ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1967 Cilt : XV

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

Mustafa FAYDA, *Sekreter*

Yıl : 1967 Cilt : XV

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1968

İÇİNDEKİLER

SEYYĪD 'AZĪZ MAHMUD HUDÂYÎ

FEVZİYE ABDULLAH TANSEL

Seyyīd Mahmud Efendi, XVI. asrın ikinci yarısıyle XVII. asrın başlarında yaşamış olup, tamâmıyle Ehl-i Sünnet 'akīdelerine dayanan Celvetīye tarīkatinin kurucusudur. Eski kaynaklarda dâimâ Üsküdârî Seyyīd Mahmud Efendi diye anılan, şiirlerinde kullandığı Hudâyî takma-adının Üftâde tarafından verildiği rivâyet edilen bu şeyhin, sonraki kaynaklarda, isminin başında 'Azīz kelimesi de yer alır ki, bunun kendi adı olmayıp, sıfat teşkil ettiğini sanıyoruz.

Seyyīd Mahmud Efendi, yalnız tarīkatine âit fikirleri yaymakla kalmamıştır; irşâd kudreti yanında, hutbeleriyle ve Tefsīr, Hadīs dersleriyle, pek zekîce ru'yâ ta'birleri ve telkīnleriyle, — ileri görüşlü oluşu, fikirlerinin nekadar isâbetli bulunduğu tecrübe edildiği için — kerâmet ve hakkındaki menkabelerle geniş bir tabakayı ardından sürükleyen şöhrete sâhiptir. En fakirinden vezirlere, pâdişahlara kadar, siyâset ve ilim adamlarını, şâirleri, mûsıkî üstadlarını sīnesinde toplayan Hudâyî Dergâhı, tekkesinden başka câmi'i, türbeleri, kütüphânesiyle mânevî bir hayat zenginliği taşımakta idi. Böyle bir kaynaktan kuvvet alan şeyhler, âlim ve şâirler, mûsıkîşinâslar, hatibler sâyesinde, şöhreti asırlar boyunca devam edebilmiştir.

Menkabeleri bugün bile halk arasında yaşayan , Şerī'at'ın zâhidlik yolunu tutup, tasavvuf fikirlerini bu sınırı aşmaksızın anlatan Hudâyî'nin dīnî eser ve risâleleri, şiirleri, mektupları bize kadar gelebilmiştir; Arapça ve Türkçe eserler veren bu şeyhin , Arapça ve Türkçe *Tarīkat-Nâme*'leriyle, Türkçe ve tasavvufî bir *Mesnevî*'si, *ilâhî*'leri dışında kalan eserleri basılmamıştır. Seyyīd Mahmud Efendi, eserleriyle, mânevî nüfuz ve şöhretiyle, hakkında bir monografi yazılmağa değer bir şahsiyettir.

Bizim, Hudâyî hakkındaki bu araştırmamız, bir makāle sınırını aşmadığı için, şüphesiz, onun muhtelif cebhelerini etraflı sûrette aydınlatmaktan uzaktır; bununla berâber, ileride hazırlanacak monografi için taslak vazifesini göre-

bilir. Altı bölüme ayırmış olduğumuz bu makâlemizde, (I) *Hayatı*, (II) *Hudâyî Tekkesi, Câmi' ve Kütüphânesi*, (III) *Hudâyî Dergâhı ve Hudâyî'nin Besteli Şiirleri* (IV), *Hudâyî'nin Tarîkat ve Soyunu Devâm Ettirenler*, (V) *'Azîz Mahmud Hudâyî'nin Eserleri ve Külliyât-i Hudâyî*, (VI) *Hudâyî'nin Mânevî Nüfûzu ve Şöhreti* mes'elelerini araştırmış bulunuyoruz.

I.

HAYATI

Seyyîd Mahmud Efendi, H. 950 (M. 1543 - 44)'de Seferîhisar'da doğmuş olup, babası Fazlu'llâh Mahmud b. Mahmud'dur[1]. Burada tahsil gördükten sonra ilme intisâb etmiş, Rûm (Anadolu) mevâlîsinden Nâzırzâde maiyyetinde çalışmıştır. Selîm II.'in Edirne'de yaptırdığı Sultan Selîm Medresesi'ne Nâzırzâde müderris ta'yîn edilince, onunla birlikte Edirne'ye giden Seyyîd Mahmud Efendi, 978 (1570 - 71)' de mülâzemete nâil olmuştur. Bundan sonra da bir süre hocası ve hâmîsi Nâzırzâde'den ayrılmadığını, ona Şam ve Mısır kadılıklarında da refâkat ettiğini, Nâ'ib olarak yanınd çalıştığını görüyoruz. Seyyîd Mahmud Efendi, 981 Muharremi (1573 Mayıs - Haziranı)'nde günde otuz akçe maaşla Bursa'daki Ferhâdîye Medresesi'ne, aynı zamanda Câmi'-i 'Atîk Mahkemesi'ne getirilmiştir. Dindâr bir kimse aleyhinde verdiği hüküm yüzünden teessüre kapılarak, o gece ru'yâsında Cehennem ateşini, makamları Cennet olacağını umduğu hayır sâhibi ve mü'mîn bâzı kimselerin bu Cehennem kuyusunun derinliğinde yandıklarını, bunlar arasında tam bir iffet ve nezâhete sâhip Nâzırzâde'nin de bulunduğunu görmüştür. Rivâyet edildiğine göre, bu korkunç

1 Doğum tarihi ve doğum yeri ihtilâflıdır. Harîrîzâde Kemâlu'd-Dîn'in Tibyân-i Vesâ'ilü'l-Hakâ'ik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâ'ik'ına göre H. 948 (1541 - 42)'de doğmuştur (Abdülbâkî Gölpınarlı, İslâm Ansiklopedisi, Celvetîye mad.). Hudâyî Külliyâtı'nın birinci basımındaki hâl-tercemesinde Koçhisar (Aksaray nâhiyelerinden) lı (İst., 1287. s. 124), ikinci basımında Seferîhisar (Hudâvendigâr vilâyetine bağlı Sivrihisar) lı olduğu kaydedilmiştir (İst., 1340. s. 4). Tâhir Bey, Bursalı İsmâ'îl Hakkî'nin Silsile-Nâme-i Celvetîye'sinde Koçhisarlı olarak gösteriliyorsa da, Sivrihisarlı olduğu kanaatindedir (Kibâr-i Meşâyiḫ ve 'Ulemâ'dan Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İst., 1317. s. 23; Osmanlı Müellifleri, c.I., İst., 1333, s. 185). Ayvansarâyî'nin Hadîkatü'l-Cevâmi' adlı eserinde Koçhisarlı (İst., Matbaa-i Âmire, 1281. s. 196), Bursalı Belîg'in Güldeste-i Riyâz-i 'Irfân ve Vefiyyât-i Dânişverân-i Nâdiredân'ında (Hudâvendigâr Vilâyeti Matbaası, 1302, s. 109, Eşref b. 'Alî tarafından ilâve edilen not) Seferihisarlı gösterilir. Hulvî Efendi'nin Lemezât (Türkçe Yz., husûsî nüsha) 'ında Koçhisar'da doğduğu, babasının Bedreddîn adını taşıdığı kaydediliyorsa da (Prof. Cavid Baysun, Doktor Abdülhak Adnan Adıvar, Tarih Dergisi, c. VIII., nu. 11 - 12, İst., 1956, s. 2), hâl-tercemesinden bahseden kaynaklar umûmiyetle, Sivrihisarlı olduğunda birleşir.

ru'yâdan dehşete kapılarak uyanan Seyyîd Mahmud Efendi, duyduğu üzüntü yüzünden, hemen o sabah, bütün malını ve mülkünü, müderrislik ve nâ'iblik vazifesini bırakarak, ötedenberi Kaygan Câmi'i'ndeki va'zlarını dinlediği Şeyh Üftâde'ye başvurarak, onun tarîkatine girmiştir[2].

Hudâyî, çetin riyâzet devresi sonunda, bir gece, Üftâde'nin ahbâblarından, fakat vefât etmiş bulunan bir kimseye onun halvetinden çıkarken rastlayıp selâm verdiğini görünce, böyle bir hâdisenin hayâl mi, hakîkat mi olduğunu şeyhinden sormuştur; aldığı cevap , Şeyh'inin de, riyâzetinin ilk zamanlarında, çarşıda, dirilerden çok ölüleri müşâhede ettiğini bildirmesidir ve böyle bir hâdiseden bir süre sonra Üdtâde tarafından, hâlifelikle Üsküdar'a gönderilmiştir[3].

Seyyîd Mahmud Efendi, Üsküdar'da irşâdlarda bulunurken, buna ek olarak 1002, Camâdâ 11. (1593, Mart - Nisan) 'da Mu'îd Dede'nin vefâtı üzerine Fâtih Câmi'i vâ'izliğine getirilmiş, bunun yanında Müzekkir, Muhaddis ve Müfessir'lik vazifelerini de görmüştür. 1007 Muharremi (1598 Eylûl - Ekim'i)'nde Fâtih vakfından günde yüz akçe ta'yin olunmak sûretiyle lutuflandırıldı[4]. Üsküdar'daki tekkesinde yaptırmış olduğu mescidi câmi' hâline getirdi; bu yüzden Fâtih Câmi'i'ndeki Cum'a va'zlarını bırakarak kendi câmi'inde hatiblik vazifesini üzerine aldı[5]; Üsküdar İskelesi'ndeki Mihr-i Mâh Sul-

2 Harîrîzâde Kemâlu'd-Dîn'in Tibyân'ına (Abdülbâkî Gölpınarlı, İslâm Ansiklopedisi, Celvetîye mad.), Hudâyî Külliyâtı'na göre (İkinci Basım. İst., 1340. s. 4), Üftâde'ye intisâbı, 984 Zi'lka'desi'nin birinci Cumartesi gününe rastlar. Külliyât'ta, bu hususta başka bir rivâyet de vardır: Bir kadın, kocasının her yıl Hacc'a gitmeğe niyetlenip vaz geçtiğini, birkaç gün ortadan yok olarak Hicaz'a gittiğinden bahisle yalan söylediğini, bu yüzden boşanmak istediğini bildirmiştir. Hudâyî, bunu, dâvâ edilen zevcden sorunca, Üftâde müntesiblerinden Mehmed Dede vâsıtasiyle tayy-i mekân'a nâil olduğunu anlatır. Bunun üzerine Hudâyî, Mehmed Dede'ye intisâb etmek ister; onun tavsiyesiyle Üftâde'ye intisâb eder (S. 4. v. d.)

3 Külliyât-i Hudâyî'deki hâl-tercemesine göre Üftâde'nin hizmetinde üç yıl kalmıştır (İkinci basım, s. 5).

4 Peçuyî'ye göre Tatar İbrâhim Efendi'nin, Na'îmâ'ya göre Baba Efendi'nin ölümü üzerine Rumeli Kādı'askeri Şun'ullāh Efendi'nin tavsiyesiyle vezîr-i a'zam Ferhad Paşa tarafından Fâtih Câmi'i'ne vâ'iz ta'yin edilmiştir ((Tarîh-i Peçuyî, c. 11., İst., 1283. s. 36; Tārîh-i Na'îmâ, c. 11., s. 112; Abdülbâkî Gölpınarlı, İslām Ansiklopedisi, Celvetîye mad.).

5 Na'îmâ, bu tatlı dilli ve fâzıl şeyh'in, devlet büyüklerinin kalbini kazandığını, hoca efendilerin oğullarıyle dostluğu yüzünden, Sun'ullāh Efendi'nin Şeyhu'l-islâmlığı sırasında rağbet görmediğini, fakat hocazâdelerin rağbeti arttığını, Cagalazâde ve bâzı vezirlerin Perşenbe ve Cuma günleri va'zına devam ettiklerini, halkın mürâca'atları gitgide artıp Sultan Ahmed 1.'in bile onun Kutb-i zaman olduğuna inandığını, Üsküdar'daki câmi' ve tekkesinin Rüstem Paşa'nın kızı Ayşe Hanım tarafından yaptırıldığını, böylece Fâtih Cami'i'ndeki va'zlarını terkettiğini yazıyor; "Şeyh Ebü'l-Vefâ tarzında câmi'inde hitâbet ve imâmet merâsimini kendi edâ idüb, irşâda meşgûl olub, sıyt-i kerâmeti âlem-gîr oldu. Ekser-i bilâd'a hulafâ gönderüb, tarîkatı ilā hâza'l-ân istimrâr bulmuştur" bilgisini verir (C.I.,s. 112 v.d.). Krş., aşağıdaki 10 ve 16'ncı not.

tan Câmi'i'nde Perşenbe günleri Müzekkirlik vazifesini de ifâ ediyordu. 1020 (1611)'de Sultan Ahmed Câmi'i'nin inşâsı sona erince, ayda bir def'a, her ilk Pazartesi gününde olmak üzre bu câmi'de vâ'iz ve müzekkirlik vâzifesini kabûl etmişti; ayni zamanda, kendi dergâhındaki irşadlarına da devam etmekte idi[6].

Seyyîd Mahmud Efendi, üç kerre Hacc'a gitmiştir; bunlardan ilkinin tarihi tesbit edilememiş ise de, ikincisi 1027 (1617 - 18) tarihindedir; üçüncüsüne Kānûnî Sultan Süleyman'ın torunu, Mihr-i Mâh Sultan'dan doğan kızı olan zevcesi Ayşe Sultan'la birlikte gitmiştir ki, 1029 (1619-20) tarihine rastlar. 1038 Saferi'nin ikinci Salı gecesi (1 Ekim, 1628) vefât etmiştir[7].

Buraya kadar, Seyyîd Mahmud Efendi'nin, bir bakıma her ölümlü insanınkine benzeyen ve kupkuru çizgilerden meydana gelmiş hayat tablosunu göstermeğe çalıştık; fakat dikkat edilirse, bu seksensekiz yıllık hayat çizgisinin bile, onun, yalnız ölümünden sonra değil, hayatta iken de yaşadığı dünyâsının ışıklarını aksettirdiği görülür: Vicdân murâkabe ve azaplarıyle dolu kadılık meslekini bırakarak, Üftâde gibi şâir bir şeyhin fikirlerinin te'siriyle yolunu bulmuş, Üsküdar'daki kendi tekke ve câmi'inde, İstanbul'un Fâtih ve Sultan Ahmed gibi en büyük câmi'lerinde va'zlar, dînî öğütler , Hadîs ve Tefsîr dersleri vermekle yaşamış, insanları mânevî olgunluğa eriştiren yolların öncüsü olmuş, mürşid vazifesini görmüştü. Tekkesi civârındaki türbesinin ziyâretgâh oluşu, vefâtı dolayısiyle düşürülen aşağıdaki tarihler, bu yüzden hak ettiği sevgi ve saygıyı, kazandığı şöhreti anlatmaktadır:

6 Hudâyî'nin, buraya kadarki hâl-tercemesi esas bakımından, yaşadığı devre yetişen Nev'îzâde 'Atâyî (1583 - 1634)'nin eserinden alınmıştır (Şakāyık Zeyli, İst., 1268/1853, s. 760 - 62). Hâl-tercemesi için 'Âşık Çelebî, Kınalızâde Hasan Çelebî, 'Ahdî Tezkire'lerinden faydalanılabilir (Bunların eski yazma nüshaları için bk., Topkapı Sarayı Müzesi Kütübhânesi Türkçe Yazmalar Katalogu, c. 1., İst., 1961, nu. 1188 H. 1269; 1216 H. 1270; 1217 H. 1723; 1223 H. 1276). Kısaca hâl-tercemesi, şiirlerinden seçilen örnekler için bk., S. N. Ergun, Türk Edebiyatı Nümûneleri, İst., 1931, s. 382 - 3, 480. —Mehmed Hâlid Bayrı, Halk Şâirleri Hakkında Küçük Notlar, İst., 1937, s. 57 - 75.— Vasfî Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara, 1955, s. 281 - 84. —Browne-Rose, *The Dervishes*, s. 87.

7 Külliyât-i Hudâyî, ikinci basım, s. 6, 171. Hadîkatül'l-Cevāmi'de 1038, Rebî'I. (29 Ekim-27 Kasım, 1628)'de, doksaniki yaşında vefât ettiği yazılmıştır (C.11., s. 196,197.,203). Doğumu 950 olduğuna göre, seksensekiz yaşında iken öldüğünü söyleyebiliriz: Topkapı Sarayı Kütüphânesi Türkçe Yazmalar Katalogu'nda, vefât ettiği ay ve gün hisâba katılmadığı için, ölüm tarihi 1038 karşılığı olarak 1629 gösterilmiştir (C. 1., İst., 1961. s. 54; krş. c. 11., s. 468).

1 — قد مضى شيخ شيوخ الآفاق
خصه الله تعالى بالجود
سرت بالسر و عاينت غدا
روض لطف و مقام محمود
زينت جنة عدن و قصور
برياض و حياض مورود
طوق الحور نحورا بالنور
مثل غلمان لذى دار خلود
سأل الخاطر عن صاحبها
هاتف قال الشيخ محمود[8]

2 — اكل الشيوخ

3 — واه كيم قطب عارفين كتدى

4 — آه قطب الاتقيا محمود افندى كچدى حيف

5 — شفاعت يا نبى آه مدد

6 — جوهر فرد اولدى قلدى لا مكان ايلين مكان

7 — هدايى هو چكوب روحى همان عزم جنان ايتدى

8 — قطب ايدى محمود افندى جانى تسليم ايلدى

9 — بش أر چيقوب ديديلر تاريخ ارتحالن
اوله مقام محمود اول مرشدك مقامى

10— شيخ محمود هدايي[9]

II.

HUDÂYÎ TEKKESİ, CÂMİ' VE KÜTÜPHÂNESİ

Hudâyî, Şeyh Üftâde tarafından irşâda me'mur edilerek Üsküdar'a geldiği zaman önce Küçük - Çamlıca'da, halk arasında Çille-Hâne, resmî kayıtlara göre Musallā adıyle meşhur mescid ile buna bitişik taştan iki odacık yaptırarak, burada bir müddet inzivâ hâlinde yaşamış, daha sonra yine Üsküdar'daki Rûm Mehmed Paşa Câmi'i'nin sol tarafında bir odaya nakletmiştir. Tekkesinin yerini 997 (1588 - 89)'de seçmiş bulunuyordu; inşâsı, 1003 (1594-95) yılındadır. Evvelce yaptırmış olduğu mescidi, câmi' hâline getirmiştir[10].

8 Nev'îzâde 'Atâyî, ayn. esr., c. II., s. 761. Sonmısra'daki "شيخ محمود" ifâdesi, 1038 tarihini gösterir. Bu tarih kıt'asının üç ve altıncı beyti Hadīkatü'l-Cevāmi'de vardır.

9 Külliyât-ı Hudâyî, ikinci basım, s. 171. Kimler tarafından düşürüldüğünü bilmediğimiz bu on tarih'ten 7 ve 9 numara ile gösterdiklerimiz, Bursalı Tâhir'in eserinde de mevcuttur (Osmanlı Müellifleri, c. 1., İst., Matbaa-i Âmire, 1333, s. 185).

10 Hudâyî Külliyâtı, ikinci basım, s. 5 v.d. Ayrıca bk., bu yazımızın 5 ve 16'ncı notları.

Ayvansaraylı Hâfız Hüseyin, bize, bu câmi' ve tekke hakkında şu bilgiyi veriyor: "Câmi'-i Şerîf'ine minberini dahî kendileri vaz' buyurmuşlardır ve minâresinde çifte müezzin ezan okur ve her gece temcîd verilir ve mukābele'si salât-i Cuma akıbindedir. Câmi'-i Şerîf'in avlusunda şadırvanı ve etrâfında fevkānî ve tahtânî mahfilleri vardır ve zâviye kapısında müteaddid çeşmeler vardır ve zâviye hucerâtı cami' etrâfındadır.Şeyh dâiresi başka olup,mustakil meşrûta menzilleri dahî vardır ve evlâddan şeyh olmak şart değildir, mütevellî olur; şeyh olanlar kendi fukarâsından olup vakfına nezâreti vardır. Nukūd-i mevkūfesi çoktur. Müstakil kâtibleri ve câbîleri vardır. Dervişleri dahî dâimâ umûr-i vakfta müstahdemdirler ve Şeyh Hazretleri'nin dervişlerinden Vezir Halil Paşa'nın tekye-i mezbûr kurbında Kapucu Tekyesi denmekle ma'rûf müstakil bir zâviyesi vardır ki, bu dahî asıl tekyeye muttasıl ve mülhaktır ve birkaç hucerâtı müştemildir ve Paşa-yı mezbûrun müstakil türbesi olub ve türbenin tahtında sebîli ve ittisâlinde bir türbe dahî vardır ki, vezîr-i mezkûrun oğlu Mahmud Bey medfûndur[11]."

Muallim Nâcî de, 1308 (1890 - 91)'de basılan eserinde, Hudâyî türbesinin ziyâretgâh olduğundan behsediyor[12]. 1893'de bu türbenin yine ziyâretgâh olarak meşhur ve tekkesinin ma'mur hâlde bulunduğunu Şemseddin Sâmî'nin kaydinden öğreniyoruz.[13] Ramazan münâsebetiyle bu türbeyi ziyârete giden Hocazâde Ahmed Hilmî, bu büyük Şeyh'in türbesinin ayak-ucunda durup rûhuna *Kur'ân* okumak istemişse de, Abdü'l-Hamîd tarafından ta'mir ettirilmekte olduğundan içeriye girememiştir; "Câmi'-i Şerîf'e dâhil oldum. Salāt-i Cum'a'yı edâdan sonra, dervîşan zikre başladılar. Biraz ârâmdan sonra türbe-i şerîfe'yi hâricen ziyâretle, okuduğum *Suver-i Kur'ânîye*'yi rûh-i pâk-i Hudâyî'ye hediye eyledim" diyor. Türbenin mi'marlık san'atı bakımından pek zarif olduğunu yazan müellif, türbe kapısının yukarısına nakşedilmiş olan,

Bu meşhed mecma'-ī ervāh-i ecsād-ī Ḫudāyî'dir,
Edeblē gir azīzim türbe-ī hâk-ī Hudâyî'dir.

Dilâ tahsīl edem dersen eğer zevk-ī ilâhî'den,
Nasīb (īnī) alur elbet giren bâb-ī Hudâyî'den[14].

11 Hadīkatü'l-Cevâmi' c. 11., s. 196.

12 Esâmî, İst., Mahmud Bey Matbaası, 1308., s. 285.

13 Kāmûsu'l-A'lām, c. IV., İst., Mihran Matbaası, 1311, s. 315. 'Azīz Mahmud Hudāyî maddesi.

14 Ziyâret-i Evliyâ, İst., 1325, s. 56. v. d. Hudâyî'nin hayatı, tarîkati ve eserleri hakkında verilen bilgi, daha önce bu hususta yazılmış olanlara yeni birşey pek ilâve etmemekte-

beyitlerini ve Sema'hâne kapısı üzerindeki şu tarih kıt'asını da eserine almıştır:

Şeh-ī Gāzī velāyet 'Abdü'l-Mecīd Hān'a
Zahīr olmuş futūh-ī milket_içrē nusret-ī Aktāb
Resânetlē Azīz Mahmūd Efendī dergehin inşā
Edincē kıldı feyz-ī rûhāniyyet-i Aktāb
Duā-yī şevketiyle zīver_īkī *cevherīn tārīh*
Sezâdır olsa bâb-ī hānekāhdā zīnet-ī Aktāb

شه دین کیم هدایی خانقاهن ایلدی بنیاد
معین اولسون امورنده خدایا همت اقطاب

Bu tarih kıt'asının üçüncü beytinde işâret edildiği üzre, son beytin her iki mısra'ı aynı tarihi ifâde etmektedir; hisâb edilince, 1272 (1855 - 56) yılını gösterdiği, tekkenin 'Abdü'l-Mecīd devrinde t'amir edildiği anlaşılır.

Hudâyî Dergâhı'nın vaktiyle Sultan Ahmed I. tarafından yaptırıldığını kaydeden Bursalı Tâhir Bey[16], oranın devamlı ziyâretçilerinden idi; Vahyî Bey'in ifâdesine göre, kendi zamânına rastlayan post-nişînlerini, mesleklerine bağlılıkları ve âdâba son derece riâyet etmeleri v. b. seciyye ve meziyyetleri sebebiyle çok takdir ediyordu. Tâhir Bey bu dergâh için bir kütübhânenin teşkilini — ayrılmaz bir parçası olarak — lüzumlu görmüş, böyle bir fikir o zamanki Şeyh Efendi tarafından da uygun karşılandığından, kütübhânenin tanzīmi için bir amele gibi iki aya yakın çalışmış, gerek kendisinin hediye etmiş olduğu, gerek hayır sâhiplerinin ve müelliflerin hediyelerine vâsıta olduğu kitapların sayısı ehemmiyetli yekûn tutmuştur[17]. İşte, Hudâyî Âsitânesi, câmi'i ile, tekkesiyle, türbeleri ve kütübhânesiyle mânevî bir hayat zenginliği taşıyordu. Bu gün, "Üsküdar'ın bir de rûhânî bir tepesi vardır: Azīz Mahmud Hudâyî Tepesi.."; "Bize intisâb edenler, bizi sevenler, bizi bilerek türbemizin önünden geçenler denizlerde boğulmasınlar, ihtiyarlıkta fakirlik görmesinler,

dir. Bu iki kitâbe oldukça yanlış tesbit edilmiştir. Aynı kitâbeler Bursalı Tâhir'in Osmanlı Müellifleri'nde (C. 1., s. 186) bulunduğu gibi , bunlara, Dergâh-ı Şerīf kapısı üzerindeki,

Eğer vāsıl olam dersen dilā sen sırr-ı maksūda
Gel_ādāb ile yüz-sür āsitān-ī Şeyh Mahmūd'a

kitâbesi de ilâve edilmiştir.

15 Ziyāret-i Evliyâ, s. 58. Bu metinde, birinci ve dördüncü mısra'ların , arûz kalıbı bakımından diğerlerini tutmadığı görülüyor.

16 Kibâr-i Mesâyih ve 'Ulemâ'dan Oniki Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İst., 1316, s. 24 v. d. Krş. , Yukardaki 5 ve 10'uncu not.

17 Vahyî, Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeğe Çalışanlardan Bursalı Tâhir Bey, İst., Matbaa-i Orhânîye, 1335, s. 101.

îmânlarını kurtarmadan ölmesinler diye kendisine ve kendisindeki ilâhî varlığa gönül verenlere böyle duâ ettiği bilindiği için, onun Aziz Mahmud Hudâyî Tepesi'ndeki âhiret bahçesi türbesini böyle derin bir gönül bağlılığıyle ziyâret edenler çok olmuştur.[18]"

III.

HUDÂYÎ DERGÂHI'NDA MÛSIKÎ VE HUDÂYÎ'NİN BESTELİ ŞİİRLERİ

Halvetîye tarîkatiyle Celvetîye arasındaki farkları tahkikten sonra ikincisini tercih eden Hudâyî[19], Sünbül Sinan ve Ankaralı İsmâ'îl Efendi gibi dînî raksların mânevî faydalarına inananlardandır. O, mûsıkî ile yakından alâkalı idi; beste lediği şiirleri bize kadar gelmiş bulunuyor. Kurduğu tarîkatte mûsıkîye büyük bir ehemmiyet vermişti; aslında da, Celvetî âyîni, "huşû' ve huzû'a dâvet eden hazin bir mûsıkî ile yapılmakta idi."; Hâfız Kumral, Şa'ban Dede gibi tanınmış bestecilerin Hudâyî dergâhında Zâkir-başılık ettiklerini biliyoruz. Es'ad Efendi'nin *Aṭrabu'l-Âşār*'ında, "Vâdî-i mûsıkî'de ferîd ve tedkîk-ı tenâsüb-i negamda ekser-i esâtizden ilmi mezîd idi" diyerek öğdüğü ve asıl adı Mehmed olan Hâfız Kumral, Hudâyî'nin terbiyesiyle yetişmiş, onun tekkesinde Zâkir-başılık etmiş, üstâdının birçok şiirlerini bestelemiştir. Hudâyî'nin Halîfe'lerinden olan Şa'ban Dede, ayni dergâhın Zâkir-başı'larındandı; bilhassa, Hudâyî'nin şiirlerini besteliyordu[20].

Hudâyî'nin, bestelenmiş pek çok şiirleri vardır; hattâ, bunlardan bâzıları muhtelif kimseler tarafından bestelendiği için, ayni şiirin birkaç bestesi mevcuttur:

1– Tevhîd ile olur her derde dermân
Hakk'a Tevhîd ile ermiş erenler

18 Nihad Sâmî Banarlı, İstanbul Fethini Gören Üsküdar, İstanbul Enstitüsü Mecmuası,IV., İst., Bahâ Matbaası, 1958, s. 25: "Aziz Mahmud Hudâyî Tepesi". Müellif, Yahya Kemal'in, Üsküdar hakkındaki şiirlerini tahlil ederken, bu semti dış görünüşüyle tasvirle kalmayıp, fakir halkı ve mânevî hayatıyle de canlandırdığını örnekler vererek anlatmış, bu münâsebetle Hudâyî'nin kısaca hâl-tercemesinden ve mânevî nüfûzundan, onun adıyla hâlâ anılmakta olan Aziz Mahmud Hudâyî Tepesi'nden bahsetmiştir.

19 Daha çok bilgi edinmek için bk., Okçuzâde Mehmed Şâhî, Ahsenü'l-Hadîs, İst., İkdam Matbaası, 1313, s. 11.

20 Sa'deddîn Nüzhet Ergun, Türk Mûsıkîsi Antolojisi-Dînî Eserler, c. 1., İst. ,Rizâ Koşkun Matbaası, 1942, s. 11, 30 v. d.

Tevhîd ile olur her müşkil āsān
Hakk'a tevhîd ile ermiş erenler[21]

2– Kuldan sana lāyık n'ola
'Āşık Sen'i kande bula
Meğer Sen'den ihsān ola
Yā Rabbenā, Yā Rabbenā
Sen'den kerem, Sen'den 'atā[22]

3– Olmayıcak Sen'den 'Atā
Kul n'eylesin Yā Rabbenā
Dā'îm işi sehv-ü hatâ
Kul n'eylesin Yā Rabbenā[23]

4– Ey Resūl-ī Mustafā vū Müctebā
V'ey Habīb-ī Murtazā vū muktedā[24]

5– Bize bizden olan yakīn-ü karīb
Koma firkat ilinde bīzi garīb
Kereminden visālin eyle nasīb
Meded et yā Enīs-i küll-i garīb[25]

6– Bizī insān eden Sen'sin
Şükür Yā Rabbi, Yā Rabbi
Kemāl ihsān eden Sen'sin
Şükür Yā Rabbi, Yā Rabbi[26]

7– İslāh idi ver hâli
Esirge inâyet et

21 Külliyât-i Hudâyî, ikinci basım, s. 51; şâirimizin söylediği ilk ilâhî'nin bu olduğu, bunun için ilâhiyât kısmının başına alındığı, 'Uşşāk-ı 'Acem makāmında bestelendiği kaydedilmiştir.

22 Hudâyî Külliyâtı, aynı basım, s. 51; Hicâz, Şeyh Kemâleddîn Efendi tarafından Dügâh, Nevâ olmak üzre üç bestesi bulunduğu kaydedilmiştir. S. Nüzhet Ergun, Püskülcü Nûrî Efendi tarafından Bayâtî 'Arabân makāmında da beslendiğini yazmıştır (Ayn. esr., c. 1., s. 65, c. 11., İst., aynı matbaa, 1943, s. 573).

23 Hudâyî Külliyâtı, ayn. basım, s. 52. Sabâ, Hüzzâm İlâhî; S. N. Ergun, Bestenigâr makāmında (Ayn. esr., c. 11., s. 531).

24 Hudâyî Külliyâtı, s. 52, Segâh makāmında bestelidir.

25 Hudâyî Külliyâtı, s. 53, Hüseynî makāmında.

26 Hudâyî Külliyâtı, s. 54, Evic makāmında.

Āsān idi ver yolu
Esirge ināyet et[27]

8– Alā ey gevher-ī kān-ī risālet
Sanā bin bin salāt ilē Tahiyyet[28]

9– جاهدوا فى الله يا اهل الصلاح
ان عمر المرء يمضى كا الرياح[29]

10– Tevfīk eyle bizi vuslat yoluna
Efendim meded, hey Sultân'ım meded
Kereminden irgör Vahdet ili'ne
Efendim meded, hey Sultân'ım meded[30].

11– Cümle hicâblardan geçir
Rabb'im meded, Mevlâ'm meded
Vuslat şarâbından içir
Rabb'im meded, Mevlâ'm meded[31]

12– Nīce bir hasret odīnā yānalım
Yā Resūlu'llāh şafā'at kıl, meded
Kevser-ī Vahdet'den_īçib kānalım
Yā Habību'llāh şafā'at kıl meded[32]

13– Firkat cehennemden eşed
Mevlâ meded, Mevlâ meded
Nefs olmasın ortada sed
Allāh meded, Mevlâ meded[33]

27 Ayn. esr., s. 55, 22 Receb, 994 (9 Temmuz, 1586)'de yazıldığı –belki bestelendiği– kaydedilmiştir; Mâhur, 'Uşşāk makāmında.

28 Hudâyî Külliyâtı, s. 57. Dügâh, Yürük, Turak makāmlarında. S. N. Ergun, ayn. esr, c. 1.,s. 60, Sütçüzâde 'Īsâ tarafından Dügâh makāmında. Ayrıca bk., aşağıdaki 162'nci not.

29 Hudâyî Külliyâtı, s. 58, Acem makāmında; S. Nüzhet Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 66, Pençgâh makāmında bestelenen bu Türkçe-Arapça mülemma' ilâhî'nin, bir başka mecmuada, Zâkirî tarafından bestelendiği kaydine rastlandığını yazmıştır.

30 Hudâyî Külliyâtı, s. 59; 'Uşşāk makāmında; her hâlde yazıldığı tarih olarak, 26 Ramazan, 998 (29 Temmuz, 1590) tarihi not olarak verilmiştir.

31 Hudâyî Külliyâtı, s. 60, bestesi: Râst.

32 Ayn. esr., s. 61, Hüseynî makāmında.

33 Ayn. esr., s. 61, Bestenigâr. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 11., s. 561, Haci Fâik Bey, Bestenigâr İlâhî, Düyek.

14– Bir 'aşk-ı pāk ihsān ide
Ol Kādir-ū Hayy-ū vadūd
Hubb-ī sivā dilden gide
Cānım idē Hakk'ī şuhūd[34]

15– Be hey bülbül nedir feryād
Var eylē Hak'dan istimdād
Hudâ'yī yâd et olmā yād
Kul ol kim ōlasın āzād[35]

16– Cenāb-ī pākinē lāyık 'amel yok
Yinē âhir kerem Mevlâ Sen'indir
Nesī var kūlun eksiklikten artuk
Yine luft-ū kerem Mevlâ Sen'indir[36]

17– Hudâ'yâ cümle-ī 'âlem
Sanā 'âşık , Sen'ī özler
Melek, ins-ū benī âdem
Sanā 'âşık, Sen'ī özler[37]

18– Zevk-ı dünyāya mahabbet nice bir
Lezzt-ī fāniye rağbet nice bir
Nice bir 'ādet-ü bid'at nice bir
Nefs-i şirrīre itâ'at nice bir
Mâye-ī 'ömri iżâ'at nice bir[38]

19– Seherdē āçılan güller nedendir
Öten şūrīde bülbüller nedendir
Benefşēlerle sünbüller nedendir
Ağızdā söylenen diller nedendir[39]

34 Hudâyî Külliyâtı, s. 62, Evic. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 261, Akbaba İmamı Mehmed, Evic.

35 Hudâyî Külliyâtı, s. 64, Râst. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 103. Nâ'lî, Râhatü'r-Ervâh ilâhî.

36 Hudâyî Külliyâtı, s. 65, Zekâ'î Dede, Hicâz. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 11., s. 591, Zekâ'î Dede, Hicâz İlâhî, Düyek.

37 Hudâyî Külliyâtı, s. 67. Hüseynî makāmında. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 352, Bayatî İlâhî, Çalâkzâde Şeyh Mustafa.

38 Hudâyî Külliyâtı, s. 68, bestesi: Segâh.

39 Hudâyî Külliyâtı, s. 69, Hüseynî makāmında.

20– Çünki murâdımız Sen'sin
Gayrin sevdâsını kaldır
Pâk eyle gönül hânesin
Kendi aşkın ile doldur[40]

21– Kesret emvâcına adanır sanma
Vahdet deryāsına girip gelenler
Bir dahī fâniye nazar eylemez
Hakk'ın dīdârını görüb gelenler[41]

22– Nefse ūyub râh-i Hak'dan taşra çıkmak yol mudur
Kibr-ü 'ucb īlē adın dervīş takmak yol mudur
Matlabın a'lā iken ednāya akmak yol mudur
Yâr-i Bākî vār iken agyāra bakmak yol mudur[42]

23– Hakk'ā şükür gittī Safer, geldī Rebī'-ī mu'teber
Dünyāyı teşrīf eyledi bū āyda Hayrü'l-Beşer[43]

24– Lutf eyleyüb bir giz nazar
Eylerse ger Sultân'ımız
Kürsī değil, 'Arş'dan dahī
'Âlî olā unvânımız[44]

25– Allāhumme Yâ Hâdî
Âsān eyle yolumuz
Sehl-ī 'Ubūrü'l-vâdī
Tīz geçir, tut elimiz[45]

40 Hudâyî Külliyâtı, s. 70, 'Uşşāk bestesinde.

41 Ayn. esr., s. 71, Ferahnâk.

42 Ayn. esr., s. 73. Haci Fâik Bey tarafından, 'Uşşāk makāmında. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 223, Derviş 'Alî Şīrugānî, Mâhur makāmında; c. 11., s. 568, Haci Fâik Bey tarafından, 'Uşşāk İlâhî, Evsat. Prof. Yusuf Ziya Binatlı, Sivrihisarlı Büyük Mutasavvıf, Şâir, Bestekâr Aziz Mahmud Hudâyî, Emre, mec., nu. 1., 15 Mayıs, 1964, s. 7 - 10; bu yazıda, şârimizin kısaca hâl-tercemesi, bu ve aşağıda 85'inci notta gösterdiğimiz besteli iki ilâhîsi neşredilmiştir.

43 Hudâyî Kulliyâtı, s. 76, Rast.

44 Ayn. esr., s. 78. Hüseynî iki beste, 18 Zi'lkı'de, 993 (12 Kasım, 1585), 5 Şevval, 1001 (1 Temmuz, 1593), ayrıca bk., aşağıdaki 137'nci not.

45 Ayn. esr., s. 80; Râst. Bu ilâhî münâsebetiyle, "Birgün 'Azīz Hazretleri fukarasiyle Üsküdar'a geçerken bir azīm fırtına olmuş, ol mahalde bu ilâhî'yi saâdetle buyurmunlar"dır notu verilmiştir. Ayrıca bk., aşağıdaki not - 132.

26– Tecellî-ī Cemâl ister
Gönül eğlenmez‿eğlenmez
Tesellî-ī visâl ister
Gönül eğlenmez‿eğlenmez[46]

27– Hak'dan‿özgē nesne yokdur, gayriden ümmīdi kes
Aç gözün merdâne bak, Allāh bes, bâkî heves[47]

28– 'Aşıkın maksūdu ol mahbūb-i bî-hemtâ imiş
Himmetī gāyet bülend-ū matlabī bâlâ imiş[48]

29– İrişdi gufrânın demi
Ey mâh-i gufrân elvedâ'
Ağlatmasın mī âdemi
Ey mâh-i gufrân, elvedâ'
Elden çıkardık māhımız
Eflāke çıksın āhımız
Rahmeylesin Allāh'ımız
Ey mâh-i gufrân, elvedā'
Her şeb terāvīh tā'ati
Dīnē verirdī zīneti
Müşkil değil mī firkati
Ey māh-i gufrān, elvedā'
Ol ey Hudāyî subbh-u şām
Zikr-ī Hudā'dā ber-devām
Gittī meded şehr-ī siyâm
Ey māh-i gufrān, elvedā'[49]

30– Ey Pādişāh-ī bî-vezīr
İhsân cenâbından Sen'in
Ey bî-şebīh-ū bî-nazīr
İhsân cenâbından Sen'in[50]

46 Ayn. esr., s. 81, Segâh makāmında. S. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 280, Kazzaz Hasan tarafından Muhayyer Bûselik makāmında.

47 Külliyat-ı Hudâyî, s. 82, Hüseynî makāmında.

48 Ayn. esr., s. 83, Muhayyer makāmında, Şeyh Sa'īd Efendi tarafından. S. N. Ergun, c. I., s.. 261, Akbaba İmâmı Mehmed, Evic İlâhî; ayn. esr., c. 11., s. 546 , 'Acem Bûselik, Bursalı Duhânî Şerif.

49 Hudâyî Külliyâtı, s. 83; bu İlâhî'nin her dörtlüğü ayrı ayrı makāmlarda, ilki Dügâh, ikincisi Hüseynî, üçüncüsü Müste'âr, son dörtlüğü ise Ferahnâk makāmında bestelenmiştir.

50 Ayn. esr., s. 87, Nevâ makāmında. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 11., s. 598, Zekâ'î Dede, Nevâ İlâhî, Düyek.

31– N'eyleyeyim dünyāyı
Bana Allāh'ım gerek
Gerekmez māsivāyı
Bana Allāh'ım gerek[51]

32– Ezelden 'aşk ilē biz yāna-geldik
Hakīkat Şem'inē pervâne geldik
Tenezzül eyleyip Vahdet ili'nden
Bu kesret 'ālem'in seyrâna geldik[52]

33– Sen'sin evel, Sen'sin âhir
Varlık Sen'in, buyruk Sen'in
Sen'sin bâtın, Sen'sin zâhir
Varlık Sen'in, buyruk Sen'in[53]

34– Īre mī 'āşık Cemāl'in nūruna
Rahmetin gufrānın_āyīdır Sen'in
Vāra mī sādık visālin tavrına
Luft ilē ihsânın_āyīdır Sen'in[54]

35– Buyruk Sen'in, fermān Sen'in
Derd ehlinē dermān Sen'in
Müzniblerē gufrân Sen'in
Yā Rabbenâ, Yā Rabbenâ
Lutf-ū kerem, ihsān Sen'in[55]

36– 'Aşk-ı ma'şūkū idelden ihtiyâr
'Aşk ilē hoş zindedir şeydâ gönül
Yerde göktē eylemez oldū karār
Bir kapūyā bendedir şeydâ gönül[56]

37– Gayrīyi gönülden sür
Lutf et meded_Allāh'ım

51 Hudâyî Külliyâtı, s. 88. 'Uşşāk, Bayâtî, 'Acem 'Aşīrân.

52 Ayn. esr., s. 89, Dügâh.

53 Ayn. esr., s. 89. Segâh.

54 Ayn. esr., s. 91, 'Uşşāk.

55 Ayn. esr., s. 93, Şehnâz, Dellalzâde. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 11., s. 544, Şehnâz ilâhî, Düyek, Dellalzâde Haci İsmâ'īl.

56 Hudâyî Külliyâtı, s. 93, Hicâz, 3 Şa'ban, 994 (20 Temmuz, 1586). S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 353. Çâlâkzâde Şeyh Mustafa tarafından Çârgâh makāmında bestelenmiştir.

Maksūduma Sen irgör
Lutf et meded_Allāh'ım[57]

38– Eyā reh-numā-yī gürūh-ī kirâm
'Aleyke's-salātū, 'aleyke's-selām[58]

39– Gelin şükr eyleyelim
Derdlere dermân gelsin
Hakk'ı zikreyleyelim
Canlara cânan gelsin[59]

40– İsteyen yārin
Hâk eder varın
Bulsa dildārın,
Saklar esrārın [60]

41– Ey bu gönlüm şehrinī bin lutf ilē ābād eden
Onsekizbin 'âlemī bir emr ilē īcād eden[61]

42– Hvāb-i gafletten uyar ūyānayın
Māsivādan cümleten ūsānayın
Firkat īlē nīce bir dīvāneyin
Şerbet-ī vaslın içir uslānayın[62]

43– Tahkīk eder tasdīkini
Īmāna ermek isteyen
Būlur hayāt iklīmini
İrfāna ermek isteyen[63]

44– Nūr ilē doldu yinē kevn-ü mekān
Geldi luft īle mübârek Ramazān

57 Hudâyî Külliyâtı, s. 96, Râst.

58 Ayn. eser., s. 100, 'Uşşāk.

59 Ayn. esr., s. 105, Evic.

60 Ayn. eser., s. 106, Sûz-i Dil, Segâh, 'Uşşāk, Muhayyer makāmlarında dört bestesi vardır. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1. , s. 63, Hâfız Kumral tarafından, 'Acem İlâhî. Ayrıca bk., aşağıdaki not-163.

61 Hudâyî Külliyâtı, s. 107, Râst, Hüzzâm.

62 Ayn. eser., s. 110, Hüseynî.

63 Ayn. eser., s. 112. Nevâ makāmında, şâirimizin kendisi tarafından bestelenmiştir; «Kurban Bayramı namazını müteâkib icrâ edilen usûldan sonra okunmak" âdettir. S .N. Ergun, ayn. esr., c. 1. , s. 62, Nevâ ilâhî, Sūrfīyân, beste kendisinin.

Zīn olub āçıldı ebvāb-ī cinān
Geldi hoş luft ile şehr-ī Ramazān[64]

45– 'Âşıklar, sādıklar işitmiş olun
Hak'dan geldim yine Hakk'a giderin
Mevlâ'sından gayri kimi var kulun
Dost'dan geldim yine Dost'a giderim[65]

46– Sevdâ-yi sivādan geç
Gel Hū diyelim Yā Hū
Bir meşreb-i sāfī iç
Gel Hū diyelim Yā Hū[66]

47– 'Arz-i dīdār eyledikçē Şâhid-ī gülzār-i Hū
Şevk ilē bülbüller eyler nagme-ī ezkār-i Hū[67]

48– İçib câm-ī mahabbetten digil Yâ Hū, veyā min Hū
Safâ sür bezm-i vahdettē digil Yā Hū, veyā min Hū[68]

49– Gelin diyelim şevk ile
Lā İlāhe İllāl-Allāh
'Aşk ile sıdk-u zevk ile
Lā ilāhe İllā-Allāh[69]

50– Mevlâm Sen'in 'âşıkların
Devrân ederler Hû ile
Yōlundakī sâdıkların
Cevlân ederler Hū ile[70]

51– Sadr-i cemi' mürselīn
Sen'sin Yā Resūla'llāh

64 Hudâyî Külliyâtı, s. 113, 'Acem 'Aşīrân.

65 Ayn. esr., s. 114, 'Uşşāk. S. N. Ergun , ayn. esr., c. 11., s. 694, Zekâ'îzâde Ahmed İrsoy, Nikriz İlâhî, Muhammes.

66 Hudâyî Külliyâtı, s. 116, Mâhur. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 221, Derviş 'Alî Şīrugānî (Dede), Mâhur; s. 264, Akbaba İmamı Mehmed tarafından Mâhur makāmında.

67 Hudâyî Kulliyâtı, s. 117, Nevâ. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 262, Akbaba İmamı Mehmed tarafından Hüseynî makāmında.

68 Hudâyî Külliyâtı, s. 117, Hüseynî.

69 Hudâyî Külliyâtı, s. 117, 'Uşşāk, Sûz-i Dil. S.N. Ergun, ayn. esr., c. 11., s. 612, Hoca Zekâ'î Dede, 'Uşşāk İlâhî, Düyek.

70 Hudâyî Külliyâtı,s. 119, Evic, 'Irāk; İzzet Efendi tarafından Hicâz. S.N. Ergun, ayn. esr., c. II., s. 544, Kādīasker İzzet Efendi tarafından, Hicâz ilâhî, Düyek.

Bedr-i eflâk-i yakîn
Sen'sin Yā Habîba'llāh[71]

52– Yeter oldun fenā bāğında nālān
Yürū bülbül yürū dost illerîne
İdüb tâvūs-i kudsîlerle seyrān
Yürū bülbül yürū dost illerîne[72]

53– Kudūmun rahmet-ī zevk-ū safādır Yā Resula'llāh
Zuhūrun derd-i 'uşşâkā devādır Yā Resūla'llāh[73]

54– Ağlamak göründü gönül
Ağlayalım senin ile
Anlamak göründü gönül
Anlayalım senin ile[74]

55– Buyruğun tut Rahmān'ın
Tevhīd'e gel, *Tevhīd*'e
Tāzelensin īmānın
Tevhīd'e gel *Tevhīd*'e[75]

56– Münâdîler nidâ eyler
Gel Allāh'ā gel Allāh'a
İşīden can fedā eyler
Gel Allāh'ā gel Allāh'a[76]

57– Diller 'aceb hayrân olur
Esrār-i Zikru'llāh ile
Yollar beğim āsān olur
Āsār-i Zikru'llāh ile[77]

71 Hudâyî Külliyâtı, s. 120, Evic, Mâhur; Haci 'Ârif Bey tarafından Segâh. S. N. Ergun, ayn. esr., c. II. s. 560, Haci 'Ârif Bey, Segâh Tevşīh.

72 Hudâyî Külliyâtı, s. 122, Müste'âr. S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 288, Muhammedīye'ci Mustafa , Muhayyer ilâhî.

73 Hudâyî Kulliyâtı, s. 122, "Çârgâh ve Hicâz, Durak, Ağır Hû, 25 Rebī'ü'l-Evvel, 966 (6 Ocak, 1559). S. N. Ergun, ayn. esr., c. 1., s. 63, Hâfız Kumral, 'Acem Tevşīh, Evsat; s. 60, Çargâh Tevşīh, şâirimizin kendi bestesi.

74 Hudâyî Külliyâtı, s. 123, 'Acem.

75 Ayn. esr., s. 124, Hicâz, Evic.

76 Ayn. esr., s. 125, Bayâtî, Hüseynî.

77 Ayn. esr., s. 129, Segâh ağır Hû.

58– Efendi'm gözüm Allāh'ım
Meded eyle, meded eyle
Rahmeti çok pādişāh'ım
Meded eyle, meded eyle[78]

59– Ey derdlilerin derdine dermān eden‿Allāh
Müznib kulunā rahmet-ü gufrān eden‿Allāh[79]

60– Āçıldı çün Bezm-ī Elest
Devr eyledī peymânesi
Āndan içenler oldu mest
Āyılmadī mestânesi[80]

61– Musahhar emrinē hep cümle eşyâ
Sen'indir kul, Sen'indir hükm Efendi
Elin altındadır dünyâ vü 'ukbâ
Sen'indir kul, Sen'indir hükm Efendi[81]

62– İstemez 'akil fāni dünyâyı
Sen'sin‿ey Mevlā matlab-ī a'lā
N'eylesin 'aşık gayri sevdâyı
Sen'sin‿ey Mevlâ matlab-ī a'lā[82]

63– Kulların od'a yakma , kerem eyle Yā Mevlā
Eksiklerine bakma, kerem eyle yâ Mevlā[83]

64– Bir pādişāha kul ol kim
Mülkü zâil olmaz ola
Bir gülşene bülbül ol kim
Hiç sararıb solmaz ola[84]

78 Ayn. esr., s. 133, Segâh, ağır Hû.

79 Ayn. esr., s. 135, Dellalzâde, Sûz-i Dil; Haci Fâik Bey, Hüzzâm. S. N. Ergun., ayn. esr., c. II., s. 564, Haci Fâik Bey, Hüzzâm ilâh î, Düyek.

80 Hudâyî Külliyâtı, s. 137, Nevâ, şâirimizin kendi bestesi; başka bir Nevâ ve 'Acem besteleri de vardır; Ramazan bayramı namazından sonra icrâ kılınan usûlü müteâkib okunması âdet hâlini almıştır. S. N. Ergun, ayn. esr., c. I. , s. 61, Hudâyî'nin bestesi, Nevâ ilâhî, Sûfîyân.

81 Hudâyî Külliyâtı, s. 139, Segâh, Hicâz.S. N. Ergun, ayn. esr., c. I., s. 257, Derviş 'Alî Şîrugānî tarafından, 'Uzzal İlâhî, Evsat.

82 Hudâyî Külliyâtı, s. 140, Hüzzâm.

83 Ayn. esr., s. 143, Bayâtî.

84 S. N. Ergun, ayn. esr., c. I., s. 64, Hâfız Kumral, Mâhur İlâhî. Hudâyî Külliyâtı'nda varsa da, besteli olduğu kaydedilmemiştir (S. 119).

65- Ey nefs yeter sehv-ü zelel
İnsâfa gel, insâfa gel
Terkeyleyüb tūl-ī emel
İnsâfa gel, insâfa gel[85]

66- Can terkini urmadan
Cānan eline girmez
Zünnârını kırmadan
Īmân eline girmez[86]

67- Hakk'ı koyub bâtıla meyl-ü mahabbet neden
Tâbi'-i şeytân olub fitne vü şirret neden[87]

68- Īkī Cihān Sultānı'nın
Doğdūğu ay geldī yine
İlm-ü ma'ārif kânının
Doğdūğu ay geldī yine[88]

69- Ey nefs-i şūm insâf idüb dimedin mi Yā Hū
Kalbin günehden pâk idüb dimedin mi Yā Hū[89]

70- Tīnet-ī ādemde-konmāsā eğer sevdâ-yi 'aşk
Cennetī bir dāneyē satmazdı ol dānā-yi 'aşk[90]

71- Vuslat gibi ni'met mi olur Yâ Rab nice şükredelim
Hizmet gibi devlet mi olur Yâ Rab nice şükredelim[91]

85 S. N. Ergun, ayn. esr., c. I. , s. 243, Derviş 'Alî Şīrugānî (Dede), Rehâvî İlâhî. Hudâyî Külliyâtı, s. 94, bestelendiği kaydedilmemiştir. S. N. Ergun'dan naklen, Yusuf Ziya Binatlı'nın makālesine de alınmıştır (Emre mec., nu. 1, 15 Mayıs, 1964: Sivrihisarlı Büyük Mutasavvıf, Şâir, Bestekâr 'Azīz Mahmud Hudâyî).

86 S. N. Ergun, ayn. esr., c.I., s. 248, Derviş 'Alî Şīrugānî (Dede), Sabâ İlâhî. Hudâyî Külliyâtı'nda vardır (S. 78); besteli olduğu kaydedilmemiştir.

87 S. N. Ergun, ayn. esr., c. I., s. 264, Akbaba İmamı, Mâhur. Hudâyî Külliyâtı, s. 110, besteli olduğu kaydedilmemiştir.

88 S. N. Ergun, ayn. esr., c. I., s. 267, Akbaba İmamı Mehmed, Râst. Hudâyî Külliyâtı, s. 118, bestelendiği not edilmemiştir.

89 S. N. Ergun, ayn. esr., c. I., s. 61, Hüseynî ilâhî, beste kendisinin ; c. I., s. 379, Urfalı Şeyhoğlu tarafından Hüseynî makāmında. S. N. Ergun'un da işâret ettiği gibi, bu şiir Hudâyî Dīvan'larında yoktur.

90 S. N. Ergun, ayn. esr., c. II., s. 552, Bursalı Duhânî Şerīf, 'Uzzal Durak. Hudâyî Külliyâtı, s. 86, bestelenmiş olduğu kaydedilmemiştir.

91 S. N. Ergun, Ayn. esr., c. II., s. 577,Zīver Efendi, Râst İlâhî, Düyek. Hüdâyî Külliyâtı, s. 100, bestelenmiş olduğundan bahsedilmemiştir.

72– Benim maksūdum 'âlemdē değildir lâkin illā Hū
Benim bū derdimē dermân değildir lâkin illā Hū[97]

73– Sakın dünyâya aldanma
Aç gözün gafletten uyan
Bunda kimse kalır sanma
Aç gözün gafletten uyan[93]

74– Gider şekk-ü inkârı
Tevhīd'e gel, *Tevhīd*'e
Muhkem eyle ikrârı
Tevhīd'e gel, *Tevhīd*'e[94]

75– Kemâl-ī lutfun‿ey Rahâmn
Bilir mī kadrinī insân
Yinē Sen'den olur ihsân
Sanā çok şükr-ü bî-pâyân[95]

76– Bilür var mı yolu
Kandedür Dost ili
Söyle can bülbülü
Kandedir Dost ili[96]

Hudâyî, hem şâir hem besteci idi. Buraya kadar yetmişaltısını tesbit edebildiğimiz besteli şiirlerin, Bayram, Ramazan, Mi'râc, Mevlid, tarīkatlere mahsus v. b. âyinlerde okunduğu anlaşılıyor; hattâ, bâzı ilâhîlerinin belli dīnî merâsimler dolayısiyle okunması an'ane hâlini almıştır[97]. Bu *ilâhî*'lerden dördü

92 S. N. Ergun, ayn. esr., c. II., s. 588, Hoca Zekâ'î Dede, Ferahnâk Düyek. Hüdâyî Külliyâtı'nda, müellifin de kaydettiği üzre yoktur. S. N. Ergun, bu şiir münâsebetiyle, "Bu manzûme birçok mecmualarda Hudâyî nâmına kayıtlıdır; fakat Dīvan'ında yoktur. A. Bâkî Gölpınarlı ise Haci Bayram nâmına neşretmiştir (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 208) " notunu vermiştir.

93 S. N. Ergun, ayn. esr., c. II., s. 595, Hoca Zekâ'î Dede, İsfahân İlâhî, Düyek. Hudâyî Külliyâtı'nda mevcut, fakat bestelendiği kaydedilmemiştir (S. 113).

94 S.N. Ergun, ayn. esr., c. II., s. 688, Zekâ'îzâde Ahmed İrsoy, Arazbar İlâhî, Sûfîyân. Hudâyî Külliyâtı'nda – besteli olduğu kaydedilmiyorsa da – mevcuttur (S. 103).

95 S. N. Ergun, ayn. esr., c. II., s. 698, Zekâ'îzâde Ahmed İrsoy, 'Uşşak İlâhî, Düyek. Hudâyî Külliyâtı, s. 110, bestelendiği işâret edilmemiştir.

96 S. N. Ergun, ayn. esr., c. I., s. 266, Akbaba İmamı , Nevâ; ayn. esr., c. II., s. 714. Külliyât-ı Hudâyî, s. 140, bestelenmiş olduğu kaydedilmemiştir.

97 Bk., bu bölümdeki 43, 53, 60, 69 numaralı şiirler ve 63, 73, 80, 89'uncu notlar.

kendisi tarafından bestelenmiş bulunuyor[98]. *İlâhîler*'i, kendî devrindekilerden başlayarak günümüze kadarki mûsıkî üstadları tarafından bestelendiği için sâdece onları okuyanların çevresini aşarak daha geniş tabaka arasında ve daha te'sirli hâl alarak yayılmıştır.

Üsküdar'daki Celvetîye dergâhı, yalnız, kurucusu Hudâyî'nin zâmânında değil, ondan üç asır sonra bile, mûsıkî bakımından şöhretini saklamakta idi: Mûsıkî'ye son derece meraklı olan Sultan Mahmud II., tarîkat sâhiplerinin kendisine teveccüh göstermelerini istiyordu. Hâfız Hızır İlyas'ın ifâdesine göre, 1230 Rebî'ü'l-Evveli'nin onikinci (23 Şubat, 1815) gecesine rastlayan Pazar gecesi, Kandil münâsebetiyle, "Ağalar Dâiresi'ndeki mescid-i şerif ve ma'bed-i latîf'e teşrîf ve kā'ide-i kadîmesi üzre kırâ'at olunan menkabe-i vilâdet-i bâ-sa'âdeti istima' eden bendegân-i Enderûn-i Humâyûn'u taltîf ve her sınıfın gönlünü bir gûnâ te'lîf buyurub ba'duhū *Mevlid-i Şerîf* hitâmında Kutbu'l-Ārifīn Gavsu'l-Vâsılīn Hazret-i Hudâyî aş-Şeyh 'Azîz Mahmud Efendi Hazretleri'nin Âsistâne'sinde post-nişīn reşâdetlû Şahâbeddīn Efendi Hazretleri'nin hânekāhında mevcut olan sûfîleri ile huzûr-i fâ'izü'n-nūr-i mülûkânelerinde âyīn-i tarīklerin icrâ ve *Tevhīd-i Şerīf* arasında a'lâ sadâ ile *ilâhî* okuyan Suyolcuzâde Sâlih Efendi senâ" olunmuştur. Bu dīnî merâsimden sonra Sultan Mahmud, Hudâyî Âsitânesi'nin Şeyhi'ne emsâlinden çok ikrâm ve ni'metlerde bulunmuş, kürk hediye etmişti. Ertesi günü, aynı dīnî merâsim, Sultan Ahmed Câmi'i'nde tekrar edilmiş ve Mahmud II., bir def'a daha bu dīnî mûsıkîyi dinlemekle huzûr duymuştur [99]."

1272 Receb (1856 Mart- Nisan)'inde vefât eden 'Azīz Efendi, ceddi Hudâyî'nin dergâhının hatībi idi; şâir Senih, onun hakkındaki *Mersīye*'sinde ve *Tarih kıt'ası*'nda, edīb, âlim, zâkir, tatlı sesiyle *Mersīye*, *Mi'râcīye* ve *Mevlid* okumakta eşsiz olduğundan bahsetmiştir[100].

98 Bk., yine bu bölümdeki 43,53,60,69 numaralı şiirler ve 63,73,80,89'uncu notlar.

99 Vakāyi'-i Latā'if-i Enderûn, İst., Dâru't-Tabâ'atu'l-'Âmire, 1276, s. 87 v. d. Hâfız İlyas'ın verdiği bu bilgi, bizden önce S. N. Ergun'un da dikkatini çekmiştir (Türk Mûsıkîsi Antolojisi–Dīnî Eserler, c. II., İst., 1943. s. 400). Müellif, bu dīnî merâsimin 1230 (M. 1814) vak'aları arasında geçtiğini kaydederken,vak'anın 12 Rebî'l.'de cereyân ettiği gözünden kaçmıştır; bu ay ve gün dikkate alınınca, milâdî sene karşılığı, 1814 değil, 1815 olması lâzım gelir.

100 Dīvân-ı Senīh-i Mevlevî, İst., 1275, s. 28 , 62 v. d.

IV.

HUDÂYÎ'NİN TARĪKAT VE SOYUNU DEVAM ETTİRENLER

Hudâyî'nin vefâtından sonra, dergâhı, kendi zamânındaki kadar olmamakla berâber, nüfuz ve şöhretini asırlarca devam ettirebilmiştir. Hudâyî'nin yerine geçen Muka'ad Ahmed Efendi'den başlamak üzre, 1233 Rebi'ü'l-Evveli'nin selhinde (8 Şubat, 1818), Abdu'r-Rahman Besim Efendi'nin şeyhlik makāmına geçmesine kadarki post-nişīnler, haklarında kısaca bilgi verilmek sûretiyle Ayvansarâyî Hâfız Hüseyin'in eserinde zikredilmiştir. *Hudâyî Külliyâtı*'nın sonundaki sûfiyye silsilesinde de, Celvetīye tarīkatini devam ettiren şeyhlerin adlarına rastlarız.[101] Bu iki eserdeki Celvetīye silsilenâmesi, birinin ötekine göre eksik, veyâ fazlası bulunmak bakımından oldukça farklıdır[102].

Hudâyî'den sonraki Celvetīye şeyhleri arasında şöhret kazanmış şâir ve âlimler az değildir; bunlara örnek olarak Cennet Efendi denilmekle tanınmış Fenâyî Mehmed b. İshak, Gafûrî Mahmud, Mehmed Tâlib gibi şâirleri[103], 'Abdî takma adiyle yazdığı şiirlerden başka, *Kur'ân*'ın bâzı *sûre*'lerini Türkçe'ye çevirmiş bulunan 'Abdü'l-Hayy'ı[104], kimyâ ilmiyle de uğraşan ve hutbe-

101 Hadīkatu'l-Cevâmi', c.II., s. 196 v. d. d. — Hudâyî Külliyâtı, birinci basım, s. 125 - 6; ikinci basım , s. 172 - 73.

102 Msl., Hadīkatu'l-Cevâmi'de Muka'ad Ahmed Efendi'den sonra şeyhlik postuna geçen ve Hudâyî'nin, kızından doğan torunu Mes'ud,ondan sonra da sırasiyle bu makāma gelen Gafûrî Mahmud, Divitcizâde Mehmed Tâlib Efendiler'in ve başka şeyhlerin adı Hudâyî Külliâtı'ndaki Silsile-Nâme'de zikredilmemiştir. Bursalı Tâhir Bey, "Kırksekiz hulefâ-yi kirâmı olduğu isimleriyle berâber yazma bir tomarda muharrerdir" diyor (Osmanlı Müellifleri, c. I., s. 185). Muka'ad Ahmed'in, Hudâyî ile alâkalı bir kerâmeti için bk., 'Uşşâkîzâde, Zeyl-i Şakāyık, Otto Harrassowitz, Wisebaden, 1965. s. 123.

103 Bunlar hakkında, meşhur kimseler oldukları için Tezkire'lerde v. b. kaynaklarda bilgi mevcuttur. Cennet Efendi (ölümü: 23 Cemâdâ 11., 1075/1665) ve kardeşi Ahmed Çelebî, Üsküdârî Mahmud Efendi'den el alanlardandır; Cennet Efendi, Hudâyî'nin torunu Mes'ud Efendi'nin yerine şeyhlik makāmına geçmiştir ('Uşşâkîzâde, ayn. esr., s. 548). Cennet Efendi'nin yerine şeyh olan Gafûrî Mahmud Efendi (ölümü: 1078 / 1667-68)'nin Mecâlis-i va'ẓîye adlı eseri meşhurdur ('Uşşâkîzâde , Şakāyık Zeyli, s. 554). Divitcizâde Mustafa'nın oğlu Mehmed Efendi (ölümü: 1090 Recebi'nde / 1679), Gafûrî'den sonra post-nişīn olmuştur ('Uşşâkîzâde, ayn. esr., s. 561).

104 Divitcizâde Mehmed Efendi'nin 1679'da vefâtıyle, Üsküdârî Mahmud Efendi Tekkesi'ne Selâmî Efendi Şeyh olmuş, bunun ölümü üzerine yerine Abdül'l-Hayy geçmiştir ('Uşşâkîzâde, ayn. esr., s. 688). Abdü'l-Hayy, Hudâyî'ye intisâb edenlerden Saçlı İbrâhim Efendi'nin oğludur (Ayn. esr., s. 546). —Osmanlı Müellifleri, c. I., s. 125 v. d.

leriyle tanınmış At-Pazarı Şeyhi Osman Efendi'yi[105], âlim ve şâir Bursalı İsmâ'il Hakkî'yı gösterebiliriz.

Celvetîye tarîkati mensuplarından meşhur şeyh İsmâ'îl Efendi (Filibeli), Hudâyî'nin Fâtih Câmi'i'ndeki va'z ve derslerine devam etmek sûretiyle yetişmiştir. İstanbul'un en büyük câmi'lerinde va'zlar veren bu zât, Sultan Mehmed III. 'in yanında Revan seferinde de bulunmuştu[106]. Sıdkî takma-adiyle şiirler yazan Miftâhîzâde Ahmed Efendi'nin, Tefsîr ve Hadîs'i, Hudâyî'den okuyup icâzet aldığını biliyoruz[107]. Hudâyî'nin şeyhi Üftâde'nin oğlu Şeyh Mustafa Efendi'nin gençken Üsküdar'a gelip Mahmud Efendi'nin tekkesinde tarîkat ve tahsilini tamamladığını, bu şeyhin cezbe ve kerâmet sâhibi olduğunu

105 Cezbe ve kerâmet sâhibi bu şeyh, va'zlarında idârî ve siyâsî hâdiselere yer verdiğinden Sultan Mehmed III.'in, devlet ileri gelenlerinin gazabına uğramış, bir ara Kıbrıs'e sürülerek orada vefât etmiştir (Zi'lhicce, 1102 /1691); hâl - tercemesi için bk., 'Uşşâkîzâde, ayn. esr., s. 686 - 87. Halîfesi Şeyh Sun'ullâh Celvetî dolayısıyle bk., Belîg, Güldeste-i Riyâz-i 'Irfân ve Vefiyyât-i Dânişverân, Hudâvendigâr Matbaası, 1287, s. 176. Bursalı İsmâ'îl Hakkî, Atpazarî denilmekle meşhur bu Eş'şeyh Fazlu'llâh-i İlâhî Osman Efendi'nin irşâd ettiği âlimlerdendir; Şeyh İsma'îl Hakkî'nın , onu, tâ menfâsı bulunan Magosa'ya kadar gidip ziyâret ettiğini biliyoruz (İsma'îl Hakkî, Şerh-i Pend-i 'Attâr, İst., Muhib Matbaası, 1227, bu eserin başında yer alan hâl-tercemesi). Kaynaklar, onun Kıbrıs'e sürülmesi'nin sebebini sükûtla geçmektedir; fakat, Bursalı İsmâ'îl Hakkî, şeyhi bulunan Seyyidü'l-Aktâbu'l Fazlu'l-İlâhî'nin ilim ve irfânını öğdükten sonra şu dikkate değer bilgiyi vermiştir: ".. be-tarîku'l-keşfü's-sahîh ilm-i iksîr'e mâlik, hattâ bir Cuma günü İstanbul'da Sultan Selîm kürsüsünde beş-onbin adam içinde tasrîh idüb, 'Allâhu Te'âlâ bana bir ilim vermiştir ki, murâd itsem Osmanlı'nın atları nalların gümüşlerdim ve lâkin ânlar insana kıyarlar' dedi. Ol vakitte ise Hazâ'in'e ziyâde müzâyaka var idi ve istilâ-yı küffardan hâl dîger-gûn ve sâliyâne ve musâderâttan re'âyâ gâyette zebûn idi. Sonra , ricâl-i devlete aksedüb, bu mânâyı şeyhten tefahhus eylediklerinde, benim murâdım kanâ'at kimyâsıdır deyu def'etti ve Şeyh'in ilm-i iksîr'de tahrîr ettiği kitabı meşhurdur ve lâkin bu ilm-i garîb, ânınla bile Âhiret'e gitti; zîra evâhir-i ömründe ehl-i hoy îmânsızlar elinden İstanbul'da karâr edemeyüp, diyâr-i gurbette, yâni Magosa nâm kal'ada Âhiret'e intikâl eyledi" diyen müellif, Şeyh'ine bağlılığını anlatan şiirine yer verdikten sonra, onun Kimyâ'dan kasdının, nefsin temizlenerek altuna dönmesini te'min eden bilgi ve yollar olduğunu, va'zlarda böyle tehlikeli konuşmaralara girmemek lâzım geldiğini de ilâve etmiştir (Halîlîye-i Hakkî, İst., Dâru't - Tabâ'atu'l-'Âmire, 1256, s. 88 v. d.) Namık Kemal, Magosa'ya sürüldüğü zamana âit yol hâtıralarını anlatırken, "Kal'a'ya yaklaşınca dem-be dem tezâyüd etmekte olan karanlıkla imtizâc etmiş gâyet hafif ve açık mâviye mâil bir bulut arasından gözüme bir kabristân ve içinde oldukça büyük bir kubbe görünmeğe başladı. Yanımda bulunanların birine kubbeyi sordum. At-Pazarı Şeyhi Osman Efendi merhûmun merkadi olduğundan tutturarak", Magosa'nın fenâ hâvasından, buraya gelip de ölenlerin hâl-tercemesinden gâyet ma'sumâne bahsetti, diyor (F. A. Tansel, Namık Kemal'in Magosa Hâtıraları, Ülkü mec., c. XVI., nu. 94, Birinci Kânun, 1940, s. 331). Ayrıca bk., aşağıdaki 167 ve 169'uncu not.

106 'Uşşâkîzâde, Şakâyık Zeyli, s. 124-125.

107 Ayn. esr., s. 547.

Uşşakîzâde Salâhî kaydediyor[108]. Hudâyî'den faydalananlardan biri de Olanlar Şeyhi diye anılan İbrâhim Efendi (ölümü: H. 1066/1655 - 56)'dir[109].

Hudâyî'nin hayır-severlik an'anesini, kendisinden sonra dergâhının post-nişînleri devam ettirmişlerdir. Divitci Mustafa Efendi, Üsküdar'daki Şeyh Cāmi'i'ni, onun oğlu Tâlib Efendi, Sultan Mahmud 1. Câmi'i yanında bir câmi' yaptırmıştır. Selâmî Alî Efendi, Fıstıklı'daki zâviye'den başka, Üsküdar'da Acı-Bâdem'de bir câmi', Bulgurlu'da bir mescid, Bursa'da bir zâviye binâ etmiştir. Şeyh Osman Efendi'nin de, Üsküdar'da At-Pazarı civârında bir câmi' inşâ ettiğini biliyoruz[110].

Kānûnî'nin kızı Mihr-i Mâh Sultan'dan doğan Ayşe Hanımla evlendiği rivâyet edilen Hudâyî'nin[111], Evliyâ Mehmed, Mustafa Ebrâr, 'Alî Murtazâ, 'Abdül'l-Vâhid adında dört oğlu, Ayşe ve Ümm-i Gülsüm ismini verdiği iki kızı dünyâya gelmiştir. Kızı Ayşe Hanım'la dâmadı Mehmed Efendi'den doğan torunları Mustafa Efendi ile Abdül'l-Hayy'dır[112]; bunların Mahmud adlı bir kardeşleri daha olduğunu biliyoruz[113]. Seyyîd Mes'ud[114], Nişancı Ahmed Efendi de Hudâyî'nin torunlarıdır. Nişancızâde Ahmed Efendi'nin torunu Kudsîzâde Mehmed Efendi, Emîr Sultan'ın amcazâdesi idi[115].

108 Ayn. esr., s. 557 - 59. Müellif , onun bir kerâmetini ve Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın, Girid fethinde, ona bir mektup ve hediye olarak ikiyüz altun gönderdiğini kaydetmiştir.

109 Prof. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar, ikinci basım, Ankara, 1966, s. 297 - 99, not - 18; eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

110 Ayvansarâyî Hâfız Hüseyin, Hadīkatü'l-Cevâmi', c. 11., s. 198 - 201.

111 Yukarıdaki 7'nci not'a bakınız.

112 Süreyyâ Bey, Sicill-i Osmânî, c. IV., s. 317 v. d. Müellif, bunların vefât tarihlerini, Hudâyî'den sonraki post-nişînlerin adlarını – fakat noksan olarak – kaydetmiştir. Süreyâ Bey, Hudayî'nin hâl-tercemesinde, torununun adını 'Abdül - Hayy Havâyî (C. IV. s. 218), kendi hâl–tercemesinden bahsederken Abdü'l - Hayy Hudâyî clarak kaydetmiştir (C. III., s. 307). Her hâlde ikincisi doğrudur; çünkü, 1017 (1608-9)'de vefât eden Bursalı şâir Mustafa Havâyî'nin (Tahir Bey, Osmanlı Müellifleri, c. II., s. 488), 'Aziz Mahmud Hudâyî ile soyca alâkası yoktur. Mevâlî'den Ebu's-Su'ud Efendi, Abdü'l-Hayy Hudâyî'nin oğludur (Sicill-i Osmânî, c. III., s. 307)

113 'Uşşâkizâde, ayn esr., s. 507; kardeşi Mustafa b. Mehmed'in hâl-tercemesi münâsebetiyle adı geçmektedir. İzmir, Üsküdar, Medîne-i Münevvere, Şam kadılıklarında ve başka mühim vazifelerde bulunan Mustafa b. Mehmed için ayrıca bk., ayn. esr., s. 272.

114 Seyyîd Mes'ud Efendi, dedesi Hudâyî'nin vefâtı üzerine şeyhlik makāmına gelen Muka'ad Ahmed Efendi'nin ölümünden sonra post-nişîn olmuşur (Bu yazımızın 102, 103'üncü notuna bakınız).

115 'Uşşâkîzâde, Şakāyık Zeyli, s. 409 v.d. d. Müderrisliklerde, mühim vazifelerde bulunan Şeyh Mehmed Çelebî, Kudsîzâde Mehmed Efendi'nin oğludur (Ayn. esr., s. 412.)

Seksensekiz sene yaşayan, Na'îmâ'nın tatlı dilli, güzel söz söyler ve İsmâ'îl Hakkî Bursalı'nın, "seyrek sakallı, orta boylu" bir kimse olarak vasıflandırdığı Hudâyî'[116], vefâtından onyedi yıl önce çocuklarının hepsini kaybetmişti. Âile şeceresinde kendisinin postuna geçen şeyhlerin, yine kendisi gibi hatib, şâir ve âlimlerin bulunduğu görülüyor. Soyu, Mektûbizâdeler dalı vâsıtasiyle, 1 Temmuz 1955'de kaybettiğimuz münevver ve ilim adamlarımızın yakından tanıdığı Abdülhak Adnan Adıvar'a kadar dayanmaktadır[117].

V.

'Azîz Mahmud Hudâyî'nin Eserleri ve Külliyât-ı Hudâyî

Aziz Mahmud Hudâyî, tekkesi çevresinde müridlerini irşâd etmekle kalmamış, verdiği tefsîr ve Hadîs derslerinden icâzet alan ilim adamları yetiştirmiş, Fâtih, Sultan Ahmed v. b. büyük câmi'lerdeki hatiblik, müzekkirlik vazifeleri dolayısıyle daha geniş halk kitlesini bilgi ve fikirleriyle aydınlatmıştır. Tarîkatiyle, verdiği derslerle ve hutbeleriyle alâkalı eserler de yazmış bulunuyor:

1. *Nafâ'isü'l-Mecâlis*, *Kur'ân*'dan seçtiği bâzı *Âyet*'lerin tefsîrlerini içine alan büyük bir cilt teşkil eder; Türkçe'dir.

2. *Tecellîyât*, muhtelif zamanlarda mazhar olduğu tecellîleri anlattığı, birkısmı Türkçe, mühim kısmı Arapça eseridir ve 'Abdü'l-Ġanî Nābulūsî tarafından *Lema'ātu'l-Berḳu'n-Necdî Serḥ-i Tecelliyāt-i Maḥmud Efendi* adıyle şerholunmuştur.

3. *Necātü'l-Ġarīḳ fi'l Cem' ve't-Tefrīḳ*'de, *Cem'* ve *Tefrīk* mertebeleri, Türkçe ve manzum olarak yazılmıştır; mevzû'unu, *fenā fi'llāh* ve *beḳā bi'llāh* teşkil eder.

4. *Ṭarīḳat-Nāme*, dervişlere âit âdâb ve erkânı içine alan, Türkçe, sekizdokuz sayfalık, mensur, küçük bir risâledir[118].

116 Abdülbâkî Gölpınarlı, İslâm Ansiklopedisi, Celvetîye mad., s. 68 b.

117 Prof. Câvid Baysun'un, Adnan Adıvar'ın ölümü dolayısiyle, yazma kaynaklardan da faydalanarak kaleme aldığı Doktor Abdülhak Adnan başlıklı makālesinde (İ. Ü. E. F. Târih Dergisi, c. VIII., nu. 11 - 12, Eylûl, 1955, s. 1. v. d.), 'Azîz Mahmud Hudâyî soyundan gelen Mektûbîzâdeler kolu hakkında ciddî ve geniş bilgi verilmiştir. Mektûbîzâde 'Azîz Efendi hakkında ayrıca bk., S. N. Ergun, 'Azîz, İstanbullu, Mektûbîzâde, Türk Şâirleri, c, II., s. 625 v. d.

118 Külliyât-i Hudâyî'nin her iki basımında (S. 1 - 10; 21 - 29) vardır.

5. *Ṭarīḳat-i Muḥammedīye*, öğretici mâhiyette, beş sayfa tutan, Arapça bir risâledir; bir evvel kaydettiğimiz eserinden farklıdır[119].

6. *Teẕākir-i Hudâyî*'de, müellifin Sultan Ahmed I. 'e yolladığı, bâzısı Türkçe, bâzısı Arapça olmak üzre yüzyetmişden fazla mektubu mevcuttur [120].

7. *Cāmi'ü'l-Feẓa'il ve Ḳāmi'ü'r-Reẓā'il*, ilkinde fazîletleri, ikincisinde nefs terbiye ve islâhını anlatan başlıca iki bölüme ayrılmış olup, Arapça'dır.

8. *Keşfü'l-Ḳanā' 'an Vechi's-Semā'*, sûfîyâne semâ'ın hâl ve delillerinden bahseden bu eser Arapça olarak yazılmıştır.

9. *Fetḥü'l-Bāb ve Ref'ü'l-Ḥicāb*, Arapça, dînî ve tasavvufî bir eserdir; insan hulku, tevbe ve nefs terbiyesi üzerinde durulan başlıca üç bölüme ayrılmıştır.

10. *Miftāḥü's-Ṣalavāt ve Mirḳātü'n-Necāt*, yine Arapça ve üç bölümdür. Salavâtın ikāmesi, bâzı sırları ve riâyet edilmesi lâzım gelen âdâbı; salavâtın fazîlet ve nevi'leri; Cem'a ve cemā'a hakkında bilgileri içine alır; başlıca üç bölümden meydana gelmiştir.

11. *Ḥubbetü'l-Maḥabbet*, Arapça ve Mahabbetu'llāh, Mahabbet-i Resūlu'llāh, Mahabbet -i Âlü'n-Nebî olmak üzre üç bölümdür [121].

12. *Ḥayātü'l-Ervāh ve Necātü'l-Eşbāḥ*, Arapça'dır; esâsını *Mebde'* ve *Me'ād* me'selesi teşkil eder ve dokuz bölüme ayrılmıştır.

13. *Ḫulāṣatu'l-Aḫbār fī Aḥvāl-i Nebiyyi'l-Muḫtār*, 'âlem ve âdem'in yaratılışı, Hz. Muhammed'in zuhûru, ilm ve ma'rifet kısımlarına ayrılmış olup, Arapça'dır.

14. Hutbelerini içine alan *Mecma'-i Ḫuṭeb*, Hudâyî'nin vefâtından sonra tekkesinde asırlarca okunmuştur[122].

15. *Vāḳı'āt* (*Et'teberü'l-Mesbūkü'l-Müştemil 'ale'l-Mācerā mine'l-Laṭā'if fī Eşnā'i's-Sulūk*) adlı bu büyük eserinde, Hudâyî, Üftâde'ye intisâbı sıralarında ma'rifet-i ilâhiyyeye, tarîkatın sırlarına dâir ondan edindiği bilgilere yer vermiştir. Arapça ve iki ciltten ibâret olup, bâzı kısımlarının Türkçe'ye

119 Külliyât-i Hudâyî'nin ikinci basımında mevcuttur (S. 15 - 19).

120 Bursalı Tâhir, bunun bir nüshasının Bayezid Umûmî Kütübhânesi'nde bulunduğunu yazmıştır (Osmanlı Müellifleri, c. I. , s. 186). Topkapı Sarayı Müzesi Kütübhânesi'ndeki yazmalar arasında, Hudâyî adına kayıdlı ve Mektûbât-i Şeyh Huda'î adlı eserde, Sultan Ahmed I.'e yazdığı mektupların sûretleri mevcuttur (Fehmî Edhem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütübhânesi Türkçe Yazmalar Katologu, c. I., İst., 1961, s. 54. 165, H. 269).

121 Ahmed Remzî Akyürek (1872 - 1946) tarafından Türkçe'ye çevrilen bu eserin aslı Farsça olduğu M. Kemal İnal (Son Asır Türk Şâirleri, c. VIII., İst., 1939, s. 1429), S. Nüzhet Ergun tarafından (Türk Şâirleri, c. I., 1941, s. 327) kaydedilmiştir.

122 Hudâyî Külliyâtı'nda Arapça olduğu yazılıdır (İkinci basım, s. 7) ve adı Ḫuṭeb-i Şerîfe olarak kaydedilmiştir.

çevrildiğini yazan Bursalı Tâhir Bey, birer nüshasının Bâyezid Câmi'i kütübhânesinde ve Üsküdar'da Atlama-Taşı'ndaki kütübhâne'de bulunduğunu, bir başka yazmasını Bursa'da Cāmi'i Kebīr kütübhânesine hediye ettiğini kaydediyor[123].

16. Ebū Bekr b. 'Abdü'l-Kerīm Ḥalebî'nin *kasīde*'sinin Türkçe *şerhi*: *Şerḥ-i 'alā Ḳaṣideti't- Veteriyyet fī Medh-i Ḫayri'l-Beriyyet*. Aşağıdaki eserlerinin hepsi Arapça'dır.

17. Mensur *Mevlid-i Nebî*

18. *Ḥāşiye 'alā Ḳahistānî Şerḥ-i Fiḳh-i Gīdānî*

19. *Şemā'ilü'n-Nebeviyyetü'l-Aḥmediyye*

20. *Al-Fetḥü'l-ilāhī*

21. *Aḫbārü'n-Nebī*

22. *Ḥālü'l-Ervāḥ ve Aḥvālü'l-Mevtā*

Bursalı Tâhir Bey'in tesbit ettiği yukarıdaki eserlere[124] ek olarak, *Hudâyî Külliyâtı*'ndaki hâl-tercemesinde, Türkçe bir başka *Teẕākīr*'inin, hepsi Türkçe olmak üzre *Belgrādī Münīr Efendi'ye Mektub*, *Neşāyiḥ ve Mevā'iẓ*, *Ecvibe-i Mutaşavvıfāne*, *Mektūbāt*, *Mi'rāciyye* (mensur), *Mecālis-i Va'ẓiyye*, *Belgrādî 'Alî Efendi'ye Mektub* adlı eserlerinin de bulunduğu kaydediliyor[125]. Bunlardan birkısmının, msl., *Belgrâdî 'Alî Efendi*'ye yolladığı bir -iki sayfalık mektubunun, eser sayılamayacağını söyleyelim. *Mektūbāt* diye zikredilen, Sultan Ahmed I.'e gönderdiği mektuplar olabilir. Hudâyî'nin, *Kapudân-ı Deryâ Halil Paşa'ya mektupları* da vardır; bir tomar hâlindeki bu mektupları, tesâ düfen rastlayan İ. E. Mahmud Kemal İnal satın almıştır[126].

