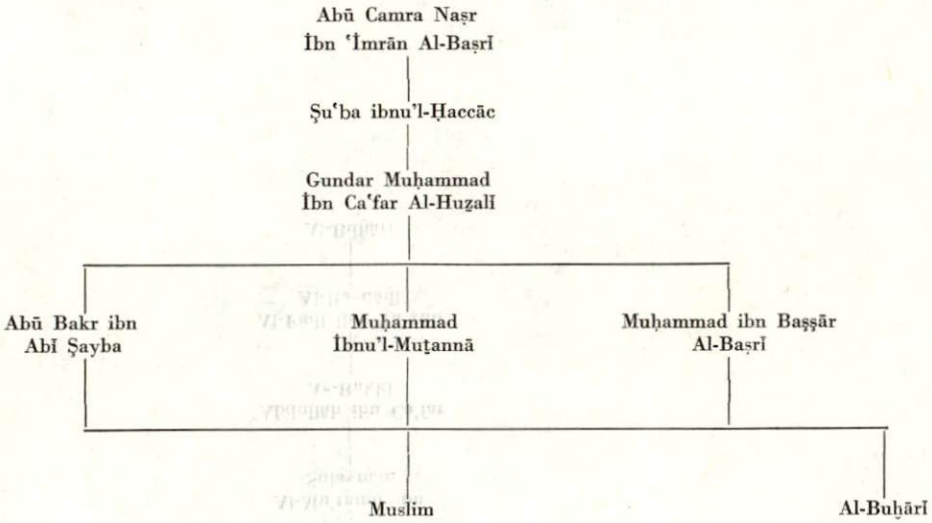
Al-Muʿtamir ibn
Sulaymān

ʿAbdullāh ibn Caʿfar
Ar-Raḳḳī

Al-Faḍl ibn Yaʿḳūb
Al-Bagdādī

Al-Buḫārī

CEDVEL V


Abū Camra Naṣr
İbn ʿİmrān Al-Baṣrī
Şuʿba ibnu'l-Ḥaccāc
Gundar Muḥammad
İbn Caʿfar Al-Huẓalī
Abū Bakr ibn
Abī Şayba
Muḥammad
İbnu'l-Muṯannā
Muḥammad ibn Başşār
Al-Baṣrī
Muslim
Al-Buḫārī

TASAVVUF VE KUR'AN

Doç. Dr. CAVİT SUNAR

Düşünme, insanın tabiî özelliği, hayvandan ayrıldığı başlıca karakteristiğidir. Bu olay, bir düşünenle bir düşünüleni, bir süje ile bir objeyi gerektirir. Başka bir deyişle, düşünme, süje ile obje aarsında bir bağ kurmaktır. Bu bağ çeşitli şekillerde kurulabilir. Bunlardan biri de süjenin objeye bağlanmasıdır. Bu çeşit bağlanmada süjenin objesi Allah (veya Mutlak Tabiat) olursa buna Felsefe dilinde, genel olarak, "Mysticisme" denir. Böyle bir dünya görüşünün İslâm temellerine dayanmış, İslâm dininin rengiyle renklenmiş ve onun özü olmak iddiasını gütmüş olan şekli de bize "Tasavvuf"u verir.

Tasavvufun ne olduğu hakkında birçok sözler söylenmiş ve iki binden fazla tanım [1] yapılmışsa da Muhyiddin İbn'ul-Arabî bütün bu

1 Özellikle şu tanımlar örnek olarak alınabilir:

Tasavvuf, nefsin hoşlandığı şeyleri bırakmaktır.

Tasavvuf, hoş görünen ahlâktır.

Tasavvuf, her iyi şeyi âdet edinmek, onunla bezenmek ve karşılığında da her kötü şeyden kalbi boşaltmak ve temiz tutmaktır.

Tasavvuf, en iyi bir ahlâktır ki o en iyi bir zamanda, en iyi bir toplulukta, en iyi bir kimseden açığa çıkmıştır.

Tasavvuf, ancak iyi huydur. O kimse ki senden iyi huyda ilerlemiştir, kalb safasında da senden ileridedir.

Tasavvuf, her güzel huyla huylanmak ve her çirkin huydan kaçınmaktır.

Tasavvuf, Tanrının seni senliğinde öldürmesi ve kendi benliğinde diriltmesidir.

Bütün bunları şu iki âyet te pek güzel deyimlemektedir:

يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب.

= Ey Davud! Biz seni yer yüzünde hükümran kıldık. O halde insanlar arasında doğrulukla hükmet. Nefsinin arzusuna uyma. Uyarsan, seni Allah yolundan saptırır. Allah yolundan sapanlar, hesap gününü unutmaları yüzünden, muhakkak ki şiddetli azaba uğrayacaklardır. âyet: 26. Sâd suresi, فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها و اتبع هويه فتردى.

"= Sakın o saatın geleceğine inanmayanlar, havalarına uyanlar seni O'na inanmaktan çevirmesinler, yoksa sen de helâk olursun". Tâhâ suresi, âyet: 16.

tanımları, Fütûhât'ında, "Tasavvuf, Tanrının ahlâkı ile ahlaklanmaktır"[2] deyerek en iyi ve kısa şekliyle özetlemiştir. Bu tanımdan -dolayısiyle tanımların tümünden- çıkan sonuca göre de tasavvuf, nefsi tezkiye ve ahlâkı tasfiyedir. Esasta, Peygamberlerden ve onların getirdikleri kutsal kitaplardan maksat ta bundan başka değildir. Hele Peygamberimiz Haz. Muhammed s.a.v. "Ben ahlâk güzelliğini tamamlamak için gönderildim"[3] deyerek bu gerçeği açıkça deyimlemiştir.

Bu yolda, özellikle, Kur'an'da da şu âyetlere rastlıyoruz:

"Kitab ve hikmet ile iki cihanda kurtuluşun yolu ancak ahlâk tezkiyesidir"[4]

"Nefsini habisliklerden arındıran noksanlıktan sıyrılıp kurtuldu, arındırmayıp onlara uygun hareket eden ise noksanlıktan sıyrılmayıp kurtulamadı"[5].

Bunlar ve bunlar gibi daha birçok âyetler bize gösteriyor ki tasavvuf, İslâm demektir, şeriat demektir, saadet ilmi demektir. Ancak, bu öyle bir saadet ilmii dış ve iç hallerimizi gedir kiliştirip güzelleştirerek bizi her şeyin üstündeki ebedî saadete ulaştırmak ister. Bu sebeple de tasavvuf, sadece formalizmi kabullenen yani, eşya âleminde gerçek vücudu değil de ancak dışa ait bir şekil gören Ortodoks İslâm telâkkisiyle yetinmeyip Allah'a ulaşıp kavuşmağı ve O'nunla doğrudan doğruya yaşamağı hedef tutar. Bunun için de nefs tezkiyesi ve ahlâk tasfiyesini şart koşarak Peygamber yolunda gider. Netekim ünlü mutasavvıf Şahabettin Sühreverdî de nefs tezkiyesi ve kalb tasfiyesinin bizzat Peygamberin öğretilerinden başka bir şey olmadığını, şeriatı anlamağa ve anlatmağa yarayan tefsir ve usul-u tefsir, hadis ve usul-u hadis, fıkh ve usul-u fıkh, feraiz ilmi, kelâm ilmi, maânî ve beyan, lugat, nahiv... gibi ilimlerin tasaffuf'a karşı olmayıp, tersine, tasavvuf'un öncülleri ve bu yolun başlangıçları bulunduğunu ileri sürer, hılkatın aslını da Peygambere dayandırır [6].

2 Fütûhât Cilt: 2, s: 351-353.

3 " الاخلاق (deye de rivayet edilir مكارم) بعث لا تمم حسن ; Muvatta', hüsn'ül-hulk, 8.

4 ... و يزكيهم و يعلمهم الكتاب ر الحكمة ; Cum'a suresi, ayet: 2.

5 قد افلح من زكيها و قد خاب من دسيها ; Şems suresi, ayet: 10-11.

6 Şahabettin Sühreverdî, Avarif'ul-Maarif, s: 6-9, 23,25; Mısır, 1292

Tasavvuf, genel olarak, birer Nebiy sayılan sekiz ulu kişinin sekiz güzel haslat ve âdetine dayandırılmıştır ki o haslatlar şunlardır:

1 – Hz. İbrahim'in kerem ve sahaveti.
2 – Hz. İshak'ın kaza ve kadere rizası.
3 – Hz. Eyub'un sabrı.
4 – Hz. Zekeriyya'nın münacaatı.
5 – Hz. Yahya'nın garipliği.
6 – Hz. Musa'nın suf hırka giyişi.
7 – Hz. İsa'nın seyahatı ve tecerrüdü.
8 – Hz. Muhammed'in fakrı.

İşte, her tasavvuf yolsucunun bu haslatlarla haslatlanması zorunludur. Zira, Rab'lığın, adım adım ve derece derece tahakkukundan ibaret olan makamlara ve hallere, yani gerçek tasavvuf yoluna ancak bunlarla ve ilme, ayne ve hakka ait yekîn ile girilebilir ve ancak o hallerle hallenenler ve o makamlarla makamlananlar mutasavvıf olabilirler. Bu bakımdan da üç ayrı terim, üç ayrı tasavvuf yolcusuna alem olmuştur:

1 – Sûfi [7].
2 – Mutasavvıf.
3 – Mustavsıf

Birincilere vusûl sahibi derler, bunların maksatları visaldir.

İkincilere usûl sahibi derler, bunlar, asl üzre bu yolun halleriyle uğraşırlar.

Üçüncülere de fodulluk sahibi derler, bunlar, ma'nayı anlayamayan, gerçeği de göremeyenlerdir.

7 Sûfî'yi tanımlamada bunlar güzel örneklerdir:

Sûfî, zat bakımından tek olan ve ne bir kimse tarafından kabûl edilen, ne de bir kimseyi kabûl edendir.

Sûfî, kendi zati ile değil, ancak Allah'ın zati ile var ve bâkî olandır.

Sûfî, halktan ayrılmış ve Hak'ka bağlanmış olandır.

Zunnun da şöyle der:

Sûfî onlardır ki Allah'ı bütün eşyada tercih ettiler ve her şeyi geriye bırakarak O'nu seçtiler.

İşte, bundan sonra Allah ta onları eşyaya tercih etti ve rizası içine aldı.

Abdulkadır Ceylanî'nin de mutasavvıfı tanımlayışı pek güzeldir:

"Mutasavvıf, uzuvları sakin, kalbi mutmain, gönlü ferahla açılmış, yüzü nurlu, içi âbâd, Hakk'ına bağlılığı dolayısiyle bütün eşyadan ilgisini kesmiş bulunan kimsedir". Fütuh'ul-Gayb (Behcet'ul-Esrar ve Ma'den'ul-Envar haşiyesinde), s: 13, Mısır, 1304.

Mutasavvıflar, Rububiyeti tahakkuk ettirecek hallerle hallenebilmek îçin hayvanî mizaçlarının gerektirdiği heva ve hevesi, iştahaları tamamen bırakırlar, bedenlerine ait arzu ve ihtiraslara boyun eğen meyillerle durmadan mücadele ve mücahede ederler. Fenalıkların en küçüğünden bile kaçınır, iyiliklerin en küçüğüne bile canla atılırlar. Zikirlerinde, fikirlerinde, kalblerinde Allah'tan ve Allah'ı kutsallaştırmaktan başka bir şey yoktur. Allah'a da ilimden ziyade bediî zevk ve rûhanî safa ile yaklaşmak ve kavuşmak isterler. Böyle bir yaklaşma ve kavuşmayı da (Fenafillâh) deye tanımlarlar. Ruhlarını her an mutlak güzelliğe, mutlak kemale, mutlak hayra yöneltirler ve yalnız onun aşkıyle yanarlar. Bu sureetle de dünya perdesini yakarak Hak'kı Hak olarak görmeği dilerler.

Onların tam bir safvetle ve kesiksiz olarak Allah'ı anmaları ve düşünmeleri sonucunda kendilerinde bir çeşit zevk hasıl olur ki onlar bu zevke (Rûhânî hâl) ve bu zevk sahibine de (Hâl ehli) derler. Bu hâl ehli olanlar, kendilerindeki bu zevk ile, birçok ilim ve ma'lumata kavuşurlar. Bu ilim ve ma'lumatla da onların nefsleri ve kalbleri bir kat daha cilalanır ve nice bilinmeyen şeyleri de keşfederler. Ancak bunlardır ki dinin gerçeği üzerinde içtihad ve istinbatta bulunabilirler. Onların kafaları yalnız gerçeği düşünür, gönülleri yalnız gerkeçle buluşur, dilleri yalnız gerçeği konuşur. Kendilerinden, zaman zaman, her aklın kavrayamayacağı bazı şeyler meydana gelir ki buna da keramet ederler. Böyle bir zevk ve böyle bir hali tanımlamak mümkün değildir. Bu sebeple de "hâl ehlinin hâlini yene hâl ehli bilir" veya "tatmayan bilmez" denmiştir.

Bu durumda, artık, ruh ilâhî nura karışarak her şeyi gerçeği üzre görür. Her şeyde, her olayda yalnız Allah'ı görür. Kendinin de o nurların nurundan bir kıvılcım olduğunu bilir ve kendini bilmekle de kendi kaynağını, Allah'ı bilmiş olur. Bu husus, bir hadîse güre, "nefsini bilen Allah'ını bilmiştir" deye deyimlenmiştir. Yunun'da, felsefede de "kendini bil" deye bu nokta üzerinde ısrarla durulmuştu.

Mutasavvıfeye göre, insan, gerçeğe ulaşmada:

a – Cehilden ilme.

b – İlimden fehme.

c – Fehmden hikmete.

d – Hikmetten velayete.

e – Velâyetten nübüvvete yükselir. Bu suretle de nazarında Melekût âleminin bütün sırları açıklanır.

Kısaca, mutasavvıf, daima Hak'ka yönelecek, daima Hak'ka nazır olacak, daima Hak'ka ârif olacaktır. Bu duruma gelebilmek için de mutasavvıfların dünya ve ni'metlerinden uzaklaşmaları, sükût, sükûn ve uzlet üzre bulunmaları ve özellikle her zaman ve her yerde Allah'ı zikr ve fikr etmeleri gerekir.

Her ilim kitab ile, ders verme ve ders alma ile, mübahasa ve münakaşa ile öğretilir ve öğrenilir. Tasavvuf ilmi ise sükût ve sükûn ile ruhtan ruha, vicdandan vicdana okutulur. Ruhun tasdiki, vicdanın zevki ile okutulur.

Tasavvuf, İslâmiyetten sonra başlamış ve İslâmiyete hastır, kaynağı da Kur'an ve Sünnet'tir. Bu hususta, yukarıda, bazı âyetlere ve Hz. Peygamberin "Ben ahlâk güzelliğini tamamlamak için gönderildim" dediğine de işaret etmiştirk. Gerçi, Emevî halifeleri zamanında başlayan fikir hareketleri, özellikle, Abbâsî halifeleri zamanında tam bir gelişmeye ulaşmış ve gerek İskenderye mektebi gerekse tercümeler yolu ile Yunan kültürüyle temasa gelinmiş ve bu temas sonucunda bazı etkilenmeler olmuşsa da daha önceden İslâmda birçok fikir ceryanları meydana çıkmış ve birçok meselelerde Yunun düşüncesi aşılmıştı. Bu sebeple tasavvufu, doğrudan doğruya, İskenderyenin Yeni Eflâtunculuğundan çıkarma gayretleri boştur.

Tasavvufun meydana çıkışı, kesin olarak bilinmemekle beraber, çeşitli kaynaklara göre, İslâmiyetin zuhurundan birbuçuk yüzyıl kadar sonraya, Halife Osman zamanına rastlar. İslâm medeniyeti birinci hicrî yüzyılda iç ve dış nizmaları birbirleriyle ahenkli bir şekilde yürütebilmişti. İkinci yüzyılda ise bu uygunluk, hükümdarların ve âlimlerin birlikte gösterdikleri gayretlerle ancak korunabildi. Fakat, üçüncü hicrî yüzyılda gittikçe genişleyen ülkeler ve çeşitli haller ve şartlar karşısında siyaset ve fikir alanında bir çok tertipler ortaya çıktı Meşşâîlik[8], İşrakîlik[9], Pantheisme, ruhların tenasuhu, akl-ı evvel, heyûlâ .... gibi akî-

8 Meşşâîliğin İskenderye yolundan İslâma girmesiyle dînî akideler nazarî akıl açısından ele alınıp incelenmeğe başlandı ve özellikle son Kelâmcıların kitaplarına felsefe ve mantık bahisleri doldu. Dînî meselelerin nazar ve istidlâl mi'yarına vurulması ile de bu meseleler hakkındaki belli başlı inançlara karşılık çeşitli görüş ve düşünceler meydana çıktı ve birbiriyle çatıştı.

9 Yine İskenderye yoluyla gelen ve kökü Eflatun'a dayandırılmakla beraber Yeni Eflâtun'cu renginde tamamiyle Poltin'i aksettiren İşrâkîliğin İslâma girişi ile de eşyanın zatlarının ilahî zattan ayrı ve başka oldukları inkâr edildi. Plotin'in ilahî feyezanı açıklayan sudur nazari-

deler Mısır, Hind ve İran'ın etkisi ve rengiyle İslâm memleketlerine girdi ve yayıldı. Esasen, daha başlangıçtan i'tibaren, İslâm Kelâmcıları iki fırkaya ayrılmışlardı: Eşaire, Mu'tezile. Eşaire, genel olarak, aklı nakle bağlayarak Kitap ve Sünnete uydular. Vasıl b.Atâ ile Basra'da başlayan ve sonra Bağdad'a geçen Mu'tezile ceryanı taraftarları ise nakli akla bağladılar ve akla uyup nakli te'vil etmeğe başladılar. Hatta Me'mun, Mu'tasım. Vâsık gibi hükümdarlar da bu tarafı tuttular. En nihayet, Kur'an'ın malûkh olduğunu da iddia ettiler. Kelâmcıları Filozoflar peşlediler. Müslümanlar içinde de Fârâbî, İbn Sinan, İbn Rüşd gibiler başta gelmek üzre yirmiye yakın felsefeci yetişti. Tasavvuf ta bu yeni etkilerle, Sahabeyi taklitten ayrılıp, gitgide felsefîleşmeğe başladı.

Bunlar ve bunlar gibi daha başka sebepler İslâm medeniyetinin, iç ve dışta, ahenginin korunmasını güçleştirdi. İşte böyle bir güçlük karşısında her şeyden önce fikir hürriyetine ve yeniliğe kıymek veren ve dolayısiyle aktif ve inkilâpçı olan mutasavvıflar birinci plana geçtiler, âlimler ise ikinci plana, hükümdarlar da üçüncü plana düştüler. Hükümdarlar ancak emniyet ve huzurun, âlimler de ancak kanun ve nizamların koruyuculuğunu yapmağa çalışırlarken Sufiyye, İslâm medeniyetinin rûhânî ve bâtınî müesseselerini kurdular ve yükselttiler.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi mutasavvıfların başı. Haz. Peygamberdir. Tasavvuf yolu onun Sünnetinden başka değildir. Bu Sünneti Sahabe yolu peşlemiştir. Özellikle "Kitab'ul-Lüma' " ile "Kitab'us-Sahabe" bize bu yolun akîdelerini açıklamaktadırlar. Bu yolun ulularının başında da Ebu Bekir bulunur. Ebu Bekir'in en büyük özelliği "ilham ve firaset", Ömer'inki "şehvetleri terk ve Hak'ka yapışmak", Osman'ınki "temkin, sebat ve istikamet" idi. Ali ise tasavvuf ilminin piri sayılır. Kendisine ledün ilminin büyük bir kısmının verildiğine inanılır. Bu ilmin Hızır'a da verilmiş olduğu ve onun kendisini Musa'dan üstün görmesi sebebiyle bazı kimselerce de velâyetin nübüvvetten üstün sayıldığı söylenir. Ledün ilmi sahibi Hz. Ali'nin tevhitte, ma'rifette, iyman ve ilimde de pek kâmil olduğu herkesçe kabûl edilmiştir.

Sahabe'den sonra Ashab-ı Suffa gelir. Gece gündüz Peygamberin etrafından ayrılmayan bu zatların bedenleri yokluk ve fakirlik timsali, elbiseleri sabır ve tevekkül, gıdaları da aşk ve muhabbet idi.

yesine göre vücud yalnız Allah'ındır, başkasının değildir. Bu vücuttan birinci merhalede akıl, ikinci merhalede ruh, üçüncü merhalede de madde sudur eder. Bu suretle her şey ancak Hak'kın feyzi ve işrakıdır. Hak olmayan ise zatında ve vücudunda bir gölgeden ibarettir, yoktur.

Hicrî ikinci yüzyıl ortalarına doğru birçok kimseler de ayni yolu peşlediler. Şeriata ve resmiyete ait kayıtlara karşılık, hürriyet fikri ve cazibesiyle, Allah'a ibadet ve taatta bulunmak ve nefs hallerini tasfiye ve ıslâhtan ziyade varlığın hakikatı ile uğraşmağa başladılar. Bunun için de Kur'an'ın dış ma'nalarından iç ma'nalarını istinbata kalkıştılar, Sûfî deye de resmen adlandılar. Kur'an'ın iç ma'naları üzerinde bu gibi derin inceleme ve algılamalar "İhsan" olarak tanımlandı ve maiyyet sırrına, akrebiyyet sırrına ve vahdet sırrına vâkıf, dolayısiyle, Hak'kın zâtına ârif olmakla öğünen bu Sûfiye zümresi nin de Kur'an'da Muhsinîn, Râsihîn, Mukarribîn ... gibi kelimelerle işaret edilen zümre olduğu kabûl edildi [10].

İşte bu suretle resmen de adlanan tasavvuf ilminin gelişmesini dört devreye ayırmak âdet olmuştur:

1 – Başlangıçtan Cüneyd'e kadar olan devre. Bu devrede şeriatın dış kısmına uyulmuş ve bunun muhafazasına çalışılmıştır.

2 – Cüneyd devri. Bu devirde kalbin Allah'a bağlanması, dolayısiyle, murakaba ön plana geçti.

3 – Harkânî ve Eb'ul-Hayr devri. Bu devirde evrad, ezkâr, riyazât ve mücahedâtın yerini hakikatların hakikatının aranması ve Allah'ta fânî olma arzusu aldı. Bu tabakanın sonunda da Gâzalî meydana çıktı.

4 – Abdulkadır Ceylânî, Şehabettin Sühreverdî, İbn Arabî devri. Bu dördüncü devre tasavvufî gerçeklerin incelenmesi devridir. Bu devirde, özellikle, nefsin yaratılışının hakikatı ve mahiyeti, vahdetten kesretin nasıl çıktığı, tenezzülât-ı hamse gibi meseleler ön plâna alınmış ve incelenmiştir. İbn Arabî ile de tasavvuf felsefeleşmiştir.

10 Tasavvuf ve Sûfî veya Mutasavvıf kelimeleri Kur'an'da yoktur. Fakat, birçok kelimelerin Sûfîyyeye işaret olduğu kesin olarak kabûl edilmiştir, Bu kelimelerden bazıları şunlardır:

Sâdıkîn, sâdıkat, kanitîn, kanitât, sâbirîn, sâbirât, hâşiîn, hâşiât, mütasadıdkîn, mütasaddikat, âbidîn, mu'kinîn, muhlisîn, mütevekkilîn, müctenibîn, evliya, şâhidîn, sâbıkîn, ebrar, muhsinîn, mukarribîn.....

Özellikle Şahabettin Sühreverdî Sûfîyyeyi Mukarribîn olarak anladığını açıkça bildiriyor:

« ان كل حال شريف نعزوه الى الصوفية فى هذا الكتاب هو
حال المقرب و الصوفى هوالمقربى . . . . . .
فيعلم انا نعنى بالصوفية المقربين . . . . . »

Bk. Avârif'ul-Maarif; s: 10, Mısır, 1292. ayrıca bk. ayni eser, s: 26, 33, 35, 124.

Bazı kimselerce Gazâlî, tasavvuf ilminin reisi sayılırsa da tasavvuf felsefesinin gerçek sahibi İbn Arabî'dir. Hatta. Hindistan'a bile bazı tasavvufî tarikatların girmesinde ve Hind felsefeleriyle İşrakî felsefelerin birleşmesinde, dolayısiyle, Türkistan, İran ve Hindistan arasında müşterek bir felsefe ve buna dayanan bir Türk-İslâm imparatorluğunun kurulmasında onun tasafvuf felsefesinin büyük rolü vardır. Hicrî yedinci yüzyılın başlarında Hindistanda da İslâmî parula nefse i'timat yoliyle Allah'a i'timad ve tevekkül idi. Az bir müddet sonra İbn Arabî'de kemalini bulan vahdet-i vücud akîdesi Hind mutasavvıflarının da başlıca akîdesi oldu ve bu akîde, en mütekâmil şekliyle, Vedanta felsefesini de içerdiğinden, müslüman mutasafvvılar kadar müslüman olmayan mutasavvıflara da etki yaptı. Bunun sonucunda da İbn Arabî'nin Fusus'u ellerden, onun şerhi olan Feriduddin Irâkî'nin "Lemeât"ı ile Câmî'nin "Levaih"i de dillerden düşmedi.

Kısaca, İbn Arabî'ye kadar tasavvuf pratik durumunu muhafaza etmiş yani, Kitab ve Sünnete uymağı, emirlere ve neyhlere itaatı, taat ve İbadeti, kalbi mâsivaya muhabbetten ayırmağı, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiyeyi hedef edinmişken İbn Arabî ile teorik duruma geçip felsefîleşmiş, lem'a ve laiha'larını da dört bir tarafa saçmıştır.

İşte kısa bir panoramasını çizdiğimiz tasavvuf yolu, tezkiye ve tasfiye sınırlarının ötesinde ve üstünde, tek maksudu, tek matlubu, tek mahbubu olan Allah'a bir yakınlık (Kurb)[11] sağlar. Sûfî bu yakınlık ile kendi zâtî varlığından fânî olarak, bâtın olması bakımından kalbinde olan ve zâhir olması bakımından da nazarında olan, Allah'la birleşir ve O'nun varlığı ile bâkî olur.

Şimdi, böyle bir yaklaşıp kavuşmadan söz edebilmek için, yaklaşıp kavuşanla yaklaşılıp kavuşulan, başka bir deyişle, kendi varlığında fânî olanla kendi varlığında bâkî olan veya kendi zâtı ve dolayısiyle vücuduyla kaim olmayan ile kendi zâtı ve dolayısiyle vücuduyla kaim olan arasındaki ilişkileri, bu ilişkilerin mahiyet ve mertebelerini bilmek ve onları elde etmek gerekir. Başka bir deyişle, insan ve Allah'ı ve araların-

11 Kurb'a (tedellâ) da denir. Şu âyet ve hadisler bu yoldaki birçok işaretlerden birkaçıdır: "Benim yarim Kitab'ı gönderen, bütün doğru dürüst ve gerçek olanların yari olan Allah'tır = ان ولى الله الذى نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين ". A'raf suresi, âyet: 195.

"Ben onu seversem onun duyan kulağı, gören gözü .... olurum = فإذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به... ". Buhârî, rikak: 38.

daki ilişkiyi bilmek ve bulmak gerekir.Bu hususları da Kur'an açıkça bildirmektedir. Allah hakkında şöyle demektedir:

"O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır" [12].

Kur'an, insanın da bir (Şey) olduğuna işaretle şöyle diyor:

"Bir şeyin olmasını irade ettimi, O'nun emri, ona "ol" demektir. O da hemen olur" [13].

Kur'an, (Şey) i de şöyle açıklamaktadır:

"Her şeyi hakkiyle bilen O'dur"[14]. Yani (Şey), Allah'ın ilminde sâbit ve münderiçtir.

Kur'an, evvel, âhir, zâhir, bâtın olan Hak'kın zâtı ile şey'in zâtı, bütünlüğü ile, eşyanın zâtları arasındaki ilişkinin de bir gayrilik, bir başkalık ilişkisi olduğunu belirtiyor:

"Gökleri ve yeri yaratan Tanrı O'dur. Size öz cinsinizden zevceler yarattı. Davarları da kendi cinslerinden çifter çifter yarattı. Sizi böylece arttırıp çoğaltır. O'nun misli gibi hiç bir şey yoktur. İşiden O'dur, gören O'dur"[15].

"Ey nas! Allah'ın size ihsan ettiği ni'metleri hatırlayın. Allah'tan başka size gökten, yerden rızk veren bir yaratan varmıdır? O'ndan başka ilâh yoktur. O halde ne diye dönüyorsunuz?" [16].

"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. İtaat daima O'nadır. Daha hâlâ Allah'tan başkasından mı sakınıyorsunuz?" [17].

Bütün bu ve buna benzer âyetlerin deyimledikleri şudur: Hak'kın zâtı bizzat mevcut, bizzat kaimdir. Kendi vücudunda hiç bir şeye muhtaç değildir. Bu suretle hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar, kelâm gibi vücuda ait sıfatlarla sıfatlanmıştır. Fakat, eşyanın zatları, Hak zâtı-

12 « هوالاول و الاخر و الظاهر و الباطن ». Hadid suresi, âyet: 3.

13 " انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ". Yâsin suresi, âtyet: 82.

14 " وهو بكل شيء عليم ". Hadid suresi, âyet: 3.

15 " فاطرالسموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير ". Şûrâ suresi, âyet: 11.

16 " يا ايها الناس اذكروا نعمت الله عليكم هل من خالق غيرالله يرزقكم من السماء والارض لا اله الاهو فانى تؤفكون ". Fâtır suresi, âyet: 3.

17 " « وله مافى السموات و الارض وله الدين واصبا افغيرالله تتقون ". Nahl suresi, âyet: 52.

nın tersine, kendiliklerinde yokluk üzredirler. Bu keyfiyet te Hak'kın her şeyden münezzeh olduğunu meydana koyar.

Bu durumda insanın Allah ile ilişkisi de bir kulluk-efendilik, abidlik-ma'butluk ilişkisidir[18]. İbn Arabî bu hususta Kul için kulluğun hiç bir sonu yoktur ki biz onu elde edebilelim ve en sonda Rab olalım. Nasıl ki Rab için hiç bir sınır ve son yoktur ki O en sonda kul ve malhûk haline gelsin. Zira Rab Rab'tır ve sonsuz en sondur. Kul ise en son değildir" demektedir[19].

O halde vücut, sıfat, rububiyet, malikiyet, hâkimiyet.... gibi i'tibarlar-bunlardan da münezeh ise de-Allah'ta asl olarak, kulda ise âriyet olarak mevcuttur. Bütün bu i'tibar ve imtiyazlar Allah için kâmil, kadim ve mutlak; kul için ise nâkıs, mukayyet ve hâdistir.

Fakat, Hak'kın zâtı ile eşyanın zatları arasındaki bu gayrilik ve başkalık ile beraber (O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır) âyetine dayanılarak Hak'kın zâtı ile halkın zatları arasında bir maiyyet, akrebiyyet ve ihata bulunduğu, Sûfîyye dilinde deyimlendiği gibi, bir ayniyyet olduğu da kabûl edilmektedir.

Hak'kın zâtının halkın zatlariyle ayniyyet bakımından ilişkisi, Kur'an'a göre, maiyyet, akrabiyyet ve ihata olmak üzre üç derece göstermektedir:

A-*Maiyyet:* Hak'kın halk ile maiyyeti, Kur'an'da şöyle deyimlenmektedir:

"Onlar insanlardan gizlenirler, utanır da Allah'tan gizlenmezler. Onlar geceleyin Allah'ı hoşnut etmiyecek sözler söylüyor, tezvirlerde bulunuyorken Allah yanlarındadır, Allah onların bütün yaptıklarını çepeçevre çevirmiştir"[20].

"Gökleri ve yeri altı günde yaratan, arş-ı a'lâsından her şeye hükümran olan O'dur. Arza gireni, arzdan çıkanı, semadan ineni, semaya

18 " « اياك نعبد و اياك نستعين ». Fâtiha suresi, âyet: 4.

19 bk. Fütuhat, Cilt; 2, bab : 135.

20 " يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم ان يبيتون مالا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا ". Nisa suresi, âyet: 107.

yükseleni bilir. Her nerde olursanız O sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı görür"[21].

B-*Akrebiyyet:* Hak'kın halk ile akrebiyyetinin Kur'an'daki deyimi de şudur:

"Biz ona sizden yakınız, fakat siz görmezsiniz"[22].

"Biz insanı yarattık. Nefsinin ona ne vesveseler verdiğini biliriz. Biz ona, yakin olan şah damarından daha yakiniz"[23].

"Kullarım beni senden sorarlarsa Ben pek yakınım"[24].

C-*İhâta:* Hak'kın halk ile ihâtasına da Kur'an'da şöyle işaret edilmektedir:

"Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Allah her şeyi kuşatmıştır"[25].

"Doğu yeri de Allah'ındır batı yeri de. Hangi tarafa dönerseniz Allah'ın vechi orasıdır. Muhakkak ki Allah pek geniştir, her şeyi bilicidir"[26].

"Sen Allah ile beraber başka bir ma'buda niyaz etme! O'ndan başka tapacak yoktur. Her şey fânîdir, helâk olur. Ancak O bâkîdir. Hüküm O'nundur ve siz O'na döneceksiniz"[27].

21 « هوالذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير » Hadid suresi, âyet: 4.

Hak ile halk arasındaki ilişki meselesinde Yaratıcı'nın yaratılmış olana maiyyetini Mu'tezile red etti. Çünkü, böyle bir maiyyetin kabûl edilmesi halinde yaratılmış olanın zâtının bölünmesi, parçalanması ve başkalaşmasından Yaratıcı'nın zâtının da parçalanıp bölünmesi gerekeceği, böyle bir durumun da hulûl ve ittihadı zorunlu kılacağı, bunun ise, tenzihi inkâr edemek olacağı ileri sürüldü. Dolayısiyle Kur'an'da açıkça bildirilen maiyyet, akrebiyyet ve ihata te'vil ile ilmî olarak kabûl edildi.

22 " ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون ". Vâkıa suresi, âyet: 85.

23 " ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد " Kaf suresi, âyet: 16.

24 " واذا سألك عبادى عنى فانى قريب ". Bakara suresi, âyet: 186

Bu mesele için ayrıca bk. İmam Rabbanî, Mektubat (tercümesi), C.ilt: 1, mek: 26; Fütûhât, cilt: 2, bab: 161.

25 " ولله ما فى السموات وما فى الارض وكان الله بكل شيء محيطا ". Nisa suresi, âyet: 125

26 " ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم ". Bakara suresi, âyet: 115.

27 " ولا تدع مع الله الها اخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجه » له الحكم واليه ترجعون ". Kasas suresi, âyet: 88.

"Onun üzerindeki her şey gelip geçicidir. Ancak, bütün varlıklardan müstağni, bütün ni'met ve keremin sahibi olan Rab'bının vechi bâkîdir"[28].

Şimdi zâtî ihata ile eşyayı kaplamış olan vücudun her şey ile beraber mevcut olması, her şey ile beraber her şeyde görünmesi de zorunludur. Bu hususu da Kur'an şu âyetlerle doğrulamaktadır:

"Biz onlara, çok geçmeden, âyetlerimizi ufuklarda da kendi öz canlarında da göstereceğiz, tâki (Kur'an'ın) hak olduğu onlara besbelli olsun. Senin Tanrı'nın her şeye hakkiyle şahit olduğu elvermez mi?"[29].

"İyman edenler, Yahudi olanlar, Sâbiîler Nasrânîler, Mecûsîler, Müşrikler yok mu Allah kıyamet günü onların aralarını ayıracaktır, Allah her şeye hakkiyle şahittir"[30].

"Bundan sonra kadın lmak sana helâl değildir. Onlardan birini de başka biriyle değiştirmek, o başkalarının güzelliğini beğensen de helâl olmaz. Sağ elinin mülkü olanlar müstesnadır. Allah her şeyi gözleyicidir"[31].

Kısaca, başlangıçta işaret ettiğimiz (O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır) âyetine tekrar dönerek diyelim ki vücut ancak Allah'ın zâtına ve ahadiyetine aittir. Mâsivânın, yani Allah'tan gayri şeylerin -hangi mertebede olurlarsa olsunlar- vücutları yoktur ve olamaz. Çünkü evvellik, âhirlik, zâhirlik ve bâtınlıktan başka beşinci bir mertebe olamaz. Başka bir deyişle, gerçek vücuda sahib olan Allah eşyanın gerçek suretleriyle meydana çıkar, eşya da Allah'ın gerçek vucudiyle mevcut olur. Zira, evvel olan, âhir olan, zâhir olan, bâtın olan yalnız Allah'tır ve bir bakımdan her şeyden münezzeh, bir bakımdan da her şeyle ve her şeyde zâhirdir. Bâtın mertebesi sırf tenzih mertebesidir, zuhur mertebesinde ise teşbih zorunludur. Bu sebeple de Allah, tenzih ve teşbih

28 " كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام ". Rahman suresi, âyet: 26–27.

29 «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد». Fussilet suresi, âyet: 53.

30 "ان الذين آمنوا والذين هادوا و الصا بئين و النصارى و المجوس والذين اشراكوا إن الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شيء شهيد». Hac suresi, âyet: 17.

31 «لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج » ولو أعجبك حسنهن الا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا». Ahzab suresi, âyet: 52.

sıfatlarının her ikisiyle de sıfatlanmıştır. Zira, tenzih ve teşbihten her biri, tek başlarına, kayıtlayıcı, sınırlayıcıdır. Gerçeğe ulaşmak için tenzih ve teşbihin ikisini birden almak, başka bir deyişle, tenzih ile teşbih arasını cem etmek gerektir. İbn Arabî de bu noktaya önemle işaret ederek sırf tenzihte kalınırsa Allah'ın kayd altına alınmış olacağını ve yalnız teşbihte kalınırsa Allah'ın tamamen sınırlanmış olacağını ve doğru yolun, ancak, bu ikisinin cem'i ile elde edilebileceğini [32] ve ancak o vakit İlâhî bilginin imamı ve serdârı olunabileceğini ileri sürer. Başka bir deyimle:

a– Yaratılmışın sıfatlarını Yaratan için ıspat etmek bizi küfre götürür.

b– Yaratıcının sıfatlarını yaratılmış için ıspatlamak bizi şirke götürür.

c– Yaratıcının sıfatlarını ancak ve yalnız kendi için asl olarak ıspatlamak ve bunların eşya adı altına giren her şeye nispetinin ise ancak emanet olduğunu bilmek te bizi gerçek tevhide götürür.

İşte, İslâmın bu gerçek tevhid'inin yine İslâma has olan Tasavvuf dilindeki deyimi Vahdet-i Vücut'tur ve ikisi bir şeydir.

32 Fütûhat, cilt: 3, bap: 369.

TÜRK FİLOZOFU FÂRÂBÎ'NİN DİN FELSEFESİ

Doç. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

GİRİŞ

Fârâbî, İslâm Felsefesinde özel bir yeri olan Türk filozofudur. Fârâbî'den önce bazı islâm düşünürleri Yunan fesefesi ile ilgilenmişlerdi. Hattâ Meşşâî okulunun ilk temsilcisi sayabilecemiğiz al-Kindî (Ölm. H.252 /M.866 yılından sonra) Aristo'nun bazı eserlerini açıklamıştı. Fakat Aristo ve Eflatun felsefelerini mezcetmek ve onların görüşlerini yerine göre Yenieflatuncu metotla[1] açıklamak şerefi ilk kez Fârâbî'ye nasip olmuştur. O, bu çabalarıyla İslâmda yeni bir felsefî akımı temellendirmiştir. Çünkü yunan filozoflarının eserlerinden öğrendiği bilgileri islâmî açıdan değerlendirmeğe de çalışmıştır. Meşşâiyye felsefesi sırf Aristocu yani Peripatetisien okulun görüşünü aksettirmez. Bu okulda Kur'an'ın, Eflatun'un ve Plotinos'un da etkileri görülür. İşte bu okulu, çeşitli ilim dallarındaki derin çalışmalarıyle kuran ve kendinden sonra yetişen Meşşâî filozoflara ışık tutan İslâm düşünürü de Fârâbî'dir. Bu sebeple kendisine "al-Muallim as-Sânî" ünvanı da verilmiştir[2]. Biz bu etüdümüzde İslâm düşüncesinde böyle önemli bir yer tutan filozofumuzun din felsefesini inceleyeceğiz:

1 – *Fârâbî'nin hayatı:*

Filozofumuzun tam adı Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzlug (Uzalag) al-Fârâbî'dir. Kendisi Türk filozofu olmakla tanınmıştır[3]. Kaynaklarda ondan "al-Feylesof at-Türkî" diye bahsedilir.

1 Bak: Muhsin Mehdî Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, s.3–5, United States of America 1962; Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü tarihi, C.I,s.177, İstanbul 1933.

2 Bak: Dr. Mübahat Türker, Fârâbî'nin Şerâ'it al-Yakîn'i, s.152, Araştırma I,1963 den ayrıbasım, Ankara 1964.

3 Bak: Ebû'l-Abbâs Şems ad-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Hallikân, Vefeyât al-A'yân, C. IV, s.239, al-Kâhire 1949.

Fârâbî, Maverâunnehir'de Fârâb vilâyetinin Vesic köyünde yaklaşık olarak H.257/M.870 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının bir ordu kumandanı olduğu söylenir. Fârâbî'nin ilkin Merv'de okutulan felsefî ilimlerden faydalanmış olması akla uygundur. Fakat asıl felsefe tahsilini Bağdad'da yaptı. Bağdad'da kendisinden daha yaşlı olan Ebû Bişr b. Mettâ b. Yûnus'tan mantık dersi aldı. Bişr, öğrencilerine Aristo mantığını okutuyordu. Fârâbî, onlar arasında temayüz etmekte gecikmedi. Daha sonra Harran'a gitti. Orada Yuhanna b. Haylân ile tanıştı. Bir hıristiyan bilgini olan Yuhanna'dan mantık ve felsefe tahsil etti. Yeniden Bağdâd'a dönerek Yunan filozoflarının ve özellikle Aristo'nun kitaplarını inceledi. Bir çok dillere vukufu vardı. Halife Muktedir devrinde (tahta geçişi H.295/M.907) bu kitapları açıklamağa ve etrafına ışık tutmağa başladı. Bir çok eserler yazdı. Daha sonra Şam'a gitti. Bir ara Mısır'a da seyahat etti. Yeniden Şam'a döndü. Halep ve Şam dolaylarının sultanı Seyf ad-Devle, Fârâbî'ye çok hürmet gösterdi. Hattâ onu sarayında himaye etti. Fârâbî, H.339/M.950 yılında 80 yaşında iken Şamda hayata gözlerini yumdu. Felsefe, mantık, psikoloji, musiki, matematik ve tıpda derin bir bilgin olan Fârâbî'nin ölümü Seyf ad-Devle'yi çok üzdü. Bu Sultanın, Türk filozofunun cenaze namazını bizzat kıldırdığı söylenir[4].

2 – *Allah Ve Sıfatları :*

İslâm felsefesinde Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında sufîler, kelâmcılar ve filozoflar yeteri kadar durmuşlardır.

Bu taifelerin hepsi de Allah'ın birliğini kabul etmişlerdir. Ancak onun varlığının isabtında ve sıfatlarında farklı görüşlere rastlanır.

Sufîler, Allah'ın varlığına delil olarak bir çok âyetleri ve insanın sezgi gücünü gösterirler. Bunlara ek olarak kişisel deneylerin ve dinsel yaşantıların da Allah'ın varlığına insanı inandıracağını kaydederler. Daha doğrusu onlara göre dinî emirlere uymak, ahlâken olgunlaşmak ve her şeyden yüz çevirmek insanı Allah'a götüren yoldur. Hattâ bu hu-

4 Fârâbî'nin hayatı için bakınız: Cemâl ad-Dîn Ebû-l Hasan Alî b. Yûsuf al-Kıftî, Kitâb İhbâr al-Ulemâ Bi-Ahbâr al-Hukemâ, s. 182–184, Matbaat as-Saâde baskısı, Mısır (tarihsiz); Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed al-Endelusî, Tabakât al-Umem s.83–86, Matbaat as-Saâde baskısı, Mısır (Tarihsiz); İbn Ebî Useybia, Uyûn al-Enba fî Tabakât al-Etibbâ, C.III, s.223–226, Beyrût 1377/1957; De Boer, Tarîh al-Felsefe fî'l-İslâm, 153, arapçaya çeviren: Ebû Ride, al-Kâhire 1954; S.Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, s.341–342, Paris 1955; G.Quadri, La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale, s.71, Paris 1947.

susları sıkı sıkıya gözeten kimse Allah'da yok olabilir. Sufîlerin deyimiyle insan böylece fenâfillah mertebesine yükselir.

Bunlardan Vahdet-i vücûdçular ise gerçekte Allah'tan başka hiçbir şeyin mevcut olmadığını söylerler.

Sufîler'in Allah yolunda bu kadar coşkun ve canlı bir dinsel yaşantı taraflısı olmasına karşılık, Haşeviyye fırkasına mensup olanlar donuk bir görüşü savunmuşlardır. Bunlar, Allah'ı tanımakta aklın hiç bir rolü olmadığı ve her şeyin nakil ile bilindiği tezini benimsediler. Nasların zahirî anlamlariyle yetindiler[5].

Müşebbihe ise Allah'a el, ayak ve yüz gibi sıfatlar isnat etmiştir. Başka bir deyimle Allah'ı insana benzetmiştir[6].

Yine Allah'ın varlığını yalnız nakil yoluyla kabul edenlerden Kerrâmiyye fırkası da Allah'ın ağırlığı olduğunu ve arş üzerinde yerleştiğini ileri sürmüştür.[7]

Allah'ın her istediğini dilediği gibi yarattığı tezini savunan kelâmcılardan[8] Eş'arî (Ölm.H.330/M.941) ise Allah'ın varlığının aklen bilineceğini kabul etmiştir. Eş'arî, Allah'ın mevcudiyetinin Şeriatla vacip olacağını da görüşlerine eklemiştir[9].

Maturîdî (Ölm.H.333/M.944)'ye gelince: Onun bu konudaki görüşü Eş'arî'ninkine yakındır. Allah'ın varlığı akıl ile bilinir. İlâhî teklif ise Şeriatla vâcip olur[10].

Kelâmda akılcı görüşün temsilcisi olan Mutezilîler ise Allah'ın varlığının tamamen akılla bilineceğini söylemişlerdir. Bunlar arasında Sumame (Ölm.H. 213/M.828)'yi, Nazzâm (Ölm.H.231/M.845)'ı Ebû Huzeyl al-Allâf (Ölm.H.235/M.849)'ı, Ca'fer b. Mubaşşar (Ölm.H.234/M.

5 Bak: İbn Ruşd, Kitâb al-Keşf An Menâhic al-Edille, Türkçeye çeviren: Nevzâd Ayasbeyoğlu, s.37, Ankara 1955.

6 Bak: aş-Şehrestânî, al-Milel Va'n-Nihal, C.I,s.145–159, al-Kâhire 1368/1948; al-Bağdâdî, al-Fark Beyn al-Fırak, s.138-141, al-Kâhire 1367/1948; al-Eş'arî, Makâlât al-İslâmiyyîn, C. I, s. 214, al-Kâhire 1369/1950.

7 Bak: aş-Şehrestânî, anılan eser, C.I, s.159–170.

8 Bak: Majid Fakhry, İslâmic Occasionalism s. 40–43, London 1958.

9 Bak: Prof. Dr. Neş'et Çağatay ve İ.A.Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, C.I, s.173–188, Ankara 1965; İ.A.Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, s.59 Ankara 1964; al-Eş'arî, Kitâb al-Luma fî'r-Redd Ala Ehl az-Zegy Va'l-Bida,, s.13–17, Mısır 1955.

10 Bak: Muhammed Ahmed Ebû Zehre, al-Mezâhib al-İslâmiyye, s.287–307, al-Kâhire (tarihsiz).

848)'ı, Ca'fer b. al-Harb (Ölm.H.236/M.850)'ı ve Câhiz (Ölm.H.255/M. 866)'ı sayabiliriz[11].

Allah'ın varlığı sorununun, çeşitli delillere göre düzenli bir biçimde akıl açısından sistemleştirilmesi şerefi ise Fârâbî'ye aittir:

1 – Etken sebep: İlk varlık diğer varlıkların sebebidir. Kâinatta her sebebi diğer bir sebep izlemektedir. Oluşlar âlemindeki eşyalar sebepsiz meydana gelemez. Hâdis olan veya var edilmiş bulunan her şey, Allah'ın ilminin tertibine uygun olarak vardırlar. Sebepler için bir müsebbip aramamız gereklidir. Bu müsebbip de ilk sebep diyebileceğimiz yüce Allah'tır. İnsan, kendi ihtiyarı dışında bir sebeple var olmuştur. Başka bir deyimle insan dışında, insan iradesiyle olmıyan bir takım oluşlar vardır. İnsan bu oluşların sebebi değil, aksine kendi fillerini dış olaylara göre düzenliyen ve yürüten varlıktır. O halde bu oluşların bir sebebi vardır. Bunlar için sonsuz sebepler dizisi aramak bizi anlamsız bir sonuca götürür. O halde her şeyin ilk sebebi bulunan ve sebepsiz olarak var olan Allah'ın varlığını kabul etmek gerekir[12].

2 – Âlemin düzeni: Âlem hakkında düşündüğümüz zaman onda ince bir san'atın izlerini buluruz. Kâinat sırf varlıkla doludur ve düzenli bir biçimde işlemektedir. Bundan kendi zatiyle var olan bir Mubdi'in bulunduğunu anlarız. Sonuç olarak kâinatın murid, kâdir ve her şeyin üstünde olan Allah'tan geldiğini kabul etmek gerekir[13].

Kâinatın düzenine dayanarak Allah'ın varlığını isbatlama düşüncesi, Eş'arî ve onun izinden giden kelâmcılarda da bulunmaktadır.

3 – Hareket delili: Hareket için zaman itibariyle sonsuza kadar başlangıç bulmak güçtür. Aynı şeyi hareketi meydana getiren muharrikler için de söyleyebiliriz. Fakat gerçek olan şudur ki hareket var olduğuna göre, her hareketin muharriki de vardır. Sonsuz hareketler ve muharrikler dizisi bizi muhale götüreceğinden, bir ilk Muharrik'in varlığını kabul etmek gerekir. Bu ilk Murharik ise hareket etmez ve fakat hare-

11 Bak: İ.A.Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, anılan dergi, s.58; Abd al-Cebbâr b. Ahmed, Şerh al-Usûl al-Hamse, s.64–74, İlk baskı, Mısır 1965.

12 Bak: al-Fârâbî, Kitâb al-Fusûs, s.17, Haydarâbâd H. 1345; Fârâbî, al-Medinet al-Fâdıla, türkçeye çeviren: Nafiz Danışman, s.3, İstanbul 1956; Ord. Prof. Aydın Sayılı, Fârâbî Ve Tefekkür Tarihindeki Yeri, Belleten, C. XV, sayı: 57, s.35, Ankara 1951; Fârâbî, Risâle fi's-Siyâse (Comair'in Felâsifet al-Arab 9 içinde al-Muhtârât) s.66, Beyrût (tarihsiz).

13 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.6–7.

ket verir[14]. Fârâbî'nin Muharrik diye anlatığı varlık da yüce Allah'tan başka bir şey değildir.

4 – Mümkin ve Vâcib: Varlıklar iki bölümde incelenebilir:

a) Mümkin: Zatına nisbetle varlığı zorunlu olmıyan şey mümkindir. Mümkin olanın yokluğunu farzetsek, böylece muhale varmış olmayız. Çünkü Mümkinin var olması için bir sebebe ihtiyaç vardır. O halde mümkin var olduğu zaman, zatı dışında bir sebeple var olmuştur. Buna göre var olan şeyler, bir sebeple meydana gelmişlerdir. Mümkin şeylerin bir sebebe muhtaç olarak sonsuza kadar uzanması imkânsızdır. Sonsuz sebep ve müsebbib dizgisi bulunamaz. Sonuç olarak mümkin olanların ilk sebebi olan Vâcib bir varlığın mevcudiyetini kabul etmek gerekir.

b) Vâcib: Zatına nisbetle vücûdü zorunlu olan varlık, Vâciptir. Vâcibin yokluğu düşünülemez. Onun varlığı için sebep de yoktur. Mevcûdiyeti, başkasına bağlı değildir. Eşyanın var olma sebebi odur. Vâcibu'l-Vücûd yani Allah, her türlü noksandan münezzehtir, tamdır, ilk varlıktır. Onun madde, suret, fiil ve maksada ihtiyacı yoktur[15].

Fârâbî, Allah'ın varlığının isbatında Aristo'dan faydalanmıştır. Meselâ hareket delilini buna örnek olarak gösterebiliriz. Ancak Fârâbî, hiç bir suretle Yunan filozofunun kopyacısı olmamıştır. Aristo ilk Muharrik'ini âlemin merkezinde ve maddeye suretini veren itici güç olarak göstermeğe çalışmıştır. Fârâbî'ye göre ise âlemin ve dolayısiyle maddenin var olma zorunluluğu Allah'dan gelmiştir. Aristo'nun Muharrik'i maddeye mekânik olarak etki yapar. Fârâbî'nin Allah'ı ise âlemi bilerek ihdas etmiştir. Aristo'ya göre ilk hareket ettirici güç yani Muharrik küllî akıldır. Fârâbî'ye göre ise küllî akıl Allah'tan sudur eden ilk varlıktır. Aristo, İlk Muharrikle Kâinat arasında aracılar kabul etmez. Fârâbî ise kâinat Allah'tan sudur ederken akl-ı evvel'den ay altı âlemine kadar aracı varlıkların bir mertebeler dizisi izlediğini ileri sürer[16].

Fârâbî'nin Allah'a isnat ettiği sıfatlar da İslâm felsefesinin özelliğini taşır: Allah'ın faslı, cinsi, haddi yoktur. Onun sonradan olması, temeli, ortağı karşıtı düşünülemez. Allah mevzu, araz ve dokunan bir şey değildir. O zahirdir. Herşeyin ilk kez başladığı varlıktır. Her şey onun-

14 Bak: Fârâbî, Uyûn al-Mesâil fî'l-Mantık ve Mebâdi al-Felsefe, s.10, al-Kâhire 1328/1910.

15 Bak: Fârâbî, Uyûn al-Mesâil, s.4.

16 Bak: Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarîhi II. s.152, İstanbul 1957.

dur. Onda çokluk bulunmaz. O zatiyle her şeye nail olur. O her şeyi zatiyle bilir. Zatiyle her şeyi bilerek her şeyle beraber olur. Onun zatı bölünemez. Cüzlere ayrılamaz. O müsebbep değil, her davanın ilk nedenidir. O kendi birliğinde bütündür. Yalnız zâhir değil, aynı zamanda bâtındır. Hem açıktır, hem de gizlidir. Kendi ilmini kendi zatiyle bilir. Tamdır, sonsuzdur ve hiç bir şeyle sınırlanmış değildir. Âlemdeki çokluk, onun zatından her şeyin sudur etmesinden sonradır. Fakat onun zatında değişiklik olmaz, onun için miktar ve çokluk düşünülemez. Kâinattaki çokluk itibarîdir[17].

Onun fiilleri için neden düşünülemez. Herhangi bir şeyi mecbur olarak yapmaz. Allah basittir. Halden hale değişmez. Öncesizdir. Sonu yoktur. Sırf hayırdır. Sırf güzelliktir. İlk Mahbub ve ilk ma'şuktur. Âkıldır. Hakîmdir, diridir, güç sahibidir (kâdirdir), dilediğini yapar (muriddir)[18].

Allah vardır. Yokluğu kabul edilemez. O ne bilkuvve, ne de başka bir biçimde var olmuştur. Öncesiz ve sonsuz olmak için başkasına muhtaç değildir. Onun varlığı hakkında "onunla oldu", "ondan oldu" veya "onun için oldu" diye bir sebep düşünülemez.

Büyüklükte tamdır. Bu, onun dışında onun gibi başka bir büyüklüğün bulunmadığı anlamındadır. Güzellikde tamdır. Bu da onun güzelliğine, onun dışında hiç bir varlığın erişemiyeceği mânasındadır.

Hasılı Allah, ilk sebeptir. Yani sebeplerin sebebidir. Hiç bir şey onun gücü dışında kalamaz[19].

Görülüyor ki Fârâbî, İslâm'ın Allah'ından felsefecilerin diliyle sözetmiştir. Başka bir deyimle Allah'ı tavsif etmekde de Kur'an'la felsefeyi uzlaştırmağa çalışmıştır.

3 – *Âlemin Var Oluşu:*

Âlem, Allah'dan sudur etmiştir. Bu sudur insanların maksatlarına benzeyen bir amaçla olmamıştır. Eşyalar, Allah'ın ilim ve rızasına muhalif olarak da meydana gelmemiştir. Aksine her şey, Allah'ın kendi

17 Bak: al-Fârâbî, Kitâb al-Fusûs, s.4–7.

18 Bak: Comair, al-Fârâbî I, Felâsifet al-Arab, s.14–15, Beyrût (tarihsiz); Uyûn al-Mesâil, s.6.

19 Bak: Fârâbî, al-Medînet al-Fâdila, Türkçeye çeviren: Nafiz Danışman s.3–7.

zatını bilmesiyle var olmuştur. Çünkü O her şeye düzen veren en büyük hayır sahibi ve en büyük nizam vericidir.

Allah'ın ilmi, bildiği şeyin var olmasının sebebidir. Fakat onun her şeyi bilmesi, zamana bağlı bir şey değildir. Bu demektir ki O eşyaya sonsuz varlığını verendir. Onların yok olmasını önleyendir. Allah eşyaya, yok olmalarından sonra soyut bir varlık vermiştir diye düşünülemez. Çünkü O, ibda olunmuş bulunan ilk varlığın sebebidir.

Fârâbî, ibda'ın anlamını da şöyle açıklıyor: Varlığı kendi zatı için olmıyan şeyin varlığını devam ettirmek, ibda' demektir. Bu devam ettiriş, Mubdi'in zatından başka sebeplere bağlı değildir. Allah'ın bir şeyi ibda' etmesinde başka bir aracının etken bir rolü yoktur. Eşyaların birbirlerinin sebebi olarak meydana gelişi, Allah'ın aracılığına bağlıdır. Başka bir deyimle her şeyin nisbet edileceği ilk gerçek sebep yüce Allah'tır[20].

Fârâbî'ye göre Allah'tan ilk önce akıl (al-Aklu'l-Evvel) sudur eder. Bunu ilk ibda edilmiş varlık olarak kabul etmek gerektir. İbda' olunan bu varlıkda, kendi zatiyle mümkün olduğu için ârizî bir çokluk meydana gelir. Fakat bu varlık yani Akl-ı Evvel, kendi zatını ve yüce Allah'ı bildiği için de Allah'da Vâcibu'l-vücûdtur[21]. Akl-ı Evvel'den Vâcibu'l-Vücûd olduğu ve kendi zatını bildiği için ikinci akıl meydana gelir. Bunda da ârizî olarak bir çokluk hasıl olur. Akl-ı Evvel'den bir de en yüksek felek (al-Feleku'l-A'lâ) çıkar. Buna madde ve suretiyle birlikte Nefs de denir. Ancak bu Nefs, felekî bir Nefstir.

İkinci akıldan, üçüncü akıl ve ikinci felek (sema) meydana gelir. Bu felek, sabit yıldızlar feleğidir.

Üçüncü alkıdan, dördüncü akıl ve Zühal küresi hasıl olur.

Dördüncü akıldan, beşinci akıl ve Müşteri küresi, beşinci alkıdan altıncı akıl ve Merih küresi, altıncı akıldan yedinci akıl ve Güneş küresi, yedinci akıldan sekizinci akıl ve Zühre küresi, sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarit küresi, dokuzuncu akıldan da onuncu akıl ile Ay küresi meydana gelir[22]. Bu da semavî cisimlerin sonuncusudur. Akılların sonuncusu olup onuncu sırada yer alan akıla al-Aklu'l-Fa'al denir.

20 Bak: Uyûn al-Mesâil, s.6.

21 Bak: Uyûn al-Mesâil s.7.

22 Bak: Fârâbî, al-Medînet al-Fâdila, s.20–21; Hanna'l-Fahûrî ve Halîl al-Carr, Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye. C. II, s.114–115; Abdulhak Adnan, Fârâbî, İs. Ansiklopedisi, cüz: 34, s.462, İstanbul 1947.

Arza ait cisimler ise bu Fa'al Akıl'dan çıkar. Ancak bu feleklerin aracılığı ile olur. Feleklerin aracılığı ile fa'al akıldan bütün cisimlerde müşterek bulunan heyulanî akıl hasıl olur. Feleklerin dönüşleri sonucunda heyulada çeşitli istidatlar türer. Sonra Akl-ı Fa'al'dan bu istidatlara uygun suretler feyezan eder. Böylece de 4 unsur teşekkül eder. Bilindiği gibi bu unsurlar su, hava, toprak ve ateşten ibarettir. Unsurlar da birbirleriyle karışarak çeşitli terkipleri ve imtizacları doğururlar. Ne zaman bir imtizaç yani uyuşum olursa, bu uyuşmada bir de isti'dad meydana gelir. Bu imtizac yahut uyuşum sonucunda meydana gelen istidad'da Akl-Fa'al'dan akan bir suret de hasıl olur. Böylece de madenler, nebatlar, hayvanlar ve insanlar meydana gelirler[23].

Var oluşda, birinci mertebe ilk Sebebe, sonuncu mertebe de maddeye aittir[24]. Akıllar ve felekler âleminde sudur, mertebede üstün olandan aşağıya doğrudur. Arz âleminde ise bu oluş ve akış, ağaşıda olandan yukarıya doğrudur. Başka bir deyimle Heyuladan insana doğrudur. İsti'dad ve İ'tidal hasıl olduğu zaman, Fa'al akıldan beşerî nefs akar. Bilindiği üzere bu akıl, suretleri verendir. Ne zaman ana rahminde ilk tohum (madde) hazır olursa, o zaman ona nefs, Fa'al Akıldan akar. Ruhun bedenden önce bulunması caiz değildir. Bunda Fârâbî, Eflatun'a muhalefet etmiştir.

Fârâbî, tenasuhcuları reddederek ruhların bir bedenden diğer bedene geçemiyeceğini de söylemiştir[25]. Bedene ruh feyezan ettikten sonra insanda nebatî, hayvanî ve insanî kuvvetler meydana gelir. Bu bir ruhun kuvvetleri demektir.

Nebatî kuvvetler gıda verme, yetiştirme ve doğurma (al-gaziye, al-murebbiye ve al-muvellide) görevlilerini yapar. Hayvanî kuvvetler hareket ve idrak görevlerini ifa ederler. Hareket kuvveti de şehvet ve gazaptan ibarettir. İdrak kuvveti ise zâhirî ve bâtinî duyular diye ikiye ayrılır:

1 – Zâhirî duyular, görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma'dan ibarettir.

2 – Bâtinî duyular, müşterek hissi, mütehayyileyi, vehmi ve hatırlama (az-Zakire)'yi içine alır.

23 Bak: al-Medînet al-Fâdila, s.22–25; Comair, Fârâbî, Felâfiset al-Arab 9, C. II, s.17–18 Beyrût (tarihsiz).

24 Bak: De boer, Tarîh al-Felsefe fi'l-İslâm, s.164, al-Kâhire 1954.

25 Bak: Uyûn al-Mesâil, s. 18.

İnsanî kuvvetlere gelince: Bunlar da ikiye ayrılır:

1 – Amelî akıl: Bu , güzel ile çirkini, faydalı ile zararlıyı, doğru ile yanlışı ve bu gibi hususları ayırmağa yarar.

2 – Nazarî akıl: Bunlar da heyulanî (bilkuvve, munfail), bilmeleke (bilfiil) ve müstafad akıl diye üç esasta toplanır[26].

Akl-ı Evvel'den insana kadar, Fârâbî'ye göre sudur nazariyesini böylece inceledikten sonra, bu konunun eleştirilmesine geçebiliriz: Fârâbî, Aristo felsefesi ile islâm felsefesini uzlaştırmağa çalışmıştır. Âlemin var oluşunda bir yandan öncesiz çokluğu reddetmiş ve her şeyi tek bir Allah'a bağlamıştır. Her şeyin ilk sebebinin Allah olduğunu kabul etmiştir. Diğer yandan Aristo felsefesinin hayranı olarak âlemin zamansız olarak var olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir deyimle zamana bağlı olmaksızın Allah'ın öncesiz ilmiyle âlemin var olduğunu söylemiştir. Böylece de Allah'ın ilmi, Allah'ın zatiyle kadîm olduğu için âlemin de kadîm olduğunu ima etmiştir. Kıdem fikrini ima ederek Aristo felsefenin etkisinde kalmıştır. Ama böyle yapmakla da hem islâm kelamcılarının görüşlerine uymıyan ve hem de Aristo düşüncesinin kopyası olmıyan bir varlık anlayışının sistemcisi olmuştur. Fakat onun bu sisteminde islâmın ve Yenieflatunculuğun etkileri de pek çoktur. O, eklektik bir sistem kurmuştur. Bu konuda büyük İslâm düşünürlerinden Gazzâlî (Ölm. H.500 /M.1111), Fârâbî'yi acı acı eleştirmiştir. Hattâ Gazzâlî, Fârâbî'yi tekfir etmiştir[27]. Bize göre Fârâbî, varlık sorununu incelerken bir çeşit tasavvufî görüş ile Allah'ın ve âlemin gerçekte birlik olduğunu ifadeye çalışıyor. Âlemin sudur yoluyla Allah'tan çıktığını ve herşeyin ondan tezahür ettiğini isbatlamak istiyor. Onun bu konuda az önce belirttiğimiz gibi Yenieflatunculuktan ve özellikle Plotinos'un görüşlerinden çok faydalandığı inkâr kabul etmez bir gerçektir. Esasen sudur nazariyesi tamamen yenieflatuncu felsefeye ait bir görüştür.

Şu kadar var ki Hanna'l-Fahûrî ve Halîl al-Carr'ın[28], Fârâbî'nin İsmailiyye mezhebinin etkisiyle bu görüşü benimsediğine dair fikir-

26 Bak: Uyûn al-Mesâil, s. 16–17, al-Medînet al-Fâdila (al-Muhtarât) Comair'in Felâsifet al-Arab serisinden Fârâbî, C. II içinde, s. 62–63–84; Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye, C. II. s.125-130; F. Rahmân Prophecy In İslâm, s.12, London 1958; Hilmi Ziya Ülken, Fârâbî, s. 29–30, Kanaat Kitabevi baskısı 1944.

27 Bak: al-Gazzâlî, al-Munkiz Min ad-Dalâl, s.73–79, Suriye 1956; al-Gazzâlî, Tehâfut al-Felâsife, s.74–80, 110, Dâr al-Maârif baskısı, Mısır (tarihsiz).

28 Bak: Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s.119.

leri tamamen yanlıştır. Felsefeye derin bir vukufu olan Fârâbî'nin, yenieflatuncu görüşleri, Me'mûn (Ölm.H.218/P.833) zamanından beri arapçaya tercüme edilen eserlerden öğrenmiş olduğu açıktır. Akılcı Fârâbî'nin sudur nazariyesini, tamamen aklın ve mantığın düşmanı olan İsmâiliyye'den öğrendiği iddiasını kabule imkân yoktur. İsmâilîlerin başka bir deyimle Batinîlerin Yenieflatunculuğu öğrendikleri eserler, hiç şüphesiz Fârâbî'ye de kapalı ve gizli değildir. Gerek Bâtinîlerin ve gerekse Fârâbî'nin sudur nazariyesinde benzer görüşleri açıklamaları bu sebeple olmuştur.

Demek oluyor ki Fârâbî'nin âlemin yaradılışı hakkındaki görüşleri Kur'an'a, Aristo'ya ve Yenieflatuncu felsefeye dayanmaktadır. Fârâbî, çeşitli felsefî düşünceleriyle İslâmda yeni bir felsefenin başka bir deyimle Meşşâîliğin sistemleştiricisi olmuştur. Bize kalırsa, Allah'ı, Hz. Peygamberi ve vahyi kabul ettiği için Fârâbî'yi takdir etmek gerektir. Âlemin var oluşu hakkındaki onun kıdemine kadar varan imaları ise eleştirilmeğe değer. Onun bu yoldaki ifadeleri dinle felsefeyi uzlaştırma çabasından doğmuş olsa gerekir. Eğer Fârâbî, bu uzlaştırmayı yaparken gerçekten Kur'an'a muhalefet etmeyi düşündü ise, o zaman Gazzalî'ye hak vermek gerekir. Eğer Fârâbî, sudur, nazariyesinde sözünü ettiği ibda'dan bir çeşit tasavvufî görüşle her şeyin Allah'ın tezahüründen ve dilemesinden ibaret bulunduğunu, Kur'an'da geçen halk (yaratma) fiillerini bu mânada anladığını ima ediyorsa, o zaman onu tekfir etmekte acele etmeğe lüzum yoktur. Fârâbî'nin kıdem sözünü kullanmayışı, ibda"yı da aşağı yukarı ihdas anlamında kullanması, Hz. Peygamberi, vahyi, hayır ve şerrin Allah'dan olduğunu kabul etmesi onun İslâmiyete muhalefet etmek niyetinde olmadığına delil gösterilebilir.

O, Uyûn al-Mesail'de (s. 3) tasdikten bahsederken "âlem birleşik (müellef) olduğu takdirde muhdestir; Çünkü her birleşik olan muhdestir. Sonra da âlemin muhdes olduğunu biliriz" demek istemiştir.

Fârâbî, âlemin var oluşunu açıklarken, mürekkep cisimlerin teşekkülünden de söz etmiştir. Böylece de birleşik cisimlerin muhdes olduklarını kabul etmiş oluyor. Bu da gösteriyor ki Fârâbî ibda'dan ihdas anlamında söz etmiş olabilir. Fârâbî'nin âlemdeki bahsettiği genel birlik tasavvufîdir ve mecazîdir.

Geriye âlemin kıdeminin, Allah'ın ilmi sorununa dayatılması kalıyor. Yani Fârâbî, âlemin zamansız olarak ibda edildiğini ileri sürmüştür. Onun âlemin kıdemini iması bu görüşünden istintaç edilir. Fakat

âlemin zaman bakımından öncesiz oluşu, Fârâbî açısından Allah'ın zatında ve ilminde değişiklik bulunmıyacağı düşüncesine bağlı bir tevilin sonucu olabilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin varlık anlayışında İslâm kelâmcıları açısından buhran vardır. Burada Hz. Muhammed'in "yapılan işler niyete göredir" hadîsi akla geliyor. Fârâbî'nin çeşitli kitaplarında ise iyi niyete sahip olduğunu gösteren deliller çoktur.

4 – *Peygamberlik Görüşü :*

Fârâbî'nin sisteminde Peygamberlik felsefesi de önemli bir yer tutar. O, bu konuda da Peygamberle filozofu uzlaştırmağa ve birleştirmeğe çalışmıştır. Birincisinin muhayyilede ve ilâhî kaynakla ilgi kurmakta üstün, ikincisinin ise tetkikde üstün olduğunu kendisine göre anlatmıştır.

Ona göre Peygamberlik, halk âlemine uygun düşecek kudsî bir kuvvetle yaratılıştan ihtisaslaşmaktır. Peygamberler, yaratılıştan ve âdetlerden olan şeyleri değiştirecek mu'cizelerle gelmelidirler. Onların mânevi aynaları, Levh-i Mahfuzda yok olması düşünülemiyecek yazıları aksettirmekde pas tutmaz. Tanrı elçileri olan melekler de peygambere Allah'tan tebligat getirirler[29].

Ona göre faziletli bir şehrin veya ülkenin idarecisi başka bir deyimle önderi, ya peygamber, ya filozof veya özel erdemlere sahip bir kimse olmalıdır.

Bir şehirde herkes önderlik yapacak durumda değildir. Önderlik yapacak kimsenin, herşeyden önce yaratılışdan bu işe kabiliyetli olması gerekir. İkinci olarak da önder, meleke, görünüş ve irade itibariyle hazırlıklı olmalıdır. Başka bir deyimle önder bilfiil akıl ve ma'kul olma derecesine yükselmelidir. Bu şüphesiz üstün insanlara özgü bir şeydir. Böyle bir insanın nefsi, Akl-ı Fa'al ile bağlantı kurar. Bu da ilkin munfail aklın ve müstefad aklın onda meydana gelişiyle olur. Müstefad akıl sayesinde Fa'al akıl ile bağlantı hasıl olur.

Faziletli şehrin önderi olan insan, bilgileri doğrudan doğruya Fa'al akıldan alır. Bu bilgiler, bir çeşit vahiy yoluyla hasıl olur. Bu da uykuda veya uyanıkken mümkindir. Akl-ı Fa'al, sadece bir aracıdan ibarettir. Çünkü Akl-ı Fa'al, Allah'dan akıp gelen bir şeydir. Başka bir deyimle Allah, bilgileri Akl-ı Fa'al aracılığı ile önder insana vahyeder. Akl-ı Fa'al,

29 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.9.

Allah'dan aldıklarını müstefad akıl aracılığı ile münfail akla akıtır. Bu bilgiler önder olan insanın mutehayyilesine geçer. Böyle bir insanın münfail aklına bilgilerin akmasiyle o insan hakîm, filozof veya erdemli önder olur. Bu bilgiler kimin mütehayyile kudretine akarsa, bu insan da peygamber olur. Gelecekten haber verir. Bu dereceye yükselen insan, mutluluğun ve insanî derecelerin en yüksek noktasına ulaşmış demektir[30]. Böylece Fârâbî, Peygamber, filozof veya bir devleti idare eden önder arasında felsefî yönden bağlantı kurmağa çalışmıştır. Esasen "Tahsil as-Sa'âde" adlı eserinde filozof, başkan, kıral, kanun koyucusu ve önderin aynı anlamda olduğunu ima etmiştir[31].

Fârâbî, Peygamberlik felsefesi üzerine esaslı surette eğilen ilk İslâm filozofudur. Onun faziletli bir şehrin önderinde bulunması gereken özellikler hakkındaki görüşleri oldukça dikkati çekicidir. Bu özelliklerin bazıları yaratılıştan olur. Bazıları da sonradan kazanılır. Önder'in yaratılıştan olan özellikleri cismanî, aklî, ifade ve belagatla ilgili, ilmî ve ahlakî olmak üzere beşe ayrılır. Şimdi bir önderde bulunması gereken bu özellikleri sırasiyle görelim.

1 – Cismânî özellikler: Önderin vücûdu sağlam, organları da tam olmalıdır.

2 – Aklî özellikler: Önderin anlayışı çok, hafızası kuvvetli ve zekâsı keskin olmalıdır.

3 – Kudret ve belagatla ilgili özellikler: Her şeyi açık bir surette ifade etmek.

4 – İlim ve Araştırmayı sevmek.

5 – Ahlâkî özellikler: Yemede, içmede, ve cinsî arzularda ölçülü olmak. Dostluğu sevmek, yalandan sakınmak. Ululuğu benimsemek, utandırıcı şeylerden sakınmak. Dünyalık paraya ve menfaata düşkün olmamak. Adaleti sevmek, zulümden kaçınmak. Ölçülü mizaçda olmak, lüzumsuz kızmamak. Büyük bir azim ve irade sahibi olmak. Gerekli şeyleri yapmakta korkak değil, cesaretli olmak[32].

30 Bak: al-Medînet al-Fâdila, s.71; Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s.145,153; Abd al-Halim Mahmûd, at-Tefkîr al-Felsefî fî'l-İslâm. C. II, s. 153-155 Mısır (tarihsiz).

31 Bak: Tarîh al-Felsefet al-Arabiyye, C. II, s.153; Muhammed Atiyyet al-Ebrâşî ve Ebû, l-Futûh Muhammed, A'lâm as-sakâfet al-Arabiyye Ve Nevâbig al-Fikr al-İslâmî (al-Mecmua as-Sâniye), s. 78–79, al-Kâhire (tarihsiz).

32 Bak: Fârâbî, Fusûl Min Ârâ Ehl al-Medînet al-Fâdile, s.64–71, Yayınlıyan: Alî Abd al-Vâhid Vâfi, al-Kâhire 1961.

Fârâbî'ye göre bu özelliklerin hepsi pek az kimsede bulunur.

Önderin sonradan kazanacağı özellikler ise şunlardır:

1 – Hakîm olmak. Bu demektir ki önderin ruhî özellikleri tam olmalıdır. Fa'al Akıl ile bağlantı kurmayı başarmalıdır.

2 – Önder, kendinden önce gelenlerin koydukları kanun ve usulleri bilmelidir. Bu hususları kafasında iyi tutmalıdır. Şehirleri idare eden eski insanların yaptıklarından faydalanmalıdır.

3 – Eskilerin deney ve kanunlarından yeni hükümler çıkarmak. Başka bir deyimle kıyas yapmak.

4 – Günlük sorunlar hakkında eski şehirlerin usul, örf ve âdetlerinden faydalanmak. Bunu yaparken şehrin menfaatini gözetmek ve isabetli hükümlere varmak.

5 – Eskilerin izinden yürüyerek çıkardığı hüküm ve koyduğu usulleri halka öğretmek.

6 – Savaşa dayanıklı olmak ve savaş kurallarını iyi bilmek[33].

Fârâbî, Peygamber, filozof ve siyasî önderin aynı özelliklerle mücehhez olmasını anlatmakla beraber, mucize sorununda Peygamberlerin özel yetilerini de kabul etmektedir. Fârâbî, hiç bir zaman Hz. Muhammed'in hak Peygamberi olduğunu inkâr etmemiştir. O peygamberlik felsefesini bir yandan dinden, diğer yandan da Eflatun'un Cumhuriyet'inden faydalanarak kaleme almıştır. Böylece bu konuda da dinle felsefeyi uzlaştırmağa çalışmıştır. Ona göre Peygamber, en yüksek saadete ulaşan insandır. Filozof da akıl ve tetkikle bunu başaran araştırıcıdır. Peygamber nasıl en iyi, en doğru ve en güzeli kendi sistemine göre anlatırsa, filozof da aklı ve ahlâkı sayesinde bunu başarmak ve yaymak için çalışır.

Esasen Fârâbî'ye göre felsefe güzeli ve mutluluğu tahsil etmek ilmidir[34].

33 Bak: Fusûl Min Ârâ Ehl al-Medînet al-Fâdila, s.71–75.

34 Bak: al-Fârâbî, Kitâb at-Tenbîh Ala Sebîl as-Saâde, s.20–21, Haydârâbâd 1346; İbrâhim Madkûr, Fârâbî, A History of Muslim Philosophy içinde C. I, s.463; Muhammed Sagîr Hasan al-Ma'sûmî, Fârâbî (sözü geçen eser içinde) s.710–712.

5 – *Ruh, Melekler Ve Âhiret Sorunu :*

İnsan iki cevherden ibarettir:

1 – İnsanın şeklî tarafı yani bedeni. Beden hareket eder, durur, yer tutar ve bölünebilir.

2 – Diğer cevherin şekli yoktur. Bu da ruhtur. Onu ancak düşünce kavrar. İnsanın şeklî tarafı halk âlemindendir. Ruhî tarafı ise emr âlemindendir. Çünkü ruh emr âlemindendir. Beden ise halk âleminde bulunur.

İnsanın açık görünen tarafı bedenidir. Gizli tarafı ise ruhudur.

Ruh da ikiye ayrılır:

1 – Amel ile ilgili olan ruh.

2 – İdrakla görevli olan ruh.

Bunların da ayrıca dereceleri vardır.

İnsanın ruhu yani nazarî akıl. İlâhî feyzden nasibini alır. İnsan ahlâken olgunlaşarak Allah'a yükselebilir. Bilgiler, bir aynaya akseder gibi İlâhî kaynaktan ruha coşar gelir. Böylece de insan en yüksek manevi zevke ulaşabilir. Tabiî bu hal normal bir ruha nasip olmaz. En yüksek mutluluğa ancak kudsî ruh ulaşır[35].

İnsan tasavvufî bir arınma ile ulvî âleme yükselirse, her şeyin Allah'ın zatında birlik olduğunu ve halk âlemindeki çokluğun ârizî bulunduğunu anlar[36].

Meleklere gelince: Bunlar ilmî suretlerdir. Onların cevherleri ibda edilmiştir. Bunların suretleri yoktur. Bunlar ibda'î bilgilerdir. Fakat ibda' edilmelerinden sonra kendi zatlariyle kaim olurlar. En yüksek emri düşünürler. Kudsî ruh, onlara uyanıklıkda hitap edebilir. Nebevî ruh ise uykuda onlarla muaşeret eder.

Meleklerin zatları vardır. Biz onlara, insanlara nisbetle zat isnat edebiliriz. Fakat gerçek zatları emr âlemine aittir. Onlarla beşerî güçler arasında ancak insanın kudsî ruhu mülakî olabilir. Bu mülâkattan sonra, insanın açık ve gizli duyguları yükselir. İnsan, kabiliyet ve temizliğine göre meleği görebilir. Fakat meleği bir gerçek şekil halinde ve zatiyle değil, mânevi olarak kavrar. Onun sesini işitir.

35 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.9–15;

36 Bak: De Boer, anılan eser, s.173–174.

Vahiy almağa müsait kimse melekle bağlantı kurar. Manen vahiyleri ondan alır. Melek mecazî bir surette tezahür edebilir[37].

Görülüyor ki Fârâbî'nin ruh ve melek anlayışı bir takım tefsir ve tevillerden ibarettir. Bu hususta her eserinde sistemli olarak aynı açıklamayı yapmadığı görülmektedir. Bu konuda da bir yandan felsefeye meyli, diğer yandan dinden de vaz geçemeyişi açık olarak anlaşılmaktadır. Daha doğrusu o ruh ve melekleri hem dinî ve hem felsefî olarak açıklamağa çalışmıştır.

Mead sorunu:

Beden öldükten sonra ruhlar için mutluluk ve işkence vardır. Bu tabiî nefslere göre değişir. İnsanın ameline göre Âhirette ruhu mükâfatlandırılır veya cezalandırılır.

Allah inayet sahibidir. Her şeyi ihata eder. Onun herkesle ilgisi vardır. Her şey onun hüküm ve takdiriyle olur. Hayır ve şer ondandır[38].

SONUÇ

Fârâbî, Allah'ın varlığını sistemli bir surette açıklamayı başarmıştır. Bu hususta akıldan yeteri kadar faydalanmıştır.

Âlemin var oluşunda din ile felsefeyi uzlaştırmak için çaba harcamıştır. Bu hususta Aristo ve Plotinos'un görüşlerinden çok faydalanmıştır. Bize göre o ibda fiilini ihdas anlamında kullanmıştır. Âlemin zamansız var olduğu görüşünü, Allah'ın ilmine bağlamıştır. Allah'ın ilmi öncesiz olduğu ve değişmediği için âlemin de öncesiz bir surette var olduğunu ima etmiştir. Bunda İslâm kelâmcıları açısından başarısız olduğu söylenir. Fakat onun bu konuda Kur'an'ı inkâr etmek niyetinde olmadığı kanısındayız. Gazzâlî'nin bu yüzden acı eleştirmesine uğrıyan Fârâbî, Allah'ın ilim sıfatı ile onun hür iradesini uzlaştıramamıştır. Bu uzlaştırmayı yapsa idi, tekfir edilmezdi.

Peygamberlik felsefesinde Eflatun'un Cumhutiyetinin izlerini buluyoruz. Bununla birlikte vahiy sahibi peygamberlerin varlığını kabul etmiştir. Peygamberlerin yalnız Âhireti değil, dünyayı da düzenleyici

37 Bak: Kitâb al-Fusûs, s.9,15–16.

38 Bak: Uyûn al-Mesâil, s. 18.

seçkin kimseler olduklarını ifade etmiştir. Filozofun da tetkik ve akıl ile bir peygamber gibi davranması gerektiğini kendisine göre anlatmıştır. O peygamberi, filozofu ve erdemli siyasî önderi en yüksek mutluluğu gerçekleştirecek kişiler olarak göstermiştir.

Ruhların bir bedenden diğerine geçemiyeceğini söyliyerek tenasuha karşı koymuştur. Ruhun bedenden sonra olduğunu söyliyerek Eflatuna muhalefet etmiştir. Gazzâlî'nin, al-Munkiz Min ad-Dalâl ve Tehafut al-Felâsife'de anlattığına göre, Fârâbî Âhirette sevapların ve cezaların bedenlere değil, ruhlara uygulanacağını söylemiştir. Bu da onun din felsefesinde bir buhran olarak gösterilir. Fakat onun Âhiret hayatına, kaza ve kadere, hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna, meleklere ve vahye inandığını gösteren ifadeleri de vardır. Onun islâmiyete karşı olduğu kanısında değiliz. Onun yapmak istediği şey topluma ışık tutmak, felsefe ile dini uzlaştırarak aklı ve mâneviyatı değerlendirmek olmuştur. Bunu yaparken her insan gibi onun da yanılmalarını normal karşılamak yerinde olur. Bir insanın küfrüne 99 ihtimal, imanına ise bir ihtimal olsa, o bir ihtimale dayanarak onu mümin saymak islâm büyüklerince de kabul edilmiştir. İman esaslarının hepsine inanan Fârâbî'yi tekfirde de acele etmemek uygun olur.

Esasen Gazzâlî de bir kimseyi hemen tekfir etmenin karşısında olmuştur. Gazzâlî, Allah'ı, Peygamber'i, ve Âhireti, Kur'an'da olduğu gibi kabul eden kimsenin diğer konulardaki tevilini mazur göstermek için deliller vermiştir[39].

Gazzâlî'nin Tehafut al-Felâsife'de Fârâbî (Ölm. H. 339 M. 950) ve İbn Sina (Ölm. H. 428 /M. 1037)'ya karşı oluşu, Ehl-i Sünnet inancını savunmak ihtiyacından gelmiştir.

Gazzâlî, görüşlerini insanların kültür derecesine göre açıklamıştır. Bir çok eserlerinde Gazzâlî de felsefî sorunlara dalmıştır. Şüphesiz ki Gazzalî daha çok din bilgini ve mutasavvıftır. Fârâbî ise daha çok hakîm ve filozoftur.

Biz Fârâbî'nin hata ve sevaplariyle birlikde islâm Felsefesi tarihinde müstesna bir yer işgal ettiğini teslim etmeliyiz.

39 Bak: al-Gazzâlî, Faysal at-Tefrika Beyn al-İslâm Va'z-Zandaka, s.5, 15–20, Mısır 1907.

İSLÂM'DA MUSİKİ ÜZERİNE

Doç. Dr. BAHRİYE ÜÇOK

1 – *Giriş :* Şarkı söylemek insanda tabiî bir ihtiyaçtır. İnsan duygularını, acı veya tatlı anılarını musikî ile dile getirir. Bu sebeble musikî'nin tarihi belki de insanlık tarihi kadar eskidir. Bir ülkede söylenen şarkılar, orada yaşıyan ulusun karakterini, ahlâk ve âdetlerini bir ayna gibi yansıtır.

Câhiliye devrinde, yâni İslâm'dan önceki devrede, Araplar'ın büyük bir çoğunluğu çadırlarda yaşar, deve ve koyun sürülerini besliyerek göçebe bir hayat sürerlerdi. Bu yüzden de onlar güzel sanatların yalnız şiir kolunda üstün bir düzeye ulaşmışlardı. Yavaş yavaş şiire en yakın sanat kolu olan musikî de doğmaya başladı. Bu musikî Câhiliye devrinde daha çok göçebe hayatı yaşıyan Arap gençlerinin ıssız kum çöllerinde deve kervanlarını yürümeye teşvîk etmek maksadıyla söyledikleri pek ilkel melodilerden ibaretti. Yalnız deve sürücüleri değil, kumaş dokuyanlar, tarlada çalışanlar, kayıkçılık gibi monoton işler görenlerin, sıkıcı çalışmalarını hafifletmek ve onu daha düzenli, verimli hâle getirmek için de melodiler söylemeleri âdetti. Buna Ḥudā' denirdi[1]. Ḥudā' nın çıkışını kadınların ölülerin arkasından ettikleri feryatlara bağlıyanlar bulunmaktadır. Ḥudā'yı terennüm izledi. Araplar'da terennüm iki türlü idi: biri şiirin musikî ile söylenmesidir; Buna Ġınā denir[2] yâni şarkı. Öteki manzum olmıyan, nesir hâlindeki sözlerin terennümüdür; buna da Taġbīr denir[3]. Daha sonra komşu ülkelerden aldığı etkilerle gelişen musikî başka başka adlar taşıdı. İşte böylece dinî olmıyan musikî doğdu. Mutluluk ve sevinç duygu-

1 *İbn Ḫaldūn*, Muḳaddīma, türkçeye çeviren *Zâkir Kâdirî Ogan*, II., S. 460.

2 *Farmer C.H.*, ġınā'yı şiirin melodik olarak söylenmesi şeklinde tanımlamışsa da *Ehad Arpat*, İA., IV.S. 777'de ġınā, taġbīr, tilāva, tarannum, ṣavt, musikî'nin birbirine karıştırıldığını, ġınā'nın bunların hiç birine tam olarak tekabül etmediğini fakat ilgili bulunduğunu açıklar. Gerçekten de al-*Fārābī*, Kitāb al-Mūsiḳī adlı eserinde (La Musique Arabe, *d'Erlanger* çevirisi, Paris, 1935, II., S. 77–8, 84) ġınā ile musikîyi birbirinin yerine kullanmamıştır.

3 *Farmer* C.H., İA., IV. S. 777.

larını ortaya koyan çocuk şarkıları, ninniler, düğün şarkıları hiç şüphe yok ki, Ḥudā' denilen türden tamamiyle ayrıdır. Eski devre ait olan bu halk şarkılarının ne güfteleri ne de besteleri hakkında bir bilgiye sahibiz. Bugün onları emsâlleri ile karşılaştırarak, bazı tahminler yürütülmektedir.

Araplar'ın bu halk şarkılarının makamı çok basit idi. Genel kural olarak bunlarda bir makam cümlesi bulunur, bu her beyit veya mısrada tekrarlanırdı. Bu sâde melodilerde ton ölçüsü dört-beş telli mûsikî aletlerinin dört-beş not dizisine bağlı kalır. Hatta bazan yalnız iki nota bile melodiyi idareye yeterli olurdu[4].

Eski Araplar'da kullanılan mûsikî aletlerinin en ünlüsü yuvarlak veya kare biçiminde yapılan bir tempo aleti ile ilkel bir düdük veya naydan ibaretti[5]. Şabbāba, Zulamī, Būḳ, 'Ūd, Ṭunbūr ve bunlara benzer nefesli ve telli saz aletleri ise kuzey Afrikalılar ile İranlılar'a, Bizanslılar'a mahsus idi[6]. Araplar ancak İslâmiyet'ten sonra bu türlü musikî aletlerini tanımışlardır. Arap halk mûsikîsinde üç tip ġınā'ya rastlanır: 1, solo; 2, koro; 3, nöbetleşe şarkı söylemek; birinci tipte makam önceden belli, geleneksel motiflere dayanır ve önceden hazırlanır. Buna naşīd ve inşād denir. İkincisinde irticâlen ve tuluat kabilinden söylenir, bu da tartīl adını taşır; ama her zaman tuluat olmaz, önceden hazırlanmış da olabilir[7]. Bu, sâde nağmeli mûsikî sanatının inceliklerinden uzaktı. Araplar bunu öğrenmek zahmetine girmeden, içlerinden geldiği gibi icra ederlerdi[8]. İslâmî devirlerde İmam, hafız ve hatiblerden birçoğu musikî sanatından habersiz bulundukları halde, Kur'an-ı Kerim okudukları zaman seslerinin ve okuyuşlarının güzelliği sayesinde dinliyenlerin hoşuna giden uygun sesli melodiler bulurlardı.

İslâm'dan önce mûsikî'nin tanıtıcıları ḳaynāt denilen şarkı okumayı meslek hâline getirmiş olan kadın şarkıcılardır. Bunların sosyal hayatta önemli roller oynadıklarının delillerini bizzat Hazret-i Muhammed'in yaşadığı devirde buluyoruz. Von Kremer bu ḳaynāt'ların İran, Bizans gibi yabancı ülkelerden geldiklerini söylemişse de bir kısmının Mekkeli olduğu şüphesizdir[9].

