

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

10. Sayı

Atatürk Üniversitesi Basımevi-ERZURUM, 1991

SAHİBİ :
Fakülte Dekanı
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

Yayın Komisyonu :
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL (Başkan)
Doç. Dr. Osman TÜNER
Yrd. Doç. Dr. Fahrettin KORKMAZ

(Makalelerle ilgili her türlü mes'uliyet yazarlarına aittir.)

İÇİNDEKİLER

Buharî'de İman Anlayışı.....	1
Prof. Dr.Emrullah YÜKSEL	
La Nature Double de L'Homme Selon le Coran	9
Prof.Dr.Emrullah YÜKSEL	
Eş'arîler İle Mâturidîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları.....	16
Prof.Dr.Emrullah YÜKSEL	
Eski Harfli Türkçe Metinleri Transkribe Etme Usulleri Üzerine Bir Etüd	21
Doç. Dr. Osman TÜRER	
Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi	51
Doç.Dr.Mustafa BAKTİR	
Buharî'nin Sahih'indeki " Kitâbu'l-Hiyel" i Hakkında Bazı Mülâhazalar	59
Doç.Dr.Mustafa BAKTİR	
Modern Kapitalizmin Doğuşunda Dinin Rolü	80
Doç.Dr.H.Ezber BODUR	
Kur'an-ı Kerim'in Zulüm ve Zalım Dedikleri	96
Doç.Dr.Veli ULUTÜRK	
Ebü Hayyân el-Endelüsi ve Tefsirdeki Metodu	118
Doç.Dr.H.Avni ÇELİK	
Nûruddin Mahmûd'un Mısır'ı Ele Geçirmesi ve Fâtımîler'in Yıkılışı	130
Doç.Dr.Bahattin KÖK	
Şihâbuddin es-Sivâsi ve Uyûnu't-Tefâsir'indeki Metodu	149
Doç.Dr.Şükrü ARSLAN	
Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Sûresi'nden Yaptığı Tefsiri	155
Doç.Dr.Şükrü ARSLAN	
Büyük Bir İslâm Şairi " Lebîd "	173
Doç.Dr. Süleyman TÛLÛCÛ	
Sultan Kutuz ve Aynu- Calut Zaferi	181
Doç.Dr.Ali AKTAN	
Allah'ın Varlığı Hususunda Mâturidî'nin Delilleri (İngilizce'den Tercüme)	202
Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL	

Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini	208
Dr.Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	
İslâm'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Veda Hutbesi ..	221
Öğ.Gör.Dr.İbrahim BAYRAKTAR	
Hadis İlimi ve Kelâm	232
Öğ.Gör.Dr.İbrahim BAYRAKTAR	
Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla	251
Öğ.Gör.Dr.Ali EROĞLU	
Sibeveyh'in Kitâbı'nın Eski Bir Kaynağı Var mıdır ? (İngilizce'den Tercüme)	292
Doç.Dr.Süleyman TÛLÛCÛ	
Eski Türkçe'de Kullanılan Mîmârî Terimler	298
Arş.Gör.Mehmet ÖZKARCI	
Âkîf'in Hayatından Seçmeler	324
Arş.Gör. A. Vahit İMAMOĞLU	
Felsefe (Almanca'dan Tercüme)	336
Arş.Gör.Dr.Zekeriyya ULUDAĞ	
İncil (Almanca'dan Tercüme)	343
Arş.Gör.Ali Rafet ÖSKAN	
Kitap Tanıtma ve Tenkidini	347
Doç.Dr.Süleyman TÛLÛCÛ	

BUHARİ'DE İMAN ANLAYIŞI:

Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL

İmâm el-Buhârî (ölm. 256/870), "Sahih"ine vahiy ile ilgili bir mukaddime yaptıktan sonra ilk bâbını "İman" konusuyla başlatmaktadır. Çünkü mükellefe ilk vacip olan şey imandır. O her şeyin en efdalı ve en şereflişidir. Dinin emir ve nehiyleri, iman temelli üzerine bina edilmektedir. Mü'minin her iki dünyada da kurtuluşu onunla mümkün olmaktadır¹.

İMAN KAVRAMI:

İman lügatte tasdik manasına gelir². Bir adamı söylediği sözde tasdik eylemek demektir ki Türkçemizde inanmak tabiri ile ifade olunur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in şu ayeti buna delâlet etmektedir: "Fakat biz gerçek söylesek de sen bize inanacak değilsin" (XII/17), Aynı şekilde şu ayeti kerime de imanın kalb ile tasdik olduğunu göstermektedir: "Çöl arapları iman ettik dediler. De ki: İman etmediniz. Belki "Müslüman olduk" deyin. İman kalblerinize henüz girmedir." (XLXI/14).

İman, emn ve emân kökünden if'âl babından olup, hemze müteaddi manasına olduğunda eman vermek, emîn kılmak demektir. Hemze sayruret manasına kullanıldığında emîn olmak inanmak ve güvenmek anlamına gelir³.

Dini Örfte İman, Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V.)'i, Allah

¹ Bedrüddin el-Aynî, Umdetu'l Kâri Şerhi Sahih'l Buhârî, Beyrut, t.s., c. I, s. 101, el Kirmânî, el-Buhârî Bişerhi'l Kirmanî, Beyrut, 1401/1981, c. I, s.69

² İbn Manzûr el-İfrikî, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, 1388/1968, c. 13, s. 23; Asım Efendi, Kamus Tercümesi, İstanbul, 1305 h., c. IV, s. 549; el-Bâkullânî, Kitâbu't-temhîd, Beyrut, 1957, s.346; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kitâbu'l-İrşâd, Mısır, 1950, s. 397; er-Râğb el-İsfahânî, el-Müfredât, Beyrut, ts., s.26; Seyfuddîn el-Âmidî, Gâyetu'l-Merâm fi 'İlmî'l-Kelâm, Kahire, 1391/1971, s.309; S. Şerif el-Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul, 1239 h., c. II, s. 593; Sâdüddin et-Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, İstanbul, 1277 h., c. II, s. 181; Bedrüddin el-Aynî, 'Umdetu'l-Kâri Şerhi Sahih'l-Buhârî, Beyrut, c. I, s. 102; el-Kastalânî, İrşâdu's-Sâri Bulak, 1304 h., c. I, s. 92; Ebu'l-Bekâ; Kitabu'l-külliyât, Bulak, 1281 h., s. 85-86; et-Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn, Ofset, İstanbul, 1984, c. I, s. 94.

³ Elmahlî Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İkinci baskı, İstanbul, 1960, c. I, s. 177.

tarafından getirdiği kesin olarak bilinen her şeyde tasdik etmektedir⁴. Kim, şek ve şüpheden uzak olarak bu sıfatı taşırsa, o mü'mindir, müslümandır⁵. İmanın zıddı küfürdür⁶.

Ehl-i Kible, imanın dini örf itibarıyla adlandırılmasında çeşitli görüşlere sahiptirler⁷.

1. Grup, imanın yalnızca kalbin fiili olduğunu kabul etmektedir. Bunlar da iki ayrı görüştedirler.

a) Muhakkıkların mezhebidir. Bu görüşte olanlar, İmâm el-Eşâri (ölm. 324/936), Kadı 'Abdu'l-Cebbâr (ölm. 415/1025) Üstâd Ebû İshâk el-İsferâyîni (ölm. 418/1027), el-Huseyn b. el-Fadl el-Beceli gibi imamların çoğu ve başkalarıdır. Bunlara göre iman, yalnız kalb ile tasdikten ibarettir. Yani Resûlullah'ın getirmiş olduğu katiyetle bilinen her şeyi kesin kes mutlak surette tasdik etmektir. Bu tasdik, ister delil ile, ister delilsiz olsun birdir. Onlar, yalnız kalbin tasdik olduğunu ileri sürerken bu konuda âzâ ile amelîn imandan sayılmadığına işaret etmekte, katiyetle kaydıyla da Resûlullah tarafından getirildiği kesinlikle bilinmeyen şeyleri çıkarmayı kasetmektedirler. Kesin kes tasdik etmek ifadeyle, zanna dayalı tasdikînin imanın meydana gelmesinde yeterli olmadığını belirtmek için kullanmışlardır. Mutlak tabirine yer vermeleri de mukallidîn itikâdının dışarda tutulmuş olacağı vehmîni ortadan kaldırmak içindir. Çünkü çoğunluğa göre, mukallidîn imanı sahihtir.

b) İmanın sadece kalb ile Allah'ı bilmekten ibaret olduğunu söyleyenlerin mezhebidir. Bu görüş sahiplerine göre, dil ele ikrâr, imanın rûknü de değildir, şartı da değildir. Şöyle ki bir kimse, Allah'ı kalbiyle bilip de, lisanıyla inkâr etse, dil ile ikrar etmeden önce ölse o kimse kâmil mü'mindir. Bu görüş, Cehm b. Safvan (ölm. 128/745)'ındır.

2. Grup, İmanın sadece lisan ile amel olduğunu kabul etmektedir. bunlar da aralarında iki kısma ayrılmaktadır.

a) İmanın, yalnızca lisan ile ikrârdan ibaret olduğunu, fakat onun iman olması şartını kalpte marifetin meydana gelmesine dayandırır. Marifet ise, lisanî ikrârın iman olması için şarttır.

⁴ S. Ş. el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, c. II, s. 593; Şihâbüddin b. Bahâiddin el-Mercânî, K. el-Hikmetü'l-Balâğatü'l-Cenîyye fî Şerhi'l-'Akâidü'l-hanefiyye, Kazan, 1356 h., s. 69; Abdusselâm b. İbrahim el-Lekânî, Şerhu Cevheretü'l-Tevhîd, Mısır, 1375/1955, s. 52.

⁵ İbn Menzur el-İfrikî, Lisânu'l-'Arab, c. 13, s. 23.

⁶ Aynı eser, s. 21.

⁷ el-'Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, c. I, s. 102 vd.

Çünkü bu marifet, imanın adlandırılmasına dahildir. Bu görüş, Gaylân b. Müslim ed-Dımskı ile el-Fadıl er-Rakâşî (ölm. 200/815)'ye aittir.

b) İmanın yalnız lisan ile ikrâr olduğunu kabul eden el-Kerrâmîyenin görüşüdür. Böylece bunlar münafikın zahiren mü'min, gizliden kâfir olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Şu halde böyle bir kişi için dünyada mü'min, hükmü, ahrette kâfir hükmü sabit olur.

3. Grup, imanın kalbin amelîyle beraber lisan ile ihlâsın beraber olduğu görüşündedir. Bunlar da aralarında farklı görüşler beyan etmişlerdir.

a) Ebû Hanîfe (ölm. 150/767), fakihlerin umûmü ile bazı kelâmcıların mezhebîdir. Bunlara göre iman, dil ile ikrâr, kalb ile marifettir. Tabii buradaki kalb ile marifetten murad, kesin itikâttir.

b) Bîşr el-Merîsî (ölm. 218/833) ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür. bunlar imanın kalb ve dil ile beraber tasdik olduğunu kabul ederler.

c) İmanın, dil ile ikrâr, kalb ile ihlâstan ibaret bulunduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bu grupta olanlar, başka bir cihetten de aralarında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Onlardan bir kısmı, lisan ile ikrâr, ahkâmın icrası konusunda, imanın şartıdır, demişlerdir. Bu sebepten, Resulullah'ı Allah katından getirdikleri hususunda, dil ile ikrâr etmediği halde tasdik eden kimse kendi ve Allah indinde mü'mindir. Ebû Hanîfe bu kanaattedir. İki rivayetten esah olanına göre, Eş'arî de bu görüşte olduğu gibi Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin kanaati de böyledir. Bu gruptan diğer bir kısmı da lisan ile ikrârın, imanın rûknü olduğunu yalnız tasdik gibi aslı değil de zâid bir rûkûn olduğunu söylemişlerdir. İşte bu yüzden ikrah (cebr) ve acz halinde, dil ile ikrâr muaf olmaktadır. Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî (ölm. 483/1090), dil ile ikrârın zâid bir rûkûn olduğu görüşü, fakihlerin mezhebî; onun ahkâmının icrası için şart olduğu görüşü de kelâmcıların mezhebîdir, demektedir.

4. Grup, imanın, dil ile ikrâr, kalb ile tasdik ve azalar ile amelden ibaret olduğunu kabul etmektedir. Bu fikri benimseyenler, İmam Mâlik (ölm. 179/795), imam eş-Şafî'î (ölm. 204/819), İ. Ahmed b. Hanbel (ölm. 241/855) el-Evzâ'î (ölm. 157/774), Mu'tezile, Haricîler ve zeydiyyedir.

A- Hadis Ashabı için üç ayrı görüş vardır:

a) Marifetin kamil iman olduğu görüşüdür ki bu, asıldır.

Bundan sonra her taat tek başına imandır. Bunlar, kalbin inkârının küfür olduğunu, sonra o küfürden sonra her günahın tek başına küfür olduğunu ileri sürmektedirler. Yine bunlar, marifet ve ikrâr bulunmadıkça taatlerden hiçbir şeyi iman saymazlar. İnkâr mevcut olmadıkça günahlardan hiçbir şeyi de küfür kabul etmezler. Çünkü taatlerin aslı imandır. Günahların aslı da küfürdür. Asıl olmadan fer' meydana gelmez. Bu görüş, Abdullah b. Saîd (İbn Kullâb ölm. 240/854)'in görüşüdür.

b) İman, farzlarıyla nafileleriyle bütün taatler için istmdir. Bunlar tümüyle tek imandır. Bir kimse, farzlardan bir şey terk etse, muhakkak imanı eksilir, nafilelerden terk etse imanı eksilmez.

c) İman, nafileler için değil, farzlar için bir istmdir.

B- Mutezîliler de aralarında farklılık gösterirler:

a) Vasil b. Atâ (ölm. 131/748), Ebu'l-Huzeyl (ölm. 235/849) ve kadı Abdu'l-Cebbar'a göre iman, her türlü taat fiilinden ibarettir. Bu taatler, ister vacip, ister mendup, isterse itikatlar, sözler ve fiiller konusunda olsun birdir.

b) Ebû 'Alî el-Cübbâî (ölm. 303/915) ve Ebû Hâşim (ölm. 321/933)'e göre iman, nafileler dışında sadece vacip fiillerden ibarettir.

c) en-Nezzâm (ölm. 231/845)'a göre iman, ceza va'dinin bulunduğu her şeyden sakınmaktan ibarettir. Bunun taraftarı olan bir kimseye göre gerek bizim katımızda, gerekse Allah katında mü'min olmanın şartı, bütün büyük günahlardan sakınmaktır.

C- Hariciler ise, Allah'a imanın, Allah'ı ve Allah'ın koyduğu akli ve nakli her delil bilmeyi, Allah'ın emr ettiği ve nehyettiği büyük ve küçük her şeyde Allah'a itaati ihtiva etmekte olduğunu kabul ederler. Onlara göre bu sayılan şeylerin tümü imandır.

Haricilerin mezhebi, Mu'tezilenin mezhebine, her ikisinin mezhebi de Selef'in mezhebine yaklaşmaktadır.

Hadîsçiler (Ehl-i eser), imanın şu üç unsurdan meydana geldiğini kabul ederler: Kalb ile tasdik, dil ile ikrar, azâlar ile ameldir.

Ancak bu mezhepler arasında bir fark vardır. O da şudur: Mu'tezileye göre, fiillerden veya sözlerden hangisinden olursa olsun taatlerden bir şeyi terk eden kimse imandan çıkar. Böyle bir kimse

küfre de girmez, ancak ikisi arasında bir durumda kalır ki ona "menzile beynel-menziletayn" denir. Haricilere göre ise böyle bir kimse, küfre girer. Çünkü onlar, taatlerden herhangi birini terk etmenin küfür olduğunu kabul ederler. Selef ise, böyle bir kimsenin imandan çıkmayacağı kanaatindeydi. Şeyh Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ölm. 476/1084), bunun itizâl konusunda çıkan ilk mesele olduğunu kaydeder.

İmam eş-Şâfi'i'den nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: "İman, tasdik, ikrâr ve ameldir. Yalnız birinciyi ihlâl eden, münafık; ikinciyi ihlâl eden kâfir; üçüncüyü ihlâl eden fasıktır. Fasık ise cehennemde ebedî olarak kalmaz, (cezasından) sonra cennete girer."⁸

D-Buhârî'ye göre imanın tarifi, imanın artması ve eksilmesi:

Buhârî, imanı, "söz (kavl) ve fiildir, artar ve eksilir"⁹ diye tarif etmektedir. Bu tarifte iki husus dikkatimizi çekmektedir. Biri söz ve fiil, diğeri artar ve eksilir yönüdür.

Birinci husustaki sözden maksat, lisan ile kelime-i şehâdet getirmektir. Fiil lafzı ise itikât ve ihâdetleri içine aldığı için azaların fiilinden daha geneldir. Böylece kalbin fiilini de ihtiva etmektedir¹⁰.

İkinci husus, imanın artması ve eksilmesidir. Böylece Buhârî, imanın ziyâde ve noksan kabul edileceğini söylemektedir. Bu takdirde söz ve fiil amele dahildir. Tasdikın kendisi de artar ve eksilir. Yani kuvvet ve zayıflık veya düşmüş icmâli ve tafsili veya inanılan şeylerin adedi itibariyle adetçe artar ve eksilir demektir¹¹.

Buhârî, "Sahih"inde yukarıdaki iman tarifini verdikten sonra, imanın artacağına dair Kur'an-ı Kerim'den sekiz ayeti delil olarak getirir: "İmanlarını bir kat daha iman ile teyid için mü'minlerin kalbine itminan veren O idi." (XLVIII/4); "Biz de onların hidâyetini artırmıştık." (XVIII/13); "Hak Teâlâ, hidâyet bulanların hidâyetini artırır." (XIX/77); "Doğru yola iletilenlere gelince, Hak Teâlâ onların hidâyetini artırır, onlara (fenalıktan) sakınmanın (mükâfaatını) verir." (XLVII/17); "Mü'minlerin imanı artsın." (LXXIV/31); "Mü'minlere gelince (bu sûre) onların imanlarını artırır." (IX/124); "... düşmanlarınız size hücum için toplandılar, onlardan korkmalısınız, dedikleri zaman bu haber Allah'a olan imanlarını bir kat daha artırdı da..." (III/173); "Bu hal onların iman ve teslimiyetlerini ancak

⁸ A.g.e., s. 104.

⁹ el-Buhârî, Sahihu'l-Buhârî, el Matbaatu'l-Emiriyye, Mısır, 1313 h., c. I, s. 10.

¹⁰ el-'Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, c. I, s. 111; el-Kirmânî, el-Buhârî Bişerhi'l-Kirmânî, c. I, s. 70; İbn Hacer el-'Askalânî, Fethu'l-Bârî, c. I, s. 51; el-Kastalânî, Irşâdu's-Sâri, c. I, s. 85.

¹¹ Aynı yerler.

artırmıştır." (XXXIII/22). Ondan sonra bu kanaatini açıklayıcı ve teyid edici olarak Ömer İbn Abdulaziz'in Adiy b. Adıyy'e yazdığı mektubu zikreder. O mektup mealen şöyledir: "Elbette imanın, farz olan amelleri, dini inançları, yasakları ve güzel amelleri (süneni) vardır. Kim onları tamamlarsa, imanının kemâle erdirmiş olur, kim de onları tamamlamazsa imanını kemâle erdirmiş olmaz. Eğer yaşarsam, onlarla amel etmeniz için size onları açıklayacağım. Eğer ölürsem, bu konuda vebalim yoktur¹².

Buhâri, imanın artacağına dair yukarıda zikredilen ayetler ve mektuptan başka yine bu artma konusunda Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. İbrahim'in şu sözünü de delil olarak kaydetmektedir: "İbrahim, fakat kalbim iyice yatışsın! dedi." (II/260)¹³. Ayrıca Buhâri, Mu'az b. Cebel'in el-Esved b. Hilâl'e hitâben "Bizimle otur, biraz iman edelim" sözünü de imanın artacağını izah sadedinde getirmiştir. Şârihler, açıklamalarında, Mu'az b. Cebel'in "Biraz iman edelim" ifadesini imanın icabâtından olan hususları müzâkere edelim, artıralım, yani hayırdan, ahiret ahkâmından, dini şeylerden bir süre bahsederek imanımızı ziyadeleştirelim şeklinde manalandırırlar. Zira bu ifadenin imanın aslına hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü o anda Mu'az, mü'min bulunuyordu. Şu halde bundan murâd imanın ziyadeleştirilmesidir¹⁴.

İmâm el-Buhâri, İbn Mes'ûd'un "Yakîn (Kestn bilgi)'in hepsi imandır" sözünü zikrederek "yakîn" in imanın aslı olan tasdikten ibaret olduğunu, bunun da ziyâde ve noksan kabul edeceğini söylemek istemiştir¹⁵. Çünkü tefekkür ve birtakım ilmi delillerin takviyesi ile tasdik artmış olur.

Yine İ. El-Buhâri, İbn Ömer'in "Kul, göğsün (kalbîn) de iz bırakan lüzumsuz meşgaleleri terk etmedikçe takvanın hakikâtine ulaşamaz"¹⁶ kavlini imanın ziyade ve noksan kabul edebileceğini teyid için zikretmektedir. Bu sözde geçen "takvanın hakikâti", "imanın hakikâti" manasında alınmıştır¹⁷. Şu halde bu söz, bazı mü'minlerin imanın kühüne ulaştıklarını göstermektedir¹⁸.

Buhâri, Mücâhid'in XLII. sürenin 13. ayetine ait yaptığı "O size (sana vahyettik ey muhammed!) Nuh'a emrettiği tek dini, apaçık beyan etti. "tefsiri ile, İbn Abbas'ın V. sürenin 48. ayetine dair yaptığı

¹² el-Buhâri, Sahih, c. I, s. 11.

¹³ Aynı yer.

¹⁴ el-'Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, c. I, s. 115.

¹⁵ Aynı yer.

¹⁶ el-Buhâri, Sahihu'l-Buhâri, c. I, s. 11.

¹⁷ el-Kirmânî, el-Buhâri Bişerhi'l-Kirmânî, c. I, s. 75; el-'Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, c. I, s. 116.

¹⁸ Aynı yer.

"Her biriniz için bir kanun verdik ve bir yol açtık." tefsiriyle Kur'an ve Sünnetin delillerinin imanun artıp eksileceğine muzâharet ettiğini söylemektedir¹⁹.

Diğer taraftan Buhârî, yukarıda imanun tarifini verdikten sonra imanun artması ve eksilmesiyle ilgili yaptığı genel açıklamalardan başka, "İmanun artması ve eksilmesi bâbı" diye özel bir başlık altında da bu konuyu ele almaktadır. Bu başlıkta daha önce verdiği "Biz de onların hidâyetini artırmıştık." (XVIII/13); "Mü'minlerin imanı artsın" (LXXIV/31) ayetlerini tekrar zikrettikten sonra "Ey Mü'minler, size dininizi işte bugün ikmâl ettim" (V/3) ayetini ilave etmiştir²⁰. Buhârî bu ayetin peşinden şöyle diyor: "Şu halde bir kimse bu kemâlden bir şey terk ederse, o eksik olmaktadır."²¹ Böylece Müellifimiz, bu ayetlerle ve açıklamasıyla imanun dinin ahkâmının yerine getirilmesiyle kemâle ereceğini ve ziyadeleşeceğini, herhangi bir amelin terkıyla eksileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu görüşü teyid için şu hadis-i şerifleri nakletmektedir: "Enes (R.A.)'den: Şöyle demiştir: Nebiy-i Muhterem (S.A.) buyurdu ki: Lâ ilâhe illâllah deyip de kalbinde bir arpa ağırlığınca hayır (yani iman bulunan kimse, Cehennem'den çıkacaktır. Lâ ilâhe illâllah deyip de kalbinde bir buğday ağırlığınca hayır (yani iman) bulunan kimse Cehennem'den çıkacaktır. Lâ ilâhâillallah deyip de kalbinde bir zerre ağırlığınca hayır (yani iman) bulunan kimse Cehennem'den çıkacaktır."²² İmâm el-Buhârî, bu hadis-i şerifle imanun ziyade ve noksan kabul edeceğine istidlâl etmektedir. Çünkü bir arpa ağırlığı bir buğday ağırlığından, o da bir zerre ağırlığından büyüktür. Böylece tasdik, ameller sayesinde kemâle erer.²³

Büyük hadis âlimimiz, şu haberi de dinin rükünleriyle kemâle erdiğini göstermek için nakletmektedir: "Ömer b. el-Hattâb (R.A.'a dair Târik b. Şihâb) dan: Şöyle demiştir: Tâife-i Yehûddan bir kimse ona: "Ya Emire'l-Mü'minîn, sizin Kitabınızda okumakta olduğunuz bir ayet var ki biz Yahudilere nâzil olmuş olaydı yevm-i nüzûlünü bayram ederdik," demiş. (Ömer radıyallahu anh): "Hangi ayettir o?" diye sormuş. Yahûdî "Ey Mü'minler, size dininizi işte bugün ikmâl ettim. Üzerinizdeki nimetimi İmâm ettim ve (bütün edyân arasından İslâm'ı size dîn (-i makbûl) olarak ayırdım." cevabını vermiş. (Bunun üzerine) Ömer (R.A.) demiş ki biz, bu Ayet-i Kerime'nin nazil olduğu günü de yeri de (hakkıyla) biliyor (kıymetini takdir ediyor) uz. (Bu Ayet-i kerime) Nebiy-i Mükerrerem (S.A.V.)'e bir cuma günü Arefe'de

¹⁹ el-Kirmânî, el-Buhârî, Biçerhî'l-Kirmânî, c.I, s. 75.

²⁰ el-buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, c.I, s. 17.

²¹ Aynı yer.

²² Aynı yer; ez-Zebidî, Sahîh-i Buhârî Muhtasır'ı Tecrid-i Sarîh Tercemesi, Mütercim: Ahmed Naim, İkinci Baskı, Ankara, 1957, c. I, s. 52.

²³ el-'Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, c. I, s. 260-261.

(vakfede) kâim iken nâzil olmuştur."²⁴

Buraya kadar anlattıklarımıza bir göz atacak olursak, İmâm el-Buhârî hakkında şunları kaydedebiliriz:

a) Onun iman konusunu tetkikteki metodu şöyledir: O iman tarifini yaptıktan sonra, bu konudaki ayetleri zikretmekte; daha sonra bunu, hadîs-i şerîflerle, ashâbın ve tâbî'inin tefsirleriyle, açıklamalarıyla teyid etmektedir.

b) O, iman tarifinde selefın çoğunluğunun kabul ettiği tarifle mütabakat halindedir. bilindiği üzere onlara göre iman, dil ile ikrâr, kalb ile tasdik, azâ ile ameldir. O artar ve eksilir.²⁵

Öte yandan imanı, dil ile ikrâr, kalb ile tasdikten ibaret kabul eden İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe²⁶, et Tahâvî (ölm. 321/933)²⁷ gibi selef âlimlerinden ayrılmaktadır.

Bundan sonraki incelememizde Buhârî'nin imanın amelle, ahlâkla münasebeti, büyük günah işleyenin durumu, İman, İslâm, İhsân gibi görüşleri üzerinde duracağız.

²⁴ el-Buhârî, Sâhîhu'l-Buhârî, c. I, s. 18; ez-Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasar'ı Tecrid-i Sârih Tercemesi, Mütercim: Ahmed Naim, c. I, s. 53-54.

²⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, Mâkâlâtü'l-İslâmiyyin, Tahkik eden: Muhammed Muhyüddin 'Abdul-Hamid, Kahire, 1389/1969, c. I, s. 347; ez-Zebîdî, İthâfu's-Sâde..., Beyrut, Ofset, ts., c. II, s. 254; es-Subkî, Tabakâtu'ş-Şafi'yye, Mısır, 1964, c. I, s. 98 vd.; et-Taftazânî, Şerhu'l-Makâsîd, c. II, s. 173; Sadru'd-Dîn, Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebî'l-İzzî el-Hanefî, Şerhu't-Tahâvî, er-Riyâd, 1396 h., s. 284; Ebu'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 86; et-Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn, c. I, s. 96; el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevalif, c. II, s. 593.

²⁶ Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî, el-Cevheretu'l-Munîfe fi Şerhi Vastıyeti'l-İmâm el-'Azam Ebî Hanîfe, Haydarâbâd, 1365 h., s. 76.

²⁷ Sadru'd-Dîn Ali b. Ali, Şerhu't-Tahâvî, s. 283 vd.

Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL
L'Université d' Atatürk
La Faculté de la Théologie
Ezourum-Turquie

La Nature Double de l'Homme Selon le Coran

On sait que l'homme est composé de l'âme et du corps, non pas comme s'il s'agissait de deux éléments existant par eux-mêmes et simplement unis dans leur activité mais en union étroite, sans possibilité d'une substance intermédiaire¹.

Selon l'enseignement coranique sur les hiérarchies des êtres, l'homme occupe un état intermédiaire entre le règne de la matière et le règne de l'esprit, autrement dit, entre le monde-animal et le monde angélique. En effet, pour l'Islam, le but ultime de l'être humain, en tant que créé, c'est de vivre harmonieusement ici-bas, et d'acquérir son salut éternel dans l'au-delà.

Dieu a créé l'homme sur l'équilibre de l'esprit et de la raison, sur la double base, morale et matérielle. Ainsi, la poursuite exclusive du bien de l'un et non de l'autre renversera l'équilibre. Cela nous montre que l'intérêt véritable de l'homme exige l'harmonie du corps et de l'esprit et leur association. Parce que le corps et l'âme ne font qu'un, et sont inséparables tant que dure la vie. Nous devons l'envisager d'autant plus que l'homme n'est pas uniquement corps, ni uniquement esprit, mais les deux ensemble. L'homme se développe à condition qu'il coordonnera harmonieusement toutes les aptitudes que Dieu lui a données.

Nous voyons que les talents des hommes ne sont pas les mêmes, ils diffèrent d'un individu à un autre. Certaines personnes cherchent, au bout de leur action, une utilité matérielle dans ce monde. Les autres ne désirent que les avantages spirituels et le salut éternel dans l'au-delà. Mais la très grande majorité des hommes aspire au bonheur dans l'au-delà aussi bien que sur ce monde². L'Islam préconise ce double point de vue aux croyants, même le Coran loue ceux qui prient Dieu en disant: "Donne nous belle part ici-bas, belle part aussi dans l'au-delà." (II,201),voilà la voie idéale que l'Islam enseigne aux hommes. Ainsi, l'homme peut s'élever, par une démarche sûre, dans le sentier de la paix.

¹ Marie-Reine Geffroy, *Le Jeûne*, p. 75.

² Dr. Muhammad Hamidullah, *Pourquoi Jeûner ?* p. 2.

Nous voyons que la transformation et l'orientation de la vie intérieure et extérieure de l'homme sont le but essentiel de la religion. La religion recherche toujours une conciliation des divergences de l'expérience, et la justification du milieu au sein duquel se trouve l'humanité.

Elle n'est ni de la pensée pure, ni du sentiment pur, ni de l'action seule: C'est une expression de l'homme tout entier³.

A ce sujet, nous voulons comparer la méthode de philosophie avec celle du Coran: Il est évident que la méthode de philosophie s'appuie sur la pensée discursive où l'on passe d'un jugement à l'autre pour atteindre à établir une système capable d'expliquer les choses en général. Cette méthode rationnelle ou philosophique ne s'adresse qu'au seul côté de l'âme, c'est-à-dire à la partie intellectuelle. Certes, cet effort intellectuel ne contient pas de la lumière d'une révélation qui envahit l'âme et lui procure immédiatement tout ensemble de connaissances. Quant au Coran, il utilise une méthode qui lui appartient. Il s'adresse à l'âme tout entière, et lui donne une nourriture complète, où la raison et le cœur ont leur part égale. Le Coran ne condamne pas la vraie philosophie qui expose sa doctrine sur la vérité et la vertu, au contraire il l'encourage toujours à la réflexion et à la méditation⁴.

La philosophie saisit la réalité des choses par parcelles, mais le Coran la saisit comme un tout. Le Prophète lui-même a donné l'exemple à suivre pour les croyants, en disant: "Mon Dieu! accordez-moi de connaître la nature ultime des choses!"

L'Islam incite constamment l'homme à établir le contact de l'idéal et du réel, afin d'éveiller en lui une conscience plus haute de ses plusieurs rapports avec Dieu et l'univers. Le Coran dit:

"Nous n'avons point créé les cieux et la terre, et tout ce qui est entre eux, pour nous en faire un jeu."; "Nous les avons créés en toute vérité (sérieusement), mais la plupart d'entre eux ne le savent pas." (XLIV, 38-39).

Dans la destinée de l'homme, Sir Mohammed Iqbal voit que la grande tâche qui incombe à l'homme en disant:

"C'est le sort de l'homme que de participer aux aspirations les plus profondes de l'univers qui l'entoure et de façonner sa propre destinée aussi bien que celle de l'univers, tantôt en consacrant toute

³ Mohammad Iqbal, Reconstituer La Pensée Religieuse de l'Islam, Traduction et Notes de Eva Meyerovitch, p. 8.

⁴ Dr. M. A. Draz, La Morale du Koran, p. XXII-III.

son énergie à se servir de ces forces à sa propre intention. Et, dans ce processus de changements progressifs, Dieu devient le compagnon de l'homme dans sa tâche, pourvu que l'homme en prenne l'initiative."⁵ Iqbal, pour soutenir sa conception, réfère le verset suivant du Coran:

"En vérité, Dieu ne changera pas la condition des hommes avant qu'ils ne changent ce qui est en eux-mêmes."(XIII,12).

Iqbal continue ses explications: "Si l'homme ne prend pas cette initiative, s'il ne développe pas les richesses intimes de son être, s'il cesse de ressentir l'élan intérieur de la vie qui progresse, alors l'esprit qu'il a en lui durcit comme une pierre et il est réduit au niveau de la matière inerte. Mais sa vie, et la marche en avant de son esprit dépendent de l'établissement de rapports avec la réalité qui lui fait face. C'est la connaissance qui établit ces rapports, et la connaissance, c'est la perception sensorielle élaborée par la compréhension."⁶

En effet, aujourd'hui, la civilisation occidentale a marché à grand pas dans ses progrès matériels et techniques, mais elle a malheureusement négligé son côté spirituel. Si l'on n'empêche pas un tel résultat, ses propres tendances la mèneront inévitablement à la ruine et à la destruction. Même si elle était déjà trop tard, elle doit éviter la catastrophe qui la menace. Car cette catastrophe montre que le mal, dans cette matière, est encore plus grave et plus étendu qu'on ne pourrait le croire à première vue.

Iqbal voit la solution du problème du monde moderne dans l'éducation spiritualiste:

"L'humanité, dit-il, a besoin de trois choses aujourd'hui: une interprétation spirituelle de l'univers, une émancipation spirituelle de l'individu et les principes premiers d'une portée universelle conduisant l'évolution de la société humaine."⁷

Or la civilisation occidentale moderne doit trouver l'harmonie entre les données matérielles et les valeurs spirituelles.

Nous pouvons dire que le désordre moderne est semblable partout, soit en Occident, soit en Orient. Parce que l'influence de l'Occident ne se borne pas dans les pays occidentaux, mais elle s'étend immédiatement partout et semble gagner jusqu'à l'Orient, c'est à-dire l'Occident envahit partout, soit par le commerce, soit par les

⁵ M. Iqbal, Reconstruire La Pensée Religieuse de L'Islam, Trad. et Not. de E. Meyerovitch, p. 19.

⁶ Ibid., p. 19.

⁷ Niaz Ahmed Zikria, Les Principes de L'Islam et la Démocratie, p. 113.

relations culturelles etc.

Nous pouvons constater l'envahissement du matérialisme sous toutes ses formes partout; cet envahissement fit oublier presque complètement l'existence du côté spirituel.

Dr. Alexis Carrel avait indiqué, en 1936, cette lacune qui provenait du côté matériel: "La vie moderne est opposée à la vie de l'esprit. Les hommes de science sont plongés dans une foule dont les appétits sont purement matériels, et dont les habitudes sont entièrement différentes des leurs."⁸

Le grand psychologue Américain, le Professeur William James a désigné que l'homme a besoin de prier tant que dure la vie:

"Il semble probable qu'en dépit de tout ce que la science peut faire pour s'y opposer, les hommes continueront à prier jusqu'à la fin des temps, à moins que leur nature mentale ne change d'une manière que rien de ce que nous savons ne peut nous amener à prévoir. Le besoin spontané de prier est une conséquence nécessaire du fait que tandis que le plus intime des "moi" empiriques de l'homme est un moi social, cependant il ne peut trouver de compagnon qui lui convienne (son "grand compagnon") que dans un monde idéal... La plupart des hommes, de façon continue ou occasionnelle, s'y reportent en leur coeur. Le plus humble paria sur cette terre peut se sentir réel et digne en raison de cette reconnaissance. Et d'autre part, pour la plupart d'entre nous, un monde qui ne comporterait pas un tel refuge secret au cas où le moi social extérieur nous serait défaut ou nous abandonnerait serait un abîme d'horreur. Je dis " pour la plupart d'entre nous", parce qu'il est probable que les hommes diffèrent beaucoup quant à la mesure où ils sont hanté par ce sentiment d'un témoin idéal. C'est une partie bien plus essentielle de la conscience de certains hommes que de celle d'autres. Ceux qui possèdent cela de la façon la plus grande sont peut-être les hommes les plus religieux. Mais je suis sûr que même ceux qui déclarent en être absolument dépourvus se leurrent, et l'ont en une certaine mesure⁹.

Ces lignes de William James montrent que le sentiment religieux inonde le coeur de l'homme à son origine. Ce sentiment est inséparable de lui, durant sa vie.

Sur ce sujet, le Prophète de l'Islam nous enseigne une voie qui

⁸ Dr. Alexis Carrel, L'Homme, Cet Inconnu, p. 56.

⁹ Mohammed Iqbal, Reconstruire La Pensée Religieuse de l'Islam. Traduction et Notes de Eva Meyerovitch, p. 98-99.

équilibre la vie d'un croyant. Sa parole la voici :

"Le meilleur d'entre vous n'est pas celui qui néglige l'au-delà pour ce monde, ni celui qui fait le contraire; le meilleur d'entre vous est celui qui prend de l'un et de l'autre." Le Prophète, dans une autre parole, dit: "Le meilleur des actes est le moyen."

Enseignement moral et social du Coran

C'est un devoir, pour un musulman, que d'ordonner le bien quand ce bien est manifestement négligé et d'interdire le mal quand ce mal est ouvertement commis.

L'âme humaine ne se contente pas uniquement d'être vrai croyant, elle doit encore se mettre au service de cette foi, en lui faisant don de ses biens et de soi-même. Le Coran indique que les croyants adorent Dieu et font le bien: "Qui observent la prière et font l'aumône des biens que nous leur dispensons." (VIII,3). Ainsi, le vrai croyant fait sa prière et pratique les vertus personnelles et altruistes.

Nous voulons brièvement énumérer ici certaines vertus remarquables qui passent dans le Coran¹⁰.

1. Vertu Personnelle.

Pour l'homme vertueux, le but final est l'amour de Dieu. Voilà l'homme heureux que le

Coran préconise: "...et vous ne dépenserez qu'en recherche du visage de Dieu." (II,272); "mais pour la seule recherche du visage de son Seigneur le Très Haut." (XCII, 20).

2. Vertu Interindividuelle.

Le Coran incite constamment les hommes aux bonnes relations et à la politesse entre eux: "Si on vous salue d'une salutation, saluez, vous, d'une meilleure; ou rendez-la..." (IV,86); "Ho, les croyants! Évitez de trop conjecturer; Oui, une partie de la conjecture est péché. Et n'éplez pas; et ne médisez pas les uns des autres.- l'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort? non! vous avez horreur!" (XLIX,12).

3. et 4. Vertu collective et Vertu universelle.

Le Coran a supprimé toutes les inégalités accidentelles parmi les membres de l'espèce humaine: "Ho, les gens! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle et vous avons désignés en nations et tribus, pour que vous entreconnaissiez. Oui, le plus noble des vôtres, auprès de Dieu, c'est le plus pieux des vôtres. Dieu est savant,

¹⁰ Voir, pour le détail, M. A. Draz, Initiation au Coran, pp. 64-84; M. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, II. -Son Oeuvre, pp. 497-501.

informé, vraiment!" (XLIX,13).

Dans son célèbre discours d'adieu, le Prophète Muhammed avait dit: "Vous tous êtes descendants d. Adam, et Adam fut crée de la poussière; l'Arabe n'a aucune supériorité sur le non-Arabe, ou vice-versa, sinon par le degré de sa crainte de Dieu."

Dans le Coran, Dieu ordonne universellement la justice et la charité: "Dieu ne vous empêche pas, à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures, de leur faire la charité et d'être, envers eux, à la balance. Oui, Dieu aime ceux qui traitent à la balance." (LX, 8); "Ho, les croyants! Allons! debout, témoins pour Dieu avec justice! Et que la haine d'un peuple ne vous incite pas à ne pas faire l'équité. Faites l'équité: C'est plus proche de la piété. Et craignez Dieu. Oui, Dieu est bien informé de ce que vous faites." (V,8); "Dis: "Mon seigneur a commandé la justice." (VII, 28).

5. Vertu internationale et interconfessionnelle.

Le Coran nous donne une législation morale sur les conditions de paix et de guerre défensive: "Par conséquent, s'ils restent neutres à votre égard, et qu'ils ne vous combattent point, et qu'ils vous tendent la paix, alors, Dieu ne vous donne pas vole contre eux." (IV,90); "Et s'ils inclinent à la paix, alors incline-s-y, et place confiance en Dieu. Oui, c'est Lui qui entend, et qui sait!"(VIII, 61); "Et remplissez le pacte de Dieu quand vous pactisez. Et ne brisez pas les serments après les avoir renforcés et désigné Dieu comme garant contre vous. Vraiment Dieu sait ce que vous faites!" (XVI, 91).

En résumé, nous voyons que le Coran veut éliminer le fléau de la guerre qui menace l'humanité tout entière.

Conclusion

Le but du Coran est d'assurer le bonheur de l'individu dans l'au-delà aussi bien que sur ce monde, en lui offrant une règle de vie et une discipline à suivre. Ainsi, l'homme atteint à la plénitude de la perfection. Il ne saurait réaliser la plénitude de son être hors de la religion.

L'homme doit d'abord se corriger lui-même avant de penser à corriger les autres. Il est capable de modifier son propre caractère, de construire par ses propres efforts, auxquels pourra venir s'adjoindre l'assistance divine, en usant des données révélées et de la raison.

C'est pour cela, le Prophète, au retour d'une expédition, prononça cette parole: "Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte".

Nous voulons terminer cet exposé par les explications de René Guénon sur la parole citée du Prophète Muhammad:

"La "grande guerre sainte", c'est la lutte de l'homme contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'anéantir ces éléments, qui, comme tout ce qui existe, ont aussi leur raison d'être et leur place dans l'ensemble; il s'agit plutôt, comme nous le disions tout à l'heure, de les "transformer" en les ramenant à l'unité, en les y résorbant en quelque sorte. L'homme doit tendre avant tout et constamment à réaliser l'unité en lui-même, dans tout ce qui le constitue, selon toutes les modalités de sa manifestation humaine: unité de la pensée, unité de l'action, et aussi, ce qui est peut-être le plus difficile, unité entre la pensée et l'action..."¹¹

-Bibliographie-

- Dr. Alexis Carrel, L'Homme, Cet Inconnu, Librairie Plon, Paris, 1936.
- Dr. Mohammad Abdullah Draz, Initiation Au Koran , P.U.F., Paris, 1951; La Morale du Koran, P.U.F., Paris, 1951.
- Marie-Reine Geffroy, Le Jeûne, Maisons de "La Vie Claire, Paris, 1968.
- René Guénon, La crise du monde moderne, Editions Gallimard, France, 1969; Le Symbolisme de la Croix, Les Editions Véga, Paris, 1970.
- Prof.Dr. Muhammad Hamidullah, Pourquoi Jeûner? Centre Islamique Genève, 1961; Le Prophète de l'Islam, II.Son Oeuvre, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1959; Sa Traduction du Koran.
- Mohammad Iqbal, Reconstruire La Pensée Religieuse de l'Islam, Traduction et Notes de Eva Meyerovitch, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955.
- Prof.Dr. Henri Laoust, La Politique de Gazâli, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1970.

¹¹ René Guénon, Le Symbolisme de la Croix, pp. 59-60.

EŞ'ARİLER İLE MÂTÜRİDİLER ARASINDAKİ GÖRÜŞ AYRILIKLARI

Sayı: 9'dan devam

Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

5- Allah'ın Kullara Güç Yetiremeyecekleri Şeylerle Teklifte Bulunması (Teklif Mâ lâyutâk):

Kul gücünün dışında olan şeyle teklif olunmaz. Çünkü yükümlü tutulan (memur)ın edâsına güç yetiremeyeceği şeyle teklifte bulunulması, muhâl (gayr-ı mümkün) ve insanın gücü dahilinde olmayan şey "Mâ lâyutâk"tır. Hanefî âlimlerine göre, insanın güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulması caiz değildir. İmâm Eş'arî ve çoğu taraftarlarınca bu caizdir.

"Teklif", lügat bakımından külfetli "zor" bir işi bir kimseye yüklemek, emretmek demektir. İstilâhda ise, ta'ciz (âciz bırakma) kasdı olmaksızın zor bir işin yapılmasını istemek anlamını taşımaktadır. Muhatabı âciz bırakmak, onun aczini ve güçsüzlüğünü ortaya koymak kasdıyla olan teklifler, gerçek teklif değildir ve bunlar sadece muhatabın aczini ispat ederler.

İslâm âlimleri, insanın güç yetiremeyeceği (mâ lâyutâk) şeyleri üç kısma ayırmışlardır.

1- Ednâ (aşağı) derecesi: Akla ve âdete göre mümkün ve insanın gücü dahilinde olduğu halde, meydana gelmeyeceğini önceden Cenab-ı Hakk'ın bilmesinden dolayı haber verdiği için olması imkânsız (mümteni') olan şeydir. Âsilerin itaatla, kâfirlerin imanla mükellef tutulması gibi. Bu çeşit fiillerle insanların yükümlü tutulması, hem caiz, hem de olmuştur. Bunda ihtilâf yoktur. Ehl-i sünnet ve ehl-i itizâle göre bu çeşit teklifin vukuunda ittifâk vardır. Çünkü bu gibi fiiller aslında insanın gücü dahilindedir. Fiilin esası imkânsız değildir.

Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibilerin küfür ve isyanları kendi irâde ve seçenek (ihtiyâr) lerıyla meydana gelmiştir. Cenab-ı Hak, onların kendi irâde ve ihtiyârlarıyla küfür ve isyan edeceklerini ezelde olmadan önce bildiği halde yine onları iman ile mükellef tuttu. Yoksa

onları buna (küfre) zorlamamıştır. İşte bunların iman etmeyeceklerini Cenab-ı Hak bildiğinden bu ezeli ilmine göre haber verdiğinden dolayı iman etmeleri imkânsızdır. Zira Allah Teâlâ daha önce onların iman etmeyeceklerini ezeli ilmiyle bildiği için haber vermiştir. Onların iman etmeleri, Allah'ın ilmine ve haber vermesine göre, yani ilâhî ilme aykırı bulunmasından dolayı imkânsız oluyor.

Oysa iman ilâhî zatından dolayı imkânsız değildir. Allah'ın Ebû Leheb gibi kâfirlerin iman etmeyeceklerini önceden haber vermesinin cebir olduğu söylenemez. Çünkü ilim, bilinene tabiidir, bilinenin ortaya çıkmasından, ibarettir. Yoksa bilinenin sebebi değildir, onun mahiyetini değiştirmez. Bilinen aslında ne ise yine odur. Böylece Allah'ın haber vermesi ve irâde etmesi ilmine tabiidir. O'nun ilminin tersine birşeyin meydana gelmesi ise imkânsızdır. Çünkü Allah, bilgisizlik (cehl) den uzaktır.

2- **Evsat** (Orta) derecesi: Hem esas bakımından, hem akıl yönünden mümkün olup da, âdete ve insan gücüne göre mümteni' (gayr-ı mümkün) olandır. Cisimleri yaratmak, vasitasız uçmak, bir dağı bir kimsenin kaldırıp sırtına alması gibi. Bunlar Allah'ın iradesine göre mümkündür. İnsanların bu günkü yaratılışlarına ve âdete göre imkânsız ise de, akla göre imkân dahilindedir. Çünkü Allah bir kimseye cisimleri yaratma, havada uçma, dağı kaldırma gücü verirse, o kimse bu işleri yapabilir. İşte böyle insanın gücünü aşan orta derece olarak kabul edilen "*mâ lâyutâk*" (güçyetirilemeyen şey) ile Allah, hiç kimseyi mükellef tutmamıştır. Böyle bir teklif vaki değildir. Bunun delili, Kur'an-ı Kerim'deki "*Allah bir kimseye gücünün yetmeyeceğini teklif etmez*" (2/286) ayetidir. Bu konuda, ehl-i sünnet ile ehl-i itizâl arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak eş'ariler, "*gerçekte böyle bir teklif vaki değilse de aslında bu caizdir*" derler. Maturidîler ise, böyle bir teklif vaki' olmadığını gibi aslında caiz de değildir, görüşündedirler.

3- **Aksâ** (en son) derecesi: Hem aslına göre, hem akla göre imkânsız olandır. İşte asıl mümteni' ve muhal olan bu nevidir. İki zıttın, iki çelişkinin bir arada, bulunması ve kalb-i hakâyık gibi, siyah ve beyazın bir şeyde aynı anda bulunması iki zıttın bir arada bulunmasıdır (Cem'-i Zıddeyn). İki çelişkinin bir arada bulunması (ictimâ'-i nakizeyn) da, bir şeyin aynı anda ve aynı mekânda hem varlığı, hem yokluğu düşünülemez olmasıdır ki, bu hem aslen, hem aklen imkânsız (muhâl) dir. Kalb-i hakâyık'ın anlamı da, mümkünü muhal, vâcibi veya muhâli mümkün kılmak demektir. İşte bunlar, hem âdete göre, hem akla göre muhal olan şeylerdir. Zatları ve mahiyetleri itibarıyla muhâldir. Bu tür "*ma lâyutâk*" da ihtilâf yoktur. Çünkü onunla ne teklif caizdir, ne de vâkidir⁹².

İnsanın güç yetiremeyeceği bu üç kısmı; böyle kısaca gördükten sonra, şimdi akli açıdan ihtilâf konusu olan "orta" derecedeki "*Ma lâ yutâk*" hakkında Eş'ariler ile Mâtüridilerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri inceleyelim.

Mâtüridilere göre, teklif (mükellef tutmak), kul tarafından meydana getirildiğinde sevap kazanılan, edâdan çekinildiğinde ceza görülen bir hususta düşünülebilir. Bu, ancak insanın yerine getirmesi mümkün olan konuda caizdir, yerine getirmesi mümkün olmayan hususta caiz değildir. Bu konuda Allah'ın teklifte bulunmadığına dair ayet-i kerimeleri gayet açıktır: " لا يكلف الله نفسا الا وسعها " "Allah bir kimseye gücünün yetmiyeceğini teklif etmez." ⁹³; " وما جعل عليكم في الدين من حرج " "*Hak Tealâ dinde darlık güçlük vermedi.*" ⁹⁴ Cenab-ı Hak'ın böyle vuku bulmadığını haber verdiği her şeyin olması caiz değildir. Aksî takdirde, Onun yalan olması icap eder ki bu imkânsız (Muhâl) dır ⁹⁵.

Aynı şekilde, Mâtüridilerce, insan gücünün üzerinde olan bir şey ile teklif, meydana gelmesi muhal olan bir şeyin olmasını istemektir ki, boş ve anlamsızdır. Köre bakmakla, kötürüme yürümekle teklifte bulunmak gibi. Böyle bir durum, yalnız Cenab-ı Hak için değil, aynı zamanda sağlam yaratılıştaki olan kimse için de bir eksikliklerdir. Adâlet, hikmet gibi kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Cenab-ı Hak, bu gibi kusur ve eksikliklerden münezze (uzak) tır ⁹⁶. Bu konuda, Mu'tezile, Allah'ın en iyiyi yaratması gerektiği (el-aslah 'alellah) prensibinden hareketle, Mâtüridilere muvafakat etmiştir. Ancak Mu'tezile mezhebi, kulun fiillerinin kendilerine dayandırılmasını tevhid yoluyla (dolaylı olarak) kabul etmektedirler. Şöyleki insan, kapıyı açmak için eliyle anahtarı çeviriyor, elin hareketinden meydana gelen anahtarın hareketiyle kapı açılmaktadır ⁹⁷. Bir de Mâtüridiler, Allah'a Mu'tezilenin anladığı anlamda bir vaciplik isnat etmezler.

⁹²Büyük Haydar Efendi, Usul-ı Fıkıh Dersleri, İkinci Basılış, Nâşiri: M. Çevik-K. Meral, İstanbul, 1966, s. 104-109; S. Ş. el Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, s. 68-69; el Mercânî, Şihâbüddin Harun b. Bahâüddin, K. el-Hikmeti'l-Bâligâti'l-Cenniyye., S. 51; Seyyid, Bey, Usûl-ı Fıkıh Dersleri, s. 236-242.

⁹³II/286.

⁹⁴XXII/78.

⁹⁵K. et-Telvih ve't-Tavdih, I, s. 373.

⁹⁶Ebü Uzbe, er-Ravzatu'l-Behtyye, s. 54; Şeyhzâde Abdurrahîm, Nazmu'l-Ferâid, s. 26; Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkıh Dersleri, s. 237; el-Beyâdi, İşârâtul-Merâm, s. 248; Nüreddines-Sâbüni, Mâtüridiyye Akaidi, Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, s. 145.

⁹⁷el-Mercânî, K. el-Hikmeti'l-Bâliga,.... s. 52.

Eş'arilere gelince; şöyle diyorlar: Cenab-ı Hak, her şeyin yaratıcısı, bütün varlıkların mutlak mülîkidir. Dilediği gibi tasarruf eder, istediğini emr ve irade eder. İradesini uzaklaştırarak, hükmüne engel olacak yoktur. Hikmetinden ve hiç bir fiilinden sual olunmaz. Kudreti sonsuzdur, sınırlanmaz. Üzerine hiçbir şey vacip değil, hiçbir fiili çirkin olamaz⁹⁸. O gayelerden ve faydalardan münezzehtir. Bu hususta Eş'ariler, şu ayetleri delil getirmektedirler: "Allah *الحكم ما يريد* " *Allah dilediğini yapar.*"⁹⁹ " *ما يشاء dilediğini emreder*"¹⁰⁰; " *ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به* " *"Ulu Tanrımız! Takat getiremeyeceğimize yükü bize yükleme."*¹⁰¹. Eğer bu, catz olmasıydı, ondan Allah'a sığınmak da doğru olmazdı¹⁰². Eş'ariler, şu ayet-i kerimeyi de "Ma lâyutak"ın catz olduğuna delil olarak göstermişlerdir: " *أنتوني بأسماء هؤلاء* " *"Bunların adlarını bana bildirtir!"*¹⁰³ Allah Tealâ, meleklerle, eşyanın isimlerini bilmediklerini bilmesine rağmen, onlara eşyanın isimlerini haber vermekle emir buyurdu¹⁰⁴. Allah Tealâ " *أنا كانوا يستظفون السمع* " *"Onlar hakkı işitmeye tahammul edemezlerdi."*¹⁰⁵; " *وكانوا لا يستظفون سمعاً* " *"Kur'an dinlemeye güçleri yetmeyen kâfirler."*¹⁰⁶ buyurmuştur. İşte Eş'arilere göre, bu ayetler, Allah'ın kullara güç yetiremeyecekleri şeylerle teklifte bulunmasının catz olduğunu göstermektedir¹⁰⁷.