123 Hudâyî'nin eserlerinin hemen bütün yazmaları, Üsküdar'da Selîm Ağa Kütüphânesi'nde bulunmaktadır. Abdülbâkî Gölpınarlı, Vākı'āt'ın Hudâyî'nin kendi el yazısıyle bir nüshasının bu kütüphâne'de 574 numarada bulunduğunu, üzerindeki bir kayitten, Şeyh'in babasının Mahmud-oğlu Fazlu'llāh adını taşıdığının anlaşıldığını yazmıştır (İslâm Ansiklopedisi, Celvetîye mad., s. 68 b.). Vāḳı'āt'ın adını, Kelimāt-i 'Âlîye olarak kaydedenler de vardır (Ahmed Hilmî, Ziyāret-i Evliyâ, İst., 1325, s. 65). Vākı'āt-i Üftâde'deki Yunus'a dâir rivâyet için bk., Prof. Fuad Köprülü, Türk Edebiyâtı'nda İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1966, s. 238.

124 Osmanlı Müellifleri, c. II., s. 186 v. d. Ayn. müellif, Kibâr-i Müşâyih ve 'Ulemā'dan Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İst., 1316, s. 26 v. d.

125 İkinci basım, s. 6. v. d.

126 Hâlide Edib Adıvar'ın Dr. Abdülhak Adıvar adlı eserinde mevcut , Tevfik Remzî Kazancıgil'in Emrâz-i Umûmîye Muallimi Dr. Abdülhak Adnan Bey başlıklı makālesinde zikredilmiştir (İst., Ahmed Hâlid Kitabevi, 1956, s. 156). XVII. asırda yazılmış bir mecmuada, adı zikredilmeksizin, Hudâyî'nin 'akāyide dâir mesnevî tarzında bir manzûmesi ve bâzı ilâhîleri bulunduğu kaydedilmiştir (Topkapı Sarayı Müzesi Kütübhânesi Türkçe Eserler Katalogu, c. I., 1961, nu. 320, E. H. 722).

Hudâyî'yi şahsen tanımış olan Nev'îzâde 'Atâyî, "*Mecâlis-i Tefsîr-i Şerîf*, tamâma karîbdir; tefâsîre mürâca'at etmeden yazmışlardır" diyor ki, bu eser, Bursalı Tâhir Bey'in kaydettiği *Nefâ'isü'l-Mecālis* olsa gerektir. *Cāmi'ü'l-Feżā'il* adlı risâlesi, Türkçe ve Arapça, manzum, mensur ondan ziyâde risâlesi, muhakkıklere yakışırcasına şiir ve ilâhîleri bulunduğunu yazıyor; "Evâil-i hâlde buyurduklarından *Şehr-Engīz*'dendir" diyerek, bundan,

Alaldan gönlüm ol şûh-ī cihānım
Gönülsüz dūrur oldū tende cānım

beytini naklediyor; böylece, Hudâyî'nin , çağdaşları arasında şöhret kazanan bir de *Şehr-Engīz*'i olduğunu öğreniyoruz[127].

Hudâyî'nin çağdaşlarından ve hayrânı Okçuzâde Mehmed Şâhî elde edebildiği eserlerinden onunun adlarını kaydetmiştir; bunlar, yukarıda zikrettiğimiz (Nu. 3-5 , 7-13) eserleridir[128]. Münferid şiirlerini içine alan *Külliyât-ı Hudâyi*'ye *Cem' ve't- Tefrīḳ* adlı manzum eseriyle *Tarīkat-Nâme*'leri de alınmıştır ve bunun dışındaki eserlerinden hiçbiri basılı değildir.

*

Hudâyî Külliyâtı'nın iki basımı vardır. Orta boyda, 126 sayfadan ibâret olan 1870 basımında[129], Türkçe *Ṭarīḳat-Nāme'den* (S. 2-10) sonra, *fenā fi'llāh* ve *bekā bi'llāh* mertebelerini mevzû' aldığı, *Cem' ve't-Tefrīḳ* mesnevîsi gelir; bilgi ve düşüncelerini Arapça metinlerini de verdiği *Âyet* ve *Hadīs*'lerle isbatladığı, İslâm büyüklerine ve mutasavvıflarına âit hikâyelerle süslediği bu eserinden (S. 11 - 30) sonra, nazım şekli bakımından tertip edilmeksizin *ilâhīyât bölümü* (S. 32 - 115), *Tahmīs*'ler (S. 115 - 17), Sipâhî Efendi'nin Hudâyî hakkında *kasīde*'si (S. 117), *kıt'a* ve *Rubâ'î*'ler (S. 118 - 20), *Beyit* ve *Müfred*'ler (S. 121 - 122) , dört beyitlik bir mesnevî, Arapça bir beyit, Belgrâdî 'Alî Efendi'ye tarīkat ve kendi tarīki hakkındaki fikirlerini içine alan mensur mekmektubu (S. 122 - 24) yer alıyor. Bu külliyâtın sonuna, şâirimizin kısaca hâltercemesi ile, sûfîler silsilesi ve bu arada Celvetîler silsile-nâmesi eklenmiştir (S. 124 - 26).

127 Şakāyık Zeyli, İst., 1268, s. 762. Şehr-Engīz'den nakledildiği kaydiyle, aynı beyit Muallim Nâcî'nin Esâmî'sinde (İst., Mahmud Bey Matbaası, 1308, s. 285), Şemseddin Sâmî'nin Kāmūsu'l-A'lām'ında (C. IV., İst., Mihran Matbaası, 1311, s. 315) vardır.

128 Ahsenü'l-Hadīs, İst., İkdam Mtabaası, 1313, s. 10 v. d.

129 Külliyāt-ı Dīvān-i 'Azīz Maḥmud Hudāyī Efendi, Ḳuddise Sırruhū, İst., Muhib Matbaası, Gurre-i Rebī'ü'l-Âhir, 1287 (1 Temmuz, 1870).

Hudâyî Külliyât'nın 1922 basımı[130], Dergâh'ın şeyhlerinden Mehmed Gülşen tarafından, yazma nüshalar karşılaştırılarak, bâzı şiirlerin yazıldıkları —belki bestelendikleri— tarihe, ne münâsebetle kaleme alındıklarına, bestelenmiş olanlarına, kim tarafından bestelendiklerine dâir v.b. kısa notlar ilâvesiyle hazırlanmıştır. Bu basımda, şiirlerin, kâfiyelerinin son harfi gözönüne alınarak alfabetik sıralandığı görülür. Muhteviyatca da, daha önceki basımdan farklıdır:

Külliyât'ın başında, 1922'de Hudâyî Dergâhı'nın şeyhi bulunan Mehmed Gülşen'in Önsöz'ünden (S . 2 - 3) sonra, Hudâyî hakkında ilk basıma göre daha geniş hâl-tercemesine (S. 4 - 6), menkabelerine (S. 7 - 8), Sultan Ahmed 1.-'in intisâbı, her ikisiyle alâkalı ve başka menkabelere (S. 9-14), *Risāle't fī'l-Ṭarīḳati'l-Muḥammediyye*'ye (Arapça, *Ṭarīḳat-Nāme*, s. 15 - 19), *Ṭarīḳat-Nāme-i Türkî* metnine (S. 21 - 29), *Risāle't fi'l-Cem' ve't- Tefrīḳ Semiyyethā Necātü'l-Ġarīḳ'e* (S. 30 - 50) rastlarız. *Külliyât*'ın 51 - 150'nci sayfaları *İlâhiyât* kısmına ayrılmışıtır, Bundan sonra *Rubâ'î* ve *Kıt'a*'lar (S. 151 - 57), *Beyit* ve *Müfred*'ler (S. 158 - 67) geliyor. *Tahmīs*'ler kısmında (S. 167 - 71), birinci basımdan farklı olarak, Hudâyî'nin bir gazelinin Sarı 'Abdu'llāh Efendi tarafından *Tahmīs*'i ilâve edilmiştir; yine ilâve olarak, Bursalı İsmâ'īl Hakkî'-nin Hudâyî'yi medheden bir kıt'ası vardır. *Külliyât*'ın bu ikinci basımının sonuna eklenen – Hudâyî hakkındaki vefat tarihleri dışında – sûfîler, bu arada Celvetîye tarîkati *silsile-nâme*'si birinci basımdakinin aynidir (S. 167 - 173).

Celvetîye tarîkatının meşhur bir şeyhi olan Hudâyî, hutbeleri, Hadîs ve Tefsîr dersleri, dîni, ahlâkî ve kısmen rasavvufî eserleri yanında, şiirleriyle de fikirlerini yaymıştır. Şiirlerinin mevzû'unu, diğer tarîkat mensuplarında gö-

130 Külliyāt-i Ḥażret-i Hudāyî Ḳuddise Sırruhū., İst., Matbaa-i Bahrîye, 1338-40 (1922). İlk basımına göre, bu neşir, gerek tanzim gerek basım tekniki bakımından daha iyi olmakla berâber, pek çok tertip yanlışlarını içine almaktadır ve bâzı şiirleri noksandır (Yukarıdaki 89'uncu not'a bakınız).

Yalancı dünyâya aldanma yâhû Bu dernek dağılır Dîvân eğlenmez
İki kapılı bır vîrânedir bu Bunda konan göçer mihmân eğlenmez

kıt'asıyle başlayan ve ondört dörtlükten ibâret şiir için verilen notta, "Sultan Murâd-i Sâlis Hazretleri vefât ettikte 'Azîz Hazretleri sa'âdetle bu İlâhî'yi inşâd buyurmuşlardır' deniliyor (S.79). Külliyât'ta, ayrı iki şiir olarak basılan bu manzûme, pek az nusha farkıyle, dokuz kıt'a hâlinde, 'Âşık Ömer'e âit bir destan olarak neşredilmiştir (Ş. Nüzhet Ergun, 'Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri, İst., Semih Lutfî Kitabevi, s. 19, nu. 8.– Prof. Fuad Köprülü, Türk Sazşâirleri-II., XVII. Aşır Şâirlerinden: Gevherî, 'Âşık Ömer, Karaca Oğlan, Millî Kültür Yayınları, Ankara, 1962, s. 304, nu. 3). Külliyât'daki kayde dayanılarak, bu destan, İslâm Ansiklopedisi'nde Abdülkadir Gölpınarlı'nın yazdığı Celvetîye maddesinde Hudâyî'ye âit gösterilmiştir.

rüldüğü gibi , Allāh'ın lutufları ve kudreti, benlik, nefs terbiyesi, vahdet ve kesret, hicâb, hakīkat yolları, Tecellî-i Cemâl, ibâdet , ilâhî aşk, emânete hiyânet etmemek, fânîlik, dünya devletine mağrur olmamak v. b. fikirler teşkil eder öğretmek istediği, telkīnerde bulunduğu fikirlerini, misâl ve hikâyelerle, Yunus Emre'de görüldüğü üzre yer yer tabī'at tasvirleriyle, kendi zengin iç âleminin ışıklarıyle süsleyerek ifâdesine bir çekicilik kazandırabilmeğe çalışmıştır.

Tarīkat mensubu başka şâirler gibi, Hudâyî'nin de türlü siyâsî hâdiselerle dolu yaşadığı devre âit, veyâ kendi hayatından, şahsî hislerinden bahseden şiirleri pek azdır. Şiirlerinden onunun yazıldığı, veyâ bestelendiği tarih bilinmekle berâber, bunların ne kendi hayatiyle, ne de başka hâdiselerle alâkası vardır; ilham kaynağını kendi hayatı, günlük hadiseler teşkil eden şiirlerinden msl.,

Alan Sen'sin, veren Sen'sin, kılan Sen
Ne verdinsē odur dāhī nemiz var
Hakīkat üzre anlāyup bilen Sen
Ne verdinsē odur, dāhī nemiz var

dörtlüğüyle başlayan şiirini, oğullarının sünnet düğünü münâsebetiyle, dünyâya meyletti diye kendisine ta'rizde bulunanlara karşı yazdığı söylenilir[131].

Allāhumme Yâ Hâdî
Âsān eyle yolumuz
Sehl-ī 'ubûru'l-vādī
Tīz geçür, tut elimiz

mısra'ları ilk dörtlüğünü teşkil eden *ilâhî*'sini, Üsküdar'a geçerken uğradığı dehşetli kasırgadan ilhâm alarak söylemiştir[132].

Yalancı dünyaya aldanma yâhû
Bu dernek dağılır, dīvân eğlenmez
İki kapılı bir vīrânedir bu
Bunda konan göçer, mihmân eğlenmez

dörtlüğü ile başlayan şiirini, Sultan Murad III.'ın ölümü üzerine yazdığı rivâyet edilir[133]; fakat bunların, veyâ Ramazan ayı, Rebī'ü'l-Evvel ayı

131 Hudâyî Külliyâtı, ikinci basım, s. 72.
132 Ayn. esr., s. 80. Bestelidir (Bk., bu araştırmamızın 45, 145'inci notu).
133 Yukarıdaki 130'uncu not'a bakınız.

dolayısıyle yazdığı şiirlerinin[134], ihtivâ ettiği fikirler bakımından başka ilâhîlerinden farkı yoktur.

Hudâyî, Kānûnî Sultan Süleyman devrinde yaşamamıştı; bununla berâber, Kānûnî ile bir bakıma münâsebeti vardır: Rivâyet edildiğine göre, zevcesi Ayşe Sultan, Kānûnî'nin Mihr-i Mâh Sultan'dan doğan kızı idi; tekkesini, Üsküdar'da, Kānûnî'nin zevcesinin adını taşıyan Gül-Fem Hatun Mahallesi'nde yaptırmıştı. Aşağıdaki gazelini, Kânûnî Sultan Süleyman'ınkine nazîre olduğu söylenmektedir.

Hāzin-ī esrār-i lāhūt ol ki sultânlık budur
Kenz-i lā-yufnā'ya mâlik ol beğim, hanlık budur

Tavk-i tâ'at bağlayub 'ifrīt-i nefsin boynuna
Āsaf-ī 'aklā ri'āyet kıl, Süleymān'lık budur

Kalb-i ādem mazhar-ī envār-i Hak oldūğuna
Secde-ī şükr eylemzsen 'ayn-i şeytānlık budur

Sidre-ī 'irfān-i Hakk'ın müntehāsın bulmağa
'Ālem-ī Vahdet'te cevlān et ki insānlık budur

Kābe Kavseyn'in *Hudâyî* fehm idüb cem'iyyetin
Vāsıl ol sırr-ī *ev-cednā*'yā müselmānlık budur[135]

Bütün tekke şâirleri gibi, Hudâyî'nin şiirlerinde de vezin ve şekil bakımından Yunus Emre te'siri hâkimdir; fakat Bektâşîler, Hurûfîler, Kızılbaşlar kadar, onun şiirlerinin zevkini ve rûhunu kendine mal edememiştir. Şeyhinden dinlemiş olduğu sözleri naklettiği *Vâkı'ât-i Üftâde*'deki bir rivâyet de Yunus Emre'ye hayranlığını anlatma cihetinen mânâlıdır[136]. Sayıca az bâzı şiirlerinde Yunus te'sirini görmekteyiz; aşağıdaki iki *ilâhî*'sini, bu fikri kuvvetlendirmek için örnek olarak veriyoruz:

1.

Lutf eyleyüb bir giz nazar
Eylerse ger Sultānı'mız

134 Hudâyî Külliyâtı, s. 105, 83, 113.

135 Ayn. esr., birinci basım, s. 125; ikinci basım, s. 69. Krş., Dīvân-i Muhibbî, İst., Matbaa-i Osmânîye, 1308, s. 21:

Hāy-ü hūdan fārīg ol 'ālemde insānlık budur
Pendinī gūş eylegil mūrun, Süleymān'lık budur

matla'ı gazel.

136 Prof. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar, ikinci basım, Ankara, 1966, s. 238, 297.

Kürsî değil, 'Arş'dan dahî
'Ālî olā unvānımız

Benlik aradan dūr ola
Zulmet gidüb pür-nūr ola
Mahzūn gönül mesrūr ola
Ma'mūr olā vīrānımız

Vahdet şarābın kim içe
Fānî 'alāyıkdan geçe
Ger haşr olā nīcē nice
Āyılmayā mestānımız

Şevk īle bülbüller öte
Âvâzı âfâkī tuta
Her lahza tâzē gül bite
Hiç solmayā būstānımız

Ōlā Hudâyî'yē 'atā
Can sem'inē īrē nidâ
Derdin veren Kādir Hudâ
Birgün verē dermânımız [137]

2.

Bir Pâdişâh'a kul ol kim
Mülkü zā'il olmaz ola
Bir gülşene bülbül ol kim
Hiç sararub solmaz ola

Kendin 'ummāna sala-gör
Gavvās oluben dala-gör
Bir dürlü cevher bula-gör
Kimsede bulunmaz ola

Gerçek 'âşık olsa sālik
Görünür küllü şey hâlik
Ola-gör bir mülke mālik
Kimse elden almaz ola

Koyalım lāf-u küzāfı
Gel eyleyelim insāfı

137 Hudâyî Külliyâtı, ikinci basım, s. 78; bestelidir (Bk., yukarıdaki 44'üncü not).

Gönül ol vakt olur sâfî
Ana keder gelmez ola

Sırrını keşfetme yâda
Verme hâsılını bâda
Bir dost edin kim dünyâda
Hiç senden ayrılmaz ola

Gerçek seven cânânını
Verir tenini, cânını
Derd odur kim dermânını
Hak'dan gayri bilmez ola

Bülbül gibi ötmek gerek
Güller gibi bitmek gerek
Bir 'âleme yetmek gerek
Fenâ eli ermez ola

Zâhidlere Uçmak gerek
'Ārif, Hakk'a uçmak gerek
Bir çeşmeden içmek gerek
İçenler ayılmaz ola

Bir kapıya müzlâzim ol
Dün gün *Hudāyî*, kā'im ol
Bir özge 'ilme 'âlim ol
Melek ânı bilmez ola [138]

Yunus'tan farklı olarak, Arapça şiirler, Türkçe- Arapça, Türkçe - Farsça *mülemma*'lar da yazan Hudâyî'nin şiirleri, tasavvufî olduğu zaman bile, Şerī''at sınırlarını aşmadığı için, heyecanlı his ve hayâlleri, serbest fikirleri aksettirmekten çok, dīnî ve ahlâkī öğretici fikir ve bilgileri içine almaktadr.

VI.

HUDÂYÎ'NİN MÂNEVÎ NUFÛZU VE ŞÖHRETİ

Hudâyî'yi yakından tanımış bulunan Okcuzâde Mehmed Şâhî, otuz yıldanberi irşâd seccâdesine ayak koymuş olan bu şeyhin meclisinde fakir

138 Ayn. esr., ayn. basım, s. 119.

ve vezîri eşit gördüğünü, belki, fakirlere daha çok iltifât ettiğini yazıyor [139]; irşâd kudretiyle, va'z ve nasîhatlerinin te'siriyle, ru'yâ tâ'birleri ve kerâmetleriyle en fakirinden devlet ricâline kadar, hattâ pâdişâhları da içine alan bir muhit yaratmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamaya yüz-tuttuğu, devamlı harblerin cereyân ettiği XVI. asrın ikinci yarısıyle XVII. asrın başında yaşayan Hudâyî, altı pâdişâhın devrini idrâk etmiştir: Selîm II., Murad III., Mehmed III., Ahmed. I., Mustafa I., Osman II., ikinci def'a olarak Mustarafa I., Murad IV. devirleri... Bilhassa Sultan Ahmed I.'le yakın münâsebeti olduğu anlaşılıyor.

Hudâyî dergâhına devam edenler arasında Bahtî takma-adıyle şiirler yazan Sultan Ahmed I. de vardı; Hudâyî'ye âit menkabelerin, kerâmetlerin birçoğu, dîni sâhada çok güzel şiirler kaleme alan bu pâdişâhın hayatiyle, icrââtiyle yakından alâkalıdır. Bu menkabelerden birinde, Sultan Ahmed'in, Hudâyî'ye intisâbı anlatılır: Pâdişâh, ru'yâsında Nemse Kıralı ile güreş ederken, kendisi arka üzeri yere düşüp, Kıral üstte kalmıştır. Zâhiren pek üzücü olan bu ru'yâsını mu'abbirleri ta'bir edemediklerinden, o sırada Rûm Mehmed Paşa Câmi'i'nin bir odasında âilesiyle birlikte uzlet hâlinde yaşayan Hudâyî'ye, ru'yâsını anlattığı mektubunu adamlariyle yollar. Şeyh, "Cenâb-i Hak, vücûd-i insanda arkayı ve cemâdâtta arzı en kuvvetli olarak halk ve icâd buyurmuştur"; insanın sırtıyle toprağın temâsında iki kuvvet birleşmiş olur; şu hâlde Pâdişâh Hazretleri'nin toprağa temâsiyle meydana gelen iki tabî'î kuvvete ve Tanrı'nın kudretine dayanarak düşmana İslâm'ın üstün gelceği ve zafer mukarrerdir yollu cevâbını bildiren mektubunu Sultan Ahmed'e gönderir. Bu zekî şeyhin, o korkunç ru'yâyı bukadar nikbîn ve mânevî kuvvet aşılayıcı ta'bîri, Sultan Ahmed'i çok sevindirmiş, bizzat ziyâretle ona intisâb etmiş, ihsanlarda bulunmuştur. Başka menkabelerde de, Sultan Ahmed'in adına sık-sık rastlarız:

Hudâyî, birgün , sarayda bulunduğu sırada abdest alırken eline ibriği alıp Sultan Ahmed su dökmüş, Vâlide Sultan havlu tutmuştur. "Cenâb-i Pîr'in bir kerâmetlerini görseydim" diyen Vâlide Sultan'a, Hudâyî'nin verdiği zarif cevap şudur: "Acâyib, bâzı kimseler bizden kerâmet isterler; Pâdişâh-ı rûy-i zemîn su verip, tâcü'l-muhadderât vâlideleri havlu tutmak kadar kerâmet mi olur?". Sultan Ahmed'in, Kıyâmet günü hakkında bir tebşîr, bir va'd istemesi üzerine, Hudâyî, "İle'l-Kıyâm, tarîkımize nisbet edenler ve müddet-i ömürlerinde bir kerre türbemizin önünden geçib de *Fâtiha* okuyanlar

139 Ahsenü'l-Hadîs, İst., 1313, s. 8, 9.

bizimdir. Bize mensup olanlar denizde boğulmasınlar; nihâyet-i ömürlerinde fakr-i hâl çekmesinler, îmânlarını kurtarmadıkça gitmesinler ve ölceklerini bilsinler ve haber versinler" duâsında bulunmuştur. Celvetî tarîkati mensupları, te'sirini müşâhede ettikleri bu duâ dolayısiyle, bu va'd ve tebşîre candan inanmakta idiler.

Sultan Ahmed'in Hudâyî'ye gösterdiği hürmet münâsebetiyle, şöyle bir menkabe de vardır: Sultan Ahmed Üsküdar'a gittiği bir günde, çarşı'da Hudâyî'ye rastlar; derhâl atından inip, yerini Şeyh'ine bırakır ve kendisi atın müzeyyen örtüsü yanında yaya olarak yürür. Hudâyî, "Bir Padişâh'ın gâşiye-dâr olmasını istemem; fakat , Şeyh'imin emri yerini bulsun diye bindim" diyerek, az sonra attan yere iner ve böylece Şeyhi Üftâde'nin, "Oğlum, pâdişâhlar rikâbında yürüsün" duâsı da yerini bulmuş olur[140]. Esâsen. Hudâyî'nin *Tarîkat-Nâme*'sinde de, "Şeyh yayak iken, derviş dura, binmeye" cümlesi vardır[141].; Sultan Ahmed'in bu hareketi, *Tarîkat-Nâme*'nin bu hükmüne de uygun düşmektedir. Sultan Ahmed'in aşağıdaki şiirini bu hâdiseden ilhâm alarak yazdığı söylenilir:

Vārımī ben Hakk'a verdim, gayri vārım kalmadı
Cümlesinden el çeküb bes dū cihānım kalmadı

Çünki Hubbu'llāh eriştī çekdi bēnī kendüye
Açtı gönlüm gözünū gayrī gümānım kalmadı

Evliyānın himmetī yaktī benī kal' eyledi
Sāfiyim, buldum safāyī, dū cihānım kalmadı

Ahmedî der, Yā İlāhî Sāna şükrüm çokdurur
Hamdili'llāh 'aşk-ı Hak'tan gayri vārım kalmadı[142]

Sultan Ahmed'le alâkalı menkabelerden bir başkasının mevzû'unu, Şeyh'in, ona, Karaca-Ahmed mezarlığında gösterdiği bir kerâmet teşkil eder[143]. En yaygın menkabelerden biri İstanbul'u kasıp kavuran şiddetli kasırga esnâsında, kayıkçıların denize çıkmağa cesâret edemedikleri o günde, Hudâyî'nin, Sultan Ahmed Câmi'i'ndeki Cuma va'zına gitmek üzre bindiği kayığın dört yanında deinizin süt-liman olduğu hakkındadır. Aynı günde, "Yalı-Köşkü yakınındaki top-kapısı üzre olan fevkānî Sultan Kasrı'nda "dalgaları

140 Külliyât-ı Hudâyî, ikinci basım, s. 9 v. d. d.
141 Ayn. esr., s. 23.
142 Ayn. esr., s. 11.
143 Ayn. esr., s. 12.

seyreden Sultan Ahmed'in, yıldırım isâbet eden kasrının bir süre için yıkılmayışı, canının kurtarılmış olması da Hudâyî'nin kerâmetine verilmektedir. Bu menkabenin yaygınlığı yüzünden, kayıkçılar arasında, Üsküdar'dan Saray-Burnu'na kadar uzayıp giden emniyetli bir yolun bulunuduğuna inanılmakta ve bu yola, Hudâyî Yolu denildiği de bilinmektedir[144]. Evlîya Çelebî, *Esnâf-ı Hânendegân* bahsinde şunları kaydediyor: "..... Hamza b. Yetîmî'dir. Huzûr-i Nübüvvet'te hoş - hvânlık ederdi. Cemi' hânendelerin silsilesi āna müntehîdir. Kabri Tâ'if'tedir. Bu tâifeler hoş-âvâz ile sefere müteallik *ilâhî*'ler okurlar; bâzıları da, *Allāhumme Yâ Hadî * Asān eyle yolumuz ilâhî*'sini okuyarak Alay-Köşkü dibinden" geçerler[145]. Evliyâ Çelebî'nin, kime âit olduğunu nedense zikretmediği bu *ilâhî*, Aziz Mahmud Hudâyî'nindir.

Hudâyî'ye âit menkabeler bir kitap teşkil edecek kadar çoktur. Bunlardan birkısmının mevzûlarını, Üftâde'ye sülûku sıralarında ona sapı kırılmış bir çiçek takdîmi , onun eline dökecği suyu kerâmetle nasıl ısıttığı; şöhretini duyarak huzûruna gelen ham bir dervişi olgunlaştırıcı sözleri, kendisine ihsanda bulunmak için yanına gelen bir zenginle konuşması, kimyâ ilmiyle bir yaprağı nasıl altuna çevirdiği teşkil ediyor. Bu menkabelerin hemen hepsi, onun nüktedanlığını ve dolayısıyle zekâsını , çevresindekiler üzerindeki mânevî te'sirinin büyüklüğünü, nefs terbiyesine verdiği kıymeti aksettirmektedir[146].

Hudâyî'nin, ru'yâ ta'birleri dolasyısıyle Sultan Ahmed üzerindeki te'sirini Evliya Çelebî'nin bir kaydi de kuvvetlendirir: Sultan Ahmed, Hz. Muhammed'in "taşa te'sir ettiği pây-i şerîfleri alâmetini", Kayıtbay türbesinden İstanbul'a getirtmiş, bu Nakş-i kadem-i Muhammedî, Eyyûb Câmi'i'ne götürüldükten sonra yeni yaptırdığı Sultan Ahmed Câmi'i'ne nakledildiği gece şöyle bir ru'yâ görmüştür: Bütün İslâm pâdişâhlarının toplandığı bir Dîvân-ı 'Alî ve bunların başında, kadılık vazifesini gören Hz. Muhammed... Kayıtbay, türbesinin ziyâretine vesîle olan o mânevî varlığı kendi câmi'ine naklettiği için Sultan Ahmed'den dâvacıdır. Hz. Muhammed'in verdiği hüküm, bunun, alındığı yere geri gönderilmesidir. Sultan Ahmed, ertesi sabah, bu ru'yâyı yormaları için Şeyhü'l-İslâm Zekerîyâ, Nakîbü'l-Eşrâf Kudsî, Kara Sünbül 'Alî, Evlîyâ, Üsküdârî Mahmud, müellifin babası derviş Mehmed Zıllî, Derviş Ömer Gülşenî Efendiler'i huzûra çağırtır. Hepsi, bu vakfu'llāh'ın hemen yerine

144 Ayn. esr., s. 13; bu menkabe, Müstakîmzâde'nin, Şeyh Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ından hulâsa ettiği Hulâsatü'l-Hediyye's'nden alınmıştır.

145 Seyahat-Nâme, c. I., İst., İkdam Matbaası, 1314, s. 525. Ayrıca bk., yukarıdaki 45, 132'nci not.

146 Külliyât-i Hudâyî, s. 7, 8, 11.

gönderilmesi hükmünde birleşirler. Evliyâ Çelebî, Zerkâr-i Dergâh-i 'Alî olan babası Mehmed Zıllî'nin kadem'in konulması için hazırladığı çok san'atlı sandığı ve bunun üzerine müzehheb sîm ile yazılan Arapça tarih kıt'asını nakl ve Mısır'a, Kayıtbay'ın türbesine nasıl gönderiliğini de tasvir etmiştir[137]. Belki bu vak'a ile alâkalı olarak, Re'îsü'l-Etıbbâ Abdü'l-Hak Molla, Sultan Ahmed'in, nakş-i kadem-i Muhammedî şeklinde bir sorguç yaptırıp, bunu, Cuma, bayram günlerinde ve başka resmî günlerde Hilâfet-i 'uzmâ 'amâmesine taktığını, ayrıca, bir tahtaya resmettirdiği kadem-i şerîf'in kenarlarına,

N'ola tācım gibi bāşımda getürsem dā'im
Kademī resmini ol Hazret-i Şâh-ī rusul'ün
Gül-i gülzâr-i nübüvvet o kadem sāhibidir
Ahmedâ durma yüzün sür kademīnē o gülün

kıt'asını kendi eliyle yazıp Hudâyî'ye hediye etmiştir. Hudâyî dergâhı divarına asılı bulunan bu levhayı, tekkeye gittiğinde gören Abdülhak Molla, buranın o zamanki şeyhinden isteyip almış, Sultan Mahmud'a vermiş, yazının hakîkaten Sultan Ahmed'in olduğunu gören pâdişâh bundan çok memnun olmuştur[148]. Bu hâdise bile, Sultan Ahmed I.'in, Hudâyî'ye mânevî bağlılığını ve yakın dostluğunu aydınlatmağa yeter sanıyoruz.

Hudâyî'nin , ru'yâ ta'bîri dolayısiyle fikir ve telkînlerinin nekadar isâbetli olduğunu, Sultan Osman II.'ın tahttan indirilme vak'ası da açıkça gösterir. Rivâyete göre, Osman II., ru'yâsında, tahtında tilâvet ettiği sırada Hz. Muhammed gelip elinden *Mushaf*'ı, sırtından cübbe ve zirhını alıp bir tokat atmıştır. Tahtından devrilen Osman II.,onun ayağına yüz sürmek istemişse de buna muvaffak olamamıştır. Bu sırada, Hicaz seferi için ferman çıkmıştı (1031 Receb'inde/Mayıs - Haziran, 1622). Hoca Ömer Efendi'nin ta'bîrine göre, Hacc'a gitmekte tereddüdü bırakması lâzımdır. Hudâyî'ye gelince, bunun

147 Seyahat-Nâme, c. X., İst., Devlet Basımevi, 1938, s. 297 - 99: Der-beyân-i Vâkı'a-i Sultan Ahmed Han Berây-i Kademü'n-Nebî başlıklı bahis . Nakş-i kadem-i Muhammedî, 'Abdü'l - Hamîd I. devrinde, 1198'de de İstanbul'a getirtilmiştir (Daha çok bilgi edinmek için bk. Ahmed Râsim, Menâkıb-i İslâm, Kısm-i Sânî, İst., Mahmud Bey Matbaası, 1326, s. 355 v. d. d.).

148 'Atâ Târîhi, c. IV., İst., 1293, s.57. Bu kıt'a, Evliyâ Çelebî Seyahat-Nâme'sinde de vardır; müellif, bu kıt'ayı, Nakş-i kadem'in, Kayıtbay türbesinden alınıp Eyyûb Sultan'a getirildiği zaman yapılan merâsimden, buna Padişâh'ın da iştirâkinden bahisle, Nakş-i kadem'e yüzsürerek ve bu kıt'a'yı okuyarak başı üzre koyduğunu, mûsıkî üstadlarından Derviş Ömer Gülşenî'nin Pençgâh makāmında bestelediğini yazıyor (C. X., s. 296 v. d., Menâkıb-i Resm-i Pây-i Kademü'n-Nebî başlıklı bahis).

aksini ileri sürer; Şeyhü'l-İslâm'ın fetvâsında da, "Pâdişâhlara Hacc lâzım değildir. Yerinde oturup adl eylemek evlâdır; câiz ki bir fitne zuhûr eyleye deyu" Üsküdârî Mahmud Efendi'nin dahî söylemiş olduğu bildirilmekle berâber, Osman II., Hicaz seferinde orduya iştirâkten vaz geçmemiş, bu yüzden, çıkan isyan sonunda tahtından indirilmiştir [149]. Sultan Murad IV.'ın , 14 Zi'lkı'de, 1032 (10 Eylûl, 1622)'de tahta geçişi münâsebetiyle Eyyûb Sultan türbesinde Şeyh Mahmud Efendi'nin eliyle kılıç kuşanması[150], onun mânevî nufûzunun en fakir çevrelerden saray muhitine kadar yükselip geniş bir kitleyi içine aldığını gösterir.

*

Hudâyî'nin, gerek çağdaşlarının gerek muakkiplerinin eserlerinden, yaşadığı devirden başlayarak , günümüze kadar sürüp gelen bir şöhret kazandığı anlaşılıyor. Onu tanıyanlardan Nev'îzâde 'Atâyî, "Vâsıl-i gencîne-i esrâr-i hakîkat, meşreb-i ma'rifet, şem'-i mihrâb-i mücâhede, çerâğ-i erbâb-i müşâhede" , hilâfet makāmının sâbit-kadem sultânı v. b. sıfatlarla vasıflandırmıştır [151]. Mehmed Şâhî de, pek san'atlı ifâdeyle, mânâ âleminin sultanı Hudâyî'nin irşâd kudretinden, va'z ve nasihatlarinin te'sirinden, otuz yıldanberi irşâd seccâdesine ayak koymuş olan bu kerâmet sâhibi 'alim-i 'âmil ve 'ârif-i kâmil"in meclisinde fakir, vezir birlikte bulunduğundan, risâlelerinden herbirinin ma'rifet müşkillerini keşf yolunda kalblere kuvvet olduğundan bahsediyor[152].Hudâyî'yi tanımış olanlardan Peçuyî, ona, Sultan Ahmed I. devrindeki şeyhler bahsinin en başında yer vermiştir; "Menâkib-i celîlesi bu hakîrin kalemi guncâyişinden bîrûndur. Asrında Kutb-i zaman idüginde iştibâh olunmaz idi. Her diyârda hulefâsı ve kendülerin halktan inzivası ve ahyânen va'z ve tezkîr ile agniyâ ve fukarâya îrâs eden safâsı vasfa gelmez. Bir nice def'a meclis-i şerîflerine dâhil olduğumuz ve takbîl-i mübâreklerine vâsıl olduğumuz şeref, bu hakîre kâfîdir" diyor[153].Evliyâ Çelebî, Üftâde için, "Rükn-i muhterem, kutb-i muhteşem, zâhid-i yegâne, 'ârif-i zamâne " sıfatlarını kullandıktan sonra, "Üsküdârî Mahmud Efendi'nin pîşvâsıdır. Bunlar tarîk-i Halvetî'dendirler; lâkin Mahmud Efendi, Halvetîler'in ser-çeşmesidir" dediğine göre Hudâyî'yi şeyhi Üftâde'den üstün ve bu tarîkat mesuplarının başta geleni saydığı anlaşılır[154]. *Na'îmâ*'da, "Kutbu'l-vâsilîn, Gavsü's-Sâlikîn Üsküdârî Mahmud E-

149 'Uşşâkizâde, Şakāyık Zeyli, Wisebaden, 1965. s. 37; Vak'a-i Sultan Osman başlıklı kısım.— Na'îmâ Târîhi, c. II., İst., Matbaa-i Âmire, 1280, s. 209 - 11.
150 'Uşşâkîzâde, ayn. esr., s. 56. v. d.
151 Şakāyık Zeyli, İst., 1268, s. 761.
152 Ahsenü'l-Hadîs, İst., 1313, s. 8. v. d.
153 Târîh-i Peçuyî, c. II., İst., 1283, s. 357.
154 Seyahat-Nâme, c. II., İst., 1314, s. 53.

fendi Hazretleri vasf-i senâları elsine -i âlemde meşhur olmuştur" kaydine rastlarız[155]. Abdülhak Hâmid'in dedesi ser-etıbbâ Abdülhak Molla, Hudâyî Dergâhı'nı ziyâret edenlerdendir[156]; oğlu tarihçi Hayrullâh Efendi, Hudâyî'nin, asrında bulunan şeyhlerin en büyüğü, en meşhuru olduğunu; halkın, müşkillerini halletmek için onun dergâhına başvurduğunu yazıyor[157]. O, tarîkatinin temsilcisi olarak kazandığı mânevî nüfuz yanında, şiirleriyle de şöhret te'min etmiştir.

Hudâyî'nin bir *İlâhî*'sinin , çağdaşlarından Şemsu'd-Dîn Sîvâsî'nin *Mevlid*'inin sayfa kenarına kaydedilmiş olması, bu tarz şiirlerinin *Mevlid* âyinlerinde okunduğunu anlatır[158]. Gazelleri, Sarı 'Abdullâh Efendi[159], Vahyî[160], Şerhî, Sipâhî[161] tarafından *Tahmîs* edildiği gibi, Sultan Mustafa III.,

Alā' ey gevher-ī kân-ī risâlet
Sanā bin bin salāt īlē tahiyyet

beytini bir levhaya yazmış, vefâtından sonra bu levha, Lâleli'deki türbesinin başı-ucuna asılmıştır[162]. Hudâyî'nin.

İsteyen yârin, Hâk eder vārın
Bulsa dildârın Saklar esrârın

dörtlüğü ile başlayan *İlâhî*'sini, XVII. asır mutasavvıf şâirlerinden 'Abdu'l-Hayy'ın şerhettiğini biliyoruz[163].

155 Na'ımâ Târîhi, c. II., İst., Matbaa-i Âmire, 1280, s. 158. Hudâyî, Sultan Ahmed I.'in gasli işini, ihtiyarlığı yüzünden, halîfelerinden Şa'ban Dede'ye bırakmıştır (Abdülbâkî Gölpınarlı, İslâm Ansiklopedisi, Celvetîye mad., s. 68a).

156 Bk., yukarıdaki 148'inci not.

157 Hayru'llāh Efendi Târîhi, c. XIV., İst., Matbaa-i Âmire, 1282. s. 115.

158 Mevlidü'n-Nebî, İst., İbrâhim Efendi Matbaası, 1307, s. 5. Bu ilâhî için ayrıca bk., 60 ve 163'üncü not.

159 Hudâyî Külliyâtı, ikinci basım, s. 167.

160 Ayn. esr., s. 168. Şeyh Vahyî, Balat Şeyhi Hasan Efendi'nin oğludur (ölümü: 21 Şa'ban, 1130/20 Temmuz, 1718) ; Sultan Selîm Câmi'i vâ'izi, müfessir, muhaddis, şâir ve ilâhîci idi (Tezkire-i Sâlim, İst., İkdam Mtabaası, 1315. s. 703.— Süreyyâ Bey, Sicill-i Osmânî, c. IV., s. 106).

161 Sipâhî, İstanbullu'dur (ölümü: 1014 / 1605 - 1606), Süreyyâ Bey, ayn. esr., c. III., s. 19. Bu Tahmîs'i, Hudâyî Külliyâtı'ndadır (İkinci basım. s. 167).

162 Hudâyî Külliyâtı, ikinci basım, s. 57; bestesi için bk., yukarıdaki 28'inci not.

163 S. N. Ergun, Türk Şâirleri, c. I., İst., 1941, s. 227; ayrıca bk., yukarıdaki 60 ve 158'inci not.

Hudâyî Dergâhı'na, At-Pazarlı Osman Efendi'den sonra post-nişîn olan Bursalı İsmâ'îl Hakkî, onun başta gelen hayranlarındandır. Evliyâlardan bahsettiği bir yazısında, şâirimizin,

Fenā būlub hayāt ēlim şu dem kī 'aşk-i yârımdan
Mahabbet isteyen gelsün haber sorsun mezârımdan

beytini nakletmiştir[164]. O, bu şeyhinin, ölümünden sonra da kendisine haberler vereceğine inanıyordu; bir Cuma günü ziyâretinde, kabrinin örtüsü üzerinde önce *dal* (د) harfini, sonra *mihâd* (مهاد) kelimesini müşâhede etmiştir; bunun mânasına dâir bilgi verdikten sona, "Bundan, Hudâyî Efendi'nin maksûdu, *Bekā Bi'llāh* mertebesine vusûlünü iş'ârdır; zīrâ, *Fenâ Fi'llāh* ki Mertebe-i Cem'dir, Rütbe-i 'Ulyâ'; ve *Bekā Bi'llāh* ki Mertebe-i Fark-ı Sânî'dir, Fazīlet-i 'Uzmâ' ve *Mertebe-i Cem'ü'l-Cem'* ki *Cem'* ve *Fark* mertebelerinin mecmû'unu cem'dir, *Cem'iyyet-i Kübrâ*'dır ki Makām-ı Teblīg ve İrşâd'dır; bu makāmın ashābına *Kemel-i Evliyâ* derler" neticesine varıyor[165]. Aşağıdaki beyitlerinden anlaşılacağı gibi, bâzan tevriyeli kelimeler kullanarak īmâlı sûrette, bâzan doğrudan doğuya Hudâyî yolunu tuttuğundan bahseder:

Hakkıyā, çâh-ī cehālettē kalırdī ehl-i dil
Mürşid-ī ma'nā 'Azīz-ī ehl-i 'irfān olmasa[166]

Şēyh Fazlî vū dahī Üftāde'dir
Pīrler'dir lā-cerem Hakkī Hudā'sī 'aşıkın[167]

Var Mısr-i hakīkat'te kul ol şöyle 'Azīz'e
Kim Yūsuf-i Ken'ān-veş olā cümleden ahsen

Gel uyma hevāyā sonu bir bād-i fenādır
Var ehl-i Hudâ (هدا) isrine git gör ne safādır[168]

Bursalı İsmâ'īl Hakkî'nın, Celvetīler'den en çok saygı beslediği Üftâde, At-Pazarı Şeyhi Osman ve Hudâyî'dir:

164 Makālât-i İsma'īl Hakkî, Bulak basımı, 1257, s. 28.

165 Ayn. müellif, Kenz-i Mahfî, İst., 1290, s. n (ن).

166 Dīvân-ı Bursalı İsmâ'īl Hakkî, İst., 1288, s. 74.

167 S. N. Ergun, Türk Mûsıkîsi Antolojisi, c. II., s. 551; müellif, bu şiirin Duhânî Şerif tarafından Şehnâz makāmında bestelendiğini yazmıştır. "Şeyh Fazlî" ile kasdedilen, Fazl-ı İlâhî At-Pazarı Şeyhi Osman Efendi'dir (Daha çok bilgi edinmek için bk., yukarıdaki not - 105).

168 Dīvân-i Bursalı İsmâ'īl Hakkî, ayn. basım, s. 104, 105.

Celvetî bāğında üç gül hāsıl olmuştur fakat
Bîri Üftādē, birî Mahmūd, bîrîsî Emîr
Bîrisî Bursā, birîsî Üsküdār āsūdesi
Bîri İstanbul'da hālā mesned-î sihhatte Mîr[169]

Bursalı İsma'îl Hakkî, Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammedîye*'sini şerh sûretiyle meydana getirdiği *Rūhu'l-Beyān*'ında, bir münâsebet getirerek onun fazlından bahisle, hakkında *ma'nevî* sıfatını kullanmıştır:

Ey gürūh-î Muhammedî biliniz
Geldi bū 'âlemē ikî Mahmūd

Biri Mahmūd-i Gaznevî mehşūr
Biri Mahmūd-i Ma'nevî ma'hūd

Mecmer-î Üsküdār-ü Gazne'de bu
İki Sultān yakdı 'anber-ü 'ūd

Adl isē Gaznevî'de ancak olur
Fazl isē Ma'nevî'de buldū cūd[170]

Hudâyî'nin kurmuş bulunduğu Celvetîye tarîkati, tamâmiyle Ehl-i Sünnet akîdelerine dayandığından, Mevlevî tarîkati mensupları da ondan hürmetle bahsederler; msl., XIX. asır Mevlevî şâirlerinden Senîh, türbesinin mânevî aydınlatıcılığını şu *kıt'a*'sıyle tasvîr ediyor:

Gubār-î hâkinē rūy-î niyāzī eyle sāyîde
Tazarrū' kıl bu 'âlî türbe-î pāk-î Hudâyî'de

Senîhā, herbirî kandîlinin necm-î hidāyetdir
Münevverdir meh-ū mihr-î felekden rūşenāyîde[171]

Yine Senîh'in, Hudâyî Dergâhı'nın kapı kitâbesi olarak yazdığı ve 1272 (1855 - 56) tarihini gösteren tarih kıt'ası'na da rastladık; yedi beyitten ibâret bu şiirin aşağıdaki son beytinin her iki mısra'ı 1272'yi ifâde eder[172]:

169 Ayn. esr., s. 100; "Emîr" ifâdesiyle kasdettiği, şeyhi At-Pazarlı Osman Efendi'dir. Onun hakkında medihlerle dolu onyedi kıt'alık manzum mektubu ve bir başka şiiri de vardır (Ayn. esr., 17, 130).

170 Hudâyî Külliyâtı, ikinci basım, s. 172.

171 Dîvân-i Senîh-i Mevlevî, İst., Takvîm-hâne-i Âmire, 1275, s. 23: Der- Medh-i Hazret-i 'Azîz Mahmud Hudâyî Kuddise Sırruhû.

172 Ayn. esr.,s. 52 v. d.

Levh-i bâb'ā yazdı bir matla' Senīh-ī kemterīn
Kıldı her mısra'da bir tārīh-i terkīm-ū hisāb

اولدی درگاه حدایی بنده‌یه خیر المآب
صدق ایله کل هستان قطب عالمدر بو باب

Senīh, 1272 Receb (1856 Mart - Nisan)'inde vefat eden 'Azīz Efendi için yazdığı uzun *mersīye*'sinde, ayrıca düşürdüğü *tarih kıt'ası*'nda da Hudâyî'den sık-sık bahsetmiştir; 'Aziz Efendi, Hudāyî Dergâhı'nın henüz otuz yaşında iken hayattan ayrılan bu genç hatībi, birçok ahlâkî meziyetleri kendinde toplamıştı: Edīb ve bilgili idi; aynı zamanda zâkir, *mersīye-hᵛān*, *Mi'râcīye* ve *Mevlid* okumakta eşsizdi. Senīh'in, Mahmūdu'l-hisâl diye vasıflandırdığı 'Azīz Efendi, Hudâyî soyundandır; gerek, *Kurb-i Mahmud'ū makām etdī 'Azīz'ē hüsn-i hâl* (قرب محمودی مقام ایتدی عزیزه حسن حال) *târih mısraᶜı'y*'le, gerek,

Vasf olunmaz hilkat-ī mahmūd-ü hüsn-ī sūreti
Türbet-ī pāk-ī Hudāyî'den düzülmüş tīneti
Kıldı me'vā işte ānınçün civār-ī Hazret'i
Buldu ol Hakk'ī, velî ahbābı yakdī firkati

kıt'asıyle v. b. birçok mısra'larla, onun ve ceddinin meziyyet ve mânevî kudretinden bahsetmiştir[173]. Sūfīzâde Mehmed Tevfīk'in 15 Nisan, 1309 (27 Nisan, 1893)'da yazdığı ve zamânı pâdişâhının Hudâyî'nin elini öptüğünü, hakīkat ehlinin âsitânesinin esīri olduğunu, bendegânının hâlâ o devrânı sürdüğünü anlattığı,

Künuz-ī sırr-ı 'aşkın hâne-âgâhī Hudâyî'dir
Riyâz-ī âşıyân-ī vuslatın râhī Hudāyî'dir
Diyâr-ī enfüsün âfâkının mâhī Hudâyî'dir
Hakīkat-mülkünün şâh-ī felek-cāh'ī Hudâyî'dir
Serīr-ârây-i taht-ī Lī-ma'allāhî Hudāyî'dir

kıt'asıyle başlayan uzunca şiiri[174], vefâtınberi üç asra yakın zaman geçtiği hâlde, mânevî te'sir ve nüfuzunun, şöhretinin hâlâ nasıl devam ettiğini anlatmağa yeter sanıyoruz.

173 Ayn. esr., s. 28, 62 v. d. — XVIII. asır şâirlerinden Kelīm de, ana tarafından Hudâyî soyundandır (*Sâlim*, *Tezkire*, İst., 1315, s. 588).

174 Hulvīyât, Kastamonu, Vilâyet Matbaası, 1329, s. 64 v. d.

I. GOLDZIHER'İN HADİSLE İLGİLİ BAZI GÖRÜŞLERİNİN TAHLİL VE TENKİDİ

Doç. Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

Bu yazımızda, geçen asrın ünlü müsteşrıklarinden Ignaz Goldziher'in hadîsle ilgili bazı görüşleri üzerinde durmak istiyoruz. 1921 senesinde vefat etmiş olan Goldziher, İslâmî ilimler üzerindeki tetkikleriyle şöhret kazanmış yahudî asıllı bir macardır. Hadîsle ilgili görüşlerini, iki cilt halinde yayınlamış olduğu *Muhammedanische Studien*[1] adlı eserinin ikinci cildinde toplamıştır. Bu cilt daha sonraları Léon Bercher tarafından *Etudes sur la tradition Islamique*[2] adı altında fransızcaya tercüme edilmiştir.

Goldziher'in hadîsle ilgili görüşlerini burada tetkike girişirken, şu hususu hemen belirtmek isteriz ki, arapça kaynaklara derin vukufu olması dolayısiyle "müsteşrıkların şeyhi" addedilen bu şahsın islâmî sahalarda telif ettiği eserler, halen ve bilhassa müsteşrıklar arasında en mühim kaynak olarak kullanılmakta, onlardan yapılan nakiller, ileri sürülen bir takım görüş ve iddiaların delilleri olarak gösterilmektedir. Durum böyle olunca, Goldziher'in eserlerinde ileri sürülen fikirleri bilmek, onlarla istihdaf edilen gayeyi öğrenmek, ilâhiyatçılarımız için zarurî olmak icabeder. Bu hususu gözönünde bulundurarak, Goldziher'in hadîs meselelerine tahsis ettiği kitabına istinaden bazı görüşlerinin tahlil ve tenkidini yapmağa çalışacağız.

Burada esefle kaydedelim ki, İslâmî sahalardaki munsıf araştırmalarıyle ilme gerçekten hizmet eden müşteşrıklar yanında, İslâm dinine ve müslümanlara ehl-i salip zihniyetiyle saldıran, onları ifsat edebilmek için tarihî vâkı'aları tahrif etmekten çekinmeyen müsteşrıkların da mevcudiyeti bir gerçektir. İşte, müşteşrıkların şeyhi sayılan Goldziher bunlardan biridir. Bizce onun şeyhliği, İslâmî gerçekleri tahrif etmek ve bu tahrifi, bir takım delillere

1 Halle 1890.

2 Paris 1952. Bu yazımızda, *Etudes sur la tradition Islamique*'in Doç. Dr. Mehmet Hatiboğlu tarafından yapılan ve henüz neşredilmemiş olan türkçe tercümesinden istifade edilmiştir.

istinad ettirmek hususunda gösterdiği meharetindedir. O, bazı hadîslerin, samimî hadîs imamları tarafından *mevżū'*, yani uydurma olduklarına hükmedildiğinden habersiz görünerek, İslâmî esasların, bu hadîslerle irtibatını araştırır, sonra da bu hadîslerin uydurma olduklarını isbat ile, İslâm esasları üzerinde şüphe ve tereddütler yaratmağa çalışır. Fransızcaya tercüme edilmiş hadîsle ilgili kitabının daha baş taraflarında, sahabeyi ittiham ederek, Hazreti Peyberin vefatını müteakıp, onun zihniyetine uygun dinin talimi mahiyetindeki bir yığın sözün ona isnad edildiğini ve bu iş yapılırken hiç bir endişe duyulmadığını ileri sürer[3].

Goldziher'e göre, hadîslerin ekseriyeti, ilk iki asır içinde, İslâm dininin tarihî ve ictimaî inkişafının tabii bir neticesidir. Bu bakımdan hadîsler, İslâmiyetin zuhuru ile ilgili değil, fakat daha sonraki devirlerde, bu dinin inkişafı ile ilgili vesikalardan ibarettir[4]. Bir başka ifade ile, hadîsler, İslâm dininin müteakıp asırlarda, ibadet ve akaidiyle bir bütün olarak tesbit ve tanzim edilişinin delillerini teşkil ederler. Bu, Goldziher'e göre şu demektir ki, İslâmiyetin ilk bir kaç asrında, ortada hadîs diye bir şey yoktur. Ortada hadîs olmayınca, hadîse dayanan İslâm dini ibadet ve akaidinin mühim bazı kısımları da yoktur. Fakat ne zaman ki hadîsler, dinin ikmali için yeter derecede imal edilmiş veya uydurulmuşsa, işte o zaman dinin tesbit ve tanzimi işi de mümkün olabilmiştir[5].

3 Léon Bercher tercemesi. s. 5.

4. Adı geçen eser, s. 6.

5. Aynı yer. Goldziher, bu görüşleri ileri sürerken, Hazreti Peygamberin hayatının sonlarına doğru, İslâm dininin ibadet, akaid ve sair hükümleriyle bir bütün olarak tekemmül ettiğini kabullenmemekte; bu gerçeği açıkça ortaya koyan Kur'anı Kerimin اكملت لكم دينكم "Bugün dininizi ikmal ettim" âyetinden habersiz görünmektedir. Goldziher'in ihmal ettiği, veya ihmalinde kendi cephesinden fayda mülâhazasında bulunduğu daha başka âyetler de vardır. Bu âyetlerde, bir taraftan Hazreti Peygambere, kendisine gönderilen ahkâmın müslümanlara tefsir ve tebyini emredilirken, diğer taraftan müslümanlara da Hazreti Peygambere itaat etmeleri ve onun getirdiklerini almaları, nehyettiği şeylerden uzaklaşmaları emredilmiştir. Kur'anı Kerimin bu emirlerinin ilk müslümanlar tarafından titizlikle tatbik olunduğuna şüphe yoktur. Bunun en büyük delili, evlerinden ve çadırlarından sadece yağmacılık için çıkan câhiliyye Araplarının, çok kısa bir zaman sonra, dünyaları fethedecek bir ruh kazanmış olmalarıdır. Onlara bu ruhu veren kuvvet, İslâmın getirdiği imandan başka bir şey değildir. Onlar, işte bu imanla Hazreti Peygambere bağlanmışlar ve onun peşinden giderek yarım asır içerisinde ilk İslâm İmparatorluğunu kurmuşlardır. Yine bu imanla onun sözlerini veya sünnetini, henüz o hayatta iken en mükemmel bir şekilde muhafaza etmişlerdir. Her ne kadar daha sonraki devirlerde, pek çok uydurma hadîsler türemişse de, bunlar samimi hadîs imamları tarafından titizlikle ayıklanmıştır. Bu bakımdan, Goldziher'in iddia ettiği gibi, uydurma hadîsler, dinin tesbit ve tanziminde en ufak bir rol oynamış değildir.

İşte Goldziher'in, kitabının ilk 5 - 6 sahifelik bölümünde hadîslerle ilgili olarak ileri sürdüğü görüşler, bunlardan ibarettir. Bu görüşlerde, daha ilk anda göze çarpan kasıt, her insaf sahibi tarafından kolayca anlaşılabilecek bir niteliktedir. Bu kasıt, doğrudan doğruya dinedir; zihinlerde din hakkında şüphe yaratmak ve onu ifsad etmeğe matuftur. Maamafih biz, Goldziher hakkında peşin hüküm vermiş olmamak için, görüşlerini doğrulamak maksadiyle ileri sürdüğü delillerini gözden geçirecek ve hükmümüzü, bu delillerin tahlil ve tenkidinden sonra hasıl olacak kanaata göre vereceğiz.

Goldziher, hadîsler hakkındaki umumî görüşünü kitabının baş tarafında açıkladıktan sonra, bu görüşü oturtabileceği bazı temeller aramak gayretine girişmiştir. Bu maksatla sözü, ilk dört halifeyi takip eden Emevî iktidarına getirmiş ve bu iktidar sâhiplerinin, din ve sünnet düşmanlığını açıktan açığa ortaya koyduklarını ve bu suretle, ilâhiyatçılarla aralarında şiddetli bir husumetin meydana geldiğini iddia etmiştir. İşte bu iddia, Goldziher'in hadîs vaz'ı ile ilgili görüşlerinin ilk temeli olmuştur. Bu temel üzerine Goldziher şu binayı yerleştirmiştir: Emevi devrinde rejime muhalif ilâhiyatçılar hadis tarlasını yalnız başlarına işlememişlerdir. Hâkim olan iktidar da tembel tembel oturmamış, fakat fikirlerine herkes tarafından itibar gösterilmesi, dindar çevrelerin muhalefetinin susturulması ve görüşlerinin desteklenmesi için onlar da hadis imaline başlamışlardır. Bu bakımdan, Goldziher'e göre, hadîslerin resmî yönden imali ve neşri işi, çok erken bir devirde başlamıştır[6].

Goldziher, bu iddiasını teyid etmek maksadiyle Ṭaberī'den şöyle bir haber nakletmiştir: İlk Emevî halîfesi Mu'āviye, Hicretin 41 inci senesinde Muğīre İbn Şu'beyi Kūfe'ye vâli tayin ettiği zaman, ona, 'Alī'ye şetmetmekten ve onu kötülemekten, 'Oṯmān'a rahmet dilemekten ve onu methetmekten çekinmemesini emretmiş ve şöyle demiştir: "'Alī taraftarlarından uzak dur; onları hadîs kaynakları olarak dinleme (yani onlardan hadîs alma); 'Oṯmān taraftarlarına yakınlık göster; onları hadîs kaynakları olarak dinle (yani onlardan hadîs al)"[7]. Goldziher, bu haberi naklettikten sonra, Emevî halifelerinin, kendi çıkarları için resmî yoldan hadîs uydurmağa teşvik ettiklerini ve emirler verdiklerini ileri sürmüştür. Ona göre bu iddianın delili, biraz önce zikrettiğimiz "Alī taraftarlarından uzak dur, onlardan hadîs dinleme; 'Oṯmān taraftarlarına yakınlık göster, onların hadîslerini dinle" mahiyetindeki haber olmuştur. Çünkü Goldziher, Mu'āviye'nin bu sözünü "'Alī aleyhine ve 'Oṯmān lehine

6 Adı geçen eser, s. 43.

7 Aynı yer.

hadîs uydurmaktan çekinme" şeklinde tefsir etmiştir. Nitekim mezkûr haberi naklettikten sonra şöyle demiştir: "Burada, 'Alī aleyhindeki hadîslerin tasni ve neşrini teşvik, onun lehindeki hadîsleri de bertaraf etmeğe matuf resmî bir emir vardır. Emeviler ve onların siyasî taraftarları kasıtlı yalanlarını mukaddes bir hava içinde neşretmekten endişe duyacak kimseler değillerdi. Meselâ bu yalanları,isimleri hücuma maruz kalmıyacak dindar kimseler vasıtasiyle yaymaktan ibaret kalıyordu. Bu işi yapacak kimseler de her devirde bulunuyordu"[8].

Şimdi biz, Goldziher'in bu tefsirini bir tarafa bırakarak, Mu'āviye'nin bir vâlisine verdiği bu emri bize nakleden Ṭaberī'ye, yani Goldziher'in asıl kaynağına bakalım ve haberle ilgili basit bir araştırma yapalım. Filhakika, Ṭaberī tarihinin 51 inci sene ile ilgili olayları arasında, Mu'āviye'nin, Mugīre İbn Şu'be'ye, 'Alī'ye şetmetmek hususundaki bir emrini görürüz. Bununla beraber, Goldziher'in iddia ettiği gibi 'Alī taraftarlarından hadîs almamak veya 'Oṣmān taraftarlarının hadislerini dinlemek hususunda sarih bir emrin bulunmadığını da hayretle müşahede ederiz. Bu hususu açıkça görmek için Ṭaberī'nin haberini burada aynen nakledelim:

لا تَتَحَمَّ عن شَتم على وذَمِّه والتَرَحُّمِ عَلَى عُثمَانَ والاسْتِغْفَار لَهُ والعَيبِ على أصحَابِ عَلى والإقْصَاء لَهم وتَرْكِ الإسْتِمَاعِ مِنْهُم وبإطراءِ شِيعَةِ عُثمَان والإدْنَاءِ لَهُمْ وَالإسْتِمَاعِ مِنْهُمْ

Bu haberde, Goldziher'in, iddiasına mesnet ittihaz eylediği ibareler, altı çizilmiş olan وترك الاستماع منهم ile والاستماع منهم sözleridir. Yani 'Alī taraftarlarından istimā' استماع ın terki, 'Oṣmān taraftarlarından da istimā'ın lüzumu. İstimā' استماع lugatta iṣġā' اصغاء yani kulağı sesin geldiği tarafa eğip onu dinlemek manâsına gelir. Bunun dışında kelimenin her hangi bir ıstılah manâsı da yoktur, ve esasen Ṭaberī'de hadîsle ilgili hiç bir söz geçmemektedir. Buna göre, Mu'āviye'nin emri "'Alī taraftarlarını dinleme, 'Oṣmān taraftarlarını ise dinle" manâsındadır. Buna en açık ifadesiyle "ona kulak asma" diyebiliriz.

Görüldüğü gibi, Ṭaberī'nin haberinde, Goldziher'in iddia ettiği gibi hadîs dinlemek veya dinlememekle ilgili her hangi bir mana yoktur. Hele "'Alī aleyhinde ve 'Oṣmān lehinde hadîs uydurmak" manâsı tamamiyle hayal mahsulüdür. O halde, hiç tereddüt etmeden diyebiliriz ki, Goldziher, içinde saklaladığı bir gaye uğruna, bu haberin manâsını tahrif etmiştir.

8 Aynı yer.

9 Ṭaberī, IV. 188

Peki, Goldziher bu haberi niçin tahrif etmek lüzumunu hissetmiştir, veya bu haberin tahrifi ile ne gibi bir neticeye ulaşmak istemiştir? Bu sorunun cevabını, yine kendi kitabından kolayca çıkarmak mümkündür. Nitekim, Ṭaberī'de yer alan bu habere "'Alī aleyhine ve 'Oṣmān lehine hadîs uydur" manâsı verdikten sonra, hadîs vaz'ının Mu'āviye'nin emri ile resmen başladığı iddiasında bulunmuş ve yukarıda da naklettiğimiz gibi, "mesele, uydurulan bu hadîsleri, isimleri hücuma maruz kalmıyacak dindar kimseler vasıtasıyle yaymaktan ibaret kalıyordu" demiştir. İşte Goldziher, bu iddiayı ileri sürdükten sonra Emevî halifelerinin âmâline hizmet edecek, yani onlar tarafından uydurulması emrolunan hadîsleri halk arasında yayabilecek dindar bir hadîsçî aramak gayretine girişmiştir. Bu hadîsçi kim olabilir?

Goldziher'in, Ṭaberī'den naklettiği bir haberi bu şekilde tahrif ettiğini gördükten sonra, Emevîlerin âmâline hizmet edecek bir hadîsçi ararken sâhip olduğu düşünceyi ve içinde sakladığı gayeyi tahmin etmek, bizce artık güç bir iş olmıyacaktır. Goldziher, öyle bir hadîsci bulmalıdır ki, müslümanlar arasında hadîs rivayetiyle şöhret kazanmış, adalet ve zabt şartlarını haiz, ṣiḳa, yani güvenilir bir kimse olsun. Rivayet ettiği hadîsler, muteber hadîs kitaplarında yer almış bulunsun. Ta ki, onun Emevî halifelerinin emri ile hadîs uydurup yaydığı ileri sürülünce, müslümanların hadîse olan güvenleri sarsılsın dolayısıyle, İslâm dini hakkında kalplerine şüphe girsin.

Goldziher, işte bu düşünce ve gaye ile, istediği evsafta bir hadîsci bulmakta gecikmemiştir. Bu hadîsçi, meşhur imām muḥaddiṣ Muḥammed İbn Şihāb ez-Zuhrī (Ö. 124 / 741) dir.

Goldziher'e gelinceye kadar, cerḥ ulemasından hiç birinin yalancılıkla ittiham etmediği, hattâ üzerine en ufak bir toz bile kondurmayıp medh u senada bulunduğu Zuhrī, meşhur imām Sa'īd İbnu'l-Museyyib'in talebesi ve yine meşhur imām Mālik İbn Enes'in hadîsteki şeyhidir. Hadîsleri, başta Buḫārī ve Muslim olmak üzere bütün hadîs kitaplarında yer almıştır.

Hadîs imamlarından 'Alī İbnu'l- Medīnī'nin belirttiğine göre Zuhrī'nin yaşadığı devirde hadis ilmi, hemen hemen altı kişi etrafında dönüyordu ki, bunlardan biri Zuhrī idi[10]. Sufyān İbn 'Uyeyne'ye göre, halk arasında, sunneti Zuhrī'den daha iyi bilen bir kimse yoktu. Keza Makḥūl de onun hakkında buna benzer bir ifade kullanmış ve "yer yüzünde, sunneti Zuhrī'den daha iyi bilen bir kimse kalmadı" demiştir[11]. Aḥmed İbn Ḥanbel'e göre, o, halk ara-

10 Ẕehebī, *Teẕkiratu'l - Ḥuffāẓ*, I. 111.

11 Aḥmed İbn Ḥanbel, *Kitābu-l - 'Ilel*, I. 22; İbn Ebī Ḥātim, *Kitābu'l Cerḥ ve't-ta'dil*, IV/1, 73 - 74.

sında hadîsi en güzel ve isnadı en sağlam olan bir kimse idi[12]. Nevevî ise, bütün hadîs imamlarının, onun celâleti, hafıza, zabt ve adalet yönlerinden güvenilir bir kimse olduğu üzerinde ittifak ettiklerini söylemiştir[13].

İşte, Zuhrî hakkında bütün hadîs imamlarının kanaatları bu merkezde iken, müsteşrıkların şeyhi Goldziher, onu yalancılıkla ittiham ediyor ve Emevî halifleri adına hadîs vazederek bunları halk arasında yaydığını ileri sürüyor. Goldziher'in bu iddialarında istinad ettiği deliller nelerdir? Bütün hadîs ulemasının medhusena ettiği Zuhrî, bu müsteşrıkın ileri sürdüğü şekilde gerçekten hadîs uydurmuş mudur? Yoksa, bu da biraz önce örneğini gördüğümüz tahrif olayı gibi Goldziher'in içinde saklı emellerini tahkik etmek bâbında bir başka oyunu mudur? İlk bakışta iddia ve ittihamın, Zuhrî gibi pek çok hadîs rivayet etmiş, hadîsleri *Kutubi Sitte* adıyle maruf sahih kitaplara girmiş bir imama yöneltilmiş olması, Goldziher'in aynı oyuna devam ettiği inancını kuvvetlendirmektedir. Filhakika Zuhrî, bu müsteşrıkın iddia ettiği gibi hadîs uydurmuş olsa idi, hadîs imamları arasında kezzāb ve vażżāʿ yani yalancı ve hadîs vazedici olarak şöhret kazanır, ondan, medh u sena yerine zem ile bahsederlerdi. Zira hadis münekkitleri, hiç kimsenin tesiri altında kalmadan, yalancıları cerḥle halka teşhir etmekten çekinmemişlerdir. Yalnız yalancıları değil, fakat hadîs rivayetinde en ufak hata yapanları dahî zayıf râviler arasında zikretmeyi, onların hadîslerini ihtiyatla karşılamayı, dinin selâmeti bakımından zaruri görmüşlerdir. Hal böyle iken Zuhrî'den medh u sena ile bahsetmişler, onun hadîslerini almakta tereddüt göstermemişlerdir. Niçin, Goldziher'in ona isnad ettiği yalancılık vasfı, bu münekkıtlerin meçhulü kalmıştır? Eğer gerçekten o, Emevîler adına hadîs uydurdu ise, niçin onun en şöhretli hocası Saʿîd İbnu'l-Museyyib ona itiraz etmemiş, derslerine devam etmesine rıza göstermiştir? Veya onun en meşhur talebesi, Dāru's-Sunne İmamı Mālik İbn Enes, niçin onu daima medhetmiş, ondan hadîs almış ve hadîslerini en sahih hadîs kitabı olarak şöhret kazanmış olan Muvaṭṭā' adlı kitabında nakletmiştir? Ve nihayet Emevilerin en şedit düşmanları olan ʿAbbāsîler, Emevî âmâline hizmet etmiş olan bu imamın yalanlarını niçin ortaya dökmemişlerdir? Bilhassa felsefî ilimlerin revaç bularak, hadîs ilminin kötülendiği ve hadîs imamlarının en şiddetli işkencelere maruz bırakıldığı Me'mūn ve Muʿtaṣım devirlerinde, Emevilere hizmet ettiği Goldziher tarafından ileri sürülen Zuhrî kötülenmemiş, veya kötülenmişse, diğer kötülenen hadîsçilerle birlikte haberleri bize kadar intikal etmemiştir? Goldziher, onu kötüle-

12 İbn Keşīr, *el-Bidāye ve'n-nihāye fi't - tārīḫ*, IX, 342.

13 *et-Taḳrīb*

yen haberleri nerelerde, hangi muteber kaynaklarda bulmuştur da, biz o haberleri görememişiz?

Evet. Goldziher bazı haberlere istinaden Zuhrī'ye yalancılık isnad etmiştir; ve işte şimdi, Goldziher'in ele aldığı bu haberleri bizim de gözden geçirmemiz ve bu suretle, ulaştığı neticenin nasıl asıl ve esastan uzak , tahrif ve tashife müstenit bir iftira ve yalan olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

Goldziher'in, Ya'ḳūbī (Ö. 292 /904) den naklettiği bir habere göre, Emevî halîfesi 'Abdu'l-Melik, Şam'da hüküm sürerken, 'Abdullah İbnu'z- Zubeyr de idareye karşı ayaklanmış ve Mekke dahil olmak üzere bütün Ḥicāz'ı ele geçirmiş bulunuyordu. Bu durum, hacc maksadiyle Ḥicāz'a gidecek olan Suriyeliler için büyük bir tehlike teşkil ediyordu. Daha doğrusu bu tehlike - tabii Goldziher'e göre- aslında Emevî halifesi 'Abdu'l-Melik içindi. Çünkü Ḥicāz'a giden Suriyeliler, burada 'Abdullah İbnu-z-Zubeyr'e bey'at etmeğe zorlanabilirler ve dolayısiyle Emevî idaresinin geleceği tehlikeye sokulmuş olurdu. Halife 'Adu'l-Melik, bu endişe ile, Suriyelilerin Ḥicāz'a gitmelerini önlemek maksadiyle, Ḳudüsde Ḳubbetu'ṣ-Ṣaḫra'yı inşa etti. Sonra da Zuhrī'ye başvurarak, bu Ḳudüs mescidine hacc için yapılacak bir ziyaretin, Mekke'de Ka'be'ye yapılacak ziyarete muadil olduğunu ifade eden bir hadîs uydurmasını istedi. Emevî halifelerinin âmâline hizmet eden Zuhrî de, tabiatiyle halîfenin emrine uyarak şu hadîsi uydurdu:

لا تشد الرحال إلا الى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام و مسجدى و مسجد بيت المقدس

Yani "binekler, yalnız üç mescide doğru koşturulur: Mescid-i Ḥarām, benim mescidim ve bir de Beytu'l-Maḳdis Mescidi"[14].

Goldziher'in bu iddialarını gördükten sonra, haberi tahkik etmek maksadiyle, onu aldığı kaynağa, yani Ya'ḳūbī Tarihine bakıyoruz ve bir daha hayretle görüyoruz ki, Halife 'Abdu'l-Melik'in, Zuhrī'ye başvurarak böyle bir hadîs uydurmasını emrettiğine dair her hangi bir ibare yoktur. Buna karşılık, 'Abdu'l-Melik'in, halkı Mekke'ye gitmekten menettikten sonra onlara "işte İbn Şihāb Zuhrî, size Hazreti Peygamberden şu hadîsi rivayet ediyor" dediği zikredilir[15]. Bu da gösteriyor ki, Goldziher, Ṭaberī'den naklettiği haberde olduğu gibi burada da aynı tahrifi yapmıştır. Zuhrī'nin bu hadîsi uydurduğuna dair elinde hiç bir delil bulunmadığı halde, böyle garip bir iddiaya kalkışmış ve onu yalancılıkla ittiham etmiştir.

14 Léon Bercher tercemesi s. 44.
15 Bkz. Ya'ḳūbī tārīhi, III. 7 -

Burada üzerinde durulması gereken mühim bir nokta daha vardır. Bu nokta, Ḳudüs'teki Ḳubbetu'ṣ-Ṣaḫra'nın, Ka'be'ye muadil bir hacc mahalli olarak inşa edildiği yolunda ileri sürülen Ya'ḳūbī haberidir. Bu habere, sair tarih kitaplarında rastlanmamaktadır ve esasen Goldziher de Ya'ḳūbī'den başka bir kaynak göstememiştir. Ya'ḳūbī'nin şī'ī olduğu maruftur. Şī'a ile Emeviler arasındaki husumet de bilinmektedir. Bu bakımdan, Ya'ḳūbī-nin, bir Emevî halifesi hakkında ileri sürdüğü böyle bir haberi ihtiyatla karşılamak zorundayız. Hilâfet makamına geçmeden önce, zühd, takva ve ibadetiyle şöhret kazanmış bir halifenin, Ka'be dışında bir hacc mahalli inşa edip halkı buraya çekeceğini veya çekmek isteyeceğini kabul etmek çok güçtür[16]. Çünkü bu hareket, Kur'ânı Kerimin açık emirlerine aykırıdır ve küfürden başka bir şeyle tavsif edilemez. Diğer taraftan, bu kadar mühim bir hâdisenin Ya'ḳūbī'den başka her hangi bir kaynakta zikredilmemiş olması da, haberin gerçekle ilgisi olmadığı inancını kuvvetlendirmektedir.

Üzerinde durulması gereken diğer mühim bir nokta da, Ḳubbetu'ṣ- Ṣaḫra'nın, bizzat 'Abdu'l-Melik tarafından inşa edildiği hususunda beliren tereddütlerdir. Filhakika İslâmî kaynaklar, Ḳubbe'nin, 'Abdu'l-Melik'in oğlu Velīd tarafından inşa edildiğini kaydederler [17]. Ṭaberī'de gelen bir haberden

16 Julius Wellhausen bu konuda şöyle demektedir: "Suriye'nin siyasî bakımından ağırlığını daha da kuvvetlendirmek için, ibadetin (Kultus) ağırlık merkezini de oraya nakletmeğe teşebbüs edil (di). Buna fırsat ve sebebiyet veren hususî merkez mukaddes mahal olan Mekke'nin hemen hemen on yıl müddetle İbn Zubeyr tarafından işgal edilmiş ve bu yüzden hanedanlarına sadık kaldıkları nisbette Suriyeliler için güç erişilir bir mahiyet almış olması idi. Bu halden Abdülmelik tarafından, teb'asına Mekke'ye haccı hemen hemen yasak ilân etmek ve onlara Mekke yerine Kudüs'e hac yapmak tavsiye ve talebinde bulunmak hususunda faydalanıldı. Hiç olmazsa Eutychius bunu böyle bildirmektedir. Kat'î olan cihet Abdülmelik'in, Kudüs'e İslâmî bir Kultus yeri olarak daha büyük bir parlaklık teminine gayret etmiş olduğudur." Bu izahat için bkz. *Arap Devleti ve Sukutu*. (yazan: J. Wellhausen, çeviren Prof. Dr. Fikret Işıltan; İlâhiyat Fakültesi Yayınlarından, Ankara 1963) s. 100.

Görüldüğü gibi, Wellhausen'in Eutychius'tan naklen verdiği malumat, aslında Ya'ḳubī'nin ve ona istinaden Goldziher'in ileri sürdükleri iddianın tekrarından başka bir şey değildir. Bununla beraber Wellhausen, "kat'î olan cihet Abdülmelik'in, Kudüs'e İslâmî bir Kultus yeri olarak daha büyük bir parlaklık teminine gayret etmiş olduğudur" demek suretiyle gerek Euty'hius'e ve gerekse Goldziher'e muhalif bir görüş ortaya koymuş oluyor, çünkü, Abdülmelik'in, mukaddes bir belde olması itibariyle Kudüs'e yüksek bir itibar ve ihtimam göstermesiyle, orayı, müslümanlar için bir ka'be veya hac mahalli yapması ve müslümanları bu maksatla zorlaması arasında büyük fark vardır. Kubbe'nin, Abdülmelik tarafından inşa olunduğu kabul edilse bile, nihayet bu, Mescid-i Aḳṣa'nın müslümanlar nazarında mukaddes bir mevki olması dolayısıyledir. Esasen Zuhrī tarafından rivayet edilen hadîs de, bu gerçeği ortaya koymaktadır.

17 Bkz. İbn Keşīr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, IX, 165; İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, IV. 137.

öğrendiğimize göre, Velîd, çeşitli binalar, saraylar ve sanat mahalleri inşa etmekle şöhret kazanmıştır. Bu bakımdan halkın günlük konuşmalarını, yeni yeni inşa edilen bu çeşit binalar teşkil ediyordu. Onu takip eden kardeşi Süleyman devrinde kız alıp vermek, evlenmek ve cariye edinmek gibi meseleler revaç bulduğu için halk, birbirlerine bu çeşit meselelerden sorar olmuştur. 'Omer İbn 'Abdi'l - 'Azîz devrinde ise, Kur'ânı Kerimin okunup hatmedilmesi gibi meseleler revaç bulmuş, birbirleriyle karşılaşan kimseler, Kur'ânı Kerimden ne kadar sure ezberlediklerini, kaç defa hatmettiklerini, ne zaman hatmedeceklerini sormağa başlamışlardır[18]. Bu haber bile, Ḳubbetu'ṣ-Ṣaḫra'nın, inşaat işlerinin son derece ilerlediği Velîd devrinde inşa edilmiş olduğunu belirten diğer kaynakları teyid etmektedir. Bununla beraber yalnız Demîrî, Kitābu'l-Ḥayevān'da Ḳubbe'nin, Velîd tarafından inşa edildiği yolunda gelen haberleri tekrarlayarak, bu haberlerde ihtilâf bulunduğunu ileri sürer ve onun, 'Abdu-l-Melik tarafından inşa edildiğini söyler. İnşa sebebi olarak da, Ya'ḳūbînin haccla ilgili malum iddiasını tekrarlar. Fakat, Demîrî'nin ifadesine dikkat edilecek olursa, iddianın , aynı kelime ve ibarelerle Ya'ḳūbî'den aktarıldığına kolayca hükmedilir[19].

Ḳubbetu'ṣ-Ṣaḫra, ister 'Abdu'l-Melik devrinde, ister Velîd devrinde inşa edilmiş olsun, şurası muhakkaktır ki, bunun bir hacc mahalli olarak inşa edildiği yolunda ya'ḳūbī tarafından ileri sürülen iddia bazı müşrikler tarafından istismar edilmiş, İslâmiyete karşı yönelttikleri hücumlarında kıymetli bir delil olarak ele alınmıştır[22]. İşte bunlardan Goldziher, aynı Ya'ḳūbî haberine istinaden hacc mahalli üzerinde şüphe ve tereddütler yaratmağa çalışırken, diğer taraftan , Zuhrî'nin Beytu-l-Maḳdis'le ilgili bir hadîsini, iddiasının en kuvvetli delili olarak ileri sürmekten çekinmemiştir. Sonra da, bu hadîsin, Emevî halifesi 'Abdu'l-Melik'in emri ile bizzat Zuhrî tarafından uydurulduğunu iddia etmekle, zincirleme bir tahrif ve tahrip metodu kullandığını ortaya koymuştur.

18 Bkz. Ṭaberī tārīhi, V. 266 - 7.

19 Bkz. Ya'ḳūbī tārīhi, III. 7 - 8 ve ed-Demîrî, *Kitābu'l - ḥayevān*, 1. 59.

20 Yukarıda Wellhausen'dan naklen Eutychius'un bu konudaki görüşünü naklettik (bkz. not 16). İslâm Ansiklopedisinde "Ḳubbetu'ṣ - Ṣaḫra" maddesini kaleme alan J. Walker de aynı iddiayı tekrarlamaktadır" ... filistinli tebealarının asî bir ruh ile dönmelerinden korkan Abd al-Malik, hacılarını Mekke'den vazgeçirip, Kudüs'e çekmeğe karar verdi. Bir takım tamimler gönderip, niyetini açıkladıktan ve kuvvetli bir destek sağladıktan sonra, gayesini tatbike, yani Kudüs'ü güzelleştirmeğe başladı. Bunun üzerine milletine (de Vogüe, *Le temple de Jerusalem*, s. 75) "Bu kaya (Ṣaḫra) Ka'beniz olmalıdır" (Ya'ḳūbī, II. 311) dedi" (Bkz. İslâm Ansiklopedisi, cüz 66. s. 945). Görüldüğü gibi, buradaki iddianın kaynağı da yine Ya'ḳūbī'dir.

Goldziher, mezkûr hadîsin Zuhrî tarafından uydurulduğunu iddia ederken, her nedense, aynı hadîsin Buḫārī ve Muslim'de yer alan diğer rivayet şekillerini hesaba katmamıştır. Filhakika bu hadis, Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde üç turukla nakledilmiş, bu turuklardan biri de Buḫārī'de yer almıştır. Üç turuktan birincisi, Zuhrī'nin Ebū Hurayra'dan rivayeti; ikincisi, Kaza'a nın Ebū Saʿīd'l-Ḫudrī'den rivayeti; üçüncüsü ise, Selmān el-Ağar'ın yine Ebū Hurayra'dan rivayetidir[21]. Yani hadîs, iki sahabî tarafından Hazreti Peygamberden rivayet edilmiş, bu iki sahabî'den de üç tâbiʿî (Zuhrī, Kaza'a ve Selmān) onu almıştır.