2 – *İslâmlığın doğuşundan sonra:* İslâmlığın başlangıcında taġannī'ye karşı bir direnme gösterilmiştir. Şarkı ve mûsikî dinlemenin caiz olup olmadığı

4 *Farmer* C. H., İA., IV. S. 773.
5 *Corci Zeydān*, Medeniyet-i İslâmiyye, V., S. 52.
6 *İbn Ḫaldūn*, Mukaddima, II, S. 460.
7 *Abu'l-Farac al-İsfahanī*, Kitab al-Aġānī, VII., S. 188.
8 *İbn Ḫaldūn*, Mukaddima, S. 460 v. öt.
9 *Ehad Arpad*, I. A. IV. S. 775

fakihler arasında bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Hele Budizm'in, Parsizm yâni Zerdüştîliğin ve Hıristiyanlığın tersine asla kalbe değil akla yönelen müslüman ibadetinde musikîye yer vermek sert tepkilerle karşılanmıştı. Fakat Araplar geniş ülkelere hatta kıtalara doğru yayılınca, fethettikleri yerlerin zengin mirasına kondular. Eski kabalık ve sâdeliği bıraktılar. Onlar gibi yaşamaya koyuldular. Hicaz'a Bizans ve İran'dan şarkıcılar ve çalgıcılar akın etmeğe başladı. Az zaman sonra Araplar bu yabancı sanatçıları taklit ederek beste yapmağa ve bunları kendi çalgılarında dinletmeğe özendiler. Böylece ritim ve başka unsurlar Arap musikîsine sokulmuş, sanatlı musikî de kendini göstermeğe başlamıştı.

Yabancı etkilerin kendini duyurduğu bölgeler daha çok Hicaz ve Irak bölgeleri olmuştur. Yaşama düzeyleri yükselen Araplar'ın gün geçtikçe öteki sanatlara olduğu gibi musikî sanatına da verdiği değer arttı. Fizik ve telli sazlar tekniğinin bir kolu olan musiki nazariyesi büyük ilerlemeler kaydetti[10]. Al-Kindî (ölm. 874), Sogdlu Fārābī (872–950), İnbi Sīnā (ölm. 1037) ve Azerbaycan'lı Ṣafī al-Dīn (ölm. 1293)'e kadar müslüman bilginler Çin ve İran basit gamından hareket ederek incelemelerde bulundular ve tabiî gamı kurdular. Gitar, flüt, ksilifon, tanbur vesaireye halel getirmeden piyano ve orgların ilkel bir tipi olan kanunu yaptılar[11].

Arap bilginlerinin, örneğin Ptoleme'nin musikî hakkındaki geniş incelemesini kendi dillerine çevirmelerinden anlaşılacağı üzere grek musikîsine yabancı olmadıkları ve bunun sonucu olarak İslâm İmparatorluğunun sınırları içinde yaşıyan Türk düşünür ve büyük bilgini Fārābī'nin de bundan örnek aldığı biliniyorsa da, bu örneğin yetersizliği karşısında o, tamamiyle yeni bir nazariye kurdu. Eserinin genişliği ve en ince noktalarda gösterdiği vukuf onun eserini Ortaçağ'ın en dikkate değer mûsikî kitabı hâline koymuştur[12]. X. ve XVI. yüzyıllar arasında Arap mûsikî nazariyesi üzerine eser yazanlar öncc filozoflar olmuştur. Bu sebeble de mûsikî matematiğin yanında felsefeden

10 Eski mûsikî nazariyelerinden ilk faydalanan *al-Kindî* (ölm. 874) olmuştur. Bugün dördü mevcut olan yedi risâlenin yazarıdır. Bu risâlelerin üçü Berlin'dedir. Bunların adları şunlardır: Risāla fi iczā' ḫabarīya al-mūsiḳī; Rīsāla fi'l-luḥūn'dur, üçüncüsünün adı yoktur. *Al-Kindî*'den sonra iki öğrencisi *Ahmad bin Muḥammad al-Saraḫsī* (ölm. 899) ile Manṣūr bin Ṭalḥa bin Ṭāhir mûsikî nazariyesini işlediler. *İbn Sīnā*, al-şifā', al-nacāt adlı eserleri içinde mûsikîye yer ayırmıştır. Ṣafī al-Dīn değerli bir fizikçi idi; aynı zamanda al-Fārābī gibi o da çalgı çalardı. Gam sistemine yenilikler getirmiştir.

11 *Aly Mazaheri*, La Vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age. Paris, 1951, S. 159; *Carra de Vaux*, Fārābī'nin Kitab-al Musikı'sinin fr. çevresine önsöz. S. VII

12 al-Fārābī, Kitāb al-Mūsiḳī al-Kabīr (d'Erlanger çevirisi) I., S. VII.

bir parça hâline gelmiştir. Artık bir sanat düzeyine ulaşmış olan mûsikî teknik terimlere de sâhip oldu[13]. Bu sâyede şiirlerinin bestelenmesini istiyen ve bu amaçla şiir yazmış olan bir çok şairin adını öğrenmiş olmamıza rağmen, bu şiirlerin bestelerinin notalarından pek azı bize kadar gelebilmiştir. Bazı şarkı türünün rağbet görmesi, o türün edebî hâle gelmesine de sebeb olmuştur.

İslâm âleminde bütün ġınā yâni taganni (terennüm) tek ses üzerine kurulmuştur, yâni sâdece melodiden ibarettir. Batı musikisî harmoni, yâni uygun çok sesli mûsikî sanatı, Ortaçağ Doğu âlemi için tamamiyle yabancıdır. Müslüman Doğunun büyük bir çoğunluğu mûsikî'yi tek sesli bir dizinin devamı olarak görür. Hristiyan Batı ise bunu akkorlarla süsler[14]. İslâm mûsikîsinde her motif maḳām denilen ve pek çoğu eskiden intikal eden özel tarza bağlıdır.

3 – *Din ve mûsikî :* İslâmiyetin yeni yerleşmeğe başladığı devirlerde taganni etmek yâni şarkı söylemek haram değilse bile, mekrûh addediliyordu. Müslümanların ileri gelenleri ġınā'nın haram olup olmadığı hususunda tartışmalara girdiler. Taganni'yi helâl görenlerin delilleri, onun esasının şiirden ibaret bulunduğu, şiirin ise Hazret-i Muhammed'in her zaman beğenip teşvik ettiği bir sanat kolu olduğu, hatta onu müşrikler aleyhine bir silâh gibi kullandığıdır. Gerçekten de Hazret-i Muhammed, şairi Ḥassān'a: "ʿAbd Manāf oğullarına ateş saçan dilini musallat et. senin şiirin onlara karanlıkta atılan okdan daha çok etkilidir"[15] diye emretmişti. Taganninin câiz olduğunu ileri sürenler Ḥassān'ın şiirlerinin şarkı halinde terennüm edildiğine dayanarak haram olmamasını savundular[16].

Taganniyi haram görenlerin dayanakları ise, mûsikî ve şarkının insanı zevk ve safaya yöneltmesi, dinî vazifelerinde ihmâle götürmesi ve cinsel istekleri teşvik edici olmasıydı.

Bazı İslâm bilginleri ise şarkıların bir kısmını helâl, bir kısmını haram saydılar. Uzun tartışmalardan sonra şarkı söylemenin şeriata aykırılığı kabul edildiği takdirde Kur'an'ın tilâveti hakkında da aynı hükmün vârid olacağı açıkça anlaşıldı[17]. Şarkı söylemenin şeriata aykırılığını iddia edenlere karşı

13 Ṣafī al-Dīn, al-Fārābī ile İbn Sīnā'nın kullandıkları istilahların yanlış olduklarını ileri sürer ve hücum eder, bk, İA. VIII., musikî maddesi.

14 Batının tek sesli musikîden armonik musikîye geçiş tarihi pek eski değildir; hatta belki de musikîyi seven ve gelişmesine gayret sarfeden Charlemagne'dan 200 yıl sonrasına,Haçlı Seferleri zamanına rastlar, bk. Norbert de Fourcq, Petite histoire de la musique, Paris, 1960. S.9.

15 *Corci Zaydān*, a. g. e., V. S. 54.

16 *Corci Zaydān*, V., S. 54

17 al-ʿIḳd al-farīd, III., 178.

Kur'an'ın tilâveti hakkında da aynı hüküm verilmesi istendi. Buna karşı müteassıp Müslümanların muhalefetleri pek zayıf kaldı. Çünkü Hazret-i Peygamber'in Kur'an'ı güzel sesleri ile okuyanlara söylediği okşayıcı sözler en inanılır hadis kitaplarında yer almıştı. Örneğin sesinin güzelliği ün salmış olan Abū Mūsā al-Aşʿarī bir gece Kur'an okurken Hazret-i Muhammed onu işitmiş, ertesi gün "Ya Abū Mūsā, Davudoğullarının mīzmār'larından (yassı nay biçiminde nefesli saz) biri sana verilmiştir"[18].

Gene güzel sesiyle Kur'an-ı Kerim okuyan Sālim Mavlā Ḥuẓayfa için de Hazret-i Muhammed: "Ümmetimde böyle bir kimse bulunduran Allah'a hamd-olsun" diyecek kadar memnuniyet duymuştur. Hazret-i Muhammed'in Saʿd İbn Abī Vaḳḳās'dan rivâyet edilen hadîsi de "Taganni ile Kur'an okumayan bizden değildir" yolundadır[19]. Nihayet mutaassıp Müslümanlar, Kur'anı tilâvet (Taġbīr. tartīl) etmek ile dinî olmıyan taganni (şarkı) nin aynı şey olmadığına dair kendilerince şerʿi bir hüküm verdiler[20]. Halbuki tilâvet ve tartīl ile şarkının kaide bakımından ve amelî bakımdan birbirinin aynı olduğunun ispatı üzerine bu kural hükümsüz kalmıştır.

Burada taganni kelimesine din bilginlerinden bazıları, Kur'anı güzel bir uslupla, düzgün şekilde okuma anlamı vermek istemişler ve Kur'an'ı melodinin en sâdesinden bile tenzih ettiklerini açıklamışlardır. Sünnî doktirinin dört imamından biri olan İmam Mālık bunların başında gelir. İmam Şāfiʿī ise melodi (alḥān, laḥn) ile Kur'an okunmasını câiz görür. Mensup olduğu kavmin bile kusurlarını yansız bir gözle eleştiren ve bunu yüzyıllar sonrasına ulaştırmakta bir sakınca görmiyen XIV. yüzyılın tarih felsefecisi İbn Ḫaldūn, İmam Mālik'in fikirlerini benimsemektedir. İbn Ḫaldūn, Kur'an-ı Kerim'i okurken uzatılacak veya kısa okunacak harfleri önceden düzenlenen ölçülü melodiye uydurmanın imkânsızlığı karşısında, Kur'an-ı Kerim'i melodik ve ritmik bir tarzda okumanın doğru olmıyacağı inancını belli etmektedir.

İslâm'ın ilk çağında Kur'an her halde etkili fakat değişik ses perdeleri pek az olan, muhtemelen minör gamından ancak sâde bir melodi ile okunmakta idi. Tarihte Kur'an'ı melodi ile ilk okuyan kimsenin Peygamberin azatlısı ve Ziyād İbn Ebīhī'nin anabir kardeşi ʿAbdallāh İbn Abī Bakra olduğu, bunun torunu ʿAbdallāh İbn ʿOmar'ın da onun tarzını izlediği görülmüştür[21].

18 *Muḥammed Camīl Bayīham*, al-Mir'at fī hażārat al-'arab, Bagdat 1962, S. 82; İbn *Ḫaldūn*, Muḳaddīma, II., S. 460.

19 *Tayyib Okiç*, Kur'an'ı Kerim'in uslûb ve kıraati, Ankara. 1965. S. 17.

20 *İbn Ḫaldūn*, Muḳaddīma, II., S. 468.

21 *İbn Ḳutayba*, Kitāb al-Maʿārif, S. 232; *Houtsma*, Ebû Bekre maddesi, İA., IV., S. 14.

Bu okuyuşun ġınā ve ḥudā' ile hiçbir ilgisi yoktur. Hatta bu tarz Kur'an okumaya da İbn ʿOmar kıraati adı verilmiştir. Bu uslupta okumayı daha sonra devam ettiren Saʿīd al-Allāf, devrin Halifesi Hārūn al-Raşīd tarafından övülmüştür. Fakat zamanla ʿAbdallah ibn ʿOmar ve Saʿīd al-Allāf'ın tarzı bir yana bırakılmış, güzel sesli kimseler Kur'anı yetiştikleri ülkenin musikî özelliklerini taşıyan melodilerle süsliyerek okumaya başlamışlardır. Tarihte bu yolu ilk açan, yâni belli bir şarkı nağmesi ile Kur'an tilâvet edenler al-Hayşam ve Abān ibn Taġlıb olmuştur. Onları İbn Aʿyun, Muḥammad ibn Saʿd al-Tirmizī izlemişlerdir[22]. Al-Hayşam al-Allāf'ın Abbasî Halifesi Manşūr'a, Kur'an'ın tilâveti hakkında verdiği muhtıraya göre Hicazlılar Kur'an'ı Arap uslûbuna uygun okudukları hâlde, Kûfeliler onu Nabātī,Basralılar Ḫusravānī-Fārisī, Şamlılar ise hıristiyan rahiplerin uslûbuna uygun olarak okurlardı[23].

4 – *Halifelerin musikiye karşı tepkileri:* Gerek Emevî, gerek Abbasî halifeleri içinde musikînin, ümmetin dinî ödevlerini ihmal etmesinden korkularak, onu seven bazı Halifeler tarafından bile yasaklandığı bir gerçektir. Bunların başında I. Muʿāviya gelmektedir. Ama ona yakınları tarafından bir gün bir olup-bitti ile musikî dinletildiği zaman, bundan büyük bir haz duyduğu, kendini bu güzel sanatın etkisine kaptırıp ayağı ile ritme katıldığı farkedilmişti[24]. Öte yandan o, Peygamber soyundan olanların hilâfeti düşünmelerine engel olmasını sağlıyacağını umduğu için de onların musikî veya başka eğlencelerle uğraşmalarına göz yumar, hatta buna, bol paralar vererek teşvik etmek isterdi.

Musikîye cevaz veren ve teşvik eden ilk Halife, Muʿāviya'nın oğlu Yazīd ve kızı ʿĀtika'dır. ʿĀtika ġınā'yı ve türlerini öğrenmekle kalmadı, yaptığı besteleri Mekke ve Medine'den gelen kadın şarkıcılara da öğretti ve onları bu yolda ilerlemeğe teşvik etti[25].

Ortaçağ İslâmı'nın musikî hayatında önemli bir yer tutan Rā'iḳa, ʿAzza ʿUlviya gibi güzel sesli besteciler sâdece kendileri şarkı söylemekle kalmayıp kadın ve erkek bütün Medinelileri musikî ile uğraşmaya çağırırlardı. Devrin

22 *Tayyib Okiç*, a.g.e. S. 20.

23 *Tayyib Okiç*, a.g.e. S. 20. Oysa Kur'an'ı Kerim'in böyle güzel veya daha hafif bir ritimle okunması, ona karşı elbette bir saygısızlıktı ve Hazret-i Peygamber belki de bunun için "Kur'an'ı Kerim'i fâsık ve günahkârların ahengiyle değil Arap elhanı ile okuyunuz" demiştir

24 *Corci Zaydān*, V. S. 54; al-İḳd al-Farīd, II, 182; ʿOmar *Rıżā Ḳaḥḥāla*, ʿalām al-nisā', Dımışk 1959, III, S. 211; *M. Zihnī*, Maşāhir al-nisā', II. S. 77

25 *Muḥammed Camīl Bayham*, a.e.g. S. 82. Abū'l-Farac al-İṣfahānī, al-Aġanī, VIII. S. 19.

ünlü zevk ve şiir erbabı (örn. Ṭuvays, Mʿabad, Abdallāh ibn Cʿafar) hemen hergün onların evlerinde toplanırlardı[26].

I. Yazīd zamanında Hicaz mûsikînin, şiirin, eğlencenin vatanı hâline gelirken, Irak bunları reddediyor, haram sayıyordu. II. Valīd(743–4) şarkıcıları ve bestecileri Hicaz'dan Şam'a getirtti. Bu tarihten sonra mûsikî bilimi İslâm ülkelerinin her yönüne yayıldı[27]. Daha önce ʿAbd al-Malik'in oğlu II. Yazīd (720–4) Ḥabāba adlı câriyenin sesine o derece esir oldu ki, imparatorluğun bütün idaresini hemen hemen onun eline bıraktı[28]. Fakat zaman zaman Halifeler, devrin mûsikî şehri olan Medine'de bile bu tür sanat ve eğlenceyi yasaklamışlardır. Örneğin ʿAbd al-Malik'in oğlu Sulaymān askerlerden birinin şarkı söylediğini duyunca yanına çağırıp bu şarkıyı tekrarlamasını emretmişti. Hükümdarın hoşuna gittiğini sanan asker bir kere daha, ama daha dikkatle ve daha duygulu bir sesle şarkıyı tekrarlayınca, Halife taassubundan ötürü askeri hadım ettirmişti. Sâdece bu kadarla da kalmayıp Medine vâlisine şehirde ne kadar şarkıcı ve besteci varsa toplatıp hadım ettirmesini emretmişti[29]. Emevîlerin mûsikî'ye en çok yer veren Halifesi II. Valīd bile musikî'nin sihirli etkisinden sakınmayı sağlık vermişti.

Abbasî Halifelerinden Ma'mūn Horasan'dan Bağdad'a ulaştığı zaman hükümdarlığını güçlendirmeğe azmettiğinden sürekli olarak 20 ay mûsikî dinlemekten uzak bulunmaya dikkat etmişti. Fakat böyle yasaklar günden güne genişliyen ve medenileşen İslâm ülkesinde mûsikînin gelişmesine engel olamamıştı. Mûsikî daha çok refahtan doğan bir ihtiyaç olduğu için elbette bunun teşvikçileri, hükümdarlar, emirler ve zengin tabaka mensupları olmuştur.

Yavaş yavaş mûsikînin câzibesine tutulan devlet büyükleri arasında şarkı söylemek ve saz çalmak da moda oldu. Halife I. Valīd'in amcası oğlu olup 717'de hilâfete geçirilen ʿOmar ibn ʿAbd al-Azīz son derece dindarlığına rağmen bu modadan kendisini alamamış ve önceleri, Hicaz vâliliği sırasında, besteler yapmıştı[30]. Ama Halifeliğe yükseldikten sonra ibâdeti engelliyebilir diye mûsikîye yer vermemişti. Bununla birlikte, II. ʿOmar gene de güzel sesin,

26 *Muḥammed Camīl Bayham*, a.g.e. S. 82

27 *Corci Zaydān*, V., S. 55; Muḥammad Camīl Bayham, a.g.e. S. 83.

28 *Masʿūdī*, Les Prairies d'Or, Paris. 1871. V., 446 v. öt.

29 *Abū'l-Farac al-İsfahānī*, Kitāb al-aġānī, IV. S. 61.

30 *Corci Zaydān*, Mededivet-i İslâmiye, V. S. 158.

mûsikînin etkisi altında kalırdı[31]. Daha sonra Valīd bin Yazīd ün kazanmış besteler yapmıştı[32]. II. Valīd şarabı, eğlenceyi hele mûsikîyi âdeta önüne geçilmez bir aşkla seviyordu. Her ülkenin müzisiyenlerini etrafına toplıyan ilk hükümdar o oldu. İçkili ziyafetlerde İbn Sureyc, M'abad, İbn Muḥrīz, İbn 'Ā'iṣa ve Ṭuvays gibi sanatçılara gün doğdu. Babasından tevârüs ettiği iptila halindeki mûsikî sevgisini ve heyecanını ateşliyen parçalar, Kureyş arapçasında yazılmış olarak Kitāb al-Aġanī'de mevcuttur. Bunların bestesinin de İbn Surayc veya Mālik'e ait olduğu sanılmaktadır. Musullu İbrahim'in oğlu İshaḳ ve Halife Mahdī'nin İbn Şakla adıyla tanınmış olan oğlu İbrahim de şarkılar yazdı. Bunlar şarkılar kitabı adlı eserde ve başka eserlerde yer aldılar[33].

I. Yazīd ve II. Valīd gibi Halîfeler devrinde gelişmesi hızlanan mûsikî, Emevîlerin son zamanlarında saray ve konaklardan halk arasına hatta savaş meydanlarına kadar girdi. Abbasoğlulları İsfahan yöresinde Emevîler'i yenilgiye uğrattıkları zaman (H. 131) sayısız ganîmet malları arasında ud, tanbur ve nây bulmuşlardı.

Böylece mûsikî derece derece ilerliyerek Abbasîler çağında daha üstün bir düzeye ulaştı. Arapçaya, fars ve sanskrit dillerinden mûsikî kitapları çevirttirildi. Ḥammād, İbrahīm bin Mahdī ve Musullu İbrahīm gibi tanınmış mûsikî üstatları, yalnız şarkı için değil, raks için de besteler yaptılar. Musullu genç sanatçı Zāryāb yukarıda kaydettiğimiz sanatçılardan mûsikî ve ġınā (şarkı) öğrenmişti; öyle sihirli bir sanatçı idi ki, Musullu diğer sanatçılar onu kıskandılar, o da batıya gitmek zorunda kaldı. Endülüs hükümdarı Ḥakam bin Hişām, Zaryāb'ın geldiğini duyunca kendisi de karşılamaya çıktı. Onu devlet

31 *Mas'ūdī*, Les Prairies d'Or, V.S. 428, 431. Aşağıdaki olayları zikrederek bunu teyid ediyor:Bir gün bir Iraklı, çok güzel sesli bir câriyeyi görmek için Medine'ye geldi; onun Kaadi'nin Cariyesi olduğunu kendisine söylediler. Kaadiyi ziyâret edip câriyesinin çok güzel Kur'an okuduğunu şarkı söylemekte de çok mahir olduğunu işittiğini, kendisine onu dinletmenin mümkün olup olmadığını sordu. Kaadi cariyesinin bu meziyetlerinden habersizdi. Misafirle birlikte câriyeyi dinledi; öyle heyecanlandı ki, terliklerini kulaklarına geçirip diz üstü yürürken "beni Kâbe'ye götürün, ben kurban edilecek bir kurbanım" diye söyleniyordu. 'Omar ibn 'Abd al-'Azīz bu hikâyeyi duyunca kaadiyi işinden azletti. Bunun üzerine kaadi bu câriyeyi dinleyip de "ben bir yük hayvanıyım diye bağırmazsa 'Omar'in karıları boş olsunlar" dedi. Bu söz de Halife'nin kulağına erişti. Kaadi ile câriyesini görmek istedi. Halifenin huzuruna çıktıkları zaman, önce câriyeye Medine'de söylemiş olduğu mısraları söylemesini emretti. Daha şarkı bitmeden 'Omar'in büyük bir heyecana kapıldığı ve gözlerinden iri yaş damlalarının sakalından aşağıya süzüldüğü görüldü. Şarkıyı üç kez söyleten Halife 'Omar, Kaadi'nin sözlerini mubalağalı bulmadığını söyliyerek onu eski memuriyetine iade etti.

32 *İbn Ṭiḳṭaḳā*, al-Faḫrī, Paris 1910 (tr. par Emil Amar), S. 113 v. öt.

33 *Abū'l-Farac al-İṣfahānī*, kitab al-aġānī, VIII., S. 143; Mas'ūdī, a.g.e., VI., S. 10.

ricâli mertebesine yükseltti. ve kendisine iktalar verdi. Böylece Zaryāb, Endülüs'te şarkı sanatını yaydı. Fakat Endülüs'ün ekonomik ve siyasî durumu gerileyince, bu sanat Kuzey Afrika'ya intikal etti. "Ekonomik durumları bozulmaya yüz tutmuş devletlerde en önce kaybolmaya yüz tutacak sanat mûsikî sanatıdır; sebebi de bolluğun, refahın yarattığı eğlence ihtiyacından doğmuş olmasıdır" diyor İbn Ḫaldūn. Fakat Yakın Çağ'ın teknik imkânlarıyla mûsikî sanatı bu görüşü doğrulamıyacak bir nitelik kazanmıştır. Zaryāb'ın ölümünden sonra, yerini ancak kızı ʿAliyya doldurabilmiştir. (Bk. *ʿAli İbrahīm Ḥasan*, Nisāʾ lahunna fī al-Tārīḫ al-İslāmī Naṣīb, Kahire 1963, S. 91-92.

Yukarıda, musikînin kuvvetli câzibesine kapılanların ibâdetlerini ihmal edecekleri yolundaki inanca rağmen, Halifeler ve devlet ileri gelenleri bizzat mûsikî bestelemekten ve mûsikî icra etmekten kendilerini alamadıklarını söylemiştik. Abbas oğullarında da mûsikî aletlerini kullanan ve şarkı okumaya emek veren bir kaç Halife adına rastlamak mümkündür: al-Muntaṣır, al-Muʿtaz, al-Muʿtamid, bunların en ünlülerindendirler[34]. Mûsikî sanatı ile uğraşan ve sanat eserleri toplanmış olan ilk halife çocukları İbrahim bin Mahdī ile kız kardeşi ʿAliyya binti Mahdī'dir [35]. İbrahim'in zamanına kadar şarkılar hep eski tarzda okunurken o, kendisinin bir prens olduğunu ve istediği tarzda şarkı okuyabileceğini söyliyerek mûsikînin insan sesiyle icra olunan kısmında büyük bir inkilâp yapmıştı. Uzun zaman bir eğlence ya da zengin tabakanın meylettiği bir sanat dalı olmaktan öteye gidemiyen mûsikî Harūn al-Raşīd zamanında ve onun çabalarıyla bir meslek hâline getirilmiştir. Bu tarihten sonra Abbasî prensleri arasında mûsikî yazarları daha da artmıştır. Abbasî Halifelerinin dördüncüsü olan al-Hādī'nin oğlu ʿAbd Allāh, Harūn al-Raşīd'in oğlu Abū ʿĪsā, al-Amīn'in oğlu ʿAbd Allāh, al-Mutavakkil'in oğlu Ebū ʿĪsā ve X. Halife al-Muʿtazz'ın oğlu ʿAbd Allāh bunların arasında ün yapanlardandır.

Abbasîler devrinde mûsikî nazariyeleri ile uğraşan ünlü Türk-İslâm bilgini ve filozofu al-Fārābī yazmış olduğu kitāb al-Mūsīḳī adlı eserinde sesi bilimsel olarak açıkladıktan sonra mûsikî aletleri yapmak için gerekli usulleri de tanımladı[36].

34 *Corci Zaydān*, Medeniyet-i İslâmiyye, V. S. 85. Kitāb al-aġānī, VIII., S. 177.

35 Yâni Harūn al-Raşīd'in baba bir kardeşidir. Şiir yazmakta ve yazdığı şiirleri bestelemekte büyük bir maharet göstermiş, bu yüzden devrinin en ünlü üstâdı sayılmıştır. Annesi câriye maknūna'den güzel ses tevarüs eden ʿAliyya'yi Harūn al-Raşīd uzun yolculuklarda yanından ayırmak istemezdi. Mûsikîye olan meyli ʿAliyya bint mahdī'yi hiçbir zaman ibadetten uzak bulundurmamıştır (Bb. al- Aġānī C. X. S. 78.)

36 *Haydar Bammat*, İslâmiyetin manevî ve kültürel değerleri. S. 349.

5 – *Dînî mûsikînin doğuşu:* Nihayet Müslüman Sofîler öteki semâvî dinler gibi İslâmiyeti de dînî bir musikî ile süslemek hevesine kapıldılar. Dinî mûsikî ve bunun bir sonucu olan raks, mutasavvıflar arasında büyük ölçüde rağbet görürken, bir yandan da bunun İslâm dini ile bağdaşıp bağdaşmıyacağı konusu üzerinde duruldu[37]. Bir ara telli ve hatta nefesli sazların dinlenmesi haram sayıldı. Kur'an'da samâ' geçmediği için onun mubah olup olmadığı hadis-i şeriflerle açıklanmaya çalışıldı[38].

XIII. yüzyıl sonlarına doğru dinî mûsikî en iyi nitelikteki temsilcilerini ancak Oğuz Türklerinde ve Moğollarda bulabildi. Bu mûsikînin, insanın Allah'a karşı olan aşkını kuvvetlendirdiğine inanan ve bunu telkîn eden Mavlānā Calāl al-Dīn Rūmī (ölm. 1273) ve özellikle torunları zamanında geliştiği sanılmaktadır. Araplar'ın yalnız ġınā tarzı ile bir benzerlik gösteren Türkler'in uzun havaları bir yana bırakılırsa, gerçek Doğu mûsikîsi ile Arap mûsikîsi arasında açık bir benzerlik yoktur. Gerçek Doğu mûsikîsini bugün ancak Âzerîler, Özbek Türkmenleri ve Türkistan Kırgızlarında bulmak mümkündür. Arap mûsikîsi bu güzel Doğu mûsikîsinden ancak bir gam muhafaza eder.

Siyah İslâm'ın mûsikîsine gelince o tamamen zenci kültürünün yarattığı bir sanat olup diğer müslüman ülkelerin mûsikîsiyle hiçbir ilişiği yoktur. Geniş ölçüde İran-Arap etkisini kabul eden Selçuklu ve Osmanlı saray musikîsi ise başkentlerden sonra büyük şehirlere ulaşmış zamanla gerçek Türk musikîsinin en değerli unsurlarını saklıyan köylere kadar sızmıştır[39]. Şu son elli yıl içinde hafif batı musikisiyle *alaturka* dediğimiz mûsikî, nerede ise Türk halk mûsikîsini büsbütün unutturacak bir rağbete mazhar olmuştur. Belki de bunun bir tepkisi olarak, Sıvas'lı bir öğretmen, yakın yıllara kadar adını radyolardan duyduğumuz rahmetli Muzaffer Sarısözen hayatının uzun yıllarını halk türkülerini incelemeğe verdi. Değerli çalışmalarıyla, çoğumuzun bildiği gibi, Ankara radyosunda faaliyet gösteren bir halk türküleri korosu kurmayı başardı. Sarısözen'in minnetle anılacak bu gayretleri sâyesinde, Türk ezgi ve türküleri unutulmak veya yok olmak tehlikesinden böylece kurtulmuş

37 *al-Ġazzālī*, İhyā 'ulum al-dīn; Abā Naṣr al-Sarrāc, kitāb al-Luma'a; Tahsin Yazıcı, İA. Semai maddesi, X., S. 466.

38 *Tahsin Yazıcı* Semā'ı mubah sayanların, Kur'an'ın XXXI. Sure 19. âyetine dayandıklarını bu ayette güzel sesin övüldüğünü, çirkin sesin ise yerildiğini Abū Nāsr al-Sarrāc'a dayanarak kaydetmişse de "Yürüdüğünde ne acele ve ne yavaş yürü, sesini yükseltme, çünkü en çirkin ses eşeğin sesidir." şeklinde inmiş olan bu âyette güzel sesle bir melodi terennümünü mubah kılan bir husus göremedik.

39 *Aly Mazaheri*, a.g.e. S. 160; Ehad Arpad, İA., IV. S. 778.

belki biraz da gelişme yoluna yönelmiştir. Radyo ve başka teknik araçlar sâyesinde de mahallî kalmaktan kurtulup, popüler bir hale gelmiştir.

* * *

Yukarıda bahsettiğimiz Ortaçağ'da mûsikînin insanı ibâdetten, Allah'ı düşünmekten alıkoyduğunu iddia edenlerin tersine Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî'nin ve başka Sûfîlerin sırf ilâhî sevgi ile vecde gelip musikî ahengi ve ritmi ile semā' ettiklerini gördük. Sonuç olarak diyebiliriz ki, her zaman iyiye ve güzele yönelen İslâm dini, Tanrı'nın kullarına verdiği bu en etkili sanatı, insan ruhunu yüceltmeğe (Bach, Beethoven, Itrî, Dedeefendi ve başkalarının bestelerinde olduğu gibi), Tanrı'nın kudretinin sonsuzluğunu övmeğe, insanların sevinç veya elemlerini terennüme hasrettiğimiz takdirde yasaklamamış olmalıdır.

YAHUDİLİĞİN KUTSAL KİTAPLARI VE ESASLARI, İLMÎ İNCELEME VE TENKİDİ

Doç. Dr. HİKMET TANYU

- I -

Yahudiliğin Temelleri ve Yahudiliğin Esasları denilince ilk anda hatıra dînî kitaplar gelir. Yahudiliğin dînî inançlarından, dînî ve millî bayramlarından bahseder bir kitap ta "Yahudiliğin Temelleri" (Yesudot Ha-Yehudot"[1] adını taşımaktadır. Gene bir başka örnekde "Seyfer Ha-İkarim"[2] Yahudiliğin îman esaslarından, hıristiyanlığın din olamıyacağından, Yahudilere göre Mesih'in gelip gelmediğinden bahseden ve hâlen İbranî, Kudüs (Yeruşalâym) Üniversitesinde okutulup incelenen bir kitaptır. Keza Yahudi Mezhepleri[3] içerisinde kutsal, kitapların bâzısını kabul eden ve metinler arasında pek fazla farklar gösteren Şomranim Tevratını da esas olarak alacak değiliz. Yahudiliğin Kutsal Kitapları dışında bırakılan bu Şomranim Tevratı ile Yahudi (İsrail Tevratı) arasındaki bazı farkları ve sebeplerini yerinde karşılaştırmalarla inceleyeceğiz.

Konumuz, Yahudiliğin, (Kitab-ı Mukaddes)'in geniş bir bölümünü teşkil eden ve Türkiye'de "Eski Ahid" (Tevrat) adıyle tanınmış kitapların[4], *bildiriliş, yazılış, derleniş zamanları ve bunun nasıl ve ne şekilde bir gelişme gösterdiği, kutsal kitapların esasları ve Yahudi inancının temelleri ile, bu metinler arasında açık ve kesin çelişmeler bulunup bulunmadığının ve varsa-bunların karşılaştırmalı olarak incelenmesidir.*

1 Hayim Mordahay Lisman, Yesudot Ha-Yehudot, İsrail-Tel-Aviv.

2 Josef Albon (1444 de müellifi ölüyor), Seyfer Ha-İkarim.

3 Doç. Dr. Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965.

4 Kitabı Mukaddes, Ahdi Atik ve Ahdi Cedid, (İbrani, Keldanî, ve Yunanî lisanlarından Tercüme), İstanbul 1885.

* Kitabı Mukaddes. Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil", Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1958.

* Seyfer Tora, Neviim ve Kutubim, İsrael 1959. Sf. I-336.

Umumiyetle Hıristiyan Kilise Teşkilâtları tarafından (Kitabı Mukaddes) başlığıyle yayınlanan kitaplar, Yahudi ve Hıristiyan kitaplarını bir arada sunar. Halbuki, Yahudilerin ellerinde hiçbir zaman, Hıristiyanlıkla ilgili kutsal sayılan kitaplar (Bibel = Kitaplar), İnciller v.b. bir arada değildir. Çünki ne Kitabı Mukaddes ne Eski Ahit adları Yahudilerce asla benimsenip kullanılmaz. Zira, Yahudilik, İsa (Yeşu) yı ve Hıristiyanlığı reddeder; (İsa)'yı ne peygamber, ne de Hıristiyanlık inancına göre, Tanrı ve Tanrı'nın İnsan şekline geçmiş şekli veya Tanrı'nın oğlu olarak kabul eder. İsa'yı yalancı ve Hıristiyanlığı, Yahudilikten alınmış, saptırılmış uydurmalar olarak görür. Hıristiyanlık ise tam tersi olarak Yahudiliğin Kutsal kitaplarına dayanır, onları benimser. Musa (Moşe) yı peygamber tanır, kiliselerde Yahudiliğe ait dînî metinlerden parçalar, mezmurlar okunur. Hıristiyanlıkta, Yahudiliğe ait kitapların sıralanışında da -nisbeten tarihî sıraya önem verilmek istenilir- farklılık vardır. Bundan başka, Yahudiliğin Kutsal kitapları, Yahudiler tarafından İbranice ve başka adlarla ifade edilir.

Türkçeye çevirmelerde Yahudilikçe benimsenen kutsal kitaplara, (Eski Ahid = Ahdi Atik), almanca "Altes Testament, Lâtince -Testamentum; grekçe: diatheke, İbranice: berit) denilmekte ve ittifak, birlik, ittihat, anlaşma, mukavele, sözleşme, antlaşma.. gibi çeşitli anlamlar taşımaktadır. Bu, ahid, akd, sözleşme daha doğrusu ittifak'ın Tanrı Yehova (doğrusu Yahve) ile İsrail kavmi arasında yapıldığına inanılmakta ve bu ittifak ifadesi Tevrat'ın muhtelif yerlerinde geçmekte ve bu ittifak bozulduğu anda Yahudiler dünyevî cezalara çarptırılmaktadır. Yahudi peygamberi Yeremiya şöyle söylüyor (Yeremiya kitabı. T.M.Ö. 605): İşte, Rab diyor, İsrail evi ile ve Yahuda evi ile yeni bir ahd keseceğim günler geliyor, atalarını Mısır diyarından çıkarmak için onların elini tuttuğum gün kendileriyle kestiğim ahid gibi değil: onların efendisi olduğum halde O ahdimi bozdular, Rab diyor. Fakat o günlerden sonra Rab diyor, İsrail eliyle keseceğim ahid şudur: Şeriatımı onların içlerine koyup, yürekleri üzerine yazacağım; ve ben onlara Tanrı olacağım ve onlar banada kavm olacaklar."[5] Almanca "Altes Testament = Grekçe = Palaia diatheke" Eski Ahid deyiminin ilk defa ikinci yüzyılın sonlarına doğru İzmir çevresinde yaşamış olan, hıristiyanlık müda-

5 Yeremya, XXX: 31-33.

fiilerinden Sard Piskoposu Melito tarafından kullanıldığı belirtilmektedir[6].

Yahudilikte ayrı bir ad kullanıldığına işaret etmiştik; onlar Kutsal kitaplarını TANAH adı altında üç bölüme ayırarak, Tora (Şeriat, Kanun kitabı), Neviim (Peygamberler) ve Ketubim (Yazılar) adlarını benimsemişlerdir.

İslâmiyetle, Yahudilik arasında türlü şekillerde sıkı bir münasebet olmuştur. İslâmiyet, daha açık ifadeyle Kuran, Musa'yı peygamber ve Tevrat'ı Allah tarafından vahyedilmiş kabuleder, fakat hemen tesbit edilmediği, çok sonraları yazıldığı için esasından tamamen saptırıldığını belirtir. İlerdeki açıklamalarımızda görüleceği üzere Dinler Tarihi, ilmî araştırmalar sonunda bu ciheti kesinlikle teyid etmiştir. Kur'an'ı Kerim'-in "21 yerinde Tevrat kelimesi" geçmekte, "Musa'dan 36 Sure'de bahsedilmekte, 13 Surede de Yahudilere değinilmektedir[7]. Bu bahislere rağmen, iki din arasında çok önemli farklar vardır. Yehova ve Allah, Ahret, Kurban, Kıyamet, Ruhun Ölmezliği V.B. İslâmiyet, itikar ve amel bakımından, temel olarak Kitap ve Sünnet gibi iki kaynağa dayanırken, Yahudilikte durum değişiktir. Yahudilikte, Yahudi öğretilerin hepsine birden "Tora" denilmektedir. Bu arapça Tevrat'ın karşılığı ise de, daha geniş bir anlam ve yerde kullanılmakta, Musa'ya (Moşe) atfedilen 5 kitapla birlikte, diğer kitap ve öğretileri de kapsamaktadır. (Yazılı) ve (Sözlü) olarak ikiye ayrılan Tora'nın, (Yazılı) olanı, Sina dağında (Har Sinay), Yahve tarafından Moşe'ye bildirilen beş kitabı, bunun eklerini ihtiva eder, (Sözlü) olanı ise, gene Moşe'ye atfedilen ve ondan gelenlerle, Tora hakkındaki onu tamamlayan açıklamaları ihtiva eder. Önceleri (Yazılı Tora) deyimi yalnız Moşeye, Yahve tarafından bildirildiği ileri sürülen 5 kitaba denilmiş ve öyle kullanılmışken, bu ad

6 (Dr.) Günther Lanczkowski, Heilige Schriften, Stuttgart 1956, S. 20.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, B.3.S. 2085.
Mélito (Sard bişofu), Encyclopaedia Britanica, V. 15, S. 225–226. (1953).
Méliton (Saint), La Grande Encyclopédie, C. 23, S. 607.
A. Harnack, Texte und Untersuchungen, Leipzig 1882, I. 240–278.
A. Harnack, Geschichte der alt-christlicher Literatur I,1893, S. 246–ve devamında.

7 Kur'an-ı Hakim Ve Meal-i Kerim, Yayınlayan, Yorumlayan Hasan Basri Çantay, İstanbul 1953. (Dr. Ali Kemal Belviranlı'nın hazırladığı İndeks. Sf. 388–424.
Nevzat Ayaslı, Ders Notları -Teksir-, 1963–1964.
Kur'an-ı Kerim Ve Anlamı, Türkçeye çev. Dr. Hüseyin Atay-(Doç.) Dr. Yaşar Kutluay, Diyanet İşleri Reisliği Yayını.

zamanla çok genişleyerek "TANAH" (Ahdi Atik)in hepsi için kullanılmıştır. İbranice olan *Tanah kelimesi*, 1– *Tora*, 2– *Neviim* (= *Nebiler*) *ve* 3– *Ketubim* (= *Yazılar*) adlarının *baş harfleri alınarak, kurulmuştur. Günümüzde de Yahudiler Tanah adını* kullanmakta ve bütün kutsal kitapları bir arada ifade etmektedir. Halk arasında da Tora adı kullanılmakta, çok zaman Moşe'ye atfedilen 5 kitap kasdedilmektedir.

Tora kelimesi ile Töre kelimesi arasında bir yakıştırma veya benzerlik ileri sürülmüşse de[8] bunun ne derece ilmî olduğu ayrı bir konudur.

Yahudiliğe göre Tevrat'ın 5 kitabının kelime kelime Yehova (*Yahve*) *tarafından bildirilmiş, Tanrı kelâmı olduğuna inanılmaktadır*[9]. Oysa ki Musa'nın yaşadığı tarih bile kesinlikle tesbit edilmiş değildir. Tahminen 15. yüzyıldan başlayarak, genellikle 13. yüzyılda yaşadığı ve ortalama. M.Ö. 1250 yıllarında Beni İsrail kavmini Mısır'dan çıkardığı ileri sürülmektedir. Tanah'ın (Eski Ahid) in tamamlanması ise Tah. M.Ö. 1200–100 yılları arasında ve bin yılda fazla bir zamana uzamış[10] ve muhtelif yazarlar tarafından, telif, derleme ve birleştirme işine teşebbüs edilmiştir.

A. Bentzen, Yeni Ahit'e Giriş adlı kitabında: "Musa'nın bir kanun vazı-ı olduğundan şüphe edilemez, fakat Tevrat'ın bugünkü metninden bir tek unsuru dahi ona irca etmek imkânsızdır." diyor[11].

Hirş Grets (*H. Hirsch Graetz*)[12], Yahudi Tarihi adlı kitabında şu bilgiyi veriyor: "Tevrat'ın kanunlarına tam riayeti sağlamak üzere,

8 Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, İst. 1966. Sf. 33.

Prof. Avram Galanti, Küçük Türk Tetebbular, I.C.1921. ve, Türkler ve Yahudiler, kitabı. 2. basım.

9 Prof. Dr. Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Sf. 101, 214.

Robert S.Mc. Clenahan, Kitabı Mukaddes Nedir?, İstanbul 1943. Sf. 6.

10 Doç. Dr. Yaşar Kutluay, İslam Ve Yahudi Mezhepleri, Sf. 115.

Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testamend p. 20, New-York 1948.

11 Doç. Dr. Yaşar Kutluay, Eski Tehlikenin Yeni Yönü, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi. 4. Cilt. 7–8. sayılar. 1965.

A. Bentzen, Introduction to the Old Testament, 1948 I.p. 112.

T. James Meck, Hebrew Origins, p. 37. 1960. (Y. Kutluay)

12 Bilhassa dinlerle ilgili adlar hem yanlış okunmakta hem de o dildeki imlâ ve alfabe ile yazılmamaktadır. Özellikle Türkiye'de ilmî hayatta bırkaç devletin alfabesine ve imlâ tarzına göre özel adlar yazılmakta, okunuşuna hiç önem verilmemektedir. Bu durum, İsrail, Japonya, Arap memleketleri, v.b. tamamen ayrı bir mahiyet arzetmektedir. Batılı birkaç devlet te gene Yu çevre dışındaki özel adları kendi alfabe ve imlâ kurallarına, okunuş şekline göre yazmaktadırlar. Türkiye'de de Arap harfleriyle olan özel adlar Türkçe okunduğu gibi nakledilmektedir. bunanca, Japonca, Çince, Rusca v.b. yazılmamakta, o zaman ya okunduğu gibi veya başka bir

ileri gelen ailelerin temsilcilerinden ve başında Büyük Kohen'in (=Baş Kâhin) bulunduğu Yetmişler Meclisini kurdular. Bu meclis İsrail devletinin yıkılışına kadar devam etti. Bunlar Kitabın eski karakterli harflerini değiştirip zamanlarına uydurdular. Gençleri yetiştirmek için dînî okullar açtılar. Bu okuldaki öğretmenlere "Soferim" (=Yazıcılar) denilirdi. Soferim'in iki vazifesi vardı: Tevrat'ı açıklamak ve bunun cemiyet ve ferd tarafından tatbikini sağlamak. Soferim, Tevrat'ın beş kitabından başka nebilerin sözlerini de Kitab'a ek olarak yazdılar ki isimlerini bu çalışmalardan (ekleyici) almışlardır. Önce ilk peygamberler (Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar) sonra üç kitap (İşaya, Yeremya, Ezekiyel) ve daha sonra da oniki küçük peygamber gelir. (Hoşea, Amos, Yoel, Obadya, Yona, Mika, Nahum, Habakkuk, Zafeniya, Haggay, Zekeriya ve Malaki). Bu arada, bazı müelliflere göre İsrailî olmayan yabancı asıllı bazı kitaplar da israilleştirilerek kitaba eklendi."[13]

- II -

Tanah'ın Dili:

Yahudilikte benimsenen ve kullanıln Tanah (Tora, Neviim ve Ketubim) kitaplarının yazı ve dili İbrani lisaniyledir. İçerisinde ancak bir-

milletin yazış şekline göre aslından ayrı şekilde ifade edilmektedir. Bazı milletlerin alfabelerine göre nakillerde o imlâ ile yazma şekli yanında, söylerken okunduğu gibi bir değişikliğe tabiî olarak yönelinmektedir. Bu keşmekeşten kurtuluş yolu kanaatimizce okunduğu gibi yazmak ve gerekirse( ) içinde ait olduğu yazılışta göstermektir.

Şu da ayrı bir gerçektir ki Türkiye'de birçok adlar ne yazıldığı dildeki şekliyledir, ne de o dille ilgili toplumun kullandığı şeklide söylenmektedir. Örnekler: İsa (aslında Yeşu), Musa (Moşe) İbrahim (Avraham)... v.b. dir. İslâmî menşe itibariyle bunlar benimsenmiştir.. Coğrafî adlarda da gene ölçü ve kaide dışı bir karışıklık görülmektedir. Birçok yabancı coğrafî adlar Türkçe'de okunduğu şekilde iken, bilhassa son zamanlarda yazılış şekil ve imlâsı ile belirtmek âdeti yayılmaktadır: California, New York... gibi. Halbuki yukarda saydığımız devletlerde bütün coğrafî adlar kendi alfabe, imlâ ve okunuş şekilleriyledir. Bir taraftan Münih (München), Belgrat (Beograt), Londra (London) v.b. iken öte yandan yabancı dildeki imlâ ile nakiller birer kaidesizlik örneği olmaktadır. Almanya da, Yaşar Yaschar imlâsı ile ve diğer milletlerin coğrafî adları Almanya'da alışmış okunuş ve kullanış şekliyle verilirken, Moskova (Moskau) v.b. olurken, ve bunlara ait örnek sayısı pek bolken, Türkiye'de tutulan yolu hatalı bulduğumuzu, ölçü, kaide ve ilim kurallarına aykırı gördüğümüzü arzetmek isteriz. Bundan önceki benimsenmiş ve kökleşmiş özel adların Türkçeye girmiş şekilleri muhafazaya devam edilmekle beraber bundan böyle özel adların Türkçe okunuş şekilleriyle alınması ve gerektiğinde yazılış şeklinin (....) içinde verilmesi meselenin hal yolu olabilir.

13 H.Hirsch Graetz, History of the Jews, I. pp. 396–400 (Yazarı Yahudi).
H.Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, p. 23. New-York 1948.

kaç parça, İbrani diline çok yakın olan aramca ile yazılmıştır. Aramca'nın etkisi Yeremiya zamanında bilhassa güçlenmiştir. Ezra kitabının 4; 8–6, 18 ve 7; 12–26 *ve Danyel kitabının* 2; 4 b. 7, 28. cümleleri aramca yazılmıştır. Bu bölümlerde en eski geleneklerin geçtiği ve Kumran'da (Qumran) çıkmış olan Danyel'in elyazmalarında. (Tah. M.Ö. 100) ibraniceden aramcaya ve tekrar aslına rücû edildiği görülmüştür[14].

Tevrat'taki 5 Kitap:

Dinler Tarihinde klâsik bir durum arzeden Kitabı Mukaddes'in (Eski Ahit) in Tora kısmının, ibranice karşılıklariyle beraber tablosunu arzedeceğiz.

Tora (Kanun, şeriat) adı altında toplanmış olan 7704 kelimelik[15], beş kitap (Arapça Esfar-ı Hamse; grekçe =Pentateuch= role 5 kitap) ihtiva eder[16].

(I. Tora)

1 – *Tekvin* = *Bereşit* (İlkin) (birinci kelime) = *Genesis.*
2 – *Çıkış* = *Şemot* (İsimler) (ikinci kelime) = *Exodus.*
3 – *Levililer* = *Vayikra* (çağırdı) = *Leviticus.*
4 – *Sayılar* = *Bamidbar* (çölde) = *Numeri.*
5 – *Tesniye* (İkileme) = *Dvarim* (Şeyler) = *Deuteronomium.*

II. Bölümde, 6 Kitap ihtiva eden Nebiim Rişonim ve 15 kitap ihtiva eden Nebiim Ahoronim.

(II. Nebiim)

İlk peygamberler = (*İbranice*) = *Nebiim Rişonim* = *Prophetae priores.*

Kitaplar

1 – Yeşu = (İbran.) = Yeşua (Yehoşea) = Jehosuah
2 – Hâkimler = Şoftim = Judıcum

14 Calwer Bibellexikon, 5. ve genişletilmiş basım. Karl Gutbrod ve Reinhold Kücklich von Theodor Schlatter, Stuttgart 1959, S. 155.

15 Tevrat'ın bu 7704 kelimelik sözlüğü esas alınarak, bugün 30 bin kelimelik bir sözlük türetilmiştir.

16 J.Wellhausen, Die Komposition des Hexateuch, 1899 5

H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1900.

O. Eissfeld, Hexateuchsynopse, 1922. (Yeşu kitabıyle 6 kitap halinde incelemiştir).

3 – I. Samuel	= Şimoel alef	= Liber I. Samuelis
4 – II. Samuel	= Şimoel Bet	= II. Samuelis
5 – I. Kırallar	= Melahim alef	= I. Regum
6 – II. Kırallar	= Melahim Bet	= II. Regum
Sonraki Nebiler	= *Nebiim Ahoronim*	= *Prohete Posteriores*
1 – İşaya	= Yişayah (u)	= Liber Jesaıa
2 – Yeremya	= Yirmiyah (u)	= Jeremıa
3 – Hezekiel	= Yihezkel	= Ezehiel
4 – Hoşea	= Hoşea	= Hosea
5 – Yoel	= Yoel	= Joel
6 – Amos	= Amos	= Amos
7 – Obadya	= Ovadya	= Obadıa (e)
8 – Yunus	= Yona	= Jona (e)
9 – Mika	= Miha	= Micha
10 – Nahum	= Nahum	= Nahum
11 – Habakkuk	= Havakkuk	= Habakkuk
12 – Tsefanya	= Tsefanya	= Zephanıa
13 – Haggay	= Hagay	= Haggaı
14 – Zekarya	= Zıharya	= Zacharıa
15 – Malaki	= Malahi	= Malachıa

III. Bölümde Ketubim. Cem'an klâsik tesnifte 39 kitap, Yahudilikte muteber kitaplardır. Musa'ya atfedilen 5. kitaptan sonra gelen Yeşu kitabı aynı kaynaktan sayılarak grekçe Hexateuch (altı yuvarlak, rolle kitap) adiyle bir küme de yapılıyor. (Batı kaynaklarında).

(III. Ketubim)

Yazılar (Kitaplar) = (İbranice) Ketubim = Hagıographa

1 – Mezmurlar	= Tehilim	= Psalmı (Lıber Psalmo)
2 – Süleymanın Meselleri	= Mişley	= Proverbıa (= Proverbiorum)
3 – Eyub	= İyov	= Job (Lıber Jobı)
4 – Neşirdeler Neşidesi	= Şir Ha-Şirim	= Cant-Cantıe (Cantıcum-Cantıcerum)
5 – Rut	= Rut	= Ruth

6 – Yeremya'nın mersiyeleri	= Eyha (nasıl)	= Threni	(Liber Thirenorum)
7 – Vaiz	= Kohelet[17]	= Ecclesiastes	(Liber Ecclesiastae)
8 – Ester	= Ester	= Esther	(Liber Estherae)
9 – Daniel	= Danyel	= Daniel	(Liber Danielis)
10 – Ezra	= Ezra	= Ezra	(L. Ezrae)
11 – Nehemya	= Nehemya	= Nehemia	(L. Nehemiae)
12 – I. Tarihler	= Divrey Ha-Yamim (Alef)	= Prior Liber Chronicorum	
13 – II. Tarihler	= Divrey Ha-Yamim (Bet)	= Liber Posterior Chronicorum[18]	

Tevrat kitaplarının kısaca konuları şöyledir[19]

1 – *Bereşit (Tekvin, yaratılış, oluş, başlangıç)*: Dünyanın başlangıcı, insanın yaratılışı, Adem ve Havva, insanların ilk suçu (Bab I–II.), Kain (Kabil) ile Habil, Nuh, İbrahim, İshak, Esav, Yakup, Yusuf ve Kardeşleri (Bab. 12–50) ve Yakup'un Yehovayle (Tanrı) güreşinden sonra ona İsrail adının verilişi anlatılır.

2 – *Şemot (İsimler) (Çıkış; Mısır'dan dışarıya gidiş)*. Musa'nın hikâyesi (Bap 1–18), Sina Dağında (Har Sinay), Yahve (Yehova)'nin

17 Bu kitap (Kohelet=Liber Ecclesiastae) (alef) kısmı İbranice aslında şöyle başlıyor: Divrey kohelet Ben-David Meleh Biyeruşalaym: Burada Kohelet adı oluyor: Ani Kohelet= Ben oldum. Metinde (Yeruşalaym da Kıral Olan David (Davut) Oğlu'nun (Vaiz) Sözleri: Böylece Kohelet=Olan kelimesi ile adlanıyor.

18 Türkiye'de tanınmış adları ve (Hırist. Kiliselerdeki Muteber Sıralanmaya göre, (*Eski ve Yeni Ahitteki Kitapların Sıra İle Adları*), İbraniceleriyle birlikte sunuyoruz.

Tekvin = Bereşit. Çıkış = Şemot. Levililer (Vayikra). Sayılar = Bamidbar.

Tesniye = Dvarim, Yeşu = Yeşua. Hâkimler = Şoftim. Rut = Rut.

I. Samuel = Şimoel (alef). II. Samuel = Şimoel (Bet). I. Kırallar = Melahim (Alef).

II. Kırallar = Melahim (Bet). I. Tarihler = Divrey Ha-Yamim (Alef).

II. Tarihler = Divrey Ha-Yamim (Bet).

Ezra = Ezra. Nehemya = Nehemya. Ester = Ester. Eyob = İyov. Mezmurlar = Tehilim. Süleyman'ın Meselleri = Mişley. Vaiz = Kohelet. Neşideler Neşidesi = Şir Ha-Şirim. İşaya = Yişayah (u). Yeremya = Yirmiyah(u). Yeremya'nın Mersiyeleri = Eyha. Hezekiel = Yihezkel. Daniel = Daniel. Hoşea = Hoşea. Yoel = Yoel. Amos = Amos. Obadya = Ovadiya. Yunus = Yona, Mika = Micha. Nahum = Nahum. Habakkuk = Havakkuk. Tdefanya = Tsefanya. Haggay = Haggay. Zekarya = Zıharya. Malaki = Malahi

19 Tevrat'ın (5 kitap) muhtevasının (Yahve, Melek, Şeriat esasları, ahlak temelleri, v.b.) karşılaştırmalı incelenmesi ayrı bir makale ile sunulacaktır.

kanunlarını bildirişi, (Bap 19–40), 10 *Emir* (*Evamiri aşere*) = (*ibranice Aserat Ha-Dibrot*), denilen şeriat kanunları anlatılıyor. (Çıkış. 20.)

3 – Vayikra (çağırdı) = (Levililer). İsrail şeriat kanunları; âyin ve merasime dair usul, kurban ve kâhinlerin temizlik kaideleri anlatılır. Bayramlar tanzim edilir, ibâdetin nasıl olacağı belirtilir. (Lev. 19: 18).

4 – Bamidbar (çölde) = (Sayılar): İsrail kavmi, Sina dağı çevresinden ilerleyerek Erden'e geliyor. Nüfus sayımından, şeriat kanunlarından ve hikâyelerden, kayadan su çıkarılmasından, yakıcı yılanlardan, ölüm ve yılan vasıtasiyle şifa olaylarından bahsedilir.

5 – Dvarim (Şeyler) = Deuteronomium = İkileme = Tesniye): M.Ö. 621 veya 622 yıllarında Kudüs (Süleyman Mabedinde = Beyt Ha-Mikdaş) de kâhinler tarafından bulunduğu belirtilerek Kıral Yoşiya'ya sundukları bir kitap olup, Musa'nın ölümünden, gömülmesinden ve onun için tutulan yastan bahseder. Musa zamanında bulunmayan birçok âdetlere davranışlara değinir. Önceki kitaplarda geçen bazı şeriat kanunlarını tekrarlar ve insanların birbirlerine ve Tanrı'ya karşı nasıl davranmaları gerektiğini anlatır. Yeni kanunları belirten 12–26. bablardır.

Tevrat Elyazmaları ve en eski kaynaklar:

Hz. Musa, Tah. M.Ö. 13. yüzyılda yaşamasına rağmen, yakın zamanlara kadar elde bulunan en eski İbranî elyazması nüsha *M.S.VII. ve X. yüzyılda yazılmış bir kaynaktı*[20].

Bu kaynağın M.Ö.I. yüzyıldaki İbranî metinlere dayandığı, onların ihtiva ettiği ileri sürülmektedir. *Yakın zamanlarda ki Kumran buluşları ise çok önemli sonuçlar vermiştir*[21].

Kumran vadisinde, *Lut Gölü*'nün (Yam Ha-Melâh) kuzey batısında, Yeriho'nun 12 kilometre güneyinde 1947 yılının baharında bir bedevinin

20 Félicien Challaye, Dinler Tarihi, Türk. Çev. Samih Tiryakioğlu. (IXYahudilik Sf. 123).

Geniş bilgi için bak. Prof. Dr. D.Karl Budde, Die Amltisraelitische Religion, 3. Auflage. Giessen 1912, M.O. (Deuteronomium) 621, Yoşiyanın reformu, Yahve, I, 21,43. v.b.

Prof. Dr. Karl Budde, Die Biblische Urgeschichte, 1883.

Prof. Dr. D.Karl Budde, Der Kanon des Alten Testaments, 1900.

21 Türkiye'de bu konuyle Ord. Prof. Dr. Zeki Velidî Togan ilgilenmiş ve 12 Nisan 1957 de, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde (Lût Gölü Civarında Keşf Olunan Dinî Vesaik Karşısında Hıristiyanlık ve İslâmiyet) adiyle bir konferans vermişti. Bu konferansın özeti: İslâm Dergisi, C.I. Sa: II, Sf. 25, 26. da yayınlanmıştır. (Mayıs 1957).

tesadüfen bir mağarada bulduğu bir düzine eski, İbranice elyazmaları tarih ve bilhassa Dinler tarihi bakımından yüzyılımızın çok önem taşıyan bir olayıdır. 1951–1958 yıllarında Yeruşalaym'daki Ekol Biblik (Ecole Biblique) ten Patır R. de Vaux tarafından ve Ürdün'ün Eski Eserler İdaresinden L. Hardın yönetimindeki kazı ve araştırmalarda yeni buluşlar olmuştur. 1947 yılında bulunanların başlıcaları şunlardır: 1– İşaya (Yeşaya) kitabından iki tomar, 2– Habakkuk kitabının tefsiri, 3– Hamdu Sena Mezamiri (Şükran ilâhisi) (Evharistiya ile ilgili), 4– Cemaat kanunları. Bunu takiben yapılan araştırmalarda ise: 1– İbrani ve aramî dillerinde yazılmış, bazı noktalarda Eski Ahit'e benzeyen bazı noktalarda önemli ayrı tarafları olan elyazmaları, 2– Kitabı Mukaddes'in bazı parçalarının Yunanca çevirmesi (Yetmişler çevirmesinden birkaç parça), 3– Eski ve Yeni Ahit'e dahil edilmemiş olan ve daha önce Apokrif (Hurafat-) sayılan kitapların ibrânî veya aramî asılları, 4– Kitabı Mukaddes'e dahil kitapların tefsiri, 5– Cemaat kanunları parçaları, 6– Şam yazısından parçalar, 7– İlâhiler, 8– Cemaatin âyin takvimi. Filistinde kullanılan umumî takvimden ayrı olduğu görülüyor. 9– İbadet ve dinî törenlerle ilgili, Kitab-ı Mukaddes metinlerinden derlenmiş bir elyazması eser. 10– Dualar ve dinî âyinler için takdis metinleri. 11– Mahiyetleri tesbit edilmeyen metinler. 12– Kumran çevresinde yaşamış olan İsiyim adlı Yahudi mezhebiyle ilgili edebiyat. İsiyim hakkında çok etraflı yazmalar, ele geçmiştir. Başlıca yeni buluntular şunlardır: 1– Bir boşanma mektubu, 2– Bir evlenme mukavelesi, 3– Kadastro belgeleri, 4– Mektuplar, 5– Klâsik Yunan edebiyatına dair küçük bir parça, Öripides'ten bir parça[22].

Hıristiyan kilisesi ve Yahudi dinî teşkilâtları üzerinde müthiş bir etki yapan bu buluntuların, belgelerin bir kısmı Ürdün'e, İsrail'e ve Avrupa ve Amerikanın bazı şehirlerine götürülmüş ve bunların bir kısmının fotokopisi yayınlanmıştır. Hıristiyanlık ve Yahudilik teşkilâtla-

22 S. Şişman, Lût Gölü Yazmaları. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, C. II. Sa. I. sf. 37–58. İstanbul 1957. (Asaf Halet Çelebi tarafından fransızcadan çevrilmiştir).

* W.Nölle, Wörterbuch der Religionen, München 1960, (Qunran maddesi), Sf. 342–345.

* Calwer Bibel Lexikon, (Qumran maddesi). 1067–1071.

* Doç. Dr. Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965 (Doçentlik tezi). Kumran yazıtlarını, Yahudi mezheplerinden İssiyimle ilgili yönü bakımından ele almıştır. Sf. 154, 155, 179, 180.

* Sabatino Moscati, Die altsemitischen Kulturen, Stuttgart 1961, S. 114–119. (Bibel und Archäologie-Die Handschriften von Toten Meer).

rında geniş etkiler yapan buluntular, Eski ve Yeni Ahitlerin bütün mevcut elyazmalarıyle mukayeseli olarak yeniden tetkikini gerektirmektedir. Yeni bir nezamir bulunuşu ve İsa'nın şahsiyeti ve tarihi ile ilgili önemli değişiklikler gösteriyor. Bugünkü İsa ve Kumran metinleri arasında çok derin bir farklılık görülüyor. Ayrıca İsa'nın tarihî şahsiyeti de bugünkü anlayıştan farklı olmakla beraber teyid edilmiş oluyor. Bazı din adamları, bilhassa Hıristiyan kiliseler tarafından Kitabı Mukaddese aykırı oluşu dolayısiyle bir kısım elyazmalarının imha edilmek istenildiği ilim adamları tarafından belirtilmiştir. Bu en eski elyazmaları buluntuları üzerinde -kalanların -çok dikkatle durulmayı gerektiriyor.

Şomranim Tevrat'ı (Tora Ha-Şomranim):

Yahudilik dışında bırakılan ve Tevrat'ı (Tora Ha-Şomranim) kabul edilmeyen ve hâlen Ürdün ve İsrail arasında bir bölgede mahdut sayıda kimselerce esaslarına uyulan İbranice Şomranim Tevratı, muhtemelen M.Ö. 600 yıllarında yazılmıştır. Şomranim'e göre de Tevrat (Tora) mükemmel ve tam, ve bütün zamanlar için geçerli, hiçbir zaman bir şey eklenmiyecek ve hiçbir hükmü kaldırılmıyacaktır. Onlara göre, Tora, 6 günde ve bütün yaratıklardan önce yaratılmış olup, onu okuyan ve öğrenen kişi ebedî hayata erişebilir[23].

Yahudi Tevrat'ı ile Şomranim Tevrat'ı arasında altı bine ulaşan fark bulunmaktadır[24].

Yahudi "Soferim" (=Yazıcılar), yazdıkları yeni kitapları "Tevrat"a eklemeye ve yazısını, okunuşunu değiştirmeye başladıklarında, Şomranim "sade bu ilâveleri değil, harflerin değiştirilmesini bile kabul etmiyorlardı."[25]

Yahudilerin Tevrat'ında, Tekvin II,2.: "Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi". cümlesi, Şomranim Tevrat'ında "Altıncı günde bitirdi.."

23 Doç. Dr. Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Sf. 147, 148.

14. sayfada İki Tevrat arasındaki farklardan birkaç örnek verilmektedir.

24 A. von Gall, Der Hebräisch der Samaritaner, Giessen, 1914-18. İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Sf. 143.

25 Doç. Dr. Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Sf. 143, 144. den: J.M.Alegro, The Dead Sea Scrollas (Ölü Deniz Tomarı), p. 67 vd. 1961.

İki Tevrat arasındaki farklara işaret eden bir eser de şudur: John W.Nutt, Fragments of a Samaritan Targum, London 1874.

Metin kısmı, pp. 6, 12, 13, 17, 25, 29, 31, 33, 51, 62, 63, 65, vd.

şeklindedir. Tanrı'nın dünyayı altı günde yarattığı ve yedinci günde istirahat ettiği, Tevrat'ta mükerreren geçmekte olduğuna göre, yaratma işinin bu halde altıncı günde bitirilmiş olması gerektiği belirtiliyor. Gene Tekvin IV, 8. de: "Kâin kardeşi Habil'e söyledi" cümlesine karşılık, Şomranim Tevrat'ın'da söylenen söz de vardır: "..Habil'e söyledi: Haydi kıra gidelim". Keza Tekvin XVII, 14. cümlesinde, Şomranim Tevrat'ı "Yedinci gün" sözünü kaydetmekte ve cümle daha açık olmaktadır.

"Kumran yazıtları arasında ele geçen Tevrat'ın Tekvin kitabına ait bir fragmanda bulunan cümleler Şomranim'in metnine tamamen uymakta, Yahudiler ve Hıristiyanlarca muteber metinden bazı noktalarda ayrılmaktadır."[26]

Yahudilikte Tevrat'ın Mevkii:

Bütün bunlara, elyazmaların eski bir köke gidememesine rağmen Yahudilikte Tevrat dinin temeli durumundadır. Tevrat, Allah kelâmı sayılır ve ibadette en önemli mevkii alır. Beyt Ha-Kneset'te (Havra= Grekçe: Sinagog), mihrap teşkil eden bir dolapta ve üzeri sırmalı, ipekli örtüler içinde ve roleler halinde (elle yazılmış olacak) muhafaza edilir. Tahrip edilmeden önce Beyt-Ha-Mikdaş'da (Süleyman Mabedi) Arona Kodeş (Kutsal dolapta, mukaddes sandıkta) Musa'nın getirdiği levhalar vardı.

Beyt Ha-Kneset'e giren her Yahudi oraya nazar atfeder veya eliyle uzaktan selâmlar, bazı eski, tozlu sandık veya dolaba -mümkünse- elini sürüp öper. Huşu ile ve sembolik olarak bu hareketler, belli belirsiz yapılır.

Beyt Ha-Knesette (mâbedde = Sinagog'ta, Havra'da), *Tevrat yere düşerse, rav (haham) alır, o kimse ve orada bulunanlar-bütün cemaat-30 gün oruç tutmaya (Sabahtan akşama kadar) mecbur olurlar.* Buna Cumhur (Cemaat) Orucu = *Taanit Tsibur* denilir. Taanit, leanot'tan geliyor = nefsine ezâ etmek, demek oluyor. Kelime anlamı Topluluk Orucu (Taanit Tsibur) dur. Yalnız Cemaat reisi (rav) taanit koyabilir. Yağmur orucu tutulması gibidir.

Tevrat okunurken, başın muhakkak bir takke veya şapka ile örtülü olması şarttır. Evde ve Beyt Kneset'te olması farketmez. Açık başla

26 Yukarıdaki kaynaklar.

ne havraya gidilir ne de Tevrat okunur. Ayrıva usulüne göre abdestli, temiz oluş gerekir.

Askerî geçitlerde (Kudüs'e yürüyüş'ü temsilen yapılan, Mısır'dan, kölelikten kurtuluşu ifade eden Ha-Tsaada) üstü süslü ipeklerle örtülü bir taht içinde Tora rolesi, askerlerin muhafazası altında törenle ve ilgiyle geçirilir.

Tevrat'ın bir de bayramı vardır. Tora'nın hatim tamamı günü (Simha Ha-Tora), Tevrat mutluluğu günü sayılarak, beyt ha-knesetlerde role halindeki tevratlar omuzlar üzerinde veya ellerle havaya kaldırılmış sırmalı tahtlara konularak sokağa çıkarılır, merasimle dolaştırılır, bayram edilir. Beyt Ha-Knesetler (Tevratlar) birbirine ziyarette bulunurlar, Kudüste bulunanlar Kıral David'in türbesinin bulunduğu Siyon dağına kafileler halinde çıkarlar. Yollarda okunanlar ilâhilerdir, mezmur parçalarıdır. Bugünü Yahudiler bütün dünya'da aynı şekilde kutlarlar. Sokakta dolaşılması yasaksa, bina içinde, havra içinde dolaşırlar. Omuzlara, kucağa Tevratı almak çok sevap sayılır.

Yemin (Sivil hayatta ve askerlik hayatında) Tevrat üzerine olur. ve mahkemelerde Tevrat şeriatı, derslerde, Tarih ve okuma kitaplarında, kelime türetmede esas olarak benimsenmiştir. Tevrat üzerinde hiçbir tartışma, tenkid yapılamaz. Okullarda her öğrencinin bir Tevrat'ı vardır. Sınıflarda da başlar örtülerek Tevrat okunur. Radyo'da da her akşam 15 dakika Tevrat okunur.

İsrail'in bir anayasası olmayıp, başta Tevrat; Mişna, Talmud'a bağlı dinî esaslara uyulmakta, böylece Yahudilik inanç, âdet ve teamülü esas alınmaktadır. Ayrıca hükûmeti teşkil eden bakanlar arasında, Din İşleri Bakanlığı da vardır. İsrail Radyolarının (Kol Yisrael = İsrail Sesi) bir haftalık programına ayrılan zamanın ortalama % 4 ü dinî musikiye tahsis edilmiştir. Yukarıda arzettiğimiz gibi radyoyle yayınlanan âyin ve dinî musikiden başka, konuşmalar arasında hergün devamlı olarak 15 dakika Tevrat okunmasına yer verilmektedir. Radyoda haftalık genel konuşmaların ortalama % 9 zamanı aldığı ve bunun ortalama yarısının, dinî, ahlâki yayınlara ayrıldığı ve bu dinî, ahlâkî yayınlar gittikçe artırıldığı gibi, ayrıca radyo yayınları arasında Tevrat'a hatta bütün Tanah'a karşı en küçük bir târizde bulunulması, ilmî bir tenkide tâbi tutulması tamamen imkânsızdır. Böyle bir tenkid tasavvur bile edilemez.

Protokolda da din adamları, toplumda ilk plânda saygılı bir mevki alırlar[27].

Yahudilikte ibadet Tevrat üzerine dayanır. Her yıl sonbahar'dan başlayarak, müteakip sonbahara kadar, 52 parçaya (Paraşa) ayrılmış Tevrat, her Şabat (Cumartesi) ta veya her hafta bir paraşa olmak üzere okunur.

Tevrat'ın okunuşu bitince "Çok şükür Dünyanın rabbine" anlamına "Şevah la el bore olam" denilir.

İbadet te (Akşam, sabah, öğle) ve Şabat (Sebt = Cumartesi günü), Tevrat'tan dualar okunur. Bayramlar (Pesah v.b.) Tevrat'ta yazılıdır. Sabah İbadeti (Şaharit) ile ilgili hükümler: (Musa 5. kitap = Dvarim = Deuteronomium = Tesniye) den bab 6: 4–9 okunur. Bereket, bolluk dileği, Yahveyi sevme, ülkeler fethetme, İsrail'in mütakbel sınırları, ile ilgili parçalar gene 5. kitap; Bab; II: 13–21 okunur. Sayılar (=Bamidbar = Numeri) den 15: 37–41. cümleler okunur. Dua ve kayışı ile ilgili olarak, Çıkış (2. kitap)tan 13. bab; 1–10, (bilhassa 9), 11–16 ve 5. kitap Tesniye'den 6: 4–9; 13–21[28]... Sabah ibadetinde okunur. Diğer ibadetlerde de bu veçhile Tevrat esastır.

27 1961, 1962 yıllarında, 16 ay İsrail'de yaptığımız şahsî gözlemlerimizden, incelemelerimizden.

28 Leo Hirsch, Jüdische Glaubenswelt, Gütersloch, 1962.

* J.W.Rathstein, (Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung İsraels, (E. Baensch). Gütersloch.

* Prof. Dr. Hans-Joachim Schoeps, Religionen Wesen und Geschichte, Gütersloh 1961. S. 246, 247. Yahudilik Bölümü.

Aşağıdaki kitaplar Yahudilikle yakınd'an ilgili klâsik kitaplar arasında zikredilmektedir.

* Rudolf Jochel, Die Lebenden Religionen, 1958 (Dinî Metin Çevirmeleri).

* F.Thierberger, Glaubensstufen des Judentums, 1952.

* Rudolf Otto, Das Heilige, 1917.

* Prof. Dr. Friedrich Heiler, Das Gebet, 1921.

* Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp, Glaube und Ritus der Hochreligionen in vergleichender Darstellung, Frankfurt 1960.

* Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Bd. 4. Auflage, 1925. Bu çok klâsik ve ünlü eserin Yahudilik bölümü.

* Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp, Die fünf Religionen, 2 Bd. 1951/52.

* Ringren-Ström, Die Religionen der Völker, Grundriss der allgemeinen Religionsgesschichte, 1959.

* H. Gunkel-L. Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegewart, 5 Bde. 2. Auflage, 1927–1932. (Yeni basımı yayınlandı).

* Graf von Baudissen, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 2. Bde.1876–1878.

Eski Ahit'in Önemli Çevirmeleri:

Elyazmaları hususunda elverişli bir durumda olmayan Tanah'ın ilk tercümeleri metin mukayeseleri bakımından önem taşımaktadır.

M.Ö. 2. yüzyılda (Muhtemelen 150)[29] gerek o zamanlar İsrail'e hakim Yunan kıralı II. Talmay'ın okumak istemesi ve gerek İbraniceyi bilmeyen Mısırlı Yahudiler için 70 kişi tarafından Tevrat, İbranice'den yunancaya çevrilmiş bir kitap bulunmakta (Yetmişlerin çevirmesi = Yetmişler-İbranice şiviim; grekçe: Septuaginta) adını almaktadır[30]. Bu metin İbranice metinden farklıdır.

Günther Lanczkowski, her kabileden, yani 12 Yahudi kabilesinden altışar kişi olmak üzere, cem'an 72 kişi, 72 günde Tevrat'ın 5 kitabının tercümesini tamamladılar, demektedir[31].

Origen (185–251 veya 254), muhtemelen 229 dan ölümüne kadar 20 yıldan fazla zaman kaldığı Filistin'de, bugün "Keysarya" (=Caesarea) da bir okul kurmuş ve Yahudi an'anesine göre, kendilerince esas metin sayılan Ahd'i Atik'in "Yetmişler Tercümesi"ni burada "orijinalinden yani ibranicesinden okumak istemiş, bunun için de Hillel'in (Yahudi öğretmen) öğrenciliğini yapmış, ellerindeki tercümenin ne kadar yanlış olduğunu görmüş, Eski ve Yeni Ahit'leri telif ve aradaki tezatları izah edebilmek için çalışmalara girişmiştir."[32]

* Prof. Dr. A.Bertholet, Kulturgeschichte İsraels, 1920.
* R. Kittel, Die Religion des Volkes İsrael, 1921.
* G. Hölscher, Geschichte der israelitischen und Jüdischen Religion, 1922.
* E. Sellin, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion 1922.
* P.Volz, Das Dämonische in Jahve, 1924.
* I. *Elbogen, Der jüdische Gottesdienst*, 2. *Aufl.* 1924.
* Umumî Dinler Tarihi içerisinde: Prof. Dr. Gustav Mensching, Allgemeine Religionsgeschichte, Heidelberg 1949, 103–.

29 Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Sf. 145. de: Graetz, vol. I. pp. 512–513'ü zikrediyor. Heinrich Hirsch, History of the Jews, Philadelphia 1898.

30 L.Hazan, Toldot Yisrael, Tel-Aviv 1939. S. 64.

* Calwer Bibel Lexikon, 5. Auf. S. 1217–1218.
* Ernst Würtwein, Der Text des AT, 1952, S. 40–61.
* Martin Noth, Geschichte İsraels, 4. Aufl., Göttingen 1959, S. 120, 244.
* Elias Auerbach, Wüste und Gelobtes Land, Berlin 1932, 2. Cilt 1936. Bilhassa ikinci cilt Sf. 13 ve devamı, Sf. 165.
* Martinus Adrianus Beek, Geschichte Israels (Von Abraham bis Bar Kochba), Stuttgart 1961, S. 22, 92.

31 Günther Lanczkowski, Heilige Schriften, Stuttgart 1956, S. 27.

32 Doç. Dr. Yaşar Kutluay, İslâm Ve Yahudi Mezhepleri, Sf. 12. Dayandığı kaynak: H. H. Graetz, History of the Jews. Vol II. pp. 487–

M.S. 400 yılına doğru Roma Katolik Şeriat kitabı olarak adlanan, Kitabı Mukaddes'in *Vulgate* adı verilen ayrı bir çeviri kilise de benimsendi[33].

Bu çeviride de hatalar mevcut olduğu anlaşıldı[34].

Vulgate'ye Yahudilerin (dışta bırakılmış olan kitapları da), Tobyas ile Yehudit (Yudit)te alınmıştır. Tobias (=grekçe: Tobit), Eski Ahit kitabının ilk (baş) şekli sayılıyor. Tahminen M.Ö. 200 yılında zuhur eden bu kitabı Katolik kilise Eski Ahit'in şeriatından sayıyor. Judit (=ibranice : Yüdin) Eski Ahit'in Apokrif sayılan, muhtemelen M.Ö. 6 ncı yüzyıl) da çıkan, kahraman tanınan kadın (Judith) tir. Yudit babı da M.Ö. 2. yüzyılda zuhur etmiştir, denmektedir.

Bu duruma göre Kutsal Kitabın, ilk ve tam orijinal elyazmaları mevcut olmadığı gibi, Musa'nın yaşadığı döneme yakın bir elyazması da bulunamamıştır. Üstelik bazı kitaplar'da ihtilâflıdır. Katolik kilisesi kabul ediyor, fakat yahudiler bunları benimsemiyorlar. Kutsal Kitab'ın ilk çevirmeleri de İbranice'den farklı noktalar ihtiva etmektedir. Bu ne zaman, nasıl niçin olmuştur, belli değildir. Yunanca, Lâtince, Süryanice, Piskopos Ulphilas'ın yaptığı Gotça (M.S.IV. Yüzyıl) çevirmeler arasında bazı önemli ayrılıklar ortaya çıkmış[35], bu yüzden de hatalara düşüldüğü olmuştur. Kutsal Kitab'ın bölümlere, cümlelere ayrılması yakın zamanların işidir. (XVI. yüzyıl)[36]

III

Kutsal Kitap Üzerinde İlmî Tartışmalar Ve Neticeleri:

Yahudi ve Hıristiyanlarca Kutsal Kitap Tanrı kelâmı olarak görüldüğünden yüzyıllarca bunun üzerinde ilmî, tenkidî bir çalışma yapılama-

33 (Prof. Dr) Hamide Topçuoğlu, Eski İsrail Hukuku, Ankara 1948, Sf. 12.

34 Michel Ancelo, tercüme hatası yüzünden Musa'yı iki boynuzlu olarak yapmıştır. Çıkış (2. kitap): 34; 29 da, Musa'nın Sina dağından dönüşte yüzünün parlaması yanlış tercüme edilmiş ve yüzü boynuzluydu olmuştur. Bu Vulgata metnidir. Vulgata da hata şöyle olmuştur:

(Facies cornuta yerine facies coronata) yapılmıştır.

Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp, Die nichtchristlichen Religieon en, S. 196.

Eski Ahit'in, M.Ö. 1000–100 yılları arasında yazıldığı, aynı kitap, Sf. 209.

35 Prof. Avram Galanti, Kitabı Mukaddes'in Türkçe Tercümeleri (Küçük Türk Tetebbuları), I. Cilt. İst. 1925, Sf. 169–173.

36 Kenterböri (Canterbury) Başpiskoposu, Stefen Lengtın (Stephen Langton), XIII. yüzyılın başlarında, Yeni Ahid'in lâtince metnini bölümlere ayırmıştır. Rober Estiyen (Robert Estienne) 1551 yılında Cenevre baskısında ilk olarak cümlelere (âyetlere) ayırmıştır.

Felisyen Şalley, Dinler Tarihi, Sf. 180.

mıştır. Hatta *Merano Ruhanî Meclisi* 1546 yılında Kutsal Kitap'ın (Eski ve Yeni Ahit) Tanrının ilhamı olduğundan şüphe edilmesini yasak etmiştir. Bu yolda yakılanların sayısı çok olmuştur. 17 Şubat 1600 de, *Roma'da Dinsizlikle itham edilen ve mensup olduğu manastırı terkeden ve Tevrat'ın Tanrı sözü olmadığını ileri süren, Dominiken rahibi, filozof Giordano Bruno*, engizisyon (Inquisition) mahkemesinin kararı ile ateşte diri diri yakılmıştır[37].

Buna rağmen XVII. yüzyılda aslen Yahudi olan Hollandalı Filozof *Spinoza* (1632–1677), 1670 yılında yayınlanan kitabında, Kutsal Kitapta çelişmeler olduğunu belirtmiş, bunun birbirini tutmaz taraflariyle istihza etmiştir.

Baruh Sipinoza, adı bildirilmeden 1670 yılında yayınlanan "Tractatus theologico-politicus" adlı kitabında şunları yazmıştı:

"Kutsal kitabın, olduğu gibi, bir insana gökten inen Tanrı mektubu olduğuna inanan kişi, hiç şüphesiz beni, Kutsal Ruha karşı günah işlemekle suçlandıracaktır, çünkü ben burada Tanrı kelâmının yanlışlarla dolu, birçok yerleri kesilmiş, değiştirilmiş ve birçok yerlerinde kendi kendisiyle çelişir hale gelmiş olduğunu ileri sürmekteyim. Ama, eğer onlar da düşünecek olurlarsa hiç şüphesiz bağırmaktan vaz geçeceklerdir."[38] Yalnız yahudiler tarafından yahudi cemaatından çıkarılmakla kalınmamış, Protestanlığın taraftarları bile Spinoza'nın "Cehennem direği" olduğunu ileri sürmüşlerdi. Tevrat'ın müellifleri olduğundan "Kitabı Mukaddes"te türlü çelişmeler bulunduğundan şüphe etmeyen Spinoza'nın kitabı, Yahudi din adamlarının takbihine ve Hristiyan kilise ve din adamlarının sert hücumlarına mâruz kalmakla beraber, yazarının adı belirtilmeden ve kitabın içindekilerle ilgisi olmayan adlarla yayınlanmağa devam etti ve bu sistematik tenkid önemli etkiler yaptı.

Dikkate şayan taraf bazı papazlar da İbranice metinlerin yanlışlarla dolu olduğunu ve sonradan yazıldığını ileri sürmüşlerdir. Bunlardan *Fransa'da Oratuvar* (*Oratoire*) *papazlarından Rişar Simon* (*Richard Simon*) 1678 yılında yayınlanan (*Eski Ahit-in Tenkidî Tarihî*) kitabın-

37 Giordano Bruno, (1548–1600), İtalyan, dominikenlerden, filozof olan ve Panteistik düşünceleri ile Spinoza, Herder, Göte (Goethe), Şelling (Schelling) üzerine etkiler yapmıştır. Der Grosse Brockhaus, Bruno maddesi

38 Spinoza, Tractatus theologico-politicus, 1670 - Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, İst. 1966. s. 4.

da[39] Tora'nın Hz. Musa'ya ait olmadığını, bunların sonradan farklı zamanlarda yazıldığını, daha sonra da bir araya getirildiğini belirtmiştir. Bu eser üzerine, tanınmış ve nüfuzlu bir şahıs olan *Bossue* (*Bossuet*), koyu bir taassupla harekete geçerek, kıraldan kitabın toplatılıp imha edilmesi için emir almış, ayrıca Bossue (Bossuet) emriyle, Oratuvar (Oratoire) tarikat ve manastırından kovulmuştur[40].

Bu kitap daha sonra Hollanda'da basılarak geniş ölçüde etki yapmıştır.

Bu arada Tevrat'ın müelliflerinin olmasından şüphelenen H.B. Witter'in, filozof Hobs (Hobbes)'un adlarını zikrettikten[41] sonra bu konuda en önemli şahsiyet olan Paris Tıp bilginlerinden ve XV. Lui'nin (Louis) tabibi olan *Jan Astürük'e* (*Jean Astruc*) geçebiliriz[42]

Jan Astürük (Jean Astruc) (1684–1766), 1753 yılında yayınlanan "*Musa'nın Tekvin Kitabını meydana getirmek için kullandığı sanılan orijinal hatıralar üzerinde tahminî düşünceler*"[43] kitabında, Tekvin kitabının bir derleme kitap oduğunu belirtmiş, Tevrat'ın bazı kısımlarında Tanrı adının Elohim (Eloh = Ruh; Elohim = Ruhlar) olarak, bazı yerlerde Yehova (aslı Yahve) olarak yazıldığını belirtmekte ve aynı hikâye metinlerinin farklı Tanrı adlarıyle yazıldığına dikkati çekmektedir[44].

Astürük (Astruc) ün metinler üzerindeki çalışmalardan elde ettiği buluş, ilgili çevrelerde büyük heyecan yarattı. Astürük, Tevrat'ın Hz. Musa'dan aynen geçmediğini, değişmelere, insan eliyle farklı yazmalara vesile olduğunu gösteriyordu. Elohist adı verilen metin Bereşit (Tekvin)in ilk bölümü ile II. bölümden ilk üç cümleyi kapsamaktadır. Yehova (Yahvist) adı verilen metin ise, II. bölümün 4. cümlesinden başlamak suretiyle devam etmektedir. Konu bakımından da farklılık göstermektedir. Elohist metinde, bitkiler, sebze, meyve ağaçları v.b. yaratıldıktan

39 Richard Simon, Histoire Critique du Vieux Testament.

40 Abdülhak Adnan-Adıvar, Tarih Boyunca İlim Ve Din, Cilt II, İst. 1944, Sf. 127.

41 Helmuth von Glasenapp, Die nichtcristlichen Religionen, 1957. S. 194.

42 A. Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, C. II. Sf. 127.

* Hamide Topçuoğlu, Eski İsrail Hukuku, 1948, Sf. 11.

43 Jean Astruc, Conjekctures il parait que Mouse s'est Servi pour composer le livre de la Genése, 1753.

44 Helmuth von Glasenapp, Die Nichtchristlichen Religionen, Frankfurt. am Main 1957, S. 194.

(Tekvin = Bereşit: Bab: I; 11–13), sonra insan (Tekvin = Bereşit: Bap: I: 26, 27) yaratılmaktadır. Halbuki Yahvist (Yehova metni) metinde insan, bitki, sebze, meyve v.b. den önce yaratılmaktadır[45].

(Tekvin = Bereşit = Bap: 2: 5–8, 8–10)

Gene Elohim metninde, Tanrı insanı kendi suretinde ve aynı zamanda "erkek ve dişi" olarak birden yaratmaktadır. Halbuki Yahvist (J) metninde önce erkek yaratılmakta, sonra erkeğin kaburga kemiğinden dişi (kadın) yaratılmaktadır. (Tekvin Bap: 1: 26.) "Ve (Tanrı) dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım." (Tekvin Bap 2/7.): "Ve Rab Tanrı yerin toprağından adam yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşayan can oldu." (Tekvin 2; 21.: Ve rab Tanrı adamın üzerine derin uyku getirdi, ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı 22; ve Rab Tanrı adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi. 23..." Daha başlangıçtaki iki ayrı babın arasındaki farklar görülmektedir. Diğer bir fark ta şudur. *Elohist metinde Adem'in günahına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Yahve (Yehova) metninde Adem'in günahından bahsedilmektedir: Bap:* 2: 12–24.)

Böylece bu metinlerde birisinde Tanrı adı olarak Elohim, diğerinde Yahve (Yehova) denildiğini ve konu bakımından ayrıldıklarını, hatta bazı noktalarda çelişme olduğunu görüyoruz. Tıp sahasından gelip, dînî bir konu üzerinde derin ve etkili fikirler ileri sürmesi karşısında, ona müteassıp, dogmatik kimseler dinsiz ve eçhel (ignoramus) lâkabını taktılar. Astürük (Astruc)ü alman ilâhiyâtçısı Mihaelis (Michaelis) te cehaletle itham etmişti. Fakat XIX. yüzyılda Astrük'ün fikirleri ilim çevresinde doğru olarak kabul edildi. Üstelik *Mihaelis'in talebesi Gotfirit Ayhhorn (Gottfried Eichhorn)* (1779) *da Tekvin'den başka diğer* 5 *kitabın da birbirinden ayrı parçalar olduğunu, aralarında üslûp farkı bulunduğunu, sonradan derlenip bir araya getirildiğini ileri sürmüştür.* Dindar bir zat olan Ayhhorn (Eichhorn) kutsal kitapların, tarih, filoloji, çağdaş tenkid metodlariyle incelenmesine girişildi. Bir taraftanda Ayhhorn (Eichhorn)a, gerek Katolik gerek protestan çevrelerde (Almanya, İngiltere) de hakaret ediliyor, Papa'nın aforozuna uğruyor, kitapları kara listeye alınıyordu.

45 Tevrat: Bereşit = Tekvin, Bap: I. 26, 27, Bap I/11–13). Bap: 2: 5–8; 8–10)

XVIII. yüzyıl sonunda Alman filozofu, şair *Herder*' (1744–1803) *in* "İbrani Şiirlerin Ruhu"na dair eseri[46] yayınlanınca, hücumlara uğrayarak arkadaşı Göte (Goethe)'nin çevresine Vaymar (Weimar)a sığınmak mecburiyetinde kaldı[47]. Herder'in düşüncesi şuydu: Kitabı Mukaddes'teki, Mezmurlar (İbranice = Tehilim), bir çok İbranî şairlerine aittir ve başka başka zamanlarda yazılmış, sonra bir araya getirilmiştir. Keza, Süleyman'ın (İbranice = Şir Ha-Şiirim = Neşideler Neşidesi = Şarkılar şarkısı) sadece beşerî bir aşk kasidesidir.

XIX. yüzyılda İbranice'nin filolojisi üzerinde çalışmalar artıp, tenkidî tarih anlayışı benimsenince, Tevrat'taki 5 kitabın da Musa'ya ait olmadığı görüşü sağlamlaşmış ve bu kitaplara dair parşaların muhtelif zamanlarda toplandığı kanaatine varılmıştır. Nihayet bunların en eskisinin M.Ö.X. veya IX. ve en yeni olanlarının da V. yüzyılda ait olduğu görüşü ilmî bir değer kazanmıştır. Böylece Musa'ya atfedilen muhtelif küçük fragmentler olduğu, bu çeşitli kaynakların (J.E.D.P.) derlenip toplanarak tamamlandığı gürüşü Hermann *Hupfeld* tarafından 1853 *te* getirilen yeni delil ve belgelerle teyid edildi.

Kolenzo (*J.W.Colenzo*) adlı, güney Afrika'nın Natal Piskoposu olan zat ta 1862 yılında yayınlanan (Beş kitap ve Yeşua kitabı, Tenkidî İnceleme)[48] adlı eserinde, Eski Ahit'i tutarsızlıkla, hakikate uymazlıkla itham etmiş, Nuh tufanı ve İsrail oğullarının Mısır'a ve çöle dair hikâyelerini asılsız sayacak kadar iddialarda bulunmuş, böylece dindar Yahudi ve Hıristiyan çevreleri tarafından kötü piskopos adı takılmasına rağmen fikirleri üzerine iyice dikkati çekmişti.