Mâtürîdiler ise, Eş'arilerin delillerine karşı şu şekilde cevap vermektedirler:

1- Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerimdeki şu ayeti: *اولم نعمر* " *اولم نذكر من تذكر وجاءكم النذير* " *كم ما يتذكر* kimse için kâfi gelecek derece yaşatmadık mı? Sonra size eğri yolun encamından korkutan Peygamber de gelmişti.." ¹⁰⁸.

⁹⁸Aynı eser, s. 51; S. Ş. el-Cürânî, Şerhu'l-Mevâkıf, s. 537; Seyyid Bey, Üsûl-ı Fıkıh Dersler, s.236; Louis Gardet, Dieu et La Destinée de l'Homme, s. 94-95; Ebû Hâmid al-Gazzâlî, İtikatta Orta Yol, Çeviren: Dr. Kemal Işık. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s.131.

⁹⁹III/40.

¹⁰⁰V/1.

¹⁰¹II/286.

¹⁰²Şeyhzâde Abdurrahîm, Nazmu'l-Ferâid, s.26; Nüreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, Terc. Eden Bekir Topaloğlu, s. 145; Ebû Uzbe, er-Ravzatu'l-Behiyye, s. 54-55.

¹⁰³II/31.

¹⁰⁴Dipnot 11 deki kaynakların aynı yerleri.

¹⁰⁵XI/20.

¹⁰⁶XVIII/101.

¹⁰⁷Bak. Ebû Uzbe, er-Ravdatu'l-Behiyye, s. 55.

¹⁰⁸XXXV/37.

Onun kullara güçlerinin yetmiyecekleri şeylerle teklifte bulunmasını aklın, muhal gördüğüne işaret etmektedir. Çünkü bu ayetten anlaşılmalıdır ki teklifin terkinden dolayı insan cezaya çarptılmaktadır. Zira bu teklifi terk etmek çirkindir, yani övülmeğe değer sonuçtan uzaktır. Oysa Allah Teâlâ, hikmet sıfatıyla muttasıf olduğundan ancak sonucu övülmeğe değer güzel filli işler¹⁰⁹.

2- Ayette (II/286), takat getirilemeyecek şeylerin yükletilmesinden Allah'a sığınılmaktadır. Allah'ın bir kişiye, gücünün taşıyamayacağı bir dağı veyahut duvarı yüklemesi caizdir, fakat kişiyi bir dağı veya duvarı taşımakla mükellef tutması, kişinin bu işi yaptığı takdirde mükâfaatlanması, yapmadığı takdirde, cezalanması şeklinde mükellef tutması caiz değildir¹¹⁰.

3- Eğer güç yetirilmeyecek şeylerle mükellef tutulmak caiz olsaydı, "Allah bir kimseye gücünün yetmiyeceğini teklif etmez." ayet-i kerimesinin haberi yalan olurdu ki bu da muhaldır¹¹¹.

4- Hz. Adem'e isimleri öğrettikten sonra, Allah Teâlâ'nın meleklerle: "Bunların adlarını Bana bildirin!" ayet-i cellesinin anlamına gelince, bu, emr edilen şeyin tahkiki için bir emir (teklif) değil, ancak meleklerin aczini ortaya koymak maksadına yönelik bir hitaptır¹¹².

Bu konuda Eş'arîlerin hareket noktasının Allah'ın istediğini yapan (fâil-i muhtâr), mülkünde istediği tasarrufta bulunabilen sonsuz kudret sahibi olan inanç üzerinde, Mâtürîdîlerin ise Allah'ın "hikmet" sıfatıyla muttasıf olması, bu nedenle hikmet ve maslâhat, ilâhî adâlet ve kemâl prensibi üzerinde ağırlık koyduklarını görmekteyiz. Bize göre her ikisi de haklı nedenlere tutunmakla beraber, Mâtürîdîlerin görüşü daha tatmin edici bulunmaktadır. Çünkü Eş'arîlerin prensibi de bir tarafa atılmamakta, onunla birlikte daha kapsamlı bir açıklama getirilmektedir.

Devamı var

¹⁰⁹el-Beyâdi, İşârâtü'l-Meram, s.248; Şeyhzâde Abdurrahim, Nazmu'l-Ferâid, s.26.

¹¹⁰Aynı yer; Ebû 'Uzbe, er-Ravdatu'l-Behiyye, s. 54-55; Nüreddin Es-Sâbûni, Mâtürîdiyye Akaidi, Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s.146 (Metin, s. 69).

¹¹¹el-Beyâdi, İşârâtü'l-Merâm, s. 249.

¹¹²Ebû 'Uzbe, er-Ravdatu'l-Behiyye, s. 55; Şeyhzade Abdurrahim, Nazmu'l-Ferâid, s.26; Nüreddin Es-Sâbûni, Mâtürîdiyye Akaidi, Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, s.146.

ESKİ HARFLİ TÜRKÇE METİNLERİ TRANSKRİBE ETME USULLERİ ÜZERİNE BİR ETÜD

Doç. Dr. Osman TÜZER

Asırlar boyu ilim ve medeniyet alanında insanlığa çok büyük hizmetler sunmuş olan Türk milleti, son derece zengin bir ilim ve kültür mirasına sahiptir. Yaşadığı her devirde ilmiyle, irfanıyla, düşünce ve yaşantısıyla insanlığa örnek olmasını bilen şerefli milletimiz, İslâmiyet'le müşerref olduktan sonra bu özelliklerini daha da kuvvetlendirmiş ve asırlarca gerçek medeniyetin timsali olmuştur. O, bu özelliklere sahip oluşunu, hiç şüphesiz elinde bulundurduğu sayısız ulvî değerlere borçludur.

İlim, kültür ve medeniyetin taşıyıcıları ve sonraki nesillere aktarıcıları olan yazılı eserlerde, İslâm'ı kabul edinceye kadar Türk alfabesini kullanan milletimiz, İslâm'ı kabulünden kısa bir süre sonra, inancındaki değişikliğe paralel olarak alfabesini de değiştirmiş, Arap harflerini kullanmaya başlamıştır. Bunun da yegâne sebebi, müntesibi bulunduğu dinin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'in ve diğer İslâm klasiklerinin Arapça yazılmış olmasıdır. Milletimiz bu alfabeyi kullandığı bin yılı aşan zaman dilimi içerisinde, çok geniş ve dünyada eşine rastlanmayacak derecede ilmi çalışmalar yapmış ve sayısız eser meydana getirmiştir. Bu eserler sayesinde, hem kendisi medeniyetin doruğuna ulaşmış, hem de başka milletlere örnek olmuş ve insanlığa hizmet etmiştir.

Nihayet bu alfabe, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, Harf İnkılabı ile tekrar değiştirilmiş ve şu anda kullanmakta olduğumuz, Lâtin harflerinden meydana gelen yeni alfabemiz kabul edilmiştir. Ne var ki, bu alfabenin kabulünden sonra yetişen yeni nesillerimiz, - bazı dinî okullarda yetişen çok az bir kesim hariç - ister istemez daha önceki alfabe ile yazılmış olan sayısız eserleri okuyup anlama imkânından yoksun kalmış ve bin yıllık kültür mirasımızla irtibatını koparmıştır. Bunun neticesi olarak da, Arap harfleriyle yazılmış olan bunca değerli eserler, kütüphane raflarında çürümeye terk edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır.

İşte bu tehlikeyi bertaraf etmek ve bunca kıymetli eserlerimizi yeni nesillerimizin istifadesine sunmak, millî varlığımız açısından bir

zaruret halini almıştır. Bu ise, ancak o eserleri yeni alfabe ile yazmak suretiyle gerçekleşir. Ancak burada karşımıza yeni bir problem çıkmaktadır : Bu işlem nasıl yapılacaktır ? Eski eserlerimiz, aslıyetini muhafaza etmek suretiyle yeni alfabeyle nasıl aktarılacaktır ? İşte bu problemin çözüm yolu olarak da " transkripsiyon " sistemi uygulanmaktadır. O halde, " transkripsiyon " konusunun önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak, üzülecek belirtmeliyiz ki, günümüzde bu önemli konuya gereken ilgi ve hassasiyet gösterilmemiş, şimdiye kadar bu sahada tam bir kargaşa hakim olagelmıştır.

Biz bu mütevâzî incelememizde, önce " transkripsiyon " kavramını ana hatlarıyla izah etmeye çalıştık. Daha sonra, Türkiye'de ve diğer ülkelerde tatbik edilen transripsiyon sistemlerini bir kaç örnekle göstererek, özellikle ülkemizde söz konusu olan bu konudaki mevcut kargaşayı gözler önüne sermek istedik. Nihayet, bu kargaşanın bertaraf edilebilmesi için neler yapmak gerektiği hakkındaki düşüncelerimizi beyan ettik.

Konunun mütehassısı olmamakla beraber, yaptığımız bu inceleme, yetkili bilim adamlarımızın konu üzerine ciddiyetle eğilerek, probleme bir çözüm getirmeleri için bir hatırlatma görevi yapabilirse, amacına ulaşmış sayılacaktır.

(I. BÖLÜM)

TRANSKRİPSİYON NEDİR ?

Her dilin, başka dillerde bulunmayan, kendisine mahsus bir takım ses özellikleri vardır. Bu farklı seslerin mevcudiyeti, o dilin alfabesinde, başka dillerde bulunmayan bir takım harf ve işaretlerin bulunmasını icabettirir. Dolayısıyla, her dilin alfabesinde, diğerlerinde bulunmayan bazı harf ve işaretler mevcuttur. Meselâ, Arapça'da bulunan ع . ط . ظ . ض . ص . ذ . خ . ح . ث harfleri Türkçe'de yoktur. Buna karşılık Türkçe'deki p . ç . j . ö . ü . v.s. bazı harfler de Arapça'da yoktur. Bütün dillerde az veya çok buna benzer farklılıklara rastlamak mümkündür. Bu farklılıklar, yukarıda da belirttiğimiz gibi, esas olarak o dilleri konuşan toplumların ses ve telaffuz farklılıklarından kaynaklanmıştır. Burada ,diller arasındaki farklı harf ve işaretleri incelemeyeceğiz. Buna kısaca temas etmemizdeki sebep şudur : Herhangi bir dille yazılmış olan ibare ve metinleri, kendi alfabesiyle değil de, başka dillerin alfabesiyle yazmak icabedebilir. Bu takdirde, asıl metnin yazıldığı alfabede bulunan birtakım harflerin, öbür alfabede bulunmayışı, ister istemez yeni birtakım işaretleri gerektirecektir. İşte, herhangi bir metni, asli alfabesinin haricinde başka bir alfabe ile aynen yazarken, o alfabede bulunmayıp da metnin asli alfabesinde bulunan bazı harfleri belirtebilmek için özel birtakım işaretler kullanılmaktadır.

Ayrıca, herhangi bir dilin alfabesindeki mevcut harfler, o dili konuşan toplumdaki değişik gurup ve fertlerin şivelerini göstermede hiçbir zaman yeterli olamaz. Bunun için, filoloji çalışmalarında, farklı şiveleri tesbit edebilmek için, asli harflere birtakım işaretler ilâve etmek, hatta alfabede bulunmayan yeni birtakım harfler kullanmak gerekmektedir.

İşte gerek bir metni değişik bir dilin alfabesiyle yazarken ve gerekse filoloji çalışmalarında, farklı ses ve şiveleri tesbit ederken yapılan bu imla işlemine, ilim dünyasında yerleşmiş genel bir tabir olarak **TRANSKRİPSİYON** denir. Bu işaretleri gösteren alfabe de Transkripsiyon alfabesi denir.

TRANSKRİPSİYON ÇEŞİTLERİ :

Transkripsiyonu, genel olarak ikiye ayırmak mümkündür.

1- FONETİK TRANSKRİPSİYON : Herhangi bir dili konuşan toplumdaki münferit şahısların telaffuzlarında veya mahalli ağızlarda rastlanan muhtelif sesleri birtakım özel harf ve işaretler kullanarak yazıya aktarma işlemine fonetik transkripsiyon denir. Bu işlemde kullanılan işaret ve harfleri gösteren alfabe de fonetik transkripsiyon alfabesi denir.

Görüldüğü gibi, fonetik transkripsiyon, filolojik çalışmalarda kullanılmakta ve aynı dili konuşan bir toplumdaki farklı ses ve lehçe özelliklerini tesbit etmeye yararmaktadır.

2- METİN TRANSKRİPSİYONU : Herhangi bir yazıyı, başka bir dilin alfabesi ile aynen yazmaya da metin transkripsiyonu denir. Metin transkripsiyonunda da, yukarıda izah ettiğimiz sebepten dolayı birtakım işaretler kullanmak gerekir. Kullanılan bu işaretleri gösteren alfabe de metin transkripsiyon alfabesi denir.

Metin transkripsiyonunda da iki ayrı metod kullanılmaktadır :
a) Transliterasyon, b) Normalleştirilmiş metin transkripsiyonu.

a) TRANSLİTERASYON : Bir metni başka bir dilin alfabesiyle yazarken, metinde mevcut olan her harfe karşılık bir harf kullanmak suretiyle yapılan transkripsiyon işlemine, Transliterasyon denir. Meselâ : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) ibaresi, bu metoda göre Türk alfabesine " lâ y^hmn ahdkm htty y^hbb l-ahh mâ y^hbb l- nfsh " şeklinde nakledilebilir.

Görüldüğü gibi bu metotta, asıl metinde sesleri gösteren işaretler (burada hareketler) gösterilmiyor, sadece harfler belirtiliyor. Gayet tabiidir ki, bu metoda göre yazılan bir yazıyı herkesin okuyup anlaması mümkün değildir. Onun için bu metod, son derece ilmi özellik taşıyan ve o sahada mütehassıs kişilerin istifadesi için hazırlanan metinlerde kullanılır.

b) NORMALLEŞTİRİLMİŞ METİN TRANSKRİPSİYONU : Bir metni başka bir dilin alfabesiyle yazarken, Transliterasyonda olduğu gibi sadece harflerini göstererek değil de, okunuşunu da göstermek için, metinde mevcut olmayan ses işaretlerini de ilave etmek suretiyle yapılan transkripsiyon işlemine de, normalleştirilmiş metin transkripsiyonu denir.

Yukarıda zikrettiğimiz Arapça ibare, bu metoda göre de Türk alfabesine şu şekilde aktarılır : " Lā yu'minu aḥadukum ḥattā yuḥibbe li- aḥli mā yuḥibbu li nefsihī ".

Görülüyor ki, bu metotta da Arapça'da seslilerin karşılığı olan hareketler gösterilmektedir. Normalleştirilmiş metin transkripsiyonu, Transliterasyona göre daha çok kullanılır. Bunun sebebi de, bu şekilde yazılan eserleri daha çok kimsenin okuyup anlayabilmesi ve ondan istifade edebilmesidir.

İzah ettiğimiz bu metod ihtisasi mahiyet arzettiği için, yani halkın ilimle uğraşan belli bir kesimini alâkadar ettiği için, buna dar manada normalleştirilmiş metin transkripsiyonu denir.

Bir de, metni normalleştirirken herkesin okuyup anlayabileceği bir tarzda, hiç bir işaret kullanmadan sadece aslı harfleri kullanmak suretiyle yapılan transkripsiyon usulü vardır ki, buna da; geniş manada normalleştirilmiş metin transkripsiyonu denir.

Böylece Transkripsiyon ve çeşitleri hakkında kısa bir malumat verdikten sonra, asıl konumuza geçmeden önce, Fonetik Transkripsiyon üzerinde biraz durmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

FONETİK TRANSKRİPSİYON ALFABESİ :

Eski harflerle yazılmış olan metinlerin transkripsiyonunda olduğu gibi, ülkemizde fonetik transkripsiyon mevzuunda da henüz tam bir birlik sağlanmış değildir. Meselâ, Anadolu ağızları üzerinde uzun araştırmalar yapmış olan Prof.Dr. Zeyneb Korkmaz'ın kullanmış olduğu transkripsiyon alfabesiyle, Dr. Ahmet Caferoğlu'nun

kullandığı alfabe arasında çok büyük farklar mevcuttur. Yine, Reşit Rahmeti Arat'ın hazırlamış olduğu "Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu" adlı kitapta kaydedilen alfabe ile, zikrettiğimiz şahısların kullandığı alfabe arasında da bir birlik söz konusu değildir.

Bu konuda bir birliğin sağlanamamış olması da bir bakıma normaldir. Çünkü, Türkçe konuşan Türk milleti içerisinde, o kadar şive ayrılıkları mevcuttur ki, birakalım bölgeler hatta şehirler arasındaki farkları, birbirine komşu iki köy arasında bile bu hususta bir birlik olmadığına çok yerde şahit olmaktayız. Buna bir de, birtakım fertlerin sahip olduğu ses ve telaffuz özelliklerindeki farkı ilave edecek olursak, meselenin ciddiyeti kendiliğinden ortaya çıkar.

Fakat durum böyle diye, herkesin kendine göre bir yol tutturup gitmesi de tasvib edilecek bir durum değildir. En azından ortak özellikler gösteren bazı hususlarda bir birlik teessüs ettirip, bu noktada müşterek bir yol takip edilebilir. Nitekim, R.Rahmeti Arat'ın bahsetmiş olduğumuz eserinde bu konuda bir alfabe tanzim etmiş olması da bir bakıma bu gayeye yönelik bir hareket olsa gerektir.

Bunu böylece belirttikten sonra zikrettiğimiz örnekleri ortaya koyabiliriz :

R.Rahmeti Arat, "Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu" adlı kitabında, fonetik transkripsiyon alfabesini şu şekilde göstermiştir :

1- a , ā , ä , ä̇ , ȧ , ȧ

2- b , ḃ

3- c

4- ç

5- d

6- e , ē , ě , ê , ê̇ , ė , ė

7- f

8- g , ğ , ğ̇ , ğ̇

9- h , ḣ , ḣ

10- ı , ı̇ , ı̇ , ı̇ , ı̇

11- i , ı̇ , ı̇ , ı̇

12- j

13- k , k̇

14- l , l̇

15- m

16- n , ṅ , ñ , ñ̇

17- o , ô , ô̇ , ô̇

18- ö , ô̇ , ô̇ , ô̇

19- p

20- r

- 21- s, ş, ş̇, ş̈
 22- ş
 23- t, ṫ, ẗ
 24- u, ü, ü̇, ü̈, u
 25- ü, ü̇, ü̈, ü̉
 26- v, v̇, v̈, w
 27- y, ẏ, ÿ
 28- z, ż, z̈, z̉

Burada kullanılan işaretlerin ifade ettikleri mana şudur :

1- (ˉ) : Vokallerin (ünlülerin) normalden uzun olduğunu gösterir : ā , ē , vs.

2- (˘) : Vokallerin normalden kısa olduğunu gösterir : ä , ë gibi.

3- (ˆ) : Vokallerin bulanık (belirsiz) olduğunu gösterir : ê , î gibi.

4- (°) : Vokallerin yuvarlak (mazmun) olduğunu gösterir : â , ê gibi.

5- (˙) : Vokallerin metinde eksik veya kusurlu yazılmış olduğunu gösterir : ȧ , ė gibi.

6- (ˊ) : Vokallerin düşmüş olduğunu gösterir : b' len gibi.

7- (ˋ) : Vokallerin arasındaki aralığı gösterir : so'uk gibi.

8- (˚) : Konsonantların peltek olduğunu gösterir : ṡ , ż gibi.

9- (˘˘) : Konsonantların (ünsüzlerin) yelleşmesini gösterir : t' , g' gibi.

10- (˙˙) : Konsonantların üzerinde bunların her birinin ayrı birer hususiyetlerini gösterir : ğ̇ , ż gibi.

11- (˙) : Konsonantların altında yalnız k̇ , ş̇ , ṫ için kalınlığı, diğerleri için ise, ayrı ayrı hususiyetleri gösterir 1.

Yukarıdaki harflerin ifade ettikleri mana hakkında adı geçen kitapta geniş olarak izahat verilmiştir. Burada zikrine lüzum yoktur.

Alfabe sırasına girmeyen harf veya işaretler :

(˘) : Arap alfabesindeki hemzenin karşılığı : Menşe' : (منشا) gibi. Bu işaret, söz başında ayrıca gösterilmez.

(ˋ) : Arap alfabesindeki Ayın (ع) harfinin karşılığı : Ālim : (عالم) ma'lûm : (معلوم), ẗālî' (طالع) gibi. Bu işaret de, ait olduğu vokalin başında ise, bunun sol yukarisına, sonunda ise sağ yukarisına konulur.

Bu harfler ve işaretlerin haricinde bir de Arapça metinlere

¹ R.Rahmeti Arat, Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu, s. 6-9, İstanbul, 1946.

mahsus olan hareketler mevcuttur. Bunlar : üstün (ˆ), esre (˘), ötre (˙) dirler. Bu hareketler, Arap harfleriyle yazılmış olan Türkçe metinlerde, yalnız olarak, veya herhangi bir harf ile birlikte kullanılmışlardır. Bu durumun da transkripsiyonda belirtilmesi, metinlerin tarihî yazılış şekillerinin tesbiti bakımından mühimdir.

Bu hareketler, metinde yalnız olarak kullanılmışsa, transkripsiyonda eksik vokal işaretleriyle gösterilir. Eger harfle birlikte kullanılmışsa ve o harfle aynı kıymette ise transkripsiyonda ayrıca işaret edilmezler. Aynı kıymette iseler, ayrıca tesbitleri icabeder. Bu da normal vokallere hareke işaretleri ilave etmek suretiyle yapılır : *yíl* = (*يَيْل*), *yír* (*يَيْر*) gibi 2.

Prof.Dr.Zeyneb Korkmaz da, yapmış olduğu filolojik araştırmalarında, şu alfabeyle kullanmıştır. Hemen belirtelim ki, burada harf ve işaretlerin ifade ettikleri anlam, kısaca izah edilmiştir. Geniş bilgi için, yazarın " Güney - Batı Anadolu Ağzları " adlı eserine bakmak gerekir.

α = Normal a

ã = Kapalı a

a = İnce a

ã̇ = Yuvarlak a

b, c, ç, d = Aynı

ä = Açık e.

ε = Açık kısa e.

ä̇ = Yarı kapalı e.

e = Kapalı e

ə = i'ya yakın kalın e.

f = Aynı.

ğ̇ = Art damak g'si

g = Ön damak g'si

ġ = Patlayıcı gırtlak g'si

ñ, ñ̇, ð, ð̇ = aynı.

ı = İncelmiş i'ye yakın ı

j = aynı

k = Ön damak k'sı.

K = Patlamasını kaybetmiş olduğu için g'ye yakın duyulan ön damak k' sı.

k̇ = Art damak k'sı

K̇ = Patlamasını kaybetmiş art damak k'sı

í = Tonsuz dış ünsüzü l.

í̇ = Diş eti l'si

í̇̇ = Tonsuz diş eti l'si

m, n = aynı.

ñ̇ = Tonsuz dış n'si

² R.Rahmeti Arat, s. 24,25.

\tilde{n} = Genzel öndamak n'si

\tilde{n}_o = Genzel tonsuz öndamak n'si

$\tilde{\eta}$ = Genzel art damak n'si

η_o = Genzel tonsuz artdamak n'si

o = Aynı.

ô = Kapalı o.

◊ = ö'ye yakın ince o.

ö, p. = Aynı.

P = Patlamasını kaybetmiş olduğu için ince , b'ye yakın duyulan emposif p.

r = Aynı.

r_o = Tonsuz r.

s, ş, t. = Aynı.

T = Patlamasını kaybetmiş emposif t.

u = Aynı.

u = ü'ye yakın ince u.

Ü, v, y, z. = Aynı

' = Tonsuz gırtlak patlayıcısı.

- = Ünlü üzerinde uzunluk işareti.

~ = Ünlüler üzerinde genzelleşme işareti.

v = Ünlüler üzerinde kısalık işareti.

˘ = İkiz ünlü işareti.

⌋ = İki kelime arasında bağlantı (liaison) işareti.

◌ = İkiz ünlü yapan yarı ünlü işareti.

>, < = Kelimelerin yapı bakımından gelişme yönlerini gösteren işaretler.

~ = Alaut ve Substitutin işareti.

' = Kendinden sonraki hecenin vurgu işareti .

ˆ = Yüksek ton işareti

˜ = Alçak ton işareti 3 .

Aynı yazar, " Nevşehir ve Yöresi Ağızları " adı altında yapmış olduğu bir başka araştırmasında da, hemeh hemen aynı harf ve işaretleri kullanmakla beraber, bazı değişiklikler ve ilaveler de yapmıştır. Meselâ : Kapalı a ; " Güney - Batı Anadolu Ağızları " nda â , " Nevşehir ve Yöresi Ağızları " nda ise á şeklinde kullanılmıştır. Yine, zikrettiğimiz II. eserde â'ya, bulamık a demiştir 4.

Dr.Ahmet Caferoğlu da, " Sivas ve Tokat İleri Ağızlarından Toplamalar " adlı filolojik araştırmasında, fonetik transkripsiyon işaretlerini aşağıda gösterildiği şekilde kullanmıştır. Bu işaretler, yazarın anadolu ağızlarıyla ilgili olarak yapmış olduğu bütün

³ Dr.Zeynep Korkmaz, Güney- Batı Anadolu Ağızları (ses bilgisi 'Fonetik'), Ankara, 1956, s. VI-VII.

⁴ Dr.Zeynep Korkmaz, Nevşehir ve Yöresi Ağızları,c.1, Ankara, 1963, s. XV.

araştırmalarında esas kabul edilmiş, bunların ihtiyacı karşılamamaları halinde birtakım işaretlere başvurmuştur. Yazarın kullanmış olduğu fonetik transkripsiyon işaretleri, kısa açıklamaları ile birlikte şöyledir :

- ˉˉ : Vokallerde uzunluk işareti : āşam = akşam.
- ˉ˘ : Vurgulu vokalin üzerinde : bēnnen = benimle.
- ˘˘ : Vokalin yarı uzun olduğunu gösterir : ah á : işte.
- ˘˘˘ : Vokalin hafifce genizleştirildiğini bildirir : Bāa = bana .
- ˘˘˘˘ : İki kelimenin birleşik olduğunu bildirir : On ıktı, gr at gibi
- ˘˘˘˘˘ : Kelimenin, sert bir kesim, yahut duraklama ile telaffuzunu belirtir. nā'let, de've gibi.

ē : Kapalı e, ör. : dedī, verdi, vs.

ə : İstanbul şivesindeki e ile a arasında olup, a'ya yakın telâffuz edilen e. əkmək = ekmek, dirək = direk gibi.

ĭ : I ile ı arasında, daha fazla ı'ya kaçan telâffuzu gösterir. yığıt, geldih gibi.

ö : ö ile o arasında olup, o'ya yakın olan sesi gösterir. köprü, öküz, göz gibi.

ü : ü ile u arasında olup, u'ya daha yakın olan sesi gösterir. köpük, büyük gibi.

K,k : Normal İstanbul şivesindeki k.

K̄,k̄ : İstanbul ağızındaki kalın k ile, yerli ağızlarda kalın okunan ince k. öküz, əkmək gibi.

Ĝ, ĝ : Arapçadaki (ĝ) nun karşılığıdır.

Ĝ̄, ĝ̄ : İstanbul şivesinin yumuşak g sesinin karşılığıdır. ĝeldiĝi, ĝördüĝü gibi.

ĝ : g ile ĝ arasındaki g. ĝarşu, ĝars gibi.

l' : Kalın bünyeli kelimelerdeki yumuşak l' yi ifade eder. Bal' yol' gibi.

r' : Kalın bünyeli kelimelerdeki yumuşak r' yi ifade eder. yar' gibi.

H,h : Boğaz derinliğinden gelen sert ve hırıltılı h. Aħşam, soħmah, eyvah gibi.

K̄ : Azerbeycan ve doğu illerimize mahsus olup, Almandadaki "ich" kenimesinin "ch" sinin karşılığıdır. Çörek, emek, çekmek gibi.

Ÿ : Sağır nun'un karşılığıdır. dıŸ, doŸuz gibi.

č : t ile de arasında, d'ya yakın bir ses, ĝetti, artı gibi.

z : z ile s arasında, s'ye yakın bir ses, alamazsın gibi.

t˘, d˘ : z˘, s˘ : Yumuşak konsonantlarda bu işaretler kullanılmıştır 5.

Aynı yazar, bir başka araştırmasında bu işaretlere ilâve olarak şunları kullanmıştır :

5 Geniş işaz için bak : Dr. Phil, Ahmet Caferoğlu, Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar, İstanbul, 1944, s. XXIII- XXVII.

î : Kısa i.

ã : Kısa a.

u : u ile ı arasında bir ses.

û : û ile i arasında bir ses.

ä : a ile e arasında bir ses 6.

Vermiş olduğumuz örneklerde de açıkça görüldüğü gibi, günümüzde, filolojik araştırmalar yapan ilim adamlarımız, mahdut sayıda olmalarına rağmen, fonetik transkripsiyon alfabesi üzerinde müşterek bir yol takip etmemektedirler. Hatta ve hatta, aynı araştırmacının değişik eserleri arasında bile tam bir birliğin mevcut olmadığına rastlanmaktadır. Bu durum ise, araştırmacılarımızın bu mevzuya gereken ilgiyi göstermediklerinin bir delili olarak kabul edilebilir.

(II. BÖLÜM)

ARAP HARFLERİYLE YAZILMIŞ METİNLERİN TRANSKRİPSİYONU

Bu mevzuya başlamadan önce şu hususu belirtmek istiyoruz. Daha önce transkripsiyonu Fonetik transkripsiyon ve Metin transkripsiyonu diye genel bir tasnife tabi tutmuştuk. Bu bakımdan herhangi bir yanlış anlaşılma olmaması için hemen belirtelim ki, metin transkripsiyonu denince sadece Arap harfleriyle yazılmış metinlerin transkripsiyonu akla gelmemelidir. Meselâ bugün Türk ırkına mensup olup da kenedilerine ait müstakil alfabeleri olan pek çok toplumlar vardır 7. Bunların alfabeleriyle yazılmış olan metinleri, kendi alfabemize aktarırken yapılan transkripsiyon işlemi de, metin transkripsiyonu bölümünün içerisine girer. Ancak, bu husus konumuzun haricinde olduğu ve başlı başına bir araştırmayı gerektirdiği için, bu kadar işaret etmekle yetiniyoruz. Bu bölümde Arap harfleriyle yazılmış olan metinlerin transkripsiyonu mevzuunu işleyeceğiz.

Arap harfleriyle yazılmış türkçe bir metni transkribe ederken şu hususu gözden uzak tutmamak gerekir: Böyle bir metinde, Türkçe asıllı kelimelerin yanında, Arapça veya Farsça ibare ve metinler de bulunabilir. İşte herhangi bir metni transkribe ederken, Türkçeleşmiş olan yabancı asıllı söz ve tabirler, normalleştirilmiş metinlerde diğer

⁶ Dr.Phil. Ahmet Caferoğlu, Kuzey-Doğu İlleriimiz Ağızlarından Toplamalar, İstanbul, 1946, s. XXV.

⁷ Bk. Ahmet Bican Erçilasun, Bugünkü Türk Alfabesi, M.E.B.Yay., 1977.

Türkçe söz ve tabirler gibi muamele görürler. Aslıyetini muhafaza eden Arapça ve Farsça söz ve tabirlere gelince, bunların transkripsiyonlarında ise, o dilin telâffuz ve kaidelerine uyularak hareket edilir. Bu çeşit metinlerde, milletlerarası yerleşmiş olan metoda göre transkripsiyon şu şekilde değiştirilir:

1- Konsonantlar, Farsça metinlerde, Türkçe'de olduğu gibi; Arapça metinlerde ise, s, z, ž ve v yerine, t, d, đ ve w ile kullanılır.

2- Arapça metinlerdeki hareketler, Türkçe dar transkripsiyonlu metinlerdeki a, i, u yerine a, i, u ile kullanılır.

3- Arapça metinlerdeki med harfleri, Türkçe dar transkripsiyonlu metinlerdeki a, i, u yerine, â, î, û ile kullanılır.

4- Eski Farsça metinlerdeki meçhul vokallar ise, ē ve ō ile kullanılır.

Misaller: (الحمد لله رب العالمين) = al- hamdu lillâhi rabb'l- 'âlemîn;
(والله اعلم بالصواب) = Wa'llâhu a'lamu bi's- şavâb; شیر = şēr. Arslan, şîr.
sût, پیروز = pērōz, کور = gōr⁸.

Eski harfli Türkçe metinlerde gözden uzak tutulmaması gerekir bu hususu böylece belirttikten sonra, günümüzde bu metinlerin transkripsiyonunda takip edilen usulleri incelemeye geçebiliriz.

Hemen belirtmemiz gerekir ki, nasıl ki ülkemizde Fonetik transkripsiyon mevzuunda bir birliğin temin edilememiş ise, aynı şekilde Arap harfli Türkçe metinlerin transkripsiyonunda da, gerek Türkiye'de ve gerekse Türkiye dışındaki şarkiyatçılar arasında bir birlik mevcut değildir. Ancak çeşitli ülkelerde pek çok kimse ve kurum, bu metinlerin transkripsiyonunda, müstakıl bir yol takip etmek yerine, kendilerince en uygun buldukları herhangi bir mecmua veya ansiklopedinin metodunu kullanmayı tercih etmekte, bu suretle, az da olsa bir birlik temin etmeye çalışmaktadırlar. Tabii ki, bu şekilde istenilen birliği temin etmek mümkün olmamaktadır. Meselâ ülkemizde pek çok fert ve kuruluş (T.T.K., D.T.C.F. gibi) Türkçe "İslâm Ansiklopedisi" nde kullanılan metodu kullanmaktadırlar. İngiltere'de daha çok Brockelmann'ın kısaca (GAL) diye bilinen "Geschichte Der Arabischen Litteratur" unun, Fransa'da ise, "Arabica" ve "Revue des Etudes Islamiques" gibi mecmuaların metodu takip edilmektedir.

Türkiye'de ve Türkiye haricinde kullanılan çeşitli transkripsiyon örneklerine geçmeden önce, R. Rahmeti Arat tarafından hazırlanıp, M.E. Bakanlığı'nca yayınlanmış olan ve günümüzde pek çok kimselerce örnek alınan "Türk İlmî Transkripsiyon Klavuzu"nun bu hususta takip etmiş olduğu metodu inceleyip, daha sonra diğer örnekler'e geçmek istiyoruz.

⁸ R. Rahmeti Arat, a. g. e. , s. 26.

ARAP HARFLİ METİNLERDE TÜRK İLMİ TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ :

Bu sistemde, Arap harflerinin karşılığı olan harf ve işaretler şunlardır:

ا = ʾ	ذ = z	ع = ʿ	ث = ṭ
ب = b	ر = r	غ = ğ	ل = l
ت = t	ز = z	ف = f	م = m
ث = ṭ	س = s	ن = n	ن = n
ج = c	ش = ş	ق = q	و = v
چ = ç	ص = s	ك = k	ث = ṭ
ح = h	ض = z	گ = g	ه = h
خ = h	ط = t	ك = k	ی = y
د = d	ظ = z	/	

Arapça veya Farsça eserlerde, kısa vokaller (harekeler) ile uzun vokaller (med harfleri), metinde mevcut olsunlar veya olmasınlar, Türk telâffuzunda ne şekilde olurlarsa olsunlar yalnız şu işaretlerle gösterilirler : -

- 1- Fethalar (َ) a ile; uzun elifler (ا), ā ile : آل = al, أبَا مسلم = Abā Müslim, أيوان = ayvān gibi.
- 2-Kesreler (ِ) i ile; uzun (ي) ler, i ile : كِسْطَاس = kistās, دِينَ = dīn, آيِن = Āyīn gibi.
- 3- Zammeler (ُ) u ile; uzun vav (و) lar ū ile : كُؤل = kull, كُؤل = gul, نُؤر = nūr, حُؤى = hūy gibi.

NOT = 1- Aynı misaller, millileştirilmiş transkripsiyonda şu şekilleri alırlar : آل = al, أبَا مسلم = Ebā Müslim, أيوان = eyvān, كِسْطَاس = kistās, كُؤل = küll, كُؤل = gül, حُؤى = (ahlāk manasında ise) hūy, (ter manasında ise) hūy; Türkçe bir kitap isminde veya metin içerisinde huy.

NOT= 2- Arap imlâsındaki maksûr elifler (ِ) de uzun elifler

(ا) gibi işaret edilir : مصطفى = Mustafā gibi.

NOT = 3- Gerek müellif ve gerek kitap isimlerinde i'rablı hecenin vokali gösterilmez : كتاب سيويه = Kitāb Sībavayh, ابن سينا = İbn Sīnā gibi.

KONSONANTLARIN YAZILIŞI :

a) Hemze (ء) harfi :

1- Kelime başındaki hemzeler ayrıca işaret edilmeyip, yalnız bunlarla bir hece teşkil eden harekeler gösterilir : أحمد = Ahmed veya Ahmad, انسان = insān, آدم = Ādem, اذن = uẓn, اصلاح = iṣlāḥ gibi.

2- Ancak kelimelerin orta ve sonlarında bulunan hemzeler gösterilir. Bunların yeri, vokalin sağ yukarıdır : مأمون = Ma'mūn, تأشير = ta'sīr, بلأ = balā', فقراء = fuqarā', منشأ = manṣā' gibi.

b) Ayın (ع) harfi :

1- Kelime başındaki ع lar gösöterilir. Bunların yeri de, birlikte buldukları vokalin sol yukarıdır : عمر = 'Umar, عثمان = 'Uṣmān, علي = 'Alī.

2- Kelimelerin orta ve sonlarında bulunan ع lar da, aynı şekilde, ait oldukları hecenin başında yahut sonunda bulunuşlarına göre, bunun vokalinin sol yahut sağ yukarısına yazılır : معدن = Ma'den, جامع = cāmi', مفعول = ma'fūl, معارف = ma'ārif gibi.

c) Seddeli Harfler :

Şeddeli vav (و) dan önceki harf mazmūm (ötreli), şeddeli ye (ي) den önceki harf de meksūr (esreli) ise, vezin icabı, bu şeddeli harfler tek olarak yazılır ve kendilerinden önceki harflerin üzerine uzatma işareti konur. Meselâ : أخوة = uḫūva, (uḫuvva değil), عصية = 'aşabiya ('aşabtyya değil), علي = 'Alī ('Altyy değil). Şayet bu harfler şeddeli olur da, kendilerinden önceki harflerin harekesi kendi cinslerinden olmazsa, bu takdirde şeddeli harfler iki defa yazılır : Meselâ : نورا = Şurayyā gibi.

d) Büyük Harfler :

Müellif isimleri gibi, kitap isimlerinin de baş harfleri büyük yazılır. Birden fazla kelimededen ibaret olan kitap isimlerinde ancak ilk kelimenin harfi büyük, diğerlerinde küçük harflerle yazılır. Ancak (ع) harfinin şekli dolayısıyla, büyük ve küçük iki ayrı nev'i olmadığından, bu harfle başlayan isimlerde yalnız başında

bulunduğu vokal büyük yazılır : علم = 'Alī, علی = 'Alī gibi.

e) Terkipler :

Ünvanları Arapça terkipli müellif veya kitap isimlerinde harf-i tarîf (ال), l'râba tabî olmayarak, daîma (al-) diye ve küçük harflerle gösterilir ve küçük bir tire ile, ait olduğu kelimeye bağlanır. Şemsî veya Kamerî harflerle başlayan kelimelerde harf-i tarîf idğamlı veya idğamsız olarak gösterilebilir .

كشف الظنون : Kaşf al- zunūn, Kaşf az- zunūn.

كتاب العين : Kitāb al- 'Ayn

سبع السيار : Sab' al- sayyār, Sab' as- sayyār gibi. Ancak harf-i

tariften evvel bir cer harfi veya atf vav (و) bulunursa, al-'in vokallı yani a, telaffuza göre hazfedilmiş olsun veya olmasın bu harflerle birlikte yazılabilir :

كتاب فى الكلام : Kitāb fil- kalām gibi.

Ünvanları Farsça terkipli müellif veya kitap isimlerinde muzâf veya mevsûfun kesresi, Türkçe'nin ahengine tabî olmaksızın daimî olarak küçük harflerle yazılır ve küçük bir tire (-) ile, ait olduğu muzâf veya mevsûfa bağlanır.

زبان فارسى : Zabān-ı fārisī

قاموس تركى : Kāmūs-ı Türki gibi.

Mefsûl veya mevsûl (و)'lı atıf terkiplerinde ise (و) daîma (u) ile gösterilir : نور و ظلمت = Nūr u zulmat, حسن و عشق = Hüsn u 'aşk. gibi.

f) Müennes t'si (ة) :

Müennes t'si ile biten arapça kelimelerin sonlarındaki t,-terkibe dahil bulunmadıkça - kısa vokallî hecelerde nakledilmez, uzun vokallî hecelerde ise nakledilir : مدينة = Hadîka, مدينة = Madîna, صلاة = Şalât, مشكاة = Mişkât gibi.

Terkiplerde ise, daîma gösterilir :

مشكاة الأنوار = Madînat al- salām, Madînat as- Salām. مدينة السلام = Mişkât al- anvār gibi.

g) Ünvanı " kitāb " kelimesiyle başlayan eserler :

Ünvanları daîma (kitāb) kelimesiyle birlikte kullanılan eserlerin isimlerinde, bu kelime kısaca K. ile gösterilir. Böyle olmayan eserlerin ünvanlarında ise bu kelime kullanılmaz :

كتاب العين = K. al-'ayn, مروج الذهب = Mürûc al- zahab, murûc az- zahab gibi.

Not : Fakat tertiplerde bu K. nazara alınmaz; bundan sonra gelen kelimenin baş harfi, sıranın esas olur.

h) Terkiple müellif isimleri :İbn (ابن) kelimesi, daima beraber bulunduğu şahıs isimlerinde, tamam olarak fakat trabsız şekilde yazılır : ابن سينا = İbn Sina, ابن العربي = İbn al- 'Arabi gibi. İki isim ortasındaki İbn'ler ise, kısaca yazılır ve yalnız (b) ile gösterilir : ثابت بن كورة = Sabit b. Kurra gibi.

Ab (أب) ile mürekkep isimler, yerine göre, Abu veya Abi şeklinde, harf-i tarifleri önünde ise vokalleri kısa olarak yazılır : أبو الحسن = Abu'l- Hasan, أبي الفدا (تاريخ) = (Tarıh) Abi'l- Fıda, علي بن أبي طالب = 'Ali b. Abi Talib gibi.

Harf-i tarifli izafet veya sıfat terkipleri ise, aradaki harf-i tarif ve muzâf veya mevsûfun irabı nazar-ı itibara alınmaksızın, idgam veya izhar edilerek, muzâf veya mevsûfla birlikte tek kelime halinde veya ayrı olarak yazılabilir :

عبد الرحمن = 'Abdurrahman,
سعد الدين = Sa'daddin,
عبد الكرم = 'Abdulkarım, 'Abd - al- karım gibi.
أبو الحسن = Abu'l-Hasan
هد الرزاق = 'Abd al- Razzak, 'Abd ar- Razzak gibi.

Not : 'Abd kelimesiyle başlayan Türkçe eser müelliflerinin isimlerinde (a) yerine (u) ve (ü) vokalleri kullanılabilir : عبد الله = 'Abdullah, عبد الهادي = 'Abdülbaki gibi ¹.

Böylece, Arap harfleriyle yazılmış olan metinlerin **Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu**'na göre transkribe edilme usullerini görmüş olduk.Şimdi, Türkiye'de ve Türkiye haricinde kullanılmakta olan çeşitli transkripsiyon usullerinden bazı örnekler görüp, bunlar arasındaki farklılıkları gösterebiliriz.

Ancak belirtmemiz gerekir ki, burada zikredeceğimiz örnekler, günümüzde kullanılan transkripsiyon usullerinin tamamından ibaret değildir. Bu usullerin tamamını tesbit etmek, takdir edilir ki, çok uzun bir araştırmayı gerektirir.Şu kadar var ki, Türkiye'de basılmış olan önemli bazı ansiklopedi, dergi ve kitaplarda kullanılmış olan bazı kurumların kullandıkları usullerle, Türkiye haricinde, bazı meşhur şarkiyatçıların, ansiklopedilerin ve mecmuaların metotlarını örnek

¹ R. Rahmeti Arat, a.g.e..s. 27- 35.

kabilinden ele almak istiyoruz.

Böylece günümüzdeki transkripsiyonla ilgili kargaşayı da daha yakından tanımış olacağız. Bu usulleri, Türkiye'de ve Türkiye haricinde kullanılanlar diye iki bölüm halinde şematik olarak gösterip, daha sonra da harflerin haricindeki transkripsiyon usullerini mukayeseli olarak ele alacağız. Bunu yaparken de Türkiye'de yayınlanan eserler için "Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu" nu, Türkiye haricinde yayımlanan eserler için de, Brockelmann'ın GAL' ını ölçü olarak kabul edip, bunlarla uygunluk arzeden hususları ayrıca zikretmeyeceğiz. Sadece farklı olan hususları zikretmekle yetineceğiz.

1- Türkçe "İslâm Ansiklopedisi" nde hemen hemen Türk İlmî Transkripsiyon Sistemi aynen tatbik edilmiştir. Sadece, T.İ.T. Sistemi'nde, harf-i tariftten sonra şemsi harf getirirse, lam (ل) ın kalb edilip edilmemesi tercihe bırakılıyor. İslâm Ansiklopedisinde ise (ل) kalbedilmiyor. Yine İslâm Ansiklopedisi'nde istisnai bir durum olarak احمد ve محمد kelimeleri, " Ahmed " ve " Muhammed " şeklinde yazılıyor.

2- "Meydan Larus (Büyük Lugat ve Ansiklopedi)" de, transkripsiyona sadece Arapça ve Farsça özel isimlerde başvurulmuştur. Bunlarda da T.İ.T.S. kullanılmıştır.

3- Sarkiyat Mecmuası'nda T.İ.T. Sistemi'nin aynısı kullanılmıştır.

4- İslâm Tetkikleri Dergisindeki farklılıklar şunlardır : Cetvelde (خ) harfine karşılık (X) kullanıldığı gösterilmekle beraber, yer yer (h) şeklinde de kullanılmaktadır. Harf-i tariftin (ل)sı hiç kalbedilmiyor. Harf-i cerle mecrur arasına (-) işareti konmuyor. Diğer hususlarda T.İ.T.S. ile uygunluk arz etmektedir.

5- Tarih Vesikaları Dergisi'nde, cetvelde de görüldüğü gibi, hemehemen transkripsiyona başvurulmamıştır. Sadece Türkçede bulunmayan harfler, telâffuzca benzeri olan Türkçe harflerle karşılanmışlardır. (ع) harfi de (') işareti ile karşılanmıştır. Uzatma işareti olarak (^) kullanılmıştır. Farsça terkiplerde, terkip kesresi ses uyumuna göre (ı) ve (i) şeklinde kullanılmış ve kelimeden bir (-) işaretiyle ayrılmıştır. Arapça terkiplerde, irablar gösterilmiştir. Harf-i tarif kelimeden bir (-) ile ayrılmış ve elif (l) in yerine (') işareti konulmuştur. Ancak bu da sadece yabancı kitap ve şahıs isimlerinde kullanılmıştır. Harf-i cer, mecrurdan (-) işaretiyle ayrılmıştır.

6- İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde genellikle T.İ.T.S.'ne uyulmaktadır. Farklı olarak; müennes te (ة) sı, genellikle gösterilmez. Fakat Türkçe'de (at) şeklinde telâffuz edilen (ة) ler ise (ah) şeklinde yazılır. صدقة = Şadâkah gibi. İzafet halindeki birleşik isimler beraber yazılır. صلاح الدين = Şalâhuddîn gibi. Farsça terkiplerin terkip kesresi ses uyumuna göre (ı) veya (i) şeklinde yazılmaktadır. Belirtmiş olduğumuz bu hususlarda da, çeşitli makalelerde farklı tatbikata rastlanmaktadır.

7- Kutb'un " Hüsrev u Sîrin " inde, (ç) harfi (چ), (p) harfi de (پ) ile yazılmıştır. Kaf-i nuniler, daima (ك) şeklinde yazılmış. transkribesi de (ng) şeklinde yapılmıştır. Bu eserin kenedine mahsus

bir dil hususyeti vardır ¹⁰.

8- Türk Tarih Kurumu'nun yayınlamakta olduğu eserlerde de, Türkçe İslâm Ansiklopedisi'nde tatbik edilen usuller kullanılmaktadır.

9- T.D.K. yayınlarında, transkripsiyon yapılırken Türkçe ses uyumu datma göz önünde bulundurulmuştur. Buna bağlı olarak ,meselâ hareketler, yerine göre, üstün = a, e, esre = i, i ve ötre de = u, ü diye yazılmaktadır. Sondaki müennes (i) si, genellikle belirtilmez. Ancak Türkçe'de telâffuzu yerleşmiş olan kelimelerde (sa'âdet gibi) ve terkiplerde belirtilir. Arapça terkiplerde hafr-ı tarîfin lam (ل)'ı şemsi harflere kalbolur (et-Tuĥfetu'z-Zekıyye gibi). Tenvinler, ekseriyetle (kâsd^{en}) şeklinde , (kâsden) ve ('an kâsdın) şeklinde de yazılır. Farsça bileşik isimler (-) ile ayrılır : Hüküm-dâr gibi. Türkçe kelimelerde hiç uzatma işareti kullanılmaz. Eski metinlerde, kalın vokallı kelimelerin sonundaki -dürür ekleri -durur şeklinde okunur ve yazılır : Dağısardur gibi. Farsçadaki (و)-ı ma'düleler. (خواب = h^vâb, خواستن = h^vâsten) şeklinde gösterilir.

10- Türk (İnönü) Ansiklopedisi'nde, arapça, Farsça, Latince veya Yunanca, İbranice, İslavca, Hint (sanskrit) ce, Çince ve Japonca'da bulunupda, Türkçe'de bulunmayan harfler özel isimlerde, özel işaretlerle transkribe edilmiştir. Biz cetvelde sadece Arapça ve Farsça harflerin karşılıklarını gösterdik ¹¹.

Bu ansiklopedide ayrıca okunuşu gösteren ve bizde bulunmayan işaretler de gösterilmiştir. Bunlar da iki kısımdır :

a) Sessizler :

ā, ē, ī, ĩ, ū, ū, ō, ō = Uzun sesler.

ā, ē, ō, ō = Geniz seslileri.

ŭ = a ile o arasında bulunan sesli.

ŭ = ŭ'nun uzunlu.

œ = a ile e arasında bulunan sesli.

ı̇ = Kısa ve hafif ı. (Fonetik işareti : ø dir.)

Not: İkiz sesler (deftonglar) birer bağlantı işaretiyle birleştirilmiştir.

Seslilerin altına konan noktalar, vurguyu gösterir.

¹⁰ Geniş bilgi için bak.Dr.M.Necmeddin Hacıeminoğlu, Kutb'un Husrev u Şirin'i ve Dil Hususiyetleri. İst. Ün.Yay., İst., 1968.

¹¹ Diğer diller için bak.: Türk Ansiklopedisi, c.I,s.XXXIII-XXXIV.

b) Sessizler :

~~th~~ = Dişler arasından sızan peltek (t)

~~dh~~ = Dişler arasından sızan peltek (d)

ts = Bir hecede söylenen ts

$\overset{d}{z}$ = Yukarıktının yumuşak (titreşimli) çeşidi.

$\overset{h}{b}$ = Art damağa sürtünerek çıkan h.

ṛ = Geniz n'si.

w = İki dudaktan söylenen v.

Not :Ön damaktan söylenen sessizlerden sonra, (') işareti konmuştur. (') kesme işareti hafif duraklamayı gösterir.

Bu ansiklopedide atıf vav (و) ı (-) ile ayrılmıştır : (Cemşit-u Hürşid gibi.) Arapça terkiplerde irablar belirtilmiş ve şu şekilde yazılmıştır : Sırr-ül- Hilāfe, Hamamat- ül - Büsrā gibi.Bileşik isimler,beraber yazılmıştır.Müennes (i) leri genellikle belirtilmemiştir.Vasledilince belirtilmiştir.

TÜRKİYE HARİCİNDE YAYIMLANMIŞ OLAN BAZI ESERLERİN TRANKRİPSİYON CETVELİ :

ARAB-FARS ALFABESİ	Encyclopédie de l'Islam (Nouvelle Edition)	The Encyclopedia of Islam(New Edition)	Brockelmann, GAL Supl	Revue des Etudes Islamiques(Paris)	Règles Pour Editions et Traductions des Textes Arabes(Paris)	Arabica (Paris)	A.Zajaczkowski, Kellie ve Dimne (W.Krakowie)
ا	ا	ا	ا	ا	ا	ا	ا
اَ	A	A	A	A	A	ا	A, Ä
اِ	I	i					E,I,Y
اُ	U	U					O,Ö,U,Ü
اَ	Ā	Ā					Ā,Ä,Ă
اِي اِي	I,Ī						Ī,É,Ī,Ý
اُو اُو	Ū	Ū			O U		Ō,Ū,Ó,Ô,Ú,Ū
ب	B	B	B	B	B	B	B
پ				P	P		P
ت	T	T	T	T	T	T	T
ث	TH	TH	<u>T</u>	<u>T, S, t, s</u>	<u>T</u> , TH	<u>T</u>	S
ج	DJ	DJ	Ĝ	Ĝ	Ĝ, J	Ĝ	ǰ
چ	Ĉ	C		Ĉ	Ĉ, TCH		Ĉ
ح	Ḥ	Ḥ	Ḥ	Ḥ	Ḥ, H	Ḥ	Ḥ
ك	<u>KH</u>	<u>KH</u>	Ḥ	Ḥ	Ḥ, KH	Ḥ	Ḥ
د	D	D	D	D	D	D	D
ذ	<u>DH</u>	<u>DH</u>	<u>D</u>	<u>D, Z</u>	<u>D</u> , DH	<u>D</u>	<u>D, Z</u>
ر	R	R	R	R	R	R	R
ز	Z	Z	Z	Z	Z	Z	Z
ژ				Ž	J		Ž
س	S	S	S	S	S	S	S

ش	SH	SH	Š	Š	Š,CH	Š	Š
س	Ṣ	Ṣ	Ṣ	Ṣ	Ṣ,Ḥ	Ṣ	Ṣ
ض	Ḍ	Ḍ	Ḍ	Ḍ,Z,z,ḏ	Ḍ,D	Ḍ	Z
ط	Ṭ	Ṭ	Ṭ	Ṭ	Ṭ,T	Ṭ	Ṭ
ظ	Z	Z	Z	Z,Ẓ	Z,Z	Z	Ẓ
ع	‘	‘	‘	‘	‘	‘	‘
غ	GH	GH	Ġ	Ġ	Ġ,GH	Ġ	Ġ,γ
ف	F	F	F	F	F	F	F
ق	Q	Q	Q	Q	Q	Q	Q
ك	K	K	K	K,ḡ,ḡḡ	K	K	K,G,ḡ
ج	G	G					
ش					G		K,G,ḡ
ل	L	L	L	L	L	L	L,Z
م	M	M	M	M	M	M	M
ن	N	N	N	N	N	N	N
و	W	W	W,U	W,V	W,V	W	V
ه	H	H	H	H	H	H	H
ي	Y	Y	Y,I	Y	Y	Y	J

1- Encyclopédie de l'Islam (Nouvelle Edition) : Bu ansiklopedide Türkçe İslâm Ansiklopedisi'nin transkripsiyon metodu uygulanmıştır.