Görüldüğü gibi Goldziher, Zuhrī'nin bu hadîsi uydurduğunu isbat edebilecek hiç bir delil göstememiştir. Keza onun, hadis imamları tarafından en ufak bir kusur sebebiyle dahi olsa, tenkit edildiğine dair her hangi bir haber verememiştir. Bununla beraber, onun hadîs uydurmağa müstait bir kimse olduğuna okuyucuyu inandırabilmek için, yine de bazı haberleri tahrif etmekten ve onlara aslına uymıyan manâlar vermekten kendini alamamıştır. İşte bu haberlerden biri, hadîs kitabetiyle ilgili, Zuhrī'nin bizzat kendi sözüdür. Muh-

21 Bkz. Muslim. *Ṣaḥīḥ*, Hadîs No. 415. 511 - 513. Goldziher'in iddiasına göre, İbnu'-Zubeyr fitnesi zuhur ettikten sonra Halîfe ʿAbdu'l-Melik, Suriyelileri hac seferiden menetmiştir. Buna göre seferden men olayı, İbnu'Zubeyr'in Ḥicāz'a hâkim olduğu müddetçe devam etmiş demektir; yani, ʿAbdu'l-Melik, Ḥaccāc kumandasındaki kuvvetleriyle İbnu-z - Zubeyr'i imha edinceye kadar hac yolu kapalı kalmış ve ancak Hicrî 73 senesinde öldürülmesiyle bu yol sefere açılmıştır. Buna göre, Halîfe ʿAbdu'l-Melik'in, Zuhrī ile temas kurup , ona mezkûr hadîsi uydurması için emir vermesi, hac yolunun kapalı kaldığı sıralarda olması lâzımdır. Fakat İbn Keşīr, İbn ʿAsākir'den naklen bize şöyle bir haber verir Zuhrī'nin anlattığına göre, Medîne halkına ârız olan şiddetli bir darlıktan sonra, bu hadîsçi, Şam'a göçeder ve oradaki câmilerden birine girer. Câmide en büyük (ders) halkalarından birine katılır . Bu sırada Halîfe ʿAbdu'l-Melik'in yanından gelmiş olan bir adam, Halîfenin "ummu'l-veled" le ilgili bir hadîsi öğrenmek istediğini haber verir. Zuhrī bu hadîsi bildiğini söyleyince, adam, onu elinden tutup Halîfeye götürür. ʿAbdu'l Melik, Zuhrī'ye kim olduğunu, nesebini, Kur'ânı Kerimi hıfzedip etmediğini sorar. Zuhrī'nin bunlara ve diğer sullere verdiği cevap Halîfenin hoşuna gider, ona hediyeler ihsan eder ve sonra da onu zeki bulduğunu söyliyerek ilim yolunda çalışmasını tavsiye eder (el-Bidāye, IX, 340 - 1) . Bu haberden anlaşıldığına göre, Zuhrī, Halîfe ile ilk defa bu şekilde karşılaşmıştır. İbn Keşīr, bu karşılaşmanın tarihini bildirmez. Bununla beraber, Ẕehebī, bu müşkili halledecek şekilde mükemmel bir haber verir ve der ki: "Zuhrī, H. 80 senesi civarında ʿAbdu'l-Melik'e geldi. Onun ilmi, Halîfenin hoşuna gitti ve borçlarını ödemesi için ihsanda bulundu" (Bkz. *Teẕkiretu'l ḥuffāẓ*, I. 109 - 110). Bundan anlaşılıyor ki, Zuhrī'nin Halife ʿAbdu'l-Melik ile karşılaşması, İbnu'z-Zubeyr'in imha edilmesinden ve dolayısiyle hac yolunun açılmasından sonradır. Hac yolunun açılmasından sonra ʿAbdu'l-Melik'in Zuhrī'den böyle bir hadîs uydurmasını istemesi kadar abes bir şey olamaz. Bu bakımdan, Goldziher'in iddiası tamamiyle gerçek dışıdır ve yukarılarda da açıkladığımız gibi, içinde gizlediği malum maksadı istihdaf etmektedir.

telif kaynaklar tarafından Zuhrī'den nakledilen bu haber şöyledir: أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء Yani bu sözü ile Zuhrī, halifelerin, kendisini hadîs yazmağa zorladıklarını ifade etmiştir. İşte Goldziher bu sözü ele alarak, iktidarın arzularını desteklemek bâbında Zuhrī'nin pek uysal davranışlı bir kimse olduğunu iddia etmiş ve dolayısiyle bu iddia, onun, Zuhrī hakkında, halîfelerin arzularına uyarak hadîs uydurulabileceği hükmünü vermesini sağlamıştır. Fakat Goldziher'in ele aldığı bu sözün, Zuhrī'nin halîfeler adına hadîs uydurmasıyle hiçbir ilgisi yoktur. Eğer Goldziher, bu sözün sebeb-i vürûdunu araştırmak zahmetine katlansaydı, şüphesiz, Zuhrī'yi halîfeler için hadis uydurmağa müstaıt bir kimse olarak tanıtmak imkânından mahrum kalırdı. Goldziher'in hesaba katmadığı veya katmak istemediği bu sözün sebeb-i vürûdu şudur: Bir gün, Halîfe Hişām İbn 'Abdi'l-Melik, Zuhrī'den oğulları için hadîs yazmasını talebetmiş, ona bir de kâtip göndermiştir. Zuhrī, bu kâtibe 400 hadîs yazdırmıştır. Ancak aradan bir müddet geçtikten sonra Halife, bu hadîslerin kaybolduğunu söyliyerek onların yeniden yazılmasını Zuhrī'den istemiştir. O da bu emre itaat ederek, bu 400 hadîsi tekrar yazıp Halîfeye göndermiştir. Halîfe Hişām, ilk yazılan 400 hadîsle sonradan yazılanları karşılaştırmış ve aralarında tek bir harf değişikliğinin dahî bulunmadığını görmüştür [23]. Bir başka haberde, yine Hişām İbn 'Abdi'l-Melik, oğulları için Zuhrī'den hadîs yazmasını istemiş, bu iş için iki de kâtip tahsis etmiştir. Kâtipler, Zuhrī'ye bir sene müddetle gelip gitmişler ve ondan pek çok hadîs yazmışlardır. İşte bu hâdise üzerinedir ki Zuhrī, halîfelerin, kendisini hadîs yazmaktan usandırdıklarını söylemiştir[24]. Görüldüğü gibi, bu hâdisede ve bu hâdise ile ilgili olarak söylenen bir sözde, Goldziher'in iddia ettiği gibi, Zuhrī'nin halîfelerin emriyle hadîs uydurduğu neticesini verecek hiç bir mâna yoktur. Fakat Goldziher, İslâm dininin en mühim bir kaynağı olan hadîsin değerini küçültmek gayesi güttüğü için, sahih haberleri daima tahrif, güvenilir hadisçileri de yalancılıkla ittiham etmekten çekinmemiştir. Ne var ki, onun bu tahrifleri, meseleye biraz vâkıf olan her insaf sâhibi tarafından kolayca anlaşılabilecek bir mahiyet arzeder.

Şimdi burada Goldziher'in, oldukça garip bir zihniyetini daha açıklamağa çalışacağız. Yukarıda onun, müslümanlar arasında güvenilir bir hadîsçi ola-

22 Bu haber için bkz. İbn Sa'd , II . 135; Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, V. 145.

23 Ẕehebī, *Teẕkiratu'l-ḥuffāẓ*, I 104; İbn. Ḥacer, *Tehẕību't-tehẕīb*, IX. 449.

24 Ẕehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, V. 143. İbn Keşīr, Zuhrī'yi hadîs yazmağa zorlayan halâfenin kim olduğunu açıklayan şöyle bir haber verir. Bu haber, Zuhrī'nin, yukarıda zikrolunan sözünü ne maksatla söylediğini açıklayan diğer haberleri teyid eder mahiyettedir: كان هشام هو الذى أكره الزهرى على كتابة الحديث "Ebu'l-Melīḥ der ki: Zuhrī'yi hadîs yazmağa zorlayan kimse (Halîfe) Hişām idi" (Bkz. *el-Bidāye*, IX. 345)

rak tanınan Zuhrī'yi nasıl yıkmağa ve gözden düşürmeğe gayret sarfettiğini bir iki misalle gördük. Şimdi de hadîsçiler arasında kezzāb, yani yalancı olarak tanınmış bir kimseyi nasıl takdim etmeğe ve ne gibi bir netice çıkarmağa çalıştığını görelim.

Abbasî halîfelerinden Hārūnu'r-Reşīd'in babası Mehdī, güvercin beslemekten ve onları yarışa sokmaktan hoşlanan bir kimse idi. Goldziherin belirttiğine göre, bu oyunun tarihi çok eski idi ve Allahın gazabına uğramış olan Sodom halkı tarafından icad edilmişti. Ancak şeriatın da yasakladığı bu oyun, Halîfe için büyük bir endişe kaynağı oluyordu. Çünkü Mehdī, çok düşkün olduğu bu oyunla İslâm şeriatını ihlâl etmek istemiyordu. İşte o zaman Gıyāṯ İbn İbrāhīm en-Naḫa'ī isminde dindar ve zâhid bir kimse çıkıyor ve Halîfenin endişesini gidermek için, şöyle bir hadîs rivayet ediyor: لا سبق الا فى خف أو حافر أو جناح

Yani "yarışlar, yalnız pençeli, tırnaklı veya kanatlı hayvanlarla yapılır". Hakikatta bu hadîs, sonundaki أو جناح ibaresi olmaksızın *Sunen-i erba'*ada ve Aḥmed İbn Ḥanbel'in *Musned*'inde yer almıştır. Ancak biraz önce ismini zikrettiğimiz Gıyāṯ, hadîsin sonuna أو جناح (yahut kanatlı) ibaresini de ilâve etmek suretiyle, güvercin gibi kanatlı hayvanların da müsabakalar için beslenebileceğine Hazreti Peygamerin ağzından müsaade vermiş, aynı zamanda Halifenin endişesini de gidermiştir. İşte Goldziher, bu hâdiseyi naklettikten sonra şu görüşü ileri sürmüştür: "Anlatıldığına göre Halîfe, hileyi sezerek hadîslerin tahrifine sebep olan bütün güvercinleri öldürmüştür. Fakat ne de olsa bu vak'a, bize, bir saray ilâhiyatçısının, hadîslerin tasarrufuna muktedir olduğunu göstermektedir. Nazariyatı, hayatın amelî kısmıyle mutabık bir halde tutmak isteyen ilâhiyatçılar, böyle marifetlere başvurmak zorunda kalmışlardır"[26].

İşte müsteşrik Goldziher'in zihniyyeti ve ilim adına esef edilecek metodu bu vak'a ile ilgili görüşlerinde kendisini göstermektedir. Hadîs rivayetinde doğruluğu ile şöhret kazanmış bir hadîsçiyi, yani Zuhrī'yi yalancılıkla ittiham edebilmek için çeşitli haberleri tahrif etmekten çekinmeyen Goldziher, son zikrettiğimiz misalde, Halîfenin gözüne girmek maksadiyle hadîs uyduran Gıyāṯ İbn İbrāhīm hakkında malumat vermekten çekinmiş ve onu, sadece, sarayda mevki kazanmış bir ilâhiyatçı olarak takdim etmiştir. Diğer taraftan, böyle bir saray ilâhiyatçısının, hadîslerin tasarrufuna muktedir olduğunu söylemek suretiyle, onun, hadîs rivayetinde bir otorite olduğu inancını zihinlerde yerleştirmeğe çalışmıştır. Halbuki Gıyāṯ, hadîs münekkitleri arasında ma-

25 Léon Bercher tercemesi s. 82.
26 Aynı eser, s. 83.

ruftur. Yaḥyā İbn Ma'īn, onun hakkında *kezzābun* demiştir. Aḥmed İbn Ḥanbel ترك الناس حديثه (=hadîsini terkettiler) demiştir. Buḫārī تركوه (=terkettiler) demiş; Cevzicānī, kaynağını zikretmeksizin bazı kimselerden "onun hadîs vazettiği" haberini nakletmiştir.[27] İşte Goldziher, bu haberleri meskût geçerek, bir yalancının, hadîsçiler arasında bir otorite olduğu kanaatını uyandırmağa çalışmış, sonra da bu şahısla Halîfe Mehdî arasındaki hâdiseyi naklederek, sözde otorite olarak tanınan bu gibi kimselerin nasıl hadîs uydurduklarını isbata kalkışmıştır.

İşte, bir makale çerçevesi içinde zikrettiğimiz bu misaller, Garp âleminde İslâmî araştırmalarıyle ün salmış, değeri ilim dünyasınca teslim edilmiş bir müsteşrıkın ilmî faaliyetine ve bu faaliyette sâhip olduğu zihniyete ışık tutacak tenkidî bir araştırmadır. Bu araştırma, bize şu hususu bir kere daha göstermiştir ki, bir müsteşrıkın, bizim meselelerimizle ilgili incelemelerinde ulaştığı netice ne olursa olsun, biz, bu neticeyi ihtiyatla karşılamak zorundayız. Şüphesiz onların incelemelerinden haberdar olacağız; fakat kendi meselelerimizi, yine kendimizin halletmek zorunda olduğumuzu da unutmıyacağız.

27 Ẕehebī, *Mīzānu'l-i'tidāl*, III. 337. Halîfe Mehdî'nin, "görüyorum ki kafan, Hazreti Peygambere yalan isnad eden bir kezzābın kafası" diyerek onu kovalaması ve güvercinlerini kestirmesi ile ilgili haberler için bkz. Suyūṭī, *Tadrîbu'r-rāvī*, s. 187; Aḥmed Muḥammed Şākir, *el-Bā'ıṣu'l ḥaṣīṣ*, s. 94.

MEVZÛ HADİSLERİN ZUHURU

Doç. Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

İslâm tarihinin ilk yarım asırlık müddeti içinde müslümanlar, aralarındaki bazı ufak tefek ihtilâflara rağmen, genellikle, sulh ve sükûn içinde yaşamışlar; zihinlerini, İslâm ordularının dört bir cihette kazandığı zaferlerle, dinî ahkâmın öğreniminden başka bir şey meşgul etmemiştir. Bu öğrenimde ele alınan başlıca konuları, Kur'ânı Kerîmin tefsîri ile Hazreti Peygamberden rivayet edilen hadîsler teşkil ediyordu. Tefsîr ve hadîs , bu devirde, birbirini tamamlıyan ve İslâm dininin akaid, ibadet ve muamelât yönünden izahı demek olan bir "ilim" hüviyetini kazanmıştı. Bu bakımdan Hazreti Peygamberin hadîslerinde ve sahabe ile daha sonraki ilâhiyatçıların sözlerinde görülen "ilim" tabirinden, Kur'ânı Kerîmin tefsiri ile bu tefsire temel teşkil eden hadîslere müteallık bilgi anlaşılmıştır. İslâmiyetin Ḫulefā-i Rāşidīn devrini içine alan ilk yarım asrında, müslümanların meşgalesini bu ilmin tahsili teşkil etmiştir.

Hazreti Peygamberin vefatından henüz çok kısa bir zaman geçmişti. Onun en yakın dostları olan sahabenin ekseriyeti, henüz hayatta bulunuyordu. Bunlar, Hazreti Peygamberle kader birliği etmiş, her türlü mahrumiyete katlanmış ve yalnız kalplerinde taşıdıkları îman ile İslâmiyetin zaferini dilemiş kimselerdi. Gerek vasiyyet ve gerekse şûra yoluyle işbaşına gelmiş olan ilk dört halîfenin hilâfeti üzerinde ittifak etmişlerdi. Bu sebeple içlerinde, her hangi siyasî bir gaye, daha doğrusu kendi arzu ve heveslerinin tezahürü olarak taşıdıkları siyasî bir mevki hırsı mevcut değildi. Hazreti Peygamber vefat edince, bu müslümanların önünde Kur'ân ve Sünnetten başka bir şey kalmamıştı; fakat bu iki kaynak, onlara, gerçek hayatı sağlıyacak, dünyevî meselelerde her türlü müşkillerini halledecek bir kuvvete sâhip bulunuyordu. Esasen müslümanların , her ikisine de uymağa ve onların gösterdiği yolda gitmeğe davet olunmalarının başlıca sebebi de bu idi [1]. Müslümanların, bu-

1 "Allah'a ve Rasûl'e itaat edin", "Rasûl'ün getirdiklerini alın, nehyettiklerinden çekinin", "kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" mealinde pek çok âyet gelmiştir. Bu âyetler, müslümanların takip edecekleri yolu açıkça göstermiştir.

günün tarihçilerini bile hayrete düşürecek derecede kısa bir zaman içerisinde kuvvet kazanması ve büyük bir imparatorluk kurması, onların kitap ve Sünnete uymak hususunda kendilerine tevcih olunan bu davete nasıl büyük bir aşkla icabet ettiklerini göstermeğe kâfidir.[2].

Sünnet veya daha umumî ifadesiyle hadîs, İslâm dininin hem kaynağı ve hem de Kur'ânı Kerîmin tefsiri olduğu için, sahabe, bunların terkine veya her hangi bir görüşle onlara muhalif hareket edilmesine şiddetle karşı koyduğu gibi, bunların nakil ve rivayetinde, ufak da olsa, bir hata yapılmasına ve bu suretle yalan veya tahrife maruz bırakılmasına hiç bir zaman rıza göstermiyordu. Bu çeşit rivayetlerin çoğalmasıyle hatanın da çoğalacağı düşüncesiyle, her fırsatta, rivayetin azaltılmasını emrediyorlardı [3].

Hazreti Peygamberin vefatından sonra fetihler süratle gelişti. Sūriye, Lübnān, Ürdün ve 'Irāḳ, Hicretin 17 nci senesinde tamamen fethedildi. Bunları, Mısır, Şimalî Afrika ve Endelus'un fethi takip etti. Fetih için sefere çıkan orduda Hazreti Peygamberin ashabından bir çok kimse bulunuyordu. Bunların bir kısmı kumandan, büyük bir kısmı da asker olarak hizmet görüyordu. Müslümanlar, fethederek girdikleri beldelerde, ilk iş olarak mescidler inşa ediyorlar[4], bu mescidlerde, o belde halkına ve bilhassa çocuklara Kur'ân ve sunnet öğrettikleri gibi, islâm dini esaslarını da talim ediyorlardı [5]. Bu sistemli öğretim faaliyeti neticesinde, çeşitli beldelerde, bir taraftan Kur'ân ve Sunnete vâkıf, İslâm Fıkhını bilen kimselerin sayısı her geçen gün artarken, diğer taraftan, bu bilginleri içinde cemeden büyük ilim merkezleri teşekkül ediyordu. Bun-

2 Bazı haberlerden öğrendiğimize göre meselâ 'Oşmān İbn 'Affān, bir gün mescide giderek bir yere oturmuş, orada pişmiş yemek yemiş, namaz kılmış ve sonra da şöyle demiştir: Rasûlullahın yerinde oturdum, onun taamından yedim ve onun namazından kıldım. 'Alī İbn Ebī Ṭālibten nakledilen bir haber de şöyledir: "Ben, ayak üstlerinden ziyade ayak altlarının meshe daha lâyık olduğunu zannediyordum. Fakat Allah'ın elçisini gördüm ki, o, ayaklarının altını değil üstünü meshediyordu". (Bu haberler için bkz. Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musned*, I. 378. hadîs No. 505) II. 103-4, hadîs No 737). Bu ve buna benzer haberler, sahabenin, Hazreti Peygamberin sunnetine ne derece ehemmiyet verdiklerini göstermektedir.

3 'Omer İbnu'l-Ḫaṭṭāb'ın, fazla hadîs rivayet edenleri, veya rivayet ettikleri hadîslerin doğruluğunu başka şâhitlerle isbat edemiyenleri şiddetle azarladığı maruftur (bu konuda gelen haberler için bkz. Ẕehebī, *Teẕkirat'l-ḥuffāẓ*, I, 7; İbn 'Adī, *Kāmil*, I 2b; Ebû Ḥātim İbn Ḥıbbān *Kitābu't-tārīḫ ve'l-mecrūḥīn*, 10b).

4 Maḳrīzī, Ḫiṭaṭ, II 247.

5 *Hemmām İbn Munebbih'in Ṣaḥīfesi* adı altında tercüme ettiğimiz kitapta Prof. M. Ḥamīdullah, Hazreti Peygamberin, eğitim politikasına da temas ederek bu konuda girişilen faaliyetleri hulâsa etmiştir. Bkz. Adı geçen eser, (ilâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967) s. 21.

lardan başlıcaları Medîne, Mekke, Kūfe, Başra, Şam, Mısır, Yemen, Ḫorāsān ve Buḫārā idi [6].

Sahabenin, kısa bir zaman içinde genişleyen İslâm ülkelerinde bu şekilde dağılıp yayılmaları, tabiatiyle, onların Hazreti Peygamberden işitip hıfzettikleri hadîslerin de muayyen beldelere münhasır kalmasına sebep oluyordu. Çünkü bir sabahî tarafından iştilen bir hadîs, başka bir sahabî tarafından işitilmemiş olabiliyor ve bunun neticesi, o hadîs , sadece onu işiten sahabînin yerleştiği ülkede biliniyor, diğer ülkelerin mechulü kalıyordu. Bu durum ise, o hadîsi öğrenmek isteyen müslümanların, diğer ülkelerden o ülkeye uzun ve meşakkatli seyehatlara katlanmaları neticesini doğuruyordu. Hadîs târîhinde "riḥle fî ṭalebi'l-'ılm" (ilim öğrenmek için yapılan rihlet) adını alan bu seyehatlar, aslında tabii bir ihtiyaçtan doğuyordu. Çünkü, Kur'ânı Kerimde, sarîh olarak beyan edilmemiş bir çok hükümler, Hazreti Peygamberin hadîs ve sünnetiyle vazolunmuştu. Beyan edilmiş bazı ahkâm da müslümanların anlayamıyacakları derecede muciz olup, ancak Peygamber tarafından müslümanlara şerh ve izah edilmişti. Aslında, Kur'ânı Kerimin tefsirinden ibaret olan bu hadîsler, Hazreti Peygamberin vefatından sonra genişleyen İslâm ülkelerinde, onları bilen sahabenin dağılmasıyle dağılmışsa, onlara muhtaç olan müslümanlar, o hadîsleri elbette ki bu türlü seyehatlerdan başka bir yolla toplıyamazlardı. Hazreti Peygamber hayatta iken Medîne'ye gelip ondan dinleriyle ilgili meseleleri sorup öğrenme, sonra da memleketlerine dönme âdetini, Hazreti Peygamberin vefatından sonra da devam ettirdiler. Bilmeyen sahabî, öğrenmek için bilen sahabîyi arayıp buldu; öğreneceğini öğrenip memleketine döndü. Bu âdet, tabiatiyle, daha sonraki nesillerde daha çok arttı. Tabakat kitaplarında bu seyahatlarla ilgili bir çok habere tesadüf etmek mümkündür [7]. Bu seyahatlerin neticesi, bir hadîs, Hazreti Peygamberden yalnız bir sahabî tarafından işitilmiş olsa bile, daha sonraları bir çok sahabî tarafından öğrenilmiş ve müteakıp nesillere nakledilmiştir.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, sahabe, gerek Hazreti Peygamberden ve gerekse birbirlerinden işitmiş oldukları hadîsleri yazmamış, ancak

6. Bu ülkelerde yerleşen sahabîlerle bunların yetiştirdikleri talebelerin isimlerini ihtiva eden bir liste için bkz. Ebū 'Abdillah el-Ḥākim, *Ma'rifet 'ulumi'l-ḥadīş*, s. 190 vd., 240 vd.

7 Bkz. Ebū 'Abdillah el-Ḥākim, *Ma'rifet 'ulūmi'l-ḥadīş*, s. 8; İbn 'Abdi'l Barr, *Cāmi 'beyāni'l-'ılm*, I. 93. Meselâ meşhur sahabîlerden Cābir İbn 'Abdillah,'Abdullah İbn Uneys'in elinde bulunan bir tek hadîsi öğrenebilmek için bir aylık yolu katetmek zorunda kalmıştır. İbn 'Abdi'l-Barr, 'Abdullah İbn Uneys'in o sıralarda Şam'da bulunduğunu kaydeder ki, Ḥicāz ile Şam arasındaki mesafe gözönünde bulundurulursa, bir tek hadîs için katlanılan meşakkatin büyüklüğü kolayca anlaşılır. Yine bu cümleden olarak Ebū Eyyūbi'l-Enṣārī'nin bir hadîs için Mısır'da bulunan 'Uḳbe İbn 'Āmir'in yanına gittiği zikredilebilir.

hâfızalarında tutmuşlardır. Bununla beraber, bu hâfızada tutma işi, hadîslerin sıhhatinden şüphe etmek için mühim bir sebep olarak kabul edilmemiştir. Çünkü, Hazreti Peygamberden işitilen bir hadîsle, her hangi bir kimseden gelişi güzel işitilen söz arasında büyük farklar vardır. Yukarıda da açıkladığımız gibi, hadîs ve sunnet, Kur'ânı Kerimin açık emir ve tavsiyeleri neticesi, ilk müslümanlar arasında en yüksek mertebeye ulaşmış ve onları aralarında müzakere etmek suretiyle hâfızalarına yerleştirmişlerdir. Yine yukarıda kaydettiğimiz gibi, bir tek hadîs için bazan uzun ve meşakkatli yollara katlanarak beldeler dolaşan hadîsçiler, elbette ki elde ettikleri bu hadîsi, yazmamış olsalar bile, muhafaza etme imkânını bulmuşlardır [8].

Kur'ânı Kerîmin açık ve kesin hükümleriyle dinde gerçek yerini bulan hadîsler, ilk dört halîfe devrinde, her türlü şüphe ve tereddütten uzak , yalnız İslâm ilâhiyatçıları arasında alınıp rivayet edilmiş, ehil olmıyanların eli bu sahaya uzanmamıştır. Fakat, acı bir gerçek olarak, bu devir uzun sürmemiş, İslâm âlemi, yarım asırlık bir müddeti henüz tamamlamadan büyük bir bâdireye sürüklenmiştir. Bu bâdirede İslâm'ın üçüncü halîfesi 'Oṯmān İbn 'Affān şehîd edilmiş; onun şehadetiyle İslâm'ın binası sarsılmış, inanç ve iman duvarlarında meydana gelen tamiri gayri kaabil çatlaklar zamanımıza kadar devam edegelmiştir. Hazreti 'Oṯmān'ın katlinden sonra, müslümanlar, 'Alī İbn Ebī Ṭālib'e bey'at etmiş olmakla beraber, vukubulan yeni hâdiseler, eski sulh ve sükûnu iade edecek yerde, anlaşmazlıkları bir kat daha artırmıştır. Çünkü bir taraftan Hz. 'Alī'ye bey'at edilirken, diğer taraftan Hz. 'Oṯmān'ın ölümünden mes'ul olduğu ileri sürülerek yine Hz. 'Alī'den onun "dem"i talebedilmiştir. Bu olaylar, müslüman saflarında büyük bölünmelere sebep olmuş, bir tarafta Ḥıcāz ve 'Irāḳ'ılıların takviye ettiği 'Alī karargâhı teşekkül ederken, diğer taraftan Şam ve Mısır halkının desteklediği Mu'āviye karargâhı, öbürünün karşısında yer almıştır. Müslümanlar arasındaki bu bölünme, taraflar arasında şiddetli çarpışmalara sebep olmuş, iş tahkimle neticeye ulaşmış olmakla beraber, yeni yeni muhtelif siyasî fırkaların zuhuruna yol açmıştır. Ẕehebī, bu durumu hulâsa ederek der ki:

8. Sahabe genel olarak bahis konusu edildiği zaman, onların hadîs yazmadıklarını zikretmek hadîsçiler arasında âdet olmuştur. Bununla beraber sahabe arasında münferit olarak hadîs yazanların bulunduğu da bir gerçektir. Meselâ 'Abdullah İbn 'Amr İbni'l-'Āṣ'ın, bizzat Hazreti Peygamberden işitmiş olduğu bin kadar hadîsi ihtiva eden bir sahifesi vardır ve buna *eṣ-Ṣaḥīfetu'ṣ-Ṣādıḳa* ismini vermiştir. Bu sahife, 'Abdullah'tan torunlarına intikal etmiş ve onlar tarafından rivayet edilmiştir. 'Alī İbn Ebī Ṭālib, Cābir İbn 'Abdillah, Semura İbn Cundub, 'Amr İbn Ḥazm, 'Abdullah İbn 'Abbās ve Sa'd İbn 'Ubāde'nin hadîs yazdıklarını belirten haberler, hadîslerin mühim bir kısmının yazılı olarak muhafaza edildiklerine delâlet ederler.

"Sahabe, diğerlerine nisbetle aralarında en az fitne olan kimselerdi. Nübüvvetten itibaren geçen her asırda, bir evvelkine nisbetle daha fazla ihtilâf ve tefrika zuhur ediyordu. Bu sebeple, 'Oṯmān'ın hilâfetinde zâhir bir bid'at vukubulmamıştı. Fakat onun katledilmesi üzerine, birbirine karşı iki bid'at zuhur etti. Biri 'Alī'yi tekfîr eden *ḫavāric*, diğeri de onun imametini, ismetini yahut nübüvvetini veya ulûhiyyetini iddia eden *rāfiża* bid'ati idi. Sahabe asrının sonlarına doğru İbnu'z-Zubeyr ve 'Abdu'l-Melik'in imaretleri sırasında *murci*'e ve *ḳaderiyye* bid'atleri vukubuldu. Tābi'ūn asrının başlarında, Emevî hilâfetinin sonlarına doğru *cehmiyye* ve *muşebbihe*, *mumeṯṯile* bid'atları zuhur etti. Sahabe devrinde bunların hiç biri olmamıştı. Silâha istinad eden fitneler de böyle idi. Ḫalk Mu'āviye devrinde birlik halinde düşmana karşı harbediyordu. Fakat Mu'āviye'nin ölümü üzerine Ḥuseyn katledildi. Mekke'de İbnu'z-Zubeyr muhasaraya uğradı. Medīne'de *Ḥarra* fitnesi zuhur etti. Yezīd'in ölümü üzerine Şam'da Mervān ile Żaḥḥāk arasında ayrı bir fitne çıktı. İbn Ziyād'ın Muḫtār tarafından öldürülmesi, Muḫtār'ın Muṣ'ab İbnu'z-Zubeyr, Muṣ'ab'ın da 'Abdu'l-Melik tarafından katli; Ḥaccāc'ın 'Abdullah İbnu'z-Zubeyr'i bir müddet muhasara ettikten sonra öldürmesi, 'Irāḳ vâlisi iken de İbnu'l-Eş'aṯ'ın büyük bir kuvvetle Ḥaccāc üzerine yürümesi ve bunun gibi zikri uzayıp gidecek harpler ve fitneler vukua gelmiştir" [9].

Biz burada, İslâm'ın oldukça erken devirlerinde ortaya çıkan bu harpler ve fitnelerin sebepleri veya siyasî neticeleri üzerinde durmıyacağız. Fakat şunu hemen belirtmek gerekir ki, İslâmiyet bir bütün olarak mütalâa edildiği zaman, onun, zuhurundan önce hiç bir devirde görülmemiş yeni bir dünya görüşü getirdiği ve fertlerin, dinî olduğu kadar, siyasî, ictimaî v. s. hayatlarını da belirli bir nizama sokmağa büyük ölçüde değer verdiği görülür. Dünya nizamı ile ilgili olarak getirdiği hükümler, insanın, toplum içerisindeki günlük davranışlarını daima kontrol eder bir durumda olduğu için, müslümanlar, hayatlarını bu hükümlere göre ayarlamak zorundadırlar. Bu zorunluluk, memleketin idaresini elinde tutan fertten, dağda sürüsünü otlatan çobana kadar herkes için vârittir. Bu bakımdan fertler, hangi mes'ul makamda olurlarsa olsunlar, muvaffakıyetleri veya muvaffakıyetsizlikleri, dinin vazettiği hükümlere göre değerlendirilir. İşte İslâm 'ın bünyesinde mündemiç olan bu kaide dolayısiyledir ki, siyasî ihtilâfların zuhuru ile devletin idaresini elinde bulunduran halîfelerin idarî davranışları, bu kaideye göre değerlendirilmeğe başlamış, ileri sürülen çeşitli görüşler, yeni yeni fırka ve mezheplerin nüvesini teşkil etmiştir. Meselâ şī'a ile aynı devirlerde ortaya çıkan ḫavāric. Hz. 'Oṯmān'ın

9 Żehebī, *el-Munteḳā min minhāci's-sunne*, s. 386 - 87.

idarî veya siyasî davranışlarını bu yönden mütalâa ederek onlarda bazı hatalar bulmuş ve bu hataları "büyük günâh" (kebîre) olarak tavsif etmiştir. Yine ḫavāric'e göre "büyük günâh sâhibi" (murtekibu'l-kebîre) hakkında din yönünden verilecek hüküm "küfür"den başka bir şey değildir; yani büyük günâh işleyen kimse kâfirdir [10].

Gerek ḫavāricin ve gerekse daha sonraları ortaya çıkarak büyük günâh sâhibinin küfürle iman arasındaki bir derece (menzile beyne'l-menzileteyn) de olduğunu ileri süren mu'tezilenin ve hattâ bu hususta her hengi bir görüş ileri sürmekten çekinen murci'enin, halifelerle sair mes'ul şahısların davranışları hakkında ortaya koydukları bu kabil hükümleri, Kur'ânı Kerîmin âyetleriyle Hazreti Peygamberin hadîsleri arasında buldukları bazı naşlardan istihraç ettiklerini söylemeğe lüzum yoktur. Ancak bu, ileri sürülen her hükmün, Kur'ân veya hadîste istinad edebileceği bir naşşı bulunduğu manâsında anlaşılmamalıdır. Çünkü bu fırkalar, çok defa görüşlerini teyid edecek bir âyet bulamadıkları zaman, görüşlerine en yakın bir başka âyeti tevil etmekten çekinmemişlerdir [11]. İhtilâfların had safhaya geldiği, birbirlerini ittiham eden tarafların, görüşlerini teyid etmek maksadiyle Kur'ân veya hadîsten mutlaka bir şeyler istihraç etmek lüzumunu hissettikleri zaman, bu tevil faaliyetinin ne derece ileri gittiğini kestirmek güç değildir. İşte böyle bir durumda, her defasında değişen haller için, Kur'ânı Kerimden ve hadîsten daima tevil edilebilecek bir naş bulunamıyacağı ve tarafların, nihayet yeni naşlar vazetmek zorunda kalacakları da kolayca tahmin edilebilir. Bu çeşit bir vaz işinin Kur'ânı Kerîm için bahis konusu olamıyacağına göre, bu konuda hadîslerden istifade edilmesi, başlıca çıkar yol olarak hesap edilmiştir. Bu suretle hadîste başlıyan vaz hareketleriyle, ya bir şahıs Hazreti Peygamberin ağzından tekfir edilmiş, yahutta her hangi bir görüş veya mezhep inancı yerilmiş veya övülmüştür.

Hadîste vaz hareketinin, siyasî fırkaların zuhuru ile başladığı kabul edilirse, bu işe ilk defa hangi fırkanın önderlik ettiği ilk akla gelen suallerden olur. Şī'a ve ḫavāric, aşağı yukarı aynı devirlerde ortaya çıkmıştır. Bununla beraber, ḫavāricin, 'Alī'nin şī'ası içinden kopup ayrıldığı hesaba katılır-

10 Bkz. Bağdādī, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ*, s. 50; *Şehristānī*, *el-Milel ve'n-niḥal*, I. 122.

11 Bu fırkalar, Kur'ân âyetleri üzerinde yaptıkları te'viller için Kur'ânı Kerîmin "müteşabihin te'vilini ancak Allah bilir. İlimde rüsûh bulanlar ise, biz ona inandık. hepsi de Rabbımızın nezdindendir" (Āli'ımrān sûresi, ay.7) mealindeki âyetini delil olarak gösterirler. Onlara göre bu âyetin manâsı "müteşabihin te'vilini ancak Allah ve ilimde rusûh bulanlar bilir" şeklindedir. Bu suretle kendilerinin, ilimde rüsûh bulmuş kimseler olarak, âyetlerin tevilini yapmağa salâhiyetli olduklarına inanırlar. Bu konu ile ilgili görüşler içi Bkz. Zemaḫşerī, I. 294; Suyūṭī, *İtḳān*, II. 3.

sa [12], şî'anın, az bir zaman dahi olsa, ḫavārice tekaddüm ettiği anlaşılır. Esasen ḫavāricin hadîs vaz'ı ile hiç bir ilişkisi olmaması lâzımdır. Çünkü yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ḫavārice göre büyük günah sâhibi kâfirdir. Hazreti Peygamberin "bana yalan îsnad eden kimse, cehennemdeki yerine hazırlansın"[13] hadîsine istinaden, ḫavāricin, Hazreti Peygambere yalan isnad eden kimseyi, hattâ yalnız Hazreti Peygambere yalan isnad etmeyi değil fakat genel olarak yalan söylemeyi küfürle tavsif etmesi tabii olmak icabeder. Filhakika, onların hadîs vazettiklerini gösteren açık bir delil mevcut değildir. Buna karşılık meselâ İbn Teymiye ḫavāric lehine şehadet eder ve der ki: "Cerḥ ve ta'dīl kitaplarını gözden geçirenler, en fazla yalan uyduranların şî'a olduğunu görürler. Ḫavāric ise, dinden uzaklaşmış olmalarına rağmen, halk arasında en sâdık kimselerdir ve hattâ hadîslerinin, en sahîh hadîsler olduğu bile söylelenir"[14]. Yine İbn Teymiye, bir rāfiżîye karşı ileri sürdüğü itirazlarında aynı konuya temas ederek şöyle der: "Biz biliyoruz ki ḫavāric sizden daha şerdir; bununla beraber, onlara yalancılık isnad etmeğe dilimiz varmaz. Onları tecrübe ettik ve doğruyu arayan kimseler olduklarını gördük" [15].

Şî'aya gelince, İslâm tarihinde ilk defa ortaya çıkan büyük siyasî bir fırka olması dolayısıyle, yalnız 'Alī taraftarlarını değil, aynı zamanda o devre kadar süratle genişleyen İslâm hâkimiyetinden korku ve dehşete düşmüş yabancı unsurları da bünyesinde toplamış bulunuyordu. Bunlar, İslâm aleyhine teksif ettikleri emellerini, zulme uğramış olan 'Alī ve evlâdı" veya "ehl-i beyt" adına tahakkuk ettirmek yolunu tutmuşlardı. 'Alī taraftarlığı yahut sevgisi, bu emellerin tahakkuku için elverişli bir perde olmuştu. Hazreti 'Alī'nin, devletin merkezini Ḥicāz'dan Kūfe'ye nakletmesi, 'Irāḳ'ın, bir şî'a merkezi haline gelmesini sağlamış , aynı zamanda, İslâm inanç ve itikadının, 'Irāḳ'ta hâkim eski fürs inanç ve itikadıyle karışması, yeni bir şî''a akaidinin doğmasına yol açmıştı. Meselâ fürsler, verasetle intikal eden hükümdarlık idaresine alışıktılar; İslâmiyetin getirdiği hür seçim sistemini bilmiyor-

12 'Alī ile Mu'āviye arasında cereyan eden Ṣıffīn savaşı esnasında 'Alī'nin, yine kendi taraftarlarının israrı üzerine taḥkīm fikrini kabul ettiği ve Mu'āviye ile bir anlaşmaya vardığı fakat garip bir tecelli olarak, taḥkīm fikrinde israr edenlerin, sonradan, taḥkīmi kabul ettiği için 'Alī'ye şiddetle cephe aldıkları malumdur. 'Alī ordusundan, ona karşı cephe alan 12 bin kişi lik bir grup, Kūfe civarında Ḥarūrā' denilen bir mevkide yerleşmiş ve orada 'Alī'ye isyanlarını ve hurûclarını ilân etmişlerdir (Bkz. Şehristānī, el- *Milel ve'n-niḥal*, I. 115). İşte bunlara İslâm tarihinde ḫavāric adı verilmiştir.

13 Mütevatir hadîslerden addedilir. 70 sahabî tarafından rivayet edilmiş olup *Kutub-i Sitte* ve diğer hadîs kitaplarında yer almıştır.

14 Żehebī, *el-Munteḳā min Minhāci's-sunne*, s. 22.

15 Aynı eser, s. 480.

lardı. Bu alışkanlığın, 'Irāḳ'a hâkim olan şī'ilik üzerindeki en büyük tesiri, Peygamberden sonra imamet ve hilâfetin 'Alī'ye geçmesi görüşü üzerinde tecelli etti. Keza fürslere göre hükümdâr mukaddes bir varlıktır; bu görüşün şī'a arasında 'Alī ve evlâtları hakkında gelişmesi gayet tabiidir. Filhakika şī'a nazarında imama itaat vâcibtir; çünkü bu, Allah'a itaat demektir [16]. Yine şī'anın bazı kollarında görülen ve Hz. 'Alīnin nübüvvet ve hattâ ulûhiyyetini ortaya koyan inançlar da aynı tesirlerin tabii neticeleridir [17].

Bu çeşit İslâm dışı inançlarla ortaya çıkan ve 'Irāḳ'a hâkim olan şī'anın, İslâm Devleti içerisinde varlığını koruyabilmesi için, inanç ve itikadını İslâmî göstermek istemesi kadar tabii bir şey tasavvur olunamaz. Bu ise, inançlarının Kur'ânı Kerîme ve Hazreti Peygaberin hadîslerine uygunluğunu isbat etmekle mümkün olur. Eğer Kur'ân içerisinde görüşlerine uygun bir hüküm bulabilirlerse, bu, onlar için elbette büyük bir kazanç olmak icabeder. Fakat böyle bir hüküm yoksa, hadîslere başvurmak ve hatta gerekirse görüşlerini teyid edecek hadîsler uydurup bunları Hazreti Peygambere isnad etmek, şī'a için yegâne çıkar yol olacaktır. Filhakika şī'a, İslam dışı görüşleri için, gerek Kur'ânı Kerîmde ve gerekse Hazreti Peygamberin hadîsleri arasında her hangi bir naṣṣ bulamamış, ancak, zaman zaman uydurup halk arasına yay dıkları hadîslerle görüşlerini takviye etmeğe çalışmışlardır.

Şī'anın, geçimini mevżū' hadîslerle temin etmeğe başlamasından itibaren, toplu halde bulundukları ve merkez ittihaz ettikleri 'Irāḳ'ın uydurma hadîslerin kaynağı haline gelmiş olduğunu tahmin etmek güç değildir. Nitekim Medīne'liler , bu sebepten, 'Irāḳ'ların rivayet ettikleri hadîsleri ihtiyatla karşılamışlar daha doğrusu onlardan tevakkî etmişlerdir [18]. Yine bu sebepten, Medīne imamı Mālik ibn Enes'e göre 'Irāḳ ehlinin hadîsleri, ehl-i kitabın hadîsleri mertebesine inmiş ve bu büyük İmam, 'Irāḳ'ların hadîsleri hakkında "onları tasdik de etmeyiniz, tekzîb de" diyerek bu ülkede rivayet edilen hadîslerden korunmak gerektiğini hatırlatmıştır [19]. Aynı İmamın nazarında 'Irāḳ, bir "dāru'ż-żarb" idi; para basar gibi, burada hadîs imal ediliyordu ve Mālik İbn Enes, "gece basarlar, gündüz harcarlar" diyordu[20]. Şüphesiz, 'Irāḳ'ta güvenilir hadîs imamları da yok değildi; fakat durum, ihtilâfları takip eden devirlerde Mālik İbn Enes'in tavsif ettiği şekilden farklı değildi. Şī'a, İslâm

16 Bkz. Aḥmed Emīn, *Fecru'l-İslām*, s. 271.

17 Bkz. Bağdādī, *el - Farḳ beyne'l-firaḳ*, s. 18, 152.

18 Żehebī, *el-Munteḳā min Minhāci's-Sunna*, s. 88.

19 Aynı yer.

20 Aynı yer.

tarihinde ortaya çıkan ilk siyasî fırka olduğu gibi, hadîs tarihinde de vaz' kapısını açan ilk teşekkül oldu. Bunu, bizzat şî'a imamlarından İbn Ebi'l-Ḥadîd de itiraf etmekte ve şî'îlerin mutemet kitaplarından olan *Nehcu'l-belāğa* şerhinde şöyle demektedir: "Bil ki, feżā'il ile ilgili yalan hadîslerin aslı şî'a cihetinden gelmiştir. İlk defa onlar imamları hakkında muhtelif hadîsler vazetmişlerdir. Onları hadîs vaz'ına sevkeden âmil, hasımlarının düşmanlığı idi... Ne zaman ki Bekriyye şî'anın bu faaliyetini gördü, onlar da kendi imamları hakkında. şî'anın hadîslerine mukabil başka hadîsler vazettiler"[21].

Şî'a tarafından vazedilen hadîslerin büyük bir kısmı, 'Alî'nin menakıbı ile ilgili olduğu gibi , bazıları da Mu'āviye ve Emevî sülâlesini, 'Alî'ye tekaddüm eden diğer üç halifeyi ve bazı sahabîleri zammetmek gayesini güdüyordu. Fakat her şeyden önce üzerinde durdukları husus, Hazreti Peygamberin, kendisinden sonra hilâfeti 'Alî İbn Ebî Ṭālib'e vasiyyet ettiğini isbat edebilmekti. Bu konuda pek çok hadîs uydurdular. Bu hadîslerden bazıları şöyledir:

عن سلمان قال : سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم من وصيه فقال : وصي و موضع سري و خليفتي في أهلي و خير من أخلف بعدي علي" .

"Selmān'dan rivayet edilmiştir: Hazreti Peygambere vasîsinin kim olduğunu sordum. Buyurdu ki: Vasîm, sırdaşım, ehlim içinde halîfem ve kendimden sonra bıraktığım en hayırlı kimse 'Alî'dir"[22].

عن أبي بريدة عن أبيه مرفوعاً : لكل نبي" وصي و ان علياً وصي و وارثي

"Her nebinin bir vasîsi vardır. Benim vasîm ve vârisim de 'Alî'dir"[23].

عن أنس بن مالك قال : انقض كوكب على عهد النبي صلى الله عليه و سلم فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم انظروا الى هذا الكوكب فمن انقض في داره هو الخليفة بعدي قال : فنظرنا فاذا هو قد انقض في منزل علي بن أبي طالب . . .

"Hazreti Peygamber devrinde bir yıldız kaymıştı. Allah'ın elçisi buyurdu ki: Şu yıldıza bakın, kimin evine düşerse, o , benden sonraki halîfedir. Baktık: Yıldız 'Alî İbn Ebî Ṭālib'in evine düştü..."[24]

21 Bkz. Adı geçen eser, III. 26 - 27.

22 Suyūṭī, *el-Le'ali'l-Maṣnū'a fi'l-aḥādīṣi'l-mevżū'a*, I. 358. Râvilerinin çoğu meçhul ve zayıftır; aralarında bulunan İsmā'īl İbn Ziyād metrûktur.

23 Aynı eser, I. 359. Hadîs bâtıldır. İsnâdında bulunan 'Alî İbn Mucāhid hadîs vazeden kimselerdendir.

24 Aynı eser, I. 357 - 58. Hadîsin hiç bir aslı yoktur. İsnâdında bulunan Ebu'l-Faẓl el-Aṭṭār, Suleymān ve şeyhi ve Mālik İbn Gassān mechuldür. Şevbān, sûfîlerden olmakla beraber hadîs yönünden zayıftır. Ebū Kuṭā'a metrûktur.

Hazreti 'Alī'nin hilāfet ve imametini, uydurdukları hadîslerle isbat etmeğe çalışan şī'īler, onun fazîletine dair de bir çok hadîsler uydurmuşlardır. Misal olmak üzere bunlardan da bir kaç hadîs zikredebiliriz:

عن ابن مسعود ان النبى صلى الله عليه و سلم قال : النظر الى على عبادة

"Alī'ye bakmak ibadettir" [25]

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : أنا مدينة العلم و على بابها فمن أراد العلم فليأت الباب

"Ben, ilmin şehriyim; 'Alī de bu şehrin kapısıdır. İlim isteyen kimse kapıya gelsin" [26]

عن عبدالله عن على مرفوعاً : من لم يقل على خير الناس فقد كفر .

"Alī'nin, insanların en hayırlısı olduğunu söylemeyen kâfirdir" [27]

عن على قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه و سلم : أنت و شيعتك فى الجنة

"Sen ve şī'an cennettedir" [28]

عن أبى سعيد الخدرى مرفوعاً : اذا كان يوم القيامة قال الله لى و لعلى بن أبى طالب : ادخلا الجنة من أحبكما و ادخلا النار من أبغضكما

"Kıyamet günü gelince Allah, bana ve 'Alī İbn Ebī Ṭālib'e diyecek ki: Sizi sevenleri cenneté, size düşman olanları da cehenneme sokun" [29].

عن ابن عباس مرفوعا : حب على يأكل السيئات كما تأكل النار الحطب

"'Alī sevgisi, ateşin odunu yeyip yokettiği gibi kötülükleri yer, yokeder" [30],

25 Aynı eser, I. 343. Hadîs muhtelif isnâdlarla rivayet edilmiş olmakla beraber, bazı isnâdlarda yer alan râviler mechûl, bazıları metrûk ve bazıları da kezzābtır.

26 Aynı eser, I. 329.

27 Aynı eser, I. 327. İsnâdında bulunan Muḥammed İbn Keşīr eş-Şī'ī hadîs vazedenlerdendir.

28 Aynı eser, I. 379. Hadîs mevżū'dur. İsnâdında yer alan Sivār güvenilir kimselerden değildir.

29 Aynı eser, I. 381. Hadîs mevżū'dur; İsḥaḳ İbn Muḥammed İbn İbān en-Naḥa'ī tarafından vazolunmuştur. Keza bunun şeyhi Yaḥyā el-Ḥammānī kezzābtır.

30 Aynı eser, I. 355 . Hadîs bâtıldır. İsnâdında bulunan el-Vāsıṭī müstesnâ diğer ricali güvenilir kimseler olsa bile, âfet, ya bu el-Vāsıṭī'den , ya da onun meçhul olan râvisinden gelmektedir.

عن أبي الحمراء مرفوعاً : من أراد أن ينظر الى آدم فى علمه و نوح فى فهمه و ابراهيم فى حلمه و يحيى فى زهده و موسى فى بطشه فلينظر الى على .

"İlmi yönünden Ādem'e, anlayışı yönünden Nūḥ'a, hilmi yönünden İbrāhīm'e, zühdü yönünden Yaḥyā'ya , sür'at ve şiddeti yönünden Mūsā'ya bakmak isteyen kimse 'Alī'ye baksın" [31]

Şī'a, 'Alī İbn Ebi Ṭālib hakkında uydurmuş olduğu bu çeşit hadîslerle onun değerini yüceltmek ve dolayısıyle hilâfet ve imamet meselesinde ona diğer halîfelerden önce mutlak bir hak tanımak ve bunu isbat etmek gayesini gütmüştür. İbn Teymiye'nin de dediği gibi, aslında, 'Alī'nin faziletleri sayılamayacak kadar çoktur; fakat şī'a, bunlarla iktifa etmemiş, onun için akla hayale gelmiyecek faziletler düzmüş ve bunları Hazreti Peygambere söyleterek en büyük cürmü işlemiştir [32]. Bu bakımdan, şī'īleri, hadîs tarihinde ilk vaz' (uydurma) kapısını açan bir mezhep olarak kabul etmemek ve yukarıda zikri geçen *Nehcu'l-belāğa* şârihi İbn Ebi'l-Ḥadīd'e hak vermemek elden gelmez. Ne var ki şī'a, bu kapıyı açmakla beraber vaz' işi, yalnız onlara münhasır kalmamış, diğer mezhepler de kendi görüş ve inançlarını aynı yoldan yaymağa başlamışlardır. Bu faaliyet, tabiatiyle uzun müddet devam etmiştir. Ancak, İslâm dininin en mühim kaynağı olan hadîslerin büyük bir tehlike ile karşı karşıya geldiğini çok erken bir devirde farkeden hadîsçiler, hadîs vaz'ına karşı ilk ve en mühim tedbir olarak, hadîs aldıkları râvilerin kimliklerini, hal ve meşreplerini araştırmağa ve onlara, rivayet ettikleri hadîsleri kimlerden aldıklarını sormağa başlamışlardır. Hicrî 110 senesinde vefat eden meşhur imamlardan Muḥammed İbn Sīrīn, bu konu ile ilgili olarak şu malumatı vermiştir: "İlk zamanlar *isnād* sormuyorlardı; ne zaman ki *fitne* vukubuldu; bize kendilerinden rivayet ettiğiniz kimselerin isimlerini söyleyin, demeğe başladılar. Bu suretle, ehl-i sunnetten olanlara bakıyorlar ve hadîslerini alıyorlar, ehl-i bid'atten olanların hadîslerini de terkediyorlardı" [33].

İbn Sīrīn'in bu sözü , 'Alī İbn Ebī Ṭālib'in vefatını takip eden Emevî idaresinin ilk devirlerinde göze çarpan siyasî mücadelelerin, hadîs üzerindeki tesirlerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu devirde halk, İbn Sīrīn'in ifadesiyle, ehl-i sunnet ve ehl-i bid'at olmak üzere iki guruba ayrılmış; Kitap ve Sunnete

31 Aynı eser, I. 355. Hadîs mevżū'dur. İsnâdında bulunan Ebū 'Omer metrûktur.

32 Ẕehebī, *el-Munteḳā min Minhāci's-Sunne*, s. 480.

33 Muslim, Ṣaḥīḥ (Nevevī şerhi), I. 44; İbn Ebī Ḥātim, *Kitābu'l-Cerḥ ve't-ta'dīl*, I/1.28; Ḫaṭīb Bağdādī, *el - Kifāye*, s. 122.

uymaları dolayısıyle birincilere ehl-i sünnet, bu iki asıl dışında kalanlara da ehl-i bid'at denilmiştir. Eğer, 'Alī İbn Ebī Ṭālib'e imamet ve hilâfet meselesinde öncelik tanıyarak onu seleflerinden tafdîl edenlerin ve hattâ daha ileri giderek onun nübüvvet veya ulûhiyetini ileri sürenlerin, İslâm akaidine aykırı görüş ve düşünüşleri gözönünde bulundurulursa, ilk müslümanların bunları bid'at ehlinden addetmelerini garib karşılamamak gerekir. İşte, İbn Sīrīn'in açıklamağa çalıştığı ve hadîsçilerin, üzerinde büyük bir titizlikle durdukları husus budur. İster şī'a olsun, ister bir başka fırka veya hizib; görüş veya düşünceleri, İslâmî görüş ve düşünceden ayrılan bu gibi guruplar, ehl-i bid'atten addedilmiş ve bunların hadîslerine itimat edilmemiştir. Çünkü bunlar, İslâmî olmıyan görüş ve düşüncelerine İslâmî bir renk verebilmek için Hazreti Peygamberin ağzından hadîs uydurmayı yegâne çıkar yol olarak hesap etmişlerdir. Bu bakımdan hadîsçiler, hadîs rivayet eden her ferdi teker teker öğrenmeyi, dinin selâmeti bakımından zarurî görmüşler ve her hadîsin başına, o hadîsin garantisi olmak üzere râvilerin isimlerinden müteşekkil birer *sened* koymayı âdet edinmişlerdir. Bu suretle ortaya çıkan *cerḥ ve ta'dīl ilmi*, hadîs râvilerinin hal ve meşreplerini tahlil ve tenkid etmeyi hedef tutan en mühim konulardan biri olmuştur. Bu ilimle râvilerin cerhini gerekli kılan haller ayrı ayrı tesbit edilerek bir hükme bağlanmış, bu hallerden bir veya birkaçına sâhip olan râviler, *Ẕu'afā'* kitaplarına alınarak zayıf tarafları açıkça beyan edilmiştir. Bunların hadîsleri de ayrı bir tasnife tâbi tutulmuş, illetleri açıklanarak, sahîh hadîsin sakîm hadîsten ayırt edilmesi, bu konu ile uğraşanlar için kolaylaştırılmıştır.

Netice itibariyle, İslâm tarihinde üçüncü Halîfe 'Oṯmān İbn 'Affān'ın öldürülmesiyle başlayan siyasî karışıklıklar, kısa bir müddet sonra, çeşitli fırka ve hiziplerin zuhuruna sebep olduğu gibi, bu fırka ve hiziplerin, görüşlerini teyit etmek maksadiyle çeşitli konularda hadîs uydurmalarına da yol açmıştır. Ancak bu faaliyet, hadîs ilminin gelişmesini sağlamış ve hadîsçiler, ortaya koydukları bazı temel kaidelerle sahîh hadîsleri, zayıf ve uydurma olanlarından ayırmayı başarmışlardır.

KLASİK MANTIKTA MODALITE

I

MODAL ÖNERMELER

Doç. Dr. NECATİ ÖNER

Ne demektir modal önermeler veya önermelerin modalitesi? "Bir önermede bazan konu ile yüklem arasındaki nisbet bir kayıtla kayıtlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi (ciheti) denir" [1]. Böyle bir kayıtlama Goblot'nun belirttiği gibi[2] iki şekildc anlaşılabilir. 1- Ya çok sayıda modaliteden bahsedilir, motalitelerin sayısı adverplerin sayısınca olur. Meselâ, "*Sokrat iyi münakaşa ediyor*" önermesinde hüküm, "*iyi*" ile bir kayda tabi tutulmuştur. Bu şekilde adverplerle değiştirilen hükümlerin sayısı sınırsızdır. Aristo tefsircilerinden Ammonius, Philopon ve Boèce mod'u bu anlamda anlıyorlardı[3]; Modalite, bu anlamda önermeye birleşen herhangi bir adverp olmuş oluyor. 2- Ya da, Aristo'da olduğu gibi, önermelerde, konu ile yüklem arasındaki bağı kayıtlayan belli sayıda modaliteden bahsedilir. Mantıkçılar bu ikinci yolu seçmişlerdir. Klasik mantıkta bu değişikliği yapan modların sayısı dörde kadar çıkar.

Konu ile yüklem arasındaki bağ bir değişikliğe tabi tutulduğuna göre, bir modal önermede iki hüküm bulunur, yani bir modal önerme iki küçük önermeden yapılmış bileşik bir önermedir. "Önermelerden birisi diğeri üzerine verilmiş hükümdür"[4]. O halde modalite, hüküm üzerine verilmiş hüküm diye tanımlanabilir. "*Ateşin sıcak olması zorunludur*" önermesi modal bir önermedir, iki hükmü içine alır: a- Ateş sıcaktır b- zorunludur. Burada, *zorunludur* hükmü, *ateş sıcaktır* hükmü hakkında verilmiş bir hükümdür, yani ateşle "sıcak" arasındaki bağı kayıtlıyor.

1 Ahmed Cevdet, *Miyar-ı Sedad*, s. 90

2 Edmond Goblot, *Traité de Logique*, sixième édition, s. 159

3 O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Deuxième édition, s. 190

4 J. Tricot, *Organon I -II* fransızca tercümesi 1946, s. 120 Not 2

Mantıkta modalite meselesini ilk defa ele alan Aristo'dur. Ondan önce bu meselenin ele alındığı görülmüyor[5]. Yalnız "mod" veya modal kelimelerini Aristo kullanmıyor. Böyle kelimelere ilk defa hükümlerin modu deyimini kullanan Serrus'a göre Boèce'dir[6].

Mantıkçıların belli sayıda modaliteden bahsettiklerini söylemiştik; fakat bunların sayı ve anlamları üzerinde tam bir anlaşma yoktur. Klasik mantık, bilindiği gibi, Aristo anlayışına uygun olan mantıktır. Aynı mantık içerisinde bulunanlar arasında bile anlaşma mevcut değildir. Tamamen Aristodan mülhem olmalarına rağmen, Aristo, Ortaçağ garp mantıkçıları, Kant ve İslâm mantıkçıları arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Aristo'da Modal Önermeler

Aristo'da modalite bahsi pek açık değildir. Organon'un ikinci kitabında mümkün (possible), imkânsız (impossible), zorunlu (nécéssaire) ve "contingent" önermelerden bahsediyor [7]. Bu dört hüküm şekli ortaçağ Batı mantıkcıları tarafından kabuledilen modalite çeşitleridir. Organonun üçüncü kitabı olan Birinci Analitikler'de ise şöyle diyor: "Her öncül (önerme) ya bir arı ya bir zorunlu ya bir "contingent" yükleme koyar[8]. Demekki Aristo dört türlü önerme kabul ediyor.

1– Arı veya basit önerme

2– Zorunlu önerme

5 *Léon Brunschvicg, La Modalité du Jugement*, Deuxième edition, s. 43

6 Charles Serrus, Traité de Logique, s. 116

7 Aristo, Organon II, Tricot terc; s. 120 vd.; H. R. Atademir terc, s. 33 vd. contingent kelimesi dilimizde olagan veya olumsal kelimeleri ile karşılanmıştır. Daha uygunu bulununcaya kadar kelimeyi aynen kullanmayı uygun gördük.

8 Aristo, Organon III, Tricot terc, s. 6; Atademir terc. s. 6 Aristonun bu cümlede kullandığı ..... (To endechomenon) kelimesi fransızcaya bazan possible bazan contingent diye çevrilmiştir. Tricot'dan başka, Hamelin (le Systeme d'Aristote p. 193), André Darbon (Les Catégorie de la Modalité p. 1) de "contingent diye tercüme etmişler, diğer taraftan Serrus (Traite de Logique s. 117), P. Janet ve G. Seailles (Histoire de la Philosophie p. 565) aynı kelimeyi "possible" ile karşılamışlardır. Tricot, Traité de Logique Formelle de ise aynı kelime için "possible yahut contingent" demektedir. Bu durum Aristo'da mümkün ile contingent'ın tam açıklıkla birbirinden ayrılmadığını göstermektedir. Rondelet, Théorie Logique des Propositions Modales (1860) S; 16 da şöyle diyor: "Contingent ve possible Aristo için aynı cinstir. Birbirinin eşdeğeri olarak alınabilir. Aralarında fark yoktur. Bunun için Barthélmy Saint Hilair, Organonun tercümesinde şu iki yunanca kelimeyi birbirinden ayırmadı ..... (dinastai) ..... (Evdehestai) her ikisini de aynı fransızca kelime ile tercüme etti."

3– "Contingent" (yahut mümkün) önerme

Sonradan bunlar assertorique, apodictique ve problematique" diye adlandırılmıştırdır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Aristo eserlerinde ne modalite kelimesini kullanmış ne de onun tarifini yapmıştır, Ancak Aristo tefsircileri ile başlayan modalite tarifine göre denebilir ki; Aristo, zorunlu ve "contingent" (yahut mümkün) diye iki modalite çeşidi kabul etmiştir[9].

Arı yahut basit önerme dediği modalitesiz önermedir. Aristo zorunlu ve contingent'ın tariflerini veriyor:

Zorunlunun tarifine Organon da rastlanmıyor. Metafizikte ise şöyle di yor: "Zorunlu başka türlü olmayan şeydir" [10]. Contingent ın tarifi ise orga nonda var. "contingent zorunlu olmayan ve varolmasında imkânsızlık olmaksızın varlığı farzedilendir [11]." Zorunlu ve "contıngent" nın (yahut mümkün) çeşitleri olduğu gerek Batı gerek İslâm mantıkcılarını ilgilendirmiş ve üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Rodelet, Aristonun zorunlu ve mümkün için verdiği misallere dayanarak, Aristo'ya göre üç türlü zorunlu ve üç türlü mümkünün olduğuna işaret ediyor.

Zorunlu üç türlü olur:

1– Gelecekte zorunlu olarak gerçekleşmeğe mecbur olan

2– Yalnız konuşulduğu anda mevcut olan

3– Mutlak ve edebiyat açısından, zorunlu olarak olan ve olmağa mecbur olan.

Mümkün geleceğe göre üç türlüdür.:

1– Eğer gelecek hadise zorunlu ise ona mümkün denir.

2– Gelecek hadise, mutlak olarak önceden kestirilemez, iki ihtimal de eşit olursa ona da mümkün denir.

3– Eğer belirsizlik mutlak değilse, iki alternatiften biri için bazı amiller varsa, şu alternatif muhtemeldir deriz, buna da mümkün denir [12].

Aristo, modaliteye en çok yer verip işlediği birinci analitiklerde yalnız zorunlu ve "contingent"ı modalite kabuledip ele almasına rağmen, işaret

9 Tricot, Traité de Logique Eormell, p. 136; Hamelin. Aynı. esr. s. 192
10 Aristo, Metafizik, Tricot terc; Tom 1 s. 259
11 Aristo, Organon III, Tricot terc. s. 59-60; Atademir, s. 140
12 Aristo, Organon III Tricot terc. s. 126.

etmek gerektir ki, Aristo Organonun iki yerinde başka modalitelerin de olabileceğini ifade ediyor: Birinci Analitikler birinci kitap bölüm 24 de öncüllerin kalitesinden bahsederken zorunlu assertorik ve "contingent"ı zikrettikten sonra "Diğer "attribution" modlarını da dikkate almak gerektir" [13]; Birinci Analitikler birinci kitap 29. paragrafta hipotetik ve modal tasımlarda ortaterim araştırması yaparken zorunlu, "contingent" ve assertorik'i zikrettikten sonra da "diğer bütün attribution modlar içinde aynı olacaktır [14]".

Tricot, birinci ifadedeki "diger modlar" dan Aristo'nun, possible ve impossible'i; ikinci ifadeden ise, non- nécessité ve impossible i kasdettiğini söylüyor [15] Rondelet ise Aristo'nun bu ifadelerine ek olarak, Philon'un tanıklığına dayanıp Aristo'nun "modalitelerin sayısı sonsuzdur" dediğini naklederek, Aristo'nun çok sayıda modalite kabulettiği fikrine varıyor [16].

Aristo çok sayıda modalite kabuletmesine rağmen ohalde neden Birinci Analitiklerde yalnız zorunlu ve "contingent"ı ele alıp işlediği Aristo tefsircilerinin munakaşa ettikleri bir konudur. Rondelet', Aristo tefsircilerinin, Aristo, modalitelerin çokluğu karşısında teferruata boğulup kalmaktan korktuğu için bu yolu seçmiştir tarzındaki fikirlerine iştirak etmiyor; Rondelet'ye göre, Aristo Birinci Analitiklerde yalnız forme (şekil)la ilgili modaliteleri almıştır. Yüklemi yahut konuyu değiştiren modaliteler muhtevaya aittir. Fiil (verbe)i değiştiren ise şekle aittir. Zorunlu ile "contingent" muhteva ile değil şekil ile ilgilidir; Fakat Rondelet diyorki, Aristo bunu yaparken farkında değildir [17].

Aristo hangi prensipe göre modaliteleri seçip işlediğini açıklamamıştır. Bu sebeple yapılan tefsirler yazarların şahsi kanaatlerinden ileri gidemez. Aristo'da modalite bahsinin apaçık olmamasını tabii karşılamak gerekir Çünki, bu konuyu ilk defa o ele almıştır, zor olan, bir meseleyi bulup ortaya koymaktır. Bir kere mesele ortaya konulduktan sonra, onun üzerinde düşünüp işlemek kolay olur.

Klasik Avrupa mantıkcılarında Modal Önermeler

Aristo mantık anlayışını devamettiren Avrupa mantıkçıları, modal önermeler üzerinde, Aristo'dan daha fazla durmuş ve ondan mülhem olarak ele

13 Aristo, Organon III, Tricot terc. s. 126
14 Ayn. Esr. S. 155.
15 Tricot. Organon III tercümesi, s. 126 Not 1 ve s. 155 not 1.
16 Rondelet, Théorie Logique des propositions modales, s. 13
17 Aynı. esr. s. 13, 68, 69.

aldıkları modal önermeleri bileşik (complex) önermeler arasında zikrederek, daha sistemli bir şekilde incelemişlerdir[18].

Bileşik önerme bir asıl (principal) diğeri tali (incident ou subordonné) olmak üzere iki önermeyi içine alan önermelerdir. Meselâ, *iddia ediyorum ki dünya yuvarlaktır* ifadesi iki küçük önermeden kurulu bileşik bir önermedir. *Dünya yuvarlaktır* asıl önerme, *iddia ediyorum* ise tali önermedir. Bileşik önermelerde, bileşiklik yani tali önermenin kayıtlaması, asıl önermenin konusu veya yüklemine değil, her ikisi arasındaki bağa aittir. Burada tali önerme asıl önermeyi değişikliğe uğratıyor.

İskolastiğe göre bir önermeyi şu dört mod'dan biri değişikliğe uğrata bilir: Mümkün, contingent, imkânsız, zorunlu. Bu suretle modalitenin sayısı dörde çıkmış oluyor. Önceden işaret ettiğimiz gibi, bu dört mod'dan Aristo Organon'un ikinci kitabında bahsetmiş, üçüncü kitapta yalnız ikisini dikkate almıştı. Avrupa mantıkçıları Organon'un ikinci kitabından mülhem olarak konuyu ele almış ve sistemleştirmiştir.

Modal önerme bileşik önerme olduğuna göre mantıkçılar modal önermede asıl önermeye *dictum* tali önermeye *modus* diyorlar. Modus; mümkün, imkânsız "contingent" ve zorunlu olabiliyordu. Bunların niteliği yani olumlu ve olumsuzluğu da dikkate alınınca sekiz münasebet ortaya çıkar. Dictum'un da niteliği bahis konusu olabilir. Böylece dictum ve modus'un müşterek münasebetleri onaltıya çıkar.

1–	Modus	mümkün olumlu	dictum	olumlu
2–	"	imkânsız olumlu	"	olumlu
3–	"	contingent olumlu	"	"
4–	Modus	zorunlu olumlu	Dictum	olumlu
5–	"	Mümkün olumsuz	"	olumlu
6–	"	imkânsız olumsuz	"	olumlu
7–	"	"contingent" olumsuz	"	olumlu
8–	"	zorunlu olumsuz	"	olumlu
9–	"	mümkün olumlu	"	olumsuz
10–	"	imkânsız olumlu	"	olumsuz

18 İskolastikte modal önermelerin açıklanması için, şu eserlerden faydalandık: *Logique de Port-Royal* (nouvelle éd. 1865);. E. Goblot, *Traité de Logique*; Paul Janet et G. Séailles, *Histoire de la Philosophie* (*Neuvièm éd.*) J. Tricot, *Traité de Logique Formelle*; H. D. Gardeil, *Initiation à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1952)

11–	"	"contingent" olumlu	"	olumsuz
12–	"	zorunlu olumlu	"	olumsuz
13–	"	mümkün olumsuz	"	olumsuz
14–	"	imkânsız olumsuz	"	olumsuz
15–	"	"contingent" olumsuz	"	olumsuz
16–		zorunlu olumsuz	"	olumsuz

Bu onaltı münasebet dört grupta toplanır ve A E I U harfleriyle gösterilir.

1– Modus olumlu dictum olumlu A

2– Modus olumlu dictum olumsuz E

3– Modus olumsuz dictum olumlu I

4– Modus olumsuz dictum olumsuz U .

Münasebetleri ifade eden dört sesli harfin anlamları şu Latince cümle ile ifade edilmiştir:

E dictum negat, I que modum, nihil A, sed U totum

Latince cümlenin anlamı: E dictum'u reddeder, I da modusunu reddeder, A hiçbirşeyi, U bütününü reddeder.

Bu harfler de şu dört kelimeden alınmıştır.:

Purpurea, Iliace, Amabimus, Edentuli

Adı geçen dört kelime iskolastik modalite teorisini hulasa eder.

Kelimelerin ilk sesli harfleri mümkün modalitesinin dört şeklini gösterir. Purpurea'nın U su iki hükmün de yani modus ve dictum'un olumsuzluğunu gösterir (*sed U totum*) mesela: Dünyanın yuvarlak olmaması mümkün değildir. İliace'nin I si yalnız mod'un olumsuzluğunu gösterir (*I que modum*), Dünyanın yuvarlak olması mümkün değildir. Amabimus'un A sı iki önermenin de olumlu olduğunu gösterir (*nihil A*) Dünyanın yuvarlak olması mümkündür. Edentuli'nin E si yalnız mod'un olumlu olduğunu gösterir (*E dictum negat*). Dünyanın yuvarlak olmaması mümkündür.

Bu şekilde, kelimelerin ikinci sesli harfleri contingent'ı, üçüncü sü imkânsızı ve dördüncüleri de zorunlu'nun dört şeklini ifade ederler.

Dört kelimenin ikinci bir özelliği daha vardır: Kelime içerisindeki mod'lar dikkate alınırsa, bunların hepsi birden doğru veya hepsi birden yanlıştır. Mese-

la: purpurea kelimesini alalım: Birinci sesli harf U mümkünün bir halini; ikinci U contingent'ın bir halini; üçüncü sessiz harf olan E imkânsızın bir halini; dördüncü sessiz harf olan A da zorunlu'nun bir halini ifade eder. Bu halleri yazalım.

U Dünyanın yuvarlak olması mümkün değildir.

U Dünyanın yuvarlak olması contingent değildir

E Dünyanın yuvarlak olması imkânsızdır

A Dünyanın yuvarlak olması zorunludur.

Bu dört önerme ya birlikte yanlıştır. veya birlikte doğrudur. Diğer kelimeler de aynı şekilde ele alınabilir.

Görülüyor ki Ortaçağ Batı mantıkçıları Aristo dan mülhem olarak ele aldıkları modalite bahsini gayet sistemli bir şekilde işlemişlerdir.

Goblot dört modalite şeklinin kabulunu hatalı buluyor. Ona göre, contingent ve mümkün formel olarak birbirinden ayrılmazlar. İmkansız ise olumsuzluğun zorunluluğudur[19]. O halde mümkün ile contingent bir zorunlu ile imkânsız da bir olmak üzere iki modalite kabul etmek gerekir. Acaba Aristo, bu şekilde düşündüğü için midir ki, Organon'un ikinci kitabın da dört modalite çeşidinin adını zikrettiği halde, üçüncü kitapta bunlardan yalnız "contingent" ve zorunluyu ele almıştır. Böyle bir fikir akla gelebilir. Çünkü Aristo'da mümkün ve "contingent" biribirinden pek ayrılmıyor. Aristo'nun kullandığı (*TO EYDEKOMENON* ve *DUNATON*) kelimeleri'nin fransızcaya bazan "possible" bazan "contingent" diye tercüme edildiğini yukarıda zikretmiştir.

İskolastiğin kabulettiği dört modalite çeşidine Kant'da itibar etmiyerek Aristocu anlayışa dönüyor.

Kant'da Modal Önermeler

Kant'a göre modalite, hükmün muhtevası ile ilgisi olmayan tamamen şekle ait bir fonksiyonudur. "Çünki, diyor, nicelik, nitelik ve bağıntının dışında hükmün muhtevasını teşkileden birşey yoktur". Modalite bakımından hükümler; "problematique", "assertorique" ve "apodictique" diye üçe ayrılır.

19 Goblot, ayn esr. s. 160

Tasdik veya inkârda, basit bir imkânı ifade eden hükümler problematik, tasdik veya inkârda reeli ifade eden hükümler assertorik, zorunluluğu ifade eden hükümler de apodiktikdir. "Problematik önerme, mantıki bir imkânı, assertorik önerme mantıkî realiteyi yahut gerçeği, apodiktik de mantıkî zorunluluğu ifade eder"[20]

A. Virieux - Reymond, Kant'ın bu üçlü modalitesini şöyle açıklıyor:

Assertorik, vakıa hakikatı olarak tasdik edilmiş hükümlerdir. *Paris Fransanın baş şehridir* bu hüküm doğrudur. Fakat eğer tarihi şartlar başka olsaydı diğer bir şehir Fransanın merkezi olabilirdi.

Problematik, basit bir imkânı ifade eden hükümlerdir. *Fezanın büküklüğü (courbure) sebebiyle kâinat belki sınırlıdır.*

Apodiktik, akıl hakikatlarını ifade eden hükümlerdir. *Dairenin çapı merkezden geçer.* Dairenin tarifi kabul edildikten sonra bu hükmün zıddı düşünülemez[21].

Kant bu üç modalitenin, ayrılmaz bir şekilde, sıkıdan sıkıya müdrikeye bağlı olduğunu kabuleder[22]. Bu sebepten, modalite forma aittir.

Görülüyor ki Kant'ın modalite anlayışı kendinden önce gelenlerden farklıdır. Kant'ın üç modalitesi, Aristo'nun, basit , zorunlu ve "contingent" dediği üç hüküm şeklini karşılıyor. Bu sebepten Kant'ın, İskolastiğin dörtlü taksimi karşısında, Aristo'ya döndüğü söylenebilir. Aralarındaki büyük fark Aristo'nun modaliteyi bilginin maddesi ile ilgili bulup, kavramlar yani varlıklar arasında objektif bir münasebeti ifade ettiğini kabuletmesine karşılık, Kant'ın modalitenin zihne ait olduğunu söylemesidir. Önemli olan bir hususta şudur: Aristo'da modalitenin tanımı yapılmamıştır. Bu sebepten açık değildir. Onu tefsiredenler, modalitenin bileşik bir önerme olarak kabuledilmesi kanaatına uygun olarak, üç hüküm şeklinden ikisini modalite olarak kabuletmişlerdir. Biz de bu geleneğe uyarak, Aristo'ya göre iki modalite vardır demiştik. Kant'da açıklık olduğu için böyle bir tefsire gidilemez. Modal önermelerden bahsederken, bileşik önermeleri dikkate almamaktadır. Modal hükümler için şöyle bir misal veriyor: "*Eğer mükemmel bir adalet varsa , kötülükte israreden cezalandırılacaktır.*" Bu şartla önermede birinci önerme olan "*Mükemmel adalet var*" problematik ikinci önerme olan "*kötülükte ısrar eden cezalandırılacaktır*"

20 E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, (A. Tremesaygues et B. Pacaud Fransızca terc.) s. 91. vd.

21 A. Virieux - Reymond, *La Logique Formelle* s. 17

22 Kant, ayn. esr. s. 92

Assertoriktir, diyor[23]. Verdiği misalden açıkça anlaşılıyor ki Kant modal önermeleri bileşik önerme olarak kabuletmemektedir.

Burada güçlük Aristo'nun basit yükleme dediği hüküm çeşidine karşılık olan assertorik hükümdedir. Nedir assertorik? Goblot, assertorik üç şekilde anlaşılabilir diyor. 1– Basit ve saf olan bir iddia, bir hüküm. Burada mod yoktur. 2– Zorunlu olmayan bununla beraber sağlam olan bir iddia 3– Akıl yürütme ile değil, tecrübe ile zihne kendini zorunlu olarak kabullettiren ampirik hüküm[24].

Acaba Kant, Goblot'nun ayırdığı bu üç anlamdan hangisini kasdetmişti? Birinci için Goblot mod yoktur diyor. Bu İskolastik anlayışa uygun olarak modaliteyi bileşik önerme telakki edip, modal önermeler ve modalitesi olmayan önermeler ayırımına uygundur. Halbuki Kant'a göre modalitesiz hüküm yoktur. Her hükmün bir modalitesi vardır. İkinci anlama gelince, zorunlu olmayan, sağlam (ferme) ve "gratuite" olan hüküm, yani doğruluğu tesadüfe bağlı olan hüküm. Bu anlayış pek açık değildir. Problematik ve apodiktikle farkı belirtilmemiştir. Üçüncü anlayış, olgu hakikatı, yani tecrübeye dayanan dolayısiyle hükmün muhtevasını ilgilendiren bir modalitedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Virieux - Reymond un tefsiri bu anlamdadır. Eğer, assertorik hükmün muhtevası ile ilgili ise, Kant 'ın bunu kasdetmediği açıktır. Çünkü ona göre modalite yalnız hükmün şekli ile ilgilidir.

Görülüyorki assertorik'ten ne anlaşıldığı açıkça ifade edilemez. Aristo tefsircileri, genellikle klasik mantıkçılar, önermeleri, modalitesi olan ve olmamayan ayrımını yapıp, Aristo'nun basit yükleme dediği assertoriği modalite'nin dışında bırakmakla, kendi anlayışları içerisinde tutarlı kalmışlardır. Kant assertorik'i bir modalite kabuledip gereği gibi açıklamamakla bu noktayı karanlıkta bırakmıştır.

İslâm Mantıkçılarında Modal Önermeler

İslâm mantıkçılarının modalite anlayışı ile, garp mantıkçılarının modalite anlayışı arasında fark olduğu gibi, islâm mantıkçıları arasında da farklı iki görüş vardır. "mütekaddimin" ve "müteahhirin"[25] modaliyeti farklı olarak ele alıp incelemişlerdir.

23 Ayn. esr. s. 91

24 Goblot, ayn. esr. s. 163

25 M. Ali Ayni, Darulfünun ilâhiyat Fakültesi Mecmuası (sene 3, sayı 10, 1928) de yayınladığı *Türk Mantıkçıları* adlı makalesinde, Sadettin Taftazani'den önce gelenlere mütekaddimin sonra gelenlere müteahhirin denildiğini yazıyor. İsmail Hakkı İzmirli ise "Miyar-ı Ulûm'ı

A– "Mütekaddimin"e göre modal önermeler

Mütekaddimin üç türlü modalite kabulediyor: imkân (possibilité) "imtina" (impossibilité - imkânsızlık) ve "vücub" (nécesité - zorunluluk)[26]

Zorunluluk (vücub), "vücub-u zatî" ve "vücub-u bilgayr" diye ikiye ayrılır. "Vücub-u zati"de zorunluluk "zatı mevzu"dan yani onun özünden, asıl varlığından çıkar. Meselâ, *Allah âlimdir* (bilicidir) *İnsan natıktır* (konuşucudur) önermelerinde; konu ile yüklem arasındaki bağın zorunluluğu "vücub-u zatî" dir. Çünkü bilme Allahın özüne ait olduğu gibi, natık olmada insanın özü ile ilgilidir. Eğer zorunluluk özden gelmiyorsa ona da "vücub-u bilgayr" denir. Meselâ , insanın yazı yazarken parmaklarının hareket etmesi insanın cevheri ile alakalı değildir. Yani insanın var olması için parmaklarının hareket etmesi gerekmez. Halbuki insanın varolması demek, tarifi gereği, onun natık olması demektir.

İmkân: Birşey kendisinin varlık ve yokluğunu iktiza etmesidir. "imkân-ı has" ve "imkân-ı am" diye ikiye ayrılır[27].

"İmkân-ı has": hem varolma (vücud) hem de yok olma (adem) yönünden zorunluluğu selbetmektir. Meselâ; *İnsan kâtiptir* önermesinde, insanın kâtip olması veya olmaması zorunlu değildir. Ohalde bu önerme bir imkân-ı has"ı ifade eder.

"İmkân-ı am". yalnız bir taraftan yani ya varolma veya yokluk tarafından zorunluluğu selbetmektir. Meselâ, *Her ateş sıcaktır* önermesinde, ateşin sıcak oluşu zorunludur fakat sıcak olmaması zorunlu değildir. İmkânsızlık (imtina)* adi ve akli diye ikiye ayrılır.

"vücub" imkân ve "imtina" kavramlarından kasdedilen manayı aydınlatmak için eski mantık kitaplarının çoğunda verilen misal şudur: Ateşin sıcak

(sayfa 3) de "Müteahhirinden maksat Farabi ve İbni Sina ve daha sonra gelen ulema ve hükemadır. Mütekaddimin bunlardan evvel gelen hükemai yunaniyedir" diyorsa da? Modalite de mutekaddimine ve müteahhirine göre diye yapılan ayırım yalnız islâm mantıkçıları arasındadır. Binanaleyh Yunan filozofları bu ayırımın içine giremez. üstelik İzmirlinin müteahhirinden saydığı İbni Sina nın modalite anlayışı klasik mantık kitaplarında mütekaddiminin anlayışı olarak gösterilmiştir Bu sebeplerle, bu konuda Izmirli değil. M. Ali Aynı esas alınmalıdır.

26 Ahmet Cevdet, *Miyarı Sedad* s. 90; İsmail Hakkı (Izmirli), *Miyar-i ulum* s. 48; Felsefe dersleri s. 137

27 İsmail Hakkı Izmirli "imkân-ı am"i possibilité ve "imkân-i has'i contingence ile karşılıyor.

* İmtina: Özü, dış var oluşunda yokluğunu gerektirme zaruretidir. İzmirli. İsmail Hakkı: Felsefe Dersleri, 138

olması zorunlu (vücub), soğuk olması imkânsız (imtina) ve sönmesi mümkündür. Bunları önermeler halinde ifade edersek:

Ateş sıcaktır zorunluluk ifade eder.

Ateş sönücüdür imkân ifade eder.

Ateş soğuktur imkânsızlığı ifade eder.

İslâm mantıkçıları modal önermeleri bu şekilde ifade ederken dayandıkları kaynak İbni Sina'dır[28] İbni Sina ise; garp orta çağ mantıkçıları gibi Aristo'nun Organon'un ikinci kitabı olan Önermeler deki anlayışından mülhemdir "Yalnız contingent listeden çıkarılmış imkân (possible) içerisinde mütalaa edilmiştir"[29]

B– Müteahhirine göre modal önermeler

Müteahhirin, eskilerin üç modalitesine karşılık Zorunluluk, devam, fiil ve imkân diye dört modalite kabuleder. Bunların farklılıkları ve bir birleri ile olan münasebetleri dikkate alınarak çeşitli modal önermelerden bahsedilir. Genellikle sekizi basit, yedisi bileşik olmak üzere onbeş modal önerme gösterilir[30] Yalnız bu sayı sabit değildir. Bazan basitler ondörde kadar çıkarılır ve bileşiklerin de yediden fazla olabileceği söylenir[31]

28 Bizdeki klasik mantık kitapları, mütekaddimine göre modal önermelerden bahsederken, modalite çeşitlerinin adlarını sayar ve birer misal vererek konuyu geçiştirirler. Bu kavramların felsefî münakaşasına girişmezler. İbni Sina'nın ise meselenin felsefî yönü üzerinde fazla durduğunu görüyoruz. *Necat* ve *İşarat* adlı eserlerinde bunu mantık - metafizik bir mesele olarak inceliyor. Bilhassa mümkün üzerinde duruyor. I. Madkour'a göre buna sebeb İbni Sina'nın, Aristo'daki çelişmeyi görüp onu kaldırmaya teşebbüs etmesidir. (Madkour, l'Organon *L'Aristote Dans le Monda Arabe* s. 175) İbni Sina'ya göre çok karışık olan mümkün kavramı tahlil edilirse birçok hata ve karışıklıklar ortadan kaldırılır. Mümkünün iki ayrı anlamına dikkati çekiyor; biri halkın anladığı manada mümkün, diğeri filozofların kasdettiği mümkün dür. Filozoflar mümkünden, zorunlu ve zorunlu olmayanı dikkate almadan imkânsız olmayanı anlar. Halk için, şeyler, ya mümkün veya imkânsızdır; zorunlu mümkünün bir kısmını teşkileder. Filozoflara göre ise mümkün, hem zorunlu olmayan hem de imkânsız olmayan şeydir. (Bk., Madkour, ayn. eser. s. 175 ve Hüseyin Atay, Farabi ve İbn. Sina'da yaratma, doçentlik tezi, basılmamış s. 18)

29 İbrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabes, 176.