Bu gibi tenkidî tarih ve filolojik görüşlerle Kutsal Kitap hakkında şüphe gösterenler XIX. yüzyılda İngiltere'de, Üniversitelerde Oksfort (Oxford) takbih ediliyor, hatta bu gibi ilmî tenkitlere cephe almayan piskopos ve papazların vazifelerine son veriliyordu.

Muhtelif tenkid, belge ve araştırmalar, ilmî inceleme ve araştırmalara sertlikle karşı koyma teşebbüslerine rağmen devam etti[49].

46 Herder, Von Geiste der hebräischen Poesie. (A. Bertholet, Wörterbuch der Religionen, s. 185).

47 Tarih Boyunca İlim ve Din, Sf. 128.

48 Colenzo, The Pentateuch and the Book of Joshua, Critically Examined, 1862.

49 J.Wellhausen; Die Komposition des Hexateuchs (Altı kitap, Yeşua dahil), 1899[5].
– H. Holzinger; Einleitung in den Hexateuch, 1900.

- IV -

Tevrat Kitabında Önemli Tekrarlar, Tutmazlıklar, Çelişmeler:

Tevrattaki dil, üslûp anlayış, şekillerinin ayrılığı üzerinde durmayacağız.

Burada yalnız Musa'ya atfedilen kitapların ilmî tenkidi üzerinde durduğumuzu hatırlatır, diğer kitapları ve onlardaki çelişmeleri, tutmazlıkları belgeleriyle teyid edecek değiliz. Yalnız Tevrat kitabındaki çok açık tekrarlara, çelişme ve tutmazlıklara dair birkaç örnek daha belirteceğiz:

İki defa yaratılış olayı, iki defa Yakup'un (Yakov) İsrail adıyle adlanışı Tekvinde geçmektedir. "Ve dedi: artık sana Yakub değil, İsrail denilecek; çünkü Allah ile ve insanlarla uğraşıp yendin."[50] Tekvin'in 32. babında Yakup'u, Yahve ile güreştiriyor ve ona karşı başarı sağladığı ileri sürülerek İsrael (elohim = Tanrı, ile uğraşan anlamına) adını alıyor. 35. Babta gene aynı Tanrı ile güreş ve adlanma olayını görüyoruz: Ve Allah ona dedi: Senin adın Yakup'tur; artık adın Yakub çağrılmıyacak, fakat adın İsrail olacaktır; ve onun adını İsrail koydu". (Tekvin 35: 10.)

Üç defa ve farklı şekillerde karısını, kardeşim diye takdim edişle ilgili olaylar, Tevrat'ın nasıl ayrı ayrı şahıslar tarafından yazıldığını gösteriyor:" "Ve memlekette kıtlık oldu; ve Abram orada misafir ol mak üzere Mısır'a gitti; çünkü memlekette kıtlık ağırdı. Ve vaki oldu ki, Mısır'a girmesi yaklaştığı zaman, karısı Sara'ya dedi: İşte, biliyorum ki, Sen görünüşü güzel bir kadınsın; ve olur ki, Mısırlılar seni görünce: Bu onun karısıdır, derler; ve beni öldürürler, fakat seni sağ bırakırlar. Senin yüzünden bana karşı iyi davranılsın, ve senin sebebinle canım yaşasın diye: Onun kızkardeşiyim, de," (Tekvin, 12: 10–13)

– O. Eissfeldt; Hexateuchsynopse, 1922. (Yahve'nin iki ayrı tipinden bahsediyor. 1899[3]). (ilk basım 1876, 1877).

– W. Rudolph; Der "E" von Exodus bis Josua, 1938.

– G. von Rad, Deuteronomiumstudien, 1948[2].

– Martin Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1949.

– O. Eissfeldt, Einleitung in das AT., 1956[2]. (Birinci Basımı 1934).

– Günther Lanczkowski, Heilige Schriften, 1956.

– Sellin-Rost, Einleitung in das AT. 1959[9]. (1935[7])

50 Kitabı Mukaddes-Eski ve Yeni Ahit, İstanbul 1958, Sf. 33, 35.

Metinler bu "Kitabı Mukaddes Şirketi'nin resmî baskısından alınmıştır.

20. Bab'da şöyle hikâye ediliyor: "Ve İbrahim oradan Cenup diyarına göç etti ve Kadeş ile Şur arasında oturdu; ve Gera'da misafir oldu. Ve İbrahim, karısı Sara hakkında: Bu kızkardeşimdir, dedi ve Gerar kıralı Abimelek gönderip Sara'yı aldı. Fakat Allah (Yehova) Abimelek'e gece rüyasında gelip ona dedi: Aldığın kadın sebebiyle, işte Sen bir ölüsün; çünkü o bir adamın karısıdır[51]." (Tekvin Bap 20: 1–3..)

Bap 26 da tekrarlar ve değişiklikler tamamen ortaya çıkmaktadır: "Ve İbrahimin günlerinde olan evvelki kıtlıktan başka, memlekette bir kıtlık oldu. Ve İshak Gerar'a, Filistîlerin kıralı Abimelek'e gitti. Ve Rab ona görünüp dedi; Mısır'a inme; sana söyliyeceğim memlekette otur; bu diyarda misafir ol ve seninle olacağım,. ve seni mübarek kılacağım; çünkü bütün bu memleketleri sana ve zürriyetine vereceğim,. ve baban İbrahim'e ettiğim yemini pekiştireceğim,. ve senin zürriyetini göklerin yıldızları gibi çoğaltacağım,. ve zürriyetine bütün bu memleketleri vereceğim., ve yerin bütün milletleri senin zürriyetinde mübarek kılınacaklar; çünkü İbrahim sözümü dinledi,. ve tenbihimi, emirlerimi, kanunlarımı ve şeriatlerimi tuttu. İshak'da Gerar'da oturdu; ve bu mahallin ahalisi karısı için sordular; ve: Kızkardeşim'dir, dedi; çünkü: Karımdır, demeğe korktu; yoksa Rebeka için bu yerin ahalisi beni öldürürler, dedi; çünkü; O bakılışta güzeldi. Ve vaki oldu ki, orada uzun günler kaldıktan sonra, Filistîler kıralı Abimelek pencereden bakıp gördü, ve işte, İshak karısı Rebeka ile oynaşıyordu. Ve Abimelek İshak'ı çağırıp dedi: İşte, bu gerçekten senin karındır; ve nasıl: Bu benim kızkardeşimdir, dedin?" (Tekvin 26: 1–9).

İki defa yenilecek ve yenilmeyecek yemeklerden bahsediliyor: "Ve Rab Musa'ya ve Harun'a söyleyip onlara dedi: İsrail oğullarına söyleyip deyin: Yer üzerinde olan bütün hayvanlardan yiyebileceğiniz hayvanlar bunlardır. Hayvanlar arasında, çatal ve yarık tırnaklı olan ve geviş getiren her hayvanı yiyebilirsiniz.." v.b. " (Lev. II: I). Devenin murdar olduğu, kaya porsuğu ve tavşanın murdar olduğu, domuzun murdar olduğu, onların etinden yenmeyeceği ve leşlerine dokunulmıyacağı anlatılıyor, aynı şekilde Tesniye'de tekrar buna dair liste veriliyor: "Siz Allahın Rabbin oğullarısınız; ölü için bedeninizde yara açmıyacaksınız; ve gözlerinizin arasını tüysüz kılmıyacaksınız. Çünkü sen Allahın Rabbe mukaddes bir kavmisin,. ve Rab yer üzerinde olan bütün kavimlerden üstün olarak, kendisine has bir kavm olmak üzere seni seçti.

Hiç bir mekruh şey yemiyeceksin. Yiyebileceğiniz hayvanlar şunlardır: ... Ve hayvanlar arasında tırnağı yarık, ve tırnağı çatal olan ve geviş getiren her hayvanı yiyebilirsiniz. Fakat geviş getiren,. yahut tırnağı yarık olanlardan şunları yemiyeceksiniz: deve, ve tavşan, ve kaya porsuğu, çünkü geviş getirirler, fakat çatal tırnaklı değildirler,. onlar size murdardır; ve domuz, çünkü çatal tırnaklıdır, fakat geviş getirmez; o size murdardır; bunların etinden yemiyeceksiniz, ve leşlerine dokunmıyacaksınız...." (Tesniye: 14: 1–29).)

Üç defa oğlağın anasının sütüyle pişirilmeyeceği kaydediliyor: "Toprağının turfandalarından ilkini Allahın Rabbın evine getireceksin. Oğlağı anasının sütünde pişirmiyeceksin. "(Çıkış 23: 19) "Kendi toprağının turfandalarının ilkini, senin Allahın Rabbin evine getireceksin. Oğlağı anasının sütünde pişirmiyeceksin. "(Çıkış 34: 26) "Hiçbir leş yemiyeceksiniz; onu yesin diye şehirlerinde olan garibe verebilirsin; yahut yabancıya satabilirsin, çünkü Sen Allahın Rabbe mukaddes bir kavmsın. Oğlağı anasının sütünde pişirmiyeceksin. "(Tesniye 14: 21)

Tufan olayı bazı yerde 40 bazı yerde 150 gün devam ediyor: "Ve yeryüzü üzerinde kırk gün kırk gece yağmur yağdı. "(Tekvin 7–12)

"Ve yeryüzü üzerinde kırk gün kırk gece yağmur yağdı. " (Tekvin 7–12).

"Ve yüz elli gün sular yer üzerinde yükseldiler." (Tekvin 7: 24)

Bir yerde Yusuf'un Midyanlı tüccarlar tarafından çalındığı bir taraftan satıldığı belirtiliyor, bir yandan da tekrarlar, tutmazlıklar görülüyor.

"Ve Midyaniler, tacirler, geçiyorlardı; ve Yusuf'u çekip kuyudan çıkardılar,. ve Yusuf'u İsmaililere yirmi gümüşe sattılar. Ve onlar Yusuf'u Mısır'a götürdüler." (Tekvin 37: 28) "Ve Midyanîler onu Mısır'da Firavun'un bir memuru, muhafız askerler reisi olan Potifar'a sattılar." (Tekvin 37: 36) "Çünkü gerçek ben İbranîler diyarından çalındım, ve burada dahi zindana konulacak bir şey yapmadım." (Tekvin 40: 15).

"Ve ekmek yemek için oturdular, ve gözlerini kaldırıp gördüler, ve işte, Gileadden İsmaililerin bir kervanı geliyordu, ve onların develeri baharat, pelesenk ve mür yüklü idi, ve Mısır'a indirmek için gidiyorlardı. Ve Yahuda kardeşlerine dedi: Eğer kardeşimizi öldürür, ve onun kanını gizlersek, ne kazanç var? Gelin ve onu İsmailîlere satalım

ve elimiz ona dokunmasın: Çünkü o kardeşimizdir, etimizdir." (Tek vin 37: 25 ve devamı)

Gene başka bir bapta: "Ve Yusuf Mısır'a indirildi,. Firavun'un bir memuru, muhafız askerler reisi, Mısırlı Potifar, onu oraya indirmiş olan İsmaililerin elinden satın aldı." (Tekvin 39: 1).

Başka bir yerde: "Ve Yusuf kardeşlerine dedi: Rica ederim, bana yaklaşın. Ve yaklaştılar. Ve dedi: Mısır'a sattığınız kardeşiniz Yusuf benim." (Tekvin 45: 4).

Tekvin ve Levililerden aşağıda zikredeceğimiz husus birbirini nakzetmekte, imkânsız hale getirmektedir:

"Ve Yakup Laban'a dedi: Karımı ver, çünkü günlerim doldu, ve onun yanına gireyim. Ve Laban o yerin bütün adamlarını topladı, ve bir ziyafet yaptı. Ve vaki oldu ki, akşamleyin kızı Lea'yı alıp ona götürdü, ve onun yanına girdi. Ve Laban cariyesi Zilpa'yı, kızı Lea'ya cariye olarak verdi. Ve vaki oldu ki, sabahleyin, işte, o Lea idi. Ve Laban'a dedi: Bana yaptığın bu nedir? Senin yanında Rahel için hizmet etmedim mi? Öyle ise, beni niçin aldattın? Ve Laban dedi: Küçük kızı büyüğünden evvel vermek, bizim yerde böyle olmaz. Bunun haftasını tamamla, ve yanımda edeceğin başka yedi sene daha hizmete karşılık, onu da sana veririz. Ve Yakup öyle yaptı, ve onun haftasını tamamladı, ve kızı Rahel'i ona karı olarak verdi." (Tekvin 29: 21–29)

Burada aynı zamanda iki kızkardeşle evlenmeyi, fakat Levililer de ise böyle bir şeyin olamıyacağını görüyoruz:

"Bir kadınla onun kızının çıplaklığını açmıyacaksın, onun oğlunun kızını, yahut kızının kızını, onun çıplaklığını açmak için almıyacaksın, onlar yakın akrabadır, alçaklıktır. Bir kadını kendi kızkardeşi üzerine onu kıskandırmak, o hayatta iken kendi yanında çıplaklığını açmak için almıyacaksın." (Levililer: Bap: 18, 19.)

Kronolojik, yaş tutmazlıkları, bir yerde 16 yaşında (İsmail), bir yerde henüz küçük bir çocuk olarak görülüyor. (Tekvin 25: 8. 16: 16. 21: 14, 16.)

Sara, aynı zamanlarda bir yerde 90 yaşında (Tekvin 17: 17), (12: 4) te 65 yaşında görülüyor. Sara Firavun'un yanında iken enaz 90 yaşında olarak beliriyor. Abimelek'in sevgisini bu yaşta tehyiç ediyor. (Tekvin 17: 17).

İbrahim (Avraham), Sara'nın 127 yaşında ölümünden sonra (23:1 in 17: 17) ile kerşılaştırılması), tekrar evleniyor ve 6 oğul elde ediyor. (Tekvin 25).

Musa'dan sonraki zamanlarda zuhûr eden adlar, zaman dikkat nazarına alınmadan zikrediliyor. (Tekvin 14: 14 ün Hâkimler 18: 29 la karşılaştırılması). Yer isimleri de tutmazlıklarla zikrediliyor: (Tesniye I: 1–5. Tesniye 3 :8. 4: 41)

Tevrat'ın birçok şehevî ve açık bahisleri üzerinde durmıyacağız.

Tekvin kitabında Nuh olayı anlatılırken her neviden ikişer, Kuşlardan v.b. Bap 6: 19, 20. Bap: 7: 2, de ise her neviden erkek ve dişi olarak yedişer alınacak, temiz olmayandan ikişer, kuşlardan yedişer.

10 Emir (Dekalog = Aserat Ha-Dibrot) hem tekar hem de farklı: Çıkış: Bap: 20: 12-. Tesniye Bap 5: 14.

Tanrı Yehova Mısır'dan çıkarken komşularından hırsızlık yapmayı öğütlüyor: Çıkış 3: 21,22.: "Ve Mısırlıları soyacaksınız." Şu duruma göre, 10 emirde komşunun malına, karısına v.b. bakmamak, hırsızlık etmemek, cihan şümul insanlık için değil yalnız Yahudiler arasında câri bir usul oluyor. Üstelik Tanrıyı, bu türlü kavimci, millî ilâh şeklinde tasvir ve dolandırıcılığı, emânete hiyâneti bu tarzda öğütleme ayrıca dikkate şayen görülmelidir.

Tevrat'taki tutmazlıkların çok açık bir örneği de şudur: Pesah bayramının müddeti hakkındaki sayılar da birbirini tutmamaktadır: "*Yedi gün mayasız ekmek yiyeceksin.*" (*Tevrat Çıkış :* 34 : 18.) Halbuki *Tesniye*, 16. *Bap :* 8 *de :* "*Altı gün mayasız ekmek yiyeceksin.*" Ve nihayet, Musa'nın ölümü ve gömülüşü, Musa'ya Tanrı tarafından vahyedildiğine Yahudi ve Hıristiyan kaynakları nın inandığı, İslâmiyetin Tevrat'ın tahrif edildiği hakkındaki iddialarını teyid eden, bir delge de 5. Kitab'ın 34. Babı: 5–12. cümleleridir. Burada Musa, ölüyor, gömülüyor, yas tutuluyor v.b. *Bütün bunlar onun başkaları tarafından kaleme alındığını ve çok aralıklı olarak zuhur ettiğini, çelişme ve tutmazlıklara bakılmadan derlenip bir araya getirildiğini göstermektedir.*

Tevrat'ın, Kutsal Kitabın Yazarları, Kaynakları:

Almanya'da Yulius Velhauzen (*Julius Welhausen*), Hollanda da *Abraham Kuenen*, İngiltere'de *Robırtsın Simit* (*Robertson Smith*) tar-

fından Tevrat metinleri üzerindeki çeşitli, üslûp v.b. farklarıyle kaynak araştırılmasına dair görüşler, incelemeler birleştirildi, geliştirildi.

Kutsal Kitabın = Eski Ahit'in tenkitçileri onun kaynağının yalnız, 1– Yahvist (J). 2– Elohist (E) den ibaret olmadığını gördüler. Bundan böyle Musa'ya atfedilen kitapların en az 4 yahut 5, hatta daha çok kaynaktan birleştirilmiş olduğu görüşü ilmî çevrelerde yerleşip benimsendi[51]. Nihayet başlıca kaynaklar şöylece sıralandı:

1 – (J) Yahvist (daha doğrusu iki Yahvistler). Burada iki Yahvist kaynak görülüyor. Bu kaynaklar Tanrı adı için Yahve'yi kullanmış ve bu adla tanınmıştır. Teolojik olmayan ve basit bir üslûpla yazılan parçaların iki ayrı müellife ait olması ve en eskisinin M.Ö. X. yüzyılda yaşamış olması muhtemeldir. Tevrat'ın 5 kitabında Tanrı adı başka başka kelimelerle ifade ediliyor. On Emirler'de Yahve, Çıkış: 20–24, de Elohim olarak geçiyor.

Tanrı adının farklılığı ve en eski kaynak nazariyeleri üzerinde Jan Astürük (Jean Astruc) (1753), Gotfirit Ayhhorn (Gottfried Eichhorn) (1779) ve Karl David (1798) ilk adımı atan araştırıcılardan oldular. Bu konudaki araştırıcı ve geliştiricilerden Graf[52], Roys (Reuss) ve Velhauzen (Wellhausen)[53] dikkati çekmiş ve Budde[54], Stade, Gunkel, Rudolf Smend[55], Aysfeld (Eissefeldt)[56] de çok emek sarfetmişlerdir. Aysfeld (Eissfeld) Jahvist metinin, kaynağın yanında ayrıca bir L kaynağı (Lâik kaynak = Laienquelle) olduğunu ileri sürdü. (Kar. Tekvin 9: 26)

2 – E. Elohist metin, Elohist kaynak. Önce İbrahim'in tarihinden bahseden metinde görülüyor.

51 Prof. Alfred Bertholet: Wörterbuch der Religionen, 1952, S. 322, 323.
– Dr. Günther Lanczkowski: Heliige Schriften. 1956. S. 23, 24.
– Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp: Die nichtchristlichen Religionen, 1957. S. 194, 195.
– Prof. Dr. Friedrich Heiler: Die Religionen der Menscheit, 1959. (Das Judentum: Prof. Dr. Franz Hesse: Die deuteronomisch-josianische Restauration, S. 584).
– Calwer Bibel-Lexikon, 1959. Prof. Dr. Hans Bardtke, S. 905.
– Religionen in der Geschichte und Gegenwart. B.IV. 241, 242, 243.
– İslâm Ansiklopedisi, Musa, Tevrat'la ilgili bahisler.
52 Graf: Die geschichtlichen Bücher des AT, 1866.
53 Welhausen: Poglogomena zur Geschichte Israels, 1905. (6. Basım)
– Welhausen: Die Komposition des Hexateuch, 1899[5].
54 Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906.
55 Rudolf Smend: Die Erzählung des Hexateuch, 1912.

Tanrı'dan Elohim adıyle bahsedildiğinden elohist (metin, kaynak) adı ile belirdiğini daha önce söylemiştik. Bu Yahudi ilâhiyatçının Yahvist'ten fazla teolojik unsurlara önem verdiği ve Tevrat hikâyelerinin tabiat üstü olayları üzerinde durduğu ve muhtemelen M.Ö. 8. yüzyıl ortalarında yaşadığı görüşü benimsenmiştir. Elohist metinlerin E^1 ve E^2 şeklinde ayrı iki kaynak olduğu da ileri sürülmüştür. Bu metinde Sina (Sinay) yerine Horeb, Yakup (Yakov) yerine İsrail (İsrael) v.b. kullanıldığı, Beythel, Berşeva v.b. adlarının geçtiği belirtilmiştir[56]. (Kar. Tekvin 35: 2, 4.)

3 – JE. Jehovist diye de adlandırılıyor. Yahve ve Elohist metinleri, kaynakları, Kuzey kırallığının tahribinden sonra muhtemelen M.Ö. 722 de birisi birleştiriyor. Tekrar Yahve diye kullanılıyor. (Kar. Tekvin 16: 9 ve devamı.)[57].

4 – D. (=Tesniye = İkileme = Deuteronomium veya ibranice Dvarim = Şeyler). Musa (Moşe) ya atfedilen 5. kitap. Yuda kıralı Yoşiya (Josia)[58] zamanında (M.Ö. 621, 622) de Beyt Ha-Mikdaş'ta (Süleyman Mâbedi)nde kâhinler tarafından sözde bulunduğu, aslında şeriatı yenilemek üzere yazıldığı, halkın benimsemesi için böyle bir etki yolunu seçtikleri anlaşılıyor. D, J ve E metinlerine, kaynaklarına bağlanmak istenmesine rağmen üslûbunun farklı olduğu, (Hâkimler ve Kırallar) kitaplarındaki üslûba benzediği belgelerle ileri sürülüyor.[59]. Bu kitaptaki tekrarlar, âyinleri merkezileştirmek, tekrar tekrar kutsal şehirlerden bahsediş yanında tekil ve çoğul hitaplarında değişme gösteriyor. Deuteronomium'n da ile şekli olduğu ileri sürülüyor, Deuteronomium üzerinde de tartışmalar cereyan ediyor[60].

2. Şeriat kitabı sayılan Deuteronomium'da Musa'nın ölümü, cenaze töreni, ve üzüntüyü de ihtiva ettiğine göre Musa tarafından yazılmadığı apaçıktır.

56 Otto Eissfeldt: Hexateuch-Synopse, 1922. (Yahvenin iki ayrı tipinden bahs.)
O. Eissfeldt: Einleitung in das Altes Testament, 1956².

57 W. Rudolph: Der "E" von Exodus bis Josua, 1938.
RGG, B. IV. S. 241, 242, 243.

58 RGG, B. IV. S. 242, 243.

59 Ord. Prof. M. Şemseddin Günaltay, Yakın Şark Suriye Filistin, Ankara 1947. Sf. 395–449. Yoşiya'nın dinî reformu. Sf. 425–426.

60 G. von Rad: Deuteronomiumstudien, 1948².

5 – J E D. Sürgünde veya onu takiben D. ile J E, birisi tarafından birleştiriliyor ve bilhassa Çıkış ile Sayılar kitaplarında değişiklikler oluyor.

6 – P veya P C (Priester Kodex = Ruhban metni, kanunu: ruhanî okul).

Kâhinler tarafından muhtemelen M.Ö. 6. yüzyıl veya 500 yıllarında yazılmış olan Şabat (Cumartesi = sebt günü) takdisi üzerinde durulan kısımları, kurban kanunları, Musa'nın 3. Kitabı: 1–7. ve keza temizlik kanunları mübah olan yiyecekler. Musa 3. Kitap: 11–15 v.b. kısımlar. Bundan başka P veya PC nin de ayrı şekilleri olduğu ileri sürülüyor:

1 – H veya P^1. (Heiligkeitsgesetz).

2 – Pg yahut P^2 Bütün eserin temel maddesi, şeriatla tarihî yön bağlanıyor.

3 – Ps yahut Px yahut P^3, Pox (=Die priesterliche Opfertora: Lev. 1–7) ve bilhassa en eskisi (Lev. 6: 19. 7: 7–10. 33. 35. 36.)

PC yahut P (Priesterkodex) te, ibadet ve âyinler işleniyor. Dünya'nın yaratılışından Musa'nın ölümüne kadar üzerinde duruluyor. P kaynağı bir birlik göstermemektedir. Birçok tekrarlamalar yer alıyor: (Sayılar: 4: 3 ile 8: 24) tekrarı gösteriyor. Keza, Çıkış 29: 7. 29 ile 28: 41, meshedilme olayının tekrarlarıdır. (Diğerleri: Lev. 10 ve 16 ile Çıkış 30: 1 ve devamı. 35–40. Lev. 4: 14 ile 9: 3. Sayılar 15: 24 yahut Levililer 4: 6 devamı ile Çıkış 29: 12, Lev. 8: 15, 9: 9. birtakım farkları da ihtiva ediyor. Muhtelif üslûp ve düşünce tarzı, aynı cümlelere tekrar dönüşler açık şekilde belirmektedir.

M.Ö. 586 yılında Babil hükûmdarı Buhtunnasır (Nebukadnezar), Kudüs'ü zapt ve Yuda kırallığına son verdiği ve Tevrat'ı imha ettiği ve Yahudileri 50 yıl kadar Babil'e sürdüğü ve M.Ö. 538 yılında Pers İmparatoru Kurus'un Babil'e hâkim oluşuyle Yahudilerden arzu eden bir kısmının Kudüs'e döndüğü zamanlar çok karışık bir döneme rastlar. Bu türlü olaylar içerisinde Tevrat'ı yazma faaliyeti devam ediyor. *J,E,D,P (PC) yi, kısaca eskilerle yeniler birleştirilerek, nihayet hepsi bir araya getiriliyor. P esas oluyor. Bugünkü metnin tahminen M.Ö. 460 veya daha çok 400 veya 333 yılları çevresinde belirdiği sanılıyor*[61].

61 W. Baumgartner: Der Kampf um das Deuteronomium, in Theologischer Rundschau, N.F. I, 1929. S. 7 ve devamı.

Netice:

Bütün bu inceleme ve araştırmalar da Tanrı adının farklı oluşundan, çelişme ve tutmazlıklardan, tekrarlardan netice çıkartan Jan Astürük (Jean Astruc), Gotfirid Ayhhorn (Gottfried Eichhorn), Karl David ve diğer bilginlerin çeşitli metin, muhtelif kaynak arama nazariyesinden sonra, tamamlama nazariyesi ve nihayet yeni menşe nazariyeleri ve onun kurucularından Herman Hupfeld (1853) in gayretiyle Musa'ya atfedilen 5 kitabın en az dört ayrı redaksiyona tâbi olduğu belirtildikten sonra ve zamanımızdaki öğretilere göre J,E,D,P arasında bir kompozisyon ortaya çıkmış bulunuyor[62]. Bişof, J.V. Kolenzo (J.W.Colenso) ve müteakip tenkitçiler P nin diğerlerinden daha yeni bir kaynak olduğunu söylemişler ve çalışmalar gittikçe kesafet peyda etmiş ve Abraham Kuenen'de[63] bu husustaki bilgileri genişletmiştir. Böylece bilgiler ve eserler artmış, daha önce zikrettiklerimizle birlikte, Graf, Roys (Reuss), Velhauzen (Wellhausen), Budde, Stade, Gurkel, Rudolf Smend, Aysfeld (Eissfeldt) ve diğerlerinin emekleriyle Tevrat'ın çeşitli kişiler eliyle yazıldığı kesin şekilde anlaşılmış bulunuyor.

Bu duruma göre Tevrat, Musa'dan 900 yıl sonra ancak bu şekli alabiliyor. Bu kadar uzun bir müddet içerisinde, türlü etkiler, savaşlar, tahripler, sürgünler arasında ne derece Musa'ya sadık kalınabileceğini tahmin etmek güç olmasa gerektir. Bu bakımdan uzun zaman akımında ve ayrı şahısların parça parça kaleme alışları dolayısıyle, değişik üslûp içinde birbirini nakzeden, çelişik, birbirini tutmaz, yersiz tekrarlar, ve çok açık yazılar Kutsal Kitap içinde yer alması tabii görülebilir.

Kumran da çıkan yazmalara benzerliği olan Şomranim Tevrat'ını kabul etmeyen Yahudiliğin anakaynağı Tevrat'ı dikkate alacak, olursak, bunda Musa'nın zamanında bulunmayan ve ondan çok sonra mevcut olan meskûn yer adlarının yazılışı, iki defa yaratma hikâyesinin anlatılışı, iki defa 10 Emir (Aserat Ha-Dibrot = Dekalog = Evamiri aşere) den bahsedilişi, iki defa yasak yiyeceklerin kaydedilmesi, iki defa İsrail ünvanıyle Yakub'un adlanma olayının zikredilişi, üç defa tekrar-

62 Calwer-Bibellexikon, 5. Aufl. Stuttgart 1959. (Prof Dr. D.Hans Bardke, S. 903-905). Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Prof. Dr. Bertholet, S. 245. Tübingen 1930. Bd. IV (Bu madde S. 239-245).

63 RGG, Bd. IV Prof. Bertholet, Mosesbücher, S. 245.

Abraham Kuenen: Onderzoek, 1885.

lanan hikâyeler, sık sık tenakuzlar, Tufan müddetinin kâh 40, kâh 150 gün sürdüğü, Nuh tarafından, Nuh'un gemisine getirilen hayvanların her cinsinden bazan 2 bazan 7 alındı denilmesi, Pesah'ın kâh 6, kâh 7 gün olarak kutlanması, zaman bilgisi (Kronolojik) tutmazlıkları, ayrıca dikkati çeken dil farklılıkları; Tanrı Dağı'nın kâh Sina (Sinay) kâh Horeb olarak geçmesi, İsraillilerden önce bu memlekette oturanlara kâh Kenanlılar, kâh Amoritli denilmesi, bilhassa Tanrı adının bile kâh Yahve (Jahve, bundan galat olarak Yehova) kâh Elohim olarak kullanılışı v.b.. Tevrat'ın beş kaynağından çok fazla ellerin ona karıştığının çok açık delilleridir. Bu durumdaki Tevrat'ı kâmilen, Allah'ın bir vahyi olarak kabul etmek imkânsızdır.

Diğer dinlerin kitapları da uzun bir yazma ve gelişme safhası geçirmiş bulunmaktadır.

Diğer taraftan İslâmiyet'in, Kur'an'ın, 7. yüzyıl ortalarındaki Tevrat hakkındaki öğretisi, günümüzde ilmen de gerçekleşmiş, ayrıca Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, değişmemiş, nâdir kutsal kitapların başında Kur'an'ı Kerim olduğunu da tesbit etmiştir.

ÂHÂD HABERLERİN DEĞERİ

Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

Haberin Tarifi

Hadîsçiler arasında *haber*, Hz. Peygamberin söz ve fiillerinden ibaret olan *hadîs*in müradifi olarak kullanılmıştır.[1] Bununla beraber, *haberin hadîse* nisbetle daha geniş bir manâsı vardır ve Hz. Peygamberin *hadîs*lerine ıtlâk olunduğu gibi, sahabe ve tâbi'ûndan gelen rivayetleri de içine alır. Bu bakımdan, *haber*le *hadîs* arasında umûm-husûs farkı vardır: Her *hadîse haber* denir; fakat her *haber*, *hadîs* değildir[2]. Bu manâda tarih ve benzeri ilimlerle meşgul olanlara *ahbârî* denildiği halde, yalnız, Hz. Peygamberden gelen haberlerle uğraşanlar *muhaddis* ismini almışlardır.[3] Ancak râviler, Hz. Peygambere *merfû'*[4] olan hadîsleri rivayetle iktifa etmiyerek, sahabe ve tâbi'ûndan *mevkûf*[5] veya *maktû*[6] olarak gelen haberleri de rivayet ettikleri ve *rivayet*, haber vermek manâsında *ihbar*ın müradifi olduğu için, hadîs imamları, *hadîs* ve *haber* kelimelerini, aynı şekilde, müradif manâlarda kullanmakta bir mahzur görmemişlerdir. Buna göre, *haber* denildiği zaman, çok defa Hz. Peygamberin *hadîs*i anlaşılmıştır.

Kur'ân ve Haber

Kur'ân, İslâm Dininin ilk ve en mühim kaynağı olup, Hz. Peygambere vahiy yolu ile gönderilmiş Allah kelâmı Kitaptır. Müslümanlar,

1 Bkz. İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker*, s.6.

2 Bkz. Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s.6.

3 Bkz. İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker*, s.7; Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s.6.

4 Hz. Peygambere izafe edilen haberlere *merfû* denilmiştir. haberler, ister sahabî veya tâbi'î, ister daha sonraki nesillerden bir kimse tarafından ona izafe edilmiş olsun; ister isnadı muttasıl, ister munkatî olsun, merfû olmaktan çıkmaz. Daha geniş malumat için Bkz. Es -Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s.109.

Sahabeden muttasıl veya munkatî senedlerle rivayet olunan haberlere *mevkûf* denilmiştir. Yani rivayet olunan söz veya fiil, sahabenin şahsî söz veya fiilidir. Bkz. Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 109.

6 Tâbi'ûndan rivayet olunan şahsî söz ve fiilleridir. Bkz. Aynı eser.

ibadet ettikleri Rab'larını *Hâlik*, *Râzik*, *Kâdir*, *Alîm*, *Semî'*, *Basîr*... gibi çeşitli sıfatları ve *esmâ'i husnâ*sıyle; meleklerini, kitaplarını ve bu kitapların gönderildiği peygmberlerini, âhiret gününü, haşri, hesabı, cennet ve cehennemi, cennet hayatının nimetlerini, cehennem hayatının azabını; namaz, oruc, hacc ve zekât gibi ibadet hükümlerini; evlenme, boşanma ve mîras meselelerini, insanlar arasındaki münâsebetleri, birbirlerine karşı yüklenmiş oldukları çeşitli görevleri... kısacası bir insanın dünya ve âhıret hayatını belirli ölçüler altında tanzim eden emir ve nehiyleri mücmel ve gayri mufassal olarak Kurân'dan öğrenmişlerdir.

Hazreti Peygamber, kendisine gönderilen Kur'ân âyetlerini insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiştir. Bu hususta Kur'ân'da şu âyet gelmiştir: يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فا بلغت رسالته "Rabbından sana inzal olunan şeyleri teblîğ et; eğer bunu yapmazsan (Rabbının) risaletini teblîğ etmemiş olursun".[7] Kendisine gönderilen âyetleri teblîğ etmekle görevlendirilen Hz. Peygamber, Kur'ân'da şu ifade ile tavsîf olunmuştur: وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى "(Rasûl), havadan konuşmaz; (onun sözleri), kendisine vahyolunan vahiyden başka bir şey değildir".[8] Müfessirler, bu âyete dayanarak, Hz. Peygambere gelen vahyi iki kısma ayırmışlar, mûciz olan birincisine *vahyi metluv* demişlerdir ki bu, Kur'ân'dır; mûciz olmıyan diğer vahiy ise *gayri metluv* olup, Hz. Peygamberden *din* ile ilgili olarak sâdır olan sözlerdir; yani onun hadîsleridir.[9]

Allah Ta'âlâ, insanlara, Kur'ân'a itaat etmeyi emrettiği gibi, Hz. Peygamberin hadîslerine de itaatı aynı şekilde emretmiştir. Bu hususta Kur'ân'da şu âyet varid olmuştur: يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول "Ey îman edenler, Allah'a ve Rasûl'e itaat edin".[10] Bir başka yerde من يطع الرسول فقد اطاع الله "her kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur[11]" denilmek suretiyle, Rasûl'e itaat etmenin derecesini, Allah'a itaat derecesine yükseltmiştir. Şüphe yoktur ki bu âyetlerde belirtilen Allah'a itaat, O'nun, Kur'ân ile gelen emir ve nehiylerine itaat manâsına olduğu gibi, Rasûl'e itaat da, onun ha-

7 Mâ'ide sûresi, ay. 67.

8 Necm sûresi, ay. 3.

9 Bkz. Es-Suyûtî, *El-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I. 45; İbn Hazm, *El-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, I. 97.

10 Nisâ sûresi, ây. 59.

11 Aynı sûre, ây. 80.

dîsleri vasıtasıyle gelen emir ve nehiylerine itaattır. Keza, her hangi bir anlaşmazlık halinde, müşkilin halli bakımından başvurulması gereken iki asıldan biri, yine Hz. Peygamberin haberleridir. Bu hususta da şu âyet nâzil olmuştur: فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله و الرسول ان كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر "Her hangi bir şeyde nizaa düşerseniz onu Allah'a ve Rasûl'e reddedin (yani Allah'a ve Rasûl'e başvurun): eğer Allah'a ve âhıret gününe inanıyorsanız".[12] Şüphesiz, âyette Allah'a ve Rasûl'e başvurmak hususunda gelen emrin muhatabı, yalnız Hz. Peygamber devrinde yaşıyan ve onunla karşılaşmak ihtimali olan insan değildir; fakat, âyetin nâzil olduğu andan, insanların itaat etmekle mükellef oldukları Kur'ân hükümlerinin bâkî kalacağı dünya hayatının son gününe kadar gelmiş ve geçecek bütün insanları da şâmildir. Bu bakımdan, hiç kimse: "âyette, ihtilâf ettiğiniz meselelerde Allah'a ve Rasûl'e başvurun, deniliyor; halbuki Allah'a nasıl başvurulur? Keza, Peygamber vefat edeli bu kadar sene oldu; ona nasıl başvurulur?" diyemez. Çünkü, Allah'a ve Rasûl'e başvurmak, Allah kelâmı olan Kur'ân ile Resûl kelâmı olan hadîslere başvurmaktır; yani, Kur'ân ve Hadîs'i, ihtilâf konusu olan meselede hakem ittihaz etmektir.[13]

Yukarıda, Hz. Peygamberin, insanlara getirdiği çeşitli dinî meselelerdeki hükümlerin, emir ve nehiylerin, bir vahiy eseri olduğuna ve bu vahyin, Kur'ân ve Hadîse delâlet etmek üzere *metluv* ve *gayri metluv* olarak iki kısma ayrıldığına işaret etmiştik. Her iki vahiy şeklinin de Allah'tan geldiği gözününde bulundurulursa, bir Kur'ân hükmü ile, Hz. Peygamberden nakledilen sahîh bir haberin getirdiği hüküm arasında itaat bakımından hiç bir fark olmamak gerekir. Netekim, daha önce zikretmiş olduğumuz "Allah'a ve Rasûl'e itaat ediniz", "her kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" mealindeki âyetler de bu hususu açık bir surette ortaya koymuşlardır. Şimdi, bu esasa dayanarak diyebiliriz ki: Dinî meselelerde, meselâ "tevhîd" de, Allah'ın sıfatlarında, kaza ve kader meselesinde, Allah'ın kıyamet günü mü'minler tarafından gözle görülüp görülmiyeceği meselesinde, Hz. Peygamberin şefaatinde ve diğer ibadet ve muamelât ile ilgili meselelerde, ortaya çıkacak her hangi bir ihtilâf anında başvurulacak ilk merci, Kur'ân ile Hz. Peygamberden nakledilen sahîh haberlerdir.

12 Aynı sûre, ây. 58.

13 Bkz. İbn Hazm, *El-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, I. 98.

Haberlerin Kısımları

*Hadîs*in müradifi olarak kullandığımız *haber*in, hadîsçilere ve sair usûl uleması arasındaki taksimini zikretmeden önce, bu taksimle sağlanmak istenen faydaya, bir kaç noktadan işaret etmek yerinde olur.

Malumdur ki, eşyanın bilinmesi akıl yolu ile olduğu kadar, his veya duyu organları vasıtasıyle de olur. Dördün yarısının iki ettiğini akıl yardımı ile buluruz; keza, ihdas edilmiş (muhdes), yahut yaratılmış (mahlûk) olan bir şey düşündüğümüz zaman, onu ihdas eden (muhdis) veya yaratan (hâlik) bir kuvvetin bulunduğunu yine akıl yardımı ile anlarız. Fakat her hangi bir kimsenin söylediği bir sözü veya yaptığı bir işi, duyu organları vasıtasıyle öğreniriz. Söylenen bir söz, işitme organı ile, yapılan bir iş de görme organı ile bilinir. Bir şeyi duyu organı vasıtasıyle öğrenen kimse, onu, bilmeyen kimseye, yine duyu organı ile olaya bizzat şâhit olan kimsenin haberiyle öğretir. Bir şeyi haber veren kimselerin hepsinin de sözlerine güvenilir kimseler olması bahis konusu olamıyacağına göre, verilen haber, iki ihtimalden hâlî değildir; yani ya doğrudur; ya da yalandır. Bu durumda haberin, sözüne güvenilir kimseler arasından alınması gerekir. Sözüne güvenilir kimseler ise ya *yakîn* tarîkıyle bilinir; yahutta *zan* tarîkıyle; ancak ikinci şıkta, haberin doğruluğuna delâlet eden emarelerin, aksine delâlet eden emarelerden daha kuvvetli olması lâzımdır.[14] İşte bu esasa istinaden, usûlcüler, haberleri iki kısma ayırmışlar ve birincisine *mutevatir*, ikincisine de *âhâd* demişlerdir. Biz, bu yazımızda mutevatir haberlere kısaca temas ederek âhâd haberlere geçecek ve bunların *Din*deki yerini, değerini ve bazı kelâm mezheplerinin bu çeşit haberler üzerindeki görüşlerini belirtmeğe çalışacağız.

Mutevatir Haberler

Mutevatir, aralarında bir fetret bulunmak suretiyle bir biri arkasından gelmek, birbirini takip etmek manâsında tevatürden ismi fâildir. Bir haberin tevatür ettiği söylendiği zaman, onu haber veren kimselerin, birbiri arkasından geldikleri anlaşılır; ancak, buradaki "birbiri arkasından gelmek" tabiri, *muvasala* manâsında olmayıp, haberciler arasında gayri muntazam olarak bulunan bir fetrete delâlet eder.[15]

14 El-Cezâ'irî, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, s. 33.

15 Aynı eser, s. 34.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, mutevatir olarak gelen bir haberin his (duyu) ile bilinmiş olması ve habercilerin onu yakînen bilmiş olmaları gerekir. Buna göre haberi veren şahısların her biri, "gördüm" veya "işittim" diyerek onu nakleder. His yolu ile değil de akıl yolu ile bilinen haberler, mutevatirin tarifine girmezler; zira, bir delile dayanarak âlemin hudûsunu haber veren bir kimseye karşılık, bir başka kimse, kendi delili ile onun kıdemini iddia edebilir ki bununla öbürünün haberini yalanlamış olur.[16]

Bir haberin mutevatir derecesine ulaşabilmesi için, onu nakleden habercilerin sayısı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Fakat, mutevatirin, hadîsçiler arasındaki meşhur tarifine dikkat edilecek olursa, belirli bir adedin bahis konusu olmadığı anlaşılır. Bu tarife göre mutevatir, başta sahabe olmak üzere, bütün nesiller boyunca, yalan üzerinde birleşmeleri ihtimali olmıyan sayısı belirsiz bir kalabalığın rivayetidir.[17] Bu kalabalığın sayısı hakkında ileri sürülen rakamlar arasında ise, belirli bir ittifak yoktur. Bazılarına göre, tavatürün sübûtu için, bir haberin en aşağı Bedir harbine iştirak eden sahabîlerin sayısı kadar bir kalabalık tarafından rivayet edilmiş olması gerekir; bu sayı 310 dur. Diğer bazı görüşlerde de, Bedir harbi gibi, bazı tarihî olaylarla ilgili olarak 70,50, 40, 20, 12,5,4,3,2 rakamları ileri sürülmüştür.[18] Fakat haberin mütevatir olması ile Bedir harbi veya diğer olaylar arasında ne gibi bir ilgi olduğunu kestirmek gerçekten güçtür.

Burada, mütevatir haberlerin doğruyu ve gerçeği aksettirdiği görüşü üzerinde bütün İslâm ulemâsının birleştiğine işaret ederek,[19] asıl konumuz olan âhâd haberlere geçeceğiz.

Ahâd Haberler

Vâhid veya *âhâd*, lugatta, sayıların ilki olan *bir* manâsında kullanıldığına ve *âhâd*ın, *vâhid*in cemi şekli olduğuna göre, *haberi vâhıd* (*âhâd*)e

16 Aynı yer.

17 Bkz. İbn Hacer, *Nuhbatu'l-fiker*, s. 7; Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 371.

18 Bkz. İbn Hazm, *El-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, I. 104-5.

19 El-Bağdadî, meşhur mutezile imamlarından En-Nazzâm'ın, tevatür derecesini bulan haberlerde de râvilerin yalan üzerinde ittifak edebilecekleri görüşüne dayanarak, bu haberlerin bir huccet olarak kullanılamıyacağını, iddia ettiğini açıklar. Bkz. *El-Fark beyne'l-fırak*, s.87. En-Nazzâm'ın bu görüşü, ileride üzerinde ayrıca duracağımız mutezilenin hadîsleri inkâr metoduna tamamen uygundur.

bir (birler) in haberi demek doğru olur. Bir başka ifade ile, "bir kişinin diğer bir kişiden rivayet ettiği haber" de diyebiliriz. Ancak bu tarif, *vâhıd*in lugat manâsına uygun olmakla beraber hadîsçiler arasında kullanılan ve meşhur olan tariften farklıdır. Çünkü haberi vâhıdin ıstılâh manâsında râvî sayısı şart koşulmamıştır. Haber bir kişi tarafından rivayet edilebileceği gibi, iki, üç ve daha fazla kimseler tarafından da rivayet edilebilir; şu var ki ne kadar çok kimse tarafından rivayet edilirse edilsin, tevatür derecesine ulaşmadıkça, o haber, yine âhâd haberlerden addedilir.[20] Ancak âhâdtan olan bir haberin, rivayet yollarının çoğalması halinde ona, hadîsçilerle sair usûl uleması arasında *meşhûr*[21] adı verilmiştir ki bu takdirde haber, yine de âhâd olmaktan çıkmaz. O halde, burada karşımıza yeni bir taksim çıkmış oluyor. Bu taksime göre, âhâd haberler ya *meşhûr*dur; yahutta *meşhûr* değildir. Birincisi üç ve daha fazla kimseler tarafından rivayet edilen haberlerdir; ancak, üçten sonraki fazlalık ne kadar çok olursa olsun, haberi tevatür derecesine yükseltmez.[22]

Âhâdın *meşhûr* olmıyan diğer kısmına gelince, bu guruba giren haberler, hadîsçiler arasında *azîz* ve *garîb* olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmişlerdir. Ayrı ayrı üç veya daha fazla isnadla rivayet edilen bir haber, tabakalardan birinde isnadın ikiye düşmesi halinde *azîz*, bire düşmesi halinde de *garîb* ismini almıştır.[23]

Hadîs ulemasının, Hz. Peygamberden rivayet edilen hadîsleri, *sahîh, hasen ve zayîf* olmak üzere üçe ayırmaları ise, âhâd haberlerin başka yönden bir taksimidir. Şüphe yoktur ki mütevatir haberler de *sahîh* haberlerdendir; fakat bu çeşit haberler, tevatür sebebiyle her hangi bir sened iradından müstağnî oldukları için, hadîsçiler, bunları araştırma

20 Bkz. Abdu'l-Azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, II. 379; El-Cezâ'irî, *Tevcîhu'n-nazar*, s.33.

21 Bkz. Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 368; El-Cezâ'irî, *Tevcîh*, s. 35. Bazı usûl uleması, haberleri, *mutevatir*, *meşhûr* ve *âhâd* olmak üzere üçe ayırmışlar ve *meşhûru*, haberler arasında müstekıl bir kısım olarak tavsif etmişlerdir. Fakat maruf olan taksim öbürüdür.

22 Bkz. El-Cezâ'irî, *Tevcîhu'n-nazar*, s. 35. Bazı ulema, *meşhûra mustefîz* da demişlerdir. Bazılarına göre de her ikisi arasında fark vardır ve ikincisi derece bakımından birinciden daha üstün olup mutevatire daha yakındır. Fakat ne olursa olsun bunu da haberi âhâd içerisinde mütalâa etmek gerekir.

23 Bkz. İbn Hacer, *Nuhbatu'l-fiker*, s. 11–13; Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 375; El-Cezâ'irî, *Tevcîhu'n-nazar*, s. 36.

konuları içerisine almamışlardır.[24] Bu hususu gözününde bulundurarak diyebiliriz ki: Hadîs ilmi, sahîh hadîsi sakîminden ayırmağı hedef tuttuğu zaman konusu yalnızca âhâd haberler olmuş ve hadîs uleması, yalnızca bu haberleri ve râvilerini tasnife tabi tutmuşlardır. Binaanaleyh, sahîh hadîs dediğimiz zaman, âhâdın sahîhleri hatıra geldiği gibi, El-Buhârî, Müslim ve *Kutub-i sitte*nin diğer dört imamının tolayıp vücuda getirdikleri hadîs eserleri de âhâdın sahîh haberler koleksiyonlarından başka bir şey değildir. Burada, hadîs imamları tarafından, sahîh bir hadîste aranan şartlara da kısaca temas ettikten sonra, haberi âhâdın dindeki değeri hakkında ileri sürülen görüşleri inceleyebiliriz.

Haberi Ahâdtan Sahîhin tarifi

Hadîsçilerin tarifine göre sahîh bir hadîs, *âdil* ve *zâbıt* olan râvîlerin, yine kendileri gibi *âdil* ve *zâbıt* olan râvîlerden muttasıl isnadla rivayet ettikleri *şâz* ve *ıllet*ten âri hadîstir.[25]

Tarifte zikredilen *âdil* tabiriyle adalet vasfına sâhip olmıyan, yahut bu yönden hali bilinmiyen râvilerin hadîsleri, *zâbıt* tabiriyle de rivayetlerinde hata yapanların hadîsleri, sahîh dışında bırakılmıştır. Keza sahîhin muttasıl isnadla rivayetinin şart koşulması ile *munkatı'*, *mursel* ve *mu'dal* gibi, isnadında ittisal bulunmıyan haberler; *şâz* tabiriyle, güvenilir bir râvînin maruf olan habere muhalif olarak rivayet ettiği haberler; *ıllet* tabiri ile de hadîslerin sıhhatini tehlikeye sokabilecek gizli bozuklukları bulunan haberler, aynı şekilde, sahîh dışı bırakılmışlardır.

Başta El-Buhârî ve Muslim olmak üzere En-Nesâ'î, Ebû Dâvûd, Et-Tirmizî ve İbn Mâce gibi hadîs imamları, eserlerini, yukarıda zikretmiş olduğumuz sıhhat şartlarını bünyesinde cemeden haberlerden seçerek vücuda getirmişlerdir. Bu bakımdan, hadîs kitapları arasında bu altı İmamın eseri, *kutub-i sitte* adıyle, sıhhatine en çok güvenilir eserler olarak büyük şöhret kazanmışlardır.

24 Bkz. El-Cezâ'irî, *Tevcîhu'n-nazar*, s. 64; Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 371. Burada Es-Sûyutî, En-Nevevî'den naklen mutevatirin Fıkıh ve usûlünce maruf olduğunu, muhaddisler arasında rivayetinin hemen hemen yok denecek derecede az olması sebebiyle onlar tarafından zikredilmediğini kaydetmiştir.

25 Bkz. El-Cezâ'irî, *Tevcîhu'n-nazar*, s. 69; İbn Hacer, *Nuhbatu'l-fiker*, s. 18; Es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, s. 22.

Haberi Âhâdın Değeri

İslâm uleması, -bazı itikadî mezhepler mümessilleri müstesnâ-, sahîh olduğu taayyün etmiş haberi âhâdın, dinde hüccet olarak kullanılması ve onunla amel etmenin gerekli olduğu üzerinde birleşmişlerdir. Bu birleşme, Hz. Peygamberin dinî meselelerde yegâne otorite olmasının tabiî bir neticesidir. Daha önce zikrettiğimiz bazı âyetlerden de anlaşıldığı gibi, o, hevesine göre konuşmıyan, fakat konuştuğu zaman yalnız Allah Ta'âlâ'nın vahyettiği şeyi söyliyen bir peygamberdir. Dinî meselelerde söylediği sözlerin alınması ve onlara uyulması, yine Kur'ân'ın getirdiği emirlerdendir. Bu esasa istinad eden müslümanlar, Hz. Peygamberden nakledilen dinle ilgili haberleri almışlar, ve onlarla amel etmenin gerekli olduğuna inanmışlardır.[26] Bununla beraber, haberi âhâdın ilm-i yakîn ifade edip etmediği konusu, bazı mezhepler arasında görüş ayrılıklarına yol açmış, hanefîlerle şafî'iler ve mâlikîlerin bir kısmı, bütün mutezile ve havaric, bu haberlerin, doğru olduğu kadar yalan olması ihtimalini de gözününde bulundurarak, ilim ifade etmiyeceklerini ileri sürmüşlerdir. Mutezile ve havaric, daha ileri giderek ve bu hususu da kendileri için bir delil ittihaz ederek haberi vâhıdle amel etmenin gerekli olmadığını söylemişlerdir.[27] Ahmed İbn Hanbel, Mâlik İbn Enes ve hadîsçilerin ekserisi ise, haberi âhâdın sıhhati sâbit olunca ilmi yakîn ifade ettiği ve dolayısıyle ameli gerektirdiği görüşü üzerinde birleşmişlerdir.[28] Maamafih, burada mühim olan, mutezile kelâmcıları müstesnâ, sünnet ehlinin haberi âhâdla amel etmenin gerekliliği üzerindeki ittifaklarıdır. Hz. Peygamberin hayatında ve vefatından sonra, sahabenin takip ettikleri yol da budur. Bu hususta kaynaklar bize pek çok misaller göstermişlerdir. Burada, bu misallerden bazı örnekler vermeği faydalı görüyoruz.

1. Rivayet olunan sahîh bir hadîse göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sözümü işiten, onu iyice belleyen sonra da başkasına nakleden kimsenin yüzünü Allah ağartsın; kadru kıymetini yüceltsin. Olabilir ki "Fıkıh hâmili" bir kimse fakîh değildir ve olabilir ki "Fıkıh hâmili" bir kimse, kendisinden daha fakîh olan bir kimseye onu nakleder.[29]

26 Bkz. İbn Hazm, *El-Ihkâm fî usûlil-ahkâm*, I. 119.

27 İbn Hazm, aynı eser ve Abdu'l-Azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II. 370.

28 İbn Hazm, aynı eser ve Abdu'l-Azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II. 371.

29 Bkz. Eş-Şâfi'î, *Er-Risâle*, s. 402. Hadîs, Et-Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ed-Dârimi ve Ahmed İbn Hanbel tarafından nakledilmiştir.

Hazreti Peygamber, hadîsinde sözünün dinlenmesini, bellenmesini sonra da başkasına nakledilmesini emretmiştir; ta ki kendisine nakledilen kimse de onu aynı şekilde bir başkasına nakletsin. Hadîste hitap, bir kişi içindir. Bu kimse bazan fakîh olmıyabilir ve Hz. Peygamberden işittiği sözü anlamıyabilir. Fakat onu hıfzedip fakîh olan bir kimseye naklettiği zaman bu söz, o kimse için dinde bir hüccet olur.[30]

2. Abdullah İbn Omer'den rivayet edildiğine göre, Kubâ'da müslümanlar sabah namazı kılarlarken bir kimse gelip Hz. Peygambere nâzil olan bir âyetle kıblenin Ka'be'ye çevrilmesinin emredildiğini haber vermiştir. Bu haber üzerine müslümanlar yönlerini Ka'be'ye çevirmişlerdir. O zamana kadar kıble Şam ciheti idi ve Kubâ' halkı, ensar arasında Fıkıh ehli olarak tanınmış olup, Allah'ın farz kıldığı bir istikamete yönelmiş bulunuyorlardı. Her hangi bir huccet olmadıkça bu farzı terkedemezlerdi. O sıralarda Hz. Peygamberle karşılaşmamışlardı. Allah Ta'âlâ'nın, kıblenin tahvili hakkında ona nasıl bir âyet indirdiğini de bilmiyorlardı. Allah'ın Kitab'ı ve Peygamberinin Sünnet'ine dayanarak, fakat âmmenin haberiyle değil, bizzat Hz. Peygamberden işitmek suretiyle belirli bir tarafa yönelmişlerdi. Halbuki şimdi yalnız bir kişinin, fakat sözüne güvendikleri bir kişinin haberiyle, daha önce üzerlerine farz kılınan yönden, Hz. Peygamberin değiştirdiği bildirilen tarafa yöneliyorlar, eskisini terkediyorlardı ve bunu, sözüne güvenilir kimselerden olduğu zaman, bu gibi kimselerin haberlerinin huccet olduğunu bilerek yapıyorlardı. Böyle bir hâdise zuhur ettiği zaman, onu Hz. Peygambere de haber veriyorlar ve ne yaptıklarını anlatıyorlardı. Eğer kıblenin tahvili hakkında Hz. Peygamberden gelen haberi vâhidin kabulü, onların nazarında farz olmayıp sadece câiz olan şeylerden olsa idi, sonradan Hz. Peygamber onlara: "sizin bir kıbleniz vardı; benden işitmedikçe, yahut haberi âmme, yahutta bir kişiden fazla kimselerin haberleriyle huccet kâim olmadıkça onu değiştirmemeniz gerekirdi" derdi.[31] Fakat sahabe arasında sözüne güvenilir bir kimsenin Hz. Peygambeden naklettiği haberin kabulü farz olduğu için, onlar, böyle bir haberle, neshedilmiş olan bir farzı terketmek hususunda tereddüt göstermemişlerdir.

3. Enes İbn Mâlik anlatır: Ebû Talha ve Ebû Ubeyde İbni'l-Cerrâh'a hurmadan yapılmış şarap verirdim. Bir gün bir haberci geldi ve

30 Bkz. Eş-Şâfi'î, *Er-Risâle*, s. 402–403.

31 Aynı eser, s. 407–408.

şarabın haram kılındığını haber verdi. Ebû Talha bana dedi ki: Enes, kalk ve bu şarap kabını parçala. Kalktım ve onu bir taşla kırdım.[32]

Şarap (hamr), ilk devirlerde haram değildi ve müslümanlar arasında içen bulunuyordu. Enes İbn Mâlik'in sözlerinden anlaşıldığına göre, bir kimse tahrim ayetinin nâzil olduğunu haber verdiği zaman gerek Ebû Ubeyde, gerekse Ebû Talha veya Enes İbn Mâlik'ten hiç biri "biz, şarabın halâl olduğunu biliyoruz; Peygambere soralım, yahut haberi âmme bize gelsin; ona göre amel edelim" dememiş, fakat her üçü de sözüne güvendikleri kimsenin haberini huccet olarak kabul etmişlerdir.

4. Hazreti Peygamber, Kays İbn Âsım, Ez-Zibrikân İbn Bedr ve İbn Nuveyre'den her birini, İslâmiyeti öğretmesi için kendi kabilelerine göndermiştir; çünkü bunların, kendi kabileleri içinde sözüne güvenilir kimseler olduklarını biliyordu.[33]

5. Muʿâz İbn Cebel'i Yemen'e göndermiş ve kendisine (yani Muâz'a) itaat edenlerin, etmiyenlere karşı savaşmalarını, Yemen halkına, Allah'ın farz kıldığı şeyleri öğretmesini ve vermeleri vâcib olan sadakayı onlardan almasını ona emretmiştir. Hz. Peygamberin Muʿâz'ı seçmesindeki sebep, Yemen halkının onu tanımaları ve sözüne güvenmeleri idi.[34]

Hazreti Peygamber, sözüne güvenilir bir kişinin haberiyle huccetin kâim olacağını biliyor ve çeşitli beldelere, bilhassa belde halkının tanıdığı kimseleri göndererek İslâm dininin vecibelerini halka öğretmelerini onlara emrediyordu. Bu âmillerin vazifeli olarak gittikleri yerlerde, ora halkından hiç biri, "sen bir kişisin; bizden almak istediğin sadakanın üzerimize vâcib olduğunu bizzat Peygamberin ağzından işitmedikçe bunu alamazsın" demiyordu.

6. Hazreti Peygamberin vefatından sonra da haberi âhâd, aynı şekilde huccet olarak kullanılmıştır. Ebû Bekr, *cedde*nin mirası hakkında hiç bir hüküm bulamadığı zaman, miras talebinde bulunan yaşlı bir kadını eli boş döndürüyordu ki El-Muğîre İbn Şuʿbe ve Muhammed İbn Mesleme, Hz. Peygamberden *cedde*nin *südüs* (1/6) alacağına dair

32 Aynı eser, s. 409.

33 Bkz. Eş-Şâfiʿî, *Er-Risâle*, s. 514–416.

34 Bkz. Aynı eser, s. 416.

bir hadîs nakletmişler ve Ebû Bekr bu habere dayanarak kadına *südüs* vermiştir.[35]

7. Omer İbnu'l-Hattâb, mecusîler hakkında nasıl bir hüküm vermek gerektiğini bilemezken, Abdurrahmân İbn Avf, Hz. Peygamberin "mecûsîlere de ehli kitabın hükmünü tatbik edin" hâdisini rivayet etmiş ve Omer İbnu'l-Hattâb, bu habere istinaden ehli kitapdan aldığı cizyenin aynısını mecûsîlerden de almıştır.[36]

8. Yine Omer İbnu'l-Hattâb, sahabe arasında *cenîn*in diyeti hakkında Hz. Peygamberden her hangi bir haber bulunup bulunmadığını araştırırken Hamel İbn Mâlik İbni'n-Nâbiğa çıkmış ve ona şu haberi vermiştir: Bir gün iki karımdan biri, hâmile olan diğerine bir sopa ile vurdu ve karnındaki *cenîn*in ölü olarak düşmesine sebep oldu. Bu hâdise üzerine Allah'ın Rasûlü, *gurra* ile, yani vuranın öbürüne bir köle veya câriye vermesine hükmetti.[37] Omer İbnu'l-Hattâb bu haberi duyunca şöyle demiştir: "Eğer bu haberi işitmemiş olsa idim, nerede ise kendi re'yimle hüküm verecektim".[38]

Bu haber gösteriyor ki, her hangi bir mesele hakkında Hz. Peygamberden bir hadîs nakledilir ve bu hadîsin doğruluğu yakînen bilinirse, bu mesele hakkında o hadîs terkedilerek şahsî görüşe göre amel edilemez; hadîsin bilinmesinden önce şahsî görüşe göre amel edilse bile bundan dönülür. Aşağıdaki haber bu hususu daha açık bir şekilde izah etmektedir:

9. Sa'îd İbnu'l-Museyyib'in rivayetine göre Omer İbnu'l-Hattâb diyordu ki: "Diyet, aklı bâliğ olan kadın içindir. Kadın kocasının diyetinden hiç bir şeye vâris olmaz". Fakat Ed-Dahhâk İbn Sufyân çıkıp da Hz. Peygamberin, kendisine "Eşyem ed-Dıbâbî'nin diyetinden karısını vâris kılmasını" yazdığını, haber verince Omer İbnu'l-Hattâb, kendi sözünden rücû etmiştir.[39]

Er-Risâle'nin şârihi Ahmed Muhammed Şâkir, yukarıda zikrettiğimiz Hamel İbn Mâlik'in *cenîn* hakkındaki haberiyle bu son haberi bahis konusu ederek şu açıklamayı yapmıştır:

35 Bkz. El-Âmidî, *El-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, II. 91.

36 Eş-Şâfi'î, *Er-Risale*, s. 430–431; *El-Âmidî, El-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, II. 91.

37 Bkz. Eş-Şâfi'î, *Er-Risâle*, s. 427; El-Âmidî, *El-Ihkâm*, II. 91

38 Aynı eserler.

39 Bkz. Eş-Şâfi'î, *Er-Risâle*, s. 429.

"Eş-Şâfi'î, *İhtilâfu'l-hadîs* adlı kitabında her iki habere işaretle der ki: "Bu haberler, haberi vâhidin, onu haber verenin sıdkına güvenildiği zaman, kabul edilmesi gerektiğine delâlet ederler. Eğer böyle bir haberi her hangi bir hal dolayısiyle reddetmek icab etse idi, her şeyden önce Omer İbnu'l-Hattâb bunu yapar ve meselâ Ed-Dahhâk'e "sen Necid ehlinden birisin" ve Hamel İbn Mâlik'e de "sen Tihame ehlinden birisin; her ikiniz de Hz. Peygamberi görmediniz; yahut onunla sohbetiniz çok az. Ben ve muhacirûn ile ensardan bir çok kimse onunla beraberdik. Ondan naklettiğiniz bu haberler, nasıl bizim mechulümüz kaldı da siz öğrendiniz. Her ikiniz de rivayet ettiğiniz haberde teksiniz. Onları sizlerden başka rivayet eden olmamıştır. Yanılmanız ve unutmanız mümkündür" diyebilirdi. Fakat bunları söylememiş ve kadının, kocasının diyetine vâris kılınması ile düşük *cenîn* hakkında kendi görüşünü -ki bu ikincisinde Omer, eğer *cenîn* canlı düşerse diyeti 100 deve, ölü olursa hiç bir şey lâzım gelmez, görüşüne sâhip bulunuyordu- terkederek iki kişinin Hz. Peygamberden rivayet ettiği haberlere tâbi olmuştur. Allah, elçisi diliyle dilediği şeye, mahlûkatın ibadet ve ittibaını zarûrî kılar. Hiç kimse, Hz. Peygamberden gelen bir haber için, kendi görüşüne dayanarak "niçin" ve "nasıl suallerini sıralamağa ve sözüne güvendiği kimsenin haberini -bu haber, yalnız bu kimse tarafından rivayet edilmiş olsa bile- reddetmeye mezûn değildir".[40]

Yukarıdan beri zikretmiş olduğumuz misaller ve Eş-Şâfi'î'nin son iki haberle ilgili mütalâası, haberi âhâdın değerini ve dinde nasıl kat'î bir delil olarak kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadırlar. Bu hususta sahabe arasında hiç bir ihtilâf olmadığı gibi, sahabeden sonraki nesillerde, Kur'ân hükmüne istinad ederek Sunnet'in lüzumuna inanan müslümanlar arasında da her hangi bir görüş ayrılığı zuhur etmemiştir. Esasen bu inanç sebebiyledir ki hadîs imamları, bu çeşit haberlerin sıhhatini koruyabilmek için hadîs rivayet usûlünü geliştirmişler, râviler hakkında cerh ve tadîl metoduna önem vererek sözüne güvenilir kimselerle güvenilmez olanları, rivayetlerinde hata yapanlarla yapmıyanları, hadîslerini iyice hıfzedenlerle etmiyenleri, herkesin bilemiyeceği kadar kapalı bir illetle malûl olanlar ve olmıyanları, valhasıl sâhip oldukları her hangi bir hal dolayısiyle rivayet ettikleri hadîslerin sıhhatini zedeliyebilecek kimselerle, her bakımdan mükemmel olan kimseleri bir birinden

40 Bkz. Eş-Şâfi'î, *Er-Risâle*, (1179 No.lu paragrafın notu) s. 429.

ayırt etmişler ve bunlar hakkında kitaplar tasnîf edip hepsinin hallerini gözler önüne sermişlerdir. Ayrıca, çeşitli guruplara ayırdıkları bu kimselerin rivayet ettikleri hadîsleri de tasnîfe tabi tutmuşlar ve sahîh, zayıf veya uydurma (mevzû') hadîs koleksiyonları vücuda getirmişlerdir. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi, El-Buhârî ve Muslîm'in tasnifleri başta olmak üzere *Kutub-i Sitte* adıyle maruf olan altı koleksiyon, sahîh oldukları teayyun etmiş haberi âhâdtan birer hadîs kitabıdır.

Bazı Akaid Mezhebleri ve Haberi Âhâd

Müslümanlar arasında haberi âhâdla ilgili inanç ve kanaatlar, yukarıda açıkladığımız şekilde olmakla beraber, II. Hicrî asrın başlarından itibaren siyasî buhranlar neticesinde tarih sahnesine çıkmaya başlıyan bazı itikadî mezhepler, Kur'ân'a uygun olarak İslâm akaidine belirli bir yön veren Hz. Peygamberin hadîslerini, red ve inkâr yoluna sapmışlar ve bu akaid üzerinde derin tesirler, tebdil ve tağyirler yapmışlardır. Aslında bu mezheplerin istinad noktaları, kadîm Yunan felsefesi ile bazı eski dinler kalıntıları idi. Bunlardan edindikleri felsefî-dinî görüş ve inançları İslâm topluluğu içerisinde yaymak ve mezheplerini kuvvetlendirmek istiyorlardı. Şüphesiz bu görüşleri, her hangi bir Kur'ân âyetiyle veya Peygamberin hadîsiyle teyid ve tesbit ederek yaymak çok daha kolay olurdu; hatta onları, bu suretle İslâmî bir renge boyamak da mümkündü. Ne var ki yabancı kaynaklardan gelen bu görüş ve inançlar, çok defa Kur'ân ve Hadîse muhalif oluyorlardı. Bununla beraber mezhep mümessilleri, kendi görüşleriyle İslâmî naslar arasındaki bu ihtilâfı izale edebilmek için Kur'ân âyetlerini kendi görüş ve inançlarına göre tevil ve tahrif, Hz. Peygamberin hadîslerini de red ve inkâr etmek çaresine başvurmuşlardır.

Haberi âhâdı reddetmek suretiyle İslâm dininin Kur'ân'dan sonra ikinci ana kaynağını teşkil eden Sunnet'i hükümsüz bırakan bu mezheplerin başında mutezile yer almıştır. El-Âmidî, mutezilenin haberi âhâdla ilgili görüşleri hakkında şu açıklamayı yapmıştır: Haberi vâhıdle amel etmek, ekseriyetin mezhebidir; fakat el-Cubbâ'î ile kelâmcılardan bir gurubun görüşü bu mezhebe muhaliftir.[41]

El-Bağdâdî, mutezile imamlarından Ebu'l-Huzeyl'in çeşitli görüşlerini zikrederken haberi âhâdla ilgili görüşü hakkında şu bilgiyi ver-

41 Bkz. *El-Ihkâm.*, II. 68.

miştir: "Doğrudan doğruya gözle görülmesi veya kulakla işitilmesi artık mümkün olmıyan geçmiş peygamberlere ait meselelerin haber yolu ile bilinmesi, aralarında cennet ehlinden bir veya daha fazla kimsenin de bulunduğu en az yirmi kişinin rivayet etmesi halinde mümkün olur. Aralarında cennet ehlinden bir kimse bulunmazsa, kâfir ve fâsik olanların haberleri, sayıları yalan üzerinde birleşmelerini mümkün kılmıyacak mütevatir derecesine bâliğ olsa bile, huccet olarak kullanılamaz. Sayıları dört kişinin altında olanların haberleri hiç bir hüküm ifade etmez. Dörtle yirmi arasında olursa haberlerinin ilim ifade etmesi muhtemeldir; fakat kat'i değildir. Yirmi kişi oldukları ve aralarında Cennet ehlinden de bir kişi bulunduğu zaman haberin ilim ifade edeceğine şüphe yoktur".[42] El-Bağdâdî'ye göre, Ebu'l-Huzeyl'in haberi âhâd hakkındaki bu görüşü, onların dindeki faydalarını ibtal etmek gayesini güder; çünkü onun, yirmi kişi arasında bulunmasını şart koştuğu cennet ehlinden biri, aslında itizal ve kader fikrine sâhip olan kimsedir. Bu fikre sâhip olmayan kimse, Ebu'l-Huzeyl'e göre, mu'min olamıyacağı gibi cennet ehlinden de değildir.[43]

Eş-Şâfi'î, *Kitâbu'l-Umm*'de, haberleri reddeden bir kimse ile giriştiği uzun bir münakaşayı nakleder.[44] Her ne kadar münakaşa ettiği bu şahsın kim olduğu ve hangi mezhebe mensup bulunduğu tasrih edilmemişse de El-Hudarî, bize şu açıklamayı yapmıştır: "Eş-Şâfi'î, bu görüşe sâhip olan kimsenin şahsiyetini bildirmemiştir. Bununla beraber müteakip bahiste, haberleri reddedenlerin mezhebine mensûb olan bu şahsın Basralı olduğunu tasrih etmiştir. Bu sıralarda Basra, ilmî ve kelâmî hareketlerin merkezi idi. Mutezile imamları ve yazarları burada neş'et etmiş bulunuyorlardı. Bunlar, hadîs ehline karşı husumetleriyle de şöhret kazanmışlardı. Bu sebeple, Eş-Şâfi'î ile münakaşaya girişen ve haberleri reddeden bu şahsın mensûb olduğu tâifenin mutezile olması kuvvetle muhtemeldir. Bu ihtimal bende, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* adlı kitabını gördükten sonra daha da kuvvetlenmiştir. İbn Kuteybe bu kitabın başında "Allah seni taatiyle mes'ûd, muhafaza ve rahmetiyle hak için muvaffak etsin, seni kendi ehlinden kılsın. Bana kelâm ehlinin, hadîs ehline küfretmeleri, onları imtihana çekmeleri, onların zemmi için kitaplarında sözü uzatmaları, onları yalancılık ve

42 Bkz. *El-Fark beyne'l-firak*, s. 77.

43 Aynı yer.

44 Bkz. Adı geçen eser, VII. 250 vd.

mütenakız hadîs rivayetleriyle itham etmeleri ve bunun gibi meseleleri yazıyorsun" dedikten sonra En-Nazzâm ve El-Câhız gibi şöhrete ulaşmış büyük kelâmcıların, hadîsçilere nasıl hücum ettiklerini zikretmiştir".[45]

El-Hudarî tarafından ileri sürülen bu görüşler ve Eş-Şâfi'î ile münakaşaya girişen şahsın mutezileden olduğu yolundaki tahminleri, daha önce zikrettiğimiz El-Âmidî ile El-Bağdâdî'nin mutezile hakkındaki ifadeleriyle daha çok kuvvetlenmektedir. Hattâ mutezile şeyhlerinden olan ve mutezileyi yakından tanıyan bir râfıdîye reddiye mahiyetinde bir de kitap telif eden El-Hayyât'ın, büyük bir talih eseri olarak elimizde bulunan bu kitabında, haberi âhâdla ilgili ibaresi, bütün şüpheleri izale edecek mahiyettedir. El-Hayyât der ki: "Biz, âdil bir kişinin haberinin huccet olarak kullanılabileceğini kabul etmiyoruz".[46]

Mutezile kelâmcılarının, haberi vâhıdi kabul etmemeleri, üzerinde ehemmiyetle durulacak meselelerden biridir. Bütün müslümanlar, bu hususta ittifak etmişlerken mutezilenin bu ittifaka muhalefet etmeleri,[47] insanın hatırına şu suali getirmektedir: Acaba mutezile, Hz. Peygamberden rivayet edilen haberleri reddederken her hangi bir delile dayanmışlar mıdır; yoksa bu, daima görüşlerine aykırı buldukları haberlerin basit bir inkârından mı ibarettir? Birinci şıkta mutezilenin, âhâdı ne gibi delillere istinaden reddettiklerini kesin olarak tesbit edemiyoruz. Bununla beraber El-Âmidî, bazı kelâmcıların haberi âhâdla ilgili, yukarıda naklettiğimiz görüşlerini kaydettikten sionra, bu çeşit haberlere karşı ileri sürülen bazı itirazlara da işaret eder; itirazların mutezile kelâmcılarıyle ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Burada, haberi âhâdın reddi hususunda dayandıkları ilk delil, bazı Kur'ân âyetleridir. Bunlardan biri ولا تقف ما ليس لك به علم "bilmediğin şeyin peşine düşme",[48] diğeri de ان الظن لا يغنى من الحق شيئا "zan, haktan hiç bir şey ifade

45 Bkz. El-Hudarî, *Târihu't-teşrî' el-İslâmî*, s. 185–186.

46 Bkz. El-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, s. 55.

47 Yukarıda El-Âmidî'den naklen meşhur mutezile imamlarından El-Cubbâî ile bir gurup kelâmcının, haberi âhâdla amel etmenin gerekli olduğu görüşüne sâhip olan ekseriyetin mezhebine muhalif olduklarını kaydetmiştik. Buna ilâveten burada, İnb Hazm'in şu sözlerine de işaret etmek yerinde olur. İbn Hazm der ki: Bütün İslâm ehli, sözüne güvenilir bir râvinin Hz. Peygamberden naklettiği naberin kabulü üzerinde ittifak etmişlerdir. Ehli Sunnet, harvaric, şi'a ve kaderiyye gibi fırkalar bu esas üzerinde yürüyorlardı. Fakat 100. seneden sonra zuhur eden mutezile kelâmcıları bu icmâ'a muhalefet ettiler". İbn Hazm'in bu sözü için Bkz. *El-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, I. 114.

48 İsrâ sûresi, ây. 36.

etmez"[49] âyetidir. Haberi âhâd, râvîlerinin daima hata ve unutkanlıklara maruz bulunmaları sebebiyle ilim ifade etmezler; insana verdikleri bilgi zannîdir; zan ise hiç bir şey ifade etmez. Katiyyet ifade etmiyen şeylerin peşine düşmek Kur'ân'a aykırıdır.

Diğer bazı delilleri de Ebû Bekr'in *cedde*nin mirası hakkında El-Muğıra İbn Şu'be'nin haberini işittiği zaman, bu haberi Hz. Peygamberden, başka kimsenin de rivayet edip etmediğini araştırması ve Muhammed İbn Mesleme'nin de şahadetinden sonra onu kabul etmesidir. Aynı şekilde Omer İbnu'l-Hattâb, Ebû Musâ'nın izin hakkındaki hadîsini Ebû Sa'îd'in şahadetinden sonra kabul etmiştir.[50]

Her ne kadar bazı hallerde sahabe, işittikleri bir haberi tesbit etmek ve mutmain olmak için başka şâhitler de aramışlar ve ikinci bir râvinin, aynı haberi rivayetiyle kabul etmişlerdir; fakat bunun, onlar tarafından haberi âhâdın kabul edilmediğine bir delil olmıyacağı âşikârdır. Çünkü haber, ikinci bir râvinin şahadetiyle yine de haberi âhâd olmaktan çıkmamıştır.

Bize öyle geliyor ki müslüman topluluk içerisinde Hz. Peygamberin hadîslerini ilk defa reddetmek yolunu tutan mutezile kelâmcılarının elinde, onları haklı gösterecek her hangi bir delil yoktur. Delil olarak zikredilen hususlar şüphesiz meselenin zâhirî tarafını teşkil etmektedir ve asıl gaye, yabancı kaynaklara dayanan mezhep görüşlerini korumaktır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu görüşler, Peygamberden rivayet edilen hadîslere aykırıdır. Zühd ve takva bakımından zayıf olan, ekserisi mevâlîden olmakla beraber,[51] felsefe ile meşguliyetleri sebebiyle halîfelerin tertipledikleri cidal ve münazaralarda yüksek mevkiler kazanan, içki meclislerinde bulunan ve dolayısıyle zamanın aristokrak ve ilerici sınıfını teşkil eden bu kelâmcılar, felsefî görüşlerini korumak maksadiyle, onlara aykırı düşen Peygamberin hadislerini reddetmekten başka bir şey yapamazlardı. Eğer haberi âhâdı gerçekten âhâd olduğu için reddetmiş olsalardı, manâ yönünden tevatür derecesine yükselmiş pek çok haberi reddetmemeleri gerekirdi. Allah'ın sıfatları meselesinde, ru'yet meselesinde, Peygamberin şefaati meselesinde ve kaderle ilgili meselelerde Hz. Peygamberden pek çok hadîs rivayet edilmiş ve bu ha-

49 Necm sûresi, ây. 28.

50 Bkz. El-Âmidî, *El-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, II. 94-95.

51 El-Bağdadî, bu hususa Amr İbn Ubeyd ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın tercemelerinde şaret eder; Bkz. *El-Fark beyne'l-firak*, s. 72, 73.

dîsler sahîh kitaplarda yer almıştır. Her ne kadar bu hadîsler tevatür derecesine yükselmemiş ise de yalnız bir mevzuda muhtelif sahabîlerden gelen çeşitli hadîslerle o mevzu tevatür derecesine yükselmiştir. Meselâ kader meselesinde, Omer İbnu'l-Hattâb, Abdullah İbn Amr, Abdullah İbn Omer, Ebû Hurayra, Mu'âviye İbn Ebî Sufyân, Abdullah İbn Mes'ûd, Alî İbn Ebî Tâlib, Ummu'l-mu'minin Âişe ve daha bir çok sahabe tarafından çeşitli hadîsler rivayet edilmiştir. Bunların hepsi haberi âhâdtandır; fakat hepsinde müşterek olan ve tevatür derecesine yükselen bir husus vardır ki bu, kaderin isbatıdır. Hz. Peygamber, çeşitli sözleriyle kaderi isbat etmiş ve müslümanların kadere inanmaları gerektiğini açıklamıştır. Ondan kaderi reddeden her hangi bir haberin nakledilmemiş olması da onu isbat ve teyid eden ayrı bir delildir. Bununla beraber, mutezile kelâmcıları, eski Yunan felsefesinden aldıkları insanın fiil ve hareketlerindeki mutlak hürriyeti görüşünü bu hadîsler karşısında korumak lüzumunu duymuşlar ve onları, başta sahabe olmak üzere bütün râvilerini itham ile inkâr etmişlerdir. Burada, meşhur mutezile imamlarından Amr İbn Ubeyd'in bu konudaki bir sözünü naklederek yazımıza son vereceğiz.

Abdullah İbn Mes'ûd, Enes İbn Mâlik ve diğer on bir sahabî [52] Hz. Peygamberden kaderle ilgili olarak şu hadîsi rivayet etmişlerdir:

"Bir kimse anasının karnında 40 gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir; sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah, ana rahmine bir melek gönderir; bu meleğe şu dört emir verilmiştir: Doğacak olan insanın rızkı; eceli; âsî veya mutî olacağı. Allah'a kasem ederim ki içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini işler; öyle ki cehenneme girmesine bir kulaçlık bir mesafe kalır; fakat kitap (burada alın yazısı veya kader anlaşılır) öne geçer ve o kimse, cennet ehline yaraşır bir iş işliyerek cennete girer. Bir başkası cennet ehlinin işini işler; cennete girmesine bir iki kulaçlık bir mesafe kalır; fakat kitap öne geçer ve o kimse, cehennem ehline yaraşır bir iş işliyerek cehenneme girer".[53]

İbn Hacer'in açıklamasına göre bu hadîsi, yalnız İbn Mes'ûd'tan, oğlu Ebû Ubeyd ve Zeyd İbn Vehb ve yalnız Zeyd İbn Vehb'ten de Se-

52 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhı Sahîhi'l-Buhârî*, XI. 384.

53 Mezkûr hadîs hakkında Bkz. *Sahîhu'l-Buhârî*, (Kitâbu'l-kader) VII. 210. *Sahîhu Muslim*, (Kitâbu'l-kader) IV. 2038. Hadîs, ayrıca En-Nesâ'î, Ebû Dâvûd, Et-Tirmizî ve İbn Mâce tarafından da nakledilmiştir.

leme İbn Suheyl, Habîb İbn Hassân ve El-A'meş rivayet etmişlerdir. El-A'meş'ten rivayet edenlerin sayısı ise 40 ın üstündedir.[54] Bu isnadlarla hadîs, her ne kadar mütevatir derecesine çıkmamışsa da önce 13 sahabî tarafından Hz. Peygamberden, daha sonra da 40 tan fazla râvî tarafından yalnız El-A'meş'ten rivayet edilmek suretiyle şöhrete ulaşmıştır. Şimdi, hadîs hakkında bu kısa bilgiyi verdikten sonra, sözümüzün başında işaret ettiğimiz mutezilî Amr İbn Ubeyd'in, kaderi isbat eden bu hadîsle ilgili görüşünü zikredebiliriz. Amr der ki: "Eğer bu hadîsi, El-A'meş söylerken işitse idim ona yalancı olduğunu söylerdim. Zeyd İbn Vehb söylerken işitse idim cevap vermezdim. Abdullah İbn Mes'ûd söylerken işitse idim kabul etmezdim. Peygamber söylerken işitse idim reddederdim. Allah böyle söylese idi O'na da derdim ki: Sen bu esas üzere bizden mîsak almadın".[55]

Amr İbn Ubeyd, bunları muhakkak ki söylerdi; çünkü o, bir mutezilî idi ve âhâd haberleri değil, aslında kaderi kabul etmiyordu.

54 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI. 384.

55 Bkz. El-Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, XII. 172.

"İSLÂMIN BUGÜNÜ"NE BİR BAKIŞ

OSMAN KESKİOĞLU

Kahire Üniversitesi Müderrislerinden merhum Ahmed Eminin 1958 de yayınlanan "*Yevm'ul-İslâm*" adlı eseri İslâma umûmi bir bakış mahiyetindedir. Yazar, 1 ciltlik *Fecr'ul-İslâm*, 3 ciltlik *Duha'l-İslâm*, 4 ciltlik *Zohr'ul-İslâm* adlı eserleriyle İslâmdaki cereyanları, fikir dalgalanmalarını, mezheb ve fırkaları etraflıca anlatmış bulunuyor. Bu son eseri o silsilenin devamından ziyade, İslâm esaslarını ve mühim olayları, tarih boyunca, gözden geçiriştir. Bunda belli bir deviri incelemiyor, bidayetten bugüne kadar İslâm tarihini süzüyor ve bazı mülahazalarını belirtiyor. Böylece eser, İslâmın dününe ve bugününe genel bir bakış mahiyeti arzediyor. Biz ,yazarın cesâretle serdettiği görüşleri, red veya kabul bakımından değil, eseri tanıtmak amacıyla mühim yerlerine kısaca temas etmek istiyoruz. Ahmed Emin gibi meşhur bir İslâm yazarının İslâmın dününe nasıl baktığı, bugününü nasıl gördüğü ilginç olsa gerek.

"Aradan 6 asırlık zamanın geçmesi Hıristiyanlığın bozulmasına yetti"diye söze başlayan yazar, İslâmın doğuşunu ve esaslarını, dinin lüzumunu anlatıyor: Din, ilâhi bir nizamdır. insanın fıtratında din duygusu köklüdür. İnsan, ona uymağa mecburdur. Zaten, kâinatta ilâhi nizam hâkimdir. Buna *Kur'an-ı Kerim* sünnetullah diyor, bugünküler tabiat kanunu adını veriyor. Gerçekte kainatta herşey Allaha teslim olmuştur. Ayet-i kerimenin ifade ettiği vechile kainat Allaha tesbih eder, Kâinatın tesbihi, Allahın kanununa uyması demektir. İnsan ve tabiat herbiri Allahın varlığına delildir. İslâmın esaslarını sıralayan yazar, İslâmda kazâ ve kader inancının aslâ cebriyecilik demek olmadığını söylüyor. (S. 22 /24)

İmân ve akide ruhu doyurmalı, aklı tatmin etmeli. İslâm işte bunu yapmıştır. İslâm, bu meziyetiyle sur'atle gelişirken onu sarsan ihtilaflar olmuştur. Bu yaralar pek derindir. Haz. Osman şehit edilince, Peygamberin şâiri Hassan şöyle feryad etmişti: اتركتموا غزو الدروب و راءكم
و غزوتمونا عند قبر محمد

"Serhadlerde düşmanla çarpışmayı arkanızda bırakarak gelip Peygamber Muhammedin kabri yanında bizimle mi harbe başladınız?" (S. 58) Kerbelâ faciası dinmeyen bir acı oldu. Haccacın Kâbeyi taşa tutması ayrı bir yara açtı.

Araplarda itaat fikri azdır. O yüzden böyle ihtilâflar çok olmuştur. Hz. Ömer'in sert idaresinden bıkan araplar, Hz. Osmanı seçtiler, biraz yumuşak idare görelim dediler, fakat fazla yumuşaklık yaramadı, sonu acı çıktı, İhtilâflar alıp yürüdü. Emevî -Ehl-i Beyt mücadelesi pek zararlı neticeler doğurdu. Emevîler, Ehl-i Beytten 36 kişi katlettiler, sonra Abbasîler daha çok öldürdüler. Emevilerden Ömer inbi Abdülaziz Ehl-i Beyt düşmanlığını kaldırmağa çalıştı. Hutbelerde Hz. Ali'ye sövmeyi yasak etti. Hz. Fatıma'nın miras davasına başladığı (Fedek)i Ehl-i Beyte verdi. (S. 70) (Hz. Ebu Bekir: Peygamberler miras bırakmaz, Hadîsine dayanarak Hz. Fatımaya bu mirası vermemişti. Hz. Ömer zamanında, Hz. Ali ve Abbas yine miras istediler. Hz. Ömer, Medine'deki emlâki verdiyse de Hayber ile Fedeki vermedi, Hz. Ali, Halife olunca kendisi bu davayı yürütüp mirâs almadı. Sonra, Ömer İbni Abdulaziz, Âl-i Fatımaya verdi.) Ömer ibni Abdulaziz adaletli bir idare yürüttü, zimmilere hoş muamele yaptı, Şamda Guta'daki Kıddis Toma Kilisesi cami yapılmış iken onu eski hale çevirmeye müsaade etti. Hıristiyan tebadan cizyeyi azalttı, Mevâli'den olan müslümanlara, Arap gibi eşit muamele yaptı, (S. 70).

Emeviler zamanında yabancı âdetler, İslâmın saf çehresini bozdu, Mısırda Roma âdetleri, Irakta İran âdetleri karıştı, Fukaha nassa aykırı olmayan âdetleri kabul ettiler, (S. 72)

Futuhat genişleyince hayat değişti. Bu herşeyde kendini gösterdi, Ömer ibni Ebi Rebia gazel tarzını edebiyata soktu, hacca gelen kadınlara gazelleriyle sataştı[1], Halife Velîd, Hamriyât tarzına saptı, Ebu Nü-

1 Bu kabil yarısı sapık şiirlerden biri şöyledir:

يا حبذا الموسم من موقف — و حبذا الكعبة من مسجد
و حبذا اللاتى يزاحمننا — عند استلام الحجر الاسود

"Hac mevsimi ne güzel toplanma yeri, Kâbe ne hoş bir Mescid, Hacer-i Esvedi selamlamağa çalışılırken izdihamdan bizi sıkıştıran kadınlar da nehoş?"

Ebu Nuvas da şöyle der:

و عاشقين التف خداهما — عند التثام الحجر الاسود
فالتقيا من غير ان يأثما — كانما كانا على موعد
ولولا دفاع الناس اياهما — لما استفاقا اخر المشهد

vâs çığrını açtı. Gılmân ve şarap, edebiyata girdi. Bilhasa hicazda gına, musiki aldı yürüdü, çünkü, Mekke ve Medine halkı, idari işlerden uzaklaştırılmıştı. İşi eğlenceye döktüler, Hulefa ise, sefahata daldılar. (S. 74) (Kadı Şureyh, Said ibni Museyyeb, Atâ, Zöhrî, Şa'bî gibi bazı ülemâya göre mûsikî haram sayılmaz. İbni Hazm, musikiyi haram kılan sahih bir hadis yoktur, diyor. Sonraları halk zevk, sefâhate dalınca, bunu önleme maksadıyle mûsiki yasağı konmuştur.)

Emevîler milliyetçi idi, araplara dayandılar. Fakat, Ehl-i Beyte karşı besledikleri düşmanlık, onların başını yedi, Abbasîler, Türk askerlerine dayandı, onları saraya aldılar, daha müsamahalı davrandılar. Mehdi, zararlı bir hal alan zındıkları tâkip etti, yüzlercesini öldürdü, kitaplarını yaktırdı, Maksat, hükümete karşı olanları bu vesileyle ezmekti, böylece bu perde altında, fikir hürriyeti tâkibe uğradı, düşünce hayatı öldü, tarih boyunca bu böyle olmuştur. Abdullah ibni Mukaffa böyle ithama uğrayanlardan biriydi. (S.80)

Her hükümdar kendine bir zulüm âleti buldu, Muaviye, Ziyad ibni Ebih'i; Abdülmelik, Haccac'ı; Hişam da Halid ibni Abdullah Kasri'yi kullandı, (S.71)

Abbasiler zamanında halifeleri Mukaddes saymak bidatı çıktı, Hulefâ-i Râşidin ve emevîler zamanında böyle bir şey yoktu, Halife diğer insanlar gibi, bir ferd sayılırdı. Farklı bir mevkii yoktu. Yine Abbasiler, Hırka-i Şerifi takdis etmeyi çıkardılar. (S. 86) Bu zamanda tasavvuf, Hasan Basrinin zühdünden ayrı başka bir yön aldı, Yunan, Hind, Hıristiyan tarzına döküldü, (S. 78) Tasavvuf yayılınca Hıristiyanlarda olduğu gibi Şeyh–mürid münasebeti başladı, keşişler gibi mücerredlik âdet oldu. Dervişlik, zikir halkaları hıristiyanlıktan geldi, İbrahim Edhemin hayatı, Buda'nın hayatı gibi efsaneleşti, (S. 87)

İlim ve fikir hareketleri eskiden ne canlıydı. Garp medeniyetine çığır açan eller, ışık tutan dimağlar, islâmda yetişti. İslâm beşer tarihinde bir hamleydi. Câhiz ve Gazalî, Dekarttan evvel şekçi idiler. (Şâirin

"Hacer-i Esvedi öperken iki âşıkın yanakları birbirine değdi. Bunlar günaha girmeksizin buluşmuş oldular, Sanki randevulaşmışlar gibi. Okadar dalmışlardı ki, eğer kalabalık onları itmeseydi bu baygınlıktan ayılmayacaklardı."