2- The Encyclopediae of Islam : Burada da Türkçe İslâm Ansiklopedisi'nin metodu kullanılmıştır.

3- Brockelmann, GAL. Supl. : Burada sadece harf-i tarifin (J)si kalbe uğruyor. Diğer bütün hususlarda Türkçe İslâm Ansiklopedisi'ne uymaktadır.

Fuat Sezgin'in GAS'ının da aynı şekilde olduğunu burada hatırlatalım.

4- Revue des Etudes İsmaliqne : Bu mecmuada, Arapça, Farsça ve Türkçe için, çok defa müşterek olmakla beraber, bazan farklı sistemler kabul edilmiştir. Nitekim, cetvelde aynı Arap harflerinin karşılığı olarak, bazan üç değişik harf yazılmıştır ki, bunların her birisi, sırasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe harflerin mukabilidir.

Bu mecmuada sesliler için şu sistem kullanılmıştır :

Arapça için : a,ā,i,u,ū,ay ;ta-i te'nis : a, at.

Farsça için : a,a,e,i,o,u,aw,ow,ay,ey.

Türkçe için : a,a,e,i,i,ö,o,ü,u.

Diğer hususlarda GAL'in aynısıdır.

5- Règles Pour Editions et Traductions des Textes Arabes : Bu kitapta birisi genel, diğeri de özel isimlere ait olmak üzere iki ayrı transkripsiyon alfabesi verilmiştir. Cetveldeki harfler, I.sı genel, II.sı özel isimlerde olmak üzere konulmuştur.

Ayrıca bu kitapta, Arapça tamlamalar şu şekilde kullanılmaktadır : İmam-al-Harama'nın, Badr-al-Bodour, Sitt-ach-cham, vs.

Künyeler şu şekilde kullanılmıştır : 'Alı b. Abou-Talib gibi.

Sonu (...iye) ile biten kelimeler (...iya) şeklinde kullanılmıştır : Mo'awiya, al-İmadiya gibi. Harf-i tarifin (J) sı, şemsi harflerde kalbe uğramıştır : ar-Razi gibi.

Cezmlı (◌)harfleri (ï) ile gösterilmiştir ¹².

6- Kelile ve Dimne (Polonya Dilinde) : Bu kitabın kendine has

bir transkripsiyon sistemi mevcuttur. Arapça ve Farsça harfler için bir işaret, Türkçe harfler için de ayrı işaretler kullanılmıştır. Cetvelde, önce Arapça ve Farsça, daha sonra da Türkçe harflerin karşılığı

¹² R.Blachère et J. Sauvaget, Règles Pour Editions et Traductions des Textes Arabes, Paris, 1945.

gösterilmiştir. Bu işaretleri burada tekrar yazmaya lüzum görmüyoruz. Ancak bazı izahatlar yapmak gerekir.

Türkçe kelimelerde uzatma işareti olarak (´), Arapça ve Farsça kelimelerde de (¯) işareti kullanılmıştır. Elif-i maksûreler(ع), (ĩ) şeklinde gösterilmiştir. (تعالیٰ = ta'ālā gibi). Kelime sonundaki ha-i resmiyeler (ا..), (ā ve ä) şeklinde; (ا) nin he'si de (ĩ) şeklinde gösterilmiştir. Kendinden önceki harf meftûh (üstünlü) olan vav (و), (â); kendinden önceki harf meftûh olan (ا) ise, (ā) şeklinde belirtilmiştir. Ayrıca çift esreler (...ⁱⁿ) şeklinde; çift üstünler de (...^{en}) şeklinde gösterilmiştir : ('an- qasdⁱⁿ, qasd^{en} gibi). Kelime köküne ilâve edilmiş olan ekler de bir (-) işaretiyle ayrılmışlardır (dost-lyq gibi) 13.

SONUÇ :

Buraya kadar yapmış olduğumuz incelemede açıkça görmüş olduk ki, Arap harfleriyle yazılmış olan metinlerin transkripsiyonunda, ne dünya çapındaki şarkiyatçılar ve Türkiyatçılar arasında, ne de Türk ilim adamları arasında istenilen birlik mevcut değildir. Bu birliği gerçekleştirmenin güçlüğüne daha önce de temas etmiştik. Farklı milletler arasındaki ayrılıklar, bir bakıma normal karşılanabilir. Çünkü, her milletin değişik alfabeleri olduğu gibi, telaffuzları arasında da farklar mevcuttur. Bu bakımdan, beynelmilel bir transkripsiyon sistemini kabul edip kullanmak pek çok güçlük ve mahzurları beraberinde getirebilir. Bu yönüyle düşünüldüğünde, milletler arasındaki ayrılıkların gerçekte normal ve hatta faydalı olduğunu kabul etmek gerekir. Buna karşılık, aynı alfabeyle kullanıp, aynı dili konuşan bir milletin mensubu olan ilim adamları arasındaki farklılıkları ise normal karşılamak mümkün değildir. (Herhangi bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için şu noktayı belirtmekte fayda vardır : Daha önce fonetik transkripsiyon mevzuunu incelerken, bu mevzuda ülkemizde bir birliğin mevcut olmamasının normal kabul edilmesi gerektiğinden bahsetmiştik (bak.s.26). Burada üzerinde duracağımız mevzu, arap harfleriyle yazılmış metinlerin dilimize aktarılmasında kullanılan transkripsiyon sistemi mevzuudur. Mevcut ayrılıkların normal olmadığını söylerken de bunu kastediyoruz.) Burada bizi ilgilendiren, diğer milletlere mensup ilim adamlarından ziyade, kendi ilim adamlarımızdır. Örnekleriyle de görmüş olduk ki, ülkemizde transkripsiyon mevzuunda tam bir kargaşa hakimdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu kargaşanın birazcık olsun önüne geçebilmek gayesiyle R.Rahmeti

13 Daha geniş bilgi için bak.: Ananjasz Zajaczkowski, Studja nad Jezikiem Staraomanskim, W.KRAKOWIE, 1934.

Arat, " Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu " adı altında bir kitap hazırlamışsa da malesef arzu edilen birliği temin etmeye bu da yetmemiştir. Her ne kadar bazı kimseler ve kurumlar tarafından bu kılavuzda gösterilen sistem takip ediliyorsa da pek çok kimseler, kendilerince daha münasip olan bir sistem uygulamaktadırlar. Durumun bu merkezde oluşu, ilim adamlarımızın transkripsiyon mevzuunda müşterek bir yol takip edilmesinin önemi üzerinde yeterli bir şekilde durmadıklarını gösterir. Durum böyle olunca da sözkonusu kargaşa bundan böyle de devam edeceği benzermektedir.

Bizce bu konuda takip edilmesi gereken en makul yol şudur :

Herkesin kendi bildiğine göre bir yol tutup, onu takip etmiş olmasının mahzurlarını tartışmaya gerek yok. O halde, bazı fertlerin şahsî görüşlerine uymasa bile bir tek sistemin kabul edilip, bunun herkesce tereddütsüz tatbik edilmesi gerekir. Bu ya daha önce hazırlanmış olan Türk İlmî Transkripsiyon Sistemi kabul edilmekle, ya da yeni bir sistem hazırlamakla mümkün olur. Her halde makul olan da I. şıkkı yerine getirmektir. Çünkü, bu sistem günümüzde birçok kimse ve kuruluş tarafından cüzi bazı farklılıklarla beraber tatbik edilmektedir. Ayrıca bu sisteme uygun olarak basılmış olan pek çok eser mevcuttur. Yeni bir sistem ortaya koyulduğu takdirde, bu sistemle basılmış olan eserlerle, daha önce basılmış olan eserler arasında bir ayrılık ortaya çıkmış olacaktır.

Ancak, Türk İlmî Transkripsiyon Sistemi temel kabul edilmek suretiyle, bu sistemde uygulanan bazı hususların yeniden düzenlenmesi - ki, tavsip de etmiyoruz, çünkü artık zaman geçmiştir - ve yeni bir takım ilâvelerin yapılması da düşünülebilir. Şayet bu yol tercih edilecek olursa şu tekeliflerde bulunabiliriz :

1- Ses uyumu temin etmek . Buna bağlı olarak :

a) Harekelerden üstün (ˆ) = a, e; esre (˘) = i, u; ötre (˙) = u, ü harfleriyle, uygun düşüşüne göre ifade edilebilir. (T.İ.T. Sisteminde, bu metodun millileştirilmiş transkripsiyonda tatbik edildiği, not olarak belirtilmiştir. Bizce her yerde bunun uygulanması daha uygundur.)

b) Harf-i tarifin elif (l) i, (a) yerine (e) ile gösterilebilir. el-Bîrûnî gibi.

c) Harf-i tarifin lâm (J) 'ı şemsi harflere daima kalbedilebilir. er-Râzî gibi.

d) Farsça terkiplerde, terkip (i) si, yerine göre (ı) olarak da yazılabilir.

2- Arapça terkiplerde irab belirtilebilir. Buna bağlı olarak harf-i tarifin elif (l) 'ı düşür-ülüp, yerine bir apostrof (') konulabilir : Tefsîru'l-Celâleyn, Keşfu'z-Zunûn gibi.

Harf-i tariften önce harf-i cer veya atıf vav (ۛ) 'ı geldiğinde de

elifin yerine apostrof kullanılabilir : eş-Şemsu ve'l-kamer gibi.

3- Mefsûl veya mevsûl (و) lu atıf terkiplerinde de yerine göre (u) veya (ü) kullanılabilir : Nûr u zulmet, Hüsn ü 'aşk gibi.

4-Sonu müennes t (ö) style bitip de bu te'nin belirtilmediği yerlerde, kelimenin sağ üst tarafına küçük bir (t) konmak suretiyle bu (t) belirtilebilir : Hadîka^t (حديقة), Medîne^t (مدينة) gibi.

Kelimenin sonundaki yuvarlak te (ö) den önce bir harf-i med varsa ve durulduğunda bu te (ö) telâffuz da ediliyorsa, bunun müennes te'si (ö) olduğu (ħ) şeklinde bir işaretle belirtilebilir : (صلوة) = şalā^vāħ, (زكاة) = zek^vāħ gibi.

5- Şeddeli vav(و) ve ye(ي) ler, T.İ.T. Sisteminde olduğu gibi, uzatma (اخوة = Uḥūva) şeklinde değil de, harfi iki defa yazmak suretiyle gösterilirse, daha uygun olur. اخوة = Uḥuvveħ, عصبية = 'Aşabiyyeħ gibi. Fakat şeddeli harf kelime sonunda olursa ve irabı da belirtilmiyorsa, uzatma şeklinde okunabilir. على = 'Alī, صبي = Sabī gibi.

6- Kürsisi (و) olan hemzelerde bu vav ufak bir (ˇ) ile belirtilebilir : (سؤال = sü'āl, رؤيا = ru'yā, مؤمن = mü'min gibi.)

7- صلوة = şalvāħ, خواب = Hvāb ve bunlara benzer diğer kelimelerdeki vav (و) lar da bu şekilde belirtilmelidir.

8- Sonu elif-i maksûra (و) ile biten kelimelerde de bu harf (ˇ) şeklinde bir işaretle belirtilebilir : (هدى = Hüdā, على = 'alā, إلى = ilā gibi.)

9- Kelime sonundaki tenvinler şu şekilde yazılabilir : (برزخ لا يبغيان = Berzeħ^{un} lā yebgīyān, رسالة = risālet^{un} gibi.)

10- Güzel he (ه) ler, bittişmiş olduğu harfin alt kısmına bir yuvarlak yapılarak belirtilebilir : (روضة = ravza, كره = gerç, كه = kt, خانه = Ĥāne gibi.)

Bu kelimelerin sonundaki terkîp hemzeleri de ayrıca bir (ˇ) işaretleriyle belirtilebilir : (روضة كلزار = Ravza^o - i gûl-zār gibi.)

11- Kelime içerisindeki harf-i imlâlar harfin altına bir çizgi (_)

koymak suretiyle; ne harf-i imlâ ne de hareke bulunmayan heceler de, harfin altına bir nokta (.) koymak suretiyle belirtilebilir.

12- Birden fazla kelimededen müteşekkil olan tek kelimelerde, kelimelerin arası bir (-) işaretiyle ayrılmalıdır : (ربيع = Rū-be-rū, سر = ser-te-ser, كلزار = gūl-zār, غنچه رش = ğonca - veş gibi.)

13- İki sesli harf bir araya geldiğinde düşürülmüş olan birinci harf bir apostrof (') işaretiyle belirtilebilir : (کای = k'ay, کارل = k'ol gibi.)

BİBLİYOGRAFYA

A) ANSİKLOPEDİ VE DERGİLER :

- 1- Arabica
- 2- Encyclopédie de l'Islâm (Nouvelle Edition)
- 3- The Encyclopaediae of Islam (New Edition)
- 4- İlahiyat Fakültesi Dergisi
- 5- İslâm Ansiklopedisi (Türkçe)
- 6- İslâm Tetkikleri Dergisi
- 7- Meydan Larus (Büyük Lûgat ve Ansiklopedi)
- 8- Revue des Etudes Islamiques
- 9- Şarkiyat Mecmuası
- 10- Tarih Vesikaları Dergisi
- 11- Türk (İnönü) Ansiklopedisi
- 12- Türk Dil ve Araştırmaları Yılığ - Belleten.

B) ŞAHİS ESERLERİ :

- 1- Arat, R. Rahmeti, Türk İlmî Transkriptstyon Kılavuzu, M.E.B. Yay., İst., 1946.
- 2- Blachère et J. Sauvaget, Règles Pour Editions et Traductions des Textes Arabes, Paris, 1945.
- 3- Brockelmann, Carl, Geschishte der Arabischen Literatur (GAL), C. I-II, Leiden, 1943- 1949; Supplementband (S), C. I-III, Leiden, 1937- 1942.
- 4- Caferoğlu, Dr. Phil. Ahmet, Kuzey-Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yay., İst., 1946.
- 5- Caferoğlu, Dr. Phil. Ahmet, Sivas ve Tokat İleri Ağızlarından Toplamalar, T.D.K. Yay., İst., 1944.
- 6- Ercilasun, Ahmet Bican, Bugünkü Türk Alfabeleri, M.E.B. Yay., 1977.
- 7- Hacıeminoglu, Dr.M., Kutub'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil

Hususiyetleri, İst. Üniv. Yay., 1968.

8- Kavakçı, Doç.Dr.Yusuf Ziya, İslâm araştırmalarında Usûl, D.İ.B. Yay., Ank., 1976.

9- Korkmaz, Dr.Zeyneb, Güney - Batı Anadolu Ağızları, D.T.C.F.Yay., Ank., 1956.

10-Korkmaz, Dr.Zeyneb, Nevşehir ve Yöresi Ağızları, C.I, D.T.C.F. Yay., Ank., 1963.

11- Timurtaş, Doç.Dr. Faruk Kadri, Osmanlıca Grameri, İst., 1946.

12- Zajaczkowski, Ananjasz, Studja Nad Jezikiem Starocmankim, W. Krakowie, 1934.

TİRELİ İBİNİ MELEK HAYATI, ESERLERİ VE MENAR ŞERHİ

9. Sayıdan devam

Doç. Dr. Mustafa BAKTİR

Müellifimizin bazan Menar'ı kaleme alan Ebu'l-Berakât en-Nesefî'ye de itirazları olmuştur. Haberi mütevatirin şartlarını izah ederken, bu şartların sadece haber verende arandığını, haberi alanlarda da aynı şartların aranması gerektiğini kaydeder¹³¹.

Metin ve şerh her ne kadar hanefî mezhebine göre yazılmışsa da, zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmektedir. Müellif taraftar olduğu görüşü desteklemek üzere birçok deliller getirir¹³².

Hüsün kubuh meselesi gibi, hem usûlü fihkî hem de kelâmî ilgilendiren mevzularda, Ehl-i Sünnet'in görüşünü verdikten sonra Mutezile'nin re'yini de zikretmiş ve ona gerekli olan cevabı da vermiştir¹³³.

Meseleleri açıklarken şöyle bir yol takib ettiğini görüyoruz: Fukahâ arasında ihtilaf bulunmayan meseleleri normal olarak zikredip geçiyor. İhtilaflı meselelerde itirazlar yapacağı zaman (**كُلُّ**) veya (**كُلُّ**) "Sen dersen" diyerek mukadder bir sualle söze başlıyor. Ondan sonra da (**كُلُّ**) "Ben de derim ki." diyerek kendi cevabını kaydediyor. Ayetlerden ve Hadislerden deliller getirerek mevzuu işliyor. Bazan da (**كُلُّ**) "Biz deriz ki" ifadesine rastlıyoruz ki; buralarda da o mesele hakkında Hanefî Fukahâsının re'ylerini açıklıyor.

Müellifimiz, konu ile ilgili kendi kanaatını açıklayacağı zaman ise, (**أَعْلَمُ**) "Sen bil ki..." diye söze başlıyor ve arkasından kendi kanaatını sıralıyor.

Fakihimizin bazan şiihlerden şahidler getirdiğini ve bazı kelimelerin sarf yönünden tahlillerini yaptığını görmekteyiz¹³⁴. Müellifin Arapça Türkçe ilk lûgat yazanlardan olduğunu yukarıda kaydetmiştik.

¹³¹ Şerhu'l-Menâr, s. 206.

¹³² a.g.e., s. 14,15.

¹³³ a.g.e., s. 48, 124,130, 207,243,245,250,257,258,259.

¹³⁴ a.g.e., s. 13,209.

C- MENAR ŞERHİNİN HAŞİYELERİ

1- Zekeryye Yahya b. Ruhâvî el-Mısırî'nin *Hâşiye Alâ Şerhi Menârî'l-Envâr*'ıdır. Brockelmann eserin basılmadığını kaydediyorsa da¹³⁵, İbn Melek'in Şerhi ile birlikte 1315'de İstanbul'da basılmıştır.

2- Azmizâde, Mustafa b. Pîr Ali b. Muhammed el-Haletî'nin (v. 1040/1630) *Haşiye Alâ Menârî'l-Envâr*'ıdır. Bu da yine h. 1315 de, İstanbul'da diğer üç haşiye ile basılmıştır¹³⁶.

Azmizâde'nin Haşiyesine Yahya el-A'rac'ın (v. 1130/1717 takriben) da bir haşiyenin bulunduğu kaydedilmektedir¹³⁷.

3-İbnü'l-Hanbelî, Radıyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî'nin (v.971/1563) *Envârü'l-Halek Alâ Şerhi'l-Menârî Li 'bnü'l-Melek* adlı eseridir. İstanbul'da h. 1315 da basılan üç haşiyeden birisi de budur¹³⁸.

Yukarıda kaydettiklerimizden başka, Katib Çelebi, şu ikisinin de isimlerini veriyor:

- 4-Şey Kasım b. Kutlubuğa'nın (v.879/1474) Haşiyesi
5-Şerefüddîn Yahya b. Karaca'nın Haşiyesi¹³⁹

III- MUHAMMED B. ABDÜLLATİF

A- HAYATI

İbn Melek'in hurûfî bir kardeşinin olduğunu yukarıda kaydetmiştik. Birgi kadılığı yapan ve onun da ilk hocası olan¹⁴⁰ babası da büyük bir alim idi. Fakat bize kadar gelebilmiş eseri yoktur. Onun yakınları arasında kendisinden sonra en çok oğlu Muhammed b. Abdullatif meşhur olmuştur. O da birçok eser sahibi bir kimse olduğu için, babası ile kendisinin eserleri zaman zaman birbirine karıştırılmıştır. Vefatı h. 854/m.1450 dır. İbn Melek Medresesinin avlusunda gömülüdür. Babası, eserlerinin bir kısmını ona yazdırmıştır¹⁴¹.

¹³⁵Brockelmann, Supp. II, 263-264.

¹³⁶Katib Çelebi, II, 1825.

¹³⁷a.g.e., s. II, 1825.

¹³⁸a.g.e., s. II, 1825, Brockelmann, Supp. II, 263,264.

¹³⁹Katib Çelebi, II, 1825.

¹⁴⁰İbn Melek, *Mebârîku'l-Ezhar*, s. 10.

¹⁴¹Taşköprizâde, s. 31, Bursalı Mehmed Tahir, I, 220; Brockelmann, Supp., II, 315,316.

İbn Melek'in Vikeye'yi kendisine okutub şerhettiği, Cafer isminde bir oğlunun olduğunu da öğreniyoruz¹⁴².

İbn Melek'in torunu ve Muhammed b. Abdullatif'in oğlu Abdurrahman isminde bir zat daha vardır ki "Hafidu İbni Melek" diye meşhur olmuştur. İbn Melek, Manzum Lûgatını onun için yazdığı Mukaddimesinde kaydeder¹⁴³.

B- ESERLERİ

1- Zuhru'l-Âbidin

Bu eserle ilgili olarak İbn Melek'in eserlerini verirken fazlası ile durduk. Bu duruma göre, İstanbul Millet Kütüphanesi, Reşid Efendi No: 537 nüshası ile, İstanbul, Süleymaniye, Lala İsmail No: 688/3 nüshası "Zuhru'l-Âbidin" adı altında Muhammed b. Abdullatif'e nisbet ediliyor.

2-Şerhu Tuhfetü'l-Mülûk:

Eserin aslı h. 666/1268 m. yıllarında yaşamış hanefi fakihlerinden Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr Hasan er-Râzi'ye ait¹⁴⁴. Tuhfetü'l-mülûk, Taharet, Salat, Zekât, Hac, Oruç, Cihad, Sayd, Kerahiyye, Ferâz, Kesb ve Edeb olmak üzere on ayrı bölümden teşekkül ediyor. En meşhur şerhlerinden birisi de Muhammed b. Abdullatif'in şerhidir¹⁴⁵.

Şerh basılmamıştır. İstanbul Süleymaniye, İbrahim Efendi No: 676, Reisü'l-Küttâb No: 339, Şehid Ali Paşa No: 796 da yazma nüshaları bulunmaktadır. İbrahim Efendi No: 676 nüshası h. 959 da nesih yazı ile yazılmış en eski nüshadır.

3- Münyetü's-Sayyâdin

Eserin tam ismi, "Münyetü's-Seyyâdin Fî Ta'limi'l-İstiyâd ve Ahkâmihî" dir. Müellifin mukaddimede işaret ettiği gibi, Tefsir, hadis, fıkah ve diğer ilimlerden okuyana bıkkınlık vermeyecek şekilde, av ve avcılıkla ilgili bilgileri bir araya toplamıştır. Avcılıkla ilgili ahkâmı müstaklil olarak vermesi bakımından orjinal bir telifdir.

Kitab dört ana bölümden meydana geliyor: Birinci bölümde, insanın bütün mahlukattan üstün olarak yaratılması ve her şeyin

¹⁴² Katib Çelebi, II, 2021.; Leknevi, s. 107; Bursalı Mehmed Tahir, I, 219.

¹⁴³ İbn Melek, Manzum Lûgat, v. 1/a.

¹⁴⁴ Fazla bilgi için bkz. Kehhâle, IX, 112.

¹⁴⁵ Katib Çelebi, I, 374,375.

ona musahhar kılınması, avcılığın helal olması, helal ve haram olan avlar gibi bahisler işleniyor. İkinci bölümde, yetiştirilmiş av hayvanları ile avcılık hayvanlarının yetiştirilmesi, atarak veya tuzak kurarak yapılan avcılık, avlanması haram olan hayvanlar, alınıp satılması haram ve helal olan hayvanlar gibi mevzuları içine alıyor. Üçüncü bölümde, denizden elde edilen avlar ve onlarla ilgili ahkam yer alıyor. Dördüncü bölümde ise, hayvanların boğazlanması ve bununla ilgili fikhî hükümler bulunmaktadır.

Eser basılmamıştır. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya No: 1464 de 113 varak nesih yazılı görebildiğimiz bir tek nüshası bulunmaktadır. Brockelmann, Ö. Faruk Akün ve Bursalı Mehmet Tahir bu eseri İbn Melek'e nisbet ederler¹⁴⁶.

4- Şerhu Mesâbihu's-Sünne

Eserin aslı, Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed el-Bağâvi'nindir. (v. 516/1122)¹⁴⁷. Muhammed b. Abdüllatif, asıl müellifin tertebine göre eseri şerhetmiştir. Mesâbih, hadislerin konularına göre tasnifi ile yazılmış bir eserdir.

Şerh basılmamıştır. İstanbul Kütüphanelerinde birçok yazmaları bulunmaktadır. Bu eseri de bazıları yine İbn Melek'e nisbet ederler¹⁴⁸. Bursalı Mehmet Tahir, İbn Melek'in torunu Abdurrahman'ın bir Mesâbih Şerhi olduğunu kaydediyor¹⁴⁹. Kütüphane kataloglarına baktığımızda, şerhlerin bazılarının doğrudan İbn Melek'e nisbet edildiğini görüyoruz. Muhtemelen bu yanlışlık sadece kataloglara itimad edildiğinden ileri gelmiş olabilir. Şerhin baş kısmına bakıldığı zaman ise şu ibare açık olarak okunuyor *و بعد فيقول العهد الضعيف محمد بن عبد اللطيف غفر الله و لوالديه*

İstanbul Süleymaniye'de bulunan belli başlı nüshaları şunlardır: Halet Efendi No: 63, Süleymaniye, No: 282-285, Şehid Ali Paşa No: 496, Çelebi Abdullah Efendi No: 64, Ayasofya No: 728, İzmir No: 105, H. Hüsnü Paşa No: 217, Esad Efendi No: 437, Çorlulu Ali Paşa No: 124, Hacı Mahmud Efendi No: 472, Gülnüş Valide Sultan No: 48.

Katip Çelebi, Mesâbihu's-Sünne'nin en güzel şerhlerinden birinin de, İbn Melek er-Rûmî lakabı ile meşhur olan Muhammed b. Abdüllatif'in olduğunu, ve babasının Meşârik Şerhi gibi güzel bir şerh

¹⁴⁶ Bursalı Mehmet Tahir, I, 220; Brockelmann, Supp. II, 315, Akün, II, 924.

¹⁴⁷ Bkz. Kehhâle, IV, 61.

¹⁴⁸ Brockelmann, Supp. II, 315.

¹⁴⁹ Bursalı Mehmed Tahir, I, 121.

olduğunu kaydediyor¹⁵⁰.

5- Ravdatü'l-Müttekin

Eserin tam ismi, "Ravdatü'l-Müttekin Fi Masnû'atı Rabbi'l-Alemin" dir. Bursalı Mehmet Tahir, Bağdatlı İsmail Paşa'nın Kütüphanesinde, h. 844 yazılmış elyazma nüshasını gördüğünü kaydediyor. Eser, Muhammed b. Mustafa Efendi tarafından ayan azalarından Muhyiddin Bey adına terceme edilmiştir. Topkapı Sarayı Kütüphanesi No: 1364 de yazma bir nüshası bulunmaktadır¹⁵¹.

6- Bahrü'l-Hikem

Bursalı Mehmet Tahir, ahlâk ilmi ile ibretli hikayelerden bahseden üç bab ve yüz fasıl üzerine tertiplenmiş Türkçe büyük bir cild olduğunu ve Sultan II. Murad adına kaleme alınmış olduğunu, Selanik'te gördüğü bir nüshanın mukaddimesinden okuduğunu kaydediyor. Bu eserin de yazma bir nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi, No: 1237 de bulunmaktadır¹⁵².

Bu eserlerden başka, bazı müelliflerin Muhammed b. Abdüllatife'de bir Vikâye Şerhi nisbet ettiklerini yukarıda kaydetmiştik¹⁵³

150 Katip Çelebi, II, 1701.

151 Taşköprizâde, s. 31; Mecdi Efendi, s. 67; Bursalı Mehmet Tahir, I, 221; Cemal Muhtar, s. 72; Brockelmann, Supp. II, 316.

152 Bursalı Mehmet Tahir, I, 220; Cemal Muhtar, s. 72.

153 Katip Çelebi, II, 2021; Leknevî, s. 107; Bursalı Mehmet Tahir, I, 219.

NETİCE

Aydinoğulları zamanında Tire'de yetişip, çok kıymetli eserler veren İbn Melek hakkında yapmış olduğumuz bu çalışma, bizde bazı kanaatlar meydana getirmiştir:

Siyasî ve iktisâdî yönden en insicamsız bir devre olan Beylikler devrinde bile Anadolu'da çok büyük şahsiyetler yetişmiştir. Selçuklular ve Beylikler devrinde yetişen bu alimler, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilmiyye sınıfının çekirdeğini teşkil etmişlerdir.

İlimin gelişmesinde ve büyük şahsiyetlerin yetişmesinde, devlet ricalinin rolü inkâr edilemez. Bu dönemde ehli ilmin devlet adamları yanında büyük bir itibarı vardı. Bunun neticesinde ilim hızla gelişmiş ve Osmanlıların yükselme döneminde doruk noktasına ulaşmıştır.

Tire gibi Anadolu'nun uzak bir köşesinde doğup, yetişen bir alimin, fıkıh, hadis ve lûgat gibi islâmî ilimlerin çeşitli sahalarında, bütün İslâm Dünyasıncâ hüsnü kabul gören eserler telif etmesi çok manidardır. İbn Melik'in telifatında, en eski ve orijinal kaynakları kullandığını, hatta muâsırı olan alimlerin eserlerini dahi ihmal etmediğine şahit oluyoruz. O günün ulaşım imkânları ile, bu kadar eserin görölüp Arabça yeni teliflerin yapılması, İbn Melek'in yaşadığı sırada Anadolu'daki ilmi seviyeyi bize açık olarak gösteriyor.

İbn Melek, bu dönemlerde yetişen binlerce âlimden sadece bir tanesidir. Bugün bile memleketimizin köşesinde bucağında bir kabri ile adı kalmış, eserleri kütüphane raflarında çürüyen birçok değerli şahsiyetlerimiz var. Bu değerli alimler ve onların kıymetli eserleri, sabırla çalışacak genç ve gayretli ilim adamlarımızı beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- AKIN, Himmət, Aydın Oğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara, 1973.
- AKÜN, Ömer, Faruk, "Firişte-Oğlu" maddesi, The Encyclopedian of İslam, Yeni Baskı, Leiden, 1965.
- ATAY, Hüseyin, İslâm Hukuk Felsefesi (Giriş), Ankara, 1973.
- BAĞDATLI İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifin, İstanbul, 1951.
- BALTACI, Cahit, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976.
- BROCKELMANN, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL), Leiden, 1943, Supplementbande (Supp.), Leiden, 1937-1942.
- BURSALI, Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333.
- Aydın vilayetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuârâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcümü Ahvalı, İzmir, 1324.
- CEMAL Muhtar, Ferištehoğullarının Arabça-Türkçe Lügatları Üzerinde Bir Araştırma, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1981.
- DARKOT, Besim, "Tire" Maddesi, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1974.
- EBU SÜLEYMAN, Abdolvahab İbrahim, el-Fikru'l-Usûliyyi, Cidde, 1984.
- EVLİYA Çelebi, Mehmed Zillioğlu, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Türkçeleştiren: Zuhurî Danışman, İstanbul, 1971.
- İBN BATUTA, İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler, Haz: İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul, 1971.
- İBN MELEK, Abdullatif b. Abdülaziz, Bedru'l-Vâzin ve Zuhru'l-Abidin, yzm. Bağdatlı Vehbi Efendi, No: 2972/4.
- Manzum Lügat, yzm., Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 1127/2, Kılıç Ali Paşa, No: 1015.
- Mebâriku'l-Ezhâr Fi Şerhi Meşârik'l-Envâr, İstanbul, 1303.
- Şerhu Mecme'u'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Nehreyn, yzm., Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 9341.
- Şerhu Menâri'l-Envâr Fi Usûli'l-Fikh, İstanbul tsz.
- Şerhu'l-Vikâye, yzm., Kayseri, Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 284.
- İBNÜ'L-İMAD, Abdülhayy, Şezerâtü'z-Zeheb, Kahire, 1351.
- KATİB ÇELEBİ, Keşfü'z-Zünn, 2. Baskı, İstanbul, 1971.
- KEHHALE, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin, Dınişk, 1955.
- el-KETTANİ, Muhammed b. Cafer, er-Risâletü'l-Mustatrefe, Dınişk, 1964.
- LEKNEVİ Muhammed b. Abdülhayy, el-Fevâidü'l-Behiyye, Mısır, 1324.
- MECDİ EFENDİ, Edirneli, Hadâiku's-Şakâik, İstanbul, 1269.
- MEHMED, Süreyya, Sicilli Osmâni, İstanbul, 1311.

el-MERAGİ, Abdullah b. Mustafa, el-Fethu'l-Mübîn, Fi Tabakâtı'l-Usûlîyyîn, Beyrut, 1974.

MUHAMMED b. Abdüllatif, Münyetü's-Sayyâdîn Fi Ta'lîmî'l-İstiyât ve Ahkâmihî yzm., Süleymaniye, Ayasofya No: 1464.

-Şerhu Mesâbihu's-Sünne, yzm., Süleymaniye, Ş. Ali Paşa No: 796.

-Zuhru'l-Abidîn, yzm., Millet Kütüp. Reşid Efendi No: 537.

MÜSLİM, Müslim b. Haccâc, Sahih, Beyrut, 1956..

en-NESEFİ, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif Alâ'l-Menâr, Beyrut, 1986.

es-SAHAVİ, Muhammed b. Abdurrahman, ed-Dav'u'l-Lami', Kahire, 1354.

SERGIS, Yusuf, Mu'cemu'l-Matbûatı'l-Arabiyye, Mısır, 1928-1931.

Seyyid Bey, Usûl-ü Fıkâh, (Medhal), İstanbul, 1333.

ŞEMSEDDİN Sami, Kâmusu'l-A'lâm, İstanbul, 1311.

eş-ŞEVKANİ, Muhammed b. Ali, el-Bedru't-Tâli, Kahire, 1348.

TAŞKÖPRİZADE, Şakâiku'n-Nu'mâniyye Fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye, Beyrut, 1975.

-Tabâkâtü'l-Fukahâ, Musul, 1961.

TÜRK Ansiklopedisi, İstanbul, 1968.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, Ankara, 1972.

-Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara, 1969.

-Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı, Ankara, 1965.

ZİRİKLİ, Hayrüddin el-A'lâm, 3. baskı, tsz. baskı yeri yok.

BUHÂRÎ'NİN SAHİHİNDEKİ "KİTÂBÜL-HİYEL" İ HAKKINDA BAZI MÜLAHAZALAR*

Doç. Dr. Mustafa BAKTIR

1- HİLE VE HİLE-İ ŞERİYYE NEDİR?

Hile, lügatta çare, maharet, iyi düşünme gibi çeşitli manalara gelmektedir.¹ İstilah ta ise birkaç şekilde tarif edilmiştir:

Bir tarife göre hile, "*Tedbiri umurda maharet göstermektir. Hile, maksada ulaşınca kadar fikri değiştirmektir*"².

Buhârî şârihleri İbn Hacer (V.825/1447), Aynî (V. 585/1451), ve Kastalânî'ye (V.923/1517) göre hile, "*Gizli bir yolla maksada ulaştırın şeydir*"³.

Aslı "*Hukukî bir çare*" manasına "*Hile-i Şerîyye*" olan bu tabir, eski kaynaklarımızda kısaltılmış olarak "*Hile*" şeklinde kullanılmıştır. Zamanımızın müelliflerinden el-Bütî de şöyle bir tarif veriyor: "*Hile-i Şerîyye, aslında meşru olan bir vasıta ile, hükmü diğer şekle çevirmeyi kasetmektir*"⁴.

Fukahânın bazıları hile yerine "*el-Mehâric*" tabirini kullandılar. Nitekim İmam Muhammed (V.189/805) nisbet edilen hiyel kitabı "*el-Mehâric f'l-Hiyel*" adı altında neşredilmiştir. Mehâric, "*Şerî (hukukî) bir kurtuluş, çıkış yolu*" gibi manalara gelmektedir. Yoksa hile, bugün türkçede kullandığımız gibi, huğ'a, aldatma, kandırma manâlarına değildir⁵.

* 18- 20 Haziran 1987'de Kayseri'de Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından tertiplenen "Buhârî Sempozyumu"na bildiri olarak sunulmuştur.

¹ İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, XI, 185.

² el-Feyyûmî, el-Misbâh, s. 157, İbn Nüceym, el-Eşbâh, s. 406.

³ İbn Hacer, Fethu'l-Bâri, XXVI, 167, Aynî, Umdetü'l-Kâri, XXIV, 108, Kastalânî, İrşâdû's-Sâri, X, 102.

⁴ el-Bütî, Davâbit, s. 294.

⁵ Hile-i Şerîyye ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Baktir, İslâm Hukukunda Hile-i Şerîyye, İslâmî Araştırmalar Dergisi, sayı: 2, s. 71-89, Ankara, 1986.

2- BUHARİ'NİN HİYEL KİTABI

Buhârî, sadece sahih hadisleri ilk olarak toplayıp kitab haline getiren muhaddisler arasında sayılır. Onun Sahih'i, Kur'an-ı Kerim'den sonra en sahih kitab olarak kabul edilmiştir. Hiyel kitabının sadece Buhârî'nin Sahih'inde yer alması çok manidardır. Biz bu dönemde ve daha sonraki devirlerde kaleme alınan hadis kitaplarında bu isimde müstakıl bir bölüme rastlayamadık. Bu da bize, Buhârî'nin fikhî meselelerle daha çok ilgilendiğini göstermektedir.

Buhârî'nin Sahih'i fikhî açıdan bakıldığında diğer hadis kitaplarından tamamen farklı bir durum arz ediyor. Aşağı yukarı aynı asırda telif edilen kütübü sitte dediğimiz altı hadis kitabının diğer beş tanesinde , Buhârî'nin Sahih'indeki tertibli göremeyoruz. Meselâ Sahih-i Müslim, bir kitabın herhangi bir babında o mevzudaki çeşitli rivayetleri peş peşe sıralar. Fikhî izah ve tahlillere girmez. Bir hadisi sadece bir babda verir. Şayet farklı tarikler varsa, onları da aynı yerde kaydeder. Diğerlerinde de aşağı yukarı aynı tertibli görmemiz mümkündür.

Buhârî'nin Sahih'inin fikhî yönü bab başlıklarında görülür. Bunun için de "*Fıkhü'l-Buhârî Fî Terâcümihî*" denilmiştir. O, her bab başlığında konu ile ilgili kendi kanaatını aksettirmeğe çalışır. Mevzu ile ilgili merfu hadisler yanında mevkuf ve maktu haberlere de yer verir. Hatta bazan kabul etmediği fikhî görüşleri zikrettiği de görülür. Nitekim hiyel bahsinde "*İnsanlardan bazıları derkt: { قال بعد الناس }* " diyerek itiraz ettiği bazı görüşleri kaydetmiştir.

Şârihlerin ekserisi Buhârî'nin bu ifade ile kasdının İmâmı Azam Ebû Hanife olduğunu söylüyorlar. Fakat Ebû Hanife'nin yanında bazan aynı görüşte olan İmâm Şâfi gibi diğer fukahânın girebileceği de kaydediliyor⁶.

Buhârî'den önce hile ile ilgili müstakıl eserlerin yazıldığı rivayet ediliyor. Ebû Hanife ve talebelerine bu isimde kitaplar nisbet edilmiştir. İmâm Muhammed'e nisbet edilen birisi, 1930 da Leipzig'de Joseph Schacht tarafından neşredilmiştir. Fakat haneî mezhebinde hileye en çok karşı olan İmâm Muhammed'e böyle bir kitabın nisbet edilmesi bize biraz garip geldi⁷. Bazı meselelerde Ebû Yusuf'un hileye müsaade ettiğine dair rivayetler var. Fakat İmâm Muhammed şiddetle karşı çıkmıştır.

⁶ Kirmânî, Buhârî Şerhi, XXIV, 75, Aynî, XXIV, 110.

⁷ Bu mesele ile ilgili olarak bkz. Mustafa Baktır, a.g.m., s. 79.

"*Hanefî mezhebinin muharrirî*" olarak bilinen ve gerçekten hanefîlerin "*Zâhirürrivâye*" dediğimiz temel kitaplarını kaleme alan İmam Muhammed'in vefatı (189/805) dur. Dört mezheb imamından en son vefat eden Ahmed b. Hanbel'dir ki, onun vefat tarihi de (241/855)dir. Buhârî ise (256/870)'de vefat etmiştir. Bu durum gösteriyor ki, Buhârî Sahih'ini yazdığı sırada fıkah sahasındaki temel eserler telif edilmiş, elden ele dolaşmakta idi. Dolayısıyla Buhârî, bu eserleri görmüş, onlardan istifade etmiş ve Sahih'inde isim vermeksizin onlara bazı atıflarda bulunmuş olabilir.

Buhârî'nin Hiyel kitabına baktığımızda, onun bazan hileyi hud'a, kandırma, aldatma manâsına aldığına şahit oluyoruz. Bu kitapta yer alan onbeş babtan ancak bazıları fıkıhtaki "*hukukî çare*" manâsına kullanılmıştır. Diğerleri ise kitab ve sünnetde tamamen haram sayılan muamelelerdir. Bu bakımdan biz, bütün mezheblerce haram sayılan konuların tahlil ve kritiğine girmedik. Bunları sadece ana başlıkları ile verip diğerlerinin tahliline geçeceğiz. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) 2. *Bab*: Namaz kılarken hades vakti olanın abdest alıncaya kadar namazının kabul edilmemesi. Burada Buhârî'nin kasdının son ka'idede, hades vakti olduğunda, gidip abdest alıp selâm verilmesi ve bu şekilde namazın tamamlanmasına dair olan hanefî fetvasına tarz ettiği kaydediliyorsa⁸ da, bunu açık olarak göremiyoruz. Buhârî bu babda hades vakti olduğunda abdest almanın gerektiğini gösteren Ebû Hüreyre hadisini vermiştir. Hadesle namazın bozulduğunda mezhebler arasında ihtilaf yoktur.

b) 5., 6., 7., ve 8. *Bablar*: Bu bölümlerde alışveriş ve diğer muamelelerde aldatmanın haramlığı ile ilgili hadisler kaydediliyor.

c) 12. *Bab*: Rasulullah'ın (S.A.V.) hanımları ile kendisi arasında geçen bir hadiseden bahsediliyor.

d) 13. *Bab*: Taundan kaçmak için hile yapmanın keraheti anlatılıyor.

e) 15. *Bab*: Bu babın ilk kısmında ise, zekat toplamak için gönderilen âmilin kendi hesabına mal toplamasının Rasulullah (S.A.V.) tarafından hoş görülmediğinden bahsediliyor.

Tesbitimize göre Buhârî, fıkıhta "*hukukî bir çare*" manasına kullanılan hile ile ilgili meselelerin çoğunda قال بعد الناس diye söze başlayarak hanefîlere ve diğer fukahaya olan itirazlarını belirtiyor.

⁸ Kırmânî, XXIV, 74, İbn Hâcer, XXVI, 171, Aynî, XXIV, 109.

Yukarıda sıraladığımız bablardaki mevzularda fukuha arasında ihtilaf olmadığı için böyle bir itiraza mahal de kalmıyor.

Diğer konuları şu ana başlıklar altında incelemeye çalışacağız:

- a) Hileyi terketme babı.
- b) Zekâtı düşürme meselesi.
- c) Şuf'a hakkının düşürülmesi.
- d) Nikâh-ı Şığar ve Mut'a Nikahı.
- e) Hukukta zahire göre hüküm verilmesi.
- f) Haktın verdiği hükümün değeri.

3- HİLEYİ TERKETME BABI

Buhârî, hiyel kitabının başında "Hileyi terketme" adı altında bir bab açmış ve Hz. Ömer'in (RA) rivayet ettiği şu hadisi zikretmiştir:

"Ameller niyetlere göredir. Herkesin eline geçecek niyet ettiği şeydir. Binaenaleyh kimin hicretini Allah'a ve Rasûlüne ise, onun için Allah ve Rasûlü'nün rızası vardır. Her kimki nail olacağı dünya (metâu) veya evleneceği kadın için hicret etmişse, hicret ettiği şeye kavuşur".

Aynî'ye göre bi hadisi, hileyi ibtal edenler de, kullanılmasına cevaz verenler de delil olarak aldılar. Çünkü her ikisinin de ameli niyetine bağlıdır. Kur'an'da Hz. Eyyüb (AS)'ın kıssasında⁹ görüldüğü gibi, mekruh ve harama düşmekten kaçınmak için hile yapmakta, yani hukûkî bir çare düşünmekte, bir beis yoktur. Aksine böyle yapmak mendubdur. Fakat bir müslümanın hakkını ibtal için yapılır ise, gûnahtır, düşmanlıktır. İmam Muhammed'in şöyle dediği rivayet ediliyor: *"Bir hakkın ibtaline götüren bir hile ile Allah'ın ahkâmından kaçmak müminlerin ahlâkından değildir"*¹⁰. Nitekim muhacirlerden birisi hicretini Ümmü Kays adında bir kadınla evlenmek için yapmış ve istediğine de nail olmuştu¹¹.

4-ZEKATI DÜŞÜRME MESELESİ

Buhârî, hiyel kitabının 3. babını zekat meselesine tahsis etmiş ve bir hadisten ıktibas ettiği şöyle bir bab başlığı koymuştur: *"Zekat korkusu ile toplu olan malın ayrılması, ayrı ayrı olan malın da bir araya getirilmesi"* Zekatla ilgili olarak ta şu hadisleri kaydediyor:

⁹ Sa'd (38):44.

¹⁰ Aynî, XXIV, 108,109, Tehânevî, İ'lâû's-Sünen, XVIII, 414.

¹¹ Kırmânî, XXIV, 74.

Talha b. Ubeydullah rivayet ediyor: "Saçları birbirine karışmış bir arabî Rasulullah'ın (S.A.V.) huzuruna geldi ve dedi ki: "Ya Rasulallah, Allah bana namazdan neyi farz kıldı, bana haber ver?" Rasulallah (S.A.V.): "Beş vakt namaz, ancak nafile olarak kılarsan o başka" buyurdular. Yine sordu: "Allah'ın bana oruçtan ne farz kıldığından haber ver?" Rasulallah (S.A.V.): "Ramazan ayındaki oruç, ancak nafile olarak tutarsan başka" buyurdular. Yine sordu: "Allah'ın bana zekâtı farz kıldığı şeyden haber ver" Rasulallah (S.A.V.) ona İslâm'ın esaslarından haber verdi. Sonra o adam; "Seni şerefli kılan Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın bana farz kıldığı şeyden ne eksik ne de fazla bir şey yapacağım" dedi. Bunun üzerine Rasulallah (S.A.V.): "Eğer doğru söylediyse felah buldu" veya "doğru söylediyse, Cennete girdi" buyurdular.

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadis de şöyle: "Sizden birinizin (zekâtı verilmemiş) hazinesi, kıyamet günü kel erkek bir yılan olur. Sahibi ondan kaçır. Malı "ben senin hazinenim" diyerek onu takib eder. Nihayet mal sahibi elini uzatır, yılanın ağzına sokar".

Buhârî, bu hadislerin devamında "İnsanlardan bazıları derki" diyerek zekâtla ilgili şu hile şekillerini kaydediyor: "Bir kimsenin zekat nisabı kadar malı olsa da, onu bilerek telef etse, başkalarına bağışlasa, hayvanları bir başkası ile değıştirse, veya zekatttan kaçmak için bir hile yapsa, ona bir şey gerekmez". Kirmâni'ye (v. 796/1384) göre, Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiği tenakuz, aslında tenakuz değildir. Çünkü zekatın farziyeti bir yılın tamamlanması ile olur. Yıl tamamlanmadan onun mülkünden çıksa bir şey gerekmez¹².

İbn Hacer, ilk Buhârî şârihlerinden İbn Battâl'dan (v. 449/1057) şunları naklediyor: Ulema şu hususta ittîfak ettiler. Bir kimse henüz daha bir yıl dolmadan kendi malından alışveriş, hibe, kurban gibi herhangi bir şekilde zekâtı kaçırma niyeti olmaksızın tasarruf edebilir. Yine bir yıl geçtikten sonra da bir araya toplayarak veya ayırarak zekattan düşürmenin helal olmadığına birleştiler. Bundan sonrasında ise ihtilaf vardır¹³.

Aynî'ye göre ise, bir kimsenin bir yıl dolmadan malında istediği şekilde tasarruf edebileceğinde icma vardır. İmam Şafî'nin görüşü de budur. Bunun için bu tabirle Buhârî'nin sadece Ebû Hanîfe'yi kasdettiğini söylemek doğru olmaz¹⁴.

¹² Kirmâni, XXIV, 76,77.

¹³ İbn Hacer, XXVI, 172.

¹⁴ Aynî, XXIV, 110.

Bu meselenin tahlili için hanefî fıkıh kitaplarına baktığımızda şu hükümleri görüyoruz:

Serahsî'nin (v. 490/1096) kaydettiğine göre, sâime¹⁵ olan hayvanlar bir yıl dolmadan bir gün önce, aynı cins veya değişik cins hayvanla alınıp satılsa, hanefîlere göre bir yılı tamamlama işi kesintiye uğramıştır. Değişik cinsler alınıp satıldığında İmam Züfer de aynı görüştedir. İmam Züfer'e göre aynı cinsler değiştirilirse, yılın tamamlanması kesintiye uğramamış olur ve zekat gerekir.

İmam Şafî'nin mezhebi kadimine göre, aynı cins olsun veya olmasın bir yılın tamamlanması kesintiye uğramaz. Çünkü aslında sabit olan hüküm mal sahibinin zengin olmasıdır. Satılan şeylerin bedeli kaldığı için de yine zengin sayılır. İmam Şafî bu meseleyi ticaret malına kıyas ediyor.

İmam Züfer'in fetvası ise şöyle izah ediyor: Eğer aynı cinsle alınıp satılırsa, bedeldeki zekâtın hükmü, asıldaki zekâtın hükmüne muhalif olmaz. Şayet farklı cinsler alınıp satılırsa, bedeldaki zekâtın hükmü, asıldaki zekâtın hükmüne muhalif olur. Dolayısıyla olduğu gibi kalması mümkün olmaz. Nitekim başlangıçta da aynı cins hayvanlar birbirine eklenir. Aynı cinsler ise eklenmez. Bir yılın dolması meselesinde de durum aynıdır.

Serahsî, hanefîlerin ekseriyetinin görüşünü de şu şekilde açıklıyor: Bize göre sâime olan hayvanlarda zekatın farziyeti aynları itibarıyledir. Nisabda aynları esas alınır. Çoğalmada da yine aynlarına itibar edilir. İkinci olarak da, yeni alınanlar birincilerin aynısı değildir. Ticaret malı ise bundan farklıdır. Ticaret malında asıl olan, aynı olmayıp onun mâli değeridir. Onun için de nisabda kıymeti esas alınır. Sonra bir malı diğeri ile değiştirmek, ticaretteki gayeyi gerçekleştirir ki, o da kazanmaktır. Sâime olan hayvanlardaki durum ise bunun tersidir. Bunlar adeten elde tutulmak için satın alınır. Değiştirildiği zaman ise, bu ortadan kalkmış olur.

Şayet bunları para karşılığı satsa, ister niyeti zekattan kaçırarak olsun isterse olmasın, üzerinden bir yıl geçmedikçe yine zekat gerekmez. Fakat bu hareketin mekruh¹⁶ olup olmadığına Ebû Hanîfe'den zahirurrivaye tariki ile gelen bir hüküm yok. Ebû Yusuf'a

¹⁵ Senenin yarısından fazlasını merada otlayarak geçiren hayvanlara sâime denilir.

¹⁶ Fıkıhta "Mekruh" tabiri, mutlak olarak zikredildiği zaman "Tahrîmen mekruh" demektir ve harama yakındır. "Tenzihen mekruh" ise mutlaka kayıdı olarak zikredilir. (Bkz. İbn Abdîn, Reddu'l-Muhtâr, I, 131, 132). Bu bakımdan metinde geçen mekruh tabirleri "tahrîmen mekruh" manasına alınmalıdır.

göre mekruh değil, İmâm Muhammed'e göre ise mekruhtur.

İmâm Muhammed'in görüşü şöyle izah ediliyor: Zekat sadece bir ibadettir. İbadetten kaçmak müminin ahlakından değildir. Ebû Yusuf'a göre ise bu, yerine getirmeme korkusu ile bir hakkın vacib olmasından kaçınmaktır. İyi görüleyen vacib olan bir hakkın menidir. Burada ise henüz vacib olan bir şey yoktur¹⁷.

Yine Serahsi zekâtla ilgili olarak şöyle bir meseleyi de kaydediyor: Bir kimse ticaret için deve alsa, onların bir gurubu için bir yıl geçse, sonra fıkır değiştirse, zekattan kaçmak için onları sâime yapsa, sâime kabul ettiği andan bir yıl geçmedikçe zekat gerekmez. Çünkü mal sahibi ticaret niyetini bıraktı ve onları sâime saydı. Dolayısıyla birisinin üzerine diğerini bina etmek caiz olmaz¹⁸.

el-Fetâvâ'l-Hindîyye'de, zekatın hile ile düşürülmesine bir misal verildikten sonra, bazı fukahânın görüşleri kaydediliyor. Hassaftan (v. 261/875) naklettiğine göre, zekatı düşürmek için yapılan hileyi bazı hanefî fukahası mekruh saydılar. Bazıları ise buna ruhsat verdiler. Şemsü'l-Elimme el-Halvânî'den (v. 448/1056) nakledilen bir rivayata göre İmâm Muhammed mekruh saydı. Ebû Yusuf ise buna ruhsat verdi. Yine Hassaftan nakledilen bir rivayete göre fukahâ, "zekatın iskatı" tabiri ile, onun vucubiyetine mani olunmasını kastediyorlar. Yoksa vacib olduktan sonra iskatını değil. Hanefî fukahası, "fakrden zararın defedilmest için" İmâm Muhammed'in kavli ile amel ettiler¹⁹.

Diğer taraftan zekatın düşürülmesi için hileye cevaz verdiği rivayet edilen Ebû Yusuf'un Kitabı'l-Harac'ında şöyle dediğine şahit oluyoruz: "Allah'a ve ahret gününe iman eden kimsenin, zekâtı menetmest helal olmaz. Yine bir kimsenin malının bölünmest ve zekattan düşmest için, malını bir başkasına vermemest ve herbirine deve, sığır ve koyundan zekat düşmeyecek bir miktarda takdim edilmest de helal olmaz. Zekatın iptali için hiçbir şekilde ve hiçbir sebeble hile yapılmaz."

Abdullah b. Mes'ud'tan şöyle dediği bize ulaştı: "Zekatı meneden müslüman değildir. Zekatı vermeyenin namazı da yoktur" Hz. Ebû Bekir (RA) kendisine zekat vermeyenlerle savaşa karar verdiğinde şöyle diyordu: "Rasulullah'a (S.A.V.) verdikler bir yuları bile bana vermeseler, onlarla harbederim"²⁰.

¹⁷ Serahsi, el-Mebsût, II, 166,167.

¹⁸ Serahsi, el-Mebsût, II, 178.

¹⁹ el-Fetvâ'l-Hindîyye, VI, 391, İbn Nüceym, s. 406, 407.