30 Gelenbevî, *Mizan'ul Burhan*, Abdunnafi tercümesi, s. 77 vd.; Ahmed Cevdet, *Miyar'ı Sedad* s. 92 vd.; Raşit, *Mizan'ul Makal*, 65 vd.; Rifat, *Vesilet'ül Ikan* s. 64; I. Hakkı, Felsefe Dersleri s. 139

31 Gelenbevî, Ayn. esr., s. 96 vd.; Mehmet Tahir, *Zübdet'ül Muhtelitad Min'et Tasdikat* s. 3

Dört modalite esas alınarak modal önermelerin çeşitlenmesi şu esaslara dayanmaktadır:

Önermeler ihtiva ettikleri hüküm sayısı, daha doğrusu, modalite sayısına göre basit veya bileşik olur. Basit önermeler tek hükmü, yani tek modaliteyi ihtiva eder. Meselâ, Her güvercin bilfiil uçucudur önermesi basit önermedir. Bu önermede bir tek modalite vardır, o da fiildir. Eğer önerme iki modaliteyi ihtiva ediyorsa bileşiktir. Meselâ, *Her güvercin bilfiil uçucudur, lâkin devamlı değil* Görülüyorki ikinci önermede iki modalite vardır. fiil ve devamlılık? Birinci modalite ikincisi tarafından kayıtlanmıştır. Birincisi hükmün modalitesi ikincisi ise modalitenin modalitesi oluyor.

Basit önermelerin çeşitlenmesi, esas olarak alınan dört modalitenin farklılıklarına göre, bileşiklerin çeşitlenmesi de, dört modalitenin birbirleri ile olan münasebetine göredir.

Basitlerin çeşitlenmesi:

a– Zorunluluk: İslâm mantıkçıları altı çeşit zorunluluğun bulunduğunu söylerler.

1– Konunun özünden (essence - zat) çıkan zorunluluk

2– "Zat-i mevzu"un[32] bütün vakitlerdede, nisbetin yani yüklemin konuya yüklenmesinin zorunluluğu, Buna "zaruret-i zatiye' denir.

3– "Zat'ı mevzu"un "vasf-ı mevzu" ile vasıflandırılması şartı ile olan zorunluluk. Buna da "zaruret-i vasfiye" denir.

4– Belli vakitteki zorunluluk

5– Belirsiz vakitteki zorunluluk

6– Yüklemin şartına bağlı zorunluluk[33]

Modal önermelerin çeşitlenmesinde yukarıdaki 2, 3, 4 ve 5 inci zorunluluklar dikkate alınmaktadır.

b– Devam, bir "zat-ı mevzu" bir de "vasf-ı mevzu" dikkate alınarak iki türlü devam kabuledilmiştir.

c– Fiil, vuku bulduğu zamana göre çeşitlenir.

32 Bir önermede konunun kavramına (mefhumuna) "vasfi mevzu", delâlet ettiği Şeylere "zat-i mevzu" denir.

33 Zorunluluğun çeşitleri hakkında fazla bilgi için Bk. Gelenbevi, ayn. esr. s. 97 vd.

d– İmkân, Her zorunluluğun karşısında bir imkân kabuledilerek altı çeşit imkân dan bahsedilir[34] bunlardan yalnız birisi dikkate alınarak mümkünden bir çeşit modal önerme çıkarılmıştır ki oda "mümküne-i amme"dir. "hiniye-i mümküne", "mümküne-i daime" "mümküne-i vaktiye" de ise aşağıda göreceğimiz gibi zorunluluk dikkate alınmıştır.

Bileşik önermelerin çeşitlenmesi ise şu prensipe dayanmaktadır: Basit önermeler, devam ve zorunluluk modaliteleri ile kayıtlanarak bileşik önermeler elde edilir.

Bu esaslara göre çeşitlenen modal önermeler şunlardır:

B a s i t l e r

1– "Zaruriye-i mutlaka", "zat-i mevzu" mevcut oldukça nisbetin (yani yüklemin) konuya yüklenmesinin zorunluluğu ile hükmolunan önermelerdir. Misal:

Her insan mevcut oldukça zorunlu olarak hayvandır

Her insan mevcut oldukça zorunlu olarak taş değildir

2– "Meşrute-i amme", "vasf-ı mevzu" mevcut oldukça nisbetin zorunluluğu ile hükmolunan önermelerdir. Meselâ:

Her kâtip yazı yazdığı müddetçe zorunlu olarak parmakları hareket eder,

Her kâtip yazı yazdığı müddetçe zorunlu olarak parmakları hareketsiz değildir.

3– "Vaktiye-i mutlaka", Belli bir zamanda nisbetin zorunluluğu ile hükmolunan önermelerdir. Meselâ:

Ay, "vakt-ı heylûlet"[35] *de zorunlu olarak tutulur*

Ay, vakt -ı heylulet de zorunlu olarak ışıklı değildir

4– "Münteşire-i mutlaka", Belirsiz bir zamanda nisbetin zorunluluğu ile hükmolunan önermelerdir. Meselâ.

Ay gecenin birinde zorunlu olarak tutulur

Ay gecenin birinde zorunlu olarak ışık vermez

34 Gelenbevi, ayn. esr. s. 101 vd.

35 Vakt-ı heylüle: güneşin, arzın ve ayın aynı düzlem ve aynı doğrultuda, arz'ın güneşle ayın arasında bulunduğu vakittir.

5– "Daime-i mutlaka" "zat-ı mevzu" mevcut oldukça nisbetin devamı ile hükmolunan önermelerdir. Meselâ:

Her insan mevcut oldukça devamlı olarak hayvandır

Her insan mevcut oldukça devamlı olarak taş değildir

6– "Orfiye-i daime", "Vasf-ı mevzu" devamlı oldukça nisbetin devamı ile hükmolunan önermelerdir. Meselâ:

Her kâtip yazı yazdığı müddetçe daima parmakları hareket eder

Her kâtip yazı yazdığı müddetce parmakları daima hareketsiz değildir

7– "Mutlaka-i amme", Nisbetin fiiliyatı ile (Bir defa dahi olsun fiile çıkması ile) hükmolunan önermelerdir. Meselâ:

Her güvercin bilfiil uçucudur

Anka bilfiil uçucu değildir.

8– "Mümküne-i amme" , Nisbetin bir imkân ile hükmolunması ile yapılan önermelerdir. Meselâ:

Her ateş bil imkân sıcaktır

Her ateş bil imkân soğuk değildir

Bileşikler

1– "Meşrute-i hasse", özün devamsızlığı "Lâdevam-ı zati" ile kayıtlanan "meşrute-i amme" ye denir. Meselâ:

Her kâtip madem kâtiptir bizzat parmakları hareket eder, lâkin haddi zatında devamlı değildir.

2– "Orfiye-i hasse" özün devamsızlığı ile kayıtlanan örfiyei amme'ye denir.

meselâ: *Her kâtip yazı yazdığı müddetce devamlı olarak parmakları hareket eder, lâkin haddi zatında devamlı değildir.*

3– "Vaktiye-i ladaime" veya "vaktiye" özün devamsızlığı ile kayıtlanan "vaktiye-i mutlaka"ya denir Meselâ:

Ay vakt-i heylület de zorunlu olarak tutulur lâkin aslında devamlı değil.

4–"Münteşire-i lâdaime" veya "münteşire", devamsızlıkla kayıtlanan "münteşire-i mutlaka"ya denir, meselâ:

Birgün zorunlu olarak ay tutulur lâkin devamlı değildir.

5– "Vücudiye-i lâdaime", devamsızlıkla kayıtlanan mutlaka-i amme ye denir. Meselâ:

Her güvercin bilfiil uçucudur lâkin devamlı değil

6– "Vücudiye-i lâzaruriye", yüklemin konuya sübutunun zorunlu olmaması ile kayıtlanan "mutlaka-i amme"ye denir. Meselâ;

Her insan bilfiil gülücüdür lâkin bu gülücülük zorunlu değildir.

7– "Mümküne-i hasse", Yüklemin konuya yüklenmesinin zorunlu olmaması (zorunsuzluğu) ile kayıtlanan "mümküne-i amme"ye denir. Meselâ:

Her insan bilimkân kâtiptir fakat zorunlu değil

Misallerle açıkladığımız bu onbeş önerme, mantıkçılar tarafından ençok dikkate alınan modal önerme çeşitleridir. Bunlardan başka şu önermelerden de bahsedilir[36]:

"Mutlaka-i vaktiye", Yüklemin konuya yüklenmesi belli bir zaman da olup nisbetin tahakkuku ile hükmolunan önermelerdir. Meselâ:

Ay bilfiil vakt'-ı heylûle'de tutulur

"Mutlaka-i münteşire", Eğer yüklemin konuya yüklenmesi fiilin olduğu vakitte olursa mutlakaî münteşire denir. Meselâ:

Ay'ın var olduğu vakitlerin birinde her ay fiilen tutulur.

"Hiniy-i mutlak", hüküm, "vasf'ı mevzuun" bazı vakitlerinde fiiliyet nisbetiyle (tahakkuku ile) hükmolunan önermelere denir. Meselâ

Her zatulcempli bu hastalığa tutulduğu zamanların bazısında öksürür.

"Hiniye-i mümküne", Yüklemli önermelerde, aykırı yönden yani önerme olumlu ise olumsuz, olumsuz ise olumlu yönünden zorunluluğun selbi ile hükmolunan önermelere denir. Meselâ

Her zatülcempli, zatülcemp olduğunda öksürmesi mümkündür. (Yani öksürmemesi zorunlu değildir)

"Mümküne-i vaktiye", Konu'nun var olduğu vakitlerin birinde aykırı yönden zorunluluğun selbolunması ile elde edilen önermelerdir.

36 Gelenbevi, ayn esr. s. 96 vd.; Mehmet Tahir, Ayn esr., s. 3. Bu önermenin izahında Misaller gelenbevi'den alınmıştır.

AY "imkân-ı am" ile "vakt-ı heylûle'de" tutulur. Burada birtaraftan zorunluluğun selbi ile hükmolunmuştur.

Onbeş önerme dışında zikrettiğimiz bu basit önermeler de devamsızlık ve zorunsuzlukla kayıtlanarak farklı bileşik önermeler elde edilebilir.

Müteahhirine göre modal önermelerin çeşitlenmesinde zaman'ın önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Herne kadar, bu mantıkçılar zaman'ı ayrı bir modalite şekli olarak zikretmemişlerse de, önermelerin çeşitlenmesinde, zaman'ı bir modalite çeşidi olarak telakki ettikleri anlaşılıyor. Vaktiye-i mutlak, münteşire-i mutlaka, vaktiye-i lâdaime, münteşire-i lâ daime, mutlaka-i vaktiye, mutlaka-i münteşire hiniye-i mutlaka, mümküne-i vaktiye, mümküne-i daime'nin farklılaşmalarında esas rolü oynayan zaman faktörüdür.

Zaman daima ikinci bir modalite olarak ele alınıyor. Bu bakımdan zamanın kullanıldığı basit önermeler bir nevi bileşik önerme gibidir. Burada yüklemle konu arasındaki bağı birinci dereceden bir modalite kayıtlıyor. zaman da o kaydı başka bir kayda tabi kılıyor Meselâ vaktiye-i mutlaka'dan bir misal alalım:

Ay vakt'ı heylule 'de zorunlu olarak tutulur önermesinde ay zorunlu olarak tutulur. Burada ayla tutulma arasındaki nisbet zorunludur. Fakat bu önerme eksiktir? ikinci bir kayda tabi tutuluyor. Ayın tutulması zorunludur ama nezaman? "vaktı heylûlede". Yukarıda adını saydığımız, zaman faktörünün rol oynadığı, bütün önermelerde durum aynıdır. Zaman daima ikinci dereceden bir modalite olarak araya giriyor.

Aristo, klasik Avrupa mantıkçıları, Kant, Müteahhirin ve Mütekaddimin'in birbirinden farklı olarak modal önermeleri nasıl ele alıp izah ettiklerini gördük. Klasik Avrupa mantıkcıları ve mütekaddimin, Organon'un ikinci kitabı olan önermeler'den mülhem oluyorlar. Belirttiğimiz gibi, Aristo bu eserinde, İskolastiğin işlediği dört önerme şeklinden bahsediyor. Mütekaddimin bunlardan ikisini birleştirerek sayılarını üçe indiriyor. Kant ve Müteahhirin ise, Organon'un üçüncü kitabı olan Birinci Analitikler'den mülhem görünüyorlar. Kant, Aristo'nun üç çeşit yüklemesini aynen alıyor. Aristo tefsircilerinin basit yüklemeyi modalite dışı bırakmalarına rağmen, Kant bunu da bir modalite çeşidi olarak kabulediyor. Müteahhirin ise, Aristo tefsircilerinin mod olarak ele aldıkları, zorunluluk ve imkân'ı alıp, bunun yanına, devam ve fiil'i bir modalite çeşidi olarak ilave ediyorlar. Hatta zaman'ı bile modalite probleminin içine sokuyorlar. Bu sebeple Müteahhirin, kendinden önce gelen Avrupa ve islâm mantıkçılarından çok farklı olarak modalite konusunu işlemiş-

lerdir. Devam, fiil ve zaman'ın modalite ile ilgisi olduğuna dikkati ilk defa çeken müteahhirin İslâm mantıkçılarıdır. Fakat problemin üzerinde biraz durulursa görülür ki, devam ve fiil; zorunlu, mümkün ve imkânsız la aynı durumda değildir.

Modaliteyi hüküm üzerine verilmiş hüküm olarak tarif etmiştik. zorunlu, mümkün ve imkansız hüküm üzerine hemen verilebilecek hükümlerdir. Yani bunlar birinci dereceden modalitelerdir. Bunların altında, asıl hüküm hakkında başka bir hüküm yatmaz. Halbuki devam ve fiilin durumu, yukarıda izah ettiğimiz zamanın durumu gibidir. Yani bunlar ikinci dereceden birer modalitelerdir. Fiil ve devamla asıl hüküm arasında, Zorunlu mümkün ve imkânsızdan birisi bulunur. Meselâ:

Daime-i mutlaka'da, Her insan mevcut oldukça devamlı olarak hayvandır önermesini alalım:

Asıl hüküm şu : *Her insan hayvandır*

İkincisi : *Devamlı olarak*

Her ne kadar asıl önermede açıkça zikredilmemişse de, gizli olarak bu iki hüküm arasında bir hüküm vardır oda zorunluluktur. Devamlılık, bize öyle geliyorki, asıl hükmü değil de bu zorunluluğu kayda tabi tutuyor. Şöyle:

İnsan hayvandır

Zorunludur (asıl modalite veya birinci dereceden bir modalite)

Bu zorunluluk devamlıdır (ikinci dereceden bir modalite)

Fiil için de aynı şekilde bir açıklama yapılabilir.

O halde diyebiliriz ki, Müteahhirin mantıkçılarının, modaliteyi ele alışta, diğerlerinden çok farklı görünmeleri bunların, ikinci dereceden modaliteleri, birinciler arasında saymış olmalarından ileri gelmektedir.

Tabii klasik mantıkçıların asıl meşgul oldukları konu tasım (kıyas) dır. Tasımda öncüllerin modalitesine göre neticenin modalitesinin ne olabileceği onlarca sorulan en önemli sorulardan birisi idi. Klasik mantıkta modalite bakımından tasımların incelenmesi başka bir yazımızın konusu olacaktır.

"HERAKLİT VE OLUŞ MESELESİ"

Doçent Dr. CAVİT SUNAR

Yunan'ın ilk fizikçi filozofları veya Milet mektebi ezelî, ebedî, değişmez bir ilk prensip kabullenmişler ve diğer varlıkları bu değişmezin sürekli olarak değişen ve kaybolan halleri olarak ele almışlardı. Onların ortaya koymuş oldukları bu hem var olarak kalabilen hem de kalamayan şey yani, oluş meselesi kendilerinden sonraki filozofları da pek düşündürmüş ve bu fiziğin metafiziğini teşkil eden, özellikle, iki sistem meydana çıkmıştır. Bu iki sistemden biri, duruşu yani, varlığı inkâr eden fakat, akışın, başka bir deyişle oluşun her şey olduğunu iddia eden Heraklit (Herakleitos- İ. Ö. 540 - 475) in temsil ettiği İonia sistemidir. diğeri de akışı yani, oluşu inkâr eden fakat, duruşun, başka bir deyişle, varlığın her şey olduğunu iddia eden Parmenides'in temsil ettiği Elea sistemidir. Biz bu yazımızda özellikle Heraklit üzerinde duracağız.

Varlık bir şey değildir, oluş her şeydir. diyen Heraklit, Milet fizikçileri gibi, bütün cisimleri bir tek elemanın değişmeleri olarak kabullenir. Çokluk, başlı başına var değildir ve karşıt şeyler gerçekte birdir: "Bana değil, sözlerime kulak vermek ve bütün şeylerin bir olduğunu itiraf etmek akıl kârıdır"[1]. Diğer yönden bir, çoktur: "İnsanlar, kendi kendisiyle muhalefette olan bir şeyin nasıl uzlaşacağını anlamazlar. O, yayda ve Lyre'de olduğu gibi karşıt bozuşmaların bir harmonisidir"[2]. Görünüşte birbirlerine karşıt ve birbirleriyle kavga halinde görünen şeyler, gerçekte bir harmoni ve bir birlik meydana getirirler. Bu birlik, ayni zamanda , bir çok parçalardan teşekkül eder. İki karşıt şeyden meydana gelen, bir bütündür. Eğer bütün parçalara ayrılırsa karşıt şeyler meydana çıkar. Duyularımız bize daima değişen bir çokluk âlemini gösgösterirler, fakat akıl, bize bu değişikliğin ve çokluğun değişmeyen, daima ayni kalan ilâhî kanununu bildirir.

Eflâtun'un, Sophiste adlı diyaloğunda Heraklit'i kasten belirttiği gibi ona göre bir'in, bütün'ün parçalara ayrılışı ve parçaların bir'e bütün'e katılarak birlik teşkil etmesi, hem ebedî hem de ayni anda olan şeylerdir.

1 John Burnet, Early Greek Philosophy, p. 132, fr. 1, New York 1952.
2 John Burnet, aynı eser, p. 136, fr. 45

Heraklit, yalnız, karşıt şeylerin kendisinden ayrılmak suretiyle meydana gelecekleri bir ilkel cevheri aramakla yetinmiyerek bu cevherin özünün diğer başka her şeye geçmesini ve başka olan her şeyin de tekrar ona dönmesini istedi; bunu da ateşte buldu[1]. İçin için yanan bir alevdeki ateş miktarı bize hep ayniymiş gibi gelir. Alev, bizim, adına bir "şey" dediğimiz gibi görünür. Halbuki, kendisini yapan cevher sürekli olarak değişir. O daima duman şekline girer ve yerini kendisini besliyen yanıcı maddeler alır. Eğer, dünyayı daima yanan bir ateş olarak tasarlarsak, onun, nasıl durmaksızın her şey olduğunu, öte yandan da her şeyin nasıl kendisine döndüğünü anlayabiliriz. "Bütün yaratıklar için ayni olan bu dünyayı ne ilâhlar, ne insanlar yaratmıştır; fakat o ölçü ile alevlenen ve ölçü ile sönen bir ateş olarak daima vardı, şimdi vardır, gelecekte de var olacaktır"[2].

Bu görüş, bizi dünyanın hareket ve değişimini belirli bir şekilde düşünmeğe götürür. Alev ve duman misallinden çıkacak sonuç şudur: gerçeğin topu, sürekli olarak akan bir nehre benzer ki bunda hiç bir şey, tek bir an bile, hareketsizlik halinde değildir. "Biz ayni nehre hem dalarız hem dalmayız, biz varız ve yokuz"[3]. Gördüğümüz cisimlerin cevheri durmadan değişikliğe uğrar. Onlara baktığımız anda bile, kendilerini meydana getiren bir bölüm başka bir şekle girer; başka bir kaynaktan gelen taze bir madde onlara nüfuz eder. Bu görüş şöyle formüllendirilebilir: "Bütün şeyler akarlar". Heraklit'e göre bütün eşya, bir nehir gibi, sürekli akış halindedir; hiç bir şey durmaz; "Aynı nehre iki defa girilemez"[4]. Eflâtun bu fikri şöyle açıklamıştı: "Hiçbir şey mevcut değildir, her şey olmaktadır". "Bütün şeyler, nehirler gibi, hareket halindedirler". "Her şey yürür, hiçbir şey durmaz". Aristo da: "Bütün şeyler hareket halindedir. hiçbir şey hareketsiz değildir" demekle ayni şeyi söylüyordu[5].

Heraklit için ateş öyle bir elemandır ki her şey hafifleşme (telattuf) ve yoğunlaşma (tekâsüf) yoluyla onun değişmelerinden meydana gelir. Böylece, her şey, karşıt şeylerin karşılaşmasından meydana gelir ve her şey bir nehir gibi akar. Kâinat birdir. sınırlıdır. ateş tarafından yaratılmıştır ve böylece ebede kadar belirli devrelerden sonra yine ateşe dönecektir. Bu da Kader'e göre vuku bulmaktadır. Kader'in kendisi, kâinatın cevherine giren Logos'tur.

1 Heraklit'ten önce Hippasos'un sisteminde de ateş önemlidir.

2 John Burnet, aynı eser, p. 134. fr. 20.

3 John Burnet, aynı eser, p. 139, fr. 81.

4 John Burnet, aynı eser, p. 136. fr. 41.

5 John Burnet, aynı eser, p. 146.

Karşıtlar arasında kâinatın yaratılmasına sebep olan bir kavga vardır ki buna harp veya bozuşma denir. Karşıtların, en son alevlenmeğe götüren diğer bir kavgası da harmoni ve sulhtur. Burada iki türlü hareket görülmektedir: bunlardan biri yukarıya, ateşe,diğeri aşağıya, toprağa doğru olan hareket tir. Ateşin yukarıdan aşağıya doğru hareketle toprağa veya aşağıdan yukarıya doğru hareketle topraktan tekrar ateşe inkılâbındaki devrelerden her birini Heraklit, 18000 yıllık bir süre sayar. Karşıtlık kanunu kendisini işte bu iki hareketle tecellî ettirir. Çünkü, her hangi verilmiş bir anda ateş su, toprak bütününden her biri iki çeşit parçadan meydana gelmiştir. Bunlardan biri yukarı hareketi, diğeri aşağı hareketi almaktadır. Burada durum şudur: her şeyin iki yarısı karşıt yönlere çekilmiştir. işte bu birbirine karşıt baskıdır ki eşyayı bir arada tutar ve onları yalnız belirli sınırlar içinde ve geçici olan, bozulabilen bir denge içinde bulundurur. O. bu bakımdan, başka bir açıdan kavga veya karşıtlık ise de esasta kâinatın gizli harmonisini teşkil eder; "Gizli ahenk açık olandan daha iyidir"[1].

Şimdi, değişme bu iki hareketle şöyle meydana gelmektedir: Ateş yoğunlaşarak, buhar, buhar yoğunlaşarak su, su yoğunlaşarak toprak olur. Bu aşağı doğru harekettir. "Ateşin değişmeleri vardır. bunların ilki denizdir; denizin yarısı toprak, yarısı anaforlu havadır"[2]. Ve yine, toprak hafifleşerek su ve arta kalan her şey de ondan meydana gelir. İşte bu da yukarı doğru olan harekettir.

Denizden ve karadan gelen buharlaşmalar vardır ki bunların bir kısmı parlak ve berraktır, diğerleri ise karanlıktır. Ateş, birincilerden; su, ikinciler den beslenir.

Heraklit, kâinatı kaplayan şeyin mahiyetini açıkça belirtmemekle beraber ona göre kubbede çukur (muka'ar) çanak (cisim)lar vardır. Bize doğru yönelmiş olan bu çanakların içinde parlak buharlaşmalar toplanarak ışıkları meydana getirmiştir. İşte bunlar gök cisimleridir.

Güneşin ışığı en parlak ve en sıcak olanıdır. Diğer gezegenler dünyadan çok daha uzak olduklarından ışıkları daha sönük ve sıcaklıkları daha azdır. Öte yandan ay , dünyaya daha yakındır fakat karışık bir yere (mıntıka) doğru hareket eder. Güneş ise karışık olmıyan ve parlak bir yerde hareket eder ve bizden de elverişli bir mesafede bulunur. Onun daha fazla sıcaklık ve ışık vermesinin sebebi de budur.

Gece ve gündüz..aylar ve mevsimler ve yıllar, yağmurlar ve rüzgârlar ve bunlara benzer diğer şeyler çeşitli buharlaşmalardan dolayıdır. Parlak buhar

1 John Burnet, aynı eser. p. 136 , fr. 47.
2 John Burnet, aynı eser, p. 135. fr. 21.

ateş küresinde tutuşturulduğu zaman gün meydana gelir. Buna karşıt buharlaşmaların üstünlüğü ile de gece olur. Parlak buharlaşmadan hasıl olan sıcaklığın artışı yaz'ı meydana getirir. Karanlık buharlaşmadan hasıl olan nemliliğin üstünlüğü sonucu da kış olur.

Kısaca, ateş, bu iki türlü hareketle bir takım cisimlere, cisimler de yine ateşe inkilâp etmektedir. Fakat cisimler, bu sürekli değişme ve akışa rağmen, bize hareketsiz gibi görünürler. Çünkü, her ne kadar maddenin cevheri sürekli olarak değişiyorsa da her çeşit maddenin meydana getirdiği kitle, uzun bir devre, aynı şekilde kalmaktadır. Tümel hayatın kaynağı olan ateş bir yandan belirli ölçülerle (nizamlarla) sönüp giderken bir yandan da aynı ölçülerle durmadan alevlenmektedir. "Bütün şeyler ateşle, ateş te bütün şeylerle değiştirilebilir; altının malla, malın da altınla değiştirildiği gibi"[1]. Ve bu değiştirmede de bir denge vardır, "Güneş kendi sınırlarını aşmaz"[2].

Şimdi,yukarıda sözü geçen iki çeşit buharın yani, kuru ve sıcak olan buhar ile soğuk ve yaş olan buharın, kısaca, ateş ve suyun yer değiştirmeleri iki esaslı ölçüdür. Kuru buhar ateşe yaklaştığı nisbette ruh olur; suya yaklaştığı nispette de ruhluğunu ve canlılığını kaybeder. ölüme gider. Şu halde birinin hayatı öbürünün ölümü demektir. ve bütün karşıtlar böylelikle açıklanır, "Ateş, havanın ölümünü yaşar ve hava, ateşinkini; su, toprağın ölümünü yaşar ve toprak, suyunkini"[3]. Suyun ve sudan meydana gelen diğer şeylerin de esası ateş olduğundan bütün karşıtlar bir ve aynı şeydirler. Meselâ, gece ve gündüz ayni şeydir. Yaz ve kış ta aynı şeydir ve zorunlu olarak kendi karşıt bozuşmalariyle birbirlerini meydana getirirler ki birinin meydana gelmesi diğerinin ölümü demektir. İnsanlar için de durum aynıdır. Meselâ, gençlik ve ihtiyarlık ta aynı şeydir. Şu halde ruh, şimdi hayatta ve şimdi ölüdür. Ruhun sürekli olan yukarı ve aşağı hareketine yeniden yeniye başlıyabilmesi için onun ateşe veya suya inkılab etmesi zorunludur. Nemliliğin fazlalığı sebebiyle ölmüş olan ruh toprağa gömülür. fakat, topraktan su çıkar ve sudan da bir kere daha bir ruh meydana gelir, "Su olmak ruhlar için, toprak olmak ta su için ölümdür. Ancak, su topraktan, ruh ta sudan meydana gelir"[4]. Ayni şekilde ilâhlar ve insanlar da bir ve aynidir. Birbirlerinin hayatını yaşarlar ve birbirlerinin ölümünü ölürler. eşli ölümle ölen fânîler ölümsüz olurlar. Onlar "ki uyanırlar, canlı ve ölünün uyanık bekçileri olurlar"[5]. Ve bu ölümsüzlükten geriye dönüşlerinde ö-

1 John Burnet, aynı eser, p. 135, fr. 22.
2 John Burnet, aynı eser, p. 135, fr. 29.
3 John Burnet, aynı eser, p. 135. fr. 25.
4 John Burnet, aynı eser, p. 138, fr. 68.
5 John Burnet, aynı eser, p. 141. fr. 123

lümlü olurlar. Her şey başka bir şeyin ölümüdür. Canlılar ve ölüler bir çocuğun dama tahtasındaki taşları gibi daima yer değiştirirler, "Bizdeki hayat ve ölüm, uyanıklık ve uyku, gençlik ve ihtiyarlık ayni şeydir. Zira, birincilerin değişikliği ikincileri, ikincilerin değişikliği de birincileri verir"[1]. Bu, yalnız su olmuş ruhlar için değil, ateş olmuş ruhlar ve şimdi de gardiyan olmuş ruhlar için de böyledir. Çünkü, ayni bir halde devam, gerçekten yok olmadır, "Aynı efendilere sahip olmak ve daima onlar tarafından idare edilmiş olmak bir işçi için ölümdür"[2]. Gerçek hareketsizlik değişikliktir: "O, değişmekle sükûna erer"[3]. Diğer her hangi bir anlamda, hareketsizlik yokluğa eşittir. "Karıştırılmadığı takdirde çeşitli şeyler ayrılır"[4]. Böylece, onlar da tekrar doğarlar. Heraklit, ölüm ve hayatı, insan göz önünde tutularak, denk tutan süreci otuz yıl olarak kabullenip şöyle diyor: "Bir adam otuz yılda büyük baba olabilir"[5].

Heraklit'in karşıtların birliğini iddiada kastettiği anlam, karşıtların birinin diğerinin yerine geçebleceğini değil, fakat, her ikisinin aynı bir şeyin iki ayrı görünüşü olduğudur. Bunlardan biri olmadıkça diğeri mümkün değildir ve biri hakkında verilen açıklama diğeri için de kabul edilir. Çünkü bu açıklama , her ikisi için müşterek olanın bir açıklaması olacaktır. Bu , her şeyin aslı olan ateşin kendi parçalanmasında da bir olduğu prensibinin ancak özel bir uygulanmasıdır. O, kendi özüyle vardır; tokluk ve açlık, harp ve sulhun her ikisinde de kendi birliğindedir; "Allah, gece ve gündüzdür, yaz ve kıştır, harp ve sulhtur, bolluk ve kıtlıktır; hâlbuki o, değişik şekiller alır; nasıl ki ateş kokularla karışınca bu kokulardan her birinin adiyle anılır"[6]. Başka bir deyişle, ateşi başka şekillere geçiren , ona harekette hareketsizlik aratan (fr. 83) ve karşıtının gizli harmonisinde kendini gizliyen "Tabiat saklamağı sever"[7]. bolluk, vetirenin yalnız bir tarafıdır. Diğer yönü de kıtlık tarafıdır ki parlak buharı, yanacak şeyler gibi, yeyip bitirmeğe sevkeder. Semaya giden yol. semadan gelen yol olmaksızın hiçtir, "Yukarı yol ve aşağı yol bir ve aynıdır"[8] "Bir dairenin çevresinde başlangıçla son müşterektir"[9]. Onlardan biri durursu diğeri de durucak ve dünya yok olacaktır, Çünkü ateş, sabit bir realite meydana getirmek için her iki yoldan da yardım alır.

Bu niteliğin diğer bütün ifadeleri de ayni şekilde açıklanır. eğer soğuk olmasaydı sıcak olmayacaktı. Çükü bir şey esasen soğuksa, soğuk olduğu derecede

1 John Burnet, aynı eser, p. 139, fr. 78
2,3 John Burnet, p. 139, fr. 82, 83.
4,5 John Burnet, aynı eser, p. 139, fr. 84, 87 - 90
6 John Burnet, aynı eser, p. 136, fr. 36.
7 John Burnet, aynı eser, p. 133. fr. 10.
8, 9 John Burnet, aynı eser, p. 138, fr. 69, 70.

sıcağa inkilâp edebilir. Aynı şey, kuru ve yaş için de söylenebilir. "Soğuk şeyler sıcak olur ve sıcaklık da soğuk; yaş olan kurur ve kavrulup kurumuş olan ıslanmıştır"[1].

Bu iki aslî karşıt arasındaki kavga, gerçek sulhtur. Çünkü, onlarda kavga gibi görünen şey müşterek elemandır; "Bilmeliyiz ki kavga , her varlıkta müşterek olan şeydir ve bozuşma haktır; her şeyin varlığa gelmesi ve yok olup gitmesi bozuşma yoluyladır"[2].

Aynı şekilde, "İyi ve kötü de aynı şeydir"[3]. Daha doğrusu, iyi ve kötü, sadece bir ve ayni şeyin ayrılmaz iki parçasıdır. Bir şey ancak, esasen kötü olduğu derecede iyi ve kötü de ancak esasen iyi olduğu derecede kötü olabilir Her şey karşıta dayanır; "Cerrahlar, kesip biçtikleri, yaktıkları ve işkence ettikleri halde ücret isterler"[4]. Öte yandan iyi bir şey olan adalet, kötü bir şey olan adaletsizlik olmasaydı bilinmiyecekti; "Eğer bu şeyler olmasaydı insanlar adalet adını bilmemiş olacaklardı"[5]. İnsanların arzuladıkları her şeyi elde etmenin iyi bir şey olmamasının sebebi de budur; "Elde etmek istedikleri her şeyi elde etmeleri, insanlar için iyi değildir. Hastalıktır ki sıhhatı kıymetli kılar; kötünün iyiyi, açlığın tokluğu , yorgunluğun huzuru kıymetli kılması gibi"[6]. Kâinatta bozuşmanın kesilmesi, onun yokluğu demek olacaktır. Böylece açlığın. Hastalığın ve yorgunluğun yokluğu haz duymanın, sıhhhatın ve huzurun yokluğu olacaktır.

Heraklit'in "Deniz saf ve saf olmayan sudur; balıklar onu içebilir ve o, onlar için iyidir fakat. insanlar için içilmezdir ve zararlıdır"[7] gibi bazı sözleri insanı, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" doktrinini hazırlıyan rölâtivite teorisine götürmekle beraber o, mutlak bir rölâtiviteye inanmaz. Kâinatın hareketi sadece bir devir hareketi değil, lâkin, yukarıdan aşağı ve aşağıdan yukarı bir harekettir. Bu iki hareketin birleştiği daha yüksek bir noktada saf ateşe ulaşılır ki bunda hiçbir ayrılma yoktur. dolayısiyle de rölâtivite yoktur. Ona göre bazı şeyler, insan için iyi ve bazı şeyler yine onun için kötü gelirken Allah için her şey iyidir; "Allah için her şey güzel, iyi ve doğru, lâkin insanlar, Bazı şeyleri yanlış ve bazı şeyleri doğru sanırlar"[8].

Heraklit'in bütün varlığın aslı ve esası yaptığı bu ateş onca, ayni zamanda Allah ve tümel akıldır ki bu akıl insan nefsi veya ruhuyla ilgilidir. Çünkü,

1 John Burnet, aynı eser, p. 136, fr. 39.
2, 3, 4, 5 John Burnet, aynı eser, p. 137, fr. 62, 57, 58, 60.
6 John Burnet, aynı eser, p. 140, fr. 104.
7 John Burnet, aynı eser, P. 137. fr. 52.
8 John Burnet, aynı eser, p. 137, fr. 61.

sıcak ve kuru buhar ateşe en yakın şekliyle insan ruhunu teşkil eder ve insan bu kuru buharla sudan ve topraktan mürekkeptir. "Kuru ruh en zekî ve mükemmeldir"[1]. Kâinatta parçaların malik olmadığı na yalnız onun malik olması dolayısiyle her şeyi düzenlemek ve idare etmekle, tümel akıl olan ateş insanda ancak şuur derecesindedir; "Akla sahip olan ancak Allah'tır, beşer değil""[2] "İnsan , Allah nazarında ancak bir bebektir"[3]. "Hikmet bir şeyden ibarettir. O da, her şeyi her şeyle idare eden aklı bilmektir"[4]. İşte ruhumuz bu tümel aklın bir sudur (émanation) u olmakla yaşıyabilmesi için onunla daima temas halinde olması gerekir. Bu teması sağlıyan da duyularla teneffüs organımızdır. Uykuda duyu organları kapalı olduğundan şuurumuz donuklaşır. Uyanıklık halinde ise asliyle yüksek derecede temasa geldiğinden çok daha parlak ve nurludur; korlar gibi ki ateşe yaklaştırıldıklarında değişip kıpkırmızı olurlar ve ateşten uzaklaştırıldıklarında sönerler. Ölüm ise bu kuru buharın yani, ruhun yok olması, daha doğrusu, tamamiyle su ve toprak halinde dönmesidir. İnsan, bu âlemin ruhu ve aklı olan ateşle birleştiği nisbette enerjik, zekî ve mükemmeldir.

Kısaca, var olan her şey kuru ve sıcak bir prensipten, ateşten gelir ve durmaksızın değişerek yine ona döner. Bu değişmede değişmiyen, değişme kanununun kendisidir.

Heraklit'in bu görüşüne karşıt bir görüş, âlem hakkındaki tasavvuru sırf akla dayandırmakla felsefe tarihinin ilk ve gerçek mantıkçısı sayılan Parmenides (İ. Ö. 530 - 444) tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre varlık vardır, tamdır, hareketsizdir, ezelîdir, ne doğmuştur ne başlamıştır. O Bir'dir.

Varlık vardır demek, âlem bir plenum'dur ve dünyanın içinde de dışında da boş mekân gibi bir mevcut yok demektir. Bundan da hareket denen şeyin olmıyacağı sonucu çıkar.

Eğer Bir, kesin olarak düşünülürse, onun yalnız değişmez olduğu tasdik olunur. Hareket hayaldir. Eğer hareket etseydi boş mekânda hareket etmesi gerekirdi ki bu olamaz. O, her taraftan, var olan, gerçek olanla çevrilmiştir. O, kendi kendine tam ve mükemmel olduğundan mevcut olmıyan boş bir mekân içinde yayılma ihtiyacını da duymaz. Onun şekli de küre şeklidir. Daha açık olarak varlık sınırlı, yuvarlak, değişmez. hareketsiz ve bölünmez maddesel bir plenum'dur. Çokluk, hareket, boş mekân ve zaman bir görünüştür. hayaldir. Çünkü, değişmeyi bir prensip olarak düşünmek, bir şeyin önce belirli bir şey sonra da başka bir şey olduğunu kabullenmek demektir ki bu bir çe-

1, 2, 3, 4 John Burnet, aynı eser, p. 138, fr. 74 - 76; p. 140, fr. 96, 97; p. 134, fr. 19.

lişmedir [1]. Şu halde, değişme olamaz.Duyularımız bize bir değişme,bir hareket ve çokluk âlemi bildiriyorlarsa da bu âlem gerçek değildir.

Heraklit'in mümessili bulunduğu İonia sisteminin oluşu kabul ve varlığı inkâr, Parmenides'in mümessili bulunduğu Elea sisteminin varlığı kabul ve oluşu inkâr eden iki ayrı görüşü Fisagurcularda idealist, Leukippos ve Demokritos'ta materialist. Anaksagoras'ta düalist bir yön gösteren atomcu-sistem birleştirmeye çalıştı. Bu sisteme göre hem değişikliğin hem sürekliliğin ikisi de vardır ancak, süreklilik varlıklara, daimî değişiklik te varlıkların münasebetlerine aittir.

Bu sentezci sistemin tipik filozofu, Fisagur'u peşleyen ve kendisine bir takım sihrî kuvvetlerle mu'cizeler izafe edilen, bir din adamı olmakla beraber bir tabiat bilgini de olan Ampedokles'tir (İ. Ö. 490 - 430).

Ampedokles'e göre âlemin temelinde değişmiyen ezelî-ebedî bir madde olmakla beraber hareket te vardır . O, şöyle demektedir;

"Cesur ol, ilmin en yüksek zirvesine kadar atıl git. Her şeyin açık tarafını bütün kudretinle iyice incele. Fakat, eğer bakışlarının altında bir obje mevcutsa ona ancak gözlerinin sana ifşa ettiğini atfet.

Kulağa, gözün açıklamalarından daha fazla kıymet verme; böylec bütün diğer bilgi araçları için duyularına olan güveni biraz durdur ve her şeyi açık ve seçik olduğu nispette düşün"[2].

"Önce her şeyin dört aslını öğren: Parlayan Zeus, canlandıran Hera, göz yaşları fânîler için gerçek kaynak olan Aidoneus ve Nestis"[3].

"Fânî şeylerin hiç birisi için doğuş yoktur; meş'um ölümle son yoktur. Sadece karışımı meydana getiren şeylerin karışımı ve ayrışımı vardır. Doğuş (meydana geliş) sadece insanlar tarafından bu olaya verilen bir adtan ibarettir"[4].

"Önceden mevcut olmıyan bir şey ne olabilir, ne yok olabilir, ne de mutlak surette yokluğa yüz tutabilir. Zira, mevcut olmıyan fânî bir şeyden bir şeyin doğabilmesi kabil edeğildir. Mevcut olan şey . nereye konursa konsun yokluğa hüküm giymez"[5]

"Kâh (Bir), (Çok) tan fârîğ olarak büyüdü, kâh tersine olarak (Çok), (Bir) in bölünmesinden meydana geldi. O halde yok olan şeylerin doğuşu

1 Bu yolda Parmenides'in öğrencisi Zenon'un ileri sürdüğü kanıtlar meşhurdur.

2, 3 John Burnet, aynı eser, p. 205, fr. 4, 6.

4 John Burnet, aynı eser, p. 205 - 206, fr. 8.

5 John Burnet, aynı eser, p. 207. fr. 11, 12.

çifttir, Zira, her şey için birleşme, vücuda getirir ve yok eder; öte yandan ayrılma, artar ve dağılır. Bu sürekli değişme sonsuzdur.

Bütün elemanlar eşittirler ve ayni nisbette eskidirler. Bununla beraber her birin kendine has rolü, özel yapılışı vardır; lâkin onlar zaman çenberi tamamlanınca üst olmağı elde ederler. Elemanların dışında ne her hangi bir şey var olur, ne de yok olur....

Elemanlar oldukları şekilde kalırlar fakat, birbirlerine karışarak kâh şu, kâh bu olurlar; ama daima oldukları şekilde kalırlar"[1].

"Ben bir zaman erkek ve kız çocuğu , ağaç ve kuş, denizde dilsiz balık oldum"[2].

"..... Biz o başka konağa (dünyaya) vasıl olduk. Orada doğum ve ölüm, uyku ve uyanıklık, hareket ve hareketsizlik, taçlı ululuk ve alçaklık, ilâhî sükût ve farfarlık vardı"[3].

"Tanrı, şekillerini değiştirerek, canlılardan ölüler yaptı"[4].

"İki göz, ancak bir ve ayni görüşü verirler"[5]

"Allah'ı gözle görüp veya elle tutup kavramamız mümkün değildir; insanın kalbinde kanaatın tam olması için en iyi yol da budur. Zira Allah, bir insan başı taşıyan vücuda sahip değildir. iki dal gibi iki kolun çıktığı sırtı da yoktur; ne ayakları, ne çevik dizleri ne de kıllarla örtülü erkeklik organı vardır. O sadece seri düşüncesi dünyayı dolaşan anlatılmaz bir kudreti olan muhteşem bir zekâ (esprit) dir"[6].

"Her şeyi idare eden kanun, geniş esîr'in ve sonsuz ışığın yayıldığı her yerde hüküm sürer"[7].

Bu sentezci devrenin hemen sonunda da zorunlu olarak, Protagoras'la [8] birlikte bir tenkit çağı açılmıştır. Çünkü, duyularımızın dış âlem hakkında bize yakînî bir bilgi verdiğinden kuşkulanılmıştır. Protagoras'a göre duyuların bize verdiği. âlem, daimî bir değişmeler ve duyularımız bize ancak gelip geçen şeyleri gösterebilirler. Zorunluyu, tümeli ve değişmez olanı bulabilmek ve bilebilmek için duyulardan üstün bir araca ihtiyaç vardır; bu da düşüncedir, akıldır. Fakat , düşünce de (Demokrit'te görüleceği gibi) duyumun bir uzamasından ibarettir ve duyumun karakteristiği de değişiciliktir. Şu halde

1 John Burnet, aynı eser, p. 207 - 208. fr. 17
2, 3, 4 John Burnet, aynı eser, p. 223, fr. 117, 122 - 123, 125,
5 John Burnet, aynı eser, p. 217, fr. 88.
6, 7 John Burnet, aynı eser, p. 223, fr. 133 - 134. 135.
8 B. Jowett, The Works of Plato, vol: 4, p. 123 ve gerisi.

mutlak bir bilgiye varmak için duyumlarımızla yetinemeyiz. Zira, bilebildiğimiz şey, sadece duyumlarımızdır ve bizim için var olan ancak duyduğumuzdur. Duyumlar her kese göre değiştiğinden gerçek te her kese göre ayrı ayrı olacak ve bütün insanlara göre müşterek tümel gerçekler, doğruluk ve yanlışlık prensibi kabul edilmiyecek, duyumların verdiği algılama dışında kalan ilk sebepler bilinemeyecek, dolayısiyle de bir metafizik imkânsız olacaktır. İşte bu sebepledir ki Sokrates ta [1] Protagoras'ın ve Sofist'lerin bu şüp-

1 T. V. Smith, From Thales to Plato, 2 nd edit, p. 72 - 78, Chicago 1956.

Bu konu için özellikle bak:

Aristo (çev) Ord. Prof. Hilmi Ziya ülken, Metafizik S. 45 - 73, İstanbul 1935

A. B. G. Fuller, A History of Philosophy, p. 51 - 54. New York 1945.

Abbé Barbe (Çev) Bohor İsrael, Tarih-i Felsefe, s. 47 - 48, 56 - 57, İstanbul 1331.

Abdurrahman Badavî, Rabi'ul-Fikr'il - Yunanî, s: 163 - 165, 186 - 191, Kahire 1943.

Alfred Weber, (çev) Prof. Dr. Halil Vehbi Eralp, Felsefe Tarihi s: 10 - 34, İstanbul 1938.

Benjamin Farrington, Greek Science, p. 39 - 40, 62 - 65. London 1953.

B. Jovett, The Works of Plato, p. 123 ve gerisi 312 - 328, 339 - 349, New York.

Bertrand Russell, History of Western Philosophy, p. 63 - 65, London 1945.

Clifford Barrett, Philosphy, p. 172 - 173, New York 1936.

Edward Kaaner and James Newman, Mathematics and the İmagination, p. 37. 39, 57 - 58, New York 1956.

Eugene Freeman and David Appel, The Wisdom and İdeas of Plato, p. 79 - 86. 97 - 103 New York 1936.

Eflâtun, (çev) Prof. Dr. Macit Gökberk, Teaitetos, Ankara 1943.

Eflâtun, (çev) Erol Güney ve Lütfi Ay, Timaios, İstanbul 1943.

" ' (Çev) Suat Baydur, Kratylos, İstanbul 1944.

" ' (çev) Prof. Mehmet Karasan, Sophiste, İstanbul 1943.

" , Ord. Prof. Suut Kemâl Yetkin ve Prof. Hamdi. Ragıp Atademir, Phaidon, Ankara 1945.

Ernst Von Aster, (çev) Prof. Dr. Macit. Gökberk, Felsefe Tarihi. Dersleri s: 36 - 79. İstanbul 1943.

Hector Hawton, Philosophy of Pleasure, p. 21 - 23, New York 1956.

Hilmi Ziya Ülken (Ord. Prof), Metafizik, s. 105 , 106, 108, İstanbul 1929.

Hilmi Ziya Ülken (Ord. Prof.) İslâm Düşüncesi, s: 6, İstanbul, 1946.

John Burnet, arly Greek Philosophy, p. 130 - 256, 262 - 267, 276 - 309, 318 - 320. 334 - 340 New York. 1957.

Jean Vollquin, Les Panseurs Grecs Avant Socrate, p. 55 - 67, 81 - 83, 88 - 89, Paris 1949.

J. B. Bury, A History of Greece, p. 368 - 374, New York.

Paul Janet ve Gabriel Séquilles, (çev) Ahmet Hamdi Elmalılı, Metalip ve Mezahip, s: 43, 44, 93. 125, 154, İstanbul 1341.

Ritche Calder, Scince in Our Lives, p. 74 - 80, New York 1935.

S. E. Frost, Basic Teachings of the Great Philosophers, 5 th edit, p. 4 - 5 New York 1956.

T. V. Smith, From Thales to Plato, 2 nd edit, p. 10-13, 15-21, 33-35, 37-39, 45-, 50-57, 60-63, 72-78, 180 - 189, University of Chicago 1956.

heciliğinden hareket etmiş ve (Kendini bil) demek zorunda kalmıştır. Yine bu sebepledir ki Aristippos ta Demokritos ve Protagoras gibi bütün bilgilerimizin sübjektif olduğunu ve kendi kendiliğinde (bizâtihî) eşyayı bilmenin imkânsızlığını iddia etmiştir.

Walter R. Agard, The Greek Mind, p. 34-35, 93-94, 191, New York. 1957.
W. K. Guthier, The Greeks and Their Gods, 2 nd edit, p. 342. Boston 1956.
W. Windelband, (çev) Herbert Ernest Cushman, History of Ancient Philosophy 2 nd edit, p. 37-44, 47-59:, 66-71, 80-88, 114-123. Dover, ya. 1956.
Will Durant, The Life of Freece, p. 144 - 147, New York. 1939.
W. N. Auden , Greek Reader, 2 nd edit. p. 69 - 80, New York 1950.

ʿABDURRAZZÂḲ İBN HEMMÂM

VE

TEFSİRİ

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Hayatı:

Abdurrazzâk ibn Hemmâm ibn Nâfiʿ es-Sanʿânî el-Hımyerî, hicretin 126 (M. 743) ncı senesinde San'a da doğmuştur. Künyesi Ebû Bekr'dir. Yemenin yetiştirdiği mümtaz bir fakih bir müfessir ve Buharinin râvilerinden olan bir muhaddisdir. Genç yaşta iken islâmî ilimleri öğrenmeye teşebbüs etmişti. Hişâm b. Yusûf, Abdurrazzak, ibn Cüreyce ilim almak için gittiğinde 18 yaşında olduğunu söyler[1]. Kendi ifadesine göre, 7 sene Ma'mer b. Râşid'le beraber bulunmuştur.[2] Ticaret için Şam'a geldiğinde, orada pek çok meşhur âlime mülâki olmuştur.[3] Mamer ibn Râşid (Ö. 154/770), İbn Cüreyc (Ö. 149/766). Ubeydullah b. Omer (Ö. 147/764), Abdullah b. Sa'id b. Ebi Hind, Sevr b. Yezid (Ö. 153/770), el-Evzâ'i (Ö. 157/774), Süfyan es-Sevrî (Ö. 161/777) Mâlik b. Enes (Ö. 179/795), Süfyan b. Uyeyne (Ö. 198/813), Abdullah b. İsa, Hemmam b. Nâfî., Hişam b. Hassan (Ö. 148/765), el-Müsenna b.es-Sabah, Haccac b. Ertat (Ö. 149/766), Zekeriyya b. İshâk, İkrime b. Ammar ve diğer pek çok zevattan ilim almış ve rivayette bulunmuştur. Kendisi bir ilim hazinesi olduğundan, pek çok kimseler ona gelmişler ve ondan ilim almışlardır. İşte onlardan bazıları: Ahmed b. Hanbel (Ö. 241/855), Yahya b. Maʿin (Ö. 233/847). İshak b. Rahaveyh (Ö. 238/852), ez-Zuhlî (Ö. 258/872), er-Rimâdî (Ö. 265/878), Abd b. Humeyd (Ö. 249/863), Muhammed b. Râfiʿ (Ö. 245/859), Mah-

1 Ez-Zehebî, Mîzânu'l-İʿtidâl, Mısır 1382/1963, II. 609.

2 İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Kitâbu'l Cerh ve't-Ta'dîl, Haydarabât 1371/1952 III, 38; ez-Zehebî, Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) Köpr. Ktp. No. 408. 168. b.; ez-Zehebî, Tezkiretu'l-Huffâz, Haydarabât 1955 - 1958-I. 364; Mîzânu'l-İ'tidâl, II. 609; ez - Zehebî, Târihu'l-İslâm (Yazma) Ayasofya Ktp. No. 3007. 121 b.

3 Tezkiretu'l-Huffâz, I. 364; Mîzânu'l-İʿtidâl, II. 609.

mûd b. Gaylân (Ö. 239/853), Ali b. el-Medînî (Ö. 234 / 848), Seleme b. Şebib (Ö. 294/906) dir. Şeyhlerinden olmasına rağmen, Süfyan b. Uyeyne ve Ma'mer b. Süleyman bile ondan rivayet etmiştir.[4]. İbn Hallikân , İnsanlar nasıl Hazreti Peygambere koştularsa, Peygamberden sonra da Abdurrazzak'a koştular, demek suretiyle onun ilim alanındaki kıymetini göstermektedir[5].

Hz. Aliye sevgi beslediği ve Hz. Muaviye'den hoşlanmadığından, onu şiilikle itham edenler ortaya çıkmışsa da, Ahmed b. Hanbel, ondan bu hususu teyid edecek bir şey işitmediğini, fakat onun, insanlar hakkındaki haberlere taaccuble meyleden bir tabiâtı bulunduğunu söylemektedir[6]. Buna rağmen bazı haberler onu şiilikle itham etmektedirler. Mahled eş-Şuayri'den rivayet edildiğine göre, Abdurrazzâkın yanında idim. Birisi Muaviyedin bahsetti. Bunun üzerine", meclisimizi Ebû Süfyanın oğlu ile kirletmeyin" dedi[7].

Ca'fer b. Ebi Osman et-Tayâlisî, Yahya b. Ma'in'den şu sözleri işittiğini söyler" bir gün Abdurrazzâk'tan onun şiiliğine delalet edecek bir söz işittim ve ona, ilim aldığın Ma'mer, Mâlik, İbn Cüreyc, Süfyan, el-Evzâî gibi üstadlarının hepsi sünnet eshabındandır. Sen bu şiâ mezhebini kimden aldın dediğimde, Ca'fer b. Süleymân ed-Duba'î bize geldi. Kendisini faziletli gördüm ve bunu ondan aldım, diye cevap verdi"[8]. Seleme b. Şebîb, Abdurrazktan şu sözleri işittiğini söyler: "Allaha yemin ederim ki, Ali'yi, Ebû Bekr ve Ömere tafdil etmek beni memnun etmez"[9]. Keza Ahmed b. el-Ezher de, Abdurrazzak'ın şu sözünü nakleder: "Alinin efdaliyeti üzerine Şeyheyni tafdil ederim"[10]

4 Omer b. Ali. b. Semure el-Ca'dî, Tabakâtu Fukahâi Yemen, Kahire 1957., s. 63, 67; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 609; Târihu'l-İslâm (Yazma) 121b; Tezkiretu, 1-Huffâz, I. 364; Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 168b; İbnu'l-İmâd el Hanbelî, Sezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb, Kâhire 1350-1351, II. 27; el-Cerh ve't-Ta'dîl III_1 38; İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-âyan, Kahire 1367 / 1948, II. 385; Yâkût er-Rûmî, Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut 1374/1955, III. 428, Yûsuf b. Tagrıberdî, en-Nucûmu'z-Zâhire fî mulûki Mısr ve'l-Kâhire, Kâhire 1349/1930, II 202; Taşköprü zâde Ahmed, Mevzûatu'l-ulûm, İstanbul 1313 (Mütercimi Kemalüddin Muhammed), I. 529.

5 Vefeyât, II. 385.

6 Ahmad b. Hanbel, Kitabu'l-Ilel ve Marifeti'r-Ricâl, Ankara 1963, I. 233; Mu'cemu'l-Buldân, III. 429; Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 169 b; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 610.

7 Mîzânu'l-I'tidâl, II. 610.

8 Târihu'l-İslâm (Yazma) 122b; Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 169; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 611.

9 Târihu'l-İslâm (Yazma) 122b; Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 169b; Tezkiretu'l-Huffâz, I. I. 364; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 612.

10 El-Makrîzî,Muhtasaru'l-Kâmil (Yazma) Murad Molla Ktp. No. 575, 155b; Târihu'l-İslâm (Yazma) 122b; Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 169b; Mîzanu'l-I'tidâl, II. 612.

Bütün bu sözler, onun aşırı bir şia temayülüne sahip olmadığını göstermektedir. Mamafih burada, ilk devirlerdeki şia anlayışıyle, muahhar şia anlayışı arasında fark bulunduğunu nazarı itibare almak lâzımdır. İlk devirlerde hiç bir mezhebi ceryana kapılmadan , Hz. Aliye muhabbet besleyen kimseler dahi şia'dan addedilmişlerdir. Abdurrazzâk'ta bunlardan biri olabilir. İbnul-İmâd el-Hanbeli kendisine evham şüphesinin, ilminin vüs'atından dolayı, verildiğini söylemektedir.[11] Ez-Zehebî'de, Abdurrazzakı şiilikle ayıpladılar O, bu hususta müfrit değildi. Onun sadece Aliye muhabbeti vardı ve onu katledenlere kızıyordu[12], demekle, onun şiiliğinin korkunç olmadığını bize bildirmiş oluyordu. Brockelmann'da, onun mutedil bir şiî olduğunu söyler.[13]

Bu itham daha sonraki nesillere de intikal etmiştir. Bazıları Abdurrazzak kör oluncaya kadar ondan işitilenlerin sağlam olduğunu kabul ettikleri halde, kör olduktan sonra, ondan işitenlerin semaını zayıf görmüşlerdir[14]. Şimdi biraz da, el-Cerh ve't-Ta'dil ulemasının, onun hakkında dediklerini görelim.

Ebû'z-Zur'a ed-Dımaşkî, Ahmed b. Hanbel'e, Abdurrazzak, Ma'mer'in hadislerini hıfzedermiydi? diye sorar ve ondan evet ezberlerdi cevabını alır. Yine ona, İbn Cüreyc'den en sağlam rivayette bulunan Abdurrazzak mı? yoksa el-Bursânî mi? diye sorulduğunda, cevap olarak Abdurrazzak demiştir. Ahmed b. Hanbel devam ederek, biz Abdurrazzak'a 200 senesinden önce geldik, o zaman gözü sağlamdı. Kör olduktan sonra kim ondan işitmişse onun semaı zayıftır demiştir[15].

El-Esrem, Ebû Abdillah'tan (النار جبار) hadisi sorulduğunda, bu hadisin bâtıl olduğunu işittim. Bana, bu hadisi Abdurrazzaktan kim işitti diye sordu. Ben de Ahmed b. Şebbuye dedim. Bunun üzerine bana, Onlar, Abdurrazzak kör olduktan sonra işittiler. Kitabında olmayan şeyleri, kitabında varmış gibi söylediler, demiştir[16].

En-Nesâî, onun son zamanlarında, ondan hadis rivayet edenlerde nazar vardır.zira ondan münker hadisler rivayet olunmuştur demektedir.[17] İbn Adiyde, fedâil hususunda hiçkimsenin ulaşamıyacağı haberleri rivayet etti, bunlar

11 Şezerâtu'z-Zeheb, II. 27.
12 Tezkiretu'l-Huffâz; I. 364.
13 Brock. Suppl. 1, 333.
14 Târihu'l-İslâm (Yazma) 122 a; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 613.
15 Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 169a; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 609.
16 Aynı yer.
17 Mîzânu'l-I'tidâl, II. 610.

hakikata uygun değillerdir. Aralarında münkerler vardır. Bunlardan dolayı onu şiiliğe nisbet ettiler,[18] derken, ed-Dârakutnî, O sikadır, fakat Ma'mere âit bazı haberlerde hata ettiğini söyler[19].

El-Buhârî, Abdurrazzakın kitabından rivayet ettiği hadisler, en sahih olanlarıdır, demektedir[20]. Yahya da onun kitabının dışında, ondan bir hadisten başka bir şey almadığını söyler.[21].

Ebû Salih, Muhammed b. İsmail ed-Dırârî, biz San'ada Abdurrazzakın yanındaiken Ahmet b. Hanbel, Yahya b. Ma'in ve digerlerinin Abdurrazzakın rivayet ettikleri hadisleri terk ettiklerine veya kerih gördüklerine dâir haberler almaya başladık. Çok üzüldük. boşuna masraf yaptık, seyahat ettik ve boşuboşuna yorulduk dedik. Sonra hacılarla Mekkeye gittik. Orada Yahya'ya rastladım ve ona bu meseleyi sordum. Bana ya Eba Salih , eğer Abdurrazzak islamdan irtidad etmiş olsa bile, onun hadisini terketmezdik, demiştir.[22]

Ahmed b. Sâlih, Ahmed b. Hanbel'e "Hadis hususunda Abdurrazzaktan daha iyisini gördünmü? diye sorduğunda, hayır cevabını vermiştir"[23]. Ebû Bekr b. Zencûye, Abdurrazzaktan Râfizinin kâfirdir dediğini nakleder.[24]

Abdurrazzâkın zayıf bir kimse olduğuna dâir haberler de mevcuttur. Onun, el-Vâkıdî'den daha yalancı bir kimse olduğu söylenmektedir.[25]

Ahmed b. Ebî Hayseme, İbn Ma'ınden şöyle işittiğini söyler: "Ahmed, Ubeydullah b. Mûsâ'nın şiiliğinden dolayı hadislerinin reddedildiğini söyler. Allaha yemin ederim ki Abdurrazzâk, Ubeydullahtan daha ileri gitmiştir. O, ondan yüz defa daha zayıftır ve ben Ubeydullaha nisbetle Abdurrazzaktan daha zayıf şeyler işittim"[26].

Hakkında müsbet veya menfi olarak söylenen bu kadar sözlerden sonra, Yahya b. Ma'ın, Ahmed b. Hanbel, ed-Dârakutnî, Nâsıruddin ve ez-Zehebî

18 İbn Adiy, el-Kâmil (Yazma) III. Ahmed Ktp. No. 2943, 314b; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Yazma) III. Ahmed Ktp. No. 622. 89a; Muhtasaru'l-Kâmil (Yazma) 155b; Mîzanu'l-I'tidâl II. 610.

19 Mîzanu'l-I'tidâl. II. 610.

20 Aynı yer.

21 Aynı yer.

22 el-Kâmil (Yazma) 313b; Muhtasaru'l-Kâmil (Yazma) 155b; Mîzânu'l-I'tidal, II. 612.

23 Tezhibu tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 168b; Târihu'l-İslâm (Yazma) 122a; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 614.

24 el-Kâmil (Yazma) 313b; Muhtasaru'l-Kamil (Yazma) 155b; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 613.

25 Aynı eser, 313 a; Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Yazma) 89a; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 610 -611.

26 Tezhibu Tehzibi'l-Kemâl (Yazma) 169b; Mizânu'l-I'tidâl, II-. 611 - 612.

onu sika kabul etmişlerdir.[27] Ed-Dârımî, Abdurrazzâk bana el-Firyâbîden daha muhabbetlidir[28], İbn Ebî Hâtim de, hadisleri yazılır, fakat onlarla ihticac olunmaz[29], demek suretiyle ona itimad etmiş sayılırlar.

Abdurrazzâk, 211/827 senesi Şevval ayının ortalarında, 85 veya 86 yaşlarında iken Yemende vefat etmiştir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, yapılan suçlamalar, ya onun, şiaya temâyül etmesi veyahutta, gözü kör olduktan sonraki rivayetleri üzerine toplanır. Yoksa eserleri hakkında medhu senadan başka birşey işitilmemiştir.

Eserleri:

Abdurrazzak, zamanında bir ilim hazinesi olduğundan, pek çok şeyler yazmış, musannafatı hakkında en toplu malumatı, Bağdatlı İsmail Paşa vermiştir[30]. Verilen bilgiye göre onun çeşitli eserleri şunlardır: Tezkiyetu'l-Ervâh an Mavâki'il-Eflâh (تزكية الأرواح عن مواقع الأفلاح), Tefsîru'l-Kur'ân, el-Câmiu'l-Kebîr fi'l-Hadîs, Kitâbu's-Sunen fi'l-Fıkh, Kitâbu'l-Magâzî dir. Omer Riza Kahhale'de aynı eserleri tadad eder.[31] Kâtib Çelebî'de, Onun bir tefsiri[32], Hadisde, el - Cami'fi-l-Hadis veya Musannaf fi-l-Hadisi olduğunu ve bu eserin İbn Ebi Şeybenin musannafından daha küçük bulunduğunu kaydeder[33]. Kâtip Çelebi, Tezkiyetu'l-Ervâh an Mavâni'il-Eflâh adlı eserden bahsederse de, bu eserin müellifinin meçhûl olduğunu kaydeder[34]. Bağdatlı İsmail Paşa, Keşfi'z-Zunûn Zeylinde bu eserin adını Tezkiyetu'l-Ervâh an Mevâkii'l-Eflâh şeklinde yazarak, eserin Abdurrazzaka âit olduğunu söyler.[35] Tabakâtu Fukahâi Yemen (s. 67 - 68) müellifi, Onun güzel tasnifleri olduğunu, Bağdattaki Hanbelilerin, Ahmed. b. Hanbelin Müsnedine istinaden ondan rivayet ettiklerini kaydeder. Endelüslü âlim, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr, Fihrist adlı eserinin s. 54, 127 ve 236 cı sahifelerinde, Abdurrazzakın Tefsirinin, Musannafının ve Kıtâbu-l-Magâzi'sinin kendine kadar ulaşan isnadlarını verir.

27 el-Kâmil (Yazma) 313b; Muhtasaru'l-Kâmil (Yazma) 155b; Mîzânu'l-I'tidâl, II. 609; Şezerâtu'z-Zeheb, II 27.

28 Muhtasaru'l-Kâmil (Yazma) 155b.

29 el-Cerh ve't-Ta'dîl , III, 39.

30 İsmail Paşa el-Bağdadi, Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Müellifîn. İstanbul 1951 - 1955, I. 566.

31 Omer Rizâ Kahhâle, Mu'cemu'l-Müellifin, Dımaşk 1377/1958. V. 219.

32 Keşfu'z-Zunûn, I. 452.

33 Aynı eser, I. 576, II. 1712.

34 Keşfu'z-Zunûn I. 402.

35 Zeyli Keşfi'z-Zunûn, II. 285.

İbnu'n-Nedim, Abdurrazzakın fıkıhda es-Süneni, bir de Kitâbu-l-Magâzi'si olduğunu zikrediyorsa da, bir tefsir sahibi olduğunu kaydetmemektedir.[36] Fakat diğer bütün kaynaklar, bir tefsiri bulunduğunda müttefiktirler.[37]

Abdurrazzakın, yukarıda saydığımız, bütün bu eserlerine sahip olamadığımızdan, onların tavsifi üzerinde duramıyacağız. Ancak tefsirinin tanıtmasını ve oradaki metodunu göstermeye çalışacağız. Yalnız , onun "el-Musannaf fi'l-Hadîs" adlı eserini, İstanbul Murad Molla Ktp. de No. 596-600 de bulunduğu zikredilir. Yine ez-Zehebinin "Târihu'l-İslâm" adlı eserinin (Ayasofya Ktp. 3007) 123b nin kenar haşiyesinde, Abdurrazzakın "es-Sünen" ismindeki musannafının 50 küsûr cüz olup, üç cildte toplandığı belirtilmektedir.

Eski tefsir literatürünü bize nakleden et-Taberi, Abdurrazzakın bu tefsirinden bol bol istifade etmiştir. Et-Taberi, bu tefsirin büyük bir kısmını el-Hasen b. Yahya vasıtasıyla nakletmektedir. Zamanımıza kadar intikal eden bu tefsirin -bugünkü imkanlar dahiline - iki nüshası bilinmektedir.

Birincisi, Brockelmann'ın "Arap Edebiyatı Tarihi" adlı eserinin Suppl I. 333 de ve Ahmed Halil'in "Neş'etu't-Tefsir fi'l-Kutubi'l-Mukaddeseti ve'l-Kur'an" (s. 44) adlı eserinden, bu nüshanın "Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye" de No.242 de bulunduğunu, bir cild olup,Kur'anı Kerimi re'yle tefsir etme hakkında bir mukaddimeyi ihtiva ettiğini öğreniyoruz. Mısırdaki bu nüshanın 724 tarihinde istinsah edilmiş olduğunu, Prof. Zeki Velidi Togan tarafından yazılan bu eserin tanıtılmasından öğrenmekteyiz.[38]

İkinci nüsha, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Sâib Sencer kolleksiyonunda 4216 numarada bulunmaktadır. Eser, 110 varak olup, her sahife 27 satırdan ibarettir. 250 x 175, 210 x 135 mm. ebadındadır. Mağribi hattiyledir. İstinsah tarihi zikredilmiyorsa da, diğer nüshaya nisbetle daha eski olduğu anlaşılmaktadır. Eserde, Mukaddime, Fâtiha sûresi ve Bakara sûresinden 142. ci âyete kadar olan kısım noksandır. Prof. Zeki Velidi Togan diğer surelerin tamam olduğunu söylüyorsa da (yukarıda adı geçen dergi) tetkikimizde Muavvezetân sûrelerinin de eksik olduğu anlaşılmıştır.

Abdurrazzakın bu tefsiri, kısa ve vecizdir. Bütün âyetler sıra ile tefsir edilmemektedir. Sûrelerin tertibi, bu gün elimizdeki mushalarda olduğu gibi-

36 İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 318.

37 Tarihu'l-İslâm (Yazma) 123b; Şezerâtu'z-Zeheb, II. 27; Tabakâtu Fukahâi Yemen, s. 67; Tezkiretu'l-Huffaz, I. 364; Mevzuâtu'l-Ulûm. I. 529; Esmâu'l Müellifîn. I. 566; el-'Alâm IV. 126.

38 İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, cild II,cüz 1, sene 1956 - 1957. İstanbul 1957, s.65-66.

dir. Son taraflardaki kısa sûreler, ekseriya başlangıç âyetiyle isimlendirilmişlerdir. Tefsirdeki rivâyetlerin ekserisi Ma'mer İbn Râşid (Ö. 154 / 770) vasıtasıyle Katade (Ö. 117/735) den gelmektedir. Bu hususu teyid edecek mahiyette, İsmail Sâib kolleksiyonundaki nüshanın başına şu ibare konulmuştur. (تفسيرعبدالرزاق رضى الله عنه بروايته عن معمر رضى الله عنه). Ekseriya bu isnad Katade'de kesilmektedir. Gerek bu tefsirde ve gerekse Taberi tefsirinde, Katade'nin, el-Hasen el-Basrı, Said b. Cubeyr ve Hammad gibi zevattan rivayet ettiği görülür. Ebû Zur'an'nın da "Katade, el-Hasen el-Basrî'nin yüksek talabelerinden idi"[39] demesi, nakletmiş olduğu haberlerin ekserisinin el-Hasenden gelmiş olduğuna delalet eder.

Bu tefsirin ekseriyetinin Abdurrazzak-Ma'mer-Katade vasıtasiyle nakledildiğini söyledikten sonra, geri kalan kısımlar Abdurrazzak-Ma'mer- vasıtasıyle ve Katadeden gayrı kimseler tarafından gelmektedir. Kısaca Ma'mer, katade yerine, isimlerini aşağıda Zikredeceğimiz şahsiyetlerden nakletmektedir. Bu tefsirde Ma'merin Şeyhleri olan zevat şunlardır: İbn Tâvus, ez-Zühri, İbn Ebi Necih, Eyyub, İsmail İbn Şems, el-Hasen el-Basri, Hişam b. Urve, Zeyd b. Refi', Süleyman et-Teymi, Hemmam b. Münebbih, İbn Ebi Müleyke, Davud b. Hind, Abdu'l-kerim el- Cezeri, el-'Ameş, Ata el-Horasâni, el-Leys ve Huseymdir.

Bunlardan başka, Abdurrezzâk tefsirinde Ma'merin haricinde şu şahıslardan da rivayette bulunur: Sufyan b. Uyeyne, İsrâil, Süfyan es-Sevri İbn Cüreyc, Ca'fer b. Süleyman, Huseyn b. Ukeyl.

Tefsirinin Kaynakları:

Abdurrazzâk'ın tefsirdeki metodunu iyi anlayabilmek için, eserinin kaynaklarını da belirtmemiz icab eder. Zamanındaki çeşitli ilim adamlarından ilim aldığını ve eserler telif ettiğini yukarıda söylemiştik. Abdurrazzakın zamanında, tefsir ilmi, hadisten ayrılmış, müstakil bir ilim olma gayreti içindedir.

Tefsirinin kaynakları, bütün nakli tefisirlerde olduğu gibi, Kur'anı Kerim, Hazreti Peygamberin Sünneti, sahabe, tâbiûn, etbâu't-tâbiînve ehli kitabın rivayetleridir. Abdurrazzâk, tefsirinde şifâi rivayetlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bazı şahısların eserlerinden faydalanıp faydalanmadığını teyid edecek bir delile rastlanmamıştır.

Abdurrazzâk'ın tefsirinin, tefsir, hadis, kıraat, lûgât, nahiv, fıkıh ve tarihi kaynaklarının hangileri olduğunu araştırmak isterdik. Maalesef bu ilim-

39 el-Cerh ve't- t--Ta'dîl III'. 134.

ler o devirde müdevven kitablar halinde olmadığından, bazısı olsa bile, mukayese etmek imkânına sâhip olamadığımızdan, müstakil başlıklar halinde bilgi vermek imkânına mâlik olamadık.

Metodu:

Abdurrazzâk'ın tefsirde tâkip ettiği ûsûlü, başkalarının onun hakkında söylediklerine ehemmiyet vermeden, kişinin ilmi şahsiyetini aksettiren bir ayna mesabesinde olan eserinden akseden delillerle belirtmeğe çalışacağız. Eserden çıkartacağımız çeşitli delillere göre, onun ilmi şahsiyetinin muhtelif yönlerini ortaya koyacağız.

Sahabe devrinde, âyetleri sıra ile arka arkaya tefsir etmek gibi bir hareket mevzu bahs değildir. Kur'anı Kerim ayetlerini sıra ile tefsir etme hareketi tâbiîler devrinden itibaren tedricen gelişmeye başlamış, II. ci asrın sonlarına doğru kemâlini bulmuştu. Abdurrazzâk'ta Kur'an âyetlerini tam bir sıra ile tâkip etmemiş, bazılarını atlamıştır. Bu tefsirde, nakd, tercih, re'y, ve arap dilinin filolojik inceliklerine dayanan hususlara rastlanmamaktadır. Ekseri nakiller âyetlerin nüzûl sebeblerini açıklamaktadır. Abdurrazzâk, sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerden naklettiği sözler, bir ön fikre sahip olmaksızın ve tevilsiz olarak zikredildiğinden bir orijinalliği hâizdir. Sebeb-i nüzûl, nesh, kıraât, lugât, fıkıh, isrâiliyyat ve fırkalar bölümü altında toplayacağımız ve örnekler vereceğimiz hususlar, yazarın ve cemiyetin sâf ve temiz anlayışını aksettirmesi bakımından itimad telkin etmektedir. Onun, bu eserinde re'y tefsirine delâlet edecek bir hususa rastlanmadığı gibi câhilî arap şiirinden istifade etme gibi bir yola da tevessül edilmemiştir.

Zikrettiğimiz şu bölümlere geçmeden evvel, Abdurrazzâkın isnaddaki yerini kısaca belirtmemiz yerinde olacaktır. Tefsiri merfu, mevkûf, ve maktu' haberlerle doludur. O, naklettiği haberlerin bazısını tam bir isnadla verirken,

قال انا معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم خلقت الملائكة من نور و خلق الجان من مارج من نار و خلق آدم من ماء وصف لكم (40)

ekserisini de inkitalı bir şekilde nakletmiştir.

قال نا معمر عن قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : لا اعافى أحدا قتل بعد أخذ الدية (41).

Eserde bu şekildeki örneklere sık sık rastlanılmaktadır.

40 Tefsiru Abdirrazzâk, (İsmail Sâib Kolleksiyonu), 54 a, bkz. keza. 4 b.

41 Aynı eser, 2 a.

1– *Nüzûl sebeblerindeki yeri*:

Âyetlerin iyice anlaşılması için, tefsir ilminde bilinmesi lâzım gelen hususlardan en mühimmi, âyetlerin nerede, ne zaman ve hangi sebebten dolayı nâzil olduğunu bilmektir. nüzûl sebeblerini bilmek, hükümleri sebeblere bağmağa vesile olur. Zaman geçtikçe sebebler ortadan kaybolmuş, meydanda sadece hükümler kalmıştı. Sebeblerle hükümler arasında sağlam bir irtibat kurulamayınca, tefsirden içtinab gibi hareketler başgöstermişti. Her âyet için bir nüzûl sebebi bahis konusu değildir. Bazı âyetlerin nüzûl sebebleri açık olduğu halde, bazılarınında olmayabilir. nüzûl sebebi olmayan âyetler de, ihtiva ettikleri manayı anlatmak için nâzil olmuş olabilirler. Netice olarak, âyetlerin sebeb-i nüzûlünü bilmek. Kur'anın manasını anlamaya vesile olan en mühim bir yoldur. Abdurrazzak'ta, tefsirinde nüzûl sebeblerini ihmal etmemiş, sık sık âyetlerin nüzûl sebeblerini rivayetlere dayanarak vermiştir. Bu hususta, eserinden alacağımız bir kaç örnek üzerinde duralım.

1 — عن معمر عن قتادة « اذن للذين يقاتلون » (42) قال هي اول آية نزلت فى القتال فاذن لهم أن يقاتلوا (43) .

2 — قال نا معمر عن قتادة قال: كانت اليهود تصلى قبل المغرب و النصارى قبل المشرق فنزلت « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب (44)».(45)

3 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله تعالى « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد »(46) قال : كان الناس اذا اعتكفوا خرج الرجل فيباشر أهله ثم يرجع الى المسجد فنهاهم الله تعالى عن ذلك (47).

Nesh ilmindeki Yeri:

Kur'anı Kerim âyetlerinin tefsirini yapmak ve ondan ameli hükümler çıkarabilmek için, bilinmesi lâzım gelen esaslardan biri de nesh meselesidir. Lugâtte, nakletmek, tahvil etmek, değiştirmek manalarına gelen bu kelime, Istılahda, Kur'anı Kerimdeki bir âyetin hükmünün, daha sonra vahyolunan bir âyetle kaldırılmasıdır.

Neshin asıl hedefi hüküm olduğundan, nesh olayı, yalnızca ahkâm âyetlerinde tezahür eder. Kur'anı Kerim tefsiri için çok lüzûmlu olan bu nesh meselesi, o nisbette de karışıktır. Biz burada, bu hususda yapılan münakaşa-

42 Hac sûresi, 39.
43 Tefsiru Abdirrazzâk, 61 a
44 Bakara Sûresi, 177.
45 Tefsiru Abdirrazzâk, 1 b.
46 Bakara Sûresi, 187.
47 Tefsiru Abdirrazzâk, 2 b.

lara girişmiyeceğiz. Yalnız şunu söyleyelim ki, tefsirle meşgul olan herkes bu konuya temas etmek mecburiyetini hissetmiş ve görüşünü eserinde aksettirmiştir. Abdurrazzak'ta nesh olayını kabul eder ve âyetlerin nâsih ve mensûhları hakkında bilgi verir.

1 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله تعالى « و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » (48) قال : نسختها قوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (49)»(50)

2 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله تعالى « إن ترك خيراً الوصية للوالدين و الاقربين » (51) قال نسخ الوالدين منها و ترك الاقربين ممن لا يرث (52) .

3 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله تعالى « و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » (53) قال : كانت فى الشيخ الكبير و المرأة الكبيرة يطيقان الصوم و هو شديد عليهما برخص لهما أن يفطرا و يطعما ثم نسخ ذلك بعد فقال «فمن شهد منكم الشهر فليصمه (54) »(55)

Fıkıhdaki Yeri:

Abdurrazzakın yaşadığı devir, fıkhi mezheblerin doğmağa başladığı bir zamana rastladığından, ilk fıkhi mezheplerden hangisine temayül ettiğini tayin edememekteyiz. Tefsirinde, ehemmiyet verdiği hususlardan biri âyetlerden hükümler çıkarmak, daha doğrusu, ahkâm ayetlerini açıklıyan haberleri nakletmektir.

1 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله تعالى «فمن اعتدى بعد ذلك » (56) قال هو القتل بعد أخذ الدية يقول من قتل بعد أن يأخذ الدية فعليه القتل ، لا تقبل منه الدية (57) .

2 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله تعالى « و لا تنكحوا المشركات » (58) قال المشركات ممن ليس من اهل الكتاب و قد تزوج حذيفة يهودية او نصرانية (59) .

3 — قال نا معمر عن الزهرى و قتادة فى قوله تعالى « و لا تنكحوا المشركين » (60) قال لا يحل لك أن تنكح يهودياً و لا نصرانياً و لا مشركا من غير دينك (61) .

48 Bakara sûresi, 191.
49 Tevbe sûresi, 5.
50 Tefsiru Abdırrazzâk, 3 a.
51 Bakara sûresi, 180.
52 Tefsiru Abdirrazzâk, 2 a.
53 Bakara sûresi. 184.
54 Bakara Sûresi, 185.
55 Tefsiru Abdirrazzâk, 2 b.
56 Bakara sûresi, 178.
57 Tefsiru Abdirrazzâk, 2 a.
58 Bakara sûresi, 221.
59. Tefsiru Abdirarzzâk 6a.
60 Bakara süresi, 221
61 Tefsiru Abdirrazzâk, 6a.

Lügât ve Nahivdeki Yeri:

Naklî tefsirin kaynaklarından birini teşkil eden lugâvi kaynak, kelimelerin veya kelimelerin birleşmesinden meydana gelen terkibin manasının anlaşılmasını hedef edinir. Bu iş arap dilini öğrenmeye dayanır. Abdurrazzâk, lugâvî kaynağı ehemmiyet vermiş, âyetteki kelimelerin müfred manalarını, âyetin bütün manasını izah edecek şekilde nakillerde bulunmuştur.

1 — نا معمر عن الحسن فى قوله تعالى « و ليجة » (62) قال هو الكفر و النفاق أو احد هما (63).

2 — عن معمر عن قتادة فى قوله تعالى « متكأ » (64) قال طعاماً (65)

3 — عن معمر عن قتادة فى قوله تعال « أثاثاً »(66) قال هو المال (67) .

Kıraat ilmindeki Yeri:

Abdurrazzâk, tefsirinde kıraat rivayetlerini nakletmeyi ihmâl etmemiş, âyetlerdeki bazı kelimelerin okunuş şekillerini göstermiştir.

1 — قال سمعت هشام بن حسان يحدث عن محمد بن سيرين أن زيد بن ثابت كان يقرؤها كيف ننشزها (68) (69) .

2 — عن معمر عن الكلبى فى قوله تعالى : « و ليقولوا دارست » (70) قال دارست أهل الكتاب. قال معمر و قال الحسن « درست » يقول تقادمت... قال معمر و قال قتادة درست قرئت و تعلمت. عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار قال أخبرنى عمرو بن كيسان أن ابن عباس كان يقرؤها « دارست » تلوت خاصمت ، جادلت . قال عمرو و سمعت ابن الزبير يقول ان صبياناهاهنا يقرؤن « دارست » و انما هى « درست » . . . (71)

İsrâiliyâttaki Yeri:

İslâmiyete hâriçten gelip, aslı olup olmadığı bilinmeyen haberlerin hepsi, isrâiliyyat lafzı altında toplanmaktadır. Kur'anı Kerim nâzil olduğu sırada, arapların zihinleri, kültür bakımından terakki etmiş milletlerin kafalarını ka-

62 Tevbe sûresi, 16.
63 Tefsiru Abdirrazzâk, 34 b.
64 Yusûf sûresi, 31.
65 Tefsiru Abdirrazzâk, 42 a.
66 Nâhl sûresi, 80.
67 Tefsiru Abdirrazzâk, 47 a.
68 Bakara sûresi. 259.
69 Tefsiru Abdirrazâk, 9 a.
70 En'am sûresi, 105.
71 Tefsiru Abdirrazzâk, 27 a.

rıştıran, din ve felsefe ceryanlarının hiç biriyle karışmamıştı. Bu bakımdan, Kur'an ilk günden itibaren olduğu gibi kabûl edilmiş ve bir kitab haline gelinceya kadar, yabancı fikirlerin ona girmesine mâni olunmuştu. Ancak israiliyyat dediğimiz tehlike, onun aslında değil, de, tefsirine girmekte gecikmemişti. Nakledilen bu haberler, Kur'anı Kerimde kısa ve kapalı olarak zikredilen kıssalar ve müphem olan noktalar etrafında dönmüş ve aralarındaki boşlukları doldurmak için diğer din mensublarına veya kitablarına müracaat edilerek tamamlayıcı bilgiler, tenkid süzgecinden geçirilmeksizin aktarılmıştı. Bu menkûlât zamanla çoğalmış, pek çok müfessirler eserlerini, bu gibi şeylerle doldurmayı âdet edinmişlerdi. Bu rivayetlerin, islâmiyete girişi, ilk müslümanların kültürlerinin zayıf olmasında aranılacağı gibi, diğer dinlerden islâmiyete giren şahısların şahsi durumlarında da aramak icab eder. Buna şu hususu da ilave etmemiz yerinde olur. Tâbiî'ler devrinden itibaren Kur'anı Kerimde hiç bir müphem yer bırakılmaması hususunda, tefsirciler arasında başlayan hırslı bir hareket, bu gibi rivayetlerin tefsirlere bol miktarda girmesine sebeb olmuştur.