Emevi Halifelerinden Süleyman B.Abdülmelik zamanına kadar Kabeyi kadın erkek karışık tavaf ederlerdi. Fakat bu gibi şiirler söylenmeye başlanınca bunun kötüye kullanıldığı anlaşıldı ve beraber tavaf yasak edildi.

dediği gibi: *Şüphe bir nura koşmaktır-Hakkı tenvir ukul için haktır.*) İbni Miskeveyh, Darvin'den önce tekâmülden bahsetti, (*Tehzibu'l Ahlâk kitabı*), İbni Haldun, Monteskiyo'dan evvel içtimaiyyat ilmini kurdu. Nasîr-i Tûsî, Einştein 'dan önce zamanın izafiliğini ortaya attı. (S. 89)

Fakat, sonraları durgunluk devri geldi, ıslâhâta teşebbüs edenleri bile engellediler. III. Selimin ıslâhât teşebbüslerine Şeyhu'l İslâm Ataullah efendi karşı geldi. Padişah, firenkleri taklid ediyor diye halkı ayaklandırdılar. Mısırda Hidiv İsmail, ülemâdan 4 mezhepten alınma bir fıkıh seçmelerini istedi, Devletin resmi mezhebi olan Hanefilikten ayrılmadılar, o da fransız kanunlarına göre mahkemeler kurdu. (S. 96) Müslümanlık Türklerin elinde dış şekle önem verdi, cami, türbe yapmakla günahlardan temizleniriz sandılar. Hurafeler, bid'atlar yayıldı; türbeler, tekkeler, hankâhlar çoğaldı,

(Muharrir bunları Türklere yüklüyor. Fakat bu yanlıştır. Bu bitatlar umûmidir. Ölüye Kur'an okumak şartiyle yapılan vakıf batıldır. Çünkü para ile Kur'an okumayı ihtiva eder. Bir çok vakfiyelerde bu şart geçer. Şart-ı vâkıf, nass-ı Şarı gibidir diye onu muteber tutmuşlardır. Selef-i Salihinde para ile Kur'an okumak yoktur.)

Fukahâ zahir-i şeriata baktılar. Bazıları hileli çözüm yolları bulmak için hile-i şeriyecilik yolunu tuttular. Ruhu ihmal ettiler. Halbuki İnnemel-A'malu binniyyât, Hadîsi niyet ve maksada çok önem verir. (S. 100).

Sûfîler ,Ulemanın zahiriyeciliğine karşı ruha bakan içe dönük bir yol tuttular. Fakat onlar da şaşırdılar. Musiki ve Raks ile zikr usulünü İslâma soktular. Velilere tapmak âdet oldu. (S. 101).

Eşarîler Mutezileye hücum etti ve Eşarilik galebe çaldı. Eşarîliğin galip gelmesi İslâmda fikir hareketlerini dondurdu. (S. 88)[2] Bugünkü Müslümanlık Ebul-Hasen Eşarînin ve Gazali'nin Müslümanlığıdır dersek hakikatten uzaklaşmış sayılmayız. (S. 104)[3]

(Bizde Peyami Sefa, İslâm âleminin geriliğinin Gazali ile başladığını iddia etmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, onun bu görüşünü tenkit etmiş-

2) ومن غير شك كان يكون امر المسلمين احسن حالاً و اكثر حرية لو انتصروا على المحدثين فان انتصار المحدثين كان معناه مع الأسف الركود. (ص. ٨٨)

3) فان قلنا ان الاسلام الحاضر هو اسلام ابى الحسن الاشعرى و الغزالى ، لم نكن بعيدين عن الحقيقة. (ص ١٠٤)

tir. Arap yazarlarında Peyami Sefanın görüşüne katılanlara rastlıyoruz. Bu düşüncenin kökünün nereden geldiğini bilmiyoruz.)

Yanlış tevekkül, keşif iddiaları, bunlar akliyeciliği durdurdular. (S. 104) Hz. Ömer Şecere-i Rıdvan-ı kesti. Şimdi ise türbe avlusundaki Ulu ağaçlardan meded umuyorlar. Meskenete düşüren bir kuru tevekkülle her şeye katlanmak âdet oldu. Her yerde evliya mevlidleri çoğaldı. (Bu kabil mevlidler Mısırda pek çoktur.)

Sünnî, Şiî, Havâric kavgaları, mezhep münakaşaları, Arap, İran, Türk tartışmaları, islâmı zayıflattı. Din düşmanları, zayıf düşen İslâma saldırdılar. Haçlı seferleri tarih boyunca sürdü. İtalyanlar, Trablus Garba saldırdıkları zaman İslâma karış kin kusan şarkılar söyleyorlardı. (S. 111).

İslâm âlemini kurtarmak için bazı islâhatçılar çıktı: Mustafa Kemalin islahatı, dünyevî; Vehhâbininki dinî; Mihdat Paşa, Tunuslu Hayreddin Paşanın, C. Efganinin islahatı ise hem dinî, hem dünyevîdir. Hindistanda Seyid Ahmed Han, Emir Ali islahat yaptılar. (S. 119) Hindistanda Şah Veliyyullah, Türklerde Mehmed Birgivi; Muhammed b. Abdulvehhabdan önce bidatların aleyhinde bulundular. Abdulvehhabın ıslahatı bedevi muhit için bedevi rengine bürünmüş bir islahattır. Efgani ve Muhammed Abduh medenî ve dinî, Midhat Paşa ve Hayreddin Tunuslu Avrupa kültürü tesirinde ıslahatçıdırlar, Jon Türkler ve Mustafa Kemal avrupalılaşmak istediler. (S. 132) Mısırda Mehmed Alinin, Türkiyede Mustafa Kemalin, Afganistanda Emanullah Hanın islahat hareketleri, millî istiklali hedef tuttu. Bunlar İttihad-ı İslâmcı değildir. (S. 149) Afgan halkı geri olduğundan Emanullahın ıslahat hareketini hazım edemediler. (S. 150) Mustafa Kemal Milliyet ruhunu uyandırdı. Türk medeniyetinin eski olduğunu söyledi. Edebiyatta Milli cereyan uyandı, Halide Edip, Yakup Kadri gibi yazarlar çıktı. (S. 151)[4] Müslüman Kardeşler, İslâmcı bir hareket yapıyorlar, fekat sert gidiyorlar. Bunlar Avrupa medeniyetine karşı, lâkin medeniyetin karşısına medeniyetle durulur.

4 Yazarın *Zuamâ'ul-Islâh* adlı bir eseri vardır. Bunlardan uzunca bahseder. Bunların hepsinin maksadı şarkı uyandırmaktır. Bizim Âkif merhum da onlara tercüman olarak Uyan! diye haykırırken şöyle der:

Ey koca şark, ey ebedî meskenet!
Sen de kımıldanmaya bir niyet et!

Müslümanların hıristiyanlara karşı tutumu çok müsamahalıdır. Saraylarda gayr-i müslimler vazife görmüştür. İslâmda din ve mezhep kavgası yoktur. Gayr-i müslimlere bazan şiddet gösterilmiş ise bunda dinin kabahatı aslâ yoktur, bunlar siyasî sebeblere râci'dir. Hıristiyanlar birbirleriyle boğuşmadı mı? Terakki ilimle olur, başka şeyle değil. Vesenî olan Japonya ilme sarılınca ilerledi. (S. 138)

Müsteşrikler: teaddüd-i zevcâtı, kölelik meselesini, İfik hadisesini dillerine dolayorlar. İfik hadisesini Kur'an-ı Kerim reddetmiştir. Teaddüd-i zevceye gelince, bu mesele bugünkü görüşle değil, ozamanı nazar-ı itibara alarak incelenmeli. İslâm, çok karı almayı dörde indirdi, bunu da adalete bağladı. (Yeni yazarlar İslâmda tek zevcenin esas olduğu kanısındadırlar.) İslâm bir zevce ile iktifa etmek için alınacak karara mani değildir. Bu, ictihada bırakılmıştır. Müctehidler bunda zamanın ve mekanın ahvaline, umumî maslahata bakarlar. (S. 158)[5] Kur'an-ı kerim dört almaya zorlamayor, buna müsaade ediyor ve bazı şartlara bağlayor. çok kadınla evlenmeyi sevap sayan zihniyet yanlıştır. Çok kadın alma kötüye kullanılmıştır. Ortaklar birbirini kıskanmışlar, çocukları birbirini çekememişlerdir, Abbasilerden Emin İle Memun gibi. Âilenin huzuru bozulmuş, hased, rekabet almışyürümüş, çocukların terbiyesi bozulmuştur. Saraylar kadınla dolmuş, hükümdarlar şehvete dalmıştır. Ömürleri bu yüzden hep kısadır. Saraya alınan ecnebi kadınlar, kendi milletleri hesabına entrikalar çevirdiler. İnhitatın bir sebebi budur. (S. 31/32) (İslâmda kadının siyasî hakkı vardır. Akabe biatında Medineliler arasında kadınlar da vardı, Mekke fethinde kadınlar da biat etti.)

İslâmda kölelik yoktur. Haz. Peygamber kimseyi köle yapmadı, esirleri âzâd etti. (Musa Carullah, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*'de aynı şeyi şöyler. Abdülaziz Çaviş ta, *Usul'ül-İslâm* yazısında kafkaslardan kaçırılan Çerkes kızları, Sudandan kapılıp aşırılan zenciler köle olamaz, bunlar satılamaz, bunları cariye diye alanların istifraşı gayr-i meşrudur. diyor,)

Ahkâm Ayetleri: Sirac Ali Hindiye göre ahkâm âyetleri 200 kadardır. Bunların da çoğu resen hüküm vaz'ı için değil de vaız ve irşad içindir. Müctehitler bir takım karinelerle onlardan hüküm çıkarmışlardır.

5) و الاسلام لا يمنع الخطوة الثانية وهو قصر الزواج على واحدة وهو متروك للاجتهاد ينظر فيه المجتهدون الى حال الزمان و المكان و المصلحة العامة. (ص ١٥٨)

Asıl hüküm ayetleri 50 kadardır. İbn-i Haldun, Ebu Hanifenin 17 Hadisi delil aldığını söyleyor. (S. 162) İslâm umumî prensipler getirdi, ana kaideler kurdu. Teferruatı maslahata bıraktı. Bunu ictihad yapacaktır. Hanefiyye, İstihsân; Mâlikîler, Masâlih-i Mürsele adı altında maslahat olanı aldılar. Hz. Ömer harpte yararlık gösterene hadd'i sekr vurmadı. Kıtlık senesi çalanın elini kesmedi. Düşman tarafına kaçmasın diye harpte haddi tatbik etmedi. (S. 194) (Necmettin Tofî bu maslahat meselesini etraflı surette işlemiştir.)

Araplarda ittihâd ve itaat fikri pek yoktur. Hâşimî, Vehhabî mücadelesi hâlâ devam ediyor.

İslâm âlemi sömürge idaresinden bıkmıştı. İslâm âleminin üç büyük düşmanı vardı: Rusya, İngiltere ve Fransa. İslâm ülkelerini bunlar paylaşmıştı. Meselâ: 1891 de Osmanlı devletinde 16 milyon müslüman varken İngiliz müstemleke idaresi altında 107 milyon müslüman yaşıyordu. Çinde 32 milyon, Rusyada 6 milyon müslüman vardı. (S. 178) I. cihan harbinde bu devletler yine birleşmişlerdi, bunlar yenilirse İslâm ülkeleri esaretten kurtulabilirdi. Onlara karşı Almanya vardı. Bu ümitle Türkiye Almanya yanında yer aldı. Cihâd-ı Ekber ilân etti. (*Cihâd-ı Ekber* fetvasını tenkid edenler oldu. Fikret Sancak-ı Şerif şiriyle bu mukaddes duygularla alay etmişti. Zavallı vatan neler gördü, neler duydu. Vatanı kurtarmak için her çareye başvurmak lâzım geldiğini neden anlamak istemediler bilmem?) İngilizler arapları aldattılar. Netice de yine araplar hüsrana uğradı, Türkler de büyük zarar gördü.

Şarklı kaza ve kadere teslim olur. Fakirken zengin oluvermiş kimselerin masalları onların koşuna gider. Tesadüflere inanırlar. Fevkalâdelikler isterler, hayal peşinde koşarlar. Garplı ilimle, fenle tabiata hakim olmaya çalışır. (S. 170) Şarkın ve Garbın kusurlu tarafları da var, iyi tarafları da var. Hüner kötüyü atıp iyiyi almaktır. Körtaklitten sakınmalı. (S. 172) Taklit karın doyurmaz. Şairin dediği gibi: "*Taklid ile tok olan hakikatta aç ola*".

Şarkın ruhaniyeti üstündür, faziletli olması lâzımdır. İbadetlerin, namaz ve orucun, müminin amelinde, hareketlerinde tesiri görülmelidir. (S. 173) Kalbi ve ruhu yükseltmeyen, amel üzerinde tesiri olmayan ibadetler kuru kalan mekanik hareketler olur, varlığı yokluğu eşittir. (S. 174) İslâmda tesamuh vardır, fakat Yunan felsefesi tesiriyle dinde gulüv baş göstermiştir. aşırı gidenler olmuştur. Abdeste farz olan yüzü

yıkamaktır, bunu felsefî bir konu gibi inceleyip yüzü mühendis gibi ölçtüler. Halbuki abdest alan kimse ne mühendistir, ne hendese bilir. (S. 188).

Müslümanların geri kalma sebeblerinden sözederken Hindli Emir Aliden naklen şöyle diyor: "Müslümanların geri kalmalarına sebeb, dinlerini anlamak için akıllarını kullanmaya hakları olmadığı hususunda zihinlerine yerleşmiş olan kanıdır. Bu hak, evvelki müctehidlerin inkıraziyle sona ermiştir. Onlardan sonra ictihad haram olmuştur. Sadık müslüman belli bir mezhebin mukallidi olur. Aklını bir yana bırakıp âlemin 19. asırda ulaştığı görüşlere bakmayarak 9. asır ehlinin yorumlarına sarılır." (S. 178)[6]

İçtihad bir nimettir: Yazar ictihad meselesine birkaç yerde değiniyor: İçtihadda muhit, zaman ve mekan nazar-ı itibara alınmalıdır. Sıcak ve soğuk muhitlerin hükmü farklıdır. Hayat şartları değişiktir. Haz. Peygamber hayatta olsa yeni hâdiselere göre vahiy gelirdi. İrtihal-i nebi ile vahiy kapısı kapandı, fakat, kulları hakkında rahim olan Allah, ümmete ictihad kapısını açtı. Bu bir kolaylıktır. İmam-ı A'zamlar, Şafiiler, ictihad yoluyla müşkil meseleleri hallettiler. (S. 45) Sonra gelenler ise genişi daralttılar, açık kapıyı kapadılar. İslâmı dondurulmuş bir hale getirdiler. İçtihadı kapamak, dini tatil etmek, aklı durdurmaktır. Halbuki ictihad lâzımdır. Bu bir zarurettir. Çünki hayat durmaz, dondurulamaz. Şartları haiz olan ictihad yapmalı, İctihad kapısını kapamakla müslümanlar kendi haklarında acizle hükmetmiş oldular, şartları haiz âlim, düşünen kafa kalmadığını kabul ettiler, Bu onları büsbütün acze düşürdü, aşağılık duygusu uyandı. (S. 190).

Müslümanların başına gelen bu facıanın üç sebebi vardır:

1 – Akliyeci olan Mutezilenin ortadan kalkması, Hadîscilerin galebe çalması.

2 – Mutasavvıfenin çoğalıp yayılması,

3 – İslâm kültür merkezi olan Bagdadın Hülâgünun hücümüne oğrayıp tahrip edilmesi. (S. 190) İşte böyle geri kalınca ictihad kapısı

6) ان سبب تأخر المسلمين ما رسخ فى اذهانهم من انهم لاحق لهم فى استعمال عقولهم فى فهم دينهم . لأن ذلك قد انتهى بانقراض المجتهدين الاولين وصار الاجتهاد بعدهم محرماً و ان المسلم الصادق يكون مقلداً لمذهب معروف و يترك عقله و يتمسك بتفسير اهل القرن التاسع غير ملتفت الى الاراء التى وصل اليها العالم فى القرن التاسع عشر. (ص ١٧٨)

kapandı denildi. Bugün maalesef, bütün müslümanlar eski İslâm medeniyeti ile yeni batı medeniyeti arasında bocalıyorlar. Sibeveyh nahvi ile kimya tahsiline uğraşıyorlar. Şer'ı mahkemeler yanında nizamî mahkemeler de var. Onlarda fransa kanunları câri. Halbuki eskiden ictihadlar yapılırdı, meseleleri müctehidler çözerdi. Ebu Hanife kıyası çok aldı. Onu Aristo mantığıyla kullandı. İstikrâ' usulüne gitmedi, istintaç yaptı,. Bugün ictihad için yalnız din bilgisi kâfi değil, umumî kültür de lâzım. Müctehidin bir gözü Kur'an'da, bir gözü medeniyyette olacak. (S. 191) "İctihad kapısını kapayanlar bize çok büyük zarar verdiler. Bizi taş gibi dondurdular. Bu halle biz, başına gelecekten kendini korumak için gözünü yuman devekuşuna benzedik." (S. 192)[7] İslâmda fikirler kısırlaşmadı, analar yine dâhiler doğurur.

Yazar, doğu ile batıyı mukayese yapıyor, medeniyetin her şeyde tesir gösterdiği, elbiseden tutta ev eşyasının hep medeniyet malı olduğunu söylüyor. Garpte din adamları yeniliklerden faydalanıyorlar, asrın diliyle konuşuyorlar, çocuk lisanıyla resimli kitaplar yayıyorlar. (S. 193) Bizde medeniyeti anlayan ıslahatçı lâzım. Efganî, Adbuh, Midhat Paşa, Emîr Ali islâmı ve garbı anladılar. Onların talimâtı tutundu. Bu vasıfta olmadığı için Vehhâbilik Arabistanda kaldı. (S. 194) Arabistanda yetişen Hz. Ömer, medeni olan İran ve Bizansta kanununu ustalıkla tatbik etti. Maslahata riayet gösterdi. Kahramanlık gösterene had vurmadı, kıtlık senesi çalanın elini kesmedi, düşman tarafına geçmesinler diye harpte haddi tatbik etmedi. Ebu Hanîfe farsca Fâtihayı câiz gördü, Mâlik masalih-ı mürseleyi aldı. Biz neden onlardan örnek almıyoruz? (S. 194).

Radyoda Kur'an okunuyor, biriktirme sandıkları çoğaldı, şapka giyiliyor, evlenme şekli değişti, sefer-yolculuk ta öyle. Ulemâ neden me-

7) و إن الذين اغلقوا باب الاجتهاد... ضرونا ضرراً بليغا و جمدونا جموداً متحجراً فاصبحنا كالنعامة تغمض عينها عماسيؤذيها. (ص ١٩٢)

Abdülaziz Çaviş, *Usul'ül-İslâm* adlı eserinde şöyle der: "İçtihad kapısı kapanmamıştır, aslâ kapanmayacaktır da. Beşer aklını hacir altına almak, onların gittikleri gibi gitmeleri, onların dediklerini demeleri için, eskilerden onların başına vasîler dikmek isteyenlere rağmen bu böyledir."

فلم ينسد ولن ينسد باب الاجتهاد برغم انف من ارادوا ان يحجروا على العقول البشرية و تقيموا عليها اوصياء من الأولين حتى تسير كما ساروا و تقول بما قالوا.

Sırat-ı Müstakîm, *Sebil'ür-Raşad*larda Manastırlı, İzmirli, Abdülaziz Çaviş gibi zatların içtihada dair öyle kıymetli yazıları vardır ki herzaman okunmaya değer.

deniyet karşısında göz yumuyor? Hayata bakmıyor? Biz razı olsak ta olmasak ta batı medeniyeti tayyare süratiyle ilerliyor. (S. 195).

Abdullah B. Mukaffa' tevhid-i kavânin istedi, Mutezile, Hadiste aklı hakem yapmak istedi, son devirde Abduh dini hurafelerden temizlemeğe çağırdı, bunları zındıklıkla itham ettiler. (S. 195) İslâm cemiyetinde yeknasaklık yok, Şer'i mahkeme yanında nizamî mahkemede Fransız kanunu var, giyiniş, kıyafet karışık. Bu cemiyeti bozuyor, fikirlerde tehalüf doğuyor. (S. 196). Masâlih-ı mürsele: aklın adâlet saydığı maruf olan şeydir. İcma ise şurâ usûlüdür. Din bütün âdetleri kaldırmaz, fena olanları kaldırır. Her milletin âdetleri vardır, Arap, İran, Mısır, Türk âdetleri, örfleri gibi. Örf ve âdetleri fukahâ muteber tuttu. Bunlardan değişiklikler doğdu. Ebu Hayyan, *El-Hevamil*'de naklediyor: Miskeveyhe sormuşlar: Bir meselede fakıhın biri haram, diğeri helâl diyor, bu nasıl olur? Cevap vermiş: Bu, zaman ve mekan ihtilafından ileri gelir, bir zamanda helâl olan başka zamanda haram olabilir. Zamanın değişmesiyle ahkamın değişmesi inkar olunamaz. Onun için dinî müceddidler geldi. Dinî müceddid olarak gösterilen zatların başlıcaları şunlardır: Ömer b. Abdülaziz, İbni Hanbel, Eşari, Gazâlî, İbni Hazm, İbni Teymiye, İbni Kayyim, Şâtıbî, Veliyullah Dehlevî, Mehmed Birgivî, Muhammed b. Abdulvehhâb, Şevkânî, Sıddık Han. Efgânî, Muhammed Abduh de son devrin ıslahatçılarındandırlar. (S. 207).

Akıl saf dışı edilirse hurafeler doğar. Herşeyde vehim hâkim olur. Ruhi hayatta aklın payını vermeli. İnsan sevgisi, vatan aşkı, millî duygu, yüce ruh, üstün ahlâk, bunlar bizim süsümüz olmalı. Manevî güzellik, fazilet; insanın şerefi bunlarla kâimdir. Bugün batı medeniyeti çöküntü halindedir. Şarkta ilim ve sanat noksansa Avrupada da ruh noksan. Sağlam bir medeniyet üç unsura dayanır:

1 – Ferde kıymet vermek ve onu cemiyete olan yararıyla değerlendirmek,

2 – Hayatı ilmin muktezasına göre kurmak,

3 – Kalbi insanlığa hayır yapmak şuûriyle doldurmak. (S. 201)

Şark için mesele: batıdan ne almalı, ne almamalı... Batı medeniyeti aklı dolduruyor, kalbi öldürüyor. Halbuki, kafayla kalb arasında müvâzene kurulmalı. (S. 221).

Terakki ilimle olur: Leibnitz der ki: "Eğitim işi benim elimde olsa kısa zamanda Avrupanın vechesini değiştiririm". Diderot der ki: "Milletlerin yükselmesinde ve düşmesinde rol oynayan asıl sebeb, ilim ve cehalettir. Diğer sebebler bunlara bağlı cüz'i sebeblerdir". Voltaire göre "Bir milletin maruz kaldığı zulüm, onun cehaletinin cezasıdır". (S. 225) Hindli ıslahatçı Seyid Ahmed Han şöyle der: "Eğer elimden gelse Himalaya dağlarının üzerine nurdan harflerle, batı ilimlerinin, anadiline terceme edilmesinin farz olduğunu yazardım." Dini tedrisatın yanında müspet ilimleri öğretmek te yer almalıdır. İlim bir cesed ise din de onun ruhudur. (S. 226).

Şark ile batı arasında derin ayrılıklar vardır. Birinde ilim var, gerçek din yok. Diğerinde din var, ilim yok. Halbuki, bu ikisi beraber yürümelidir. Ya ilim dindar olmalı, yahut din ilim öğrenmeli. İnsanlığı bu kurtarır. Atom devrinde Avrupa maddecilikten dönüp dine sarılacaktır. Şark uyanmalı, batı inanmalı. (S. 227). Bana okulu verin, dünyanın halini değiştireyim, demek hiç te mübâlâgalı olmaz.

BİR MEVLEVÎ NÂSİR VE ŞÂİRİ

MEHMED NÂZIM PAŞA

Basılı Eserleri ve Yazma Şiir Mecmuası

FEVZİYE ABDULLAH TANSEL

Edebiyat tarihimizin gerek eski gerek yeni devirlerine âit olup ehemmiyyet ve bedî'î kıymet bakımından ikinci derecede kalan birçok şahsiyet ve eserleri henüz araştırılmamıştır. Gerçi, edebiyat tarihi araştırmalarının esâsını birinci derecede şahsiyetler ve şâh-eserler teşkil eder; fakat, bu bilgi şu'besinin sağlam temellere dayanabilmesi, karanlık noktaların aydınlanabilmesi için, bunlar dışında kalan şahsiyet ve eserlerin tedkîki lüzûmu da unutulmamalıdır[1]. Eski devirler şöyle dursun, yakın zamanlara, hattâ bir asır öncesine âit orta derecedeki şahsiyetlerin tedkik edilmemesi, veya yapılan tedkiklerin resmî hâl-tercemelerine, eser adlarına münhasir bulunması, mühim şâir ve muharrirlerin hayatlarına, verdikleri edebî mahsûllere dâir birçok hususların karanlıklar içinde gömülü kalmasına sebep olmaktadır. Manastırlı Rif'at, Çaylak Tevfik (Mehmed Tevfik), Mustafa Reşid v.b. daha birçok kimseler vardır ki, yaşadıkları zamanda şöhret bakımından ön safta yer almamakla berâber, hayat ve eserleri lâyıkıyle araştırılırsa, mühim şahsiyetleri ve eserleri, o devrin muhtelif fikir mes'eleleri ile alâkalı şeyleri aydınlatacağı muhakkaktır. İşte, Tanzimat devri edebiyatının en meşhur şâirlerinden Ziya Paşa'nın Adana Vâliliği sırasında onun maiyyetinde çalışan Mehmed Nâzım Paşa da, ikinci derecede kalan, fakat tedkik edilmeğe değer bir

1 Edebiyat tarihi sâhasında çalışan genç araştırıcılar için bilhassa şu makāle ve eserleri okumak faydalı olacaktır: Prof. Fuad Köprülü, "*Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl*" (*Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları'ndan, Ankara, 1966, S. 3–47).–Prof. E. Bernheim (Çeviren: Dr. M. Şükrü Akkaya), *Tarih İlmine Giriş, Tarih Metodu ve Felsefesi*, İst., Devlet Matbaası, 1936.

Mevlevî nâsir ve şâiridir. Onun vermiş bulunduğu edebî mahsûller hakkındaki bu makâlemizin birinci bölümünde, hayatından kısaca bahsettikten sonra, basılmış olan eserleri üzerinde duracağız; kaybolduğu sanılan, fakat son zamanlarda elimize geçen *yazma şiir mecmuası* ikinci bölümü teşkil etmektedir.

1.

MEHMED NÂZIM PAŞA'NIN

Basılmış Bulunan Eserleri

29 Ağutos, 1840 (1 Receb, 1256)'da Üsküdar'da Selman-Ağa mahallesinde doğan Mehmed Nâzım, Yağlıkçı Hüseyin Ağa'nın torunlarından ve Akşehir kaymakamı iken vefât eden Şâkir Efendi'nin oğludur. İlk mektep ve Rüşdîye'de okumuş, husûsî olarak Arapça, Farsça dersleri almıştır. 1863'de, yirmiüç-yirmidört yaşında iken Da'âvî Nazâreti Evrak-odası'na mülâzemetle girdi. Bu ilk me'murluğundan sonra Adlîye İcrâ Cem'iyyeti Zabıt Kâtibliği'nde, ayni cem'iyyetin Baş-Mümeyyiz Muâvinliği'nde çalışmış, 1877'de Ziya Paşanın Adana Vâliliği esnâsında ve onun isteğiyle bura Mektubculuğu'na ta'yin edilmiştir. 18 Mayıs, 1880'de Ziya Paşa'nın vefâtı üzerine, Adana Vâlî Vekilliği yoluyle azledilmiş ise de, 27 Ekim, 1881'de Konya Mektubculuğu'na getirildi. Daha sonra —bâzı azil hâdiseleri ile karşılaşmakla berâber— sırasıyle şu vazifelerde çalışmıştır: Konya, Bitlis, Haleb, Kastamonu Mektubculukları, Umûm Muhâcirîn Komisyonu Muhâsebeciliği, Mersin, Kayserî, Diyâribekir, Haleb, Konya, Sivas Vâlilikleri'nde bulundu. Emekliye ayrıldığı son vazifesi Selânik Vâliliği'dir. Bu vilâyetimiz Balkan savaşında Yunanlılar'a geçince, oradan son vâlî olarak ayrılmıştır.

Haksızlıklara karşı koyan sağlam karakterlere sâhib Nâzım Paşa'nın, haksız bir ta'yin üzerine me'mûriyyet yerine gitmemek, bulunduğu vazifenin kaldırılması v.b. sebeplerle üç-dört def'a azledildiğini görüyoruz; bununla berâber, zaman zaman takdir de edilmemiş değildir: 1881'de Rütbe-i Râbi'a tevcih, 1901'de Rumeli Beylerbeyiliği pâyesine terfi' olunmuştur; Birinci Rütbe Osmânî ve Mecîdî, Fransa'nın Birinci Rütbe *Légion d'honeur* ve Papa'nın ikinci rütbe nişanlarını da kazandığını biliyoruz.

İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal'ın, "Mâvî gözlü, sarışın, orta boylu, zarif, değerli bir şâir" olarak vasıflandırdığı Mehmed Nâzım Paşa hakkında, kendisini yakından tanıyan Üsküdar Selim-Ağa Kütübhânesi Müdürü Ahmed Remzî, "Müstecmi'-i mehâsin-i ahlâk idi. Civanmerd ve sahî olup her nerede bulunsa hânesine Nâzım Paşa Oteli derlerdi; bilen-bilmeyen mihmân olurdu. Zarûret-i şiire cevâz vermezdi; 'Zarûrete arz-i iftikār eden şiiri söylememeli' derdi. Her vâdîde nazma kādir bir şâir-i mâhir idi. Husûsî musâhabede latâif ve zarâ'ife mütemâyildi. Nükteli mazmûna meftûn olurdu" diyor.

17 Aralık, 1926 (11 Cemâdâ 11., 1345)'da, oğlu Hikmet Bey'in Kadıköyü'ndeki evinde vefât eden M. Nâzım Paşa, "Üsküdar'da, Karaca-Ahmed kabristanın İhsânîye cihetinde şâir Nedîm'in kabrinin civârına" gömülmüştür[2].

*

M. Nâzım Paşa'nı basılı olarak yedi eseri vardır; bunlara, gazete sütûnlarında tefrika hâlinde kalan *hâtıralar*'ı ile *yazma şiir mecmuası*'nı

2 İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, c.vı., İst., Devlet Matbaası, 1938, s. 1144 v.d. Bu hâl tercemesinde hicrî tarihlerle bunların karşılığı milâdî tarihler biribirini bâzan tutmaz. Diğer taraftan, 20 Zilkı'de, 1320 (1902)'de Diyâribekir, 27 Cemâdâ 11., 1323 (1905)'de Haleb Vâliliği'ne ta'yin edildiği kaydedilmiştir. Bu tarihlerden ilkinin karşılığı 1903'tür. Bir başka yerde, Diyâribekir'de 1319'da iki ay vâliliği bulunduğu yazılıdır (Basrî Kaynar, *Diyâribekir Yıllığı*, Ankara, 1936, c. ın., s. 262). Bunlardan çıkan netice, Nâzım Paşa'nın resmî hayatının henüz tam mânasıyle incelenmemiş olduğudur.—Resmî ve husûşî hayatı hakkında bilgi edinmek için ayrıca bk., Adana Mektubculuğu, İcrâ Cem'iyyeti Zabıt kâtiplerinden Nâzım Bey'e (*Cerîde-i Havâdis gazetesi*,nu. 3840, 24 Şevvâl, 1295/21 Ekım, 1878). Nâzım paşa, 1301 (1884)'de, azlolunan Konya Vâlisi Sa'id Paşa'nın yerine ta'yin edilen şâir Memduh Bey (Paşa)'in maiyyetinde Mektupcu idi. Onaltı yaşında iken Vilâyet Mektûbî Kalemi'ne devâma başlayan Veled Çelebî, "merd-i kâmil" diye vasıflandırdığı Nâzım Paşa'nın çok zekî olduğu, şiir ve nesrinin mükemmelliği, nezâret ettiği *Konya* vilâyet gazetesine kendisini muharrir olarak aldığı ve himâyesi, Vâlî için kaside yazmağa teşvîkı, hattâ kendisinin de birkaç beyit yazdığı, dürüstlüğü ve Konya Mektubculuğu'ndan niçin azledildiği, Çamlıca'daki köşkü hakkında bilgi vermiştir (*Veled Çelebî'nin Hâtıraları*, *Canlı Tarihler* - XIII., İst., 1946, s. 10, 11, 13, 21, 31).—Ebû Bekir Hâzım da, *Konya* vilâyet gazetesinde şiirleri basılan Nâzım Paşa'nın edebî bir muhit yaratarak birçok gençleri şiire teşvîkinden, hayr-severliğinden bahseder (*Canlı Tarihler-I.*, İst. 1944, s. 31, 56 v.d.) .—Şakacı mizâca sahip bulunan Nâzım Paşa Sūrîye Vâlisi iken, merkezi Şam olan Beşinci Ordu-yi Humâyûn Müşîri Abdullāh Paşa ile bir türlü geçinemiyorlar, Müşirlik'e yollanan tezkireleri mu'zîblik olsun diye çok ağır ifâdeyle ve harekeleyerek yazıyor, ne yapayım, Müşîr doğru dürüst okumak bilmiyor diyordu. Müşîr Abdullāh Paşa ile bu yüzden araları açılmış, N. Paşa hakkında tahkīkāta girişilmiştir (*Semih Mümtaz'ın Hâtıraları*, *Canlı Tarihler*-XVIII., s. 28.v.d., XX., s. 93 v. d.)

da eklersek dokuz eseri bulunduğunu söyleyebiliriz. Basılmış eserleri, neşir tarihlerine göre sırasıyle *Muhâtaba*, *'Ahd-i Şehr-yârî*, *Nizâmü'l-Hâss fî Ehli'l-İhtisâs*, *Kerbelâ*, *İbn Fâriz Tercemesi*, *Esrâr-i Tevhîd ve Tercemesi*, *Yek-Âvâz*'dır.

a) *Muḥâṭaba.*—İlk sayfasında, rakibleri tarafından eski edebiyatın tarafdârı gibi gösterilen, hakikatte Tanzimât Devri Edebiyatı'na her sâhâda pek çok yeni eserler kazandıran Muallim Nâcî'nin[3] Takrîz'i yer alan *Muhâtaba*, M. Nâzım Paşa'nın Konya Mektubculuğu zamânında yazdığı birkaç şiirini de içine almakla berâber[4], esas i'tibâriyle mensur bir eseridir ve şu cümlelerle başlar: "1301 (1885) senesi Ağustosu'nun üçüncü Cumartesi günü idi ki dört etrâfı biribirine kol atmış büyük dağlarla kapalı, en yüksek mahalleri korkunç ve uzun kayalarla örtülü ve etekleri ufak ufak çam ağaçlarıyle donanmış, ara yerleri yukarılardan kopup gelen kaya parçaları ile bezenmiş ve ortası kendi kendine gâyet kısa bir ovacık peydâ ederek o ulu dağların deliklerinden çıkıp da biriken ve ovanın tâ orta yerinden akıp giden koca bir çaydan her tarafı yeşillenmiş bir şehre otuzbeş saat kadar uzak bulunmuş bir mahalde, gün-doğuya karşı iki penceresi olmak üzre çam ağacından yapılmış bir baraka içinde şöyle uzanıp düşünmekte idim.

"Gözlerim dağlarda, ağaçlarda, akan sularda, yeşilliklerde lisân-ı hâle âit olan sükûtu dinlemekte ve kalbimde Hâlik'ın akla sığmayan büyüklüğünü düşünmekte idim."

Böyle bir vecd içinde bulunan müellifimiz, dağların sanki yürüyerek yaklaşmakta olduğunu, hattâ kendisine hitâp ettiğini hisseder. Yüce bir Dağ ile karşılıklı konuşması tarzında tertip ettiği *Muhâtaba*'da, önce Dağ dile gelir. Dağ, medeniyyetin esas kaynağının kendileri olduğunu ve bu günki seviyesine erişebilmek için kendilerinin sularından, ormanlarından, ma'denlerinden faydalandığını, fakat medenîlik iddiâsın-

3 Bu hususta fikir edinmek için şu makâlelerimize bakınız: *Muallim Nâcî ve Terceme*, (*Tercüme* mec.,c.IV., nu.22,19 Kasım, 1943,s. 238–45).—*Muallim Nâcî'nin Arapça ve Acemce'den Tercemeleri* (*Ayn. mec.*,c.X., nu. 56,Mart, 1953, s.50–67).—*Muallim Nâcî ile Recâizâde Arasında Münâkaşalar ve Bu Münâkaşaların Sebep Olduğu Hâdiseler* (*Türkiyat Macmuası*,c.X., 1951–53,s. 159–200).—*İslâm Ansiklapedisi Nâcî* maddesi.—*Muallim Nâcî'nin Dînî Eserleri*, *Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1962, s. 161–177.

4 *Muhâtaba*, ikinci basım, s. 40,44,49, Krş., üçüncü basım, s. 28, 31 (mükerrer, s. 71), s.35 (mükerrer, s. 61). Bu üç şiirden, her iki basımdaki sonucusu *yazma şiir mecmuası*'nda da vardır: Krş., s. 54.

da bulunan insanlar şehir hayatına alışınca tabîʿat güzelliklerini unuttuklarını, hattâ bu güzellikleri yok etmeğe çalıştıklarını şikâyet ve sitemlerle dolu bir ifâdeyle anlatır; Dağ, insanların maddî ihtiyaçları arttıkça mânevî varlıklarını, insanı hakîkî insan yapan, hakāyık-ı eşyâya vukuf ile hâsıl olan irfândan sonra Maʿrifet-i Hâlik'ı, biliş kābiliyyetlerini de kaybettikleri fikrindedir. İrfân sâhibi olmakla mükellef medenîlerin ise, ihtiyaçlarının çokluğu yüzünden bu gibi mânevî kıymetlerle uğraşmağa vakitleri yoktur; irfâna erişebilmek için, herşeyden önce ahlâk tasfiyesi lâzımdır; bu ise, ihtiyaç çokluğu ile birleşemez.

Dağ'ın fikirlerini dinleyen müellifimiz, ona cevap olarak, medeniyyetin faydalarından uzun uzun bahseder: İnsanlar için eziyyet hâlini alan maddî meşgûliyyetlerin rahata kavuşmak için olduğu, medeniyyetin insanları yükselttiği, dolayısıyle "istidlâl"e, "irfân"a yardımcı olduğu fikrini müdâfaa ederse de, Dağ'ın bunlara karşılık verdiği cevap, insanların ne yazık ki bu üç meziyyeti de fenâya kullandıkları, hakîkî medeniyyetin bunlardan daha yüce olduğu, başka meziyyetleri de içine alması lâzım geldiğidir. İşte eserin birinci bölümü bu sûretle nihâyete eriyor (S. 5–35).

Muhâtaba'nın ikinci bölümünde Dağ'ın, Vahdet ve kâinât, iʿtilâ v.b. mefhûmlara dâir düşünceleri, müellifin bunlara verdiği cevaplar sırasıyle yer alır. Eser, müellifin ileri sürdüğü ve Dağ tarafından da kabûl edilen şu fikirlerle neticelenir: "Kâinâtın nizâmât-ı ebediyyesini âlem-i teʿayyünde ikmâl eden, beşerriyyetin istiʿdâd-i fıtrîsini cihân-i terakkîde itmâm eyleyen medeniyyet binüçyüz bu kadar sene evvel cilve-nümâ-yi azamet oldu. Ulûm-i mübâreke-i kâinatın hurşîd-i ziyâperveri işte o zaman ufk-i kemâlde neşr-i envâr-i feyz eyledi. Ulûm-i ʿâliyyenin hâtime-i kemâli olan o devr-i celîl, maʿlûmât-i beşeriyyenin fâtiha-i ikbâli idi. Kâinât o zaman hüviyyet-i mübârekesini, beşeriyyet o zaman merâtib-i ulviyyesini öğrendi. Bekā-yi nevʿe hizmetin hikmeti o zaman, kâinâtı idâre eden nizâm-ı bî-ʿadîlin sırr-ü hakîkatı o zaman bilindi. O hurşîd-i münevverin lemaʿân-i aftâb-sûzu aktâr-i kâinâtı baştan başa tenvîr ederek, kevkeb-i ikbâl-i beşeriyyet olan "medeniyyet" o nûr içinde doğdu. Sizin dediğiniz medeniyyet de bu değil mi? Evet, insan-oğlu! Kevkeb-i beşer olan "medeniyyet" o nûr içinde doğarak kâinâtı baştan başa tenvîr eyledi."

Yukarıda verdiğimiz bilgi ve örneklerden anlaşıldığı gibi, *Muhâtaba*'ya esas teşkil eden fikir, bugünki medeniyyetin istenilen seviyeye yükselemediği, maddî ihtiyaçları ve rahatı teʾmin etmekle berâber, in-

sanı hakîkî insan mertebesine eriştiren mânevî meziyyetleri kazandıramadığı, onu tamamlamağa elverişli en üstün mânevî unsurların İslâm medeniyyeti'nin sînesinde gizli bulunduğu ve bu kaynaktan faydalanma lüzûmudur.

Nâzım Paşa'nın *Muhâtaba*'sı, fikirlerin terkibindeki yaratıcılık, san'atkârın kendi kendine daldığı düşünceleri senbolik bir varlıkla konuşuyormuş gibi ifâdesi bakımından Ziya Paşa'nın *Ru'yâ*'sını, Namık Kemal'in, Ayetu'llāh Bey'in, daha bâzı şahsiyetlerin ayni isimle neşrettikleri eserlerini hatırlatır. Farklı tarafı, msl., Ziya Paşa'nın *Ru'yâ*'sında esas fikri siyâsî aksaklıklar, Kemal'inkinde hürriyet teşkil etmesi, *Muhâtaba*'da ise beşeriyyeti mânen yükseltme kudretini hâiz İslâm medeniyyetinden faydalanma lüzûmudur.

Muallim Nâcî'nin aşağıya aldığımız,

Nâzım! A'yân-i ehl-i irfâna
Görünür zübdetü'l-hikem bu kitāb
Etmesin mî gören *Muhâtaba*'nı
Sana hâmem gibî şu yolda hitâb:

O nidâlar bütün hakāyıktır
Kalemin hâtif-î hakîkîdir
Her nidâsında gizlidir şu sadâ:
Sâhibim ârif-î hakîkîdir

Müncelî lafz-i dil-firîbinde
Bî-sanāyi' bedî' bir îcâz
Müstetir ma'ni-î cezîlinde
Pür-bedâyî', refî' bir î'câz

Dîde-pîrâ sevâd-i hattında
Nûr-i hikmet eder durur leme'ân
Nazm eder iftihâr nesrinle
Var ol ey fahr-i nâzimân-i zamān

Takrîz'inde de kaydettiği üzre[5], eserin san'atsız, hakîmâne bir ifâdesi vardır. Müdâfa'a edilen fikir bakımından da, neşredildiği devirde körü-

5 Bu şiir önce, *Takrîz* başlığı ve "Meşâhir-i üdebâdan Bitlis Mektubcusu saâdetlû Nâzım Beyefendi'nin geçenlerde neşrolunan *Muhâtaba* ünvanlı kitabına" notu ile (*Mecmua-i Muallim*, yıl-ı, nu. 27, 30 Receb, 1305, s. 106), daha sonra, "Haleb Mektubcusu saâdetlû Nâzım Beyefendi Hazretleri'nin *Muhâtaba* ünvanlı eser-i hakîmâneleri için" kaydi ile neşredilmiştir (*Yâdigâr-i Nâcî*, İst., 1314, s. 36).

körüne Garb medeniyyeti hayranlığı alıp yürüdüğünden, dikkate değer. Kaynağını sezgiden alan his ve heyecanların, msl., irfân, kâinât hakkındaki fikirlerin manzûm ifâde olunduğu *Muhâtaba*, kazandığı şöhret dolayısıyle üç def'a basılmıştır [6]. Üçüncü baskısına *Teşrîh-i Maddiyyât* başlıklı oniki manzûmeden ibâret bir kısım ile [7], *Hikmet Nâzım* [8] ve *Nasîhat-Nâme* [9] adlı şiirler eklenmiştir.

b) *'Ahd-i Şehr-yârî*.—Nâzım Paşa bu eserini Konya Vilâyeti Mektubcusu iken bastırmıştır. Üzerinde durulan hususlar, Abdü'l-Hamîd devrinde ilim ve maârifin inkişâfı, merkezde ve Anadolu'da sekiz-on yıl öncesine göre dikkati çekecek derecede ilerileme göze çarptığıdır.

6 Birinci baskı, İst., Mihran Matbaası, 1304—İkinci baskı, İst., Asır Matbaası, 1316.—Üçüncü baskı, İst., Selânik Matbaası, 1328.

7 İbnü'l-Emîn M.Kemal İnal, "İkinci tab'ında *Hikmet Nâzım* ünvanlı manzum *Nasîhat-Nâme*, üçüncü tab'ında *Teşrîh-i Maddiyyât* manzûmesi ilâve edildi" diyorsa da, her iki şiir de yalnız üçüncü basımda vardır. *Hikmet Nâzım* ile *Nasîhat-Nâme* iki ayrı şiirdir. *Teşrîh-i Maddiyyât*, krş., *yazma şiir mecmuası*, s. 54–62; *Teşrîh-i Maddiyyât*, *İsbât-ı Mâneviyyât* başlıklı iki kısma ayrılmış olduğu hâlde, basılı nüshada üzerlerine numaralar konulmuş oniki şiirden ibârettir (S. 61–74). Bu şiire, Kastamonu Mevlevî Dergâhı post-nişînî Ahmed Remzî Efendi, 1327 yılını gösteren beş beyitlik bir tarih kıt'ası yazmıştır (S. 60). *Teşrîh-i Maddiyyât*'ta müdâfaa edilen fikirler *Muhâtaba*'dakilere benzer.

8 Hikmet, Nâzım Paşa'nın oğludur. Kitabın kapağında *Hikmet Nâzım*, metin kısmında *Hikmet,Nâzım* şeklinde kaydedilmiştir. Nâzım torununun adı olduğu için, bu sonuncu şekle göre hem oğlunu, hem torununu kasdetmiş oluyor. Nâbî'nin, iyi bir insan olarak yetişebilmesi için oğluna hitâben yazdığı *Hayrîye*'si gibi, bunda da ahlâkî meziyyetler aşılanmaktadır ve şiir *Ahlâk*, *İlim*, *Söz*, *Vatan*, *Marş*, *Vazife* başlıklı kısımlara ayrılmıştır.—Hikmet, babası Nâzım Paşa'nın isti'fâsından sonra Halep'de kalarak *Sadâ-yi Şahbâ* adlı gazeteyi idâre etmiştir. 9 Haziran, 1329/22 Haziran, 1913 tarihli *Mazbata* hükmünce, meşrû Osmanlı hükûmetini değiştirme teşebbüsünden suçlu olanlar arasında Hikmet'in de adı geçer (Ahmed Reşid, *Hâtıralar, Canlı Tarihler*, XIX., s. 223; XXI., s. 308).

Sırası gelmişken şunu da ilâve edelim: Nâzım, Mehmed Nâzım Paşa'nın torunu ve Hikmet Bey'in oğludur. Bu Mevlevî şâiri bedbaht Dede, kendi adını verdikleri torunu Nâzım doğduğu zaman, onun, kendi soyunu lekeleyen bir memleket hâini olacağından hâbersiz, Hikmet Bey'e bir mektup göndermiştir. Yazma şiir mecmuası içinden çıkan ve kendi el yazısıyle 22 Kânûnısânî, 1317 (4 Şubat, 1902) tarihli mektubunda, şer'î hükümlere göre hizmetinin yapılmasını, Sünnet-i seniyye'ye göre kurbanlar kestirdiğini, bir nüsha-i kebîr göndereceğini yazar. Şu son zamanlarda, Nâzım Hikmet hakkında basılan kitaplarda, dedesi olduğu için Nâzım Paşa'dan da bahsedilir. İlmî bir hüviyyet taşımayan, propaganda maksadıyle yazılan bu gibi neşriyâttan bahse lüzum görmüyoruz; msl., bk., Va-Nû, *Bu Dünya'dan Nâzım Geçti*, *Meydan* mec., nu. 10,25 Mart, 1965 v.d. Bu tefrika, ayni isimle kitap hâlinde de basılmıştır (İst., Yeni Matbaa, 1965).

9 *Nasîhat-Nâme'de* insanı hakikî insan yapan mâneviyyet üzerinde durulur; krş., *yazma şiir mecmuası*, s. 36,—*Muhâtaba*, s. 83 v.d.

Elli evlik bir köyün tek mektebini yeter bulmayarak, yaptırdıkları ikinci bir mektepte derslerin başlatılması için yol zahmetlerine katlanarak vilâyet merkezine gelmeleri artık köylülerin de okuma-yazma arzularının ifâdesidir. Müellif bu münâsebetle tıb, mühendislik v.b. sâhalarda açılan mektepler, bunlardan yetişenlerin memleket yararına gördükleri işler hakkında bilgi veriyor. *İstitrâd* kısmında, diğer maârif müessese-lerine göre henüz pek gelişemeyen sanâyi' ve zirâat sâhasında ne gibi çalışmalar olabileceği, bunların memleket ihtiyaçlarını nasıl karşılayacağı, muhtelif san'at şu'belerinin ne bakımlardan mühim olduğu mes'-elelerine dikkati çeker.

'Ahd-i Şehr-yârî, edebî cihetten bir kıymet ifâde etmez; o devir maârif tarihi üzerinde çalışacaklar için gözden geçirilmesi faydalı olabilir. Müellifi için de, bu gibi memleket mes'elelerine duyduğu alâkayı belirttiğinden kayde değer [10].

c) *Nizâmü'l-Hâşş fî Ehli'l-İhtişâş*.—Mehmed Nâzım Paşa, bu terceme eserine yazdığı çok kısa önsözünde, Ahmedü'r-Rifâ'î'nin Gavsiyyet mertebesini kazanan büyük velîlerden olduğunu, *Nizâmü'l-Hâss*'ın, bu kudsî kudretin lisân-ı gaybine âit ilhâm eserlerinden bulunduğunu, onun yüksek fikirlerini kavramak şöyle dursun, bu tercemede aslındaki hikmetlere yaklaşmak bile mümkün olamayacağını ifâde ediyor; çalışmalarına karşılık istediği mükâfât, bu büyük zâtın kudsî feyizlerini ümidden ibârettir. Bu başlangıçtan sonra Ahmedü'r-Rifâ'î'nin neseb-nâmesi, bunu müteâkip eserin tercemesi yer alıyor.

Eserde, insan-oğlunun şahsî haysiyyetine, İlâhî emirlere, nefse hâkimiyyete, söz ve ifâde kudretine; sa'y-ü himmet, sünnet-i seniyyeye bağlılık, va'z ve irşâd, sabr, ilim ve irfân, halkla geçinme ve anlaşma yolları, cem'iyyet nizâmını te'mîne yarayan mânevî kıymetler, dolayısiyle İslâm dîninin emr ve telkîn ettiği insânî ve nehyettiği insânî olmayan esaslara dâir hikemî fikirler, umûmiyetle *hadîsler*'le de tevsîk edilmiştir. Bu *hadîsler* münâsebetiyle, Mehmed Nâzım Paşa esere notlar eklemiştir; bunlarda *hadîsler*'in vurûdu, hangi eserlerde bulunduğu, muhtelif eserlere göre aralarındaki farklar, tam metinleri hakkında kaynaklar zikredilerek müsbet bilgi verildiğini görüyoruz. İfâdesi çok vâzih olan bu tercemeyi, terceme edenin şahsî araştırmalarına dayanan bu ilâveler de kıymetlendirmektedir.

10 İst., Matbaa-i Ebüzziya, 1304, 32 sayfa.

Mukaddime'de, Seyyid Ahmedü'r-Rifâ'î Ahmed b. 'Alî Abū Abbâs (1116–1118— ?–1183)'ın yaşadığı asrı bile kaydetmekte ihmâlkâr olan Mehmed Nâzım Paşa, eserin aslının adını pek vâzih olarak *Nizâmü'l-Hâss* olarak ifâde etmişse de, bunun hakkında hiçbir şey yazmamıştır. Rifâ'î tarîkatinin kurucusu Ahmedü'r-Rifâ'î'nin bu isimde bir eseri tesbît edilmiş değildir [11]. Tanzîmât Devri'nin meşhur şâirlerinden ve Nâzım Paşa'nın yukarıda bahsettiğimiz *Muhâtaba* adlı ilk eserine bir *Takrîz* yazan Muallim Nâcî'nin de, Ahmedü'r-Rifâ'î'nin hikmetlerinden seçilmiş *Hikemü'r-Rifâ'î* adlı bir eseri vardır. Nâcî'nin verdiği bilgiye göre, Mevlâna Ebü'l-Fazlü'ş-Şâfî'îyyü'l-Vâsıtî; Şeyh Abdü's-Semî'ü'l-Hâşimî'nin kıymetli kitapları arasında Seyyid Ahmedü'r-Rifâ'î'nin kendi el yazısı ile hikmetlerine rastlamış, bunları bir risâle hâlinde toplamıştır. İşte bu risâle yine Arapça olarak Şeyh Muhammed Ebü'l-Hudâ tarafından şerhedilmiştir [12]. Nâcî, *Hikemü'r-Rifâ'î*'de, Vâsıtî'den, Ebü'l-Hudâ'dan v.b. şahsiyyetlerin eserlerinden faydalanmıştır. Mehmed Nâzım Paşa'nın da ayni kaynaklardan faydalandığı düşünülebilir [13].

d) *Kerbelâ.* — İsminden de anlaşıldığı gibi Kerbelâ vak'asının, Hazret-i Hüseyin'in şahâdetinin mevzu' alındığı bu eserin, bu tarz edebî eserlerden ayrılan tarafını müellif *Mukaddime*'de izâh etmiştir: Ehl-i Beyt'in yüce şânından bahsettikten sonra, okuduğu bâzı mersiyelerin Kerbelâ vak'asının cereyânından meydana gelen teessürle yazılmış kalbten gelen feryâdlar olduğuna dikkati çekiyor; bunların da takdîre değdiği, fakat, vak'ayı meydana getiren sebeplerin ihmâl edilmemesi lâzım geldiği düşüncesindedir. İşte bu yüzden, eserde her iki tarafın da maksat ve fikirleri tahlil edilmiştir. Hemen her paragraf, "Bir taraf", "Diğer taraf" ibâresiyle başlar. Bir münâsebet getirilerek yer yer, bir hatib ağzından, Cehennem, Ehl-i Mahşer tarafından söylenilmiş gibi tertip edilen hitâbelerle, vak'anın sebepleri ve uyandırdığı teessür müşâhidler ağzından da nakledilmiştir. *Kerbelâ*, Nâzım Paşa'nın san'atlı, seci'li birçok cümleleri içine alan, manzum üç parçayı da ihtivâ eden bedî'î kıymeti hâiz bir eseridir; Balkan savaşı sırasında neşredilmiş olması da mânalıdır [14].

11 D.S. Margoliouth, *Ahmedü'r-Rifâ'î* madd., *İslâm Ansiklopedisi*'nde.

12 İst., 1304, s. 2 v.d. Nâcî, *Mukaddime*'de bu hususta oldukça geniş bilgi vermiştir.

13 *Nizâmü'l-Hâss fî Ehli'l-İhtisâs*, mütercimi Mehmed Nâzım, İst., Şems Matbaası, 1326–1328.

14 *Kerbelâ*, Mehmed Nâzım, İst., Şems Matbaası, 1327–1329. Kuşe kâğıdına basılmıştır. Manzûm parçalar Kerbelâ vak'asiyle alâkalıdır (S. 11, 12, 16).

e) *İbn Fâriż Tercemesi*.— İbn Fâriz, Ömer ʿAlî (Şerefü'd-Dîn)-ü'l-Mısrîü'l-Saʿdî (1182–1235), Arap edebiyatının meşhur mutasavvıf şâirlerindendir. Nâzım Paşa, bu eserinin önsözünde, Arap dilinde onun âşıkâne şiirlerine sanʿat ve ibârelerin insicâmı bakımından üstün şiirler olsa bile, "edeble irfânı mezc ve tevhîd etmek kudret-i hârikânesi" yalnız ona mahsus olduğu kanaatindedir; terceme ve şerhettiği kasîdelerinden anlaşılacağı gibi, İbn Fâriz'in şiirlerinde hâkim unsuru teşkil eden ârifâne kudret, her mânasıyle, zevk sâhiplerini vecd dalgalarına garkedecektir.

İbn Fâriz Tercemesi, bu meşhur Arap mutasavvıf şâirinin en meşhur şiirlerinden ve 151 beyitten ibâret *Kasîde-i Yaʾîye* (S. 3–106)'sini, 41 beyitlik *Kasîde-i Mîmîye* veya *Hamrîye* (S. 108–150)'yi ve *Kasîde-i Râʾîye*'nin 11 beytinin terceme ve şerhini içine almaktadır. Nâzım Paşa, eserini, bu kasîdelere göre sırasıyle üç bölüme ayırmış, her bölümde ayni metodu taʿkip etmiştir: Önce Arapça metni—umûmiyetle bir beyit, bâzan mâna husûsiyyetine göre bir kaç beyti—kaydettikten sonra, bunda geçen kelimeleri mânalandırır; bunu müteâkip, *Mahsûl-i beyt* başlıklı kısımda metni türkçeleştirerek nesre çevirmiştir. Bu kasîdeleri seçip şerhetmesi, onun hikemî şiirlere karşı duyduğu alâkayı gösterdiğinden kayde değer[15].

f) *Esrâr-i Tevḥîd ve Tercemesi*.— *Esrâr-i Tevhîd*, Murâd-i Buhârî Dergâh-i şerîfi post-nişîni Seyyîd Abdü'l-Kādir Belhî'nin Farsça manzûm eserinin adıdır. *Esrâr-i Tevhîd ve Tercemesi*'nin baş kısmında muhtelif başlıklar altında mesnevî şeklindeki muhtelif Farsça manzûmeler yer alıyor (S. 3–18). Bundan sonra *Esrâr-i Tevhîd* umûmî başlıklı ve Nâzım Paşa tarafından yapılan Türkçe'ye tercemesi gelmektedir (S. 19–28).

Nâzım Paşa'nın tercemesinde, sırasıyle *Esrâr-i Tevhîd*, *ʿAlem-i İnsan*, *Esrâr-i Hakîkat*, *Hudûs ve Kıdem*, *Beyân-i Tevhîd*, *Beyân-i Esrâr-i İlâhî*, *Esrâr-i Mîm-i Ahmed*, *Şibġa-i İlâhiyye*, *Fark-ı Ehl-i Hâl ve Ehl-i Kāl*, *İnna Medînetü'l-ʿİlm ve ʿAlî Bâbihā*, *Âlem-i İnsan*, *Çâr Anâsir* başlıklı oniki manzûme vardır. Eserin Farsça'sında onbeş manzûme bulunduğuna göre,Nâzım Paşa'nın bunlardan birkısmını terceme etmediği

15 *İbn Fâriz Tercemesi*, Âsâr-i Muhalledesi edebiyat-i Arabîye içinde en mümtâz bir mevkiʿ işgāl eden İbn Fâriz Hazretleri'nin kasâidinden *Yaʾîye*, *Hamrîye* şöhretiyle meşhur olan *Mîmîye* ve *Râʾîye* tercemeleri; mütercimi Mehmed Nâzım, İst., Şems Matbaası, 1330, 160 sayfa.

anlaşılıyor. Acabâ, hangi parçaları dilimize çevirmemiştir ve hangi düşüncelerle bunları Türkçe'ye terceme etmemiştir? Metnin aslı ile karşılaştırılınca, دربیان طبایع کوید، دربیان خاکیت کوید، دربیان ناریت کوید، دربیان مائی و ترابی başlıklı son dört bahsi terceme etmediği görülür. Öyle sanıyoruz ki anâsir-i erba'a mevzû'undaki bu dört bahsi terceme etmeyişinin sebebi, lejandlardan ibâret olmasından dolayıdır; Seyyid Abdü'l-Kādir Belhî, دربیان مائی و ترابی bahsinin sonunda bu eserini 1322'de yazdığını ifâde eden birkaç beyit de eklemiştir. Nâzım Paşa, Farsça metindeki yukarıda kaydettiğimiz dört bahis yerine, *Çâr Unsur* başlığı ile dört beyit yazmakla iktifâ etmiş, tercemesindeki insicâmı bozmamak için, Abdü'l-Kādir Belhî'nin kendi hakkındaki beyitlerini de dilimize çevirmemiştir.

Eserin gerek aslı, gerek tercemesi *Fâ'ilâtün, Fâ'ilâtün, Fâ'ilâtün* kalıbıyledir. Dikkati çeken tarafı, Farsça'sı ile Türkçe'sinde kāfiyelerin de umûmiyetle ayni oluşudur. Farsça'daki birçok kelimeler dilimizde kullanıldığından bu mümkün olabilmiştir; fakat aslındaki kāfiyel rin bâzılarını Farsça fiiller, ekler teşkil etmektedir; böyle mesnevî beyitlerinde pek tabî'î olarak aslındaki ile aynı kāfiyeleri kullanamamıştır.

Esrâr Tevhîd ve Tercemesi, Nâzım Paşa'nın, bir dilden bir başka dile nazmen tercemedeki başarısını gösteren, ifâdesi bakımından te'lif intıbâ'ını uyandıran bir eseridir [16].

g) *Yek-Âvâz.* — Bu eser, tasavvufî aşk şiirlerini içine alan, arûzun muhtelif kalıpları ve gazel, murabba', mesnevî v.b. Dīvān nazım şekilleri ile, hattâ bâzıları Garb nazım şekilleriyle yazılmış muhtelif manzûmelerden ibâret te'siri bırakıyor; fakat bu şiirler dikkatle gözden geçirilince hepsinin mevzû' bakımından tasavvufî-aşkî olduğu, biribirlerine fikirce bağlı bulundukları, hattâ fikirlerin mantıklı sıralanmış olduğu görülür. İşte bundan dolayıdır ki *Yek-Avâz*'ı, baştan başa

16 *Esrâr-i Tevhîd ve Tercemesi*, Nâzımı: Murâd-i Buhârî Dergâh-i şerîfî post-nişînî Seyyîd Abdü'l-Kādir Belhî Hazretleri; Mütercimi: Selânik Vâlî-i Sâbıkı Mehmed Nâzım, İst., Şems Matbaası, 1331, 28 sayfa. İbnü'l-Emîn M. Kemal İnal, bu eserin adını *Terceme-i Esrâr-i Tevhîd* olarak kaydetmişse de, doğrusu, Farsça aslını da içine aldığından, kitabın kapağında görüldüğü gibi *Esrâr-i Tevhîd ve Tercemesi*'dir (*Son Asır Türk Şâirleri*, Devlet Matbaası, 1938, c.VI.,s. 1145; müellifin bu eserinde Abdü'l-Kādir Belhî hakkında da bilgi verilmiştir (C.I., İst., Orhânîye Matbaası, 1930, s. 26–7).

manzûm bir eser kabûl edebiliriz. Şâirimizin, eserine *Yek-Avâz* adını vermesi de her hâlde bu yüzdendir[17].

h) *Bir Devriñ Tārīḫi.* — Nâzım Paşa'nın *yazma şiir mecmuası* dışında kalan eserlerine hâtıralarını da ilâve edebiliriz. Vefâtından sonra *Bir Devrin Tarihi* adıyle *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika edilen bu hâtıralarda kendi hayatına dâir hemen hemen hiçbir şey yoktur. Ziya Paşa'nın resmî ve husûsî hayatını, Alexandre Duma-fils ile münâsebetini aydınlatıcı mufassal bilgi vermiştir; Midhat Paşa ve Namık Kemal hakkında da birçok şeyler kaydedildiği görülür. Bunlar, umûmiyetle başka menba'larda bulunmadığı için mühimdir. Bu sebeple, *Bir Devrin Tarihi*, adı geçen şahsiyetlerin resmî ve husûsî hayatlarına, kısmen eserlerine dâri malzemeyi içine alan bir vesika değerindedir[18].

11.

Mehmed Nâzım Paşa'nın

Yazma Şiir Mecmuası

Son yıllara kadar Nâzım Paşa'nın *şiir mecmuası* elimize geçmiş değildi. Onun böyle bir eseri olduğunu, İbnü'l-Emîn M.Kemal İnal'ın, "Büyük bir cilt teşkil edecek kadar eş'ârının, âilesi nezdinde bulunduğu işitildi" kaydi dolayısıyle biliyorduk. Bundan üç yıl önce, tesâdüfen, Ankara'da bir sahhafın henüz satın almış bulunduğu kitaplar arasında bu *şiir mecmuası* elimize geçti.

17 *Yek-Avâz*, Selânik Vâlî-i Sâbıkı Mehmed Nâzım, İst., Şems Matbaası, 1333, 28 sayfa. Kitabın iç ve dış kapağında,

Ehl-i suhanā ale'l-merâtib
Bñ merhaledē tekaddüm⌣ettim
Şi'rimde be-kavl-i Şeyh Gālib
Bir başka lisân tekellüm⌣ettim

kıt'ası, arka kısmında, boş bir sayfasında,

İcâz içinde feyz-i i'câz
Bin ma'niyi müştemil *Yek⌣Avâz*

beyti vardır. İbrâhim Alâeddin Gövsa'nın *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*'nde, İ.M.K.İnal'dan naklen Nâzım Paşa'nın hal-tercemesi mevcuttur. Tertip yanlışı olarak, *Yek-Âvâz* yerine, *Yek azar* şeklinde kaydedilmiştir.

18 *Cumhuriyet* gazetesi, nu. 2770, 21 Kânûnısânî, 1932 v. d.

Şâirimizin kendi el yazısı ile olan *şiir mecmuası* 28,5×20,5 büyüklüğünde, çok iyi cins, beyaz ve kalın, kenarları sarı yaldızlı kâğıda yazılmıştır. Birinci sayfasının kaybolduğu anlaşılıyor; ikinci sayfanın başından iʿtibâren, bir Naʿt ile başlamaktadır. 105'inci sayfada biten mecmuanın sonundan herhâlde az bir kısım eksiktir.

Nâzım Paşa'nın şiirleri umûmiyetle Dīvān edebiyatı nazım şekilleri ile ise de, *şiir mecmuası*'nın tertībi *Dīvân*'lara benzemez; nazım şekillerine, her nazım şekline dâhil manzûmelerin kāfiyelerine göre bir sıralanış yoktur. Bâzılarının yanına kendi yazısı ile tashihler yapmış, birçoğunun yanına sonradan, kurşun kalemle numaralar konulmuştur; bundan dolayı *şiir mecmuası*'nı bu sıraya göre yeniden yazmağı tasarladığını düşünebiliriz; ancak, bu numaralara göre de sıralasa, yine, eski şâirlerimizin *Dīvān*'ları tarzında tertip etmiş olmayacaktı.

Şiirlerin birçoğunun yukarısına, yazıldıkları yer ve zaman kaydedilmiştir; gözden geçirilince, en çoğunun Kayserî, Haleb ve Konya'da kaleme alındıkları anlaşılır. Ancak, bunlar o yazıldığı yerlere âit husûsiyetler taşımazlar; yalnız, Konya'da yazdığı şiirler, yaşadığı çevre ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun sebebi, Mevlevî tarīkatine mensup bulunan Nâzım Paşa için[19], bu muhitte, kendi temâyüllerine uygun pek çok ilhâm kaynaklarının mevcûdiyetinden ileri gelir. Bunlar, içten gelerek yazılmış, selīs, âhenkli, heyecanlarının akislerini taşıyan şiirlerdir ve mevzûʿ bakımından mütenevviʿdir:

Mümkün mü Cenâb-i *Mesnevî*'ye
Bulmak değerince hüsn-i taʿbīr
Mülhemdir ‿ o nüsha-ī mukaddes
Her harfi kitâb-i aşka tefsīr

kıtʿasıyle Mevlâna'nın *Mesnevî*'sindeki ilâhî aşka âit derin mânayı işâret eden Nâzım Paşa, şiir diliyle, Mevlevîler'in hayat telâkkîlerini şöyle ifâde ediyor:

19 İbnü'l-Emīn M.K.İnal, Nâzım Paşa'nın, Çelebî tarafından destâr-i teberrük verildiği zaman, taʿmiyeli şu tarihi söylediğini:

Çillē çıkarıp hücre-i feyyâzına girdim
Pīr'im bana destâr-i mukaddes verdi
1336

kaydeder (*Ayn. eser.*, s.1146). Müellif, şâirimizin dört gazelini de neşretmiştir; bunlardan yalnız ilki, bizdeki *yazma şiir mecmuası*'nda vardır (S.1146 v.d., krş., *Yz. nüsha* s. 19).

Remz-ī nükât-i nây'i duyan Mevlevîler'iz,
Savt-ī rübâb-i aşka uyan Mevlevîler'iz,
Hubb-ī sevâyi şöyle koyan Mevlevîler'iz,
Biz dehr-i dûna yüf‿okuyan Mevlevîler'iz.

Bestir safâ-yi aşk‿ile devr-ü semâ'ımız,
Yok nef'-i mâsevâ ile bir intifâ'ımız,
Evc-ī semâ-yi aşka varır irtifâ'ımız,
Biz dehr-i dûna yüf‿okuyan Mevlevîler'iz,

Dergâh-i pīr'e yüz süren‿ehl-i safâ görür,
Sermest-i āşk bir sürü hâl‿âşinâ görür,
Her hēcrde bir âşık-ı safvet-nümâ görür,
Biz dehr-i dûna yüf‿okuyan Mevlevîler'iz.

Kubbe-i Hazrâ'-i Mevlânâ'nın müşâhadesi, Konyalı bir güzel hakkında, Hazret-i Mevlânâ ile Hazret-i Şems Tebrīzî'nin birinci def'a mülâkî oldukları mahalle ta'lik olunmak üzre söylenilen kıt'a, Der-medh-i Mevlânâ ve Şems Tebrīzî, Konya'da Bir Gece tazındaki hikemi, fikirce hakikaten kıymet ifâde eden birçok gazelleri Konya'da kaleme alınmıştır. Bütün şiirleri arûzla olmakla berâber, aşağıya aldığımız pek sâde dille, hece vezniyle gazelini de burada yazmıştır:

Yıkılmış yapılmış hâne-harâbız
Âbâd olsak da bir, olmasak da bir
Berâberdir bize safâ vü keder
Mesrûr olsak da bir, olmasak da bir

İftihâr edecek elde nemiz var
Ma'zûr olsak da bir, olmasak da bir
Zülfüne bağlıyız hâk-i der'inden
Mehcûr olsak da bir, olmasak da bir

Medâr-i tesliyyet günâhımızdır
Me'cûr olsak da bir, olmasak da bir
Nefs ile cihâd-i ekber eyleriz
Mansûr olsak da bir, olmasak da bir

Hazret-i Monla'nın kelb-i der'iyiz
Meşhur olsak da bir, olmasak da bir[20]

Nâzım Paşa'nın *şiir mecmuası*'nda, muhtelif vesîlelerle Abdü'l-Hamîd hakkında kasîdeleri, Vezir Sa'îd Paşa'ya, Mahmud Nedîm ve Kâmil Paşa'ya, bir ara Konya Vâliliği'nde bulunan ve Fâ'ik mahlasıyle şiirler de yazan Memduh Paşa'ya bir naziresinden başka kasîdeleri varsa da[21], bunlar hikemî şiirleriyle ölçülemeyecek derecede kıymetsizdir; şiir mecmuasında bütün bunların üzerlerine yukarıdan aşağı bir çizgi çekilmiş olması dikkate değer. Memduh Paşa'ya kasîdesi'nin başında Dîvān Edebiyatı husûsiyetlerini aksettiren uzun bir Fahrîye de bulunmakla berâber, bize, aşağıdaki manzûmesiyle Dîvān şiirinin aleyhinde olduğunu mizâhî bir ifâdeyle anlatır; Dîvān teşbihleriyle alay eder; bunların devam edemeyeceğini ileri sürer:

Şi'rimiz

Şiirdē sen dahī mesbūk‿olursun böyle kalmazsın
Dur‿ey u'cûbe bir ma'şūk‿olursun böyle kalmazsın

Hatın mūr-ū saçın mâr-ū ben'in hind-ū gözün âhū
Beşerden başka bir mahlūk‿olursun böyle kalmazsın

Müjen tīr-ū kad'in serv-ū kaşın yāy-ū ruhun âteş
Temâşagâh-i ehl-i sūk‿olursun böyle kalmazsın

Lebin la'l-ū ber'in sīm-ū dişin incū, sadaf-nâhen
Bu hey'etlē hemen mesrūk‿olursun böyle kalmazsın

Çenen sīb-ū tenin pâlûde vū nârenc bistânın
Şikem-perverlere merzūk‿olursun böyle kalmazsın[22]

20 Bu şiirler için sırasıyle bk., *Yz. şiir mecmuası*, s. 78, 75, 17, 63, 71, 71, 74, 77. Bu mecmuada Konya'da yazdığ daha birçok şiirleri vardır. Bu şiirlerden hece vezni ile olan sonuncusuna Ahmed Remzî'nin güzel bir *Tazmīn*'i mevcuttur. Nâzım Paşa Kayserî Mutasarrıfı iken, Ahmed Remzî ile berâber, bura âşıklarından ve Sarıgüzelli Deli Ahmed diye meşhur Ahmed Dede hakkında bir şiir de yazmıştır (S. Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, c. 1. s. 328 v. d. Ahmed Remzî'nin basılmamış *Kayserî Şâirleri*'nden naklen, S. N. Ergun, *ayn. esr.*, s.297).

21 *Yz. nüsha*, sırasıyle bk., 30, 34, 90, 91, 95, 96; 43, 86; 40, 45; 78, 101.

22 *Yz. nüsha*, s. 86

Nâzım Pasa'nın başka mevzû'larda da mizâhî şiirleri ve hicviyeleri vardır. "*Meşhur Deli Sâlim Beyzâde İsmâ'îl Bey'in Salacak Karantina me'mûriyyetinde maaşının artması için Karantina Başkâtibi Ahmed Midhat Efendi'ye gönderilen*" aşağıdaki,

Doğruluktan zararā uğradı beş pâresi yok
Ne geçersē elinē korkmayıp‿artık çalacak
Delizâdē çocuğū dörde çıkardī zīrâ
Salacak'tā parasız böyle kalırsā salacak

kıt'ası[23], İstanbul'da Ördek Salāhaddin diye anılan şahsın Acem mīras-yedisi ile görüşüp eğlenmesi[24] ve eski Paris sefirlerinden birinin Beyoğlu'nda bir Fıransız kadından doğan meşrû' olmayan ve Fransisko adı verilen çocuğunun doğumu için Sefīr'i hicveder mâhiyyetteki sekiz beyitlik tarih kıt'ası[25] bu tarzın başarılı örneklerindendir.

Nâzım Paşa'nın şiirleri arasında meyhânede redifli v.b. çok tekrarlanan redif ve kāfiyelerden örülmüş gazeller, veya,

Bak hûn-ı eşk-i dīde-i hasret nasıl akar
Bir 'ayn-i mâ'-i gamdır‿o kim muttasıl akar

beytinde görüldüğü gibi yıpranmış teşbihleri kullandığı görülürse de, bunlar yeni tarz şiirleri yanında fazla yekûn tutmaz. Birçok şiirlerinde Dīvān şiirinde rastlanmayan değişik kāfiyeler kullanmıştır:

Gülşenī, lâlezârı pek severim
Mevsim-ī nevbahārı pek severim
Mâcerâ-yī gamī teemmül‿için
Cûşiş-ī cûybârı pek severim

beyitleri ile başlayan gazeli tarzında redif bakımından değişik manzûmelerine sık sık rastlarız[26].

Nâzım Paşa'nın *şiir mecmuası*'nın ehemmiyetini belirtebilmek için, biraz da, düşürmüş olduğu tarihler üzerinde duralım. Hemen söy-

23 *Yz. nüsha*, s. 92. Ahmet Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedīdesi* (İst., 1304) adlı eserini, Nâzım Bey'e hitâben mektup tarzında tertip etmiştir.

24 *Yz. nüsha*, s. 99.

25 *Ayn. nüsha*, s. 93. Nâzım Paşa, cidden güzel bu hicviyesinin yanına, kurşun kalemle, bahsettiği şahsın adını, o sıradaki me'muriyetini de kaydetmiştir.

26 *Ayn. nüsha*, s. 64. Ayrıca bk., s. 80.

leyelim ki bunlar çok az sayıda, fakat çok mühimdir. Ehemmiyeti, bu mecmuadan başka bir yerde bulunmayışından ve mevzûʿlarından dolayıdır.

Pâktir şâʾibe-î zilletten
Zâtınā nisbet‿ilē her Vâlî

Ana dā cây-i esâfīl derdim
Olmasā Harput'a Vâlî ʿÂlî

kıtʿasının yanına sonradan, "Yûsuf Cemīl Efendi-zâde ʿÂlî Bey'in Vâlîliği'ne Tarihtir" notu konulmuştur ki, Tanzimat Devri'nin meşhur tiyatro ve mizah muharrirlerinden ʿÂlî Bey'in kasdedildiği anlaşılıyor[27]. Fahrū'd-Dīn Çelebî'nin post-nişīnliği[28], Osman Şems'in[29], Ziya Paşa'nın vefâtı[37], Konya'da Mevlâna'nın türbesinin taʿmīri münâsebetiyle tarih kıtʿaları yazmıştır[31]. Bunlara dâir fikir verebilmek için, Ziya Paşa hakkındaki ve bu tarz şiirlerde çok defʿa rastlanılan zorla yazılmış teʾsīri bırakmaktan uzak, samīmî, içten gelen ölüm tarihini neşrediyoruz:

27 *Ayn. Yz.*, s. 91.

28 *Ayn. Yz.*, s. 63. Fahrū'd-Dīn Dede, şâir ve mûsıkîşinâs bir mevlevî şâiridir (1854–1911). Namık Kemal'in de bu zâta hayranlığı ve münâsebeti henüz basılmamış olan mektuplarından anlaşılıyor.

29 *Ayn. Yz.*, s. 97. Osman Şems hakkındaki bu vefat tarihinin üzerinde 30 Kânûnıevvel, 1309 (11 Ocak, 1894) tarihi vardır. Üsküdarlı Osman Şems, Tanzimat Devri'nde yaşamıştır; yazma bir *Dīvān*'ı, bunda pek güzel şiirleri mevcuttur. Nâmık Şükrü'nün *Girye-i Mâtem* adlı eserinde Osman Şems'in hâl-tercemesine dâir bilgi verildiği gibi, *Mersiye-i Hüseynîye*'sinden metin de alınmıştır. Osman Şems, ayni zamanda güzel ve teʾsirli konuşan bir vâizdir. Aydoslu Şeyh İsmâʿīl Hakkı, kendisinin şeyhi bulunan bu zâtın ilminden, irfânından sitâyişle bahseder; onun hakkında bir şiiri de vardır. Şeyh İsmâʿīl Hakkı, onun vaʿzları münâsebetiyle, hiçbir yerde rastlanmayan şu bilgiyi de veriyor: "..Be-tarīku'l-keşfü's-sahīh ilm-i iksīr'e mâlik, hattâ bir Cuma günü Sultan Selim Câmi'i kürsüsünde beş-onbin adam içinde tasrīh edüb, Allāh Taʿâlâ bana bir ilim vermiştir ki, murâd etsem Osmanlı'nın atları nalların gümüşlerdim ve lâkin ânlar insana kıyarlar dedi. Ol vakitte ise Hazâin'de ziyâde muzâyaka var idi ve istilâ-yi küffârdan hâl diger-gûn ve sâlvâne ve müsâderâttan reʿâyâ gāyet zebûn idi. Sonra ricâl-i devlete aksedip bu mânayı Şeyh'ten tefahhus eylediklerinde, 'Benim murâdım kanaat kimyâsıdır' diye defʿetti ve Şeyh'in ilm-i iksīrde tahrīr ettiği kitâbı meşhurdur ve lâkin bu ilm-i garīb ânınla bile Âhiret'e gitti; zīrâ avâhir-i ömründe, bâzı ehl-i hūy (هوى) imânsızlar elinden İstanbul'da karâr edemeyip diyâr-i gurbette, yâni Kıbris'te Magosa nâm kalʿada Âhiret'e intikāl eyledi" (*Tuhfe-i Halīlīye*, İst., Matbaa-i Âmire, 1256, s. 88, v.d.).

30 *Ayn. Yz.*, s. 73.

31 *Ayn. Yz.*, s. 82. Nâzım Paşa'nın bu bahsettiklerimiz dışında da, tarih kıtʿaları vardır.

İnanmā âkıbet-endīş‿isen çarh-ī h^{v}ub‿endâzā
Eder birgün gelir elbet senī dē mahv-ü nâ-peydâ

Ziyā Pāşā gibī bir fâzil-ī dehrē kıyıp encâm
O genc-ī fazlı zīr-ī hâke pinhân‿etti bî-pervâ

Neşīmengâh‿edüb mehd-ī mezârī girdi toprāğā
Henüz gelmişken‿ellī yaşınā ol fâzil-ī dânâ

Anarlar her zaman takdīs‿edüb erbâb-ı hürriyyet
Eder âsârı ol merd-ī kerīmin nâmınī ibkā
Dedim tārīh-i cevherdârınī bin hüzn‿ilē Nâzım
ضیا پاشایه اولسون جای و مأوی سدره اعلا

Nigâr Hanım'ın *Efsûs* adlı kitabının neşri münâsebetiyle yazdığı ellibir beyitlik, mesnevî şeklindeki *Takrīz*'inde Nâzım Paşa, *Dīvān*'larını okuduğu şâirlere dâir düşüncelerini kaydeder; gerek zikrettiği şâirler, gerek onların eserleri dolayısıyle ileri sürdüğü fikirler, Dīvān edebiyatı hakkında sağlam bilgiye sâhip olduğunu, isâbetli hükümler verdiğini gösteriyor; *Harâbât Mukaddimesi*'ni hatırlatan bu *Takrīz*'inde Nigâr Hanım'ın şiirlerini selīslik, hissîlik, yeni mazmunlar, te'sir kudreti bakımından takdir etmektedir[32].

"Hürriyyet" redifli bir kasīdesi, Meclis-i Meb'ûsân'ın açılması münâsebetiyle bir kıt'ası, Türk-Rus savaşında Sahum'a gönderilen Çerkes taburu hakkında bir marşı, şarkıları, hattâ bugün de hâlâ okunan meşhur bir şarkısı[33] bulunan Mehmed Nâzım Paşa velûd, aynı zamanda il-

32 *Ayn. Yz.*, s. 31 v.d. *Efsûs*, Nigâr Hanım'ın muhtelif şiirlerini içine alan kitabının adıdır (İst., 1309). Hakikaten kıymetli bir şâir olan Nigâr Hanım (1856–1918)'in ölümü münâsebetiyle Prof. Fuad Köprülü'nün onun hayatı ve şiirlerinin husûsiyetleri hakkındaki makâlesi için bk., *Bugünkü Edebiyat*, İst., 1924, s. 296–313.

33 *Yz. nüsha*, sırasıyle bk., 53, 88, 73, 79. Bu meşhur şarkının üzerinde "İstanbul'da" yazıldığı kaydedilmiştir ve aşağıdaki kıt'alardan ibârettir:

Yandıkça oldu sûzân
Kalb-ī şerer-feşânım
Oldū yinē alev-hīz
Dâg-ī gam-ī nihânım

Nâr-ī lehīb-i aşkın
Sûzânıyım anınçün
Mahsûl-i sûz-i dildir
Sûzişlidir figānım

hâm kaynakları zengin bir şâirdir. Erkek kıyâfetinde gördüğü bir kadın resmi, Konyalı, Mersinli güzeller, bir çoban kızı, yuvasına girip çıkıp kışlık zahîre taşıyan karıncalar, bülbül ona ilhâm veren birer kaynak olmuştur[34]; fakat *şiir mecmuası* gözden geçirilince esas mevzûunu dîn ve tasavvuf teşkil ettiği dikkati çeker. *Manzûme-i Aşk* adlı tasavvufî uzun bir hikâyesi de vardır[35]. Şiirleri hangi mevzû'da olursa olsun, aşağıdaki gazelinden anlaşılacağı gibi hemen dâima hakîmâne husûsiyet gösterir:

Cefāsın görmeyen devr-ī felekten kâm-yâb olmaz
Humârın çekmeyen şâyeste-ī zevk-ī şarāb olmaz

Cihânın i'tibârī halka emr-ī i'tibârîdir
Şehîr olmakla âdem kābil-ī feyz-ī hitâb olmaz
Esâsından yıkılsın öyle kalb-ī seng-tînet kim
Harâbî-ī benī nev'ī ilē zâr-ū harâb olmaz

Şu'ûnât-ī zamânā var mı bir vâkıf ki âlemde
Husûl-ī emr için dil-bend-i kayd-ī intisâb olmaz

Bırak takdîre kârı gussa-h^vār-ī īn-ü ân olma
Yed-ī Kudret'te bezl-ū sarf için add-ū hisâb olmaz

'Ukūlē mevki'-ī hayrettir ancak merkez-ī tahkīk
Yem-ī hikmette idrâk-ī beşer kemter habâb olmaz

İkī âlemde dē makhûr olur ol kimse kim Nâzım
Cebīn-sây-ī gubâr-ī hâk-pây-ī Bū Turâb olmaz[36]

Mehmed Nâzım Paşa, resmî hayatının akışından belli olduğu gibi merd, īcâbında ayak diremesini bilen bir şahsiyet olup, menfaatlerini hiçe sayarak verdiği sözden dönmemek[37] v.b. ahlâkî meziyyetlere sâhib-

34 *Yz. nüsha*, sırasıyle bk., 79, 63, 98, 100, 98, 24.

35 *Yz. nüsha*, s. 12–16.

36 *Yz. nüsha*, s. 70 v.d.

37 Prof. Fuad Köprülü, kendisine Nâzım Paşa'nın *yazma şiir mecmuası*'nı gösterdiğim zaman, "İyi bir şâirdir; ihmâl etmeğe gelmez" demişti; kendisini şahsen tanıdığından, dürüst bir kimse olduğundan bahsederek, Hâricîye Vekâlet'inden bir zâtın Nâzım Paşa ile alâkalı şu hâtırasını nakletti: Şam'da, bugünki Cumhurbaşkanı'nın oturduğu binâ Nâzım Paşa'ya âitmiş. Paşa, vaktiyle bu binâyı şu kadar fiyata satmak için, hiçbir mukāvele yapmaksızın söz vermiş.

ti; eserlerinde İslâm din ve medeniyyetinin ve tasavvuf felsefesinin insanı mânen yükseltici esaslarından faydalanması, ün kazanmış hikemî eserleri dilimize çevirmesi bu temâyülünün sanʿat sâhasında samîmî tezâhürüdür. Vermiş olduğu mahsûller tedkîk edilince velûd, bedîʿî kıymet cihetinden orta, hattâ ortanın biraz üstünde bir şâir olduğu anlaşılıyor. Muhtelif mevzuʿlarda eserleri varsa da, esas iʿtibâriyle hikemî, tasavvufî-ahlâkî fikirleri işlemiştir; onu, işte asıl bu bakımdan, yaşadığı devrin, sanʿatla irfânı kaynaştırabilen, ârifâne kudrete sâhip orijinal bir şâiri olarak da kabûl edebiliriz.

Ankara — 5 Temmuz, 1966

Bundan sonra bir başka tâlib çok daha fazla para verdiği hâlde, "Söz sözdür" diyerek, evini, evvelce söz verdiği şahsa çok ucuz fiyata satmıştır. Dürüstlüğü ve cömertliği hakkında bk., Osman Nûrî Ergin, *Şehremînleri*, İst., 1341, s. 122, 176.

İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞUNA DAİR

Dr. HÜSEYİN ATAY

İslâm felsefesi diye bir felsefenin söz konusu edilmesinin sebebi, 570 Milâdî yılında doğan ve 610 yılında 40 yaşında iken kendisine Allah tarafından vahy gelen ve önceki iki kitaplı dînin (Yahudi ve Hıristiyanlık) sonradan içlerine giren sapıklıkları ortaya koyarak, yeni bir anlayış ve metodla insan oğluna aklının anlıyabileceği tarz ve usulde ona yeni bir din bildirmek üzere görevlendirilen ve 633 yılında ölen Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm Dîni'nin sistemlerinin girdiği felsefeye bu ad verilmesindendir. İşte İslâm dîni böylece 23 yılda doğdu, gelişti ve tamamlandı. Bu süre içinde doğan sebepler, amiller ve ihtiyaçlara cevap olarak inen hükümlerin izahları yapılarak olaylara uygulanmıştı. Ama iş bu kadarla kalmıyacak; bu hüküm, izah ve uygulamaların ilmi, felsefesi yapılacak, gelecek zamanın yenileşen ve artan ihtiyaçlarına göre temellendirilmeleri ve açıklamaları devam edecektir. Bu, artık Peygamberin değil, onun getirdiği dîne inananların işi olacaktır.

Tarihteki yerini böylece belirttiğimiz İslâm'ın, içinde doğduğu coğrafî bölgeyi de çizecek olursak, herkesin bildiği Arap yarımadasının batı bölgesine düşen Mekke, Medîne ve her ikisinin dolayları olduğunu hatırlatacağız. O zamandan bu zamana kadar bu yerde yaşayan millet Arap milletidir.

İmdi maddî ve manevî çerçevesini çizmeğe çalıştığımız böyle bir ortamda doğup büyüyen bir kimseye Kur'an iniyor ve İslâm dîni doğuyor. Bu dîne inananlar pek kısa bir zamanda komşuları bir imparatorluğu çökertiyor, diğerinin de büyük merkezlerinin çoğunu fethediyor. Her ikisinin yurduna, halkına, kültürüne ve medeniyetine varis oluyor. Bundan sonra dört inanç ve tatbikatı (din) bir ülkenin potasında birbiriyle kaynaşmağa, çarpışmağa kolayca fırsat buluyor. Bu dört ana düşünce 1) İslâmiyet, 2) Yahudilik, 3) Hıristiyanlık ve 4) İran dinleridir.

Felsefeyi ve bilhassa Yunan felsefesini, bu dört dinden, yani inanç ve fazilet yolu, hariç tutmamızın sebebi onun, ırk, iklim ve herhangi bir dîni görüşün elbisesine bürünmeyen ilmini ve felsefesini insan oğlunun ortak mahsulü olarak kabul etmemizdendir. Zikrettiğimiz dinler asıl kaynaklarını, uzak veya yakın, doğru veya yanlış, insan dışı bir kuvvetten aldığı ve o kuvvetin insanoğluna uygulanmak üzere bildirdiği öğretiler, talimat üzerine kurulmuşlardır. Bu öğretilerin insan aklını ne derece zorladığı veya ona uygun olduğu her dîne göre değişir. Felsefe ise, yanlış veya doğru, insanın zekâ ve aklının mahsûlüdür. İnsanoğlunun ortak malı kabul ettiğimiz mantıkî veya felsefî düşünce ve sistem her millet ve toplumda aynı seviyede kalemle ifade edilmemiş, ilmi yapılmamış ve yapılanı başkasına öğretmeğe çalışılmamıştır.

Bunu ilk defa en iyi şekilde yapmağa muvaffak olan eski Yunan olduğu ve ona kendi üslubunu ve özelliğini kattığı için yirmibeş asırdanberi felsefe onun koyduğu adla anılır olmuştur. Bundan sonra insanoğlunun ana kaygısı olan meselelerle uğraşıp onları çözümlerken, kendilerinden düşünce akım ve sistemlerine bir şey katabilen ve onlara yön verebilen milletler felsefe yapmış oldukları için falancanın felsefesi veya falan dînin felsefesi denilmiştir.

Mantıkî düşünce ve felsefe meselelerinin ana kuralları insanoğlunun ortak malı olduğunu söylemekten kastımız, her insan, insan oldukça mantıkî düşünceye riayet etmeğe,onu anlamağa, kavramağa ve onun ilmini yapmağa yetisi bulunduğunu ifade etmektir.

İslâm dîni de bir ülkü ve düşünce sistemi ortaya koymuştur. O, bunu insanın ortak mantıkî düşünce ve duyu verilerine istinad ettirmiştir ki böylece insanoğlunun bütün fertlerine seslenmiştir. Kur'anı Kerim mantıkî düşünceye dayanarak prensiplerini ve fikirlerini ileri sürmesinde, felsefî meselelere temas ederken soyut, kuru bir ifade kullanmamış ve kuru bir bilgi şeklinde onları bir bölümde toplamamış, fakat sürükleyici edebî bir üslûp ve ifadenin içine onları serpiştirmiştir.