Kitabü'l-Harac'ın şârihi *er-Rahabî* (v. 1184/1770), Ebû Yusuf'un "Zekatın *ibtâlî* için hiçbir şekilde ve hiçbir sebeble hile yapılmaz" cümlesini şöyle açıklıyor:

"Burada Ebû Yusuf, 'iskât' değil de 'ibtâl' tabirini kullandı. Bu iki tabir arasındaki fark şudur: 'İbtâl' bir yılın tamam olması ve böylece zekatın vücûbiyetinden sonra olur. Bu icma ile mekruhtur. 'İskât' ise, yıl tamam olmadan ve dolayısıyla zekat vacib olmadan önce olur. Bu ikticisi Ebû Yusuf'a göre mekruh değildir. İmam Muhammed'e göre mekruhtur"²¹.

Fakat Ebû Yusuf'un yukarıdaki, her ne şekilde olursa olsun, zekattan düşürmek için yapılan bütün muameleleri meşru saymadığını ifade eden cümlelerinden bu neticeyi çıkarmak pek mümkün görülüyor.

İbn Hacer'e göre en doğru olanı, Ebû Yusuf'un zekattan düşürmek için hileye cevaz veren görüşünden dönmüş olmasıdır²².

İbn Abidin'in (v.1252/1836) *Reddu'l-Muhtar*'da kaydettiğine göre zekatı düşürmek için hile yapılması meselesinde mezhebde fetva, İmam Muhammed'in kavline göredir²³.

Buhârî 14. babda hibe ve şufa ile ilgili meseleleri kaydederken, zekattan düşürmek için malını bir başkasına hibe eden kimse için şunları söylüyor: "Meselâ bir kimse, birisine bir dirhem veya daha fazlasını hibe etse, bu para onda yıllarca kalsa, sonrada hibe eden bu hibesinden dönse, hiçbirisinin de zekat vermesi gerekmez. Böyle hareket eden Rasullulah'a (S.A.V.) muhalefet etmiştir ve zekatını düşürmüştür". Sonra da şu hadisi kaydediyor: "Hibesinden dönen, kustuktan sonra dönerek kusmuşunu yiyen köpek gibidir"²⁴.

İbn Hacer'in İbn Battâl'dan naklettiğine göre, hibe edilen kimse o malı kabul ettikten sonra, artık o mal onun kendi malı sayılır. Onun yanında bir yıl geçerse, bütün fukâhaya göre zekatını ödemesi gerekir. Ancak hibeden dönme meselesine gelince, babanın evladına yaptığı hibeden dönebileceğinde ittifak vardır. Diğerleri ise ihtilâfidir. Bunda da mal çocuğun yanında bir yılını tamamladıktan sonra, baba hibesinden dönerse, zekatını çocuğun ödemesi gerekir. İbn Hacer'e

²⁰ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, s. 86.

²¹ *er-Rahabî*, *er-Ritâc*, I, 531, 532.

²² İbn Hacer, XXVI, 172.

²³ İbn Abidin, II, 284.

²⁴ Buhârî, *Hiyel*, 14, s. VII, 65, Hadisin izahı için bkz. Zeylei, *Nasbu'r-Raye*, IV, 126.

göre ise, hibe eden hibesinden bir yıl tamamlanmadan dönmüşse, bir yıl yeniden baştan hesaplanır. Bu işi zekattan düşürmek için yapmışsa, zekat sakıt olur. Fakat bundan dolayı da günahkâr olur²⁵.

Aynı'ye göre ise, Ebû Hanîfe'ye yapılan bu itiraz yerinde değildir. Çünkü hibe edenin hibesinden dönebilmesi için bazı şartların bulunması gerekir. Hibe edilen yabancı biri olacak, mahremi olmayacak, mal teslim edilmiş olacak gibi daha başka şartların da bulunması icabeder. Ebû Hanîfe, hibeden dönmeye de şu nadisle cevaz vermiştir: "Bir kimse, bir hibede bulunduğunda ona karşılık verilmedikçe, onu almağa daha layıktır"²⁶.

Diğer taraftan Ebû Hanîfe bu hadisle amel ettiği gibi, Buhârî'nin işaret ettiği hadisle de amel etmiştir. Onu reddetmemiş hir iki ile birlikte amel etmiştir. Hadislerin birisine göre hibeden dönmek caiz, diğerine göre ise mekruhtur, haram değildir. Bu tarzda zekatın düşürülmesine ne Ebû Hanîfe, ne de onun ashabından hiç kimse cevaz vermemiştir²⁷.

Bu mesele Mebsut'ta da şöyle izah ediliyor: Bir kimse birisine bin dirhem hibe etse, onun üzerinden bir yıl geçse, hibe eden bu hibesinden, ister mahkeme kararı ile isterse mahkeme kararı bulunmaksızın dönse, bu durumda hibe edene zekat vermesi gerekmez. Çünkü zekat malının bir yıl geçtikten sonra da aynen elinde kalması gerekir. Hibeden dönme işi, ister mahkeme kararı ile olsun, isterse mahkeme kararı bulunmasın müsavidir. Çünkü hibe edenin hibesinden dönme hakkı, hibe ettiği mala mahsustur²⁸.

Hanefilerde, hibeden dönme; babanın evladına yaptığı hibenin dışında, tahrimen mekruhtur. Hibeden dönülebilmesi için de bazı şartların bulunması gerekir. Yakın akrabaya karı ve kocaya yapılan hibeden dönmek te caiz değildir²⁹.

Diğer bir rivayete göre de, burada kastedilen zengin yapılan hibedir. Şayet bu hibe fakire yapılmışsa, sadaka sayıldığından bundan dönmek te caiz değildir³⁰.

Hanefî mezhebinde zekatın düşürülmesi meselesine

²⁵ İbn Hacer, XXVI, 188.

²⁶ Hadis için bkz. Zeylei, IV, 125.

²⁷ Aynı, XXIV, 121.

²⁸ Serahsî, III, 43.

²⁹ İbn Abidin, V, 698.

³⁰ Alaüddin Efendi, Tekmil, VIII, 461.

baktığımızda, karşımıza şöyle bir tablo çıkıyor: Bu meselede Ebû Hanife'den açık bir rivayet yok. İmam Muhammed ise bütün muamelelerde hilenin yapılmasına karşı çıkmış, hiç taraftar olmamıştır. Bu cevaz sadece Ebû Yusuf'a dayandırılıyor. Ebû Yusuf'un da *Kitâbu'l-Harac*'taki ibarelerinden hile ile zekatı düşürmeye karşı olduğunu açık olarak gördük. Bu durumda esasta Buhâri ile hanafî fukahası arasında görüş ayrılığı da kalmıyor.

Durum böyle olunca, fıkıh kitaplarında Ebû Yusuf'a nisbet edilen bu cevaz nasıl çıkarılmıştır? Geriye şöyle bir ihtimal kalıyor: Böyle bir yola tevessül eden, her ne kadar Allah'a karşı mesul olursa da, zahiren onun muamelesine itiraz edilemez. Meselâ zengin bir kimse, bu gaye ile malını bir başkasına bağışlasa, bu bağış hukûken geçerlidir. Böyle bir mesele mahkemeye intikal etse, veya niyeti belirtilmeksizin fetva sorulsa, cevab müsbet olur. Hakımın itiraz edebilmesi için elinde delillerin bulunması gerekir. Ancak niyet Allah ile kul arasındadır. Ahirette ona göre karşılığını alacaktır.

5- ŞUFA HAKKININ DÜŞÜRÜLMESİ

Buhâri, 14. babın devamında şufa ile ilgili hadisleri kaydettikten sonra, benimsemediği bazı hile şekillerini veriyor. Bunlardan birisi şöyle: *"Bir kimse bir ev alsın, bu evi komşusunun şufa hakkı ile alacağından endişe etse, önce o evin yüzde bir hissesini, sonra da kalanını alır. Komşusunun ancak önceki aldığı yüzde bir hissede şufa hakkı vardır. Evin geriye kalan kısmını almada şufa hakkı yoktur"* 31.

Aynî'ye göre bu mesele Ebû Yusuf'la İmam Muhammed arasında ihtilâftır. Bu mesele Ebû Yusuf'a göre caiz, İmam Muhammed'e göre ise mekruhtur. Aslında bu meselelerde tenakuz da yoktur. Çünkü yüzde birini aldıktan sonra şerik olmuş oluyor. Dolayısıyla şufa hakkına komşusundan daha çok layıktır³².

İ'lâû's-Sünen'de kaydedildiğine göre de, burada komşunun hakkını iptal yoktur. Çünkü onun hakkı henüz daha sabit olmamıştır. Bu hak ancak satış aktinden sonra sabit olur. Burada hakkın komşu için sabit olmasından kaçınma vardır. Bu hakkın onun için sabit olması ise, vacib değildir. Bu kaçınma şayet bir zaruretten dolayı ise, burada hile yapmakta bir kerahat yoktur.

Şayet zaruret olmaz da, gaye sadece komşuya zarar vermek gibi nefsânî ise, o zaman bunu yapmak mekruhtur. Komşuya zarar

31 Buhâri, Hıyel, 14, VIII, 65.

32 Aynî, XXIV, 122.

vermek için hilenin caiz olduğuna dair Ebû Hanife'den de bir rivayet yoktur³³.

Fıkıh kitaplarına baktığımızda, şufa hakkını düşürmek için Buhârî'nin kaydettiğine benzer bazı muamelelerin zikredildiğini görüyoruz³⁴. sözü fazla uzatmamak için onları burada tekrar vermeksizin meselenin tahliline geçiyoruz.

Şufa hakkını düşürmek için böyle bir muamelenin caiz olması meselesine gelince, fukahânın görüşünü şu şekilde özetleyebiliriz: Hile, ya bu hak ortaya çıkmadan uygulanır ve neticede böyle bir hakkın doğması önlenmiş olur. Veya şufa hakkı sabit olduktan sonra bu hakkın düşürülmesi cihetine gidilir.

Şufa hakkı sabit olduktan sonra çeşitli hile şekilleri ile on düşürme cihetine gidilmesi fukahânın ittîfakı ile mekruhtur.

Şufa hakkı sabit olmadan, subutunu önlemek için yapılan hileye gelince, Ebû Yusuf'a göre mekruh değildir. Fakat İmam Muhammed'e göre ise, çok şiddetli şekilde mekruhtur, yani harama yakındır.

İmam Muhammed'in fetvasının izahı şöyle: Burada şufa kapısını kapamak için bir hile yapılıyor. Bunda ise bu hakkın resen ve aslen ibtali vardır. Aslında şufa hakkı komşudan zararı defetmek için meşru kılınmıştır. Onu düşürmek için hile yapılması ise, başkasına zarar vermeye niyetlenmektir. Bu ise mekruhtur³⁵.

Ebû Yusuf'un fetvasının illetini de Serânsî şöyle açıklıyor: Bu, yüklenildiğinde, yerine getirememekten korkulduğu için böyle bir hakkı üzerine almaktan kaçınmaktır. Bu mesele, bur kimsenin yakınlarının nafakası ve hac gibi bazı mükellefiyetleri yerine getirememe korkusundan dolayı mal toplamaktan kaçınması gibidir. Bu ise zararı kendi nefsinden menetmesidir, yoksa başkasına zarar verme değildir³⁶.

Kâsânî'ye (v. 587/1191) göre şufa sabit olmadan hile yapmak, şeran men'i gerektiren sebeblere bizzat yapışarak, o işin vücûbiyetine mani olmaktır. Bu ise, alışveriş, hibe ve diğer muameleler gibi caizdir. Meselâ müşteri satıcının sattığı malı üzerindeki mülkiyetine satın

³³ Tehâvî, XVIII, 423.

³⁴ Serâhsî, XIV, 131-132, XXX, 239, 240; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 421; İbn Nüceym, s. 415; İbn Abidin, VI, 443.

³⁵ Serâhsî, XIV, 231, XXX, 240; Kâsânî, V, 35; İbn Abidin, VI, 246.

³⁶ Serâhsî, XXX, 240.

almak suretiyle mani olur. Hibe, zekat gibi diğer muameleler de böyledir. Burada şufayı ibtal diye bir şey yoktur. Çünkü bir şeyi ibtal sübutundan sonradır. Doğrusu bu meselede şufa hakkını ibtal yok, onun sübutuna şerî yollarla mani olma vardır. Bu ise caizdir. Burada Ebû Yusuf'un görüşü geçerli olan görüştür. İmam Muhammed'in ki ise ihtiyatla harekettir³⁷.

Bu meselede, Hanefî mezhebinde fetvanın Ebû Yusuf'un kavline göre olduğu kaydediliyor³⁸.

6- NİKAH-I ŞİĞAR VE MUT'A NİKAHI

Buhârî, hile kitabının 4. babını nikahla ilgili meselelere tahsis etmiştir. İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadîsde şöyle buyruluyor: "*Rasulluah (S.A.V.), (nikah-ı şığardan menettî*". Nikah-ı Şığar, bir kımsenin kızını bir başkası ile, onun da kızını kendisine vermesi şartı ile evlendirmesidir. Bu durumda karşılıklı olarak mehir takdir edilmiyor. Hadîsin devamında Buhârî, "*İnsanlardan bazıları derkt...*" diye söze başlayarak şunları kaydediyor: "*Bir kimsenin nikah-ı şığarla evlenmek üzere hile yapsa, nikah caiz, şart batıldır. Mut'a nikahında da şöyle diyorlar: Nikah fasit, şart batıldır. Bazıları ise, mut'a da şığar da caizdir, ancak şart batıldır diyorlar*"³⁹.

İbn Hacer'e göre, nikah-ı şığarda nikahın aslının sahih şartının batıl olması, mut'a nikahının ise kökten batıl sayılması hanefîlerin şu kaidelerine dayanıyor: bir şey aslında meşru değilse, bu batıldır. Şayet aslı sahih de vasfı batıl ise, bu da fasittir. Nikah-ı şığarda nikahın aslı meşrudur, vasfı durumunda olan mehir batıldır. Dolayısıyla nikah sahih, fakat vasfı batıldır. Mut'a nikahı ise, tamamen neshedildiği için aslından gayri meşrudur ve batıldır⁴⁰.

Aynî'ye göre, mut'a nikahına hanefîlerden hiç kimse cevaz vermemiştir. Ancak İmam Züfer'den mut'a nikahına değil de muvakkat nikahına dair bir rivayet bulunuyor. Buna göre bir kimse, bir kadın ile belli bir süre için nikah yapsa, nikah sahih, şart batıldır. Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise, muvakkat nikah da esasdan batıldır⁴¹.

Fıkıh kitaplarında mesele şöyle izah ediliyor: Yukarıda tarifini

³⁷ Kâsânî, V, 35.

³⁸ İbn Abidin, II, 284, VI, 246.

³⁹ Buhârî, Hiyel 4, VIII, 61.

⁴⁰ İbn Hacer, XXVI, 176.

⁴¹ Aynî, XXIV, 112, 113; İbn Hacer, XXVI, 177.

verdiğimiz nikah-ı şığar hanefilere göre, aslen sahihtir. Vasfı batıl olduğu için mehri mitsil gerektir. Burada mehir olarak mehir olması sahih olmayan bir şey takdir edilmiştir. bu, sanki mehir olarak şarap ve domuz etinin tayin edildiği nikah gibidir. bunların mehir olarak takdiri caiz değildir. dolayısıyla fasit bir şart olarak kalırlar. Nikah ise fasit şartlarla batıl olmaz⁴².

Mut'a nikahı, temettu' ve istimta' gibi bir tabirle belli bir müddet için herhangi bir şey karşılığında yapılan nikahtır⁴³. Meşru olan bir nikahta bu şekilde belli bir zaman tayini caiz olmayıp ebediyet esastır. Bunun için de hanefiler tamamen batıl saymışlardır. Muvakkat nikah hakkında İmam Züfer'den bir rivayet varsa da, bir esasa dayanmamaktadır. Fukahanın ittifakı ile bu nikah esastan batıldır⁴⁴. Durum böyle olunca muhaddisimiz Buhâri ile de bir ihtilaf söz konusu değildir.

Buhâri'nin itiraz ettiği nikah-ı şığarda ise, ihtilaf tamamen hukukî bir esastan kaynaklanmaktadır. Hakkında sarîh nass bulunmayan meselelerde ulemânın ihtilaf etmesi tabiidir.

7- HUKUKTA HÜKÜM ZAHİRE GÖREDİR

Buhâri, 10. babta bab başlığı vermeksizin şu hadisi kaydediyor. Ümmi Seleme (R.A) Rasulullah'ın (S.A.V.) şöyle dediğini rivayet ediyor:

*"Şüphesiz ben de sizin gibi bir insanım. Sizin aranızda anlaşmazlık çıktığında, sizden bazınız delilini bazınızdan daha güzel anlatır. Ben de işittiğime göre onun lehinde hükmederim. O halde kimin lehine kardeşinin hakkından bir şey hükmedersem, onu almasın. Bu durumda ona ateşten bir parça kesip vermişimdir"*⁴⁵

Rasulullah (S.A.V.)'in kendi ifadelerinden de anlıyoruz ki, o da zahirdeki delillere göre hükmediyordu. Ancak Allahüteâlâ, vahiy yoluyla meselenin aslını bildirirse, o zaman durum değişir. Her meselede ona uyması gereken ümmetinin burada da ona uyması icabeder⁴⁶. Şayet meselenin aslına uymayan bir durum ortaya çıkarsa, bu hüküm hata diye isimlendirilmez. Delile göre hüküm sahihtir ve ona uyulması gerekir. Meselâ şahitler yalancı olsa, günah onlarındır. Hukuken varılan hükümde bir noksanlık yoktur⁴⁷.

⁴² Serahsi, V, 105; Kâsânî, II, 287; İbn Abidin, III, 106.

⁴³ Bilmen, Ömer N., Hukukî İslamiyye Kamusu, II, 6, 25.

⁴⁴ Serahsi, V, 152-153; Kâsânî, II, 272,273; İbn Abidin, III, 51.

⁴⁵ Buhâri, Hıyel, 10, VIII, 62.

⁴⁶ Kastalâni, X, 109.

Hattâbî'ye (v. 388/998) göre, fıkhıta hükümün zahire göre verilmesinin vücûbiyeti, bu hadise dayanıyor. Hakimin hükmü, aslında helalli haram, haramı da helal yapmaz. Hakimin bilerek yaptığı hatalar, görünüşte gitmiş gibidir. Fakat bunlar geçmemiştir, ahirette ortaya çıkacaktır. Hakimin Allah ile kendi arasında olan bir meselede, helal olmayan bir hükmü vermesi caiz değildir. Nasıl caiz olabilir ki? Rasulullah (S.A.V.) böyle verilen hükümler için "ateşten bir parça" tabirini kullanıyorlar⁴⁸.

Bu hadis, İslâm Hukukunda hakimlerin verdikleri hükümlerde mutlaka bir delile dayanmalarının gereğini ortaya koyuyor. Kanaatımızca, Buhârî'nin hanefilere itirazları biraz da buradan geliyor. Başta Ebû Yusuf olmak üzere hanefiler tatbikatçı oldukları için meselelere hep delil açısından bakmışlardır. Buhârî ise bir muhaddis olduğu için kalbe niyete bakıyor. Niyet önemli, fakat mesele mahkemeye intikal ettiğinde itibar zahirdeki maddî delillerdir. Hüküm bu delillere göre verilir. Ama herkes niyetine göre, cezasını veya nükâfatını ahirette görür. Nitekim Buhârî'de bu babda hadisi vermekle iktifa etmiş, itiraz veya yoruma girmemiştir.

8- HAKİMİN VERDİĞİ HÜKMÜN DEĞERİ

a) Gasbedilen Malın Tazmini

Bu babda Buhârî şöyle bir mesele kaydediyor: Bir kimse başkasının cariyesini gasbetse, sonrada onun öldüğü zannedilerek kıymeti takdir edilse, sonra da aslı bulunsa, aslı sahibine teslim edilir, takdir edilen bedel onun değeri olmaz. Buhârî'nin benimsediği görüşe göre ise, hakim tarafından kıymet takdir edildiği için cariyeye gasbedenin, ücret de mal sahibinin olur⁴⁹.

Aynî'ye göre karşılıklı rıza olmadığı zaman böyle bir muamele haramdır. Burada, mal sahibi bedelini almağa razı olduğu için bir mahzur yoktur⁵⁰.

Fıkıh kitaplarına baktığımızda, mesele şu şekilde izah ediliyor: Birisi bir şeyi gasbettiği zaman, öncelikle aynını ödemesi gerekir. Şayet gasbettiği şeyin helak olduğunu söylerse, hakim bu iddiasını kabul etmez. Doğru olup olmadığını anlamak için onu hapseder. Hemen kıymetinin verilmesi ile de hükmetmez. Çünkü kıymetinin ödenmesi ile hükmettiği zaman, aynı olan mal kıymete dönüşür. Bunda da mal

⁴⁷ Kastalâni, X, 110.

⁴⁸ Hattâbi, IV, 13.

⁴⁹ Buhârî, Hiyel, 9, VIII, 62.

⁵⁰ Aynî, XXIV, 115.

sahibinin zararı vardır. Bunun için de hakim bunda acele etmez. Bunun için belli bir müddet de yoktur. Zaman tayini hakimın re'iyine kalmıştır. Ancak bu durum mal sahibinin kıymet takdirine rızası olmadığı zamandır. Şayet mal sahibi buna razı olur veya hakim uzun zaman bekler de kayıp mal elde etme imkanı olmazsa, o zaman kıymetinin takdiri cihetine gidilir. Kıymetinde anlaşılırsa, veya gasbeden iddia ettiği miktar için delil getirirse, hakim bununla hükmeder.

Kıymet takdir edildikten sonra, mal ortaya çıkarsa, bakılır : Şayet kıymet takdiri delille, veya mal sahibinin iddiası ve gâsıbın da razı olması ve ikrarı ile olmuşsa, mal gasbedenindir, mal sahibi alamaz. Fakat kıymet takdri gâsıbın iddiâ ve yemini ile olmuşsa, mal sahibi muhayyerdır. İsterse malını alır, karşılığında aldığı parayı geri verir. İsterse aldığı paraya razı olur⁵¹.

Serahsi daha sonra, gâsıbın bu mülkiyeti elde etmesi ile ilgili çeşitli görüşleri tartışıyor. Fakat hiçbirini de uygun görmüyor. Çünkü böyle bir hüküm, her halükârda gâsıbın bu fiiline bir meşrutiyet tanımadır. Aslında gasb başkasının malına tecavüzdür. Buna meşrutiyet tanınması bir çoğunu böyle gayri meşru bir yola teşvik edecektir. Böyle bir şeyin meşru olması da mümkün değildir. Netkeyi şöyle bağlıyor: "*En doğru olanı şöyle demektir: Gasb bizzat aynunun geri verilmesini icabettir. Kıymetinin verilmesi ise, aynunun tesliminin imkânsız olduğu zamandır, ve bir telâfi mesabesinde*". Ona göre gâsıbın mal üzerindeki mülkiyeti, gasb ile değilse, hakimın kıymetini ödemeğe hükmetmesi iledir⁵².

Bu meselenin bir benzeri de İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-Sağir* inde şu şekilde kaydediliyor: Bir adam bir köleyi gasbetse de, onu kaybetse, kölesi gasbedilen mal sahibi de kölenin kıymeti ile ilgili delil ortaya koysa ve onun kıymetini alsa; sonra köle ortaya çıksa, kölenin sahibi isterse kıymetini verir, köleyi alır. İsterse kıymeti kendisinde kahr, köle gasbedene teslim edilir⁵³.

Şârih Leknevi (v. 1304/1889), bu ihtilâfin dayandığı temel esası şu şekilde açıklıyor: Bize göre karşılığı ödenebilen (madmûnât) şeylere hakimın ödeme ile hükmetmesiyle malik olunur. İmam Şafi'ye göre ise ödeme ile malik olunmaz. Bu da iki mezheb arasındaki maruf temel ihtilaflardandır⁵⁴.

⁵¹ Serahsi, XI, 66,67; İbnü'l-Hümâm, VII, 367, 368; Kâsânî, VII, 152; Bilmen, Ömer Nasuhi, VII, 373.

⁵² Serahsi, XI, 67, bkz. Bilmen, VII, 334.

⁵³ İmam Muhammed, el-Câmi'u's-Sağir, s. 382.

⁵⁴ Leknevi, en-Nâfi'u'l-Kebir, s. 382.

Nitekim Zencânî'nin (v. 565/1258) *Tahrîcu'l-Fûru'* adlı eserinde bu meseledeki ihtilaf şu esasa dayandırılıyor: Hanefilere göre karşılığının ödenmesi ile bir mala malik olunur. Şafîilere göre ise karşılığının ödenmiş olması her zaman mülkiyeti gerektirmez. Yukarıdaki mesele buna bir misaldir. Müellif bu temel esastan çıkan diğer bazı meseleleri de kaydediyor⁵⁵.

Bu durumda Buhârî ve Şafîî mezhebine göre, gasbedilen şey bulunduğunda mal sahibine teslim ediliyor. Hanefiler de ise mal sahibi muhayyer bırakılıyor. İsterse aynı, isterse bedelini alabiliyor. Ancak mal sahibi baştan bedelini almağa razı olduğu ve böylece hükmedildiği için geri dönme hakkını kaybediyor. Burada, gasbedilen malın bedeline baştan razı olup ve kendisini ona göre ayarlayan mal sahibinin, her an bu bedelin değişmesi endişesi içerisinde olacağı ve bundan zarar görebileceği de gözden uzak tutulmamalıdır.

b) Yalancı Şahitle Hüküm

Buhârî, 11. babda nikahla ilgili olarak şu hadisi kaydediyor: Ebû Hureyre (RA), Rasulullah (S.A.V.)den şöyle dediğini rivayet ediyor: *"Bakire kız kendisinden izni alınmadıkça, dul kadın ise, sarahaten mücade alınmadıkça nikahlanmaz. Denildi ki: Ya Rasulullah (S.A.V.), bakirenin izni nasıldır? Susmasıdır. buyurdular"*.

Buhârî, bundan sonra da itiraz ettiği meseleyi şöyle açıklıyor: *"Bakirenin izni alınmadıkça evlendirilemez. Bir adam hile yapsa da, o kızın kendi rızası ile evlendiğine iki tane yalancı şahid bulsa, hakim de bu nikahı tesbit etse, koca da bu şehadetin yalancı olduğunu biliyor, bu durumda onunla evlilik münasebetinde bulunmasında bir mahzur yoktur. Bu sahîh bir evliliktir"*⁵⁶.

Kirmânî'ye göre, bunda bir beis yoktur. Zira Ebû Hanîfe'ye göre, hakimin hükmü zâhirden ve batınen geçerlidir⁵⁷.

İbn Hacer, İbn Battal'dan şunları naklediyor: Ulemamızdan hiçbirine göre bu nikah caiz değildir. Burada hakim zahiren şahidlerin adaletli olduğunu kabul ederek ona göre hüküm vermiştir. Koca için ise, Allah'ın haram kıldığı bir şey yapması helal olmaz. İbn Hacer'e göre de, hakim yeni baştan bir nikah akdi yaparsa, o zaman caiz olur. Aksı halde olmaz⁵⁸.

⁵⁵ Zencânî, *Tahrîcu'l-Fûru'*, s. 104 v.d.

⁵⁶ Buhârî, *Hıyel*, 11, VIII, 62,63.

⁵⁷ Kirmânî, XXIV, 82,84; Aynî, XXIV, 118; Kastalânî, X, 110.

⁵⁸ İbn Hacer, XXVI, 184; Kastalânî, X, 111.

Fıkıh kitaplarına baktığımızda mesele şu şekilde açıklanıyor: Hakimin hüküm koymağa yetkili olduğu meselelerde, yalancı şahidin şehadeti ile verdiği hüküm Ebû Hanîfe'ye göre geçerlidir. Ancak şahidler Allah katında mesuldür. Hakim ise, şahidlerin yalancı olduklarını bilmediği için mazurdur. Yetkisi dahilinde olmayan meselelerde verdiği hüküm ise, fukahanın icma ile bir değer ifade etmez.

Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve İmam Şafî'ye göre ise, her halükârda yalancı şahidin şehadeti ile verilen hüküm geçerli olmaz. Meselâ hakim iki şahidin şehadeti ile bir meselede karar verse, sonra da bu şehadetlerin yalancı olduğu ortaya çıksa, bu karar bir akdin yapılması veya feshi ile ilgili ise, Ebû Hanîfe'ye göre bu karar geçerlidir. Diğerlerine göre geçerli değildir. Meselâ bir adam bir kadınla evli olduğunu iddia etse, kadın da kabul etmese, bu adam bunun üzerine yalancı şahid getirirse, hakim de aralarında nikahın bulunduğu hükmetse, her ikisi de böyle bir nikahın olmadığını biliyorlar, Ebû Hanîfe'ye göre birbirlerine helal olurlar. Diğerlerine göre helal olmazlar.

Kabul etmeyenler, yukarıda kaydettiğimiz Ümmü Seleme hadisini delil olarak getiriyorlar. Bu hadiste Rasulullah (S.A.V.), sağlam delille dayanmadan verilen hükümü, ateşten bir parça olarak vasıflandırdılar. Şayet zahiren olduğu gibi batinen de geçerli olsaydı, böyle demezlerdi. Hüküm ancak delille geçerli olur. O da doğru olarak yapılan şehadettir. Burada ise doğru olmadığı taraflarca yakinen biliniyor. Dolayısıyla aslından geçerli olmaz.

Ebû Hanîfe'ye göre ise, inşa ihtimali olan yerde⁵⁹, hakimin hükümü inşa sayılır. Zahiren ve batinen geçerlidir⁶⁰. Yani haramlık helallığe, helallik te haramlığa değişir. Diğerlerine göre yalnız zahiren geçerlidir, batinen geçerli olmaz. Yani aslında haram ve helal olan şeyler olduğu gibi kalır. Çünkü hakim şahidlerin yalancı olduğunu bilseydi, böyle hükmetmezdi⁶¹.

Bu meselenin bir benzerine de yine İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-Sagîr*'inde rastlıyoruz⁶². Şârih Leknevi, meseleyi şöyle açıklıyor: Bu Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un ilk görüşüdür. Ebû Yusuf'un sonraki görüşüne, İmam Muhammed ve İmam Şafî'ye göre ise, bu durumda helallik doğmaz. Bu imamlar arasındaki maruf

⁵⁹ Yani, alışveriş, nikah gibi akıtlar, veya ikâle, talak gibi feshler. Hakim tarafından toptan inşa kabul hususlarıdır. (Bilmen, VIII, 244.)

⁶⁰ Kasâni, VII, 15; İbnü'l-Hümâm, V, 492; Hattâbi, IV, 13.

⁶¹ Bilmen, VIII, 244.

⁶² İmam Muhammed, s. 144.145.

ihtilaftır. Meselenin aslı şudur: Ebû Hanîfe'ye göre, akıtlarda ve fesihlerde hakimin hükmü zahîren ve batînen geçerlidir. Diğerlerine göre ise sadece zahîren geçerlidir⁶³.

Zencânî de meseleyi şu temel esasa dayandırıyor: İmam Şafî'ye göre, hakimin verdiği hükmün hakıkâtı, Allah'ın hükmünü ortaya çıkarmak, ondan haber vermektir. Aslında bir hakkın isbatı değildir.

Ebû Hanîfe'ye göre ise, hakimin verdiği hükmün hakıkâtı, hükmü isbattır ve inşâdır. Hakim Allah'ın emri ile tam bir salâhiyetle hükmediyor. Hakim hüküm vermede Allah'ın vekili gibidir⁶⁴.

İbn Abidin'de kaydedildiğine göre, bu meselede fetva, İmameynin kavline göredir. Bir de hakimin şahitlerin yalancı olduklarını bilmemesi gerekir. Şayet bunu öğrenirse, hüküm ne zahîren ne de batînen aslından geçerli olmaz⁶⁵.

Görüldüğü gibi, Buhârî'nin itiraz ettiği görüş sadece Ebû Hanîfe'ye aittir. Diğer taraftan burada Ebû Hanîfe'nin görüşü de hukûkî bir asıldan kaynaklanıyor. Mezhebde fetva İmameynin kavline göredir. Amel de buna göre olacağına göre, tatbıkatta bir ihtilaf yok demektir.

⁶³ Leknevi, s. 145.

⁶⁴ Zencânî, s. 200, 202.

⁶⁵ İbn Abidin, V, 406.

NETİCE

a) Buhâri, hileyi "*hukukî bir çare*" manasına kullandığı gibi, hud'a, aldatma manasına da kullanmıştır. Bu manada hileyi fukahadan hiç kimse zaten kabul etmiyor. Buhâri hukukî manada kullanılan hilelere itiraz ettiğinde " قال بعض الناس " tabiri ile söze başlıyor.

b) Buhâri, bu itirazlarında ısrarla isim vermekten kaçınıyor. Kanaatımızca Buhâri, bu tabirle sadece hanefileri değil aynı görüşte olan diğer fukahayı da kasetmiş olabilir. Çünkü Buhâri'den çok önceleri fikhî eserler yazılmış, elden ele dolaşmakta idi.

c) Buhâri'nin itiraz ettiği hukukî manadaki hilelerin de, bütün hanefî fukahasinca benimsendiğini söyleyemeyiz. İmam Muhammed'in hileye temelden karşı çıktığını söylemiştik. Hile ile ilgili meselelerin ekserisi Ebû Yusuf'a nisbet ediliyor. Zekatı düşürme meselesinde onun da taraftar olmadığını gördük. Şufanın düşürülmesinde Ebû Yusuf hileye cevaz veriyor. Bu meselede Buhâri ile farklı görüşe sahibler.

d) Buhâri'nin diğer bazı itirazlarını hile olarak değerlendirmek oldukça güçtür. Bu ihtilaflar, hileden ziyade, hukukî esaslardaki farklı değerlendirmelerden ortaya çıkıyor. Bunlar haklarında sarîh nas bulunmayan icthâdî meselelerdir. İctihâdî meselelerde ihtilaf edilmesi de tabiidir.

e) İctihâdî meselelerde farklı neticelere varmalarında hanefîlerin tatbikatçı olmalarının rolü de oldukça önemli. Buhâri, belki de bir muhaddis olduğu için niyeti esas alıyor ve meseleleri ona göre değerlendiriyor. Tatbikatta ise niyet gözetilmekle birlikte, hükümler deliller üzerine bina ediliyor. Nitekim hükümlerin zahire göre verileceğine dair olan hadisi müstakl bir babda kaydetmiştir. Böyle bir konu tartışılırken bu hadisin verilmesi de marîdardır.

KAYNAKLAR

- ALÂÜDDİN Efendi, Muhammed, Tekmiletü Reddi'l-Muhtar, 2. Baskı, Mısır 1966.
- AYNÎ, Bedrüddin Ebü Muhammed Mahmûd b. Ahmed, Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihî'l-Buhâri, Beyrut, tsz.
- BAKTIR, Mustafa, İslâm Hukukunda Hile-1 Şeriyeye, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Sayı:2, s. 71-89, Ankara, 1986.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhtıyye Kamusu, İstanbul, 1976.
- BUHÂRÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil, Sahih, İstanbul, 1979.
- el-BÛTÎ, Muhammed Sâid Ramazan, Davâbitü'l-Maslaha Fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye, Dıuşk, 1967/1387.
- EBU YUSUF, Yakub b. İbrahim, Kitâbu'l-Harâc, 5. baskı, Kahire, 1396.
- el-FETÂVA'l-Hindiyeye, 2. baskı, Beyrut, 1973/1393.
- el-FEYYÛMÎ, Ahmet b. Ali, el-Misbâhu'l-Münir, tah. Abdülazîm eş-Şenâvî, Kahire, 1977.
- HATTÂBÎ, Ebü Süleyman Ahmed b. Muhammed, Meâlimü's-Sünen (Ebü Davud'un kenarında) Humus, 1976/1389.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin, Reddu'l-Muhtar Alâ'd-Dürri'l-Muhtâr, 2. Baskı, Mısır, 1966/1386.
- İBN HACER, Şihâbüddin Ebü'l-Fadl el-Askalânî, Fethu'l-Bâri fi Şerhi Sahihî'l-Buhâri, Mısır, 1978/1398.
- İBNU'L-HÛMÂM, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid, Şerhu Fethi'l-Kadir, Mısır, 1315.
- İBN MANZÛR, Cemâlüdden Muhammed, Lisânü'l-Arab, Beyrut, 1968/1388.
- İBN NÛCEYM, Zeynü'l-Abidin b. İbrahim, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, Mısır, 1968/1387.
- İMAM MUHAMMED, b. Hasen eş-Şeybânî, el-Camîu's-Sağir, Pakistan, tsz. (İdâretü'l-Kur'an Neşri).
- İMAM MUHAMMED b. Hasen eş-Şeybânî, el-Mehâric fi'l-Hiyel, neşr. J. Schacht, Leipzig, 1930.
- KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebü Bekr b. Mes'ud, Bidâiu's-Senâi', 2. baskı, Beyrut, 1974/1394.
- KASTALÂNÎ-Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, İrsâdü's-Sâri li Şerhi Sahihî'l-Buhâri, 6. baskı, Bulak, 1305.

KİRMÂNÎ, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, Sahih-i Buhâri Şerhi, 2. baskı, Beyrut, 1981.

LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenât Abdü'l-Hayy, en-Nâflu'l-Kebir (el-Câmiu's-Sağır ile beraber), Pakistan tsz.

MERTTÜRKMEN, M. Hilmi, Buhâri'nin Ebû Hanıfa'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar, Neşredilmemiş Doktora Tezi, Erzurum, 1976, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, D. No: 39925.

er-RAHABÎ, Abdülaziz b. Muhammed el-Hanefî, er-Ritâcu'l-Mürsed Alâ Hizâneti Kitâbi'l-Harac, tah. Dr. Ahmed Ubeyd el-Kebisi. Bağdat. 1973.

SARAHSÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, el-Mebsût, 2. baskı, Beyrut, tsz.

TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed, l'lâü's-Sünen, Pakistan İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye neşri, tsz.

ZENCÂNÎ, Şihâbüddin Mahmud b. Ahmed, Tahricu'l-Füru' Ale'l-Usûl, tah. M. Edîb Sâlih, Dımışk, 1962/1382.

ZEYLEÎ, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye, Beyrut, 1973/1393.

MODERN KAPİTALİZMİN DOĞMASINDA DİNİN ROLÜ (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)

9. Sayı'dan devam

H.Ezber BODUR

Katoliklik dar ve kapalı hücre içinde oluşan fikir ve değer muhtevasını tabana aktarmaya izin vermemiş bir din olarak bilinir. Kitleye doğru yolu gösterme ve günah çıkarma görevini başkalarına devredilemez bir misyon olarak telakkî eden ruhban sınıfının varlığı, üst ve taban arasındaki farkı katı bir şekilde sürdürmüştür. Ancak dini reformasyon hareketiyle "*Concilia Evangelica*" diye bilinen kapalı bir ruhani heyete son verilmiş, imtiyazlı ruhban sınıfı toptan red edilmek suretiyle "*virtouse*" çevre ile kitle inançları arasındaki derin uçurum ortadan kalkarak düzenli yaşama ethosu kitle içine girmiş, bir manada herkes düzenli yaşama disiplini sürdürülecek bir rahip olmuştur⁸⁵.

Bilindiği gibi Ortaçağda keşiş, belli bir amaç yani ahiret saadetini elde etme yolunda, rasyonel vasıtalarla metodik olarak düzenli ve muntazam bir şekilde giden kimsedir. Sadece bunun için günün saatleri bölünmüş ve bu çerçeve içinde manastır topluluklarının ekonomik hayatları rasyonelleşmiştir. Şüphesiz rasyonel hayat, seçkin zümrenin ahlâkı olarak manastır çevrelerinin dışına çıkmamıştı. Ancak Reformasyon hareketi, Sebastian Franklin'in deyişiyle, insanları manastırdan kurtarma yerine hayatı boyunca keşiş yapmıştı⁸⁶.

Ruhun, dünyevî işlerle alâkadar olmasından ortaya çıkabilecek tehlikelere maruz kalmasına karşı dünyevî faaliyetlerin teşvik edilmesinde püriten dindarlığının bütün gücünden yararlanılmıştır. Asketik yaşama prensibi doğrultusunda püritenler spora -ilkece olmasa bile- rasyonel bir amaca hizmet etmemesi durumunda karşı çıkmaktadırlar. Yani dolu dizgin bir hayatın, disiplinsiz güdülerin kendiliğinden ifadesi olmasına bakılmış sadece zevk aracı olması, gururu tahrik etmesi, ham güdü veya irrasyonel kumar zevkini uyandırması durumunda tabii olarak karşı çıkmıştır. Yaşama

⁸⁵ Weber, M., a.g.e., s. 120.

⁸⁶ Aynı eser, s. 121.

zevkinin ortaya çıkardığı güdüleyici tahrikler, insanı mesleki uğraşından ve dinden uzaklaştırması sebebiyle rasyonel asketizmin düşmanı olmuştur⁸⁷.

Püritenler batıl inanç kokan herşeye, büyüye ya da kutsamaya dayalı kurtuluşu canlandıran her türlü uygulamalara karşı şiddetli nefret duymuşlardır. Püritenlerin Noel kutlamaları, Mayıs ağacı ve kendiliğinden oluşan bütün dini-kültürel faaliyetlere karşı çıkmaları bu tutumun ifadesidir. Ayrıca, doğrudan doğruya dini değeri olmayan kültür varlıklarına karşı da güvensiz ve düşmanca bir tutum içine giren püritenler, müzik ve tiyatroyu da aynı asketik düşünceden dolayı hoş karşılamamışlardır⁸⁸. Bu yüzden, Püriten riyazetçiler "boş konuşma", "lüzumsuzluk", "gösteriş" gibi faaliyetleri irrasyonel, amaçsız ve böylece asketik olmayan davranışlar olarak Tanrının şanına değil de insanlarınkine hizmet eden davranışların işareti sayarak, bu tür uygulamaları temizlemeye gayret göstermişlerdir. Bu neviden davranışlar, herhangi bir sanatsal eğilimlere karşı olarak ölçülü faydacılığın lehinde karar vermede hizmet etmek üzere datma göz önünde bulundurulmuştur. O, bugün üretimin standartlaştırılma-sında kapitalist menfaate yardımcı olan yaşayışın örnekletirilmesine karşı bu güçlü eğilim, yaratıkların her türlü putlaştırılmasının reddedilmesinde ideal temellerine sahip olmuştur⁸⁹.

Gerçek püritenler, mezarda bile dini törenle ilgili her işareti reddetmiş; batıl inanç, büyü ve ayın yoluyla kurtuluşa ulaşılacağı inancının ortaya çıkmaması için, en yakınlarını bile şarkısız ve ilâhısız gömmüşlerdir. Burada, her türlü sihrî aracın batıl itikat ve büyük günah olarak değerlendirilmesi suretiyle reddedilmesi şeklinde, dinlerin gelişmesinde dünyanın büyüden arındırılmasına yönelik büyük tarihi süreç önemli ölçüde mantıki neticelerine ulaşmıştır⁹⁰. Reformasyonla, iktisadi hayatın en ciddi engellerinden biri olan büyü'nün gücü kırılarak, rasyonel bir hayat tarzının meydana çıkışı ayrıca modern bilim ve teknolojiler için bir temel oluşturulmuştur.

Püriten edebiyatında, aynı şekilde kişisel yaşayışta garip bir

⁸⁷ Aynı eser, s. 167.

⁸⁸ Aynı eser, s. 168.

⁸⁹ Aynı eser, s. 169.

⁹⁰ Aynı eser, s. 105.

derecede duygu dolu yaşama biçimine karşı da sık sık ikazlar yapılmaktadır. Bu yüzden, insanlar arasında duygusal ilişkilere, batıl inanç tehlikesi taşıdığından güvensizlikle bakılır. Baxter en yakın arkadaşla olan ilişkilerde bile tedbirli olmayı öğütlerken, Bailey (praxis pietatis) ve Spener (Theologische Bedenken) doğrudan doğruya kimseye güvenmemeyi ve kimse ile uyuşmamayı tavsiye eder. Buna göre yalnız Tanrıya güvenilebilir⁹¹.

Bailey, her sabah insanlar arasına giren bir kımsenin, tehlikelerle dolu vahşi bir ormana girmiş gibi düşünmesi gerektiğini belirterek bu endişeyi dramatik biçimde dile getirmektedir. Spener de bir arkadaşın Tanrının şerefini artırmak için pek nadir tavsiyede bulunabileceğini, buna karşılık tavsiyelerinin genel olarak dünyevi sebeplere yönelik olacağını⁹² belirtmek suretiyle diğerleriyle aynı görüşü paylaşmaktadır.

Tanrının mutlak uzaklığı, yaratıklara ait olan herşeyin değersizliği katı öğretisi ile ilişkili olarak, insanın bu iç yalnızlığı bir yanda kültür ve din içinde püritenizmin bütün duygusal-duygusal öğelere karşı tamamen menfi tutumunun sebebi olmaktadır.

Buradan kişinin seçilmişliğinin göstergesi olarak "*ferdiyetçiliğin*" köklerine, püriten edebiyatının ahlaki öğretilerine başvurarak geçebiliriz.

Sıklıkla tekrarlanan bu dini ve ahlaki uyarılarla yalnız kendi ruh hali ile ilgilenen, yalnız kendi kurtuluşunu düşünen inançlı püritenin, toplumsal düzen içindeki şüphe götürmeyen üstünlüğü ve ilâhi takdir öğretisinin ferdi çevresi ile tutunduğu bağlardan kurtarmaya yönlendirmesi eğilimi arasında bir ilişki söz konusudur. Dünya, Tanrının kendi şanına hizmet etmek için ve yalnız bunun için belirlenmiş ve bu ahlaki eylem ilkesi, bireyciliğin köklerinden birini oluşturmuştur⁹³.

Burada dini kurtuluş, sıkı bir şekilde kişi ile Tanrısı arasında ferdi bir iş olarak tanımlanmıştır. Ferdin diğer insanlarla değil, Tanrı ile ilişkisi çok önemli olmaktadır. Şüphesiz böyle bir öğreti, ferdi, psikolojik olarak diğer insanlardan tecrit etmeye hizmet etmiştir.

⁹¹ Aynı eser, s. 106, 223.

⁹² Aynı eser, s. 223.

⁹³ Aynı eser, s. 105.

Ferdiyetçilik sadece dinî kurtuluşa tatbik edilmekle kalmayıp aynı şekilde ekonomik kurtuluşa da uygulanmıştır. Bir kimse, ailesinin şöhretine dayalı olarak cennete giremeyeceği gibi ailesinin serveti de o kimsiyi seçilmişler için nitelendirilebilecek uygun bir statüye kavuşturamaz⁹⁴. Böylece ferdi öz-denetim ve disiplin, nefsi arzularından feragat etme, ferdi girişimcilik ve ekonomik başarıya ulaşmanın şiddetle arzu edilmesi gibi vasıtalarla elde edilmiş olan servet, bu statünün en iyi delili olmaktadır. Şüphesiz böyle bir yöneliş, diğerleriyle iktisadî rekabet için güçlü uyarıcıyı sağlayacak ve hür teşebbüse dayalı kapitalist ekonomik sistemde başarılı olmaya katkıda bulunacaktır.

O halde fasilasız çalışma ve yaratma, kazanılmış servetin üzerine yatmama, zamanı boşa harcamama, (eğlence, boş konuşma, lüks gibi) amaçsız ve savruk yaşamama, itidalli davranma ve dünya zevklerinden feragat etme bu dünyada seçilmişliğin işareti olmaktadır. Ayrıca bunların hep birlikte ele alınmasının tabii neticesi olarak ortaya çıkan zenginliklerin şahsî çıkarlar için kullanılması gerektiği zihniyetinin toplumda yayılmasına da imkân tanımıştır.

Weber "Protestan Ahlâkı" isimli çalışmasında, din kitaplarının kalıplaşmış dogma ve doktrinlerini tahlil etmemiş, ancak bunları iktisat ahlâkı ile ilgili -yerine göre ipucu veren- kaynaklar olarak ele almıştır. Daha çok madde halinde dondurulmuş amir ve bağlayıcı hükümlerden ziyade bu öğretilerin insanın gündelik yaşayışında pratik değer ve tercih ölçülerine yönelik telkin ve motifleri üzerinde durmuştur. Bu konuyla ilgili olarak Weber şöyle demektedir : "Zamanın ahlâk derlemelerinde teorik ve resmî olarak öğretilen hususların neler olduğu meselesi bizi ilgilendirmiyor. Biz daha ziyade dinî inanç ve dinî hayat pratiğinin yarattığı ve yaşayış biçimini yönlendiren ve bireyi sıkı sıkıya orada tutan psikolojik güdüyü araştırıyoruz"⁹⁵.

Weber, iktisadî kazanç peşinde koşmada rasyonel-dsiplinli iş ve meslek tutumu ve nefsi arzu ve isteklerden feragat etmeyi dolaylı ve dolaysız olarak teşvik eden unsurları belli ve birbiri ile uyumlu karakteristiklerin seçilip bir araya getirilmesi ile ortaya çıkan bütünü göstermeyi denemiştir. Bu noktada açık olarak şunları söylemektedir :

⁹⁴ Vernon, G., a.g.e., s. 322.

⁹⁵ Weber, M., a.g.e., s.97.

"Belli dîni inanç tipleriyle toplumun günlük hayatı ile ilgili meslek ahlâkı arasında farkedilebilen içten doğru bir yakınlığın ne ölçüde olduğu ve hangi noktalarda söz konusu olabileceğini araştırmak gerekir. Böylece dîn unsurunun maddî kültüre etki biçimi ve yönü elden geldiğince açıklık kazanmış olur. Buraya kadar az çok belirlendikten sonra modern kültürü meydana getiren unsurların tarihi gelişiminin ne ölçüde dîni motiflere ve ne dereceye kadar başka etkenlere atfedilebileceğini hesaplamaya teşebbüs edebiliriz"⁹⁶.

Burada "yakınlık" ve "atıf" ibareleri dikkati çekmektedir. Weber bu tabiri sıkça kullanmakla fikirlerin dual yönünü ifade etmek istemiştir. Yani onlar, fert tarafından yaratılmış veya seçilmiş ve onun maddî çıkarlarıyla uyumlu halde birbirine girmiş vaziyettedir. Görüldüğü gibi, yakınlık ve atıf terimleri tek yanlı ve tek girdili bir illiyet fikrine kıyasla oldukça yumuşak deyimlerdir. Tek kanallı bir etkilenme, başka yerde olduğu gibi burada da söz konusu değildir. Weber, protestan ahlâkı ve kapitalist zihniyeti üzerinde dururken sebep ve sonuç zincirinin yalnız bir halkasına eğildiğini belirtmeye bilhassa önem vermiştir⁹⁷. Bu cümleden olarak Weber, bu mukaddime kabilinden çalışmasını tamamlamadan evvelki hükmünde; sayısız farklı tarihi faktörlerin etkileşiminin ortaya çıkardığı kompleks bir yapıda, hususî olarak dünyevî kültürün şekillenmesinde rol oynayan dîni güçlerle ilgili kısmı açıklığa kavuşturmağa teşebbüs ettiğini ifade etmiştir⁹⁸.

Şurası daima hatırdâ tutulmalı ki, Weber'in protestanlık üzerine olan bu denemesi, tek yanlı illiyet problemiyle uğraşmamaktadır. Ancak Weber, acele ve yanlış yorumlanmaktan da yakasını kurtaramamıştır. Tarihi maddecilik tezine karşı Weber'in, protestan Ahlâkı ve Kapitalist zihniyetiyle sosyal etkileşmeyi tam tersine çevirerek olup biten her şeyi fikir tarafına kaydırmak istediği sanılmıştır. Yapmak istediği Troeltsch'ün deyişleyle iktisadi ve sosyal olayların, geride ideolojik unsuru yoğurup peşlerine takmadan önce, bizzat kendilerinin ne dereceye kadar fikri faktörlerle içten ve derinden işlendiğini açıklamaktan ibarettir⁹⁹. Weber'in adı geçen çalışması daha ileri bir araştırma için sadece problemi tanımlamıştır. İlginç olan yönü de kendisince ümitvar gözükten araştırma noktalarını göstermiş

⁹⁶ Aynı eser, s.91.

⁹⁷ Ülgener, S., a.g.e., s.27

⁹⁸ Weber, M., a.g.e., s.91-92.

⁹⁹ Ülgener, S., a.g.e., s.27.

olmasıdır.

DİNİ FİKİRLERİN EKONOMİK DAVRANIŞLARLA İLİŞKİSİ (Reformasyon Sonrası)

Weber, çeşitli sahalarda, fikirler ve halkın yaşayış biçiminde (Reformasyon sonrası bile) Püritenizmin önemli izlerinin görüldüğüne işaret etmiştir. Örneğin, harcamanın gerekli ve pratik açıdan kullanışlı işlerde olması şartıyla ahlâki olarak tasdik eden çağdaş orta sınıfın yaşama idealinde bu izleri görmüştür. Bu kavrama bağlı olarak gelişen yaşama biçiminin ve dünya görüşünün en önemli temsilcileri olan Quakerler, bedeni zevkler ve dünyevi mallara olan bağımlılığın tahriklerine karşı yürüttükleri kampanyalarında bu fikri geliştirmişlerdir¹⁰⁰.

Asketizm, kendi içinde bir amaç olarak servet peşinde koşmanın şiddetle karşısında olmuş, ancak mesleki uğraşının ürünü olarak zenginliğe ulaşmayı Tanrının kutsamasının işareti saymıştır. Bundan daha önemlisi, durup dinlenmeden devamlı, sistematik dünyevi meslek öğretisinin dinî değerlendirilmesi ferdi asketizme ulaştıracak en yüksek araç olarak görülmüş ve aynı zamanda asketizmin insanın yeniden doğmasının ve gerçek inancının en emin ve en açık ispatı olması da bizim burada kapitalizmin ruhu olarak isimlendirdiğimiz yaşama biçimine doğru tutumun yayılmasının makul en güçlü manivelası olmuştur¹⁰¹. Bu, emeğin meslek olarak kavranması yoluyla kutsanmışlıktan emin olmak için en mükemmel, dahası tek araç olduğu yolunda psikolojik güdüyü yaratmıştır.

Tüketimin sınırlandırılması ile kazanç peşinde koşmanın serbest bırakılması hatta teşvik edilmesinin ele alınmasıyla ortaya çıkan pratik sonuç çok açıktır : Kurtuluşa ermek için her türlü dünyevi zevkten uzak durma anlamındaki asketizmin, tasarrufu zorlamasıyla önemli ölçüde madde birikimi (kapital) olmuştur. Kazanılmış olanın tüketilerek kullanılmasına karşı koyulan engeller¹⁰², sermayenin üretken kullanımını mümkün kılarak servetin yeniden artmasına hizmet etmiş ve aşırı sermaye birikimine yol açmıştır.

O halde, Tanrı tarafından emredilmiş işin nihai amacının öte

¹⁰⁰ Bendix, R., a.g.e., s.64; Weber, M., a.g.e., s.150,161.

¹⁰¹ Weber, M., a.g.e., s. 172.