Abdurrazzak'ta, zamanında âdet olan bu isrâilî nakilleri, eserinde, nakletmekten geri kalmamıştır.

1 — قال نا معمر عن قتادة فى قوله « قد أفلح المؤمنون » (72) قال قال كعب إن الله لم يخلق بيده الاثلاثة : خلق آدم بيده و التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ثم قال للجنة فكلمى فقالت قد افلح المؤمنون لما علمت من كرامة الله لأهلها (73)

2 — قال انا معمر و قال قتادة عن كعب : بيت المقدس أقرب الأرض الى السماء بثمانية عشر ميلا (74).

3 — قال انا مالك عن عمه أبى سهيل بن مالك عن كعب الأحبار قال كانتا من جلد حمار ميت (76).

Bu gibi örneklere, eserde sık sık rastlanır. Bu kıssaların ekserisi Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Mühebbih'e istinad etmektedir. Meselâ Tâlût kıssasında[75] ve Hz. Âdemi, cennetteki memnu ağaca yaklaştırmak için, şeytanın gayreti, yılanla olan mesaisi, ve bunlara verilen cezalar, aynen tevrattaki gibidir.[77]

72 Mu'minûn sûresi, 1.
73 Tefsiru Abdirrazzâk, 61 b.
74 Aynı eser, 62 a.
75 Aynı eser, 7 b.
76 Aynı eser, 57 b.
77 Tefsiru Abdirrazzâk, 28 b; bkz. keza, 54 a.

Yukarıda zikredilen hususlardan başka, âyetleri zuhûr edecek mezhep ceryanlarına tahsis etme hareketinin izlerini de bu tefsirde görmekteyiz. Yine diger hususlarda olduğu gibi, bu hususda da kendi fikrini belirtmemekte, sadece haberleri nakletmektedir.

1 — ... « فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة » (78) قال معمر و كان قتادة اذا قرأ هذه الآية « فاما الذين فى قلوبهم زيغ » قال ان لم تكن الحرورية او السبائية فلا ادرى من هم و لعمرى لقد كان فى اصحاب بدر والحديبية الذين شهدوا مع رسول الله صلى الله عليه و سلم بيعة الرضوان من المهاجرين و الانصار خبر لمن استجر و عبرة لمن اعتبر ... (79)

2 — قال نا الثورى عن سلمة بن كهيل عن ابن الطفيل قال : قام ابن الكواء الى على بن أبى طالب فقال : من « الأخسرين أعمالا » (80) الى صنعا . قال ويلك منهم أهل حروراء (81) .

Tavsifini ve müellifinin metodunu göstermeğe çalıştığımız bu eser, Abdurrazzakın şeyhlerinin rivayetlerine dayanmaktadır. Müellif bir nâkil vazifesini görmekte, kendi şahsi fikirlerini hiç ortaya koymamaktadır. Şiilikle itham edilen müellifin, eserinde bu hususa delalet edecek bir ize tesadüf olunmamaktadır. Eser, tam manasiyle, ilk devirdeki Kur'an tefsiri anlayışını, sâf ve sâde bir şekilde nakletmesi bakımından ehemmiyeti hâizdir. Lisân inceliklerinden ziyade, mananın hâkim olduğu bu tefsirdeki âyetlerde, Allahın murad ettiği şeyin anlaşılmasına matuf bir gayret göze çarpmaktadır.

78 Ali imrân sûresi, 7.

79 Tefsiru Abdirrazzâk, 10 b.

80 Kehf sûresi. 103.

81 Tefsiru Abdirrazzâk. 55. b.

VÜCÛHU'l—KUR'ÂNA DÂİR BİLİNMİYEN YENİ BİR ESER

Doç. Dr. İSMAİL CERRAHOĞLU

Kur'ânı Kerimde, çeşitli manalarda kullanılan müşterek lafızların mevcud olduğu görülür. Bir kelimenin bir âyette ifade ettiği mana ile, yine aynı kelimenin diğer âyetlerde ifade ettiği anlamlar aynı olmamaktadır. İşte biz buna, tefsir ilminde "vücûh" deriz. Bunun aksine, yani çeşitli bir çok kelimenin, aynı manayı ifade etmesine de "nezâir" denir.

Kur'an-ı Kerimin iyi anlaşılması ve bilinmesi için, tefsir ilminde bilinmesi lâzım gelen mühim hususlardan biri de şüphesiz "vücûh ve nezâir" dir. İbn Abbasdan rivayet edildiğine göre, Ali b. Ebi Tâlib onu, Hâricilerle münakaşa ve onları ikna etmek için gönderdiğinde, ona şu hususu tenbih etmeyi ihmal etmemişti: "Onlarla münakaşa ederken delil olarak, Kur'anı kerimi hüccet gösterme, çünkü onda, bir çok manaları ihtiva eden, zû vücûh, kelimeler vardır. Yalnız sünnet ile fikirlerini teyid et" [1].

Kaynaklar, vücûhu'l-Kur'ana dâir ilk asırlardan itibaren , eserler yazıldığını kaydediyorlarsa da, bu ilk asırlardaki eserlere, kütüphanelerde rastlayamamaktayız. Kâtib Çelebî vasıtasiyle, İkrime (Ö. 105/723) ve Ali b. Ebi Talha (Ö. 143/760) nın bu sahada birer eser yazdıklarını öğrenmekteyiz.[2] Fakat bu hususda, diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir. Hemen hemen bütün kaynaklar, Mukâtil b. Süleyman (Ö. 150/767) nın, bu alanda bir eser telif ettiğinde ittifak etmektedirler [3]. Maalesef, onun el-vücûh ve'n-nezâir adlı eserine bugün sahip değiliz [4].

1 Es-Suyûtî, el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'an, Kâhire (Matbaatu'l-Hicâzî) I. 142.

2 Kâtib Çelebî, Keşfuzunûn, İstanbul 1941 - 1943, II. 2001.

3 İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, Mısır (Matbaatu'r-Rahmaniyye), s. 254; Bedruddin ez-Zerkeşi, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, Mısır 1376 - 1378/1957 - 1959, I. 102; el-Itkân I. 142; Keşfuzzunûn. II. 2001.

4 İsmail Paşa el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Arifîn Esmâu'l-Müellifîn... İstanbul 1951 - 1955, II. 470; Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1944 - 1949, Supplementbände, Leiden 1937 - 1942, Suppl. I. 332.

Daha sonra bu sahada. eser veren, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen en-Nakkâş el-Mawsûlî (Ö. 351/962), Ebu'l-Huseyn b. Fâris (Ö. 395/1004), Ebû Ali ibnu'l-Bennâ el - Mukrî el-Hanbelî (Ö. 471/1078), Ebû Abdillah Muhammed. b. Ali b. Muhammed el- Hanefî ed- Dâmegânî (Ö. 478/1085), Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Nasr ez-Zâgûnî el-Hanbeli (Ö. 527 / 1133), Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali el--Cevzî (Ö. 597/1201), Ebu'l-Fadl el-Abbas b. el-Fadl el-Ensârî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Abdissamed el-Mısrî gibi zevâtın isimleri zikredilmektedir [1].

Vücûh ve nezâir hakkında, islâmın II. ci asrından itibaren eserler yazılmış olduğunu, kaynaklardan öğrendiğimiz halde, bugün bu alanda, kütüphanelerde mevcûd olan eserlerin daha sonraki asırlara âit olduğunu görüyoruz. es-Suyûti, böyle bir hareketin çok erken başladığını, Mukâtilin kitabının baştarafında kaydettiğini söylediği merfu bir hadisten çıkarmaktadır. Bu haber şöyledir: "Kişi, Kur'an için çok vecihler olduğunu göremedikçe, hakiki bir fakîh olamaz" [2].

Tunusda ikametim esnasında, doçentlik çalışmalarım için gittiğim tarihi el-Kayravân şehrinde, Ukbe b. Nâfi camisinin kütüphanesinde Yahya b. Sellam (Ö. 200/815) ın tefsiri hakkında araştırma yaparken, bu zâtın torunu olan Yahya b. Muhammed. b. Yahya b. Sellam (Ö. 280/893)ın [3] "Kitabu't-Tasârîf" adlı eserine rastladım. Bu eserde, Kur'anı Kerimdeki muhtelif manaları ifade eden kelimeler açıklanmaktadır. Bu sahadaki eserlerin, elimizde mevcud olanları, daha muahhar zamanlara ait olduğundan, bu eski eser üzerinde durmak ve eseri tanıtmanın faydalı olacağı kanaatı belirdi.

1 Bu şahıslar hakkında bilgi için bkz. el-Burhân, I. 102; el- Itkân 1. 142; Keşfuzzunûn II. 2001; Esmâu'l-Müellifîn I. 68 - 69, 520 - 529, 696, Keza daha muahhar şahsiyetler için bkz. Brock. Suppl. II. 984. 986.

2 El-Itkân I. 142.

3 Yahya b. Muhammed b. Yahya b. Sellam 198/814 senesinde el-Kayravân şehrinde doğdu. Babasından ve diğer şahsiyetlerden ilim aldı. Babası ve dedesi gibi tefsir, hadis alanında çalışmış, fıkıh sahasında da Irak Ebû Hanife ekolünü müdafaa edenlerden olmuştu. İlim ve haya sahibi emin bir şahsiyet idi. Talebesi olan Ebu'l-Arab et-Temimi (Ö. 333 /945) hocasını tarif ederken "Onunla uzun sohbetim esnasında, onun bir defa öfkelendiğini gördüm, çok mütevâzi, sâlıh ve sika bir kimse idi demektedir". İnsanlar, babasından sonra, kendisinden, dedesi olan Yahya b. Sallam'ın tefsirini rivayet ettiler. 280/893 senesinde el-Kayravanda vefat etti, el-Beleviyye mezarlığına, babasının yanına gömüldü. (Bkz. Ebu'l-Arab, Tabakâtu Ulamâyı Ifrıkiyye, el-Cezâir 1332/1914. s. 38 - 39; İbn Nâci, Kitabu Ma'alimi'l-İmân , Tunis 1320, II. 130).

el-Kayravân şehrinin büyük câmisinde (Ukbe b. Nâfi') çok kıymetli yazma eserleri[1] ihtiva eden, küçük bir odada bulunan müellifin bu eseri. 211 - 1-404 ve 211 - 1 - 432 kayıt numaralarını ihtiva etmektedir[2].

Tam olarak elimizde bulunmayan bu eserin, ancak noksan iki cüz'üne sahip olmaktayız. Bu noksan iki cüz'ün tavsifini yaptıktan sonra, ondan örnek ler vermeğe çalışacağız.

211 - 1 - 404: 404. cü sahifeden başlayıp 431. ci sahifede son bulan bu cüz, 280 x 175 mm ebadındadır. Deri üzerine, Kûfi-Mağrıbî karışımı bir hatla yazılmış olup, Sayın Üstad Hasan Hüsnî Abdülvahhab'ın bizzat bana söylediğine göre, bu yazı müellifinin asrına ulaşmaktadır. Buna göre, hicri III. cü asrın sonlarında yazıldığı anlaşılmaktadır. Satırlar 30 - 33 arasında değişmektedir. Kapak üzerinde (s. 404)" الاول من التصاريف ليحي بن محمد بن يحى بن سلام "ibaresi okunmaktadır. Bu ibareden, eserin ilk cüz'ü olduğu anlaşılmakla beraber, 431. ci sahife " تفسير عدوان على وجهين " ile sona erdiğine göre birinci cüz'ün sonundan bazı varakların noksan olduğu anlaşılmaktadır.

211-1-432: Bu cüz de 432. nci sahifeden başlar 469. cu sahifede son bulur. 280 x 175 mm ebadında, deri üzerinde, kûfî - mağrıbî karışımı bir hatla yazılmış olup satırları 30 - 33 arasında değişmektedir. Kapak üzerinde' " الرابع (s. 432) من التصاريف ليحي بن محمد بن يحي بن سلام " ibaresini okumaktayız. Bu ifadeden de, Yahya b. Muhammed b. Yahya b. Sellamın eserinin 4. ncü cüz'ü olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu eserin kaç cüz olduğu hakkında bir bilgiye de sahip olamıyoruz. Eserin 2. ci ve 3. cü cüzlerinden bir ize rastlanılamamıştır. Yalnız 4. ncü cüz'ün başlangıcındaki " بسم الله الرحمن الرحيم ، (s. 433) بقية تفسير الصلاح " ifadeden, 3 ncü cüz'ün sonunun " الصلاح " kelimesinin vecihlerini izah ettiğini, bitmeyen kısımlarının da, 4. cü. cüzde tamamlandığını anlamış oluyoruz.

1 Bu kütüphanede bulunan eserlerin hemen hemen hepsi deri üzerine yazılmış olup, yine ekserisi dağınık varaklar halindedir. Bu dağınık varaklar tahtadan veya mukavvadan yapılmış kutular içerisinde muhafaza edilmektedir. Mevcud olan eserlerin, bugünkü kütüphanecilik usûllerine göre muntazam fihristleri bulunmadığından, ilim âleminin bunlardan istifadesi imkânsız gibidir. Yalnız Muhammed el-Bahlî en-Neyyâl'in 1963 senesinde neşrettiği el-Mektebetu'l-Asariyyatu bi'l-Kayravân adlı broşürü zikretmeden geçemiyeceğiz.

2 Bu rakamların neye delalet ettiğini, Kayravandaki müze müdürüne sordum. Bana, çekilen mikrofilimlerin sıra ve tasnif numaralarına ait olduğunu söyledi. Fakat, Tunus Millî Müzesinde bulunan mikrofilimlerde böyle bir tasnifin olmadığını gördüm. Bu kütüphanede bulunan dağınık varakların kaybolmalarını önlemek için sahife esasına göre 1 den itibaren numaralanmışlardır. Son numaralar, cüz parçasının başlamış olduğu sahifeyi göstermektedir.

211 - 1 - 404 nolu cüzden aldığımız " هدى " (s. 405 - 408) kelimesinin çeşitli âyetlerde, beyan, islâm dini, iman, dua, ma'rifet, emri Muhammed, rüşd Allah 'ın Resulleri ve Kitabları, Kur'an, Tevrat, tevfik, tevhid, sünnet, tevbe ıslah ve İlhâm gibi manalara geldiğini söylemekte ve bu hususda Kur'andan deliller vermektedir. Keza bu cüz içinde küfür (s. 408 - 409) şirk (s. 409),iman (s. 409), sevab (s. 410), fesad (s. 411), maraz (s. 411), meşy (s. 412) gibi daha pek çok kelimelerin çeşitli anlamları verilmektedir.

211 - 1 - 432 nolu cüzden aldığımız, taam kelimesinin (s. 450 - 451) insanların yediği şeyler, kesilecek hayvanlar, iyi balık ve içilecek şeyler olarak dört vechi bulunduğu, keza tâğût kelimesinin de (s. 444 - 445) şeytan, evsân, Ka'b b. el-Eşref manalarına geldiğini söyler ve bu manaya gelen âyetleri sayar. Bunlardan başka, emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker (s. 443 - 444) ersâha (s. 461) ve daha pekçok zû vücûh olan kelimelerin delalet ettiği manaları, içinde bulundukları âyetlerle birlikte gösterir.

Bu bakımdan eser, gerek Tefsir ve gerekse islâm Hukuku yönünden ehemmiyeti hâizdir. Bu sahada çalışanlar, onun tamamını temin edip ortaya çıkarabilirlerse, ilim âlemine büyük bir hizmette bulunmuş olacakları şüphesizdir. Şimdi, bir fikir edinmek için, her iki cüzden aldığımız örnekleri aynen verelim.

بسم الله الرحمن الرحيم
الأول من تفسير القرآن مما اشتبهت اسماؤه و تفرقت معانيه.
تفسير هدى على سبعة عشر وجها :

الوجه الاول : هدى : يعنى بيان وذلك قوله فى البقرة « اولئك على هدىً من ربهم [1] » يعنى على بيان من ربهم. قوله فى لقمان : « اولئك على هدىً [2] » يعنى على بيان. و تصديق ذلك فى حم سجدة قوله : « وأما ثمود فهديناهم [3] » يعنى بينالهم. و قال فى هل أتى « اناهديناه السبيل [4] » يعنى بيناله السبيل. وقال فى لا اقسم : « فهديناه النجدين [5] » يعنى بيناله. وقال فى الأعراف « اولم يهدللذين يرثون [6] » يعنى اولم يبين للذين يرثون الأرض. و فى طه : « اولم يهد لهم [7] » يعنى اولم يبين لهم و يصف تفسير قتادة، و قال الحسن. و قوله : « ... قدر فهدى [8] » يعنى يبين له سبيل الهدى وسبيل الصلاة. و فى الم تنزيل السجدة : « اولم يهد [9] » يعنى اولم يبين لهم و نحوه كثير.

1 Bakara sûresi, 5.
2 Lokman süresi. 5.
3 Fussilet sûresi, 17.
4 İnsan sûresi, 3.
5 Beled sûresi, 10.
6 'Arâf sûresi, 100.
7 Taha sûresi, 128.
8 el-A'la sûresi, 3.
9 Secde sûresi, 26.

الوجه الثانى: هدىً: يعنى دين الاسلام و ذلك قوله فى الحج: «انك لعلى هدى مستقيم[1]» يعنى انك على دين مستقيم حق و هو الاسلام. مثلها فى البقرة: «قل إن هدى الله هو الهداى[2]» يعنى دين الله يعنى الاسلام هوالدين و هوالحق. و فى الانعام: «قل إن هدى الله هو الهدى[3]» يعنى دين الله هوالدين. و قال فى آلى عمران: «قل إن الهدى هدى الله[4]» يعنى إن الدين دين الله و هو الاسلام و هوالحق و نحوه كثير.

الوجه الثالث: هدىً: يعنى إلايمان. وذلك قوله فى سورة مريم: «و يزيد الله الذين اهتدوا[5]» هنا يعنى يزيدهم ايمانا. وكقوله فى الكهف: «... وزدناهم هدىً[6]» يعنى ايمانا. وفى سبأ: «انحن صددناكم عن الهدى[7]» يعنى عن إلايمان. و قال فى الزخرف: «.... إننا لمهتدون[8]» يعنى إننا لمؤمنون وهو تفسير مجاهد و نحوه كثير.

الوجه الرابع: هدىً: يعنى دعاء وذلك قوله فى الرعد: «ولكل قوم هاد[9]» يعنى داع يعنى بلى وهو تفسير قتادة. وفى حم عسق: «... و إنك لتهدى[10]» يعنى لتدعوا. و فى الا نبياء: «و جعلناهم ائمةً يهدون[11]» يعنى يدعون بأمرنا وقال فى الم سجدة: «... ائمة يهدون بأمرنا[12]» ومثله كثير. وقال فى سبحان: «إن هذا القرآن يهدى..[13]» يعنى يدعوا للتى هي أقوم. و قال فى الاحقاف: «مصدقا لمابين يديه يهدى[14]» يعنى يدعوا الى الحق. وقال فى قل أوحى: «يهدى ال الرشد[15]» يعنى يدعوا. وقال فى الصفات: «فآهدوهم[16]» يعنى فادعوهم ال صراط الجحيم. وقال فى الاعراف: «و من قوم موسى امة يهدون[17]» يعنى يدعون بالحق وبه يعدلون.

الوجه الخامس: هدىً: يعنى معرفة. وذلك قوله فى النحل: «وبالنجم هم يهتدون[18]» يعنى يعرفون الطرق. و فى النمل: «... ننظر أتهتدى[19]» أتعرفوا تفسير مجاهد ام تكون من الذين لايهتدون يعنى ام تكون من الذين لايعرفون. و فى الانبياء: «... فجاجاً سبلا لعلهم يهتدون[20]» يعنى لعلهم يعرفون الطرق تفسير قتادة. و قال فى الذخرف: «سبلاً لعلكم تهتدون[21]» لكى(.....) الطريق لعلكم يعرفون. وفى طه: «ثم اهتدى[22]» ثم عرف الثواب.

1 Hac sûresi, 67.
2 Bakara sûresi, 120.
3 En'am süresi, 71.
4 Âli 'îmran sûresi, 73.
5 Meryem sûresi, 76.
6 Kehf sûresi, 13.
7 Sebe sûresi, 32.
8 Zuhruf sûresi, 49.
9 Ra'd Sûresi, 7.
10 Şura sûresi, 52.
11 Enbiya sûresi, 73.
12 Secde sûresi, 24.
13 İsra sûresi, 6.
14 Ahkaf sûresi, 30.
15 Cin sûresi, 2.
16 Saffat sûresi, 23.
17 Araf sûresi, 159.
18 Nahl sûresi, 16.
19 Neml sûresi, 41.
20 Enbiya sûresi, 31.
21 Zuhruf sûresi 10.
22 Taha sûresi, 82.

الوجه السادس: هدىً: يعنى امر (.....) النبى. وذلك قوله فى البقرة: «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى[1]» يعنى امر محمد انه رسول‌الله وقال قتادة وكتموا الاسلام و كتموا محمدا وهم يجدونه مكتوبا عندهم و فى الذين كفروا (.. .. ...) الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى يعنى امر محمد انه نبى و انه رسول الله. و قال يحي من بعد ماتبين لهم الايمان وقامت عليهم الحجة بالنبى و القرآن يعنى المنافقين.

الوجه السابع: هدىً: يعنى رشد. و ذلك قوله فى القصص: «عسى ربى ان يهدينى[2]» قال قتادة أن يرشدنى سواء السبيل. و فى طه: «اوأجد على النار هدى[3]» يعنى مرشداً للطريق و قال قتادة يهدونه الطريق. وفى ص: «واهدنا الى سواء الصراط[4]» يعنى ارشدنا. و فى فاتحة الكتاب: «اهدنا الصراط[5]» يعنى ارشدنا و نحوه كثير.

الوجه الثامن: هدىً: يعنى رسل و كتب. «فن تبع هداى[6]» يعنى فن تبع رسلى و كتبى. و فى طه: «فاما يأتينكم منى هدىً[7]» مثل الاول سواء «فن اتبع هداى» يعنى رسلى و كتبى فلايضل ولا يشقى.

الوجه التاسع: هدىً: يعنى القرآن. و ذلك قوله فى النجم: «ولقد جاءهم من ربهم الهدى[8]» يعنى القرآن فيه بيان كل شئ. و قال فى سبحان: «وما منع الناس أن يؤمنوا إذجاءهم الهدى[9]» يعنى القران وفيه بيان كل شئ. و فى يوسف: «وهدىً ورحمةً[10]» يعنى القرآن. و فى آل عمرآن مثلها فى الكهف: «وما منع الناس أن يؤمنوا إذجاءهم الهدى[11]» يعنى القرآن.

الوجه العاشر: هدى: يعنى التوراة. وذلك قوله فى حم المؤمنون: «ولقد اتينا موسى الهدى[12]» يعنى التوراة و فى الم سجدة: «وجعلناه هدى لبنى اسرائيل[13]» يعنى التوراة. وقال الحسن وجعلناه يعنى قد بينا هدى لبنى اسرائيل. و فى اول سبحان مثلها

الوجه الحادى عشر: هدى: يعنى التوفيق. وذلك قوله فى البقرة: «و اولئك هم‌المهتدون[14]» الى الاسترجاع والصبر يعنى هم الموفقون. و فى التغابن: «ومن يؤمن بالله يهد قلبه[15]» يعنى يوفق قلبه الى الاسترجاع عند المصيبة فسلم ورضى وعرف انها من الله.

1 Bakara süresi, 159.
2 kasas sûresi, 22.
3 Taha sûresi, 10.
4 Sâd sûresi. 22.
5 Fatiha sûresi, 6
6 Bakara sûresi, 38.
7 Taha sûresi, 123.
8 Necm sûresi, 23.
9 İsra sûresi, 94.
10 Yusûf sûresi, 111.
11 Kehf sûresi, 55
12 Mu'min sûresi, 53.
13 Secde sûresi, 23.
14 Bakara suresi, 157.
15 Tegâbun sûresi, 11.

الوجه الثانى عشر : هدى : يعنى لا يهدى. وذلك قوله فى البقرة: «والله لا يهدى القوم الظالمين[1]» المشريكن لا يهديهم الى الحجة ولايهديهم من الصلاة الى دينه. و فى براءة : «والله لا يهدى القوم الظالمين[2]» يعنى الى الحجة و فى سورة الجمعة: «والله لا يهدى القوم الظالمين[3]» يعنى لا يهديهم من الضلالة الى دينه. قال هم الذين يلعنون الله بشركهم. و فى الصف مثلها ايضا و نحوه كثير.

الوجه الثالث عشر : هدى : يعنى التوحيد و ذلك قوله فى القصص : «إن نتبع الهدى معك نتخطف من ارضنا[4]» يعنى التوحيد و هو الايمان. و فى الصف: «هوالذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق[5]» يعنى التوحيد يعنى الاسلام. و مثلها فى براءة و فى انا فتحنالك: «هوالذى ارسل رسوله بالهدى[6]» يعنى التوحيد و دين الحق يعنى الاسلام.

الوجه الرابع عشر: هدى: يعنى سنة. و ذلك قوله فى الزخرف : «وإنا على آثارهم مهتدون[7]» يعنى مستنون بسنتهم فى الكفر و قال مجاهد لسنتهم. و فى الأنعام يقول النبى : «فبهديهم اقتده[8]» يعنى اسنن بها.

الوجه الخامس عشر : هدى: يعنى التوبة و ذلك قوله فى الأعراف: «انا هدنا اليك[9]» تفسير مجاهد و قتادة انا تبنا اليك.

الوجه السادس عشر : يهدى: يصلح وذلك قوله فى سورة يوسف: «و إنالله لا يهدى كيدالخا ئنين[10]» يعنى لا يصلح عمل الزنا.

الوجه السابع عشر : هدى: يعنى الالهام. وذلك قوله فى طه: «الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى[11]» يعنى الهمه.....

تفسير الطعام على اربعة وجوه:

الوجه الاول: الطعام يعنى الذى يأكله الناس. و ذلك قوله: «الذى أطعمهم من جوع[12]» و قال فى سورة الأنعام: «وهو يطعم ولا يطعم[13]» وقال فى سورة الاحزاب «فاذاطعمتم فانتشروا[14]» و نحوه كثير.

1 Bakara sûresi. 258.
2 Tevbe sûresi, 19.
3 Cuma sûresi, 5.
4 Kasas sûresi, 57.
5 Saf sûresi, 9.
6 Tevbe sûresi, 33; Feth sûresi, 28.
7 Zuhruf sûresi, 22
8 En'am sûresi 90.
9 'Araf sûresi, 156.
10 Yusûf sûresi, 52.
11 Taha sûresi. 50.
12 Kureyş sûresi, 4.
13 En'am sûresi, 14.
14 Ahzâb sûresi, 53.

الوجه الثانى: الطعام يعنى الذبايح . وذلك قوله فى سورة المائدة: «وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم[1]» يعنى ذبايحهم و طعامكم يعنى وذبا يحكم حل لهم.

الوجه الثالث: الطعام يعنى مليح السمك وذلك قوله فى سورة المائدة: «احل لكم صيد البحر و طعامه[2]» يعنى مليح السماك منفعة لكم.

الوجه الرابع: الطعام يعنى الشراب. وذلك قوله فى سورة المائدة: «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا[3]» يعنى شربوا من الخمر قبل ان يحرم. وكقوله فى سورة البقرة: «ومن لم يطعمه[4]» يعنى ومن لم يشربه فانه منى.

تفسير الطاغوت على ثلاثة وجوه :

الوجه الاول : الطاغوت يعنى به الشيطان و كذلك فى قوله فى البقرة : « فمن يكفر بالطاغوت [5] » يعنى الشيطان . و نظيرها فى النساء حيث تقول : « و الذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت [6]» يعنى فى سبيل الشيطان . و نظيرها فى المائدة حيث تقول : « وعبدالطاغوت [7] »يعنى الشيطان .

الوجه الثانى: الطاغوت يعنى به الأوثان التى يعبد من دون الله وذلك قوله فى النحل: «ولقد بعثنا فى كل امة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت[8]» يعنى و اجتنبوا الاوثان. ونظيرها فى الزمر حيث تقول: «والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها[9]» يعنى والذين اجتنبوا عبادة الأوثان و انا بوا الى الله.

الوجه الثالث : الطاغوت يعنى به كعب بن الأشرف اليهودى . و ذلك قوله فى البقرة : « و الذين كفروا اولياؤهم الطاغوت [10]» يعنى كعب بن الأشرف يخرجونهم من النور الى الظلمات. و مثلها فى النساء حيث تقول : « الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت و الطاغوت [11] » يعنى كعب بن الأشرف و قال أيضا فيها « يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت [12]» يعنى كعب بن الأشرف .

1 Mâide sûresi, 5.
2 Mâide sûresi, 96.
3 Mâide sûresi, 93.
4 Bakara sûresi, 249.
5 Bakara sûresi. 256.
6 Nisa sûresi, 76.
7 Mâide sûresi, 60.
8 Nahl sûresi. 36
9 Zumer sûresi, 17.
10 Bakara sûresi, 257.
11 Nisa sûresi, 51.
12 Nisa sûresi. 60.

TÜRKİYEDE MATBAA TE'SİSİ VE MUSHAF BASIMI

OSMAN KESKİOĞLU

Medeniyetin ilerlemesinde en büyük âmil olan ve insanlığa ençok hizmet eden matbaa, 1450 de icad olundu ve Gutenberg ilk olarak Kitâb-ı Mukaddes'i bastı. Bizde uzun münakaşalar, itirazlar yapılarak yıllarca sonra matbaa kabul edildi. Fakat din kitaplarının tab'ına müsaade edilmedi. Mushaf tab'ı ise bahis konusu bile yapılmağa cesaret edilememişti.

Her yeni şeyi itirazla karşılamak, insanlarda âdet haline gelmiş gibi bir şeydir. İnsanlaı geleneklerin, göreneklerin esîridir. Alışmadıkları bir şey karşısında kalınca, irkilirler, sarsılırlar. Sağduyuları imdada yetişenler, yollarına devamla ilerler, diğerleri yerinde direnir, donar kalır.

Bu, yalnız bizde değil, bütün dünyada böyledir. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur. Beşer tarihini, geri iterek tatsız bir hale getiren bu gibi şeylerdir. Matbaa icad olunduğu zaman Avrupa'da da yer yer itirazlarla karşılandı. Paris hattâtları, matbaaya karşı geldiler ve bu işi bir nevi sihirbazlık saydılar. Matbaaların mallarının musaderesi için ilâm aldılar. İngiltere'de de hâkimler ve zâbitler, matbaayı men etmişlerdir. "Ahalinden birtakım kaba zihinli herifler toplanıp böyle faydası yok ve zararı çok bir nevi icad ve san'atın icrası tecviz olunur mu deyu âmmeye nafî bir madde-i hayriyenin men'ını istidâ zımnında parlamente arzıhal takdim etmişlerdi."[1] 1501 de Papa Aleksandr, Katolik mezhebine muhalif kitap basan matbaacılar aleyhine umûmî bir afaroz neşretti. Fakat matbaa, bütün bunlara rağmen, ilm ü irfan ışıklarını yaymaya devam etti. Medeniyet kervanı yürüdü. Cehalet karanlığından çıkıp aydınlığa kavuşan milletler uyandı.

Bize gelince, bu itirazlar ve direnmeler uzun sürdü. Halbuki, Cevdet Paşanın dediği gibi, basma sanatı medeniyetin anasıdır. uygarlığın kaynağıdır. insan ihtirâlarının en faydalısı ve en a'lâsıdır. "Sınaat-ı tab u temsil ümm-i medeniyet itlak olunmaya şâyan ve muhtereât-ı beşeriyenin enfa' ve a'lâsı

1 *Cevdet Tarihi*, c. I. s. 73. İstanbul. 1302.

denmeğe cesbân bir fenn-i adîm'ül adîldir. Ve zamanımızda akvâm-ı Avrupa ve Amerika'nın müşâhed olan sanâyi-i mütenevvia ve terakkıyât-ı azîmelerinin esası bu olduğu cümlenin teslim - gerdesidir...[2]

Bu böyle olduğu halde, matbaacılık Türkler tarafından bir türlü benimsenemiyordu. Halbuki Avrupalılar Arapça ve Türkçe kitaplar basıyordu. 1516 yılında Avrupa'da Arapça harfler dökülmüş, kitaplar basılmaya başlanmıştı. Hatta ecnebîler, Türkiye'de de matbaa açmışlardı, kitap basıyorlardı. Avrupalılar, bastıkları kitapları Türkiyeye getirip gümrüksüz satmak ruhsatını almışlardı, Millî servet bu yolla da Avrupalıların cebine doluyordu. Mustafa Nureddin Paşa'nın, *Netâyic'ül Vukûât*'ta (C. III., s. 130) kayd ettiği üzere, bir ecnebî Türkçe harflerle kitap basmak ve gümrükten muaf tutulmak için devlete müracaat etmiş; III. Murad, Fransız tâcirlerine haricten getirdikleri Arapça, Türkçe, Farsça kitapların serbestçe satışına dair ferman vermişti. Evâil-i Zilhîcce 996 tarihini taşıyan bu fermanın sureti şudur:

Hâzâ sûret-i emr-i pâdişâh-ı İslâm es-sultan ibn-is sultan es-sultan Murad Han

Mefâhır'ul ümerâ'il kirâm, merâci'ul küberâil fihâm, ülü'l-kadr'il ihtirâm el- muhtassu bi-mezîd-i inâyet'il - Melik'il - Allâm memâlik-i mahrûsamda vâkı' olan Sancak Beyleri ve kapudanlar, dâme ızzuhum, ve mefâhır'ul-kuzât ve'l-hukkâm maâdin'ül - fadl-ı ve'l-kelâm zikrolunan yerlerde olan kadılar, zîde fadluhum, tevkî-ı hümâyûn vâsıl olacak ma'lûm ola ki, memâlik-i mahrusemde ticaret eden efrenc tâcirlerinden darendegâh-ı fermân-ı hümâyûn Branton ve Orasyu veled-i Bandini nâm bezigânlar dergâh-ı muallâma gelüp vilayet-i Frengistandan ticaret içün bazı metâ' ve Arabî ve Fârisî ve Türkî basma bâzı mûteber kitaplar ve risaleler getürüp memâlik-i mahrûsemde kendi hallerinde bey' u şirâ ederler iken bâzı kimseler yolda ve izde ve iskele ve ma'berlerde fuzûlî yüklerin yıkup denklerin bozup içinden beğendikleri akmişe ve sâir metâ' kısmını akçasız ve cüzî bahâ ile cebren alup ve sizde Arabi ve Farisî kitaplar neyler deyû ticaret içün getirdikleri cemî, kitaplarını ellerinden alup bahâsın vermeyüp ve kendilerin ve vekillerinin ve âdemlerinin bey'u ticaretleine mânî' oldukların bildirüp min ba'du emn ü emân üzere gelüp gidüp kendi hallerinde ticaret ettiklerinden bir ferd dahl olmayup müft ve meccânen meta'ları alınmayup ve yükleri bozulmayup men' olunmak bâbında hükm-i hümâyûnum talep ettiklei ecilden BUYURDUM

2 aynı eser, aynı yer

Kİ, hükm-i şerîfimle her hanginizin taht-ı hükûmetine dâhil olurlar ise yolda ve izde ve menâzil ve merâhılde ve iskeleler ve ma'berlerde kendi hallerinde emn ü emân üzere bey' u şirâ ve ticaret ederler iken hariçten bir ferd metâlarına dahl ittirmeyüp ve sahibinin rızâsı olmadan cebren bir nesnelerin ve ol makûle kitapların gasp ittirmeyüp her ne alurlar ise hüsn-i rızâları ile bey' idenlerden be-temâm değer bahâları ile aldırup akçasız veya eksük bahâ ile cüz'îden ve küllîden bir nesnelerin aldırmayup min-ba'd mezkûran bezirgânlara ve vekillerine ve âdemlerine şer'-î şerîfe ve ahidnâme-i hümâyûna muhalif aslâ ve kat'â kimesne dahl ü tecâvüz ettirmeyesüz, şöyle bilesüz ve ba'del' yemv bu hükm-i şerîfimi ellerinde ibkâ idüp alâmet-i şerîfe i'timad kılasuz, Tahrîren fî'Evâil'-i Zilhicce. Sene sitte ve tis'în ve tis'a mieh (996)

Mahrûse-i Kostantınıyye

Türkiye'de Mûsevîler 1493 te İstanbul'da, iki yıl sonra da Selânik'te matbaa kurdular ve *Tevrât*'ı bastılar. 1567 de Ermeniler, Ermenice kitap basmaya başladılar. 1627 de Rumlar matbaa kurdular, İmparatorluğun muhtelif yerlerinde gayr-i müslim unsurlar, kendi dillerinde matbaalar açtılar; Hatta Arapça harflerle kitap basılıyordu. Türklere gelince, hâlâ matbaa açmaya cesaret eden çıkmamıştı. Bu iş için Şeyhul-İslâm'dan fetvâ, padişahtan ferman lâzımdı.

Bu işe ciddî surette girişen İbrahim Müteferrika ile Yirmisekizçelebizâde Saîd Efendi oldu. İbrahim Müteferrika (1674 - 1745) matbaacılık müsaadesi alabilmek için, *Vesile'tüt - Tıbaâ* adlı bir risale kaleme aldı. Bunda matbaanın faydalarını sayıp döktü: *

* Matbaanın aleyhinde bulunmaya götüren sebeblerden biri de, basma kitaba hocaların pek itimadı bulunmaması olsa gerek. Rahmetli Mehmed Âkif, bir hasbihalinde bunu şöyle nakleder:

"Bir gün memleketimizin âlim tanınan ricâli arasında fıkhın muâmelât kısmına âit, oldukça mühim bir bahis münâkaşa ediliyordu. Fikirler, daha doğrusu me'hazlar taâruz edince, kendi re'yini yani kendi okuduğu kitabın musannifini haklı çıkarmak için sesini diğerlerinden ziyade yükselten bir zât, karşısındakine:

–Sen bu sözleri YAZMA kitaptan mı söylüyorsun, yoksa BASMA kitaptan mı ? dedi.

Bu sual üzerine, başka musanniflere âit iki kitabın biri BASMA, diğeri YAZMA olursa hangisiyle amel olunmak, hangisinin sözü tercih edilmek icâp edeceği de rûznâme'i münâkaşaye idhâl olundu."

Sebilûrreşad, c. X,s. 221, 1331 H. Yılı

Aynı zihniyete, Âkif, Safahatta da şöyle alaylı bir sûratte işaret eder:

–Hani vâiz geçinen maskara şeyler var ya,
Der ki bir tanesi peştahtayı yumruklayarak:
Dinle dünya nenin üstünde durur hey avanak!

1– Mühim kitapların tabedilerek çoğaltılması halka faydalı olur.

ḳ– Basma suretiyle kitaplar ihyâ edilir ve müslümanlar arasında yayılır.

3– Kitapların yazısı doğru olur. okunması kolay olur, mürekkep gibi silinip bozulmaz.

4– Basma kitaplar, yazmalardan ucuz olur. az emekle çok nüsha elde edilir.

5– Fihrist konur, aranılan şey kolay bulunur.

6– Ucuz olacağından halk alır, okur, uyanır.

7– Kütüphaneler çoğalır, okuyanlar artar.

8– Kitap neşrî İslâm'a hizmettir, cihad gibidir.

8– Avrupa'da; Arapça, Farsça, Türkçe eserlerin kıymetini bilip basıyorlar, para çekiyorlar.

10– İslâm âleminin muhtaç olduğu kitapları basmakla devletin şerefi, itibarı artar.

İşt bu gibi makûl sebeblerle matbaa açmayı temine çalıştı. Devrin uyanık Sadrazamı Dâmat İbrahim Paşa bu işi benimsedi. Eğer İbrahim Paşa gibi yenilik taraftarı bir sadrazamdan, Yirmisekizçelebizâde Said Efendi gibi Avrupa'yı görmüş, matbaanın faydalarını müşaahede etmiş bir dosttan destek bulmasaydı, ne kadar didinse ve çırpınsa, bu sayıp döktüğü faydalar, kimsenin kulağına girmezdi. Bu dediklerimi Cevdet Paşa'nın sözleriiyle teyid etmek isterim. Cevdet Paşa, İbrahim Müteferrika'nın Yirmisekiz Çelebizâde ile matbaa açmak için nasıl çalıştıklarını anlattıktan sonra diyor ki:

"Fenn-i tab'a dâir anınla bahs açıldıkta kendüye iâne olunduğu sûrette san'at-ı mezkûreyi kuvveden fi'le getirebileceğini ifade etmekle fenn-i tab'ın muhassenâtına dâir lâyiha kılıklu bir risâle kaleme alıp Damad İbrahim Paşa'ya takdim ile *tefsir* ve *hadîs* ve *fıkıh* ve *kelâm* kitaplarından maadâ lûgat ve tarih ve tıp ve heyet ve sâir fünûn-ı hikmet kitaplarının tab'ına ruhsat istidâ ettiklerinde; çünkü mükaddemâ bu san'atın Dersaâdet'te icadı tezekkür

---

Yerin altında öküz var, onun altında balık;
Onun altında da bir zorlu deniz var kayalık.
Öteden kürt atılır:
–Doğru mu dersin be hoca?
–Ne demek doğru mu dersin ? Gidi cahil amca!
Sözlerim BASMA değil, YAZMA kitaptan tekmil,
Kim inanmazsa kızıl kâfir olur böylece bil!

M. Âkif, *Safahât, Asım.*

olunmuş iken icrasına cesaret olunamamış idüğinden bu kerre dahi evvel emirde böyle nev-zuhur bir sanatın icrasına zihinlerde tereddüt ve halecân gelmiş ise de Saîd Efendi'nin ısrar ve ikdamı ve Sadr-ı sâhib-i nüfûzun tesâhhub ve iltizamı hasebiyle 1139 senesi hılalinde Şeyhul-İslâm bulunan Abdullah Efendi ve sâir fuzalâ-yı asır taraflarından Risâle-i mezkûre üzerine belîgâne takrizler yazıldıktan başka Abdullah Efendi san'at-ı mezkûrenin icrasına bir kıt'a fetvâ-yı şerîfe dahi vermiş ve bervechi istidâ *tefsir* ve *hâdis* ve *fıkıh* ve *kelâm* kitaplarından mââadasının tab'ına ruhsatı hâvi Saîd Efendi ile İbrahim Efendiye hitaben bâlâsı hatt-ı şerif ile müveşşah bir kıt'a fermân-ı âlî isdâr buyurulmuş idi..."[3].

1139 da Şeyhülislâm Abdullah Efendi tarafından verilen ilk matbaa fetvâsı şudur:

"Basma san'atında mahâret iddiâ eden Zeyd, lügat ve mantık ve hikmet ve hey'et ve bunların emsâli ulûm-ı âliyyede آلیه te'lif olunan kitapların huruf ve kelimâtının sûretlerini birer kalıba nakş idüp evrak üzerine basma ile ol kitapların misillerini tahsil ederim dise, Zeydin bu vechile amel-i kitâbete mübaşeretine şer'an ruhsat var mıdır? Beyan buyurula.

El-Cevab:

Allâhu a'lem, Basma san'atında mahâreti olan kimesne bir musahhah kitâbın hurûf ve kelimâtını bir kalıba sahîhan nakş idüp evrâka basmağla zamân-ı kalîlde bilâ maşakka nüsah-ı kesîre hâsıl olup kesret-i kütüp ve rahıs bahâ ile temellüke bâis olur. Bu cevhile fâide-i azîmeyi müştemil olmağla ol kimesneye müsâade olunup bir kaç âlim kimesneler sûreti nakş olacak kitabı tashih içün tayin buyurulur ise gâyet müstahsen olan umûrdan olur.

Ketebehu **Abdullah** el-fakîr
ufiye anhu

Buna istinâden Evâsıt-ı Zilkade 1139 tarihli, matbaa açmaya müsaadeyi hâvî olan ilk ferman da şudur:

Sûret-i emr-i şerif:

Kıdvet'ül-emâcid ve'l-âyân Mektûbî-i sadr-ı a'zamî hulefâsından Sâid ve dergâh-ı muallâm müteferrikalarından İbrahim, zide mecdu-humâ, tevkî-ı refî-ı humayûn vâsıl olacak ma'lum ola ki: Çün ravâbıt-ı devâm-ı kıyâm-ı kavânîn-i dîn ü devlet, ve zavâbıt-ı kıvâm-ı nizâm-ı mülk ü millet, ve zabt-u rabt-ı

3 *Cevdet Tarihi*, c. I. S. 74. 1302

tevârih u ahbar, ve hıfzu hırâset-i maarif ü âsâr, sebt ü tahrîr-i kütüb ü sahâyif ve kayd ü tahrîr-i devâvîn-i letâyif ile müyesser ve işâat-ı envâ-ı ulûm ve itâret-i âsâr-ı funûn teksîr-i kütüp ile mukadder idüği müsellem ve mukarrer olmağla tulû-ı şems-i dîn-i Muhammedî ve zuhûr-ı tebâşir-i subh-ı millet-i Ahmedî, (S. A. S.) den berû ulemâ-i dîn-i mübin ve fuzalâ-i muhakkıkîn, kesserehum'ullâhu teâlâ ilâ yemv'i d-dîn, zabt u hımâyet-i âyât-i Kur'-âniyye ve hıfz u sıyânet-i ahâdis-i Nebeviyye ve sâir mâarif-i yakîniyye için tedvin-i sahâyif ve tastîr-i kütüb-i ulûm u maârif eyleyüp ve kezâlk lügât-ı Arabiyye ve Fârisiyye ve maarif-i âliyye ve hıkemiyye ve sâir fünûn-ı cüz'-iyye ve kavâid-i külliye zabt ve ifâde ve teallüm ve istifâdesi dahî ketb ü tahrîr u tedvîn ü tastîr ile husulpezîr olmağla neyl-i ucûr-i dünyeviyye ve uhraviyye ve ihrâz-ı saâdet-i ebediyye içün te'lîf-i kütüb-i ilmiyye ve tedvîn-i suhuf-ı maârif-i cüz'iyyeden dahi hâlî olmayup lâkin mürûr-ı eyyam ve ihtilâfat-ı edvâr u a'vâm ile Cengiz-i fitne-engiz ve Hülâgû-yı bîtemyîz hurucularında ve memleket-i Endülüse fecere-i efrenc istilâsında ve sâyir vakı' olan hurûb u kitâl ve harîk esnâlarında ekseri musannefât urza-i zayâ' ve telef olmağla elyevm memâlik-i İslâmiyyede Kâmûs ve Cevherî ve Lisânül-Arab ve Vankulu ve kütüb-i tevârih ve nüsah-ı ulûm-ı âliyyeden cild ve hacmı kebîr olan nüsah-ı lâzime nâdir ve zümre-i küttâb ve müstensihinin dahi kusûr-ı himmet ve rehavetlerinden nâşi yazmağa rağbet etmeyüp ve yazdıkları nüsah dahi habt u hatâdan hâlî olmamağla nedret-i kütüp ve sekâmet-i nüsah talebe-i ulûm ve rağâbe-i maârif ü fununun usret ve meşakkatlarına bâis ve bâdî olup ve âmâl-i sınâiyyeden BASMA san'atı vücûh-ı denânîre sikke-i hasene darbı ve rûy-ı sahifeye nigîn-i yemîn tab'ı gibi bir nevi kitâbetten ibâret ve fenn-i basmada husule gelen kütübin ibâreti ayan ve bir cild kitap yazmak zahmetiyle basma fenninde nice bin cild kütüb-i sahîha husûle geleceği nümâyân olup kalîl'ül-maşakka ve kesîr'ul-menfaa bir san'at-ı mergûbe olduğu mefhûmını hâvî bir risâle-i belîga tellif ve inşâ ve menâfi-ı kesîresin ta'did ve ihsâ ve fenn-i mezkûrda sizin mahâretiniz olmağla levâzım u masârifin iştirâken görüp tedârik etmeniz ile eyyâm-ı saâdet- iktirânımda bu san'at-ı garbiyenin verâ-yı hafâdan minassa-i zuhurda cilveger olmasıyla âmme-i ehl-i İslâm'ın ilâ yevmi'l-kıyâm isticlâb-ı deavât-ı hayriyyelerine bâîs olmağ içün *fıkıh* ve *tefsir* ve *hadis-i şerif* ve *kelâm* kitaplarından maada lûgât ve tevârih ve tıb ve fünûn-ı hikemiyye ve hey'et ve ana tâbi coğrafiya ve memalik ü mesâlik kitapları basılmak bâbında izin ve ruhsat-ı pâdişâhânemi iltimas eylemeniz ile risâle-i mezkûre a'lem-ül-ulemâil mütebahhırîn, efdal'ül-fudalâil - müteverriîn bahr-ı zehhâr-ı ulûm-ı şettâ ve yunbû-ı enhâr-ı mesâil ü fetvâ ve lâbis-i libâs-ı vera u takvâ hâlen Şeyhul-İslâm ve müftiyü'l-enâm Mevlânâ Ab-

dullâh, edâmellâhu teâlâ fedâilehuya irsâl ve basma san'atında mahâret iddida eden Zeyd lûgat ve mantık ve hikmet ve hey'et ve bunların emsâli ulûm-ı âliyyede te'lif olunan kitapların huruf ve kelimâtının sûretlerini birer kalıba nakş idüp evrâk üzerine basmakla ol kitapların misillerini tahsil ederin dise, Zeydin bu vechile amel-i kitâbete mübâşeretine şer'an ruhsat var mıdır? deyû istiftâ olundukta basma san'atında mahâreti olan kimesne bir musahhah kitabın huruf ve kelimatını bir kalıba sahîhan nakş idüp evraka basmakla zamân-ı kalilde bilâ maşakka nüsah-ı kesîre hâsıla olup kesret-i kütüp rahîs bahâ ile temellüke bâis olur. bu vechile fâide-i azîmeyi müştemil olmağla ol kimesneye müsaade olunup birkaç âlim kimesneler sureti nakş olacak kitabı tashîh içün tâyin buyurulur ise gayet müstahsene olan umurdan olur. deyu iftâ eylediğinden mâada zahr-ı risâlede kalem-i hikmet tev'emi ile (Arapça ibâre var) takrîz itmekle Mevlânâ'yı müşârun ileyhin fetvâ-yı şerîfeleri mûcebince müsâade'i hümâyûnım erzânî kılınıp ve sûreti nakş olacak lügat ve mantık ve hikmet ve hey'et ve bunların emsâli ulûm-ı âliyyede te'lif olunan kitaplardan sûreti nakş olacak kitabı tashih içün ulemâ-i muhakkıkîn ve fuzalâ-i müdekkıkînden ulûm-ı şer'ıyye ve fünûn-ı âliyyede mahâret-i kâmileleri olan akzâ kuzâtı'l-müslimîn sâbıkâ İstanbul kadısı Mevlânâ İshak ve sâbıkâ Selânik kadısı Mevlânâ Sâhıb ve sabıkâ Galata kadısı Mevlânâ Es'ad, zîdet fedâiluhum, ve meşâyih-ı kirâmdan kıdvetül-ulemâ'il-muhakkıkîn Kasımpaşa mevlevî hânesi şeyhi Mevlânâ Mûsâ, zîde ilmihû, memur ve tâyin olunmuşlardır. İmdi zikr olunan kütüb-i lügât ve mantık ve hikmet ve hey'et ve bunların emsâli ulûm-ı âliyyede te'lif olunan kitaplardan sûreti nakş olunacak kitabı Mevlânâ-yı numâileyhime tashih ettirdikten sonra vech-i meşruh üzere san'at-ı merkûmeyi maîyyet ile amel ve icrâ ve bu vechile kütüb-i mezkûrenin teksîrine cidd-i evfâ eyleyüp ve lâkin san'at-ı merkûme ile husûle gelen kütüp sahîha olmak üzere ziyâde ihtimam ve habt ü hatâ bulunmaktan begâyet ittikâ eyleyesiz, şöyle bilesüz, alâmet-i şerîfe itimad kılazuz[4].

Tahrîren Fi-evâsıt-ı Zilkâ'de 1139
Bemakam-El Mehrûse - Kostantıniyye

Bu fetvâ ve fermanı alınca İbrahim Müteferrika, Yirmisekiz Çelebizâde Saîd ile müştereken tabı' işlerine başladı. İlkönce *Vankulu lügatini* bastı. Bu kitabın başına, yukarıya suretlerini koyduğumuz fetvâ ile fermanı koydu.

4 Vankulu Lûgatı, 1141 yılı ilk baskı. Bu fermân, Ahmed Refik'in Âlimler ve San'atkârlar'ına hatalı alınmıştır.

Bunlardan başka zamanın ulemâsı tarafından yazılan 16 adet takriz[5] ile matbaanın faydalarını anlatan ve yukarıda özetini verdiğimiz *Vesile'tüt-Tıbâa* adlı beş sayfalık kendi eserini de bu lûgata koyup yayınladı. Bütün bunlardan maksadı, yeni açılan matbaanın Türkiye'de tutunmasını sağlamaktı. Tarih ve coğrafyaya âit eserlerin basımına devam edildi. Matbaa ilk semeresini vermişti. Vankulu lügatı 35 kuruşa satılmaya başlandı.** Bu sırada Lâle devrini silip süpüren Patrona Halil ihtilâli koptu, yıl 1143 H. / 1730 M. İstanbulda yeniliğe dâir ne varsa yıkıldı. Matbaa da kapandı. Fakat isyan bastırılıp elebaşıları temizlendikten sonra işler yine normale döndü, İbrahim Müteferrika, bu defa tek başına matbaayı işletmeyi üzerine aldı. 1145 senesi Evasıt-ı Receb'inde Fermanı tecdid etti ve işe yenibaştan koyuldu. 1157 H. de ölümüyle matbaa işleri yine durdu. Bunun üzerine Rumeli Kuzâtından İbrahim ve Anadolu kuzâtından Ahmed Efendiler 1160 ta bu işe talip çıktılar ve matbaanın kendilerine devr ü teslimini istediler. Bunun üzerine I. Mahmud tarafından, eski fermana müvâzi olarak adları geçen iki kadı adına 1160 tarihinde "Şürût-ı kadimesiyle" yeni bir ferman verildi. 1168 de. I. Mahmud'un ölümü üzerine III. Osman'ın tahta geçmesi münasebetiyle, bütün beratlar yenilenmesi geleneği gereğince, adları geçenlere verilen ferman da "vech-i meşrûh üzere amel olunmak babında" yeniden sâdır oldu. Evâil-i Rabîulâhır 1168 tarihini taşıyan bu fermanda bu işin tarihçesi nakil edildiğinden onu da buraya aynen aktarıyorum:

SÛRET-İ EMR-İ ŞERİF-İ ÂLİŞÂN

Kıdvet'ül kuzât-ı vel' hukkâm, madin'ül fazl-ı vel'kelâm, Rumeli kuzâtından Mevlânâ İbrahim ve Anadolu kuzatından Mevlânâ Ahmed, zide fadluhumâ, tevkı'-ı refi-ı hümâyûn vâsıl olıcak ma'lûm ola ki,

Çün rava'bıt-ı devam-ı kıyâm-ı kavânîn-i dîn ü devlet, ve zavâbıt-ı kıvâm - ı nizâm-ı mülk ü millet, ve zabt-u rabt-ı tevârih u ahbâr, ve hıfz u hırâ-

5 Bu takrizler şunlarındır: Fetvâyı veren Abdullah Efendi, sabık Rumeli kazaskerlerinden: Damatzâde Ahmed, Mirzazâde Mehmed, Abdullah ve Feyzullah efendilerle, o târihteki Rumeli kazaskeri olan Mehmet Zeynelâbidîn Efendi, Kezâ sâbık Anadolu kazaskerleinden: Salih, Dürrî Mehmed efendilerle o tarihte Anadolu kazarkeri olan Mustafa b. Ahmed, sâbık İstanbul kadılarından Mehmed Sâlim, İshak, Abdurrahmân, Şeyhzâde Mehmed ve İshakzâde Nur Mehmed efendiler, Nakîbül-Eşrâf Zeynelabidin, İstanbul kadısı Zülâli Efendi.

** Fiyat fazla görülmesin diye belki baş tarafa şu kıt'a konulmuş:

Ağırı altına dahi satılırsa bu kitap
Müşterisi sûd-mend, bâyi' magbûndur.
Âkıl olan ihtiyâr eyler mi bu hüsrânı kim,
Aldığı zer, verdiği anın dürr-i meknûndur.

set-i maârif ü âsâr, sebt ü tahrîr-i kütüb ü sahâyif ve kayd ü tahrîr-i devâvîn-i letâyif ile müyesser ve işâat-ı envâ-ı ulûm ve itâre-i âsâr-ı fünûn teksîr-î kütüp ile mukadder idüği müsellem ve mukarrer olmağla tulû-ı şems-i dîn-i Muhammedi, ve zuhûr-ı tebâşir-i subh-ı millet-i Ahmedî, (S. A. S.) den beru ulemâ-i dîn-î mübîn ve fuzalâ-i muhakkıkîn, kesserehum'ullâhu teâlâ ilâ yevm'-id-dîn, zabt u hımâyet-i âyât-i Kur'âniyye ve hıfz u sıyânet-i ahâdîs-i Nebeviyye ve sâir maârif-i yakîniyye için tedvîn-i sahâyif ve tastîr-i kütüb ü ulûm-i maârif eyleyüp ve kezâlik lügât-ı Arabiyye ve Fârisiyye ve mâarif-i âliyye ve hıkemiyye ve sâir fünûn-ı cüziyye ve kavâid-i külliyye zabt ve ifâde ve teallüm ve istifâdesi dahî ketb ü tahrîr u tedvîn ü tastîr ile husûlpezîr olmağla neyl-i umûr-i dünyeviyye ve uhraviyye ve ihrâz-ı saâdet-i ebediyye içün te'lîf-i kütüb-i ilmiyye ve tedvin-i suhuf -ı maarif-i cüz'iyyeden dahi hâli olmayup lâkin mürur-ı eyyam ve ihtilafât-ı edvar u a'vâm ile Cengiz-i fitne-engîz ve Hülâgûyı bîtemyîz huruclarında ve memleket-i Endülüse fecere-i efrenc istilâsında ve sâyir vâkı olan hurub u kıtâl ve harîk esnâlarında ekseri musannefât urza-i zayâ' ve telef olmağla elyevm memâlik-i İslâmiyyede Kâmûs ve Cevherî ve Lisanül-Arab ve Vankulu ve kütüb-i tevârih ve nüsah-ı ulûm-ı âliyyeden cild ve hacmı kebîr olan nüsah-ı lâzıme-i nâdire ve zümre-i küttâb ve müstensihînin dahi kusûr-ı himmet ve rehâvetlerinden nâşi yazmağa rağbet itmeyüp ve yazdıkları nüsah dahi habt u hatâdan hâli olmamağla nedret-i kütüp ve sekâmet-i nüsah talebe-i ulûm ve ragabe-i maârif ü fünûnun usret ve meşakkatlarına bâis ve bâdî olup ve a'mâl-i sınâıyyeden BASMA sanatı vücûh-ı denânire sikke-i hasene darbı ve rûy-ı sahifeye nigîn-i yemîn tab'ı gibi bir nevi kitâbetten ibâret ve fenn-i basmada husûle gelen kütübin ibâreti ayân ve bir cild kitap yazmak zahmetiyle basma fenninde nice bin cild kütüb-i sahîha husule geleceği nümâyân olup kalîl'ül-maşakka ve kesîr'ul-menfaa bir sanat-ı mergûbe olduğu mefhûmını hâvî mukaddemâ bir risâle-i beliga te'lif ve inşâ ve menâfi-ı kesîresin ta'did ve ihsâ ve fenn-i mezkûrda selefiniz Müteferrika İbrahim mahareti olmağla levâzim ve masarifini tedarik ile bu sanat-ı garîbenin verâ-yı hafâdan minassa-i zuhurda cilveger olmasıyla âmme-i ehl-i İslâmın ilâ yevmil-kıyâm isticlâb-ı daavât-ı hayriyyelerine bâis olmak içün *fıkıh* ve *tefsir* ve *hadis-i eşerif* ve *kelâm* kitaplarından maadâ lügât ve tevarih ve tıb ve fünûn-ı hıkemiyye ve hey'et ve ana tâbi' coğrafıya ve memâlik ü mesâlik kitapları basılmak bâbında izin ve ruhsat-ı pâdişâhâne iltimas olundukta risâle-i mezkûre Şeyhul-İslâm-ı esbak müteveffa Abdullah Efendi'ye irsâl ve basma sanatında mehâreti olan kimesne bir musahhah kitabın huruf ve kelimatını birer kalıba sahıhan nakş idüp evrâka basmakla zemân-ı kalilde bilâ meşakka nüsah-ı kesire hâsıla olup kesret-i kütüp rahîs bahâ ile temellüke bâis

ve bu vechile fâide-i azîmeyi müştemil olmağla ol kimesneye müsâade olunup birkaç âlim kimesneler sûreti nakş olacak kitabı tashih içün tayin buyurulur ise gayet müstahsene olan umurdan olur deyu iftâ etmekle virilen fatvâ-yı şerîfe mûcebince müsâade-i hümâyûn erzani kılınup zikrolunan kütüb-i lügât ve mantık ve hey'et ve bunların emsâli ulûm-ı âliyyede te'lif olunan kitaplardan sûreti nakş olacak kitabı gereği gibi tashih ettirdikten sonra vech-i meşruh üzere san'at-ı merkume ile husule gelen kütüb sahih olmak üzere ziyâde ihtimâm ve habt u hatâ olunmaktan begâyet ittikâ oluna deyu izin ve ruhsat-ı pâdişâhâneyi hâvi mukaddemâ sâdır olan emr-i şerif (bin) yüz kırk beş senesi evâsıt-ı Receb-ül-müreccebinde tecdid ve bâdehu merkûm İbrahim fevt oldukta hizmet-i mezkûre muattale kalmağla nizâm-ı kadîmîsiyle kârhâne-i merkumeyi müştereken i'mâl ve fenn-i tabâatı icrâ ve ihyâ şartiyle ta'yînât-ı mukarreresile, siz ki, mûmâileyhimâ sız, alel iştirâk size inâyet ü ihsan olunmak üzere (bin) yüz altmış senesinde Hüdâvendigâr-ı sâbık merhum Sultan Mahmud Han, tegammedehu'llâhu teâlâ bi-rrahmeti vel'gufrân, zamânında istirhâm eylediğinizde bâlâda mestûr şurût-ı kadîmesiyle kârhâne-i mezbûreyi iştirâken i'mâl eylemeniz içün emr-i şerif virildiğin bildirüp cülûs-ı hümâyûn meymenet-makrûnım vâkı' olmaktan nâşı emr-i mezkûrun tecdîdini ricâ eylediğiniz ecilden hilâfına ferman yoğıse vech-i meşrûh üzere amel olunmak bâbında fermân-ı âlişânım sâdır olmuştur. BUYURDUM Kİ, vusûl buldukta bu bâbta vech-i meşrûh üzere şerefyâfta-i sudur olan fermân-ı vâcib'ül-ittibâ ve lâzim'ül-imtisâlin mazmun-ı itâat-makrûnıyle âmil olasız, şöyle bilesüz, alâmet-i şerîfe i'timad kılasuz. Tahrîren fi evâil-i şehr-i Rebî'il-âhır sene 1168

Bemakam-ı Kostantınıyyeti'l-mahrûse[6]

* * *

Öyle anlaşılıyor ki, matbaacılık hakkında dedikodu devam ettiğinden fermanların tekrar tekrar alınmasına ve hatta basılan kitapların baş tarafına konmasına lüzum görülmüş. Nasıl ki ilk fetvâdan sonra Yenişehir müftüsü *Abdullah* Efendi tarafından tekrar bir fetva verilmiştir. 1156 H. tarihinde verilmiş olması tahmin edilen bu fetvâ da şöyledir:

"Basma sanatında mahâret iddiâ eden Zeyd, lügât ve mantık ve hikmet ve hey'et ve bunların emsâli ulûm-ı âliyyede te'lif olunan kitapların hurûf ve kelimâatlarının sûretlerini birer kalıba nakş idüp evrak üzerine basma ile ol kitapların misillerini tahsîl ederim dise, Zeydin bu vechile amel-i kitâbete mübâşeretine şer'an ruhsat var mıdır?

6 *Subhî Tarihi*, 1199 baskısı baştarafı.

El-Cevab:

Basma sanatında mahâreti olan kimesneler bir musahhah kitabın hurûf ve kelimâtını bir kalıba sahîhan nakş idüp evrâka basmağla zamân-ı kalilde bilâ maşakka nüsah-ı kesîre hâsıle olup kesret-i kütüp ve rahîs bahâ ile temellüke bâis olur, bu vechile fâide-i azîmeyi müştemil olmağla ol kimesneye müsâade olup birkaç âlim kimesneler sûreti nakş olacak kıtabi tashih içün tayin olunup anlar tashih ettiklerinden sonra sûreti kalıba nakş olunursa bir ameli-i müstahsen olur.

Abdullah Efendi, *Behce'tül-Fetâvâ*, s. 552, Matbaa-i Amire, 1289 baskısı

Görüldüğü üzere hem fetvâlarda, hem de fermanlarda *fıkıh*, *tefsir*, *hadîs* ve *kelâm* kitaplarının basılmasına müsaade verilmiyordu. Kur'an-ı Kerimin basılmasından ise hiç söz edilmiyor. Fakat sonraları bunların da basıldığını görüyoruz. Cevdet Paşa bunu da bize şöyle anlatıyor:

"... Bervech-i bâlâ erbâb-ı taassuba serreşte-i itirâz olmamak için Saîd Efendi ile İbrahim Müteferrika tarafından *tefsir* ve *hadis* ve *fıkıh* ve *kelâm* kitaplarından maadası basılmak istidâ olunup fetvâ-yı şerife dahi anların istidası üzerine tastîr olunmuş idüğünden hayli müddet kütüb-i şer'iyye tab' olunmamıştır. Halbuki tıbaatta tazîmi muhil görünen müzâvele ve ameliyyât var ise de mücellidin muşta ile uruşu ve kitabların cendereye sıkışı matbaanın müzâvelesinden ziyade ta'zîmi mühil iken ilm-i Usûl-i Fıkıhta mesâil-i müsellemeden olan (El-umuru bi-makasıdıhâ) hükmünce Kur'ân-ı Kerîm'in evrak'ı perişan ve perâkende olmadan vikâye içün teclîdi câiz olduğu halde kütüb-i şerî'yyenin teksiri niyet-i hayriyyesiyle tab olunmalarında beis görülmeyerek sonraları nef'an lit-talebe kütüb-i şer'iyye dahi tab' olunarak kâffe-i fünûn ashâbı müstefid olmuştur."[7]

Böylece kitap basma işinin kademe kademe gittiğini görüyoruz. Önce dinî olmayan kitapların basılmasına müsaade ediliyor, Dini kitapların basımına izin yokken sonraları onlar da basılmaya başlanıyor. Buna da alışılıyor. Cevdet Paşa'nın gayet güzel îzah ettiği gibi, bir işten maksad ne ise hüküm ona göredir. Bu bir dinî kâidedir. Kitap basan kimsenin, emek vererek bastığı o kitaba hakaret etme kasdı hiç tasavvur olunabilir mi?

Fakat Kur'ânın tab'ından bahseden İstanbulda henüz yoktu. Halbuki bu da gayet arzu edilen bir şeydi. Hâricte mushaflar basılıyordu. Hattâ İstan-

7 *Cevdet tarihi*, c. I. s. 76. 1302.

bulda da kaçak tab edenler vardı. Hükümet basılmasını istiyordu. Fakat Bâb-ı Meşîhata bağlı Fetvâhâneden fetvâ çıkmıyordu. Nihayet Cevdet Paşa'nın himmet ve gayretiyle bu iş de hallolundu, 1291 yılında İstanbul'da hükümet mârifetiyle mushaf basılmağa başlandı. Bunun nasıl olduğunu yine Paşa'dan dinleyelim:

"Nice senelerdenberu eczâ-i Kur'âniyenin tab'ı Bâb-ı Alîce arzu oluna geldiği halde bu babta Bâb-ı Fetvâdan cevâb-ı muvâfık alınamadığı cihetle Bâb-ı Âlî, hâl-i tereddüdde idi. Halbuki İranlular Vâlide Hanında ve sâir mahallerde gizlüce Kur'an-ı Kerîm'i tabı' ile alenî furuht ederlerdi. Ve bazı matbaalardaki evrâk-ı matbua parçaları bakkal dükkânlarında görülüp bu ise Kur'ân-ı Kerim hakkında hürmetsizliği mûcib olduğu cihetle taraf-ı Şeyhûlislâmîden arasıra iştikâ olundukça Bâb-ı Âlî dahi bu masâhif-ı matbûanın furuhtünü meneder ve bâzan müsâdere eyler idi. Bu sırada Fransa'da Hafız Osman hattıyle bir mushaf fotolitograf yâni aks-i ziyâ san'atıyle tabettirilerek nüsah-ı adîdesi Dersaâdet'e getürildi. Bâb-ı Âlî'ce dahî furuhtüne ruhsat verilmekle alenî satıldı. Lâkin yazıları lâyıkıyle çıkmamış idi. Bunun üzerine Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'da lede'l-müzâkere Matbaa-i Âmire'de ihtirâmât-ı lâzime yerine getirilmek şartiyle Mushaf-ı Şerîf tab'ı tensib ile icrâsı tarafımıza havâle buyuruldu. Derhal tab'hânede yeniden destgâhlar kuruldu. Ve san'at-ı mezkûrede mâhir Ali Efendi mârifetiyle Şekerzâde'nin meşhur Mushaf-ı Şerîfî tabettirildi.

Buna dâir doksan bir (1291) senesi hılâlinde taraf-ı fakîrden tanzim ile tabı ve neşir olunan ilânnâmenin sureti bervech-i âti tahrîr olunur....[8]

"Dörtyüz senedenberi Mesâhıf-i Şerîfe ekseriyâ hatt-ı nesih ile yazıla gelmiş ve bu san'atta pek mâhir üstadlar gelüp geçmiştir. İşbu esâtize-i benâm şöhret ve mahâretçe tabakât-ı adîdeye taksim olunabilür:

Tabaka-i ulyâda bulunanların birincisi Şeyh deyu marûf olan *Hamdullah Agâh Efendi*'dir ki, Yâkût Müstasımînin îcâd eylediği usûli bir güzel şîve üzere ifrag eden odur. 926 H. tarihinde vefat etmiştir.

İkincisi *Hâfız Osman*'dır ki, Şeyha kema huve hakkuhu taklid eylemiş ve yazıyı bir mertebe daha toplayıp bir güzel şîve vermiştir. 1110 H. târihinde vefat etmiştir.

Üçüncüsü işbu Hafız Osmanın şâkirdânından *Yedikuleli* deyu mâruf olan *Seyyid Abdullah Efendi*'dir ki, hocasının yazısına fark olunmaz mertebe taklid eylemiştir. 1140 H. tarihinde fevt olmuştur.

8 (Vak'anevis Cevdet Paşa'nın Evrakı, *Tarih-i Osmâni Encümeni Mecmuası*, cüz: 46. 1333

Dördüncüsü Yedikulelinin şâkirdânından Şekerzâde deyu mâruf olan *Mehmed Efendi*'dir. Hatt-ı nesihte hocasına taklid ile beraber bu san'ata bir güzel şîve ve nezaket vermiştir.

Tabaka-i sâniye Yedikulelinin şâkirdânından *Eğrikapulu* deyu mâruf olan *Râsim Efendi* ve hattât-ı meşhur Afif Efendi'nin dâmadı ve tilmizi olan *Deli Osman* ve *Mehmed Celâleddin* ve *Şimşir Hâfızdır*. Anlardan sonra tabakat-ı adîdede pekçok meşhur hattâtlar vardır.

Şeyhin ömrü tecrübe ile geçip bu sanatı malûm olan dereceye getirinceye dek pekçok emek vermiştir. Evâili halindeki yazısıyle sonraki yazıları beyninde pekçok fark ve tefâvüt vardır. Yazdığı Kelam-ı Kadimlerin içide en ziyâde beğendiğini Resûl -i Ekrem (S. A. S.) e hediyye olmak üzere Medine-i Münevvere'ye göndermiştir. Bu Kelâm-ı Kadimi taklid ederek bir Kelâm-ı Kadim yazmak üzere Sultan Ahmed-i Sâlis tarafından *Şekerzâde* memur olmakla* varup Medîne-i Münevvere'de ikamet ile harf beharf ana taklîd ederek bir mushaf-ı şerif tahrîr ile Dersaâdet'e getirdikte Sultan Mahmûd' -ı Evvel taht - ı saltanata cülûs etmiş bulunmağla ol eser-i bîadili ana arz eylemiştir. Bu kerre ol nüsha Dersaâdet'te reîs-i huffâz olan *Timur Hâfız*'a okutturuldu ve görülen yanlışlar asrımızda Şeyhül-hattâtîn ve reîsül-ulemâ olan İzzet Mustafa Efendi'ye tashih ettirildi ve asrımızda yeni zuhur eden aks-i ziyâ san'atında mâhir olan Erkân-ı Harp fotoğrafhânesinde müstahdem kolağası Hâfız Ali Efendi mârifetiyle tabı ve temsil ettirildi. 1291" (Vak'anüvis Cevdet Paşa)

Böylece görülüyor ki, matbaanın îcâdından sonra, yani aradan tam 439 yıl geçtikten, Türkiye'de kabulünden 152 yıl sonra ancak Mushaf basılabilmiştir. O zaman hükümet bastırmak istiyordu, ulemâ-yı rüsüm muhâlefet ediyordu, fakat bügün mushaf basmak câiz değüldür diyecek, yoktur, sanırım. Hatta mushaf basmaya mâni olsalar kıyâmetler kopar.

* * *

Kur'ân-ı Kerîm dış memleketlerde basılıyordu. Hılâfet merkezi olan İstanbul'da buna müsaade edilmemesi biraz acıdır. Mushaf-ı Şerîf ilk defa Avpa'da basılmıştır. Eldeki en eski baskı 1694 te Hamburg'da basılan Mushaftır. Tarih sırasıyla ilk baskıları kaydedelim:

* Belki tabı etmek içindi.

Hicrî yıl	*Miladî yıl*	*basıldığı yer*
1106	1694	Hamburg
1182	1768	Leibzig
1202	1787	Petersburg (Katerina hesabına basılmış, bu tabı, 1789, 1790, 1793, 1796, 1798 yıllarında tekrarlanmış. Ne hazindir ki, Rusya kıraliçesi kendi hesabına Kur'an bastırıp müslümanlar arasında dağıtıyordu. Bunda ustura yarası gibi ince ince yakan bir acı var.: Her müslümanın evinde bir mushaf bulunduğundan bu vâsıtayla müslümanlara yaranmak istiyordu. Bizim ulemâmız ise tabı, bidâttır diye hilâfet merkezinin bu iş yapmasına mâni oluyordu.)
1216	1801	Kazan (Rusya'da müslümanlar tarafından ilk defa Kazanda basılmıştır. 1288/1842 den sonra her sene basılmıştır. Bu Şehabeddin Mercâni mukabelesiyle yapılmıştır.)
1249	1833	Londra
1250	1834	Flügel tab'ı
1267	1850	Luknav (Hindistan)
1269	1852	Bombay
1274	1857	Kalküta
1280	1863	Delhi
1281	1864	Mısır, Kahire, Bulak matbaasında
1288	1871	İstanbul
1291	1874	İstanbul (Maarif Nazaretince)

Kırımlı İsmail Gaspirinski tarafından da Kur'an-ı Kerim gayet mükemmel tashihli olarak bastırılmıştır.

(Afrikada çok bulunan körler için 1951 yılında Braille sistemiyle kabartma harflerle mushaf basılıp kör olan müslümanların istifadesine sunulmuştur.)

Bundan sonra birçok yerlerde nefîs mushaflar basılmaya başlandı. Taş basması, dizgi harf basması gelişti. İstanbulda basılanlar nefâset bakımından enbaşta gelir. Osmanlı hattâtlarının en meşhurlarından Hafız Osmanın yazdığı mushaflar, Osmanbey matbaasında gayet güzel basılırdı. İstanbul

baskıları sanat ve nefâsetçe üstün olduğu gibi okunması da kolaydır. Çünkü bunlarda Kitâbe-i ûlâ denen heyet-i kadîmeyi, yani eneski imlâ şeklini aynen muhafazada okadar titizlik gösterilmemiştir. Okunması kolay olan ve alışılan imlâya uyulmuştur. Vaktiyle Meşihata bağlı olan *Teftiş-i Masahıf-ı Şerife Heyeti*, mushafların doğru basımını sağlamakla görevliydi. Bugün bu heyet Diyanet İşleri Başkanlığına bağlıdır ve *Mushaflar İnceleme Kurulu* adı altında İstanbulda bu vazifeye devam etmektedir.

* * *

Tarihe şöyle bir göz atarsak, Kur'an-ı Kerime hizmet maksadiyle yapılan bazı işler, başlangıçta itirazla karşılanmış, fakat sonraları o işin faydalı olduğu anlaşılarak kamu tarafından benimsenmiştir. Böylece itiraz sesleri kesilmiş, gürültüler sönüp gitmiştir. Meselâ: Kur'an-ı Kerimin yanlış okunmasını önlemek için ilkönce nokta şeklinde harekeler konmuş, bu münakaşa konusu yapılmış. Daha sonra bugünki tarzda harekelendi, sayfa kenarlarına cüzü', hızip, aşir işaretleri, satır üzerlerine secâvend işaretleri kondu, Bunlar hep itiraza vesile yapıldı. Tabı' işi de böyle oldu. Fakat bunların iyi şeyler olduğu görülünce kabul edildi ve bid'at-ı hasene sayıldı. Mushafın tezhibine, duraklarına, ayetlerin sayısını göstermek için duraklara rakam konulmasına da itiraz edenler bulundu. Mısır baskısı mushaflarda duraklara âyet sayısını gösterir rakamlar konma işi genellikle tatbik edildi. Lâkin İstanbul baskılarında bu daha geç ve daha az yapılmaya başlandı. Hatta Diyanet İşleri Başkanlığınca bastırılan Kur'an Dili, Hak Dini'nde, ne metne, ne de tercümeye âyet sırasını gösterir rakamlar konulmadı. 1961 de yine Diyanet Başkanlığınca basılan Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı'nda da aynı yola gidildi. Halbuki daha önce İstanbulda müteaddid defalar basılan Derkenarlı Mevâkıp tercümesinde hem metne, hem de tercümeye rakamlar konulmuştu. Rakamsızlığın doğurduğu zorluğu, tefsir ve tercümelerde ayet arayanlar herân hissederler. Rakam koymada dînî bir mahzur olamaz. Eslâfımız kolay olan herşeyi kabul ederdi. Duraklara rakam konmuş ilk yazma olduğunu tahmin ettiğimiz bir Mushaf-ı şerif Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunmaktadır. Develü Zâde İsmail bin Hacı Kasim Paşanın 1298 H. de vakfettiği bu Mushaf-ı şerif, Vakıflar Genel Müdürlüğüne Kayseriden gelmiştir. Durak sonlarına kırmızı mürekkeple âyet numaraları konmuştur. (Vakıflar Arşivi, Mushaflar bölümü, No: 37) Ayetleri kolayca bulmak için Tertip-i Zîyba adlı eseri ilk meydana getiren Vardarlı Hafız Mahmut adında bir Türktü. 18 inci asırda yazılan yukarıda adı geçen bu mushaf ile de bir Türk hattâtının duraklara rakam koymağa başladığı görülür.