Dînin kaynağı insan dışı olmakla beraber konusu insandır ve insanın geçmişinde, geleceğinde kesin veya ihtimal olarak karşılaşacağı meselelerdir; dayanağı ise üzerinde kurulduğu kanunlar, insan aklı ve duyu verileridir. İslâm dîninin nazarî (itikadî) kısmını, kaynağı olan vahyi esas alarak "Kur'an'a göre İman Esasları" adlı eserimizde açıklamağa çalıştık. Felsefenin kaynağı akıldır, dayanağı da akıl ve duyu verileri-

dir. Burada akıl kaynak, verileri (aklî kanunlar, mâkulât) dayanaktır. İslâm dîni ile Yunan felsefesi kaynakta ayrı, fakat dayanakta birleşmektedirler. İslâm dîni yerine İslâm felsefesi denilmesine yol açan aradaki münasebet ve tefaulun (interaction) ne olduğuna ve birbirine nasıl ve ne derece tesir ettiklerine dair söz etmek bilhassa başlangıç noktası ararken pek zordur.

İmdi felsefeden bahsetmemiz gerekiyor ve buna felsefe kelimesiyle başlamayı uygun buluyoruz.

Felsefe kelimesi iki yunanca kökten türemiştir. Philein-sevmek, sofia-hikmet; ikisi birleşince hikmet sevmek demek olur. Ananeye göre Fisagor'a (Pythagoras) sophos-hakîm dedikleri zaman bunu reddetmiş ve sophos-hakîm, Tanrı'dır, ben ancak hikmet seven, onu arayan olabilirim [1] demesiyle bu kelime vücut bulmuştur. O halde hakîm (sophos) ancak Allah'tır. İnsan ise bilgi seven (philosophos), onu araştıran ve bu dünya hayatının yükünden kurtulma yolunu arayandır [2]. Bu mâna üzerinde terimleşen felsefenin konusu ve gayesi, felsefe kelimesinin içinde saklıdır.

Bu kelimenin içinde Allah sevgisi vardır. Çünkü hikmet sevgisi mânasınadır. Hikmet de yalnız Allah'da bulunacağına, tam ve gerçek hakîm O olduğuna göre, bu böyledir. Felsefenin içinde hikmeti öğrenen, onun öğrencisi, araştırıcısı mânası da vardır. Hikmet Allah'ın sıfatı olduğuna göre, insan Allah'ın hikmetini, nasıl bir hikmet sahibi ve hakîm olduğunu öğrenecek, araştıracaktır. Görülüyor ki felsefe (hikmet sevgisi) kelimesini ister Fisagor (Pythagoras), ister Sokrat söylesin, bunu sırf tevazularına iliştirip işi basitçe geçiştirmeğe imkân yoktur. Bir kişinin tevazudan dolayı bir sözü bu kadar önemli bir konunun adı olamaz ve bu kadar tutunamazdı. O, zamanında bir gerçeğin tam ve doğru ifadesini kapsadığına hükmetmek daha doğrudur.

Yunanlılar, bu kelime ile, kullanıldığı mânası arasında sıkı bir münasebetin bulunduğunu düşünmüşlerdi. Hakîm dedikleri insanlar en çok

1 Bertrand Russell, A History of western philosophy 86, New York, fifth edition. Dagobert D.Runes, Dictionary of Philosophy 235, New Jersey 1961; Wolter W. Skeat, Etimological dictionary of the English language 388, New York 1963; A.S.Rapupert, Mebadil-Felsefe, tercüme Ahmed Emin 6, Kahire; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe 514; Mustafa Çankı, Büyük Felsefe Lugati 2/661.

2 John Burnet, Early Greck Philosophy 83, 277–8, New York 1962; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi 49; Hense-Leonard, Helen-Lâtin Eski Çağ bilgisi, tercüme Suad Y. Baydur 83, İstanbul 1948.

güneş, ay ve yıldızlarla yani gökteki varlıklarla ve onların nasıl var olduklariyle uğraşıyorlardı. Bu gurup insanlar kendilerinin hakîm değil, hikmet sever olduklarını ifade etmişlerdi [3]. Şimdi ünlü ve eserleri bize kadar en tam olarak ulaşan, Yunan felsefesinin ana direkleri olan Eflatun ile Aristo'nun bu kelimeye dair sözlerine bir göz atmalıyız.

Eflâtun'un eserlerinde felsefe ve filozof kelimeleri hakkında, bu kelimelerin kök mânaları istikametinde, fakat daha çok ahlâkî yanı gözönünde bulunduğunu gösteren ifadelere rastlamaktayız. Onları olduğu gibi almakta gelecek filozofların tarifleri üzerine etkisinin olup olmadığını daha iyi belirteceği için fayda görüyoruz:

Felsefe sanatların en yükseğidir[4]. Ruhu karanlıktan aydınlığa çevirmek, yani gerçek varlığa yükseltme işi bu, gerçek felsefe dediğimiz de işte budur [5].

Gerçek filozofta bulunması gereken değerlerin ilki doğruya bağlılıktır, her zaman, her yerde doğrunun ardından gitmektir. Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten var olana erişmeğe çabalar, ruhunun özleri kavrayan yanı ile her şeyin o yanla bir yaradılışta olan özünü arar*. Filozof da bilgeliğin bütününü ister değil mi? Birazını alıp ötesini atmaz. Bir insan bütün ilimleri kapmaya hazırsa, seve seve okur, öğrenmeye doymazsa, böylesine bilgi sever, filozof demek doğru değil mi? Gerçek filozof kimdir öyleyse? Doğruyu görmesini sevenler [6]. Filozoflar bilime düşkündürler. Çünkü bilim onlara gözden kaçan sonsuz varlığın bir köşesini aydınlatır. Üstelik onlar varlığı bütünü ile severler. Bilimi gerçekten seven, istekleri bilimlere ve onlarla ilgili her şeye çevrilmiş olan yalnız ruhun zevkını arar, beden zevklerini bir yana bırakır. Gösteriş için değil gerçekten filozofsa [7], gerçek filozofun ruhu zevklerden, tutkulardan, keder ve korkulardan gücü yettiği kadar kendini uzak tutar [8]. Tanrılar sırasına yükselmek ancak bilgi dostlarının hakkıdır, kelimenin doğru anlamıyle felsefe ile uğraşanlar istisnasız bütün ten isteklerinden korunurlar[9].

3 J.H. Randall and Buchler, Philosophy: An Introduction, 5, New York 1956.
4 Eflâtun, Phaidon 61[a]
5 Eflâtun, Devlet 521[c]
* Eflâtun, Devlet 490[a-b]
6 Eflâtun, Devlet 475[b,c,e]
7 Eflâtun, Devlet 485[b,d]
8 Eflâtun, Phaidon 83[b], 67[b]
9 Eflâtun, Phaidon 82[b,c]

Tanrısallığın ve düzenli varlığın yanında yaşıyan filozof bir insanın olabileceği kadar düzenli ve tanrılığ olur [10]. Filozof yaradılışlı kimselerin içinde hiç bir aşağılık taraf yoktur. Çünkü tanrı ve insan işlerini bütünlüğü ile kavramaya uğraşıp duran bir ruh, küçüklükle bağdaşamaz. Düşüncesi yücelere yükselen bütün varlıkları, bütün zamanlarla birlikte seyreden kişi insan hayatına önemli bir şey diye bakar mı?[11]. Felsefe, Allah'ın işlerine benzer işler yapmaktır [12].

Aristo'ya gelince, o, kendisinden önceki bütün gelişmeleri bir araya getirmiş, onu daha da ilerletmiş ve M.Ö. IV. asırda, çağının insan bilgisini bir bütün halinde kucaklıyan bir sistem kurmuştur. Bunun içindir ki felsefenin ilk ve asırlar boyu devam edecek tarifini onda buluyoruz. Eflatun'da yaptığımız gibi Aristo'nun da felsefe ve filozof kelimeleri hakkında dediklerini bir araya getirmek istiyoruz ki ilerde bunlara kolayca işaret edebilelim.

Felsefe, herhangi bir ilintisi olması yönünden hususi nesnelerle hiç uğraşmayıp bu hususi nesnelerden her birinin bir varlık olması yönünden varlığı inceler[13]. Üç türlü nazarî felsefe vardır; Tabiat felsefesi, matematik felsefesi, ilâhiyat (theology)[14]. Üç türlü nazarî ilim vardır; Tabiat, matematik, ilâhiyat (theology). Nazarî ilimler en üstün sınıfı teşkil eder. Bunların içinde en üstünü de sonuncusu (ilâhiyat) dur. Çünkü varlıkların en yücesinden bahseder ve her ilme, konusuna göre, daha yüce veya daha aşağı denilir[15]. Gerçekte en tanrılık olan ilim de en değerli olandır ve yalnız bu ilim iki sıfatla en tanrılık olandır. Bir tanrılık ilim, tanrı için tasarrufu (sahipliliği) en yaraşmış olan ve tanrılık şeyleri inceliyendir. Öyleyse bir ilmin yalnız şu çift karakteri vardır: Tanrı bütün şeylerin bir sebebi ve ilk ilkesi düşünülmek ve böyle bir ilme ancak tanrı veya hiç değilse hepsinden çok tanrı sahip olabilir [16]. Tabiat cevherinden başka bir cevher yoksa, tabiat ilmi, ilk ilim olur, fakat hareketsiz bir cevher varsa, o en önce gelir ve onu bilmek de ilk felsefe olur;

10 Eflâtun, Devlet 500c

11 Eflâtun, Devlet 486a

12 Eflâtun, Timaios 42c, 48, 53d, 69b

13 Hamdi Ragıp Atademir, Filozoflara göre Felsefe 80–81, Aristo, Meta XI. 4, 1061b

14 Aristo, Meta. VI.I. 1026a-7-20, W.D.Ross, Aristotle a complete exposition and thought 15, 175.

15 Aristo, Meta. XI. 6, 1064b 1-6

16 H.R.Atademir, Filozoflara Göre Felsefe 74; Aristo, Meta. I. 2, 983 a-b-11

çünkü o ilktir, varlık yönünden varlığı düşünülmek de ona aittir [17]. Doğrusu, gerçeğin ilmine felsefe denilmelidir; çünkü nazarî bilginin gayesi gerçektir ve amelî bilginin gayesi iştir [18]. Küllî şeyleri bilmeye felsefe dediği için, hususî ilimlerin genel kurallarından bahsetmeye ikinci felsefe demiştir. Ama ilk felsefe, belli bir mevzuu olan bir ilimdir. Bu mevzu, kendiliğinden olan varlık, Tanrı- ki bütün ilimlerin prensiplerini ve var olan her şeyin ilk sebeplerini kendinde toplayan bir varlıktır- var olma yönünden varlığın ilk sebepleri, ilk ilkeleri ve cevherin ilkelerini, sebeplerini, zorunlu yüklemlerini ve tümelleri (küllî) araştırır[19].

İşte dünyanın ilk büyük filozofu tarafından formüle edilmiş olan felsefenin konu ve gayesi böylece gösterilmiştir. Zamanımıza varıncıya dek daha dar veya geniş anlamda benimsendiği olmuştur. Ancak zamanımızdaki felsefenin konusunu en geniş anlamı ile içine alması ve bilhassa varlıktan esas konu olarak bahsetmesi [20] tarifin ne derece isabetli olduğunu gösterir.

Aristo'dan İslâm filozoflarına gelinceye kadar geçen süre içinde gelmiş geçmiş filozofların felsefe kelimesine verdikleri mânalara dokunmak zaman kaybından başka bir şey değildir. Onların zikrettiği tarifler Eflâtun ve Aristo'dan yukarıda naklettiğimiz tarif ve açıklamaların kapsamına girer. Yalnız, konumuz, felsefe kelimesinin İslâm filozoflarınca nasıl anlaşıldığını incelememizi gerektirmektedir.

Biz, İslâm filozoflarına Kindî ile başlıyacağız. Çünkü şimdiye kadar ilk Arap, daha doğrusu İslâm filozofu olarak ün yapan o olmuştur. Onun felsefeyi nasıl tanımladığına temas etmemiz, felsefeyi nasıl bir ilim olarak benimsediğini ve hem de felsefî çalışmalarında bize tutacağı ışığın derecesini gösterir.

Kindî'ye[21] kadar gelip geçmiş İslâm düşünürlerinden bahsetmeden hemen Kindî'ye atlamamızın başlıca iki sebebi vardır. Biri, İslâm'da filozof ünvanına o sahip olmuştur. Eserlerinde ve fikirlerinde felsefî

17 Aristo, Meta. VI. 1, 1026a 27-32

18 Aristo, Meta. II. 1, 993b 19-21

19 Alfred Weber, Felsefe Tarihi, tercüme Vehbi Eralp 61; H.R.Atademir, Filozoflara Göre 70, 75, 76; Yusuf Kerem, Tarih el-Felsefe el-Yunaniye, 170, 1; Aristo, Meta. IV. 1, 1003a 20-32, III. I. 995b, 2. 997a, XI. I. 1059 a-b

20 A.Wolf, Felsefe'l-Muhdasîn ve'l-Muâsırîn, tercüme Ebu'l-Alâ Afîfî 5, 7 Mısır 1936.

21 Tam ismi Ebu Yusuf Yakub b. İshak b. Sabbah b. İmran b. Kays el-Kindî

metodu uygulamıştır. Ondan önce geçmiş, dîne daha çok aykırı fikirlere sahip olanlar bulunmuş olmasına rağmen, onlara filozof denilmemesinin sebebi, araştırma ve düşüncelerinde felsefî metodu kullanmamış bulunmaları olsa gerektir. İkincisi, kendisi hakkında tam bir fikir elde edilebilecek, düşünce sisteminin ve felsefî görüşünün ortaya konulmasına kaynak teşkil edecek eserlerinin mevcut olmasına bağlamalıdır. Gelecekte, bulunacak eserleriyle felsefî sisteme ve düşünüşe sahip yeni bir zatın ortaya çıkması muhtemeldir.

Burada şöyle bir noktaya dikkati çekmek istiyoruz. Kindî'den önce veya çağdaşı olan, dîne karşı fikirler ileri süren kimselere filozof denmeyip, Kindî gibi dînine oldukça bağlı ve onu savunan bir kimseye filozof denilmesinde iki özellik bulunmaktadır. Biri, dindar ve dînine bağlı bir kimsenin filozof olabileceği, diğeri de felsefenin dinsizliği gerektirmediğidir[22].

Kindî "Nesnelerin hadleri ve resimleri" adlı risalesinde eski filozoflardan naklettiği, felsefenin altı tarifini vermektedir.

1 – "Felsefe kelimesi "filo" sevmek ve "sofia" bilgi, hikmet olarak iki kelimeden meydana gelmiş olup, felsefe, bilgi demektir". Yukarıda bu kelimenin etimolojisi üzerinde durmuştuk.

2 – Felsefeyi, yaptığı iş yönünden tanımlamışlar ve "İnsanın gücünün yettiği kadar Allah'ın işlerine benzer işler yapmaktır" ve bununla insanın olgun fazîlette olmasını arzu etmişlerdir. Bu tanımın Eflatun'dan alındığı açıktır. Yukarıda zikrettiğimiz Eflatun'un tanımlarına bakmalıdır.

3 – Felsefeyi, yine yapacağı iş, tesir yönünden (aksiyon) tanımlayıp, "ölmeye önem vermek" olduğunu söylediler; zira onlara göre ölüm iki kısımdır: Biri tabiî (biyolojik) ölüm ki, ruhun bedeni işletmekten vazgeçmesidir; diğeri, kötü istekleri (şehvetleri) öldürmek, onlardan vazgeçmektir; işte arzuladıkları ölüm de budur. Çünkü kötü isteklerden vazgeçme fazîlet yoludur. Ruhun, biri duygulu, diğeri aklî iki türlü davranışı ve işi vardır. İnsanlar duyumda meydana gelen ruhun işine, fiiline zevk demişlerdir; duygucul zevklerle uğraşmak, akla boş vermek demektir.

22 Eflâtun'un gerçek filozof ile sahte filozof tarifleri için Bk. Devlet 490 a-491a

Bu tanımın, Eflatun'dan mülhem olduğunda şüphe yoksa da, aynı zamanda Stoa felsefesinin fazîlet anlayışını da aksettirdiği açıkça göze çarpmaktadır[23].

4 – Felsefeyi gayesine göre de tanımlayıp "İlimlerin ilmi, sanatların sanatı" demişlerdir. Bu tanımı aynen Eflatun'da bulmak mümkün olduğunun kanıtı, Eflatun'un yukarıda zikredilen tanımlarına bir göz atmaktır.

5 – Felsefeyi "İnsanın kendisini bilmesidir" diye de tanımlamışlardır. Bu söz, derin ve sonucu şerefli bir sözdür. Şöyle açıklayayım: Nesneler (şeyler) ya cisimdir veya değildir. Cisim olmıyan nesneler ya cevherdir veya arazdır. İnsan da hem cisim, hem ruh ve hem de arazdır; ruh ise cisim olmıyan cevherdir. O insan, şüphesiz kendini bilebilir. Kendini bilince de arazlariyle birlikte cismi, ilk arazı ve cisim olmıyan cevheri de bilmiş olur. Böylece bunların hepsini bilince de her şeyi bilmiş olur; işte bundan dolayı hakîmler (filozoflar) insana küçük âlem demişlerdir.

Bu tanım "kendini bil" sözünün açıklanması sayılabilir [24].

6 – Artık, felsefenin kendisini tanımlamaya gelince, "O, insanın gücü yettiği kadar ne olduklariyle, özleriyle ve nedenleriyle değişmez tümel nesneleri bilmektir" diye tanımlanır [25].

Kindî'nin naklettiği bu tariflerin hepsinde Eflatun'un dışına çıktığı pek ileri sürülemez, bunlar da büsbütün Eflatun'u aksettirir. Bununla beraber, Mutasım'a sunduğu "İlk Felsefe" risalesinde ilk felsefeyi tarifi, tamamen, Aristo'nun tarifinden başka bir şey değildir. Orada "İnsan bilimlerinin en üstünü ve değerlisi felsefe sanatıdır ki, o, insan gücünün yettiği kadar nesnelerin gerçeklerini (eşyanın hakikatleri) bilmektir, çünkü filozofun bilmek kasdı gerçeği elde etmek, işinden kasdı da gerçek olanı yapmaktır; ilk felsefe her şeyin sebebi olan ilk gerçeğin ilmi olmasından dolayı, ilk felsefe, felsefelerin de en üstünüdür ve diğer felsefeler onda mündemiçtir[26]" demektedir. Ama, Aristo'nun felsefeyi, var olma yönün-

23 H.R.Atademir, Filozoflara göre Felsefe 83–85; Osman Emin, el-Felsefe er-Ruvakıyye 203, 210, 214, 216.

24 Sokrat da, Delf tapınağı'nın kapısında yazılı "kendi kendini bil" sözünün etkisinde kalmıştır. Yusuf Kerem, Tarih el-Felsefe el-Yunaniyye 51; Osman Pazarlı, Felsefe Tarihi 30

25 Kindî, Resail, Ebu Rîde neşri 1/172–173

26 Kindî, Resail, Ebu Rîde neşri 97, 98, 11

den varlıktan bahseden ilim diye tanımlamasına Kindî'de rastlanılmamaktadır. O halde Kindî'nin bu tutumunu şöyle izah etmek mümkündür: Tarifler risalesini yazarken Eflatun'un eserlerini karıştırıp onlarda bulduğu felsefe tariflerini kendi üslûbu ile seçip almıştır. İlk Felsefe risalesini de Aristo'nun "Metafizik" ine bakarak yazmıştır. Hangisinin önce olduğu üzerinde şimdilik duramıyacağız.

Kindî ile Fârâbî arasında düşünürler varsa da felsefe sahasında Fârâbî kadar ün yapan olmadığından ve Ortaçağın İslâm felsefesi onda doruğa eriştiğinden Fârâbî'nin felsefe anlayışını da bilmemiz gerekecektir.

Fârâbî'nin eserlerinin çoğu bize kadar gelmiştir. Bunlara başvurarak felsefe hakında onun tanım ve fikirlerini öğrenebiliriz.

Fârâbî, "Tahsîlu's-Saade" adlı eserinde ilimleri varlıklara göre konularına ayırırken, bize en yakın olan maddî varlıklardan başlar, bu maddî varlıkların maddî sebeplerine ve oradan soyut, manevî varlıklara ve onların sebeplerine yükselen varlıklar zinciri, en sonunda, hakkında, niçin var olmuş, hangi nesneden var olmuş, nasıl var olmuş ve kim tarafından var edilmiş gibi sorular sorulamıyacak ve bütün varlıkların ilki, başlangıcı olan bir varlığa varır ve onda dayanıp kalır ki, bu, bütün varlıkların sebebi, kaynağıdır[27], İşte bu varlık mâbâde't-tabîa, metafizik, ilk felsefenin konusunu teşkil eder[28], demektedir. Yunanlılar bu ilme mutlak hikmet, en yüce hikmet ve onun meleke haline getirilmesine felsefe demişler ve bununla en yüce hikmeti benimseyip sevmeyi kastetmişler, bunu elde edene de filozof demişlerdir. Bu aynı zamanda bilkuvve bütün fazîletlerden ibarettir ve ona ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı -ki bütün sanatlara şâmildir- demişlerdir[29].

Fârâbî'de yeni bir şeye rastlıyoruz: Bir şey iki şekilde anlaşılır, diyor; biri şeyin kendini, özünü düşünmek, diğeri şeye benzeyeni, misâlini hayal etmek. Birinciye felsefe denir ki kesin kanıtlarla varılan bilgidir, ikinciye meleke denir ki iknaî delillerle şeyin benzerini tahayyül etmektir. Ama her ikisi de, eskilere göre, varlıkların ilk sebebini ve ilk kaynağının bilgisini verir; felsefenin öğrettiğine aklî, makul veya tasarlanan, melekenin bildirdiğine hayalî, hayal olunan, görüntü denir[30].

27 Farabî, Tahsîl es-Saade 15, Haydarabat 1345

28 Farabî, Tahsîl es-Saade 14, Haydarabat 1345

29 Farabî, Tahsîl es-Saade 39, Haydarabat 1345

30 Farabî, Tahsîl es-Saade 40, Haydarabat 1345

Fârâbî, hikmet, gerçek varlığı bilmektir, gerçek varlık, kendiliğinden varlığı zorunlu olandır. Hakîm de kendiliğinden varlığı zorunlu olanı kemaliyle bilendir. Varlığı kendinden olmıyanın derecesi düşük ve varlığında eksiklik bulunduğundan kavrayışı da eksik olacaktır ve böylece ilk varlıktan başka hakîm bulunamıyacağı gerekecektir. Çünkü kendini en iyi bilen kendisidir[31]. Fârâbî, bu tanımın ana fikrini Aristo'dan almışsa da, ona felsefî bir ispatlama ve tahlil kazandırmıştır.

Fârâbî, ilâhî ilmi (Thoelogy-İlk Felsefe'yi) üçe ayırmaktadır. Birinci: Var olma yönünden varlıklardan* ve onlara arız olan nesnelerden bahseder. İkincisi: Hususi nesnelerle uğraşan nazarî ilimlerin genel kurallarından bahseder; bunların içine mantık, hendese, matematik ve tabiat ilimlerine benziyen diğer hususi ilimler girer. Üçüncüsü: Cisim olmıyan ve cisimle beraber de bulunmıyan varlıklardan bahseder. Onların var olup olmadıklarını, sonlu veya sonsuz olduklarını, yüksek veya aşağı derecede bulunduklarını inceliyerek en eksik ve düşük olandan başlar, en üstün, en tam varlığa yükselir ki tek varlık da Allah'dır[32]. Bunların hepsi o (Aristo)'nun Metafizik kitabında mevcuttur[33],der.

Fârâbî'nin ifadesi her ne kadar doğru ise de Aristo'nun Metafizikine başvurduğumuzda Fârâbî'deki bu açık ve seçik ifadeyi onda bulamayız. O, nazarî ilimleri (felsefe) üçe ayırırken her birini diğerinin kasımı (bölen parça, bölüm) yapmıştır[34]. Fakat dağınık yerlerdeki ifadesinden matematik ve tabiatın (physic) ilk felsefenin şümulüne girdiklerine dair ifadeler de kullanmıştır[35]. Fârâbî'nin buradaki rolü kelime kelime veya cümle cümle şerh eden bir şârih'lik durumu olmayıp, o, malzemeyi almış, kendi istediği tarz ve düzende konuyu işlemiş ve kendine mal etmiştir. Aristo'nun eseriyle karşılaştırılmadığı zaman, malzemenin de kendisinin öz malı olduğu intibaını verecek derecede kalemine hâkim olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla beraber Fârâbî, nazarî felsefeyi Aristo'nun yaptığı gibi Tabiat, Matematik ve Mâbâdettabia olarak üçe ayırır[36]. "Bilimlerin Sa-

31 Farabî, Tâlîkat 9

* Farabî, Kitabul Cem, Beyn el-Hekîmeyn, 80-81 Beyrut

32 Farabî, İhsa el-Ulûm, Osman Emin neşri 99-100

33 Farabî, İhsa el-Ulûm, Osman Emin neşri 99

34 Aristo, Metafizik, 1026 a 18-31; 1064 b 1-5

35 Aristo, Metafizik, 1005 a 18-25; b 1-8; 1061 b 16-36

36 Farabî, at-Tanbîh alâ Sebîl as-Saade 20, Haydarabat 1346

yımı" adlı eserinde felsefe ve hikmeti ilimlerin sınıflamasında hiç zikretmemiştir. Buna karşı, "İlâhiyat İlmi" ni üçe ayırırken bölümlerinde zikrettiği şeyleri kendi görüşüne göre yapmıştır. Bunda daha öncekilere uymadığı görülür. Bundan şu anlaşılır; Diğer hususî ilimlerin nazarî kısmına, genel kurallardan bahsettikleri için bir dereceye kadar felsefe denebileceğini îham etmiş olur ki Aristo buna ikinci felsefe demişti. Nitekim kendisi "Bilimlerin Sayımı" adlı eserinde ilimlerin çoğunu ve diğer eserlerinde sırası geldikçe dağınık olarak ilimleri nazarî ve amelî bölümlere ayırmağa dikkat etmesi, nazarî kısımlarına ikinci felsefe nazariyle baktığını gösterir. Bu, ilim ve felsefeyi nazarî ve amelî bölümlere ayıran şu ifadesinden daha iyi anlaşılır:

İlimlerden gayesi güzeli elde etmeği güdene felsefe ve genel olarak hikmet denir. Fakat faydayı elde etme gayesini taşıyanların hiçbirine genel olarak hikmet denmez, ama bir kısmına, felsefeye benzetilerek dendiği de olur. Gayesi güzel olan da iki kısımdır; bir kısmı yalnız bilmedir; diğeri hem bilme hem iştir. Felsefe de böylece iki kısımdır. Biri insanın yapamıyacağı (yapıp ortaya koyamıyacağı, kudreti dışında kalan) varlıkların bilimi olup, buna nazarî bilgi, diğeri, insanın yapabileceği ve güzellerini yapmaya kudreti olan nesnelerin bilimi, ki buna da amelî felsefe, iş felsefesi denir.[37] Burada şunu ifade edelim ki, felsefeyi böyle insanın gücünün altında olup olmadığına göre tanımlamayı ilk defa Fârâbî'de görüyoruz.

Fârâbî'ye göre Aristo'da olduğu gibi felsefenin gayesi aksiyon gayeye erişmek ve işe (aksiyon) yönelmek ilimle olur, çünkü ilim işle tamamlanır, işde gayeye ulaşmak önce insanın kendini düzeltmek ve sonra da evinde, kentinde olanları düzeltmekle mümkün olur [38]. Son cümle kendi tahlilidir, Ancak Eflâtun'un "Allah'ın işlerine benzer işler yapmak" tarifini de benimsemiş ve insanın saadetini araştırırken bunu bilgeliğin esas tarifi olarak kabul etmiş görünmektedir [39]. Devletin başına böyle bir bilge geçtiği zaman insanların saadete ereceklerini savunur [40].

İslâm dünyasının ünlü filozoflarından sayılan İbn Sînâ'nın felsefeyi tanımlamasına temas etmeden geçmek büyük haksızlık olur. "Şifa" adlı büyük eserinin İlâhiyat kısmında nazarî ilimleri: Tabiat, Matema-

37 Farabî, at-Tanbîh alâ Sebîl as-Saade 20, Haydarabat 1346

38 Farabî, Risale fî mâyenbeğî en yukaddeme kable taallümil felsefe 20, Mısır 1907

39 Farabî, Tahsîl es-Saade 41, Risale fî mâyenbeğî en yukaddeme kable taallümil felsefe 19

40 Farabî, Tahsîl es-Saade 41–44

tik (Talîmî) ve İlâhiyat diye üçe ayırır ve İlâhiyatı, maddeden ayrık, soyut nesnelerden, tabiatın, matematiğin ve hattâ bunlarla ilgili varlıkların ilk sebeplerinden, sebeplerin sebebi, ilkelerin ilkesi olan Tanrı'dan bahseden bir ilim[41] ve ilk felsefeyi (felsefe-i ûlâ)de ilk varlıkları -ilk sebep, varlık, teklik, gibi- ve bilinebilenlerin en üstünü olan Allah'ı, en üstün bilgi olan kesin bilgi, hikmet ile bilmek, olarak tanımlar ve her nesnenin en uzak sebebini bilmek diye de ekler [42].

Hikmet, felsefe, insanın istifade ettiği nazarî bir sanat, tam varlığı olduğu gibi kavramak ve yapılması gerekeni yapmaktır [43]. Nazarî hikmet, felsefe üç kısımdır; en aşağısına tabiat, ortadakine riyaziyat ve en üstününe de ilâhiyat denir[44]. İlâhiyatın bölümlerini saydıktan sonra "İşte bunlar ilk felsefenin yani ilâhiyatın kısımlarıdır[45]" demektedir. İlâhiyat, mutlak varlığı araştırır ve diğer ilimlerin başlıyacağı yere kadar varır [46].

İbn Sînâ ilk felsefeyi konusuna göre de var olma yönünden varlık ve gayesine göre ise var'a ve var olana arız olan nesnelerden bahsetmek[47] diye tanımlamaktadır. Böylece İbn Sina'nın ilâhiyat ile ilk felsefe arasında fark gözetmediği anlaşılıyor. İbn Sina, zikrettiğimiz tarifleri, dönüp dolaşıp, değişik cümlelerle tekrarlamaktadır[48]. İbn Sina'nın bu tarifleri Aristo'nunkilerle karşılaştırıldığı zaman kelimesi kelimesine aynı olduğu söylenebilir. Burada tam bir Aristo Matafizikçisi olarak görülür, diğerlerinin izlerinden uzak kalır.

İlimler, zamana göre değişen ve değişmeyen olarak ikiye ayrılır; değişmiyenlere hikmet denir[49]. İbn Sina, nazarî ilimleri, konularının somut madde veya soyut varlık olma yönünden dörde ayırmaktadır.

1 – Konusu, sırf muayyen madde ve onun renk gibi değişmeleri olana tabiat denir.

41 İbn Sina, el-İlâhiyat 1/4, Mısır 1960

42 İbn Sina, el-İlâhiyat 1/15

43 İbn Sina, Aksam el-Ulûm el-Akliye 227, Mısır 1328, İstanbul 71; 1298

44 İbn Sina, Aksam el-Ulûm el-Akliye 228–9, Mısır 1328, İstanbul 72; 1298

45 Aynı eser 238; 78

46 İbn Sina, el-Necat 198, Mısır 1928

47 İbn Sina, Uyun el-Hikme, H.Ziya Ülken neşri 41, Tarih Kurumu 1953; el-İlâhiyat 1/13

48 İbn Sina, el-İlâhiyat 1/4–15

49 İbn Sina, Mantık el-Maşrıkıyyin 5, Mısır 1910

2 – Tasarlanması maddeye ihtiyaç gösteren, fakat belli bir maddenin belirtilmesine muhtaç olmıyan üçgen, dörtgenleme gibi şeylerden bahsedene riyaziyat denir.

3 – Madde ve hareket ile hiçbir ilgilsi olmıyan ve düşünülmesinde de maddeye muhtaç olunmıyan, İlk yaratan, melekler gibi varlıklardan bahsedene İlâhiyat denir.

4 – Bazan maddeye karışan ve bazan ondan ayrılan teklik, çokluk, küllî, cüz'î, sebep ve netice gibi şeylerden bahsedene de küllî ilim denir[50].

İbn Sina, görüldüğü gibi nazarî ilimleri ilk defa dörde ayıran olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu ayırmada metod ve muhteva bakımından Fârâbî'nin "Bilimlerin Sayımı" eserinde İlâhiyatın üçe ayrılmasının rolü göze çarpmaktadır. Bilhassa Fârâbî'nin taksiminde üçüncü, İbn Sina'da da üçüncü bölümün ayrılığı bunu gösterir. Zira o, Farâbî'den önce kimse tarafından zikredilmemiştir.

Felsefenin tanımı hakkında gerek Yunan ve gerek İslâm filozoflarının ileri sürdükleri çeşitli tanımları görmüş bulunuyoruz. Bunların bize bir ışık tutabileceğini sanıyoruz. Başka bir makalede İslâm öncesi felsefî fikir akımlarına bir göz atmağa çalışacağız.

50 İbn Sina, Mantık el-Maşrıkıyyin 6–7

TUNUSTA DAYILARIN ORTAYA ÇIKIŞI

Dr. MEHMET MAKSUDOĞLU

Giriş

Tunusta dayıların ortaya çıkışını belirtmeden önce, Tunusun Osmanlı Ülkesine katılışını, orada kurulan idarî düzeni, dayıların ortaya çıkışına yol açan şartları kısaca gözden geçirmek, konunun daha iyi ve kolay anlaşılmasına yardım edecektir.

Tunusta hüküm sürmekte olan Ḥafṣî Devleti ile Türkler arasındaki ilişki, Türk denizcilerinden Oruç ve kardeşi Hızır Reisin Tunusa gelmeleriyle başlamıştır. Ḥafṣî Devletinin 24. sultanı Abu ʿAbdillâh Muḥammad ile Oruç ve Hızır Reisler arasında yapılan anlaşmaya göre, bu iki Türk denizcisi, gemileriyle Tunus limanlarında kalabilecekler, bunun karşılığında, Ḥafṣî Sultanına, Avrupalılarla yapacakları deniz savaşlarında elde edecekleri ganimetin beşte birini vereceklerdi [1].

Türk denizcileri, hıristiyan âlemine karşı giriştikleri savaşlardan elde ettikleri ganimetin beşte birini, anlaşma gereğince Ḥafṣî Sultanına vermekte devam ettiler. Ḥafṣî Sultanı, bu anlaşma dolayısıyla elde ettiği ganimetten ve Türk denizcilerinin ortak düşman hristiyanlara karşı üstüste kazandıkları zaferlerden öylesine memnundu ki, bir ara, Hayreddin Reis'e, Tunuslu denizciler istediği halde onlardan esirgediği güzel bir gemiyi armağan etmişti [2].

Bu sırada, Avrupanın güçlü devleti İspanya, Afrikadaki birçok yerleri müslümanların elinden almıştı. Oruç ve Hayreddin Reisler, İspanyolların eline geçmiş olan Bicayeyi, kent ileri gelenleri ve ulemasının, kendilerinden yardım istemeleri üzerine [3] kuşattılar, müttefikleri olan

1 Aḥmad b.Abi'ż Żiyâf, İtḥâfu Ahli'z Zamân biaḫbâri Mulûki Tûnis va ʿAhdi'l Amân, cüz I, s. 9, Tunus 1964.

2 Kitabu Ġazavâti ʿOrûc va Ḫayriddîn, Nuruddîn Abdulkadir neşri, s. 12.

3 İtḥâf, II, 10.

Ḥafṣî Sultanı'ndan barut ve savaş âletleri istediler. İki kardeşin gücünün artmasını istemeyen, aynı zamanda onlarda, iyice güçten düşmüş bulunan Ḥafṣî Devleti ve dolayısiyla tahtı için bir tehlike görmeğe başlayan Sultan yardım göndermedi[4]. Cezayirdeki Bicâye kentini alamayan Hayreddin Reis Ḥafṣî Sultanı'nın bu hareketine karşı, onunla ilişkisini birden kesmedi. Kendisiyle birleşen Müslihuddin ve Kurt Ali Reislerle birlikte yaptığı savaşlarda ele geçirdiği 28 gemiyi, Kurt Ali Reis başbuğluğunda Tunusa gönderdi, daha sonra kendi de geldi[5].

Ḥafṣî Sultanı Abû ʿAbdillâh Muḥammad, 932/1526 da ölüp yerine oğlu Ḥasan geçti[6].

Öte yandan, Hayreddin Reis, Kanûnî Sulṭân Süleymanın buyruğuyla gittiği Anadoludan, önce zaptetmiş olduğu Cezâyir'e dönerken, yel kendisini Binzert limanına sürükledi[7]. Böylece, onun zaten fethetmeğe karar verdiği muhakkak olan Tunus Ülkesine geliş zamanını, tesadüfün tayin ettiği söylenebilir. Hayreddin Reis, Binzerti, hiçbir direnme görmeden aldı. Tunus Sultanı Ḥasan, Hayreddine karşı koyamıyacağını anladığından, yakınlarıyla birlikte Tunustan kaçtı. Hayreddin, Tunusa, hiçbir karşı koyma ile karşılaşmadan girdi, minberlerde Osmanlı Sultanı adına hutbe okuttu, onun adına sikke bastırdı 936/1529[8].

Hayreddinin Tunustaki hâkimiyeti çok sürmedi. İspanya kralı Şarlken (Charles Quint), Ḥasan'ın yardım istemesi üzerine, 20 000 kişilik bir orduyla gelerek Tunusu aldı 941/1534[9]. İspanyollarla birlikte Tunusa giren Ḥasan, Ḳayravan'da ayaklanan Abû Ṭayyib oğlu Şâbbî'nin üzerine gitti ise de yenildi, yardım istemek üzere İspanyaya gitti.

Ḥasan Tunustan ayrılınca, Bona Beyi bulunan oğlu Aḥmad, gizlice Tunusa gelip ileri gelenlerle görüştü, beyʿat alıp Sultan oldu.

Ḥasan, oğlunun kendi yerine geçtiğini öğrenince çok kızdı, öc almak için bir İspanyol donanması ile geldi. Tunuslular, Şarlken ordularıyla zaptettiğinde, kenti onlara üç gün yağmalatmış olan Ḥasana karşı ölesiye çarpıştı, Ḥasan tutsak düştü. İspanyollar. Tunus kenti ağzın-

4 İtḥâf, II, 10; Ġazavât, s. 26.

5 Ġazavât, s. 26, 27.

6 İtḥâf, I, 191; Ḥasan Ḥusnî ʿAbdulvahhâb, Ḫulâṣatu Târîhi Tûnis, s. 124.

7 Ġazavât, s. 91, 92.

8 İtḥâf, II, 11.

9 Ġazavât, s. 98; İtḥâf, II, 13.

daki Ḥalḳulvâdi'de yaptıkları koca kaleye sığındılar, donanmaları açılıp gitti [10].

Ḥafṣî Devleti iyice güçten düşmüştü, Napoli ve Cenova'lılar, Tunusun Mehdiye limanına saldırıp yağmaladılar, kentin surlarını yıktılar 957/1550, sonra Cerbe adasını aldılar. Altı ay sonra, Turgut Reis Cerbeyi onlardan aldı, Trablusun Osmanlı Donanmasınca fethine önayak oldu 958/1551[11]. Şâbbî'den memnun olmayan Ḳayravan'lıların çağırısı üzerine oraya gidip kenti alan Turgut Reis, Ḳayravan'ın başında Haydar Paşayı bırakarak Trablus'a döndü[12].

Bir müddet sonra, Cezâyir Beylerbeyi bulunan Kılıç Ali Paşa, Sultan Aḥmad'den kaçıp gelen eski Ḥafṣî veziri Abu'ṭ Ṭayyib al-Ḫażżâr'ın da teşvikiyle, elinde aşağı yukarı sadece Tunus kenti kalmış olan Sulṭân Aḥmad üzerine yürüdü. Tunus Ülkesinin Batı kesimindeki Bâce kenti yöresinde Aḥmadı yenip Tunus kentine giren Kılıç Ali Paşa, orada Ramazan Beyi bırakarak Cezâyire döndü 977/1569 [13].

Aḥmad ise, yardım istemek üzere İspanyaya kaçmıştı. İspanyollar, Aḥmadı bir donanmayla Tunusa gönderdiler. Donanma Ḥalḳulvâdiye gelince, İspanyol kaptanı, kralının, Tunusa Aḥmad'le İspanyolların ortaklaşa hâkim olmasından söz eden bir bitiğini gösterdi. Aḥmad, bu şartı kabul etmedi, kendini ḥal'etti 980/1572.

İspanyolların bu şartını, Aḥmad'ın kardeşi Muḥammad kabul etti, Tunusa İspanyol çerileriyle girdi. İspanyollar, Tunusta, her türlü edepsizliği yaptılar, bu arada atlarını, Kuzey Afrikadaki en eski ve en ünlü İslâm tapınaklarından biri olan Zeytune Camii içine bağladılar, câmideki 'Abdaliyye Kitaplığının kitaplarını yollara atıp atlarla bu kitapları çiğnediler[14].

Böylece, Kuzey Afrikadaki, Osmanlı Devletine bağlı ülkeler arasında, çok tehlikeli bir İspanyol üssü hâline gelen Tunusun fethedilmesi Osmanlı Devleti için zarurî oldu. Sultan İkinci Selim, bu iş için hazırlanan donanmaya Sinan Paşa ve Kılıç Ali Paşayı başbuğ etti. Donan-

10 İtḥâf, II, 14, 15.

11 Kâtib Çelebi, Tuḥfatu'l Kibâr fî Asfâri'l Biḥâr, s. 60.

12 İtḥâf, II, 16.

13 İtḥâf, II, 16, 17; Aziz Sâmih İlter, Şimâlî Afrikada Türkler, II, 117, İst. 1937.

14 İtḥâf, II, 18; Ḥasan Ḥusnî 'Abdulvahhâb, Ḫulâṣatu Târîḫi Tûnis, s. 129.

ma, İstanbuldan, 1 Rabî'ul Avval 981/3 Mayıs 1573 günü törenlerle çıktı [15].

Öte yandan, Osmanlı Donanmasının Tunusa gelişinden bir gün önce, Kayravandan Haydar Paşa, Trablustan da Beylerbeyi Mustafa Paşa, çerileriyle gelip, Tunus yakınına inmişlerdi [16].

Sinan Paşa, bu iki paşayı, 3 000 kişi ile Tunus kentine gönderdi, gidip kuşattılar [17].

Tunus Sultanı Muhammad al-Hafsî ve yanındaki İspanyollar, karşı koyamıyacaklarını anlayınca, Tunustan çıkıp, "Kumludeniz" denen yere çekildiler. Türk çerileri Tunusu savaşsız aldı. Tunus kentinden kaçan İspanyol ve mürted Araplar, önceden iyice berkittikleri, azık ve savaş araçlarıyla doldurdukları "Bastiyon"a kapandılar, sayıları 7000 idi[18]. Türkler, Bastiyonu kuşattılar. Öte yandan Sinan Paşa, ana kuvvetlerle, 'suru üzerinde yedi atlının sıkışmaksızın yanyana gezebildiği' Halkulvâdi kalesini kuşatmıştı [19].

Halkulvâdi, çevresindeki büyük hendek doldurularak, uzun ve kanlı savaşlardan sonra, içindekilerin, başarısızlıkla biten bir baskına kalkıştıkları bir tan vakti fetholundu C. Ûlâ 981/Eylûl başları 1573 [20]. İspanyolların 43 yıl boyunca berkittiği bu muazzam kaleyi, Osmanlı ordusu, 43 günde almıştı. Kale Serdar buyruğuyla yıkıldı [21]. Son olarak

15 İbn Abî Dînâr, al-Mûnis fî Aḫbâri İfrikiyyati va Tûnis, s. 167, Tunis, 1350; Muḥammad as-Sarrâc, al-Ḥulalu's Sundusiyya, II, 3a, Aḥmadiyya Kitaplığı yazması, no: 4969. Osmanlı kaynakları ise, donanmanın 982/1574 te yola çıktığını yazarlar, bkz. Kâtib Çelebi, Tuḥfatu'l Kibâr, s. 97; Solakzâde, s. 594; Müneccimbaşı, Sahâifu'l Aḫbâr (çevrisi), III, 520, İst., 1285.

16 al-Munis, s. 167; al-Ḥulal, II, 3b.

17 al-Mûnis, s. 168; al-Ḥulal, II, 4a.

18 al-Ḥulal, II, 4a. Öte yandan, Hammer, "...cem'an 40 000 kişi Tunus kumsallarına çıktı. Suhuletle zaptolunan belde üç gün yağma edildi. Ondan sonra Serasker Sinan Paşa, Tunus ve Trablus Beylerbeyileri Haydar ve Mustafa Paşaları Halkulvad'ın muhasarasına memur eyledi..." (Devlet-i Osmâniye Tarihi, M.Atâ çevrisi, c.VI, s.277, İst., 1332) demekte ise de, Tunus yerli kaynaklarının, bu olaylara zaman bakımından en yakını olan (yazılışı: 1092/1681) al-Mûnis'te ve yine yerli bir kaynak olan, Vezir as-Sarrâc'ın yazdığı al-Ḥulalu's Sundusiyya fi'l Aḫbâri't Tûnisiyya'de belirtildiği üzere Sinan Paşa, 'Tunus kumsallarına çıkıp' kenti zaptetmemiş, önce Halkulvâdideki hisarı kuşatmış, Tunusu kuşatan iki paşaya, yardımcı olarak 3 000 kişi vermişti. Ayrıca, Hammer'in 'üç gün' sürdüğünü iddia ettiği yağma'dan bu olayları en küçük ayrıntılarıyla anlatan yerli kaynaklar, tek satırla olsun, söz etmemektedirler.

19 al-Mûnis, s. 169, 170.

20 al-Mûnis, s. 172; Kutbu'd Dîn Muḥammad b. Aḥmad al-Makkî, al-Barku'l Yamânî fi'l Fatḥi'l Osmānī, 227 b-229 b, Aḥmadiyya Kitaplığı, 4984.

21 al-Mûnis, s. 173.

da, 6 burçlu Bastiyon, kanlı savaşlardan sonra, 25 C. Ûlâ, 981/24 Eylûl 1573 te alındı[22]. Bu kanlı savaşlarda, 10.000 İspanyol ve mürted Arap ölmüş, bir o kadar da Osmanlı çerisi ve birkaç sancakbeyi şehid olmuştu[23].

Tunus kesin olarak Osmanlı Ülkesine katılınca, Sinan Paşa, İstanbula dönmeden önce, Tunusta, bir yeniçeri ocağı bıraktı[24]. Umûmi başkanları "Ağa" olan bu 4000 yeniçeriden her 100 ünün başında bir başbuğ vardı, başbuğların sayısı 40 idi[25]. Yeniçeri Ağasının bir kethüdası, 8 çavuşu, ve iki hoca yâni yazıcısı, bir de dilmac (tercüman)ı vardı[26]. 100 çeriden kurulu 40 bölüğün başbuğları Divan'da üye idi. Ülkenin umumî hâkimi, Beylerbeyi idi. Sinan Paşa, ilk Tunus Beylerbeyi olarak Haydar Paşayı bırakmıştı[27]. Tunus Ülkesinin mâlî işlerini düzenlemek, vergiyi toplamakla görevli bir Vaṭan (yöre, bucak)lar Beyi: Amîru'l Avṭân vardı. İlk Bey olarak, Ramazan bırakılmıştı. Bu bey, T.Yılmaz Öztuna'nın sandığı gibi, "Tunus Merkez Sancak Beyi"[28] olmayıp, ordu ile yılda iki kez vergi toplamağa çıkan, Tunus Ülkesi içinde yol güvenliğini sağlayan, mâlî işleri yürüten kişi idi. Mahallî kaynakları görmeyen yazarın,'Bey' ünvanlı kişiyi 'Sancak Beyi' sandığı anlaşılıyor.Bununla birlikte, T.Yılmaz Öztuna, yazdığı Türkiye Tarihinin Tunusla ilgili konularında, bazı ünlü müsteşriklerin ileride işaret edeceğimiz önemli hatasına düşmemiştir, hükümleri, umumiyetle daha isabetlidir.

Sinan Paşa, şerʿî hükümlerin yürütülmesi için Tunusta bir de kadı bıraktı, ilk kazasker Hüseyin Efendi idi[29].

Osmanlı Devletine ödenmek üzere, Tunusa hiçbir vergi koymayan Sinan Paşa, İstanbula döndü[30].

Sinan Paşanın bıraktığı bu düzen, bir müddet devam etti. İstanbuldan tâyin edilen beylerbeyileri, Tunusta Paşa Konağı'nda oturup ülkeyi yönettiler. Paşa rütbesindeki beylerbeyilerinin hâkimiyeti, bu minval üzere, 999/1591 yılınadek sürdü.

22 al-Mûnis, s. 174.
23 al-Mûnis, s. 175.
24 İtḥâf, II, 26; al-Mûnis, s. 179.
25 Ḥusayn Ḫoca, Başâir, Ẕayl, s. 3, Tunis 1326/1908.
26 Aziz Sâmih İlter, Şimâlî Afrikada Türkler, II, 125.
27 Başâir, Ẕayl, s. 3; İtḥâf, II, 27.
28 T.Yılmaz Öztuna, Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi, c. VIII, s. 208, Hayat Yayınları, İst., 1965.
29 Ḥusayn Ḫoca, Başâir, Ẕayl, s. 3; İtḥâf, II, 27.
30 İtḥâf, II, 27.

DAYILARIN ORTAYA ÇIKIŞI

Tunusta, zamanla, Beylerbeyi makamının nüfuzunun çok zayıfladığını görüyoruz. Bunda, beylerbeyilerin, kısa müddetlerle, sık sık değiştirilmiş olması, bir âmil olarak görülebilir. Yeni tâyin olunan beylerbeyilerin, duruma gereği gibi hâkim olamadığı, nüfuzun, daha çok, çerilerin, kendilerine doğrudan doğruya bağlı bulunduğu başbuğlarda, yâni bölükbaşılarda toplandığı görülüyor. Nitekim, bu konulardaki en eski yerli kaynak al-Mûnis'te, bölükbaşıların çok nüfuz kazandıklarına, açık işaret vardır[31]. Bölükbaşıların nüfuz ve keyfî davranışları öyle bir hadde ulaşmıştı ki, bir bölükbaşının uşağı bile, yeniçeri neferlerini horlayabilir olmuştu. Bu zulm ve horlama, yeniçerilerin ayaklanmasına yol açtı. Yeniçeriler, aralarında anlaşıp, Divân, âdet üzre bir cuma günü toplanınca, baskın yapmağa karar verdiler. Divanda vekilharç, kendilerinden, yâni yeniçerilerden Topal Recep'ti. Topal Recep, baskının yapılacağı gün Divan'da bulunmayacak, bölükbaşılar, kendilerini savunmak için pusat(silâh) aradıklarında anbarı kapalı bulacaklardı.

Zilḥicca sonu 999/20 Ekim 1591 cuma günü, Divan toplanınca, yeniçeriler ansızın içeri girdiler, buldukları bölükbaşıların hemen hepsini öldürdüler. Bölükbaşıların pek azı ile o gün Divana gelmeyenler kurtuldular[32]. Bu baskında, bir saat içinde 80 bölükbaşı öldürüldü, başları kesildi[33]. Anlaşıldığına göre, Sinan Paşanın, 981/1573 yılında 40 bölük olarak bıraktığı yeniçerilerin sayısı zamanla çoğalmış, bölükbaşı sayısı da böylece artmıştı.

İmdi... bu Divan baskınından sonra ne olduğunu, tasavvur edebiliriz. Zaten nüfuzu iyice zayıflamış olan Paşanın, ayaklanarak bölükbaşılarının hemen hepsini öldürmüş bulunan yeniçerilerin elinden yönetimi almış olması düşünülemez. Paşanın, ayaklanmış yeniçerilerden yönetimi devralması için, 'Bölükbaşılar Musibeti' diye ünlü[34] Dîvan baskınında ölümden kurtulduğu anlaşılan birkaç bölükbaşının da, o ruhî durum içindeki çerilere söz geçirmek için teşebbüste bulunmuş olması bile pek muhtemel görünmüyor. Böylece, subay kadrosunu ortadan kaldıran er topluluğunda kargaşalığın hüküm süreceği, işin, şahsî güce,

31 al-Mûnis, s. 179, 180.
32 al-Mûnis, s. 180; İtḥâf, II, 28.
33 Başâir, Zayl, s. 3.
34 İtḥâf, II, 28.

kabadayılığa kalacağı bellidir. Nitekim, bugün için bilinen en eski yerli kaynak al-Mûnis (yazılışı: 1092/1681) yazarı, durumu çok açık bir şekilde belirtiyor: "... bu işi (baskını) yapınca, kümelere ayrıldılar, her kümenin bir başkanı oldu ve 'Dayı' diye çağrıldı. Dayı arapça ḫâl (ananın kardeşi) demektir, onlar arasında bu sözle çağrılan kişiye saygı ifade eder. Dayıların sayısı 300 e yaklaşıyordu. Bir iş olunca, Kasaba (Tunus kentindeki, içinde resmî dairelerin ve ilk zamanlarda çerilerden bir kısmının bulunduğu iç kale) da toplanıp görüşürler, bir görüş birliğine varırlardı, fakat, dayıların çocukluğundan ötürü, (kolay kolay) bir görüşe varılamazdı..." [35]. Başâir yazarı, Divan kâtibi Ḥusayn Ḫoca (öl. 1169/-1755-6) da, dayı sözünün, gözüpeklik ve birtakım meziyetler ifade ettiğini belirtir [36]. Zaten, bugünkü türkçemizde de döğüşken, gözüpek kişiye 'kabadayı' denmektedir. Bölükbaşıların ortadan kaldırılmasından sonra ortalığa hâkim olan bu kargaşalık sırasında beliren kümelerin 'dayı' denen başkanları, hâkimiyeti fiilen ele geçirmek için aralarında mücadeleye girişmişlerdir. Şimdi, ortaya çıkan, hâkimiyet sahnesinde beliren ilk dayıları, sırasıyla gözden geçirebiliriz:

1 – Rodoslu İbrahim Dayı

Anlaşıldığına göre, Divan baskınının yapıldığı 999/1591 yılında, Tunus Beylerbeyi, Cafer Paşa idi[37]. Zamanın paşası, Vatan Beyi ve çerilerin ileri gelenleri toplanıp, dayılardan birini, çerilerin işlerine bakmak ve başkenti korumak üzere görevlendirdiler. Bu dayı, o sırada en güçlüleri olduğu muhakkak olan, yürekliliği ve taraftarlarının çokluğu ile tanınan Rodoslu İbrahim idi. İbrahim Dayı, işleri yürütmekle görevlendirilmiş olmakla birlikte, öteki küme başkanlarının bir kıyıya çekil-

35 al-Mûnis, s. 180.

36 Başâir, Zayl, s. 3.

37 Aziz Samih İlter, Şimâlî Afrikada Türkler, c. II, s. 126–136. Başlangıçtanberi Tunus beylerbeyiliğinde bulunmuş olan paşalar da şunlardı:

1 – Haydar Paşa: 981/1573–983/1576
2 – Recep Paşa: 983/1576–C. Ulâ 984/Temmuz 1576
3 – Haydar Paşa (ikinci kez): 984/1576–986/1578–9
4 – Ramazan Paşa: 986/1578–9–C. Ûlâ 987/1579.
5 – Cafer Paşa: 987/1579–989/1581
6 – Mustafa Paşa: 989/1581–993/1585
7 – Hasan Paşa: 993/1585–996/1588
8 – Mehmed Paşa: 996/1588–999/1590
9 – Cafer Paşa: (ikinci kez) 999/1590–1000/1591
10 – Hüseyin Paşa: 1000/1591–1003/1594

mediği, işlerin yürütülmesinde söz ve görüş sahibi oldukları anlaşılıyor. Bütün gücüne ve meziyetlerine rağmen duruma hâkim olamadığı görülen İbrahim Dayı, üç yıl kadar dayılık ettikten sonra, Divan'dan izin alarak hacca gitti. Hac farizasını yerine getiren Rodoslu İbrahim, durumunu hiç iyi görmediği anlaşılan Tunusa bir daha dönmedi, Rodosa gidip yerleşerek orada, 1060/1650 den sonralaradek yaşadı [38].

2 – Mûsa Dayı

İbrahim Dayı duruma hâkim olamayarak Hicaza gitmek için Tunustan çıkınca, Musa Dayının söz sahibi olmak, sivrilmek istediği görülüyor. Belli bir kütleye dayandığı muhakkak olan Musanın da gücü, tek başına hâkim olmasına yetmedi,bir yıl kadar dayılık ettikten sonra,yeniçeriler arasındaki durulmak bilmez kaynaşma yüzünden o da Hicaza gitmek üzere Tunustan çıktı. Anlaşılan, dayılar ve onlara bağlı kümeler arasındaki gerginlik belli bir hadde ulaşınca,duruma hâkim olamayacağını kavrayan iktidardaki dayı, iktidardan çekilince Tunusta kalmayı tehlikeli bulup, Hicaza gitmek üzere ülkeden ayrılıyordu. Musa Dayı çıkınca, yeniçerilerin sözü geçenleri yani öteki dayılar, geri dönmemesi için ona haber göndermeyi de ihmâl etmediler[39].

3 – Osman Dayı

Dayılığın nasıl şahsî güce ve biraz da tesadüflere kaldığını Osman Dayının başa geçişi çok güzel anlatmaktadır: Musa Dayı gidince, Osman ve Kara Safer, başkan olmak için uğraştılar. Osmanın taraftarı azdı, adı da pek duyulmazdı. Osmanla Kara Safer arasında gerginlik artınca, ikisi de, pusat(silâh) larını kuşanmak için evine gitti. Önce dönen Osman, Kasaba kapısı önünde oturdu, bazı arkadaşları çevresine toplandı. Safer gelirken, Osman kişi gönderip onu çevirtti, Tunustan çıkmasını bildirdi. Safer ülkeden çıkıp Cezâyir yöresine gitti. Çok sonra Tunusa dönen Safer, 1050/1640 sıralarında öldü [40].

Osman Dayı Saferi Tunustan sürünce[41], öteki dayılar kendisinden korktu. Osman Dayı onların ileri gelenlerini dağıtmağa koyuldu. İleri

38 al-Mûnis, s. 180; Başâir, Zayl, s. 4; İtḥâf, II, 28.

39 al-Mûnis, s. 181; Başâir, Zayl, s. 4; İtḥâf, II, 28.

40 al-Mûnis, s. 181; yazar, kendisinin Kara Safere yetiştiğini, onu gördüğünü belirtiyor:

و ادركت صفرا هذا و رأيته

41 Osman Dayının mücadele ettiği dayı, T.Yılmaz Öztuna'nın sandığı gibi (Türkiye Tarihi, c. VIII, s. 208, İst., 1965) *Musa Dayı olmayıp Kara Safer idi.*

gelenlerin çoğu ondan korktu, gözü önünde bulunmaktan çekindi, Tunus ülkesinin kıyı-bucağına kaçtı. Böylece, Osman Dayı, 1007/1598 yılında tek başına söz sahibi olan ilk dayıdır [42]. Tabiî, Osman Dayının hâkimiyeti fi'lî hâkimiyettir, hukukî ve nazarî hâkim, bilindiği üzere, 'paşa' rütbesindeki Beylerbeyi idi. Daha önce Beylerbeyi bulunan Hüseyin Paşa, yeniçeriler arasındaki bu kargaşalıklar sırasında değiştirilmiş, yerine eski Mısır Defterdarı Ahmed Paşa (1003/1595 – 1005/1597) atanmıştı [43]. Ahmed Paşa da azlolunmuş, sonradan Kıbrısa atanmıştı [44].

Çok gözüpek bir kişi olan Osman Dayı, işleri bizzat kendi görür, Tunus kenti sokaklarında geceleri tek başına dolaşarak kötüleri sindirirdi. Osman Dayı, her işte tek başına söz sahibi oldu, hiçbir sözüne itiraz edilmez oldu. Bununla birlikte, onun korkusundan sinen yeniçeriler, yine de ona karşı suikastler hazırladılar. Defalarca teşebbüs edilmek istenen suikastları, her defasında gelip Osman Dayıya bildiren oldu. Buradan kolayca anlaşılıyor ki, Osman Dayı, sert ve gözüpek bir kişi olmakla birlikte iyi yürekli idi de. Osman Dayı, suikastçıları çok kötü şekilde öldürdü.

Osman Dayının kesin, söz götürmez hâkimiyetini şuradan da anlıyoruz ki, Ḥafṣîler çağındanberi gelenek olan ordu ile çıkıp vergi toplama işini, dayılardan ilk kez Osman Dayı yerine getirdi. Tunustaki yerleşmiş geleneğe göre, ülkenin hâkimi, ya bizzat kendisi ordu başında vergi toplamağa çıkar, veya birini bu işle görevlendirirdi. Ordu, Tunus kentinden çıkar, kışın güneye, yazın kuzeye yönelir, vergiyi toplayarak dönerdi. Her sefer, aşağı yukarı 2–3 ay sürerdi. Osman Dayı, kendini gerektiğince güçlü bulmuş olmalı ki, Tunus başkentinden her yıl birkaç ay müddetle uzak kalabiliyordu. Ordu ile çıkıldığında yalnız vergi toplamakla kalınmaz, ayaklanmış göçebe boyları varsa, sindirilir, yol güvenliği sağlanırdı, Bütün ülkede güvenliği ve düzeni sağlayan Osman Dayı, kendi adıyla ün alan kanunlar da koymuş, sonradan bu kanunlar değişmiştir [45].

Osman Dayı çağında, İspanyolların zulümlerine dayanamayıp kaçabilen Endelüslülerin Tunusa gelmesi de kayda değer bir olaydır. Os-

42 al-Mûnis, s. 181; İtḥâf, II, 28.

43 Aziz Samih İlter, Şimâlî Afrikada Türkler, c. II, s. 137.

44 M.Süreyya, Sicill-i Osmânî, c. I, s. 206.

45 al-Mûnis, s. 182.

man Dayı, 1017/1607 de ve daha sonra gelen Endelüs'lüleri çok iyi karşıladı, halkı, onlara yardıma teşvik etti. Osman Dayı, Endelüslülere, Tunus Ülkesinin dilekleri yerlerine yerleşebileceklerini bildirdi. Endelüslüler, Tunusta 20 den çok belde kurup yerleştiler, Tunus kentinde de, bugün bile Endelüs mimârî hususiyetlerini dile getiren 'Endelüs Sokağı'nın içinde bulunduğu bir mahalle kurdular. Tunus halkının başına giydiği, 'şâşiye' adı verilen, yünden dokunan, kırmızı ve beyaz renkteki başlığın Endelüslülerle Tunusa geldiği ve şâşiye sanayiinin Tunusta, Endelüslüler eliyle geliştiği bilinmektedir[46].

Tek başına, rakipsiz, ortaksız ilk dayı olarak işleri yürüten Osman Dayı, 1019/1610 da öldü[47], Velî Aḥmad b. ʿArûs zâviyesine gömüldü[48].

4 – Yûsuf Dayı

Osman Dayı'ya, sayrılığında, dayılığa kimi uygun gördüğü sorulunca, "İşin ehli Acem Dayıdır, rahatınızı isterseniz Yusufu başa geçirin o yumuşaktır" demişti. Osman Dayı ölünce, ileri gelenler, o sırada Bâce kentinde bulunan Acem Dayıya haber salıp Osman Dayının evi yakınında beklemeğe başladılar. Onlar böyle beklerken, Yusuf Dayının arkadaşı Ali Sâbit geldi, bir cür'etkârlık yaptı: ilerleyip Yusuf Dayının elini öptü, ona beyʿat etti. Bu emrivâki karşısında, orada bulunan bütün ileri gelenler, Ali Sâbit gibi yaptılar, Yusuf Dayının elini öpüp ona beyʿat ettiler. Yusuf Dayıyı Kasabaya götürüp oturttular, halk da gelip beyʿat etti. Ertesi günü, Acem, Bâce yöresinden geldi, işi bitmiş buldu, o da Yusuf Dayıya beyʿat etti. Yusuf Dayı da, ona karşı daima iyi davrandı[49].

Yusuf Dayı da, selefi Osman Dayı gibi, Tunusu imar etti. Ünlü câmiini, medresesini, yanındaki çarşıyı, leventlerin oturması için hanlar, içlerinde su biriktirilen mâciller yaptırdı.

Yusuf Dayı çağındaki olayların, Tunusun daha sonraki tarihi bakımından en önemlisi, şüphe yok ki, Vatan Beyi Murad'a paşalık gelmesidir. Murad, İstanbula armağanlar göndermiş, Tunus paşalığını istemişti. Murad Beye, bu başvurma üzerine, 1041/1631 de paşalık gelmiş,

46 Ḥasan Ḥusnî ʿAbdulvahhâb, Ḫulâṣatu Târîḫi Tûnis, s. 135.
47 al-Mûnis, s. 183.
48 İtḥâf, II, 31; Ḫulâṣa, s. 136.
49 al-Mûnis, s. 184; İtḥâf, II, 32.

yılda iki kez vergi toplamağa çıkan Bey, *bu fiilî gücünün yanında, bir de hukukî güç kazanmıştı.* Böylece, hâkimiyet, Yusuf Dayının hemen ölümünden sonra, beylere kaymağa başlamıştır. Çok uzun süren Dayı-Bey mücadelesini, ayrı bir makalede incelemek üzere, şimdilik bırakıyoruz.

Yusuf Dayı, Tunusta, güveni, düzeni sağladı, 7 yıldır ayaklanmış bulunan Ḥâme beldesi, onun çağında alındı, boyun eğdi. Tunus için çok çalışan, ülkeyi birçok köprüler, mâcillerle donatan, halkın, derin sevgisinden ötürü, kendisine, velilere verilen lâkapla 'Sîdi Yûsuf' dediği bu dayı da, 1047/1637 de ölüp Türk Çarşısı yakınındaki ünlü camiinin avlusunda bulunan türbesine gömüldü [50].

5 – Usta Murad Dayı

Yusuf Dayı ölünce, deniz savaşlarındaki başarılarıyla büyük bir ün kazanmış bulunan Usta Murad, dayılığa getirildi. Usta Murad Reis'in başa geçmesinde, Yusuf Dayının, başlarında Memi bulunan köleleri önayak olmuştu. Memi, Yusuf Dayının sağlığında itibarlı, saygı gören bir kişi idi, dayılığa en uygun kişi olarak kendini görüyordu, ama, Türk çerilerinin bir kölenin Dayı olmasını nasıl karşılayacaklarını bilmiyordu. Bunun için, kendi gibi bir köle olan Usta Murad'ı dayılığa getirmeyi uygun buldu. Türk çerileri, Usta Muradın dayılığına ses çıkarmazlarsa, onu alaşağı edip kendisi Dayı olacaktı. Usta Murad gibi bir kölenin dayılığına razı olan çeriler, kendi dayılığına nasıl olsa razı olurlardı. Fakat, Usta Murad, Dayı olunca, Memiyi Zegvan'a sürdü orada öldürttü.

Rakipsiz, ortaksız Dayı olan Usta Murad, halkın rahatlığı için çalıştı. Bu arada kendini öldürmek isteyen bir topluluğun farkına varıp onları ortadan kaldırdı. Usta Murad, halkın şikâyetlerini dinleme geleneğini koydu. Buyruğu uyarınca, her akşam başbuğlar kapısına gelir, halktan, başbuğlardan şikâyeti olan gelir, davasına bakılırdı. Tunus halkına en müreffeh hayatı sağlayan, adâleti gayet iyi yerine getiren Usta Murad Dayı, 18 R.Avval 1050/8 Temmuz 1640 da öldü [51], günümüzde kapalı, metrük bir halde bulunan ünlü türbesine gömüldü.

50 al-Mûnis, s. 187; İtḥâf, II, 34.

51 al-Mûnis, s. 188; İtḥâf, II, 38.

Dayılığa, yeniçerilerin uygun görmesiyle, Divan kâtiplerinden Uzun Ahmed Hoca (1050/1640–1057/1647) getirildi[52]. Görüldüğü üzere, Tunusta, artık söz sahibi, hâkim kişi, Beylerbeyi değil, Dayıdır; Beylerbeyi, bir dayı ölünce, kimin başa geçirileceği konusunda bile etkili bir rol oynamamaktadır.

Olayların akışından açıkça anlaşıldığı üzere, çerilerin Divan'a, 999/1591 de baskın yapıp bölükbaşıları öldürmesiyle beliren kümelerin başkanları olan dayılar, fiilî hâkimiyeti ellerine alıp uzunca bir süre Tunusun başında bulunmuşlardır.

Konuyu burada kapatırken, "dayılık" kavramı ile ilgili, yerleşmiş, çok yaygın bir yanlışı düzeltmemiz gerekmektedir. Şöyle ki:

R. Brunschvig[53], G. Yver[54] gibi müsteşrikler, Sinan Paşanın, İstanbula dönmeden önce, Tunusta bıraktığı 4 000 yeniçeriden her 100 neferin başında bulunan başbuğun dayı olduğu kanaatindedirler. Başka bir deyimle, yeniçeri teşkilâtında bir subay rütbesi olan 'bölükbaşı' ile, 999/1591 deki Divan baskısından sonra ortaya çıkan hiziplerden herbirinin başkanına verilmiş bulunan 'dayı' ünvanını birbirine karıştırmaktadırlar.

Adı geçen müsteşriklerin, kendilerini, Başâir, İtḥâf gibi daha sonraki yerli kaynakların tesirinden kurtaramıyarak bu yanlış kanaate vardıkları anlaşılmaktadır. Gerçekten, gerek Bâşair yazıcısı Ḥusayn Ḫoca, gerekse İtḥâf yazıcısı Aḥmad b. Abi'ż-Żiyâfın, daha sonra Tunusun başına geçen, yeniçerilikten gelme kişilere dayı denmesine bakarak, Sinan Paşa gününden beri (981/1573) 100 kişilik yeniçeri bölüğünün başındaki subaya dayı denmekte olduğunu sandıkları görülüyor[55].

Halbuki, Sinan Paşanın Tunusta bıraktığı 40 bölüğün başındaki subaylardan herbirine, başlangıçtanberi -bölükbaşı değil de- dayı dendiği farzedilecek olursa, yeniçeri erlerinin, kendilerine karşı iyice sert-

52 al-Mûnis, s. 189; İtḥâf, II, 38.

53 R. Brunschvig, Tunisie, Encyclopédie de l'Islam; "...Avant de retourner à Constantinople, Sinân fit de la Tunisie une province turque, sous le gouvernement d'un pâsha, ... Un âgha commardait le corps d'cocupation *de* 4 000 *hommes dont chaque centaine obéissait a un Dây*".

54 G.Yver, Dayılar md., İslâm Ans.; "...Dayı kelimesi, Tunusta, XVI. asrın sonlarında, Sinan Paşanın 40 *bölüğe ayırdığı yeniçeri askerinden her bölüğün başında bulunan zâbite delâlet ediyordu*".

55 Başâir, Żayl, s. 3; İtḥâf, II, 26, 27.

leşen subaylarına karşı, onlar Divan'da toplanmışken, 999/1591 de yaptıkları baskında, orada buldukları subayı öldürdükleri göz önüne getirilince, baskından hemen sonra beliren hiziplerin başındaki 300 e yakın dayının nereden çıktığı sorusuna makul bir cevap bulmak güç olacaktır. Kaldı ki, Başâir yazıcısı, ilk dayı olarak Rodoslu İbrahimin başa geçişini anarken, onun, *Tunusta kendisine* 'd a y ı' *denen ilk kişi olduğunu belirtiyor*[56]. Sonra, İtḥâf yazarı da, 999/1591 deki Divan baskınının "*Bölükbaşılar Musibeti*" olarak bilindiğini kaydediyor[57]. Yine Başâir yazıcısı, Divan baskınında öldürülen subayların "bölükbaşı" olduklarını, "... bir saat içinde bölükbaşı tâifesinden 80 kişi öldürdüler"[58] sözleriyle açıkça belirtiyor.

En eski yerli kaynak al-Mûnis de, bölükbaşıların, erlere iyi davranmadığını, yeniçerilerin bundan dolayı Divan'a baskın yapmağa karar verdiklerini anlatıyor [59].

Bütün bunların ötesinde, Sinan Paşa'nın, Tunusta bir ağa başbuğluğunda bıraktığı 40 bölük yeniçerinin subaylarının 'dayı' olmadığını pekiştiren başka bir husus da, Yeniçeri teşkilâtında 'dayı' diye bir subay rütbesinin bulunmamasıdır. Yeniçeri merkez teşkilâtında bulunmayan bir rütbenin, Tunusta bırakılan bir ocak yeniçeri topluluğu için i h d a s edilmiş olduğunu zannettirecek hiçbir b e l g e de verilmemektedir.

Tunustaki yeniçeri bölüklerinin subaylarına bir an için 'dayı' rütbesi verilmiş olduğu farzolunsa, 'b ö l ü k b a ş ı' rütbesinin medlülü kalmaz. Halbuki, subaylara karşı yapılan Divan baskını, "*Bölükbaşılar Musibeti*" *diye ünlüdür ve bu baskında öldürülen subaylar, sayıları* 80 *e yakın b ö l ü k b a ş ı idi.*

Böylece, hiçbir t e r e d d ü d e yer k a l m a y a c a k şekilde tesbit ve izah etmiş oluyoruz ki; Tunusta, Sinan Paşanın bıraktığı 4000 kişilik yeniçeri ocağını teşkil eden 40 bölükten herbirinin başında, *yerleş-*

56 Ḥusayn Ḫoca, Başâir, Zayl, s. 4: « وكان اتفاقهم على تقديم ابراهيم داي وهو اوّل من سمي دايا بمدينة تونس...»

57 İtḥâf, II, 27. « ... الى ان فتك الجند بكبار الديوان و تعرف بـ « واقعة البلكباشية. . . »

58 Başâir, Zayl, s. 4: «... و قتلوا في ساعة واحدة ثمانين نفرا من طائفة البولقباشية»

59 al-Mûnis, s. 179, 180: « ... التحكم في الديوان و العسكر جماعة البولكباشية. و لكن " ساروا في احكامهم بعنفة على من دونهم من العسكر و وقع منهم الجور حتى ان الواحد من البولكباشيه اذا كان عنده صبيان . . . تكون له حرمة و افرة و ربما مديدة في اليولداش . . »

miş ve yaygınlaşmış kanaatler hilâfına, 'dayı' değil, 'bölükbaşı' vardı. *Dayılık, oradaki askerî toplulukta bir subay rütbesi olmayıp, 999/1591 ayaklanmasından sonra ortaya çıkan bir ünvan olmuştur.* Dayılar Tunusun bir müddet fiilî hâkimi -nazarî ve hukukî hâkim, paşa rütbesindeki beylerbeyi idi- olmuşlardır. Müsteşriklerin ve Ḥasan Ḥusnî Abdulvahhâb gibi Tunuslu tarihçilerin[60] yanılmalarına yol açtıkları anlaşılan Başâir ve İthâf yazarları, dayılığın ortaya çıkmasından çok sonra yaşamış kişilerdir.

Başâir yazıcısı Ḥusayn Ḥoca, Tunusta ikinci hanedanı kuran Ḥusayn b.ʿAli at-Turkî' (1117/1705–1153/1740) nin[61] Divan kâtibidir, ölümü 1169/1755–56 yılındadır. İtḥâf yazıcısı Aḥmad b. Abiż-Żiyâf ise, ondan da yenidir (öl. 1291/1874).

İbn Abî Dînâr diye tanınan, Muḥammad b. Abi'l Ḳâsım ar-Ruʿaynî al-Ḳayravânî'nin 1092/1681 de bitirdiği eseri al-Mûnis fî Aḫbâri İfrikiyyati va Tûnis adlı eseri ise, bu konuda, -bugün için bilinen- en eski ve en güvenilir kaynaktır. Makalemizi, bu değerli kaynağın bu konuda verdiği kesin, açık bilgileri tekrarlayarak bitiriyoruz:

"... (yeniçeriler) bu işi (Divan baskınını) yapınca, hiziplere ayrıldılar, her hizbin bir başkanı oldu, birçok başkanlar toplandı. Her başkan 'dayı' adıyla çağrılır oldu"[62].

60 Ḥasan Ḥusnî 'Abdulvahhâb, Ḫulâṣa, s. 133, Tunis, 1373/1953–54.

61 Hüseyin Bey, T.Yımaz Öztuna'nın zannettiği gibi (Türkiye Tarihi, c. IX, s. 36) Murad oğulları hanedânından değildir, ikinci hanedânın kurucusudur.

62 al-Mûnis, s. 80, Tûnis, 1350: "...ولما فعلوا فعلتهم تحزّبوا احزابا و صار كل حزب منهم له رئيس فاجتمعت عدة رؤساء و صار كل رئيس يدعا (كذا) باسم الداى..."

ظهور الدّايات بالقطر التونسي

الدكتور محمد مقصود اوغلى

التمهيد

إن موضوعنا القاء الضوء على مسألة ظهور الدايات بالقطر التونسي ، فسيساعدنا استعراض الفتح العثماني لتونس و النظام الادارى الذى تأسس بعد الفتح و الشروط التي ادّت الى ظهور الدايات هناك استعراضا سريعا سيساعدنا على فهم الموضوع فهما جيّداً و اكثر سهولة :

بدأت المناسبات بين الدولة الحفصية التي كانت حاكمةً اذ ذاك بتونس و بين الاتراك بإتيان عروج رئيس و أخيه خيرالدين رئيس لتونس. و وقع الإتفاق بين أبي عبدالله محمد الرابع و العشرين من السلاطين الحفصية و بين الرئيسين التركيين على إعطائهما للسلطان خُمس الغنائم التي تحصل لهما في الغزوات البحرية و إقامتهما بالبلاد (١). فداوم الرئيسان على تأدية خمس الغنائم التي كانت تحصل لهما في غزواتهما للعالم النصراني الى السلطان محمد بمقتضى الإتفاق فكان السلطان مسروراً اشد السرور بالغنائم التي تحصل له حسب الإتفاق و بتتابع انتصاراتهما على النصارى. وكان على درجة من السرور حتى انه قد أهدى لخيرالدين سفينته الجميلة التي كان قد طلبها قبلا البحارة التونسيون منه فأبى (٢).

ومن جهة أخرى ، فقد كانت سيطرت الدولة الاسبانية التي كانت من أقوى الدول بأوربا اذ ذاك، على أقطارٍ واسعةٍ في افريقية من اراضي المسلمين.

١ أحمد ابن أبي الضياف ، اتحاف أهل الزمان ، الجزء الثاني، ص. ٩ ، تونس ١٩٦٤
٢ كتاب غزوات عروج و خيرالدين، نشر نورالدين عبدالقادر ، ص. ١٢

فحاصر عروج رئيس وخيرالدين رئيس بأسطولهما مدينة بجاية من اقليم الجزائر، قد استولى عليها الاسبان ، حاصراها اجابة على استنجاد أعيان المدينة وعلمائها بهما(٣). وطلبا من متفقهما السلطان محمد البارود والآلآت الحربية. فامتنع السلطان عن اعانتهما خوفا على عرشه مفكرا في انهما اذا ما قويت شوكتهما فلا قدرة له على الدفاع عن عرشه وبلده دونهما (٤).

ثم إن خيرالدين لم يقدّر له إنقاذ أهل بجاية من يد الاسبان ولكنه لم يقطع علاقته بالسلطان الحفصي إثر ذلك الانخذال بل انه قد أرسل الى تونس ٢٨ سفينةً بقيادة قورد علي رئيس الذي شاركهما مع مصلح الدين رئيس في معاركهما البحرية، وأتى بنفسه ايضا بعد ذلك(٥).

وتوفي أبو عبدالله محمد السلطان الحفصي سنة ١٥٢٦/٩٣٢ فخلفه ابنه الحسن (٦). فمن ناحية اخرى ، كان خيرالدين قد سافر الى الدولة العثمانية على أمر السلطان سليمان القانوني ، فعند رجوعه من الشرق الى الجزائر التي قد فتحها قبلا ، ألقته العاصفة الى ميناء البنزرت من اقليم تونس(٧). وبذلك يجوز القول بأن الصدفة قد قررت زمن ضبطه لتونس التي كان مقررا فتحها في قرارة نفسه. ففتح خيرالدين مدينة بنزرت بدون أية مقاومة. وفر السلطان الحسن من تونس في لمة من خواصه متيقنا بعدم قدرته على الدفاع. فدخل خيرالدين الحاضرة بغير دفاع ودعا للسلطان العثماني على منابر الجوامع ورسم اسم السلطان على السكة وذلك في سنة ١٥٢٩/٩٣٦ (٨).

٣ احمد ابن ابي الضياف، اتحاف اهل الزمان ، الجزء الثاني، صـ. ١٠
٤ الاتحاف، الجزء الثاني، صـ. ١٠ وكتاب غزوات عروج . . . صـ. ٢٦
٥ كتاب الغزوات، صـ. ٢٦ ، ٢٧
٦ الاتحاف ، الجزء الأول ، صـ. ١٩١ وحسن حسني عبدالوهاب ، خلاصة تاريخ تونس ، صـ. ١٢٤
٧ الغزوات ، صـ. ٩١ ، ٩٢
٨ الاتحاف ، الجزء الثاني ، صـ. ١٣

ولم يمض زمن طويل على ضبط خيرالدين لتونس حتى جاء الشارلكان (Charles Quint) ملك الاسبان على دعوة الحسن له بجيش يشتمل على ٢٠٠٠٠ جندى فضبط الحاضرة بعد حروب سنة ١٥٣٤/٩٤١(٩). فدخل الحسن الحاضرة مع الاسبان ثم توجه الى القيروان لقمع ثورة أبي الطيّب الشّابّي فانهزم و ركب البحر مستنجدا بالاسبان.

فلما غادر الحسن البلاد التونسية جاء ابنه أبو العباس احمد وكان عاملا على مدينة بونة، دخل الحاضرة و تكلم مع الاعيان في خلع ابيه فأجابوه و بويع له.

عندما علم الحسن بما وقع في الحاضرة التونسية من التغيير، غضب غضبا شديدا فأتى في أسطول اسباني لقتالهم. فقاتله أهل تونس مستمتين و دافعوا عن الحاضرة دفاع المضطر غاضبين عليه مما وقع عليهم الجور من نهب و قتل مدة ثلاثة ايام عندما دخل الحسن الحاضرة سابقا مع الجيوش الاسبانية. فوقع الحسن في الاسر و التجأ الاسبان الى القلعة العظيمة التي بنوها بحلق الوادى فأقلعت أساطيلهم(١٠).

وكانت الدولة الحفصية اذ ذاك على ضعف فهجم أهل نابلي وجنوة على المدينة المهدية و نهبوا ما فيها و هدموا سورها سنة ١٥٥٠/٩٥٧، ثم استولوا على جزيرة جربة و نهبوا ايضا. و افتك درغوث رئيس الجزيرة منهم بعد ستة اشهر ثم دلّ الاسطول العثماني على فتح طرابلس و ذلك سنة ١٥٥١/٩٥٨(١١). ثم ان درغوث رئيس ذهب الى القيروان بدعوة من أهلها لما آسفهم الشّابّي فملك المدينة و رجع الى طرابلس مستخلفا عليها حيدر باشا(١٢).

٩ الغزوات، ص. ٩٨ و الاتحاف، الجزء الثاني، ص. ١٣
١٠ الاتحاف، الجزء الثاني، ص. ١٤، ١٥
١١ كاتب چلبى، تحفة الكبار، ص. ٦٠، استانبول ١٣٢٩
١٢ احمد ابن ابي الضياف، إتحاف أهل الزمان، الجزء الثاني، ص. ١٦

وبعد مدّة فقد تحرّك قلج علي باشا بكلربكي الجزائر الى تونس لضبطها. ولم يبق اذ ذاك لسلطان احمد سوى الحاضرة تقريبا. فمن المؤثرين في سفره الى تونس أبو الطيب الخضار الوزير الحفصي السابق. وانتصر قلج علي باشا على السلطان احمد في المعركة التي وقعت بناحية مدينة الباجة، فدخل الحاضرة، ثم رجع الى الجزائر بعد أن استخلف عليها رمضان باى (بك) وذلك سنة ١٥٦٩/٩٧٧ (١٣).

أما احمد فقد هرب الى البلاد الاسبانية مستنجدا بهم. فأرسله الاسبان بأسطول الى تونس فلما وصل الاسطول الى حلق الوادى أظهر القائد الاسباني لاحمد رسالة من الملك الاسباني تتضمّن الرسالة مشاركة الاسبان للحفصيين في حكم الحاضرة. فرفض احمد ذلك الاقتراح وخلع نفسه سنة ١٥٧٢/٩٨٠.

فرضي بهذه المقاسمة أخوه محمد بن الحسن ودخل الحاضرة بعسكر الاسبان. فارتكب الاسبان الامور غير اللائقة كلها، من جملتها انهم قد ربطوا خيولهم داخل جامع الزيتونة الذى من أقدم المعابد الاسلامية واشهرها بشمال افريقية وألقوا ما وجدوا من الكتب القيمة بخزائن المكتبة العبدلية داخل الجامع القوها في الطرق يدسها العسكر بخيولهم (١٤).

وكذلك انحتم الفتح العثماني لتونس التي اصبحت قاعدة عسكرية هامّة للاسبان وسط الاقطار التابعة للدولة العثمانية. فنصب السلطان سليم الثاني سنان باشا الوزير قائدا على الجيش وقلج علي باشا قائداً على الاسطول المعد لذلك الامر. وأقلع الاسطول العثماني عن استانبول في يوم مشهود غرة ربيع الأول من سنة ٩٨١ / الموافق لـ ٣ ماي ١٥٧٣ (١٥).

١٣ احمد ابن ابي الضياف، الاتحاف، الجزء الثاني ص ١٦ و ١٧

١٤ احمد ابن ابي الضياف، الاتحاف، الجزء الثاني، ص. ١٨ وحسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، ص. ١٣٩، تونس ١٣٧٣ هجريا، الطبعة الثالثة.

١٥ ابن أبي دينار، المونس في اخبار افريقية وتونس، ص. ١٦٨ ومحمد السرّاج الوزير، الحلل السندسية، المجلد الثاني، الورق الثالث الوجه، مخطوط المكتبة الاحمدية، تحت عدد ٤٩٦٩.

وقبل وصول الاسطول العثماني لتونس بيوم قد أتى حيدر باشا من القيروان ومصطفى باشا من طرابلس بعسكرهما ونزلا قرب الحاضرة (١٦). فوجه سنان باشا كليهما إلى تونس بعد أن زوّدهما بـ ٣٠٠٠ جندى فحاصرا الحاضرة (١٧).

وخرج السلطان محمد الحفصي ومن معه من الاسبان متيقّنين عدم القدرة على الدفاع فلزموا بالمكان الذى يعرف بـ «قوملودكز». فملك الجيش التركي الحاضرة بدون اية مقاومة. والتجأ الاسبان والعرب المرتدّون الذين هربوا من الحاضرة التجأوا الى الـ «باستيّون» التي حصّنوها وملأوها بالذخائر والعدّة. وكان عددهم سبعة ألفا (١٨). فحاصر الاتراك الباستيون. ومن جهة اخرى فقد حاصر سنان باشا قلعة حلق الوادى التي «كانت وساعة سورها تسمح بسير سبعة فوارس عليه» (١٩).

وملأ الأتراك الخندق المحيط بالقلعة فوقعت معارك طاحنة. وفتحت القلعة إثر محاولة المحاصَرين الفاشلة الاغارة على الاتراك وانهزامهم في شهر جمادى الاولى من ٩٨١ / الموافق لأيلول سنة ١٥٧٣(٢٠). ومن الصدفة، ان الاسبان قد حصّن القلعة طيلة ٤٣ عاما ففتحها الجيش العثماني في اليوم ٤٣ للمحاصرة. فهدمت القلعة بأمر من القائد الأعلى(٢١). وأخيرا قد فتحت الباستيون ذات ستة أبراج في ٢٥ جمادى الاولى سنة ٩٨١ / الموافق لـ ٢٤ أيلول سنة ١٥٧٣ بعد المعارك الطّاحنة(٢٢). فقد قتل ١٠٠٠٠ من الاسبان والعرب المرتدين واستشهد من المسلمين ايضا ١٠٠٠٠ جندى وبضع الأمراء (سنجاق بكي)(٢٣).

١٦ المونس، ص. ١٦٧ والحلل السندسية، المجلد الثاني، الورق ٣، الظهر.
١٧ المونس، ص. ١٦٨ والحلل السندسية المجلد الثاني، الورق ٤، الوجه.
١٨ الحلل السندسية، المجلد الثاني، الورق ٤، الوجه والمونس ص. ١٦٨
١٩ المونس، ص. ١٦٩، ١٧٠
٢٠ المونس، ص. ١٧٢ وقطب الدين محمد بن احمد المكي، البرق اليماني، الورق ٢٢٧ الظهر، ٢٢٩ الظهر، مخطوط المكتبة الأحمدية، تحت رقم ٤٩٨٤
٢١ المونس، ص. ١٧٣
٢٢ المونس، ص. ١٧٤
٢٣ المونس، ص. ١٧٥

فلما أصبحت تونس اقليما من الأقاليم العثمانية قد ترك سنان باشا هناك دارا من العسكر اليكيجرية (الانكشارية) لحفظ البلاد قبيل رجوعه الى دار السلطنة(٢٤). وكان الرئيس الاكبر لذلك العسكر المتروك بتونس، هو الـ «آغة». وكان على كل مائة من العسكر قائد فيكون عدد القوّاد ٤٠ (٢٥). وكان للآغة كتخدا، و٨ جوّاش (المفرد: چاوش) وخواجتان اى كاتبان وترجمان (٢٦). وكان القوّاد الأربعون (كل قائد منهم على مائة من اليكيجرية) أعضاء بالديوان. وكان الـ «بكلر بكي» (بمعنى أمير الامراء باللغة التركية) حاكما عاما لجميع البلاد التونسية. فقد ترك سنان باشا عند مغادرته للبلاد حيدر باشا كاليكلر بكي الاول(٢٧). وكان أيضا باى (بك) الاوطان مكلفا بتنظيم الامور المالية للبلاد والجباية. وقد نصب رمضان بك (باى) لأول مرة. والباى هذا لم يكن «باى تونس السنجق المركزى» كما يظنه Yılmaz Öztuna (٢٨). بل كان عبارة عن شخص يخرج كل سنة بمحلة لجمع الجباية وتمهيد البلاد ويشرف على الامور المالية. وفيما يبدو ان المؤلف قد ظن الشخص الملقّب بـ «الباى» ظنه «باى السنجق» لعدم اطلاعه على المصادر المحلية. ومع هذا لم يقع Yılmaz Öztuna في المواضيع المتعلقة بالبلاد التونسية من كتابه المسمى بـ«Türkiye Tarihi» في الخطأ المهم الذى وقع فيه بعض المستشرقين المشهورين ونشير اليه في مكانه فآراء Yılmaz Öztuna في المسائل المتعلقة اكثر اصابة من غيره.

ومن جملة الاشخاص المهمة الذين تركهم سنان باشا، قاض لإجراء الاحكام الشرعية فكان القاضيعسكر في بداية الامر هو حسين أفندى(٢٩).

٢٤ المونس، صـ. ١٧٩ والاتحاف، الجزء الثاني، صـ. ٢٦
٢٥ حسين خوجة، ذيل البشائر، صـ. ٣، تونس ١٣٢٦/١٩٠٨
٢٦ Aziz Samih İlter, Şimâlî Afrikada Türkler, II, 125
٢٧ حسين خوجة، ذيل البشائر، صـ. ٣، الاتحاف، الجزء الثاني، صـ. ٢٧
٢٨ Yılmaz Öztuna, Türkiye Tarihi, c. VIII, s. 208 İst., 1965
٢٩ حسين خوجة، ذيل بشائر أهل الايمان، صـ. ٣ والاتحاف، الجزء الثاني، صـ. ٢٧

ولم يرتب سنان باشا على البلاد شيئا من المال للرفع الى الدولة العثمانية فعاد الى استانبول(٣٠). واستمر ذلك النظام مدة ، كان البكلربكية المنصوبة من قبل السلطنة يقيمون بدار الباشا ويحكمون البلاد. ودام حكم البكلربكية الملقبين بـ « الباشا » على هذا المنوال حتى العام ٩٩٩ / الموافق لـ ١٥٩١.

ظهور الدايات

ونجد أن سلطة البكلربكية قد ضعفت ضعفا بمرور الزمن. ونرى من العوامل التي ادّت السلطة الى الضعف ، أن يبدل البكلربكية خلال المدات القصيرة. فيلاحظ عدم قدرة البكلربكية الجدد على تسلم مقاليد الامور كما ينبغي وتراكم النفوذ والسلطة شيئا فشيئا في القواد اعني البلوكباشية الذين كان العسكر تابعا لهم مباشرة. وفي الواقع هناك اشارة بـ « المونس » اقدم المصادر المحلية في الموضوع اشارة صريحة الى حصول البلوكباشية على السلطة والنفوذ(٣١).