¹⁰² Aynı yer.

dünyaya dönük ve bızatihi zahmetli olması, kişinin kutsanmışlık durumundan emin olmasında bir araç olmuştur. Hemen hemen bütün mezhep ve tarikatların asketik literatürü, hayatın kendilerine başka bir şans tanımadığı insanların -düşük ücret karşılığında bile olsa- iş sadakatlerinin Tanrının hayli hoşuna gideceği fikri ile doludur. Diğer taraftan "iş"e karşı bu özel istekliliğin sömürüsü meşrulaştırılmış ve işverenin para kazanması da meslek olarak nitelendirilmiştir¹⁰³. "İş"ın meslek olarak görülmesi çağdaş işçinin olduğu kadar, kazanç kavramı ile orantılı olarak, işverenin de bir özelliği olmuştur. Püritenizm, kişinin kendi yetenek ve karar verme gücüne dayanan rasyonel meşru kazanma güdüsünü getirmiştir. Bu bakımdan gayr-ı şahsî mekanik iş, düşük ücret ve "iş"e karşı bu özel istekliliğin sömürüsü çağdaş kapitalizmin ilk dönemlerinde dinî yönden meşrulaştırılmıştır¹⁰⁴. Artık çağdaş girişimci, meslek öğretisiyle bol miktarda çalışkan ve disiplinli, her türlü kötülük ve kötü niyetten uzak iş gücüne sahip olurken, yine bu öğretilerle işçiler zahitçe çalışmalarının bedeli olarak ebedî kurtuluşu ümit etmektedir. Yani Protestan ahlâkı kapitalist ekonomi tarzına uygun girişimci ve işçi kazandırarak piyasanın hizmetine sunmuştur.

XVI. ve XVII. yüzyıllardaki dinî fikirler, belli davranış biçimleri içinde de yansıtılmıştır. Protestanlığın riyazetçi kanadında meslek disiplini ile Tanrı katında seçkin kul olma bilincinin içli dışlı kaynaşması, Luthercilikte Tanrının şanını düşürücü boş bir telaş olarak görülür. Oldukça belirgin olan eylem farkları, Kalvinizmden ayrı olarak, Luthercilikte, yaşayış biçiminin asketizmden daha az etkilenmiş olmasından kaynaklanır. Lutherci dinî bütünlükte ferdin, inayeti tevbkâr pişmanlık ile her zaman kazanılabilen Tanrı ile ilişkisinde görelî ahlâkî zayıflığına karşı çocuksu bir sadelik ve hassaslığın işlenmesi, Kalvinizmin kasvetli doktrinini ihtiva ettiği her hareket üzerindeki sürekli bir öz-denetim güdüsü ile temel karşıtlığı oluşturmuştur¹⁰⁵. Yani Luthercilikte, kutsanmışlık öğretisinin sonucu olarak yaşayış biçiminde düzenliliğe yol açan ve hayatı metodik rasyonelliğe zorlayan psikolojik güdü eksiktir¹⁰⁶.

Weber'e göre gönül rahatlığı, ferdin, Tanrı'nın inayetinin bir "kabı" olduğu şeklindeki Lutherci kavramda ortaya çıkan sade,

¹⁰³ Aynı eser, s.178.

¹⁰⁴ Aynı eser, s.179.

¹⁰⁵ Aynı eser, s.127; Bendix, R., e.g.e., s.64-68.

¹⁰⁶ Weber, M., a.g.e., s. 128.

hassas ve garip bir derecede duygu dolu biçiminden çıkmıştır. Ancak Kalvinist Tanrıya içe dönük bir murakabe yoluyla ulaşip varlığını önün varlığında eritme peşinde ve iddiasında değildir. Buna karşılık Kalvinci inanç sisteminde kişi, kendisini Tanrısal gücün bir "aleti" olarak hissetmesi ile ortaya çıkan, günlük yaşama biçiminde kişisel kaprislerine ve duygusallığa aynı şekilde kapılmamaya yüksek değer veren bir anlayış hakıdır¹⁰⁷.

O halde reformasyonun kendine özgü tipik inancı, bir yandan Lutherçiliğin içe dönük duygusal dindarlığı ile Pascal'ın quietist dünyadan kaçışına daha başından beri karşı çıkmıştır¹⁰⁸. Dünya içinde olup da her türlü nefsanî haz ve zevkten uzak durabilmek feodal tarz yaşamaya da asla iltifat etmemek manastır hücrelerinde çile ve mahrumiyette değil, fakat her an uyanık, rasyonel ve kontrollü yaşama tarzı; kişisel kaprislerine ve duygusallığa aynı şekilde kapılmamaya kararlı ve disiplinli bir hayat metodüğü ile mümkündür. Bu durum başka dinlerin aksine, Batı'nın değer kompleksinde riyazet yoluyla gıde gıde aktif çalışma idealinin pratiğe aktarıldığı dünya-ıçî riyazetin sonuçları olarak karşımızda durmaktadır¹⁰⁹.

Görüldüğü gibi Weber, rasyonalizme dayalı iktisadî dünya görüşünün sadece Batı'da oluştuğunu ileri sürmektedir. Weber, Protestan ahlâkı ile günlük rutin iş ve faaliyetlere diğer dinlerin hiçbirinde görülmeyen kıymet ve kutsiyet izafe edildiğini belirterek, İslâmın düzenli bir hayat metodüğü ile rasyonel yaşayışa atfettiği kıymeti görmemezlikten gelmektedir.

Sekülerizasyon (Dünyevileşme)

Farklı dini geleneklerden intikal eden bu görüşlerden daha önemli olan bir nokta da, Puritenizmin geçirdiği sekülerizasyon sürecidir. Kalvinizm ve Püritenizmle evvelâ ibadet sahasında başlayan böyle metodik bir yaşayış biçiminin, iktisadî hayata intikali ile dünyevileştirilerek metodik bir meslek faaliyeti haline dönüştürülmüş olması, yani disiplinli-rasyonel iş ve meslek ethos'unu iktisadî faaliyetlere yönlendiren, Püriten öğretileri, sırasıyla asketik yaşama biçimini gizliden mahvedecek olan dünyevî başarıyı teşvik etmiştir¹¹⁰.

¹⁰⁷ Aynı eser, s. 112-114, 127.

¹⁰⁸ Aynı eser, s. 113.

¹⁰⁹ Ülgener, S., a.g.e., s. 44.

¹¹⁰ Aynı yer, Bendix, R., a.g.e., s.65.

Püritenlerin kendilerinin de çok iyi bildikleri gibi, onların bu yaşama idealleri zenginliğin tahriklerinin artan baskısı altında bel vermiştir¹¹¹. Aslında bütün manastır reformu tarihi, belli bir anlamda, servetin dünyevileşmesinin etkisiyle ortaya çıkan sorunlar ile sürekli yenilenen mücadelelerle doludur. Bu durum, büyük ölçüde Püriterizmin dünyevi asketikliği için de doğrudur. Binaenaleyh 18. yüzyılın sonlarına doğru İngiliz endüstrisinin gelişip genişlemesinde öncülük eden Metodizmin büyük canlanması böyle bir manastır reformu ile pekala karşılaştırılabilir. Her ikisi de asketizmin ihyasını amaçlamıştır¹¹². Weber, pür dinin devamlı çöküşü ile ilgili olarak John Wesley'in şöyle dediğini nakleder :

"Korkarım ki, zenginliğin arttığı yerde dinin özü aynı ölçüde azalmıştır. Bu yüzden de, eşyanın tabiatına uygun olarak, gerçek bir dinin yeniden doğuşunun uzun süre kalıcı olabileceğine ihtimal vermiyorum. Çünkü din, hem çalışkanlık ve hem de tutumluluk üretmek zorundadır. Bunlar da zenginliğin artmasına katkıda bulunacaktır. Ancak zenginliğin artması ile, bütün dallarında gurur, kırgınlık ve dünya sevgisi de artacaktır. Metodistler her yerde çalışkan ve tutumlu olmuşlar, bunun sonucu olarak da mülkleri çoğalmıştır. Bununla orantılı olarak gururları, kırgınlıkları, bedensel ve dünyevi arzuları ve yaşama kibirleri de artmıştır. Bu yüzden de dinin biçimi olduğu gibi kalırken, ruhu yavaş yavaş yok olmuştur. Bunu önleyecek, saf dinin bu sürekli yozlaşmasını engelleyecek bir yol yok mudur? İnsanların çalışkan ve tutumlu olmalarını engellemeye kalkamayız. Bütün Hristiyanları kazanabildikleri kadar çok kazanmaya ve tasarruf edebildikleri kadar çok tasarruf etmeye, dolayısıyla sonuç olarak : zengin olmaya teşvik etmeliyiz. Burâda kazanabildiği kadar kazanan ve tasarruf edebildiği kadar çok tasarruf eden, aynı zamanda kutsanmışlık içinde gelişebilmek ve gökyüzünde bir servet biriktirebilmek için verebildiği kadar çok vermelidir¹¹³. Böylece bunlar, öte dünyayı güven altına almak için verilen asketik mücadelenin, bu dünyada zevk alma yoluna sevkedilebileceğini belirtmişlerdir. Bu yönüyle duygu ögesi, Kalvinci dinî bütünlüğe tümüyle yabancı olmaktadır.

Bu düşünceler, Tanrı krallığını arama mücadelesinin zamanla, ölçülü bir mesleki erdeme dönüşmüş olduğunu ve dinî köklerin yavaş

111 Weber., M., a.g.e., s.174.

112 Aynı eser, s.175.

113 Aynı yer.

yavaş yok olmasıyla yerini dünyevi yararcılığa bıraktığı ve özel olarak burjuva ekonomik ethos'unu yarattığı yoğun sekülerizasyon sürecine işaret etmektedir¹¹⁴. Bu konuyla ilgili olarak Weber şöyle demektedir : İyi bir şuur, rahat bir burjuva yaşayışının araçlarından biri haline gelmiştir. 17. yüzyılın dinle dopdolu o döneminin, arkadan gelen yararcı takipçisine bıraktığı miras-meşru yollarla gerçekleşme şartıyla herşeyden önce çok iyi bir kazanma şuru olmuştur. Böylece özel bir burjuva meslek ahlâkı doğmuştur. Aslında, günlük davranışlarımızı düzenleyen ahlâki tutumları faydacılıkla renklendiren Benjamin Franklin'in, genç bir işadamına yaptığı tavsiyede bu ethos'u görmek mümkündür¹¹⁵. Bu bakımdan Franklin'in çalışması Protestan ahlâkının sekülerizasyon sürecine girmesinin bir delili olarak da düşünülebilir. Burjuva iş adamı, doğruluk sınırları içinde kalabildiği, ahlâki eylemi tamamen temiz olabildiği ve servetini kullanım biçimine itiraz edilemez olduğu sürece, Tanrının inayeti içinde durduğu ve açıkça onun tarafından kutsandığı şuruyla, kazanç çıkarlarının peşinde koşabilir; Böyle yapmak zorunda olduğunu düşünebilir. Dini asketizmin gücü, buna ilaveten burjuvanın emrine mutedil, şuurlu, misli görülmemiş çalışkanlıkla işe (Tanrı tarafından istenen yaşama amacı olarak) sınıksız sarılan işçiler vermiştir¹¹⁶. Ayrıca bu dünya nimetlerinin eşit olmayan dağılımının Tanrı inayetinin özel bir takdiri olduğu ve Tanrının bu farklarla, bilhassa inayette olduğu gibi insanları bilinmeyen hedeflere doğru götürdüğü şeklindeki rahatlatıcı güveni de vermiştir. Kalvin, birçok defa bunu dile getirmiştir. Halk yani işçi ve zenaatkârlar kitlesi; fakir kaldıkları sürece Tanrıya bağlı kârlılar. Hollandalılar bunu "*insanlar zorunlu oldukları zaman çalışırlar*" şeklinde formüle ederek dünyevileştirdiler. Daha sonra bu kapitalist ekonominin önde gelen verimlilik teorilerine girmiştir. Burada, aynı şekilde tekrar tekrar gözlemlediğimiz gelişim çizgisini içerisinde, dini kökün yok olmasıyla faydacı açıklama farkedilmeden kendine yol bulmuştur¹¹⁷. Böylece dinin insan davranışlarına yön veren duygu ve düşünce muhtevaları zamanla, manevî ahlâki üz ve değerlerinden uzaklaşarak dünyevileşmiştir. Artık yeryüzünde Tanrı krallığı yerine faydalı çalışmayı hedef alan sekülerizasyon süreci ile kapitalistleşmenin hızı arasında sıkı bir ilişki söz konusudur.

Weber, "Protestan Ahlâki" isimli çalışmasının sonlarına doğru

¹¹⁴ Bendix, R., a.g.e., s.66.

¹¹⁵ Weber, M., a.g.e., s. 48-57.

¹¹⁶ Weber, M., a.g.e., s.177.

¹¹⁷ Aynı yer.

görüşlerini şöyle dile getirmektedir : Püritenler bir meslekte çalışmak zorunda olduklarını ifade etmişlerdir. Çünkü asketizm, manastır hücrelerinden günlük hayata taşınınca ve dünyevi ahlâka hakim olmaya başlayınca çağdaş ekonomik düzene bağlı büyük evrenin kurulmasına kendi açısından yardımcı oldu. Baxter'in görüşüne göre dünyevi mallarla ilgili kaygılar, "insanın her zaman üstünden atabileceği ince bir palto gibi" yalnızca azızlerin omuzlarında durmalıdır. Fakat kader, bu paltonun demir bir kafes haline gelmesine hükmetmiştir. Çünkü asketizm, dünyayı yeniden kurmayı ve kendi ideallerini dünyada gerçekleştirmeyi üstlenmiş, tarihte daha önce hiç görülmediği biçimde maddi mallar, insanların yaşayışları üzerinde, giderek artan ve nihayet kaçınılmaz bir güç kazanmıştır. Bugün dini asketizmin ruhu bu kafesten kaçmıştır¹¹⁸.

Evreni harekete geçiren gücün Tanrı'nın eli olduğunu düşünen ve ünlü çekim yasasının mucidi inanmış Hristiyan olan Newton'a göre Dünya bir kez harekete geçtikten sonra artık İlahî yönlendirmeye gerek duymadığı gibi yani Tanrı'ya ait bir irade ve müdahale görmediği¹¹⁹ gibi Weber'e göre de artık kapitalizmin dini desteğe ihtiyacı yoktur. Bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir :

"Fakat mekanik temele dayanan ve başarıya ulaşmış kapitalizmin artık dini asketizm ruhunun desteğine ihtiyacı yoktur. Güler yüzlü takipçisi aydınlanmanın gül renginde sanki en sonunda solmuş gibi görünüyor ve bir kimsenin mesleğindeki görev fikri de bazı dini inançlardaki ölü ruhları gibi hayatımız içinde gizli gizli geziniyor. Mesleğin icrasının dolaysız olarak en yüksek manevî ve kültürel değerlerle ilişkili olmadığı, ya da yalnızca ekonomik bir zorlama olarak hissedilmediği yerlerde, genel olarak bireyler onu haklılama teşebbüsünden tümüyle vazgeçmişlerdir. Gelişmenin en yüksek olduğu alanlarda, A.B.D'de, dinî ve ahlakî anlamdan sıyrılmış olarak servet peşinde koşma, gerçekte çoğu kere bugün ona bir spor karakteri veren yalın dünyevi tutkularla birleşmiş bir görünüm arz etmektedir. Bu yüzden bu kafeste gelecekte kimin yaşayacağı bu korkunç gelişmenin sonunda tamamen yeni peygamberlerin doğup doğmayacağı veya eski fikir ve ideallerin güçlü bir şekilde yeniden doğuşuna şahit olunup olunamayacağı bilinmemektedir. Ya da bu ikisinden hiçbirini olmayacaksa, yerlerine, bir çeşit sarsıcı kendini

¹¹⁸ Aynı eser, s.181.

¹¹⁹ Şeylan, G., a.g.e., s. 40.

önemseme maskesi arkasına gizlenmiş olarak mekanik taşlaşmışlık geçecektir¹²⁰ Weber'in bilimsel tarafsızlıkla ele aldığını iddia ettiği konular hakkında vermiş olduğu yargıyı da böylece görmekteyiz.

Kısaca Weber, oluşumunda din ve ahlâk ilkelerinin önemli rol oynadığı kapitalizmin, bugün sekülarizasyon süreciyle dinî ve ahlâkî değerlerinden soyutlandığını, Rostow'un deyişiyle, sekülerize ettiği dinî ve ahlâkî sermayeyi yerine başka bir şey koymasını düşünmeden kullanarak bitirdiğini ve artık dine ihtiyacı kalmadığını ileri sürmüştür¹²¹. Fakat Weber'in bu düşüncesi sosyologların maddeleşen hayat standartlarına manevî kimlik teşebbüsleri, sekülerizasyon süreci karşısında dinî müesseselerin olağanüstü bir tarzda yeniden canlanması¹²² daha doğrusu toplumların dinamizm kaynağı olarak dinî ve ahlâkî güce sürekli başvurma ihtiyacı içine girmeleriyle hayli sarsılmıştır. Weber, bu düşünceler doğrultusunda bir çok araştırmanın mümkün olabileceğini görmüştür. Bunun üzerine puritenlerin rasyonel asketizmin, cemaatin cinsi ve ayınlardan millî devlete kadar sosyal grupların organizasyonu ve günlük yaşayış biçimlerini nasıl etkilediği meselesini incelemiştir. Rasyonel asketizmin hümanist rasyonalizmle olan bağlarının bilimsel deneyciliğe, modern teknoloji ve kültürün gelişmesine etkilerinin nasıl açıklanması üzerinde durmuştur. Fakat Weber, teklif ettiği bu araştırma çizgisini daha fazla takip etmemiş, bunun yerine, reformasyonun doktrinlerinin ve Püriten riyazetçilerin sert ve müsamahasız öğretilerinin nasıl geniş yığınların ortak yaşama biçimi haline gelmiş olduğu sorusuna dönüp bu hususu açıklığa kavuşturmak için Protestan mezhepleri incelemek istemiştir¹²³. Buna göre Püriten mezhepleri, ortak bir yaşama biçimini, ya da "stil" ini paylaşan cemaat üyeleriyle (mutlak zorunluluk dışında) her türlü temastan uzak tutulmalarını isteyen kimselerin, gönüllü olarak bir araya gelip oluşturdukları birliklerin özel bir durumunu sergiler. Mezhep üyeleri, ortak dinî inanç temeli üzerine dayalı güçlü dayanışma duygusu geliştirmişler; kendilerine Tanrı tarafından "seçilmiş" sıfatının lâyık görüldüğü kanaatiyle, dünyadan uzak duran kişilerin manevî aristokrasisine tezat olarak dünya içinde mukadder kılınmış azızlerin manevî aristokrisisini kurmuşlardır. Bu püriten

¹²⁰ Weber, M., a.g.e., s. 181-182.

¹²¹ Türkoğan, O., a.g.e., s. 27; krş Freyer, H., İçtimai Nazariyeler Tarihi, Ankara, 1968, s. 193.

¹²² Türkoğan, O., Sosyal Hareketin Sosyolojisi, Ankara, 1988, s. 430.

¹²³ Weber, M., Sosyoloji Dersleri, çev : T. Parla, İstanbul, 1986, s. 258-277.

azizler, insanlığın geri kalanından kendilerinin ayrılmış olduğu hissine kapılmışlardır. Kendi kutsanmışlıklarının şuurunda olmaları gelecekte ilahî lütfе mazhar olacaklarına sarsılmaz bir inanç duygusu vermiş ve diğer günahkâr insanlara nefret ve kinle bakmışlardır¹²⁴.

Cemaate kabul edilme özellikle komünnyona kabul edilme imtiyazı, Reformasyon hareketinin daha başından itibaren organize edilmiş sosyal kontrol vasıtası olmuştur. Mezheplerin, mensupları üzerindeki bu kontrolü, modern kapitalizm için -doğuşu esnasında elverişli- olan asketik meslek ahlâkını besleme yönünde işlemiştir. Gerçekten dinî cemaat, siyasî yurttaşlık statüsünün verilip verilmemesini belirliyordu. Kişinin yurttaşlığa alınıp alınmama kararı bütün püriten mezheplerinde, kelimenin tam anlamıyla, kişinin dinî yeterliliğini davranışlarıyla ispatlamış olmasına göre veriliyordu. Mezhepçi cemaatin bütün haklardan yararlanan üyesi olabilme özellikle ekmek ve şarap ayinine katılabilme ayrıcalığının büyük sosyal değeri asketik meslek ahlâkını besleyerek kapitalist gelişmeye katkıda bulunmuştur¹²⁵. Hayatın dinî düzenlenmesindeki bu organizasyonel temel, "Inananların kilisesi" ilkesini ortaya koyup gerçek Hristiyanlarla sınırlama, yani gerçekten kutsanmış kimselerin gönüllü olarak biraraya gelip diğer insanlardan ayrılması ilkesi, 16. yüzyıl başlarında Zürih'te Baptistler tarafından başlatılmıştır. Diğer asketik protestan hareketleri her ferdin Tanrı ile ilişkisinde tamamen dinî metinler tarafından yönlendirildiği, dünyadan ayrılmış gerçek inananların gönüllü bir birlik oluşturduğu şeklindeki benzer bir prensibi benimsemişlerdir¹²⁶.

Hristiyanlığın ilk zamanlarında olduğu gibi, kilisenin ilâhî iradeyi dağıtan kurum olduğu ilkesinin katı muhalifi olan dindar kişilerin gönüllü olarak kurdukları birlikler mezhepleri teşkil etmiştir. Şüphesiz, düşünce dünyasının uzlaşmaz köktencilliği cemaatin bir bütün olarak dinî sorumluluğu esasına dayanıyordu. Yeterli olanların cemaat üyeliğine alınmasına dayanan gönüllülük ilkesinin yanında, kendi kendini yöneten cemaatin bir diğer ilkesi de manevî disiplindi. Asketik mezhebin terbiye sistemi gerçekten, herhangi bir kilisenin kurallarından çok daha sert olmuştur. Bu açıdan mezhep, manastır düzenine benziyordu. Mezhep, disiplin yetkisini önemli ölçüde papaz sınıfından olmayanlara vermişti. Bu disiplinin icrası,

¹²⁴ Bendix, R., a.g.e., s. 67.

¹²⁵ Weber, M., a.g.e., s.267.

¹²⁶ Bendix, R., a.g.e., s. 67.

arkadaşlarının devamlı denetimi altında yaşayan ferdin üzerindeki sosyal baskının neticesinde mümkün olmuştur. Böylece mezhep üyeliği, sosyal hayatta kendini ispatla özdeşleştirilen ahlâkî çerçeve içinde cereyan etmiştir. Bu da Reformasyonun önemli neticelerinden biridir.

Weber, rasyonel yaşama biçiminin Batı'ya özgü olduğunu iddia etmekte, kapitalist sistem gibi rasyonel bilim, rasyonel hukuk, rasyonel sanat, disiplinli iş ve meslek ahlâkının hepsini Batı'nın ürünü sayarak Protestanlığa bağlamaktadır. Meselâ, bilgi ve gözlem biçimleri, başka yerlerde olduğu gibi özellikle Hindistan'da, Çin'de, Babil ve Mısır'da vardı. Ancak Babil'de ve diğer yerlerde gelişen astronomi, ilk kez eski Yunanlıların sağladığı matematiksel temelden yoksundu. Ayrıca Yunanlılar, geometride rasyonel ispat metodunu geliştirmişlerdi. Hint geometrisi, rasyonel "ispatlama" yönteminden yoksundu. Deneysiz, sadece gözleme dayanan tabii bilim birçok ülkede gelişmiş olmakla birlikte tecrübi metod, eski çağlarda ilk örnekler dışında Rönesans'ın bir ürünüdür¹²⁷.

Aslında Weber'in gözünden kaçırıldığı bir gerçek vardır; Medeniyet kervanının öncüleri olan Müslümanlar bilim, eğitim ve öğretimin gerçek taşıyıcıları olmuşlardır. Müslümanların bilime katkıları, Doğu ve Batı cemiyetlerinin edebî, ilmi ve felsefî alandaki ilerlemelerinde etkili olmuş ve yeni ufuklar açmıştır. İslâmî öğretiler, zekâyı harekete geçiren temel güdünün doğmasına neden olmuştur. Müslümanlar arasında gerçeğe saygı duygusunu hasıl eden ve netice itibarıyla de Müslümanları modern bilimin kurucuları yapan Kur'an'ın genel ampirik tutumu olmuştur. Bu yüzden tecrübi metodun Batılılar tarafından ortaya atıldığını farzetmek çok büyük hata olacaktır. Burada Weber, Batı medeniyetini tezat halinde daha iyi tanıtmaya, daha doğrusu XIX. yüzyılda doruk noktasına çıkan Batı'nın dünya egemenliği fikrinin kendiliğinden gerçekleşmiş bir olay olduğu izlenimi uyandırmaya teşebbüs etmiştir. Bu çerçeve içinde de Batı medeniyetini üstün görebilmek için asketizm, rasyonalizm gibi bir takım soyut kavramları kendi amacı doğrultusunda kullanmak istemiştir.

Weber, "Protestan Ahlâkî" isimli çalışmasında sonuç olarak şunları söylüyor; "Genel olarak çağdaş insan, en iyi niyetle bile olsa,

¹²⁷ Weber, M., Protestant Ethic, s.13-26.

dini fikirlerin kültür ve millî karakter açısından önemini, olması gerektiği kadar ortaya koyamaz. Şüphesiz niyetim, tek taraflı materyalist bir nedensel kültür ve tarih açıklaması yerine, aynı şekilde tek taraflı tek "girdi" li spritüalist bir açıklamayı koymak değildir. Her ikisi de (eşit olarak) aynı şekilde mümkündür. Ancak her biri bir araştırmamanın ön çalışması olarak değil de sonucu olarak iş görüyorlarsa tarih gerçeğine aynı ölçüde ters düşülmüş olur¹²⁸.

Weber, kapitalist ruhu besleyen sebeplerden din faktörünü seçip onu ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Aslında, din sosyoloğunun karmaşık faktörlerden birini seçip tek yanlı görüş noktasından hareketle meseleye yaklaşması, bazan lüzumlu bile olmaktadır. Ancak böyle bir yaklaşım, sosyoloğun, tek yanlı açıklamasının tamamen araştırma alanında metodolojik olduğunun farkında olması ve onun nisbi mahiyetinin şuurunda olması şartıyla ilmi olarak geçerli olabilir. Bu yüzden böyle bir açıklama biçimi, olayların akışını tamamen vasıflandırmasa bile, gerçeğe yaklaşım vasıtalarından biri olabilir¹²⁹. Weber, bu durumda dini fikirlerin hadiselerin cereyanını değiştirmeye yardımcı olduğu görüşünü ısrarla sürdürmüşse de sosyo-ekonomik şartların Reformasyonun dini hareketleri üzerindeki etkisini değerlendirmekle ilgili olarak şimdiye kadar hiç bir şey yapmadığına da işaret etmiştir. Nitekim Weber, inançların, yaşanan toplum gerçeğinin belirgin izlerini taşıdığını, hatta o gerçek içinde saklı bir takım maddî-politik çıkar hesaplarının ideolojik bir yansıması halini almış olabileceğini de saklamamıştır. Ancak, inançların ekonomik sosyal gerçeklikle belirlenmesi fikrine karşı çıkararak ya da başlangıçta böyle sıvri çözümlerle terkip yapmaya zorlanmanın haksız olduğunu kabul etmektedir. En azından Weber, belirli şartlar altında, metafizik ya da dini motivasyonların ekonomik gelişmeyi şekillendirip yönetebileceği hususunda tartışma açmıştır¹³⁰.

Böylece Weber, bu analizin ışığında bir başka hususu da açıklığa kavuşturmağa çalışmaktadır; din veya politikayı ekonomiye bağımlı kılan ya da tersi durumu ortaya koyan bir dogmatizmin tecrübi bir disiplin içinde yeri yoktur. Dolayısıyla, din sosyolojisi, kendisini dini fenomenlerin katı bir açıklamasıyla sınırlandırmadığı gibi, din kitaplarının kalıplaşmış dogma ve doktrinleri veya din ulemasının farklı görüş ve içtihatları toplamı da değildir. Özetle

¹²⁸ Aynı eser, s. 183.

¹²⁹ Freund, J., a.g.e., s. 207.

¹³⁰ Aron, R., a.g.e., s. 520.

Weber'in amacı, dini telkin ve motiflerin, beşerî faaliyetleri nasıl etkilediği veya yönlendirdiği, diğer yandan da onlardan nasıl etkilendiğini araştırmaktır.

O halde Protestan ahlâkı, anti-tradisyonalist ruhun ortaya çıkması ve kapitalizmin gelişmesine, (tek sebep olmasa da) hayati bir ögeyi oluşturması bakımından, din dışı faktörlere göre oldukça önemli katkıda bulunmuştur. Ayrıca din; sosyal, siyasi, ekonomik ve hukuki müesseselerin temellerinde ilk hız ve yeni bir dinamizm kaynağı fonksiyonunu sürdürmektedir.

KUR'AN-I KERİMİN ZULÜM VE ZALİM DEDİKLERİ

9. Sayı'dan devam

Doç.Dr. Veli ULUTÜRK

IV NEFSİNE ZULÜM

Çalışmamızın baş tarafında nefse (kişinin kendi kendisine) zulme kısaca temas etmiştik. Önemine binaen bu konuyu daha geniş olarak bir daha ele almak gereğini duyuyoruz. İnsanların Allah'a isyan olan yolda yürümesi, aslında kendi canına kıymasıdır. Kendi öz nefesine zulmetmemştir. Kendisine yazık etmesidir. Çünkü işlediği günahlarının cezasını neticede kendisi çekecektir. Binaenaleyh "(...) Her kim bir günah işlerse, kendi aleyhine kazanır. Allah Alîmdir, Hakîmdir" (Nisâ, 111). Nitekim Kur'an'da "(...) Ama onlar bize zulmetmediler, (çünkü Allah'a bir zarar veremezler) kendi kendilerine zulmediyorlardı" (A'raf, 160) ve "(...) Allah onlara zulmetmedi; Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlar" (Al-i İmran, 117) mef'hûmu, epeyce tekrâr edilir³⁴. Bakara sûresi 54. âyetin tefsirinde Taberî der ki : "Allah Teâlâ'dan bir cezâyı gerektiren fiili işleyen herkes, nefesine zulmeden kimsedir. Yahûdiler yaptıkları buzağıya tapma işiyle kendi öz nefislerine kıydılar. Bu işleri, Mûsâ (a.s.) kendilerinden ayrıldıktan sonra buzağıyı rab edinmekle, kendilerinden, Allah'ın haber verdiği irtidatlarıdır³⁵. Aynı âyetin tefsirinde Zemahşerî (538/1143), "Yahûdilerin bu fiili, Allah'a isyan sebebiyle nefse zulümdür"³⁶ der. Böyle bir isyanda insanlara gerekli bir sevaptan nefsi mahrum bırakmak olduğu gibi, lâıyk ve müstahak olmayan şeyde ısrarda ıımen ve tıbben de ne bir faydayı celb, ne de bir zararı def durumu vardır³⁷. Bakara sûresinin 57. âyet-i kerîmesinde Cenâb-ı Hakkın "(...) Ama onlar bize değıil, kendi kendilerine zulmediyorlardı" buyurmasını da Taberî, aynı sebeple izah eder. "Yani bu fiil ve isyanlarıyla bize bir zarar ve noksanlık veremediler; lâkin kendilerine zarar ve noksanlık verdiler. Hiç bir âsinin mâ'siyeti Allah'a zarar vermez. Hiç bir zâlımin zulmü onun hazinelerine zarar veremez. Hiç bir itâatkârın tâatı ona fayda veremez. Hiç bir âdilın adâleti onun mülkünü artırmaz. Bilâkis, zâlım kendi kendine kıyar, âsi kendi nasibini eksiltir, mutî, kendisine faydalı olur, âdil nasibini alır"³⁸. Âlûsî de "Bunlar ibadeti asıl yerinden çevirmekle zulmettiler, şirk koşmak zulümdür"³⁹ der. Nefse

³⁴ Bkz. Bakara, 231; Tevbe, 70; Yûnus, 44; Hûd, 101; Nahl, 33. 118; Ankebût, 10; Rûm, 9; Zuhruf, 76.

³⁵ Câmi'u'l-Beyân, I, 285.

³⁶ Keşşâf, I, 273.

³⁷ Razi, III, 79; Ayrıca bkz. Âlûsî, I, 235.

³⁸ Câmi'ul-beyan., I, 298.

zulüm konusunda işin esasının bu olmasına ve Cenab-ı Hakkın âlemlerden müstağni olmasına (Âli İmran, 97) rağmen, insanlar acele ve peşin dünya menfaatlerine ve nefsanî arzularına kapılarak, aslında kendilerine yazık edecek bu tür davranışlara tevessül etmektedirler. Şu halde irtıdâd, putperestlik ve şirk kişinin nefesine, kendi öz canına yaptığı en büyük zulümdür. "Biz, onlara zulüm yapmadık, fakat onlar (küfre varmakla) kendilerine zulmettiler. Allah'tan başka taptıkları tanrıları (ey Resûlüm) Rabbinin emri geldiği zaman, kendilerine hiç bir fayda vermedi ve zararlarını artırmaktan başka bir şey yapmadı" (Hüd, 101. Ayrıca bkz. Nahl, 27-28).

Daha önce, Kur'an'da zulüm olarak tanıtılan davranışların pek çoğunun bu yönden aynı zamanda burada nefse zulüm olarak tasrih edildiğini de göreceğiz. Kur'an'da nefse zulüm olarak belirtilen itikadî tutumu, az öncekilere ilaveten şöylece zikredebiliriz. "İnkâr, nefse zulümdür" (Nahl, 33; Neml, 44; Rûm, 9). Ayetleri yalanlamak (A'raf, 177); kıyameti inkâr etmek (Mü'minün, 37. 41) kişinin kendi öz nefesine zulmetmesidir. Amel bakımından büyük ve küçük günahlar mânasında nefse zulüm içerisine çeşitli davranışlar girmektedir (Nisâ', 110; Neml, 11). Adam öldürmek (Kasas, 16), Allah'ın çizdiği ahkâmın sınırlarını aşıp çiğnemek (Talâk, 1; Bakara, 229), kadınları boşadıktan sonra yanlarında tutarak onların evlenmelerine mâni olmak sûretiyle onlara zarar vermek de kişinin nefesine karşı işlediği birer zulümdür (Bakara, 231). (Önceleri araplarda böyle haksız bir uygulama vardı). Haram aylara riayetsizlik de bir çeşit nefse karşı işlenen zulümdür. (Tevbe, 36). "Şu haramdır, şu helaldir" şeklinde bir şeyi helal veya haram kılmak sûretiyle Allah'a iftirâ edenler de nefislerinin zalimleridirler (Nahl, 116-118). Kendilerine hicret gerektiği halde hicret etmeyenler de nefislerine zulmeden kimselerdir (Nisâ', 97). Yine ni'mete nankörlük etmek de bir çeşit nefse karşı yapılan zulümdür (Sebe, 19). İtikaden ve amelen kendilerinden önce helâk edilen kavimlerin yanlış çizgisini takib etmek de nefse yapılan bir zulümdür (Tevbe, 70). Kitaba uymada kusurlu olmak (Fâtur, 32), Yûnus (a.s.) ın yaptığı gibi Rabbinden izinsiz görevi terketmek de nefse karşı işlenen bir zulümdür (Enbiyâ, 87).

Kur'an-ı Kerim'de nefesine, zulüm tabiri, iki yerde ism-i fail olarak nefse muzâf halde (Nisâ, 97; Nahl, 28) ayetlerinde geçmektedir. Diğerleri ise fiil-mef'ûl olarak geçmektedir..

Nefse zulüm konusunda Kur'an-ı Kerim'de dikkatimizi çeken bir husus da şu oldu: Kur'an'da dört yerde, işlenen günah dolayısıyla nefse yapılan zulüm itiraf edilerek Cenab-ı Hak'dan mağfîret diliyor. Bu tür yapılan dualar Cenab-ı Allah tarafından müstecab ve kabûle

mazhar oluyor. Şimdi örneklerini göreceğimiz gibi, biz burada müminlere örnek bir duanın nasıl yapılacağını öğretilmiş olduğunu seziyoruz. Önce günahımızı, suçlu olduğumuzu kabul, itiraf ve ikrar edeceğiz, sonra Cenab-ı Hak'dan mağfiret dileyeceğiz. Âdem (a.s.) ve Havvâ validemiz yasak meyveden yedikten sonra pişman olup Cenab-ı Hak'dan telakkî ettiği kelimelerle (Bakara, 37) istiğfar ifade ederler "Dediler: "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا), eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!" (A'râf, 23). Aynı şeyin Yûnus (a.s.) ın duasında da geçtiğini görüyoruz. "Zünnûn'a (Yûnus İbni Mattâ'ya) da (lûtfettik). Zira (o, kavmine) kızarak gitmişti. Bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi, (kendini kurtaracağını) sanmıştı. Nihayet karanlıklar içinde: "Sen'den başka Tanrı yoktur. Sen eksikliklerden uzaksın, yücesin, ben zalimlerden oldum" diye yalvardı." (Enbiya, 87). Mûsa (a.s.) da peygamberliğinden önce Mısır'da kazarâ bir kıbtîyi öldürdüğü için pişmanlık duyarak aynı şekilde tevbe ve istiğfar eder. "Dedi: Ey Rabbim ! Doğrusu ben (onu öldürmekle) nefsiime yazık ettim. (إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي), artık günahımı bağışla". Bunun üzerine Allah da onu bağışladı. Çünkü O, Ğafurdur, Rahimdir" (Kasas, 16). Sebe' melikesi Belkıs, önceleri şirk halinden tevbe ederek müslüman olurken yaptığı duada aynı terkiibi kullanır. "(...) Ey Rabbim, gerçekten ben (önceden) nefsiime zulmetmiştim (إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي) Şimdi Süleyman'ın beraberliğinde âlemlerin Rabbi olan Allah'a teslim olup müslüman oldum" (Neml, 44).

Nitekim bu formülle tevbe ve istiğfar hadis-i şeriflerde de vârid olmuştur. "Allahım, ben nefsiime çok zulmettim (اللهم إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا). Senden başkası günahları bağışlayamaz, beni Kendinden bir mağfiret olarak bağışla ve bana merhamet et. Şüphesiz Sen affedicî ve merhamet sahibisin"⁴⁰. Bîz Âli İmran, 135 ve Nisa, 64 ve 110. ayetlerinde de bu mazmûnu sezmekteyiz.

ZULÛM MÛVACEHESİNCE HÛRRİYET VE KULLUK KAVRAMI

Hürriyet mefhumu da insanlar arasında değişik şekillerde anlaşılmaktadır. Yerine oturtulamayan mefhumlardan birisi de budur. Bazan insanlar hiç bir kayıt tanımadan serbestiyet istiyorlar. Bazan da yaratılmışlara kul köle olacak derecede bağımlı olmayı, sarahaten değilse de, zimnen savunuyorlar. İslam bu hususta da insan fitratına en uygun olan ölçüyü getirmiştir. Harp şartlarından doğan esirlik gibi, köleliğin doğuş sebebi, istisnâî bir durumdur.

İslamla savaşmaktan doğan köleliği, dinimiz her fırsatta âzad

⁴⁰ Müslim, Zikir, 48; Tirmizî, Davât, 46.

süretyle ortadan kaldırmaya teşvik etmiştir. Keffaretlerde birinci şık, hep bir köle âzad etmektir. Peygamberimiz, kölelere yediğimizden yedirip, içtiğimizden içirmeyi, "evlâdım" diye hitab etmeyi, kısaca onlara iyi muamele etmeyi emretmiştir. Dinimiz onları kendi kendilerini idareye alıştırıp hürriyete kavuşturarak cemiyete katmayı en sevaplı bir amel kabul etmiştir.

İslâmda bütün insanlar Allah'ın kuludurlar, birbirleriyle eşittirler. Birbirlerine karşı hürdürler. Yani Allah'a kul olmada, kanun, düzen karşısında eşittirler. Elbette vazife ve selahtet farklılığı, farklı sorumlulukları da beraberinde getirir , ki bu da adalettir. Bu fitrî ölçünün dışında yol aramak, ya ifrata, yahut tefrite düşmek olur. Yine insanların hakikî mânadaki hürriyetlerini zedeler. Gerçekten " haddini aşan her şey, zıddına dönüşür ". Çünkü gerçek hürriyet Hakka esarettir. Bu hassas dengeyi ancak İslâm koruyabilmiştir.

Diğer taraftan İslâm dîni, hiç kimseyi kuvvet kullanarak müslüman etmeye zorlamaz. "Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur. Kim tâğüt (Şeytan) u inkâr edip Allah'a inanırsa, muhakkak ki o kopmayan, sağlam bir kulpa yapılmıştır. Allah işittendir, bilendir" (Bakara, 256). İslâm fıtratına uymayan baskılardan kurtararak, ona hür iradesiyle bir Allah'a iman ve ibadet yolunu seçme ortamını hazırlar. İslâm, onun serbestçe iman edebilme hürriyet ve şartlarını hazırlar. Çünkü insanın, hayatta vereceği, insana yakışır en büyük ve en önemli kararı, bir Allah'a iman edip etmeme kararıdır. Tarihte Firavun ve Nemrut gibi tiranlar, insanların inancını serbestçe seçme hürriyetine ambargo koymuşlardır. Âdetâ insanları kendilerine kul köle yapmışlardır. İşte İslamiyet insanlar üzerinden bu baskıyı kaldırarak Allah ile kulları arasına giren zulüm engellerini bertaraf etmeyi hedeflemiştir. İslâmdaki cihad da bunun içindir. "Kendilerine savaş açılan müminlere (kâfirlere karşı savaş için) izin verildi. Çünkü onlara zulmedildi. Şüphe yok ki Allah müminlere zafer vermeye kadirdir". "Müminler o mazlumlardır ki, "Rabbimiz Allah'tır", demelerinden başka bir sebep olmaksızın yurtlarında (Mekke'den) haksız yere çıkarıldılar. Eğer, Allah insanların bir kısmını (müşrikleri) bir kısmı ile (müminlerle) def etmeseydi içlerinde Allah'ın ismi çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler elbette yıkılırdı. Muhakkak ki Allah, dînine yardım edene yardım edecek, zafer verecektir. Şüphe yok ki Allah çok kuvvetlidir, her şeye gâlibdir" (Hacc, 39-40). "Yeryüzünde fitne (müminlere yapılan tasallut ve işkence) kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse muhakkak ki Allah yaptıklarını görmektedir" (Enfal, 39). "Onları nerede yakalarsanız öldürün, onların sizi çıkardıkları yerden (yani Mekke'den) siz de onları çıkarın ! Fitne

çıkarmak (müminlere tazyik ve işkence yapmak) adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haramda onlarla savaşmayın ki, onlar da sizinle savaşmasınlar. Fakat onlar sizinle savaşarlarsa hemen onları öldürün; kâfirlerin cezası böyledir. Eğer onlar (savaştan ve şirkten) vazgeçerlerse, Allah bağışlayandır, esirgeyendir. Onlarla savaşın ki fitne ortadan kalksın, din yalnız Allah'ın dîni olsun. Eğer savaştan ve küfürden vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur" (Bakara, 191-193).

Âyetlerde görüldüğü gibi, hep savaşanlara karşı savaş ifâdesi bulunuyor. Cihâd da savaşanlara karşı savaş, inancını serbestçe seçmeye karşı yapılan baskıyı, fitneyi yani müslümanlara yapılan zulmü, = işkenceyi ve şirki ortadan kaldırmak içindir. İşte bu tutum, insanları hür kılmaktır. Beşeri zulüm otoritelerinin insanların inançları üzerine koydukları ipoteği kaldırmaktır. Eğer öyle olmasaydı, çağlar boyu İslâm'ın hâkimiyeti altında bulunmuş ülkelerde yaşamış milletlerin içerisinde bir tek gayr-i müslimin kalmaması gerekirdi. Durum aksine olmuş, müslümanların çekildiği ülkelerden pek çok gayr-i müslim milletler ve devletler ortaya çıktığı halde, Hristiyanlar, Avrupa'da ve bilhassa Endülüs'te, müslümanların asırlarca hâkimiyetlerinin ardından, -oradan çekilince- bir tek müslüman bırakmamışlardır.

Esâsen insanlar, Allah'a içten inanıp ona boyun eğmedikçe, esâretten kurtulup gerçek hürriyete kavuşamazlar. İç dünyaları huzur bulamaz. Bu hak ölçüden kopup sıyrılarak, hürriyeti bulduğunu, hürriyete kavuştuğunu iddia edenler, kendisi gibi bir çok yaratılmışlara mâddeten ve mânen kul köle olmaktadırlar. Kula, kadına, servete, şöhrete, şehvete, otoriteye, zulme, hatta ölüye kul köle olanların sayısı az değildir. İslâm ise, insanları bütûn bu fânilere kul olmaktan kurtararak, onların şerefini yükseltecek olan bir Allah'a kulluğa çağırmıştır.

Çok dikkate değer bir husustur ki, Arapça'da 'abd, hem kul hem de köle demektir. İnsanlara kulluktan kurtulup Allah'a hakiki kul olmak, İslâm'da insanın yükselebileceği en büyük mertebedir. Bundan dolayıdır ki Cenâb-ı Allah, yaratılmışların en sevgilisi Hz. Muhammed'i, kendisine kul olarak yâd etmiştir (İsrâ, 1). Mîrac'da Cenab-ı Hak'a Cebrâil'den de daha yakın, iki yay arası kadar, hatta daha da yakın olduğu zaman bile, onu kul olarak anmıştır. "(Arahğı) iki yay aralığı kadar belki daha da yakın oldu da Allah o anda kuluna vahyedeceğini etti" (Necm, 9-10). Kelime-i şehâdetinde de Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamberi, kulu ve rasûlü olarak kendi adıyla birlikte zikreder. Zaten bütûn yaratılmışlar Allah'ın kuludur. "Göklerde ve yerde olan her şey Rahman'a baş eğmiş kul olarak gelecektir" (Meryem, 93). Çünkü gerçek efendi (Seyyid), Allah'tır. Allah Ganidir, insan fakirdir,

Allah'a muhtaçtır. Şu halde kulluk mefhûmu zirvede hürriyete inkılâb ediyor. Çünkü hakiki hürriyet kullukta kemal hâlidir. Allah teâlâ'ya karşı, ubûdiyyette sadık olursan, başkalarına köle olmak boyundurduğundan kurtularak hürriyete kavuşursun.

Şu halde gerçek hürriyet, dünyevî menfaat, uhrevî karşılık da dâhil olmak üzere, yaratıklara ait hiç bir şeyin boyundurduğu altında bulunmamaktır. O halde hürriyet isteyen, kulluğa sıkı bir şekilde devam etmelidir. Kim neye mübtelâ, nefsinî, irâdesini elinden alan neye esir olmuşsa onun kuludur. Eğer, dünyanın esiri ise, dünyanın kulu ve kölesi demektir. Nitekim, Rasûlullah (s.a.v.), "Burnu sûrtülsün dirheme (paraya) kul olanın, dirheme kul olan, yüzü koyun sürünüp helâk olsun" buyurmuştur.

Netice olarak diyebiliriz ki, gerçekte hürriyet, kişinin, yaratıkların zulüm ve köleliği altında bulunmaması, Allah'tan başka maddî herhangi kudrete kulluk etmemesi ve onun tesirine -Allah'ı bir yana bırakıp- râm olmaması demektir⁴¹.

ALLAH ZULMETMEZ

Cenab-ı Allah'ın şerefli isimlerinden birisi de Hak'dır. Hak, zulmün zıddıdır. Aksi ifâdeyle zulüm haksızlıktır. Bu itibarla hakkın, hukûkun, adâletin kaynağı Cenâb-ı Hak'dır. Hakikat ve hakkâniyet kavramları, Cenâb-ı Hakk'a nisbetle bu mânâları kazanmışlardır. Yeryüzünde eğer bir yerde bir hak'kat varsa, bir hak ve bir hakkâniyet (haklılık) varsa, işte orada Cenâb-ı Hakk'a bir menşûbiyet var demektir. Çünkü bütün hakikatlerin kaynağı odur ve haklı olan bütün ölçüleri o koymuştur. Binâenaleyh Allah, haksızlık etmez. O âdil-i mutlaktır. Bütün yaratıklar, O (c.c) nun vaz' ettiği ölçülere yaklaştıkları nisbette haklılık kazanırlar. Hem hak ve adalet ölçülerini o koysun, hem de haksızlık etsin, bu mantıksızlıktır. Cenâb-ı Allah kimseye zerre kadar zulmetmeyeceğini haber verip bildiriyor. Hem de Cenâb-ı Allah sözünde durur (Al-İ İmrân, 9).

Bütün kâinât Cenâb-ı Hakk'ın mülküdür. Çünkü herşeyi O yaratmıştır. Bir şeyin hakiki mâlikî olmak, ona varlık vermeye bağlıdır. Her şeyin yaratıcısı Cenâb-ı Allah olduğuna göre, her şeyin hakiki sâhibi yani Rabbi de odur. İnsanların eşya üzerindeki mülkiyetleri hakiki mülkiyet değil, mecâzi bir mülkiyettir. Yani insanların mülkü olan yaratıklar, insanlara hakiki sâhibinden yani Rabb'ından muvakkat bir zaman için verilmiş bir emânet ve âriyettir. Süresi dolunca ödücünü geri alır. Yani bu mülkiyet, bir nevi tasarruf mülkiyetidir. İnsanların Cenâb-ı Hakk'a yani bu mülkün hakiki

⁴¹ Abdülkerim Kuşeyri, Kuşeyri Risâlesi, Çev. Süleyman Uludağ, s. 316-318.

sahibine halife olması bu emânet şartına riâyette müyesser olacaktır. Emânete riâyetsizlik olmazsa, emânete hiyânet durumu ortaya çıkar ki, işte bu zulüm ve cehâlet hâlidir. İşte çoğunlukla insanlar, emânet ve hilâfeti yüklenip de buna riâyetsizlik etmeyecekleri için, Allah teâlâ onları çok zâlim ve çok câhil (zalüm ve cehûl) olarak nitelemiştir (Ahzâb, 72). Bundan dolayıdır ki bir insanın kendi malında ve canında bile sınırsız derecede tasarruf hakkı yoktur. Bir insan kendi canına bile kıyamaz. Çünkü kendi canında kendisinin hakiki mülkü değildir, emânettir. Yani Allah'ın haram kıldığı bir canı yok edemez, intihâr edemez. Kendi malını da telef edemez, mes'ûl olur. Kendi hayvanına eziyet edemez. Çünkü onların hakiki mâliki, Râbbi (yani emânetin gerçek sahibi) vardır. O sorar.

İnsan, hayatın hiç bir devresinde bu ölçüleri gözden uzak tutmamalıdır. Eğer insan bu ölçüleri şaşırır, kendisini mâlik oldukları şeylerde sınırsız tasarrufa kâdir bir mâlik zannederse, kendisini Rab yerine koymuş olur ki, bu bir nevi ulûhiyet iddiasına kalkışmaktır. Haddi aşmaktır. Bir zulümdür, başını örse vurmaktır. Her varlığı yaratan Allah olduğuna, onların hakiki mâliki ve Râbbi de o olduğuna göre, insanlara da bu mülkü emânet ve hilâfetle O verdiği göre, asıl olan Allah, vekil olan (halife insanın bu emânetleri nasıl kullanacağını da ona nizamnâmelerle bildirmiştir. Bu nizamnâmelerini (kitaplarını), tebliğ ve ta'lim eden peygamberler göndermiştir. Allah'ın kullarını rehbersiz bırakmaması O'nun sonsuz merhametindedir. Bundan dolayıdır ki Rasûlullah (s.a.v.) efendimiz için, "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiyâ, 107) buyuruyor. Allah'ın kullarının, Allah'ın yarattığı varlıkları, eşyayı kullanırken Allah'ın kanunlarını (şeriatını) uygulamaları hakdır, adâlettir. İnsanların, Allah'ın mülkünde kullanım tarifesi olarak kendilerinin kanun koymaları, İslâm'a göre Allah'a haksızlıktır, zulümdür. Gayet net bir şekilde, birlik, dirlik, düzenlik ifade eden bu tevhidi düzeni bozmaktır. Hakkı olmayan bir işe kalkışmaktır. Haddi aşmaktır. Şu fitri düzene ikilik sokmaktır. Emânete hiyânettir. Bütün zulümlere kapı açmaktır. Hakiki mülk sahibi olduğunu iddia etmektir. Hakiki mülk sahibi ise, sadece Yaratandır. Hakiki mülk sahibi olmayanın buna hakkı yoktur. Bütün hak ve hakikatlerin kaynağı Cenâb-ı Allah olduğu için, Allah zulmetmez, Allah zâlim değildir.

Allah'ın, mülkün hakiki sahibi olduğuna dâir, Kur'an-ı Kerim'de pek çok âyet vardır⁴². "Göklerin ve yerin mülkü (mülkiyeti) Allah'ındır. Dönüş de Allah'adır" (Nûr, 42). "Bütün âlemlere (insanlara ve cinlere) uyarıcı olsun diye kulu Muhammed'e Furkân'ı (hakkı bâtıldan ayıran Kur'an'ı) indiren Zâtın, göklerin ve yerin mülkü

42 Bkz., M.F. Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l Mufehres, s. 673-674.

(mülkiyeti, tasarrufu ve yönetimi) O'nun olan Allah'ın şânı ne yücedir!.. Hiç bir çocuk edinmemiştir. Mülkünde O'nun hiç bir ortağı yoktur. Her şeyi yaratmış, ona bir düzen vermiş, onun mukadderâtını (kâbiliyetlerini özelliklerini) tayin etmiştir" (Furkan, 1-2).

Allah hakiki mülk sahibi olduğu için mülkünde istediği gibi tasarruf eder. İnsan hakiki mülk sahibi olmadığı için, Allah'ın mülkünde istediği gibi tasarruf edemez. İsteddiği gibi tasarruf Allah'ın hakkıdır. Allah'ın dilediği şekilde tasarrufu da, varlıkları dilediği değişik biçim, kâbiliyet, nisbet ve ortamlarda yaratması, ona göre de onlara vazife ve geçim yolları tayin etmesi olduğu gibi; insanlar için de Allah'ın elçisiyle gönderdiği, Allah'ın kitabında ve Rasûlünün sünnetinde gösterdiği yolunu tayin edip belirlemesidir. Bu fitri ve ilâhî ölçülere itiraz etmek veya bunlara riâyet etmemek, zulme yol açar, yani emânete hiyâneti doğurur, hilâfete liyâkatsizliği gösterir. Bu ölçüleri koymakla Allah yaratıklara zulmetmiyor, bilâkis, varlıklar ve bilhassa sorumluluk taşıyan insan, bu ölçülere riâyet etmemekle kendi nefesine zulmetiyor. Çünkü hakiki mülk sahibi olan Allah'ın, mülkünde bir tasarrufu olan bu ölçüleri koymasına hiç bir yaratık itiraz edemez. Kaldığı o, insanları, verdikleriyle mes'ul tutmuştur, kâbiliyet ve şartlarına göre müâhaze etmektedir. Çünkü O mutlak adâlet sahibidir.

İradesi, insanları, verdiği kâbiliyet, nimet ve ölçülerle imtihan etmek şeklinde cereyan etmiştir. Bu imtihanda başarılı olanlara gerek bu dünyada gerek âhirette çok büyük mükâfatlar verecektir. Allah sözünden dönmekten münezzeh olduğu için (Âl-ı İmran, 9), sözünde durmaktadır ve her şey O'nun önceden tayin ettiği mukadderâta göre cereyân etmektedir. İnsanların öbür âlemde karşılaşacakları netîceler de Onun sözünde durduğunu bizzat herkese gösterecektir. Onun için O bizim de hilâfet ve emânet sözümüzde durmamızı istiyor. Buyuruyor ki : "(...) Bana verdiğiniz sözü tutun ki, ben de size verdiğim sözü tutayım ve sadece benden korkun" (Bakara, 40).