صورت خط همایون

موجبنجه عمل اولنه

صورت امر شریف

قدوة الاماجد والاعیان مکتوبی صدر اعظمی خلفاسندن سعید و درگاه معلام متفرقه لرندن ابراهیم ربد
بجد هلا توقیع رفیع همایون واصل اولیجق معلوم اولا که چون روابط دوام قیام قوانین دین و دولت و ضوابط
قوام نظام ملك و ملت و ضبط و ربط تواریخ و اخبار و حفظ و حراست معارف و آثار نیف و تحریر کتب و صحائف
و قید و تحریر دواوین لطائف ایله میسر و اشاعت انواع علوم و اظهارت آثار فنون تکثیر کتب ایله مقدر ایدوکی
مسلم و مقرر اولمله طلوع شمس دین محمدی و ظهور نباشیر صبح ملت احمدی صلی الله تعالی علیه و سلم دن برو
علماء دین مبین و فضلاء محققین کثرهم الله تعالی الی یوم الدین ضبط و حمایت آیات قرآنیه و حفظ و صیانت
احادیث نبویه و سائر معارف یقینیه ایچون تدوین صحایف و تسطیر کتب علوم و معارف ایلیوب و کذلك لغات
عربیه و فارسیه و معارف آلیه و حکمیه و سائر فنون جزئیه و قواعد کلیه ضبط و افاده و تعلم و استفاده سی دخی
کتب و تحریر و تدوین و تسطیر ایله حصول پذیر اولمله نیل اجور دنیویه و اخرویه و احراز سعادت ابدیه ایچون
تألیف کتب علمیه و تدوین صحف معارف جزئیه دن دخی خالی اولمیوب لکن مرور ایام و اختلافات ادوار و اعتراض عوام
ایله جبکیز فتنه انکیز و هلاکوی بی تمیز خروجلرنده و مملکت اندلسه فجره افرنج استیلا سنده و سائر وقایع اولان
حروب و قتال و حریق اثارلرنده اکثر مصنفات عرضهٔ ضیاع و تلف اولمله الیوم ممالك اسلامیه ده قاموس
و جوهری و لسان العرب و وان فولی و کتب تواریخ و نسخ علوم آلیه دن جلد و حجمی کبیر اولان نسخ لارمه
نادر و زمره کتاب و مستنسخیك دخی قصور همت و رخاونلرندن ناشی یارمغه رغبت ایتمیوب و یارد قلری
نسخ دخی خبط و خطادن خالی اولمامغله ندرت کتب و سقامت نسخ طلبهٔ علوم و رغبهٔ معارف و فنونك
عسرت و مشقتلرینه باعث و بادی اولوب و اعمال صناعیه دن بصمه صنعتی وجوه دنانیره سکهٔ حسنه ضربی
و روی صحیفه یه نکین بین طبعی کبی بر نوع کتابتدن عبارت و فن بصمه ده حصوله کلان کتبك عبارتی عیان
و بر جلد کتاب یارلمق زحمتیله بصمه فنده بیچه بینك جلد کتب صحیحه حصوله کله جکی بیان اولوب قلیل المشقه
و کثیر المنفعه و صنعتی مرغوب اولدیغی مفهومنی حاوی بر رساله بلیغه تألیف و انشا و منافع کثیره سی تعدیه
و احصا و فن مذکورده سزك مهارتکز اولمغله لوازم و مصارفی اشمرا کا کورب تدارك ایتمکز ایله ایام سعادت
اقترانده بو صنعت غریبه نك ورای خفادن منصهٔ ظهورده جلوه کر اولمسیله عامهٔ اهل اسلامك الی یوم القیام
استجلاب دعوات خیریه لریه باعث اولمغیچون فقه و تفسیر و حدیث شریف و کلام کتابلرندن ماعدا لغات
و تواریخ و طب و فنون حکمیه و هیئت و اکاتابع جغرافیا و ممالك و مسالك کتابلری باصلمق باسده ادن و رخصت
پادشاهانه می التماس ایلکز ایله رساله مذکوره اعلم العلماء المتبحرین افضل الفضلاء المتورعین محرر دار علوم شرعیه
و ینبوع انهار مسائل و فتوی و لابس لباس ورع و تقوی حالا شیخ الاسلام و مفتی الانام مولانا عبد الله ادام الله
تعالی فضائله یه ارسال و بصمه صنعتنده مهارت ادعا ایدن ریدلعت و منطق و حکمت و هیئت و بو نارك
امثالی علوم آلیه ده تألیف اولنار کتابلرك حروف و کلماتنك صورتلری بر قالبه نقش ایدوب اوراق اوزرینه
باصمغله

1— 1139 tarihli ilk matbaa fermanı

باصغله اول کتابلرك مثالرینی تحصیل ایدرین دیسه زیدك بو وجهله عمل کتابته مباشرتنه شرعا رخصت وارمیدر دیو استفتا اولندقده بصمه صنعتنده مهارتی اولان کسنه بر صحیح کتابك حروف وکلماتنی برقالبه صحیحا نقش ایدوب اوراقه بصغله زمان قلیلده بلا مشقة نسخ کثیره حاصله اولوب کثرت کتب رخیص بهایله تملکه باعث اولور بو وجهله فایده عظیمه یی مشتمل اولمغله اول کسنه یه مساعده اولنوب برقاج عالم کسنه لر صورتی نقش اولاجق کتابی تصحیح ایچون تعیین بیورلور ایسه غایت مستحسنه اولان اموردن اولور دیو افتا ایلدوکندن ماعداطهر رساله ده قلم حکمت توأمی ایله هذه محله بل دروهو فی بحره مستغرق فی سلکه مفرد روض زخاری النبات و بحر ولکنه عذب فرات فاض ونهر فتیحس منه عیون الأرحری بان یکون مسقطا لانواء براعة القول وموقعا لانواع تقاریض الفحول والله درمنشئیه حیث بین مابین واحسن البیان هل جزاء الاحسان الا الاحسان کلمات دری اللمعاتیله تقریض ایتمکله مولانای مشار الیهك فتوای شریفه لری موجبنجه مساعده همایونم ارزانی قانوب وصورتی نقش اوله جق لغت ومنطق وحکمت وهیئت و بونلرك امثالی علوم آلیه ده تألیف اولنان کتابلردن صورتی نقش اوله جق کتابی تصحیح ایچون علماء محققین وفضلاء مدققیندن علوم شرعیه وفنون آلیه ده مهارت کامله لری اولان اقضی قضاة المسلمین سابقا استانبول قاضیسی مولانا اسحق وسابقا سلانیك قاضیسی مولانا صاحب وسابقا غلطه قاضیسی مولانا اسعد زیدت فضائلهم ومشایخ کرامدن قدوة العلماء المحققین قاسم پاشا مولویخانه سی شیخی مولانا موسی زید علمه مأمور وتعیین اولنمشلردر ایمدی ذکر اولنان کتب لغت ومنطق وحکمت وهیئت و بونلرك امثالی علوم آلیه ده تألیف اولنان کتابلردن صورتی نقش اولنه جق کتابی مولانای موسی الیهه تصحیح ایتدردکدن صکره وجه مشروح اوزره صنعت مرقومه یی معیت ایله عمل واجرا و بو وجهله کتب مذکوره نك

نکثیر بنه جدا و فی ایلیوب ولکن صنعت مرقومه ایله حصوله کلان کتب صحیحه اولمق اوزره

زیاده اهتمام وضبط وخطا اولنمقدن نهایت انقا ایلیه سز شو بله بله سز علامت

شریفه اعتماد قله سز تحریرانی اواسط ذی القعده سنه تسع

وثلثین ومائه والف بمقام المحروسة

قسطنطنیه

صورت فتوای شریفه

بصمه صنعتنده مهارت ادعا ایدن زید لغت ومنطق وحکمت وهیأت و بونلرك امثالی علوم آلیه ده تألیف اولنان کتابلرك حروف وکلماتنك صورتلرینی برقالبه نقش ایدوب اوراق اوزرینه بصمه ایله اول کتابلرك مثالرینی تحصیل ایدرم دیسه زیدك بو وجهله عمل کتابته مباشرتنه شرعا رخصت وارمیدر بیان بیوریله

الجواب — الله اعلم

بصمه صنعتنده مهارتی اولان کسنه بر صحیح کتابك حروف وکلماتنی برقالبه صحیحا نقش ایدوب اوراقه بصغله زمان قلیلده بلا مشقة نسخ کثیره حاصله اولوب کثرت کتب رخیص بهایله تملکه باعث اولور بو وجهله فایده عظیمه یی مشتمل اولمغله اول کسنه یه مساعده اولنوب برقاج عالم کسنه لر صورتی نقش اولاجق کتابی تصحیح ایچون تعیین بیورلور ایسه غایت مستحسنه اولان اموردن اولور کتبه عبد الله الفقیر عفی عنه

2— 1139 tarihli matbaa fermanı ve ilk fetvâ

صورت امر شریف عالیشان

قدوة القضاة والحکام * معدن الفضل والکلام * روم ایلی قضاتندن مولانا ابراهیم واناطولی
قضاتندن مولانا احمد زید فضلهما توقیع رفیع همایون واصل اولیجق معلوم اولاکه چون
روابط دوام قیام قوانین دین ودولت * وضوابط قوام نظام ملک وملت * وضبط وربط
تواریخ واخبار * وحفظ وحراست معارف وآثار * ثبت وتحریر کتب وصحایف وقید وتحریر
دواوین لطایف ایله میسر واشاعت انواع علوم واطارح آثار فنون تکثیر کتب ایله مقدر ایدوکی
مسلم ومقرر اولمغله طلوع شمس دین محمدی * وظهور تباشیر صبح ملت احمدی * صلی الله تعالی
علیه وسلمدن بروعلماء دین مبین * وفضلاء محققین * کثرهم الله تعالی الی یوم الدین * ظبط
وحمایت آیات قرآنیه * وحفظ وصیانت احادیث نبویه * وسائر معارف یقینیه ایچون
تدوین صحایف وتسطیر کتب وعلوم معارف ایلیوب وکذلک لغات عربیه وفارسیه ومعارف
آلیه وحکمیه وسائر فنون جزئیه وقواعد کلیه ضبط وافاده وتعلم واستفاده سی دخی کتب
وتحریر وتدوین وتسطیر ایله حصولپذیر اولمغله نیل امور دنیویه واخرویه واحراز سعادت ابدیه
ایچون تألیف کتب علمیه وتدوین صحف معارف جزئیه دن دخی خالی اولمیوب لکن مرور ایام
واختلافات ادوار واقوام ایله چنکیز فتنه انگیز وهلاکوی بی تمییز خروجلرنده وممالک اندلسه
هجرهٔ افرنج استیلاسنده وسائر واقع اولان حروب وقتال وحریق اثنالرنده اکثر مصنفات
عرضهٔ ضیاع وتلف اولمغله الیوم ممالک اسلامیه ده قاموس وجوهری ولسان العرب
ووان قولی وکتب تواریخ ونسخ علوم آلیه دن جلد وجمعی کبیر اولان نسخ لازمهٔ نادره ورمرهٔ
کتاب ومستنسخینک دخی قصور همت ورخاولرندن ناشی یازمغه رغبت ایتمیوب ویارد قلری
نسخ دخی خبط وخطادن خالی اولمامغله ندرت کتب وسقامت نسخ طلبهٔ علوم ورغبهٔ معارف
وفنونک عسرت ومشقتلرینه باعث وبادی اولوب واعمال صناعیه دن بصمه صنعتی وجوه دنائیره
سکهٔ حسنه ضربی وروی صحیفه یه نکین یمین طبعی کبی برنوع کاتبندن عبارت وفن بصمه ده
حصوله کلان کتبک عبارتی میان وبرجلد کتاب یارلق زحمتیله بصمه قنده بیجه بیک جلد کتب
صحیحه حصوله کله جکی عیان اولوب قلیل المشقه وکثیر المنفعه بر صنعت مرغوبه اولدوغی
مفهومنی حاوی مقدما بر رسالهٔ بلیغه تألیف وانشا ومنافع کثیره سن تعدید واحصا وفن
مذکوردهٔ سلفکز متفرقه ابراهیمک مهارتی اولمغله لوازم ومصارفی تدارک ایله بوصنعت
غریبه نک ورای حفادن منصهٔ ظهوردهٔ جلوه کر اولمسیله عامهٔ اهل اسلامک الی یوم القیام
استجلاب دعوات خیریه لرینه باعث اولمق ایچون فقه وتفسیر وحدیث شریف وکلام کالمرندن
ماعدا لغات وتواریخ وطب وفنون حکمیه وهیئت وکاتادرجه جغرافیا وممالک ومسالک کالمری
بصاحب باشنه اذن ورخصت پادشاهانه التماس اولندوقده رسالهٔ مذکوره صنع الاسلام اسبق
متوفی عبدالله افندی یه ارسال وبصمه صنعتنده مهارتی اولان کسنه رسم کالک حروف وکلماتی
برقالبه صحیحا نقش ایدوب اوراقه بصمغله زمان قلیلده بلا مشقة نسخ کثیره حاصله اولوب
کثرت کتب رخیص بها ایله تملکه باعث اولور بووجهله فائدهٔ عظیمه یی مشتمل اولمغله اول کسنه یه

3— 1168 tarihli matbaa fermanı

مساعدلاولنوب برقاچ عالم کسندلر صورتی نقش اوله جق کتابی صحیح ایچون تعیین بیورلیاور ایسه
غایت مستحسنه اولان امور دن اولور دیو اعتقاد ایتمکله و یرلان فتوای شریفه موجبجه مساعدهٔ
همایون اررای قلنوب ذکر اولنان کتب لغة و منطق و هیئت و بونلرك امثالی علوم آلیه ده
تألیف اولنان کتابلردن صورتی نقش اوله جق کتابی کرکی کبی تصحیح ایتدرمکدن صکره وجه مشروح
اوزره صنعت مرقومه ایله حصوله کلان کتب صحیح اولمق اوزره زیاده اهتمام وخبط وخطا اولمقدن
بغایت اتقا اولنه دیو ادن و رخصت پادشاهانه یی حاوی مقدما صادر اولان امر شریف یورقرین
بش سنه سی اواسط رجب المرجبنده تجدید و بعده مرقوم ابراهیم فوت اولدقده خدمت مذکوره
معطله قالمغله نظام قدیمیسیله کارخانهٔ مرقومه یی مشترکا اعمال و فن طباعتی اجرا واحیا شرطیله
تعیینات مقرره سیله سزکه موکی الیهما سز علی الاشتراك سزه عنایت واحسان اولنمق اوزره
یوز التمش سنه سنده خداوندکار سابق مرحوم سلطان محمود خان تغمده الله تعالی بالرحمة والغفران
زمانندن استرحام ایلدیککزده بالاده مسطور شروط قدیمه سیله کارخانهٔ مرقومه یی اشتراکا
اعمال ایلکز ایچون امر شریف ویرلدوکن بادیروب جلوس همایون میمنت مقروم واقع
اولمقدن ناشی امر مذکورك تجدیدینی رجا ایلدیککز اجلدن خلافنه فرمان یوغیسه وجه مشروح
اوزره عمل اولنمق بابنده فرمان عالیشانم صادر اولمشدر بیوردو مکه وصول
بولدقده بو بابده وجه مشروح اوزره شرفیافتهٔ صدور اولان فرمان
واجب الاتباع دلارم الامتثالك مضمونی اطاعتمقرونیله عامل اوله سز
شویله بله سز علامت شریفه اعتماد قیله سز تحریرا فی اوائل
شهر ربیع الآخر سنه ثمان و ستین ومائه والف
بمقام قسطنطنیة المحروسة

*

4— 1168 tarihli matbaa fermanı

İBADİLERE AİT BAZI METİNLER

Doç. Dr. YAŞAR KUTLUAY

İtikadî İslâm mezheplerinin incelenmesi sırasında karşılaşılan güçlüklerin en önemlisi, mezheplere mensup müelliflerin eserlerinin elde bulunmayışıdır. Bir mezhebe muhalif olan müellifin o mezhep hakkında anlattıkları tek taraflı kalmaktadır. Eğer elimizde ayni konuyu savunarak anlatan bir eser olursa, ikisini mukayese suretiyle daha doğru bilgiye sahip olabiliriz. El-Hayyât'ın "El-İntisâr"ını buna misal gösterebiliriz. Önceleri Şehristânî'nin İbn er-Râvendî'ye dayanarak anlattığı Mu'tezile mezhebi hakkındaki bilgilerimiz el-İntisâr ile geniş ölçüde değişmiş ve daha sonra bulunup yayınlanan mu'tezilî yazmalarla oldukça açıklığa kavuşmuştur.

Kelâmî veya felsefî bir sistem olarak tarihten silinen Mu'tezile yanında Şi'îler ve Hâricîler mevcudiyetlerini devam ettirmektedirler. Şi'î - Sünnî çatışması arasında üçüncü cepheyi temsil eden Hâricîlerin "İbadiyye" kolu Doğu ve Kuzey Afrika, Güneydoğu Arabistan müslümanları arasında yaşamaktadır. Bununla beraber mezheplerine ve dinî meselelere dair yayınları yok denecek kadar azdır [1]. En önemli matbu eser olarak elimizde Cumeyyil b. Hamîs b. Lâfî b. Hilfân b. Hamîs es Sa'dî tarafından hazırlanan ve 1298 h. yılından itibaren Zenzibar'da basılmasına başlanan Kamus eş-Şerî'a bulunmaktadır. İlk sahifesinde doksan cilt olacağı haber verilen eser onuncu ciltten sonra basılmamıştır. Mevcut şekliyle Hâricîler ve bilhassa İbâdîler hakkında geniş bilgi veren eser 'Uman'da Sultan Seyf b. Mâlik devrinde 1059 - 1079 h.

1 İbâdî itikadı hakkında yayınlanmış en önemli kitap Ebu Hafs Ömer b. Câmî'nin "Akîde" sidir. Cerbe ve Mzâb Hâricîlerinin elkitabı mahiyetindeki bu aslı berberce yazılmış kitap birçok kereler şerhedilmiştir. Bunlardan Ömer b. Ramazan es-Salâtî'nin şerhi ayni isim altında Kahire'de 1323 yılında basılmıştır. Bunun dışındaki matbu eserler ya mezhebe yapılan hücumları karşılamak, yahut geçmişteki İbâdî ileri gelenleri hakkında bilgi vermek için yazılmış tabakât kitaplarıdır. Birinciye misal olarak, Kasım b. Sa'îd b. Kasım eş-Şımâhî el-Âmirî'nin "Risalet Kavl el-Metîn fi'r-Redd ala el-Muhâlifîn" ini, ikinciye misal olarak da Sâlimî'nin "Tuhfe el-'A'yân fî Sîret ehli 'Uman" ını gösterebiliriz. İbâdîler'e ait yazma eserlerinin büyük bir kısmı S. Smogorzewski'nin özel kolleksiyonunda bulunmaktadır. Bunlar hakkında ve kolleksiyon sahibinin basılmamış eseri için bak. T. Lewicki, El, New Serie, Vol.I. pp. 125. 134, 141 gibi ilgili maddeler.

yılları arasında yazılmıştır[2]. İbâdî tarihi, imamları, bilginleri anlatıldıktan sonra fıkıh ve kelâm'a geçilmekte, meseleler ele alınarak delilleri ile iddiaları ileri sürülmektedir. Bahsedilen eserin birkaç bölümünde "El-Keşf ve'l-Beyân" adlı eserden nakillerde bulunulmaktadır. Bunlar: "İlimler ve tâlibleri"[3], "Cehâletin Zemmi"[4] "Cebre kail olanların görüşlerinin beyânı"[5] ve "İrade konusu ve Kaderiyye'nin Reddi"[6] başlıklarını taşımaktadır.

Adı geçen eser British Museum Kütüphanesi Or. 2606 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Kataloğu hazırlayan C. Rieu[7] tamamı üç cilt olduğu anlaşılan eserin elde mevcut ikinci ve üçüncü kitaplarını tanıtmaktadır. Yazma'da müellifin ismi yoktur, fakat yukarıda zikrettiğimiz Kamûs'ta[8] eserin yazarının künyesi tam olarak verilmektedir: "Uman ulemasından Ebû Sa'îd el-Ezdî el-Kalhâtî, Kitâb el-Keşf ve'l-Beyân'ın müellifi" denilmektedir.

Kamûs birçok şahıslar hakkında bilgi verirken ender olarak tarih zikretmektedir. Bu sebeple el-Kalhâtî'nin de hangi devir ulemasından olduğuna dair kesin bilgimiz olmamakla beraber C. VIII, bab 38 de "Alimlerin isimlerinin ve eserlerinin zikri" (s. 299 vd.) bölümündeki sıraya bakılarak hicrî yedinci veya sekizinci yüzyıllarda yaşamış olduğu ihtimali ileri sürülebilir[9].

Eserin kayıp olan birinci kitabına yapılan atıflardan, orada İbâdîliğin bir sistem halinde anlatıldığı anlaşılmaktadır. Mamafî eserin son kısmında 224-232 inci varaklarda, "İstikamet ehli fırkasının ve itikadatının hüccet ve burhanla şerhi" bölümü bu eksikliği kısmen de olsa telâfi etmektedir. Esasen daha ilk bölümlerden itibaren âlemin ve insanların yaratılmasından, sonraki peygamberler ve diğer dinlerin zuhuruna, Ka'be'nin tarihinden Emevî saltanatına kadar yayılan eserde olaylar tamamen İbâdî görüş açısından ele alınmaktadır. Rivayetler ve tenkidler bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

2. Badger, The History of the Imams and Seyyids of 'Oman, pp. 78 - 90, London, 1891. Hakluyt Society yayını. Eserin naşiri Uman'da ilk imamdan başlayarak kendi zamanına kadar gelip geçenlerin hayat maceralarını anlatmaktadır.

3 C. I. s. 20

4 C. I. s. 37

5 C. V. s. 2

6 C. V. s. 63

7 Charles Rieu, Suplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, pp. 121 - 124, London, 1894

8. C. VIII, s. 309

9 Brockelmann, G. A. L. S. Vol. II. p. 568 de 1070 / 1659'dan önce yaşadığının muhakkak olduğunu zikretmektedir.

Tek kitap halindeki ikinci ve üçüncü ciltler şu bablara ayrılmaktadır:

I– Kudretin ızharı, arşın, semaların, yeryüzünün, meleklerin, cinlerin, insanların yaratılması, Allahın ilk yaratığı (var. 1b).

II– Adem'in indirilmesi, iblis v. s. (8 a).

III– Şît peygamberin bi'seti, mevlidi, ondan sonraki enbiyanın nübüvvetleri (10 a) Adem'in vefatı (10b), Şît b. Adem'ın vefatı, İdris'in nübüvveti (11b), Nuh'un nübüvveti, Sefîne (12 a-13a), Hûd'un nübüvveti (14b), Salih'in nübüvveti (16b), İbrahim'in nübüvveti (18b) faziletleri (21a), Lût'un nübüvveti (21a), İshak b. İbrahim ve Eyyub'un nübüvvetleri (22a), Yakub b. İshak'ın oğlu Yusuf'un nübüvvetleri (23b), Musa b. İmrân'ın nübüvveti (24a), Şu'ayb'ın nübüvveti (25b), Yuşa b. Nûn olayı (26b), Davud'un nübüvveti (26b) Suleymân b. Davud (28a), Yunus b. Matta (30b), Üzeyr hakkında (32b), Yahya ve oğlu Zekeriyya hakkında (36a), Yahya ve babası Zekeriyya'nın katl haberi (37a), Babası Zekeriyya'nın makteli (38a), Allahın nebisi ve ruhu İsa b. Meryem'in bi'seti (38b).

IV– Kitab Muhtasar'dan enbiyanın zikri, sayıları, nebileri ve resullerin sayıları hakkında rivayetler (40a).

V– Hadîs el-Beyt (43b).

VI– Habeşlilerin Yemen'e çıkışlarının sebebi ve bununla ilgili haberler (45b).

VII–XIV– Hazreti Muhammed b. Abdillah'ın bi'seti, sîreti, faziletleri, doğum tarihi, Allahın ona verdiği hasletler, kendisine nasıl biat edildiği, gazveleri, bazı sözleri, hastalanması ve vefatı (49b-75b). Bu bölümün başlangıcından itibaren on varaklık kısımda zamanın yaptığı tahribat sebebi ile birçok yerler okunamıyor.

XV– Ebu Bekr'in hilâfeti (80a)

XVI– Ömer b. el-Hattâb'ın hilâfeti, Şûra konusu (82 a-84a).

XVII– Osman b. Affân'ın hilâfeti (84b).

Peygamberin veda haccı, hastalanması ve vefatı ile ilk dört halîfe devri hakkındaki görüşler Şiiler, Haricîler ve Ehli Sünnet bakımından çok farklıdır. Ehli sünnetin ilk dört halîfeye "Hulefâyı Râşidîn" demesine karşılık, Şiiler ilk üçüne gasıb nazarı ile bakıp tekfîre giderler. Haricîler ise ilk ikisinden son derece hürmetkâr şekilde bahsederler. Müellif, üçüncü halîfe devrini anlatırken, onun ilk altı yıl "doğru amel ettiğini" (85a) fakat sonra kötülük üstüne kötülük

yaptığını, hareket ve davranışlarının ne Peygamberin ne ilk iki halîfenin siretlerine uymadığını, "ganimetleri adaletsiz dağıttığını, kendisine yakınlıkları sebebiyle sefihleri işbaşına getirdiğini, Allahın Kitabını tahrife cüret ettiğini, zamanının en kötü şöhretli şahsı Velîd b. Ebî Ma'iyt'ı Küfe'ye tayin, Mervân b. el-Hakem'e ifrikiyyen humsunu tahsis, Abdullah b. Ebi Serh gibi Allahın düşmanına valilik vermek, Abdullah b. Mes'ûd gibi bir insanı yatağa düşüresiye dövdürmek" gibi (86b) işler yaptığını zikreder. Sonra Osman b. Affân'ın katli (90 a) ve Osman b. Affân mazlûmen mi katledildi (91b) konularını ele alır, münakaşasını yapar.

XVIII–XXIV– Ali b. Ebî Tâlib'in hilâfeti (92b), Talha , Zubeyr ve Aişenin huruçları (94b), Mu'âviye b. Ebî Sufyân'ın hurucu (95b). Ammâr b. Yâsir'in katli, Hakemeyn konusu, Ebû Musa el-Eş'arî ve Amr b. el-As (96 a), Nehrevan ehlinin hurucu (98 a) Ali b. Ebî Tâlib'in Nehrevan ehline gönderdiği mektup ve kendisine verilen cevap (99 a) Müslümanların (yani Hârîcilerin) İbn Abbâs ile münazaraları (99b), Nehrevan ehlinin kılıçtan geçirilmeleri (105b), Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti (106a).

Yazar, halîfenin katledilmesi üzerine oğlunun Kays b. Sa'd b. Ubâde'ye askeri savaşa hazırlamayı emrettiğini, niyetinin Mu'âviye ile savaş olduğunu, fakat Mu'âviye'nin ona mektup yazıp altın gönderip tıpkı babası gibi kandırdığını anlatır. Nihayet bütün selâhiyetler Mu'âviye'de toplanır (107 a), oğlu Yezîd'in yerine geçmesi ile saltanat devam eder (107b).

Üçüncü kitap 25 inci babdan başlayıp 50 ncide bitmekte ve tam bir Milel-Nihal teşkil etmektedir. XXV - Fırkaların Zikri (110a) genel başlığı ile girilen bölümde, "Peygamber, Mecusiler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrıldılar, ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır... dedi" şeklindeki meşhur rivayet zikredildikten sonra şu konular ele alınmaktadır:

XXVI–Mecusîler (111a)

XXVII– Sabiîler (113a)

XXVIII– Filozoflar (114a)

XXIX– Cahiliyye devri arabları (114b)

XXX– Arab mu'attılası (117b)

XXXI– İslâm öncesi arab bilginleri (119a)

XXXII– Hind fırkaları ve görüşleri (124b)

XXXIII– Güneşe ibadet edenler (126a)

XXXIV– Aya ibadet edenler (126b)

XXXV– Yahudi dininde mezhebler (126b)

XXXVI– Hıristiyanlıkta mezhebler (131a)

XXXVII– Müşriklerin ve münafıkların çocuklarının durumu meselesi 135a)

XXXVIII– İslâm Fırkaları (137b)

İslâm fırkalarından bahsederken yapılan genel tasnif ve anlatılan görüşler ilk bakışta Şehristânî'yi hatırlatmaktadır. Bu bakımdan "esas itibariyle müellif Şehristânî'nin düzenini takip ile onu geniş şekilde ihtisar etmektedir[10]. hükmü doğru görülebilirse de, yazarın Şehristânî'de olduğu gibi fırkaları sadece tasnif ve görüşlerini nakil ile iktifa etmediği ve asıl önemli husus, ondan ayrı bir mezhebin saliki olduğu unutulmamalıdır. İbâdiyye dışındaki her görüş ve iddia ele alınarak tahlil ve tenkid edilmektedir. Fırkaların ilk gurubu olarak ele alınan Mu'tezile (XXXIX - 139b - 146 b) genel hatları ile anlatılıp tenkid edildikten sonra alt kollarına geçilmekte, aynı usul bütün mezheplerde tekrar edilmektedir. Şehristânî'ye paralel şekilde verilen Mu'tezile'nin ondört kolu şunlardır:

Vâsıliyye (146b)

Huzeyliyye (147b)

Nazzâmiyye (148b)

Hâbıtiyye (150a)

Bişriyye (151a)

Mu'ammeriyye (151a)

Muzdâriyye (151b)

Tammâmiyye (152a)

Câhızıyye (152b)

Hayyâtiyye (153a)

Cubbâiyye (153b)

Cehmiyye (154a)

Neccâriyye (155a)

Dırâriyye (155b)

10 C. Rieu, a. g. e, p. 123. Fırkaların ismi geçtikçe Şehristânî'nin el Milel ve'n Nihal'inin tercümesinin sahife numaralarını vererek mukayeseyi kolaylaştırmaktadır. Fakat biraz aşağıda göreceğimiz gibi burada zikredilen bütün fırkaları aynı tasnif çerçevesi içinde Şehristânî'de bulmaya imkân yoktur.

XLI– Sıfâtiyye, Haşviyye ve Muşebbihe (156a)

XLII– Teşbih Görüşünün Reddi 157a)

XLIII– Yazar, Müşebbihe Fırkaları genel adı altında Şehristanî'nin tasnifini alıp Kerrâmiyye (163a)'dan itibaren zikrettikten sonra Eş'ariyye (164 a), Mâlikiyye (164b), Hanefiyye (166b), Hanbeliyye (170b), Şâfi'iyye (171a)'yi de idhal etmektedir. Da'ûdiyye, Kehşâniyye, Abidiyye, Sevriyye, Zaribiyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Zâhiriyye'nin (176b) zikrinden sonra XLIV. bölümde bazı hadîs rivayetlerinin tartışmasına geçmektedir (180a).

Yazarın, Eş'ariyye ile ile diğer sünnî fıkıh mezheplerini ayni paralelde görmesi konuyu değişik bir görüş açısından değerlendirdiğine misal teşkil eder. Bilindiği gibi, meşhur dört mezheb imamının da itikadî yahut kelamî konularda ileri sürülmüş fikirleri vardır; fakat bu mezhebleri meydana getiren görüş aylıkları kelamî değil tamamen fıkhîdirler. Ayrılıkları ibadet ve muamelât konularındadır. Bu fıkhî mezheblerin mensupları kelâm yönünden ya Eş'ariyye ya Maturidiyye'ye uymaktadırlar. Öyleyken fıkıh mezheblerinin diğerleri arasında sayılması, buna karşılık Maturidiyye'nin hiç zikredilmemesi değişik bir anlayışın sonucu olmaktadır. Bu konuyu nasıl ele alıp işlediğinin araştırılması enteresan olacaktır.

XLV–XLVII– Haricî Fırkaları, ileri sürdükleri iddialar ve bunlara reddiye (195b–203b) bölümlerinde İbadiyye dışındaki haricî görüşlere de cephe alınmaktadır. Necdiyye (199b), Ateviyye, A'samiyye ve Sâlihiyye (201a), Beyhesiyye (201b), Acrediyye (202a), Meymûniyye ve Sufriyye (202b), Hafsiyye, Sa'lebiyye ve Ahnesiyye (203a), Hazımiyye, Halefiyye ile Şehristânî'de bulunmayan Sa'diyye yahut Sa'îdiyye (203b) fırkaları anlatılmaktadır.

XLVIII– Şi'îler (204a–216b).

İslâm Mezheplerini Mu'tezile, Muşebbihe, Havâric ve Şî'a şeklinde dört büyük guruba ayırarak inceleyen yazar, bu bölümde de klasik tasnif sistemine uymuştur. "Ali b. Ebi Talib'in imameti hususunda nass, vasiyet ve ta'yîn olduğunu kabul edenler" (204a) şeklindeki genel tariften sonra, İmamet, ismet konularından başlayıp Ali'nin ilk müslüman olduğu, Peygamberin ona bazı gizli talimatta bulunduğu şeklindeki iddiaları ele alarak "Bu hususta İstikamet Ehlinin hücceti ve görüşü şudur" başlangıcından sonra cevaplar vermektedir.

Gerek iddialar anlatılırken , gerekse bunlara cevaplar verilirken çok ağır bir dil kullanılmakta, hakaretler savurulmaktadır. Mamafi bu bölüm, haricîlerin temel görüşlerdeki ayrılıklarını kesin şekilde ve madde madde açıklaması bakımından önem taşımaktadır.

XLIX. Bölümde zikredilen Şi'î fırkaları, gerek isimleri, gerek anlatılan görüşleri bakımından (216b–223b) yenilik getirmemektedir. Şehristanî'nin hulasası hükmü bu bölüm için çok yerindedir.

Eserin son bölümü, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, mezhebin kelâmî görüşlerinin tesbiti bakımından önem taşımaktadır. Burada İbâdiyye, "Kitâb, Sünnet ve İcma'a dayanan, Mu'tezile, Kaderiyye, Sıfâtiyye, Cehmiyye, Havâric, Ravâfız ve Teşeyyu' gibi hak yoldan sapmış fırkalardan ayrılan yegâne fırka" olarak takdim edildikten sonra, fırkanın kurucusu Abdullah b. İbâd b. Heysem el-Lât b. Sa'lebe'ye geçilmektedir. Mu'âviye b. Ebî Sufyan zamanında zuhur etmiş Abdulmelik b. Mervân (65 - 86) zamanına kadar yaşamıştır. Buna yazdığı "Siyer" ve "Nasayıh" ile meşhurdur. Mezhebî görüşlerinin silsilesi şöyle uzamaktadır: Abdullah b. İbâd, Abdullah b. el-Abbâs ve Ebû Şa'şa Câbir b. Yezîd yoluyla Nehrevan ve Nahîle ehlinden Tâbi'înden, Sıffîn ve Cemel ehlinden, Ammâr b. Yâsir, Huzeyme b. Sâbit zı'ş-şehâdeteyn, Budeyl b. Verkâ el-Huzâî'nin iki oğlu Muhammed ve Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfet b. el-Yemânî, Mu'âz b. Cebel, Abdurrahman b. Avf, Selmân el-Fârisî, Bilâl el-Habeşî, Suheyb er-Rûmî gibi sahabeden Ummulmüminîn Aişe, herkesin razı olduğu iki halîfe Ebu Bekr ve Ömer ile Muhacirûn ve Ensar'dan almıştır.

Mezhebin kurucusu hakkındaki bu girişten sonra "İmân" meselesi ile sisteme girilmektedir: "İman, kavl, amel, niyyet ve sünnete ittibadır. İman Allaha, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, cennetine, cehennemine, va'dine, va'îdine, ölümden sonra diriltilmeye, hesaba, ahiret gününe inanmak, nebilerin rableri katından getirdiklerinin hak olduğunu tasdik etmektir. Kur'ân Allahın kelâmı , vahyi ve tenzîlidir, onu nebisi Muhammed aleyhisselâma inzal etmiştir.... İman, bunlardan başka, kadere hayrına ve şerrine, Allahın herşeyin yaratanı olduğuna, O'ndan başka Yaratan olmadığına, O'nun va'dinden dönmeyeceğine ve va'îdini ibtal etmeyeceğine, sözlerinin doğru olduğuna, Muhammed b. Abdillah'ın getirdiklerinin Allah katından ve doğru olduklarına, bunlarda şek ve şüphe bulunmadığına inanmaktır" denildikten sonra Allahın sıfatları tamamen âyetlere dayanılarak sayılıyor. ve : "İslâm, imân'a dahildir ve bu da Allahtan başka ilah olmadığına, O'nun bir ve tek olduğuna, Muhammedin O'nun kulu ve elçisi olduğuna, söylediklerinin Allah katından ve doğru olduğuna şeksiz şüphesiz şehadet etmek, kıyametin kopacağında şüphe bulunmadığını ve Allahın kabirlerde olanları tekrar dirilteceğini kabul etmektir" hükmünden sonra bir fasl'a geçiliyor: "İslâm şunlarsız olmaz". Sayılanlar farzları ve sünnetleri ile namazlar, taharet, zekât, oruç ve hacc'ın

yanısıra "Sılatu'l-erhâm, birru'l-vâlideyn, emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy an'il-munker, cihâd, yakına, komşuya, yolcuya hakkını vermek, emâneti eda, doğru şehadette bulunmak, gözleri haramlardan sakınmak, yalan sözü terketmek, haramlara yaklaşmamak, haramı haram helali helal saymak, Allahın ve elçisinin yasakladıklarından uzak durmak.." şeklinde Allahın kitabında yazılı bütün emr ve nehyler sayılmaktadır.

Kendilerinden başka fırkaların görüşleri reddedilirken "Onlara denir ki " yahut "Onlara deriz ki" gibi söz başlarının yanısıra "İstikamet ve iman ehlinin" veya "İstikamet ve adl ehlinin görüşü şudur" gibi ifadeler kullanılmaktadır.

El-Kalhâtî'nin El-Keşf ve'l-Beyân'ı üzerinde son yıllarda, Hâricîlerin menşe meseleleri incelenirken Prof. L. Veccia Vaglieri tarafından durulmuş[11]. Harûrâ'da toplanma sebepleri araştırılırken bu yazmada verilen bilgilerden geniş ölçüde faydalanılmıştır. Bu hususa daha önce Muhammed Kafâfî dikkati çekmiş[12], kaynağın hâricîlik tedkikleri yönünden önemini belirtmiştir; fakat el-Kalhâtî'nin tamamen ibâdî görüş açısından yazmış olduğu Mezhepler Tarihi kitabı dikkatlerden kaçmıştır. Müellifimizin, mezhepleri genellikle anlatırken yaptığı tenkidler bir yana, son babda verdiği bilgiler ve ibâdî ilmihali, mezhepler tarihi yönünden son derece kıymetli bilgileri ihtiva etmektedir. Eserin bu bölümlerini ilk fırsatta türkçe tercümesiyle birlikte yayınlayacağız.

El-Kalhâtî'nin zaman zaman bazı mısralarına yer verdiği şair Ahmed b. en-Nazr es-Samûlî el-Umânî el-İbâdî'nin "Divan"ı da ayni kütüphanede bulunmaktadır (Or. 2434). Yaşadığı devir hakkında hiçbir kayda rastlanmayan bu şairden Cumeyyil b. Hamîs de bahsetmektedir.[13] "Divan"ın yazısı XIX. yüzyıl göünüşlü nesihtir[14] müstensih ismi yoktur. Alfabetik olarak daha ziyade fıkıh konusunda meseleler ele alınmaktadır. "Eşribe" (var. 1b) ile başlamakta "Bey," (2b), "Rıda"(7b), "Nikâh" (9b), Zebh, Tezkiye, Sayd hükümleri" (15a) konuları arasında "Fiillerin yaratılması hususu ve Kaderiyye'nin reddi" (17b-20b), "Tevhîd konusu ve Teşbîh'in nefyi ve müşkil âyetlerin tefsîri" (62a-65b) ve "Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünün reddi" (71b-73b) gibi üç kelâm meselesi de ele alınmaktadır. Yazma 73 varaktır.

11 Encyclopedia of Islam, New Serie, Hârîcî, Harurâ gibi maddeler

12 The Rise of Kharijism According to Ebu Sa'id Muhammad b. Sa'id al- Azdî Al-Qalhâtî, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol. XIV, pp. 29 - 48, Cairo 1952.

13 Kamûs eş-Şerî'a, C. V. ss. 65. 67

14 Rieu a. g. e. p. 209

Or. 3744 numarada kayıtlı 117 varaklık yazma da hayli önemli görülmektedir. İbâdî mezhebi mensubu Ebu İshâk İbrahîm b. Kays, "Kitâb Mâ Lâ Yese'u Cehele" (var. 2b) adını verdiği eserini "İbâdiye'nin ülkelerde az yayılmış ve hakkında mahdut eser yazılması" sebebiyle kaleme aldığını belirtiyor. XIV. yüzyılda istinsah edilmişe benzeyen [15] yazma, ibâdât, mu'âmelât ve veraset bahisleriyle tam bir fıkıh sistemi vermektedir. Son kısımları biraz tahribe uğramışsa da neshi okunaklıdır.

Or. 2085 numarada kayıtlı 70 varaklık bir yazmanın İbâdîlerin gerek fıkhî gerek kelâmî bütün görüşlerini anlattığı anlaşılmaktadır. Fakat 87 bab olarak yazıldığı başlangıcında zikredilen eserde sadece 19 bab bulunmaktadır. Yazarı Derviş b. Cum'a el Mahrûkî el-İbâdî hakkında bilgimiz yoktur.

Or. 2915 numarada kayıtlı ve geçen yüzyılda istinsah edilmiş 193 varaklık yazma yukarıda zikrettiğimiz "Divan"ı şerhetmektedir. Asıl eserin alfabetik olan sırasını kendine göre tasnif ederek şerheden yazarın adı belirsiz ve eserinin birinci cildi de kayıptır.

15 Rieu, a. g. e. p. 762.

İBN BÂCCE VE FELSEFESİ

Doç. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

İbn Bâcce'nin tam adı Ebu Bekr Muhammed b. Yahya b. as-Saig'tir. Hayatının başlangıcı hakkında fazla bilgi yoktur. Endülüsde Saragossa (Saragosta) şehrinde doğduğu bilinmektedir. İşbiliyye, Gırnata ve Fas şehirlerinde faaliyet göstermiştir. H. 533/M. 1138 yılında Fas'da ölmüştür. Kıskanan bazı kimselerin onu zehirliyerek öldürdüğü rivayet edilir. Zehirleme işini yapanın bir tabip olduğu söylenir [1].

İbn Bâcce'nin akılcı bir filozof olduğu şüphesizdir. Özellikle Aristo ve Farabî (Ölm. H. 339/M. 950)'nin izinden gitmiştir. Ebu Nasr al-Feth b. Hakan, Kalaid al-İkyan adlı eserinde onu dinsizlik ve zındıklıkla itham etmiştir [2].

İbn Hakan'ı böyle bir ithama sürükleyen sebep, İbn Bâcce ile onun arasında geçen özel bir meseledir. İbn Bâcce akılcılığı yüzünden de zındıklıkla suçlanmıştır. Gerçek şudur ki biraz düşünceye önem veren ve aklın yanında yer alan bir çok İslâm düşünürleri İbn Bâcce gibi küfürle damgalanmıştır.

İbn Tufeyl (Ölm. H. 581 / M. 1185), Hayy b. Yakzan adlı eserinde[3] İbn Bâcce'nin zamanının en zekî, en doğru görüşlü ve en akılcı bilgini olduğunu kaydediyor. Kitaplarının çoğunun tam olmadığını veya sondan noksan olduğunu da ilâve ediyor. Ayrıca eserlerinin anlam itibariyle kapalı olduğunu söylüyor.

al-Kıftî (H. 646 / M.1248), İbn Bâcce'nin önce gelen düşünürlerin ilmini iyi bildiğini yazıyor. Yine al-Kıftî'nin ifadelerinden anladığımıza göre İbn Bâcce riyaziye, mantık, hendese ve tıp ilminde üstat idi" [4]. İbn Bâcce'nin siyasete karıştığı ve Ebu Bekr Yahya b. Taşfin'e 20 yıl kadar vezirlik yatığı da kaynaklarda zikredilmektedir.

1 Bak. Muhammed Gallab, al-Felsefet al-İslâmiyye fi'l-Magrib, s. 28, Mısır 1948.

2 Bak. İbn Hallikan, Vefeyat al-A'yan, cüz: 4, s. 56, al-Kahire 1949.

3 Bak. İbn. Tufeyl, Hayy b. Yakzan, s. 62, Dar al-Maarif baskısı, Mısır (tarihsiz).

4 Bak. al-Kıftî, İhbar al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema, s. 406, Mektebet al-Musenna baskısı, Bağdad (tarihsiz).

İbn Ebî Useybia'nın yazdıklarına [5] bakılırsa, felsefeyi iyi bilen İbn Bâcce, halktan çok zulüm görmüştü. Kur'an'ı hıfzeden İbn Bâcce musikiye de meraklı idi. Ud çalmasını bilirdi [6].

İbn Bâcce bir çok eserler yazmış ve Aristo'nun bazı eserlerini de şerhetmiştir. Onun başlıca eserleri şunlardır: Risalet al-Veda, Kitab İttisal al-Akl bi'l-İnsan , Kitab Tedbîr al-Mutavahhid, Kitab an-Nefs, Kitab İhtisar al-Havî li-r-Razî, Kelâm fî'l-Gayet al-İnsaniyye, Kelâm fi'l-İsm Va'l-Musemma, Kelam fî'l-Burhan, Kelâm fîl-Ustukusat, Kelam fî'l-Fahs an-Nefs an-Nuzuiyye.

İbn Bâcce, varlıkları sayılar olarak nitelemektedir. Bu sayılar da buut sahibi sayılar ve buut sahibi olmayan sayılar diye ikiye ayrılır. Buut sahibi sayılar insan, ağaç ve taş gibi varlıklardır. Buut sahibi olmıyan sayılara örnek olarak da cömertlik, şeref, ilim ve savaş zikredilebilir.

İbn Bâcce, hareketleri de ikiye ayırıyor: 1– Müfret olaylarla ilgili hareketler. Kuşun uçması, taksinin sürülmesi ve insanın yürümesi bu cins hareketlerdendir. 2- Mutlak hareketler. Aletleri iten kuvvet ve yıldızları döndüren kuvvet bu cins hareketlerdendir. Böyle hareketler daimîdirler. Başlangıç ve sonları yoktur. Daimî hareketler inkıtalı hareketlerden daha şereflidir. Kendisinde daimî hareket bulunan varlıklar da intkıtalı harekete maruz kalan cicisimlerden daha üstün ve daha ulvîdirler.

Daimî hareketler de dairevî ve düz olmak üzere ikiye ayrılırlar.

İbn Bâcce'ye göre fâsit her varlık için 3 suret mertebesi vardır: 1–Umumî ruhanî suret. Buna aklî suret de diyebiliriz. 2– Hususî ruhanî suret. 3– Cismanî suret [7].

Nefsin kuvvetleri ise altı tanedir: 1– Fikriyye. 2– Ruhaniye. 3– Hassase. 4– Müvellide. 5– Gaziye. 6– Ustukusiyye. Bu kuvvetler ya zorunludurlar yahut da ihtiyarîdirler.

Akıl sorununa gelince: İbn Bâcce'ye göre aklın önemi çok fazladır. Çünkü sağlam ve kesin bilgi ancak akılla hasıl olur. Mutluluğa kavuşmanın yolu akıldan geçer. Ahlâk da akla bağlıdır. İnsan, aklı sayesinde en aşağı maddeden en yüksek değer taşıyan ilâhî gerçeklere kadar her şeyi bilebilir.

İbn Bâcce'ye göre âlemde bir takım akıllar vardır. Bunlar da şunlardır: 1–al-Akl al-İnsanî. 2–al-Akl al-Faal. 3– Al-Akl al-Küllî . Faal Akıl, insanî

5 Bak. İbn Ebî Useybia, Uyun al-Enba fî Tabakat al-Etibba, C. III, s. 100, Beyrut 1957.

6 Bak. Şerefeddin Yaltkaya. İbn. Bâcca, Felsefe Arkivi. C. I, No: 1 içinde, s. 96 - 97, İstanbul 1945.

7 Bak. Ömer Ferruh , İbn Bacce, s. 44, Beyrut 1952.

akla etki yapar. Böylece de bilgiler insanî akla intikal eder. Ölümden sonra bilgiler Faal Akla döner [8].

İbn Bâcce'ye göre ilim elde etmenin vasıtası sadece akıldır. Filozofumuz özellikle Gazzalî'yi tenkit etmektedir. Bilindiği üzere Gazzalî gerçek ilmin kalp yolu ile öğrenileceğini ifade etmişti. Başka bir deyimle Gazzalî ilhamı ilim olarak kabul etmiştir. İbn Bâcce ise kalbe doğan nurların ve keşfî bilgilerin ilmî değeri olmadığını ileri sürmüştür. Böylece de tasavvufa karşı bir cephe almıştır. Ona göre bilgi duyumlar ve kıyaslarla elde edilir. Akıl süzgecinden geçmiyen hiç bir şey yakinî bilgi olamaz.

İbn Bâcce, Tedbir al-Mutevahhid adlı eserinde siyasî felsefeye yer vermiştir. İbn Bâcce bir seçkinler topluluğu tasarlıyor. Seçkinlerin meydana getireceği böyle bir toplulukta doktor ve hakim bulunmamalıdır. Doktora lüzum yoktur. Çünkü vatandaşlar en uygun şekilde gıdalarını alacaklardır. Kendilerine zarar verecek bir şey yemiyeceklerdir. Hakime de ihtiyaç yoktur. Çünkü vatandaşlar birbirlerine sevgiyle bağlanmışlardır. Onlar arasında asla geçimsizlik olmıyacaktır.

İbn Bâcce'nin tasarladığı mükemmel cumhuriyette her vatandaş azamî derecede olgun olmalıdır. Hiç bir kimse kanun ve âdetlerin cahili kalmamalıdır. Herkes davranışlarında hile, hata veya şaka yolunu asla seçmemelidir. O halde manevi doktorlara da ihtiyaç olmıyacaktır. Filozofumuza göre gerçek doktor olarak Yüce Allah kâfidir.

Olgun olmıyan bir toplumda yaşıyan olgun vatandaş ruhen münzevî bir hayat sürmeli ve olgun davranışlariyle diğer vatandaşlara etki yapmalıdır. Ruhen münzevî olmak demek kirli işlere karışmamak demektir. İbn Bâcce'nin tasarladığı münzevîlik sufîlerin her şeyden el çekme anlamındaki yalnızlığı değildir [9].

İbn Bâcce, yapılan fiillerin ahlâkîliği sorunu üzerinde de durmuştur. Eğer bir fiil düşünmeden içgüdü ile yapılırsa, bu fiil hayvanîdir. Aynı zamanda ahlâkî değildir. Eğer bir fiil insanın hür iradesinin mahsulü olursa, insanîdir ve ahlâkîdir. Örneğin bir taşın bir insanı düşürdüğünü farzedelim. Bu sebeple düşen insan, taşa kızarak onu kırarsa hayvanî bir fiil işlemiş olur. Fakat taşı başkalarına zarar vermemesi için kırarsa insanî bir fiil işlemiş olur. Ruhen münzevî insanın da daima iradî hareketler ve fiiller yapması gereklidir. İnsan kendi iradesine dayanarak işler yaptığı nisbette ahlâkî hareket etmiş olur.

8 Bak. Aynı eser, s. 46.

9 Bak. S. Munk. Mélanges De Philosophie Juive et Arabe, s. 390. Paris 1955.

İbn Bâcce'ye göre filozof üstün ve ilâhî bir insandır. O daima aklî ve en iyi olanı yapar. Yapacağı işin amacını ve sonucunu düşünür. Böyle bir düşünür kötü ahlâklı kimselerden sakınır. Düşün insanları olmıyanlarla ancak zaruret halinde ilgi kurar. Onun işi örnek insan olmaktır. Bu da daima düşünmekle olur. Ruhen münzevî düşünürün son amacı sırf aklî düşünce olmak, başka bir deyimle speculatif formlara ulaşmaktır.

Bütün bu yazdıklarımızdan şu sonuç çıkmaktadır: İbn Bâcce çok kez Farabî'nin izinden gitmiş olan akılcı bir filozoftur. Tasavvufun ve keşfî bilgilerin karşısında olmuştur. Böylece de Yunan filozoflarından Aristo'ya yakın görüşleri benimsemiştir. Siyasî felsefesinde ise ideal bir toplum tasarlar. Bu toplumun fertleri kötü fiillere ve kişilere karışmamak anlamında münzevî yaşarlar. Daha doğrusu diğer insanlara örnek olmağa ve düşünmeğe önem verirler. Bu türlü münzevîler, tasavvufî anlamda yalnız yaşıyanlara benzemezler. Kötü fiil ve hareketlerden kaçınmak anlamında münzevîdirler. Böyle kimselerin meydana getireceği toplum da idal toplumdur. Bilindiği üzere Eflatun da kendine göre ideal bir siyasî toplum tasarlamıştı. Fakat İbn Bâccenin siyasî toplumu onunkinden çok farklıdır.

İbn Bâcce'nin akla ve düşünceye fazla önem vermesi devrine göre büyük bir cesaret işidir. Onun dinsizlikle suçlanması da bu cesaretinin sonucu olsa gerektir.

İSLÂMDA OLGUN İNSAN (İNSAN-I KÂMİL)

Dr. HÜSEYİN ATAY

İslâmiyet yalnız bir din değildir, çünkü din çoğu zaman belli ibadetlere tahsis edilmiş ve konusu daraltılmıştır. İslâmiyet yalnız bir toplum düzeni de değildir, çünkü toplumsal olgular sadece toplumla ilgilidir. İslâmiyet yalnız bir hukuk düzeni de değildir; çünkü hukuk yalnız davalı ve davacı çatışmasını ele alır; İslâmiyet yalnız bir felsefe düzeni de değildir, çünkü felsefe, felsefe yapabilecek sayılı insanların zihin (eksersizi) eğitimidir. İslâmiyet sofuluk (mistisizim, tasavvuf) da değildir, çünkü sofuluk (tasavvuf) insanın aşkın derecede içsel duygularının algılarına dayanmaktadır. Ve şahsi duygulanmalardan ibaret olduğu için insanlar arasında ortak bir verisi yoktur, bu yüzden değişik ve çeşitli etkenler altında olan insanları değişik ve çeşitli davranışlara sürüklemektedir. Öyleyse İslâmiyet nedir?

İslâmiyet hür kaâinat düzenidir. Böyle olduğu için insan varlığını tüm olarak ele alır, parça parça değil. İnsanın iç dünyası ile dış dünyası, fert oluşu ile toplumdan oluşu, amir oluşu ile memur oluşu arasında fark yoktur. İnsan, tüm bölünmez bir varlıktır. O başlı başına bir kâinattır. Kâinat iki kısımdır. İradesiz kâinat, iradeli kâinat. İradesiz kâinat başkasının zoru ile hareket edenlerden meydana gelir. İradeli kâinat da kendi iradesine ve arzusuna göre isteyerek hareket edenlerden teşekkül eder. İradeli kâinat ve hür kâinat insanlar kâinatı, insanlar dünyasıdır. İradesiz kâinat da insanlardan başka bütün varlıklar, yaratıklardır, ki bunların içinde melekler de, cansız taş, toprak ta vardır. İradeli varlık yani, hür varlık akıllı varlık demek olduğu halde, akıllı varlık mutlaka hür varlık demek değildir. Melekler akıllıdırlar ama hür değildirler.

İslâmiyet "Hür Kâinat" düzenidir diyoruz ve hür kainat ile de insanlar dünyasını kasdediyoruz. İnsanlar iradelidir ve serbest davranma yeteneğine sahiptir. Bundan dolayı çelişik, değişik, çapraşık, dağınık, doğru ve yanlış işler yapabilir ve davranışlarda bulunabilirler. Onu doğru yola koymak ve ona doğruyu yaptırmak için zor kullanılamaz. Zira zor kullanıldığında iradesi alın-

mış ve iradesiz yaratık durumuna düşürülmüş olur. Onun istediği nesneyi yapma yetisinde olmasından ötürü yaptığı işin sorumluluğunu kendisi taşır. Bu şu demektir ki, elinde olan kuvvet ve elamanlarla, kendi akıl ve düşüncesinin küçük düzenine göre bir iş ortaya koyar. Bu suretle ortaya koyduğu işin sorumlusu kendisidir. Bu sorumluluğu her zaman taşıyabilmesi ve yaptığından her zaman sorumlu olması için hür olması şarttır. Bundan dolayı O zorlanamaz, ama ona yol gösterilebilir, öğüt verilebilir ve istenilen işi yapmağa teşvik edilebilir. Bunlar yapılırken bile hürriyeti incitilmemelidir. İslâmiyet, fertleri insanlar olan hür kâinatın düzeni olduğu için, insanlar onda bütün davranışlarında bazan umûmi ve bazan teferruata inen öğütler bulurlar. Bu da insanların bütün davranışlarında İslâmca mükâfat yani sevab alabileceklerini ifade eder. Çalışmak ta ibadettir sözü bu kapsamadan doğmuştur. İslâmiyet insanın bütün davranışlarını ibadet saymakla dini sadece belli ve sayılı bir kaç harekete inhisar eden ibadet anlamından çıkarmış ve bütün davranışlara onu teşmil etmiştir. Diğer dinler, islâmiyet kadar bu hususta açık fikir sahibi değildir.

İnsanın belli bir özelliği de taklitçi oluşudur. O, hoşuna giden şeyi veya fayda sağlıyacağı nesneyi taklit etmekten çekinmez ve ona önem de verir. Bunun içindir ki eğitimciler önce göstererek, taklit ettirerek, yaparak öğretirler. Bir şey öğretmek isteyen her sistem sahibi, insan oğlunun bu karakterinden istifade etmekten geri kalmamıştır.

İslâmiyetin de bir düzen ve düzen öğretisi olması, onun herkese örnek vereceği bir kimse bulunmasını doğurmuştur. Bu örnek kimse hakkındaki İslâmın koyduğu niteliklere geçmeden İslâm dünyasında değişik ve türlü düşünce ve çabalarının peşinden gidilmek üzere ileri sürdükleri örnek insanı yani üstün insanın ne olduğunu görmemiz bize konumuzda daha açık fikir verecektir.

Biz İslâmiyette bir düşünce düzeni ve yöntemi akımı meydana getiren insanları dört grupta toplayabilirz.

a) Fakîhler ve usulcular

b) Tasavvufcular

c) Kelâmcılar

d) Felsefeciler

Bunlara göre bize örnek olması gereken insanı görelim.

Burada şunu söylemeliyiz. Bu akımların her birinin mademki İslâm yönü vardır, öyleyse hepsinin ileri süreceği örnek insan, üstün insanın pey-

gamber olması gerektiği akla gelir. Şimdilik buna şu karşılığı verelim. Hz. Peygamber ölmüş ve onu görmüş olanlar da ölmüştür. Onun örnekliği nazariyatta kalıyor, insan oğlu kendisi ile beraber yaşıyan ve canlı olarak gözünün önünde bulunması gereken bir insanın tesirinde daha çabuk kalacaktır. Onun için her nesilde bu üstün insan, örnek insanın yaşayan bir şahıs ve ferdin olması gereği ortaya çıkmıştır.

a) Fıkıhta yani tüm İslâm hukukunda üstün insanın niteliğinin ne olduğu akla gelebilir. Fıkıh insanın hayat kanunu ve düzgün yaşama düzenidir. O iyi insanı anlatır, bir kimenin iyi insan olmasını gösterecek olan kanunu uygulayanı ek niteliklerle üstün insan mevkiine koyar. Böylece üstün insanın kanun uygulayıcısı olması diğer deyimle kanun uygulayanın üstün insan olması kendi düzeni olan (fıkıh) kanununun ruhuna uygundur.

İslâmda kanun uygulama iki şahsa dayanmaktadır. Biri hüküm veren kadı, yargıç diğeri olayın gerçekten vukubulduğunun ispatını yapan şahittir. Kanun çerçevesi içine girmiyen davranışlarla kadı uğraşmaz.

İslâm hukuku yani fıkıh kadıda başlıca şu şartların bulunmasını ileri sürer. Birincisi, kadı, müctehid olacaktır; müctehidin tanımını bize Fıkıh Usulu vermektedir. İkincisi, âdil olacaktır. Âdilin tanımları arasında en özlüsü ve kapsamı geniş olanı şudur: Âdil, büyük günahlardan kaçınan, farzları eda eden ve bu ikisinin dışında iyilikleri kusurlarına üstün gelen kimsedir [1]. Üçüncüsü, de verdiği hükümde insanların yermesinden, kötülemelerinden korkmaması gerekir. Yoksa hüküm veremez hale gelir. Bu, ancak insanlardan bir menfaat beklemeyen ve her yaptığı işte bir gün Allahın huzurunda cevap vereceğini içinde duyan kimse tarafından [2] yapılabilir, ki bugün buna medeni cesaret denilmektedir. Şahit de içtihad etme hariç diğer şartlar aranmaktadır. Üçüncü örnek insan tanımını ibadetlerde önderlik yapan kimsede bulunuyoruz ki bugün imam deyince çoğu yerde bu ödev anlaşılmaktadır. İmam kelimesinin Türkçe karşılığı önder demektir. Bu bakımdan eskiden devlet başkanlarına ve düşünce düzeni kuran başkanlara denmiştir.

İlim adamı anlamına gelen ve fıkıh kökünden türeyen fakîh sözü her ne kadar müctehid anlamına gelmekte ise de türedikleri köklerinden ötürü arada fark görülür. İctihad, güç denen cuhd veya çaba denen cehd'den türemiş olarak, olanca gücü harcamak anlamında olduğu halde fıkıh inceliğiyle anlamak anlamından fakîh, çok iyi ve ince anlayışlı demektir.

1 Ebu Bekr b. Mesud el - Kâsanî, Bedayı us - Sanayi, 6/268, Mısır, 1327

2 Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed el - Sarahsi, Mebsut 16/65, 71, Mısır, 1324

Bu iki söz yanyana kullanıldıkları takdirde birbirini tamamlarlar. İslâm hukukunda üstün insan örneği olarak anlatılan kadının (yargıç) sıfatlarını bütün müslümanların da haiz olması arzulanan bir gayedir. Bu, insanları okumağa, doğruluğa ve doğru olanı yapmağa , bunların en önemlisi bu hususta kimseden çekinmemeğe ve medeni cesaret sahibi olmağa teşvik eder. Herkesin kendi hayatında bir kadı gibi hareket etmesi beklenir. Bundan ötürüdür ki her Müslümanın kadılık mertebesinde tutulan şahitlik mertebesinde olduğu kabul edilmiştir. Yalnız iftira suçundan dolayı hüküm giymiş olanın tevbe de etse şahitliği kabul edilmemektedir. Çünkü onun yalancılığı şeran sabit olmuştur. [3].

Kadı (yargıç) nın görevi yalnız insanları teker teker değil, toplum olarak da ilgilendirmektedir. Fertler arasındaki düzeni sağlamaktır. İslâmın önemle üzerinde durduğu düzenlerden biri de kanun düzeni olduğundan yargıçlık (kadılık) İslâmca Allaha imandan sonra gelen en kuvvetli farzlardan biri sayılmıştır. [4].

b) Tasavvufçuların İnsan-ı Kâmil , olgun insan görüşlerine biz üstün insan diyoruz.

Varlıkçılık yönünden, insanoğlunun, kendi varlığının sürekli olması diğer bir deyimle varlığını yokluktan koruma, garanti altına alma eğilimi vardır. Bunu yapabilmek için varlık kaynağı olan Allaha bir yol bulmak gerekir.

Tasavvufçular insan oğlunun bu eğilimine cevap vermek ve bu hususta ihtiyacını karşılamak üzere olgun insan görüşünü kendilerine göre işlemişlerdir. Onlara göre kainat iki kısma ayrılır. Büyük kâinat, küçük kainat, diğer deyimle büyük insan ve insan. İnsan küçük kâinat yani küçük âlemdir[5]. Küçük âlem olan insan büyük âlemin özetidir. Kâinatı büyük ve küçük olarak ikiye ayırmak Yunan filozoflarında vardır [6]. Bu bakımdan olgun insan her şeydir. Ve her şey onda vardır. O, haktır, zattır, ilahı sıfatlardır. Arştır, kürsüdür, levhimahfuzdur, kalemdir, ruhu azamdır, melektir [7]. Bu üstün insan Allah ile yaratıklar arasında ilahî emirlerin nakledilmesine bir vasıtadır ve Allahın vekilidir ve olgun (üstün) insan fiilen her şeydir [8].

3 Mebsut 16/113

4 Mebsut 16/59

5 Doç. Dr. Nihat Keklik, Allah-Kâinat ve İnsan 138. İst. 1967

6 Abbas Mahmud , el- İnsan fil - Kuran 129 - 130

7 Doç. Dr. N. K. Aynı eser 137, Abdurrahman bedevi, el-İnsan el - Kâmil fil - İslâm 115 Mısır 1950

8 Nihat Keklik aynı eser 136

Bu üstün insana, gerçek ilk insan da denilmektedir. Bunu görmek isteyen kimsenin iyi ve faziletli olması, parlak nurlar yayıldığında daralmayacak ve sıkılmayack kuvvetli duyguları olması gerekir; çünkü ilk insan insanlığın bütün durumlarının parıldadığı bir nurdur. Şüphesiz bu durumlar onda daha üstün, daha kuvvetli ve daha şereflidir [9]. İnsanı Kâmil ve ilk insan düşünce düzeni bakımından birbirinin aynı ise de İnsan-ı Kâmil terimi İslâm tasavvufçuları tarafından, ilk insan terimi Eflatun ve yeni Eflatunculuk tarafından kullanılmıştır [10].

Allah'ın vekili olan insana asırlar boyunca Allah tecelli eder, özellikle velilere ki onların da tabakaları vardır. Bunların başında kutup bulunur. Bu kutbun nitelikleri şiilerdeki gizli imamınkilerle aynıdır, ve bu kutup her nesilde Allahın vahyının mümessilidir. Çünkü olgun bir veli, olgun bir insandır ve o da Allahın kainatta halifesidir [11]. Bu olgun insan, ki biz üstün insan diyoruz, tarih boyunca bütün toplumlarda meydana çıktığı görülmektedir [12]. Tasavvufçulardaki üstün insan geniş bir konudur ve üzerinde ayrıca durulmağa değer. Bu önemine binaen Seyyid Şerif Curcanînin Tarifat'daki kutup sözü hakkında dediklerini buraya almayı faydalı buluyoruz. Kutba kendisine sığınılıp yardım isteme bakımından pek yardımcı anlamına gavs da denir. Kutup her zaman Allahın bakıp nazar ettiği bir kimsedir. Allah ona kendi katından tılsımı azamı yani en büyük tılsımı vermiştir. Ruhun vücutta yayılıp sirayet etmesi gibi kâinata ve onun görünen ve görünmeyen varlıklarına yayılıp sirayet eder, umumi feyz elindedir. O, üst ve aşağı varlıklara hayat ruhunu akıtıp feyz olarak verir [13]. Üstün insan (insan-ı kâmil), Allahın görünüşünün (şa'n) kutbudur ve zamanın her anında yardımcıdır. Olgunlaşana kadar kendi çevresini idare etmeğe, sonra etrafındaki bölgeleri, sonra yeryüzünü idare etmeğe memur edilir, sonra mülk ona teslim edilir ve artık hem mülk, hem melekûtu bir arada eline alır, ve böylece Rahmanî vekildir. Kutup vaktı ayıran, feyzleri taksim eden bir kimsedir ki işlerin ip ucu ona havale edilmiştir [14].

Bir de en büyük kutupluk vardır; bu da kutupların kutbu anlamında olup buna ancak Hz. Muhammedin peygamberliğinin içinden gidilebilir [15].

9 Bedevi, aynı eser 32

10 Aynı yer

11 Bedevi Aynı eser 49

12 Aynı eser 87

13 Seyyid Şerif Curcanî, Tarifat 81, İst. 1308

14 Abdulkadir b. Muhammed Ebil Fayz Ebu Muhammed el-Maruf bibn Kadibil-ban Bedevi, el-insan el-Kâmil 150, Şeyh Ahmed Gümüşhanevi, Cami ul-Usul, 11 - 12, İstanbul, 22 (Kenarda)

15 Bedevî, Aynı eser 82

Burada iki noktaya işaret etmek istiyoruz. Biri bu nitelikte hür insanın varlığı vakıadan uzak pek zihni ve oldukça hayali düşünce olup gerçekleşebilmesi imkânsız görünmektedir. Diğeri bu nitelikleri haiz olan insan üstün insan değil insan üstü bir varlık olur ki bu da peygamberliği aşmış hıristiyanların Hz. İsa'sına, yeni Eflatuncuların Logos = (Kelime=vasıta) sına benzemektedir. Bu kutup Allahın yardımcısından da ileri gitmektedir. Peygamberi araya sıkıştırmak veya ona da bir yer vermek bu kutbu peygamberin altında görmek demek değildir. Peygamberlik de Kuranı Kerimin tanımladığı peygamberlikten üste çıkarılmış olur ki, Kuran Hz. peygambere Kâinatı idare etmeyi vermemiş ve onu kendisinden başka hiç kimseden sorumlu tutmamıştır.

c) Kelâmcılara göre üstün veya örnek insan görüşü aslında Fakîhlerin görüşünün aynıdır. Kelâmcıların ifadesine göre de bunun, fıkhın konusu oluşu, inanc konusu olmaktan çok hukuk konusu olmasıdır. Bunun kelâm kitaplarına geçmesi bazı mezheplerin tesiriyle olmuştur. Hz. Peygamberin yerine geçen halife, bugünkü deyimiyle devlet başkanının asıl görevi peygambere hem din ve dünya işlerinde halife olmak değildi, o sadece dünya işlerinde onun yerini almıştı. Fakat ilimde, kahramanlıkta, kanunu uygulamakta, dış düşmanlara karşı müslümanları en iyi savunmakta ve korumakta adaletle hükmetmek ve sairede insanların en üstünü olması gerektiğinde olan fikir birliği ve birleşme şiileri daha ileri iterek din işlerinde bir peygamber gibi hiç hata yapmayan biri olmasının da şart olduğunu ileri sürmelerine ve bunun da ancak peygamberin soyundan gelen biri olursa gerçekleşeceğine inanmaya ve onu inanç esaslarına eklemeye sürüklemişti. Artık Kelâmcılar da bu konuyu ele alıp ona kelâmcı yönü vermişlerdir. Bu hukuku aşmamaktadır. Dünya ve ahiret saadetini insana kazandırma gayesini güden kelâm bu saadetin imkânlarını bütün müslüman ve hattâ insanlara sağlıyacak üstün nitelikleri olan bir kimsenin önderliğini kabul etmek gerektiğini ve ödevini yerine getirmediği takdirde değiştirilmesinin seçmenlerinin hakkı olduğunu münakaşa edip öğretmelidir. Böylece kelâmcının gösterdiği örnek insan, yukarda bazı niteliklerini andığımız halife yani devlet başkanıdır. Bunun niteliklerini kadıda olduğu gibi üçe indirmek mümkündür. Bir muctehid kadar bilgin, adil ve yiğit olmalıdır. Bunlara bir dördüncü daha eklenmektedir. O da, ilham kaynağının müslümanların ve vatanlarının gerçekleri olmasıdır.

d) Felsefecilerin üstün insan niteliklerini en geniş şekilde Farabide buluyoruz. Şimdi onun bu husustaki görüşüne değinelim.

Farabi metod bakımından Kuran Kerime uygun hareket etmiştir. Farabi, felsefesini, saadet üzerine ve saadeti de siyasi ve toplum düzeni üzerine ve

toplum düzeninin de Allaha bağlı bir başkana verilmesi üzerine kurmuştur.

Farabi, yalnız bir millet veya memleket saadetine değil, bütün dünyayı tek bir başkanın başkanlığı altına vermekle üstün devletin idaresinde en büyük saadetin kurulabilecğine inanmaktadır.

Farabi üstün devlet (Medine Fadila) başkanı üstün insan için on iki nitelik ileri sürmektedir. Bunları Kelâm ve Fıkıhçıların nitelikleriyle karşılaştırdığımızda arada büyük benzerlik görülür. Bunlardan birkaçı şunlardır.

1) Kuvvetli vücut yapısına sahib olmalı.
2) İnce anlayışlı ve uyanık, zeki olmalı.
3) Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli.
4) Adil olmalı ve adâlet ehlini sevmeli.
5) Kuvvetli iradeye sahip azımli ve cesur olmalıdır [16].

Yalnız Kelâmcı ve Fıkıhçılardan ayrıldığı en önemli nokta şudur. Üstün devlet başkanının sanatı en üstün sanattır. Onun sanatı her sanatı içine alacak ve onları idare edecektir, ve başka hiç bir kimsenin hükmü altına girmeyecek bir insan olmalıdır. Öyle olmalıdır ki, hem akıllı hem bil fiil makul olsun. Kâinatı idare eden faal akıldan bütün her şeyi ya doğrudan doğruya veya sembolize edilmiş olarak öğrenecek durumda olması gerekir[17]. Diğer ikinci önemli nokta böylece faal akıldan vahıy, ilham veya herhangi bir bilgi almak insanın kendi (kabiliyetine) yeteneğine bağlıdır. Bu da kelâmcılar ve Fıkıhçılardan ayrıdığı ikinci noktadır. Çünkü ona göre üstün devlet başkanlığında ilk mertebe olan peygamberlik insanın kendisinin kazandığı bir mertebe olmuş olur.

Dikkat edilecek olursa bu iki nokta tasavvufçuların görüşlerine daha uygun düşmektedir ve bu iki niteliğin kimde mevcut olduğunu tesbit etmek için insanın elinde bir ölçü olmadığı gibi gerçekleşeceğini de ileri sürmek zordur. Bundan ötürü Farabinin şii olduğu ve ondaki suç işlemez imam görüşünün tesirinde kaldığı ileri sürülmüştür. Bu, Farabinin üstün devlet ve onun başkanı üstün insan görüşü için gerçekleşmesi imkânsız kadar zor olan bir görüş olarak bahsedilmesine yol açmıştır.

Şimdiye kadar İslâmdaki düşünce düzenlerinde ileri sürülen üstün insan hakkındaki görüşleri ana hatlariyle anlatmış oluyoruz.

16 Farabi, Medine Fazıla 105 - vd Beyrut, 1959
17 Aynı eser 101 vd.

Her zaman ve her yerde elimizde olacak Kuranı Kerime de bir göz atıp üstün insan, örnek insan hakkında ne söylediğini kısaca görelim.

Kuranı Kerim de insanlara üstün insan örneğini vermekte ve ona uyulmasını sadece teşvik değil dünya ve ahirette kurtuluş yolunun ona uyma olduğunu da ileri sürmektedir. Kuranı Kerimin uyulmasını ön gördüğü üstün insan peygamberdir. Şüphesiz Allahın elçisi sizin uyacağınız iyi bir örnektir[18].

Bununla beraber Hz. Peygamberin hangi hususlarda örnek olup uyulması emir ve tavsiye edildiği çoğu zaman birbirine karıştırılmış ve onun iki durumu olduğu gözden kaçmıştır. Bu durumlardan biri dinle ilgili işleri ve davranışlarıdır ki sözleri de bunu pekiştirir. Diğer durumun bir insan, bir toplumun bir üyesi olarak, memleketinin bulunduğu coğrafi şartlar altında bir çok davranış ve hareketleri vardır ki onların dinle ilgisi yoktur. Oysa çoğu zaman bu gibi hareketlerini de örnek alıp ona uymağa özenenler çıkmıştır. Bunlar kendilerini daha dindar olmağa zorlamış olabilirler, ama islâm toplumuna fayda sağlamadıkları müslümanların bugünkü duruma düşmelerine sebep olanlar arasında anılmaları pek aşırı bir tenkit kabul edilmese gerektir. Kuranı Kerim Hz. Peygamberi üstün insan gösteriyor: Deki: Allah dilemedikçe ben, kendime bir fayda sağlayacak ve bir zararı önleyecek durumda değilim, görülmeyeni bileydim, daha çok iyilik yapardım da bana kötülük dokunmazdı, ben inananları sadece uyaran ve müjdeleyen bir peygamberim [19].

Bu ayeti Kerimede, üstün insan peygamberin üç açık ve seçik niteliği açıklanıyor. Birincisi, başkası şöyle dursun, kendisine bile bir fayda ve zarar verecek gücü olmadığıdır. İkincisi, gaybi (görünmeyeni) bilmemesidir. Üçüncüsü gaybi bilmemesine rağmen uyarıcı ve müjdeleyici oluşudur. Bu ikinci ile üçüncü nitelikler çok defa birbirine karıştırılmıştır. Uyarma ve müjdeleme henüz bilinmeyen bir şey hakkında olur. Oysa gaybi bilmemek, uyarılma ve müjdelenmeyi gerektiren fakat henüz bilinmeyen şeyi de bilmeme yönünden içine alır. Doğrusu bu ikisini birbirine karıştırmamak için çok dikkatli davranmalıdır. Peygamberler kendi arzu ve isteğine göre gaybi bilmez ve gaybden haber veremez. Uyarma ve müjdelemeye gelince bunları yapabilmek için gerektiği nisbette kendisine vahy gelir. Herkesin sandığı gibi bu vahy her şey demek değildir. Dinde gerekecek kadardır. Allah gözetlediği ve istediği bir elçiye gaybı bildirir [20].

18 Ahzab Suresi, 21
19 Araf sûresi, 188
20 Cin sûresi, 26

Bu nitelikte olan peygamberiniki görevi vardır. "Rabbinden sana indirileni bildirmek (Bunu yaparken kimseden korkma) Allah seni insanlardan korur [21]. ayeti kerimesine göre Allahtan aldığını bildirmek ve bunu tam manası ile yapmaktır. Bunu yaparken insanlardan göreceği kötülüklere karşı Allah ona garanti vermiştir. İkinci ödevi tebliğ ettiği şeyi tatbik sahasına koymak ve bunu yaparken gereken açıklamalarda bulunmaktır. "İnsanlara açıklayasın diye ey Muhammed, sana da Kuranı indirdik" [22]. Başlangıçta söylediğimiz gibi, insanlar görerek öğrenirler ve böylece daha sağlam ve çabuk öğrendikleri için daima bir örnek peşindedirler. İnsanların bu eğiliminden istifade için Hz. Peygamber onlara örnek verilmiş ve ona yukarda dediğimiz hususta uymaları emir ve tavsiye edilerek onlara daha çok kolaylık gösterilmiş oluyor.

Kuranı Kerimin ortaya koyduğu üstün insan aşağı yukarı her insanın anlayacağı, kavrayacağı ve yaptığını yapabileceği, her zaman ve her yerde yaşayabilecek bir insan örneğidir. Bu önemli noktada Kuranı Kerimin üstün insan örneği, ne tasavvufçularınki gibi hayal mahsulu ve ne de felsefecilerin ki gibi metafizik düşünce mahsuludur. O, insan gerçeklerine uygun ve hepsini kapsamasını öngören Tanrının mahsuludur.

Yukarda değinmiştik. Kuranı Kerim her ne kadar Hz. Peygamberi örnek vermişse de o ölmüştür. İnsan, daima göz önünde bulunacak bir üstün insanı örnek tutmak eğilimindedir. Doğrusu bu eğilimden doğruluk ve iyilik hususunda faydalanıldığı gibi kötülük aşılamakda da faydalanılmıştır. Hemen her soy ve toplumda böyle bir örnek insanın bulunması gereği ve onun niteliklerini ileri sürme çabası, bize göre işi çığrından çıkarmaktadır. Çünkü böyle yapıldığında sahte üstün insanlar türeyecek ve fertler böyle sahtekârlara uyma zorunluğunda bırakılmış olacaktır.

İşte bundan dolayı, İslâmiyet -yukarda hangi durumda olduğunu açıklamıştık- uymağı sadece Hz. Peygambere tahsis etmiştir. Bunun dışında herkes kendi durumundan başlı başına sorumlu tutulmuştur. Kuran insanlara Hz. peygamberi örnek verirken onu görmeğe muhtaç olmadan kendilerinin de üstün ve iyi insan olmak için kolayca anlayıp uygulayacakları insanlığın ortak yaradılışına uygun nitelikler koymuştur. Bunlardan önemli bir kaçını Kuranı Kerimden görelim.

İşte Kuranı Kerime göre herkesin kendine uygulayabileceği ve uygulaması gereken üstün insan nitelikleri:

21 Maida sûresi, 67
22 Nahl sûresi 44, 64

1– Adalet: Biz bir çok niteliklerin içinde birinciliği adalete veriyoruz. Kuranı Kerim üstün insan için ilk olarak onun adil olmasını ister. Adalet, doğruluk demektir. Adaletin karşıtı zulüm (kıymak) dür. Zulmün bu kadar tanımı arasından birine hakkını vermemek veya birinin hakkını başkasına vermek diye ileri sürüleni seçiyoruz.

Kuranı Kerim putperestliği bundan ötürü "büyük zulüm"[23] olarak adlandırmıştır. Çünkü Tanrının Tanrılık hakkı başkalarına verilmiştir. Bu noktada hıristiyanlar da zalimdirler. Bölünmezliği şart olan Tanrılık sıfatını üçe bölmüş veya haksız olarak Tanrının hakkı olan tanrılığı başkalarına vermişlerdir.

Kuran adaletin uygulanması için hiç bir mazeret, hiç bir yorum ve tevil ve hiç bir art gaye kabul etmez. Ona göre adaletin gayesi adaleti gerçekleştirmektir. Anaya babaya o kadar üstün derece veren Kuranı Kerim adaleti gerçektirme, hakkı sahibine verme hususunda ana baba hakkını çiğner ve daha da ileri giderek adalet hususunda insanı kendi aleyhinde de olmaya çağırır ve "Ey insanlar! Kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa, Allah için şahid olarak adaleti gözetin"[24]. der.

Aynı şekilde Kuranı Kerim fakiri çok korumasına, ona yardımetmeğe çağırdığında bile asla onur ve şerefininin incitilmemesine önem verdiği halde onun hatırı veya menfaatı için adaletin ayaklar altına alınmasını sertçe yerer; ve zengin zengindir diye hakkının başkalarına verilmesine de asla razı olmaz. Nisa süresi 135 inci ayette "ister zengin ister fakir olsun mutlaka adaleti gözetin" der.

Her hangi bir tecavüz ve düşmanlık hususunda tecavüz edenden tecavüz ettiği ölçüde öç alınmasına izin verir; fakat asla bir milim ileri gidilmemesini emreder. Böyle bir durumda bile yani öç almasına izin verilen bir kimse hakkında dahi düşmanlığın verdiği öç alma hissini art gaye ederek adaleti çiğnemeyi yasaklar. Bunu sadece kendi milletinin ve dindaşlarının fertlerine munhasır kılmaz, her hangi bir millet olursa olsun aynı adaletin gözetilmesini emreder. "Ey insanlar bir millete olan derin düşmanlığınız adaletsizlik suçunu size işletmesin"[25].

Kuranın insandan istediği adalet sadece mahkemedeki adalet değildir. Onun istediği adalet insanın iç ve dış dünyasına ait olan iradeli bütün eğilim ve

23 Lukman sûresi, 13
24 Nisa sûresi, 135
25 Maida sûresi, 8

davranışlarındadır. Bundan ötürü Kuranı Kerim, adaletin insandan istediği diğer önemli bir nitelik olan tekva ile eş anlamda olduğunu açıklamıştır. "Adil olun, Allaha karşı gelmekten sakınmağa (takva) en çok yaraşan budur" [26].

2- İyi Niyetlilik: Kuranı Kerim buna ihlas demektedir. Takva ki kökolarak korunmak, sakınmaktır. Kuranda Allahın buyruk ve yasaklarına karşı durmaktan çekinmek anlamındadır, ki şuurlu olmayı gerektirir. Sonra çekinme ve sakınma pasif bir durumdur. bir faaliyet ve hareket değildir. İyi niyetle yanlışlık yapılmış olsa da ya cezası azdır, veya hiç yoktur. Samimiyet, canı gönülden yapma da bu anlamdadır. Buna vakıf olmak ve bunu anlamak pek zordur. Bu, yeni deyimle vicdan demektir. Bu Kuranın önemli bir prensibidir. Bununla yalnız insanın iç dünyasını da sorumlu tutup dış davranışlarını düzeltmek değildir. Başkasını ilgilendirdiği ölçüde öyledir; fakat kendisini ilgilendirdiği ölçüde böyle olmakla birlikte ayrıca bir de işin şuurluluk ve bu şuurluluktan doğan iç huzur ve neşedir. Normal bir insanda samimiyet ve iyi niyetlilikten doğan sevinç ve huzur, kötü niyetlilik ve düşmanlıktan doğan öçalmaktan meydana gelen neşeden kat kat üstündür.

Kuranı Kerim bu samimiyeti ve canı gönüldenliği kendine ibadet için şart koşmak üzere "her secde edişinizde yüzünüzü ona doğrultun ve dinde samimi olarak ona yalvarın"[27] derken bu samimiyetin nasıl olması gerektiğini de bir misalle anlatmıştır. "İnsanlar gemiye bindikleri zaman samimiyetle Allaha yalvarırlar"[28]. Hele deniz kabarır ve dalgalar insanları kuşattığı zaman, samimiyetle Allaha bağlanarak yalvarmalar[29]! Bugün uçakla uçan kimse daha çok bağlılık ve samimiyet gösterir. Çünkü artık denizde de havada da tutunacak bir dalı yoktur. İçinde ve üzerinde bulunduğu nesnenin ağırlığını taşıyacak bir niteliği ve temeli yoktur. Bunlarda insan dünya varlıklarından alakasını kesmiş, kendi başına kalmıştır. Bu anda Allahla baş başa kalmış olduğundan ondan başka sığınacak kimse yoktur. Bütün varlığı ile ona sarılmıştır. İşte dinde ve her işte böyle bir samimiyetle canı gönülden kendini verme aranmaktadır. Her hususta kurtuluş ve başarı böyle samimi davranışların hakkıdır ve bu kendinde olan kimsede üstün insanlıktan bir parça var demektir.

3- Başkasını istismar etmemek: Bu açık bir prensip ve nitelik olarak ele alınmamıştır. Ama iyi insanı anlatmakta kullandığı ifade ve öğretmek istediği ahlaktan kolayca anlaşılmaktadır. Bir toplumda iki ucda bulunan insanlar

26 Maida sûresi, 8
27 Araf sûresi, 29
28 Ankebut sûresi, 65
29 Lukman sûresi, 32

birbirini istismar ederler. Orada olanların istismarı daha az olduğu söylenebilir. İki uçdaki insan guruplarından biri zengin diğeri fakirlerdir. Kuranı Kerim fakirin fakirliğini alet ederek arsız, yüzsüz bir şekilde insanların özellikle zenginlerin acıma iç güdüsünü istismar edip geçinmelerini yermiştir. Böylece Kuranı Kerim memleketin tembeller sınıfı, hazır yiyiciler gurubu ve istismazcılar, çıkarcılar alayının türemesine engel olmak istemiştir. Ama, çalışamayan, dolaşamayan, onurlu ve şerefli olduklarından kendilerini tanımayanlara göre zengin sanılan yoksullara verin, onları yüzlerinden tanırsın, zira onlar yüzsüzlük ederek insanlardan bir şey istemezler [30]. Onlara yardımı da emretmiştir.

Kuranı Kerim, insanı zorunlu ihtiyaçlarının doğru yoldan, meşru sayılacak bir yolla giderilmesine önem verir. Muhtaç olan hakkını kendinden daha çok muhtaç olana vermesini üstün bir nitelik kabul eder. "Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile yoksulları kendilerinden önde tutarlar, işte nefsinin tamahkârlığından korunabilenler başarıya ve saadete ereceklerdir" [31]. Kuranı Kerim, insandan açgözlü ve tamahkâr olmamasını, kendisinin zorunlu ihtiyaçlarında bile bu noktaya dikkat etmesini istemiştir. Bu hususta, canını tehlikeye atmasının önüne geçmek için, yasakladığı şeylerden canını kurtaracak dereceye kadar yasağı kaldırmıştır. İhtiyaç sahibine ihtiyacını giderme hakkını tanırken bunun ahlaki ve meşru yoldan yapılmasını asla aşırı gidip istismarcılığa sapılmamasını iyi insan niteliklerinden sayarak övmüştür. Meselâ çaresizlikten domuz etinin yenmesine izin vermiş diye, bir kimsenin böyle bir izni istismar edip çaresi olan yerlerde de kendisini çaresizlik içinde göstererek ve çeşitli teviller ve yorumlar yaparak domuz yemeğe devam etmesini mazur göstermeğe kalkması doğru ve meşru değildir. Bu ikinci nitelik olarak adlandırdığımız samimiyete de aykırıdır.

İhtiyaçlar yönünden ihtiyacın bir istismar aleti yapılması böylece yasaklanırken, zenginlerin de her hangi bir fakire yapma zorunda oldukları yardımı da istismar etmeleri yasaklanmıştır [32]. Fakiri, başka gidecek yeri yoktur diye yetersiz bir ücretle çalıştırmak, çalışmasının değerini tam vermemek haksızlıktır ve zenginin fakiri istismar etmesidir ki dinde haram yemiş sayılır ve haram yiyenin de ibadeti kabul olmaz [33]. İşçinin ücretini zamanında vermeğe dair Hz. Peygamberin emirleri varken zengin kendini güçlü sanıp

30 Bakara sûresi, 273
31 Haşr sûresi, 9
32 Bakara sûresi, 261
33 Kasım Kaysi, la-Nüzhe el-Behiyye, 40, Bağdad 1372

fakirin fakirliğini bir zaaf görerek ücreti erteleyip gitmek haksız bir istismardır. Zenginin kendini üstün görüp yoksulla kendi arasında imtiyaz hakkı aramağa çabalaması da doğru değildir. "Ey insanlar, insanlara gösteriş için malını sarfeden kimse gibi yardımlarınızı başa kakmak ve eza etmekle boşa çıkarmayın [34]". "Ancak Allahın rızasını kazanmak için vermelisiniz. Verdiğiniz iyi bir şeyin karşılığı eksiksiz size verilir [35]". İhtiyaçhların ihtiyaçlarını gören kimsenin üstün ve iyi insanlık niteliklerine sahip olması için sözü ve davranışı ile yardımda bulunduğu kimseye "Biz sizi Allah rızası için bakıyoruz. Bir karşılık ve teşekkür de beklemiyoruz[36] demeleri ve bunu kendilerine en iyi şekilde tatbik etmeleri gerekir.

Kuranı Kerim, insanın şahsiyetine çok önem verir, onun yalnız Allaha boyun eğmesini, ve ona karşı eğilmesini ve sadece ona tapmasını doğru bulur, ve bunu emreder. Çünkü insanın varlığının ve varlığının devamını sağlayan levazımın kaynağı ve onları karşılıksız veren ve her zaman da vermekte devam eden Allahtır. İyi insan her an Allahın kendi varlığının kaynağı olduğunu hatırlar, diğerleri ancak etrafındaki varlıklardan ümitlerini kestikleri anda Allahı anarlar. Bunun sebebi iyi insanın kendi gücünü ve değerini her an bilmesi diğerleri ise acz içinde kaldıkları anda kendilerinin aczlerini filen duymuş olmalarıdır, ki ve gerçek dayanılacak varlığı o zaman hatırlarlar.