وبلغ نفوذهم وحركاتهم حسب هواهم حدا كان من الطبيعي ان يحقر خادم البلوكباشي جنديا من اليكيجرية. فتسبب ذلك التحقير والظلم في ثورة اليكيجرية. إن الجند اتفق على الهجوم على البلوكباشية وهم مجتمعون في الديوان في يوم من أيام الجمعة حسب العادة. وكان طبال رجب الوكيلخرج بالديوان كان منهم اى من اليكيجرية فقرّروا عدم حضوره اليوم المعين ، فلما يهجمون على البلوكباشية في الديوان يجد القواد باب خزانة الاسلحة مغلقا ويصعب عليهم الدفاع عن أنفسهم.

فلما اجتمع الديوان يوم الجمعة سلخ ذى الحجة من سنة ٩٩٩ / الموافق لـ ٢٠ اكتوبر من سنة ١٥٩١ دخل اليكيجرية الديوان بغتةً فقتلوا تقريبا جميع البلوكباشية الذين حضروا هناك. فلم ينج الا بعض البلوكباشية القلائل ومن لم

٣٠ الاتحاف ، الجزء الثاني ، ص. ٢٧
٣١ المونس ، ص. ١٧٩ ، ١٨٠

يحضر الديوان ذلك اليوم (٣٢). فقتل ٨٠ من البلوكباشية في ساعة واحدة و قطع رؤوسهم (٣٣). و مما يلفت النظر ان عدد البلوكات التي تركها سنان باشا سنة ٩٨١ / ١٥٧٣ كان أربعين فعند الهجوم على الديوان قتل ثمانون من البلوكباشية و هذا الامر يشير الى ان عدد العسكر قد كثر بمرور الزمن فكثر عدد البلوكات و البلوكباشية عليها.

و الآن . . . نستطيع أن نتصوّر الحال بعد هجوم العسكر على الديوان و قتلهم البلوكباشية. . . فليس من المعقول البتّة التصور ان البكلر بكي قد استطاع تدارك الأمر و تسلم مقاليد الحكم من ايدى اليكيجرية الثائرين الفتاكين بقوادهم. ولا يجوز التصور أيضا ان البلوكباشية القلائل الذين نجوا بأرواحهم من القتل عند فتك الجند بكبار الديوان المعروف بـ «واقعة البلوكباشية» (٣٤)، لا يجوز ابدا التصور انهم ساعدوا البكلر بكي على تسلّمه لمقاليد الحكم بل اننا لا نرى احتمال محاولتهم التأثير في الجند ذى نفسية متمردة اذ ذاك. ومن البديهي ان السلطة كانت تتوقف اذ ذاك على القوّة الشخصية و على الجرأة كما يكون الامر في مثل ذلك المجتمع الذى كان عبارة عن الجند المزيل لأطار القواد و تسوده الضوضاء. و في الواقع ، يبين مؤلف المونس، اقدم المصادر المحلية ، يبين لنا الوضع بيانا واضحا جدا و يقول« . . . و لمّا فعلوا فعلتهم تحزّبوا احزابا. و صار كل حزب منهم له رئيس يدعا (كذا) باسم الداى و هذه اللفظة معناها «خال» باللسان العربي وهي عندهم تكبرة بمن ينادى بها. و صارت جماعتهم تقرب من ٣٠٠ رجل. و اذا حل بهم أمر تجمعوا في القصبة و تشاوروا بينهم الى ان يتفقوا على رأى واحد و لكن لا يتم رأى من كثرة داياتهم...» (٣٥). و يقول حسين خوجة مؤلف بشائر أهل الايمان «. . . إن لفظة الداى تفيد الشجاعة و المزايا» (٣٦).

٣٢ المونس ، ص. ١٨٠ و الاتحاف ، الجزء الثاني ، ص. ٢٨
٣٣ حسين خوجة ، ذيل بشائر أهل الايمان ص. ٣
٣٤ الاتحاف ، الجزء الثاني ، ص. ٢٨
٣٥ المونس، ص. ١٨٠ (تاريخ تأليفه : سنة ١٦٨١/١٠٩٢)
٣٦ حسين خوجة ، ذيل البشائر ، ص. ٣

فاللفظة تدل على الشجاعة في حد ذاتها كما تعبر اليوم لفظة «قابادايي» باللغة التركية عن شخص شجاع.

فوقع النزاع بين الدايات، رؤساء الاحزاب في تسلّم مقاليد حكم البلاد. والآن نستطيع استعراض الدايات الأوائل الذين شخصوا وحكموا البلاد.

١ — إبراهيم داى الرودسلي

قد اجتمع باشا (بكلربكي) الوقت بباى الأوطان وأعيان الجند فاتفقوا على تقديم احد الدايات لحفظ الحاضرة والنظر لأمور العسكر. وفيما يبدو كان باشا الوقت هو جعفر باشا (٣٧). فوقع اختيارهم على الداى ابراهيم رودسلي (الرودسي) الشهير بينهم بشجاعته وكثرة جماعته. ويُستدل بسير الوقائع ان ابراهيم داى قد قُدِّم ولكن الدايات الآخرين لم يعتزلوا عن الامر بل ظلّوا أصحابَ الرأى والقول في الامور كبيرها وصغيرها. ولم يستطع ابراهيم داى مع ما له من الشجاعة والقوة لم يستطع طيلة ثلاث سنوات ان ينفرد بالكلمة واستاذن الديوان في الذهاب الى الحجاز فأذنوا له وخرج. وذهب إبراهيم الى مسقط رأسه رودس بعد ان حج وتوفي فيها بعد سنة ١٠٦٠/١٦٥٠ (٣٨). ومن الواضح كان سبب تفضيله الذهاب الى رودس على الرجوع الى تونس الضوضاء التي كانت تسود الحاضرة.

٣٧ Aziz Samih İlter, II, 126-136 فكان الباشوات الاوائل:

١ — حيدر باشا = ٩٨١/١٥٧٣ — ٩٨٣/١٥٧٥
٢ — رجب باشا = ٩٨٣/ ١٥٧٥ — جمادى الاولى ٩٨٤/ تموز ١٥٧٦
٣ — حيدر باشا (للمرّة الثانية) = ٩٨٤/ ١٥٧٦ — ٩٨٦/ ٩ — ١٥٧٨
٤ — رمضان باشا = ٩٨٦/ ٩ — ١٥٧٨ — جمادى الاولى ٩٨٧/ ١٥٧٩
٥ — جعفر باشا = ٩٨٧/ ١٥٧٩ — ٩٨٩/ ١٥٨١
٦ — مصطفى باشا = ٩٨٩/ ١٥٨١ — ٩٩٣/ ١٥٨٥
٧ — حسن باشا =٩٩٣/ ١٥٨٥ — ٩٩٦/ ١٥٨٨
٨ — محمد باشا = ٩٩٦/ ١٥٨٨ — ٩٩٩/ ١٥٩٠
٩ — جعفر باشا (للمرة الثانية) = ٩٩٩/ ١٥٩٠ — ١٠٠٠/ ١٥٩١
١٠ — حسين باشا = ١٠٠٠/ ١٥٩١ — ١٠٠٣/ ١٥٩٤

٣٨ المونس، ص. ١٨٠ وذيل البشائر، ص. ٤ والاتحاف، الجزء الثاني، ص. ٢٨

٢ — موسى داى

فلما غادر ابراهيم داى تونس ، حاول موسى داى تسلّم مقاليد الحكم والانفراد بالكلمة. وكان يعتمد قطعا على فئة ذات أهمية ولكنه لم يوفق الى الانفراد بالكلمة فمكث سنة كالداى. وغادر هو ايضا بدوره تونس للحجاز من كثرة الضوضاء. وعلى ما يبدو كان يغادر الداى البلاد حينما تبلغ حالة التوتر بين الاحزاب ورؤسائها حدا يضطر فيه الى الانسحاب ولا يسوغ له البقاء في الحاضرة. وعندما خرج موسى داى من الحاضرة أرسل له الاعيان ان لا يرجع للبلاد التونسية (٣٩).

٣ — عثمان داى

ان ولاية عثمان داى ليضرب لنا مثلا واضحا عن الوضع اذ ذاك فكيف كان الامر متوقفا على القوة الشخصية عادة وعلى الصدفة في بعض الأحيان: فلما خرج موسى داى ، قد تنازع الامر عثمان وقرة صفر وكانت جماعة عثمان داى قليلة العدد ولم تكن له سمعة واسعة. عندما اشتد الامر ذهب كل واحد منهما الى منزله لان يتسلح. فرجع عثمان داى قبل صفر وجلس امام باب القصبة فاجتمع عليه أصحابه. وأقبل صفر فارسل عثمان من يردّه وأمره بالخروج من الحاضرة التونسية ، فذهب صفر الى ناحية الجزائر. ولم يرجع صفر الى مدينة تونس الا بعد السنين فمات حوالي سنة ١٠٥٠ / ١٦٤٠ (٤٠).

فلما نفى عثمان صفرا (٤١) عن الحاضرة صفا له الجو وخافه الدايات الآخرون. فأخذ عثمان داى في تشتيت جماعتهم وغادر بعض اعيان الجند (اعني الدايات)

٣٩ المونس، صـ. ١٨١ وذيل البشائر، صـ. ٤ والاتحاف، الجزء الثاني، صـ. ٢٨

٤٠ المونس، صـ. ١٨١ ، يقول المؤلف إنه قد ادرك صفرا : « . . . وادركت صفرا هذا ورأيته. »

٤١ الداى الذى نازع عثمان داى في الامر هو صفر، ليس بموسى كما يظنه ييلماز اوز طونة : (Yılmaz Öztuna, Türkiye Tarihi, c. VIII, s. 208, İstanbul 1965)

الحاضرة لاطراف البلاد خوفا على انفسهم. فبذلك أصبح عثمان الداى الأول الذى انفرد بالكلمة وذلك في سنة ١٠٠٧/١٥٩٨ (٤٢). وكان حكمه بطبيعة الحال حكما فعليا فالمعلوم ان الحاكم النظرى والحقوقي كان الـ «بكلر بكي» الملقّب بالباشا. فقد عُزل حسين باشا بكلر بكي البلاد التونسيه اثناء هذه الضوضاء وعين احمد باشا سنة ١٠٠٣/١٥٩٥ (٤٣). ثم عُزل احمد باشا ايضا سنة ١٠٠٥/١٥٩٧ عن البلاد التونسية ونُصب بعد مدة من الزمن على جزيرة قبرص (٤٤).

وكان عثمان داى شجاعا مهيبا مباشرا للامور بنفسه آخذا بتلابيب الاشرار. فأصبح عثمان داى صاحب الكلمة في الامور كلها لا ترد كلمته. قد حاولوا مرات عديدة اغتياله فنجا وقتل المتآمرين.

ويتبين لنا استبداد عثمان داى بالامر من انه قد خرج بالمحلة للجباية التي كانت عادة موروثة من الحفصيين ولم يخرج قبله اى داى بالمحلة. فبمقتضى تلك العادة اما يخرج الحاكم بنفسه على المحلة واما يكلف شخصا آخر بجمع الجباية. فتخرج المحله من الحاضرة وتتوجه الى الجنوب في الشتاء والى الشمال في الصيف وتجمع الجباية ثم ترجع الى الحاضرة. ويستغرق كل سفر حوالي شهرين او ثلاثة اشهر. ويبدو ان عثمان داى قد رأى نفسه على درجة من القوة والتمكن من الامور واستطاع البقاء بعيدا عن الحاضرة مدة اشهر في كل عام.

مهد عثمان داى البلاد وامن الطرق فوضع القوانين المسمات باسمه (٤٥).

ومن الوقائع التي تستحق الذكر ورود المسلمين الاندلسيين الذين استطاعوا الفرار بدينهم من ظلم الاسبان. فرحب عثمان داى بالمهاجرين الواردين سنة ١٠١٧/١٦٠٧ وفيما بعد وحث أهل الحاضرة على اكرامهم ومساعدتهم. فأذن

٤٢ المونس، ص. ١٨١ والاتحاف، الجزء الثاني، ص. ٢٨

٤٣ Aziz Samih İlter, Şimalî Afrikada Türkler, c. II, s. 137

٤٤ M. Süreyya, Sicill-i Osmanî, I, 206

٤٥ المونس، ص. ١٧٢ والاتحاف، الجزء الثاني، ص. ٢٩

عثمان داى لهم في السكنى باى مكان يريدونه من البلاد التونسية. و بنى الاندلسيون اكثر من ٢٠ بلدة في البلاد و استوطنوها. و بنوا في الحاضرة «حومة الاندلس». ومن المعلوم انه انتشرت صناعة الشاشية في البلاد على يد الاندلسيين (٤٦).

و مات عثمان داى الذى اصبح دايا بغير مزاحم و انفرد بالحكم مات سنة ١٠١٩ / ١٦١٠ (٤٧). و دفن بزاوية الولي سيدى احمد بن عروس من الحاضرة (٤٨).

٤ — يوسف داى

فلما مرض عثمان داى مرض موته قد سئل عمن يراه مناسبا للولاية. فأجاب قائلا « صاحب الامر عجم داى و ان اردتم هناء انفسكم فقدّموا يوسف الآن لان فيه لينا » (٤٩).

فلما مات قرر الاعيان ولاية عجم داى الذى كان بمدينة باجة اذ ذاك و ارسلوا له فظلوا منتظرين قدومه عند سقيفة عثمان داى. و بيناهم كذلك اذ أقبل علي ثابت صاحب يوسف و تقدم بجرأة فقبّل يد يوسف مبايعا له. ولم يسع الآخرين الا الاتباع له فبايعوا يوسف داى مقبلين يده ثم ذهبوا به الى القصبة فأجلسوه وجاء أهل الحاضرة مبايعين فتم الامر ليوسف. فلما أقبل عجم داى من الغد وجد الامر قد تم فبايع هو ايضا يوسف داى. فكان يوسف داى مكرما جدا لعجم طول حياته.

و اهتم يوسف داى ايضا كسلفه عثمان داى بعمران البلاد. فبنى جامعه الشهير و مدرسته و السوق قرب جامعه و الفنادق لسكنى العسكر و المواجل لخزن المياه فيها.

٤٦ حسن حسني عبد الوهاب ، خلاصة تاريخ تونس، ص. ١٣٥
٤٧ المونس ، ص. ١٨٣
٤٨ الاتحاف ، الجزء الثاني ، ص. ٣١ و خلاصة تاريخ تونس ، ص. ١٣٦
٤٩ المونس ، ص. ١٣٨

وأهم الوقائع التي جرت على عهد يوسف داى هو ولا شك اتيان الباشالك (الباشوية) لمراد باى (بك) لان هذا الواقع قد اثر تأثيرا عظيما في جريان الامور السياسية بالبلاد. أرسل مراد باى الاوطان الهدايا الى استانبول فطلب منصب الباشالك. فأجيب على طلبه و أتى له الباشالك سنة ١٦٣١/١٠٤١ فاكتسب بهذا مراد بك قوة حقوقية زيادة على قوته الفعلية التي تتمثل فى خروجه على المحلة مرتين في كل سنة. فصار ذلك الواقع نقطة ابتداء لانتقال السلطة شيئا فشيئا الى البايات بعد موت يوسف داى. و نترك موضوع انتقال الحكم من ايدى الدايات الى البايات على أمل التحدث عنه في مقالة أخرى.

و مهد يوسف داى البلاد و أمّن الطرق ففتحت الحامة التي كانت عاصية منذ سبعة اعوام. و بذل يوسف داى أقصى جهده في عمران البلاد فسماه أهل تونس بـ «سيدى يوسف» كناية عن مروءته و طيب قلبه. و توفاه الله سنة ١٦٣٧/١٠٤٧ و دفن بتربته في فناء جامعه اعلى سوق الترك (٥٠).

٥ — اسطا مراد داى

فلما توفي يوسف داى قُدم أسطا مراد الذى حصلت له شهرة واسعة بانتصاراته في المعارك البحرية. فكان في ولايته تأثير أكبر لمماليك يوسف داى وعلى رأسهم مامي. كان مامي شخصا ذا حرمة وافرة في ايام يوسف داى و يرى نفسه اكثر لياقة من غيره للولاية. الا انه كان يحذر انفة الجند التركي من اجل كونه مملوكا. و رأى من الصواب ان يقدم اسطا مراد فهو ايضا مملوك مثله. فان رضي الجند باسطا مراد يدبر في خلعه و يقوم مقامه. فيرضى الجند قطعا بان يكون الداى هو كما يرضى باسطا مراد. و لكن اسطا مراد نفى مامي اثر تمام الامر لنفسه نفاه الى زغوان فقتله هناك.

٥٠ المونس، ص. ١٨٤ — ١٨٧ و الاتحاف، الجزء الثاني، ص. ٣١ — ٣٤

وقام اسطا مراد بالامر بدون مزاحم فبذل جهده لهناء الناس. وفطن الى جماعة تآمروا على قتله فعاجلهم بالقتل.

ومن عنايته بالعدل قد أمر القواد بملازمة بابه كل مساء. كان يحضر القواد بابه ويأتي من يشتكيهم الى الداى فيحكم الداى اسطا مراد بينهم.

وكان الناس في أرغد عيش على عهده. وتوفاه الله في ١٨ ربيع الأول سنة ١٠٥٠ / الموافق لـ ٨ تموز من سنة ١٦٤٠ (٥١). ودفن بتربته المعروفة.

النتيجة

واتفق الجند على تقديم اوزون احمد خوجة من كتاب الديوان. ويتبين ان المستبد بالامر بالبلاد التونسية ليس بالبكلر بكي بل هو الداى. اما البكلر بكي فلم يبق له سوى الاسم ولم يلعب دورا مؤثرا حتى في تولية شخص جديد عند موت الداى. ويظهر خلال جريان الوقائع قد تسلم الدايات الذين كانوا رؤساء الاحزاب البارزة اثر واقعة البلوكباشية ٩٩٩ / ١٥٩١ تسلم الدايات مقاليد الحكم فعليا وبقوا مدة طويلة على البلاد التونسية.

وعند ختامنا للموضوع لا يسعنا الا الاشارة الى خطا منتشر كل الانتشار متعلق بالموضوع ثم تصحيحه :

ان بعض المستشرقين كالسيد R. Brunschvig (٥٢) والسيد G. Yver (٥٣)

٥١ المونس ، ص. ١٨٨ والاتحاف ، الجزء الثاني ، ٣٨

٥٢ R. Brunschvig, Tunisie, Encyclopédie de l'Islam " . . . Avant de retourner à Constantinople Sinân fit de la Tunisie une province turque, sous le gouvernement d'un pâsha, . . . Un âgha commandait le corps d'occupation de 4 000 hommes dont chaque centaine obéssait à un Dây."

٥٣ G. Yver, Dayılar md., İslâm Ansiklopedisi; " . . . Dayı kelimesi, Tunusta, XVI. asrın sonlarında, Sinan Paşanın 40 bölüğe ayırdığı yeniçeri askerinden her bölüğün başında bulunan zâbite delâlet ediyordu."

يرون كل واحد من القواد الذين تركهم سنان باشا قبل رجوعه الى استانبول على مائة من اليكيجرية ، يرون هؤلاء القواد كالدايات. وبعبارة اخرى، يلتبس عليهم الامر بان يخلطوا الـ « بلوكباشي » (رتبة عسكرية) بالداى الذى اطلق على كل واحد من رؤساء الاحزاب التي قد ظهرت اثر ثورة الجند سنة ١٥٩١/٩٩٩.

ويبدو انهم قد أخطأوا متأثرين بالمصادر المحلية المتأخرة كـ « بشائر اهل الايمان » و « اتحاف أهل الزمان ». وفي الواقع يظهر ان حسين خوجة مؤلف البشائر واحمد ابن ابي الضياف مؤلف الاتحاف يظن كلاهما ان كلمة « الداى » كانت تدل على كل واحد من القواد (وعددهم اربعون) الذين تركهم سنان باشا على الجند لحفظ البلاد (٥٤). ولكن لو فرضنا ان القواد على ٤٠ بلوكاً، قد أطلق عليهم لقب الداى اعتبارا من سنة ٩٨١ / ١٥٧٣ لقتلهم اذن الجند سنة ١٥٩١/٩٩٩ في الثورة ويصعب كل الصعوبة جواب معقول على ذلك السؤال: ومن اين خرج اذن الدايات المترأسون للاحزاب عقب الثورة وعددهم قريب من ٣٠٠؟ ومن جهة أخرى يقول مؤلف البشائر حينما يذكر ولاية ابراهيم داى « . . . وكان اتفاقهم على تقديم ابراهيم داى وهو أول من سمي دايا بمدينة تونس » (٥٥). وزيادة على هذا يذكر مؤلف الاتحاف ان فتك الجند بكبار الديوان سنة ١٥٩١/٩٩٩ معروف بـ « واقعة البلوكباشية » (٥٦). ويبين مؤلف البشائر ايضا بيانا واضحا جدا ان من قُتل من القواد في سنة ١٥٩١/٩٩٩ انهم الـ « بلوكباشية » ويقول : « . . . وقتلوا في ساعة واحدة ثمانين نفرا من طائفة البولقباشية » (كذا) (٥٧).

٥٤ ذيل البشائر ، صـ. ٣ و الاتحاف ، الجزء الثاني، ٢٦ ، ٢٧
٥٥ ذيل البشائر ، صـ. ٤
٥٦ الاتحاف ، الجزء الثاني ، صـ. ٢٧
٥٧ ذيل البشائر ، صـ. ٤

ويذكر لنا المونس اقدم المصادر المحلية لليوم يذكر ان البلوكباشية قد وقع منهم الجور فثار عليهم الجند (٥٨).

ووراء كل تلك الادلة نقطة هامة تؤيد ان الضباط على ٤٠ بلوكاً سنة ٩٨١ / ١٥٧٣ لم يكونوا الدايات اذ في المنظمة اليكيجرية المركزية لا وجود لرتبة مسماة بالـ «داى» ولا دليل ان رتبة «الداى» التي لا وجود لها في المنظمة المركزية قد احدثت في الدار التى بقيت بتونس.

ومن ناحية اخرى لو فرضنا ان لقب الداى اطلق على كل واحد من القواد على بلوكات اليكيجرية منذ سنة ٩٨١ / ١٥٧٣ فلا يبقى اى مدلول لكلمة «البلوكباشي» وهي مستعملة في كل المصادر بمعنى القائد على بلوك (كلمة بلوكباشي بمعنى رئيس البلوك باللغة التركية). وكانت ثورة الجند سنة ٩٩٩/١٥٩١ على القواد. والثورة معروفة بـ «واقعة البلوكباشية».

وبذلك نكون قد حللنا المشكلة واوضحنا الموضوع بدون محل لاى تردد ونقول: كان على رأس كل مائة من اليكيجرية التي تركهم سنان باشا بتونس بلوكباشي ليس بالداى خلاف الظنون المنتشرة التي تكاد تحل محل الحقيقة. فالداى لم يكن اطلاقا رتبة عسكرية، بل ظهر لقب الداى بعد الثورة سنة ٩٩٩ / ١٥٩١. وحكم الدايات البلاد التونسية مدة حكما فعليا وكان الحاكم النظرى هو البكلر بكي ورتبته الباشا.

اما مؤلفا البشائر والاتحاف اللذان قد تسببا فيما يبدو في خطإ المستشرقين وبعض المورخين المعاصرين التونسيين كالسيد حسن حسني عبدالوهاب مثلا (٥٩) فكلاهما قد عاشا بعد ظهور الدايات بكثير. فحسين خوجة مؤلف البشائر كان

٥٨ المونس، ص. ١٧٩، ١٨٠

٥٩ حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، ص. ١٣٣، الطبعة الثالثة، تونس ١٣٧٣ / ٤ — ١٩٥٣

كاتبا لحسين بن على التركي (١٧١٥/١١١٧ – ١٧٤٠١١٥٤/) الاول من الاسرة الحاكمة الثانية فى القطر، وتوفي سنة ١١٦٩/٦ – ١٧٥٥. اما احمد ابن ابي الضياف، مؤلف الاتحاف فهو اكثر تأخرا من الاول بكثير وتوفي سنة ١٨٧٤/١٢٩١.

ان الكتاب المسمى بـ «المونس في أخبار افريقية وتونس» (وتأليفه في سنة ١٦٨١/١٠٩٢) لمحمد ابن أبي القاسم الرعينى القيرواني المعروف بابن ابي دينار ان ذلك الكتاب اقدم المصادر المحلية المعلومة لليوم واكثرها استحقاقا للوثوق به في الموضوع. واختتم المقالة مكررا المعلومات الواضحة القطعية الواردة في الموضوع بذلك المصدر القيم:

«. . . ولما فعلوا فعلتهم تحزبوا احزابا وصار كل حزب منهم له رئيس فاجتمعت عدة رؤساء وصار كل رئيس يدعا (كذا) باسم الداى . . .» (٦٠).

٦٠ ابن ابي دينار، المونس في أخبار افريقية وتونس، صـ. ٨٠، تونس، ١٣٥٠ هجريا.

AHMED CEVDET PAŞA (1822—1895) HAYATI VE ESERLERİ

OSMAN KESKİOĞLU

Büyük Türk âlimi ve değerli devlet adamı Ahmed Cevdet, 27 Mart 1822 (1238 H) tarihinde, bugün Bulgaristanda kalmış olan Lofça kasabasında doğdu. Babası Hacı İsmail ağadır. Annesi Aişe Sünbül hanımdır. Dedesi Hacı Ali efendi, onun babası Ahmed ağa, onun babası da Lofça müftüsü İsmail efendidir. Büyük atası Ahmed ağa, Kırkkiliseli olup Baltacı Mehmed Paşa ile Prut seferinde bulunmuş ve Lofçaya yerleşmiştir. Bu âile *Yularkıran* soyadıyla tanınmıştı.

Ahmed Cevdet, yeni açılan ilkolula gitti. Hafız Ömer efendiden arapça okudu. Bir müddet Müftünün yanında Müsevvidilik yaptı.1255 H. 1839 M. da 17 yaşında İstanbula geldi. Medrese tahsilini ilerletti. Fâtih Medresesinde, ozaman okunması mutâd olan: *Tefsir*, *Hadis*, *fıkıh*, *mantık*, *âdâb*, *kelam* derslerine devam etti. Tatil günlerinde haricten: *felsefe*, *tabiî ilimler*, *hendese*, *hesab*, *cebir*, *hey'et* (*astronomi*), *coğrafya* dersleri aldı. Murad Molla tekkesi şeyhi Mehmed Murad efendiden ve şair Süleyman Fehim'den de farsça okudu. Devrinin ünlü riyazıyyecisi Vidinli Hocadan, Müneccimbaşı Osman Sâib'den, Nuri Beyden de istifade etti. Genç yaşta icazet aldı. Fâtih Camiinde, Gelenbevi'nin *Burhan*'ını, Dülgeroğlu Camiinde de *Kadımîr* okutmaya başladı. Talebesi arasında kendinden yaşlı olanlar vardı.

1843 te 21 yaşında iken Hamidiyye Medresesi imtihanına girip maaşa bağlandı. 1845 te İstanbul Müderrisliği ruûsunu kazandı.

Sadrazam Reşid Paşa, tasarladığı kanunları ve nizamları hazırlamak için gerekli dinî malumatı almak üzere Meşihattan uyanık ve açık fikirli, aydın bir din adamı istedi. Cevdet efendiyi gönderdiler. Böylece Reşid Paşa onu yakından tanıdı ve takdir etti. Keçecizâde Fuâd Paşa, me'muriyet-i mahsûsa ile Bükreş'e gittiğinde, Reşid Paşa, ilmini ve ze-

kâsını beğendiği Ahmed Cevdet efendiyi, şifâhi talimatla oraya gönderdi. Bu görevini lâyıkıyle başardı. Daha sonra Fuâd Paşa Bursaya Kaplıcalara gittiğinde, Cevdet efendi de beraber gitti ve orada müştereken *Kavaid-i Osmaniyye*'yi hazırladılar.

1850 de Meclis-i Maarif-i Umumiyye azası ve Dar'ul-Muallîmin müdürü oldu. *Maruzat*'ında der ki: "Uhde-i âcizaneme Meclis-i Maarif-i umumiyye azalığıyla Dâr'ul-Muallimin müdürlüğü tevcih buyuruldu. Dâr'ul-Muallimin için bir nizamname kaleme aldım. Mekatib-i Rüşdiye için hayli muallimler yetiştirdim."

Az sonra Encümen-i Dâniş azalığı da ilaveten verildi. Encümenin açılışında ilk eser olarak *Kavaid-i Osmaniyye*'si Padişaha arz olundu. Basılması derhal ferman buyuruldu. Padişah, Reşid Paşaya hitaben:

— Cevdet efendi, pâyesi terfi ile taltıf olunsun, buyurarak takdirlerini bildirdi. Cevdet Paşa ,*Marûzat*'ında 19 Ramazan 1267/1851 de Encümen-i Dânişin açılışından sözederken şöyle diyor: "Encümende İlm-i Tarih kısım kısım tefrik ile her kısmı azâ-yı Encümenden birine havale olunduğu sırada Kaynarca müsalehasından bed'ile Vak'a-i Hayriyyeye kadar olan kısmın tahriri dahi kullarına ihale kılınmıştı. Ol esnada zuhur eden tebeddülât ve inkilâbattan naşı rüfekadan bazıları birşey yazmaya başlayamadı. Bazıları başladı isede yarımkaldı. Yalnız kulları *Tarih-i Cevdet*'in tahririne müdavemet ettim." Bu suretle Cevdet Paşanın üzerine aldığı vazifeyi nasıl bir dikkat ve itina ile yaptığını görüyoruz. Başarısının sırrı bundadır.

1852 de Mısırda Hidiv âilesi arasındaki bazı ihtilafları halletmek için Fuad Paşa Mısıra gittiğinde, ilmiye sınıfından Cevdet efendi de beraber gönderildi[1].

1855 te Vak'a-nüvis oldu. 1856 da Meclis-i Âli-i Tanzımat azalığına ve ilâveten Arazı komisyonu riyasetine tayin edildi. *Düstur'da* neşrolunan *Arazı Kanunnamesi*, *Tapu Nizamnamesi*, *Talimât-ı Muvakkate ve Tarifnamesi* bu komisyonda hazırlandı.

1 Cevdet Paşa, Mısırla İstanbul'un iyi geçinmesini isterdi. 1892 de Hidiv İstanbul'a geldi ğinde, Abdülhamidin kızını Hidive vererek iki aileyi birbirine bağlamayı düşündü. Fakat meşhur Ebul-Hüda, Hamidin vehmini kuşkulandırarak buna mani oldu. Hidivin Erkek evladı olursa hilafet iddiasına kalkışır, dedi.

1857 de Sadrazam Kırrısh Mehmed Paşa ile Rumeli ahvalini teftişe gönderildi. 1861 de İşkodra'ya islâhâta memur edildi. Bu konuda *Maruzat*'ta şu satırları okuyoruz: "İşkodraya fevkalâde bir memur gönderilip ateşi bastırmak için münasibi araştırıldıkta Âli Paşanın mahrem-i esrarı ve tercüman-ı efkârı olan Meclis-i Vâlâ reisi Kâmil Paşa:

— Cevdet efendi münasiptir, dedi.

— Devletin böyle bir mühim işini kabûlde tereddüd eylemek câiz olmaz, fakat şimdiye kadar yalnız başıma böyle bir işte bulunmadım. Şayet bir kusur edersem mazûr olurum, dediğimde, Kâmil Paşa:

— Sen bu memuriyeti kabul ettiğin gibi biz işin yarısı bitmiş addeyleriz, dedi."

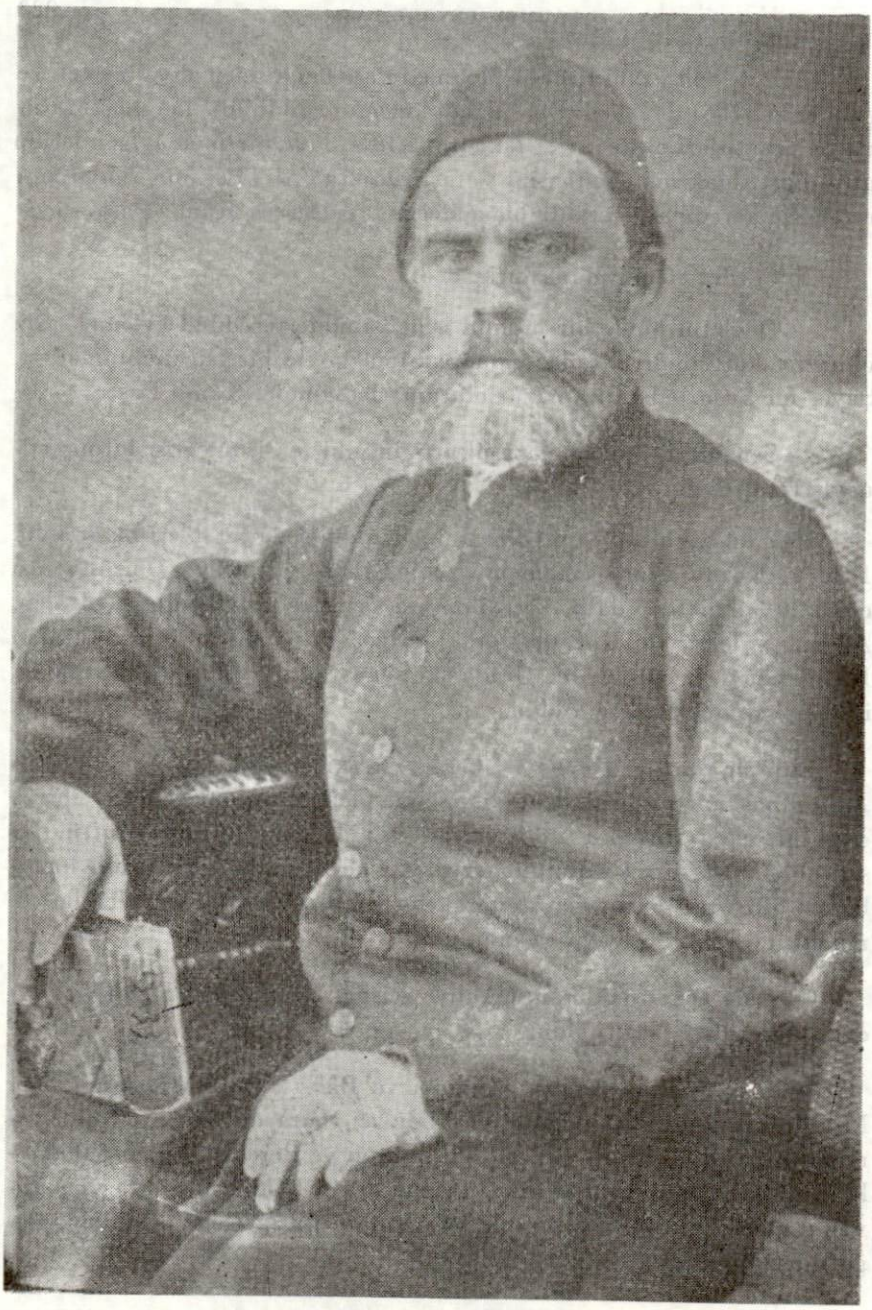
1862 de Şeyh'ul-İslâm Olması düşünüldü isede rakîbleri mani oldu. 1864 te Kozan İslâhatına memur oldu. 1865 te Meclis-i Hazâin azası oldu. 20 Şubat 1866 da Rutbe-i ilmiyesi vezarete tahvil edilerek[2] Halep, Adana eyaletleriyle Kozan, Maraş, Urfa, Zûr sancaklarından kurulan Haleb vilâyeti valisi oldu. Orada iki sene teşkilatı düzene koymakla, islâhât yapmakla meşgul oldu.

1867 de Şurâ-yı Devlet ile beraber teşkil olunan Divan-ı Ahkâm-ı Adliye başkanı tayin edildi. Muâmelâta dâir fıkıh hükümlerini ihtiva eden *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti*'nin çalışmalarını yürüttü. İki senede *Mecelle*'nin 4 kitabını hazırlayıp neşretti. Beşinci kitabı hazırlarken 1870 te *Mecelle*'den alınarak bu işten uzaklaştırıldı. Mecelle cemiyeti de Bâb-ı Fetvaya taşındı.

1868 de Divan-ı Ahkâm-ı Adliye reisliği Nazaret adını aldı ve Cevdet Paşa Adliye Nâzırı oldu.

1873 te Şura-yı Devlet azalığına ve Bâb-ı Fetvaya taşınmış olan Mecelle Cemiyeti başkanlığına getirildi, az sonra da İslahat Komisyonuna tayin edildi. Aynı sene Kozan sancağı ve Bereket Dağının ilhakıyle Maraş valiliğine memur oldu. 18 gün orada kaldıktan sonra yine Divan-ı Ahkam-ı Adliye azalığıyle İstanbula gelip Mecelleyi tamamlamağa memur edildi.

2 İlmiyeden ayrılıp sarığını atmasını şöyle anlatır: "Başımı devlet yolunda feda ettim. Şimdi sarığı feda etmem diyebilir miyim? diyerek sarığı çıkarıp fes ile kaldım." **(Marûzât)**



(AHMET CEVDET PAŞA)

1872 zilhıcce ayında Evkaf Nâzırı, 1873 te Maarif Nâzırı oldu. Maarif memurlariyle öğretmenlerden bir karma komisyon kurarak ilkokullardan yüksek okullara kadar ders programları ve kitapları hazırlattı. Nur-ı Osmaniye Câmii yanında yeni usûl bir Numüne ilk okulu açtı. Komisyonca kendisine verilen *Kavaid-i Türkiye*, *Miyâr-ı Sedâd*, *Adâb-ı Sedâd* risalelerini okul kitabı olarak yazdı.

1874 te Şurâ-yı Devlet reismuavini tayin edildi, azsonra Yanya vâlisi oldu. 1875 ikinci defa Maarif Nâzırı, aszonra yine Adliye Nâzırı oldu. 1876 da Rumeli teftişine memur olarak Edirne, Filbe ve Sofyaya gitti. Mahmud Nedim Paşanın oyunuyla Suriye vâlisi tayin edilmiş isede bu bozularak 11 gün sonra üçüncü defa Maarif Nâzırı oldu. Üç ay sonra da üçüncü defa Adliye Nâzırı tayin edildi. 1877 de Dahiliye Nâzırı oldu. 1878 de ikinci defa Suriye vâlisi yapıldı. Aynı senenin Zilhıcce ayında Ticaret ve Ziraat Nâzırı oldu.

1879 da Sadrazam vekilliği yaptı ve Meclis-i Vükelâya başkanlık yaptı. Azsonra dördüncü defa Adliye Nâzırı oldu isede çok geçmeden maaşı indirildi. 1882 de de azledildi. 1886 da beşinci defa olarak Adliye Nâzırı oldu. 1890 da Meclis-i Vukelâya memur edildi. Bir müddet sonra resmî vazifelerden ayrıldı. Millet ve memleket için birçok vazifeler gördükten sonra 3 Zilkade 1312 H. /1895 M. te bu fani hayata gözlerini yumdu. Fâtih Camii hazîresine defin edildi. Nur içinde yatsın.

Cevdet Paşanın siyaset ve idare işlerine atılması ilim cephesi için bir kayıp olmuştur. Fakat memlekete idârî yollarla da unutulmaz hizmetler görmüştür.

ESERLERİ ve *HİZMETLERİ*

Âlim, edîp, hukukçu ,tarihçi olduğu kadar iyi bir devlet adamı olan Ahmed Cevdet Paşa merhum, daha genç yaşta ilmî kudretini göstermiş bir zattır. Arapça, farsça, biraz bulgarca bilirdi, fransızca anlardı. Türkçeye tamamiyle hâkimdi. Edebî zevki vardı. Şiir yazardı. Şu beytini Yahya Kemal Beyatlı pek beğenirmiş:

Lebi can tâzeler, bimarı çeşme can olur Cevdet,

O şûha dil veren dil-hasta her ân ağlasın gülsün.

Nesri sehl-i mümteni kabilindendir. 12 cüz' (2 cilt) tutan Kısas-ı *Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*'sı ile türkçeye yepyeni bir ses getirdi. Hem

sade, hem güzel ifadeli olan bu eseri herkes zevkle okur. Onun Türk diline hizmeti büyüktür. Lisanımız vardı, fakat kavaidi yoktu. Kavâid arapça ve farsçaya lâzım sanılırdı. Türkler arap ve fars dillerinin gramerini okurlardı, anadillerinin gramerinden bîhaberdiler. Lisanımızı zabt u rabt altına alan odur. Henüz talebeyken Türkçenin kavaidini yazmak lüzumunu neden duyduğunu, Mahmud Esadın *Usûl-i Hadis* kitabına yazdığı takrizde şöyle anlatıyor: Hocası Hafız Seyid efendi, Hadiste *Tedlis* bahsini anlatırken (*kâle*)ye dedi manasını verip geçer, Cevdet Paşa diyor ki: "Kâle'nin ya bizzat veya bilvasıta istimaa şâmil itibar olunmasına aklım ermedi. Zira *dedi* tabiri bizzat işittim yerinde kullanılır. Bunu bir kaç gün düşündüm. Hayrette Kaldım. Nihayetülemir (*demiş*) tabiri lizanımızda mazının bir kısmı olup *kâle* sıgası icabına göre dedi, yahut demiş deyu terceme olunmak lâzım geldiğine güç hal ile zihnim intikal edebildi. İşte ozaman bana lisanımızın kavaidini zabt u tahrir edip de lisan-ı arabî ile tatbıkatını icra etmek arzusu geldi ve bir müddet sonra Cenab-ı Hak bu arzunun husulünü müyesser kıldı."[3]

Kavaid-i Osmaniye'si bizde yazılan ilk gramer kitabıdır. Bu kitap Türkçenin tarihinde bir merhaledir[4]. Cevdet Paşa, dilimizin gramerini yazdığı gibi dilin sadeleşmesine de hizmet etti. Türkçenin bir ilim lisanı olduğunu ispat etti, Kendisi şöyle diyor: "Herkesin anlayacağı surette bir risâle yazıp *Takvim'ül-Edvâr* tesmiye ettim ve lisan-ı Türkî ilim lisanı olamaz diyenlere lisanımızın her şeye kâbil olduğunu ve bu lisan ile her fenden güzel eserler yazılabileceğini tasdik ettirdim," (*Marûzat*). O, şuurlu bir Türkçüdür. Şarktaki Türklerle ilgilenmemizi ileri sürer.

Eserleri Şunlardır:

I – Henüz talebeyken medresede okunan ders kitapları üzerine bazı haşiyeler yazmış, çalışmalar yapmıştır. İbn-i Hâcibin *Şâfiye*'si, *Mutavvel*, *Netayic'ül-Efkâr*, *Binâ*, *Emsile* üzerine tâlikatı vardır. Bunlar okadar önemli şeyler değildir. Arapça grameri ve tahsili hakkındadırlar.

II – Türkçe hakkındakiler: *Kavâid-i Osmaniye*, *Medhal-i Kavâid*, *Kavâid-i Türkiyye*, *Belâgat-ı Osmaniyye*.

3 Mahmud Esad, **Usûl-i Hadis**, takriz, 1307, İstanbul

4 İsmail Habib, *Teceddüd Edebiyatı*, S. 403.

III – Tarihe âit olanlar:

Tarih-i Cevdet: 12 cilttir. 1774 ten 1853 e kadar olan olayları anlatır. Çok kıymetli görüşleri vardır, bazı olayları açıklayıp aydınlatır. İbn-i Haldûn gibi sebeblere iner.

Tezâkir-i Cevdet: Vak'a-nüvisliği zamanında tuttuğu notlardır, bunlar 21 defter halindedir. Tarih Kurumunca yayınlanmaktadır[5].

Marûzât: Abdülhamidin emriyle yazmıştır, devrin siyasî olaylarını anlatır. Bunlar, *Tezâkir*'deki notların özetleri gibidir.

Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ: Sade ve güzel bir dille, tatlı ifadelerle kaleme alınmıştır. Hz. Âdemden başlayarak bütün Peygamberlerin, İslâm halifelerinin, İslâm devletlerinin, II. Murada kadar Osmanlı padişahlarının tarihinden ibarettir. Bunlardan başka tarihi değer taşıyan evrakı da vardır. *İbn-i Haldun Mukaddime*'sinin tercemesini tamamlamıştır. Büyük İslâm Tarihçisi İbn-i Haldunun *Mukaddime*'sini, I. Ahmed devri Şeyhul-İslâmlarından Pirizâde Mehmed Sâip efendi Türkçeye çevirmeye başlamıştı. Fakat yarım kalmıştı. Cevdet Paşa bu işi bitirmiştir.

IV – Hukûka âit olanlar:

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye
Bazı nizamnameler hazırlamıştır.

Bütün kanunları *DÜSTÛR* adıyla bir araya toplayıp derlemek fikrini ortaya atan ve bunu yapan odur. Bu iş bugün de devam etmektedir.

5 **Tezakir**, Samimi bir dille yazılmıştır. Devrin entrikaları, içtimaî düzensizlikler, saray rezaletleri, din istismarcıları bunların hepsi dile getirilmiştir. İşte birkaç satır: "Said Paşa, taassub-i bârid ashabından olduğundan Reşid Paşa mensuplarını umur-ı diniyyede mübalâtsızlık ile itham ederek kimini idam ve kimini nefiy ettirmek ve İstanbulu efkâr-ı cedide ashabından tahliye eylemek, velhasıl devleti yüz sene geri döndürmek gibi hülyalara saptı. **Hatta mekâtib-i rüşdiyede çocuklara ressamlık öğretiyorlarmış deyu harita taliminin yasag edileceği** işitildi. (Harita müsveddeleri kenef kuburlarına atılmış) (**Tezâkir**, s. 11,T. Tarih Kurumu basımı).

"İşte maarifin terakkısına çalışıyorken böyle bir sekteli vakıt geçirdik..."

Damad Mehmed Ali Paşa, Reşid Paşayı gözden düşürmek için softaları tahrik ederek sokaklara düşürmüş, Reşid Paşa azlolunursa ihtilalin duracağını Abdülmecide duyurmuş, "fakat o, softaların hareketinden ürkmedi. Bir takım esâfilin sözüyle vükela azl ve tebdiline kıyam edersek sonra bu devleti idare edemeyiz dedi. "(**Tezâkir**, s. 23).

V – Diğer eserleri:

Divançe'si eski tarz kaside ve şiirlerini ihtiva eder.
Arapca *Divan-ı Sâib* şerhini tamamlamıştır.
Takvim'ül-Edvar : Bizde takvimin islahını ilk ortaya atan eserdir.
Mi'yar-ı Sedâd, mantık kitabıdır.
Adâb-ı Sedâd, münazara âdâbına ve usûlüne dâirdir.
Hulâsat'ül-Beyan fi Te'lif'il-Kur'an.
Hılye-i Saadet
Beyan'ül-Unvân, *Tarif'ül-İrtifa*, *Malûmat-ı Nafıa*... v.s.

Hukuk âlemimize Hizmet:

Cevdet Paşa, Mecelleyi tanzımla hem ilmi kudretini gösterdi, hem de hukuk ilmine hizmet etti. O, bir hukuk sistemi kurmaya çalıştı. Dağınık fıkıh hükümlerini kanun maddeleri haline getirme yoluna giden *Mecelle*, hukuk bakımından bir merhaledir. *Mecelle* heyetinin kuruluşunu şöyle anlatıyor: Avrupa ile ticari münasebetimiz çoğaldı. Arada ihtilâflar çıkmaya başladı, İhtilâfların halli için, kanununuzu görelim diyorlar. Ortada böyle bir kanun yok. Fıkıh kitaplarında meseleler dağınık. Merci' olacak bir kitap düşünüldü. Mısırda olduğu gibi fransız kanununu alalım deyenler de vardı. Heyet-i Vükelâ kararıyla Meclis-i Tanzımât dairesinde bir Cemiyet-i İlmiyye kuruldu. Bir kanun yapılacaktı. Bu heyette şunlar var: İstanbul kadısı Rüşdi Molla ve Tahir efendi, Meclis-i Maariften Husam efendi ve Ali Ratip efendi, bir de Ahmed Cevdet efendi. Bunların biri fakıhtı, diğer üçü fakıh değildi. *Metn-i Metîn* adlı ilk eseri bunlar hazırladı[6]. Kitab'ul-Büyû'u yazıp dağıldılar. Sonra bu iş Cevdet efendiye havale olundu. Asıl Mecelle Heyeti kuruldu. Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye dairesinde toplandılar. Ve işe başladılar [7].

Mecelleyi yapıyor diye Ulemâ-yı Rüsûm ona kızıyordu. Kendisi bunu şöyle anlatır: "Şeyhul-İslâm Kezubi Hasan efendi[8] ve anınla be-

6 Fıkıh ilminin muamelât kısmına ait *Metn-i Metin* adlı açık Türkçe bir kitap yazacak heyet Kitab'ül-Büyuu yazdığı, (**Sekizinci Tezkere**, s. 62–63) T.T.K. yayını.

7 Cevdet Paşa diyor ki: "Avrupa Kanunu, Roma kanunudur. O da bir heyetçe İstanbulda yapılmıştı. Mecelle de bir heyet tarafından İstanbulda yapıldı. Kanunşinâs bir zat dedi ki: Dünyada cemiyet-i ilmiye iki kanun yaptı. İkisi de İstanbulda. İkincisi tertip ve intizamı ve mesâilinin hüsn-i tensikı bakımından faiktir. Beyinlerindeki fark insan ol asırdan bu asra kadar âlem-i medeniyette kaç adım attığına bir miyardır." (**Cevdet Paşanın Evrakı, T.O.E. Mecmuası**, Sa. 47. 1333, İstanbul

8 Cemaleddin Afganiyi Türkiyeden çıkartan adam.

raber ziyy-i ulemada bulunan nice cehele (âlim kılığındaki cahiller) dahi böyle bir fıkıh kitabının daire-i ilmiyyede yapılmayıp ta Adliyyede yapılmasından dolayı aleyhimde kıyam etmişlerdi."[9] Cevdet Paşayı çekemeyen bu güruh 1870 te onu Mecelleden attırdılar. Ozamana kadar 4 kitap neşrolunmuş, beşinci hazırlanmıştı. Vedia adlı altıncı kitabı Cevdet Paşasız yaptılar, hatalı oldu. Tenkide uğradı. Bu işin onsuz olamayacağı anlaşıldı. ve 1871 de onu tekrar *Mecelle*'nin başına getirdiler. Hatalı çıkan *Vedia* kitabı toplattırılıp ibtal edildi. Yerine *Emânât* adıyla yenisi yazıldı.

Cevdet Paşanın karşısında yalnız Medreseciler değildi[10]. Ozaman Mısır, fransız Medeni kanununu terceme etmiş, mahkemelerinde onu tatbik ediyordu. Başta Âli Paşa olmak üzere bir gurup ta bunu istiyordu. Cevdet Paşa, iki zümre arasında orta yolu tuttu. *Mecelle*'ye yalnız Hanefi mezhebinin hükümlerini almasını bugün bir kusur olarak söylüyoruz. Yalnız dört mezhebten değil, hattâ münderis mezheplerden de alınmalıydı. Hakikaten diğer mezheblerde zamana uygun güzel hükümler vardır. Meselâ Mâlikilerde alacağın temliki, borcun nakli gibi Roma hukukunda bile bulunmayan ve ilk olarak tedvini Alman Medenî kanununa bir fahır ve şeref vesilesi veren hükümlerden faydalanma fırsatı kaçırıldı[11]. Akidlerde iki tarafın istedikleri şartları koşmakta serbest oldukları mezhepler var. Bunlar muameleleri kolaylaştırıcı hükümlerdir. Fakat bunları almaktan çekindiler. Hatta Hanefi mezhebi dışına çıkmak şöyle dursun, İmam Züferin kavlini niçin aldın diye Cevdet Paşaya hücum edenler vardı. Bu şartlar içinde çalışmak, yeni bir şey yapmak güçtü. O heyetin azasından Mekteb-i Nüvvab Müdürü Yunus efendi şöyle dermiş. :Cevdet Paşa, neler çekti, mezhep değiştiriyor, ona

9 **T.O.E. Mecmuası**, Sa. 47.

10 Bak, Celal Nuri, *Hukuk-ı Düvel*, s. 184–185, 1330, İstanbul.

Celal Nurinin bu konuda *İttihad-ı İslam* kitabında yazdıklarını, Prof. Hilmi Ziya Ülken şöyle özetliyor: "Fıkıh kaidelerine uyarak her türlü islâhâtı yapabiliriz. Din buna müsaittir. Batıdan bazı hükümler alabiliriz. Cevdet Paşa Ebussuûdların biraz bayağıca izcisidir. Mecelle yazılırken çok sıkılmış. Bu hareketleri ile ne softaları memnun etmiş, ne de çağdaş düşünce sahiplerini. Halbuki Cevdet Paşa (Ebu Yusuf dedi ki) lere baş vuracağına akla ve halkın muamelelerine baş vursaydı daha faydalı olurdu. Cevdet Paşadan öncekiler ihtiyacları daha iyi gördükleri için batı hükümlerinden çıkarılmış bir yeni ceza kanununu, ticaret kanununu yapmışlardır... Bize İmam-ı A'zam gibi müctehidler lazım... "(**Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi**, c. II, s. 660, 1966.

11 Ebululâ Mardinî, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*'s. 171.

ta'zir-i şer'î lâzım deyenler oldu. O bütün bu engelleri aşarak *Mecelle*'yi meydana getirdi [12].

Cevdet Paşanın başkanlığında çalışan Mecelle heyeti 1286–1293 /- 1869–1876 yılları arasında değişik komisyonlar halinde çalıştı. Birinci Kitabın sonundaki komisyon üyelerinin adları şunlardır: Ahmed Cevdet, Seyfeddin, Seyyid Halil, Ahmed Hilmi, Mehmed Emin, Ahmed Hulusi. Alâeddin. İrade-i seniyye tarihi 1286. Sonuncu olan Onaltıncı Kitabın - sonundaki imzalar da şunlar: Seyyid Halil, Ahmed Cevdet,Ahmed Hulusi, Seyfeddin, Ahmed Halid,Ahmed Hilmi, Abdüssettar, Ömer Hilmi. İrade-i seniyye tarihi, 1293. Bunlardan başka Mekteb-i Nüvvab Müdürü Yunus Vehbi, İsa Ruhi, Ömer Hulusi de bazan çalışmışlardır.

Baş tarafa 99 madde halinde umumi kaideler konmuştur. Bunlar umumiyetle İbn-i Nüceymin *El-Eşbah ven-Nazâiri* gibi eserlerden alınmıştır. (Bu konudaki diğer eserler: Debûsi, *Tesisün-Nazar*, Celâleddin Süyûtî, *El-Eşbah ven-Nazâir*, Şam Müftüsü Mahmud Hamza, *Elferaidü-Behiyye*, Musa Carullah, *Kavaid-i Fakhıyye*...)

1851 maddelik Mecelle 16 kitaba bölünmüştür. Her kitabın başına (Mucebince amel oluna) irade-i seniyyesi yazılı. Şahsi hukuka kısmen temas etmiştir. "Diğer taraftan fransız Code civil'ined olduğu gibi bugünki medeni kanunumuz hilafına olrak yargılama usullerine dair hükümleri de içine almıştır"[13].

16 kitabın bölümleri ve ihtiva ettiği maddeler Kavaid-i Külliyeden sonra şöyle sıralanmıştır:

1–	Kitab-ul Büyu'	101–403	302	Maddedir.
2–	" İcarât	404–611	208	"
3–	" Kefâle	612–672	61	"
4–	" Havale	673–700	28	"
5–	" Rehin	701–761	61	"
6–	" Emanât	762–832	71	"
7–	" Hibe	833–880	48	"

12 Karînâbâdî Ömer Himli efendi de dermiş ki, Mecelleyi yaparken Cevdet Paşa çok emek sarf etti. Çok nekbetlere maruz kaldı. Gâh Halebe, Gâh Yanyaya taşraya memur gönderilmesi Mecelleye mani olmak içindi. Bir kısmı Avrupadan alalım derdi. Mütaassıp ulemâ da yalnız Hanefi akvalini alalım derdi. Her iki taraf ta ona düşmandı...

13 Sabrı Şakir Ansay, **İslâm Hukuku**, s. 39.

8–	"	Gasb vel İtlâf	881–940	48	"
9–	"	Hacr, İkrâh, Şufa	941–1044	104	"
10–	"	Şirketler	1045–1448	404	"
11–	"	Vekâle	1449–1530	82	"
12–	"	Sulh ve İbra	1531–1571	41	"
13–	"	İkrar	1572–1612	41	"
14–	"	Davâ	1613–1675	62	"
15–	"	Beyyinat vel Tahlif	1676–1783	108	"
16–	"	Kaza	1784–1851	68	"

Bunlar fıkıh kitaplarındaki sırayla değildir. Evlenme, boşanma, gâip, mefkûd, vakıf, vasıyyet, miras meseleleri eksik kaldı. Mecelle cemiyeti kapandığından bunlar yazılamadı. Çünki 1306/1888 de Abdülhamide verilen bir jurnal yüzünden Mecelle heyeti dağıtıldı. Cemiyet azası sorguya çekildi. Kendilerini savunmak için diller döktüler. Fakat II- Hamidin jurnalcılarca körüklenen kuşkusu karşısında ilmi gerçekler para etmedi, Cemiyet lağvedildi. Hattâ ,üstüne (Mucebince amel oluna) diye irade buyurduğu mecelleyi yapan cemiyetin hangi fermanla açılmış olduğunu sorup araştırmaya başlayan Sultan: Bu fikir nereden doğmuş diyor ve: Geçende fevkalade olarak akdolunması ne esbaba mebni idüginin dahı arz ve işarını istiyor, 26 Cümaziyelevvel, 1306.[14]"

14 Bak, Ebulula Mardini, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 154–155.

Jurnalcıların Abdülhamide neler yaptırdığına diğer bir örnek te *İbn-i Âbidin* gibi bir fıkıh kitabının toplatılmasıdır. 1902 de Maarif Nazareti memurlarından birinin kitabtaki bazı ibareleri ele alarak verdiği jurnal üzerine Halifenin emriyle Belediye Tanzıfat arabalarıyla *İbn-i Abidin* toplanmaya başlanır. Ulemâ, bir fıkıh kitabının böyle çöp arabalarıyla toplanmasına dayanamazlar, Tikveşli Yusuf efendi, Rizeli Mehmed Ferhat efendi, Mustafa Âsım efendi, saraya gidip Abdülhamidin huzuruna çakarlar ve her âlimin elinde bulunan bir fıkıh kitabının böyle hakaretâmiz bir şekilde toplanmasının ulemayı çok incittiğini söylemek cesaretini gösterirler. Nihayet toplama emri durdurulur. Bunu Mısırda Mustafa Sabri ve Zahid Kevseri efendilerden bizzat dinledim. O devirde Kitak toplama çoç olurdu. Millî şâir Mehmed Emin şöyle yakınır: "*Buhâî-i Şerif gibi Kur'ânı da toplattırın.*"

Mecelle heyeti üyesi olan ve Cevdet Paşanın çok takdir ettiği Ömer Hilmi efendi de böyle bir jurnala kurban gitmiştir. "Temyiz Mahkemesi reisi iken Abdülhamide Jurnal edilmiş. Saraya çağrılıp isticvap edilmiştir. Dostu Süreyya Paşa, Mabeyn başkâtibi olduğundan hakkında bir muamele yapılmaksızın evine iade edilmişsede bu celp ve isticvap keyfiyyeti kendisini pek ziyade üzmüş ve müteessir etmiştir. Bu hadiseyi müteakip şehre yayılmış olan irtihali haberi, hürmetkârlarında bugüne kadar bir ukdedir. Merhumun neden dolayı isticvap edildiği henüz malum değildir. İrtihali ansızın vuku bulduğuna göre ev halkı da bir şey öğrenememiştir." Ebulula Mardinî, adı geçen eser, s. 9–10

Cevdet Paşa, kendini *Mecelle*'ye vermişti. Gâh bu işi sabota etmek kasdıyle, gâh kimsenin beceremediği işleri çözmek vazifesiyle Mecelle heyetindeki çalışmalarından alındığı zamanlarda bile, uzaklardan *Me*celle çalışmalarını takıp eder, arkadaşlarına yol gösterirdi. Yanyada iken Bey,ı vefâ hakkında bir risale yazıp Mecelle cemiyetine göndermiş. Mesele cemiyyette münakaşalara yol açmış. Bunu duyan Cevdet Paşa, Heyet azasından mesai arkadaşı Hilmi efendiye şöyle bir mektup yazıyor:

"Cemiyyet-i ilmiyye-i aliyyeye takdim eyleduğim Risale-i Vefâ üzerine cemiyyetçe mübahasât-ı kesire ve ihtilafat-ı vefire vukua geldiğini haber aldım. Böyle olacağını evvelce bilirdim. Risale-i mezkûre mündericatı hakkında olan re'y-i âcizânem ise gündeu güne kuvveet bulmaktadır. Yanya Nâip ve Müftüsü (Zeynelabidin efendi) dahi bu babta re'y-i âcizanemi tasdik etmektedirler. Zira burada bey-ı vefa ve istiğlâl muamelesi ruzımerre cereyan ediyor. Bu hususta nâsa teshilât gösterilmek ferâiz-ı umurdan görülür. Zat-ı fezâil-simat semûhileri "Yessirû ve lâ tuassirû" Hadis-i şerifini arasıra vird-i zeban idegeldiklerinden bu babta dahi teshil-i masalih-ı nâsı iltizam buyuracaklarında şüphe etmem. Seyfeddin efendi hazretleriyle Ahmed Hulûsi efendi hazretlerinin metânet-i efkar-ı sahihalarından eminim. Hoca Halil efendi hazretlerinin re'yini bilmem. Fakat masalih-i nâsın tasıbine (güçleştirmeye) sebeb olmamalarını temenni eylerim. Cenab-ı Hak kendisini vefâ ve istiğlâl gailesine oğratmasın. Fakat beyi bişşart bahsinin müzakeresi esnasında arabası kırılıp ta şurut-ı fâside ile araba iştirasına mecbur olduklarını ferâmuş buyurmasımlar. Cümlesinin mübarek ellerini öperim. Sair rufeka-yı kirâm hazeratına arz-ı hulus ve selam-ı mahsus ederim. Bâkı emr u irade efendilerim hazerâtınındır.

Nisan, 1291

Yanya Mütesarrıfı
Ahmed Cevdet

Neticede bey'ı Vefâda satış değil, rehinlik ciheti galip görülmüş, buna göre hükme bağlanmış. Teslim ve tesellüm de şart koşulmuş. Cevdet Paşa diyor ki: "Pekâlâ mesele halledilmiş ve iş bitirilmiş. Şukadar ki asın haz edemiyeceği muvazaa yollu bir teslim ve tesellüm-i kavlî

muamelesinden kurtarılmamış. Eğer Dersaadette bulunsaydım bu pürüzü dahi ekseriyet-i ârâ ile bertaraf edebilirdim zannederim."[15]

Cevdet Paşa hakkında diyebileceklerimizi şöyle bir özetleyelim:

Türkçeye hizmet etti. Gramerini yazdı, dili sadeleştirdi.

Hukuk âlemimize değerli hizmetlerde bulundu.

Tarihi vaka-nuvislikten kurtararak tarihî incelemelere yön verdi.

Olayların nedenlerini araştırdı. Onun tarihi ibretle okunacak satırlarla doludur[16].

Devlet idaresinde değerli hizmetler gördü, karışık ve pürüzlü işleri hallederek devlete yardımda bulundu.

Dârulmuallimin müdürü olunca öğretmenler yetiştirdi, ders programları hazırlattı.

15 **Cevdet Paşanın Evrakı, T.O.E. Mecmuası**, Sa. 47, 1333, İstanbul

16 Cevdet Paşa, geniş görüşlü bir zattır. Vehhabilerin her yeni çıkan şey aleyhinde olmalarından bahsederken şöyle der: "Sonradan zuhur etme nice şeyler vardır ki, hasenâttan maduddur. ve insan medeniyyüttabı olduğu cihetle bir raddede durmayıp fünûn ve sanayi-ı muhteraa hasebiyle alem-i terakkîde kat'ı mesafe edegeldiğinden Şeyh Necdî (Vehhabi) nin bu revşi tabiata karşı bir hareket idi." (**Cevdet Tarihi**, C. VII, S. 191).

Bundan sonra İstanbuldakilerin Vehhabilik hakkında hiç bilgi sahibi olmamalarından dert yanıyor ve diyor ki: "Devletin nasıl tehlikelere düştüğüne bakın ki, bunca sene önce tebasından birinin çıkardığı bir mezhep hakkında ilmi mübahasalar yapılır ve Hıcaz, Irak uleması müteaddid eserler yazarken, dinin vatan-ı aslısı olan Hıcazda bir hükümet bile kurulmuşken Meclis-i meşverette buna dair malumat yok. Vehhabilerin meramını bilen yok. Hükümet, ulemâya fevkalade itibar ederken... Bu mezhep hakkında sahih malumat alamaması inanılmayacak bir şeydir." (**Aynı eser**, S. 195)

Bundan sonra "Lakin o vaktin hakıkî ahvalini bildikten sonra şaşılmaz, diyerek ulemânın nasıl bir çöküntü içinde olduğunu şöyle açıklıyor:

"Tarık-ı ilmiyye üç sınıftır."

1 – Merâtip sahibi ulemâ-yı resmiyye,

2 – Hükkam ve ketebe,

3 – Medresedeki üstadlar ve talebe.

Birincilerde âlim denecek yok, ikincilerin işi ilâm yazmaktan ibaret. Üçüncü sınıf ta kîl u kâl ile felsefe ve mutezile fikirlerini ibtal ile oğraşarak vakit öldürmekte." (**Aynı eser**, S. 196)

Cevdet Paşa, ulemânın Vehhabilik hakkındaki kıt bilgisinden şikâyette haklıymış. Hoca Zihni efendi Nimet-i İslâmında bakın ne diyor: "Batıniyye ki anlara ta'limiyye ve İsmailiyye ve İbahiyye ilah... dahi dinür... A'sâr-ı ahîrede anlar Vehhabiyye ismi almışlar ve kısve-i din içre ötedenberu bîdin ve mehin-i ehl-i din buluna gelmişlerdir." (**Nimet-i islam**, Münakehât ve Müfarekat, S. 39, 1324, İstanbul.)

Maliyemizin kullandığı yanlış takvim usulüne karşı gerçeği aydınlatmak amacıyla *Takvimül-Edvar* adlı eseri yazdı.

93 harbinin aleyhindeydi, gerçek durumumuzu biliyor, neticeyi seziyordu,

Hem siyasette, hem lisanda Türkçüydü.

Demokrasi taraftarıydı, Millet Meclisi istiyordu, ancak Midhat Paşayla ayrıldığı yerler vardı.

Siyaset onu dalgaları arasına almasaydı ilme çok hizmet edecekti, fakat kendini bir defa kaptırdı,. Maruzatta şu samimi ifadesi var: "Politika âlemi başka bir âlemdir. Kişi karındaşı olsa feda eder."

İlmî kudretini dost, düşman herkes itiraf ederdi. Tuna yolculuğunda Fransız sefiriyle görüşmüştü. Sefir, Fuad ve Âli Paşalara: Ben ulemâ sınıfında böyle adamlar olduğunu bilmiyordum, diyerek onun hakkındaki hayranlığını bildirmişti.

Aydın bir din adamıydı, ilerleme için yenilik tarafdarıydı. Hayatı ve eserleri bunu gösterir. Cemiyet ve devlet hayatında iyi, doğru ve güzel olan her yeniliği hararetle isterdi. İslâmın terakkî, medeniyet ve yenilik dini olduğunu bilir ve halkı saran yanlış kanaatları silmek için didinirdi. Daima doğrunun ve müspet ilmin yanında idi. Hayatını millete ve memlekete hizmete vakfetmiş gayretli ve dirayetli bir zattı. Hizmetleri unutulmayacaktır.

Z İ K İ R

SÜLEYMAN ATEŞ

Zikir, sülâsînin birinci babından masdar'dır. Anmak, şan, şeref, öğmek, namaz ve duâ manalarına gelir. Cem'i: zükûr ve ezkâr'dır. İlâhiyatçılar, Kur'an'da, zikrin on yedi manada kullanıldığını tesbit etmişlerdir. Sûfiyye ıstılahında zikir, Allah'ı belirli cümleler veya kelimelerle anmak demektir. Allah'ı anmak, en büyük ibadettir. Bu hususta pek çok âyet ve hadîs vardır. Zikri emreden âyetlerden birkaçı:

"Artık, beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim, bana şükredin, nankörlük etmeyin"[1].

"Ayakta, oturarak ve yanlarınız üzerine yatarken Allah'ı zikredin"[2].

"Allah'ı çok zikredin ki felâha eresiniz"[3].

"Rabbının ismini zikret, halktan kesilerek O'na teveccüh et."[4]

"Rabbını çok zikret ve sabah akşam tesbih et"[5].

"Ey mü'minler, mallarınız ve çocuklarınız, sizi Allah'ın zikrinden alıkoymasın"[6].

"Nefsinde ağlaya, sızlaya, korkarak, fakat bağırıp çağırmadan sabah, akşam zikret; gafillerden olma"[7].

"O erkekler ki onları ne ticaret, ne de alışveriş, Allah'ı zikretmekten ve namaz kılmaktan alıkoymaz"[8].

1 Bakara suresi, 153
2 Nisa suresi: 103.
3 Cumu'a suresi: 10
4 Müzzemmil suresi: 8
5 Âl-i İmran suresi: 41
6 Münafikûn suresi: 9
7 A'raf suresi: 205.
8 Nur suresi: 37

"Allah'ın zikrinden kalbleri kararmış olanlara yazık!"[9]

"Sonra derileri ve kalbleri Allah'ın zikrine yumuşar"[10].

"Şüphesiz Ancak Allah'ın zikriyle kalbler huzura erer"[11].

Ve bak: 21/23, 15/87, 46/17, 135/3, 227/26, 24/18, 200/2, 45/29*

Zikir hakkında varidolan Hadîslerden birkaçı:

"Ben, kulum, beni zikrettiği zaman beni nasıl sanıyorsa öyleyim, Onunla beraberim. Kulum, beni kendi içinde zikrederse ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Beni cemaat içerisinde zikrederse ben de onu daha hayırlı bir cemaat içerisinde zikrederim. Bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. Bana bir kulaç yaklaşırsa ben ona bir ba' (iki kulaç) yaklaşırım. O, bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim."

"Malik ibnu Yuhamer, Muâz ibn Cebel'in kendilerine şöyle dediğini söylüyor: Resûlullah'tan duyduğum son söz şu oldu: "Allah'a hangi amel daha hoş gelir?" dedim. "Dilin, Allah'ın zikriyle ıslanmaş olarak ölmendir, "buyurdu."

"Size, amellerinizin en iyisini, Rabbınız huzurunda en temizini ve derecelerinizde en yükseğini, altun ve gümüş infakından hayırlısını, düşmanla karşı karşıya gelip siz onların, onlar sizin boyunlarınızı vurmaktan daha iyisini söyliyeyim mi? Evet, dediler. "Allah'ı zikretmek." buyurdu. Muâz ibnu Cebel: zikrullah'tan daha fazla insanı Allah'ın azabından kurtaracak bir şey yoktur, dedi."

"Her şeyin bir cilâsı vardır, kalblerin cilâsı da Allah'ı anmaktır. İnsanı Allah'ın azabından en çok kurtaracak şey, zikrullah'tan başkası değildir." (Allah yolunda cihad da mı değil?' dediler, "Hayır, kesilinceye kadar vuruşsa dahi." buyurdu."

"Rabbını zikredenle etmiyen, diri ile ölü gibidir."

"Bir kavim oturup Allah'ı zikrederse melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerlerine sekine (huzur, feyiz) iner. ve Allah onları yanındakilere zikreder"[12].

9 Zümer suresi: 22

10 Zümer suresi: 23

11 Ra'd suresi: 27

(*) Bölü çizgisinin üstündeki rakamlar âyet numaralarını, altındaki rakamlar Sure numaralarını göstermektedir.

12 at-Targîb wa'tTarhîb, C. 2, S. 393–408, Mısır 1373/1954.

"Allah, Allah diyen kimseler üzerine kıyamet kopmaz."

"Cennet bahçelerini gördüğünüz zaman orada otlayınız." Cennet bahçeleri nedir? Diye soruldu. "Zikir meclisleridir." buyurdu. Bir hadis-i Kutsîde:

"Ben, beni zikredenin yanında oturan arkadaşıyım"[13] buyurulmuştur.

Zikir, önceleri beş vakit namazdan ayrı olarak gece veya gündüz muayyen saatlerde nafile namaz kılmak ve duâ etmek anlamlarında kullanılırdı. Umumiyetle dört rek'at kılınan namazdan sonra besmele, tehlil, tekbir, tesbih, salâvat-i şerife okunur, istiğfar ve isti'âze edilirdi. Vird kelimesi de bu anlamı taşımaktadır.

Zühd ve takvâ gittikçe gelişip tasavvufî kuruluşları, derviş teşekküllerini meydana getirince zikir de esaslara bağlandı. Her tasavvufî teşekkülün kendine mahsus zikir veya virdi vardır. Bu fark, kurucuların içtihadından doğmaktadır. Her okulun kurucusu tarafından konulan zikir sayısı ve şekli, sonradan gelen o okula mensup önderler tarafından az çok tadilâta uğrar. Bazı okullar "Allah, Allah" lâfza-i Celâlini zikrederler. bir kısmının zikri" LÂİLÂHEİLLALLAH"tır. Esmaü'l-Hüsnâ'yı zikredenler de vardır.[14]

Zikir üçe ayrılır:

1 – Zikr-i Celî veya zikir-i Cehrî, 2– Zikr-i Hafî veya zikr-i Sırrî, 3– Zikr-i kalbî.

1 – Yüksek sesle yapılan zikir, Celî veya Cehrî zikirdir.

2 – Nefesle yapılan zikir, Hafî veya Sırrî zikirdir.

3 – Sadece kalben tefekkür suretiyle yapılan zikir, kalbî zikirdir.

Fahru'd-Dîn-i Razî zikri: Lisanın zikri, kalbin zikri, ruhun zikri şeklinde bölümlere ayırıyor ve bunları izah ediyor: "Dilin zikri: tesbihe ve temcide delâlet eden kelimeleri söylemektir. Kalbin zikri: Allah'ın zatına ve sıfatlarına dair hükümlere vakıf olmak için emir ve nehiy gibi teklifler üzerinde düşünmek ve Allah'ın yaratıklarının esrarına dalmaktır. Uzuvların zikri: Uzuvların ibadette kullanılmasıdır. Bu-

13 at-Tarğîb wa't-Tarhîb C. 2, S. 402; Müntehabat-i Nafi'a-i Risale-i Kuşayriyye S. 174-177, Abdunnafi', İst. 1307

14 Bak: Shorter Encyclopedia of İslâm, Dikr ve wird maddeleri; Osmanlı tarih Deyimleri ve terimleri sözlüğü, C. I. s. 573, C. 3, s. 659.

nun için Allah namaza zikir adını vererek: "Fes'aw ilâ zikrillâhi: Allah'ın zikrine koşunuz" buyurmuştur. Gözlerin zikri: ağlamak, kulakların zikri: dinlemek, dilin zikri: hamd-ü sena etmek, ellerin zikri: Allah yolunda vermek, bedenin zikri: vefa, kalbin zikri: Allah'tan korkmak ve rahmetini umma (hawf-u reca). Ruhun zikri: teslim ve rızadır"[15].

Bir tasavvuf okuluna giren dervişe zikir iznini dinî önder apdestli olarak tenha bir yerde yüzleri birbirine karşı, diz dize oturmuş oldukları halde verir. Talebeye, intisabından önce bir de istihare yaptırmak sünnet sayılır. Bir okula girenler, o okulun günlük evradını yapmak zorundadırlar. Kadirîler Cehrî zikri telkin ederler. Nakşîlerin zikri, Zikri Hafîdir.

A– Cehrî Zikir: Bu zikirde Lâilâhe illallâh, Subhânellah, Elhamdülillah, Allahu ekber, Estağfirullah veya Esmâü'l-Husnâ'dan bir isim çekilir. Toplu zikirlerde önce İlâhîler okunur, dinî bir vecd meydana getirilmeğe çalışılır. Sonra zikre başlanır. Özel meclislerde dervişlerin iştirakiyle yapılan cum'a zikirlerine (Hadra) denir. Zikri, dinî önder idare eder. Bazan zikirde mazhar da çalınır. Bir düzen içerisinde (Ritm ile) Lâilahe İllâllah, Hayy, Hayy veya Allah, Allah kelimeleri dilden kalbe hızla vurulmak suretiyle vücut diz çöküldüğü yerde öne arkaya hep beraber sallanır. Mevlevilerde sema' yapılır[16].

B– Hafî zikir: Münferit yapılan bir zikirdir. Şafaktan önce kalkılır, teheccüt namazından sonra gözler yumulur, kalbe teveccüh edilir ve verilen evrad nefesle çekilir. Nakşilerde beş bin lâfza-i Celâl çekmekle başlar. Salik, ruh makamlarını aştıkça her makam için beşer bin ilâve edilir. Böylece Lâfza-i Celâl sayısı yetmiş-seksen bine kadar çıkar. Fakat bu sayılardan maksat, Allah aşkına ermek, zikrullah'ı vücuda hakim kılmaktır. Zikrullah'ın bütün vücudu sarmasına *zikr-i Sultânî* denir. Bu takdirde artık sayı ve tesbih bir yana bırakılır. Hattâ zikirden de vaz geçilir. Çünkü salikin vücud-i fânîsi aradan çekilmiş, bütün vücut mezkûr (Zikredilen Hak) kesilmiştir. Tabiî bu makamın lâfını eden çoktur ama sırrına eren azdan azdır. Bu makamın bir anı, cihan değer[17].

Bursa'lı İsmail Hakkı, Ruhu'l-Beyan'da "Ey iman edenler, Allah'ı çok zikrediniz." âyet-i Kerimesinin tefsirinde şöyle diyor: "Zikir çeşit-

15 at-Tarğib wa't-Tarhîb,C. 2, S. 399 dip not

16 Shorter Encyclopedia of İslâm, Dikr ve wird maddeleri, E.J. Brill, 1953

17 Hamdi Yazır Hak Dini Kur'an Dili, C. 1, S. 540–541

lere ayrılır, şöyle ki: Mezkûru düşünmeden, sırf lisan ile zikirdir ki bu, mutlak surette reddedilmiştir. Lisan ile zikredip, kalben de mezkûru (zikredileni) ve O'nun eserlerini düşünmektir ki ebrarın (iyilerin) zikri budur. Öncekine nisbeten bu, bir derece daha makbul ise de bunda da üns, huzur ve fena yoktur. Bazıları da lisan, akıl ve kalb ile zikreder ama mezkûr ile üns, O'nda fena yoktur. Bu, Mukarrebundan olan müptedilerin zikridir. Ebrarın zikrine nisbeten bu, daha makbuldür. Lisan, akıl, kalb, ruh ve sır ile hep beraber zikretmektir ki nebîlerin, velîlerin, ekmellerin ve al-mukarrebun'un zikri bu suretledir. İşte tam makbul olan zikir budur. Hazret-i Peygamber (A.S.): "Bu kalbler de demir gibi paslanır. (Yâ Resulâllah, o halde cilâsı nedir? Denildi). Allah'ın kitabını okumak ve O'nu çok zikretmektir." buyurdu."[18]

İmam Gazalî şöyle diyor: "Zikrullah'ın şerefinden dolayıdır ki şehadet rütbesi büyük olmuştur. Çünkü esas gaye, son nefestir. Yani kalb masiva ile tamamen alâkasız, Allah'a dalmış bir vaziyette dünyayı terk edip Allah'a yönelmektir. Şimdi eğer kul Allah'ta müstağrak olmağa gücü yeterse bu insan, savaş safında ölmüş gibidir. Çünkü canından, ailesinden, malından, ve çocuklarından tamamen arzusunu kesmiştir. Hattâ dünyadan tamamen vaz geçmiştir. Zira dünya, yaşamak için sevilir. Halbuki Allah'ın aşkı ve rızasını kazanmak çabası içerisinde olan o kul için hayatın kıymeti yoktur. İşte bu, Allah indinde en büyük noktadır. Ve bundan dolayıdır ki şehadet, büyük mertebeyi haiz olmuştur"[19].

ZİKRİN, TASAVVUFTA ALDIĞI DERİN MANAYI, ERZURUM'LU İBRAHİM HAKKI MA'RİFETNÂME'SİNDE TAFSİLÂTİYLE ANLATIR.

Özeti aşağıdadır:

"Zikrullah, üç dereceye ayrılır: Kelimelerle yapılan dilin zikri. Bunda huzur yoktur. Ama buna devam ede ede zikir kalbe işler. Dil durur, kalb kendiliğinden Allah'ı zikreder. Nefesiyle gizlice Allah, Allah veya Lâilahe illâllah diyen kimse, lisanî ve kalbî zikri beraber yapmış

18 Ruhu'l-Beyan, İsmail Hakkı, C. 3, S. 125-6-, Matbaa-i Âmire, 1286.

19 at-Tarğîb wa't-Tarhîb, C. 2, S. 408, Not: 1

olur. Bir an gelir ki zikir, kalbden bütün vücuda yayılır. Ruhu sarar. Bu da ruhun zikridir.

"Zikrullah ile gece gündüz uğraşan kimsenin kalbinden hikmet-nurları parlar. Evvelâ şimşek gibi çakar, geçer. Sonra yine çakar, fakat daha uzun kalır. Ve nihayet her tarafını kaplayan nurlar, ilm-i ledünnî sırlarını basiret gözüne açar. Hafî (gizli) zikre devamdan müstağrakat-i selâse (Üç kendinden geçme, dalma hali) denen üç netice meydana gelir:

1 – Zikrullah ile kötü parçalar yanar, vücut, Allah'ın zikrine müstağrak olur (kendinden geçer, dalar). Vücudunun her zerresinde davul zurna sesleri, sahile çarpan deniz dalgalarının sesleri, çakıllarla çarpışan nehir sularının sesleri, yapraklarla oynaşan rüzgâr hışırtısı sesleri gelir. Salik bundan büyük zevk duyar. İnsan vücudu yerde ve gökte bulunan maddelerin özetidir. Bunların seslerini duyması, bunların tesbihlerini vücudunda işitmesi içindir.

2 – Zakirin başı üstünde daire şeklinde bir açıklık belirir ve oradan üzerine zulmet (karanlık) iner ki bu, vücut zulmetidir. Sonra nur iner ki bu da zikrullah nurudur. Sonra HAZRET (HUZUR) iner ki bu da gönül huzurudur. Böylece tam bir huzura kavuşur. Bu halde kalbi Allah'ı zikretmeğe o kadar meftundur ki hiç zikirden kesilmek istemez. Hattâ zakir, zikirden ayrılmak istediği zaman, kalbi zikrullah arzusuyla ana karnındaki çocuk gibi oynar. Çok zakirler, kalblerinden zikir sesi duyarlar.

3 – Üçüncü istiğrak ise zikrin, gönülden sırra geçmesi ve zakirin mezkûr'da kaybolmasıdır. Bütün uzuvları zikrullah ile meşguldür. Kendisi istemese de zikir onu bırakmaz. Gafletten uzak tutar. Etrafında sâf ateşler, üstünde çıkan ve inen birtakım nurlar görür. O kadar zikreder ki lisanın zikri, kalbin zikrine; kalbin zikri, sırrın zikrine; Sırrın zikri, Ünsün zikrine; Üns'ün zikri Kuds'ün zikrine döner. Ve ruh, nefsin hükmünden kurtularak ma'rifet-i Mevlâ'ya yol bulur.

Bu inen ve çıkan nurlar, zikir nurlarıdır. Sâflaşan ruhun akisleridir. Nurlar, camlar içerisinde parlıyan inci gibi sâftır. Vücut, sâflığın son noktasına ulaşmıştır. Artık vücudu bu derece zikir kaplayıp ruh güneşi doğduktan sonra aşk ve mahabbet ateşi zikreden insanın varlığını tamamen yakarak Mezkûrdan başka bir şey bırakmaz. İşte *FENA-Fillah (Allah'ta fanî olma)* denen mertebe budur. Ve kalb o zaman Mezkûr ile Mütesellî olur.

Bu şekilde zikreden zakirin uzuvlarında ve mafsallarında bir nevi' ağrı hasıl olur. Bu ağrı, birazcık yanma ile kalbinde de belirir. Fakat bunlar, çok zevkli ağrılardır.

Kalbî zikirden sırrî zikre ulaşan kimsenin buna güvenerek zikri azaltması çok tehlikelidir. Zira kalb penceresi tedricen açıldığı gibi tedricen de kapanarak büsbütün karanlıkta kalır: "Benim zikrimden yüz çeviren kimseye dar bir geçim vardır ve onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz." (Tâhâ: 124) âyetinin kahri altına girer. Allah korusun.

Basireti açılan kimse ledünnî ilimlere vakıf olur. Eğer cezbe gelmezse o ilimlerle uğraşır, durur. Ama Allah'ın lûtfiyle cezbeye kapılanlar, vahdet denizinin dalgalarından ibaret olan ledünnî ilimleri de bırakarak deryada kaybolup giderler.

Zikir, lisanından kalbine geçince zakirin diline namaz dışında nice yıllar zikir gelmez. Bunun alâmeti, zikrin sırra ulaşmasıdır. Bunun alâmeti ise: Zakir sustuğu zaman zikrullah'ın iğne ucu gibi zakirin diline batırılmasıdır. Ve yüzünün tamamen dil kesilmesidir. Ruhuna zikrullah sinen kimsenin, artık Allah'ın ismini dili ile tekrarlamasına da lüzum yoktur. Çünkü aradığını bulan kimsenin bulduğunun yanında da ismini tekrarlaması abes olur"[20].

"İrfan yolunda yürüyen kimse, üç konaktan geçer: Fena Âlemi, Cezbe Âlemi, Kabza Âlemi. Fena âleminde Lâilâhe illâllah kelimesine devam eder. Cezbe Âleminde Allah, Allah diye zikreder. Kabza Âleminde Hû, Hû, Hû; Diye zikretmelidir. Çünkü Lâilâhe illâllah kalbleri açıcı; Allah ism-i Celîli ruhları açıcı; Hû ise sırları açıcıdır"[20].

İbrahim Hakkı, zikrin bu sayılan neticeleri vermesi için zikirde riâyet edilmesi gereken âdabı şöyle sıralamaktadır:

1 – Zakir, önce kalbini, bütün meşgalelerden temizlemelidir.

2 – Gusletmeli veya abdest almalıdır.

3 – İki rek'at namaz kılmalıdır.

4 – Hoş kokulu, temiz bir yer bulmalıdır.

5 – O yerin temiz bir köşesine i'tikâf ihramını asıp bir seccâde sermelidir.

6 – Seccâde üzerinde kıbleye yönelerek bağdaç kurmalı, ellerini bacakları üzerine koyup sessizce zikretmelidir.

20 ibrahim Hakkı,Ma'rifetnâme, S. 336 ve müteakip sayfalar.

7 – Gözü yumarak batınî hislerin açılmasına çalışmalıdır.

8 – Dinî önderin hayalini zihnen karşısına alıp himmet isteğiyle ona mahabbet ederek ruhaniyetine ermelidir.

9 – Gece kaim, gündüz saim olmalıdır (Gece namaz kılmalı, gündüz oruç tutmalıdır).

10 – Çok açlıktan ve çok tokluktan kaçınarak hayvan eti olmıyan yağlı yemeği orta derecede yemelidir.

11 – Zikrullah'ı bitirince huzur-i kalb ile susmalı, gönülde zikrullah'ın eserlerini gözetliyerek öylece bir saat kadar kalmalıdır.

12 – Zikrullah'tan hemen sonra su içmekten çok sakınmalıdır. Çünkü su, zikrullah'ın yandırdığı nurları söndürür. O anda vücuda zarar verir.

13 – Lâilâhe illâllah ile zikrediyorsa İlâhe'nin hemzesini isbat etmelidir. Lâilâhe dediği zaman masivayı yok edip İllâllah dediği zaman Hakk'ı isbat etmelidir.

14 – Manâyı düşünerek zikretmelidir. Zikir, sadece dudakların, kelimeyi tekrarından ibaret kalmamalıdır.

"Hest Tâc-i Ârifân ez çâr terk: Terk-i Donya, terk-i Okbâ, Terk-i hestî, terk-i terk.:

"Âriflerin tacı dört terktendir: dünyayı, ukbayı, varlığı, terki terk etmek."

at-Targîb wa't-Tarhîb sahibi Hafız Zakiyyu'd-Dîn Abdu'l-Azîm, Hadislerin ifadesine göre zikrullah'ın faydalarını şöyle tesbit etmiştir:

1 – Zakir, Allah'ın rahmetine ve yardımına girer, salih amel ile Rabbına hüsn-i zanda bulunur.

2 – Allah o kulun adını yüksek gökte, seçkin muhlis kulları önünde anar.

3 – Zakir, kalbini daima Rabbiyle uğraştırır.

4 – Allah'ı zikretme ibadeti, çok sadakadan, samimî olmıyan vatan müdafaasından üstündür.

5 – Zikrullah, Hannâs'ın (Şeytanın) vesveselerinden korunma, günahlara düşmekten muhafaza eden sağlam bir kaledir. (Kul, ancak Allah'ı zikirle şeytandan kurtulabilir.)

6 – Zikrullah, dünya ve Âhiret saâdetini celbeden dört şeyden biridir. Zakire tam bir i'timad verir, ona doğruluğu ve iyiliği sevdirir. Düşüncesinde isabetli kılar. (Ve zikreden bir dil kazandırır.)

7 – Zikrullah, Cennette yüksek derecelere ulaştırır, zakiri Cennetü'l-Firdevs olan A'lâ-i İlliyyîn'e yükseltir.

8 – Zikrullah, kalbi nurlandırır, diriltir, şüphesini giderir, doğruya iletir; zakir olmıyanın kalbi karanlık ve kendisi ölüdür. (Rabbını zikredenle etmiyen, diri ile ölü gibidir.)

9 – Zakir, Peygamber (S.A.)in emirlerine uymuş ve saâdeti tadmıştır.

10 – Allah'ı zikreden, kıyamet gününde izzet ve ikram edilir.

11 – Allah'ı zikretmiyen pişman olur. Ve bundan geri kaldığı için üzülür.

12 – Hayırlılardan seçkin bir zümre, zakirleri bekler, iyilerden bir grup onlardan bahseder. Allah onları bunun için seçmiştir.

13 – Allah, Sefere-i Berere (büyük melekler) önünde zikredenlerle iftihar eder.

14 – Zakirlerin sohpetiyle âsî saîd olur, şakî onları sevmekle ni'mete erer. Allah zakirleri seven ve onların meclislerinde hazır bulunan facire tecelli eder. Dünya malından bir şey istemiş olsa verilir.

15 – Zakirler ihsan ehli, saâdet sahipleri, hayrı kendinde toplıyan, iyilik için çalışan insanlardır.

16 – Zakirler mağfirete mazhar olurlar, Allah'ın rızasına inanırlar, zikirden dönmezler. Ta Allah nimetiyle onlara tecellî edinceye kadar.

17 – Zikirler bahçe, meyvası ise ni'mettir.

18 – Kim Rabbının yanında derecesini bilmek isterse, kalbinin derinliğini zikirle doldursun.

19 – Zakirler, Allah'ın rahmet ve ihsanına yakın yüksek decerelerdedirler. Öyle ki peygamberler ve mücahitler Allah'ı razı etmekte o derecelere ulaşmak ister ve onlara gıpta ederler. Zakirlerin yüzlerinde nur parlar ve ruhları müjde ve sevinç ile çalkanır[21].

21 Zakiyyu'd-din Abd'ul-Azim, at-Tarğîb wa't-Tarhib, C. 2, S. 407-408, dip not: 1

NETİCE

Biz yukarındanberi mutasavvıflara ve tasavvuf okullarına göre zikrin çeşitli şekillerini kaynaklara istinaden tarafsız olarak açıkladık. Kur'an-ı Kerim'de bulunan âyetlere ve Hz. Muhammed'in hadîslerine göre İslâmiyette zikrin mevcudiyeti inkâr kabul etmez bir gerçektir. Şu var ki gerçek mutasavvıflarla mukallidler arasında derin farklar vardır. Her zaman gerçek mutasafvıfları taklidederek zikir müessesesini istismar edenlere de çok rastlanır. Bu sebeple tasavvuf yolcularının dikkatli olmaları ve dinimizin prensiplerini kendilerine rehber edinmeleri daha sağlam bir yol olur.