Yine yüce Allah tam adâlet sahibi olduğu için, imtihan şartlarını, peygamber ve kitap göndermekle tamam etmiş, öndan sonra insanları sorumlu tutmuştur. Peygamber ve kitab göndermeden onları mes'ul tutmamıştır. Çünkü bu haksızlık ve zulüm olurdu. Buna rağmen zulme sapan insanları bazan dünyada cezalandırılmış ve çoğu zâlimleri de âhirette cezalandıracaktır. Bu, Onun koyduğu ölçülere nasıl riâyet ettiğini, ne kadar âdil olduğunu gösterir. "Bu böyledir, çünkü Rabb'in, halkı habersiz iken ülkeleri zulüm ile (haksızlıkta) helâk edici değildir" (En'am, 131). "Bizim helâk ettiğimiz her ülkenin mutlaka uyarıcıları vardı. (Onlara) ihtar (ederlerdi). Biz zulmetmiş değiliz" (Şuarâ, 208-209). "Senin Rabb'in, halkı, ıslâh edici kimseler olsaydı, o şehirleri haksız yere helâk etmezdi" (Hûd, 117).

İnsanların dünyada başlarına gelen ceza da âhirette çarpılacakları ceza da, Allah'ın çizdiği hudutları çiğnemek, verilen ölçüleri gözetmemek yüzündendir. "(...) Bunlar Allah'ın hudutlarıdır. Her kim Allah'ın hudutlarını aşarsa, kendisine yazık etmiş olur. (...)" (Talâk, 1). Âhirette de Cenâb-ı Allah, herkesin amelinin tam karşılığını verecek ve kimseye zerre kadar haksızlık edilmiyecektir. Hak ve adâlet tam olarak orada tecelli edecektir. Çünkü amel ve imtihan yurdu burası, karşılık (yani cezâ) yeri orasıdır. "O gün hiç kimseye bir haksızlık yapılmaz ve siz ancak yaptığınızın cezasını çekersiniz" (Yâ Sîn, 54). "Allah zerre kadar haksızlık etmez, zerre miktarda bir iyilik olsa, onu kat kat yapar ve kendi katından mükâfat verir" (Nisâ, 40). Allah bu dünyadaki hiç bir iyiliği unutup zayı etmez. "(Lokman) Yavrum, (yaptığın iyilik veya kötülük) hardal tanesi ağırlığınca bir şey de olsa, bir kayanın içinde, göklerde veya yerde bulunsa Allah mutlaka onu getirir. Çünkü Allah Lâtîfdir (Bilgisi her gizli ve ince şeye ulaşır). O her şeyi haber alır" (Lokman, 16). Bunun içindir ki, mizânı, hesabı koymuştur. Bunları âhirete iman esaslarımızdan kılmıştır. "Kıyâmet günü için adâlet terâzileri kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanın yaptığı iş), bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz" (Enbiyâ, 47). "O gün (...) Sonra herkese kazandığı tastamam verilir, hiç haksızlığa uğratılmazlar" (Âl-i İmran, 161)... " (...) Onlara kıl kadar zulmedilmez" (Nisâ, 49). "Erkek veya kadından her kim, inanarak iyi işlerden bir iş yaparsa, işte öyle kimseler cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar" (Nisâ, 124).

Kur'an-ı Kerim'de gerek fiil olarak gerek isim olarak, zulüm Cenâb-ı Hak'dan sarâhaten nefyedilir. "Allah, insanlara zulmetmez (لا يظلم)" (Yûnus, 44); "Rabb'in hiç kimseye zulmetmez (لا يظلم)" (Kehf, 49); "Allah onlara zulmetmez" (Ankebût, 40); "Allah onlara zulmetmedi" (Âl-i İmran, 117). "Allah âlemlere zulüm murad etmez" (Âl-i İmran, 108); "Allah kullara zulüm murad etmez" (Mürûn, 31); "Biz zulüm ediciler değildik" (وما كنا ظالمين) (Şuara, 209); Allah kullara asla zulmedici değildir (ليس بظلام) (Âl-i İmran, 182) ve benzeri âyetler, olumsuz siygalarla Cenâb-ı Allah'ın zulümden münezzehe olduğunu ifâde ederler.

Bu hususta pek çok hadisler de bulunmakla beraber biz, sadece Ebû Zer (R.A) m Peygamber (s.a.v.) den, Onun da Rabb'inden rivâyet ettiği uzunca bir hadis-i kudsînin baş tarafındaki Cenâb-ı Hak'ın şu buyruğu ile yetinelim : "Yüce Allah şöyle buyurdu : "Ey kullarım ! haberiniz olsun ki, ben zulmü kendi nefsim haram ettim, Onu sizin de aranızda haram kıldım. Binâenaleyh birbirinize zulmetmeyiniz

(...) 43.

Burada bazı mukadder suallere cevap olmak üzere, yanlış anlaşılan bir iki husûsa daha temas etmek gereğini duyuyoruz. Bir kısım insanlar, kâinata ve insanlar arasında tarak dışı gibi bir eşitliğin bulunmayışını bir haksızlık, dolayısıyla bir zulüm gibi görüyor veya göstermek istiyorlar. Bu görüş yanlıştır. Cenâb-ı Hak, hallâktır, çok çok ve tekrak tekrar yaratır. Yaratmak O'nun san'atıdır. Elbette her mahlûku Cenâb-ı Hak, bir bakıma benzer, bir bakıma benzemez şekilde yaratmıştır. Meselâ insan cinsi, yapısıyla, aynı organların hepsinde bulunmasıyla birbirine benzer; fakat bu benzerlik, tıpatıp her insanın birbirinin kopyası olması şeklinde bir benzerlik değildir. Yine her şahsın birbirinden çok farklı yönleri ve özellikleri, rûhi ve bedeni kabiliyet çeşitlilikleri vardır. Bu bütûn diğer varlıklarda da böyledir. Bununla Cenâb-ı Hak yaratma san'atını sergilemektedir. Bir varlığı hem benzer, hem de tam benzemez (Kur'an'ın ifâdesiyle müteşâbih ve gayr-i müteşâbih) şekilde yaratmak ancak Cenâb-ı Hak'a mahsus ilâhî bir san'attır. İliminin ne kadar sayısız çeşitliliğe vüs'atı bulunduğunu gösterir. Yoksa tek nüshadan kopya etmenin daha kolay olduğunu anlamak güç değildir. Mahlûkâtın cismen ve rûhen olan bu farklılıkları onların mes'ûliyetlerini de farklı kılmıştır. Yani Cenâb-ı Allah, her insan aynı eşitlikte mes'ûl tutmamıştır. Kabiliyetlerine göre herkesin sorumluluğu farklıdır. Diğer bir ifâdeyle Cenâb-ı Hak, mutlak adâleti gereği herkesi, gücü kabiliyeti ve verdikleri imkânlar ölçüsünde mes'ûl tutmuştur. Bundan dolayı buyurur ki, "Allah, kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. (...)" (Bakara, 286).

Dünyada şerhlerin bulunmasını gûyâ Allah'a yakıştıramadıkları için, hâsâ Allah için bir zulüm telakkî edenler de yanılmaktadırlar. Evet hayır ve şer Allahtandır. Bu bizim itikadımızdır. Açık ifâdestyle, kul şerri irâde eder ve kazanır (kesb), Allah da onu yaratır. Bundan da insan mes'uldür. Çünkü Allah insana imtihan için cüz'î irâde vermiştir. Allah'ın hayra rızası vardır, şerre rızası yoktur. İnsanların imtihan şartları tamam olsun diye, insanların şer istek ve kazançlarını da yerine getirir, yaratır. Böylece pek çok şer diye bilinen şey, insanların kötü ihtiyarları yüzünden hâsıl olur. "Ya nasıl, elleriyle yaptıkları (kötülükler) yüzünden başlarına bir felâket gelince, hemen sana geldiler de : "Biz sâdece iyilik ve uzlaşma istedik diye Allah'a yemin ediyorlar" (Nisâ, 62). "Kendi elleriyle yaptıkları (günahlar) yüzünden başlarına bir felâket geldiği zaman, "Ey Rabbimiz, bize bir elçi göndersen de ona uyup mü'minlerden olsaydık" diyecek olmasalardı (seni göndermezdik. Biz ancak onların özürünü kesmek için seni gönderdik)" (Kasas, 47). "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizin yaptığı (işler) yüzündendir. Bir çoğunu da Allah affediyor" (Şûra, 30).

Bazı şeyler de görünüşte ve kısa vâdede şer gibi görünürse de hakikatde ve ileride ondan hayırlar hâsil olacağı insanlar tarafından çoğunlukla anlaşılıp takdir edilemez. Çünkü insan câhıldır, acelecidir (Ahzâb, 72; İsrâ, 11). "Gerçi hoşunuza gitmez ama, din düşmanlarıyla savaşmak üzerinize (farz) yazıldı. Bazan hoşunuza gitmeyen bir şey, hakkınızda hayır olabilir ve sevdiğiniz bir şey de hakkınızda kötü (şer) olabilir. Allah bilir, siz bilemezsiniz" (Bakara, 216). İnsanların hiç ihtiyarları, irâdeleri olmadan başlarına Allah tarafından bazı musibetlerin gelmesi her zaman onların kötülûğüne delâlet etmez. Allah bunlarla onları imtihan eder. Onları musibetlerle, sabırla yetiştirip arıtop onların derecelerinin yükselmesini murad eder. "Andolsun sizi korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme gibi şeylerle denertiz. Sabredenleri (lütuf ve ihsanlarımıla) müjdele" (Bakara, 155).

Bu mülkün hakîki sahibi Allah'tır. Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Kaldı ki Cenâb-ı Allah, kereminden, lütfundan imtihan için bir takım esaslar koymuştur. Bu esaslara da uymaktadır. Yeter ki insanlar da bu esaslara uysunlar. Binâenaleyh, Allah için hâşâ zulüm söz konusu olamaz. Allah zulümden münezzehtir. "Doğrusu Allah insanlara zerrece zulmetmez. Fakat insanlar kendilerine zulmediyorlar" (Yûnus, 44). Gerçekten bu bilgisizce iddialarla da insanlar sadece kendilerine zulmediyorlar.

KİMLER ZÂLİMDİR

Daha önce zulüm çeşitlerini işlemiştik. Kısaca o zulümleri işleyen kimseler Kur'an-ı Kerim'de zâlimler olarak anılırlar. Zâlimün, zâlimin (zulüm işleyenler, zâlimler) kelimeleri, bu tür ism-i fâil şekliyle zulüm maddesi içerisinde Kur'an'da çokça yer alır. Zâlimler ifâde ve nitelemesinin Kur'an'da bu şekilde çokça yer tutmasından dolayıdır ki, zulüm çeşitlerini incelememize rağmen, burada zâlimlerin kimler olduğunu tekrar ele almak lüzûmunu duyduk. Bunların bir kısmı zulüm çeşitleri başlığundakilerle elbette benzerlik gösterecektir. Bunları Kur'an'dan yerlerini göstererek kısa kısa arz etmeye çalışalım.

Kâfirler Kur'an'da zâlimler olarak nitelenirler (Bakara, 254; Âl-İmran, 128; En'am, 44-47. 135)⁴⁴. İnkâr edenler zâlimlerdir (Âl-İmran, 56-57). Müşrikler zâlimdirler (Âl-İmran, 87. 151; Mâide, 72; Lokman, 11). Müşrikler bir şey yaratamayan yaratıklara inanırlar. Allah'tan başka bir fayda ve zarar veremeyen şeylere tapan müşrikler zâlimlerdir (Yûnus, 106). İnançsız helâk edilen Nuh (a.s.)'ın kavmi

⁴⁴ Ayrıca bkz., İbrâhim, 43-45; Meryem, 38; Mü'minün, 107; Enbiyâ 4. 46. 97; Hac, 53; İsrâ, 82; Kehf, 29; Ahkâf, 10; Tahrim, 11; Haşr, 17; Kalen29; Nuh, 24. 28; İnsân, 31; Meryem, 72; İbrâhim, 13. 17.

zâlimdi (Hûd, 44; Mü'minûn, 28). Allah'ın hakkında delil indirmedığı, haklarında bir bilgileri bulunmayan putlara tapan Mekke kâfirleri de zalimdirler (Hac, 71). Üzerlerine damgalı taşlar yağdırılarak helâk edilen inançsız ve ahlâksız Lût kavmi de zâlimler idiler (Hûd, 83; Şuarâ, 21-22. 45. 46; Ankebût, 31). Ben ilâhım diyenler kâfir zâlimlerdir (Enbiyâ, 29). Allah'ın yolundan insanları çeviren onda eğrilik arayanlar kâfir zâlimlerdir (A'raf, 44-45. 47). Ordu içerisinde müslümanlara zorluk çıkaran münâfıklar zâlimdirler (Tevbe, 47). İnançsız zorba Fir'avn kavmi zâlimdi (Şuarâ, 10; Kasas, 21. 25. 40. 50).

İnançsız, peygambere inanmayan ve uymayan, Allah'a kavuşacağını ummayanlar zâlimlerdir (Furkan, 21-29. 37). Peygamberlere bütyülü diyenler de zâlimlerdir (İsrâ, 47; Furkan, 8). Aynı şekilde peygamberlerin gösterdiği mu'cizelere sıhrdır diyenler de Kur'an'da zâlim damgasını yemişlerdir (Kasas, 37-38). Doğrudan doğruya peygamberlerini yalanlayıp inkâr edenler de zâlimdirler (Furkan, 37).

Buzğağa tapan Yahûdiler zâlimdirler (Bakara, 51. 92; A'raf, 148. 150). Yahudiler bizzat zâlimlerdir (Bakara, 95).

Kur'an'ı inkâr edip kâfir olanlar zâlimdirler (Sebe', 31). Âyetleri inkâr edenler zâlimlerdir (Ankebût, 14). Allah ve Rasûlünün hükümüne çağrıldıkları zaman razı olmayanlar da zalimdirler (Nûr, 48-50). Allah'ın âyetleriyle alay edenlerle bir arada oturup sıkılmayanlar (En'am, 67). Allah'a karşı yalan uyduranlar da zâlimlerin tâ kendileridirler (Âl-ı İmran, 94; En'am, 21. 93). "Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, ben gaybı bilirim, ben bir meleğim, gözlerinizin hor gördüğü mü'minlere Allah hiç bir hayır vermez" diyenler de zâlimlerdir (Hûd, 31).

Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenler de zâlimlerin tâ kendileridir (Mâide, 45). Aynı şekilde Allah'ın sınırlarını çiğneyip aşanlar da Kur'an'da zâlimler olarak nitelenirler (Bakara, 279).

Öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler zâlimdirler (İsrâ, 99). Aynı şekilde hayat olarak yalnız bu dünyâyı kabul edip dirilişe inanmayanlar da zâlimlerdir (Mü'minûn, 41).

Küfrü imana tercih edip kâfirleri dost edinenler zâlimdirler (Tevbe, 23). Yine aynı şekilde, mü'minlerle din hususunda savaşıp kâfirleri dost edinenler de zâlimlerdir (Mümtahine, 9), özellikle Yahûdileri ve Hristiyanları dost tutanlar da zâlim olarak nitelenmişlerdir (Mâide, 51). Yahûdilerin ve Hristiyanların hevâ ve arzularına uyanlar zâlimlerdir (Bakara, 145). Aynı şekilde şeytânı ve

zürriyetini dost edinenler (Kehf, 50), şeytana uyup cehennemlik olanlar da Kur'an-ı Kerim'de zâlimler olarak anılırlar (İbrâhîm, 22). Müşriklerin hatırı için fakir mü'minleri yanından kovanlar da zâlim olarak nitelenmişlerdir (En'am, 52).

Kendi kendilerine ortaya helal haram hükmü koyarak insanları saptıranlar da zâlimlerdir (En'am, 144).

Adam öldürüp hem kendisinin, hem başkasının günâhını yüklenenler de zâlimlerdir (Mâide, 28-29).

Şâhitliği doğru yapmayanlar da zâlimlerdir (Mâide, 107).

İyilik gördüğü kimsenin nâmûsuna hâinlik eden de zâlimdir (Yûsuf, 23).

Cihâda gitmeyenler de zâlimlerdir (Bakara, 246).

Tevbe etmeyenler de zâlimlerdir (Hucurat, 11).

Suçludan başkasını mes'ûl tutanlar da zâlimdirler (Yûsuf, 79).

Allah'ın izni olmadan tebliğ görevini ve yerini terk eden, Allah'ın kendisine güç yetremeyeceğini zannedenler de zâlimdirler (Enbiyâ, 87).

Zikredilen âyet-i kerimelerde zâlim olarak tanıtılan kimselere dikkat edildiğinde, Cenâb-ı Allah tarafından, bu büyük ve tehlikeli sîfata lâyık olanların çoğu, dikkate şâyandır ki, inanç bozukluğu içerisinde bulunanlardır. Buradan, İslâm'da, iman kriterinin insan için ne kadar önemli bir vasıf olduğunu anlıyoruz.

DAHA ZÂLİMLER

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de zâlimleri tanıttuktan başka, daha şiddetli bir ifade ile bazı özellik ve nitelikteki kimselerin, daha da zâlim olduklarını beyân eder. Bunların zulûmlerinin azlem, ism-i tafdil (süperlâtif, en üstünlük) sıgasıyla ifade buyurulduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı bu husûsiyetleri taşıyanları özellikle ayrı bir başlık altında ele alıyoruz. Bunların, zulûm çeşitleri ve zâlimlerle elbette bazı bakımlardan ilgili ve tedâhül hâlinde olduğu görülebilecektir. Ancak konunun bu ifâdelerle vurgulanması, bu tedâhülün vukû bulmasından daha bir önem arz etmektedir. Bu itibarla biz de bazıları bir tekrar olarak görse de, Kur'an'ın özellikle böyle vasıflandırdığı kimselere bir daha dikkat çekmek istedik. Kur'an âyetleri, zaten muntazam olarak bir tek konuya münhasır muhtevalar göstermezler. Binâenaleyh bu tür tedâhüllerden her zaman kaçınılmak kolay değildir.

Allah'ın mescitlerinde Allah'ın adının anılmasına engel olan ve onların harab olmasına çalışandan daha zâlim kim olabilir ? (Bakara, 114).

Bildiği şahitliği gizleyenden daha zâlim kimse yoktur (Bakara,

140).

Allah'a iftirâ ederek yalan uyduran veya O'nun âyetlerini yalanlayanlardan daha zâlimi yoktur (En'am, 21. 157; Yûnus, 17; A'raf, 37; Hûd, 18; Kehf, 15). Yine Allah'a karşı yalan uydurup kendisine bir şey vahyedilmesi mümkün olmadığı halde, "Bana vahyediliyor, Allah'ın indirdiği âyetler gibi ben de indireceğim" diyen kimseden de daha zâlimi olamaz (En'am, 93). Bilgisizce insanları saptıran, Allah'a yalan iftirada bulunandan daha zâlim kimse düşünülemez (En'am, 144). Allah'a yalan uyduran yahut kendisine hak (peygamber ve kitap) gelince onu yalanlayan kimseden daha zâlim birisi düşünülemez (Ankebût, 68; Zümer, 32). Kendisine Rabb'inin âyetleriyle nasihat edilip, hatırlatıldıktan sonra onlardan yüz çevirenden daha zâlim kimse yoktur (Secde, 22). Bu vasıfla birlikte yaptığı günâhını unutan kimseden daha zâlimi bulunamaz (Kehf, 57). Nûh, Âd ve Semûd kavmi de pek zâlim ve çok azgındılar (Necm, 50-52). Bu milletlerin özellikleri imansız, ahlâksız, azgın ve şumarık olmalarıdır. İslâm'a çağırıldığı halde, Allah'a iftira edenden de daha zâlimi yoktur (sâf, 7).

Bu vasıfları taşıyanlara dikkat edecek olursak, şöyle bir hulâsa yapabiliriz : Bu pek zâlim ve çok azgınlar, imansız, ahlâksız ve şumarık oldukları gibi, dikkat edilecek olursa, aynı zamanda bile bile inkâr edenlerdir. Hatta inkâr etmekle de kalmıyorlar, bir de Allah'a iftira ediyorlar. Böylece inkârlarının boyutları kat kat artıyor. Allah'a karşı bu pervasızlıkları yüzünden, dünyada ve âhirette onları aşağılatıcı, rûsvay edici azâb kuşatacaktır. Allah'ın haber verdiği bilgi ile diyebiliriz ki, bir kısmı bu alçaltıp küçük düşüren rezil edici azâbı bu dünyada tatmış, bir kısmı da âhirette tadacaktır (Bakara, 114).

Zulûm maddesinden Zalûm kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de bir İbrâhim sûresi 34. âyette, Allah'ın nimetlerine karşı çok zâlim ve çok nankör olan insanın sıfatı olarak, bir de Ahzâb sûresi 72. âyette emânete riâyet etmeyen insanın çok zâlim ve çok câhil oluşu sadedinde zalûm-cehûl terkîbıyla geçer.

ZULMÜN VE ZÂLİMLERİN CEZASI

Buraya kadar incelediğimiz zulmün sâhibi olan zâlimleri Cenâb-ı Allah, elbette cezasız bırakmaz. Çünkü zâlimler, Allah'ın kâinâta ve insan topluluklarına koyduğu fitrî, sosyal nizam ve birliği (tevhîdî) bozdukları, O'nun rızâsına uygun olarak çalışması gereken bu kevnî ve içtimâî ilâhî düzenin çalışmasını engelleyip felce uğrattıkları için, Cenâb-ı Hakk da onları dünya ve âhirette maddî ve manevî bir takım cezâlarla cezalandıracaktır. İtikâdî ve amelî zulûm içerisinde bulunan zâlimler, işledikleri zulûmlerine göre cezâyâ müstahak olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de zâlim fert ve topluluklara mânevî ceza olarak Cenâb-ı Allah, bir tehdit ve baskı olmak üzere şu ihbarlarla ikazlarda bulunmuştur :

Allah zâlimleri sevmez (Âl-İmran, 40. 57). Allah zâlimler topluluğuna hidâyet etmez (Mâide, 51; En'am, 144; Saf, 7). Allah'ın ahdi zâlimlere ermez (Bakara, 124). Allah ins ve cın zâlimlerini bir arada cehenneme sokacaktır (En'am, 128-129). Allah gökten zâlimlerin üzerine azab indirdir (Bakara, 59). Allah'ın lâneti zâlimlerin üzerinedir (A'raf, 44). Müşrik zâlimlerin amelleri boşa gider (Tevbe, 17-19). Allah zâlimleri helâk edecektir (İbrâhîm, 17). Zâlimlere acıklı bir azâb vardır (İbrâhîm, 22). Allah zâlimleri saptırır (İbrâhîm, 27). Kur'an zâlimlerin ziyânını artırır (İsrâ, 82). Çünkü Kur'an onların aleyhine bir huccettir. Herkes cehenneme uğrayacak, Allah muttakileri kurtaracak, zâlimleri orada bırakacaktır (Meryem, 72).

Zâlimlerin yardımcısı yoktur (Hac, 71; Fâtır, 37). Zâlimlere "âhiret azâbını tadın !" denir (Zümer, 24). Zâlimlerin dostu, sözü tutulacak şefâatçisi olmaz (âhirette) (Mü'min, 18). Zâlimlerin mâzeretleri fayda vermeyecek (Mü'min, 52). Zâlimler sürekli bir azâb içerisinde bulunacaklar (Şûra, 45). Zâlimler için cehennem vardır (Haşr, 17; İnsân, 31). Zâlimler birbirinin, Allah muttakilerin dostudur (Câsiye, 19). Allah zâlimleri bilir (tehdit mânâsıyla) (En'am, 58). Allah zâlimleri saptırır (İbrâhîm, 27). Allah zâlimlerden intikâmını alır (Hicr, 78-79). Allah zâlimlerin sapıklığını ve helâklerini artırır (Nühü 24. 28).

Bu ilâhî tehditlere aldırış etmeyen, tuttıkları zulüm yolunda gittikçe azıtıp şımaran, peygamberlerinin uyarılarına kulak asmamakla kalmayıp, onların getirdikleri mucizeleri, "büyüdür, gözbağdır" şeklinde damgalayıp mahkûm etmek isteyen ve hatta azgınlıklarını peygamberlerine "(...) Eğer doğru isen, bizi tehdit ettiğin azâbı (acele) getir" (A'raf, 71) demeye kadar vardırıan, inanç ve fücûrda zâlim, kâfir ve fâcirlere Allah, sonra geleceklere de ibret olmak üzere (tenkil), daha dünyada cezalarını vermiştir.

Zâlim fert ve toplulukları Allah, dünyada çeşitli şekillerde helâk etmiştir. "(...) Onlar yeryüzünde kibirlenip baş kaldırdılar. Halbuki (azabdan) kurtulacak değillerdi. Biz de hepsini günahıyla yakaladık. Onlardan kiminin üstüne taş yağdıran bir fırtına gönderdik, kimini korkunç gürültü yakaladı, kimini yere batırdık, kimini boğduk. Allah onlara zulmetmiyordu; fakat onlar kendi nefislerine zulmediyorlardı" (Ankebût, 39-40). "(Halkı) zulmeden nice şehri kırıp geçirdik ve onlardan sonra başka bir topluluk getirdik" (Enbyâ, 11).

Cenâb-ı Hakk'ın daha dünyada iken helâk ettiği zâlim kavimlerin başında Nûh (a.s.) in kavmini zikredebiliriz. "Nûh kavmini de peygamberleri yalanladıkları vakit onları da boğduk ve onları insanlara bir ibret yaptık. Zâlimlere acı bir azâb hazırladık" (Furkân, 37). "Sen ve yanında bulunanlar, gemiye yerleştiğiniz zaman : "Biz o zâlim kavimden kurtaran Allah'a hamd olsun" de (mü'minûn, 28).

Kur'an-ı Kerim'de zâlim kavimlerin dünyada helâk edilmelerine sebep olarak, inkârlarıyla birlikte, bir de aşırı gittikleri bir veya bir kaç büyük günahları öne çıkarılır. Meselâ Âd kavmi, inkâr edip kâfir oldukları gibi (Hûd, 59-60), kuvvetlerine güvenerek zorbalık ediyorlardı (Şuarâ, 130). Her inatçı zorbanın emrine uyuyorlardı (Hûd, 59). Allah da onları köklerini kesen (Zâriyât, 41), uğultulu azgın bir kasırga (Hâkka, 6) ile helâk etti. "Derken o korkunç ses, onları gerçek bir şekilde yakaladı da onları sel süprüntüsü haline getirdik. Uzak olsun o zâlim kavim !" (Mü'minûn, 41).

Semûd kavmi peygamberleri Sâlih (a.s.) ı inkâr edip şımarmış ve yeryüzünde fesat çıkarmışlar ve aşırı gitmişlerdi. Kendilerine mucize olarak verilen deveyi kesmişlerdi. Bunun üzerine bir çığlık ve yer sarsıntısı onları çarpmıştır (A'raf, 73-79). "Zulmedenleri o korkunç ses yakaladı da yurtlarında çöküp kaldılar. Sanki orada hiç bir şenlik kurmamışlardı. İyi bilin ki Semûd (kavmi) Rablerini inkâr ettiler ve iyi bilin ki Semûd (kavmi) def olup gittiler" (Hûd, 67-68).

Lût kavmi de peygamberlerini yalanlayıp o zamana kadar hiç bir milletin yapmadığı fuhşiyâta (cinsi sapıklığa) düştüler de Cenâb-ı Allah da üzerlerine taş yağdırarak, memleketlerinin altını üstüne getirdi. "Lût'u da (gönderdik). Kavmine dedi ki : "Siz, sizden önce dünyalarda hiç kimsenin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz ? Siz kadınları bırakıp erkeklere şehvetle gidiyorsunuz ha ! Doğrusu siz, azgın bir topluluksunuz !" (A'raf, 80-81). "(Azâb) emrimiz gelince oranın üstünü altına getirdik, üzerine de taş yağdırdık. Çamurdan taşlaşmış, (onlara azab için) hazırlanmış, istif edilmiş" (Hûd, 82). "(...) Çünkü oranın halkı zâlim idiler" (Ankebût, 31).

Medyen halkı ve Eykelliler⁴⁵ de peygamberleri Şuayb (a.s.) ı yalanlamışlardı. Bu topluluklar ölçüde tartıda hile yaparlardı. Ashâb-

⁴⁵ Şuayb (a.s.) Medyenli idi. Ayrıca Eyke ahâlisine de peygamber gönderilmiştir. Çünkü Cenâb-ı Allah, Medyen'den haber verirken, "Onlara kardeşleri Şuayb'ı gönderdik" (A'raf, 85; Hûd, 84) buyurduğu halde, Eykellilerden bahsederken "kardeşleri" kaydına yer vermiyor. (Şuarâ). Halbuki aynı sürede diğer peygamberler de kavimleriyle kardeş olarak zikredilir. Ayrıca helâk şekilleri de farklıdır. Eyke'nin Tebûk olduğu söylenmiştir. Birbirine =komşu iki belde olduğu anlaşılıyor. Bu husus TDV. nin çıkardığı İslâm Ansiklopedisinde de gözden kaçırılmış Medyen ile Eyke aynı yer gibi gösterilmiştir.

Yâkut-el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldan, I, 321'e de bakılabilir.

ı Medyen, Hz. Şuayb'ı dinlemediler. "Derken o (müthiş) sarsıntı onları yakalayiverdi, yurtlarında diz üstü çökekaldılar (...)" (A'raf, 91). Bu helâk eden sarsıntı aynı zamanda korkunç derecede sesli idi. "Emrimiz gelince, Şuayb'i ve onunla beraber inanmış olanları bizden bir rahmetle kurtardık. Zulmedenleri de korkunç ses yakaladı, yurtlarında çökekaldılar. Sanki orada hiç şenlik kurmamışlardı. Semûd (kavmi) nasıl uzaklaşıp gittiyse, Medyen halkı da öyle uzaklaşıp gittiler" (Hûd, 94-95).

Eykeliler ise azgınlıkla insanları Allah yolundan çevirirlerdi. Allah da onları çok sıcak bir günde altına toplanıp gölgeleneceklerini sandıkları bir buluttan döktüğü ateşle helâk etti. "Onu yalanladılar, nihayet o gölge gününün azâbı, kendilerini yakaladı. Gerçekten o, büyük bir günün azâbı idi" (Şuarâ, 189).

Fir'avn ve hempâları da Mûsâ ve Hârûn (a.s.) ı inkâr ederek, ahâliyi guruplara bölüyor, bir kısmını ezliyordu. "Fir'avân o yerde zorbalığa kalktı, halkını çeşitli guruplara böldü. Onlardan bir gurubu zayıf düşürüp ezliyordu. Oğullarını kesiyor, kadınlarını sağ bırakıyordu. Çünkü o bozgunculardan idi" (Kasas, 4). Fir'avn onlara azabın en kötüsünü revâ görüyordu (Bakara, 49). Allah da Fir'avn ve adamlarını denizde boğdu. "Biz de onlardan üç aldık. Onları denizde boğduk ! Çünkü onlar âyetlerimizi yalanlamışlardı ve onları umursamaz olmuşlardı" (A'raf, 136).

Kârûn fert olarak, şımarık zengin zâlimlerin helâkine bir misâl teşkil edebilir (Kasas, 82).

Cenâb-ı Allah zâlimleri zulümleri sırasında helâk eder. "(Halkı) zulmederken helâk ettiğimiz nice memleket vardır ki, duvarları (alta yıkılan) tavanlarının üstüne çökmüştür. Nice kullanılmaz olmuş kuyu ve nice "ıssız kalmış sağlam köşk vardır" (Hac, 45). Zâlimler bilerek zulmettikleri için Azâbımız onlara geldiğinde "Biz gerçekten zâlimlermişiz" demelerinden başka çağrılarını olmadı" (A'raf, 5). Ancak Cenâb-ı Hak bütün zâlimleri dünyada iken helâk etmez. Çünkü esas ceza yeri âhiret yurdudur. "Eğer Allah, insanları, yaptıkları (her) haksızlıkla (bi zulmin) cezâlandırırsaydı, yeryüzünde tek canlı bırakmazdı. Fakat onları takdir edilen bir süreye kadar erteler. Süreleri geldiği zaman da bir saat dahi ne geri kalırlar ne de ileri geçerler (derhal mahvolup giderler)" (Nahl, 61). Kıyâmete kalan cezalar ise daha şiddetli olacaktır. Nitekim bir hadis-i şerifde "Zulüm kıyâmet gününde zulmetler (olacak) dır" buyrulur⁴⁶.

Bunun için zulümden kaçınmak gerekir. Allah zâlime imhâl eder (mühlet verir)⁴⁷; fakat ihmâl etmez. Yâni bir de yakaladı mı,

⁴⁶ Buhâri, Mezâlim, 8.

daha hiç bir zâlim kurtulamaz. O itibarla zulüm ile âbâd olanın âhiri berbâd olur.

Hak Teâlâ bu ümmet için de bir uyarı olmak üzere şöyle buyurur : "(Öyle) bir musibetten (fitne) sakının ki aranızdan yalnız zulmedenlere (gelip) çatmaz. (İyiliği emir, kötülükten nehiy hususunda kusur ettiğinizden dolayı hepinize ulaşır). Bilin ki Allah'ın azâbı çetindir" (Enfâl, 25).

Bu âyeti kerîmede kötülüklerle göz yumulan ve bu yüzden içinde kötülüğün yayıldığı İslâm ümmetine de bir fitnenin gelip çatacağı ihbarı yapılmaktadır. Çünkü bazı günahlar vardır ki zararı umûmî olur. O musibet sadece işi yerinden oynatan kendisine ve başkasına zulmeden zâlimlere münhasır kalmaz, kurunun yanına yaşı da yakar. Kötülüğün aleni işlenmesi, inancı bozmak, herkesin bir ayrı baş çekmesi, cihadda tembellik veya cihadı terketmek böyle bir musibete sebep olabilir. Gafletlerinden dolayı hiç habersiz olanlara daha fazla zarar verebilir. Bundan dolayı toplumu gözetim altında tutmak farz-ı kifâyedir. Kötülüklerle nemelâzımcılıkla aldırış edilmez de cemiyet gemisi deldirilirse, su alan o gemideki iyi kötü herkes boğulur gider. Elbetteki emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker (iyiliği emredip kötülükten alıkoyma) görevini de usûlüne uygun şekilde yapmalıdır ki bu davranışta karışıklık ve dengesizlikle toplum gemisini devirmesin⁴⁸. Yoksa Cenâb-ı Allah her türlü azâbı göndermeye kâdirdir. "De ki : "O sizin üzerinize üstünüzden yahut ayaklarınızın altından bir azab göndermeye, ya da sizi parti parti birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hincını tattırmaya kâdirdir" Bak, anlasınlar diye âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz !" (En'âm, 65).

Bu âyetteki üstten gelen azabların (Allah korusun) yıldırım düşmesi, taş yağması, tûfan halinde yağmurların yağması gibi semâvî âfâtın, alttan gelecek azâbların, deprem, hasf, yani yerin göçüp üstündekilerin yere batırılması, yerden su veya ateş çıkması gibi arazi âfât olabileceği tefsirlerde beyân edilmiştir⁴⁹. İbn Abbâs'dan gelen bir rivâyette üstten gelecek azâbın ümmetin emirlerinden (kumandanlarından) ve eşrafından (üleri gelen büyüklerinden), alttan gelecek azâbın da aşağı tabakadan, kölelerden olacağı şeklindedir⁵⁰. Hasan Basrî'den âyetin ilk iki kısmının müşrikler için, son iki kısmının da mü'minler için olduğu rivâyeti vardır⁵¹. Bu âyet nâzil olunca, Buhârî'nin Câbir'den rivâyetine göre, Rasûlullah (s.a.v.),

47 Buhârî, Tefsir, 11 (Hûd) / 5.

48 Elmahlı, IV, 2387-2388.

49 Beydâvî, I, 314-315; Celâleyn, aynı yerde hâşiyede; Âlûsî, VII, 180; Elmahlı, III, 1953.

50 Taberî, VII, 220; Âlûsî, VII, 180.

51 Taberî, VII, 225; Âlûsî, VII, 180.

birinci ve ikinci (üstten ve alttan gelecek olan azablar için) Allah'a sığınmış, üçüncü ve sonuncusu için "bu ehven veya eyserdir" demiştir⁵². Bu âyetin tefsirinde pek çok hadisler rivâyet edilmiştir⁵³. Ancak şu hadis-i şerifin bu âyete epeyce bir açıklık getirdiğini söyleyebiliriz : "Bu âyet nâzil olunca, Peygamber (s.a.v.) kalktı, abdest aldı, Rabbinden ümmetine üstlerinden ve ayaklarının altından bir azab göndermemesini, onları (fırka fırka) birbirine katmamasını ve Beni İsrâil'e tattırdığı gibi birbirinin acısını tattırmamasını diledi. Bunun üzerine Cebrâil (a.s.) ona geldi de : -Ya Muhammed, sen Rabb'inden dört şey istedin o da sana ikisini verdi, ikisini vermedi. Onlara üstlerinden ve ayaklarının altından köklerini kazıyacak bir azab gelmeyecek. Çünkü bu ikisi (azab), peygamberlerini tekzîb ve Rabb'lerinin kitabını reddetmekte ittifak eden her ümmet içindir. Fakat onlar (yani senin ümmetin) tefrika (ile) birbirine girecekler, Allah onlara birbirinin hücünü tattıracaktır. Bu iki azab da kitapları ve peygamberleri tasdik edenler içindir"⁵⁴. Mezkur âyet ve sadedinde rivâyet edilen pek çok hadisler hakkında âlimler değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları hepsinin bu ümmet için olacağı, bazıları, ilk üç hayırlı nesil (sahâbe, tâbiün ve tebe' u't-tâbiün) hayru'l-Kurûn müstesnâ, bu ümmet için vâki olacağı görüşündedirler. Bunun için de Hz. Peygamberin "Âyette bildirilenler olacaktır; fakat onun tevîli henüz gelmedi"⁵⁵ hadisini delil getirirler⁵⁶. Bir kısım da tefrika ve kitâlin bu ümmet için olduğu, semâvi ve arazi isti'sâl (bir ümmetin kökünü kazıyan) azâbının Hz. Peygamber (s.a.v.) in duâsıyla bu ümmetten kaldırıldığı görüşündedirler. Bu meyanda Allah tefrika, birbirine musallat kılma, kitâl, işkence, anarşi, düşman istilâsı, açlık, kıtlık, züllete düçar etme gibi pek çok fitne çeşidi ile de cezalandırır. Bunlar da az acı değildir. Onun için devamlı sakınıp korunmalıdır.

Bu ümmetin zulmedip çığırından çıkması halinde uğrayabileceği dünyevî ceza hakkında şu âyeti kerimeler de çok dikkate değer : "Bir vakit de, "Eğer bu, senin tarafından gelmiş hak bir kitap ise, başımıza gökten taş yağdır veya bize daha acıklı bir azâb ver !" demişlerdi. Halbuki sen onların içinde buldukça Allah onlara azâb edecek değildi ve onlar istiğfâr ederlerken de Allah onlara azâb edecek değil" (Enfâl, 32-33). Bu âyeti kerîmelerden ve yukarıdaki âyeti kerîmede sadedinde zikredilen pek çok hidis-i şerifden ve yine "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiyâ, 107) âyeti kerîmesinden de Rasûlullah (s.a.v.) in bu ümmet için ve herkes için rahmetin tâ kendisi olduğu sârâhâten anlaşılmaktadır.

52 Buhârî, Tefsir, VI/2.

53 Taberî, VII, 219-227; İbn Kesir, II, 139-143.

54 Taberî, VII, 224; Âlûsî, VII, 180.

55 Tirmizî, Kitâbu't-Tefsir, V, 3066.

56 Bkz. Suat Yıldırım, Hz. Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, s. 217-218.

Mekke müşrikleri böyle açıktan azabı istedikleri halde, rivayete göre özel olarak Nadr, bir rivayete göre Ebu Cehil, bunu istediği halde, Resulullah efendimiz (s.a.v.) onlar için ayn-ı rahmet olduğundan, onun bulunduğu yere azab inmemiştir. Birde onların istiğfar etmeleri azaba engel olmuştur. İstiğfar şu iki şekilde anlaşılmıştır. Kureys kabilesi âdeten dıyeceklerini der sonra pişman olur da akşam olunca "Ğufraneke, Allahümme (Allahım senden bağış dileriz) derlermiş. Sadece bunu söylemeleri, Allah'dan gelecek azaba engel olmuştur⁵⁷. Yahut da içlerinde istiğfar edip imana gelenler veya gelecek olanlar varken Cenab-ı Allah onlara köklerini kazıyacak bir isti'sal azabı vermemiştir. Nitekim İbn Abbas (RA)'dan bu ayetin tefsiri hakkında şöyle bir rivayet gelmiştir: "Allah bu ümmet içerisine iki güvence koymuştur. (Hz. Peygamber (s.a.v.) ve istiğfar). O ikisi aralarında devam ettiği müddetçe, başlara çarpan azablardan korunmaya devam edeceklerdir. Bir güvencesinin rûhunu Allah kendisine kabz etmiştir (Hz. Peygamber). Diğeri içinizde kalmıştır (istiğfar)". Aynı haberin bir de şöyle rivayeti vardır : "Onların içerisinde iki emân (güvence) vardı. Nebî (s.a.v.) ve istiğfar. Peygamber (s.a.v.) gitti, istiğfar kaldı"⁵⁸. Şu halde bu ümmet istiğfar edip, günahlarına pişmanlıkla tevbe eder ve af dilerse, Cenâb-ı Hak da onlara dünyevî azâb etmeyecektir inşaallah. Kötüler de bu istiğfar edenlerin sayesinde semâvî ve arazi azablardan korunacaklardır. Yani kötüler ve zulûmkârlar içerisinde iyi kimseler zuhûr etmeye başladığı zaman da -velev ki az olsunlar- o iyilerin yüzü suyu hürmetine o kötülerin mütahik oldukları umûmî azab da te'hîr olunur. Kötüler azabı çektiği gibi, iyiler de rahmeti celbederler⁵⁹. Nitekim Cenâb-ı Allah, "Rabb'in memleketlerin halkı islâh olmuşken haksız yere onları yok etmez" (Hûd, 117), buyurmuştur. İyi halde olan memleket halkını helâk etmeyi zulûm olarak vasfetmiştir. Cenâb-ı Hak hidâyetle kendi iç düzenini islâh edip Allah'ın razı olacağı şekilde dünya hayatını sürdüren bir milleti Allah kötü vaziyete sokmaz. "Kâfirlere bu azâbın yapılış sebebi şu: Bir topluluk iyi gidişini değiştirmedikçe, Allah da onlara verdiği ni'meti (azaba) değiştirmez. Gerçekten Allah iştendir, kemâliyle bilendir" (Enfâl, 53). "Evet, aynen Fir'avn hanedanıyla onların gidişi gibi. Onlar Rab'lerinin âyetlerini yalanladılar, biz de günahları yüzünden onları yok ettik. Fir'avn tâifesini suda boğduk. Bunların hepsi zâlimlerdi" (Enfâl, 53-54). "Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların iyi hallerini fenâlığa değiştirmez. (...)" (Ra'd, 11).

Ey halleri değiştiren yüce Rabbimiz ! İslâm milletinin şimdiki kötü hallerini en güzel hallere çevir ! Âmin.

⁵⁷ Taberî, IX, 225; Âlûsî, VII, 180.

⁵⁸ Taberî, IX, 236; İbn Kesir, II, 305.

⁵⁹ Elmalılı, IV, 2399.

FAYDALANDIĞIMIZ ESERLER

Kur'an-ı Kerim

- Abdü'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzî'l Kur'ani'l-Kerîm, Beyrût, ts (tarihstz).
- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'l-Mesâni, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, ts.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, 2. Baskı, el-Halebî, Mısır, 1388/1968 (Tefsîru'l-Celâleyn ile birlikte)
- el-Buhârî, Muhammed bîn İsmâîl, el-Câmi'u-s-Sahih, Mısır, 1351/1932.
- el-Cevherî, İsmâîl bîn Hammâd, es-Sihâh, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Mısır, ts.
- ed-Dihlevî, Şah Velîyyullah, Huccetullahi'l-Balîğa, Beyrut, ts.
- Elmalîh, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İst. 1959.
- el-Fîrûzâbâdî, Basâiru Zevî't-Temyîz, fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, el-Kâhire, 1383.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed, Kitâbu Cemhereti'l-luğa, Mektebetu'l-Musennâ, Haydarabad baskısından ofset, Bağdad, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fîdâ' , İsmâîl, Tefsîru'l Kur'ani'l-Azîm, Beyrût, 1389/1969.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa, 2. baskı Mısır, 1389-1392/1969-1972.
- İbn Manzûr, Cemâlu'd-Dîn Muhammed, Lisânu'l-Arab, el-Kâhire, ts.
- İzutsu, Toshîhiko, Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, Çev. Selâhaddin Ayaz, Pınar Yayınları, ts.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdü'l-Kerîm, Kuşeyrî Risâlesi, Çev. Süleymân Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul, 1978.
- et-Taberî, Muhammed bîn Cerîr, Câmi'u'l-Beyân'an Te'vîli'l-Kur'an, el-Halebî, el-Kâhire, 1373/1954.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, el-Câmi'u's-Sahih, Mısır, 1958.
- Yıldırım, Suat, Hz. Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, Kayihan Yayınevi, İstanbul, 1983.
- ez-Zebîdî, M. Murtada, Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs, Beyrût, 1386/1966.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd bîn Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût, ts.

önce tefsir ettiği âyetin veya kelimenin bir benzeri tekerrür ettiğinde, ikinci defa tefsirine lüzum görmeden ilk tefsir ettiği yere göndermesidir. Buna bir örnek vermek gerekirse Nisâ suresinin 38. âyeti verebiliriz. Müellif bu âyeti tefsir ederken, daha önce tefsirini yaptığı Bakara suresinin 264. âyetine havale etmiştir. Bunu, Müellifin aşağıdaki ifadesinde görmek mümkündür.

والذين يفتقون أموالهم وناء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر تقدم تفسير
مثل هذه الآية في قوله كالمى يفتق ماله وناء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر وهذا ولا باليوم الآخر
يوم الآخر وهناك وال⁸⁵

Tekerrür eden kelime hakkındaki ihtilafın ilk geçtiği yere havale edildiğini gösteren bir örnek olarak Bakara suresinin 25. âyetindeki الحلود kelimesini vermek mümkündür. Müellifin bu kelime ile ilgili ihtilafı, ilk geçtiği yere gönderdiği aşağıdaki kendi ifadesinde açık bir şekilde

غيبص التتمم بذكر الحلود في دار التعميم
86 فقال تعالى : " وهم فيها خالدون " وقد تقدم ذكر الحلال في الحلود

Ebü Hayyân ahkâm âyetleri geçtikçe, selef ve halefin ve fıkıhçıların görüşlerini zikretmek suretiyle, fikhî hükümleri beyan etmeye özen göstermiştir. Meselâ Nisâ suresinin 43. âyetini tefsir ederken, bu âyette sözü edilen sarhoş kimsenin durumu ile ilgili olarak önce selef ve halefin görüşünü zikretmiş, sonra da fıkıh ulemasının konu ile ilgili sözlerine geniş bir şekilde yer vermiş ve şöyle anlatmıştır :

" Hz. Osman, İbn Abbas, Tavûs, Atâ, Kâsım, Rebi'a, Leys, İshak, Ebü Sevr ve Meznî, sarhoş olan kimsenin talakı geçersizdir demişlerdir. Taberî de aynı görüştedir. Fıkıh uleması, bunak kimsenin talakı geçersiz olduğu hususunda ittifak etmiştir. Çünkü sarhoş kimse, vesvese ile bunayan kimse gibi bunaktır. Morfin almakla akli dengesi bozulan kimsenin talakı geçersiz olması hususunda ittifak olduğu gibi, şarap içerek sarhoş olan kimsenin talakı da aynı şekilde geçersizdir. Hz. Ömer, Muaviye ve tabiün'dan bazı fıkıh âlimleri, sarhoş kimsenin talakı geçerlidir, demişlerdir. Ebü Hanîfe, Sevrî ve

⁸⁵a.g.e.III, 247.

⁸⁶a.g.e., I, 118.

Evza'i de aynı görüştedir. Ebû Hanife, irtidat hâli müstesnâ, sarhoş kimsenin yaptığı akitler (anlaşmalar) dahil bütün tasarrufu, ayık kimsenin tasarrufu gibi geçerlidir, demiştir. Ebû Yusuf ise, sarhoş olan kimsenin sarhoşluk halinde iken mürtet olduğunu ileri sürmüş ve onun bu görüşüne İmam Şafî de katılmış ancak o, sarhoş halde olan kimsenin ne öldürülmesine ve ne de tevbeye zorlanmasına cevaz vermiştir.

Sarhoş kimsenin talakala ilgili olarak söylediği sözler hususunda ihtilaf vaki olmuştur. İmam Mâlik sarhoş'un talakını geçerli, yaralamalarda kisas yapılmasını geçerli ve nikâh ile alışveriş akitlerini geçersiz kabul eder. Mâverdî ise, şâz bir rivâyete dayanarak sarhoş'un talakı geçersizdir, demiştir. Muhammed b. Abdilhakem, sarhoş'un talakı ve köle azâd etmesi geçersizdir, demiştir. Sarhoş olma vasfının ölçüsü hakkında ihtilaf mevcuttur. Selef ulemasından bir gurup, sarhoş; erkeği kadından ayırt edemeyecek kadar kendini kaybeden kimsedir, demiştir. Ebû Hanife de aynı görüştedir. 87 * حتى تعلموا ما تقولون * Sarhoşken - ne dediğinizi bilene kadar - namaza yaklaşmayın - " âyeti bu görüşü destekler mahiyettedir. Âyetin zahiri manasından da anlaşılacağı gibi, hakkında hüküm gerektiren sarhoş, ne dediğini bilemeyecek derecede kendinden geçen kimsedir. Sevri'ye göre sarhoşluk; aklın kaçmasıdır, yanlı okurken yanlı okumak ve ne söylediğini bilmemektir. Bu vasıfta olan kimseye içki haddi uygulanır. İmam Ahmed ise, sıhhatı yerinde olduğu halde aklında bir karışıklık meydana gelmişse, bu kime sarhoştur, demiştir. Benzeri bir görüş de İmam Mâlik'ten rivâyet edilir.

Ebû Hayyân âyeteleri tefsir ederken varsa nâsîh- mensûh'u göstermiştir. Müellif Nisâ suresinin 43. âyetini tefsir ederken bu âyetin nesh'i konusuna temas ederek şöyle demiştir : " İbn Abbas, Nisâ suresinin 43. âyeti, Mâide âyetiyle mensûh olduğu görüşündedir. Bundan daha garip olan, İkrime'nin aynı âyetin,

كَيْسِيَّةٌ لَا تَقْرَأُ الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سَكَارَى كISIMININ, Mâide suresinin 6. âyetindeki كَيْسِيَّةٌ لَا تَقْرَأُ الصَّلَاةَ فَاغْسِلُوا

yolundaki sözüdür. Yani sarhoşluk hali geçinceye kadar, sarhoş kimselere namazı tehir etme izni verilmiştir, manasına gelmektedir. Sonra da bu âyet nesh edilerek mutlak surette namaz kılmaları emrolundu. Daha sonra da içki içme olayı, Mâide suresinin 90 . âyetindeki, اجتنوا emriyle nesh edilmiştir. Allah (c.c.) bu âyeti içkiyi mübâh kılmak için indirmedir ki mensûh olsun. Ayrıca aynı âyeti indirdikten sonra sarhoş iken namaz kılmayı mübâh kılmamıştır. İbn Abbas'ın sözünden anlaşıldığına göre; âyetteki hitâp'tan murad edilen mana, sarhoşluğa cevaz verildiği yöndedir. Halbuki âyette yasak edilen husus, sarhoş iken namazdan uzak durulmasıdır. İçkiyi yasaklayan âyetin nâzil olmasıyla âyetin mefhumundaki içki içme ve sarhoş olmaya cevaz kaladınmıştır " .

Müellifin, tefsirini yaptığı âyetle ilgili vârid kıraatleri sıralaması; tefsirinde görülen en önemli özelliklerden biridir. Mesela En'âm suresinin 162. âyetini tefsir ederken kurrâ'nın bu âyetle ilgili farklı kıraatleri şöyle sıralamıştır.

Hasen ve Ebû Hayve, نَسَكَ kelimesindeki س harfini sâkin okumuşlardır.

مَكِيلِمَا kelimesine bitişen mütekellim ya'sının sâkin olduğu huusunda Nâfi'den yapılan rivâyette ise, iki sâkin bir araya gelmiştir ve vasl hâli, vakf hâlinde olduğu gibi kabul edilmiştir. Arap dili kurallarına göre mütekellim ya'sının üstün okunması daha uygun düşer. Bu konu ile ilgili olarak Ebû Ali şöyle der : Bu kıraat, kıyas dışı okunan şâz bir kıraattir. Çünkü bu kıraatte iki sâkin bir araya getirilmiştir. Bu durumda yapılan kıraat şâzdır. Böyle bir kıraat cihetine gidilmesi, Arapların, التقت حلتنا البطان ve لنلان بيتا المال cümlelerindeki iki sâkini bir araya getirmelerine dayanmaktadır.

Ebû Hâlid'in rivâyetine göre Nâfi', مَكِيلِمَا kelimesine bitişen mütekellim ya'sını kesre okumuştur. İbn Ebî İshâk, İsâ ve Cuhderî, Ebû Züeyb'in سَبَقُوا هَوَى sözünde olduğu gibi Huzeyl lehçesine göre مَحَى şeklinde okumuşlardır. İsâ b. Ömer, مَحَى ، مَكِيلِمَا ve مَكِيلِمَا kelimelerine bitişen mütekellim ya'sını fetha okumuştur. Yapılan

bir rivâyete göre Âsım bu yâ'yı sâkın okumuştur".

Ebû Hayyân'ın tefsirinde göze çarpan hususiyetlerden birisi de, yerî geldikçe belâğî sanatları zikretmesidir. Nisâ suresinin bazı âyetlerindeki belâğî sanatlara yer vermesi buna bir örnek teşkil edebilir. Müellif bu surenin 32. âyetindeki نصيب kelimesi, aynı âyetteki الله lafzı, 34. âyetindeki بعض kelimesi, 35. âyetindeki كما kelimesi, 36. âyetindeki الحار kelimesi, 38. âyetindeki قرينا kelimesi ve 39. âyetindeki الله lafzının tekerrür etmesinde Tekrarlama sanatı; 34. âyetindeki حافظات للغيب ile ما حفظ الله , 37. âyetindeki يبهلون ile بالبهل arasında Cınâs-ı Muğâyır sanatı; sıfat durumundaki حافظات ve قانتات kelimelerin birbirine atıf harfî bulunmaksızın ve وبالوالدين ile başlayan kelimelerin kuvvet derecelerine göre atıf harfî ile birbirlerine atfedilmelerinde, Atıf sanatı; 34. âyetindeki انشورهن ile فان أطعنكم , 35. âyetindeki يوفق الله ile شقاق بينهما , 35. âyetindeki Tıbâk sanatı; aynı âyetin اهلها ile اهلها kelimesinde ve 32. âyetindeki عمدت أيمانكم cümlesinde, İhtisâs sanatı; 36. âyetindeki شيأ إحسانا ve ما kelimesinde, İbhâm sanatı; aynı âyetteki مختلا فخورا kelimesinde, Ta'riz sanatı; 35. âyetindeki ما ملكت أيمانكم cümlesinde, mülkiyetin sağ tarafa isnad edilmesinde, Tekid sanatı, 38. âyetinin ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا kısmında, Temsil sanatı ve surenin pek çok âyetlerinde, Hazif sanatı bulunduğunu ifâde etmiştir "

Ebû Hayyân zaman zaman şîrden beyitler getirerek âyetelerin tefsirinde şahit olarak kullanmıştır. Mesela O, Mâide suresinin " Ey Muhammed ! Deki, " Ey kitap ehli ! Allah'a, bize indirilene ve daha önce indirilene inanmamızdan ve çoğunuzun fâsık olmasından ötürü mü bizden hoşlanmıyorsunuz ? " meâlindeki 59. âyetini tefsir ederken, bu âyetin manasını destekler mahiyette olan , " onların tek kusurları, sadece, düşman askerlerine karşı savaşırken kılıçları ağzında meydana gelen kırıklardır " manadaki şairin beyitini şahit olarak kullanmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz özelliği, aşağıda müellifin kendi ifadesi olarak sunduğumuz metinde daha açık bir şekilde görmek mümkündür.