Kuranı Kerim bu gerçek ve tek varlığa bütün insanları eşit olarak bağlanlanmaya ve tapmağa çağırırken, diğer bütün varlıkların birbirine eşit olduğunu ve hiç birinin diğerine karşı küçülüp alçalmamasını ve ibadet derecesinde boyun eğip teslim olmamasını şart koşarak, insan oğlunun şahsiyetini korumak ister.

Toplum içinde bulunan zengin ve fakir, amir ve memur, kumandan ve nefer, kim olursa olsun toplumda her ferdin birbirine karşı olan hak ve görevleri yapılırken ve onların yapılması istenirken üstün astı, güçlünün güçsüzü küçültmeğe, alçaltmağa, ona hakaret etmeğe, tek kelime ile onun şahsiyetini incitmeğe ve başkasına böyle davranmaya mezun değildir. Suçlu cezalandırılırken bile şahsiyetinin alçaltılmaması ve hakarete uğramaması gerekir.

4– Doğruluk: Kuranı Kerimde doğruluk sözü olarak Arapça sıdk sözü kullanılmıştır. Kuranı Kerimin bu sözü geniş anlamda, diğer deyimle çeşitli anlamda kullandığını görüyoruz. Yaygın anlamı, kişinin söylediği sözün doğru olması yani doğru söylemek , doğru konuşmaktır. Bunun karşıtı yalandır.

34 Bakara sûresi, 263
35 Bakara sûresi, 272
36 Dehr sûresi, 9

Neml suresinin 27 nci ayetinde "doğru mu söylüyorsun yoksa yalancılardan mısın" anlamındaki ayeti kerime ve Yusuf suresinin "Eğer gömleği önden yırtılmışsa kadın doğru söylemiş, erkekse yalancılardandır, şayet gömleği arkadan yırtılmışsa kadın yalan söylemiş bu sefer erkek doğrulardandır" 26, 27 nci ayeti kerimeleri, dediğimiz anlamdadır. Doğruluğun (sıdk) diğer anlamı,verdiği sözde durmak sözünün eri olmaktır. Bu asıl kök anlam olan birinciye girer. Birinci anlam ki doğru söylemek, doğru konuşmak demiştik; bu da haberlerde olur yani olmuş bitmiş işleri anlatmada doğruluk (sıdk) kasdedildiği zaman yalanın karşıtı olur. Söz vermeler, yeminler her ne kadar şekil bakımından haber cümlesi gibi görünürlerse de mana bakımından inşa cümlesi çeşidine girerler. İmran süresinin 152 nci ayeti "Allah size verdiği sözde durdu" ve Ehzab süresinin 23 ncü ayetinde "Allaha verdiği ahdi yerine getirenler vardır" gibi ayeti kerimelerde ikinci anlamı ifade eder. Fazla teferruata dalmadan doğruluğun, (sıdk) bu iki anlamının, insanın söyleyebileceği sözlerin haber ve inşa çeşitleri dışına çıkamıyacağına göre, insanın bütün sözlerinde, demelerinde ve konuşmalarında doğru olması, doğruyu gözetlemesi, doğruluğu uygulaması ve onu şahsiyetine mal etmesi istenmiştir. Doğruluk sözü sıdkın manasını tam olarak ifade etmediği anlaşılıyor. Sıdk sözü tasdik etme ve kabullenme anlamını taşımaktadır. Türkçede doğru, yaygın olarak eğrinin veya yanlışın veya yalanın karşıtı olur. Arapçada "sıdk" sözü özü bakımından güçlü kuvvetli anlamını taşır[37]. Eğilmez, bükülmez, başkası tarafından yerinden, varlığından edilmez, sağlam, katı (sulb)[38] manası kökünde mündemiçtir. Bundan dolayı sıdkın karşıtı olan yalana zûr (kizb) demiştir. Ve "zûr" sözü Türkçe doğrunun tam karşıtıdır ki yamık, eğri yalan, yanlış anlamlarını içerir. Bu anlamları içerdiğinden ötürü Kuranı Kerimde puta tapmakla eşit tutulmuştur.

Sıdk sözü doğruluk sözünün içerdiği manalardan artık bir anlam daha taşımaktadır. Bu anlamı biz aynı kökten türeyen bir sözle anlatırız. Sadık ve sadakat sözleri bu anlamı anlatırlar. Bu anlamda sıdk sözü hain sözünün karşıtı olur. Sadık demek, hain değildir demektir ve doğru kimse hain olmayan kimsedir.

Doğruluk (sıdk) sözünün doğru olabilmesi için algıya uygun olması şarttır. Buna göre sözler işlerin, fiillerin yazı ile ifadesi olduğundan sözün doğruluğu ile fiilin doğruluğu birleşmelidir. Diğer deyimle doğru kimse doğru iş yapan, ve konuştuğunda da doğru konuşan kimsedir. Gerçek (hak) sözü ile doğru sözü arasındaki fark uygunluğa olgu (vuku) yönünden bakılırsa hak denir, eğer hü-

37 Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris, Mu'cem Mekayis el-Luga 2/339

38 Aynı yer. (3). Hac sûresi, 31, Furkan 72

küm yönünden bakılırsa sıdk (doğruluk) denir[39]. Yaygın kullanılışı bir yana bırakack olursak hak ve sıdk, gerçek ile doğru aynı anlamı amaç edinirler. Kelimelerin anlamlarını açıklığa kavuşturmağa bu birkaç sözümüz çok görülmeyeceğine inanıyoruz. Kullandığımız sözlerin üzerinde nekadar durulursa yeridir, yeter ki söz herkesçe iyi anlaşılsın. İyi ve kutsal sözlerin yanlış anlaşılmaları insanları yanlış hareket ve davranışlara sürüklemektedir.Meselâ bir kimsenin doğru bir kimse olabilmesi için doğru söylemesi ve konuşması yeter değildir, o aynı zamanda işinde gücünde doğru davranmalı, doğrulukla iş görmeli yani hem özü ve hem sözü doğru olmalıdır. Konuşmasının doğru olduğu kabul edilen bir kimse, işinde gücünde sahtekârlık, eğrilik yapıyorsa bu kimse doğru bir kimse değildir. Yukarıda açıkladığımız gibi sıdk sözü (doğruluk) yalancılığın karşıtıdır. Yalan sözle olur, öyle ise doğru kimse yalan söylemez; doğruluk (sıdk) yanlışın karşıtıdır. Yanlış istenmiyerek, kasıtsız yapılan eğri iş ve söylenen çarpık sözdür, öyleyse doğru kimse dikkatli ve titiz olandır; doğruluk (sıdk) hainliğin karşıtıdır, hainlik yapmak işte ve davranışta olur öyle ise doğru kimse işinde ve gücünde hainlik yapmayan kimsedir. Doğru olmak demek bir işin hakkını vermek, gerekeni gerektiği şekilde yapmak demektir[40]. Ehzab süresinin "doğrulardan doğruluklarını sormak" anlamında olan 8 inci ayeti kerimesine Ragıb İsfehanı, "dili ile doğru söyleyenden işlerinde doğru hareket edip etmediğinin sorulması, işlerinde gerçeği (hakkı) gerçekleştirmeğe uğraşmadıkça onu sadece itiraf etmenin kâfi gelmediğini anlatmaktır". der[41].

5– İffetli Olma: Arapça bir kelime olan iffet sözünün birinci kök anlamı çirkin şeylerden kaçınmak ve uzak durmaktır[42]. İffetli kimse insanlık, mertliğe uygun ve meşru yolda iş yapan kimsedir[43].

İffetli sözü iki yönlü bir anlam taşımaktadır. Dışa doğru pasif, içerde aktif durumdadır. Kötü şeyleri yapmamak, ve insanın yerilmesine sebeb olan işleri yapmaktan kaçınmak, pasif bir durumdur. Fakat oluşları yapmağa zorlayan iç güdüler ve onları dürtükleyen dış neden ve görünüşlere karşı iç güdüleri ve arzuları sıkı kontrol altında tutup onların faaliyetine engel olmak aktif bir iştir. İffet, içten ve dıştan gelen tahrik edici kuvvetlere karşı direnme, karşı koyma ve mukavet göstermedir.

39 Curcani, Tarifat 42

40 Ebul-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Ragıb el-Isfehani, el-Müfredat fî Garib el-Kuran 278, Mısır 1324

41 Aynı yer

42 İbn Faris, Makayıs 4/3

43 Curcani, Tarifat 69

Kuranı Kerim bu sozü üç anlamda kullanmıştır. Birisi mal hususundadır[44]. Mala, mülke servete göz dikmemek, el uzatmamak, haksız yere el atmamak iffetli olmakla mümkündür. İşte iffetli olmanın bir anlamı bu olup dürüst kelimesi bir dereceye kadar bu anlamı ifade eder. İkincisi cinsel münasebetlerle ilgilidir[45]. Bu anlamda karşıtı fuhuştur. İffetli demek fuhuşçu olmayan demektir. Kuranı Kerim iffetli olmayı emrettiği gibi fuhuşcu[46] olmayı da yasaklamıştır. Kuran dilinde zinaya fuhuş da denilmektedir. Ve zina nikâhsız olarak kadın ile erkeğin birleşmesidir. Burada hiç bir şart ve hiç bir istisna yoktur. Bu işi yapanlar ister canı gönülden isteyerek, ister zorla yapsınlar arada fark yoktur. İsterse, yapanlar bekâr, isterse evli veya dul olsun, ister genç ister ihtiyar olsun arada gene fark yoktur. Bu anlamdaki iffetin sürekliliğini sağlamak için Kuranı Kerim çok titizce işi ele alır. O, zinayı basit bir yasakla geçiştirmez. Zinaya götürecek herhangi bir davanış ve çabayı, her hangi bir yol ve yöntemle olursa olsun kayıtsız ve şartsız yasaklar. Bunun için "zinaya yaklaşmayın çünkü o fuhuş ve kötü bir yoldur"[47] demiştir.

İslâmiyette büyük günahlar iki kısma ayrılır. Bir kısmının bazı şartlar altında işlenmesinden dolayı insan günahkâr olmaz ve cezaya çarpılmaz. Meselâ domuz eti yemek, içki içmek bu çeşit büyük günahlardır. Başka yenecek şey bulunmadığı zaman açlıktan ölmemek için ölmeyecek kadar domuz eti yemek ve susuzluktan ölecek kimsenin susuzluğunu gidermek için içki içmesi günah sayılmaz ve cezasını çekmez.

İkinci kısım büyük günahlar her zaman ve her yerde büyük günahtır. Bunlarda böyle her hangi bir darda kalma sonunda o günahın işlenmesine en küçük bir izin ve müsamaha yoktur. Zina bu çeşit büyük günahlardandır. Her hangi bir şart altında zina yapmağa İslâm dini izin vermez ve ona sürükleyecek her şart ve vesileyi yasaklar ve bunda isitisna kabul etmez. Bunda kadın erkek ayırt edilmez.

Kuranı Kerim bu zina bahsinde çok daha ileri gitmiş onu fahişeliğin geniş anlamı içinde de ele almıştır. Fuhşun türkçe karşılığı uygunsuz hareket, yakı-

44 Nisa sûresi, 6

45 Nur sûresi, 32

46 İffetli kelimesinin karşıtı olarak fahişe kelimesini kullanmayıp fuhuşcu sözünü seçmemizin sebebi fahişe denince akla kadın gelmektedir. Toplumda da böyle sürüp gitmektedir. Oysa erkek te fahişedir, ama ona kimse bu niteliği vurmamaktadır. Kuranı Kerim ve İslâm dininde hem erkek ve hem kadın fahişe sayılır. Her ikisine şamil olması için biz fuhuşcu sözünü kullanıyoruz. Gayri meşru işi her ikisi yaptığı halde kötü adı yalnız birine vermek insafsızlıktır. Din her ikisini aynı tutmakla iki tarafa karşı adil davranmıştır.

47 İsra sûresi, 32

şıksız davranış olabilir. Kuranı Kerim böyle uygunsuz bir hareketi fiilen yapmayı yasaklamakla yetinmemiş, onu zihinden geçirmeyi bile yasaklamıştır. Gizli olsun açık olsun, fuhuşlara, uygunsuzluklara yaklaşmayın [48] demekle her fuhşu haram kılmıştır. Buradaki gizli fuhuştan maksat zihinden tasarlanan, planları yapılan ve henüz fiil haline gelmemiş uygunsuzluktur. Kuranı Kerim bunda çok haklıdır. Çünkü asıl suç önceden zihinde tasarlanandır. Zihinde tasarlanmayan suçlar tesadüfen ve kazaen vuku bulan suçlardır ki, bunların cezası, önceden plânı yapılan suçtan azdır. Zihinde tasarlanması yasaklanan yalnız zina değildir, bütün günahlar aynı şekilde zihnen tasarlanıp plânlanması bu gibi ayeti kerimelerle yasaklanmıştır.

Yukarda dediğimiz gibi iffetin ikinci anlamı bu şekilde fuhşun karşıtı ololduğu, iffetli olmanın bütün anlamı fuhuşçu olmamayı içerir.

İffetin, Kuranı Kerimde üçüncü anlamı edepli ve nezaketli olmaktır [49]. Bu anlamda iffetli, utangaç, edepli ve terbiyeli demektir.

Öyleyse iffet bütün düşünce ve hareketlerde doğru dürüst düşünmek hareket etmek, hareketler ve davranışlarda da bir incelik, zarafet ve nezaketin bulunmasını gerektirir. İffetli kimse bütün bu anlamları kendinde toplayan kimsedir.

İşte, olgun ve iyi insan, işinde ve düşünde adil, iyi niyetli, sömürmeyen, sömürülemeyen, doğru ve iffetli olandır.

Kuranı Kerime dayanarak İslâmın olgun insan için ileri sürdüğü bir kaç genel prensip ve niteliği açıklamış bulunuyoruz. Bunları destekleyen veya daha da açıklayan hadisi şeriflere, müctehid ve filozofların sözlerine yersizlikten dolayı inemedik.

38 Enam sûresi, 151

49 Bakara, 273; Nur sûresi, 60

TUNUSTA HÂKİMİYETİN DAYILARDAN BEYLERE GEÇİŞİ

Dr. MEHMET MAKSUDOĞLU

GİRİŞ

Bundan önceki bir makalemizde*, Osmanlı idaresindeki Tunusta hâkimiyetin beylerbeyilerden dayılara nasıl geçtiğini incelemiş, bu arada, dayı kavramı ile ilgili -dayı sözünün, Sinan Paşa'nın 1574** yılında Tunusta bıraktığı 4000 yeniçeriden her 100 neferin başında ki subaya delâlet ettiği yolundaki- çok yaygın bir yanlışı düzeltmiş; 100 neferin başındaki subayın dayı değil, bölükbaşı olduğunu, dayıların 999/1591 yılında yeniçerilerin Divanı basarak bölükbaşıları öldürmelerinden sonra beliren kümelerin başkanları olduklarını ve hâkimiyeti fiilen ele geçirdiklerini belirtmiştik. Dördüncü Dayı Yusuf çağında Vatan Beyi Murad'a paşalık gelmesiyle (1041/1631) hâkimiyetin beylere kaymağa başladığına da işaret etmiştik. Bu makalede, Tunus hâkimiyetinin dayılardan beylere nasıl geçtiğini belirtmeğe çalışacağız. Konunun iyice anlaşılabilmesi için, bazı nirengi noktalrının hatırda tutulması yerinde olacaktır:

Bilindiği üzere, Sinan Paşa 982/1574 yılında Tunusu Osmanlı Ülkesine katıp İstanbula dönerken , bir Ağa başbuğluğunda 4000 yeniçeri bırakmıştı[1]. Bu yeniçeri Ağasının bir kethüdası , 8 çavuşu ve iki dilmacı vardı[2]. Ülkenin umumî hâkimi, paşa rütbesindeki Beylerbeyi idi ve ilk Beylerbeyi olarak Haydar Paşa bırakılmıştı[3]. Ülkede yol güvenliğini sağlamak ve vergiyi top-

* Bkz: M. M., *Tunusta Dayıların Ortaya Çıkışı*, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, C. XIV (1966) s. 189 - 202, Ankara 1967.

** Adı geçen makalede Tunusun alınışı, Tunusun yerli kaynaklarına dayanılarak 981/1573 te gösterilmiş ve Osmanlı kaynaklarına göre 982 / 1574 te olduğu belirtilmişti (dipnotu: 15). Başbakanlık Arşivinde bulduğu bir belge ye dayanarak fethin 982/1574 te olduğunu bildiren Tunuslu araştırıcı Abdulcelîl Temîmî'ye teşekkür ederim.

1 *al-Mûnis*, s. 179; *al-İthâf*, C. II, s. 26.

2 Aziz Sâmih ilter, *Şimâli Afrikada Türkler*, C. II, s. 125.

3 Husayn Hoca, *Başâir*, *Zayl*, s. 3, Tunus 1326/1908.

lamak için*** bir de Emîru'l Evtan: Bucaklar Beyi bırakılmıştı, ilk Bey Ramazan'dı[4]. Böylece Tunusta paşalık düzeni yerleşti, Tunusa İstanbuldan paşalar geldi[5].

Bu durum, zilhicce sonu 999/20 Ekim 1591 de yeniçerilerin toplantı hâlindeki Divana baskın yapıp bir saat içinde 80 bölükbaşı öldürmelerine kadar sürdü[6]. Subay kadrosunu ortadan kaldıran yeniçeriler hiziplere ayrıldılar, bu hiziplerin başkanlarına dayı deniyordu. Gerektikçe, sayıları 300 e yaklaşan dayılar, Kasaba (Tunus kentindeki iç kale) da toplanıp görüşürlerdi. Dayıların içinde şahsî gücü veya taraftarlarının çokluğu ile sivrilenler, Tunusun fiilî hâkimi oldu. Hâkimiyet sahnesinde beliren ilk dayılar Rodoslu İbrahim, Musa, Osman, Yusuf, Usta Murad ve Ahmed Hoca olmuştu[7].

Hakimiyetin Beylere Geçişi

Yusuf, 1019/1610 yılında Osman Dayı'nın yerine geçince, Bucaklar Beyi bulunan Ramazan'ı işinin başında bırakmıştı[8]. Ramazan Bey *R. Şâni* 1022/*Mayıs* 1613 te vefat etmiş, Recep adında bir kardeşi, Süleyman adında bir oğlu ve yetiştirip beylik işlerinde kullandığı birkaç kölesi kalmıştı. Bunların herbiri, ölen Ramazanın yerine Bey olmak istedi. Yusuf Dayı, Ramazan Beyin kâtibi Abû Şandel'e danışarak kölelerden Murad'ı Bey yaptı. Murad Bey, aslen Korsika'lı idi. küçüken efendisi Ramazan Bey elinde müslüman olmuştu[9].

Yusuf Dayı, Murad Bey'i, Kâf kenti yöresinde karışıklıklar çıkaran ve bir ara Cezâyir-Tunus savaşına yol açan Şannûfoğulları üzerine bir ordu ile gönderdi. Murad Bey, Kâfı kuşatarak zaptetti 1038/1628-9. Murad Bey, 7 yıldır ayaklanmış olan Hâmme'yi de aldı, Vislât Dağı, Amdûn gibi yerlerde ayaklananları da sindirdi[10].

Yusuf Dayı, yumuşak huylu bir kişi idi, halk, kendisine, bir velî imiş gibi, 'Sîdî Yusuf' derdi. Murad Bey, muktedir, işbilir bir kişi idi. İstanbula

*** Bey'in işi, mâlî işleri yürütmekti. Bey sözünün, Tunus kaynaklarında باى biçiminde yazılmakta oluşu, Doğu Türkçesinde 'zengin' demek olann Bay sözünü hatıra getiriyordu. Prof. Dr. Faruk Sümer, Batı'da bu anlamda kullanılışın pek yaygın olmadığını söyleyerek bu yanlışımı düzeltmiştir. Kendilerine teşekkürlerimi sunarım.

4 *Başâir, Zayl*, s. 3; *al-İthâf*, II, 27.

5 *al-Mûnis*, s. 179.

6 *Başâir, Zayl*, s. 4; *al-İthâf*, II 27.

7 *al-Mûnis*, s. 180.

8 *al-İthâf*, II. 32.

9 *al-İthâf*, II. 35.

10 *al-Mûnis*, s. 186, 187; *al- İthâf*, II, 33.

hediyeler göndererek istemesi üzeri üzerine, Murad Bey'e 1041/1631 yılında paşalık gelmişti[11]. Bilindiği gibi, dayıların hâkimiyti fiilî bir hâkimiyetti, hukukî ve nazarî hâkim, paşa rütbesindeki Beylerbeyi idi*. Murad Bey'e paşalığın geldiği tarihte Tunus Beylerbeyi, Başbakanlık Arşivi'ndeki bir kayda göre, Mahmud Paşa'dır[12]. Murad Paşa, Beyliği, oğlu Hammûda'ya bırakmış, aynı yıl içinde vefat etmişti[13].

Murad Paşa oğlu Abû Muhammad Ḥammûda, Bey olunca, atasının kâtibi Abu Ṣandel'i kâtip olarak kullandı. Beyler, yılda iki kez, ordu ile çıkar, yol güvenliğini yoklar, sağlar, vergi toplarlardı. Ordu ile yazın Tunusun kuzey bölgesine, kışın güney bölgesine gidilir, o yörelerin vergisi toplanırdı. Ḥammûda Bey, 1041/1631 yılında, kış vergisini toplamak üzere ordu ile çıktı, güneye yönelip Kayravan'a geldi, o yörede sık sık ayaklanan Sa'idoğulları göçebe boyunu oradan uzaklaştırdı, Trablus'a sürdü. Kölesi Ali al-Ḥannâşî'yi Kayravan'a vâli yaptı[14]. Ḥammûda Bey, görüldüğü gibi, Tunus Ülkesi içinde geniş ölçüde tasarrufta bulunuyor, Kayravan gibi büyük bir kentin başına kendi kölesini vâli olarak bırakabiliyor. Sa'îdoğulları gibi kalabalık bir kabileyi Tunus dışına sürebiliyordu. Tabiî , bütün bunları, görevi "vergi toplamak, ülke içinde yol güvenliğini sağlamak" olan kişi olarak yapıyordu, teâmüle göre Dayı'nın buyruğu altındaydı. Ancak, bu konuda, hatırda tutulması gereken şu nokta vardır: Beyler, başlangıçta, bütün öteki ileri gelenler gibi, Tunus Beylerbeyine bağlı idiler. Bölükbaşıların, çerilere çok kötü davranması üzerine 999/1591 de çeriler Divan'ı basıp 80 bölükbaşıyı öldürün-

11 *al-Mûnis*, s. 186; *Başâir*, *Zayl*, s. 5; *İthaf*, II, 35.

* Tunus Beylerbeyiliğinde bulunmuş ilk paşalar şunlardı:

1– Haydar: 982 / 1574 - 983 / 1576
2– Recep : 893/1576 - C. Ulâ 984 / Temmuz 1576
3– Haydar (ikinci kez): 984 / 1576 - 986 / 1578 - 79
4– Ramazan: 986 / 1578 - 79 - C. ulâ 987 / 1579
5– Cafer - : 987 / 1579 - 989 / 1581
6– Mustafa : 989 / 1581 - 993 / 1585
7– Hasan : 993 / 1585 - 996 / 1588
8– Muhmed : 996 / 1588 - 999 / 1590
9– Cafer (ikinci kez): 999 / 1590 - 1000 / 1591
10– Hüseyin 1000 / 1591 - 1003 / 1594

12 Dîvân-ı Hümayûn, Ruûs Kalemi B,G. Sayı 266, varak 55 a. Bu ruûs defterindeki kayda göre, Tunus R.A. 1041 de Mahmud Paşa üzerindedir, 1043 C. Ahire başlarında eski Cezâyir Beylerbeyi Ahmed Paşaya, 1051 de Dimyat Sancağı mutasarrıfı Ali Paşaya tevcih edilmiştir.

13 *İthâf*, II, 35.

14 *İthâf*, II, 36.

ce, başkent Tunusu korumak ve çerilerin işlerine bakmak üzere bir dayı'ya yetkiler verilmişti[15]. Yani, dayı'nın hâkimiyeti, "çerilerin işlerine bakmak" görev ve yetkisinden doğan, çerilere dayanan fiilî bir hâkimiyetti. Bey ise, yılda iki kez, ordu ile çıkıyor, vergiyi topluyor, ayaklanmış göçebeler varsa onları sindiriyor, tabiî ki ün ve nüfuz sahibi oluyordu. Başkent dışındaki halkın, kendisinden vergi alan, bulunduğu yerde güvenliği sağlayan, kısacası, hüküm süren kişi olarak karşısında daima Bey'i bulduğu göz önünde tutulursa, Bey'in başkent dışında nasıl bir nüfuza sahip olduğu kolayca tahmin olunabilir.

Öte yandan, Yusuf Dayı, çok geçmeden 1047/1637 de öldü, yaptırdığı Türk Çarşısının başındaki ünlü câmiinin avlusundaki türbesine gömüldü[16].

Yusuf Dayı ölünce, kölelerinin önayak oluşuyla, Usta Murad Reis dayılığa getirildi. Usta Murad çağında halk, en müreffeh hayatı yaşadı.[17] Kendisini öldürmeğe yeltenen bir çeri topluluğunu ortadan kaldıran Usta Murad Dayı, 1050/1640 yılında eceliyle öldü.[18]

Çerilerin uygun görmesiyle, kendilerine yumuşak davranan Divan kâtibi Uzun Ahmed, Dayı oldu. Bir ara kıtlık oldu, Ḥammûda Bey* ve Yusuf Dayıoğlu Ahmed Çelebi, yoksullara ekmek dağıttılar[19].

Çerilerin çok sevdiği, kendisine bağlı bulunduğu Ahmed Hoca** Dayı'nın karşısına çıkmayı uygun bulmayan Ḥammûda Bey, hediyeler vererek Dayıyı kendisine çekmeğe, kazanmağa çalıştı[20].

Ahmed Hoca çağında (1050/1640 - 1057/1647) Süleyman Bey'in ölümüyle, Ḥammûda Bey'in vatan beyliğinde rakibi kalmadı[21]. Gücü gittikçe artan Ḥammûda Bey ile Dayı'nın arası, Ḥamide Aşûr adında birisi yüzünden gerginleşti ise de Ḥammûda Bey bu vartayı atlattı[22]. Ahmed Hoca, 1057/1647 de vefat etti[23].

15 *Başair, Zayl*, s. 4. ; *İthâf*, II. 28.

16 *al-Mûnis*, s. 187; *İthâf*, II. 34.

17 *al-Mûnis*, s. 187.

18 *al-Mûnis*, s. 188; *Başâir, Zayl*, s. 6; *İthâf*, II, 38.

* Ḥammûda Bey'e Muḥammad Paşa da denilmektedir; bkz: *al Mûnis*, s. 189.

19 *al-Mûnis*, s. 189.

** Hoca, burada, kâtip manâsına olup Uzun Ahmed'in Divan kâtipliğinden kinayedir. Daha sonra görülecek olan 'hoca' ünvanlı dayılar ekseriyetle kâtiplikten gelmedir.

20 *İthaf*, II, 38, 39.

21 *al-Mûnis*, s. 189; *Başâir, Zayl*, s. 6; *İthâf*, II, 36.

22 *al-Mûnis*, s. 189.

23 *al-Mûnis*, s. 190; *Başâir, Zayl*, s. 6; *İthâf*, II. 39.

Dayı'nın ölümü sırasında imamı Abû Abdillâh Muḥammad Burnâz, kendisine kelime-i şehâdet telkin ediyordu. Ölünce Burnâz, orada beklemekte olan ileri gelenlerin yanına çıktı. Bekleyenler arasında dayı adayı kötü huylu, asık yüzlü zorba Murad Kırık da vardı. İmam, Uzun Ahmed'in ölümünü bildirip, "dayılık için Hacı Mehmed Lâz'ı vasiyet etti" dedi, ilerleyip Hacı Mehmed'in elini öperek bey'at etti, oradakiler de ona uydu[24].

Hacı Mehmed Lâz Dayı, ilk zamanlar Kasaba'da oturdu, sonra, evi yapılınca oraya taşındı[25]. Bu dayı, 1063/1653 yılında öldü, yerine Hacı Mustafa Lâz, Dayı oldu[26].

Hacı Mustafa, Hammûda Bey'in uygun görüşü ile, onun seçtiği kişi olarak Dayı olmuştu. Bu konuda iki rivâyet vardır:

Bu olaylara (1063/1653) zaman bakımından en yakın kaynak *al-Mûnis* (yazılışı: 1092/1681), Hacı Mehmedin ölümü üzerine, ileri gelenlerin, Bey'e kişi gönderip danıştıklarını, Bey'in uygun görüşü üzerine Hacı Mustafa'ya bey'at ettiklerini belirtir[27].

İthâf yazarı Ahmad b. Abi'z ziyâf'a göre ise, Hacı Mustafanın Dayı oluşu şöyledir: Hacı Mehmed Dayı sayrılanmış, sayrılığı uzamış, bu arada, vergi toplama zamanı gelmişti. Ḥammûda Bey, kendisinin başkent dışında bulunduğu sırada Dayı ölürse, eski dayı adayı Murad Kırık'ın Dayı olmasından çekindi, Kasaba Ağası Mustafa Karagöz* ile görüştü, ona Murad'ın sertliğini hatırlattı, kendisinden, Hacı Mustafa Lâzın dayı olması için çalışmasını istedi. maddî karşılık da vâdetti. Mustafa Lâz, dürüst ve yumuşak bir kişi idi. Hacı Mehmed Dayı ölünce, Kasaba Ağası Mustafa Karagöz, Kasaba kapısı önüne bir hasır attı. kılıcını sıyırdı, oturup bekledi. Murad Kırık ve taraftarları gelince, Karagöz kalkıp niye geldiklerini sordu. Murad, "başa kimin geçeceğine bakmağa" dedi. Karagöz , bunun Divanın işi olduğunu söyledi, Murad ve yanındakiler döndü, Hacı Mustafa Lâz'ı çağırtan Karagöz, onu dayılık makamına oturttu ve bey'at etti[28]. İthâf yazarı, bu olaylardan çok sonra yaşamış olmakla birlikte (öl. 1291/1874) kendisinin köklü ve

24 *İthâf*, II, 39.
25 *al-Mûnis*, s. 190; *Başâir*, *Zayl*, s. 6; *İthâf*, II. 39.
26 *al-Mûnis*, s. 191; *Başâir*, *Zayl*, s. 6; *İthâf*, II, 39.
27 *al-Mûnis*, s. 191; « . . . فبعثوا يشاورونه فى من يتولى دايا فأشار بتولية الحاج مصطفى لاز معند ما جاء امره السعيد بايعه العسكر . »

* İthâf'ta Kara Öküz (قاره اكوز) olarak geçmekte ise de doğrusu, diğer kaynaklarda olduğu gibi, Karagöz (قره كوز) olmalıdır.

28 *İthâf*, II, 39, 40.

devlet hizmetine önemli kişiler vermiş bir âileden gelmiş olması, anlattıklarının, kendisine bu elverişli ortam içinde, sözlü bilgi olarak intikal edebileceğini düşündürüyor ve kabule meylettiriyor.

Her ne olursa olsun, muhakkak olan 1063/1653 de, Hacı Mustafa'nın, Ḥammûda Bey'in isteği ve uygun görüşüyle Dayı olduğudur[29] ve Hammuda Bey, yumuşak huylu bir kişinin Dayı olmasına bilhassa dikkat etmiştir.

Hacı Mustafa'ya bey'at edildiğinin ertesi günü Hammûda Bey seferden dönmüş, Hacı Mustafa'nın durumu sağlamlaşmış, dayılığa istekli olanların ümitleri kırılmıştır[30].

Ḥammûda Bey'in durumu, Dayılığa kendisinin getirdiği Hacı Mustafa Lâz çağında çok sağlamlaştı, güçlendi. Dayı'ya bir ev veren ve onu kendi câriyelerinden biriyle everen Ḥammûda Bey, durumu uygun görerek İstanbul'dan paşalık istedi, o günedek o bölgeden Osmanlı Devletine gönderilmiş olan hediyelerin en değerlisini gönderdi. Paşalık geldi, fermanda kendisine "Paşa oğlu Paşa" diye hitabedilmişti 1068/1658[31]. Böylece, Hammûda Paşa'nın durumu bir kat daha kuvvetlendi. Hacı Mustafa, âdeta sadece Dayı ünvanını taşıyor ve maaşını alıyordu, işlerin çoğu Hammûda Bey'in görüşüne göre yürütülüyordu[32]. Hammûda Bey, Dayılığa getirmek için Hacı Mustafa'yı seçmekle isabet etmişti. Çünkü, ancak onun gibi gayet yumuşak, kan dökmekten hoşlanmaz bir kişinin dayılığında hâkimiyeti kendisine kaydırabilirdi. Gerçekten, Hacı Mustafa, çok uysal ve kan dökmeyi sevmeyen bir kişi idi; çağında, müftülere ve Kadı'ya danışıldıktan, fetvâ alındıktan sonra sadece iki kişi öldürüldü[33]. Hacı Mustafa Lâz Dayı 1075/1665 yılında vefat etti[34]. Dayı'nın ölümü üzerine, Mustafa Karagöz, kimseye danışmadan, kendi kendine Dayı oldu, kendini kabul ettirdi.

Heybetli, yürekli bir kişi olan Karagöz'den herkes korktu, küçük suçları bile ölümle cezalandıran bu dayı çağında, bir suçla ittiham edilenler, Tunus'tan kaçtılar, ancak bu dayının ölümünden sonra geri döndüler[35].

29 bkz. msl. *Başâir, Zeyl*, s. 7.
30 *al-Mûnis*, s. 191.
31 *al-Mûnis*, s. 192; *Başâir, Zayl*, s. 7; *İthâf*, II, 36.
32 *al-Mûnis*, s. 192.
33 *İthâf*, II, 40.
34 *al-Mûnis*. s. 192; *Başâir, Zayl*, s. 7; *İthâf*, II, 40.
35 *al-Mûnis*, s. 193; *İthâf*, II. 41.

Mustafa Karagöz le fiilî hâkimiyet, birdenbire, tekrar Dayı'ya geçti. Karagöz'ün sertliğinden, korkusundan, işler aksadı. Divan üyelerinin, devlet memurlarının çoğu, ondan çekinerek, hiçbir iş göremez oldu.

Ḥammûda Paşa, 1076/1666 da vefat etti[36] Artık, Tunusu en güçlü kişisi tekrar Dayı'dır. Karagöz'ün iki yakını, Sinoplu Ahmet ve Çakal Hüseyin, yerine geçmek için kendisini ağuladılar[37]. Çünkü, başa geçmek için, Dayı'nın ölümü yetecekti. Ancak, Karagöz ölmedi, aklî dengesi bozuldu, ileri gelenler, Karagöz'ü hal'ettiler, *zilka'de* 1077 *mayıs* 1667[38]. Karagöz, *Zilhicce* 1077/*Haziran* 1667 de öldü. Karagöz, hal olduğu gün Sinoplu Ahmedle Çakal Hüseyini Tunus kenti dışına sürmüştü, isteklerine kavuşamadılar[39].

Karagöz'ün yerine, ünlü bir denizci olan Hacı Mehmet Hacıoğlu'na Dayı olarak bey'at edildi. Dayı olduğu gün Karagözle karşılaşıp korkan Hacıoğlu'nun aklî dengesi bozuldu[40], bir iş buyurup vazgeçer oldu. İşleri, iki Divan kâtibi, Şaban Hoca ve Mehmed Bîçare yürütmeğe başladılar[41].

Ḥammûda Paşa oğlu Murad Bey, Divan üyeleriyle, Hacıoğlu'nun durumunu görüştü, onun, ruhî dengesi bozuk olarak dayılığa devam etmesinin uygun olmadığını söyledi. Orada bulunan kâtip Mehmed Biçare, kimin dayı olmasını istediğini sorması üzerine Murad Bey kendisine yakın birkaç kişinin adını ileri sürdü. Bîçare, Murad Bey'in, dayılığa kendine bağlı birini getirip hâkimiyeti tamamen ele geçirmek istediğini anladı. Murad Bey'e işi kolay gösterip öteki kâtip Şaban Hoca'ya giderek Murad Bey'in niyetini anlattı, böyle bir işin, büyümeden önce, başlangıçta önlenmesinin kolay olacağını söyledi, onu fırsatı kaçırmamağa teşvik etti ve kendisine bey'at etti. Divan üyeleri de Şaban Hoca'ya bey'at etti, toplar atıldı[42]. Hacıoğlu hal'olundu, 1080/1669 veya 1081 / 1670[43].

Murad Bey, durumu öğrenince, tepki göstermedi, yeni Dayı Şaban Hoca'yı kutlamağa gitti. Adete göre Dayı'nın ayağa kalkması gerekirken Şaban Hoca kalkmadı. Murad Bey, kızgınlığını belli etmedi.

36 *al-Mûnis*, s. 193.

37 *al-Mûnis*, s. 193; İthâf, II, 41.

38 *al-Mûnis*, s. 193; *Başâir. Zayl*, s. 7; *İthâf*'a göre, Karagöz'ün hal'i 1076 / 1666 da ise de, eski kaynakların verdiği tarihin doğru olması ihtimali daha kuvvetlidir.

39 *al-Mûnis*, s. 193.

40 *İthâf*, II, 43.

41 *al-Mûnis*, s. 194. *İthâf*, II. 43.

42 *İthâf*, II, 43, 44,

43 *al-Mûnis*, s. 194; *Başâir, Zayl*, s. 8; *İthâf*, II, 43.

Dayı, işleri yumuşaklıkla yürüttü, halka kendini sevdirmeğe çalıştı[44]. öte yandan, Murad Bey, Dayı'nın karşısına dikilmedi, onu kendine çekmeğe çalıştı. Bu arada Şaban Dayı'ya bir ev satın aldı. Tabiî, bu dostça ilişkiler görünüşte idi. Dayı da, Bey de tek başına hâkim olmak istiyordu. Öyle ki, Dayı, Murad Bey yerine başka birini Bey yapmak istedi[46]. Murad Bey, kış vergisini toplamak için ordu ile çıkmıştı. Durumu öğrenince, kimseye birşey demeden 1082/1671-72 kışında Tunusa yöneldi. Murad Bey Tunusa yaklaşınca, ileri gelenler, âdet üzre kendisini karşılamağa çıktı. Bey, bunlar arasında, Şaban Hoca'nın birkaç yakınını tutturdu.[47]. Divan üyelerine mektup yazarak Dayı'nın kendisine karşı olan tutumundan şikâyet etti Dayı Şaban Hoca, Murad Bey'in gönlünü almak için ileri gelenleri gönderdi, niyetini inkâr etti. Murad' Bey, ileri gelenlerle Şaban Hoca'nın hal'ini konuşup kararlaştırdı. Divan üyeleri, Şaban Hoca'yı dayıkıtan hal'etti 14 *Zilhicce* 1082/16 *Nisan* 1672.

Tunus yakınlarında, orduda, Divan üyeleri Menteşeli Hacı Mehmed'e bey'at ettiler, elini öptüler, Bey önünde Dayı'nın elini öpme âdeti o gündenberi devam etti. Menteşeli'yi dayılığa Murad Bey'in uygun gördüğü muhakkaktır çünkü Divan üyeleri, Şaban Hoca'yı hal'edince buyruğunda bir ordu bulunan Murad Bey, o anda en sözü geçer kişi idi. Dayı olacak kişiyi onun uygun görmesi şarttı. Tabiî ki Murad Bey, dayılığa, yumuşak, söz dinler, hattâ âciz birisini uygun görecekti. Nitekim, Menteşeli'nin dayılığı süresince hiçbir işe karışmadığı, sadece ünvan ve maaşla yetindiği görülüyor[48].

Eski Dayı Şaban Hoca, Kasaba'dan evine çıktı, sırasiyle Ra's-u't Tabiya'ya, Ra's-u' Cabal'e Zagvan'a gönderildi, *Zilka'de* 1083/*Şubat* 1673 de öldü Tunus'a geitirilip gömüldü[49].

Kuvvetli bir şahsiyet olmadığı anlaşılan Menteşeli'nin, başlarına kukla gibi dikilmiş olması, çerilerin hoşuna gitmedi. Murad Bey, ordu ile güneye çıkınca , Menteşeli'yi küçümseyen, öte yandan, Murad Bey'in tek başına hâkim olmasını istemeyen çeriler ve bazı Divan üyeleri, 17 *Zilka'de* 1083/7 *Mart* 1673 de Kasaba'ya girip Menteşeli'yi hal'ettiler. Eski yerli kaynaklar, Menteşeli'nin hal'inde, o zamanın Tunus Paşası'na danışıldığını belirtmekle birlikte, bu Beylerbeyinin adını vermemektedirler[50].

44 *İthâf*, II. 44.
45 *al-Mûnis*, s. 194.
47 *al-Mûnis*, s. 195.
48 *al-Mûnis*, s. 195; *İthâf*, II, 45.
49 *İthâf*, II, 45.
50 *al-Mûnis*, s. 195; *Başâir*, *Zayl*, s. 8.

Zagvan'a gönderilen Menteşeli, orada ölünce, Tunusa getirilip gömüldü[51]. Menteşeli'yi hal'edenler, Hacı Ali Lâz'ı Dayı yaptılar. Murad Bey'in kardeşi Muhammad al-Hafsî, Tunustan kaçarak kayravan yöresinde Bey'le görüştü, olanları anlattı.

Tunus kentindekiler Murad Beyi azledip Mehmed Ağa'yı Bey yaptılar, yeni Bey, Tunus çarşılarında dolaştı[52].

Murad Bey, ülkenin çeşitli yerlerinden topladığı kuvvetlerle geldi, Mehmed Ağa ile Mellâsin yöresinde yapılan savaşı kazandı, çerilere aman verdi, Memi Cemel'i Dayı yapmalarını buyurdu[53].

Memi Cemel'e Dîvan'da bey'at olundu. Yeni Dayı, Kasaba'ya kapanmış olan Hacı Ali Lâz ve Mehmet Ağa ile yanındakilere aman verildiğini bildirdi çıktılar, Veli Seyyidî Muhriz b. Halef'in türbesine sığındılarsa da öldürüldüler. Murad Bey'in , kendisine muhalif olanları sindirme ve öldürme işi bir ay sürdü [54]. Böylece, Tunusta, artık görünüş ve gerçekte, biçim ve özde hakim tek kişi Bey oldu, Bey'in durumu sağlamlaştı. Dayı, Bey'in istediği kişi olmuştur ve Beylerbeyinin bu olaylar sırasında, adı bile anılmamaktadır.

Memi Cemel, 1084/1673 de Dayı olmuştu. İlk zamanlarda bütün işler, Bey'in isteğine göre yürütülürdü, sonradan durum yine değişti. Memi Cemel'in durumunun güçlenmesinde, Murad Bey'in çok geçmeden, *C. Ûla* 1086/*Ağustos* 1675 de ölümünün[55] elbette büyük bir payı vardır. Çünkü, Murad Bey ölünce, oğlu Muhammad, Bey olmuştu[56] ama, çok geçmeden, kendisini kıskanan amcası Muhammad al-Hafsî, Bey'in kardeşi, kendisinin daha önce oğul edindiği Alî'yi kışkırttı. Alî, ordu ile çıkma işinde, ağası Muhammad Bey ile ortak olmayı istedi. Bu istek, beyleri birbirine düşürerek güçlerini azaltmak, böylece dayılığı güçlendirmek isteyen Memi Cemel'in işine geldi. Murad Bey'in iki oğlu arasındaki anlaşmazlığı görüşmek üzere, Dîvan, 26 *Recep* 1086/17 *Ekim* 1675 de toplandı. Alî, "Hak, bizden daha yaşlı olan amcamızındır" dedi. Divan, bu isteği kabul edip Muhammad Bey'i haletti, amcası Muhammad al-Hafsî'ye bey'at etti[57]. Böylece, Muradoğulları hanedanı üyeleri arasında anlaşmazlık çıktı, çok uzun süren savaşlar

51 *Başâir, Zayl*, s. 8; *İthâf*, II, 45.
52 *al-Mûnis*, s. 196; *İthâf*, II. 45.
53 *al-Mûnis*, s. 197; *İthâf*, II, 46.
54 *al-Mûnis*, s. 197.
55 *al-Mûnis*, s. 197; *Başâir, Zayl*, s. 9; *İthâf*, II, 47.
56 *al-Mûnis*, s. 197; *İthâf*, II. 47.
57 *al-Mûnis*, s. 197, 225; *İthâf*, II, 47, 48.

oldu. Bir ara Alî Bey, sonra Muhammad Bey hâkim olur gibi oldu. Muhammad al-Hafsî, Osmanlı Devlet'inden paşalık alarak geldiyse de hâkim olamadı. Daha sonra, aynı hanedanda Ramazan ve Murad Beyler başa geçti. Bu hanedandan son Bey Murad, çok kan dökücüydü, bunun için kendisine "(A) bu Bâle" (Pala babası) denirdi Murad Bey Tunus ordusunu, savaşmak için Cezâyire götürürken, yolda, İbrahim Şerif ve arkaşları tarafından öldürüldü, Muradoğulları hanedanı sona erdi 1114/1702[58]. Ordu, İbrahim Şerif'e 13 *muharrem* 1114/10 *Haziran* 1702 de bey'at etti[59]. İbrahim Şerif Bey, işleri iyi yürüttü, bir müddet sonra, Murad Beyin 1113/1701 de dayılığa getirmiş olduğu Kahveci Mehmed'i azletti, Kara Mustafa'yı Dayı yaptı, kendi kâtibi Sarı Mehmed Hoca'yı Kasaba Ağası yaptı *Safer* 1114/*Temmuz* 1702.

İbrâhim Şerif Bey, *C. âhira* 1114/*Ekim* 1702 de Kara Mustafa'yı dayılıktan azletti, başkasını dayı yapmadı, bu görevi de üzerine aldı[60]. İbrahim Şerif, böylece, dayılıkla beyliği kendinde toplamış oldu. İbrahim Şerif'in gücü, kendisine, Osmanlı Devleti'nden paşalık da gelmesiyle [61] büsbütün arttı 1115 1703-4. Böylece, Tunus'ta nazarî ve fiilî, hukikî ve gerçek tek hakim İbrahim Şerif oldu. İbrahim Şerif, daha önce, Murad Bey'in buyruğuyla İstanbula gitmişti. İstanbuldaki yetkililer, Tunustaki iç karışıklıklar hakkında bilgi sahibi olmuşlardı. Osmanlı Devleti'nin, Tunusta düzen istediği muhakkak olduğuna göre, İbrahim Şerif Dayı Bey'e gelen paşalığın, Tunustaki bütün yetkileri İbrahim'in şahsında toplamağa yarıyacak üçüncü sıfat, yâni beylerbeyliği olduğu âşikârdır. Yoksa, İbrahim Şerif gibi muktedir, dayılık ve beyliği şahsında toplamış bir kişiye bir de paşalık verirken, çoktanberi fiilî hiçbir gücü kalmamış olan beylerbeyiliğinde başka bir şahsı tutmanın makul bir sebebi olamıyacağı açıktır.

İbrahim Şerif, çok geçmeden, ötedenberi Garp Ocakları arasında eksik olmayan savaşlardan birinde, *R. Avval* 1117/*Temmuz* 1705 te Cezayir ordusuna tutsak[62] düşmeseydi, Tunusta iç düzenin devam edeceği, Paşalık Dayılık ve Beylik, onun gibi cesur bir kişide toplanmış olduğundan, hükmünü kolayca yürütebileceği tahmin olunabilir.

İbrahim Şerif tutsak düşünce, Divan üyeleri, kâhyası Ali oğlu Hüseyine beyliği âdeta zorla kabul ettirdiler, kendisine bey'at ettiler 20 *R. Avval* 1117/12

58 Muhammad as-Sarrâc Al-*Hulal*, II, 111 b; *İthâf*, II. 78; *Başâir Zayl*, s. 9.
59 *İthâf*, II. 78.
60 *al-Hulal*, Tunus, Ahmadiyya 4968, 11, 112 a; *İthâf*, *II*, 81.
61 *al-Hulal*, 117 a; *İthâf*, II, 81.
62 *al-Hulal*, II, 120 a; *İthâf*, II. 83.

Temmuz 1705. Aynı gün, Kasaba Ağası Mehmet Hoca'ya Dayı olarak bey'at olundu[63]. Mehmet Hoca'nın Dayı oluşunu çeriler istemiş, Hüseyin Bey, onların gönlünü kazanmak için muvafakat etmişti. Kasaba kapısı önünde önce Hüseyin Bey'e bey'at olunmuş sonra, onun huzurunda, çeri ileri gelenleri Mehmed Hoca'nın elini öperek bey'at etmişlerdi[64].

Cezayir ordusu, Tunusa gelip kenti almak istedi, kanlı savaşlardan sonra, 19 *C. Ahira* 1117/10 *Ekim* 1705 gecesi çekilmeye başladı. Hüseyin Bey, kaçanları kovalayarak geri döndü[65].

Cezayîr ordusu çekilince, çok geçmeden, Dayı - Bey rekabeti canlandı.. Çeriler, ocaklılık ruhuyla Dayıyı tutuyorlardı. Bey, ise, başkent dışındaki halkla daha sık temas hâlinde idi. üstelik, ülkenin mâliyesi onun elinde idi.

Hüseyin Bey, çerilerin Dayıya bağlılığını bildiğinden, Mehmet Hoca'nın karşısına dikilmedi, başbuğları, başkent ileri gelenleri ni hediyeler vererek kendisine çekmeğe çalıştı.

Tunusun batı yöresindeki Bâce şehri ileri gelenleri, Cezayir ordusunun dönüşü dolayısiyle Dayıyı kutlamağa geldi. Dayı, kaçan Cezayir ordusuna yiyecek vermelerinden ötürü onlara çıkıştı ve hapsetti. Hüseyin Bey, bu heyetin salıverilmesini istedi. Mehmed Hoca dinlemedi[66].

Dayı, bazılarının da kışkırtmasiyle, Beyi ortadan kaldırmağa karar verdi. Dayının küçük kölesi Çelebi, konuşulanları, Dayı'nın niyetini Hüseyin Beye bildirdi.

Bey, pusatlarını kuşandı, tan atarken bağlılarıyla Kasaba kapısına geldi, kapı açılınca, Dayı'nın huzuruna girdi "Fahs yöresindeki göçebeler karışıklık çıkarmışlar, iş büyümeden bastırmak gerek, çıkmak için izin istemeğe geldim" dedi. Dayı, Bey'i orada tutturamadı, izin verdi.

Hüseyin Bey, Tunus şehrinden çıktı, güneye yöneldi, çevresine pek çok göçebe yığıldı[67]. Dayı, ulemayı ve ileri gelenleri, dönmek için ikna etmek üzere Beye yolladı. Bey, Dayı'nın kendisine karşı niyetini anlattı. Gelen heyet de, Dayı'nın Bâce şehri ileri gelenlerinden 7 kişiyi asmış olmasından[68] dolayı ona kırgın ve kızgındı. Bey, bu heyetle, İbrahim Şerif'in azlettiği Kara Mus-

63 Muhammad as-Sarrâc, *al-Hulal*, Tunus, Ahmadiyya 4969, III, 3. a; *İthaf*, II. 87,
64 *İthâf*, II, 87.
65 *al-Hulal*, III, 10 b; *İthâf*, II. 90.
66 *al-Hulal*, III 15 b; *İthâf*, II, 91.
67 *İthâf*, II. 92.
68 *al-Hulal*, 16 a; *İthâf*, II 92.

tafa'nın dayı olmasını görüştü, kabul ettiler. Hüseyin Bey, Monastır şehrinde tutuk bulunan Kara Mustafa'yı getirterek Dayı yapı 10 *Ramazan* 1117/26 *Aralık* 1705[69].

Öte yandan, Tunustaki yeniçeriler, Dayı Mehmet Hoca'dan ulûfelerini istediler. Para olmadığı için onları bir müddet oyalayan Dayı, bir gün hepsini Kasaba Meydanına topladı, maaş isteyenin yağıyla savaşa çıkmasını istedi. Çeriler kızarak, hep bir ağızdan hal'ini istediler 15 *Ramazan* 1117/1 *Ocak* 1706[70]. Atlılar Beye koşarak kendisini Tunusa çağırdılar halk da karşılamağa çıktı. Mehmet Hoca, Veli Seyyidî Ahmed b. Arûs zâviyesine sığındı. Çeriler onu zâviyeden çıkardılar, Bey'e götürürken yolda, Mellâsin'de öldürüp başını kestiler[71]. Adet üzre başın teşhiri tabiî iken, Bey, teşhir ettirmedi[72].

Daha önce, Mehmet Hoca, Cezayirlilerin salıverdiği İbrahim Şerif'i, başa geçirmek için çağırmıştı[73]. Hüseyin Bey, Tunusa gelmekte olan İbrahim Şerif'i hile ile öldürttü[74]. Tunus şehri içinde ikamet etmeyi tehlikeli gördüğü anlaşılan Bey, yakın bir mesâfedeki Bardo'ya taşındı, orada oturdu[75]. Os-Osmanlı Devleti'ne bağlı Tunus ülkesindeki ikinci hanedanın kurucusu olan Hüseyin Bey'den sonra gelen bütün beyler. Bardo'daki sarayda oturdular.

Hüseyin Bey, Dayı'nın *öldürme* yetkisine son verdi. Artık Dayı, kadıların verdiği ölüm cezasını, Bey'in tasdiki ve ve buyruğu üzerine yerine getirecekti. Artık Hüseyin Bey, Tunusun söz götürmez hâkimi idi. Önceleri oğlu olmadığından ağası Mehmed'in oğlu Ali'yi oğul edinmiş, onu iyi yetiştirmiş ve vergi toplamağa çıkan ordunun başına getirmişti[76]. Bir Tunus gemisinin ele geçirdiği Ceneviz gemisinden çıkan tutsaklar içinde genç bir kız vardı. Hüseyin Bey müslüman olan bu kızla evlendi[77]. Bu kadından, Mehmed, Ali, Mahmûd ve Mustafa adlarındaki oğulları doğdu[78]. Büyük oğlu Mehmed büyüyünce, Hüseyin Bey onu, bir bakıma fiilî veliahdlik demek olan ordu ile çıkıp vergi toplama işinin başına getirmeyi düşündü 1137/1724 - 25. Bu işi yapagelen yeğeni ve evlâtlığı Ali için, Osmanlı Devleti'nden paşalık istedi. Paşalık buyrul-

69 *al-Hulal*, III, 17 a; *İthâf*, II, 93.
70 *al-Hulal*, II 17 b; *İthâf*, II, 93.
71 *al-Hulal*, III, 25. b;
72 *İthâf*, II, 94.
73 *al-Hulal*, III, 16 b; *İthâf*, II, 93.
74 *al-Hulal*, III, s 25 b; *İthâf*, II, 94; al-Bâcî al-Mas'ûdî, *al-Hulâsa*, s. 119, Tûnis 1323.
75 *İthâf*, II, 95.
76 *İthâf*, II, 98.
77 Muhammad Şagîr b. Yûsuf, *al-Maşra*, Tunus, Ahmadiyya 6557, 6 a.
78 *al-Maşra*, 6 b.

tusu ve kaftan gelince, Ali'nin paşalığı toplar atılarak ilân olundu. Hüseyin Bey, Ali Paşa'yı satın alarak onarttığı Ramazan Bey'in evine yerleştirdi[79]. Ali ise, işlerde sözü geçmeyen, kukla durumunda bulunan paşalığa geirilmesine hiç memnun olmamıştı, bir kolayını bularak kaçtı *Recep* 1140/*Şubat* 1728 ve ayaklandı [80].

Dayı Kara Mustafa da 1139/1726 da ölmüş, Hüseyin Bey, kendi imamı Hacı Ali Lâz'ı dayılığa getirmişti[81]. Ali Paşa ile amcası Hüseyin Bey arasında uzun süren savaşlar oldu. Artık beylik iyice yerleşmişti. başa geçme mücadelesi Bey âilesi fertleri arasında idi. Sonunda, Ali Paşa oğlu Yunus, Hüseyin Bey'in başını, Kayravan yakınında kesti, *Safer* 1153/*Mayıs* 1740[82].

Ali Paşa Bey, Hacı Ali Lâz'ı önce dayılıkta bırakmış, sonra Mâtur'a sürmüş, Kasaba Ağası Mahmûd'u Dayı yapmıştı.

Daha sonra, Hüseyin Bey oğulları Mehmed ve Ali Beyler, Cezayir ordusuyla geldiler, Tunus ordusu yenildi. Cezayir ordusu başbuğu Hasan, Ali Paşa'yı boğdurdu *Zilhicce* sonu 1169/25 *Eylül* 1756. Artık hâkimiyet tamamen Beylerdedir. Öyle ki Mehmet Bey, Dayı Mehmed Kazdağlı'yı Kayravan'a sürdü, sonra orada boğdurttu, onun yerine Moralı Hasan'ı Dayı yaptı[83]

Mehmed Bey'e, İstanbuldan paşalık da gönderilmiş, o sırada, 14 *C. Sâniye* 1172/12 *Şubat* 1759 da Mehmed Bey ölünce, yerine geçen kardeşi Ali Bey, Paşa olmuştu[84].

Artık Dayı, diğer birçok görevliler arasında, sıradan bir memur idi. Bey'in istediği, uygun gördüğü biri Paşa oluyordu. Buna bir misâl olarak 1231/1816 yılında, aynı hanedandan Hüseyin Beyin, oğlu Mahmûd'u paşa yapması, İstanbuldan gelen kaftanı törenle ona giydirmesi[85] anılabilir.

79 *al-Maşra*, 7 b.
80 *al-Maşra*, 12 a; *İthâf*, II, 106.
81 *İthâf*, II, 105.
82 *al-Maşra*, 81 b; *İthâf*, II, 114.
83 *al-Maşra*, 137 a; *İthâf*, II, 156.
84 Vezîr Ḥammûda b. Abdilazîz, *al-Kitâbul Bâşi*, Tunus, Ahmadiyya 6553, I, 4 a.
85 *İthâf*, III, 122

Zamanla, Bey'in Dayı'yı azletmesi gayet tabiî bir olay haline geldi. Sözgelimi, Ahmed Bey, 23 *C. Sâniye* 1258/1 *Ağustos* 1842 de Dayı Trablus-lu Mustafa'yı azletmiş, yerine baş Hanba Ahmedi Dayı yapmıştı"[86].Tunusta son Türk Dayı Köşk Mehmed 21 *Safer* 1277/8 *Eylül* 1860 da öldü. Onun yerine, Başkent çerileri Mirlivası Selim, Zaptiye Reisi ünvanıyla tâyin olundu[87].

86 *İtâf*, IV, 62.
87 *İtâf*, V, 42.

GOETHE VE İSLÂM*

Yazan : Doç. Dr. KATHERİNA MOMMSEN

Çeviren : BEYZA MAKSUDOĞLU

Goethe'nin İslâm Dinine ve onun kurucusu Hz. Muhammede bağlanışı o kadar ilgi çekicidir ki, başlıbaşına bir konu olarak incelenmeğe değer. Goethe İslâm Dinine, Hristiyanlıktan başka herhangi bir dine olduğundan çok farklı, olağanüstü ve içten bir yakınlık duyuyordu. Bu yakınlığı o, hayatının çeşitli çağlarında açığa vurmuştur. Henüz 23 yaşında iken Muhammed Peygamber için fevkalâde bir övgü şiiri (şarkısı) yazmıştı; 70 yaşında bir şair olarak da, "Kuran'ın peygambere mâna olarak bütünüyle indirildiği o kutlu gecenin bir bayram gibi kurtlanması" fikrinde olduğunu bütün samimiyetiyle ifade ediyordu. Bu iki yaşın arasında, şairin İslâm Dinine saygısını çeşitli vesilelerle teyidettiği uzun bir ömür vardır. Bu teyidediş, en çok, bugün "Faust'un yanında şiir mirasının en önemlilerinden sayılan "West-östliche Divan" (Doğu-batı Divanı) da görülmektedir. Bu esere bizzat Goethe'nin yazdığı bir açıklama şu hayret verici cümleyi de ihtiva eder: kitabın yazarı, "bizzat bir müslüman olduğu şüphesini" yalanlamıyor.

İslâma karşı bu dikkate değer müsbet tutumun nedenlerini araştıracak olursak, hatırlanacak ilk şey, Goethe'nin bütün dini tezahürlere daima büyük ilgi göstermiş olduğudur. Fakat onun çalışmaları, sadece şiirle, sadece dinî heyecan ve kanaatlerle ilgili değil, bilâkis, bilginlerin ve tabiat araştırıcılarının konulariyle de ilgilidir. Goethe'nin İslâma ilgisine gelince, muhakkak ki bunda çağındaki gayretlerin de tesiri vardır. Tolerans fikrinin hakim olduğu Aydınlanma Çağı, Hristiyanlıktan başka dinlerin de değerini tanımayı kendi icaplarından sayıyordu. Bu münasebetle gözler, tabiî olarak, ismi en çok geçen din olması bakımından, önce İslâma çevriliyordu. Hindistanın ve Uzak Doğunun dinleri henüz pek tanınmıyordu.

* Bu eser, 30 Nisan 1964 de, Stuttgart mahallî Derneğinin daveti üzerine, biraz farklı, şekilde konferans olarak hazırlanmış, daha sonra, Berlin'de, Kahire'de ve İskenderiye'de de tekrarlanmıştır.

Elbette Goethe de prensip olarak, çağının bu telâkkisine ve istikametine katılıyordu. Bununla birlikte onun İslâma ilgisi, sırf bu açıdan izah edilemez. Bunu, demin dinlediğimiz samimi ifadeler de gösteriyor. Bu ifadelerdeki başkalığı, orijinalliği ve cesareti değerlendirebilmek için, şairin çağdaşlarının İslâmı anlayış bakımından hangi seviyede bulunduklarını anahatlariyle tesbit etmeliyiz. Goethe'nin kanaatlerinde tarihî olayların rolünün ne derece olduğunu, kendi duygu ve düşüncelerinin nerede başladığını araştırmalıyız.

Batı ülkeleri genellikle, hemen on yüzyıl boyu –7.ve17. yüzyıllar arasında– İslâma düşmanca tavır takınmışlardı. İslâmla Hristiyanlık arasındaki sayısız savaş karşılaşmaları, peşin hüküm karışmamış bir tetkikin ortaya çıkmasına imkân bırakmıyordu. Türklerin 1683 yılındaki sonuncu Viyana Kuşatmasının hatırlanması bile durumu isbata kâfidir. Ancak 17. yüzyılla birlikte bir değişikliğe yol açılır. 1698 de İtalyan rahip Ludovico Maracci'nin organizesiyle, lâtince çevirisiyle birlikte bir Kuran metni yayınlanıyor. 1705 de Utrecht'li şarkiyatçı Hadrian Roland, "De religione Mohammedica" isimli eserini yayınlıyor, burada –bazı kayıtlamalarla– genellikle, İslâma geçerlik tanıyor. Eser geçerlik tanıma bakımından ilk temsilci durumundadır.

George Sale'nin ingilizce Kuran tercümesi de önemli bir olay niteliğindedir. Bu eser 1734 de basılışından hemen sonra Almancaya, Hollandacaya ve Fransızcaya çevririlmiştir ve bir yüzyıl boyunca Avrupa için, Kuran'la ilgili soruların açıklanmasında, baş kaynaklardan biri olmak durumunu muhafaza etmiştir. Sale, artık tamamen Aydınlanma Devrinin etkisi altında, İslâmın üstünlüklerini, bilhassa Hristiyanlıkla bağdaşan noktalarını gösteriyordu.

Fransada, Barthelemy d'Herbelot'nun 1697 de çıkan "Bibliothèque Orientale" isimli ansiklopedik eseri, İslâma daha iyi bir anlayış zemini hazırlıyordu. Daha sonra 1720 yılında Hz. Muhammedin hayatını anlatan bir eser yazıldı, eserin yazarı Graf Henri de Boulainvilliers, adeta, eskidenberi sürüp gelen aleyhteki kanaatlere karşı bir savunma yazmış oluyordu. Boulainvilliers için Hz. Muhammed, akla tamamiyle uygun olan, bundan dolayı da Avrupada bile saygı uyandıran bir dinin kurucusuydu. Boulainvilliers'in ancak ölümünden sonra basılan eseri, önce Voltaire'e tesir etmiştir. 1765 de çıkan "Essai sur les moeurs" adlı eserinde Voltaire, çeşitli şekillerde İslâmı, Kuranı ve bilhassa Hz. Muhammed'in kişiliğini över. Voltaire Hz. Muhammed'i,–Konfiçyüs ve Zerdüş'tün yanında– üç büyük kanun yapıcısından biri olarak vasıflandırır.

Muhakkak ki Voltaire, önceki yılların tamamen karşı anlayışını da dile getirir. Onun "Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete" isimli trajedisi, peygamberi, mürai, dolandırıcı, şehvet düşkünü, ünlü zorba olarak sunar. Bununla birlikte eserin çok özel bir mahiyeti vardır. Voltaire'in Muhammed-Trajedisi gerçekte, onun, Roma kilisesine açtığı savaşın, sadece bir bölümünü teşkil ediyordu. O burada –pek dürüstçe bir davranış olmamakla beraber– şarklı din kurucusunun kişiliğini, dinî taassubu göstermek ve ona hücum edebilmek için vasıta olarak kullanıyordu. Biz Goethe'nin, tercüme ve reddettiği bu eser karşısındaki tutumundan da bahsedeceğiz.

Almanyaya bakacak olursa, insanî ve medenî bir hassasiyetle, İslâmın geçerliğini tanıtmak yolunda gayret sarfedenler arasında önce Leibniz ("Theodizée"sinde), Lessing ve Herder'i görürüz. Lessing, Almanyada din alanında toleransın baş savunucusu sayılır. O aynı zamanda –"Cardanus" unda- Kuran'da, tabiî bir dinin bütün önemli vasıflarını bulur. Herder daha da ileri gitmektedir. "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" isimli eserinde, Muhammed'in Tek Tanrı öğretisini yaymaktaki coşkunluğunu ve onun "saflık, uyanıklık ve iyi niyetle hizmet tarzını" takdir eder. "Yahudilerin ve Hristiyanların bozulmuş gelenekleri, kabilesinin mükemmel lehçesi ve kendisinin şahsi kabiliyeti" –Herder'e göre bütün bunlar, "Muhammede kendi kendini aştıran kanatlar olmuşlardır. "Herder devamla, Hristiyan halkı, kendi kaba sapıklıkları ve vahşice adetleri içinde alçaltan, Müslümanların eriştiği kültür seviyesini de over. Şarabın ve temiz olmayan yiyeceklerin, tefeciliğin, aç gözlü kumar oyununun yasak olması, Herder'in övdüğü saflaştırma çabalarıdır ki, İslâm Dini mensupları bu yasaklara, dünyanın yaratıcısı, idarecisi ve hâkimi olan Allaha kulluk etme yolunda katlanırlar. Bu arınma çabası, devamlı günlük ibadet, zekât, sadaka ve Kuran'ın en başta andığı, Allahın iradesine teslimiyet; işte bunlar, müslümanlara ruh huzuru ve karakter birliği aşılar. Herder'in şu iddiası, onun Kuran'a verdiği yüksek değer bakımından şayanı dikkattir: "Avrupanın Cermen fatihleri, kendi dillerinde, Arapların Kuran'ı gibi bir kitaba sahip olsalardı; lâtince hiçbir zaman dillerinin kıraliçesi olamazdı ve soylarından pek çoğu da böylesine sapıklık içinde kendilerini kaybetmezlerdi."

Görüyoruz ki, Goethe'nin çağında, İslâmı hür ve peşin hükümden uzak inceleme gayretleri, yüzyıllardanberi alışılagelmiş tutumla tezat teşkil ediyor. Fakat böyle peşin hükümlerden uzak görüşlere erişebilenlerin, daima tek tek kişiler olduğunu da unutmamak gerekir. Şu var ki, çağın bu az sayıdaki seçkin kişileri, müteassıp görüşleri bertaraf etmeyi, yurttaşlarının fikirlerini

aydınlığa kavuşturmayı, onların zihniyetlerini ve düşünme tarzlarını islâh etmeyi amaç edinmişlerdi. Bununla birlikte, kendilerini herşeyi bilir sananlar, İslâma değindikçe, halâ, anlayışsız ve müsamahasız kalmakta direnmekte idiler.

Goethe'ye gelince, -kati olarak söylenebilir ki- onun İslâma ilgisi, başından beri, sadece ve münhasıran, tolerans ile, geçmişin yanlış hükümlerini düzeltmek çabaları gösteren Aydınlanma Devrinin tutumundan ileri gelmemiştir. Goethe Hz. Muhammede ve onun dinine, daha çok şahsî bir ilgi ile yaklaşmıştır. Bunun için, İslâmla ilgili, tahrik edici, cüretli ifadeleriyle, o çağa kadar Almanyada söylenegelenlerin hepsini aşıyor. Goethe'nin İslâma gerçekten müsbet bir ilgi duyuşu, onun esaslarını, kendi şahsî inanç ve düşüncesine yakın bulmasından ileri gelmiştir. Bu yakınlık onda, derinlere kök salan bir sempati uyandırmıştır; böyle bir sempatiden de, birtakım misalleri bize akseden samimî itiraflar doğmuştur.

Şimdi ben, İslâm Dininin hangi esaslarının Goethe'yi bu derece kendine çektiğini, kendi mütalealarımla ortaya koymaya çalışmak istiyorum, Şimdiye kadar bu konuda, yeterli bir açıklama yapılmamıştır. Goethe'nin İslâma bağlanışı, kendi özelliği içinde, ancak şu sorunun aydınlığa kavuşturulmasından sonra anlaşılabilir: Acaba İslâm Dininde ona böylesine yakın görünerek kendisine çeken şey ne idi?

Goethe'nin Şark Dünyasına duyduğu bu gizlenemez ilgi, onda çok erken uyanmıştı. Bu dünya hakkında, mümkün olduğu kadar bilgi edinmeğe çalışıyordu. Onun İslâmla meşgul oluşunun elimizde bulunan ilk delili 1772 Haziranına aittir. Bu delil, Goethe'nin Herder'e yazdığı, "mükemmelliğe", gerçek "virtuozluğa" erişme yollarını büyük bir şevkle aradığını itiraf eden ünlü mektubunda bulunuyor. Ona yol gösterecek kişi Pindar'dır, mektup genellikle bu konu etrafında döner. Pindar'la ilgili bu itirafların sonunda da şu cümle bulunmaktadır: "Şimdi ben, Musa'nın Kuran'da dua ettiği şekilde dua etmek istiyorum: Rabbim, benim dar göğsümde genişlik ver bana!"

Burada Goethe Kuran'ın 20. suresini zikrediyor. O ayetin devamı, Goethe'nin hemen aynı günlerde, Kuran'dan çıkardığı notlar arasından okunursa, ne demek istendiği daha kolay anlaşılacaktır; bu Kuran notlarından ilerde tekrar söz edeceğiz. Ayetlerin anlamı orada şöyledir: "Ey Rabbim, benim dar göğsümde genişlik ver bana. İşimi kolaylaştır. Dilimin bağını çöz! "Herder'e yazmış olduğu mektupdaki Kuran ayetleri de keza "mükemmelliğe", "işinin kolaylaşmasına", dilinin bağının çözülmesine olan özlemini, yani, yapıcı güçlerini, gerektiği şekilde, sonuna kadar kullanabilme isteğini ifade

ediyor. Goethe'nin Kuran'ı Pindar'ın yanında anmış olması, şairin bu kitaba, daha gençliğinde nasıl değer vermiş olduğunu açık olarak göstermektedir.

Goethe'nin 23 yaşında iken, Kuran'la ilk defa nasıl karşılaştığını biliyoruz. 1772 yılında, doğduğu şehirde, Frankfurtlu profesör Megerlin'in Almanca bir Kuran tercümesi yayınlandı. Kitap daha sonbahar sergisinde çıkmazdan önce, Goethe'nin elinde bir forması bulunuyordu –herhalde nâşir bunu kendisine, tanıtma yazısı yazması amaciyle göndermişti. Goethe o zamanlar, sırf tenkit organı olarak çıkan "Frankfurt Bilgiler Dergisi"nin yazarlarındandı.

Megerlin, Kuran'ı aslından dilimize çeviren ve böylece bir çağın ihtiyacına cevap veren ilk Alman bilginiydi. Fakat kanaatleri bakımından, hiçbir şekilde, Aydınlanma çağının insanı değildi; hatta sadece soğukkanlı ve tarafsız bile kalamıyordu. Ona göre İslâmın Kutlu Kitabı, bir "uydurma kitap", Muhammed de bir yalancı peygamber ve deccaldı.

Muhakkak ki Goethe, Megerlin'in eseriyle, büyük bir hayal kırıklığına uğramıştı. "Frankfurt Bilgiler Dergisi"nde, Goethe tarafından yazılmış olması kuvvetle muhtemel kısa bir tanıtma yazısı, her yönden yıkıcı bir tenkit sunmaktadır. Yazar, kendisinde, Megerlin'in tercümesinden çok daha güzel ve üstün bir Kuran tercümesinin bulunduğunu açık olarak belirtiyor. Yazı, yine bir alman tarafından yapılacak başka bir tercüme arzusunu belirtiyor", bu alman, Garp semâsı altında, çadırında bütün şairlerin ve peygamberlerin duygularıyla, Kuran'ı okuyacak ve bütününü kavrayabilmek için de gerekli araştırma ruhuna sahip bulunacaktır." Tenkitte, temayülü itibariyle Goethe'ye, Megerlin'in polemik dolu eserinden daha sempatik gelmesi tabiî olan, Sale'in ingilizce Kuran tercümesi de anılıyor. Fakat Goethe onu da pek değerli bulmuyor. Mevcut tercümelerden hiçbiri, onun istediği şartlara yeterince sahip değildir. –Goethe'nin, Kuran'ın üslüp güzelliğine büyük bir hayranlığı vardı. Olgunluk çağında bile, Divanına eklediği notlar ve açıklamalarda, bu güzelliği şu cümlelerle över: "Kuran'ın üslubu . . . güçlüdür, yüksektir, müdhiştir, yer yer gerçekten muhteşemdir. "Goethe'nin ifade tarzı bilinirse, "gerçekten muhteşem" sözünün, onun , bir söz abidesini tasvir edebilmek için kullandığı, yüksek sıfatlardan olduğu hatırlanır.

Genç Goethe'nin, o zamanlar –ki bu zamanda onun, Arap Dili ve yazısını da öğrenmek teşebbüsüne giriştiği görülüyor– Kuran'ı esaslı bir şekilde incelediğini, onun, Megerlin'in tercümesinden ve Maracci'nin lâtince Kuran'ından kendi el yazısı ile çıkardığı özetlerden, günümüze kadar gelen bir miktar belge

isbat ediyor. Goethe burada, on değişik sureden çok sayıda ayet notetmiş bulunmaktadır. Yazdıkları oldukça ışık tutucu mahiyettedir. Burada önce, kendi şahsî düşüncesine yakın bulduğu İslâm Dini esaslarından bir kısmını buluyoruz. Bunlardan ilk zikredilmesi gereken, tamamen Goethe'ye göre bir kanaat olan, Allahın tabiatta tecelli etmesi inancıdır. Goethe aşağıdaki Kuran ayetlerini şüphesiz bu kendi kanaati açısından not etmekteydi: "Doğu da Allahındır, Batı da Allahın; nereye dönerseniz, Allahın yüzü oradadır." "Göklerin ve yerin yaradılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde .... bütün bunlarda, dikkatli olan ve düşünen bir topluluk için Allahın birliğini ve lütufkârlığını gösteren yeterli deliller vardır." (sure 2)

Yukarıdaki son cümlede, Allahın Birliği esası da ortaya çıkıyor ve bu cümleyi Goethe, ayetlerin gelişinden dolayı değil, bilhassa notetmiş bulunuyor. Çünkü özellikle bu öğretinin güçlü ilânını, şair, daima, Muhammed peygamber in başlıca hizmeti olarak görmüştür. Bu konudan ilerde tekrar bahsedeceğiz.

Kuranın, Goethe'nin notettiği diğer ayetleri, genç Goethe'yi en çok meşgul eden bir konu ile ilgilidir; Allahın insanlara bir tek aracı ile değil, bir çok aracılarla hitabetmiş ve hitabetmekte olduğu. (Sure 3): "Muhammed de bir peygamberden başka bir şey değildir, ondan evvel de nice peygamberler gelip geçmiştir. Eğer şimdi o da ölecek olursa, ökçelerinizin üzerinde geri mi döneceksiniz?" "Allah gaybın ne olduğunu sizlere bildirecek değildir, fakat O, elçilerinden dilediklerini seçer ki, insanlar Allaha ve Onun elçilerine inansınlar."

Bilindiği gibi genç Goethe, bilhassa L a v a t e r ile, sadece İsa'nın mı Allahın elçisi olarak kabul edilebileceği, yoksa daha birçoklarına da bu görevin bahşedilmiş olup olmadığı sorusu üzerinde çok münakaşa etmiştir. Bu konu sonunda, Lavater ile aralarının açılmasına sebep olan çatışma noktalarından birini teşkil eder. Çünkü Goethe, Zürich'li papazın müteassıp Hristiyan anlayışıyla uyuşamazdı. Lavater'in hatıra defterindeki notlarda, o zamanlar Goethe ile aralarındaki konuşmaların konuları arasında, Kuranın da bulunduğu görüldüğüne göre, bu, umulmadık bir durum değildir. Goethe Hz. Muhammedi örnek vermekle, Lavater'e, Hristiyan aleminin dışında da tarihin, büyük din kurucuları tanıdığını anlatmaya çalışıyordu.

Goethe'nin Kuran notları, bundan başka, kendisinin, Muhammedin hareket tarzına ve belli bir kitle içerisindeki görevine olan özel alâkasını da gösterir. Bu yönde Goethe, Kurandan şu ayetleri not etmiş (Sure 29): "Ayetler Allahın yanındadır, ben sadece apaçık bir haberciyim"; 13. sureden de:

"O küfredenler, ona Rabbinden bir mucize indirilmeli değil miydi, derler. Fakat sen sadece bir uyarıcısın, her kavme doğruyu gösterici bir rehber verilmiştir."

Bu sonuncu Kuran ayetine Goethe, hayatı boyunca sabit olan, özel bir ilgi duydu. O, onu, daha 1819 da, genç bir bilgine yazdığı bir mektupta zikrediyordu: "Allahın Kuran'da buyurduğu gerçektir: "Biz hiçbir kavme, kendi dilinden başka bir dille konuşan bir peygamber göndermedik. "1827 yılında, Carlyle'a yazdığı bir mektubunda, bu Kuran ayetini şu ifadeyle tekrarlar: "Kuran diyor ki: Allah her kavme, kendi diliyle konuşan bir peygamber göndermiştir." Aynı sözleri Goethe, 1828 de yazdığı bir yazısında da tekrarlar.

Goethe'nin notlarından son olarak naklettiğim, kâfirlerin Hz. Muhammed'den mucize istemeleriyle ilgili ayet de, Goethe üzerinde uzun süre tesir bırakmıştır. Çok sonra, "West-östliche Divan"ı kaleme aldığı sıralarda yazdığı bir parça bu ayetlerden ilham aldığını gösteriyor:

Mucizeye kudretim yok, diyor peygamber,
En büyük mucize benim varlığım!. (1)

1772 yılının Kuran çalışmaları ise, fevkalâde önemli bir netice verdi. Bu çalışmalar Goethe'yi, başlığı "Muhammed" olacak büyük bir trajedi taslağını göze almaya götürüyor. Bu trajedi plânı, gerçi tamamlanmamıştır, fakat Goethe bunun, bugün elimizde bulunan birkaç esas parçasını yazmıştır. Bu parçalara, o zamanlar Almanyada, İslâmın kurucusuna, bir şairin adadığı en anlamlı hizmettir, saygıdır, denilebilir. Bizim incelemelerimizle ilgisi bakımından bu trajedi parçaları, çok önemlidir, çünkü, bilhassa onların içinde, Goethe'yi İslâma bu derece bağlayan şeyler açıkça görülmektedir. Burada iki görünüş, çok bariz bir şekilde ortaya çıkıyor, Birincisi peygamber Muhammedin şahsiyeti, ikincisi, onun tarafından ifade edilen ve daha gençliğinde, Goethe'nin ilgisini çekmiş bulunan sistem.

Muhammedin şahsiyetinde, Goethe için ilgi çekici olan ve burada öncelikle üzerinde durulması gereken cihet, onda, sistemini –İsa gibi– sadece sözle yaymayıp, aksine tamamen savaşçı, dünyevî araçlarla –kılıçla– yaymış olan bir din kurucusu tipinin apaçık görülmesidir. Bilhassa bu sonuncu durum, Voltaire'in Muhammed Trajedisinde, insafsızca, bir menfi özelliğe bürünüyor. Goethe'nin amacı, yine tenkitçi bir bakıştan yoksun olmamakla birlikte, çok daha müsbet bir tanıtmaya girişmekti.

1 Wunder kann ich nicht thun sagt der Prophete,
Das groeste Wunder ist dass ich bin.

Elimizde bulunan parçalardan, bilhassa ünlü övgü "Muhammedin Şarkısı" (aslında Ali ile Fatıma arasında karşılıklı terennüm olmak üzere yazılmıştır), Hz. Muhammedin şahsiyetine hayranlığını dile getirir. Goethe bunu 1773 yılının ilkbaharında, Hz. Muhammed hakkında, elde ettiği bütün eserleri okuduktan sonra yazmıştı. Bu övgüde Goethe, din kurucusunu, insanlığın manevî liderini, d a l g a kelimesiyle sembolleştiriyor. Bu benzetiş, Goethe'nin, en küçük bir başlangıçtan hareket eden manevî gücün, büyüdükçe büyüyüşünü, yayılışını, açılışını ve burada Allahı temsil eden okyanusa dökülüşünün şanlı sonucunu, tasvir etmesine yarıyor. Bu tasvirde hakim tasavvur şudur: Din dahisi, diğer insanları, kardeşleri olarak beraberine alıyor, onlarla birlikte ilerliyor; tıpkı büyük dalganın, yolundaki küçük dereleri ve ırmakları, birlikte denize götürdüğü gibi. Bu motif özenle işlenmiştir. Ben sadece, dalgadan bahseden ünlü beyitleri anıyorum:

İniyor şimdi ovaya,
Gümüş pırıltılarla...
Ve ovalardan ırmaklar
Dağlardan dereler
Sevinçle sesleniyorlar ona: Kardeş!
Kardeş, kardeşlerini de al,
Beraber ezelî atana götür,
Açılmış kollarıyla
Bizi bekleyen
Ebedî okyanusa... (2)

Bu beyitler, biraz ilerde, küçük değişiklikle bir kere daha tekrarlanır.:

Ovalardaki kardeşlerini de,
Dağlardaki kardeşlerini de al;
Birlikte atana götür! (3)

2 Nun tritt er
In die Ebne silbeprangend...
Und die Flüsse von der Ebne
Und die Baeche von den Bergen
Jauchzen ihm und rufen: Bruder!
Bruder, nimm die. Brüder mit,
Mit zu deinem alten Vater,
Zu dem ew'gen Ozean,
Der mit ausgespannten Armen
Unser wartet...
.....

3 Nimm die Brüder von der Ebne,
Nimm die Brüder von den Bergen
Mit, zu deinem Vater mit!
.....

Goethe'nin Muhammed Övgüsü, şu beyitlerle sona erer:

Böylece taşıyor kardeşlerini,
Hazinelerini, evlâtlarını,
Gönlü sevgi ile tutuşmuş olarak
Bekleyen Yaratıcıya. (4)

En çok bu beyitlerde, Goethe'nin, bütün şarkıda nasıl aynı zamanda kendisini kastdettiği, görülüyor. Şarkıda olduğu gibi, o da, görevini, şairlik mesleğini, kendi kardeşleri için çalıştığı gibi insanlar için çalışmak, onları peşine takmak, birlikte daha yüksek hayat seviyesine ulaşmak olarak anlıyordu. Kısası, şairliği ona, dinî bir görev olarak görünüyordu. Gerçekten de Goethe, bilâhare pek çok insan için manevî lider ve bir nevî nebî olmuştur. Gene bu anlamda, trajedi parçasında, Hz. Muhammedin şahsiyeti de, genellikle genç Goethe'nin hususiyetlerini taşır. O zamanlar Goethe, bir seri dramatik plânlarla uğraşıyordu; niyeti, tarihî ve mitolojik şahsiyetleri işleyerek, gençliğinde bizzat kendi şahsında hissettiği hususiyetleri sembolleştirmekti. Kendisinde ilâhî birşey olarak gördüğü yaratıcılık kabiliyetinin gücüne o, aynı zamanda bir görevlendirilme ve Allahın emirlerine elçilik olarak bakıyordu.

Muhammed-Trajedisinin parçalarında, Goethe'nin İslâmın esaslarından bilhassa birine nasıl özel bir alâka gösterdiğinin görüldüğünü söylemiştim. Bu münasebetle, Allahın Birliği öğretisi, tekrar ortaya çıkıyor. Bu öğreti, övgüde, bilhassa Hz. Muhammedin, apaydınlık yıldızlı göğün altında, yalnızbaşına söylediği şarkıda, en güçlü ifadesini bulur:

Bu ruhun duygularını size anlatamam.
Duyguları bütünüyle size duyuramam.

Yakarışlara kulak verecek kimdir?
Yalvaran gözlere cevap verecek yok mudur?