Zikrin manevî faydaları muhakkaktır. Fakat İslâmiyet tamamen dünyayı terk etmeyi yasak etmektedir. Kur'an'ın temel prensibi, ruh hayatiyle madde hayatını, dünya ile âhireti beraber yürütmektedir. Cenab-ı Hak şöyle diyor: "Allah'ın sana verdiği âhiret evini ara, dünyadan da nasibini unutma !»[22]

22 Kasas Suresi: 77

ARABÇA YAZMALARIN NEŞİR KÂİDELERİ *

(قواعد تحقيق المخطوطات)

Dr. SALÂHUDDÎN AL-MUNECCİD

Çeviren :
Dr. MEHMED HATÎBOĞLU

G İ R İ Ş

Bir çeyrek asırdan beri Arablar, eski metinlerinin neşrine hususi bir önem atfetmektedirler. Şarkıyyatçılar, arabca ve ilim bakımından aralarında zaifleri de bulunmakla beraber, bir asırdan fazla bir zaman-

* Bu makalenin arabça aslı, Mecelletu'l-Maḫṭūṭāti'l-'Arabiyye' (la revue de l'Institut des Manuscrits Arabes) nin 1375 rebiulevvel (1955 kasım.) tarihli cildinin ikinci cüzünün 317–336. sahifelerinde çıkmıştır. Müteâkıben defalarca ayrı basımı yapılmış olup, G.C.ANAWATİ tarafından da "MELANGES 3, Institut Dominicain d'Etudes Oriantales du Caire, Dar al-Maaref, 1956, s. 356–374." de fransızcası neşredilmiştir. Biz bu tercemeyi, biraz daha yeni olması ve müellifince de gözden geçirilmiş bulunması sebebiyle fransızca metninden yapmış ve arabçasiyle karşılaştırıp gereken yerleri düzeltmiş bulunuyoruz.

Ayrıca, önemi dolayısiyle G. C. ANAWATI'nin kendi tercemesine koymuş olduğu takdim yazısını biz de burada sunuyoruz:

"La Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes (nov. 1955)"in ilk cildinin ikinci fasikülünde Bay Salâhuddîn Al-Muneccid, eski metinlerin çeşidli basım usûlleri konusunda kısa bir girişi müteakip, bir metnin tesbiti ve basımı hakkında bir sabit kaideler serisi ihtiva eden uzun bir makale neşretmiştir. Okuyucularımıza bu makalenin tam tercemesini vererek hizmette bulunmayı düşünüyoruz. Bunun bir çok sebepleri vardır. Evvelâ müellifin şahsiyeti. Bay Salâhuddîn Al-Muneccid, on seneden fazla bir zamandan beri eski arabça metinlerin basımıyle meşgul olmaktadır. Gayr-i matbû bir çok eser ve husûsiyle İbnu Asâkir'in Şam Tarihi'nin (1300 sahifeden daha fazla tutan) ilk iki cildini neşretmiştir. Onun Arabça Yazmalar Enstitüsündeki müdürlük vazifesi, kendisini yazmalarla devamlı bir kalbi temasda bulundurmuş olması hasebiyle, bilhassa böyle bir çalışmaya ehil kılmıştır.

Ayrıca bu kâideler, bir taraftan Arab Birliği Kültürel Komitesi tarafından zamanın eserlerinin neşri için esas tutulmuş, diğer taraftan ise, Şam'da toplanmış son Akademiler kongresinde (eylül 1956) Arabça Yazmalar Komisyonu tarafından tavsiye edilmişlerdir.

Nihayet bu dökümanın, garbın bazı orta çağ mütehassıslarını, kendilerinkine benzer bir sâhada muâsır arab müelliflerinin eski metinlerini nasıl neşrediyor olduklarını göstermesi bakımından ilgilendirebileceğini düşünüyoruz.

Terceme müellif tarafından gözden geçirilmiştir.

G. C. ANAWATI

dır bu mirasın neşrinde tekaddüm etmiş ve sabit bir ilmî metod dairesinde onları neşretmiş bulunmaktadırlar.

Arablar, metinlerin tahkîki hususunda bu sonuncuların yolunu takib etmek istemişlerdir. Bunların ilim ve metod sahibi olanları muvaffak olmuşlar, neşirde gözetilmesi gereken metoddan mahrum olan digerleri başarısızlığa uğramışlardır. Bu kimseler ise, müsteşriklerin neşrettiklerini küçümsemek ve onları alaya almak suretiyle kendi noksanlıklarını gizlemek cihetine gitmişlerdir.

Müsteşriklerin neşriyyatına ve takib ettikleri usûle karşı ilmî metodu tanımamazlıktan ve metodsuzluk taassubundan doğan bu istihfaf senelerle fazlalaşmış ve biz, her arab nâşirinin neşriyyatında bir metod tutturduğunu ve bir metod icad ettiği iddiasında bulunduğunu görmüşüzdür.

Müsteşriklerin, geçen asırdan beri, arab mirasımızın neşri mevzuunda öncelik imtiyazına sahib olduklarını teslim etmemiz insaflı bir hareket olacaktır. Zira, kitablarımıza ve nâdir yazmalarımıza dikkatimizi ilk çekenler onlardır. Önümüze öyle eserler çıkarmışlardır ki onlarsız bunları tanımamış olacaktık.

Müsteşrikler arabça metinlerin neşrinde, garbta eski grek ve lâtin metinlerinin neşri için ittihaz edilmiş kaideleri tatbik etmişlerdir. Bunlar, metinde sıhhati te'min eden ve mümkin olduğu kadar müellif nüshasına yakın bir metne imkan veren sabit kaidelerdir. Alman Müsteşrikler Cemiyyeti, DMG, Prof. Ritter'in o kadar ehliyetle idare ettiği Bibliotheca Islamica kolleksiyonunda arabça metinlerin neşrinde bu kaideleri tatbik etmiştir. Fransada Guillaume Budé Cemiyyeti de,[1] zaten neşirle meşgul bütün şarkiyyatcılar tarafından kabul olunmuş aynı usûlü tatbik etmiştir[2].

Arablardan metin neşredenler üzerine, müsteşrikler tarafından takib edilmiş ilmî yolu kabul edip kaidelerini öğrenmek ve onları ikti-

1 Bu cemiyetin tâbi olduğu kaideler aşağıdaki kitabda neşredilmiştir: R.Blachére et J. Sauvaget, Règles pour éditions et traductions de textes arabes, Paris, Belle-Lettres, 1945.

2 Hollandalı müsteşrik M.de Goeje'nin Taberi tarihinin ilk tabının mukaddimesinde arabça metinlerin basımı için bir takım kaideler tesbit etmiş olduğunu kaydedelim (Annale quo... scripsit...at-Tabari, 15 vol., Leyde, 1879–1901).

bas etmek veya hiç olmazsa iyi gördüklerini almak düşerdi. Maalesef bu yolu takib edenler pek az olmuştur.

Şimdi ise arab ülkelerinde sağlam bir ilmî kalkınma doğduğuna ve bir çok araştırıcı, zikrettiğimiz gibi, kendi görüşlerine uyarak eski metinleri neşrediyor bulunduğuna göre, tahkik ve neşir usullerini birleştirmek bakımından tahkikçilerin riayet edecekleri sabit kaideleri ortaya koymak kaçınılmaz bir durum olmaktadır.

Burada takdim edeceğimiz bu kaidelerin gâyesi, neşir yollarının birleştirilmesi ve îzâhıdır. Biz bunları, Alman Müsteşrikler Cemiyyeti tarafından konulmuş prensiplerden, Guillaume Budé Cemiyyetininkilerden, eski hadiscilerce rivayetlerin sıhhatli tesbiti için ittihaz edilmiş kaidelerden çıkarmış bulunuyoruz. Aynı zamanda bu mevzuda evvelce yazılmış olanlardan istifade ettik ve eski metin neşriyyatımızda bizzat karşılaşmış olduğumuz müşkilleri de, göz önüne aldık. Tahkikçileri bunlara uymaya ve onların münakaşasına çağırıyoruz. Belki böylece, inşâallah, hedefimiz olan neşir yollarının birleştirilmesine ulaşılabilir.

Arabca metinlerin neşri için kâideler tesbit etmek yolundaki ilk teşebbüsler

Metin neşrinde müştereken kabul edilmiş bir usûlün yokluğu, bazı ilmî kurum, komite ve âlimleri bazı yazmaların neşri için bizzat bir usul tesbitine sürüklemiştir. Biz burada, kadirlerini tebcil bakımından, bu işi yapanları zikretmek durumundayız.

Eski metin tahkiki için ilmî kurumlar arasında ilk defa bir metod ortaya koyan, Şam Arab Akademisi'dir (المجمع العلمى العربى). "Târîḫu Medîneti Dimeşk'i - ki bir şehir hakkında yazılmış en geniş tarihtir, 80 cilde bâliğ olmaktadır - neşretmek durumu hasıl olunca, eserin tahkikinde ittihaz edilecek umûmî kaideleri koymak üzere âlimlerden müteşekkil bir komite kuruldu. Biz de onun azalarından birisi idik. Komite, neşir metodunun ana hatlarını tesbit etti. Orada aşağıdaki malûmat bulunmaktadır: "Kitab tahkikinin gayesi, sahih bir metin takdim etmektir. Bunun için de muhtelif nüshaları (روايات) karşılaştırmak ve doğru olanını tesbit etmek gerekir. Aynı şekilde, metni pek uzun izahlarla ağırlaştırmaktan çekinmek gayesiyle notlarda ihtisar yolunu tut-

mak lâzımdır. Has isimleri harekelemek, mübhem kelimeleri izah etmek, tahric-i ehâdis (تخريج الاحاديث) den sakınmak ve metni daha açık hale koymak için nokta, iki nokta, çizgi, soru ve nidâ işaretleri kullanmak, Kur'an ayetlerini çiçekli parantez içine almak ve metnin satırlarını numaralamak gerekir"[3].

Neşir metodlarını tesbit durumunda kalmış resmî komiteler arasında, "eş-Şifâ"nın tahkîkini üzerine almış İbnu Sina komitesini zikredeceğiz. Heyetin başkanı Üstad Dr. İbrahim Medkûr'un "neşir metodu" husûsunda yazdıklarından anlaşıldığına göre komite, mümkin olan en büyük sayıda Şifa yazmalarının temin edilmesine giriştikten sonra neşirde "seçilmiş metin" (النص المختار) metodunu kabul etmiştir. Bu iş, muhtelif yazmalara dayanarak "müellifin düşünce ve diline en uygun olduğu zannedilen bir metni meydana koymak"tan ibarettir. Bu yeniden inşa gayretinde, bütün yazmalar sabit bir metin vermekte ittifak ettikleri zaman metin tamamen şayân-ı kabûl olmuştur. Ancak aralarında bir mutabakatsızlık vuku bulduğu takdirde bir tercihe gidilmiştir. Nüsha farkları not olarak gösterilmiştir. Tercihte muhtelif mülahazaların dahli vardır: "mânâ münasebeti, İbnu Sina'nın üslubu ve terminolojisi, diğer eserlerindeki benzer yerlerin şehâdeti, bir nüshanın diğerine olan üstünlüğü". Komite "daha vazıh olması gayesiyle, pek nadir yerler ve gerekli bir kelime izahı dışında tenkidî bölüme hiç bir izah veya not eklemeye gitmemiştir". "Asrın ruhuna ve metoduna uygun neşir" zarûreti dolayısiyle komite muhtelif noktalama işaretleri kullanmıştır[4].

Bundan anlaşılıyor ki, Kahire'nin İbnu Sina komitesince takib edilmiş usul, Şam Akademisininkine yakındır.

Metin neşri kaidelerini tesbit eden ferdler arasında ise, Dr. Muhammed Mendûr'u ve Üstad Abdüsselâm Hârûn'u görmekteyiz. Birincisi Mecelletu'ş-Şekâfe'de neşrettiği iki makalede, ki bunlarda İbnu Memâtî'nin Kitâbu Ḳavānīni'd-Devāvīn'i neşrini tenkid etmektedir, klâsik metinler neşri kaidelerinden kısaca bahsetmektedir[5]. İkincisi ise, Dāru'l-ʿUlūm talebesine vermiş olduğu konferansları toplamış bulunduğu

3 Bkz. Târîḫu Medîneti Dimeşḳ (tahkikimizin) birinci cildinin mukaddimesi, Dimeşk, 1951.

4 Bkz. Kitābu'ş-Şifā (el-Mantıḳ), el-Medhal, Dr. Medkûr'un mukaddimesi, s. 38–42, el-Kāhira, 1953.

5 Bkz. Mecelletu'ş-Şekâfe, 40. 277 ve 280, 1944.

"Metinlerin tahkiki ve neşri" isimli bir kitab yazmıştır[6]. Bu eserde pek çeşidli malumatla birlikte neşir kaidelerinin basitleştirilmiş bir muhtırası bulunmaktadır. Bu arada müellif, "Arab kültürünün bize vasıl oluş tarzından", "kağıd ve kâğıdcılar"dan ve "hat"lardan da bahsetmektedir. Bununla beraber müellif, bu mevzularda son seneler zarfında ortaya konmuş daha derin araştırmalardan istifade etmiş değildir[7]. Abdusselâm Hârun müteâkiben metin tahkîkinden, tashif ve tahriften[8], metin tamirinden, son inkişaflardan ve metin neşrine yeni başlıyanın muhtac olacağı diğer hususlardan bahsetmektedir.

Müellifin tayib edilebileceği husus ise, bu mevzularda yabancı dillerde mevcud araştırmalardan hiç haberdar olmayışıdır, ki, kitabı daha tam ve ileri sürdüğü usûl daha mükemmel olmuş olurdu. Bir de o, iki farklı şeyi karıştırmıştır: metin tahkiki kaideleri ile, hat, kitabiyyat ve diğerleri gibi tahkîke yardımcı ilimleri. Malûm olduğu üzere bu iki ilim, ilmî bir usulle derinlemesine tedkik ister ve onları bir kaç sahifede gerektiği şekilde izah etmek te mümkin değildir.

Biz burada tedvinin doğuşundan, hat ilminden, kitabiyyattan, müstensihlerin kullandıkları ıstılahlardan veya hadis mustalahından bahsedecek değiliz. Bütün bunların bilinmesi şübhesiz metin tahkîkinde zaruri olan hususlardandır. Ama yazma eserleri neşre girişen kimse nin bunları evvelce öğrenmiş olması gerektiği farzedilmiştir. Bu suretle, sahih bir metin ortaya koymaya yarıyacak ilmî kaidelere gelmiş bulunuyoruz. Ve sözümüzü, metin tahkiki ve neşrinde muhakkak yardımcı olacak ameli kaidelere inhisar ettireceğiz.

Yazma nüshaların derlenmesi ve tertîbi

A– Yazma nüshaların derlenmesi.

1. Arabça bir metin neşretmek kararı verildiği zaman ilk yapılacak iş, imkân nisbetinde bu metnin dünyanın çeşidli kütübhanelerinde bulunabilecek nüshalarının hepsini tanımak olacaktır.

6 'Abdu's-Selām Hārūn, Taḥḳīḳu'n-Nuṣūṣi ve Neşruhā, el-Kāhira, 1954.

7 Bkz. tedvin ve lügatlar üzerine Yūsuf el-'İş'in yazıları: Mecelletu'l-Mecma'i'l-'ilmiyy, (RAAD) Dimeşḳ, c. 16, 1941, s. 422, ve Dr. Muhammed Hamidullah'ın, Ṣaḥīfetu Hemmām b. Münebbih'i neşri sırasında tedvin mevzûundaki yazıları, RAAD, c.28,s.96; *H*abîbu'z-Zeyyāt'ın, el-Virāḳa ve'l-Varrāḳūn üzerine makalesi, Mecelletu'l-Meşriḳ, c. 41, s.305; Gorguîs 'Avvād'ın, al-Kâğız ve'l-Varaḳ, RAAD, c.23,s.409 ve Sumer mecmuası'ndaki yazıları.

8 Taṣhīf, manayı değiştiren nokta değişmesidir, msl. bâ ile tâ veya ṣâ arasında; veyahud cim, hâ veya ḫâ arasında; yahud da, râ ile zâ arasında.

2. Bu iş, Brocklemann'ın Geschicte der arabische Literatur ve Supplements'larına müracaat edilerek yapılır. Bu eserler eksik olduklarından, Brockelmann'ın istifade etmek fırsatını bulamadığı veya Supplements'larının neşrinden sonra çıkarılan kataloglara da baş vurmak uygun olur.

3. Yazmaların yerleri bir defa bilindikten sonra, kataloglara göre onları tedkik edip icab edenleri seçmeye başlamak ve yeniden tashif veya tahrif tehlikesine düşmeksizin neşredilecek metinlerin asıllarını elde etmek gayesiyle onların filimlerini çekdirmek gerekir.

4. Fihristleri yapılmamış kütübhânelerdeki nüshalar filimleri alınıp incelenir.

B– Yazma nüshaların tertîbi

Nüshaların dereceleri aşağıdaki şekilde olacaktır:

1. Neşre temel hizmeti görebilecek en mükemmel nüsha, müellifin el yazısiyle olandır: bu, kaynak-nüsha (el-Umm) dır.

2. Bir müellif nüshası bulunacak olursa, müellifin bu eserini muhtelif merhalelerdemi yoksa tek bir defadamı yazdığını, elimizde bulunan nüshanın müellifin kitabına dair son fikrini temsil ediyor olduğundan emin olmak bakımından tedkik etmek gerekir [9].

3. Müellif nüshasından sonra, ehemmiyet bakımından, musannifin bizzat imlâ ettirdiği veya önünde okunmuş olup ta okuduğunu veya kendisine okunduğunu kendi kalemiyle tesbit ettiği nüsha gelir.

4. Sonra, müellif nüshasından istinsah edilmiş veya o nüsha ile mukâbele edilmiş nüsha,

5. Sonra, âlimlerin önünde işitildiğine dair icâzetleri (السماعات) ihtiva eden musannifin zamanında yazılmış nüsha,

6. Daha sonra, müellifin devrinde yazılmış olup ta her hangi bir icâzet taşımıyan nüsha,

9 Hakikaten ekseri müellifler, evvelâ bir metin yazmış, müteâkiben de onu kısaltmış veya ziyadeleştirmişlerdir. Meselâ İbnu 'Asâkir'in Tārīḫu Dimeşḳ'inin iki nüshası vardır: yenisi 80 ve eskisi ise 57 cildtir. Vefeyātu'l-A'yān ve Kitābu'r-Ravḍateyn için de vaziyet aynıdır. Bu sonuncusunun muahhar rivayeti muteberdir. Terceme-i halciler, bazan bahsettikleri falan müellifin falan kitabı defalarca kaleme aldığını zikretmekte veya bazan da bizzat müellif, yazdığı son nüshasının zeylinde buna işaret etmektedir.

7. Sonra da, müellifin devrinden sonra yazılmış diğer yazmalar. Bu tabakada, en eski yazmaları veya bir âlim tarafından yazılmış yâhud onun önünde okunmuş olanları tercih etmek gerekir. Maamâfi, muahhar bir yazmanın, daha sahih olduğu ve dolayısiyle tashif veya tahrifleri havi daha eski bir yazmaya tercih edilebileceği bir durum hasıl olabilir; yahud da, pek muahhar bir nüsha pek mükemmel olarak doğrudan doğruya müellif nüshasından veya müellifin devrinden kalma bir yazmadan istinsah edilmiş yahud bundan başka hususi hallerde bulunmuş olabilir. Vaziyet ne olursa olsun, müellif nüshasına malik olmadığımız zaman, yazmaların derlenmesinde gözetilecek hedefi daima göz önünde bulundurmak gerekir: tahrifsiz ve tashifsiz olarak orijinale en yakın şekli bulmak.

8. Bir metnin bir çok nüshaları mevcud olduğu takdirde bu metni bir tek nüshadan neşretmek kabule şayan değildir. Böyle neşir ilmi ciddiyyetten hakikaten uzaktır.

C– Nüsha âileleri

Bazı kitaplar büyük bir şöhrete ulaşmış ve bu yüzden birçok yazmaları bulunmuştur. Araştırma neticesinde görülür ki bu yazmalardan bazıları aynı hatâlariyle, aynı kenar notlariyle yahud bunların yokluğu ile, noksanlık veya ziyadelikleriyle pek bariz bir şekilde birbirine benzerler. Bu durum, açıkça onların aynı asıldan geldiklerini gösterir. Bu takdirde onları aynı bir âile etrafında toplayıp bir işaretle göstermek gerekir (A âilesi, B âilesi v.s.). Neşirde, nüsha farklarının tesbiti için her âileden bir temsilci nüsha seçilir.

METİN TAHKİKİ

Metin tahkikinin gâyesi ve metodu

Metin tahkikinin gayesi, müellifin telif ettiği şekilde, şerhsiz olarak sahih bir metin takdim etmektir. Nâşirlerden çoğu bu prensibe dikkat etmemekte, sahifelerin altlarını şerh ve ilâvelerle doldurmaktadırlar: kelimelerin izahı, müelliflerin hayatları, basılmış metinlerden nakiller, müellifin görüşü üzerine izahlar o kadar uzamaktadır ki, bunlar okuyucunun dikkatini bizzat metinden çevirmek tehlikesi doğurmaktadırlar.

Tahkik işi aşağıdaki hususları gerektirmektedir:

1. Kitabın sıhhatini, ünvanını, müellife nisbetini meydana çıkarmak.

2. Şayed bir müellif nüshası, bir ana-yazma mevcudsa, onu olduğu gibi ortaya koymak.

3. Eğer müellif, zikrettiği bazı kaynaklardan nakillerde bulunmuşsa, nakledilmiş metinleri orijinalleriyle karşılaştırmak ve şayed eksik veya fazlalıklar varsa, bunları not olarak kısaca belirtmek. Meselâ şöyle demelidir: bu metin falan kitabda şu ilâvelerle veya başka bir şekilde ibarede bir fark göstermektedir, v.s. .

4. Bazan müellif kaynaklarını zikretmemiştir: nâşir eger onları bilir ve işâret edebilirse, bu şayan-ı tercihtir; böylece metnin sıhhatini daha fazla sağlamış olacaktır.

5. Müellifin kaleminin veya hafızasının kendisini aldatması ve bir kelimenin veya bir has ismin seçiminde bir hataya düşmesi mümkindir. Muhakkik bu durumda hatayı notta düzeltecek ve metni olduğu gibi nakledecektir. Zira bir müellifin kendi nüshası, onun kültürüne, malûmat derecesine, ilmî şahsiyyetine delâlet eder.

6. Yazmalar çeşidli ise, içlerinden ana-yazma (el-Umm) olarak ele alınacak birisini seçmek ve onun metnini tesbit etmek gerektir.

7. Diğer yazmalardaki farklar notlarda gösterilecektir.

8. Yazmalarda farklılıklar bulunması halinde, her nüsha farkı tetkik edildikten sonra doğru olarak görünenin okunuşu metne geçirilir, hâşiyede tashif, tahrif ve hatâlara işaret edilir.

9. Temel yazmadan başka bir yazmada, temelde bulunmayana bir ilâve varsa, bu ilâve hâşiyede de gösterilmek suretiyle metne dahil edilir. Bu hal ancak, nâşir, ilâvenin müstensihe değil de orijinal metne âid olduğuna inandığı takdirde olacaktır, aksi halde ilâveyi notta işâret edip tesbit etmek mümkindir.

10. Nâşir, metinden düşmüş bir harf veya kelimeyi, kavis içine almak şartiyle ilâve edebilir (bkz. rumuzlar). Eskiler, hadisin senedinden veya metninden düşmüş olan kısmı ilâve etmeye ve silinmiş yerleri diğer metinlere dayanarak doldurmaya müsâade ediyorlardı[10].

10 Üstad Hârûn, bu mevzuda İbnu Keşîr'den mühim bir metin nakletmiştir.

11. Yazma nüshada bozuk yerler bulunup ta eksik metin ilk kaynağından nakledilmiş olarak matbû veya yazma bir başka kitabta bulunuyorsa, eksik metin ikmâl edilip hâşiyede buna işaret edilir. Tamamlanan kısım kavisler içine alınacaktır (bkz. rumuzlar). Şayed muhakkik bozulmuş veya boş bırakılmış kısmı bir başka kaynakta bulamazssa, bu kısmın mikdârını notta belirtecektir.

12. Elde bir çok yazmalar bulunduğu zaman bazı nâşirler temel bir yazma seçmeyip, bir çok yazmayı birlikte kullanmaktadırlar. Gerçi bu usûl nâşire zâhiren daha fazla bir serbestlik sağlamaktadır, fakat bu hal onu hatâya düşmekten müstağni kılamaz; ta ki kitabın müellifini, kelimelerini, üslûbunu ve neşrettiği kitabı tam manasiyle biliyor bulunsun. Bir ana-yazma kabul etmek ve bunu diğer nüshalarla karşılaştırıp en iyi rivâyeti tercih etmek şâyân-ı kabûldür.

13. Bizzat eskiler de, aynı bir eserin iki yazması karşısında kaldıkları zaman, birini diğeriyle karşılaştırmışlar ve: "bir nüshada böyle - فى نسخة كذا -" diyerek nüsha farklarını sahife kenarlarında göstermişlerdir. Bu durumda kenarda kaydedilmiş nüsha farkları sanki ikinci bir nüsha gibi addedileceklerdir. Verilen nüsha farkları, ana-yazmanın metniyle karşılaştırılacak ve bu notlarda gösterilecektir.

14. Bir âlimin bir kitabı okumuş ve bazı kelimelerini düzeltmiş olması mümkindir. Bu tashihler yazmanın kıymetini artırır. Eğer nâşir tashihleri tasvib ederse, onu metne geçirecek ve eskisine de notta işaret edecektir. Umumiyetle, herhangi bir yazmada bulunan bütün sahife kenarı izahlarını notta göstermek gerekir.

Hat (graphie الرسم).

Prensip olarak nâşirin,-şayed yazma, bir müellif nüshası ise- müellifin yazdığı şekilde metni tesbit etmesi gerekir. Bununla beraber şurasına da işaret etmek gerekir ki arab yazısı, asırların geçmesiyle inkişaf etmiştir: hem de, bu gün için kabul edilmiş imlâ tarzına göre metin basmamız zarûrîdir, bizzat eskiler de buna cevaz vermişlerdir[11].

Meselâ öyle eski metinlerle karşılaşıyoruz ki kelimeleri noktasızdır: bugün bunlar oldukları gibi noktasız neşredilemezler. Hattâ bazı metin-

11 Bkz. el-Vāfī bi'l-Vefeyāt mukaddimesinde aṣ-Ṣalāḥu'ṣ-Ṣafedī, c. 1, (Ritter tabı, İstanbul 1934).

lerde ne hareke, ne hemze vardır; bunları oldukları gibi nakletmek bazı iltibaslara meydan verecektir. Bu durumda aşağıdaki hususlara riâyet etmek tercîhe şâyândır:

1. Hareke manayı değiştirdiği takdirde, kelimelerin başına dâimâ hemze koymalıdır; meselâ: أعلام ve إعلام

2. Elif-i maksûre ile yâ arasındaki her türlü karışıklığı ber taraf etmek için, imlâda ye'nin altına muhakkak iki nokta konacaktır, meselâ أبى ve أبي. Şâyân-ı teessüftür ki Mısır'da matbaalar, altında iki nokta bulunan ye harfine sahib değildir.

3. Teşdîd dâimâ konacaktır.

4. Elifi yazılmamış has isimler, bugün yapıldıkları gibi elifleriyle yazılacaklardır; msl. سليمن yerine سليمان ; حرث yerine حارث ; خلد yerine خالد ; معوية yerine معاوية ; مرون yerine مروان ; ملك yerine مالك

Burada şunu da kaydedelim ki, Şam Arab Akademisi, Şam Tarihi'ni neşre kalktığı zaman sâdece Kur'anda bulunan has isimleri aslî yazılışlarında bırakmayı uygun görmüştür, misal olarak: إسمعيل , إسحق , , إبرهيم. Elifleri kaldırılmış kelimelere gelince, fikrimizce onları tekrar ibraz etmek evlâdır; msl. لكن yerine لاكن , هؤلاء yerine هاؤلاء, هذا yerine هاذا v.s.. Şimâlî Afrika memleketlerinin bu kelimelerin hepsine elif koymakta olduklarını belirtmek faydasız değildir.

5. Rakamlar ayrılıp şöylece yazılacaklardır: سبعمئة veya سبعماية yerine سبع مئة ; ثلثمئة veya ثلاثماية yerine ثلاث مئة.

Nâşirin, mukaddimede yazma nüshayı tavsif ettiği sırada, onda bulunan grafiyi belirtmesi ve ne şekilde transpozisyon kullandığına işaret ederek misaller vermesi gerektiği âşikârdır.

Kısaltmalar (abréviations (الألفاظ المختصرة).

Bazan metinlerde sık sık tekerrür eden bazı kelime ve cümleler bulunur; meselâ: Peygambere salat, herhangi birisinin ölümünü zikrettikten sonra kullanılan rahmet dileği (terahhüm), Sahabeye teraddî, hadislerin isnâdındaki tahdis lafızları.

Eskiler, bazı ibareler için olduğu kadar eser isimleri için de, bir veya iki harften istifade ederek bazı kısaltmalar kullanmışlardır. Bir kaç misal:

رحمه الله için رحه ; تعالى için تع ; رضى الله عنه için رضه ; إلى آخره için إلخ ;
انتهى için اه ; حدثنا için ثنا ; اخبرنا için أنا ; أنبأنا için أنبا.

Muhtelif rivayet şekillerinde (inbâ, tahdîs, ihbâr), sadece isnad zincirinde değil bizzat hadisin metninde de bazı kısaltmalara rastlanılır[12]. Hadis kitablarında kütüb-i sittenin ve diğerlerinin kısaltmalarına rastlamaktayız: Buhari خ ; Muslim: م ; Tirmizi: ت ; Ebû Dâvûd: د ; Nesâî: ن ; Kazvînî: ق [13].

Bazı müsteşrikler, sık sık tekerrür eden bazı kelimeleri kısaltmakta bu usulü takib etmektedirler. Bu iş, notlarda gösterilen kitabların ihtisarı için de kullanılabilir.

Harekeleme (Vocalisation الشكل).

Metinleri harekelemekte aşağıdaki kaideler göz önüne alınacaktır.

1. Aslî nüsha tamamen veya kısmen harekelenmişse aynen muhâfaza edilecektir.

2. Âyet ve hadislerin harekelenmesi lâzımdır.

3. Darb-ı mesellere olduğu gibi okunuşu güç şiirlere de hareke konacaktır.

4. Harekelenmedikleri takdirde karışıklığa meydan verebilecek kelimeler de böyledir, meselâ mechûl mâzî sîgası gibi: ضَرَبَ ve ضُرِبَ

5. Arablaşmış yabancı, mürekkeb veya güç has isimler, ricâl ve terâcim kitablarına başvurularak harekelenecektir.

Mukaddimede, aslî metnin harekeli olup olmadığına işaret etmek lâzımdır.

Başlıklar (titres العنوانات).

Fasıl ve bâb başlıkları, metninkinden daha büyük harflerle gösterilecektir.

12 Bkz. Eẓ-Ẓeylu 'ale'l-'İber'inde el-Ḥuseynî'nin yazması ('Ârif Ḥikmet nüshası, Medine).

13 Bkz. İbnu 'Asâkir, Mu'cemu'ş-Şuyûḫi'n-Nubl (Dimeşḳ, Zâhiriyye, ve Kudüs, Hâlidiyye nüshası) mukaddimede şöyle demektedir: "sürat isteyen kâtibe kolaylık olmak üzere onlardan herbirisine delâlet edecek bir harf kullandım", sonra ilâve ediyor: "Zîrâ cüzler, bütünün yerini tutar"

وجعلت لكل واحد من هؤلاء حرفا يدل عليه، تخفيفا على الكاتب العجل.... لان الاجزاء تنوب عن الجمل.

Metnin taksim ve numaralanması.

1. Müellifin taksimi ve kabul ettiği nizam muhafaza edilecektir.

2. Aslında taksimat ihtiva etmeyen metinler daha açıklık kazanması için lüzum görüldüğü takdirde fasıllara ayrılabilir. Bu durumda her fasıl için verilecek ünvan, köşeli parantez içine alınacaktır.

3. Metin bölümlenmişse, her bölüm numaralanacaktır.

4. Neşredilecek metin bir biografi eseri ise, biografisi verilmiş şahsın ismi, metninkinden daha küçük harflerle sahife kenarında veya ortasında verilecek ve tercemelere numara konacaktır.

5. Hadis mecmûalarında hadisler numaralanacaktır.

6. Manzum eserler aslî tertîbini muhafaza edecektir (ki kâfiyeler her zaman alfabetik tertibde değildir). Kasîdeler ve şiir parçaları (المقطعات) numaralanacaktır.

7. Metin manzum olsun, mensur olsun, kenarında her üç veya beş satırda bir numara konacaktır.

Hadisler (الأحاديث).

1. Ahbaranâ, haddesenâ, enbeenâ gibi isnadda kullanılmış tabirler kısaltılacaktır.

2. İsnad, metindekinden daha küçük harflerle yazılacaktır.

3. Hadisin metni satır başından başlıyacak ve hadisin ilk ravisinin ismi metinle birlikte yazılacaktır.

Noktalar, virgüller ve işaretler (النقط و الفواصل و الإشارات).

1. Tam bir manâ ifâde eden cümlelerin sonuna noktalar konacaktır.

2. Noktalı virgül değil de virgül kullanılacaktır.

3. İcab eden yerlere soru ve nidâ işareti konacaktır.

4. İki nokta rivayetlerde kullanılacaktır, meselâ: قال محمد Birbirini takibeden iki kâle varsa, iki nokta ancak ikinci kâle'den sonra konacaktır, msl.: قال خالد ، قال محمد

5. Secîli metinlerde secîler virgülle ayrılacaktır.

6. Bozuk yer ihtiva eden metinlerde her eksik kelime için üç nokta konacaktır.

Parantezler, çizgiler ve remizler (الأقواس و الخطوط و الرموز).

.. Kur'an'dan yapılan nakiller çiçekli parantez içine alınacaktır.

"..." Metinde ismi geçen kitab isimleri tırnak içine konacaktır.

– – İ'tirâzî cümleler iki çizgi arasına alınacaktır.

| | Temel olarak alınmış yazmaya başka bir nüshadan yapılacak ilâveler, iki dik çizgi arasında bulunacaktır.

<..> Siyak îcâbı olarak nâşir tarafından ilâve edilecek harf veya kelimeler, kırık parantezler arasına konulacaktır.

[..] Ana metinde başkalarından nakledilmiş veya delil diye gösterilmiş metinler, yeniden konulan ünvanlar köşeli parantez içine alınacaktır.

(..) Yazma nüshasının sahifeleri metinde parantezler arasında bulunacaktır; meselâ: (25 A), (25 B) gibi.

(كذا) Nâşire mübhem gözüken ve oldukları gibi muhafaza edilmek istenilen kelimeleri, parantezler içine alınmış كذا takib edecektir.

Her yazma nüsha, sahibinin veya bulunduğu kütübhanenin yahud da kütübhanenin bulunduğu şehir isminin harflerinden birisi ile gösterilecektir.

Yazma âileleri harflerle belirtilecektir. Meselâ: B âilesi, C âilesi.

Notlar (الحواشى).

Yukarıda geçen teferruat, basılacak metnin haricî tarafına âiddir. İlmî ve tenkîdî çalışma notlarla olacaktır ki müsteşrikler bunu, ilim ve maharet isteyen hususi bir fen olarak mütâlaa ederler.

Bizdeki muhakkikler, notlar hususunda çeşidli yollar takip etmişlerdir. Bazıları nüsha farklarını sahifelerin altına koymuş ve notları cildin sonuna atmıştır. Bir çok fransız müsteşriki bu usûlü takib etmiştir. Bir kısmı, sahifelerin altına nüsha farklarını, bunların altına da bir ufkî hatla ayrılmış olarak notları koymuştur. Bazı alman şarkiyyatcıları bu usûlü kullanmışlardır. Bir üçüncü grup ise, her iki usulü karıştırmıştır. Nihayet dördüncüler de, nüsha farkları ve notları cildin sonuna bırakarak evvelâ sâdece metni vermek yolunu tutmuşlardır.

Sonra, bizdeki muhakkiklerden bazısını şerh, not ve tefsirde ölçüsüz davranmış, bazılarını da bundan sakınmış görüyoruz. Acaba hangi usulü takib etmek gerekir?

Eğer bir metin neşrinin gâyesi, onu, müellifin telif ettiği tarzda, doğru bir şekilde vermek ise, o zaman birinci usûl bize en makul görüneni olacaktır. Zira nüshaların farklılık göstermesi bizi, metni konması gereken doğru okuyuşa götürecektir. Bunun içindir ki tenkîdî bölümün, evvelâ nüsha farklariyle, sonra da metinde zikredilen veya kaydedilmesi metin lehine bir sıhhat delili olan nâşirin bulduğu kaynaklarla tahdid edilmesi gerekir.

Metnin kaynaklarının zikrinde şunları belirtmelidir:

1. Nakillerin yerleri, misal olarak: قال ابن سعد deniyorsa, notta, Eṭ-Ṭabakāt, c..., s... diye kaydetmelidir.

2. Kur'an'dan nakillerde sûre ve âyetlerin numarası,

3. Hadisler: zikredilen kaynağına işaret edilecekdir. Misal: أخرج أحمد فى مسنده denildikten sonra Musned'in cild ve sahifesi ile, şayed hadisler numaralı ise, hadisin rakamı yazılacaktır.

4. Şiirler ve şevâhid için mümkinse divanlardaki yerleri ve mevcudsa edebi eserlerdeki rivayet farkları.

Şiirin nisbet edildiği kimse yoksa, muhakkik onu tesbit etmeye çalışacaktır. Şahısların, yer isimlerinin, metinde mevcud bazı kelimelerin tashîhi husûsu da notta yapılacaktır. Bir biografi veya bir yerin tayini yahud da bir kelimenin izahı bahis mevzuu ise, metni sayısız notlarla ve uzun boylu izahatla ağırlaştırmamak için, bu işi kitabın sonundaki zeylerde, hususî endekslerle yapmak evlâdır.

Bu zeyilleri yazmakta bazı güçlükler varsa, bu şahıs isimleri için bizzat biografilerini sunmaksızın ölüm tarihlerinin ve biografilerinin kaynaklarının verilmesiyle iktifa edilebilir. Aynı şekilde, yer isimleri için de izahsız olarak kaynaklar gösterilecektir. -Bilhassa, lugatlarda bulunmayan veya medeniyyete tealluk eden- kelimelere gelince, onlara cildin sonunda bir zeyl ayırıp izahat vermek evlâdır.

5. Yazmanın kenarlarında bulunan izahlara, yerleri gelince, not halinde işaret etmek gerekir.

İcâzât ve Semaât (certificats et attestations - الإجازات و السماعات).

1. Kırâat, semâ' ve münavele icâzetleri, rical ve asırların tedkiki için büyük bir önemi haiz olduğu için, bir yazmada karşılaşıldıklarında metin olarak onları nakletmek elzemdir.

2. İcâzetin her satırı ayrı ayrı nakledilecektir.

3. Satırlar numaralanacak ve rakamlar parantezler arasına konacaktır.

İcâzetler hakkında daha küçük harflerle kısa bir giriş yazılarak: icâzeti verenin, okuyanın, kaleme alanın isimleri, dinleyicilerin sayısı, toplandıkları yer ve tarih belirtilecektir.

Fihristler (index – الفهارس).

Fihristlerden gaye, neşredilecek kitabın kullanılmasını kolaylaştırmak ve onu en büyük sayıda okuyucu kitlesinin istifadesine arzetmektir. Müsteşrikler tarafından neşredilmiş kitablar, onlara ekledikleri fihristler sayesinde büyük hizmetler görmüşlerdir.

Fihristler, kitabın mevzuuna göre çeşidlilik arzeder. Her kitaba başkalarındakine benzemeyen fihristler koymak mümkindir. Kitabın kendisinin ihtiyac göstermesi sebebiyle bu çeşid fihristler bir buluş olarak isimlenemez.

Maâmafi bazı muhakkikler, hiç bir faydası olmayan fihristler yapmakta ifrâta varmışlardır. Bazıları bir lugat kitabındaki kelimeler için fihrist yapmıştır. Lugatın kendisi müretteb bir fihrist olduğuna göre bu iş biraz acaib olmaktadır.

Klasik fihristler aşağıdaki şekildedir:

1. Has isimler fihristi: şahıs, kabile v.s..

2. Yer isimleri fihristi.

3. Müellifin kaynaklarını tanımaya da yarayacak olan metinde geçen kitablar fihristi

Bir de her kitab için, mevzûun icab ettirdiği fihrist veya fihristler ilâve edilecektir. Manzum mecmualarda veya edebi eserlerde bir kafiyeler fihristi ve mümkinse, beyitlerin başlarına âid bir fihrist; hadisler için, ilk kelimelerin alfabetik sırasına göre hazırlanmış bir fihrist; "Memleket tavsifi - الخطط" kitabları için, tarihi siteleri gösteren bir fihrist eklenecek; biografi kitablarına şahıs isimleri için umumi bir fihrist yapıldığı gibi, esas biografiler içinde tercemeleri bulunan şahıslar hakkında da bir fihrist yapılacak; tarih kitablarına, en mühim hadiselerin bir fihristi ilâve edilecektir.

Medeniyyete âid kelimeler için olduğu gibi, bir çok kitabda rastlanılmasına rağmen lugatlarda bulunmayan kelimeler için de bir fihrist yapmak elzemdir. Böyle çeşidli fihristleri toplayarak, dilin değişim ve gelişimiyle bir arada yürüyememiş olan klâsik kâmuslarımızın almamış olduğu kelimelerden müteşekkil bir mecmûa elde etmek mümkin olacaktır.

Fihristler iki çeşiddir:

1. Basit fihristler: bunlarda meselâ has isimler ve bunların kitabda zikredildikleri sahîfeler gösterilir.

2. Mufassal fihristler: bunlar has ismi, kitabda ne vesile ile geçdiğini, sahifesini de göstererek daha küçük harflerle zikrederler. Bazı muhakkiklerin yapmaya başladıkları mevzû fihristleri, bu fihristler meyanındadır. Uzun bir çalışmayı gerektirmekle beraber pek faydalıdırlar.

Bunları yapma şekline gelince, artık tahkike teşebbüs edenin bunu bileceği farzedilmiştir.

Önsöz (Introduction - المقدمة)).

Nâşir metnin basımını hazırlayıp bitirince, ona bir önsöz hazırlar; zira, mukaddimede metnin bazı kısımlarına işaret etmek zorunda kalacaktır ki bu ancak kitabın basımı tamamlandığı takdirde mümkindir.

Bu önsözün üç şeyden mürekkeb olması gerekir:

1. Kitabın mevzûunun ve evvelce telif edilmiş benzer kitabların tanıtılması,

2. Bizzat kitabın, benzer eserler muvacehesindeki mevkiinin tahlîli, getirdiği yeniliklikler, müellifinin değeri, kaynaklarını göstermek suretiyle hayatı,

3. Temel olarak alınan nüshanın tavsifi.

Bu sonuncu iş için şu şekilde hareket edilecektir:

1. İlk sahifede zikredilenleri belirtmek: kitabın ismi, müellifinin ismi, kitabın isminin ve müellife nisbetinin sıhhati.

2. Yazmanın tarihinin ve müstensih isminin verilmesi, mevcudsa biografisinin kaynakları.

3. Kitabda müellif ismi bulunmuyorsa, nâşir, işlenen mevzuun, üslûbun, kaydedilen has isimlerin, müellifin karşılaşmış veya beraber

bulunmuş olduğunu söylediği şahısların v.s. yardımiyle onu tesbit etmiye çalışacaktır. Yazma şayed tarih taşımıyorsa, kağıdın ve yazının keyfiyyetine dayanarak netice çıkarmaya bakacaktır.

4. Sahifelerin sayısı, ebâdı, sahifedeki satırların mikdarı, her satırın uzunluğu, ihtiva ettikleri sahife kenarları ve bunların boyları.

5. Nüshada kullanılan yazının çeşidi, bir veya bir kaç elden çıkıp çıkmadığı..

6. Müstensih tarafından ittihaz edilmiş grafi. Nâşir, metinde grafisini değiştirdiği kelimelerden birkaç örnek verecektir.

7. Mürekkeb ve renklerinin durumu. Metin bazan siyah ve ünvanlar kırmızı yazılmıştır. Fasılların ayırımı bazan kırmızı ve mavi iledir. Bütün bu teferruâta işaret edilecektir.

8. Kâğıd ve çeşidi.

9. Ta'kibler (تعقيبات) [14].

10. Sahife kenarlarındaki ta'likler.

11. Kırâat, semâ ve münâvele icazetleri. Önsözde bunlara işaret edilecek ve kitabın sonunda metnen tamamiyle nakledileceklerdir.

12. Temlik beyanları.

13. İlk ve son sahifelerin veya kitabın bir başka sahifesinin fotoğrafları, matbu metinde yerleri gösterilerek verilecektir. Şâyed müellifin yazısına malik olunuyorsa, ondan bir kopya vermek iyi olacaktır.

14. Bir çok yazmalar kullanılmışsa, onların hepsini tasvif etmek lâzımdır.

15. Yazmaların tavsifini bir rumûz cedveli takib edecektir: nüshalar rumûzu, kavisler rumuzu.

Bibliyografya (مسرد المراجع)

Kitab nâşiri. metnin tesbiti için bir çok kitaba mürâcaat etmiş ve bunları önsözde veya notlarda zikretmiştir. Bunların bir listesini, kitabların ünvan, müellif, basım tarihi ve naşirlerini göstererek kitabın sonunda vermek lazımdır. Evvelce neşredilmiş kitablar için, müelliflerin-

14 Ta'kib, bir yazmada sahife altında bulunan ve müteâkib sahifenin ilk kelimesini gösteren kelimedir (Anavati).

den ayrı olarak onları neşredenlerin isimleri de kaydedilecektir; meselâ: Muʿcamu'l-Buldān, Yāḳūtu'l-Ḥamavī, Wustenfielde neşri, Leipzig, 1870.

Notlarda zikredilen kaynaklar için kısaltmalar kullanılmışsa, bunlar tam isimleriyle birlikte zikredileceklerdir; misal: Wafayāt=Wafayātu'l -Aʿyān, İbn Ḥallikān, al-Ḳāhira, senesi, v.s.

Son söz

Fikrimizce arabça metinlerin basımında takib edilmesi gereken umumi kaideler bunlardır. Bunları tesbit etmek için orta bir yol takib ettik: ne müsteşrikleri körü körüne bir taklid, ne de memleketlerimizdeki nâşirlerde gördüğümüz anarşi ve usul yoksunluğu. Neşredeceğimiz makalelerde, inşaallah, metin tahkiki için yardımcı ilimlerin bilinmesi gereken hususlarından bahsedeceğiz.

Ṣalâḥuddīn Al-Muneccid

YARININ ÖĞRETMENİ NELERİ BİLMELİDİR?[1]

GELECEK ON YILA BİR BAKIŞ

Yazan: Prof. HEİNRİCH RODENSTEİN

Çev.: Asis. BEYZA MAKSUDOĞLU

İkinci sanayi inkılâbının cemiyeti, benliğinin şuurunu, evvelki cemiyet tabakalarınınkinden çok daha hızlı bir şekilde kazanıyor. Heryerde, sanayide ve tarımda, el sanatlarında ve fabrikalarda, ilim ve kültür siyaseti alanlarında, 2000 yılına bakılıyor ve onun, bugünden farkedilebilen gelişme çizgilerinin, hangi şansları ve tehlikeleri getirebileceği düşünülüyor.

Eğitim ve öğretim alanları da istisna teşkil etmiyor. Bizden, eğitimimizin ve öğretimimizin, hatta bununla birlikte öğretmenlerin, 2000 yılının ihtiyaçlarına göre ayarlanmasını istiyen sesler, gittikçe daha tesirli oluyor.

Şu kanaat müşterektir ki, gelecek, herkesten, daha yüksek bir tahsil ve daha çok sayıda kaliteli eleman istiyecektir. Bunun en kuvvetli isbatı, bugün A.B.D.deki iş alanlarının durumudur. Bir yanda -çok az kişi yeterince öğrenim görmüş olduğundan- kaliteli eleman eksikliği çekilirken, öbür yanda birçok kişiler, bilhassa zenciler, çok az öğrenim görmüş veya yanlış öğrenmiş olduklarından, tamamen işsizdirler.

Eskinin, az sayıda seçkin tabaka ve az öğrenim görmüş büyük yığın tasavvuru, şüphesiz artık, 2000 yılının ihtiyaçlarına uymayacaktır. Parlemental demokrasi, her vatandaştan belli seviyede bir öğrenim ister.

Bunun için okul, disiplin, okul bünyesi ve şekilleri, öğretim müfredatı ve yöntemlerimizin yeniden gözden geçirilmesi, incelenmesi gerektir.

Okuldan ve bütün eğitim ve öğretim düzenimizden de ancak iktisadî duruma göre istekte bulunulabilir. Her kurumda, en az masrafla en büyük neticenin elde edilip edilemiyeceği denenmelidir.

1 Bu yazı, Die Welt gazetesinin 4 haziran 1966 tarihli sayısından alınmıştır.

Büyük engel

Burada iki büyük engelle karşılaşıyoruz. Eğer zamana uygun, yani geleceğe uygun bir eğitim ve öğretim sistemi kalkınmasının gerektirdiği milyarlarca mark, sermaye tüketimine sebep olmazsa, eğitim-öğretim çabalarının guruplandırılması ve birleştirilmesi şarttır. Tek okul bugün, hangi türden olursa olsun, hemen daima eksik bir yatırımdır; öğretim malzemesi ve öğretmence çeşitliliği, çağdaş öğretimin istediği ve gençliğimizin hakkı olan, salon ve teknik araççа zenginliği gösteremez.

Tek okulların yerinde, spor salonu, atelye, müzik salonu, kütüphane, yüzme havuzları, stadyumlar gibi ortak salonlarla, birbirine yakın alanlarda, çok sayıda çeşitli okulları ve bölümlerini kapsayan büyük öğretim merkezleri bulunmalıydı. Buralarda öğrenciler ve öğretmenler birlikte çalışabilirler, salonlar ve araçlar ihtiyaca göre değişilebilirdi.

Gelecekte ömür boyunca tahsil bahis konusu olduğuna göre, böylesi öğretim merkezlerinin, aynı zamanda yetişkinlerin öğrenimi için, meslek öğreniminin önemli bölümleri için de kullanılabilir olması gerektir.

Bu tasavvurun önünde birçok engeller vardır. Hepsinden önce gelenekçi inanç; okul, ideal ve romantik birşey olmalı inancı. Aynı inanç, büyük öğrenci sayısının, yanlış değerlendirmeye yolaçtığını da iddia ediyor. Çok büyük, diyelim ki, 50 kişilik bir sınıf ve sadece bir öğretmenli tek okul, değerlendirme bakımından, büyük bir öğretim merkezinden çok daha fazla tehlikeye müsaittir; o belki 2000 öğrenciyi içine alır, fakat bunun yanında, diyelim ki 80 öğretmeni ve sayılarının artırılması mümkün her türlü yardımcı gücü devamlı olarak çalışma halindedir.

Bu seçkin düşünce kolayca gözden kaçırıyor ki, halen okul çağındaki gençlerimizin % 80 i bu çeşit ilkokulları ve meslek okullarını yegâne öğrenim yeri sayıyorlar. Bunun için en önemli isteklerden biri de, böyle, yukarıda anlattığımız şekle uygun orta okulların açılmasıdır. Kendi tarzında ilerleyen iyi bir okul, öğrencilerin aklî farklılıklarına ve öğretmenlerin ihtisasına yarayacak şekilde yeterince geniş olmalıdır. Sözgelişi, o aynı zamanda -klâsik yüksek okullardan ve liselerden geri kalmamakla birlikte- iş öğretimini de yeniden yerleştirmelidir. Bu iş öğretimi, çalışma alanları ile ilgili bilgi vermeli ve temel tekniği uygulamalıdır.

Eksiklik

Bugün görev başında olan hiçbir öğretmen tipi bu ihtiyaçlara göre yetişmemiştir. Meslek okulu öğretmeni, fazlasıyle meslek eğitimi görmüş, klâsik ilkokul öğretmeni de sadece genel kültür almıştır. İşte burada, eski okul dünyası ile iş dünyasının birleştiği yerde, orta okul öğretmeninin profili meydana çıkıyor. 9. ve 10. sınıflar için bütün çabalamalar, eğer aynı zamanda, bülümden bölüme daha yüksek yetkiler tanıyan ve üstün kabiliyetlilerden belli bir sayıya, memleketimizin en yüksek öğrenim yerlerine yol açan yeni bir öğretim usulü uygulanmazsa, neticesiz kalacaktır.

Böylece klâsik okullarımızı bölen derin çukurlar, birçok yerlerinden geçit vermiş veya tamamen doldurulmuş olacaktır. Fakat bu yolla aynı zamanda öğrenmenlerin organlaşması -sınıflanması değil- istenecektir.

İçinde yaşadığımız dünya, ilim dünyasıdır. İlmî çalışmanın meyvası olmayarak satın alınabilecek hiçbir şey yoktur. Eğitim ve öğretimimiz, ilk adımlarını ilmî temellere dayandırmamış hiçbir kimsenin son basamağına erişemiyeceği dev bir merdiven manzarasındadır. Meselâ esaslı bir matematik, fizik, tarih, ve coğrafya öğretimi, öğretmeni en azından çağdaş ilmin ilkelerini bilmedikçe yapılamaz. Böyle bir eksiklikle öğretmen, öğrencilerinin dünya çapındaki ilimlere girişlerini kolayca güçleştirebilir; hatta imkânsızlaştırabilir.

Gelişmeye uygun ilmî bilgilerin öğrencilere verilmesi, başlıbaşına bir ilimdir. Birçok klâsik üniversitelerimizin, bu öğretme, yani diyalektik sanatını, ilim olmaya lâyık veya ilme muhtaç görmekten niçin bu kadar kaçındıklarını hiç bir zaman anlayamadım. Bahçe mimarisi ve yol yapımına, muhteşem salonlarda uzun süredenberi yer ayrılır da, neden halkımızın çocuklarının eğitim ve öğretim işi ilmin zahmetine değmez?

Öğretmek ve eğitmek bir el sanatı değildir, bilâkis ilmî araçlarla çalışan bir öğretim mesleğidir. Anlaşılmayan bir yan da, niçin liselerde onbir yaşındaki çocuklara matematik öğreten bir öğretmenin, meslek okullarında onbeş onaltı yaşlarındakilere aritmetik öğreten bir öğretmenden daima başka türlü ve yanlış bir anlayışla, daha ilmî yetişmiş olması gerektiğidir.

Çıkmazdan kurtuluş

Öğretmenlerin durumları da 2000 yılının öğretim ihtiyaçlarının ışığında yeniden gözden geçirilmelidir. Herşeyden önce çıkmazlar, öğrenciler için olduğu kadar öğretmenler için de yokedilmelidir. Her öğretmene daha değişik ve geniş yetkiler kazanabileceği bir yol açılmalıdır. Hiç kimse, eskiden kalma memuriyet hakları ve kanunları yüzünden ilerlemekten alıkonamaz. Eğer meslek okulu öğrencisine en fazla yükselme imkânı verilmeli ise, aynı şekilde onun öğretmenine de, devamlı olarak kendini tamamlayabileceği imkânlar sağlanmalıdır. İnanıyoruz ki, bu yolla, birçok memnuniyetsizlikler, dar görüşlü sınıflamalar ve günümüzün öğretmen kitlesinde sık sık rastladığımız pek çok peşin hükümler yavaş yavaş bertaraf edilebilecektir.

Daha sonra belki öğretmenlerin meslek organizasyonunun tesellisiz durumuna da bir son vermek mümkün olacaktır. Öğretmenlikten başka hangi sahada, halâ, eski tasavvurlardan kalma bu kadar çaresiz ayrılıklar vardır?

Bugün, 1966 yılında, öğretmenlerin, cinsiyete, mezheplere, okul çeşitlerine veya memuriyet derecelerine göre ayrılmış olmak istemeleri sebebiyle biraraya gelememeleri, öğretmenler toplumunu, halk içinde en geri gurup olarak gösteriyor.

Zannediyoruz ki, 2000 yılının eğitimimiz ve öğretimimiz için gösterdiği büyük ihtiyaçlar, 1966 nın öğretmenini de, öğretmenler toplumunun durumunun, çağına uygun olup olmadığı sorusunu, kendisine sormağa çağıracaktır.

ORD. PROF. DR. M. FUAD KÖPRÜLÜ

4 Aralık 1890 — 28 Haziran, 1966

Nekroloji

MEMLEKETİMİZİN ACI KAYBI *

Prof. Dr. FUAD KÖPRÜLÜ

FEVZİYE ABDULLAH TANSEL

Türkiye'mizin ilim ve tefekkür hayatında mübeşşir ve rehber, eski Dışişleri Bakanı Prof. Dr. Fuad Köprülü'yü, 28 Haziran, 1966'danberi ebediyyen kaybettik. Böyle acı bir vesîleyle, Türk Tarih Kurumu'nun değerli üyesi bu mümtaz tarih âlimimizin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi veriyoruz.

Prof. Mehmed Fuad Köprülü, sâbık Dîvân-ı Hümâyûn Beylikçisi Köprülüzâde Afif Bey'in oğlu, eski Bükreş sefiri Ahmed Ziya Bey'in ortanca oğlu, Beyoğlu İkinci Cezâ Başkâtibliği'nden emekli İsmâil Fâ'iz Bey'in oğludur. Annesi, İslimiye eşrâfından ve ulemâdan Ârif Hikmet Efendi'nin kızı Hatice Hanım'dır.

Prof. Fuad Köprülü, 4 Aralık, 1890 (21 Rebî'u'l-âhir, 1308/22 Teşrinisânî, 1306)'da, İstanbul'da, Sultan Mahmud türbesinin karşısındaki konakta doğdu. Ceddi, XVII. asrın ortasında Sultan Mehmed IV.'e Sadr-i a'zamlık eden Köprülü Mehmed Paşa'dır ve bu âilenin ilk beşi, bu yüksek devlet mevki'ini muhâfaza etmiş, zayıflayan Osmanlı İmparatorluğu'nu, muvakkaten, yıkılmaktan kurtarmış, canlandırmıştır; işte, Köprülü âilesinin bu yeni torununa, ceddinin nâmını yaşatmak için Mehmed Fuad adı verildi.

Fuad Köprülü, Ayasofya Merkez Rüşdîyesi'ni pekiyi derece ile bitirdikten sonra, 1907–1910 yılları arasında Mekteb-i Hukūk'a devam etmiş, husûsî olarak Fransızca öğrenmiştir. Hukūk tahsilini niçin tamamlamadığını kendisinden dinleyelim: "Yine, ilme olan aşkımdan, yüksek

* 1924'de, İstanbul Dârü'l-Fünûnu Edebiyat Fakültesi'nin İlâhiyât Şûbesi'nde Türk Dîn Tarihi dersi okutmuş olan Prof. Fuad Köprülü hakkındaki bu *Nekroloji*, Türk Tarih Kurumu'nun *Belleten*'inden iktibâs edilmiştir (C. XXX., nu. 120, Ekim, 1966).

bir mektep bitirmedim. Anlatayım, İ'dâdîye'den sonra, Hukuk'ta üç sene okudum. İmtihanlarımda gāyet muvaffak oldum; lâkin Hukuk'ta, büyük bir hayâl kırıklığı ile karşılaştım. Tedrisât, son derecede fenâ idi. Benim, talebesi bulunduğum 1907 Dârü'l-Fünûnu bir âlemdi. İslâm hukūkunu okutan hocalardan istifâde etmediğimi söyleyemem. Ancak, yeni Avrupa ilimlerini okutanlar lisan bilmezlerdi. Ellerine geçmiş yalan yanlış tercemelerden, emînim kendileri de birşey anlamayarak, ders verirlerdi ki, ben bu eserleri, elimde bulunan asıllarından okumağı tercih ederdim. Fıransızca'yı, hocalarımdan daha iyi biliyordum; hattâ bâzı dersleri, bâzı bahisleri, onlardan daha çok önce ve daha iyi öğrenmiştim. Hukūk'ta fazla kalmak, zaman kaybetmekten başka birşey değildi. Bir diploma için de bunu göze alamıyordum. Kendi başıma kendimi daha iyi yetiştireceğimi anlamıştım. Sonra, benim ihtisâsını yapmak istediğim ilim sâhasının mektebi yoktu ki, ben oradan me'zûn olabileyim.. O zamanki mektepler, ilmî müessesât çok geri idi. Bunun için, kendi kendimi yetiştirmeye karâr verdim. Yoksa, niyetim mektep bitirmek olsaydı, buna, hem de fevka'l'âde tarafından, muvaffak olacağıma şüphe yoktu; fakat, tek başıma kendimi yetiştirmek için işe başladığım zaman büyük müşkiller karşısında kaldım[1]."

Küçük yaşlardanberi araştırıcı zihniyetle, sürekli olarak, bilhassa edebiyat, tarih, sosyoloji ve tenkîd sâhasında eserler okuyan Fuad Köprülü, onüç-ondört yaşında iken şiir yazmağa başlamıştı; 1908'de neşriyât hayatına atıldı. Hukuk tahsil ettiği sırada, 1908–1910 yılları arasında *Mehâsin* ve *Servet-i Fünûn* mecmualarında, *Tanin* gazetesinde şiirleri, edebiyat, san'at mes'eleleri, sosyoloji, tenkîd sâhâsında birçok makāleleri, *Hayât-ı Fikrîye* adlı te'lif, Dr. Gustave Le Bon'dan dilimize çevirdiği *Rûh-i Siyâset ve Müdâfa'a-i İçtimâ'îye*, Henri Becque'den terceme ettiği *Paris Kadını* adlı üç perdelik komedisi de kitap hâlinde basılmıştı.

Fuad Köprülü yirmi yaşında idi ve kendi çalışmasıyle sâhasını bulmuştu; 1910–13 yılları arasında Mercan ve Kabataş liselerinde vekâleten edebiyat, İstanbul Lisesi'nde Türkçe ve edebiyat, Galatasaray Lisesi'nde edebiyat hocalıklarında bulundu. Bu arada, memleketimizde milliyet, türkçülük fikirlerini araştırmalara dayanarak yayma gāyesiyle

1 Hikmet Feridun Es, *Sorbon Üniversitesi'ne Türk Bayrağını Çektiren Adam*, *Yedigün* mec., 5 Aralık, 1939.—Kandemir, *Prof. Fuad Köprülü Diyor ki*, *Son Saat* gazetesi, 4 Şubat, 1951.

1908 Aralık ayında teşekkül eden Türk Derneği'nin, 1911 Ağustos'unda kurulan Türk Yurdu Cemiyeti ile, bunun devâmı olarak 1912 Mart'ında çalışmalarına başlayan Türkocağı'nın âzâları arasında Fuad Köprülü de vardır ve sonucu teşekkülde, hars hey'etine dâhil bulunuyordu[2].

20 Aralık, 1913 (7 Aralık, 1329)'de —Hâlid Ziya Uşaklıgil'in isti'fâsıyle boşalan— İstanbul Dârü'l-Fünûnu Türk Edebiyatı Tarihi müderrisliğine ta'yin edilen Fuad Köprülü, hem kendi ilmî çalışmaları için elverişli, hem yetiştireceği genç nesillere yol gösterme husûsunda daha verimli bir vazifeye getirilmişti. Hocalık, üniversite hocalığı, Prof. Fuad Köprülü'nün en sevdiği bir meslekti; bu sevginin tabî'î neticesi olarak, "En çok hoşlandığım şey, talebelerimden birinin iyi bir eser yazmasıdır ki, bu bana sonsuz bir saâdet verir; hamdolsun, ara-sıra da olsa, bu saâdete ermek nasîb oluyor.. Dünyaya yeniden gelsem, yaşamağa yeni baştan başlasam, aynı yolda yürümekte bir lâhza tereddüd etmezdim[3]" diyordu. Üniversite hocalığına başladığı 1913'de, Fıransız ilmî metodlarından, şahsî araştırma ve tecrübelerinden faydalanarak *Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl* adlı mühim makâlesini neşretti; böylece, metodlu, ciddî çalışmaları için sağlam temeli atmış oluyordu. Otuz yıl, yol gösterdiği, asistanları ve talebeleriyle, şahsiyetinin ve bilgisinin yarattığı ilmî hava içinde mükemmel bir üniversite hocası olarak çalışmıştır.

Fuad Köprülü'nün sâhası esas bakımından Türk Edebiyatı Tarihi idi ve o, bu husustaki çalışmaları ilerledikçe, Türk tarihinin başka şûbeleri üzerinde de tedkiklerde bulunmuştur. İşte bu sebeple, üniversite hocalığı yalnız Türk Edebiyatı Tarihi Kürsüsü'ne inhisar etmez: 1924'de İlâhiyât Fakültesi'nde Türk Dîn Tarihi, 1923–29 arasında ve 1935'den sonra bir müddet İstanbul'da Mülkîye Mektebi'nde ve Ankara'da bunun devâmı olan Siyâsal Bilgiler Okulu'nda Siyâsî Tarih, Türk Müesseseler Tarihi, Türkiye Tarihi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Ortazaman Türk Tarihi kürsülerinde ders vermiş, 1926–29 arasında Güzel San'atlar Akademisi (o zamanki adıyle Sanâyi'-i Nefîse Mektebi)'nde Medeniyyet Tarihi hocalığında bulunmuştur. 1923'de İstanbul Dârü'l-Fünûnu Edebiyat Fakültesi Reisliği'ne, 1934'de dekanlığa seçilen Prof. Fuad Köprülü, bir ara Maârif Vekâleti'nde de vazife almıştır; 1923'de Maârif Vekâleti Te'lif ve Terceme Hey'eti Reisliği'ne ta'yin edilmişse de,

2 *Türk Yılı*, toplayan: Yusuf Akçura, İst., Yeni Matbaa, 1928, s. 436. v.d.

3 Kandemir, *ayn. mülâkât.*

bunu kabûl etmemiş ,fakat 1924'de, bu vekâletin Müsteşar'ı olarak sekiz ay verimli çalışmalarda bulunduktan sonra isti'fâ etmiştir.

Prof. Fuad Köprülü yalnız iyi bir hoca değil, ayni zamanda iyi bir teşkilâtçı idi; bu işe, henüz onsekiz yaşında iken, 1908'de Türk Derneği âzâlığıyle başlamış, 1910'da liselerin edebiyat programları ilk def'a onun tarafından tanzim edilmiş[4], 1911–12'de teşekkül eden Türk Yurdu Cemiyeti'nin ve Türkocağı'nın çalışkan üyesi olmuştu.Memleketimizde ciddî usûl ve ihtisas üzerine kurulmuş ilmî bir cereyan vücûde getirmek maksadı ile 1914'de teessüs eden Türk Bilgi Derneği'nin Türkiyât Şu'besi'nin âzâ ve umûmî kâtibi idi[5]. 1915'de ,Alî Emîrî Efendi'nin reisliğinde teşekkül eden Âsâr-i İslâmîye ve Millîye Tedkik Encümeni'nin umûmî kâtibi olarak yine Prof. Fuad Köprülü'yü görürüz[6]. Cumhuriyet'in i'lânından sonra, bilhassa Maârif sâhasındaki işlerin düzenlenmesi için bir İlmî Hey'et teşkil edilmişti; hey'ete seçilenler arasında Ziya Gökalp, Ağaoğlu Ahmed v.b. âzâlar arasında Prof. Fuad Köprülü de vardı ve çalışmaları 1923–24'de devam etmiştir[7]. 1924'de, kendi hazırladığı programını ciddî sûrette tatbik ettiği ve müdürü bulunduğu Türkîyât Enstitüsü'nü kurdu. 1927'de Tarih Encümeni Reisliği'ne seçilmiştir.

Prof. Fuad Köprülü, yukarıda bahsettiğimiz ilmî teşekküllerin organı olan, veyâ kendi müdürlüğü altında neşredilen mecmualardaki ciddî neşriyâtıyle kendisini tanıtmıştır: Müdürü bulunduğu mecmualar, ilk cildi 1915'de çıkan *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, Türkîyât Enstitüsü'nün organı olarak 1925'denberi neşrine devam edilen *Türkîyât Mecmuası*, 1931–39 arasında iki cilt hâlinde basılan *Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası*, Celâl Sâhir'in vefâtı üzerine müdürlüğüne getirildiği ve 1936 Eylûl'ünden 1941 Ağustos'una kadarki sayılarına ilmî bir hüviyyet kazandırdığı *Ülkü* mecmuası, 1941–42 yılına âit bir cildi basılan (Ankara, 1944) *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, yalnız kendisinin değil, çevresine topladığı şahsiyetlerin de muhtelif sâhalardaki ciddî çalışma-

4 Prof. Fuat Köprülü, *Orta Tedrisât'ta Edebiyat Programı Mes'elesi*, *Hayat* mec., c.II., nu. 37, II Ağustos, 1927.

5 *Türk Bilgi Derneği*, *Bilgi Mecmuası*, c.I., yıl-I, nu. 6, Nisan, 1330/1914, s. 646. v.d., s. 658.

6 *Türk Yurdu* mec., c. VIII., 2 Nisan, 1331/15 Nisan 1915, s. 3.

7 Osman Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, c.V., 1943, s. 162 v.d.—*Hâkimiyyet-i Milliye* gazetesi, nu. 867, 17 Temmuz, 1923.

larını içine alır. 1936'da *Türk Halk Edebiyatı Ansilopedisi*'ni tek başına çıkarmıştır. Fuad Köprülü'ye gerek bunlarda, gerek *Servet-i Fünûn*, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* v.b. mecmualarda ve günlük gazetelerdeki yazıları az zamanda şöhret kazandırdı; Batı âlimlerinin dikkatini çeken, bilhassa, 1913'de *Bilgi Mecmuası*'nın ilk sayısında çıkan *Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl*, 1915'de *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*'nın birinci ve ikinci cildindeki *Türk Edebiyatı'nda Âşık Tarzı'nınMenşe' ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe* ile, *Türk Edebiyatı'nın Menşe'i* başlıklı ve üç-beş forma tutan etraflı tedkikleridir. 1919'da basılan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı kitabı, ona, Fransız, Alman, Macar, Rus ilim adamları arasında haklı bir şöhret kazandırmıştır[8]; kendisi de, Avrupa ilim âlemiyle ilk temâsının bu eseriyle başladığını, ondan sonra muhtelif Avrupa ilim mecmualarında neşriyâtta bulunduğunu söyler[9]. 1920–21'de *Anadolu'da İslâmiyet*, *Türk Edebiyatı'nın Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te'sirleri* başlıklı mühim makâleleri, ilk iki cildini bastırdığı *Türk Edebiyatı Tarihi* şöhretini büsbütün artırdı; kurduğu Türkoloji sâhasının otoritesi olmuştu. İşte bu sebeple, muhtelif ilmî kongralar dolayısıyle ve muhtelif ilim müesseseleri tarafından da'vetle, memleketimizi ve Üniversite'yi onun temsil ettiğini görürüz:

1923'de, Paris'teki Dînler Tarihi Kongrası'na, memleketimiz nâmına Prof. Fuad Köprülü, *Bektâşîlik'in Menşe'leri* ve *Eski Türkler'de Sihrî Bir An'ane: Yağmur taşı* adlı araştırmalarıyle iştirâk etti. 1925'de, Rus Ulûm Akademisi'nin ikiyüzüncü senesini kutlama merâsimine, 1926'da, Bakû'da Türkîyât, 1928'de Oxford'da Müsteşrıklar, 1929'da Londra'da Dînler Tarihi, Harkof'ta Müsteşrıklar Kongraları'nda hükûmet ve üniversite adına murahhas olarak bulunmuş, bu münâsebetle okuduğu raporlar, kongra zabıtlarına alınmıştır. 1934'de, Firdevsî'nin doğumunun 1000'inci yıldönümünü kutlama merâsimi dolayısıyle, memleketimizi temsil etmek için Tahran'a gönderilmiştir.

Kendisini tamâmıyle ilme veren, eserleri Doğu ve Batı'da tanınan Prof. Fuad Köprülü'nün, çevresindeki bâzı kimselerin kıskançlıkları

8 Prof. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, İkinci Basım, Ankara Üniversite Basımevi, 1966, *Önsöz*, s.xvi-xx.—Nihad Sâmî Banarlı, *Avrupalı Âlimler ve Fuad Köprülü*, *Meydan* mec., nu. 82, 83, 84; 9, 16 ve 22 Ağustos, 1966.

9 Kandemir, *ayn. mülâkât*. 1921'den başlayarak, Avrupa'nın muhtelif mecmualarında Fransızca, Almanca birçok makâleleri basılmıştır.

yüzünden, bir ara, baremin tatbîkı sırasında —yüksek mektep me'zûnu olmadığı ileri sürülerek— yerine edebiyat Fakültesi Reisliği için bir başkası seçildiğini, Dârü'l-Fünûn Dîvânı'nca, beşinci derece müderrisliğe indirildiğini görüyoruz; fakat, bir müddet sonra hak yerini bularak, 1933'de Ordinaryus Profesör olmuştur. Devamlı, ciddî çalışmalarının Avrupa üniversiteleri tarafından nasıl takdirle karşılandığını kendisine verilen şu doktorluk pâyeleri, Haberleşme ve Şeref âzâlıkları isbât eder: 1927'de Heidelberg, 1937'de Atina Üniversitesi, fahrî doktorluk pâyesini vermiştir; bu arada 1934'de, Sorbonne Üniversitesi tarafından dâvet edildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu hakkında Sorbonne'da verdiği üç konferans, 1935'de Paris'te Fıransızca olarak basıldı ve 1939 Kasım'ında ayni üniversite tarafından kendisine fahrî doktorluk ünvânı verildi; Prof. Köprülü bu münâsebetle "Bu, benim ilim hayatımın en değerli mükâfatı oldu. Sorbonne üstünde Türk Bayrağı dalgalanırken, Üniversite'ye Fıransız Reisicumhuru girmişti. Kendilerine, beni, Türk Âlimi diye takdim ettiler. Elimi sıktı, gāyet nâzikâne tebrik etti. Bi'lcümle milletlerarası sâhadaki akisler, takdirler insanı çalışmak, daha büyük işler, daha büyük muvaffakıyyetler yaratmak için âdetâ arkasından iten bir sâ'ık olur. Dünyanın her tarafında ilmin bir tek ölçüsü, bir tek kantarı vardır; o da milletlerarası ölçü, milletlerarası kantardır. Bu ölçüye vurulup kıymeti takdir edilmeyen bir eserin, müsâadenizle, ilmî mâhiyyeti hakkında hiçbir şey söylenemez ve emîn olunuz ki, yeryüzünün hangi bucağında çıkarsa çıksın, kıymetli bir eser derhâl milletlerarası dünyanın dikkatini üzerinde toplar. Belki, umûmî olmayan lisânlardaki edebiyat eserleri biraz kendilerini geç gösterirler; fakat onların da dikkati celbetmemeleri imkânsızdır" diyor[10].

Yabancı memleketlerin birçok ilim müesseseleri, Prof. Fuad Köprülü'yü Haberleşme ve Şeref âzâlıklarına seçmişlerdir. Sovyet İlimler Akademisi'nin 5 Kasım, 1925 tarihindeki celsesinde Haberleşme âzâlığına seçildiği, kendisine 20 Kasım, 1925 tarihli takdirkâr mektupla bildirilmiştir. Macar Şark Tedkikleri İlim Cemiyeti'nin Haberleşme âzâlığı'na seçilmesi de bu sıralardadır ve kendisine 10 Ocak, 1926'da haber verilmiş, daha sonra diploma da gönderilmiştir; fakat, Türkiye topraklarının büyük kısmının Sovyet Gürcistanı'na verilmesi hakkında komunist Gürcü bilginlerinin propaganda mâhiyyetindeki yazılarına ver-

10 Bk., bu yazıdaki not - I.

diği sert, susturusu cevaplar yüzünden[11], 1948'de, Sovyet İlimler Akademisi evvelce verdiği bu âzâlığı geri aldı. 1929'da Çekoslovak Şark Cemiyeti, Alman İmparatorluğu Arkeoloji Enstitüsü, 1939'da Macar İlimler Akademisi Muhâbir âzâlığı'na seçildi; 1947'de Amerikan Şark Cemiyeti (American Oriental Society) tarafından Şeref üyeliği verildi. Prof. Fuad Köprülü, Ford vakfının ve Harvard Üniversitesi'nin müşterek programı gereğince ve bu üniversitede Türk tarih ve edebiyatı üzerinde araştırmalarda bulunmak için dâvet edildi; 13 Eylûl, 1958 – 2 Temmuz, 1959 arasında Amerika'da tedkiklerde bulunmuş, Harvard'da ve Columbia Üniversitesi'ne bağlı Yakın ve Orta-Şark Dilleri (Near and Middle East Languages) Enstitüsü'nde konferanslar vermiş, yine 1959'da, kendisine, Amerikan Tarih Cemiyeti tarafından şeref üyeliği tevcih olunmuştur. 25 Kasım, 1964'de Ankara'da Macar Sefâreti'nde, yetiştirmiş olduğu ve çoğu üniversite tedris hey'etine mensup talebelerinin de bulunduğu samîmî toplantıda, kendisine Macar Sefiri İmre Kutas vâsıtasıyle, Macar İlimler Akademisi'nin 1939'da tevcih ettiği Haberleşme âzâlığı'nın bu def'a Şeref üyeliği'ne çevrildiğini bildiren diploma verilmiştir. Yine 1964'de, Londra'daki Şark ve Afrika Tedkikleri Mektebi (School of Oriental and African Studies)'nin Haberleşme üyeliği'ne seçildi. Yukarıda verilen bilgiden anlaşılacağı üzre, üç Avrupa üniversitesinden fahrî doktorluk, yabancı sekiz ilim müessesesinden Haberleşme ve Şeref âzâlığıl verilmiş, memleketimizde de bir takdir nişânesi olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından, 4 Mart, 1939'da, Köprülü'nün tedris hayatının yirmibeşinci yılını doldurması münâsebetiyle bir merâsim tertip edilmiş, eserleri hakkında *Bibliyografya*'lar, doğumunun altmışıncı yılı münâsebetiyle iki *Armağan* basılmıştır (Bk., bu yazımızdaki 13–15'inci notlar).

*

Prof. Fuad Köprülü, 1935'de siyâsî hayata atılarak Kars'tan Millet Vekili seçildi; 1943'e kadar İstanbul ve Ankara üniversitelerindeki hocalıklarını da bırakmayarak siyâsî hizmetlerde bulundu. Türkiye'nin İkinci Cihan Harbi'ne kadarki siyâsetine uygun olarak, Alman ve Japonlar'a karşı açılan savaşa girmemek husûsunda verilen takrîre iştirâkle bu fikri, Millet Meclisi'nin gizli celsesinde harâretle müdâfaa etti

11 Prof. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, İkinci Basım, 1966, *Önsöz*, s. XIX, not - 10.

(23 Şubat, 1945). Türkiye'nin tek parti siyâsetiyle idâre edilemeyeceği alâmetleri belirmişti. Fuad Köprülü, 19 Eylûl, 1945 tarihli *Vatan* gazetesinde çıkan *Demokrasi Rûhu* başlıklı makâlesinde totaliter rejimlerin yaşayamayacağı, memleketimizde demokrasi rûhu yaratmak için, siyâsî ve başka sâhalarda yapılması lâzım gelen şeyler üzerinde durduğundan, bilhassa bu ve daha önceki siyâsî neşriyâtından dolayı C.H.P.'den ihrâc edildi. 1946'da İstanbul'dan Millet Vekili seçilmişti; 7 Ocak, 1946'da ayni fikirde olan üç arkadaşıyle Demokrat Parti'yi kurdu; Partisi, 14 Mayıs, 1950 seçimlerini süpürücü ekseriyetle kazandı. Bunda, Prof. Fuad Köprülü'nün 1945–50 arasında gerek Meclis kürsüsünden serbestçe tenkidlerinin, gerek muhtelif günlük gazetelerde basılan tek parti rejimi aleyhindeki neşriyâtının da mühim te'siri olmuştur.

Prof. Fuad Köprülü, 22 Mayıs, 1950'de Dışişleri Bakanlığı'na seçildi. Yeni hükûmetin dış siyâseti, onun liderliğinde, Türkiye'ye şerefli bir yer kazandırdı. Millet Meclisi'nin 19 Aralık, 1951'deki toplantısında, siyâsetinin dayandığı temelleri bildirmişti: "Sulh ve emniyyetin muhâfazası, doğru yoldaki bütün milletlere hürmet, istiklâl ve diğer halkların, memleketlerinin tamamiyyeti.... ve bunlara düşman olanlara karşı şiddetli, cesûrâne vaz'iyyet almak...". İş başına gelir gelmez, Garb demokrasisine uygun siyâsetiyle Şark'ın başlıca tabyası demek olan Türkiye'nin Atlantik Paktı teşkilâtına alınması için, bu teşkilâta mensup devletlerle siyâsî münâsebetlere girişti. Selefi Necmeddin Sadak tarafından ilk adım atılmıştı; "Amerika'nın Türkiye'ye alâka duyması için acı bir imtihan" diye vasıflandırdığı ve Meclis kürsüsünde kendisinin de müdâfaa ettiği üzre Türkiye'nin Birleşmiş Milletler Askerî Kuvvetler'ine Kore'de yardımı çok te'sirli olmuştu. 1951 Mayıs'ında Amerika, derhâl, Türkiye'nin Atlantik Patkı teşkilâtına alınmasını tasvip etti; Temmuz'da Büyük Britanya buna râzı oldu ve bu yılın Eylûl'ünde, Atlantik Paktı Konseyi, Ottawa'da, Türkiye'nin, Şimâlî Atlantik Paktı Teşkilâtı'na alınması için ittifâkla karâr verdi. Fuad Köprülü'nün bundan sonraki hedefi, Balkan memleketlerinin emniyyete alınması için askerî bir teşkilâtın kurulmasıydı; Yunanistan ve Yugoslavya ile devamlı temas ve çalışmaları sonunda, 25 Şubat, 1953'de Üçlü Pakt, Atina'da ilk şeklini aldı ve bu üç devletin Dışişleri Bakanları, 28 Şubat'ta, Ankara'da, beş yıllık ittifâk ve yardım paktını imzâladı; bu arada Türk-Yugoslav ticâret anlaşması da, yine Ankara'da imzâlanmıştır. Köprülü, gelecekteki siyâsetini de zimnen anlatmıştı: İtalya için kapı açıktı.

Köprülü, iktidâra geçtikten iki-üç yıl sonra vaadlarını unutan, programını tatbîk etmeyen kendi partisini, ta'kîbettiği siyâsetten uzaklaştırma husûsundaki gayret ve mücâdelelerden sonra, 5 Temmuz, 1957'de Demokrat Parti'den resmen isti'fâ ile siyâsî fikir ve tenkidlerini günlük gazetelerde, makāleleri vâsıtasıyle neşretmeğe başladı. Yine 1957'de Hürriyet Partisi'nde bir müddet çalışmıştır.

Prof. Fuad Köprülü, 27 Ağustos, 1960'da, en sevdiği varlık olan annesi Hatice Hanım'ı kaybetmişti. Bu acı hâdiseden hemen az sonra, en derin iztiraplar içinde yaşadığı o günlerde, 6–7 Eylûl hâdiselerinde suçlu görüldüğü bâhanesiyle tevkif ve Yassıada'ya sevkedildi. Bu münâsebetle, Amerika'nın muhtelif üniversitelerine mensup dokuz Profesör'ün, Harvard'dan H.A.R. Gibb, Columbia'dan T.Halasi-Kun, D.R. Rustow, J. Schacht, Utah'dan F.R. Latimer, Washigton'dan N.N. Poppe, Michigan'dan J. Steward-Robinson, California'dan A.Tietze, Princeton'dan W.Thomas'ın imzâsıyle, Cemal Gürsel'e —birer kopyası Ankara, İstanbul gazetelerinin hepsine— 14 Ekim, 1960 tarihli bir mektup gönderilmişti. Bunda, "Türk kānunlarının adâleti yerine getireceğinden şüphe etmeyerek, dünya çapında meşhur, doğruluğu inkâr götürmez, devlet idâresinde mâhir ve Türkiye'nin Şimâlî Atlantik Paktı Teşkilâtı'na girmesini te'min eden şerefli arkadaşları Prof. Fuad Köprül hakkında, acele olarak Millî Birlik Komitesi'nin dikkatini çekmek istediklerini" bildirmişlerdir. 1961 Ocak ayı başında, suçlu görülmediğinden serbest bırakıldıysa da, bu dört aylık mevkûfluk, onda, rûhen ve bedenen sarsıntı yapmamış değildir.

Prof. Fuad Köprülü, 18 Aralık, 1961'de bâzı arkadaşlarıyle birlikte, Demokrat Parti gibi liberal bir program ta'kîbedecek olan Yeni Demokrat Parti'yi resmen kurdu. İsmindeki "Demokrat Parti" kelimesinden dolayı ta'kîbi, levhasının indirilmek istenilmesi, 1962 Mart'ında savcılıkça kapatılmak teşebbüsü, Köprülü'nün ifâdesinin alınması v.b. hâdise ve mücâdeleler, bu partinin teşkilâtını genişletip yaşamasına imkân vermedi. Köprülü'nün, kurduğu yeni Demokrat Parti'nin arması olan Kır-at'ı, Adâlet Partisi teşkilâtının isteği ile, 10 Ekim seçimlerinde bu parti'nin amblemi olarak kullanılmasına 1965 Temmuz'unda izin vermesi, kendisinin sanki artık siyâsî hayattan çekileceğini bildiren bir beyannâmesi idi.

*

XX. Asır Türkiye'sinin gerek siyâsî, gerek ilmî ve fikrî inkişâfında çok mühim te'siri bulunan Fuad Köprülü, orta boylu ve zayıf, beyaz,

siyah saçlı, uzun kirpikli yeşil gözlü, bıyıklı idi. Halk, bilhassa hakîkî münevverler tarafından çok sevilen ve sayılan bir şahsiyyettir. Keskin zekâsı dolayısıyle her çevreye kolaylıkla intibāk eder, çocukla çocuk, büyükle büyük olur, nüktedânlığı, hoş-sohbetliliği ile, muhitinde neş'e ve huzûr verici bir hava yaratırdı. Ketûm, insan gücünün üntünde mütehammil ve sabırlıydı; lâyık gördüklerine karşı yardım-severdi. Kimseye muhtaç olmamak endîşesiyle muktesit davranmış, israftan dâimâ kaçınarak mütevâzi' bir hayat sürmüştür. Şahsî ve ilmî haysiyetini hiçbir zaman kendi menfaatlerine fedâ etmeyen Köprülü, Maârif Vekâleti Müsteşarlığı esnâsında vazife icâbı sık-sık İstanbul'a gidip-geldiği hâlde, evim orada diyerek harc-i râh almağı reddetmişti; Dışişleri Bakanı iken, muhtelif Avrupa seyahatleri dolayısıyle almış olduğu tahsisâttan artan kısmı, yurda döner-dönmez iâde ettiğinden, birçok kimseler takdirle bahsederdi. Şahsî çıkarlarını millî menfaatlere üstün tutanlar, Devlet hazinesinden faydalanmağı meslek edinenler; ilmi, birtakım riyâkârlıklara, sahtekârlıklara âlet edenler en çok nefret duyduğu, hattâ kin beslediği kimselerdi ve bu gibi şeyleri haber almak husûsunda çok mütecessisti. Bir bakıma çok mütevâzı' olan Fuad Köprülü, bir bakıma çok mağrurdu; samîmiyyetine inandıklarından şefkatini, bildiklerini öğretmeği, rehberliği esirgememiş, fakat *ulemâ-yi rusûm* diye istihzâ ettiği ilim sahtekârlarına karşı dâimâ mağrur, kibirli bir tavır takınmıştır. İlmin, siyâsetin, hattâ san'atın ahlâk zaaflarıyle bağdaşamayacağı kanaatine samîmiyyetle bağlı olan vatan-sever Fuad Köprülü'nün hayatı, işte bu yüzden başlangıcından sonuna kadar, âdetâ, memleketimizi içinden kemiren ve gittikçe istilâ sâhasını genişleten mânevî bir düşman ordusuyle bitip-tükenmez mücâdelelerle doludur.

"Bir ilim kitabı alabilmek için ne ferâgatlere, ne fedâkârlıklara katlanmadım. Kendime istediğim gibi bir hüviyyet verebilmek için çok didindim; lâkin, Sorbonne'un üzerine Türk bayrağı çekildiği zaman, bunların hepsini unuttum. Bütün çektiklerim, karşılaştığım bütün müşkiller gözümün önünden silindi. O dakikada bütün dünya gözüme kırmızı bir bayrak şeklinde görünüyordu. Bu benim için hayatımın en büyük mükâfatlarından biri oldu" diyen[12] Prof. Fuad Köprülü, son derece milliyetperverdi; eserlerinde, dâimâ, nasıl eski bir mâzîye sâhib olduğumuzu, Türkler'in başka milletler üzerindeki te'sirini, mânevî zenginlik-

12 H.F., *Profesör Fuad Köprülü Paris'ten Döndü*, *Akşam* gazetesi, nu. 7573, 21 Ekim, 1939.

lerini aydınlatmıştır. Acı bir vesîleyle, onun hayatını ana çizgileriyle canlandırdığımız bu yazımızda, eserleri, ülûbu ve husûsiyetleri üzerinde durmağa imkân göremiyoruz. Hepsi başka cephelerden kıymet ifâde eden yazıları hakkındaki bibliyografiler, Batı'da da eşine pek rastlanmayan bu büyük, ciddî ilim adamının, ömrü boyunca yorulmaksızın nasıl çalıştığına dâir kısmen fikir verebilir: Muhtelif sâhadaki neşriyâtının 1913–34'e kadarki sayısı 289, 1912–40 arasındakiler 325'dir[13]. 1950'de tertibedilen bibliyografyada 1304 yazısı tesbit edilmiştir[14]. 1912–1950

13 Şerif Hulûsî Sayman, *O.Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Bir Bibliyografya, 1913–1934*, İst., Burhâneddin Matbaası, 1935.—Ayn. müellif, *O.Profesör Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Bir Bibliyografya, 1912–1940*, İst., Muallim Ahmed Hâlid Kitabevi, 1940.

14 *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*—I., Doğumunun 60. yıldönümünü kutlamak için Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar: H. Eren—T. Halasi-Kun, Türk Tarih Kurumu Yayınları'ndan, VII. Seri, Sayı: 20, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.

Samî Özerdim, bu *Armağan*'daki, *F.Köprülü'nün Yazıları: 1908–1950* başlıklı araştırmasında bulunan eksiklerden bâzılarını tesbit etmiş ve bunları not hâlinde Türk Tarih Kurumu'na vermiştir. Bu notları aynen neşr ve kendisine teşekkür ediyoruz:

Tekāzâ-yi Hayâl, Musavvar Muhit, c. I, nu. 22, 16 Mart, 1909, s. 34 (Şiir).—*Hicret Türküleri, Türk Duygusu*, nu. 3, 23 Mayıs, 1913, s. 30 (Şiir).—*Edîb ve Mütefekkir Ziyâretlerine Zeyl: Münşî-i zarâfet-mu'tâd Süleyman Nazif Beyefendi'ye, Vakit*,6 Şubat, 1918, s.2.—*Âzerî Edebiyatı Tarihi, Türk Dünyâsı*, nu. I., 6 Eylûl, 1919 (Bu sayı görülemedi. Bu sayıda başlayacağı 5 Eylûl günki gazetede bildiriliyor); nu. 2,3,4; 19,20 ve 23 Eylûl, nu. 5,6; 22 ve 23 Ekim [Tamamlanmış olmalıdır. Gördüğümüz 2–93'üncü sayılarda başka tefrika yoktur.], s.2. [Gazetenin *edebî ilâve*'lerinde de yazıları bulunduğu anlaşılıyor. Bu *ilâve*'leri göremedik, Ancak, 27 Ağustos tarihli gazetede, I Eylûl'de çıkacak gazetede yazısı bulunduğu; 3 Eylûl gününe âit nüshada 4 Eylûl'de verilecek *ilâve*'de Bâkî hakkkında bir incelemesi bulunacağı bildiriliyor. 12 ve 19 Eylûl'de çıkacak *ilâve*'lerde neler bulunacağı kaydedilmemiştir. 24 Eylûl ve I Ekim günki gazetelerde 25 Eylûl ve 2 Ekim'de verilecek *ilâve*'de yazısı bulunduğu bildirilmiştir. 10 Ekim tarihinde çıkacak *ilâve*'de neler bulunacağı bildirilmemiş, bundan sonraki sayılarda *ilâve*'den söz edilmemiştir].—*Cumhuriyet Arması Münâsebetiyle: Türk Tarih Encümeni'nden Bir Sual, Akşam*, 30 Kasım, 1925, s. 2 [Amasyalı Husâmeddin (Yazar)'in 5 ve 21 Kasım tarihli gazetede cevapları çıkmıştır] .—*Mîr 'Alî-Şîr Nevâ'î—Doğumunun 500'üncü yıldönümü münâsebetiyle, Yeni Ses*, 25 Haziran, 1926, s. 3.—*Asrîlik ve Vatanperverlik, Yeni Ses*, 9 Eylûl, 1926, s. 2.—*Millî Lisân ve Ehemmiyeti, Yeni Ses*, 16 Eylûl, 1926, s. 2.—*Milliyet ve İlim, Yeni Ses*, 23 Eylûl, 1926. s. 2.—*Münevverlerin Vazifesi, Yılmaz*, 15 Ocak, 1931, s. 4.—*Okumak İhtiyâcı, Mekteb*, nu. II., 7 Mart, 1932, s. 1–2.—*Ortazaman Türk Hukuk Müesseseleri, Kurun*, 24 ve 25 Eylûl, 1937, s.2 [*Belleten*, c.II., nu. 5 ile, ikinci *Türk Tarih Kongrası*'nda çıkan yazının eksik yayını].—*Sinân'ın Monografisi, Yücel*, c. VII., nu. 39, Mayıs, s. 96 [1937'de yayınlanan *Sinân, Hayatı, Eseri*'nden].—*Partimiz ve İdeolojimiz, Tan*, 30 Mayıs, 1939, s. 5.—*Yıldönümünde Düşünceler: Türk Milleti'nin Birlik Manzarası, Cumhuriyet*, 10 Kasım, 1941, s.3. *ANKETLERE CEVAPLAR, KONUŞMALAR: Mülkiyyet-i edebîye hakkındaki fikirleri, Dergâh*, c. IV., nu. 42,5 Ocak, 1923, s. 90.—*Bir Mülâkāt:*

yılları arasındaki yalnız ilmî yazılarını içine alan bibliyografyada 406 eseri mevcuttur[15] ve bahsettiğimiz bu bibliyografyalarda, kaydedilmeyen yazıları da bulunduğunu söyleyebiliriz. Mevzûlarını tam bir vuzuhla kavrayan ve ifâde eden, ciddiyetiyle birlikte sürükleyici ve câzip bir üslûba sâhip bu mümtaz şahsiyyetin —msl., *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki *Çagatay Edebiyatı*, *Âzerî Edebiyatı*, *Arûz*, *Bayrak* maddeleri gibi— öyle makâleleri vardır ki, beş-altı formalık ayrı birer eser teşkil edebilir. Prof.