و المعنى هل تعيبون علينا أو تتكرون و تعلمون ذنبا تقيصة ما لا ينكر و لا يهاب وهو الايمان
 بالكتب المنزلة كلها وهذه محاوراة لطيفة وجيزة تنبيه الناظم على انه ما تقم عليه الا ما يقم
 و لا يمد عيبا و نظيره قوله :

و لا عيب لهم غير ان سيورهم

88

يهن فلزل من قراع الكتاب

Ebû Hayyân'ın tefsirle ilgili olarak yazdığı meşhur " el-Bahru'l-Muhit " adlı eserin mukaddimesinde bize, bu ilme intisabının erken yaşlarda başladığı ve bununla ilgili tasarılarını gençlik yıllarında tahayyül ettiğini haber vermektedir. Hatta O'nun insan ömrünün dönüm noktası saydığı altmış yaşından önce, bu işe başladığını özellikle bildirmesi nazari dikkati çekecek mahiyettedir. İfâdesine göre, tefsirini yazmaya 57 yaşında başlamıştır ⁸⁹. Müellif sözkonusu mukaddimesinde özet olarak tefsirini yazarken nelere dikkat edeceğini, hangi kaynaklardan ne ölçüde faydalanacağını, tefsirinin asıl hedef ve gayesinin daha açık bir ifâde ile diğer tefsirler arasındaki yerinin ne olabileceği hakkında bize kısa bir fikir vermektedir. Bu fikirleri bize bahşeden ebû Hayyân, ilmin yeri ve zamanı yoktur; her yerde ve her zamanda elede edilmesi mümkündür dedikten sonra, Endülüste yetişen din ulemasını, bu konuda örnek göstermesi, kendisinin de menşe' itibarıyla Endülüslü olmasına bağlı bir keyfiyet şeklinde telakkî edilebilir. Müellif burada kendi ülkesinde yetişen bilginlerin, vahyin beşiğinden uzak olmasına rağmen Kur'an-ı Kerim'e derin bir saygı ve vukufiyetle nasıl eğildiklerini, kurâât, Arap dili ve edebiyatı, Arap şiiri, hulasâ Kur'an'ın tefsiri için gerekli bulunan bütün vasitalara karşı nasıl ilgi duyduklarını ve bunlara nasıl eğilebildiklerini, güzel ve açık cümlelerle ifâde etmeğe çalışmıştır. Burada müellif âdeta ben de kendi memleketimde yetişen İslâm ulemasının yolunu izledim der gibi ifâdeler kullanması da dikkati çekmektedir ⁹⁰.

88 a.g.e., III, 516.

89 a.g.e., I, 3.

90 a.g.e., I, 3.

Ebû Hayyân, bazı âyetlerin tefsirini yaparken kelimelerin ifade ettiği mana ile münasebeti bulunan sofilerin sözlerine zaman zaman yer verir, fakat kelimenin zahirine hamlettikleri manaları zikretmekten çoğunlukla kaçınır. Mesela Bakara suresinin 114. âyetini tefsir ederken Kuşeyri'nin bu âyete yaptığı tefsiri, el-Bahru'l-Muhit'inde şöyle anlatır : Kuşeyri أو من أظلم (Bakara 114.) âyetin tefsirinde şunları söylemiştir : " Bu âyet, arzu ve dünyevî isteklere uyarak âriflerin gönüllerindeki marifet, şehvetin isteklerine boyun eğerek, insanların iç duygularını olgunlaştıran ibadet, şans ve meskenete teslim olarak, ruhları gerçeklere götüren muhabbet ve ibadetlere iltifat etmek suretiyle muvahhitlerin sır mertebesi olan müşâhede yurtlarını tahrip eden zalımlara işaret etmektedir. İçinde buldukları derecelerle yetindiklerinden ötürü onlar için dünyada zillet ve meskenet, âhirette de azap vardır ". Kuşeyri'den naklettiğimiz bu tefsirin bir kısmı özetlenerek alınmıştır. Bu tefsir, Kur'ân âyetlerinin ifade ettiği manalardan çok uzak ve garip bir tefsirdir. Sofilerin tefsirleri umumiyetle böyledir "

Müellifin bu konudaki Arapça ifâdesi aynen aşağıda verilmiştir.

{قال التميمي} في قوله تعالى ومن أظلم الآية أشار إلى ظلم من خرب أو طان المعرفة بالمتى والملاقات و هي قلوب العارفين و أو طان العبادة بالشهوات و هي نفوس العباد و أو طان المحبة بالخطوط و المساكنات و هي أرواح الراجدين و أو طان المشاهدات بالانتفات إلى القربات و هي أسرار الموحدين لهم في الدنيا خزي ذل الحجاب و في الآخرة عذاب لاكتناعهم بالدرجات انتهى و بعضه ملخص و هذا تفسير عجيب ينبر عنه لفظ القرآن و كنا أكثر ما بقوله هؤلاء القوم 91

Müellif, En'âm suresinin 76. 77. ve 78. âyetlerini tefsir ederken, Hz. İbrahim (a.s.)'in, Rabbini arama gayretli içinde olduğu bir sırada gece basınca bir yıldız görmüş, işte bu benim Rabbidir, sonra ay doğarken görünce, işte bu benim Rabbidir, daha sonra da güneş doğarken görünce, işte bu benim Rabbin, bu daha büyüktür dediği yıldız, ay ve güneşle ilgili olarak sofilere ait naklettiği görüşlerden son ikisiyle bir benzetme bulunarak Batınîlerin bu âyetlere yaptıkları tefsiri şöyle aktarıyor : " Sofilerin yaptığı şu iki tefsir, Batınîlerin - Allah onlara lanet etsin - tefsirine benziyor. Zira sofilerin bu tefsiri, Allah kelâmının ifade ettiği manadan çok uzak, anlaşılması son

derece zor, çözümlenmesi müşkül ve bilmeceye benzer bir tefsirdir. Eğer Abdullah er-Razî ve diğer müfessirler tefsirlerinde zikretmeseydiler, bu sözlere tefsirimde yer veremezdim. Batınîlerin Hz. Ali'ye nisbet ederek yaptıkları tefsirlerden birisi de , yukarıda zikredilen âyetlerde geçen yıldız, ay ve güneşle ilgili yaptıkları tefsirdir. Onlar yıldızı ilim öğrenmek için icazeti bulunan ve bu yolda hizmet veren, ay ise derece olarak yıldızdan sonra ve İmam durumunda bulunan güneş'e nazaran da bir vezir mertebesinde. Güneş İmam Hz. İbrahim (a.s.) de içinde beliren sorulara cevap arayan kişi durumundadır. Hz. İbrahim, ilim öğretmekle mükellef olan yıldız'a işte benim Rabbin budur dedi - Hz. İbrahim bu sözünden kendisine ilim vereni kastedti - , çünkü ilim talep edene ilim veren o'dur. Yıldızın kaybolması üzerine Hz. İbrahim gökteki ay'a baş vurarak istediğini ondan talep etti ve ondaki bilgi de bitince Hz. İbrahim , Nâlık (konuşan) diye bilinen elçi (Cebrâil)'den bilgi alan Sâmit (İmam)'e baş vurdu, çünkü o resûlün bütün konuştuğunu bilir ve aktarır. Bu imamdaki bilgiler de bitince, nâlık olan resûle baş vurdu ki bu resûl Bâtınîlere göre dinleri tasvir eden resûldür. Bâtınîlerin Hz. İbrahim olayı ile ilgili tefsirleri burada son buldu. Bu karışık ve bilmece gibi tefsirler, âyetlerin ifade ettiği manalardan çok uzak ve bu âyetlerin manaları ile uzaktan ya da yakından kesinlikle hiç bir alakası bulunmayan bir tefsirdir. Bâtınîlerin yaptığı bu tefsirden farklı değildir. Kur'an tefsirinde sofilerin buna benzer pek çok tefsir çeşitleri vardır " .

Müellif daha önce izahını yapıdığı kelime veya tefsirini yaptığı âyetin bir benzeri tekerrür ederse, ikinci bir izahatta bulunmaz, daha önce geçtiği yere gönderir ve öbür âyetin tefsirine geçer. Dil yönünü incelediği kelime veya tefsirini yaptığı âyet üzerinde tekrar durduğu görülürse, bunun sebebi ya dört mezhep imamına ait görüşlere yer vermek ⁹², ya da âyetin ihtivâ ettiği dini hükümleri serdetmek içindir. Âyetin tefsiri sırasında zikrettiği fikhî hükümleri fıkah, gramer kaidelerine ait hususları da nahiv kitaplarındaki yerlere gönderir. Meşhur olmayan veya garib bir hükme rastlarsa, bütün i'râb çeşitlerine baş vurur, Kur'an hükümlerine ters düşmemek kaydıyla âyetin zahiri manasını tercih eder, tefsirini buna göre yapar. Ebû

⁹² a.g.e.,I,489; III, 163, 217,339, 340; V, 29; VII, 240.

Hayyân; " Kur'ân âyetlerini, l'rabın en doğru olmasına ve ifâdelerin en güzeline hamletmek gerekir. Çünkü o, Allah kelimidir, ifâdelerin en fasihidir. Semmâh, Tırmâmâh ve diğer şairlerin şüirlerinde görülen, gerçek manadan çok uzak bir mana seçmek, bozuk cümleler kurmak ve anlaşılması zor mecâzi manalar kullanmak gibi, nahtıvcilerin bağışladığı ve mûsamaha gösterdiği kusurların Kur'anda mevcût olması düşünülemez " ⁹³, demiştir.

Bütün bunlardan ayrı olarak Ebû Hayyân, tefsirine yazdığı mukaddime, tefsir ilmi ile uğraşmak isteyenler için mûracaat edilmesi zaruri olan ana kaynak kitapları zikrettikten sonra lûgatla ilgili olarak İbn Sîde'nin (v.458/1066), zerresine kadar her şeyi içine alan " el- Muhassas " ı ile " el-Muhkem " adlı kitabını ⁹⁴, el-Ezheri'nin (v.370/981), " Tehzîbu'l-Luğa " adlı kitabını ⁹⁵, el-Kazzâz'ın (v.412/1021), " el-Câmi ' " adlı kitabını ⁹⁶, Cevheri'nin (v. 393/1003), " es-Sihâh " adlı kitabını ⁹⁷, Ebû Ali el-Kâfî'nin (v.356/967), " el-Bâri " adlı kitabını ⁹⁸, es- Sâgânî'nin (v.650/1252), " Mecme'u'l-Bahreyn " adlı kitabını zikretmekte ⁹⁹ ve daha genç yaşta İken bu kitapları okuduğunu, Sa'leb'in (v.291/904), " el-Fasih " adlı eserini, İmru'u'l-Kays, en-Nâbiğa, 'Alkama, Züheyr, Tarafa ve 'Antara gibi meshûr Arap şairlerine ait divanlar ile pek çok lûgat kitabı ezberlediğini dile getirmektedir. Buna ilave olarak da sarf ilmi ile ilgili bulunan, İbnu'l-Kûtiyye'nin (v.367/977), " el-Ef'âl " ı ile İbnu'l-Kattâ'ın (v.515/1121), " Kitâbu'l-Ef'âl " adlı eseri de okuduğunu söylemektedir ¹⁰⁰. O'na göre Arapçadaki kelime ve cümle yapılarına vukûfiyet kesbetmek, Arap diline ait grameri öğrenmekle mümkündür. Bu dalda en önemli telif edilen eser olarak, Sibeveyh'in (v.180/796), " el-Kitâb " ı ¹⁰¹; İbn Mâlik'in (v.672/1274), " Teshîlu'l-Fevâid " ı ¹⁰²; İbn 'Ufûr'un

⁹³ a.g.e., I,4-5.

⁹⁴ a.g.e.,I,6; ez-Zirikli, el-A'lâm, V, 69.

⁹⁵ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zirikli, el-A'lâm, VII, 202.

⁹⁶ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zirikli, el-A'lâm, II,70.

⁹⁷ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zirikli, el-A'lâm, I, 299.

⁹⁸ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zirikli, el-A'lâm, I, 319.

⁹⁹ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zirikli, el-A'lâm,II, 232.

¹⁰⁰ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zirikli, el-A'lâm, V,76.

¹⁰¹ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit,I,6; ez-Zirikli, el-A'lâm, V,232.

¹⁰² Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zirikli, el-A'lâm, VII,111.

(v.669/1271), " Kitâbu'l-Mumtî " 1¹⁰³, zikredebiliriz. Mûfessir olabilecek kişide aranan niteliklerden biri de, Arap dilindeki cümlelerin fasih olup olmadığını ayırd edebilme gücüne sahip olmasıdır. Bu da belâğat ilmini öğrenmekle mümkündür. Bu dalda yazılan en önemli eserlerden, İbn Nakîb'in (v.698/1298), tefsirine mukaddime yazdığı iki ciltlik kitabı 1¹⁰⁴; el- Kartacennî'nin (v.684/1285), " Minhâcu'l-Bulağâ Ve Sirâcu'l-Udebâ' " adlı kitabını 1¹⁰⁵, zikretmek mümkündür.

Ayrıca bu kişinin, Kur'ândaki muhkem ve müteşabih, Nâsîh ve mensûh âyetleri, bunların nüzûl sebeplerini bilmesi gerekir. Bu da Hz.Peygamber'in hadîslerini cem eden; Buharî, Müslim, Tirmizî, Sünen-i Ebî Dâvûd, Sünen-i Neseî, Sünen-i İbn Mâce, Sünen-i eş-Şâfi'î, Sünen-i Dâre Kutnî, Müsned ed-Dârimî, Müsned et-Tayâlisî gibi hadîs kitaplarını okumakla ve hadîs ilmini öğrenmekle mümkündür 1¹⁰⁶.

Bundan başka, mücmel ve mübeyyen, umûm ve husûs, mutlak ve mukayyed, emir ve yasakları bilmek gerekir. Bu konulara ekseryetle ahkâm âyetleri tefsir edilirken ihtiyaç duyulur. Bu konularla ilgili bilgiler için fıkıh usûlü kitaplarına müracaat edilir. Fıkıh usûlü ile ilgili telif edilen en önemli eser, Fahrüddin er-Râzî'nin (v.606/1210), " el-Mahsûl fî İlmî'l -Usûl " u zikredilebilir 1¹⁰⁷.

Ebü Hayyân'ın da işaret ettiği gibi, mûfessir olmak isteyenlerin öğrenmek zorunda kaldıkları en önemli meselelerden birisi de, kırâât ilmidir. Bu dalda yazılan en önemli eserlerden, İbnu'l-Bâziş'in (v.540/1145), " el-İknâ " 1¹⁰⁸ ile Şehrezûrî'nin (v. 550/1156), " el-Misbâhiu'z-Zâhir " ı zikretmek mümkündür. Kelâm ilmine vukûfiyet de bir mûfessir için çok önemlidir.

103 Ebü Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 179.

104 Ebü Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 21.

105 Ebü Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zrikli, el-A'lâm, II, 163; Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1870.

106 Ebü Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I,6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 69.

107 Ebü Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, VII, 203.

108 Ebü Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, I, 167.

Tefsir ilminde büyük bir otorite sayılan ve kendi tefsirinde kendine has bir metod izleyerek Kur'an-ı Kerim'in özellikle gramer ve edebiyat yönünden inceliyerek fesâhat ve belâğatını açık tarzda gözler önüne seren Ebû Hayyân'ın ilmi kudreti ve edebi şahsiyeti hakkında elbetteki söylenecek daha pek çok söz olabilir. Bununla birlikte bu kısa araştırmada Ebû Hayyân el-Endelûsî ile ilgili öz ve muhtasar bilgileri bulmak mümkündür.

NURUDDİN MAHMUD'UN MISIR'I ELE GEÇİRMESİ VE FATİMİLERİN YIKILIŞI

9. Sayı'dan devam

Doç.Dr. Bahattin KÖK

Bütün bunlar, Haçlıların Mısır üzerinde oynadıkları oyunların sona erdiğini gösteriyordu. Artık Haçlıların, korktukları başlarına gelmişti. Onlar hem doğudan ve hem de batıdan Nuruddin'in kuskacı arasında kalmışlardı. Bu zengin ülkenin onun idaresi altına girmesi, devleti güçlendirmişti. Bu tarihten sonra Fatimi donanması da bir deniz gücü halinde Nuruddin'in askeri gücünü arttırmıştı. Artık Akdeniz'de, Avrupa'dan gelen Haçlı birliklerine karşı koyulabileceği gibi yerli Haçlılara denizden sıkıştırma imkânı da sağlanabildi.

Bütün bunlara rağmen Şaver'in durumu da mühim bir mesele olarak hâlâ ortadaydı. O, artık asker gücüyle ya da Haçlıları çağırarak Şirkuh'tan kurtulamazdı. Bunun için başka çareler düşünmeye başlamıştı. Aklına gelen en kestirme kurtuluş yolu olarak Şirkuh'u ve onun büyük emirlerini bir yemeğe davet edip onları yakalatmak ve öldürmektir. Bu durumdan haberdar olan oğlu el-Kâmil onun, bu kötü niyetini gerçekleştirmesine engel olmuştu. el-Kâmil, böyle bir harekette bulunduğu takdirde durumu Eseduddin'e bildireceğini babasına söylemişti. O ise, eğer bu düşündüğünü yerine getiremezse hep birlikte öldürüleceklerini el-Kâmil'e anlatıyordu. el-Kâmil yine de, ülke Müslümanların elinde iken, müslüman olarak öldürülmelerinin, Haçlıların orayı ele geçirmiş iken öldürülmelerinden daha iyi olduğunu dile getiriyor ve Şirkuh'un yakalanmasıyla Frenklerin Mısır'a gelmelerinin bir olacağını ona açık ve seçik bir şekilde açıklıyordu. Ayrıca, o zaman halife el-Âdid kalkıp Suriye'ye gidecek bile olsa Nuruddin'in ona tek nefes bile vermeyeceğini; bu sebeple Frenklerin ellerini, kollarını sallayarak ülkeyi ele geçirip her türlü kötülüğü işleyeceklerini Şaver'in kafasına sokmaya çalışıyordu. İşte el-Kâmil'in bu tarihî sözleri Şaver'i kötü duygularının sesine uymaktan kısa bir zaman için de olsa vazgeçirerek ona aklıyla hareket etme düşüncesi kazandırmıştır¹⁰¹. Diğer taraftan Şirkuh, Selahuddin ve öteki komutanlar Şaver'in daha önce kendilerine yaptığı ihaneti ve kötülüğü unutmış değillerdi. Bu sebeple Suriye ordusu, Şaver vezirliğine devam ettiği müddetçe Mısır'a bütünüyle

¹⁰¹Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 140; İbnu Halliken, II, 480; Ebû'l-Fidâ, III45; İbnu'l-Verdi, II, 115.

hakim olmuş sayılmazdı. Ayrıca Şaver'in yine kuşku uyandıran davranışları da onların gözünden kaçmamaktaydı.

Artık Suriyeliler Şaver'le ilgili bir hal çaresi düşünmek zorundaydılar. Selahuddin ile İzzuddin Curdik onu bir tuzağa düşürüp öldürmeyi tasarlamış ancak Eseduddin onlara engel olmuştu. Bununla birlikte kader onu, yine böyle bir tuzağa doğru çekmekteydi. Vezir Şaver, Şirkuh'a mutad ziyaretlerin birini yapmak üzere ordugâha gelmiş; ancak onu bulamamıştı. Bu sırada onu Selahuddin ve Curdik karşılamış ve saygı göstermişler ve Eseduddin'ın İmam Şafii'nin kabrini ziyaret etmek üzere oraya gittiğini ona bildirmişlerdi. Şaver de oraya gitmek isteyince, adı geçen kumandanlar da onunla birlikte yola çıkmışlardı. İşte bu sırada bu emirler ve yanlarında bulunan askerler onu yakalayıp atından aşağı indirip bağladılar. Şaver'in yanında bulunan adamları papucun pahalı olduğunu görünce oradan kaçıp gittiler. Artık koca vezir tutuklanmış bulunuyordu. Eseduddin durumdan haberdar edilince hemen oraya koşmuş; belki de Fatimi halifesi el-Âdîd da durumdan haberdar edilmişti. Bu sebeple halife, bir kaç kez adam göndererek onu öldürüp kafasını kendisine göndermesini Eseduddin'den istemekteydi. Artık ecel Şaver'in kapısını çalmış bulunuyordu. Böylece koca vezir 17 R.ahır 564/18 Ocak 1169 günü öldürülmüş, kafası sarayda halifenin önüne konulmuştu¹⁰².

Şaver, çeşitli entrikalarının cezasını kanyla ödeyince halife el-Âdîd Eseduddin'i sarayına davet ederek ona Şaver'in öldürüldüğü gün vezirlik hil'atı giydirdi ve kendisine el-Meliku'l-Mansur ve Orduların Emiri (baş kumandan) ünvanlarını verdi¹⁰³. Babasının öldürüldüğünü duyan oğlu el-Kâmil saraya kaçmış; ancak kurtulamamıştı. Nitekim biraz sonra onun ve kardeşlerinin çocuklarının kafaları da gümüş bir kap içinde Halife tarafından Eseduddin'e gönderilmiş bulunuyordu¹⁰⁴. Şirkuh'un vezirliğe getirilmesiyle ilgili menşuru, meşhur edip el-Kâdî el-Fadîl (596/1200) kaleme almıştı. Bu münasebetle Şirkuh bir çok şair tarafından övülmüştü¹⁰⁵. Bu menşur, o sırada, üslûbunun ve manasının çok güzel oluşundan dolayı bir kaç kere okunmuştur¹⁰⁶.

¹⁰² Şaver'in öldürülmesiyle ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 140; Ebû Şâme, I, 172; İbnu Hallikân, II, 480; Ebû'l-Fidâ, III, 45-46; İbnu'l-Verdi, II, 116; S. Runciman, II, 319; R. Şeşen, 51.

¹⁰³ İbnu'l-Esir, a.g.e., 140.

¹⁰⁴ Ebû Şâme, I, 172.

¹⁰⁵ Bu hususla ilgili olarak bkz., Ebû'l-Fidâ, III, 46; İbnu'l-Verdi, II, 116.

¹⁰⁶ Ebû Şâme, I, 172.

Şaver öldürüldükten sonra Eseduddin Kahire'ye girince büyük bir kalabalığın toplandığını görerek çekinmiş; hoşla gitmeyen bir hadise olmasın diye, halifenin, Şaver'in sarayını yağma etmelerini onlardan istediğini söyleyince kalabalık bir anda dağılıvermişti. Daha sonra Şirkuh yerleşmek için saraya gittiğinde üzerinde oturulacak bir şey bulamamıştı¹⁰⁷.

Böylece Eseduddin artık Mısır'ın yegâne hakimi olmuş; istediği kimseleri gerekli gördüğü makamlara getirmişti. Mısır'da Suriye'den gelen ordusuna dirlikler vererek onların bu ülkede kalmasını sağlamıştı¹⁰⁸. Artık Eseduddin, hem melik, hem vezir ve hem de bir bakıma Nuruddin'in naibi vasıflarını taşıyordu. Ona vezirliği sırasında, yeğeni Selahuddin yardım ediyordu. Ayrıca, İnşa divanı başkanı el-Kâdı el-Fadıl, Nazar divanı başkanı el-Esir b. Bunân ve Necmuddin b. Mesal gibi bir çok yerli sünni bilgin ve kumandanlar da ona yardımcı oldular¹⁰⁹. Şaver'in tahakkümünden o kadar nefret edilmiş ve Şirkuh'un adalet ve kanunları gözetmesi o kadar ciddi olmuştu ki eyalet valilerinden hiç biri yeni düzene karşı bir tepki göstermemişti. Böylece o bir kaç hafta içinde bütün Mısır'ın idaresini eline almayı başarmıştı¹¹⁰.

Ne yazık ki bu büyük emir vezir olduktan sonra fazla yaşamadı. 22 C. ahire 564/ 23 Mart 1169 tarihine rastlayan Cumartesi günü geçici dünyadan göçüp gitti. O, 2 ay 5 gün vezirlik yapmıştı¹¹¹. Onun ölümü üzerine Kahire'de üç gün yas ilân edilmişti¹¹². Eseduddin kısa boylu ve şişmandı. O gerçek anlamıyla üstün ve dâhî bir başkumandandı. Askerleri tarafından aşırı derecede sevilen ve saygı duyulan bir komutandı¹¹³. Nuruddin'le omuz omuza savaşmış cesaretini, müslümanlar olsun, Haçlılar olsun herkes takdir etmişti. O, aynı zamanda namuslu, dindar ve hayırseven bir kişiydi. İlkın Kahire'de gömülen Eseduddin, daha sonra vasiyeti yerine getirilerek Medine-i Münevvere'ye götürülerek orada toprağa verilmiştir. O, Mısır seferine çıktığı zaman tek oğlu olan Nasiruddin Muhammed'i kendine naip olarak Hıms'ta bırakmış bulunuyordu¹¹⁴.

107 Ibnu'l-Esir, a.g.e., 140.

108 Aynu e., 140.

109 R.Şeşen, 51.

110 S. Runciman, II, 320.

111 Ibnu'l-Esir, a.g.e., 141; Ebû Şâme, II, 172; Ibnu Hallikân, II, 480.

112 Ebû Şâme, I, 173.

113 Bkz., S. Runciman, II, 320; R. Şeşen, 51.

114 IbnuHallikân, II, 480.

Büyük emir Eseduddin'in beklenmedik bir sırada ölümü Mısır'da yeni bir dönemin başlayacağını göstermekteydi. Bu ülkede bulunan Nuruddin'in emirlerinden bir kısmı, başkumandanlığın ve vezirliğin kendilerine verileceğini umuyorlardı. Bunlar arasında Aynu'd-Devle el-Yaruki, Kutbuddin Husrev b. Telil, Seyfuddin Ali b. Ahmed el-Hakkari ve Selahuddin'in dayısı Şihabuddin Mahmud el-Harimi bulunmaktaydı¹¹⁵. Bu sırada el-Esediyeye firkasının Selahuddin'den yana olduğu ve bunların, baş gösteren ayrılığın giderilmesinde büyük etkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır¹¹⁶.

İbnu'l-Esir'in ifadesine göre Fatimi halifesi el-Âdid, askerlerinin az olması dolayısıyla Selahuddin'i vezaret makamına getirmeyi tercih etmiştir. Ona göre, eğer onu vezir yaparsa, durumu pek sağlam olmadığından ona istediklerini kabul ettirebileceğini, Selahuddin'in bu yüzden onun emirlerine karşı gelemeyeceğini düşünüyordu. Halife, Suriye askerlerinin bir kısmının gönlünü kazanarak onlara dayanacağını, diğerlerini ülkeden çıkaracağını ve elinde bulunan bu orduyla hem Haçlılara ve hem de Nuruddin'e karşı koyabileceğini tasarlıyordu¹¹⁷. Ebû Şâme ise, Fatimi halifesinin, Selahuddin'i bir çok bakımlardan beğendiğini kaydetmektedir. El-Âdid, onun akıllı olduğunu, görüş sahibi bir kişi bulunduğunu biliyordu. Şaver'in öldürülmesinde gösterdiği yiğitlik ve emrini tereddüt etmeden yerine getirmesi halife üzerinde iyi bir etki bırakmıştı. el-Âdid işte bu sebeplerden dolayı Selahuddin'i kendine vezir yapmıştı¹¹⁸.

Durum ne merkezde olursa olsun, el-Âdid, Selahuddin'i huzuruna kabul ederek onu kendisine vezir yapmak istediğini söylemiş; ancak o, durumunun, bu makamın yükünü taşıyacak kadar sağlam olmadığını belirterek özür beyan etmiştir. Buna rağmen Fatimi halifesi Selahuddin'i vezir olmaya zorlamış, o da istemeyerek te olsa bu vazifeyi üstlenmiştir¹¹⁹. Daha sonra saraya giden Selahuddin'e el-Âdid tarafından vezaret hil'atı olarak cübbe, beyaz sarık ve gelenek haline gelmiş diğer vezirlik alametleri takdim olundu, ona el-Meliku'n-Nasır lakabı verildi. Böylece Selahuddin Yusuf b. Eyyüb 25 C. ahire 564/26 Mart 1169 günü el-Âdid'in vezirliğini üstlenerek daha önce Eseduddin'in de oturduğu vezir evine taşındı¹²⁰. Selahuddin'in vezirliğe tayiniyle ilgili menşur, onun

¹¹⁵ İbnu'l Esir, a.g.e., 141-142.

¹¹⁶ Bkz., Ebû Şâme, I, 173.

¹¹⁷ Bkz. a.g.e., 142; ayrıca bkz., S. Runciman, II, 321.

¹¹⁸ Aynı e., I, 173.

¹¹⁹ İbnu'l-Esir, 142.

vezirlik sarayında makamına oturduğu gün, onun ve bütün ileri gelenlerin huzurunda okunmuş ve bu gün Mısır tarihinin belirli günlerinden biri sayılmıştı. Fatimî halifesi el-Âdîd, bu münasebetle bütün emirlere, devletin yüksek rütbeli memurlarına da hil'atlar ve çeşitli hediyeler vermişti. Onun bu geniş bağış ve ihsanları bir kısım halkın eline kadar uzanmış, onların da yüzünü güldürmüştü¹²¹. O dönemlerde vezaret hil'atı ismi altında toplanan göz kamaştırıcı bir çok eşya bulunmaktaydı. Kolye, gerdanlık mücevheratla süslü kılıç, techizatıyla da büyük değer taşıyan at bunlardan bir kaçıydı. Bu değerli eşyadan bazıları 8000-10.000 dinar değerindeydi¹²².

Selahuddin vezir olmuştu; ancak ordusu bu hususta ne diyordu ? Ordu kumandanları onu desteklemediği, etrafında yer almadığı takdirde onun vezirliğinin bir değeri kalmayacağı gibi uzun ömürlü de olamazdı. Kaynakların belirttiğine göre Suriye ordusunun komutanlarının çoğunluğu onun vezirliğini onaylamıyordu. Yukarıda da geçtiği gibi bu komutanlardan her biri vezirliğin kendi hakkı olduğu düşüncesindeydi. O halde şimdi ne olacaktı ? Ordunun, bir liderin emri altında toplanmaması halinde büyük bir felaketin kapılarını çalması kaçınılmaz olurdu. Bunun için aynı zamanda iyi bir diplomat olduğu da anlaşılan, daha önce de sözü edilen büyük Fıkıh bilgini, Diyauddin İsa harekete geçip durumu düzeltme hususunda kendini hem vazifeli ve hem de yetkili saydı. Bu sebeple o, emirlerin gönüllerini Selahuddin'e ısındırmak için, sırasıyla Seyfuddin Ali b. Ahmed, Şihabuddin el-Harimî, Kutbuddin Hüsrev b. Telil ve diğerlerini tek tek dolaşarak çeşitli yollarla onları ikna etti ve Selahuddin'e boyun eğeceklerine dair kendilerinden söz aldı. Artık sıra orada bulunan emirlerin hepsinden askeri yönden en güçlü olan Yaruklu Türklerinden¹²³ Aynu'd-Devle el-Yaruki'ye gelmişti. Diyauddin'in okuyup üflemesi ona hiç bir etki yapmadı. Aynu'd-Devle "*ben hiç bir zaman Yusuf'a hizmet etmem*" diyerek Mısır'dan ayrıldı ve Nuruddin'in yanına döndü. Bunu bir kısım askerın daha takip ettiği görüldü. Selahuddin, el-Yaruki'nin ve diğerlerinin bu davranışlarına üzölmüştür. Bütün bunlara rağmen artık Selahuddin bir yandan sultan ünvanıyla halifenin vezirliğini üstlenirken bir yandan da Nuruddin'in Mısır gibi büyük bir eyaletinin nâibi sıfatıyla

¹²⁰ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 142; aynı y., el-Kâmil fi't-Tarih, nşr. Carolus Johannes Tornberg, Beyrut 1386/1967, XI, 343-344; İbnu'l-Verdi, II, 117.

¹²¹ Ebü Şâme, I, 173.

¹²² Halifenin Selahuddin'e takdim ettiği çok değerli eşya ile ilgili olarak bkz., Ebü Şâme, I, 173.

¹²³ Yaruklu Türkmenleriyle ilgili olarak bkz., Bahattin Kök, Seyfuddin et-Turkîmânî ve Divanı, basılmamış doktora tezi, Erzurum 1980, 40-48.

ülkesine ve milletine hizmet etme yarışına katılmış bulunuyordu¹²⁴.

Görüldüğü üzere Selahuddin Yusuf artık Mısır'ın sultanı olmuştu. Özellikle İkinci Mısır Seferi'nde İskenderiye kuşatması sırasında çok büyük sıkıntı çekmiş olduğundan Üçüncü Mısır Seferi'ne katılmak istememişti. Ne var ki, amcası Şirkuh'un ısrarı ve Nuruddin Mahmud'un kesin emri üzerine bu harekâta da katılmak zorunda kalmıştı. Kendi ifadesine göre, amcası ona, sefer için hazırlanmasını söylediği zaman Selahuddin "*şankl kalbtne bıçak saplanmıştı*" demektedir. O, amcasına, yukarıda işaret ettiğimiz gibi İskenderiye kuşatmasında çektiği sıkıntıları sayıp dökerek "*Allah'a yemin ederim ki, bana Mısır saltanatı verilse de ben oraya gitmem*" şeklinde karşılık verdiğini de yine kendi ifadesiyle dile getirmektedir¹²⁵. İbnu'l-Esir bu durumu, "*saltanatınır, allestinir elinden çıkması söz konusu iken, Nuruddin Selahuddin'in sefere çıkmasını arzu etmiş; Selahuddin ise, saadet ve saltanatı ona bağlı olduğu halde bu sefere katılmak istememiş*" demek suretiyle çok manalı ve veciz bir şekilde ifade etmiştir¹²⁶. Bu yüzden tarihçiler, Nuruddin ile Selahuddin'in, bu son Mısır seferiyle ilgili durumlarını açıklarken, "*savaş hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı. Belki de, sizin için daha iyi olduğu halde bir şey hoşunuza gitmez ve yine sizin için daha kötü iken bir şey hoşunuza gider. Allah bilir, siz ise bilmezsiniz*"¹²⁷ mealindeki âyeti misal getirmektedir¹²⁸.

Selahuddin Mısır'a hâkim olduktan sonra Nuruddin'in emirlerine uygun olarak hareket ediyordu. Ülkenin her tarafında hutbeler halifeden sonra Nuruddin'in ve onun ardından da kendi adına okunuyordu. Nuruddin saygı olsun diye, ona adıyla hitap etmeyerek, alameti mektuplarının başında olduğu halde ona, el-Emir el-İsfehşalar ünvanlarıyla mektup yazıyordu. O, yalnız Selahuddin'e değil, Mısır'da vazife yapan bütün emirlere de mektuplar yazıyor, yapmaları gereken işler hakkında onlara talimatlar veriyordu¹²⁹. Selahuddin, Nuruddin'in bütün bu iltifatlarını hak etmiş bulunuyordu. Çünkü o, Şirkuh'un biriktirdiği serveti dağıtarak bir çok Mısırlının gönlünü kazanmıştı. Gerektiği an el-Âdid'dan yardım istemiş onları da devletin temelini sağlam zemine oturtmak için

¹²⁴ İbnu'l-Esir, el-Bâhîr 142 ; aynı y., el-Kâmil, XI, 344; Ebû Şâme, I, 173; İbnu'l-Verdi, II, 117.

¹²⁵ İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 141.

¹²⁶ Aynı e., 139; aynı y., el-Kâmil, XI, 343.

¹²⁷ Kur'an, Bakara süresi, 216.

¹²⁸ İbnu'l-Esir, a.g.e., 139.

¹²⁹ İbnu'l-Esir, a.g.e., 142-143; İbnu'l-Verdi, II, 117.

yine taraftar kazanma yolunda harcamıştı. Halifenin kendisine karşı durması artık mümkün değildi. Böylece o, halifeyi kaybediyor; fakat halkı kazanıyordu¹³⁰.

Selahuddin'in bu tedbiri, öteden beri mevcut olan Zenci ve Ermeni askerleri üzerinde olduğu gibi saray ileri gelenleriyle İsmailiyye mezhebi mensupları ve Hıristiyan Kıptiler için geçerli değildi. Onlar sadece şimdilik susuyor ve bir fırsatın gelip çatmasını bekliyorlardı. Selahuddin bütün bunları birden saf dışı etmek yerine bu işi zamana bıraktı¹³¹. Öte yandan, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Suriye'den gelen ordunun bir kısmı da Mısır'ı terkettiğinden Selahuddin'in ordusu bütün bu karşı grupların üzerine birden yürüyemezdi, yürümesi doğru da olmazdı. Bunun için halktan destek almaya ve ordusunu güçlendirmeye gayret gösteriyordu. Diğer taraftan içteki meseleleri birdenbire ortaya çıkarıp Haçlıların saldırıya geçmelerine fırsat vermesi zaten düşünülemezdi.

İşte bu sıralarda Selahuddin, bir yandan ailesini bir araya toplamak, bir yandan da ordusunu güçlendirmek gayesiyle Nuruddin'e bir mektup göndererek kardeşlerini kendisine göndermesini istedi. Ancak Nuruddin, onun kardeşlerini Mısır'a gönderdiği takdirde, orada ona karşı çıkabileceklerini, bu yüzden birlik ve dirliğin bozulacağını düşünerek bunu bir müddet erteledi. Ne var ki, Haçlıların Mısır'a saldırmak için hazırlığa giriştiklerini öğrenince onların bu ülkeye gitmelerine izin verdi¹³². Nuruddin bu sırada yalnız Selahuddin'in kardeşlerini değil onlarla birlikte, naibini desteklemek için bir de askerî birlik gönderiyordu. Necmuddin Eyyub'un oğullarının en büyüğü olan Turan Şah da Mısır'a gidecekler arasında bulunuyordu. İşte bu sırada Nuruddin, bunları uğurlarken ona *"eğer sen Mısır'a gidip kardeşine, daha önce, sen otururken sana hizmet etmekte olan bir Yusuf olarak bakacaksan hiç gitme; o takdirde ülkenin düzenini bozarsın o zaman ben de seni getirir hak ettiğin şekilde cezalandırırım. Böyle değil de, sen ona Mısır'ın hakını, benim oradaki naibim olarak bakacak ve bana hizmet ettiğin gibi ona hizmet edeceksen git, sırtını kuvvetlendir ve yapmakta olduğu işlerde ona yardım et"* demekteydi. Turan Şah ta Nuruddin'e, Allah'ın izniyle, ona, kendisine olumlu haberleri ulaşacak hizmet ve itaatte kusur etmeyeceği şeklinde karşılık vermişti ve öyle de olmuştu¹³³. Yukarıda geçen bu ifadeler, Nuruddin'in, İslâmî birliğe ve Haçlılara

130 Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 143.

131 Bkz., R. Şeşen, 54.

132 İbnu'l-Esir, a.g.e., 143.

133 İbnu'l-Esir, a.g.e., 134; krş., Ebû Şâme, I, 161.

şı mücadeleye ne ölçüde bir hassasiyet gösterdiğini ortaya duğu gibi Selahuddin'e de ne kadar yüksek bir değer verdiğini ve endiğini de açıklığa kavuşturmuştur.

Bütün bunlar, Nuruddin'in Selahuddin'e karşı beslediği iyi yguların bir görüntüsüdür. Daha sonra da görüleceği üzere kûmdarla Selahuddin'in arasına bilinen bir soğukluk girmiştir; cak bu, hiç bir zaman İbnu Ebî Tayy'ın, iddia ettiği bir dereceye şmamıştır. Bilindiği üzere, Nuruddin ezan meselesi dolayısıyla, bu ellifin, o sıralarda Alevilerin reisi olan babasını Halep'ten rmiştir. Bu yüzden o, Üçüncü Mısır Seferi'nden sonra kûmdarın, bu ülkede idareyi ellerine geçiren gerek Eseduddin'e ve ekse Selahuddin'e olan bakışını çarpıtarak vermektedir¹³⁴.

Selahuddin el-Eyyubî'nin yavaş yavaş Mısır'a hakim olmaya ladiği bir sırada, Türklerin, başta halifelik sarayı olmak üzere söz ususu ülkenin askerî teşkilatına da bütünüyle sahip olmalarına ep olan hadiseler meydana geldi. Fatimî sarayının baş hadimi 'temenu'l-Hilafe denilen Cevher ve saray yetkililerinden bir ululuk, Haçlılara mektup yazmak suretiyle onları bu ülkeye çağırma susunda anlaştılar. Bunlar, Haçlılar Mısır'a geldikleri takdirde idileriyle birlikte hareket ederek Selahuddin'e karşı bir güç ydana getireceklerini Frenklere anlatıyorlardı. Onlar, güvendikleri kişiyile sözü edilen mektubu göndermiş; sonucu beklemeye lamışlardı. Ne var ki, umdukları gibi olmadı. Bîru'l-Beydâ denilen de bir Türk, bir kişi de gördüğü yeni ve şişkin ayakkabılardan şkulandı. Bu kişi o adamın durumundan da şüphelendiği için onu ayakkabıları alıp Selahuddin'e getirdi. Ayakkabılar sökülünce de Haçlılara hitaben yazılmış bir mektup bulundu. Mektupta, anda da belirttiğimiz gibi el-Mu'temen Haçlıları ülkeye çağırıyordu. lar ülkeye geldikleri zaman Selahuddin onlarla savaşmak üzere hire'den çıkacak; bunlar da onun, başkentte bıraktığı ordusuna şı ayaklanacak ve onlarla savaşa gireceklerdi. Bunlar, Kahire'deki erleri yenip dağıttıktan sonra Haçlılarla savaşmakta olan ahuddin'i arkadan saracaklar ve onlardan bir kimseyi sağ kımayacaklardı¹³⁵.

Bu mektubu yazan kişinin bir Yahudi olduğu anlaşıldı. Yahudi irtilerek sıkıştırıldı. O da mektubu kendisine el-Mu'temen'in dırdığını anlattı. Selahuddin meseleyi kapattı. Üzerinde

Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz., Ebû Şâme, I, 172-174.
Bkz., İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 345-346; S. Runciman, II, 312; R.Şeşen, 54.

durulmaması ve bu işin gizli tutulması için emir verdi. Baş hadım, durumu öğrenince artık saraydan çıkmıyor, çıksa bile çok uzaklara gitmeden hemen geri dönüyordu. Aradan epey bir zaman geçince meselenin kapanmış olduğunu sanan el-Mu'temen, gezinti yapmak üzere kendine ait el-Harkantiye denilen köye gitti. Onu izlemekte olan Selahuddin, adamlarını göndererek onu yakalayıp öldürttü. Baş hadımın öldürülmesi halifeye de ağır gelmişti. El-Mu'temen'in öldürülmesinden bir gün sonra Sudanlı ve Ermeni askerleri başkaldırdılar. Bunlar, İbnu'l-Esir'in verdiği bilgiye göre 50.000 kişilik bir kuvvetle Selahuddin'in ordusuna saldırıya geçtiler. Savaş halifenin sarayı ile vezirin sarayı arasında 26 Z. kade 564/21 Ağustos 1169 gününde başlayıp iki gün boyunca sürüp gitti. Selahuddin'in askerlerine Turan Şah (5 Safer 376/1 Temmuz 1180) kumanda ediyordu. Her iki taraftan da ölü ve yaralı sayısı çoktu. Selahuddin adamlarını göndererek onların el-Mansura olarak bilinen mahallelerini ateşe verdi. Bunun üzerine zaten büyük çapta güçleri kırılmış isyancılar evlerini ve allelerini kurtarmak için oraya doğru çekilmeye başladılar. Bu sırada onları takibe koyulan Turan Şah'ın, onların peşine düşmesini önlemek için halife el-Âdîd saraydaki adamlarına Türklerin üzerine ok atmalarını emredince onun da kımdan yana olduğu iyice anlaşıldı. Bunun üzerine Turan Şah halifenin sarayının ateşe verilmesini emretti. El-Âdîd isyancılardan desteğini çekmek ve hemen Selahuddin'e bağlılığını bildirmek zorunda kaldı. Artık isyancıların tutunacakları bir dal kalmamıştı. Bu sebeple aman dilemek zorunda kaldılar. Yukarı Mısır'a çıkıp gitmeleri şartıyla onların istekleri kabul edildi. Anlaşıldığına göre daha sonra Turan Şah askerleriyle el-Cizye'ye giderek isyancıların bir kolu olan Ermeni askerlerini de girdiği savaş sonunda dağıtmıştır¹³⁶.

Bu hadiseden sonra Selahuddin, Bahauddin Karakuş'u saray Ağalığı'na getirerek buranın güvenlik ve diğer hizmetlerinin Türklerin eline geçmesini sağladı¹³⁷. Böylece o, kendi menfaatleri uğruna Haçlılarla işbirliği yapmaktan çekinmeyen ve her zaman Nuruddin'in askerlerini arkadan vurmak için fırsat kollayan Fatımî ordusundan kurtulmuş ve ülkesini emniyete almış oldu.

Selahuddin'in Mısır'da köklü tedbirler alması Kudüs kralı Amaury'yi iyice telaşlandırdı. Türklerin, görüldüğü şekilde Mısır'a yerleşmesi onun, bu ülkeyi ele geçirmek şöyle dursun, daha önce çeşitli savaş tehditleriyle almakta olduğu haraçtan da onu mahrum

¹³⁶ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., XI, 346-347; S. Runciman, II, 322; R. Şeşen, 55.

¹³⁷ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., XI, 346; S. Runciman, II, 322; R. Şeşen, 55.

biraktı. Bundan dolayı kral, Mısır'a bir sefer düzenleyip Türkleri oradan çıkarmak için hızlı bir gayret göstermeye başladı¹³⁸. Bunun için o, patrik Amaury ve Kaysariye baş piskoposunun başkanlığında göze çarpan bir elçilik hey'etini Avrupa'ya göndermek üzere yola çıkardıysa da Akdeniz'de çıkan bir fırtına sebebiyle bu yolculuktan vaz geçildi. Bunun ardından kral, ikinci bir elçi hey'eti teşkil ederek Avrupa'ya gönderdi. Bu hey'et ilk olarak Roma'da papaya uğramış ve gerekli mektupları temin etmişse de bunların imparator ve kralların yanında hiç bir etkisi olmadı. Hey'et üyeleri Avrupa'da boşu boşuna ülke ülke dolaşıp zaman geçirdiler¹³⁹.

Kudüs kralının İstanbul'a gönderdiği hey'et daha başarılıydı. Bizans imparatoru Manuel, kralın teklifine olumlu cevap verdi. Onunla yapılan sözleşmeye göre imparator deniz yoluyla Mısır'a ordu göndermeyi kabul ediyordu. İmparator bu yolla Mısır'ı ele geçirebileceğini düşünüyordu. Böylece Andronikos Kontostephanos komutanlığındaki Bizans donanması Çanakkale'den denize açıldı. Donanmanın ana kısmı Kıbrıs'a doğru giderken, diğer kısmı da Akka'ya doğru yol alarak Amaury'nin askerlerine ödenmek üzere para yardımı ulaştırdı. Selahuddin, Kıbrıs açıklarında Bizans donanmasıyla karşılaşan küçük filosu vasıtasıyla durumu öğrenmiş bulunuyordu. Bu sebeple o da savaş hazırlıklarına başlamıştı. Nihayet Frenkler büyük zorluklarla hazırlıklarını tamamlayarak 22 Muharrem 565/16 Ekim 1169 günü harekete geçtiler¹⁴⁰.

Artık savaşın kaçınılmaz olduğunu gören Mısır hükümdarı Dımyat'a Şemsu'l-Havas Mengübars kumandasında bir birlik gönderdi¹⁴¹. Frenkler kıyı şeridinden, Bizans donanması da deniz yoluyla hareket ediyordu. Frenkler, 3 Safer 565/27 Ekim 1169 günü adı geçen şehir önünde göründüler. Selahuddin Nil üzerinden gereken yiyecek ve mühimmatı Dımyat'a göndermeye devam ediyordu. Kendisi de Kahire'de belki yeni bir başkaldırma olur diye oradan ayrılmak istemiyordu¹⁴². Bu arada Nuruddin'den, asker göndermesi için ricada bulunmuştu. Ona yazdığı mektupta eğer Dımyat'a gitmekte geç kalırsa Frenklerin orayı ellerine geçireceklerini, oraya yürüyecek olursa Mısırlıların her türlü kötülüğe baş vurarak arkasına takılacaklarını ve sonunda iki düşman arasında kalacağını ifade

¹³⁸ Bkz., İbnü'l-Estr, el-Kâmil, XI, 351; aynı y., el-Bahır, 143.

¹³⁹ Geniş bilgi için bkz., S. Runciman, II, 320-321; Muhammed Cemaluddin Surûr, Siyasetu'l-Fatîmiyyin el-Hariciyye, Kahire 1386/1967, 247-248.

¹⁴⁰ Bkz., S. Runciman, II, 321-322; R. Şeşen, 56.

¹⁴¹ R. Şeşen, 56.

¹⁴² R. Şeşen, 56.

etmekteydi¹⁴³.

Haçlı ve Bizans kuvvetleri Dimyat önünde durunca, şehri savunmak için tertibat almış birlik Selahuddin'den yardım istedi. Selahuddin'in nehir yoluyla gelen asker ve erzakını ele geçirmeyi tasarlayan düşman kuvvetleri bunu başaramadılar. Frenklerin iyi durumuna rağmen Bizanslılarda yiyecek sıkıntısı baş göstermişti. Bunun için Bizans komutanı vakit geçirmeden genel bir saldırı yapılmasını istiyordu. Fakat Amaury, şehrin Bizanslıların eline geçeceği endişesinden ağırdan alıyordu¹⁴⁴. Diğer taraftan Selahuddin boyuna takviye birlikleri gönderiyor Müslüman askerlerin azımlerini güçlendiriyordu. Genellikle mancınık ve büyük savaş kuleleriyle harekete geçen düşmanlar, aralarında tam bir birlik olmadığından başarılı olamıyorlardı. Kalede savunmada bulunan Müslümanlar ise iyi direntiyorlardı. Özellikle nefit silahını etkili bir şekilde kullanan Müslümanların, 300 civarında düşman gemisini bu suretle yaktıkları rivayet edilmektedir¹⁴⁵. Selahuddin Dimyat'ı kuşatan bu ortak ordunun 1000 parça gemiden meydana geldiğini bir mektubunda belirtiyor¹⁴⁶.

Bir yandan Müslüman askerlerinin şehri kahramanca savunması, bir yandan da Nuruddin'in Kutbuddin Hüsrev b. Telil kumandasında Mısır'a bir birlik göndermesiyle ilgili haberler düşmanın azmını kırdı. Diğer taraftan Nuruddin'in, yalnız yardım ordusu göndermekle yetinmeyip Kudüs Krallığı'na ait topraklara akınlar düzenlemesi Amaury'yi ciddi bir şekilde üzüntüye sevketti. Bu sırada, Haçlı ülkesinin yetecek derecede savunma imkânı olmadığından Nuruddin krallığa ait topraklar üzerinde çok geniş çerçeveli akınlar yaptı¹⁴⁷. Frenkler, bir yandan Nuruddin'in Mısır'a asker göndermesi, bir yandan da ülkesini tahrip etmesi karşısında ne yapacaklarını şaşırıldılar. Artık barış yapıp geri çekilmekten başka bir çare yoktu. İlk defa hangisinin barış teklif ettiği pek belli olmamakla birlikte Amaury ve Andronikos Selahuddin'in kumandanlarından Cavli el-Esedî ile bir andlaşma imzaladılar. 21 R. evvel 565/13 Aralık 1169 tarihinde imzalanan bu andlaşmaya göre iki taraf ta karşılıklı olarak aldıkları esirleri geri veriyorlardı. Böylece 50 gün kadar süren Dimyat kuşatmasında Haçlılar Mısır içlerine ilerlemek şöyle dursun bu şehri bile terketmek zorunda kalmışlar, yaptıkları masraf ve çektikleri zahmet dışında ellerine geçen bir şey olmamıştı¹⁴⁸.

143 Bkz., İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 351-352; aynı y., el-Bahir, 143.

144 Bkz., S. Runciman, II, 323.

145 Bkz., R. Şeşen, 56.

146 Bkz., Ebû Şâme, I, 242.

147 İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 352; aynı y., el-Bahir, 144.

Dimyat savunması, Selahuddin'in durumunu içte ve dışta iyice kuvvetlendirmesine karşı, Haçlılarla Bizanslıların aralarının açılmasına sebep oldu. Amaury bu tarihten sonra artık Selahuddin'le savaşmaya cesaret edemeyerek savunma durumuna geçti. Diğer taraftan Bizanslılarla Selahuddin arasında iyi ilişkiler başladı¹⁴⁹.

Selahuddin, Fatimî halifesi el-Âdîd'in Dimyat kuşatması sırasında çok cömert davranarak kendisine giyecek ve diğer masraflar dışında 1.000.000 dinar verdiğinden bahsederek onu övmektedir¹⁵⁰.

Nuruddin'e bir müddet önce el-Âdîd'dan bir mektup gelmişti. el-Âdîd bu mektubunda Nuruddin'den Türkleri Mısır'dan çekerek Selahuddin'i kendi yakınlarıyla başbaşa bırakmasını istiyordu. Nuruddin hem bu mektuba cevap olmak ve hem de Haçlıların Dimyat'tan çekilmeleri üzerine kendisini kutlamak için halifeye bir mektup yazdı. O, bu mektubunda Türkleri övüyor, Türk oklarından başka Haçlıların mızraklarına karşı durabilecek bir şeyin bulunmadığını belirtiyordu. Frenklerin, yalnız onlardan korkacağını, onların olmaması halinde Hristiyanların, Mısır diyarını ele geçirme arzularının daha da artacağını ve ülkenin idaresini ele geçireceklerini bildiğinden dolayı onları bu ülkeye gönderdiğini sözlerine ekliyordu. Ayrıca, bu saydığı hususlar sebebiyle, kendilerine güvendiğini Fatimî halifesine bildiriyor ve "umulur ki, Allah, sayılmayacak bunca nimetlerinden ayrı olarak Aksa Mescid'i'nin de bu vesile ile fethedilmesini kolaylaştırır" diyordu¹⁵¹.