İşte pırıl pırıl yükseliyor, Jüpiter, sevimli yıldız;
Rabbim sen olmalısın! Tanrım! Bana lütufla işaret ediyor!

Kal! Kal! Sönüyor musun?
Fakat, sönüp gideni nasıl severim?

4 Und so traegt er seine Brüder,
Seine Schaetze, seine Kinder,
Dem erwartenden Erzeuger
Freudebrausend an das Herz.

O, kutlu ay! Yıldızların kılavuzu,
Rabbim sen olmalısın, Tanrım! Yolları sen aydınlatırsın.

Bırakma, koma beni karanlıkta
Şaşkın kalabalıklarla.

Güneş; sana yananın gönlü yanıktır.
Rabbim sen olmalısın, Tanrım sensin! Ey herşeyi gören, beni doğrult.

Sen de mi batıyorsun, sen de mi ey ihtişamlı?
Karanlıklara gömülmekteyim artık.

Göster ey Sevgili, göster kuluna kendini!
Rabbim Sensin, Tanrım! Herşeyi gözeten Sen,

Güneşi, ayı ve yıldızları
Yeri, göğü ve beni yaratan Sen. (5)

Burada da islâmî tasavvurların yanında, Goethe'nin tabiatçılığı tekrar kendini gösteriyor. Fakat önemli olan, şairin, kahramanını, tabiattaki görünüşlerin ilâhî, hatta bazan ilâh sanılabilecek çeşitliliğine baktırarak, onlardan Bir Tek Yüce Allahın temaşasına yükseltmesidir. "Şiir ve Hakikat"de, Muhammed-Trajedisinden sözederken, kasideyi bizzat kendisi şöyle açık-

5 Teilen kann ich euch nicht dieser Seele Gefühl.
Fühlen kann ich euch nicht allen ganzes Gefühl.
Wer, wer wendet dem Flehen sein Ohr?
Dem bittenden Auge den Blick?
Sieh, er blinket herauf, Gad der freundliche Stern.
Sei mein Herr du! Mein Gott. Gnaedig winkt er mir zu!
Bleib! Bleib! Wendst du dein Auge weg?
Wie? Liebt'ich ihn, der sich verbirgt?
Sei gesegnet, o Mond! Führer du des Gestirns,
Sei mein Herr du, mein Gott! Du beleuchtest den Weg.
Lass! lass nicht in der Finsternis
Mich! irren mit irrendem Volk.
Sonn'.dir glühenden weiht sich das glühende Herz.
Sei mein Herr, du mein Gott! Leit', allsehende, mich.
Steigst auch du hinab, herrliche?
Tief hüllet mich Finsternis ein.
Hebe, liebendes Herz, dem Erschaffenden dich!
Sei mein Herr du, mein Gott! Du allli ebender, du,
Der die Sonne, den Mond und die Stern'
Schuf, Erde und Himmel und mich.

lıyor: "Parça, Muhammedin apaydınlık bir gecede, yıldızların altında söylemeye başladığı bir kaside ile başlıyordu. Önce o, yıldızların hepsine, çok sayıda tanrılar olarak tapar; sonra sevimli Jüpiter yıldızı doğar, o zaman buna, yıldızların kıralı diye, daha büyük saygılar sunar. Çok geçmez, ay doğar ve âbidin gözünü ve gönlünü doldurur, daha sonra ise, doğan güneşle birlikte fevkalâde heyecanlanarak coşar ve övgülerine yeni baştan başlar. Fakat bu değişmeler sevindirici olduğu kadar da, huzursuzluk vericidir, gönül her her defasında, ibadetini tekrarlamak ve arttırmak zorunluluğunu duyar; böylece, Allaha, bir ve ezelî olana, bütün bu sınırlı güzelliklerin varlıklarını borçlu oldukları sınırsız varlığa yükselir. Bu kasideyi aşkla yazmıştım; kayboldu, fakat bir koro için herhalde tekrar hazırlatılabilir ve müzisyene de, ifadenin çeşitliliği yönünden, tavsiye edilebilir. Fakat o zaman da niyet edildiği gibi, bir kervan kılavuzunu, ailesi ve kabilesiyle birlikte düşünmek gerekir, bu yolla, seslerin değişkenliği ve koronun güçlülüğü temin edilmiş olur."

Kervan'ı, yani Arap bedevi hayatını ima eden son cümle, Goethe'nin Muhammed-Trajedisi dolayısiyle, İslâm Dünyasının ne derece derinliklerine dalmış olduğunu gösteriyor. Bu projenin, şairin müsveddeyi uzun zamandır kaybetmiş olduğu bir zamanda hatırlanışı da şaşılacak derecede teksifî ve teferruatlıdır. (Müsvedde ancak şairin ölümünden sonra tekrar ortaya çıkmıştır.) Goethe bunları "Şiir ve Hakikat"inde yazarken, aradan kırk yıllık bir zaman geçmiş bulunuyordu –Muhammed Trajedisinin izahı şu cümleyle biter: "Halâ belli bölümlerde anlatılmak istenileni hatırlıyorum, fakat bunları burada anlatmak, konuyu fazla uzatmama sebep olur."

Allahın Birliği, birtekliği esasına şair, daima en büyük değeri vermiştir; biz de onun İslâm ile münasebetinden bahsederken, İslâma sempatisinin dayanağı olan bu Birlik öğretisini, başlıca dayanak noktası kabul edeceğiz. –"Şiir ve Hakikat"de bahsedilmemekle beraber– Goethe, biraz evvel andığımız yıldızlar kasidesini, doğrudan doğruya Kuranın bir suresinden ilham alarak yazmıştır, İslâmın Kutlu Kirtabına bu derece bağlanışı çok manalıdır. Kasidesine örnek aldığı, Kuranın 6. suresinin ilgili kısımları, Goethe'nin, 1772 de yazıp bitirdiğini zikrettiğimiz, Kuran notlarının arasında bulunmaktadır. Bunlar, bizzat kendisinin –Maracci'nin lâtincesinden– yaptığı tercümeyle şöyledir: "İbrahim, babası Azer'e dedi ki: İlâhların yerine puta mı tapıyorsun? Fakat ben senin ve kavminin apaşikâr olan sapıklığını farkediyorum. –Biz İbrahime göğün ve yerin mülkünü gösterdik, imanı kuvvetlensin diye; gece olup da karanlık bastığında büyük bir yıldız gördü ve dedi ki: Bu benim Rabbim; fakat yıldız sönüp gidince bağırdı: sönüp gidenleri

sevmem! Sonra ayın doğduğunu gördü, dedi ki: Bu benim Rabbim! O da batıp gidince dedi ki: Eğer Rabbim beni doğrultmazsa, bu toplulukla birlikte sapıtacağım. Fakat güneş doğar doğmaz dedi ki: bu benim Rabbim, bu daha büyük! Fakat o da batınca dedi ki: ey kavmim, ben sizin düştüğünüz sapıklıktan kurtuldum. Ben göğü ve yeri yaratmış olana yöneldim."

Araştırmamız, Goethe'nin, kasidesi için, Megerlin'in ve Maraccius'un tercümelerini karıştırdığını göstermektedir. Birisinden yıldızlar ve çoktanrılı düşünce doğuyor, diğerinden de tek tek parlayan yıldızlar. Bu yolla, Muhammed-Trajedisindeki ibadet kasidesinin, safha safha uzayıp tafsilâtlanması mümkün oluyor. Dikkate değer bir husus da, Goethe'nin o zamanlar, kendi şahsî inançlarını İslâmın Kutlu Kitabından nasıl çıkarabileceğini araştırmasıdır. Onun din anlayışı, daha o zamanlar, daha sonra da olduğu gibi, panteist ve politeist tasavvurları ihtiva ediyordu; fakat neticede Allahın Birliği, baş prensip olarak ifade ediliyor.

Muhammed-Trajedisinin parçalarındaki kısa diyalog sahnelerinde, Allahın Birliği konusunun esas alındığını, fakat yine de Tabiatçılık görüşüyle karıştırılmış olduğunu söylemeliyiz. Hz. Muhammed burada, "her sakin kaynakta, sevgisinin sıcaklığı ile çiçeklenen her ağaçta"... Allahın kendisine göründüğünü söyler. Peygamber aynı zamanda, halkı içerisinde hükümsüren batıl inançlarla, bu inaçların sonucu olarak, birtakım küçük prensler gibi saygı sunulan çok sayıda ilâhlarla savaşır. Onların "senin Allahının gerçekten hiç ortağı yok mudur?" sorusuna şöyle cevap veriyordu: "Eğer olsaydı, o da Allah olurdu!"

Özetleyicek olursak; önce peygamberin şahsiyeti, sonra Allahın Birliği inancı, gençliğinden, bir Muhammed Trajedisi tasarladığından itibaren, Goethe'yi İslâma bağladı. Hz. Muhammedin şahsiyetine gelince, onun, bilhassa kendi şahsı için önemli saydığı vasıfları, Goethe'yi adeta büyülemişti." Şiir ve Hakikat"inin gençlik eserleriyle ilgili bölümünde, Goethe, bundan tafsilâtiyle bahseder. Bu tafsilâta göre, tasarlanan eser, Muhammedi de, her başkumandan ve cihangir gibi, iyi amaca ulaşmak için çok defa, çeşitli kötü araçları kullanmak zorunda kalan bir başkumandan olarak gösterecekti. Bunun için konu şöyle işlenir: "dünyevî meşgale çoğalıyor ve genişliyor, ilâhî olan ise, geriliyor ve bulanıyor." Fakat, trajedinin sonu, peygamberi tekrar en üstün başarıya erişmiş olarak gösterecekti. Bu sahnede o –Goethe'nin bildirdiği gibi– hayran olunmaya değer, yüksek mefkûreye sahip, öğretisini saflaştırmış ve devletini kuvvetlendirmiş olarak bu dünyadan ayrılmış olacaktı.

"Şiir ve Hakikat" ten, bundan başka, Goethe'nin, niçin Hz. Muhammedin şahsiyetinin menfî görünüşleri karışısında da bu derece büyülenmiş olduğunu öğreniyoruz. O zamanlar o, din temsilcisi olarak ortaya çıkan şahısların, belli hatalardan kurtulamadıklarına tekrar tekrar şahit olmuştu. Onların, fikirlerindeki ideali gerçekleştirmede, çeşitli dünyevî araçları kullanmak zorunda kaldıkları nadirattan değildi. Goethe'nin bu halleri kendilerinde müşahade ettiği şahısların başında Lavater geliyordu. Bu müşahadelerinin neticesi olarak, Din Görevlisi Tipinde daima şüpheli bir yan bulunacağı gibi bir kanaat edindi. Şunu daima görüyordu ki, üstün olan, adi olana kolayca feda edililiyordu. Din temsilcisi, çalışmasında, kendisini, güç hal ile temizce tutabiliyordu; çok defa ise yolları –"Şiir ve Hakikat"deki ifadesiyle–" saadetten çok felâkete sürüklüyordu." İşte farkettiği bu genelliği, bu tipi, Goethe, şair olarak, Hz. Muhammedin şahsında dramatize etmeye niyetlenmişti. Diğer taraftan da yine kendi ifadesine göre, Hz. Muhammedi "asla bir düzenbaz olarak göremiyordu". Çünkü, tam o sıralarda, ancak kısa bir süre önce, şarklı peygamberin hayatını, büyük bir alâkayla okuyup incelemişti. Bu sebeple, trajedi tasarısından vazgeçti; yoksa bu trajedide "dehanın, karakter ve fikir kuvvetiyle, insanlar üzerinde yapabileceği tesirlerin hepsi belirtilmiş olacaktı".

"Dehanın insanlar üzerinde yapabileceği tesirlerin hepsi"– bu sözler, onca çok önemli olan manevî eğiticilik vasfının, insanlar üzerinde tesir yapabilecek din liderinin şahsiyetinin, Goethe"nin tasavvurunda, Hz. Muhammedin şahsiyetiyle, ne derece bağlı olduğunu birkere daha gösteriyor." "Şiir ve Hakikat"de, plânlanmış olduğu bildirilen Muhammed-Trajedisinden şüphe etmek için yeterli hiçbir sebep yoktur. Goethe'nin Lavater ile, ancak 1774 de, yani Muhammed-parçalarının meydana getirdilişinden bir yıl sonra şahsen tanışmış olduğu itirazı da sağlam bir temele dayanmaz. Çünkü Goethe Zürih Papazı ile, daha 1773 den evvel, ona "Götz von Berlichingen" isimli eserini gönderdikten sonra, ilgi çekici bir muhabereye girişmişti. Ayrıca şairin, en az 1772 denberi Joh. Georg Schlosser ve Leuchsenring gibi aracı şahıslarla Lavater'i çok iyi tanıdığında da şüphe yoktur. İşte bilhassa bu gıyabî tanıma, onu, Lavater ile muhabereye götürmüş olmalıdır. Lavater'e ilgisi de herhalde onu Muhammed konusuna götürmüştür.

Şu halde, "Şiir ve Hakikat" deki haber, anahatlarıyla şüphe edilmekten uzaktır. Bu tasarısı hakkında Goethe, bir kere Eckermann'a şöyle söylemişti: "İçinde insan hayatınının birkaç örneğinin bulunmasını düşünürdüm". (30 Mart 1831) Bu ifade, üzerinde durulmaya değer. O bize, Hz. Muhammedin şair için ne derece örnek bir anlam taşıdığını gösteriyor.

Apaçık olan cihet de, genç Goethe tarafından tasarlanan eserin, Voltaire'in Muhammed trajedisinden tamamen müsbet anlamda, esaslı şekilde ayrıldığıdır. Uzun yıllar sonra, Goethe'nin "Mahomet" trajedisini tercüme etmiş ve Weimar'da temsil ettirmiş olması, gözden kaçırılmamalıdır ki, hislerinin değişmiş olduğunu ifade etmez. Çünkü o, Voltaire'in, peygamberin şahsiyetini, polemik yapmak suretiyle bozarak sunuşunu hoşgörmediğinden, o tercümeyi, büyük bir isteksizlikle yapmıştı. Tercüme, sırf Herzog Carl August'un, Goethe'nin reddedemiyeceği şahsî arzusu dolayısiyle yapılmıştı.

Şimdi ben, Goethe'nin kendi dünya görüşü ile İslâmınki arasında sıkı bir beraberliğin bulunduğu başka bir alana geçmek istiyorum. Bilindiği gibi Goethe"nin Kaderciliğe kuvvetli bir eğilimi vardı. Bu eğilim onun, İslâm Dininin esaslarından birine daha bağlanmasını sağlamıştır: asıl İslâm öğretisi olan Allahın iradesine teslimiyete. Müslüman, kaderinin Allah tarafından önceden tesbit edilmiş olduğuna inanır ve Allahın iradesine karşı gelmemeyi, dindarlığın icabı sayar. Buna benzer kaderci bir inanışa Goethe, filozof Spinoza vasıtasıyla varmıştı. Goethe, Muhammed trajedisini meydana koyduğu zamandanberi, Spinoza'nın sadık müridiydi.

Bu Kadercilik (Determinizm) nazariyesiyle ilgili itiraflar, Goethe'nin eserlerinde, hatta şiirlerinde sık sık geçer. Ben sadece "Egmond"u, "Die Natürliche Tochter"i, "Şiir ve Hakikat"i ve "West-östliche Divan"ı hatırlıyorum. Goethe'nin özellikle, bizzat uğradığı kader sillelerinde, bu inanca yöneldiği görülür. Meselâ Herzog Carl August öldüğünde, Goethe Eckermann'a inleyerek ve bütün tesellileri reddederek şöyle söylüyordu: "Allah iyi bulduğunu yapıyor ve biz zavallı ölümlülere, katlanmaktan başka çare kalmıyor". "Goethe, genellikle ölüm vakalarında, "belli bir takdire" inanıyordu: "Biz, Allahın verdiği ömür kadar yaşıyoruz" (Müller'den Kanzler'e 12 Ağustos 1827). Yine takdire iman açısından şair, bir defasında, Albrecht Dürer'in bir ifadesi üzerine şunları yazıyordu: "Praedestinatio nedir? Cevap: Allah bizden daha kudretlidir ve hakîmdir; bunun için bizi kendi dilediği şekilde yönetir." (Maximen und Reflexionen). "İtalya Seyahati" isimli eserindeki bir mektuptan alınan su cümlede de bu anlam tesirli bir şekilde belirir: "Hiçkimse, kendisi için yazılmış olanı değiştiremez ve kaderinden kaçınamaz." (Roma, II Ağustos 1787)

Artık Goethe'nin, bilhassa son yıllarda, İslâma meyli içinde, kadere teslimiyetinden memnuniyetle bahsedişine geçebiliriz. Buna birkaç örnek verelim: Goethe, Devlet Başkanının arzusuyla katıldığı Fransadaki savaş esnasında (1792) zaman zaman ölüm tehlikesiyle karşılaşıyordu. O durum-

lardaki davranışlarına şair, "Campagde in Frankreich" isimli eserinde anlatıyor: "Tehlike büyüdükçe, kör bir taassup beni hükmü altına alıyordu ve ben, her yönden tehlikeli işleri sürdüren insanların, ancak bu inançla kendilerini cesaretlenmiş ve kuvvetlenmiş hissedebileceklerini anlıyordum. Muhammedin Dini, bunun için en güzel delilleri veriyor."

1820 yılında, Goethe'nin gelini tehlikeli bir hastalığa tutulduğunda, şair, bir dostuna aynı haleti ruhiye içinde şunları yazıyor: "Artık söyleyecek birşey kalmadı, yine İslâma tutunmaya çalışıyorum."

Goethe, 1831 yılında, çevresinde kolera salgını olduğu zaman da, buna benzer şekilde konuşuyordu. Kendisinden teselli isteyen bir kız arkadaşına şunları yazıyor: "Böyle bir durumda kimsenin kimseye faydası dokunamaz; ne yapılması gerektiğine herkes kendisi karar vermelidir. Herhangibir şekilde cesaret aradığımızda, hepimiz İslâmda yaşıyoruz."

Ölümünden dört hafta önce de –kolera tekrar çevresini tehdidettiğinde– 82 yaşındaki şair halâ şöyle yazıyordu: "burada, şehirde olsun, köyde olsun, insan tehlikeyi savuşturmayı imkânsız telâkki etmişse, artık eli kolu bağlanmıştır. Bütün tedbirler iflâs etmiştir. Dikkat edilirse, insanların, kendilerini kahredici korkudan kurtarmak için, şifa verici bir kayıtsızlıkla, İslâma atıldıkları ve Allahın akıl sır ermez emirlerine teslim oldukları görülür."

Bu ifadelerden, Goethe'nin, İslâm Dininin temel öğretilerinden birini şuurla yaşamış olduğunu ve dostlarına bu öğretiyi ima ettiğini anlıyoruz. Bundan başka şair, Kalvinizmdeki ilâhî takdire önemverişi de hararetle övmüştür. Kanzler von Müller ile 1819 yılında vukubulan bir konuşmasında Goethe, bu bölgedeki reforme edilmiş din ile İslâm arasındaki yakınlığı şöyle ifade ediyordu: "Güven ve teslimiyet, her muteber dinin en esaslı temelidir; aklımızın ve hafsalamızın üstünde olduğundan kavrayamadığımız, olayları düzenleyici, yüksek bir iradeye teslimiyet; İslâm ve reforme din ençok bu noktada benzeşiyorlar."

Eckermann'la sohbetlerinde, İslâmın fevkalâde şumüllü ve aydınlatıcı övgüsüyle karşılaşıyoruz. Goethe, çok mühimsediği determinizme, burada tekrar dokunuyor, sonra da, bu yönden de İslâmın tercihe şayan olduğunu belirtmek için– tamamen şahsına has bir fikridir– müslümanın diyalektik eğitimine geçiyor. Burada diyor ki: "Siz de yeterli bilgi edinebilmiş olmak için, benim gibi, elli yıldanberi Kilise Tarihine çalışmış olmalısınız. Muhammedin Dininde olanların, eğitimlerine hangi öğreti ile başladıkları hususu çok enteresandır. Dinde ilk basamak olarak onlar, gençlerini, insanın, herşeyi yöneten Allah tarafından önceden tesbit edilmemiş olan hiçbir şeyle karşılaş-

mıyacağı kanaatiyle güçlendirirler; böylece onlar, hayatları boyunca, takviye edilmiş ve huzura kavuşmuş olurlar; artık kendileri için güçlükler ortadan kalkmış gibi olur." Goethe devam eder: "Ben bu inancın doğru veya yanlış, faydalı veya zararlı yanlarını araştıracak değilim; fakat, aslında hepimizde bu inançtan biraz vardır; hatta bu inanç bize öğretilmiş olmaksızın. Bir asker savaşta, üzerinde benim ismimin yazılı olmadığı kurşun bana isabet etmiyecektir, diye düşünür. Ve o, bu güvene sahibolmaksızın, en korkunç tehlikeler içinde, cesaret ve canlılığını nasıl koruyabilir. Hristiyanlıktaki "Rabbinizin izni olmadan bir serçe bile damdan düşmez" inancı, aynı kaynaktan mülhemdir ve zerreyi dahi gözden uzak tutmayan, izni ve isteği olmadan hiçbir şeyin vukua gelemiyeceği bir İnayeti Rabbaniyeyi ifade eder. Müslümanlar Felsefe derslerine de şu hipotezle başlarlar: karşıtı bulunmayan hiçbirşey yoktur; böyle bir başlangıçla, gençliğin zekâsını, ortaya atılan her iddianın karşı fikrini bulmaya ve ifadelendirmeye çalıştırarak, düşüncede ve sözde, büyük bir değişmenin ve hareketliliğin doğmasında onları görevlendirmiş olurlar. Fakat şimdi, diye devam ediyor Goethe, ortaya atılan her fikrin karşıtı iddia edildikten sonra, bunlardan hangisinin doğru olabileceği şüphesi doğar. Şüphede ise istikrar yoktur; aksine, şüphe, eğer mükemmel işliyorsa, düşünceyi, hakikatin ne olduğu, insanın mutlak mutluluğu hangisinde bulabileceği gibi araştırmalara ve denemelere sürükler. Görüyorsunuz, diyor Goethe o konuşmada; "bu sistemin hiçbir eksiği yoktur ve biz bütün sistemlerimizle ondan daha ileri değiliz; hiçkimse de daha ileri gidemiyecektir..." Müslümanların bu felsefe sistemi, insanın, fikrî olgunluğun hangi basamağında olduğunu öğrenebilmek için, kendisine ve başkalarına tatbik edebileceği mükemmel bir ölçüdür."

İslâmın medhüsenası, bu hayret verici dereceye varıyor. Ve bunlar gösteriyor ki, 77 yaşındaki Goethe, –artık bu devreye gelmiş bulunuyoruz–, İslâm Dinine olan hayranlığından hiç birşey kaybetmiş değildir, bilâkis hayranlığı artmıştır.

Fakat ben önemli gördüğüm bir hususa daha işaret etmek istiyorum. Demin, Goethe'yi İslâma bağlayan en kuvvetli ve devamlı bağ olarak görünen kader inancının, esasında, kendisinin çok değer verdiği ve felsefesinde determinizmin başyeri işgal ettiği Spinoza'dan geldiği üzerinde konuşuyorduk. (Karş. Spinoza, Ethik I prop. 29; Schluss des II. Teils von prop. 48 an.) Bu durum, dinlemiş olduğumuz İslâmı öven sözlerin, Goethe'nin Spinoza ile pek meşgul bulunduğu günlerden birinde söylenmiş olduğunun tahmin edilmesine yardım eder. Goethe'nin hatıralarından da, şairin, II Nisan 1827 de,

Spinoza hakkında yazılmış bir kitabı okumuş olduğu anlaşılıyor; bu kitap, 18. yüzyılın başında, bütün hakları iskat edilen filozofların korunması ve savunması için yazılmış nadir eserlerdendir: Johann Christian Edelmann'ın nadir olduğu kadar da ünlü olan kitabı; "Moses mit dem aufgedeckten Angesicht". Şüphesiz Spinoza'nın felsefesiyle meşguliyeti, Goethe'yi İslâma kaydırmıştı. Bu iki sistem, Goethe için çok önemli olan, kader konusunda birleştiklerinden, birisiyle meşgul olması diğerini hatırlatıyordu. (Yine, yukarıda andığımız Eckermann'la sohbetlerden Şubat/Mart 1831).

Goethe'nin İslâma müsbet tutumu dolayısiyle, çeşitli dinleri uzlaştırmayı arzu etmesi ve bunu mümkün görmesine şaşılamaz. Bu arzu ile o, Bizans tarafından 8. yüzyılın başlarında girişilen, üç tektanrılı dini; Yahudiliği, Hristiyanlığı ve Müslümanlığı birleştirme çabasını –bir sanatsever olarak, Hristiyan resim ve heykel abidelerinin yokedilmesine hiçbir şekilde razı olamamasına rağmen- sempatiyle tetkik ediyordu. (Bu konudan "Kunst und Altertum"un bir ekinde bahsedilir, Kasım 1814)

Napolyan'a karşı yapılan İstiklâl Savaşı sırasındaki canlı tesirler; Goethe'nin müslümanlara itibarının artmasına ve dinlerin yaklaşmasının imkânı fikrinin kuvvetlenmesine yardım ediyordu. O sıralarda, müttefik Rus birlikleri arasında, müslüman askerler ve subaylar da Weimar'a geliyorlardı. Goethe, onlarla olan karşılaşmalarından, şahsî münasebetler kurarak faydalanıyordu. Onların kendisine gösterdikleri "fevkalâde teveccühten", arkadaşı Trebra"ya da yazdığı gibi, çok hoşlanıyordu. Hediyeler alınıp veriliyordu. Şairin hatıra defterinde, evindeki müslüman misafirlerden sık sık bahsedilir. Bu şahsî ilgi ve istilâcılara karşı birlikte savaşan Hristiyan ve Müslüman birliklerinin etkisi, Goethe'nin –Leipzig'deki katliamda kazandıkları ortak zaferden sonra– 31 Ekimde, Protestanların Reform Bayramını kutlamalarını yerinde bulmaması gibi bir sonuç verdi. 1816 da yazılan ve 1817 de kutlanacak Reform Bayramıyle ilgili olan, fakat şair tarafından neşredilmeyen bir yazı da bu fikri teyideder. Böyle hususî bir kilise bayramında –o yazıda Goethe bu tabiri kullanıyor–, temiz bir yüreğin tam bir sevinç duymasına imkân yoktur. Çünkü o, böyle bir münasebetle, bölünme ve uyuşmazlık yüzünden birkaç yüzyılın uğradığı muazzam felâketleri hatırlayacak, daha kötüsü, böyle bir bayramı kutlarken, daha 14 gün önce –18 Ekimde Leipzig'deki katliam gününde– ortak zaferi kutladığı diğer insanlardan ayrılmış olacaktır. Bu ayrılışla da, içten ve kuvvetle kendilerine bağlılık duyulmuş olan bu insanlar incitilecektir. Buna karşılık Goethe'nin teklifi, bütün dinleri ve mezhepleri birleştirecek olan bir bayramdır: Kendi tabiri ile "Katıksız İnsanlığın

Bayramı". Bu bayramda, diye yazıyor Goethe, hiçkimse diğerine, hangi dinden olduğunu sormayacaktır, ve şöyle devam ediyor: "Hepsi birlikte ibadethaneye koşacaklar ve aynı ibadetle vecde geleceklerdir; hepsi aynı ışığın çevresinde duracaklar ve birtek ışıkla aydınlanacaklar. Hepsi; ihtişamında, yalnız Hristiyanların değil, Yahudilerin, Müslümanların ve Müşriklerin de payı bulunan o günü anarak manen yükseleceklerdir."

Goethe'nin fikirleri, gerçekleşmeyen bir istek, bir rüya olarak kalıyordu. Onda böyle bir düşüncenin doğmasına, herhalde, Weimar'da katıldığı bir müslüman ibadetinin, üzerinde hasıl ettiği tesir sebebolmuştur. Bu ibadet, yalnız şairin üzerinde değil, çevrelerindeki pek çok insan üzerinde de büyük bir tesir yapmıştır. Goethe, bu münasebetle birçok dindar hanımın kütüphaneden Kuran istediğini ifade ediyordu ve bu olayla ilgili olarak 1814 Ocağında Trebra'ya şöyle yazıyordu: "Kehanetlerden bahsetmişken şunu belirtmeliyim ki, çağımızda, hiçbir peygamberden beklenmeyen şeyler oluyor. Birkaç yıl önce kim tahmin edebilirdi ki, bizim protestan lisemizin dershanesinde müslümanlar ibadet edecekler ve Kuran sureleri okunacak? Fakat oldu ve biz de Başkurtların ibadetine katıldık, onların Mollasını gördük ve prenslerini tiyatroda ağırladık."

Goethe, birkaç ay önce, Weimar askerleri kendisine, İspanyadaki savaştan, elyazması, Arapça bir Kuran sahifesi getirince de, Kuranla meşgul olmuştu. O, bu sahifeyi, Yena Üniversitesi şarkiyatçısı Lorsbach'a tercüme ettirmişti. Bu sahife, Kuranın son suresi olan 114 . sureydi. Şair, nefis elyazmasını, istihsah etmeyi denedi. Bu denemelerinden birkaçı bugün elimizde bulunmaktadır.

Bundan kısa bir süre sonra, artık tamamen İslâm fikir dünyasından ve fikir çevresinden gelen ilhamın eseri olan "West-östliche Divan"ın ilk manzumeleri meydana geliyordu. Zannederim artık, Goethe'nin, İslâma gençlik çağlarındanberi geliştirdiği, müsbet ilgisi olmaksızın böyle bir eserin asla meydana gelemiyeceği, yeterince açıklanmış oldu.

Şarkın din anlayışıyle candan ve yapmacıksız bir ünsiyet, bu alanda serbestçe kalem oynatabilme; bütün bunlar, eğer Divan'ın şairi, derin bir samimiyet ve gerekli bilgi ile hareket etmese, nasıl izah edilebilir? Ancak böyle bir bağlılıktır ki, Goethe'ye, dinî konuları işlerken, nükteli bir üslupla hareket edebilmesini mümkün kılmıştır. Aynı bağlılık, onun, şiirine, kendisine örnek edindiği Hafız'da başlıca özellik olarak gördüğü "septik hareketliliği" katabilmesini sağlamıştır. Bunun yanında –yine Hafız'da olduğu gibi– hiçbir zaman bir ahenksizliğin bulunmamasını da, Goethe'nin İslâma

verdiği yüksek değer tekeffül etmiştir. Örnek olarak, Goethe'nin, Peygamberi bizzat konuşturduğu şiirlerini veya "Heiliger Koran", "Des Korans geweiht Vermaechtnis"gibi ibarelerini veya aşağıdakine benzer beyitlerini hatırlayalım:

Kuran ezelî mi değil mi?
Bunu araştırmıyorum...
Onun Kitapların Kitabı olduğuna
Müslümanlık gereği olarak inanıyorum."(6)

"Vest-östliche Divan", şairin, Kuran'la ve Peygamberin şahsiyetiyle daima yenilenen meşguliyeti sayesinde, kendiliğinden, çok tesirli hale gelmiştir. Çünkü, Goethe'nin şiirlerine ilham veren pek çok Şark kaynak eserlerinin yanında, en önde: Kuran, Sünnet, yani peygamberin sözlerinin ağızdan ağıza gelen nakli ve çeşitli Siyer Kitapları bulunuyordu; Kuranın 2. suresinden bir ayet, aşağıdaki ünlü Divan dörtlüğünü ilham etmiştir:

Doğu da Allahındır,
Batı da Allahın.
Kuzey ve güney illeri
Huzur içinde, Onun ellerinde. (7)

Bu şiir, "Buch des Saengars"deki "Talisman" gurubunun girişidir. Bu gurup tan bir başka dörtlük de yine Kurandan, Kuranın I. suresinden ilham almaktadır:

Sapıklık ister ki, beni saptırsın;
Fakat Sen beni çekmeyi bilirsin.
İster bir iş yapayım, şiir yazayım ister,
Bana doğru yolu Sen göster.(8)

"Buch des Saengers" den başka bir beyit de Kuranın 16. suresinden ilham almıştır:

6 Ob der Koran von Ewigkeit sei?
Darnach frag' ich nicht!...
Dass er das Buch der Bücher sei
Glaub' ich aus Mosleminen-Pflicht

7 Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Occident!
Nord-und südliches Gelaende
Ruht im Frieden seiner Haende.

8 Mich verwirren will das Irren;
Doch du weisst mich zu entwirren.
Wenn ich handle, wenn ich dichte,
Gib du meinem Weg die Richte.

O, sizin için düzenledi yıldızları
Yol göstersin diye, karada, denizde;
Böylece yol buldunuz sevince
Biteviye bakarak gökyüzüne. (9)

Bütün bu şiirlerde, bazen pek, bazen az aşikâr olarak; kaderimizin yönetiminin, yukarda gördüğümüz üzere, Goethe için çok önemli olan, Allahın iradesine bağlı olduğu konusu işleniyor. "West-östliche Divan'da bu dinî kanaat sık sık ortaya çıkar. Örnek olarak "Buch der Sprüche" de bulunan bir şiirin şu beyitlerini verelim:

Evrenin Rabbi düşündü herşeyi.
Çizilmiştir kaderin, uy ona,
Yola girdin, yolculuğu tamamla! (10)

Veya "Buch der Betrachtungen"den ona benzer bir başkası:

Sen yolculuk ediyorsun ya, yolunu bir kader çizmekte. (11)

Şu halde varlığımızın varını yoğunu, Allahın iradesi tesbit ediyor. Bu husus, Goethe'nin "Buch des Unmuts"da, cihan fatihi Timur'u, alaylı bir öfkeyle haykırttığı beyitte de ifade edilir:

Allah benim solucan olmamı dileseydi;
Beni solucan olarak yaratırdı! [12]

Burada, yine Divan şiirleri arasında yeralan ünlü "Orphischen Urworte"-nin de aynı şekilde kaderden bahsettiğini hatırlayalım:

Hemen oldun ve geliştikçe geliştin
Tevarüs ettiğin kanun uyarınca.
Sen busun kendinden kaçamazsın!(13)

9 Er hat euch die Gestirne gesetzt
Als Leiter zu Land und See;
Damit ihr euch daran ergetzt.
Stets blickend in die Höh.

10 Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht.
Dein Loos ist gefallen, verfolge die Weise,
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise.

11 Du reisest, ein Geschick bestimmt den Raum.

12 Haett' Allah mich bestimmt zum Wurm,
So haett' er mich als Wurm geschaffen.

13 ...Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen.

Fakat aşağıdaki, Hatem ile Suleika arasındaki münasebeti anlatan, ilk bakışta gayriciddi ibare de, Goethe'nin kader inancı ile münasebeti bakımından çok ciddi bir ard fikir taşır. (Buch Suleika"):

Düşün bir kere, çok öncenin,
Peygamber Çağının Süleika'sı nasıldı(14)

Bu sözler ancak, Goethe için, kadere inanmış bir çiftin tasavvurunun kolay olduğu göz önüne alınırsa, doğru olarak anlaşılacaktır. Bundan "Die Wahlverwandschaften"' (Buch I Kap. 10), ima yoluyla da "Die Mitschuldigen" (v. 879) ve "Şiir ve Hakikat"de bahsedilir. (15. ve sonuncu kitap), "West-östliche Divan'da, Süleika'nın kaderi ile elbette, İslâmın Allahın iradesine teslimiyet inancı kastedilir. Konuya Şark havası verilmiştir.

Goethe'nin, "Allahın Rizasına, sadece kadere teslimiyet uygundur", kanaati, Divan'da da işlenir. "Buch dar Sprüche"den bir dörtlük, bu öğreti vasıtasıyle bize, toleransımızı deneme ihtarı yapar:

Herkes kendi işindeymiş, saçma
Kendi fikrini övüyor!
Allaha teslimiyetse İslâmiyet,
onda yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz(15)

Divan'da, Goethe'nin müslümanın Allah anlayışına sempatisi de çeşitli şekillerde ifade edilir. Onun, Allahın Birliği inancını, Kuranın 2. suresine dayanarak övüşünü, aşağıdaki beyitlerde de görüyoruz [(Süsses Kind, die Perlenreihen), sağlığında neşredilmemiş şiirlerinden]:

İsa, bütün saflığıyle duyuyor,
Kâinatın Allahı birtek, diyordu;
Onu allahlaştıran her kişi
En kutlu hislerini yaralıyordu.

Gerçek aydınlanmalı artık
Muhammedin başardığı gibi;

14 Denke nun wie von so langem
Prophezeit Suleika war.

15 Naerrisch, dass jeder in seinem Falle
Seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heisst,
Im Islam leben und sterben wir alle.

Yalnız bir tek Allah diyerek
O, dünyayı fethetti. (16)

Yine Kuranın 2. suresinden ilham alan şu beyitler de, Goethe'nin çok hoşlandığı, Allahın tabiatta tecelli etmiş olduğu ve tabiatın temaşasiyle Onun keşfedilebileceği fikrini ifade eder:

Bir benzetme yapmalı değil miydim
Adetim olduğu gibi?
Çünkü Allah bize
Sivrisinekte misal verdi. (17)

Bu dörtlük daha sonra şöyle bir değişikliğe uğrar :

Bir benzetme yapmalı değil miydim
Adetim olduğu gibi?
Çünkü Allah sevgilinin gözlerinde bana
Kendi örneğini verdi. (18)

"Buch des Saengers'den bir dörtlükte, Allah yine, bir, biricik olarak övüldüğü gibi, kaderi tayin edici olarak da övülür. Fakat daha sonra, Goethe için aynı derecede önemli olan bir başka sıfata geçilir:

O, biricik Adil
Adalet diler herkes için.
Yüz isminden biri ol o Yücenin!
Amin! (19)

16 Jesus fühlte rein und dachte
Nur den Einen Gott im Stillen;
Wer ihn selbst zum Gotte machte
Krankte seinen heilgen Willen.

Und so muss das Rechte scheinen
Was auch Mahomet gelungen;
Nur durch den Begriff des Einen
Hat er alle Welt bezwungen.

17 Sollt'ich nicht ein Gleichnis brauchen
Wie es mir belient?
Da uns Gott Lebens Gleichnis
In der Mücke gibt.

18 Sollt'ich nicht ein Gleichnis brauchen
Wie es mir beliebt?
Da mir Gott in Liebchens Augen
Sich im Gleicnis gibt.

19 Er, der einzige Gerechte
Will für jedermann das Rechte.
Sei, von seinen hundert Namen,
Dieser hochgelobet! Amen.

Divanı bilenler, uzun Suleika-Manzumelerinden birinin de, Allahın bu yüz ismi ile bittiğini hatırlayacaklardır:

Ve eğer Allahın yüz ismini anarsam,
Herbirinden seni vasfeden bir isim çıkar.(20)

Allahın sayısız isimleri ve sıfatları oluşu tasavvurunun, Goethe'yi niçin bu derece cezbettiği, en iyi onun Eckemann'la bir konuşmasından anlaşılır; şair burada, tekrar Allahın yüz isminden sözeder. Bu kere de, İslâmla kendi dinî kanaatleri arasında, bir yakınlık görür . 8 Mart 1831 de, yani ölümünden bir yıl önce, Goethe Eckermann'a şöyle söylüyordu: "sevgili çocuk, öteye dair ne biliyoruz ki biz ve bizim sınırlı olan anlayışımız, en yüce Varlık hakkında ne söyliyebilir? Bir Türkün yaptığı gibi, Onu yüz ismiyle ansam, yine de çok az birşey söylemiş olurum ve Onun sonsuz vasıflarına kıyasla, hiçbirşey söylememiş gibi olurum."

Allahın yüz ismi tasavvurunun Goethe'ye –konuşmanın tamamından da anlaşıldığı gibi– Spinoza'nın, geniş ölçüde benimsediği, Allah anlayışını hatırlattığı düşünülebilir: Bir olan Allahın sayısız sıfatları ve özellikleri vardır; insan bunlardan arcak, çok sınırlı bir bilgi ve tasavvur edinebilir. Sıfatlarından veya isimlerinden yalnız birisine dayanan, tek taraflı her mülâhaza, Ona asla uymayan bir sınırlamayı ifade edecektir; şu Divan beytinde görüldüğü gibi:

Sadece isim bile olsa!
Usul usul açan şey.
Güzel herşeyi severim
Allahtan eser olduğu için. (21)

Eckermenn'la konuşmalarında, Goethe'nin, Demon tasavvuru hakkında günler süren uzun itiraflariyle birlikte, Allahın yüz ismiyle ilgili ifadeler de yer alır. (Şubat sonu/Mart başı 1831). Bu konuşmalarda, sadece Allahın varlığından değil, "kader fikrinden", mukadderatın "hissedilmeksizin işleyen gücünden", sevinç ve kederimizi tayineden "ezelî kanundan"da tafsilâtiyle

20 Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

21 Als wenn das auf Namen ruhte!
Was sich schweigend nur entfaltet.
Lieb'ich doch das schöne Gute
Wie es sich aus Gott gestaltet.

bahsolunur. Burada, Goethe'nin din anlayışının bahiskonusu edildiği sırada artık yaşlanmış olan şairin, Spinoza ile ilgili önemli itiraflarından birinin de söz konusu edilmiş olması tabiîdir. Spinoza'yı hatırlayış, derhal İslâmı da hatırlatmaktadır. Yaşlı Goethe için, İslâmın, sevgili filozofunun sistemiyle tam uyuşması dolayısiyle, nekadar olağanüstü bir anlam kazanmış olduğunu görüyoruz. Fakat şair olarak, İslâm Dini alanında pek tabiîlikle hareket edebilmesi, sadece bu sebepten olamaz.

Determinizm sisteminden ve İslâmın Allah anlayışından başka –belirtmiş olduğumuz gibi-Goethe, Peygamberin şahsiyetine de hayranlık duyuyordu. West-östliche Divan'da bu konuda da yeterli delil bulunmaktadır. Burada, önce, Peygamberin şahsiyetine çeşitli tarzlarda ışık tutulduğu "Buch des Paradieses"i zikretmek uygun olur.

Goethe, "Noten und Abhandlungen zu besseren Verständnis des West-östlichen Divan"da (Hz.) Muhammedden bol bol bahseder.

Din kurucusu olarak Peygamberin şahsiyeti, onu, gençliğinde olduğu gibi, tekrar meşgul ediyordu. Benzer, fakat tamamen başka şekilde, Genç Goethe, şair olarak, kendi görevini, peygamberinkiyle kıyasladığı, ikisine bir gözle baktığı halde-fikirlere yön veriş, kardeşlerle birlikte yolalış bakımından– –daha sonra bu benzetmeyi dalga sembolüyle açıklamıştır– yaşlılığın sakin ve dengeli gözlemi sayesinde; şairin tesir tarziyle peygamberinki arasındaki farkı seçip gösteriyordu.: "Noten und Abhandlungen'in, "Mahomet" başlıklı bölümünün hemen tamamı, bu konuya ayrılmıştır. İslâm Dininin kurucusu örneğini, Goethe, herhalde, bu önemli konu üzerinde esaslı şekilde durabilmek için seçmiştir. Çünkü Hz. Muhammed, Kuran'ı ortaya koyucu olarak, ancak şaire yakışan bir üslubu seçmişti (Gerçekten Kuran, bugün bile, onu, Cebrail vasıtasiyle indirilmiş Allah sözü olarak kutlayanlarca, şiirin en yüksek şekli sayılır).

Goethe, ikisi arasındaki sınırı, yine de kesin olarak çizmiyordu. Çünkü şair ve peygamber, her ikisi de, onun ifadesiyle, "bir olan Allah tarafından seçilmiş ve görevlendirilmiş "kişilerdi. Fakat şair, her şeyden önce bir sanatkârdır ve her sanatta olduğu gibi, önce "zevke hitabetmek" ister. Sonra onun çalışması, gaye bakımından hürdür; o, düşüncede ve sunuşta "fevkalâde olma" çabasındadır, Buna karşılık peygamber, "belli ve tek bir gayeye" yönelir. O, bir sistem kurmak ve inandırmak çabasındadır, bunun için en basit araçları kullanır. Bilhassa bu basitlik ve sadelik, inananları biraraya toplayabilmek için gereklidir; çünkü, diyor Goethe; "halk, karmaşık olanı tanır, öğrenir ama, ona inanıp, onun peşinden gitmez!"

Bu anlamda Goethe, "Mahomet" bölümünde, yine Kuranı tafsilâtlı olarak tanıtır, onun mukayese kabul etmez özelliklerine işaret eder, fakat, o bambaşka hedefin tahakkukuna işaret ederken, kendisine eksik gibi görünen şeyleri de açıklar.

Goethe'nin şair ile peygamber arasındaki farkların üzerinde duruşu, artık olgunluk çağında, gençliğinden, kendisini insanlığın fikrî lideri rolünde hayaledebildiği çağlardakinden farklı bir telâkkiye sahip olduğunu ifade etmez. Hatta Goethe şimdi, şair ve peygamberin çalışma tarzları arasındaki farkı, gençliğinde olduğundan daha açık bir şekilde seziyordu: Peygamber, vasıtasız olarak öğretir, şair ise vasıtalı olarak, Şair, öğretmek istediğini, manzume ve tasvir kalıbına sokar ve böylece, "Şiir ve Hakikat"in 15. Kitabında anlattığı, gibi, ancak "dolayısiyle faydalı olabilir.". Yaşlı Goethe, şairliğin en üstün olan görevlerini, açıklamaktan çok gizlemeyi tercih ediyordu. "West-östliche Divan"ın nesir kısmında mütevazi bir köşede, "Mahomet" bölümünü kesinlikle bitiren şu cümle yer alıyor: şiirde, "insanlığın şifası gizlidir". ("Neure und neuste Reisende" bölümünden.)

"Mahomet" bölümünden, Goethe'nin, olgunluk çağında bile halâ, İslâmın kurucusuna, nasıl eksilmez ve sarsılmaz bir saygı beslediği görülür. İslâmın, Goethe'nin benimsediği, ana hatları da, Divân'ın nesir kısmında işlenir. Meselâ, Allahın Birliği inancının değerlendirilişi, burada kuvvetle tekrarlanır. İslâmın Çoktanrıcılıkla savaşmış olmasını, şair burada, onun en büyük hizmeti olarak anar. "Bir tek Allaha iman, insanı, kendi iç birliğine ve ahengine kavuşturması bakımından, yüceltir. "Bu tesirli cümle, "Mahmud von Gasna" bölümünde, dolayısiyle, Hint Dininin, oradaki tabiriyle Hint Putçuluğunun, sert bir tenkidinin yapıldığı bölümde yer alır. Bu polemik, Goethe'nin, henüz Hindistan hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını gösteriyor. Bu yüzden Goethe'nin bilhassa din alanında gösterdiği kendine has tolerans, burada tesirsiz kalmıştır.

Allahın iradesine teslimiyet inancına da Goethe, tekrar dikkati çeker. Meselâ "Künftiger Divan" bölümünde, henüz "tamamlanmamış" bulduğu bu eserini nasıl genişletmeyi düşündüğünü anlatırken, tasarladığı ve yazmakta olduğu bir dizi manzumeyi şöyle açıklar: Bu manzumeler, "Allahın hikmetinden sual olunmaz ve kavranamaz emirlerindeki fevkalâde yolgösterişleri ve hikmetleri göstereceklerdir"; onlar, "Asıl İslâmı, Allahın iradesine, kayıtsız şartsız teslimiyeti, hiçkimsenin kendisi için yazılmış olanı, kaderini değiştiremiyeceği inancını öğretecek ve işliyeceklerdir. "Görüyoruz ki Şair, çok önem verdiği "Asıl İslâm" konusunda, henüz çok az şey söylediği kanaatindedir. Bu alanda ne yapsa, yeter saymıyacaktı herhalde.

"West-östliche Divan"ın yayınlanışından bir yıl sonra Goethe, daha sonraki bir baskı için biriktirdiği, yeni, şark karakterli şiirleri hakkında, Zelter'e şöyle yazıyordu: "Muhammedin Dini, mitoloji ve ahlâk, şiir için derya; benim de yıllarımı doldurduğu gibi." Şair devamla, İslâm fikir dünyasında, önemli bulduğu noktaları sayıyor ve yine en başta, "Allahın künhüne varılamaz iradesine, kayıtsız şartsız teslimiyeti"anıyor."Noten und Abhandlungen'in "Künftiger Divan" bölümü, fevkalâde bir ifadeyle, temaşanın, tefekkürün, herşeyin, Şarkta olduğunu belirterek, birkere daha bu hususa değiniyor. Bu tefekkür ise, "hüsusî anlamdadır"; çünkü, kişiyi, "dünya hayatının en garip problemlerinin, direkt ve karşı koyulamaz bir şekilde önümüzde durduğu ve bizi, tesadüfe, mukadderata ve onun nüfus edilemez emirlerine tabi olmaya; kayıtsız şartsız teslimiyeti, en yüksek siyasî-ahlâkî-dinî kanun olarak tanımaya zorlayan noktaları gözönüne serer.

Son olarak müsadenizle, Divan'ın nesir bölümünden, benim anlatmaya çalıştıklarımı toplu bir şekilde özetleyen bir cümleyi daha zikredeceğim: yani, Goethe'nin alâkasını teksif etmiş olduğu üç ana noktayı. Goethe, burada, İslâm Dini ile ilgili olarak der ki: "Allahın Birliği, Onun iradesine teslimiyet, bir peygamber vasıtasiyle irtibat; bütün bunlar uzaktan veya yakından bizim inancımızla ve düşünce tarzımızla uyuşuyor". (Noten und Abhandlungen, Kap. "Zweifel".) Dinlediğimiz bütün bu tezlerle, ortaya dökülen malzeme, Goethe'nin devamlı olarak; kuvvetle takdirettiği İslâm Dinine, itibar sağlamak için ne kadar gayret sarfettiğini gösteriyor. Biz artık, başlangıçta dinlemiş olduğumuz o cüretkâr cümle ile ne demek istendiğini daha iyi anlıyacağız: Kitabın yazarı, "bizzat bir müslüman olduğu şüphesini reddetmiyor".

Kitap Tanıtma ve Tenkitleri

Nabia Abbot, *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute*, The University of Chicago Press, 1938.

Dr. Nabia Abbot ile Şikago Üniversitesinin Şarkıyat Bölümünde tanıştım. Arasıra görüştüğümüzde, bana, Kuran Kerim, Hadis Şerif'e ve Arap edebiyatına ait kartonlara iliştirmiş olduğu, üzeri yazılı deri parçalarını ve ufanmış, kırılmış papirüz kâğıtlarının kutularını gösterir ve çalıştığı konu hakkında bilgi verirdi. Irak Araplarından olup Birinci Dünya Savaşında memlektinden ayrılmıştır. Dr. Nabia Abbot yaşlı ve oldukça yorgun gözükmekte olup ince bünyeli ve orta boyludur. Çalıştığı konu ve verdiği eserler bir ömür vermeyince insana bir şey vermeyen cinstendir. Gerçekten her ilim dalı öyledir. İnsan bübütün varlığını vermeyince bir parmak basacak kadar yer kendisine verilmez. Nabia Abbot'un burada dört eserini tanıtacağız. Bu eserler birbirini tamamlayan tek konuda eserlerdir. Bunun için biri bir kimseye lâzımsa ötekiler de ona lâzımdır. İkisi eskiden basılmış olmalarına rağmen bazı ilgili kimselerin son eserini duydukları halde, ki bu eskilerin bir devamıdır, öncekiler ellerine geçmemiş veya gözlerinden kaçmış olabilir. Eskilerin nüshaları bitmiş olduğundan, onların da tanıtılmalarının aynı konuyla ilgilenen kimseleri memnun edeceğine kaniyiz.

Yukarda adını ve basılış tarihini verdiğimiz eser yüz bir sayfa esas kitap olup baş tarafında XI ve XII sayfaları kaynak eserlerin kısaltılmalarına dair, ve XIII den XVII'e kadar ki sayfalar da bibliyografyaya ayrılmış ve sonuna dört levha Arapça fotokopi ilâve edilmiştir.

Eserin planı şöyledir:

1– *Girjş*

a) Tarihi özet: 1 - 5 sayfaları arasındaki bu konuda yazar on sekizinci Asırda Batıda başlayan "papyrology" papirüscülük, papirus incelemesinin, ilk anda beşinci ile onuncu asırlardaki Latin yazmaları üzerinde iken, on doku-

zuncu asırda Menphiste milattan önce ikinci yüz yıla ait bazı dökümanların bulunmasıyla 1877 de Mısırda yapılan keşiflerle papirüs çağının başladığını zikrediyor. Bu umumi papirüscülükten sonra Arap papirüscülüğünün C. H. Becker (1906) ve A. Grohmann (1924) tarafından yapılan neştiyatla artık önemli bir konu oldyğunun ortaya çıktığını ve Arapça papirüscülüğün en büyük buluşunun "Kum Aphrodito" papirüslerinin bulunmasının olduğunu ileri sürüyor. T. Graft'ın muhafaza ettiği on bin parçanın altı dilde ve üç bin parçanın Arapça olduğu kaydediliyor. Viyanada 1885 yılında ancak dört bin parça varken 1922 yılında iftihar edilecek bir sayı olan 18274 parçaya çıkmıştı.

b) Aphrodito Papyri: 5- 9 sayfalarında Aphrodito'nun yukarı Mısırda bulunduğunu, yeni adının Kum İşkav olduğunu Roma ve Bizanslılar ve Arapların ilk devrindeki önemli durumundan bahsettikten sonra, 1901 yılında ziraatla geçinen dört bin nüfuslu bir köy iken köylülerin mezarlık kenarında yaptıkları kazı esnasında oldukça büyük bir küme papirüs 'e raslamış olduklarını, muhtar (umde) kendi hissesini götürüp satınca, hükümetin işle ilgilenmekte olduğunu gören köylüler kendilerinkileri gizlemiş ve bazan da gömmüş olduklarını, sonra elaltından Kahireye götürüp sattıklarını ve böylece bunların Amerikaya ve Avrupaya gitmeğe yol bulmuş olduklarını açıklıyor. Aphrodito papirüsleri Yunanca - Arapça ve Kıptça olup resmi muhabere ve vergi tescillerine dair olduklarını hicri doksan ile doksan altı, miladî yedi yüz dokuz ile yedi yüz ön dört yıllarında vali olan Kurra b. Şerik zamanından kalma olduğunu zikreder.

c) State Bureaus - Divan : 10 - 16 sayfaları arasındaki bu bölümde yazının müslümanlar arasındaki rolüne, (hz.) Ömer zamanında askeri sicil anlamında olan divan teşkilatının kurulduğunu ve yerli dillerin devlet dili yanında resmî olarak kullanıldığını, Yunanca - Arapça, ve Kıptça - Arapça yazmalardan sonra sırf Arapçaya geçildiğini, ve henüz elde bulunan Yunanca - Arapça papirüsün hicri yirmi iki yılına ait olduğunu açıkladıktan sonra divana ve postacılığına verilen öneme değiniyor.

d) Yazı malzemeleri: 16 - 24 sayfalarında, eski ve orta çağda yazı vasıtalarının Araplar tarafından da bilindiği, özellikle papirüsün nasıl yapıldığına dair kısa da olsa teknik bilgi verdikten sonra, fiyatlı olduğu ve İslâmiyetin doğuşuna kadar papirüsün önemli bir yeri bulunmadığı, Kuran Kerimin papirüse yazılı olarak Cibril tarafından indirildiğine dair olan hikâyeye değinir ve Avca el-Hafîr'de bulunan büyük miktardaki papirüs arasında 54 - 55 hicri ve 674 miladî tarihli beş parça Arapça - Yunanca Gazze şehri ile ilgili

vergi senetlerinin bulunduğunu, anlatır, ve sonraki devirlerde papirüsün nelerde kullanıldığına kısaca temas eder.

e) Kalem: 24 - 26 sayfalarında kullanılan kamış kalem ve onun kesilmesinin bir sanat olduğunu anlatır v iyi kamış büyüten yerleri zikreder.

f) Mürekkeb: 26 - 27 sayfalarında Kurra papirüsünde kullanılan mürekkebi ve mürekkeb hakkında kısa bilgi erir.

g) Mühür: 27 - 33 de mühürün Arabistana girme zamanı bilinmediği halde İslâmiyetin doğuşunda bilindiğini söyledikten sonra mühürün taşıdığı iki önemli manaya yer verir: Biri mühürlenmiş olan yazının önemini bildirmek, öbürü de kendisine yazı yazılan kimseye değer vermektir. Bunun için (hz.) Muhammedin Bizanslılar tarafından mektubuna değer verilmesini sağlamak amacıyla mektubunu mühürlediğine değinmiş ve mühürün anlaşmalarda ve her önemli işte kullanıldığını, mühürlerin üzerindeki yazılara ve bazan da bulunan resimlerin ne olduğuna dokunuyor.

h) Yazı: Alfabe: 33 - 39 arap alfabesini incelemenin yerinin burası olmadığını kaydetmekle beraber Kurra papirüsleriyle ilgili olarak dokunmadan geçemiyeceğini beyandan sonra, Hicaz yazısının Nabatlılardan geliştiği ve onu Kûfî ile karşılaştırarak harflerin nasıl yazıldığını açıklar.

I– Şekil, üslub, imla : 39 - 41, burada konulara ve şahıslara göre yazıların nasıl başladığını anlatır.

II– Oriental Institute'de bulunan Kurra Papirüsleri: 42-56, burada, kitabın sonuna koyduğu birer sayfalık beş yazmayı önce tanıtıyor. Arapça metni İngilizce tercümesile birlikte verdikten sonra üzerlerinde fikirlerini açıklıyor.

III– Burada Mısır valisi Kurrah b. Şerik'in biyografisi verilmektedir. 57 - 70.

IV– Tarihi bir İnceleme ve Tercüme : 70 - 89, bu bölümde Bizanslıların son devrinde Mısırın durumunu ve İslâm işgalinden sonraki durumunu anlatır. İlk Arap idaresi (89 - 101): Devletin mali kaynaklarından zekât, cizye haraç ve bunların ilk asırlardaki tatbikatlarından bahsedilmektedir.

Eser, bu zikrettiğimiz hususlarda bir anahtar ve başlangıç çalışma tarzlarına örnek olabilir.

Nabia Abbot, *The Rise of the North Arabic Script and its Kuranic Development with a full Description of the Kuran Manuscripts in the Oriental Institute*, The University of Chicago Press, 1939.

Adından da anlaşılacağı gibi bu eser İslâmda önemli bir konuya hasredilmiştir. Kısaca "Kuzey Arap Yazısının Doğuşu ve Onun Kuranla İlgili Gelişmesi" adını taşıyan bu eserin yapımı şöyledir:

I– Neşreden müessese ve idarecileri

III– Kitabın tam adı

V– Neşreden müessese, kitabın ve müellifin adları ile basan matbaa

VII– Başkası tarafından kısa bir sunuş

IX– Müellifin kendi kısa önsözü

XI– İçindekiler

XIII– Levha ve haritalar listesi

XV–XXII– Kısaltmalar ve bibliyografya

I

Kuzey Arap Yazısının Doğuşu ve Gelişmesi 1–16

Yazar, Arap yarım adasının kuzeyinde kurulan Nabatî devletinin kullanmış olduğu ve kendi adını taşıyan alfabesinin iki devreden geçtiğini anlatır. Bu arada tarihi olayları birbirine bağlamayı ihmal etmez. 250, 328, 512. 568 miladî tarihlerini taşıyan yazma ve yazıların bulunduğunu anlatıyor. Bunların dillerinin Yunanca - Süryanca - Arapça ve karışık olduğunu ilâve ediyor. İslamdan az önce Arabistanda yetişen şairlerin yazıyı kullandıklarını ve artık yazıp okumanın, bilhassa Hirede Yüksek tabaka arasında, Arapça - Farsça mütercimler tarafından bilindiğini misalleriyle anlatmakta ve bunların tarihi olaylarla olan bağlılığına temas etmektedir. Bu arada ilk İslâm paralarının bize kadar gelmiş olanlarına da örnekler vermektedir. Hicri yirmiden kalma, üzerlerine "Lailahe İllah" veya "Bismillah" yazılı paraların en orijinalinin (Hz) Ali zamanında (H. 40) kalanı olduğunu söyler.

II

Özel Yazıların Tekâmülü Ve İlk Kuran Yazıları: 17 – 44

Araplar arasında kullanılan yazı çeşitlerinin, özellikle İslâmiyetten sonra Mekke, Medine, Küfe ve Basra olmak üzere dört tip olduğunu, fakat çoğunun

aralarındaki ayrıntılarının başkalarına benzetilerek çıkarıldığını, onlardan kalma örnek bulunmadığını, Mekke tipinin Küfeye tesir ettiğini ve Küfe yazısının Kuran yazısı olarak ün saldığını, (Hz.) Osmanın yazdığı Kuranın yazı tipinin bilinmediğini, Küfenin de çeşitlerine temas ederek anlatmaktadır. Başlangıçta Süryan tipinin tesirini ve sonradan Süryanların da Arapların tesirinde kaldığını söyler. Küfe yazısı yanlış olarak ilk Kuran yazmalarına denmiştir. Oysa en eski Kuran nüshaları içinde Mekke tipi yazıda bir çok nüshalar olduğunu ve bunların en güzel örneklerinden birinin Hartford Theological Seminary kütüphanesinde bulunan Kuran yazmasıdır, der. Çabuk ve harfleri uzatarak yazılan ilk yazı tiplerinden olan meşk'ten de bahsetmekte ve kaidelerini örnekleriyle açıklamaktadır. Kitabın sonundaki altıncı levha ile de ikinci hicri asırdan kalma meşk ile yazılmış bir Kuran parçası vermektedir. Muhakkak denilen yazı tipinin de önemli ve özel bir tip olduğunu ve Irakta geliştiğini, Irakta gelişen ve kâğıt üzerine yazıldığı için Varrakî adını alan yazının malzemesini satana verrak (kâğıtçı) dendiğini ve kâğıdın Semerkanttan geirildiğini, buna mukabil Mısırın papirüs kullandığını anlatır. Sonra, Celil, Tumar el-Kebir, Nısf el Sekıl, Sülüs el-Kebir, Tevkı, Rika', Nesh, Mudevver, Mustakım gibi yazı çeşitlerini açıklar ve İbn Mukle'nin (272-328), ki Muktedir, Kahir ve Radı'nın veziri idi, mudevver yazının mucidi olduğunu zikreder. İlk devirlerde harfleri biribirinden ayırt etmek için kullanılan işaretlere temas ederek bugünkü hareke ve noktalardan pek farklı olduğunu gösterir. Hareke ve diğer işaretlerin kimler tarafından konulduğunu zikretmekte ve Mağrib yazısına da yer vermektedir.

III

Yazılı Bir Belge Olarak Kuran-ı Kerim

Bu konuda önce kaynakların tesbitini yapar ve onları sınıflara ayırır. Müslüman kaynakları üç, ve İslâmi olmayan kaynakları iki kategoride göz önünde bulundurur. (Hz) Peygamberin okuyup yazmayı bilip bilmediğini tartışan İslâmi olan ve olmayan kaynaklara göre ele alır. Kuran'ı Kerimin yazılmasına dair olan çeşitli görüşleri karşılaştırdıktan sonra (Hz) Osmanın Kuranı tekrar istinsah etmesinden önce yazma Kuran bulunduğuna, bazı surelerin başlarında bulunan harflerin muhafaza edilmesini delil göstermektedir. Bu harfler hakkında müslüman olan ve olmayanlar arasında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu harflere dair görüşler ne olursa olsun, onların Kurandan olduğu kabul edilmiş olur ki, bu da müslümanların onları peygamberden

almış oldukları gibi muhafza etmiş olduklarını gösterir. Bu ise, sonradan her kesin kendi keyfine göre Kurana istediğini ekleyip istediğini çıkardığını red eder., der. İslâmiyetin doğuşunda kullanılan yazı malzemelerine değinmekte ve bunların bir kısmının Kuranda zikredildiğini, meselâ Kuranda geçen kıstas'n papirüs, rakk'ın parşömen olduğunu söylemektedir. Kuranın büyük harflerle yazılmasına, güzel cilt yapılmasına ve camilere vakf olarak verilmesine de değinir.

IV

Chcago Üniversitesi Oriental Enstitüsündeki Kuran Yazmaları: 59-91

Burada on beş parşömen folyo (bir defa bükülen geniş tabaka kâğıt) ve iki parça halinde (fragment) bulunup, hicri birinci asrın ikinci yarısından dördüncü asra kadar değiştiği, parşömenlerin harab bir durumda olduğu, çok defa sayfanın hacmi ve satır sayısı bilinemeyecek şekilde bulunuğudunu kaydeder. Uyguladığı metod kısaca şöyledir: a) Önce parşömenin hacmini ve umumi durumunu inceliyor. b) Metinde zor okunan kelimeleri muhteva bakımından ele alıyor. c) Yazı çeşidini inceliyor ve harflerin yazılışını kontrol ediyor. d) Süs, ve metin taksimini inceliyor. Oriental Enstitüde ayrıca onbeş kâğıt Kuran yazması bulunduğunu, birinin kuzey Afrikadan , ikisinin İrandan ve geri kakalanların da Mısırda Kölemenler devrinden kalma olduğunu (784 - 923) zikreder. Kölemenleri Kuran yazma ve vakfetme yönünden övgüsünü görünce, artık anadoludaki Türklerin (Selçuk ve Osmanlılar) yaptıklarının da bu gibi eserlerle ilmi olarak ortaya konma zamanının geldiğine kanii oldum. Yukarda zikredilen dört bentlik metodun yanında tarihini inceleme, sembolleri ve işaretleri okuma, son ilaveler, ciltleme ve vakf gibi konular da incelenmiş, fakat, bunlar hepsine tatbik edilmemiştir. Afrika nüshalarının en eskileri 5 - 6 cı asra aittir. 95 - 103 sayfaları indekstir. Bundan sonra levhalara geçmektedir. Özellikle beşinci levha bugünkü Arap harflerinin on iki yazı değişiminden nasıl meydana geldiğini gösteriyor. Kitabın sonunda 33 sayfalık levhalar vardır ki, kitabın içinde geçen yazmanların fotokopileridir. Eser gerçekten iyi işlenmiş, eski yazmaları neşretme veya inceleme hususunda örnek alınacak yönleri ve yöntemleri vardır.

Nabia Abbot, *Studies in Arabic Papyri I, Historical Texts* The university of Chicago Press, 1957.

Eser, kısa bir önsöz , bir giriş (32 sayfa), sekiz vesika (85 sayfa), ve sonda bulunan on üç sayfa fotokopiden ibarettir.

Girişte, müellif, bu sekiz vesikanın dokuz sahayı temsil ettiğini, İslâm öncesi, ve ilk İslâm devirlerinden onuncu milâdi asra kadar, askeri tarih dahil değişik çeşitli konulara dair olduğunu söyler. Her ne kadar her vesikanın yazı özelliği kendi bölümünde ele alınmışsa da girişte de ayrıca bu sekiz vesikanın karakteri hakkında mukayeseli bilgi vermiştir. Küçük çapta olan bu vesikaların gene de önemli tarihi noktaları belirttiği ifade edilmekte ilk İslâm tarihçiliğinin ne zaman, niçin ve nasıl ? sorularının metod ve orijinalliğini ortaya koyan yönleri bulunduğunun açıklanmasına lüzum duyulmuştur. Sonra hadis ve tarihten hangisinin önce yazılmaya başlandığı, metotça hangisinin diğerine tesir ettiğinin tartışılması yapılmakta, (Hz.) Ömerin hadis toplanmasını yasaklamasının sonradan gevşediği, aslında herkes tarafından rağbet görmediği, ve Cahızın "eğer Hadis de Kuran gibi yazılıp toplansaydı, bugün kimsenin şüphesi kalmayacaktı" sözü nakledilerek konu işlenmektedir. Yazar, bu arada Hadis ve tarihteki isnad'ın karşılıklı tartışmasını yapar ve aradaki farkları göstermeğe çalışır. İlk tarihçi ve siyerci olan İbn İshak, Esed. b. Musa, İbn Hişam, Yakubî, ve Mesudi gibilerin metodlarını inceler. Kale, haddese, ahbere, emla, cemea, reva, zekere, ve sahife, defter gibi kelimelerin yanlış anlaşılıp kullanılmaları bazı ilim adamlarının başarısızlığına sebep olduğu ileri sürülür.

1– Birinci yazma vesika Allah tarafından kâinatın yaratılışına dairdir. Bu, hicri üçüncü asrın ilk yarısından kalmadır. Şu yol takip edilmiştir. a) Önce yazısı incelenip b) bugünkü Arapça ile metni verilmekte, c) İngilizce tercümesi yapılmakta, d) sonra açıklamaya muhtaç kısımlar açıklanmaktadır. e) En sonunda vesikanın ait olduğu konu içinde yeri belirtilmekte, ve böylece konuya ait kısa bilgi verilmektedir. Burada, şunu ekleyelim ki, bu vesikalar ihtiva ettikleri sayfaları bile tam vermemektedir. Sayfalar sağdan, soldan, aşağıdan, yukarıdan dökülmüş, kırılmış, ufanmış durumda olduğundan satırlar da tam değildir.

2– Adem Havva hikâyesi olup hicri ikinci asrın sonuna aittir. a) Yazı incelemesi, b) bugünkü Arapça metinle İngilizce özeti, c) açıklama ve tefsir

ki üç büyük sayfa tutmaktadır. Bu yazmanın telif ve önemine on iki büyük sayfa ayrıldığını söylemekle müellifin buna sarfettiği emeği belirtmek yerinde olur.

3 - Bu yazma yahudi tarihinde menkibelere aitt'r. Hicri üçüncü asrın ikinci yarısından kalmadır. Yazı incelemesi, Arapça metin ile İngilizce tercümesi ve üzerinde açıklamalar yapılır. 4-Bu vesika İbn Hişamın Siresinde ikinci Akabe toplantısına ait olup üçüncü asrın ilk yarısından kalmadır. Yazı incelemesi yapılıp Arapça metin verilmekte ve açıklamalar yapılmakta ise de İngilizcesi verilmemektedir. Sonunda tarih ve önemine ayrı bir başlık altında değinilmektedir. 5- (Hz) Muhammedin kampanyası, Ma'mer b. Raşidin Megazisinden olabilir. İkinci hicri yüz yılın sonuna aittir. Aynı şekilde yazısı incelenir sonra iki büyük sayfa tutan Arapça metin verilir, İngilizce tercümesi ve açıklama yapılır, tarih, telif ve önemi hakkında geniş bilgi verilir.

6– İbn İshak'ın Hulefa tarihi; Hz. Ömerin şehit edilmesi ve şûranın tayinine ait olan bu yazmanın yüz elli ile yüz yetmiş beş hicri ve 767 ile 791 tarihleri arasında olduğu gösterilmektedir. Diğerleri gibi bu da incelenmekte dir. 7-Bu yedinci yazma İbn Ukdenin Zikrun-Nebi eserinden olup Hz. Peygamber ve ailesine ait Zeydi tarihinden bir vesika olup üçüncü asrın sonundan kalmadır. Arapçası ile beraber İngilizce tercümesi ile açıklamalar yapılır.

8– Bu yazma Muktedirin hükmü zamanında bir savaşın anlatılmasına ait olup hicri dördüncü asrın ilk yarısından kalmadır. Kâğıdı, yazısı incelenir, İngilizcesi ile birlikte Arapça metni verilir, açıklama yapılır, tarihî esası ele alınır, telif ve tarihine temas edilir. Elde edilmesi zor olan bu eserlerin biraz uzunca tanıtılmasının hoş karşılanacağına inanıyoruz.

N a b i a A b b o t, *Studies in Arabic Literary Papyri, II Kuranic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, 1967.

Nabia Abbot, yukardan beri tanıttıklarımızın en hacımlısı olan kısa bir önsöz, dört sayfalık kısaltmalar ve kısa bir girişten sonra, büyük ebada 275 sayfa tutan esere başlıyor. Eseri iki bölümde ele alıyor:

I– Yazılı Hadisin ilk gelişmesi: Sayfa 5 - 83.

II– Vesikalar: 87 - 277.

İndeks: 293, fotokopi levhaları 27 sayfa tutmaktadır.

I– Bu birinci kısımda, Hz. Peygamber dahil ileri gelen sahabenin yahudi ve hıristiyanlarla olan temaslarını ve bu arada fırsat düçtükçe yahudi havrasını ziyaret ettiklerini, İslâmdan önce araplar arasında okur yazarın bulunduğunu, ummî sözünün okuma yazma bilmeyene dendiğini, Hz. Muhammedin, ummî olsa da, okuma bilip yazma bilmeyene de ummî dendiğine göre, ona da hiç olmazsa Medine devrinde okuma bilmesinin belki de yazma da bilmesinin çelişilik teşkil etmemesi gerektiğini ileri sürer. Hadis yazma hususunda Hz. Ömerin tutumunu ve sahabenin ona karşı davranışını, hadisin yazılmasında hıristiyan ve yahudilerin tesirini, Hz Muhammedin Necrana gönderdiği Amr b. Hamzenin hicri on yılından ölümüne, hicri elli bir, miladi altı yüz yetmiş bir yılına kadar hadis topladığını, bu arada hadis ve bu anlama gelen ilim toplayan Ebul Yesar Kâ'b b. Amr. (ölümü 55). Mesruk b. Acda' (ölümü 63 / 682), Yemenli Amr. b. Meymun Avdi (ölümü 74/693) gibi daha diğer meşhur kimseleri de ele almakta ve mevaliden yetişen hadis ve ilim adamlarına yer vermekte, camilerin birer ilim merkezi olduğuna değinmektedir. Emeviler devrinde devlet adamlarının hadis ve sünnete verdikleri öneme temas etmekte ve Ömer b. Abdulazizin Abu Bekr b. Muhammed ile Zühreye olan hadis toplama emir veya yazılarını incelemektedir. Ailece tevarüs edilen isnad yolunu ve ona dair ileri sürülen şüpheleri ve ayrıca kendi görüşünü açıklamaktadır. Yazılı hadisleri daha genişçe ele almakta ve karşılıklı fikirlere de yer vererek konuyu işlemektedir. Alimlerin gönül hoşluğu ile kitaplarını emaneten dışarıya verdiklerini anlatır, ve bu arada mesela İbn Hanbelin on iki buçuk deve yükü kitabı, Yahya b . Maının yüz kırk bavul (kımatr) kitabı olduğunu zikrederek kitaba ve onu toplamaya verilen önemi belirtir. Aslında Arapça olmayan bazı terimlerin müsteşrikler tarafından yanlış anlaşıldığını açıklıyor, ve bilindiği gibi sahifenin her zaman tek sahife yani bir yaprak anlamına gelmediğini, Vehb b. Münebbihin hadis sahifesinin 27 folyo (yaprak) olduğunu, ve Said b. Cubeyrin Abdulmelik için yazdığı ve bir kaç nesil devam eden tefsirine de sahife dendiğini ileri sürerek tezini destekliyor ki, Saidin Tefsiri tek sahife değildi. Kale, semia , gibi ahbere, enbee, belleğe, haddese, zekere, zeame yazışma suretiyle haberleşmeden çok yüz yüze konuşmaya da delalet ettiğini söyleyerek başka şekilde anlayanları tenkit etmektedir. Bundan sonra hadisin gelişmesine ve ikinci üçüncü asırda fertlerin naklettikleri hadis miktarını anar. Müslümanların bu kadar hadis nakletmelerine rağmen az bir miktarını kullanmalarının sebebini rivayet edilenleri bir süzgece tabi tutmaları olduğunu, ve böylece davranmalarının nedenlerini tartışır.

II– Bu ikinci kısımda, on dört vesikayı ele almaktadır. Baş tarafta bu yazmalar hakkında ortak ve ayrıntılı nitelikleri kısaca verdikten sonra her birini ayrı ayrı incelemektedir.

I– Birinci yazmanın önce tarihi, sonra kâğıdın ebadı ve nevi, yazının türü, Arapça metin, metin üzerinde açıklamalar yapıldıktan sonra tesbit ve tarihçesi ve önemi belirtilmektedir. Bu vesika ilk müfessirlerden olan Mukatilin el-Vucuh ven-Nezair adlı tefsirine ait olduğundan ötürü münasebetiyle tefsirin ilk gelişmesine dair oldukça geniş bilgi verilmektedir. Bu arada Mukatilin kaynaklarına da değinilmektedir.

2– İkinci vesika Malikin Muvattaına ait olup ikinci hicri yüz yılın ikinci yarısından kalmadır. Papirüsün ebadı ve kalitesinin, yazının incelenmesi, Arapça metin verildikten sonra üzerinde açıklamalar yapılıp tarihi ve önemi belirtilir. 3– Üçüncü vesika ikinci hicri yüz yılın sonundan kalmadır. Diğer vesikalarda takip edilen metod bunda da takip edilmiş ve gerekli inceleme yapılmıştır. 4– Dördüncü vesikada Fadl b. Ganimden, 5–beşinci ve 9–dokuzuncuda Abdalgaffar b. Davud el-Harraniden, 6– altıncı vesikada Deys b. Sa'd yoluyla Zühriden gelen bu vesikada Zühri hakkında geniş bir inceleme yapılmaktadır. 7– Yedincide Yahya b. Said incelenmekte, 8– sekizincide Rişd b. Sa'd, 10– onuncu vesikada Bakıye b. el-Valid, 11) on birincide Esed b. Musa, 12– on ikinci vesikada sahabenin fedailinden, 13 ve 14ncu vesikalarda Ali b. Mabedden genişçe bahsedilmektedir. Bu vesikaların, genellikle, hicri ikinci yüz yılın ortasından üçüncü yüz yılın ilk yarısına kadar tarihleri değişmektedir. Görüldüğü gibi her vesikada, onunla en çok ilgili olan şahıs hakkında geniş inceleme yapılmıştır. On üç sayfalık bir indeksten sonra incelenen vesikaların fotokopileri kitabın sonuna konmuştur.

Burada bir müsteşrikin dediği şu sözünü hatırlatmak yerinde olacaktır. "İslâmiyet, ilk İslâmî eserlerin neşrinden sonra daha iyi anlaşılacaktır." Artık biz müslümanlar da ilk İslâmî eserlere yönelip onları ilmi metod ile inceleyip ortaya koymamız gerektiğine inanmalıyız. Kendimizi veya birbirimizi aldatmaktan , avutmaktan, gereksiz şahıslara gereksiz yere saplanmakmaktan , onlara, dinimizce yasak olduğu halde, sığınmaktan kendimizi kurtarmalıyız. Araştırmalarımızda, incelemelerimizde sağlam metodlara ve değerlere dayanmalıyız. İlim, her nekadar bazen sapık ve çarpık eğilimler için istismar edilebiliyorsa da, her zaman ve herkesten öğrenilmesi gereken insanlığın ortak malı olup hiç kimsenin inhisarında ve tek kişiye vergi değildir. Her şeyimizi alıp tekrar bize pahalıya satan yabancıların istilasından dini eserlerimizi de kurtaralım, hiç olmazsa onlarda yabancılara muhtaç olmayalım. Önderlik

peşinde olanlar biraz da ilme, onun nasıl ve ne ile elde edileceğine önem verip ona yönelmelidirler.

Her ne ise, biz gene, burada eserlerini tanıttığımız Nabia Abbot'un bundan sonraki eserini bekleyelim. Gelecek eser burada adı geçen son iki eserin üçüncü cildini teşkil edecektir. Müellifle olan konuşmamızda bunun üç yıldan önce olamıyacağını söylemişti. Oysa bütün notlar ve malzemeler elindedir. Bu da iyi bir eserin veya incelemenin ne emeğe ve sabra mal olduğunu gösterir.

Dr. Hüseyin ATAY

Dr. Ömer Ferruh, *Al-ʿArab fī Ḥażarātihim ve Şakāfetihim ilā Āhiri'l ʿAṣri'l-Emeviyyi*, Darül'-ʿİlmil'l-Melāyīn, Beyrut 1966, s. 224.

Dr. Ömer Ferruh tarafından telif edilmiş olan bu eser, Emeviler devri sonuna kadar, medeniyet ve kültür yönünden, Arap tarihi hakkında bilgi vermektedir. Eserin muhteviyatı şöyledir:

Önsöz; Kaynaklar ve Müracaat Edilen Eserler; Samiler ve Araplar; Bedevî Araplar; Arap Ülkelerindeki Eski Sömürgecilik; Cahiliye Devri Medeniyeti; Cahiliye Hayatının Fikrî Yönü; İslâmî Davet ve Yeni Hayat; İslâm ve İlim; Hulefayı Raşidîn Devri; Emeviler Devrinde Hayat Şekli; Emeviler Devrinde İlim; İndeks.

Müellif önsözde, bu kitabın yeni olmadığını, bazı bölümlerini daha önce neşretmiş olduğu "*Tāriḫu'l-Cāhiliyye*" ve "*al-ʿArab va'l-İslām fi'l-Ḥavżi'ş-Şarkıyyı min'al-Baḥri'l-Abyażı'l-Mutavassıṭ*" isimli kitaplarından iktibas ettiğini; bunun yanında bu eserin, ismi geçen iki kitabın bir tekrarı olmadığını; ilim tarihinde şimdiye kadar ortaya konmamış olan bazı kısımları ihtiva ettiğini bildirmektedir. Yazar mukaddimeyi, "bu eserin gayesinin Arap tarihini Cahiliye, İslâmın zuhuru ve Emevilerin sonuna kadar, medeniyet bakımından ele almaktır" diye bitirmekte ve medeniyetin önemine dikkati çekmektedir. Bir millet için gerçek olan esas tarih, o milletin medeniyet tarihidir.

Bundan sonra yazar, 9 - 117 inci sayfalar arasında bulunan, Kaynaklar ve Müracaat edilen eserler, Samiler ve Araplar, Bedevî Araplar, Arap Ülkelerinde Eski Sömürgecilik, Cahiliye Devri Medeniyeti ve Cahiliye Hayatının Fikrî Yönü bölümlerini, *Tāriḫu'l - Cāhiliyye* isimli eserinden aynen nakletmektedir

"İslâmî Davet ve Yeni Hayat" bölümünde, Peygamberimizin insanlığa resul olarak gönderilmesi, İslâm, Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerif gibi konular anlatılmakta ve dinin esaslarının umumî bir panoraması yapılmaktadır. Aynı bölümde, imanın esasları, ibadetler, muamelât, kadın, insanların sınıfları, sahâbe, devlet ve hükümet, cihad, ilk islâm Devletinde gelir kaynakları, ahlâk bahisleri de ele alınmaktadır.

Daha sonraki bölümde, İslâm ve ilim meseleleri ele alınmakta, Kur'an'ın ilme verdiği önem belirtilmektedir. Ayrıca, bilgi nazariyesi, zaman-mekân,

alemin yaradılışı, biyoloji, tıp, insanın varlığı, irsiyet, yazı, harp tekniği gibi meselelerde İslâmın görüşü tesbit edilmekte, Kur'an ve hadîse dayanılarak bilgi verilmektedir.

"Hulefayı Raşidin Devri ve Medeniyet Yönü" diye başlayan kısımda, Hz. Ebu Bekir'den başlıyarak ilk dört halife ve onların devirleri hakkında kısa açıklamalar vardır. Hz. Ebu Bekir'in halifeliği zamanında vuku bulan ridde, Kur'anın toplatılması, Şam ve Irak'ın fethine başlanılmasına işaret edilmektedir. Hz. Ömer'e 'Emîru'l-mü'minî' lâkabı verilmesi, yapılan fütuhat, idare, İslâm Devleti ve medeniyeti hakında izahat verilmektedir. Hz. Osman ve Hz. Ali devirleri de aynı şekilde özetlenmektedir. Ayrıca İslâmın ilk devrinde vezirlik makamı bulunmadığı, ancak Hz. Peygamberin ashabı ile istişare ettiği, aynı şekilde ilk halifelerin de bu yolu takîp ettikleri anlatılarak bu bölüm son bulmaktadır.

"Emeviler Devrinde Hayat Şekli" isimli bölümde, halifeliğin babadan oğula intikal eden irsî bir şekil aldığı , Emevî halifelerinin devlet reisliği, teşri' ve icra, kumandanlık, imamet gibi vazifeleri uhdelerinde topladıkları belirtilmektedir. Emeviler devrinde müstakil bir sarayın bulunmadığı, halife kendi evinde bu işleri yerine getirdiği, camilerde de mahkemelerin yapıldığı bildirilmektedir. Vilayetlerin idaresini bizzat halife veya onun tayin ettiği vali tarafından yerine getirildiği izah edilmektedir. Devletin idaresine Muaviye geldiği zaman, divan-ı resail, divan-ı cünd, divan-ı nas, divan-ı harac isimli dört divanın bulunduğunu, o bunlara bir de divan-ı hatem ilâve ettiğini ve bunların vazifelerini uzun uzun anlatan müellif, bu bölümü, Emeviler devri ictimaî, edebî ve fikrî cereyanlarını anlatarak bitirmektedir.

Kitabın son bölümü Emeviler devrindeki ilim hareketlerine ayrılmıştır. Halid b. Yezid b. Muaviye'nin ilme yaptığı hizmetler, o devrin tıp ve musıkî anlayışı üzerinde durularak geniş bilgi verilmektedir.

Kitap indeks ile son bulmaktadır.

Özet olarak diyebiliriz ki eser ilmî bir metodla ele alınıp oldukça geniş kaynağa baş vurularak yazılmıştır. Bu hüviyeti ile bu alanda çalışanlar için faydalı bir kitaptır.

Mustafa FAYDA

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

1967

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı : 20 Lira.