Türk Tarihi Nereden Başlar, Millî mec., nu. 31, 15 Şubat, 1925, s. 498–99.—*Âhiret'e İnanır mısınız? Köprülüzâde Fuad Bey: Ben istikbâl ile alâkadâr değilim, Resimli Ay*, c.IV.,nu. 31/I, *Mart*, 1927, s. 43.—*Akademi Mes'elesi Hakkında Anketimiz, Hayat*, c.II., nu. 48, 27 Ekim, 1927, s.6 (426).—*İntihâl Dedikodusu Etrâfında, Meş'ale*, nu., 2, 15 Temmuz, 1928, s. 3.—Fikret Âdil, *Edebî Mülâkâtlar*—II., *Köprülüzâde ile ve Edebiyat Günü, Cumhuriyet*, 3 Kasım, 1928, s. 4.—*Müderrislik, Siyâset—Köprülüzâde Fuad Bey Ne Fikirde, Cumhuriyet*, 16 Ekim, 1930 [Ayrıca, bu gazetenin 19, 20, 21 Ekim, 7 Kasım tarihli sayılarına bakınız].—*Matbû'ât Kânûnu Nasıl Olmalı—Köprülüzâde Fuad Bey'in Fikirleri, Yeni Gün*, II Temmuz, 1931, s. 1,2.—*Nedim Heykeli Yapılmalı mı—Köprülüzâde Fuad.... Beyler'in Fikirleri, Yeni Gün*, 19 Ağustos, 1931, s. I.,II.—*Köprülüzâde'ye Göre Dil İnkılâbında Tekâmül İddi'âsı, Vakit*, 15 Ekim, 1932, s. I, 9.—*Dil Anketi—Dil Anketimize Köprülüzâde Fuad Bey Ne Diyor, Milliyet*, 28 Mart, 1933, s. I,5.—*Türk Fransız Dostluğu—Fuad Köprülü ile Paris'te Bir Konuşma, Kurun*, 15 Haziran, 1935, s. 3.—Kandemir, *Fuad Köprülü Yeni Gün'e Anlatıyor*, c. VII., nu. 160, 1 Nisan, 1936, s. 18, 21.—*Abdülhak Hâmid, Varlık*, c. IV., nu. 92, 1 Mayıs, 1936, s. 305 (İhtisaslar).—*Millî Bir Edebiyat Yaratabilir miyiz* [Nusrat Safâ Coşkun'un bu isimli kitabında (İst., İnkılâp kitabevi, s. 4), *Köprülü'nün cevâbı*].—*Harf İnkılâbı Bayramı, Cumhuriyet*, 10 Ağustos, 1938, s. 9.—Hasan Bedreddin Ülgen, *Fuad Köprülü—Yarın yirmibeş senelik çalışması tesbit edilecek olan Profesör'le kısa mülâkât, Vakit*, 3 Mart, 1939, s. 3.—Hikmet Feridun (Es), *Sorbon Üniversitesi'ne Türk Bayrağını Çektiren Adam—Fuad Köprülü, Yedigün*, c. XII., nu. 352, 5 Aralık, 1939, s. 10–11, 27.—*Servet-i Fünûncular Anlatıyor, Servet-i Fünûn mec.*, c. XXXVII., nu. 2275, 28 Mart, 1940, s. 300 (Mektup).—*Ahmed İhsan ve Servet-i Fünûn—Neler Dediler, Servet-i Fünûn*, c. XCIII., nu. 2421, 14 Ocak, 1943, s. 110 [Önceki yazının aynıdır].—*Edebî Anketimiz:* Konuşan, Şinâsî Özdenoğlu, *Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Cevâbı, Varlık*, c. XIV., nu. 242, I Ağustos, 1943, s. 25–7 [Şinâs îÖzdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Mes'elesi*, İst. İnkılâp Kitabevi, 1949, s. 68–71]. N o t : Fuad Köprülü'nün çeşitli ilmî ve terbiyevî mevzûlar üzerinde demeçleri, politika konuşmaları vardır. Prof. Yûsuf Özer'le münâkaşaları için *Cumhuriyet* ve *Milliyet*'in Nisan ve Mayıs sayılarına, yine *Milliyet*'in 1928 yılı Ağustos, Eylûl sayılarına bakılmalıdır. Karşılıklı münâkaşalarda gazetelere akseden haber ve demeçler, bibliyografyamızın dışında kalmıştır.—*Fuad Köprülü'nün Yazıları* başlıklı bibliyografyamızın (1950), 167'nci sayfasında. 8'inci satırda verilen *Hiyâbân-ı Elem* adlı şiir (*Serveti Fünûn*. c. XLII., s. 510), başka bir Mehmed Fuad'a âit olmalıdır. Dergide yayınlandığında, altındaki imzâ sâdece, Mehmed Fuad'dır.

15 60. *Doğum Yılı Münâsebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (*Mélanges Fuad Köprülü*), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından neşredilmiştir; İst., Osman Yalçın Matbaası, 1953. Bu bibliyografya, Prof. Osman Turan tarafından hazırlanmış ve onun imzâsıyle olan *Mukaddime*'ye ek olarak basılmıştır (S. XXV-L.); öncekilerden daha iyi tarafı, ayni araştırmanın Türkçe ve yabancı dildeki neşirlerinin birlikte kaydedilmesidir.

Fuad Köprülü, 1950'den sonra da, eskisi kadar çok olmamakla berâber, yine neşriyâtta bulunmuştur; ilmî eserlerinin mühim kısmı, daha önce basılan kitaplarının düzeltme ve ilâvelerle ikinci baskılarıdır. Şimdi, yukarıda sözü geçen bibliyografyalarda bulunamayan 1950'den sonraki yazılarının listesini veriyoruz:

1. *Dünya Sulhu ve Türkiye'nin Dış Siyâseti*, *American International News Service*, 19 A.A. Buradan naklen *Hürriyet* gazetesi, 20 Ağustos, 1950.
2. *Turkey's Foreign Relations in* 1952, Turkish İnformation Office, 1952, 19 sayfa (*Dışişleri Bakanı Fuad Köprülü'nün Konuşması*, *Aralık*, 1951).
3. 1952'de *İstanbul'da Toplanan XXII. Müsteşrıklar Kongrası'nın Açış Nutku*, *İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. I., İst., 1953 ve ayrı basım.
4. *Alcune Osservazioni Interno all'infulenza delle İstituzioni Bizantine sulle İstituzioni Ottomane*, Publicazioni Dell'istituto Per L'Oriente, Nr. 50, Roma, 1953, 174 sayfa.
5. 1945'*den* 1957'*ye*.. *Ne İdi*, *Ne Oldu?* *Vatan* gazetesi, 6 Ekim, 1957 (*Yeni Gün* gazetesi tarafından iktibas edilmiştir).
6. *Profgramını Unutan Demokrat Parti*, *Vatan*, 10 Ekim, 1957.
7. *Bizde Siyâsî Ahlāk*, *Vatan*, 13 Ekim, 1957.
8. *Demokrat Parti'nin Kapalı Beyân-nâmesi*, *Vatan*, 17 Ekim, 1957.
9. *Seçimlere Girerken*, *Vatan*, 21 Ekim, 1957.
10. *1957 Seçimleri*, *Vatan*, 4 Kasım, 1957.
11. *Demokrasi Yolunda*, 1945–1950: I— *Dün*, *Bugün*, *Vatan*, 12 Kasım, 1957.
12. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: II— *İkinci Dünya Harbi'ne Kadar*, *Vatan*, 14 Kasım, 1957.
13. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: III — *Harb Sonunda Dünya ve Türkiye*, *Vatan*, 17 Kasım, 1957.
14. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: IV— *Türkiye'de Demokrasi*, *Vatan*, 19 Kasım, 1957.
15. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: V — *C.H.P. İçinde İlk Hareketler*, *Vatan*, 21 Kasım, 1957.
16. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: VI— *Dörtlü Takrîr*, *Vatan*, 23 Kasım, 1957.
17. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: VII— *Takrîr'in Gurup'ta Müzâkeresi*, 4'e *Karşı* 400 *Kişi*, *Vatan*, 25 Kasım, 1957.
18. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: VIII— *Meclis'te Bir Hâdise*, *Vatan*, 27 Kasım, 1957.
19. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: IX— *C.H.P.'den Çıkarılışımız*, *Vatan*, 2 Aralık, 1957.
20. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: X— *Demokrat Parti Kurulana Kadar*, *Vatan*, 4 Aralık, 1957.
21. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: XI— *Demokrat Parti'nin Kuruluşu*, *Vatan*, 6 Aralık, 1957.
22. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: XII—*Demokrat Parti Programı*, *Vatan*, 9 Aralık, 1957.
23. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: XIII—*1946 Seçimleri'ne Kadar*, *Vatan*, 19 Aralık, 1957.
24. *Demokrasi Yolunda*, 1945–50: XIV— *1946 Seçimleri*, *Vatan*, 22 Aralık, 1957.

25. "Amerika'nın Sesi Radyosu Bilgi Ufukları Programı: Tanınmış siyâset ve ilim adamı Prof. Köprülü, istikbâl ve milletlerarası mes'eleler hakkında görüşünü izâh etti", *Dostluk*, c. I., nu. 10, 17 Nisan, 1957.

26. *Yüz Yıllık Bir Dâvâ: Türkiye'de Hürriyet Mücâdeleleri*, *Vatan*, I Mayıs, 1958.

27. *Hangisi Üstün: Parti Menfaati mi, Memleket Menfaati mi?* *Vatan*, 19 Mayıs, 1958.

28. *Yeni Zamlar Karşısında: İktisâdî Buhrânın Son Safhaları*, *Vatan*, 17 Haziran, 1958.

29. *Harvard'da Bir Konferans: Türk Milleti'nin Hedefleri*, *Cumhuriyet*, 4 ve 5 Kasım, 1959.

30. *Bir Nutuk Münâsebetiyle*, *Vatan*, 9 Kasım, 1959.

31. *Maârif'imizin Bugünkü Durumu*, *Vatan*, 23 Kasım, 1959.

32. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları'ndan, VIII. Seri.—Sayı 3, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, XIV+124 sayfa [Müellifimizin, *Les Origines de L'Empire Ottoman* (Paris. E.de Boccard, 1935) adlı eserinin tercemesidir. Bu mühim eserin, 1955'de Saray-Bosna'da basılan ve Prof. Nedim Filipoviç'in müellifimiz hakkında mukaddimesini içine alan *Porijeklo Osmanske Carevine* adıyle Sırb-Hırvatça tercemesi de vardır].

33. *Namık Kemal, Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)*, Yayınlayan: Ord. Prof. M. Fuad Köprülü, Millî Kültür Yayınları— Dînî Kültür Serisi, Nu. 1., Ankara, Güven Matbaası, 1962, 78 sayfa.

34. *Türk Sazşâirleri*, I.—Türk Edebiyatı'nda Âşık Tarzı'nın Menşe' ve Tekâmülü, XVI. ve XVII. Asır Sazşâirleri, Millî Kültür Yayınları, Türk Dili ve Edebiyatı Serisi, Nu. I., Ankara Güven Basımevi, 1962, s. I–182.

35. *Türk Sazşâirleri*, II.—XVII. Asır Sazşâirleri, Millî Kültür Yayınları, Türk Dili ve Edebiyatı Serisi, Nu. 2, Ankara, Güven Basımevi, 1962 s. 183–378.

36. *Türk Sazşâirleri*, III.—XVIII. Asır, Millî Kültür Yayınları, Türk Dili ve Edebiyatı Serisi, Nu. 3, Ankara, Güven Basımevi, 1962, s. 379–518.

37. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Prof. Dr. W. Barthold'dan terceme, *Başlangıç'la, İzâh ve Düzeltmeler* kısmı ilâve edilmiştir; *Geniş İzah, Düzeltme ve İlâveler'le*, İkinci Basım, Diyânet İşleri Başkanlığı Neşri, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963, XXIV+368 sayfa.

38. *Dış Politika Nasıl Olmalıdır; Türkiye'nin Siyâsetinde Değişecek Birşey Yoktur* (Beyânât), *Cumhuriyet* gazetesi, 11 Ekim, 1964.

39. *Türk Sazşâirleri*, IV.—XIX. Asır Sazşâirleri, Millî Kültür Yayınları, Türk Dili ve Edebiyatı Serisi, Nu. 4, Ankara, Güven Basımevi, 1964, s. 519–700.

40. *Demokrasi Yolunda (On the Way to Democracy)*, Tibor Halasi-Kun Neşri, Mouton and Co., London—THE HAGUE—Paris, 1964, XXXII+928 sayfa (Bu kitapta, müellifimizin 1945–50 yılları arasında muhtelif gazetelerde çıkan 283 siyâsî makâlesi toplanmıştır. Amerika, İngiltere üniversitelerinde, Şarkıyât sâhasında çalışan talebelere, Türkçe'nin güzel bir örneği olarak ve fikren gelişmeleri için okutulmakta, tavsiye olunmaktadır) [16].

[16] Bu eser hakkında bibliyografya makâlesi için bk., B. Lewis, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol., xxviii., part-2, 1965, s. 453.—Mihin Eren, *Belleten*, c. xxx, nu. 118, Nisan, 1966, s. 301.

41. *Orta-Asya Türk Dervişliği Hakkında Notlar*, *Türkiyât Mecmuası*, c. XIV., 1964, s. 259–62.

42. *Türk Sazşâirleri*, V.—XIX. Asır Sazşâirleri, Millî Kültür Yayınları, Türk Dili ve Edebiyatı Serisi, Nu. 5, Ankara, Güven Basımevi, 1965, s. 701–826.

43. *Yunus Emre'nin Mezarı*, *Meydan* mec., nu. 20, Haziran, 1965.

44. *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları'ndan VII. Seri.—Sayı: 47, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966, XIV+472 sayfa.

45. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, İkinci Basım, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966, XXIV+376+16 sayfa.

*

Prof. Dr. Fuad Köprülü, 15 Ekim, 1966 tarihine rastlayan Cuma günü, Ankara'da, saat 18.30–19 arasında, Türk Tarih Kurumu'ndan evine yürüyerek gittiği sırada trafik kazâsı geçirmiş ve sol bacağının femur kemiği kırılmıştı. Bu pek de mühim olmamakla berâber, uzun süre alçıda ve yatakta kalması, 1964'de teşhis konulan şeker ve damar sertliği hastalıklarının şiddetlenmesine yol açtığından, 28 Haziran, 1966'da, Salı günü, saat 12.40'da, İstanbul'da Baltalimanı Hastahânesi'nde hayata gözlerini yummuştur[17]. Cenâzesi, 1 Temmuz Cuma günü, namazı Bayezid Câmi'i'nde kılındıktan ve İstanbul Üniversitesi'ndeki merâsimden sonra, eller üzerinde, Çenberlitaş'ta Köprülü Mescidi'ne bitişik âile kabristanına nakledilmiştir; bu mecsidin hemen pençeresi önündeki ilk kabirde —babası Fâ'iz Köprülü ile aynı kabirde— gömülüdür.

Tanrı rahmet eylesin; nûr içinde yatsın !

17 Hâltercemesi ve eserleri hakkında kısaca bilgi edinmek için bk., (1) İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, c. III., İst., Öztürk Matbaası, 1932, s. 437–440. (2) *Encyclopédie Biyographique de Turquie*, 1930–1933. (3) İbrâhim Alâeddin Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 223. (4) Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İst., *Yedigün* neşri, s. 361–364. (5) Hocalık hayatının yirmibeşinci yıldönümünün kutlanması münâsebetiyle basılan *broşür.*, İst., 1939. (6) Jean Deny, *Voix de Turquie*, *Les Nouvelles Litteraires*, *nr.* 907, 2. Mart 1940 (Tercemesi için bk., Peyâmî Erman, *Bir Ankete Cevab*, *Ülkü* mec., c. XVI., nu. 87, Mayıs, 1940, s. 258–60). (6) *Brockhaus*. (7) *Rus Edebiyatı Ansiklopedisi*. (8) *World Biyography*, 1948. (9) *İnternational Who's Who*, 1952. (10) *Current Biyography*, c.14, nu 6, Haziran, 1953, s. 36–38 (Bu sonuncuda, bilhassa siyâsî hayatı, Dışişleri Bakanlığı sırasındaki çalışmaları ve ta'kip ettiği siyâsete dâir geniş bilgi verilmiştir).

DIMAŞK'TAKİ FRANSIZ ENSTİTÜSÜNÜN SON İSLÂMÎ NEŞRİYATI

Son zamanlarda Dımaşk'taki Fransız Enstitüsü, "al-Ma'hadu'l-'İlmiyyu'l-Faransiyy li'd-Dirāsāti'l-'Arabiyya" (Institut Français d'Etudes Arabes de Damas), henüz neşredilmemiş önemli Arapça İslâmî eserlerin neşriyle meşgul bulunmaktadır. Burada tanıtacak olduğumuz eser de bunlardan birisidir. Keza mühim İslâmî eserlerin Fransızcaya tercemeleri veya meşhur İslâm ilim adamlarının hayatı ve eserleri hakkındaki tetkikler bu faaliyet cümlesindendir. Burada misal olarak bunlardan da birer kitap tanıtılacaktır. Adı geçen Fransız Enstitüsü bu neşriyatiyle İslâm ilimlerine büyük hizmetlerde bulunmakta ve dolayısiyle de hepimizi kendisine karşı medyun-i şükran bırakmaktadır. Aynı Enstitünün evvelki neşriyatında da çok değerli eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında bilhassa Prof. Henri Laoust'un eserleri zikre değer. Bu gibi neşriyatın ileride de devam etmesini çok temenni ederiz.

I

KİTĀBU'L-MU'TAMAD Fİ USŪLİ'L-FIKH[1] – Mu'tezile fırkasına mensup büyük âlim Abu'l-Ḥusayn Muḥammad ibn 'Alī ibni'ṭ-Ṭayyib al-Baṣrī'nin bu mühim eserinin tenkidli tab'ı Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Bey'in himmeti, Muhammed Bekir ve Hasan Hanefi'nin yardımlariyle hazırlanmıştır. Mukaddime ve indekslerle birlikte bin yüz sahifeyi aşan bu kitap, son derece itinalı basılmıştır. Prof. Muhammed

1 Abū'l-Ḥusain Muḥammad B. 'Alī B. Aṭ-Ṭaiyib Al-Baṣrī (savant mu'tazilite, mort à Bagdad en 436/1044), Kitāb Al-Mu'tamad Fī Uṣūl Al-Fıqh, suivi du Ziyādāt Al-Mu'tamad et d'Al-Qiyās As-Ṣar'ī, édition critique par Muhammad Hamīdullah, avec la collaboration de Ahmad Bekir et Hasan Hanafi, Damas 1964/1384 (I), 1965/1385 (II), pp. 1–46+1–1068+يا — ا+ 1–6 facsimilés (Institut Français de Damas) ، المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق
كتاب المعتمد فى اصول الفقه ، تأليف ابى الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى المتوفى ببغداد ٤٣٦/١٠٤٤ ، اعتنى بتهذيبه و تحقيقه محمد حميدالله بتعاون محمد بكر و حسن حنفى.

Hamidullah Beyin, eserin ikinci cildine, Fransızca olarak ilâve ettiği giriş (Introduction), gayet istifadelidir (s. 7–46).

Eser, İslâm ilimleri arasında mühim bir yer işgal eden Usûl-i Fıkha dâirdir. Müellif ise, Mu'tezilîdir. "Bu iki nokta, üzerinde durulmağa değer bir husustur," diyen Prof. Muhammed Hamidullah Bey, mukaddimesinde her iki noktaya da temas etmektedir.

Evvelâ usûl-i fıkha değinen nâşir, meşhur Garp ilim adamı olan Ostrorog (le Comte Léon Ostrorog) un Londra Üniversitesinde, hayatının yüzüncü sene-i devriyesi münasebetiyle şerefine tertib edilen bir merasimde iradettiği ünlü "Hukukun Menşe'i" (Racine de la Loi-Roots of Law) adlı nutkundaki bir cümlesi ile söze başlıyor. Yani: "Usul-i fıkıh, dünyada ilk defa olarak müslümanlar tarafından işlenmiş Hukuk ilmi dallarından birisini temsil etmektedir ki bunun bir eşi veya mukabili ne Garbin Greco-Romenlerinde, ne de Şarkın Babil, Çin, Hindistan, İran, Mısır ve diğerlerinde bulunmaktadır"[2].

İslâm hukukçuları, hukuk mevzularını iki ayrı sahaya ayırmışlardır: Kanun ağacının kökü (usul) ve daima büyüyen kanun ağacının dalları (furū'). Bu kanun ağacının dalları, beşeriyyetin eski veya yeni gruplarının sahib oldukları hukuk müesseselerine benzemektedirler. Fakat "usul" ile İslâm hukukçularının kasdettikleri şey, aşağıdaki problemlerin bir araya gelmiş manzumesidir: Hukuk felsefesi, Hukuk metodolojisi, Teşri' ilmi, Kanunların tefsiri ve dedüksiyonu (istinbatı, istihracı) ile neshi, abrogasyonu (s. 8).

Kitābu'l-Mu'tamad'in müellifi mu'tezilîdir. Dolayısiyle mu'tezile mezhebine dair kısaca bilgi vermeyi, eseri ve müellifini daha iyi tanımamız bakımından lüzumlu görmekteyiz. Nitekim nâşir bu konuyu da meskût geçmemiştir. Mu'tezile mezhebinin menşei meselesi tam vuzuha kavuşmamış olmakla beraber doktorinlerinin mümessillerine II/VIII. asırdan itibaren tesadüf edilmektedir. Başlangıcı belki Emevilerin son senelerine rastlar. Fakat Hicrî III. asırda Mu'tezile, bazı Abbasî halifelerini kendisine çekmeğe muvaffak olmuştur. Daha sonra bunlar kan dökülmesi pahasına da olsa, zor kullanmak suretiyle kendi doktrinlerini

2 "La Science des uṣūl al-fiqh représente une des branches de la science juridique qui a été cultivé pour la première fois dans le monde par les Musulmans, et dont il n'y a de parallèle ou de contrepartie ni chez les Gréco-Romains d' Occident ni chez les Orientaux de Babylonie, de Chine, d'Inde, d'Iran, d'Egypte ou d'ailleurs" (p. 8).

halka empoze etmeğe çalışmışlardır. Bunun tepkisi o kadar şiddetli oldu ki, mu'tezile kitaplarının dahi ortadan kalkmasına yol açtı. Son zamanlara kadar mu'tezile mezhebi hakkındaki malûmat, ancak muhaliflerinin kitablarından elde edilebiliyordu. Al-Ḫayyāṭ'ın "Kitābu'l-İNTİṢĀR"ı, 1925 tarihinde Kahire'de neşredildi. Sonraları Abdulcebbār'ın bazı yazma eserleriyle bunlara yapılan şerhler keşfedildi. El-Muğnî adlı eserinin fragmanları hâlen neşredilmektedir.

Mu'tezilenin beş aslı (credosu) vardır: 1) Vahdaniyyet, 2) İlâhî adalet, 3) Va'd ve Va'īd, 4) Günahların neticesine dair iki uc arasındaki vasatî durum (Manzila bayn al-manzilatayn), 5) Her müslümanın vazifesi olan al-Amru bi'l-ma'rūf wa'n-nahyu 'ani'l-munkar.

Vahdaniyyet meselesi bazı ihtilâflara yol açmıştır. Allah ezelîdir, fakat O'nun sıfatları nedir? Allah'ın kelâmı vardır. Kur'an-ı Kerîm O'nun kelâmıdır. Kur'an-ı Kerîm ezelî midir, yoksa hâdis midir, Cenab-ı Hak gibi Gayr-i mahlûk mudur, yoksa mahlûk mudur?

Keza hayır ve şer meselesi de bu ihtilâflarda mühim yer işgal etmektedir. İslâmiyyet ma'rūfla emri, münkerden nehyi emretmektedir. Bundan şer işleyen kimse mü'min midir, kâfir midir diye bir mesele ortaya çıktı. Bu işe siyaset de karıştı. Siyasîler mevcut rejimi kötülemeğe başlayınca bu hususu kötüye kullandılar. Meselâ Haricîler, hicrî birinci asrın ilk yarısında, günah işliyenin kâfir ve katlinin vacib olduğuna zahib olmuşlardır (tevbe eden hariç). Fakat bu günahkâr şayed halife olursa durum ne olacaktır? İşte burada işe siyaset karışıyor. Müslümanların ekseriyyeti, günâhkarın müslüman kaldığını, ve tevbe etmeden vefat ettiği takdirde işinin Allah'a aid olduğunu; mutezile ise günahkârların ne hakiki mü'min, ne de hakiki kâfir olduklarını, orta bir durum (menzile beyne'l-menzileteyn) da bulunduklarını ileri sürerek orijinallik yaratmak istediler. Bütün bunlar akideye ait hususlardır. Hukuk ile alâkaları yoktur. Fakat bu nevi münakaşalar, islâm Hukukunu, bilhassa metodoloji yönünden sahneye çıkarmıştır.

Maamafih mu'tezile tedricen kendi hukuk sistemini işlemiş ve usul-i fıkha dair birçok kitaplar meydana getirmiştir. Fakat galiba furua önem verilmemişdir. Zira onların kendilerine mahsus kanun mecmuaları yoktur. Dolayısiyle şimdiki bilgimize binaen, mu'tezile furu'da bir hukuk sistemi (mezhep) kurmuş değildir. Her mu'tezilî, hoşuna giden mezhebi takibetmiştir. Bazıları Hanefî, bazıları da Şafiî mezhebine tabi olmuşlardır.

Bir aksülamel olarak mutezileye karşı şiddet kullanıldığı zaman bunların, merkezî Asyaya ve Yemen'e kaçtıkları söyleniyor. Hakikaten son zamanlarda keşfedilen mu'tezilî yazma eserlerin hemen hemen hepsi Yemen'dedir. Mu'tezilenin sukutu Haçlı seferlerine tesadüf etmektedir. Tarihçiler, sunnîlerle şîîler arasındaki mücadelede mutezilenin şîa tarafını tuttuğunu söylerler. Fakat bunu teyid edecek delil bulunamamıştır. Mu'tezile oldukça erkenden iki grupa ayrılmıştır: Basrî ve Bağdadî grupları. Fakat bunun hudutları hayli belirsizdir. Meselâ müellifimiz Bağdad'da oturan bir Basralıdır.

Fıkıh üzerinde ilk yazan mu'tezilî belki Naẓẓām'dır (255/839). Naẓẓām, sünnî fakihlere hücum ederdi (s. 9–17).

Bu umûmî meselelere kısaca temas eden naşir Prof. Muhammed Hamidullah Bey, bundan sonra "Kitābu'l-Mu'tamad Fî Uṣūli'l-Fıqh" adlı eserin müellifi olan Abu'l-Ḥusayn Muḥammad ibn 'Alî ibni'ṭ-Ṭayyib al-Baṣrî'nin hayatı ve eserlerine dokunmaktadır.

Aslen Basra'lı olan bu zat, Bağdad'da yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Doğum tarihi meçhuldür. Vefat tarihi 5 Rabî' II 436 dır. Cenaze namazını Kadı Abū 'Abdillāh aṣ-Ṣaymarī kıldırmıştır. Aş-Şūnīziyye mezarlığına defnedilmiştir. Birçok eserler meydana getiren al-Basrî "mütekellim"dir. Hocası meşhur 'Abdu'l-Cabbār'dır. Kâtip Çelebî onu Şafiî olarak göstermiş ise de, diğer birçok biyograflar onu Hanefî addederler. Abū Ḥanīfanın biyografilerinden en güzelini yazan ünlü hanefî âlimlerinden Bağdad Kadısı Abū 'Abdillāh aṣ-Ṣaymarīnin, onun cenaze namazını kıldırması da kendisinin hanefi olduğunu teyid eder mahiyettedir. Fakat eserlerini tetkik edenler, onu bu mezheplere mensub olmaktan ziyade, müstakil bir müctehid olarak görmektedirler. İskolâstik mu'tezilî olduğunu bizzat kendisi her zaman söylemektedir. En meşhur mu'tezile şeyhlerini kendi hocalarından saymaktadır. Bununla beraber eski mu'tezile hukukçularının, bazı muayyen meselelerde, ikna edici olmadıklarını söylemekten de kendini alamamıştır.

Müellifin eserinde birçok faydalı ve enterasan malûmatla karşılaşmaktayız.

Mu'tezileyi müslümanların "rationaliste"i olarak telâkki edenler vardır, fakat bunu teyid edecek deliller pek azdır. "Halk-ı Kur'an" meselesi hariç tutulursa mu'tezilenin diğer İslâm iskolâstik mezheplerinden ayrı bir tarafı yoktur. Gerçi al-Basrî, aklı kanun kaynaklarından sayar, fakat bununla kıyas ve ictihadı kasdetmektedir.

Yine mu'tezileye nisbet edilen mühim bir husus da onların hadîse itimad etmedikleri kanaatidir. Halbuki tam bunun aksine mu'tezile yalnız mütevatir hadisleri değil, bazı haber-i vâhidi bile akla tercih etmektedir. Al-Basrî buna eserinin yüz sahifesini tahsis etmiş ve Nāẓẓām gibi eski mu'tezilîlerin fikirlerinin de böyle olduğunu söylemiştir (tabii bazı ufak nüanslarla birlikte). Meselâ kadı bir değil, iki şahid ister. Aynı ehemmiyette olan meselelerde Hz. Peygambere dayanan bir hadisin de iki râvîsi olmalıdır.

Al-Basrī, Hz. Ebubekir'in hilâfetini meşru sayar. Zira bu hususta icma vardır.

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Kitabu'l-Mu'tamad'in metnini tesbit ederken aşağıdaki el yazmaları esas tutmuştur:

1 – İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, Sultan Ahmed III Kütüphanesi (No: 1318). Bu yazma, eserin birinci cildini ihtiva etmektedir. Müstensihi Abū Bakr ibn 'Abdi'l-Kāfī, istinsah tarihi 27 Şa'ban, 751 dir.

2 – İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Kısmı (No: 788). Bu yazma, eserin ikinci cildini ihtiva etmektedir.

3 – San'a (Yemen) daki Ulu Cami Kütüphanesinde bulunan yazma da yine eserin ikinci cildini ihtiva eder.

4 – Yine San'adaki Prens Seyfu'l-İslâm 'Abdullah'ın hususî kütüphanesinde mevcut yazma, hadd-i zatında eserin metnini değil (Süleyman ibn Nasır ibn Sa'îd tarafından yapılmış) bir muhtasarının şerhinden ibarettir. İki cildden müteşekkildir.

5 – Yemenli 'Abdurrāḥmān ibnu'l-Ahdal'in hususî kütüphanesinde bulunan ve sahibi tarafından Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Bey'e hediye edilen yazma nüsha. Bu nüsha, müellifin talebelerinden biri tarafından eserin yeniden işlenmiş şeklidir.

6 – Milâno'daki Ambrosiana Kütüphanesinde bulunan (No: 183), başı ve sonu eksik nüsha.

Müellifin eserlerinden biri 'Abdu'l-Cabbār ibn Muḥammad'in "AL-'UMAD" adlı kitabına yazdığı şerhtir (Vatikan Kütüphanesindeki 1100 no.lı fragmanın, "al-'Umad"dan alınma icma ve kıyasa âit bablar olması muhtemeldir). Al-Mu'tamad'in sonunda müellifin daha iki eseri neşredilmiştir: a) Kitābu Ziyādāti'l-Mu'tamad" (ss. 991–1028) ve "Kitābu'l-ḳıyāsi'ş-Şar'iyy" (ss. 1029–1050).

Kitabu'l-Mu'tamad, aşağıdaki mevzuları işlemektedir:

I – Mukaddime, al-Awāmir, an-Nawāhī, al-'Umūm wa'l-Ḫuṣūṣ, al-Mucmal wa'l-Mubayyan, al-Af'āl, an-Nāsiḫ wa'l-Mansūḫ.

II – Al-Aḫbār, al-Ḳıyās wa'l-İctihād, al-Ḥaẓr wa'l-İbāḥa, al-Muftī wa'l-Mustaftī. İlâve: Ziyādātu'l-Mu'tamad, al-Ḳıyās'uş-Şar'iyy.

Kitabu'l-Mu'tamad'in neşri, ilim bakımından büyük bir kazançtır. Mu'tezile hakkında yetersiz ve yanlış malûmatı bu eser ikmal veya tashih ettiği için ayrıca büyük kıymeti haizdir. Bu çok zahmetli, yorucu ve nazik işi muvaffakiyetle sona erdiren Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Bey ile yardımcıları Muhammed Bekir ve Hasan Hanefî Beylerin, bu ilmî hizmetleri yüzünden daima takdirle yadedilecekleri şüphesizdir.

II

İbn Ḳutayba'nın "*Kitābu Ta'wīli Muḫtalifi'l-Ḥadīṯ*" isimli, hadîse dâir meşhur eserinin, fransızca tercemesi Gérard Lecomte tarafından yapılmıştır [3]. Esasen bu zât, İbn Ḳutayba üzerinde ciddiyetle durmuş, biraz sonra tanıtmasını yapacağımız İbn Ḳuteybe hakkındaki mufassal monografiden[4] başka onun hakkında birkaç mühim makale yazmıştır[5].

İbn Ḳutayba'nın "*Kitâbu Ta'wīli Muḫtalifi*'l-*Ḥadīṯ*"inin tercemesine, mütercimin bir mukaddimesi (ss. VII–XLIV) ile bir bibliyografya (s. XLV–XLVIII) takaddüm etmektedir. Bunları, metnin tercemesi (s. 1–382), münderecât (s. 383–390), eserde geçen Kur'an-ı Kerîm âyet-

3 Gérard Lecomte, Le Traité des Divergences du Ḥadīṯ d'Ibn Qutayba (mort en 276/889), traduction annotée du Kitāb Ta'wīl Muḫtalif Al-Ḥadīṯ, Damas 1962 (Institut Français de Damas), in 8. pp. I–XLVIII+1–461.

4 Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, Damas 1965.

5 a) Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba (Arabica 1958).

b) L'introduction du K. adab al-Kātib d'Ibn Qutayba (Mélanges Louis Massignon, t. II, 1957).

c) Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī, gouverneur philosophe, jugé par Ibn Qutayba (Arabica, 1958).

d) La Waṣiyya (testament spirituel) attribuée à ibn Qutayba (Revue des Etudes Islamiques, 1960).

e) Les disciples directs d'Ibn Qutayba (Arabica, 1963/III).

f) La descendance d'Ibn Qutayba en Egypte (Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, 1962).

lerinin (s. 391–394), hadislerin (s 395–411), ve alemlerin umûmî endeksleri (s. 413–460) takib etmektedir.

Mütercim mukaddimesinde, "*Kitābu Ta'wīli Muḫtalifi'l-Ḥadīṯ*"in, İbn Ḳuteybe'nin eserleri arasında ayrı ve hususî bir yer işgal ettiğini hatırlatmaktadır. Aynı zamanda bu kitabın, İbn Ḳuteybe'nin en son eseri veya en son eserlerinden biri olduğuna bilhassa işaret etmektedir. Dolayısiyle eserin telifi 256/869 ile 276/889 yılları arasına tesadüf eder (yani müellifin Bağdada dönüşü ile vefâtı arasındaki zaman içinde, diğer bir tâbirle, halife el-Mutevekkil ve vezirlerinin Mu'tezile aleyhindeki reaksiyonlarından sonra). Eser, Ehlu'l-Kelâm, Mütekellimûnun, daha doğrusu Mu'tezilenin hadîs hususundaki bazı sapık fikirlerini reddetmek için kaleme alınmıştır. Bu bakımdan, eser bir nevi polemik kitabıdır. Her bâbın başındaki "قالوا" (muarızlarımız derler ki) fıkrasından sonra, "نحن نقول" veya "قال ابو محمد" (biz veya Ebû Muhammed, yani müellif, bunu şöylece cevaplandırıyoruz) başlıklı cevabi fıkra gelmektedir. Müellif eserinde, mu'tezileyi, feylesofları ve bazı ahvalde şahsi te'villere mütemayil görünen Hanefî fakîhlerini hedef edinmektedir. Mukaddimesinde, hadîsleri muhtelif gayeler için kullanan Hâriciyye, Mürcie, Kaderiyye, Râfiziler ve diğer bazı fırkaların hadise tevcih ettikleri itirazlara işaret etmektedir. Bilhassa burada Râfiziler başta gelmektedir. Mu'tezile tabirinin eserde ancak iki defa geçmesi câlib-i dikkattır. Bu meyanda Cehmiyyenin zikredilmeyişinin sebebi anlaşılmıyorsa da, eserin muhtasarı telâkkî edilen, müellifin "*Kitābu'l-Iḫtilāf fi'l-Lafẓ*" adlı kitabında, bunlara yer verilmiştir (ar-Raddu ʿala'l-Cahmiyya wa'l-Muşabbiha). Ibn Ḳutayba, eserin birinci bâbında, Mu'tezileye, felsefeye ve Hanefiliğe temas etmektedir. Mu'tezile kelâmını, İbrâhîm an-Naẓẓâm, Abu'l-Huẕayl al-ʿAllāf, ʿUbaydullāh ibnu'l-Ḥasan, Ṯumâme ibnu'l-Aşras ve Bakr al-ʿAmmī; felsefeyi, Muḥammad ibnu'l-Cahm al-Barmakî ve Hanefiliği büyük imâm Abū Ḥanîfa temsil etmektedirler. Ayrıca, Mu'tezile şeklindeki Râfızî ilâhiyatını temsil eden Hişām ibnu'l-Ḥakam ve bilhassa nereye konulabileceği bilinmeyen al-Câḥiẓ, hususi birer yer işgal etmektedirler (Ibn Ḳutayba onu sadece son mütekellim diye adlandırmaktadır). Ibn Ḳutayba, Câhiz'in eserlerini fevkalâde iyi bildiğinden, onları birkaç cümle ile ustaca tahlil eder. Hulâsa, Ibn Ḳutayba, bütün muhaliflerin nazariyyelerini ve doktrinlerini izâh ettikten sonra, ikinci bâbda hadis ehlinin, üçüncü bâbda ise, bizzat hadisin müdafaasını yapmaktadır.

Mütercim, mufassal mukaddimesinde, gerek "*Kitābu Ta'wīli Muḫtalifi'l-Ḥadīṯ*"in, gerek Ibn Ḳutayba'nın tam bir tahlilini yapmıştır. Bol dip notları, tercemeyi daha câzip ve daha vâzıh bir şekle koymaktadır.

Böyle bir terceme ile mikaddumesini hazırlamanın ne kadar büyük bir emek, sabır ve sebatı icab ettirdiği âşikardır. Uslûbu da akıcı ve selistir. Hiç şüphe yok ki, büyük emek mahsûlü olan bu kitabla, Gérard Lecomte, ilme büyük hizmetlerde bulunmuştur.

III

IBNU ḲUTAYBA

Fransız müsteşriki Gérard Lecomte'un büyük emek ve uzun araştırma neticesinde meydana getirdiği ve İbnu Ḳutayba'nin şahsiyeti ile eseri ve fikirlerinden bahseden kitabı hiç şübhe yok ilim dünyası için bir hadise teşkil edecek kıymettedir. Daha önceleri İbnu Ḳutayba hakkında yazılmış bulunan bütün yazılar âlimin yalnız bir yönünü (bilhassa edebi yönünü) göz önüne alarak kaleme alınmışlardır. Bunlar İbnu Ḳutayba hakkında ya (Flügel'inki gibi) kifayetsiz, veya (Brockelmann'ın İslâm Ansiklopedisi'ndeki Ibn Ḳutayba maddesi ile, Geschichte der Arabischen Literatur adlı eserindeki İbn Ḳutayba ile ilgili yerlerde verdiği) yanlış bilgilerdir. İbnu Ḳutayba hakkında toplu malûmat ihtiva eden ilk eser, 1950 senesinde İsḥāḳ Mūsā al-Ḥusaynī tarafından ingilizce yazılmıştır (The life and works of Ibn *Q*utayba). Bu eser İbn Ḳutayba'nın yalnız gramer, tarih ve edebiyyat sahasındaki eserlerini değil, ayrıca, dini fikirlerini de göz önüne alarak yazılmış ilk tedkik mahsulüdür (bunların başında *Kitābu Ta'wīli Muḫtalifi'l-Ḥadīṯ* gelmektedir).

Abbasî hilafetinin ilk devresi (132–324/750–936), bilhassa üçüncü asr-ı Hicrî (Milâdî 9. asır) tedkik mevzuu yapılarak siyasî ve edebi yönden Arablar hakkında bir hayli neşriyat yapılmıştır. Bunlar arasında bilhassa M.Ch. Pellat'nın, İbn Ḳutaybanın muasırı meşhur al-Cāḥiẓ'e tahsis ettiği mühim eseri tebarüz etmektedir ("*Le milieu basrien et la formation d'al-Ǧāḥiẓ*" adlı kitabı ile "Essai d'inventaire de l'oeuvre ǧāḥiẓienne, Le dernier chapitre de Avares de Ǧahiẓ" isimli makaleleri).

Birbirlerinin zıddı olan mu'tezili Cāḥiẓ ile sünni İbnu Ḳutayba öyle bir durumdadırlar ki birisi zikredilince ötekini hatırlamamak mümkin değildir. İşte Pellat'nın ciddi Cāḥiẓ tedkiklerinden sonra İbnu Ḳutayba'nin da aynı ölçüler içinde ele alınması kendisini zaruri kılmıştı. Bu çetin vazifeyi son eseriyle Gérard Lecomte yerine getirmiştir[6].

Müellif eserinin başına kırk sahifelik (VII–XL) faydalı bir medhal (Introduction) koymuştur. Bu medhali bibliyografya takib etmektedir (XLI–XLVI). Asıl tedkik kısmı ikiye ayrılmaktadır:

I – İbnu Ḳutayba'nın şahsiyyeti ve eserlerine tahsis edilen kısım (s. 3–211). Bu kısım (L'homme et l'oeuvre) altı bab içinde mütalâa edilmiştir. Birinci babda biyografik ve bibliyografik malûmat verilmektedir; İkinci babda İbnu Ḳutayba'nın hayatından bahsedilmektedir. Üçüncüde büyük sayıdaki hocalarına tafsilâtiyle temas edilmektedir. Dördüncü babda eserlerinin bir kronolojisi yapılmaktadır. Beşinci babda evvelâ matbu, sonra gayr-ı matbû eserleri, bunu takıben kaybolmuş veya kendisine nisbeti şübheli bulunan eserleri, mevcudiyetlerinden şübhe edilenleri, haklarında hiç bir malûmata sahib bulunmadıklarımızı, kat'î olarak bilinen veya kendi eseri olmadıklarına ihtimal verilen (apocryphes) kitabları ele alınıp haklarında tafsilât verilmektedir. Altıncı babda İbnu Ḳutayba'nın eserlerinin alındıkları yerler (İran, Hind ve Yunan kaynakları, yahudi-hıristiyan yazıları, Câhiz'ın eserleri, dilci ve gramerciler, şübheli, yani kat'i olarak tesbit edilemiyen kaynakları) gösterilmiştir.

II – İkinci kısım İbnu Ḳutayba'nin fikirlerine tahsis edilmiştir (s. 215–494). On bâba ayrılmaktadır:

1 – Dinî fikirleri,
2 – İbnu Ḳutayba ve hadis kritiği,
3 – İbnu Ḳutayba ve tefsir,
4 – Mezheb, fırka ve siyaset karşısında İbnu Ḳutayba,
5 – İbnu Ḳutayba ve şu'ûbiyye,
6 – İbnu Ḳutayba ve yabancı diller,
7 – İbnu Ḳutayba ve filolojik ekoller,
8 – İbnu Ḳutayba ve şi'ir,

6 Gérard Lecomte, İbn Qutayba (mort en 276/889), L'Homme, Son Oeuvre, Ses Idées, Damas 1965. (Institut Français de Damas), in 8. pp. I–XLVI+1–527.

9 – İbnu Ḳutayba ve edebiyyat,
10 – Yazar olarak İbnu Ḳutayba.

Nihayet esere veciz netice kısmı ilâve edilmekte (s. 495–499) ve endeks ve mündericat kısmiyle son bulmaktadır.

İbnu Ḳutayba'nın olduğu bilinen ve şimdiye kadar neşredilmiş bulunan eserlere burada işaret etmeyi faydalı görüyoruz, şöyle ki:

1 – Kitābu Adabi'l-Kātib
2 – Kitābu'l - Enwā'
3 – Kitābu'l - 'Arab
4 – Kitābu'l - Aşriba
5 – Kitābu'l - İḫtilâfi fi'l-Lafẓi va'r-raddi 'ala'l-Cahmiyya Wa'l-Muşabbiha
6 – Kitābu - Ma'āni'ş-Şi'r
7 – Kitābu'l - Ma'ārif
8 – Kitābu'l - Masā'ili wa'l-Acwiba
9 – Kitābu'l - Maysir va'l-Ḳidāḥ
10 – Kitābu'ş - Şi'ri wa'ş-Şu'arā'
11 – Kitābu Tafsīri Garībi'l-Ḳur'ān
12 – Kitābu Ta'wīli Muḫtafili'l-Ḥadīṯ
13 – Kitābu Ta'wīli Müşkili'l-Ḳur'ān
14 – Kitābu 'Uyūni'l- Aḫbār.

Burada İbnu Ḳutayba'nin neşredilmemiş iki eserine de işaret edelim:

1 – Kitābu Garībi'l-Ḥadīṯ,

2 – Kitābu İṣlāḥi'l-Galaṭ fī Garībi'l-Ḥadīṯ li Abī 'Ubayd al-Kāsim ibn Sallām.

Müellif eserinde, İbnu Ḳutayba hakkında Şark ve Garb müellifleri arasında mevcud bariz ihtilâfa işaret etmekte ve bu meselede kendisinin orta ve mutedil bir yol takib ettiğini îmâ etmektedir.

Gérard Lecomte'un bu büyük islâm alimi hakkındaki mezkûr eseri, şimdiye kadar onun hakkında yazılmış eserlerin şübhesiz ki en derli toplusu ve en güzelidir ve muhakkak ki bu sahada mühim bir boşluğu doldurmaktadır.

Prof. M. TAYYİB OKİÇ

GOD and MAN in the KORAN, Semantics of the Koranic Weltanschauung-Toshihiko Izutsu. Tokyo 1964.

Keio Üniversitesi Kültürel ve Linguistik Etüdler Enstitüsü direktörü ve Şarkiyat Profesörü Nobuhiro Matsumoto'nun editörlük ettiği "Studies in the Humanities and Social Relations" serisinin beşinci cildi yukarıdaki adı taşımaktadır. Prof. Izutsu yazdığı önsözde eserinin 1962 ve 1963 yılları içinde Montreal, McGill Üniversitesi İslâmî Tetkikler Enstitüsünde verdiği notların gözden geçirilip bazı kısımlarının genişletilmesi ile meydana geldiğini söyledikten sonra, bunu yaparken Kur'ân'ın kendi devrine ve bize olan hitabını daha iyi anlayabilmek için yeni bir çalışma ortaya koyabileceğini göstermek ümidiyle hareket ettiğini belirtmektedir.

İfadelerinden çok iyi arapça bildiği ve İslâmî kültüre vakıf olduğu anlaşılan yazar bu eserinde çok enteresan bir çalışma yapmakta, Kur-ân-ı bir "Semantik" mütehassısı olarak ele almaktadır. Kelimelerin lugat yahut kök anlamlarının zaman içinde uğradığı değişiklikler ve kazandıkları yeni anlamlarla uğraşmak şeklinde genel olarak tanımlayabileceğimiz bu ilim kolunun temsilcisi eserini dokuz bölüm halinde yazmıştır.

"Semantik ve Kur'an" adını taşıyan birinci bölümde, bu ilim dalından bahsettikten sonra, bu başlıktan "Kur'ân'ın dünya görüşünün ortaya konulmasının" kastedildiğini açıklamaktadır. Bu bölümde bilhassa "Allah" anlayışı üzerinde durulmakta, bu kelimeye Cahiliye devrinde verilen anlamın âyetlerin incelenmesinden çıkarılabileceği gösterilmekte, ez-Zümer (XXXIX/3–4), el-Ahkaf (XLVI/27–28), Yusuf (XII/40) gibi misaller verilmektedir. "Kitâb" kelimesinin lugat anlamı ile Kur'an-ı Kerîm'de kazandığı ıstılahî anlam "Ehl, Nebî, Vahy, Tenzîl ve Allah" kelimeleriyle, "İman" kelimesi "Allah, Tekzîb, Tasdîk, İsyân, İslâm, Şükr ve Küfr" kelimeleriyle karşılaştırılarak incelenmekte, bu kelimelerin birbirleri karşısında Kur'an içerisinde kazandıkları yeni anlamlar ve bunun yanı sıra ortaya çıkan dünya görüşünden bahse-

dilmektedir. Bazı şekiller halinde her iki anlayışın mukayesesi yapılmaktadır.

"Tarihte Kur'ânî Temel Terimler" başlıklı ikinci bölümde (36–72) arapça vokabüler bakımından üç semantik saha olduğu ifade ediliyor: 1) Kur'ân öncesi veya cahilî, 2) Kur'ân devri, 3) Kur'ân sonrası veya Abbasî devri. Önce bu açıdan, daha sonra İslâm Devleti hududları içerisinde karşılaşılan fikir sistemleri açısından karşılaştırmalara devam edilmektedir.

"Kur'ân Dünya Görüşünün Temel Yapısı" (73–94) bölümünde sırası ile "Allah ve İnsan", "Müslüman Cemaati", "Gayb ve Görünme". "Bu Dünya ve Sonrası", "Ahirete ait Kavramlar" incelenmektedir.

Dördüncü bölümde "Allah" (95–119) konusu üzerinde şu başlıklarla durulmaktadır: 1) Allah kelimesinin temel ve ıstılah anlamları, 2) Arap paganizminde Allah kavramı, 3) Yahudi ve Hıristiyanlar, 4) Müşrik Araplarda yahudi-hıristiyan Allah Kavramı, 5) Haniflerin Allah'ı. Yazar bu bölümlerde çeşitli Allah kavramları ve bunların karşılıklı münasebetlerini ve gelişimini tamamen birinci derecede kaynaklara dayanarak, taraf tutmadan selahiyetle incelemektedir.

"Allah ile İnsan arasında ontolojik münasebetler" (120–132) başlıklı bölümde "Yaratma (tekvîn) Kavramı", "İnsanın Kaderi" konuları incelenmektedir. Klâsik deyimle "Mebde ve Meâd" konusu Kur'ân öncesi ve sonrası olmak üzere ele alınmakta, cahiliye devri şiirlerinde geçen kelimelerin ve kabul ettikleri görüşlerin nasıl değiştiği ortaya konulmaktadır.

Altıncı ve yedinci bölümlerde (133–197) "Allah ile İnsan arasında Bağlantı" konusu ele alınmaktadır. Bölümün alt başlıkları şöyle sıralanmaktadır: "Allahın âyetleri", "İlâhî Hidayet", "Allaha hitap anlamında ibadet-Duâ", "Allahın Kelâmı", "Vahy'in Gerçek Anlamı", "Vahyin Semantik Yapısı", "Arapçada Vahy", "Duâ".

"Cahiliye ve İslâm" (198–229) başlıklı sekizinci bölümde "İslâm ve Teslimiyet Kavramı", "Hilm'den İslâma", "Din'in İtaat Anlam ve Kavramı" incelenmektedir.

Dokuzuncu ve son bölümde "Allah ile İnsan Arasında Ahlakî Münasebet" (230–242) başlığı altında "Gafûr olan Allah", "İkabeden Allah" "Va'd ve Va'îd" konularının semantik yönden incelenmesi ile eser sona eriyor. Eserin bibliyografyası kaynaklarının sağlamlığına delil olacak niteliktedir.

Yaşar KUTLUAY

Ḥasan Ḥusnī ʿAbdu'l-Wahhāb "*Waraḳāt ʿani'l-Ḥaḍārati'l-ʿArabiyyati bi Ifrīḳıyyati'l-Tūnisiyya*", Maḳtabatu'l-Manār, Tūnis 1965, S. 472.

Muhterem üstad Hasan Husnî Abdu'l-Wahhab'ın birinci cildini ikmal ettiği bu eser, genel olarak islâm tarihi ve medeniyyeti yönünden taşıdığı kıymet bir yana, özel olarak Kuzey Afrikayı bilhassa Tunusu, bize, ilim, fen, medeniyyet, siyaset ve sosyolojik yönlerden tanıtması ve aslî kaynaklara istinat etmesi, Kuzey Afrika hakkında bu şekilde bilgi veren eserlerin yok denecek kadar az olması bakımından, büyük bir önem taşımaktadır.

Yazar, başlangıçta okuyucularıyle hasbıhal ederek (S. 7–11) elli senedenberi sabırla üzerinde çalıştığı "*Kitabu'l-ʿOmr*"den iktibasda bulunup, bu eseri telifdeki sebebi, kitabın gayesini ve takip ettiği metodu anlatmakta ve bu eser sayesinde, Tunusluların mâzi ile olan irtibatlarını daha fazla kuvvetlendireceklerini ümit etmektedir.

Okuyucularla hasbıhalden sonra yazar, o bölgede geçen medeniyet silsilelerinden (S. 15–19) bahseder. Bu kısımda Tunus'un coğrafi mevkii, Akdeniz sahilinde bulunuşu ve Akdenizin de medeniyet beşiği olduğu söylendikten sonra, milletlerin birbirile olan münasebetleri ve bu bölgenin ilk sakinlerinin Berberiler olduğu, sonradan sıra ile Finikelilerin, Romalıların, Vandalların, Bizanslıların, Arapların, İspanyol, Türk ve Fransızların gelmiş olduklarını ve bütün bu milletlerin kendilerine hâs usûlleri, nizamları ve yaşayış tarzları, fen ve sanaatları oldukları ve tarihî imticaz neticesinde Tunusluların bunlardan aldıkları şeyleri anlatmaktadır.

Medeniyet silsilesi bölümünden sonra, Tunus kültürünün hikâyesi (S. 25–36) ne geçilmektedir. Deniz ticaretile meşgul olan Fenikeliler ve tesis ettikleri Kartaca şehrinden bahsedilmekte ve Kartacalıların, ziraat, madenleri kullanma, gemi inşaatındaki maharetleri ve Kuzey Afrika için çok mühim olan zeytin ziraatının, bunlar tarafından getirilmiş olduğu

söylenmektedir. Kartacaya hâkim olan Romalıların, Kartacayı, Romadan sonra ikinci bir Roma yapmak için gösterdikleri gayretler anlatılmakta, sonra Romalılara Vandalların hücumu ve yüz sene müddetle Kuzey Afrikanın tahribi kaydedilmektedir. Tunusda hüküm, Vandallardan Bizanslılara geçince, memleket içinde mezhep mücadeleleri olmasına rağmen, Kartaca şehrini imar ettikleri ve hicretin I.ci asrının yarısından itibaren, arapların Kuzey Afrikaya yerleşmeğe başladıkları ve ilk hamlede Kayravan şehrini kurdukları ve bu şehrin Endelüs, Avrupa ve Afrika içlerine medeniyet saçtığı zikredilmektedir. Sonra, bu bölgede yetişen muhtelif ilim sahalarındaki âlimlerden ve Ağlebilerin ilim ve terceme için "*Beytu'l-Hikmeti'l-Kayravanî*" adı altında kurdukları ilk Afrika medresesinden bahsedilmektedir. Gerek terceme için hıristiyan âleminden ve gerekse mütalaa için doğudaki islâm âleminden bu bölgeye kitabların celbi hareketi ve arap ilimlerinin Avrupaya nakli ve orada neşri ve bu hareketlerin Rönesansa tesiri anlatılmaktadır. Bundan sonra Hafsiler ve Türkler devrindeki ilmî hareketlerden bahsedilmektedir.

Daha sonra yazar, Tunusdaki arap medeniyeti ve bayındırlığından söz açmaktadır (S. 39–74). Burada, araplar Afrikayı feth ettikten sonra orada karşılaştıkları medeniyet eserleri üzerinde durularak, arapların Kuzey Afrikada ilk merkezleri olan Kayravan şehrinin tesisile işe başlar. Yazar, Kayravan şehrinin, hicretin 50.nci senesinde Ukba İbn Nâfi tarafından kuruluşunu ve bu tarihten evvel o mevkide müslümanların cevelanlarını, oradaki kuyuların açılmasını ve Kayravana 55 senesinde vali olan Ebu'l-Muhacir'in Kayravanı bırakıp, kuzeyinde iki mil mesafede "*Tikravan*" adı altında bir şehir tesis ettiğini anlatır. Kayravan, Ukbe'den sonra gelen muhtelif valiler tarafından genişletilmiştir. Hayat ve şehirlerin tekamülünde esas unsur su olduğu için, Emevier devrinden itibaren, yağmur sularını toplayan su depoları yapılmıştır. Bu depoların çokluğundan dolayı Kayravan şehrine "su depoları şehri" (*Medinetu'l-Mevacil*) adı verilmiştir. Kayravan sadece siyaset ve ilim merkezi olmakla kalmamış, bunlar derecesinde bir ticaret şehri olmuştur. Kuruluşundan itibaren orada ticaret ve sanaat erbabının kendilerine âit çarşıları teşekkül etmeğe başlamış hattâ bu çarşılar kurucularının ismini almışlardır. Bundan sonra yazar, fâtih olan araplarla Kuzey Afrikada bulunan milletlerin dil yönünden anlaşmaları meselesini inceler ve bu hususda kaynaklarda en ufak bir işarete bile rastlayamadığını söyler. Arapların, Kuzey Afrikada fikrî ve ilmî sahadaki cehd ve

gayretlerini ve hicrî 3.ncü asırda gösterdikleri parlak devri izah eder. Yazar, aynı zamanda tarihî rivayetlerle birlikte, arkeolojik kazılara itimad ettiğini kaydeder. Kültürün ilerlemesi bâbında da şöyle der. Ağlebiler, Kayravana yakın olan "*Abbasiyye*" ve "*Rakkade*" şehirlerini inşa ettiler. Kendileri, hükûmet erkânı ve muhafız askerlerile, kurdukları bu iki şehre yerleştiler. Bu yerleşme, Kayravanı ilim ve ticaret merkezi olmaktan alıkoymadı. Kayravandan ayrılmış olan emirler, bu şehri ziyaret etmekten geri kalmazlardı. Haftada en az iki gün, şehri kontrol ve cuma namazını kıldırmak veya meşhur bir âlimin cenazesini teşyi için veya mübarek gün ve gecelerde Kayravana inerlerdi. Hicri 2.nci asırdan itibaren ilim Kayravanda intişar etmeğe başladı. Tefsir, hadis gibi şer'i ilimler yanında, lûgat, edeb ve belâğat ilimleri de yer alır. Ağlebilerden ikinci İbrahim'in Bağdattan taklid ederek aldığı "*Beytu'l-Hikme*"de felsefe, tıb, felek ilimlerile uğraşılıyordu.

Bu bölümden sonra yazar, talime verilen ehemmiyet başlığı altında (S. 77–128), arapların Kuzey Afrikayı feth ettikten sonra, dinlerini yaymağa gösterdikleri gayreti anlatmaktadır. Bilhassa bu hususda Emevi halifeleri, ordu kumandanları, valiler ve ordu mensubu her asker, oraların yerli halkını islâma sokmağa çalışmışlardır. Ömer ibn Abdi'l-Aziz'in, Berberilere islâm şeriatını öğretmek için gönderdiği Tâbiilerden olan on zat zikre değer. Şunu da unutmamak lâzımdır ki arap çocuklarile, berberî çocukları müsavi derecede Kayravanda ibtidâî talimi öğrenirlerdi. Talim, o sıralarda cami, mescid ve küttab denilen yerlerde yapılırdı. Ağlebiler, başlangıçlarından inkirazlarına kadar, talime tam bir gayret göstermişlerdir. Bizzat kendileri bile bu yolda gayret sarfetmişlerdir. Bu ailenin kurucusu olan İbrahim, fakîh, âlim bir zât idi. Mısırda okumuştu. İkinci İbrahim ise küçüklüğünde latinceyi öğrenmiş hattâ Sicilyalılarla bu dili konuşuyordu. Bundan başka astronomi ilmine vâkıf olup yıldızları rasad eder, onların zeyclerini çizer ve hesaplarını yapardı. Bu ikinci İbrahimin oğlu, ikinci Abdullah ise, âkil, edip bir insandı. Lûgat, edep ve cedel ilminde bilgisi vardır. İkinci Muhammed ibn Ziyadetullah (Trablus valisi) şâir, edip, âlim bir şahıstı. Bu zât, edep ve tarihe âid eserler yazmıştır. Yazdığı "*Ağleb oğulları tarihi*" bize kadar ulaşmıştır. Yazar, sadece ilim aşkının erkeklere âit olmadığını, emirlerin kız evlâdlarının da hususî hocalarla yetiştirilmiş olduğunu ve onlardan bazılarını zikreder. 4.ncü Fâtımî halifesi Muiz Lidinillah berberice, rumca ve sûdan dillerini öğrenmişti. Yazar, bundan sonra

ilim öğrenme hususunda rivayet edilen bazı haberleri nakletmekte, sonra da edebî tetkikler bahsine temas etmekte ve bu sahada şöhret sahibi olmuş kimselerden söz açmaktadır. Bundan sonra da Kuzey Afrikada islâmî ilimleri öğreten iki enstitüden bahseder. Biri, Kayravandaki Ukbe ibn Nâfi'nin tesis ettiği câmi, diğeri ise Zeytûne câmiidir. Kayravan camisinde, Abdullah ibn Abbas'ın mevlası Ikrime ders vermiş, bu cami içinde, Suhnûna gelinceye kadar, muhtelif görüş sahipleri halkalar teşkil ederler, münazaralar yaparlardı. Suhnûn ehli sünnet dışındaki görüş sahiplerinin halkalarına ve münazaralarına mâni olmuştur. Fâtimiler idareyi ele alınca, sünnilerin bu camide ders vermelerine mâni olmuşlar, sünnî ûleması da derslerini talebelerine evlerinde veya dükkânlarında vermekteydiler. Fâtimilerin Mısıra gitmelerile, sünnî islâmî tetkikler tekrar bu camiye avdet etmiştir. Ukbe ibn Nâfi'nin kurduğu bu câmi, sadece namaz ve ilim öğrenmek için bir mektep olmamış, memleketin içtimaî hayatının düzenlendiği bir merkez olmuş, orada Ağlebî ve Sanhâcî emirleri, ehemmiyeti hâiz olan memleket işleri için milletin fikrini alırlardı. Orası, ûlemanın buluşma ve gariplerin de sığındığı bir yerdi. Bu izahattan sonra yazar, Ukbe camiinin ehemmiyetini anlatır İlim oradan, ikinci asırdan beşinci asrın ortasına yani Hilâlilerin Tunusa girişine kadar intişar etmiş, daha sonra Tunus ve sahil şehirlerine yayılmaya başlamıştır. Yazar buradan Zeytûne camiindeki ilim öğretimine intikal edip, ondaki talimin nasıl yapıldığından bahseder. Orada da ikinci ve üçüncü hicrî asırlarda islâmî talim başlamış fakat Zeytûnede intizamlı bir talimin teessüsü Hafsiler devrinde olmuştur.

Talime gösterilen ehemmiyet bölümünden sonra yazar, birinci hicrî asırdaki edep ve lûgat nevilerine bir bölüm tahsis etmiştir. (S. 131–189). Burada, rical kitaplarında isimlerine nâdir rastlanan, birinci ve ikinci tabakadan olan edîblerden bahsedilmektedir. Edîplerden sonra nahiv ve lugâtçilerden söz açılmakta, bunların eserleri ve haklarındaki kaynaklar gösterilmektedir.

Yazar bu bölümden sonra, Tunusdaki Beytu'l-Hikme'yi veya Afrikadaki ilk ilim medresesi bölümünü ele almaktadır (S. 192–219). Burada, Ağlebilerden ikinci İbrahimin üçüncü asrın sonlarına doğru "*Rakkadede*" kurduğu "*Beytu'l-Hikme*" ele alınmaktadır. Bunun nizamı, oradaki kitablar ve oranın techizinden bahsedilirken, her sene Bağdada bir defa, bazen'de iki defa ilmî heyetler gönderildiği, bu heyetlerin vazifesinin, doğudaki âlimleri ve eserlerini Afrikaya nakletmek olduğu-

nu belirtmektedir. Beytu'l-Hikmede şark ve garbden yapılan tercemelerden ve emirlerin bu hususdaki cehd ve gayretlerinden bahsedilmektedir. Ağlebilerden sonra gelen Fâtimiler devrinde, şii ve sünnî uleması arasında münazara ve münakaşalar başlamıştı. Bu münakaşalar imamet ve akâide âid naslar üzerinde yapılıyordu. Daha sonra yazar, kâğıdın intişarı başlığı altında, üçüncü asırda Kayravan ve Rakkade de, Bağdad ve Fustat'dan istifade edilerek kâğıdın imal edildiğini ve Kayravan yolile Palermo'ya, oradanda İtalyadaki Salerno ve Fabriano şehirlerine intikal ettiğini, sonra da Almanyaya geçtiğini kaydeder. Kâğıd imalinde meşhur olan şehsiyetleri de kaydetmeği unutmaz. Beytü'l-Hikme ve Avrupanın uyanması başlığı altında bilhassa tıp ve astronomi ilimlerinin "*Constantino Africano*" isimli bir papaz tarafından arapçadan latinceye terceme edilip, bu tercemelerin İtalyaya 've Avrupada yayılması anlatılmaktadır. Beytü'l-Hikme'deki münazaralar başlığı altında ise, Ağlebilerin kurduğu bu tesisde cidal ve kelam münakaşaları yapılmakta olduğu, halku'l-Kur'ân meselesinin dahi görüşüldüğüne âit örnekler verilmektedir. Yazar, "Üçüncü asırda Afrikadaki kelâm ve cedel âlimlerini saydım, Yirmisi mutezili olmak üzere hepsi otuz tane idi" demektedir.

Yazar, bundan sonra ikinci fasıl olarak, Beytü'l-Hikme'deki âlimlerin terceme-i hallerini, eserlerini ve istifade ettiği kaynakları bize bildiriyor (S. 220–266) ve sonra da Tunusdaki arap tıbbı hakkında (S. 269–294) bir bölüm açarak, arapların başlangıçta tıp ilmini ancak tecrübî olarak bildiklerini, sonradan İslâm âleminde bu ilmin nasıl geliştiğini ve Kayravana gelişini izahdan sonra, Kuzey Afrikadaki duruma intikal etmektedir. İlk devirde tabiblere "*Fakihu'l-Beden*" ünvanının verildiğini söylemektedir. Yine ilk hastahenenin Kayravanda "*ed-Dimne*" adıyle kurulduğunu ve dimnenin nizamını, onun mimarî şeklini ve teşkilâtını anlatmaktadır. Sonra hastaların, ziyaretçileri tarafından nasıl ve hangi zamanlarda ziyaret edileceğine işaret etmektedir. Bundan sonra yazar, Tunus ve muhtelif şehirlerdeki dimnelerin kuruluşlarını ele alarak onları birer birer anlatmaktadır.

Tunuslu meşhur tabibler bölümünde (S. 295–322) onların hayatları ve eserleri hakkında malûmat verilmektedir. Bu bölümden sonra yazar, kitab yazma ve onları derlemeğe verilen ehemmiyeti bildiren bir bölüm açmış (S. 325–350) orada Ağlebiler, Ubeydiler ve Sanhâcilerin muhtelif sahalarda ilme verdikleri kıymeti göstermekte ve bu asırlar-

daki müstensihlerden bahsetmektedir. Daha sonra, Ağlebilerin Kayravanda yaptıkları binaların tavsifine geçilmiş (S. 353–394) Abbasiyye ve Rakkadede ki binalar ve bahçeleri anlatıldıktan sonra, o binalardaki mozayikler daha evvelki Bizans mozayiklerile mukayese edilmiştir.

Son olarak, Tunus paralarına âid bir bölüm (S. 397–466) işlenmektedir. Bu bölümde yazar, paranın, ferdleri ve milletleri tanımadaki rolünden bahsettikten sonra, araplardan evvel Tunusda yerleşmiş olan kavimlerin paralarından, hasseten Bizans paralarının vasıfları ve kıymetleri hususunda önemli bilgiler vermektedir. Arapların Kuzey Afrikayı fethettikten sonra bilhassa Hassan ibn en-Nu'man zamanında, Tunusda Bizans parasının kullanıldığı, fakat Musa ibn Nusayr, 85 nci seneden itibaren aynı evsafdaki Bizans parasını kullanmış, para yüzlerinde Kelime-i Tevhid ve Besmelenin latincesi bulunduğunu, 95 nci seneden itibaren Musa ibn Nusayr'ın aynı evsafdaki paraları arap harflerile bastırdığı ve basılan paraların maden cinsleri hakkında kıymetli malûmat verilmektedir. Yazar bundan sonra, arap paraları üzerindeki şekilleri tetkike girişmekte, Emevi paralarından umûmî olarak bahsedildikten sonra, onların altın ve gümüşten olduğunu, Tunusdakilerin de aynı evsafda olduğunu ve Musa namına basıldığını söylemektedir. Sonra darphanelerden bahis açmakta, bidayetten zamanımıza kadar ki Tunus darphanelerinden ve sistemlerinden bahsetmektedir. Bu arada, kıymetli şeyleri tartmak için camdan yapılmış ağırlık birimlerinden de söz açmaktadır. Bundan sonra yazar, Kuzey Afrikaya hâkim olmuş muhtelif âilelerin basdıkları paralardan ve onlarda yapılan değişikliklerden, madalya ve nişanlardan, Türklerin hâkimiyet devrinde bastıkları paralara kadar bilgi vermektedir.

Bu eser, ikinci cildinin tamamlanmasile, ilim ve medeniyet tarihçileri için çok büyük bir kazanç olacaktır.

Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Dr. Ahmed Bekir, "*Histoire de l'Ecole Malikite en Orient Jusqu'a la Fin du Moyen Age*", Tunis 1962, S. 242.

Tunusun genç ilâhiyatçılarından olan sayın Dr. Ahmed Bekirin, Paris Üniversitesinde doktora tezi olarak takdim ettiği bu eser, 12 bölüm halinde incelenmiştir. Yedi sahifelik giriş kısmında (I–VII) yazar, Mâliki mezhebinin Orta Çağın sonuna kadar, doğudaki tarihi seyrini ve tekamülünü, bir tez konusu olarak ele alışının sebeblerini izah ederek, bu mezheb hakkında tarihi bilgilerle birlikte, diğer fıkıh mezheblerile olan münasebetlerini ele alır. Bu eserini telif ederken, faydalandığı kaynakları (S. 1–12) sıraladıktan sonra kullanmış olduğu kısaltmalara âit (S. 13–14) bir liste vermeyi de ihmal etmemektedir. Yazar, eserinin bölümlerine geçmeden evvel (S. 15–26) Mâliki mezhebinin kaynakları olan eserlerinin tahliline girişir. Bu mezhebin, doğudaki durumunu inceleyen en iyi eserin, 'Iyad'ın "*Tertibu'l-Medârik*"i olduğunu söyler ve bu eserin muhteviyatını anlatır. Diğer bazı tabakat kitablarından da söz açtıktan sonra, Mâlik ibn Enes'in "*Muvatta*"ına geçerek, onun tahliline girişir. Onun, sadece ibadet ve hukuka âit bir eser olmadığını, aynı zamanda o, Medine hadis ekolü, Hicaz ve Irak arasındaki rekabet, Mâlik ile eş-Şafi'i arasındaki münasebetleri ihtiva eder. Bu asıl kaynaklardan başka, eserini hazırlarken istifade ettiği, tarih, tabakat, hukuk ve âdâba âit eserlerle, bu konu ile alakalı sahada eserler veren doğulu ve batılı âlimlerin zikri ve kitablarının kısa tahlillerini vermeyi ihmal etmemektedir.

Eserin birinci bölümünde (S. 27–46),Mâlik ibn Enes'in hayatı, eserleri ve fikirleri incelenmektedir. Mâlik'in nesebi ve çocukluk devresi belirtildikten sonra öğrenim durumuna geçilir ve onun, ikiyüz öğretmenden ders aldığı söylenir. Mâlikin zamanında dini îlimlere verilen ehemmiyet, siyasi hayata nisbetle, fikir hayatına verilen kıymet belirtilmektedir. Fıkıh mezheblerinin doğuşu ve kurucuları ele alınmakta, Mâlikin, Abbasilerle olan münasebetleri bahis konusu edilmektedir.

Bütün insanlar tarafından takdir edilen Mâlik, 40 yaşlarında iken "*Muvatta*"ı yazmış, bu bakımdan, Kur'an'dan sonra, ibadet ve muamelât hususunda ilk eser yazan zât olarak vasfedilmiştir. Muvattanın nüshaları, şerhleri ve onun hakkında yazılmış eserler sıralandıktan sonra, bu muazzam eserin, kendisinden sonra meydana çıkacak olan hadis mecmualarına tesiri bahis konusu edilmektedir. Bu eserin dilinin, eski hukuk dili olduğunu söyleyen yazar, bazen onda kâfi derecede ağır ibarelerin bulunduğu ve terimlerde pedegojik bir üslûb göze çarptığını zikreder. Muvattanın tesiriyle meydana gelen ve Mâlikiliğin ansiklopedisi olan Suhnûn'un "*al-Mudavvana al-Kubra*" adlı eserinin tahlili, onun şerh ve muhtasarlarından bahseder.

İkinci bölüm (S. 47–66), bu bölümde Mâlikiliğin temelleri incelenir. Aş-Şâtıbi'ye göre bu temeller, Kur'an, Hadis, İcma ve Re'yidir. Karâfi'ye göre, Kur'an, Sünnet, Medinelilerin icmaı, Örf ve âdetler, Istıslah, Maslahatu'l-Mursala, Istıshab'dır. Bu esaslar, diğer ekoller tarafından da, bazıları istisna edilerek, tanınmıştır. Mâlik bereketli hayatı boyunca fikirlerini açık olarak izah etti. Sağlığında ona itiraz eden pek bulunmadı. Ölümünden sonra, bazı talebeleri ve bilhasssa eş-Şâfi'i, onun fikirlerine itiraz ettiler. Bu arada yazar, Mâlikiliğin diğer ekollere karşı tecâvûzi bir harekette bulunmadığını kaydeder. Daha sonra Re'y meselesi incelenir ve onun kullanılışı hakkında Muvattadan örnekler verilir. Mâlikin, re'y ile hareket eden insanlar arasına girip girmeyeceği sorusuna, İbn Kuteybe, onu re'y ehlinden addettiğini, fakat Muvattadaki re'y izlerinin açık olarak re'ye delalet etmediğini söyleyen yazar, Mâlikin, re'y ehlinden uzak olduğunu ifade etmek istemektedir.

Üçüncü bölüm (S. 67–73), yazar, Hicazla-Irak arasındaki rekabeti ele almakta, islâmiyetin Irakta yayılış şartlarını incelemekte, her iki bölgenin sosyal yerleşiminin aynı olmadığı ve bu bakımdan fikir ayrılıkları zuhur ettiğini, kanlı hadiseler meydana geldiğini anlatmaktadır.

Dördüncü bölüm (S. 74–90), Mâliki mezhebinin Medine haricinde yayılışını ele alan yazar, bu mezhebin, Mısır, Yemen, Irak, Horasan ve Şam bölgelerinde kimler tarafından neşredildiğini tadad eder. Daha sonra bu mezhebin, doğudan ziyade batıda yerleşip tekâmül edişinin sebebleri üzerinde durur, Afrikalıların bedevilik yönünden, Medinelilere benzediklerini söyler. Fıkıh kelimesinin çeşidli anlamları üzerinde duran yazar, bu sahada yazılmış olan ilk fıkıh kitablarına temas eder. Kıyas ve re'y'in hukuktaki değeri? icma, hukukun temeli olabilir mi?

gibi suallerin bahis konusu olması, âlimler arasında münakaşalara sebeb olmakta, fıkıh usulünün doğuşuna yardım etmektedir. Schacht'ın da belirttiği gibi, usûlde ilk münakaşa kapısı açan imam eş-Şâfi'idir. Mâlikiler bu saha ile pek fazla meşgul olmamışlar veya bu saha ile ilgili çalışmalar yapan Mâlikiler yok denilecek kadar azdır. Bu arada, Mutezilenin ve Mâlikiliğin, Kur'an'ın tabiatına karşı durumları ele alınmaktadır. Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunan ehli sünnet karşı girişilen hareketler zikredilmektedir.

Beşinci bölüm (S. 91–99), yazar bu bölümde, Mısırdaki Abdu'l-Hakem ailesinin ve bu aileden yetişen fakîh, muhaddis ve tarihçilerin, Mâliki mezhebine yaptığı hizmetler, Mâliki âlimleri ve eserleri, Me'mun ve Mu'tasım devirlerinde, onlara yapılan muameleler anlatılmaktadır.

Altıncı bölüm (S. 100–114), Iraktaki Mâlikiliğin gelişmesi incelendiği bu bölümde, Hicaz ekolünün Basrada beğenilişi, Hammad ibn Zeyd âilesinin, bu mezhebin Irakta yayılmasında oynadığı rol, Suhnûn'un Kuzey Afrikada oydadığı role benzetilir. Bu âileden gelenlerin hizmetleri ve halifeler nezdindeki değerleri gösterilir. Daha sonra büyük Abhari'den bahsedilir. Mâlikilere göre Abhari, şarkın Ali ibn Zeyd'i addedilir. Onun zamanında Mâliki mezhebi altın devrini yaşar. 'Iyada göre Mâlikilik, Suhnûn ibn Said, İsmai'il al-Kâdi, Abhari, ve Ali ibn Zeyd al-Kayravânî sayesinde tutunmuştur. 395 /1004 tarihinde vefat eden Abhari, 60 sene zarfında dört mezheb fıkhını öğrenmiş, faal bir hayat yaşamış, pek çok talebe yetiştirmiştir.

Yedinci bölüm (S. 115–140), bu bölümde Mâlikilikle, Eşariliğin münasebetleri incelenmektedir. Es-Subki, tabakâtında, Mâlikiler, Şafi'iler ve bazı Hanbelilerin Eşariliği kabul ettiklerini söyledikten sonra, Eşarinin fikirlerinin müdafileri arasında, el-Bâkillâni, Abdulvahhab ibn Nasr, İbn Mücahid ve el-Kâbisi gibi Mâlikilerin de bulunduğu kaydedilir. Hernekadar Ebû'l-Hasen el-Eşari medresesinin kurucusu ve yöneticisi ise de, Ebû Bekr el-Bâkillani de, Eşariliğin üstadı ve filozofudur. Basrada doğan el-Bâkillanin hayatı, şeyhleri ve talebeleri bahis konusu edildikten sonra, eserlerinin tahlilleri yapılmaktadır.

Sekizinci bölüm (S. 141–167), Mâlikiliğin, Fâtımiler idaresindeki duru mu ve doğudaki gerilemesi ele alınmaktadır. Fâtımiler idaresi hakkında genel bilgiden sonra, el-Bâkillaninin talebesi olan Abdulvahhab ibn Nasr el-Bağdâdi'nin hayatı eserleri ve fikirleri zikredilir. Sonra, şark

ve garb âlimlerinin münasebetleri ve şarktan ilim alan batılı âlimler sıralanmaktadır. Bu arada Turtuşî, eserleri ve bu mezhebe yapmış olduğu hizmetler ele alınmaktadır. Sünniliğin zaferi ile neticelenen gayretlerden bahsedilmektedir. Günümüzün ilginç bir şahsiyeti olan İbn Haldûn'un, tarih, siyaset ve hukuk yönleri ele alınmaktadır. Memlûklar nezdindeki durumu, Es-Sahâvi, el-Makrızî ve İbn Hacer gibi tarihçilere tesiri anlatılmaktadır.

Dokuzuncu bölüm (S. 168–193), Ubeydilerle, sünniliği müdafaa eden Memlûkların mücadelesi, Ubeydilerin mağlubiyeti ve Şafi'ilerle Mâlikilerin anlaşması, sünni manâsiki öğretmek için, kurulan medreselerde, her iki ekolün beraberce tedrisatta bulunması gibi hususlar zikredildikten sonra, Eyyûbiler idaresi altında Mâlikiliği savunan Ali ibn İsm'il el-Abyarî, er-Ruvaynî, Ahmed ibn Muhammed, Karâfi gibi şahsiyyetlerin mâlikilik tarihinde semereli olan hayatları ve eserlerinden bahsedilmektedir. Umumiyetle usul-i Fıkh ilminin Şâfi'ilere mahsus bir ihtisas olduğu söylenirse de, Karâfi bu usulü tekamül ettirmiş ve bu usulü sadece Şâfiilerin kullanmadığını isbat etmiştir. Hukuk ve ibadetin genel kâideleri içine girmeyen, hususi hallerden 276 tanesini toplamıştır. Bu devirde fıkhî mezhepler arasında yakınlaşmalar olduğu görülür. Medreselerde dört fıkıh mezhebi birden okutuluyor, İbn Dakîk al-'id ve bazıları, Mâlikilikle Şâfiiliği uzlaştırmayı düşünüyorlardı. Bu sırada Bağdatta Mâliki mezhebi, Mustansıriyye medresesinde Abdurrahman ibn Askar el-Bağdâdî (Ö. 732/1334) tarafından öğretiliyordu. Oğlu Muhammed ise Bağdadın son Mâliki kâdîsı dır. Sonra, kâdîlık müessesesi ele alınmakta ve onların vazifelerinden bahsedilmektedir (S. 175–181). Kaza kelimesinin lûgat ve ıstılah manaları üzerinde durulduktan sonra, İslâmiyetin zuhurundan itibaren bu müessesenin kuruluşu ve tekâmülü ele alınmakta, bu hususta Hazreti Peygamberden gelen rivayetler kaydedilmektedir. Bu vazifenin ağırlığı belirtilmekte ve kâdîlık vazifesini yüklenen kimselerin hareket tarzları üzerinde durulmaktadır. O, her türlü davaya bir bürosu olmaksızın bakmak zorunda idi. Ekseriya, karar için şehir camileri tercih edilirse de, yolda bir ağaç altında da karar verebilirdi. Kâdîlerin kânuni durumu, Abbasiler devrinde tebellür eder. Sağlam bir hukuki temele dayanan teşkilatın kurulmasını, Halife Mansûr ileri sürmüştür. Emeviler devrinde, şehirler halkı, halifeye danışmaksızın kâdîlerini seçerlerdi. Abbasiler devrinde, kâdîlara sâbit olan maaşlarından başka mükafatlar ve senelik bahşişler verilmeğe başlandı. Yine bu devirde, bu dini-hukuki vazifeyi kontrol ve imparator-

luk içindeki kâdîleri tayin eden büyük kâdî veya kâdi'l-Kuzzatlık müessesesi tesis edildi. Bu mertebeye, büyük şöhret yapmış âlimler arasından seçilen biri getirilirdi. İlk büyük kâdî, Ebû Hanifenin talebesi olan İmam Ebû Yusuf olmuştur.

Memlûklar devrinden önce kâdîler, âlimler arasından mezheblerine itibar edilmeksizin seçilirdi. Bir hanefi, halkının ekseriyeti mâliki olan bir bölgeye kâdî olduğu gibi, aksi de olabilirdi. Ağır yükleri olan kâdîlere, birer yardımcı da verilmiştir. Doğu ve batıdaki kâdilerin gerek seçilmelerini gerekse salahiyet ve mesuliyetlerini mukayeseli bir şekilde anlatmakta, hâc kâfilelerinde bulunan kâdi'l-Hâc'ları bile ihmal etmemektedir. 7–8 /14–15 inci asırlarda bu müessesenin ifsada uğrayış sebeblerini anlatmakta ve bu hususta bol miktarda örnekler vermektedir. Bu arada noterlerin durumundan da bahsedilmektedir. Kâdîler kendilerine sekreterlik yapan ve verdikleri hükümler için şehadette bulunan iki notere sahiptiler. Bunların imzalarının bulunmadığı hükümler muteber sayılmazdı. Noterlik mesleğinin, doğuya nisbetle batıda daha fazla gelişmiş olduğunu zikreden yazar, bu sahada eserler veren şahsiyetleri kaydetmeği de ihmal etmemektedir.

Ez-Zâhir Baybars (664 /1275) devrinden itibaren, kâdîler mezheplerine göre tayin edilmeğe başlanmıştı. Bu sırada şarkın durumunun çok karışık olduğunu hatırdan çıkarmamak lâzım gelir. Bağdadın işgali ve tahribinden sonra Abbasi halifesi, Baybars'ın yanına sığınmış, sonra oğlu halife ilân edilmişse de, onların ruhâni bir otoriteden başka bir kuvvetleri kalmamıştı. Memluklar son zamanlarında sağlam ve sabit bir iktidara sahip olmamalarına rağmen iş başında kaliteli kâdîler bulundurmasını bilmişlerdir. Çeşidli yerlerdeki Mâliki kâdîler sıralandıktan sonra, Halil ve Karâfi gibi âlimlerin, bu mezhebin tekamülü için gösterdikleri gayretler anlatılır. Memlûklar tarafından Şâfiilik resmi mezhep olarak kabul edilince, Mâlikilik üçüncü sıraya düştü. Osmanlıların da mezhebi Hanefilik olunca, Mâlikilik yavaş yavaş şarktan çekilmeye, Şimali ve Merkezi Afrikaya yerleşmeğe başladı ve mistik bir hareketin sadmesine mâruz kaldı.

Onuncu bölüm (S. 194–202), Mâlikiliğin tasavvufla olan münasebetinin incelendiği bu bölümde, diğer üç fıkıh mezhebinde olduğu gibi Mâliki doktirininde de tasavvuf için bir yer olmadığı söylenmektedir. İfrat derecedeki zâhitlik ve keşişliği, Hazreti Peygamberin hadisleri men etmektedir. Fakat zâhitlik ve keşişlik gibi hususlar, bazı sahabilerde bu-

bulunuyordu. Ebû'd-Derda ve Ebû Zer birer örnektir. Ebu Zer, Şamda Muaviye ve maiyetinin lüks yaşayış tarzını beğenmediğinden isyan etmiştir. İkinci asrın başına kadar Hasan el-Basri ve Ca'fer es-Sadık gibi sofu ve zâhit âlimler, diğer muasırları arasında pek dikkati çekmediler. Hakikatte bu zamana kadar bir ehli sünnet zâhitliği bahis konusu idi. Bu bakımdan ilk büyük sofîler hadis ve fıkıh âlimleri gibi mülahaza edilmişler ve sünni âlimlerin hürmetine mazhar olmuşlardır. Mâliki mezhebinde tasavvufun ilk izi, büyük Abharinin hadis üstadları arasında bulunan ve mâliki fıkıhında iyi bir formasyon kazanmış olan Ebû'l-Kâsım eş-Şibli (Ö. 334) de görülür. Daha sonra, aslı Tunuslu olan Ebû Osman Said ibn Sallam el-Mağribi'nin, Neysabura gidip, orada sûfi bir ekol tesis ettiğinden bahsedilir. Bu zât, sûfi olabilmek için, dini ilimlerin bilinmesini şart koşar. Daha sonra, Abdulkâdir Ceylâni, Ebu'l-Hasen eş-Şazûli, Ebu'l-Abbas el-Mursi, İbn Ataullah el-İskenderi, Muhyiddin el-Arabi'den bahsedilir..

Onbirinci bölüm (S. 203–208), bu bölümde zındıklar ve Mâliki hukuku ele alınmaktadır. Zındık kelimesinin anlamı ve ilk devirde zındıklıkla itham edilenlerin ölüme mahkûm edilişleri anlatılmaktadır. Mâliki hukukuna göre zındık ölüme mahkûm edilir, onları tevbeye davet etmek faydasızdır. Mâlikilik tarihinde, mâliki kâdîlerin, zındıklar hakkında verdikleri pek çok hükümler mevcuttur. Daha sonra, Hallacın durumu ele alınır, onun fikirleri ve hakkında denilenler serdedilir.

Onikinci bölüm (S. 209–221), bu bölüm mâliki tedrisatının yapıldığı müesseselerden ve bunların tekamülünden bahsetmektedir. Bilindiği gibi, islâmi ilimler ekseriya câmilerde öğreniliyordu. Bağdattaki Mansur câmiinde, kıraât, fıkıh, kelâm, hadis ilimleri tedris ediliyordu. Abhari 60 sene fıkıh ve hadis derslerini, İbn Mücahid, Kur'an kıraâtını ve Bâkillânî kelâm derslerini bu câmide vermişlerdir. Mısırdaki Fustat câmii ilk islâmi üniversiteyi temsil eder. İslâmi ilimleri okutan müderrislerden ve onların vasıflarından bahsedildikten sonra, okutulan derslerin neler olduğunu sıralaması ihmal edilmez. Ubeydiler fikirlerini yaymak için, Daru'l-ʿİlm adı altında bir enstitü kurmuşlardı. (yazar, bu enstitünün kuruluşunun Ubeydiler zamanında olduğunu söylüyorsa da, hakikatte bu enstitü Ağlebiler devrine âittir). Sünni akidesini yaymak için IV.cü asırdan itibaren şahsi gayretlerle medreselerin gelişmeye başladığını görmekteyiz. Ebû Hâtim el-Bustî memleketinde bir medrese, bir kütüphane ve yabancı talebeler için lojmanlar tesis ve bunlar için burslar te-

min etti. Bağdattaki Nizamiyye medresesi, siyasetle ilmin birleşmesi, şiilik ve diğer ceryanlarla mücadele, Mısır ve Suriyede Eyyubiler ve Memlukların kurdukları medreseler ve bunların idaresi ve teşkilatından bahsedilir. Bunların masraflarının ne şekilde karşılandığı söylendikten sonra, ez-Zahiriyye, eş-Şarabişiyye, en-Nuriyye, İbn Reşik medresesi, en-Nâsiriyye, el-Mansuriyye, el-Mankutamriyye, el-Musellimiyye, el-Baybarsiyye, et-Taybarsiyye, el-Eşrafiyye, el-Hicaziyye, medreseleri hakkında bilgi verilmektedir. Yazar 12 bölümde anlatmış olduğu hususları, özlü ve toplu bir ifade ile sonuçlandırmaktadır (S. 222–228). Eserde geçen, şahıs isimlerinin alfabetik bir listesi de sunulmaktadır (S. 229–242).

Hukûk târihi, hukûkî müesseseler ve Mâliki mezhebinin târihi gelişmesi hakkında kıymetli bilgileri ihtiva eden bu eser, bibliyoğrafyasının da tetkikinden anlaşılacağı üzere, ana kaynaklara inilerek hazırlanmış, Mâliki mezhebinin gelişmesine sebeb olanların şahsiyyetleri ve eserleri, bu gelişmeye vesile olan tedris yerleri ve onların teşkilâtları anlatılmıştır. Bu bakımdan eserin, İslâm Hukuku ve islâm kültürü ile ilgilenen kimseler için çok faydalı olacağı kanaatındayız.

Dr. İsmail CERRAHOĞLU

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

1966

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 30 Lira.