Selahuddin, Dimyat savunmasından bir müddet sonra Nuruddin'den, babası Necmuddin Eyyüb ve onunla beraber ailesinin gönderilmesini rica etmiş bulunuyordu. Bu sebeple sultan, Necmuddin Eyyüb'un bu yolculuğu, Haçlılarla karşılaşmadan geçirmesini sağlamak üzere Recep 565/Nisan 1170 tarihinde Kerek kalesini kuşatma ihtiyacını duydu. Bilindiği üzere Şam bölgesiyle Mısır arasında kalan Sina Yarımadası Haçlıların elinde bulunuyordu. Necmuddin Eyyüb'un bu seferine, ailesi, Selahuddin'in yakın dostları ve bir de tüccar topluluğu katılmıştı. Bu sebeple, bu Mısır yolcuları büyük bir yekün teşkil ediyordu. Nuruddin, onların bir Haçlı

148 Bkz., İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 352; aynı y., el-Bahîr, 144; M. Cemaluddin Surûr, 247-248; S. Runciman, II, 323; R. Şeşen, 57.

149 Bkz., R. Şeşen, 57.

150 İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 352; aynı y., el-Bahîr, 144; İbnu'l-Verdi, II, 119.

151 Ebû Şâme, I, 181.

saldırısıyla karşılaşmalarını için, Frenkleri oyalamak ve dikkatlerini kendi üzerine çekmek gayesiyle adı geçen şehri kuşattı. Bu sırada Haçlıların, üzerine gelmekte olduğu haberini aldı. Nuruddin bulunduğu yerden onların üzerine yürüyünce Frenkler geri çekilmek zorunda kaldı¹⁵². Böylece o Haçlı topraklarında akınlar yaparak yürüyüşüne devam edip Müslümanların elinde bulunan bölgeye geldi. Bu bölgede Havşeb (ya da Hüşeb) denilen yerde konaklayan sultan, oradan Necmuddin Eyyüb'u Mısır'a uğurladı. Necmuddin Eyyüb aynı yılın ortalarında, Nuruddin'in bu akıllı siyaseti sayesinde rahat bir şekilde Mısır'a ulaştı¹⁵³. El-Âdîd'in da, atına binerek yola çıktığına bakılırsa Necmuddin Eyyüb'un ve kafilesinin Mısır'da büyük bir törenle karşılandığı anlaşılmaktadır¹⁵⁴.

Nuruddin, bu sefer sırasında yol üzerinde bulunan Frenk kale ve şehirlerine akınlar yaparken ülkesinde 12 Şevval 565/29 Haziran 1170 tarihinde meydana gelen deprem haberi üzerine vakit geçirmeden geri döndü¹⁵⁵.

Görüldüğü üzere, Nuruddin, Selahuddin'i hiç bir zaman yalnız bırakmamıştır. Selahuddin'le devamlı olarak haberleşme halinde bulunan sultan, onun Mısır'da sıkışık durumda olduğu zamanlarda ordu donatıp oraya göndermiştir. Ayrıca Haçlılar Mısır'a saldırınca o da onların kale ve şehirlerine akınlar yaparak onların Mısır'dan çekilmelerini sağlamıştır¹⁵⁶.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Mısır'ın ele geçirilmesi, Haçlıların hem doğudan ve hem de batıdan kuşatılması anlamına geliyordu. Bu iki gücün birleşmesi sonunda, Suriye ile Mısır arasındaki Haçlılar temizlenecek olursa Kudüs Krallığı'nın ve onun kuzeyindeki Haçlıların tutunması imkânsız olacaktı. Zaten sultan Nuruddin'in öteden beri yegâne gayesi de, Haçlılara ve dolayısıyla Avrupalılara karşı bir İslâmî güç oluşturmaktı. Fatîmî Halifeliği'nin kaldırılması bu gücün en büyük halkasını teşkil edecekti. Diğer Taraftan Abbâsî halifeleri de bu hususta Nuruddin Mahmud'u teşvik ediyorlardı. Nitekim Eseduddin Şirkuh'un Birinci Mısır Seferi sırasında Abbâsî halifesi el-Mustencid (555-566/1160-1170)'in veziri İbnu Hubeyre (560/1165)¹⁵⁷, Nuruddin'e bir mektup göndererek Mısır'da da Abbâsî

¹⁵² İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 144; aynı y., el-Kâmil, XI, 352-353; İbnu Haldun, V, 249.

¹⁵³ İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 353; İbnu Haldun, V, 249.

¹⁵⁴ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., XI, 353; İbnu Haldun, V, 249.

¹⁵⁵ Bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 144; aynı y., el-Kâmil, XI, 354; İbnu Haldun, V, 249.

¹⁵⁶ Bkz., Ebû Şâme, I, 180.

halifesi adına hutbe okutulmasını istiyordu¹⁵⁸. Bu durum aynı zamanda Nuruddin'in de en büyük arzusu; ancak görüldüğü üzere Eseduddin'in Mısır'dan geri dönmek zorunda kalması bu isteğin gerçekleşmesine imkan vermemiştir.

Selahuddin'in ülkesinde patlak veren isyanı bastırması ve ardından Dimyat'ta Haçlılara göz açtırmaması durumunu güçlendirmiştir. Bu ülkede artık ona muhalif olan büyük toplulukların kalmaması, Fatimî halifesinin yetkilerinin daraltılmış bulunması artık Selahuddin'e serbest hareket etme imkanı sağlamıştı. Bu ise Mısır'ın Nuruddin ve Selahuddin tarafından fethedilmiş olduğunu göstermekteydi. Diğer taraftan Selahuddin, Sünnet Ehlî adına orada büyük değişiklikler de yapmış bulunuyordu. Artık saraya ve orduya bütünüyle hakimdi. El-Âdid'in iktalarını kesmiş ve onu mali yönden de zayıflatmıştı. Ezanı eski haline çevirmiş Alevileri köşeye sıkıştırmıştı¹⁵⁹. Fatimî kadınları azlederek yerlerine Sünnî kadınlara tayin ettiği gibi Şafii mezhebine göre öğretim yapan medreseler de açtırmıştı. Halifenin alayla Cuma ve bayram namazlarına gitmesine de engel olmuştu¹⁶⁰. Bütün bunlar Fatimî devletin ve Alevilerin yok sayılması demektir. İşte bu sıralarda Abbasi halifesi el-Mustencid Nuruddin'e yeniden mektup göndererek Mısır'da Fatimî hutbesinin kaldırılarak yerine kendi adına hutbe okutulmasını istemekteydi. Bunun üzerine Nuruddin, Selahuddin'in arzusuyla Mısır'a gönderdiği babası Necmuddin Eyyüp'la ona hitaben bir mektup daha yazarak Fatimî hutbesinin bir an önce kesilerek hutbelerin artık Abbasi halifesi adına okutulmasını emrediyordu¹⁶¹. Ne var ki, Selahuddin bu hususta tam bir güven sahibi olmadığını, Mısırlıların belki de yeniden ayaklanabileceklerini öne sürerek Nuruddin'den şimdilik kendisine bağışlamasını rica ediyordu¹⁶².

El-Mustencid'den sonra onun yerine halife olan el-Mustedi (566-575/1170-1180) de bu hususta babasının yolundan ayrılmadı. O da Mısır'da hutbelerin bundan böyle kendi adına okutulması için gayret gösteriyordu. Bu sebeple o da Nuruddin'e mektup yazarak bu işin bir an önce çözüme kavuşturulmasını istiyordu. Bunun üzerine, ileri görüşlü bir hükümdar olan Nuruddin Mahmut, daha önce

157 Vezirle ilgili olarak bkz., ez-Zirikli, IX, 222.

158 Bkz., Ebû Şâme, I, 196-197.

159 Ebû Şâme, I, 196.

160 R.Şeşen, 58.

161 Bkz., Ebû Şâme, I, 196; es-Suyuti, Husnu'l Muhadara, II, 31; A.C.Paşa, II, 315.

162 Bkz., Ibnu'l-Esir, el-Bahir, 156; aynı y., el-Kâmil, XI, 369; Ebû'l-Fıda, III, 50; es-Suyuti, a.g.e., II, 31.

naibinin ileri sürdüğü endişeleri yersiz bularak ona yeniden yazdığı bir mektupla Fatimî hutbesinin kaldırılmasını mutlak surette emrediyordu¹⁶³.

İbnu'l-Esir'in, el-Kâmil'de geçen bir ifadesine göre, Selahuddin, Nuruddin'den korktuğu için Fatimî hutbesinin kesilmeyip devam etmesinden yanaydı. O, hükümdarının Mısır'a girip oranın iradesini elinden alacağından endişeliydi. Bu yüzden el-Âdîd'in yanında kalmasını istiyordu. Eğer Nuruddin oraya gelecek olursa halifenin ve Mısır halkının yardımıyla ona engel olabilirdi¹⁶⁴. Büyük tarihcinin bu düşüncesi Selahuddin'in, İslâm birliğini ve Sünnet Ehlini her şeyin üstünde tutan anlayışına ters düşmektedir. Onun böyle küçük hesaplar peşinde koştuğunu düşünmek yanlış olur. Selahuddin'in yeğâne endişesi ülkesinde bu yüzden yeni bir hadisenin patlak verme ihtimaliydi. Çünkü üç asıra yakın bir devletin yıkılması bir anda mümkün olmayabilirdi. Bu sebeple o, kendini iki ateş arasında hissediyordu. Ancak talihi, bunda da ona yardım elini uzatmıştı: Halife el-Âdîd hastaydı, yatıyordu.

Selahuddin'in, Nuruddin'in emri dışına çıkması asla mümkün değildi; bu sebeple o, emirleriyle meseleyi enine, boyuna görüşme ihtiyacını duydu. Çeşitli düşüncelerin ortaya atıldığı uzun bir görüşme yapıldı. Bu sırada Mısır'a yeni gelmiş, el-Emiru'l-Âlim olarak bilinen bir zat, onların çekingen davrandıklarını görünce "bu işi ben başlatırım" diyerek onlara yürek verdi. Böylece 7 Muharrem 567/10 Eylül 1171 günü, sözü edilen kişi bir camide hatipten önce mimbere çıkarak hutbesinde Abbasi halifesi el-Mustedi'nin adını anmak suretiyle bu işi başlatmış oldu. Bu tarih, 567 yılının ilk Cuma gününe rastlamaktaydı. Ertesi hafta Cuma günü Selahuddin, Mısır ve Kahire'deki bütün camilerin hatiplerine, hutbelerini, artık bundan böyle Abbasi halifesi adına okumalarını emretti. Böylece, bir kaç yıldan beri üzerinde durulan bu ciddi mesele de, sarfedilen büyük gayretler sonunda arzu edilen bir çözüme kavuşturulmuş oldu. Bununla ilgili olarak Mısır'da, Selahuddin'in ve emirlerinin endişe ettiği gibi herhangi bir kıpırdanma olmadı¹⁶⁵.

¹⁶³ Bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahir, 156; aynı y., el-Kâmil, XI, 359; Ebû'l-Fîdâ, III, 50; es-Suryuti, a.g.e., II, 31.

¹⁶⁴ Bkz., XI, 368.

¹⁶⁵ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahir, 156; aynı y., el-Kâmil, XI, 369; Ebû Şâme, I, 194; Ebû'l-Fîdâ, III, 50-51; es-Suryuti, a.g.e., II, 3kaynı y., Tarihu'l-Hulefa, 445-446; S.Runciman, II, 329; Philipp K.Hitti, Lebanon in History, London 1957, 298; R.Şeşen, 58.

Bu son durumdan da anlaşıldığına göre Fatımiler Mısır'da uzunca bir zaman hüküm sürmelerine rağmen, sanıldığı gibi bu ülkenin halkını bütünüyle şileştirememişlerdir. Bu sebeple Selahuddin, bu ülkede Ehl-i Sünnet mezhebini kolaylıkla resmleştirme imkânı elde etmiştir¹⁶⁶.

Fatimî halifesi el-Âdîd, yukarıda da belirttiğimiz gibi hasta yatmaktaydı, ölüm döşegindeydi. Hutbelerde, artık adının anılmadığı kendisine söylenmedi. Etrafındakiler "eğer iyileşirse zaten durumu öğrenir, şayet ölürse ömründen geri kalan bu günlerde hayatını sıkıntıya sokmamız doğru olmaz" diyerek devletinin ortadan kaldırılması demek olan bu haberi kendisinden gizlediler¹⁶⁷. Runciman, halifeye hizmet edenlerin, söz konusu haberi ona duyurmalarını Selahuddin'in yasakladığını ileri sürmektedir¹⁶⁸ ki, bunun da akla uymayan bir yanı yoktur.

El-Âdîd, aynı yıl, Muharrem ayında Aşure günü öldü. Onun ölümü üzerine Selahuddin el-Eyyubî taziyeleri kabul etmek için yerini aldı. Bir yandan da, daha önce halifeye "ustazu'd-dar" tayin ettiği Karakuş'un yardımıyla Fatimî sarayının bütünü eşyasına el koyup teslim aldı. Karakuş, saraya tayin olduktan sonra orada kuş uçurtmamış, sarayın hiç bir eşyasının dışarı çıkarılmasına fırsat vermemiştir. Bu suretle Selahuddin söz konusu devletin bütünü nadide eşyasını olduğu gibi elde etme imkânı bulmuştur. O bir yandan sarayın bütünü maddî varlığını koruma altına alırken bir yandan da el-Âdîd'in aile fertlerini ayrı bir yerde toplayarak başlarına, onları koruyacak kimseleri getirdi. Ayrıca onun çocuklarını, amcalarını ve onların çocuklarını sarayın başka bir eyvanına yerleştirerek onları da koruma altına aldı. Bunların dışında kalan bütünü köle ve cariyele sarayın dışına çıkararak onları, azad etmek, bağışlamak ve başkalarına satmak suretiyle hepsini dağıtıverdi¹⁶⁹. Bütünü şehzadelerle sultan hanımlar ise, göz hapsine alınarak hayatlarının geri kalan kısmını, dışarı ile temas etmeden bolluk içinde geçirdiler. Bunlar bir müddet sonra başka evlere taşınmış ve yine orada da göz hapsinde tutulmuşlardır. Bunların çoğalmasını önlemek için de tedbir alınmıştır. Fatimî ailesinin göz hapsinde tutulması ve korunması vazifelerini de Bahauddin Karakuş'un uzunca bir zaman yürüttüğü anlaşılıyor¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Ahmet Emin, Zuhru'l-İslâm, Beyrut 1388/1969, IV,1 39.

¹⁶⁷ Ibnu'l-Esir, el-Bahîr, 156; aynı y., el-Kâmil, XI, 369; Ebû Şâme, II, 194.

¹⁶⁸ Aynı e., II, 329.

¹⁶⁹ Bu hususla ilgili olarak bkz., Ibnu'l-Esir, el-Bahîr, 156; aynı y., el-Kâmil, XI, 369; Ebû Şâme, I, 194; R. Şeşen, 58-59.

El-Âdîd, hastalığının arttığı bir sırada Selahuddin'i yanına çağırması; ancak herhangi bir suikast düzenlemiş olabileceği kuşkusuyla onun bu isteğini yerine getirememiştir. Çok geçmeden halifenin ölmesi sonunda onun kötü bir niyetinin olmadığını anlamış; gitmediğine çok üzüldüğünü etrafındakilere söylemiştir¹⁷¹. Yine Selahuddin'den rivayet edildiğine göre o, "eger halifenin bu hastalık sonunda öleceğini bilseydim, acele etmeyip onun ölmesine kadar hutbestini kaldırmazdım" demektedir¹⁷².

Selahuddin el-Eyyubî Fatimî sarayını ele geçince bu sarayda uzun yıllardan beri biriktirilen, hiç bir hükümdarın hazinesinde bulunmayan çok değerli, eşsiz mücevherat ve eşya ile karşılaştı. O, bunların bir kısmını yakınlarına ve emirlerine bağışlarken bir kısmını da sattırdı¹⁷³. Ebû Şâme'nin belirttiğine göre Fatimî sarayında o kadar eşya vardı ki, bunların geriye kalan kısmının satışı on yıl sürmüştü¹⁷⁴. Bu sarayda ele geçirilen kütüphanenin de İslâm dünyasında bir eşi ve benzeri yoktu. Anlatıldığına göre söz konusu kütüphanede 2.000.000 cilt kitap bulunmaktaydı. Yalnız Taberî Tarihî'nin 1220 nüshası bu kitaplıkta yer almaktaydı¹⁷⁵. Diğer taraftan, yazısı bakımından nadide olan 100.000 civarında eser de yine bu kütüphanenin başka bir özelliğini teşkil ediyordu. Ne yazık ki, bu zengin kütüphanede bulunan değerli eserler gayri ehil kimselerin eline düşmüş; bir kaç yıl boyunca cadde ve sokaklarda satılarak yok edilmiştir¹⁷⁶.

Yukarıda da belirtildiği üzere Mısır'da hutbelerin Abbasi halifesi adına okutulmasından sonra bu haberin Nuruddin'e ve Bağdat'a ulaştırılması gerekiyordu. Bu hadiseden bir kaç gün sonra el-Âdîd ölünce Fatimî sarayı da Selahuddin'in eline geçmiş bulunuyordu. Mısır, hükümdarı, Fatimî sarayında bulunan değerli yüksek nefis eşyadan bir kısmını Nuruddin'e ve bir kısmını da Abbasi halifesi el-Mustedi'ye gönderilmek üzere ayırmıştı¹⁷⁷. İşte söz konusu bu haberi

¹⁷⁰ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Ebû Şâme, I, 194-195; S. Runciman, II, 329; ayrıca bkz., R. Şeşen, 59.

¹⁷¹ İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 157; aynı y., el-Kâmil, XI, 370; S. Runciman, II, 329.

¹⁷² Ebû Şâme, I, 194.

¹⁷³ Bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 157; aynı y., el-Kâmil, XI, 369; Ebû Şâme, I, 195.

¹⁷⁴ Ebû Şâme, I, 195.

¹⁷⁵ Aynı e., I, 200; ayrıca bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 157; aynı y., el-Kâmil, XI, 370.

¹⁷⁶ Bkz., Ebû Şâme, I, 200.

¹⁷⁷ Bkz., el-Markizî, Takıyyuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali, el-Hitat, Beyrut, thsz., II, 233.

Nuruddîn'e ulaştıracak elçiyle birlikte bu eşya da yola çıkarılmıştı. Bu haber Nuruddîn Mahmud'a ulaştırılınca, o da bu müjdeyi bildirmek üzere, elçisi Şerefuddîn Ebû'l-Me'âli el-Mutahhar b. Ebî Asrûn (585/1149)'u söz konusu hediyelerle Bağdat'a göndermiřti¹⁷⁸. Bağdat'a ulaştırılan bu müjde haberini Dımaşk'ta İmaduddîn el-Kâtîp el-İsfehâni (597/1201) edebî uslûbuyla kaleme almıştı. Ayrıca elçilik hey'etinin uğrayacağı yerleşim merkezlerinde okunmak üzere bu menşurun ikinci bir nüshası daha yazılmış bulunuyordu¹⁷⁹. Nuruddîn, Abbasi halifeliğine hitaben kaleme alınan bu menşurunda, özet olarak "*o ülkenin hiç bir yerinde tek minber kalmamak üzere hutbeleri, mü'minlerin emri efendimiz el-İmam el-Mustedi adına okuttum*" demektedir¹⁸⁰.

Mısır'da Fatimi devletinin yıkılması ve hutbelerin Abbasi halifesi adına okunmasıyla ilgili haber Bağdat'ta görülmemiş bir sevinç uyandırdı. Şehir süslendi, çarşı, pazar kapandı ve günlerce şenlikler yapıldı¹⁸¹. İbnu'l-Cevzi (597/1201) bu münasebetle "*en-Nasru 'alâ Mısra*" adını verdiği bir kitap telif ederek meselenin ehemmiyetini dile getirmiřtir¹⁸².

Abbasi halifesi el-Mustedi de, Nuruddîn Mahmud'dan kendisine gelen elçilik hey'etini karşılıksız bırakmadı. O da İmaduddîn Sandal el-Muktefevi (593/1196-97) başkanlığında bir elçi kaflesi teşkil etti¹⁸³. Adı geçen bu zatın elçi olarak Nuruddîn'e gönderilmesi meselenin ehemmiyetini gösteriyordu. Bilindiği üzere Abbasi halifeleri nezdinde yüksek değerli olan İmaduddîn Sandal Nuruddîn'den sonra da Selahuddîn el-Eyyubi'ye bir elçi sıfatıyla bir kaç kez gönderilmiřtir¹⁸⁴. Sandal'ın başkanlığını yaptığı bu hey'et Nuruddîn'e birinci derecede, Selahuddîn'e de ikinci derecede olmak üzere sultanlık alameti sayılan teşrifatla hil'atlar getirdi. Bunlardan Nuruddîn'in ki tam bir hil'at niteliği taşıdığından o, büyük sultan yerine konulmuştu. Bu elçilik hey'etinin getirdiği diğer eşya arasında Mısır'daki camilerin minberlerinde asılması için siyah Abbasi bayrakları vardı¹⁸⁵. Abbasi halifesi Nuruddîn'e Şam ve Mısır'ın mülkiyet fermanı vererek onu sultan olarak tanıyordu¹⁸⁶. Adı geçen

178 İbnu'l-Esir, el-Bahir, 157; Ebû Şâme, I, 197.

179 Bkz., Ebû Şâme, I, 197-198.

180 Ebû Şâme, I, 197-198.

181 İbnu'l-Esir, el-Kâmil, XI, 371; Ebû'l-Fidâ, III, 51; es-Suyuti, a.g.e., II, 31.

182 Es-Suyuti, a.g.e., II, 31; ayrıca bkz., aynı y., Tarihü'l-Hulefâ, 445.

183 Bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahir, 157; Ebû'l-Fidâ, III, 51; A. C. Paşa, I, 49.

184 Bkz., Ebû Şâme, Teracimu Riceli'l-Karneyn, Beyrut 1974, 11.

185 Bkz., İbnu'l-Esir, 157; Ebû Şâme, I, 199; aynı y., el-Kâmil, XI, 371; Ebû'l-Fidâ, III, 51; İbnu'l-Verdi, II, 122; el-Makrizi, II, 233.

halifeden Nuruddin'e yine Şam ve Mısır'ı temsil etmek üzere iki de kılıç gelmişti. Nuruddin, kararlaştırılan bir günde, bütün devlet ileri gelenlerinin ve elçilerin huzurunda sultanlık merasımı yapmıştı¹⁸⁷. Halifenin elçisiyle gönderdiği eşya hakkında biraz daha geniş bilgi veren Ebû Şâme, Bağdat'tan Mısır'a gönderilenler arasında bir büyük bayrakla birlikte oradaki hatiplere, kadınlara ve bilginlere dağıtılmak üzere Abbasilerin şları mahiyetinde olan cübbelerin bulunduğunu ve Selahuddin'in bunları tek tek layık olan kişilere dağıttığını kaydetmektedir¹⁸⁸.

Böylece, kuruluşundan yıkılışına kadar 2,5 asırdan fazla süren Fatimî devleti, Nuruddin'in ve onun seçkin ve dırayetli komutanları olan Eseduddin Şirkuh'un ve Selahuddin el-Eyyubî'nin üstün azım ve gayretleriyle tarih sahnesinden çekilmiş; bu suretle yalnız Mısır değil, Yemen ve Hicaz bölgelerinde de Abbasî halifesi el-Mustedî adına hutbeler okunmuştur.

186 Bkz., Ebû Şâme, I, 198-199; ayrıca bkz., R. Şeşen, 59.

187 Ebû Şâme, I, 199.

188 Bkz., a.g.e., I, 199.

ŞİHABUDDİN es-SİVASİ
ve
'UYUNU'T- TEFASİR'İNDEKİ METODU

9. Sayı'dan devam

Dr.Şükri ARSLAN

a- Mecaz

Kur'an'ın mecazlarını beyana çaba harcar fakat uzun izahlara girişmez. Tefsirinin umumi metoduna uygun olarak mücez bir şekilde izaha çalışır.

بين يدي الله ورسوله¹¹⁷ وهو مجاز . أي بين يدي أمرها يعني لا تفعلوا أمرا أمرتم به قبل الوقت الذي
أمرتم به فيه . ولم يذكر
المفعول ليتناول كل ما يقع في النفس كما يقدم منه فيها عنه . وقيل قدم يعني
تقدم أي لا تسبقوا في فعل المأمور به قبل أذنهما .

" Allah ve Rasûlü'nün huzurunda " ifadoesi mecâzîdir. Allah ve Elçis'nin emirleri manasınadır yani emrolunduğunuz bir şeyi, size emrolunan zamandan önce yapmayınız. Nefiste takdimi varid olan her şeyi kapsamaları için mefûl zikredilmedi

" kelimesinin " تقدم " manasına olduğu da söylenmiştir. Yani yapılması emredilen bir şeyi Allah ve Rasûlü'nün izin veremelerinden önce yapmaya kalkışmayınız¹¹⁸.

b- İstiâre

Bazen âyetelerin belâgat yönlerini kısaca izah eder. Aşağıdaki misalde istiâreyi açmaya çalışması gibi.

والشعر الرأس¹¹⁹ أي شاب شعر رأس شيبه . الشيب يشواظ النار في بياضه واندثاره
في الشعر ثم نسب الاشتعال الى مكان الشعر وهو الرأس وجعل الشيب نصبا على التمييز و
لما للابهام
في نسبة الاشتعال الى الرأس و يضيف الرأس اليه اكتفاء . يعلم المخاطب انه رأس زكراها . تقدير
اشتعل شيب رأسى .

" Başım ağırdı " yani saçlarım kırılaştı. Saçlara kırılık düşüp bütün başı sarmasını, ateşin tutuşup, alev sarmasına benzetti, sonra

¹¹⁷Hucurât sûresi, 1.

¹¹⁸ Uyûnu't-Tefâsîr, II, vrk. 162 a.

¹¹⁹Meryem sûresi, 4.

beyazlığın sarmasını saçların bulunduğu yere, yani başa nisbet etti. " Tutuşmanın başa nisbetindeki kapalılığı gidermek için şib kelimesini temyiz olmak üzere mansub kıldı. Muhatabın bilgisi nedeniyle başı ona nisbet etti ki, bu (ağaran baş) Zekerıyya (AS) ın başıdır. Âyet-ı kerimenin taktiri şöyle olur : Saçlarımı akalık sardı ¹²⁰.

c- Kinâye

Yer yer kinâyelere işaret eder.

خالد بن فيها لا يفرحون عنها¹²¹ أي لا يظلمون حولها أي لا تحوِيل عنها و هو الانتقال
 كناية عن التخليد لانهم لا يرون فيها الا ما يرغبون في الاقامة فلا ينتقلون عنها قال صلى الله
 عليه وسلم : اذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فانه اعلى الجنة و اوسطها و فوقها عرش الرحمن ¹²²

" Orada sürekli kalacaklardır. Oradan hiç ayrılmak istemezler " " حولاً " kelimesi intikal, ayrılma manasınadır ve ebed' kalmaktan kinâyedir. Çünkü onlar orada arzu ettikleri şeylerden başka bir şey görmezler. Onun için de orada kalmak isterler, ayrılmazlar. Hz.Peygamber bir hadisinde şöyle der ; " Allah'dan bir şey istediğiniz zaman Firdevsi isteyin. Çünkü O, Cennetin en üst yeri ve ortasıdır. Onun üstünde de Rahman'ın arşı vardır ¹²³.

d- Üslûb Hususiyetleri

Kur'an-ı Kerim'in ifade tarzlarına temas ederek bunların sebeplerini açıklamaya, taktiri şekillerini göstermeye çalışır. Bu gibi açıklamalarına şu misali verebiliriz.

ألم نشرحلك¹²⁴ ألم نشرح لك بزيادة لك ففهم ان فيه مشروحا ثم أوضح ما كان مبهما بقوله صدرك أي ألم توسع قلبك
 بالايمان و نزول الرحي و الحكمة فيه ، و الاستفهام فيه للتقدير، بمعنى شرحنا صدر
 ك و فسحناه بما اودعناه
 من العلوم و الحكمة بسبب النبوة و نزول القرآن لدعوة الجن و الانس، و احتمال المكاره منها و لذلك عطف عليه

" Senin için açmadık mı ?" Açılan müphem bıraktı arkasından ne olduğunu ondan sonra gelen mef' ul ile açıkladı. Bu, önce müphem bırakıp sonra açıklama usûlüdür. Bir " leke " câr ve mecrûru getirilmekle açılan bir şeyin bulunduğu ifade edilmiş, sonra kapalı bırakılan şey, " göğüs " kelimesi ile açıklanmıştır. Yani biz kalbini

¹²⁰bkz. Uyûnu't-Tefâsîr, II, vrk.,12 a.

¹²¹Kehf sûresi, 108.

¹²²Hadis için bkz. Tirmizî, Cennet, 4; Musned,II,339.

¹²³ Uyûnu't-Tefâsîr, II, vrk. 11 b.

¹²⁴İnşirah sûresi, 1.

imanın ve vahyin gelmesi, ondaki hikmetlerle genişletmedik mi ? Buradaki soru taktırir içindir. Yani nübüvvet ve Kur'an'ın indirilmesi sebebiyle oraya ilim ve hikmetten bıraktıklarımızla göğsünü açıp genişlettik ki insanları ve cinleri davet edesin ve onlardan zuhur edecek kötülöklere katlanabilesin 125.

Lafızların mana ve söz uyumundaki inceliklerini de belirtme gayreti içindedir :

رجالاً كثيراً 126 ولم يؤت الوصف لان الرجال بمعنى العدد ، ونساء ولم يقل كثيرة اكتفاء
بذكر كثرة الرجال لانهم في مقابلتهم.

" Bir çok erkekleri ". Çok sıfatı ile erkekler nitelendirilmiş, sıfat müennes kılınmamıştır. Çünkü " rıcal " kelimesi aded manasınadır. Erkeklerin çokluğunun zikredilmesi ile iktifa edilerek kadınlara çok sıfatı getirilmemiştir. Zira kadınlar erkeklerin mukabilidirler 127.

Erkeklerin çokluğundan kadınların daha çok oldukları analaşır. Çünkü dünyanın hemen her yerinde ve her zaman kadın nüfusu erkek nüfusundan az olmamıştır. Müellifimiz demek istiyor ki, beşer sözü olsa yukarıdaki âyetin mefhumu şöyle olurdu : رجالاً كثيراً ورجالاً ونساء كثيراً yahut ا و نساء كثيراً ve yine demek istiyor ki Kur'an her yönü ile realiteye uygundur, gereksiz şeylere onda yer yoktur.

Kur'ani lafızların manaya delâletlerini, beşer dilindeki istimalindeki farklı mana ifade etmesini gösterme arzusundadır. Bu nevi açıklamalarına bir misal verelim:

فانذا لتقيم الدين كفروا فاضرب الرقاب 128 اي اذا لقيم الكافرين في الحرب فاضربوا رقابهم ضرباً بالسيف ، حلف النعل واضرب المصدر الى المفعول للاختصار مع التأكيد ، والمراد بضرب الرقاب القتل ، وقيد بضرب الرقاب انه اغلظ و اشد من لفظ القتل ، و المعنى اذا لقيتموهم فاقتلوهم حتى اذا اتختموهم قتلا واسرى 129

" İnkâr edenlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun ". Yani savaşta kâfirlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını

125 bkz. Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk. 222 b.

126 Nisâ sûresi, I.

127 Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 58 b.

128 Muhammed sûresi, 4.

129 Muhammed sûresi, 4.

kılıçla vurun. Tekitle beraber ihtisar için cümlede fiil hazfedilerek mastar mef'ule izafe edilmiştir. Boyunlarının vurulmasından maksat öldürülmeleridir. " ضرب الرقاب " ile ifade etti. Çünkü bu, öldürme sözünden daha kuvvetlidir ve daha kesinlik ifade eder 130.

Kur'âni lafızların tekerarındaki hikmetleri belirtmeye çalıştığı görülür :

ربنا اتنا سمعنا... 131 وتكرير ربنا لاجل المهالفة في التضرع الموجب للاجابة....

Âyet-1 kerimede geçen " Rabbenâ " kelimelerinin tekrarı, kabule mucib yalvarıp yakarmada mübalağa edilmesi içindir 132.

Buna kısa bir misal verelim :

وعلى الله فليتوكل المتوكلون 133 فليعتمدوا بعد الايمان وكرر

Tevekkül edenler Allah'a dayansınlar. Tevekkül kelimesini tekrar etti, çünkü ilki tevekkülün yapılması, ikincisi ise tevekkül üzere sebat edilmesi içindir. Yani tevekküllerine sebatla devam etsinler. Onda, tevekküle sebatla devam etmeyi, teşvik vardır 134.

Âyetlerdeki taktimlerin mânâ ile irtibatladığı görülür. Bu gibi yerlerden birinde şöyle der : 135

انا بدأ بالاذكر لان السرقة في الرجال اكثر . وهو مبتدأ

والسارق والسارقة

أي الذي سرق والتي سرقته من المال خيره .

Hırsızlık suçu, erkekler tarafından daha çok işlendiği için müzekkerle başladı... 136.

4-Hitab, İstifham, Emir, Umûmîlik, Husûsîlik, Mutlak ve Mukayyedleri Beyan

a- Pek çok yerde âyetlerdeki hitabın kime yapıldığını, umûmî mi, yoksa husûsî mi olduğuna işaret eder . 137

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة

وهو نفس آدم ابيكم ، والمحطاب عام لجميع بني آدم

130 Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 156.

131Al-İ İmrân, 193.

132 Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 55 a.

133İbrahim sûresi, 12.

134 Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk.184 a.

135 Maide sûresi, 38.

136 Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk.84 a.

137 Nisa sûresi, 1.

" Ey insanlar, sizi bir tek kişiden yaratan Rabb'inizden korkun " yani bir soydan ki o babanız Âdem (AS) ın kendisidir. Buradaki hitab bütün insanlardır...¹³⁸.

Istifhamın emir manası ifade ettiğini belirtir.

عن تناولها ، و الاستفهام بمعنى الامر ، بمعنى انتهوا عن شرب الخمر
فهل انتم متتهون ¹³⁹ ولعب الميسر .

(İçki ve kumardan) " vazgeçtiniz değil mi ". Burada soru emir manasıdır. Yani içki içmekten ve kumar oynamaktan vazgeçtiniz ¹⁴⁰ demektir.

Emirin mendup ifade etme durumlarına da değinir :
" وانكعروا الايامي منكم ¹⁴

" Bekârlarınızı nikahlayın " yani evlendirin. Buradaki emir, Hz.Peygamber (SA) 'in şu hadisi nedeniyle farz değil mendup ifade eder:" Kim benim ahlakımı severse sünnetime uysun " ki o da nikahtır¹⁴².

Bu aynı zamanda, umûmî âyetin sünnetlele mukayyed olmasına da misaldir.

d- Kur'ân nazımının umumi ve hususilik ifade etmesine işaret eder :

الذى خلق ¹⁴³ أى خلق كل شئ . عمم او لا يحلف المنعول ثم خصص بقوله خلق الانسان
من بين ما يتناوله الخلق بذكر الانسان . لان التنزيل اليه و هو اشرف ما على الارض من خلق
جمع علقه و انما اورد الجمع لان الانسان فى معنى الجمع اريد به الافراد ثم الامر بالقراءة

" Yaratan " yani her şeyi yaratan kavlinde mef'ûlî hazfetmekle önce yaratmayı umûmîleştirdi, sonra " insanı yarattı " kavlinde, insanı zikretmekle yaratma kavramına girenler arasında hususleştirdi. Çünkü ilâhî vahy onadır ve o, yeryüzünde yaratıkların en şerefelisidir. " kan pıhtısından " sözündeki " ' alaka " kelimesi "

¹³⁸ Uyunu't-Tefâsir, I, vrk.58 b.

¹³⁹ Malde sûresi, 91.

¹⁴⁰ Uyunu't-Tefâsir, I, vrk.90 a.

¹⁴¹ Nur sûresi, 32.

¹⁴² Uyunu't-Tefâsir, II, vrk. 49 b.

¹⁴³ Alak sûresi, 1-2.

"alakatûn " kelimesinin çoğuludur. Bu kelime ayette çoğul şeklinde geldi. Çünkü insan kelimesi çoğul ifade eder. Onunla fertler kastedilmiş, sonra durum kıraatla teyid edilmiştir. ¹⁴⁴.

e- İfadelerin mutlak ve mukayyed olmalarını fırsat buldukça aksettirmeye çalışır.

ربنا اننا سمعنا مناديا ¹⁴⁵ اى محمدنا لو القرآن ينادى للإيمان و ذكر النباء مطلقا ثم قيد بالإيمان
تلقينها لشأن المنادى ، اى يدعوا الناس الى التصديق.

" Rabb'imiz , biz, imana çağırان bir davetçi " yani Muhammed (AS) ' i yahut Kur'an'ı işittik ". Çağırmanın önce mutlak sonra imân ile mukayyed olması, dâvetçinin durumunu yüceltmek içindir ¹⁴⁶.

Devamı var.

¹⁴⁴ bkz. Uyûnu't-Tefsîr, II, vrk. 223 b.

¹⁴⁵ Al-İmrân, 193.

¹⁴⁶ bkz. Uyûnu't-Tefsîr, I, vrk. 55 a.

**CELÂLEYN TEFSİRİNİN İSNADI
VE
el-MAHALLİ'NİN BAKARA SÜRESİNDEN
YAPTIĞI TEFSİRİ**

Doç. Dr Şükrü ARSLAN

Bilindiği üzere Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî (Öl. 791/1389-864/1459) "Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm" isimli bir tefsir kaleme almış, ancak tamamlayamadan âhiret âlemine irtihal etmiştir. Son derece kısa, özltü, kullanışlı ve faydalı olan bu tefsiri daha sonra talebesi Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî (849/1445-911/1505) aynı ölçüler içerisinde tamamlamıştır. Celâluddîn isimli iki müfessir tarafından yazıldığı için, "Tefsiru Celâleyn" ismiyle şöhret bulmuştur. Türkçe'mizde kısaca "Celâleyn Tefsiri" diye tanınmaktadır.

Yazıldığından itibaren büyük bir rağbet gören, çok okunan, elden ele dolaşan, zamanımızda bile çok tutulan ve ders kitabı olarak okutulan bu ünlü tefsirin isnadı, bazı kaynaklarda yanlış verilmiştir. Bu durum adigeçen tefsirin ünü ile hiç de mütenasip değildir.

Biz bu basit araştırmamızda, yanlışlığın nereden kaynaklandığını hangi kaynaklarda yanlış, hangilerinde doğru olarak yer aldığını tesbit etmeye çalışacağız. Gerçi ileride de görüleceği gibi söz konusu yanlışlığa bizden önce işaret edenler olmuştur. Bu husus tarafımızdan bilinmekle beraber biz konuyu biraz daha geniş olarak ele almayı ve özellikle Türkçe kaynaklardaki durumu tesbite çalışacağız. Bu çalışmamız sırasında el-Mahallî'nin Bakara sûresinden yapmış olduğu tefsirini aydınlığa çıkarma imkânı bulduk. Bundan büyük bir haz duyduğumuzu ifade etmek isteriz.

Yukarıda işaret edildiği gibi Tefsiru'l-Celâleyn iki müellif tarafından yazılmıştır. el-Kehf sûresinden Nas sûresine kadar olan ikinci kısım ve Fatiha sûresinin tefsiri Celâluddîn el-Mahallî, el-Bakara sûresinden el-İsrâ sûresinin sonuna kadar olan birinci kısım ise Celâluddîn es-Suyûtî tarafından yazılmıştır. Hal böyle iken bazı kaynaklarda bu durum her nasılsa yanlış aksettirilerek el-Mahallî'nin yazdığı bölüm es-Suyûtî'ye, es-Suyûtî'nin yazdığı bölüm ise el-Mahallî'ye isnad edilmiştir.

Şimdi Celâleyn Tefsiri'nden başlayarak konunun kaynaklarda nasıl yer aldığını görelim: Adigeçen tefsirin yazma ve matbu nüshaları

incelendiğinde Celâluddîn el-Mahallî'nin eseri olan kısımda mukaddime türünden açıklayıcı bilgi görülmez. Bu durumu Celâleyn tefsirine hâşiye yazarlardan es-Sâvî şöyle izah eder: "Celâluddîn el-Mahallî el-Kehf sûresinden başlayan ikinci kısmı bitirdikten sonra birinci kısmın tefsirine başlamış, müelliflerin âdeti üzere hamdele ve salveyle de içeren bir mukaddime olmaksızın doğrudan "sûretu'l-Fatîha" diye başlamıştır. Adıgeçen hâşiye yazarına göre el-Mahallî eserini kısa ve öz tutmak için böyle yapmıştır¹.

Yerinde görüleceği gibi el-Mahallî sûrelerin tefsirinde alışılmamış bir sıra takip etmiştir. Mukaddime yazmayı es-Sâvî'nin dediği gibi ihtisar etmek için değil, takip ettiği sıra mukaddime yazmağa elverişli olmadığındanır. Böyle bir durumda tefsirini tamamladıktan sonra mukaddime yazmayı tasarlamış olması daha muhtemeldir. Nitekim günümüzde bu tür yazılar eser tamamlanuktan sonra yazılıyor fakat kitabın baş tarafında yer alıyor.

es-Suyûtî, Celâleyn tefsirine yazdığı ve el-Bakara sûresinden önce verdiği kısa mukaddimesinde şöyle der: "Bu, isteyenlerin şiddetle ihtiyaç duydukları Allame Celâluddîn el-Mahallî'nin Kur'an-ı Kerim Tefsirinin tekmilesidir ki el-Bakara sûresinin başından el-İsrâ sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva eder².

el-İsrâ sûresinin sonunda ise şöyle demektedir. Bu, Celâluddîn el-Mahallî'nin te'lif ettiği Kur'an-ı Kerim tefsirinin tekmilesinin sonudur³.

İleride görüleceği gibi Celâleyn tefsirinin yazma nüshalarından müracaat etme imkânı bulabildiklerimizin pek çoğunda el-Mahallî ve es-Suyûtî'nin yazdığı kısımlara işarette bulunduğu görülür. Meselâ Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde bulunan Damat İbrahim paşa 104, 243, Ayasofya 183, 185, Fatih 241, 242 numaralarında kayıtlı nüshalarda Kehf sûresinden önce "el-Mahallî'nin tefsiri" başlığı yer almaktadır. Ayrıca bir çok nüshada da el-Bakara sûresinden önce es-Suyûtî'nin ismi mezkurdür.

es-Suyûtî'nin yukarıya aldığımız ifadeleri ve biraz önce zikredilen yazma nüshalardaki kayıtlar adıgeçen tefsirin el-Bakara sûresinin başından el-İsrâ sûresinin sonuna kadar olan kısmının Celâluddîn es-Suyûtî'ye, el-Kehf sûresinden en-Nâs sûresinin sonuna

¹ Bkz. Hâşiyetu's-Sâvî Ala'l-Celâleyn, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Arabîyye, Tarihsiz, IV, 319

² Bkz., Adıgeçen Tefsir, s. 3; Krş. ez-Zehebî, M. Husayn, et-Tefsiru ve'l-Mufessirün, Dâru'l Kutubi'l-Hadîse 2. basım, 1976, I, 335.

³ Bkz., Tefsiru'l-Celâleyn, Matbaatu'l-Hâşimîyye, 1965, Dimaşk, s. 386 vd.

kadar olan ikinci kısmın ve Fatiha sûresinin tefsirinin ise Celâluddin el-Mahallî'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca konu ile alakalı bilgi veren kaynakların bir çoğu bu durumu teyid etmektedirler. Celâleyn Tefsirine hâşiye yazarlardan Süleyman b. 'Umar el-Cemel (öl. 1204/1790) Fatiha sûresinin hâşiyesinin sonunda şöyle der: O "el-Mahallî "Kehf sûresinden Nâs sûresine kadar olan bölümü bitirdikten sonra birinci kısmın tefsirine başladı, Fatiha sûresini bitirdi fakat el-Bakara sûresine başlamadan vefat etti"⁴.

Diğer bir hâşiye yazarı es-Sâvî ise şöyle der: Fatiha sûresinin tefsirini tamamladıktan sonra Allah'ın rahmetine göçtü. Allahu Taâlâ bu tefsiri tamamlama işini Celâleddin es-Suyûti'ye nasib etti. es-Suyûti de el-Bakara sûresinden başladı el-İsrâ sûresinin sonunda bitirdi. es-Suyûti, el-Mahallî'nin tefsirinin bir arada olması için Fatiha sûresinin tefsirini Nâs sûresinden sonraya aldı⁵.

Şimdi de bibliyografik kaynaklarda konunun nasıl yer aldığını görelim: Celâluddin el-Mahallî ve Celâluddin es-Suyûti'nin özgeçmişinden bahseden kaynakların çoğu, Tefsiru'l-Celâleyn'in iki müellif tarafından yazıldığını belirtirler, fakat kimin hangi kısmı yazdığına temas etmezler. es-Suyûti kendi özgeçmişini de kısa bir şekilde yazdığı el-Husnu'l-Muhâdara isimli esrinde el-Mahallî'nin tefsirini ikmal ettiğini zikretmiş fakat hangi kısmı yazdığını belirtmemiştir⁶.

Bir kısım kaynaklarda tafsilâta girilmeden kimin hangi kısmı yazdığına temas edilmştir.

İbnu'l-'Imâd "Şezeratu'z-Zeheb"inde ⁷ ed-Davûdi (öl. 945/1441) "Tabakatu'l-Müfessirin"inde⁸ her iki müfessirin yazdığı kısmı doğru olarak isnad etmişlerdir. Yukarıda da işaret edildiği gibi Celâleyn tefsirine hâşiye yazarlardan Süleyman el-Cemel⁹ ve es-Sâvî¹⁰ hâşiyelerinde yanlış anlamaya mahal bırakmayacak şekilde izahta bulunmuşlardır. Husayn ez-Zehebî Keşfu'z-Zunun'daki hatayı müdellel bir tarzda ortaya koymuş fakat Celâleyn tefsirinin yazma

⁴ Bkz., Adigeçen müellif, el-Futûhâtu'l-İlâhiyye, Mısır, tarihstz, IV, 626.

⁵ es-Sâvî, 'Ale'l-Celâleyn, IV, 320

⁶ Adigeçen eser, I, 157.

⁷ Adı geçen eser, Beyrût, 1979, VII, 303-304.

⁸ Adı geçen eser, Matba'atu'l-İstiklâlî'l-Kubrâ, 1972, I, 81.

⁹ el-Futûhâtu'l-İlâhiyye, I, 7 ve IV, 626.

¹⁰ es-Sâvî 'Alâ'l-Celâleyn, I, 5 ve III, 2, IV, 319.

nüşhalarına bakma ihtiyacı duymamıştır ki bu durum İslâm Ansiklopedisi için de geçerlidir. Zira İslâm Ansiklopedisi'nde sadece es-Suyûti'nin el-Bakara sûresinden önce yazdığı kısa mukaddimeden istifade ile yanlışlığa işaret edilmiş ve doğrusu verilmekle yetnilmiştir¹¹.

Diğer taraftın bazı kaynaklarda bahis konusu tefsirin isnadı yukarıda belirtilenin aksi olarak verilmiştir. Yani el-Mahallî'nin eseri es-Suyûti'ye, es-Suyûti'nin eseri el-Mahallî'ye atfedilmiştir.

Bu kaynakların başında Kâtip Çelebi'nin Keşfu'z-Zunûn'u gelir¹². Bağdat'lı İsmail Paşa Hediyetü'l-Arifin¹³, Ömer Nasuhi Bilmen Büyük Tefsir Tarihi¹⁴ nde Keşfu'z-Zunûn ile paralellik arz ederler. Mehmet Sofuoğlu da İmam Hatip liseeri için yazdığı Tefsir Dersleri¹⁵ kitabında ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde okuttuğu tefsir dersleri notları¹⁶ nda aynı bilgiyi verir. Fakat daha sonra kaleme aldığı "Tefsire Giriş"¹⁷ isimli kitabında önceki yanlışlığa işaret etmeksizin doğru olanı vermekte yetinir.

Ayrıca Kâtip Çelebi Fatıha sûresini es-Suyûti'nin tefsir ettiğini söylemiştir¹⁸. Bu önceki yanlışlığa bağlı olarak yapılan ikinci bir yanlışlıktır. Tabiiyle bu hata, Keşfu'z-Zunûn'a itimat ederek onun düştüğü hataya düşenlerin bazılarında da görülür.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu yanlışlık ilk olarak Kâtip Çelebi tarafından yapılmış, diğerleri de oradan almışlardır. Kâtip Çelebi'yi yaniltan husus şu olabilir. Söz konusu tefsiri ilk önce kaleme alan el-Mahallî olduğuna göre birinci kısım onundur. Fatıha sûresini daha sonra tefsir etmek üzere el-bakara sûresinden başlamış el-İsrâ sûresinden sonrasına ömrü vefa etmemiş, geri kalanını ve Fatıha sûresinin tefsirini es-Suyûti tamamlamıştır. Tefsirlerin yazımında genel âdet bu olduğu için böyle düşünmenin akla uygun düşeceğini sanırız. Ayrıca ikinci bir neden de şu olabilir. Celâleddin es-Suyûti, el Mahallî'nin eserinin bir arada olması için Fatıha sûresinin tefsirini Nâs sûresinden sonraya almıştır. Bu durum yukarıdaki ihtimalin makul gelmesine yardımcı olmuştur. Kur'an-ı

¹¹ İslâm Ansiklopedisi, XI, 261.

¹² Adı geçen eser, I, 445.

¹³ Adı geçen eser, Maarif Matbaası, İstanbul, 1955, II, 202.

¹⁴ Adı geçen eser, İstanbul, 1974, II, 596.

¹⁵ Adı geçen Eser, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1962, s. 37.

¹⁶ Adı geçen eser, s. 307.

¹⁷ Adı geçen eser, Ünal Matbaası, s. 325.

¹⁸ Bkz., Keşfu'z-Zunûn, I, 445.

Kerim'in belli süre veya cüzlerini ele alıp müstakil eser yazarlar vardır ve çoktur. Fakat yazma nüshalarda bulduğumuz malumat bilinmeden el-Kehf süresinden başlamış gibi görülürse de el-Mahallî gibi Kur'an-ı Kerim'in yansından başlayarak tefsir yazana pek rastlanmaz. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kâtip Çelebi, eseri doğru anlaşılacak şekilde inceleme imkânı bulamamış veya dikkatinden kaçmış olabilir. Müfessirlerin umumiyetle takip ettikleri örfü nazarı dikkate alarak böyle bir hataya düşmüş olması, diğer yazarlarında söz konusu bilgiyi Keşfu'z-Zunûn'dan ıktibas ettikleri, dolayısıyla aynı yanlışlığa düşmüş olmaları muhtemeldir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi bizden önce bu yanlışlığa temas edilmiştir. Gerek İslâm Ansiklopedisi'nde¹⁹ gerekse M. Huseyn ez-Zehabi'nin et-Tefsir vel Müfessirûn'unda²⁰ Keşfu'z-Zunûn'da yapılan bahis konusu yanlışlık belirtilmiştir. Bilhassa M. Huseyn ez-Zehabi konu üzerinde genişçe durur. Fakat her ikisinde de Keşfu'z-Zunûn dışında aynı yanlışlığa düşenlere temas edilmez. Sadece Keşfu'z-Zunûn'un yanlışlığı dile getirilir. Bizim görme imkânı bulamadığımız daha başkaları da bu konuya temas etmiş olabilirler.

Celâleyn tefsirinin yazma nüshaları üzerinde yaptığımız araştırmada tesbitlerimiz bizi yanıltmıyorsa bu güne kadar varlığından kimsenin haberdar olmadığı kısa ve kısmî de olsa bir eseri gün ışığına çıkarma imkânı bulduk. Her ne kadar bazı kaynaklarda el-Mahallî'nin bakara süresinin tefsirine başlamadığı belirtilmişse de Celâleyn tefsirinin Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde bulunan Fatih bölümü 242 ve 248 numaralı nüshalarda yer alan ifadelerden adı geçen müellifin el-Bakara süresinin tefsirine başladığı anlaşılmaktadır. Sözü edilen yazma nüshaların sonunda şöyle bir ifade mevcuttur: Bazı nüshalarda bulunan Şeyhu'l-İslâm el-Muhakkık Celâluddîn el-mahallî-Allah rahmet etsin- nın (el-Bakara süresinden) yaptığı tefsiridir²¹. Sonra "Hâzâ-Sûretu'l-Bakarati, Medeniyetun" başlığı verilmiş, arkasından adı geçen sürenin tefsirine geçilmiştir.

el-Mahallî'nin Bakara süresinden yaptığı tefsirinin Fathh 242 ve 248 numaralarda kayıtlı nüshalar birbirlerinden alınmadıkları gibi, aynı nüshadan da istinsah edilmemişlerdir. Her ikisinde de ayrı ayrı fazlalıkların bulunması ve diğer farklılıklar bunu gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durum ise bizi el-Mahallî'nin Bakara süresinden yaptığı tefsirin daha fazla nüshasının bulunduğu

¹⁹ I.A. XI, 261.

²⁰ Bkz., Adı geçen eser, I, 234-236.

²¹ Bkz., Adı geçen nüsha, vrk. 342 b.

sonucuna götürmekte ve aynı zamanda söz konusu nüshaların mevsukiyetini artırmaktadır. Ayrıca 248 nolu nüshanın sonunda yer alan " Bu, Celâluddîn el-Mahallî'nin el-Yazısı ile bulunanın sonudur"²² ifadesi adigeçen tefsirin sıhhatünden şüphe etmeye mahal bırakmayacak kadar açıktır. Zira müellifin bizzat kendi el yazısından alındığını ortaya koymaktadır.

el-Mahallî'nin Bakara sûresinden yaptığı tefsiri es-Suyûti almamış, bu sûrenin tefsirine el-Mahallî'nin kaldığı yerden değil baştan başlamıştır. es-Suyûti 'nin niçin böyle yaptığını bilmemekteyiz. Bu hususu aydınlatacak bilgi de mevcut değildir. es-Suyûti'nin bunu görmemiş veya eline geçmemiş olması düşünülebilir. Ancak kanaatimizce bu çok zayıf bir ihtimaldir. Zira es-Suyûti, el-Mahallî'nin talebesidir ve hocasını yakından tanımış olmalıdır. Daha önce de belirtildiği üzere es-Suyûti el-Bakara sûresinden önce yazdığı isa mukaddimesinde şöyle der: "Bu, isteyenlerin şiddetle ihtiyaç duydukları Celâluddîn el-Mahallî tarafından telif edilen Kur'an-ı Kerim tefsirinin tekmilesidir"²³. Bu ifadeden es-Suyûti'nin tekmileyi yazmadan önce de el-Mahallî'nin tefsir ettiği kısmın bilindiği, okunduğu ve beğenildiği anlaşılmaktadır. Sözlerimizin başında temas edildiği gibi Celâleyn tefsiri büyük itibar görmüş tefsirlere dendir. Bu denli itibar görmesinin sebeplerinden biri hiç şüphesiz metodudur ve buradaki fazilet tamamen el-Mahallî'ye aittir. Zira es-Suyûti kendi tefsir ettiği kısımda el-Mahallî'nin metodunu aynen devam ettirmiştir. Bu ve benzeri durumlar es-Suyûti'nin hocasını ve eserini yakından tanıdığını, şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde konuya vakıf olduğunu sergilemektedir. Hal böyle olmakla beraber eğer el-Mahallî'nin tefsir ettiği bölümler birbirinden ayrı müstakil cüzler halinde bulunuyordu da Bakara sûresi ile ilgili kısım es-Suyûti'nin eline geçmemişse bir şey denilemez. Fakat biraz önce ifade edildiği gibi bu çok zayıf bir ihtimaldir ve akla daha yakın olanı es-Suyûti'nin onu gördüğü halde sûreyi bölmek için almamış olmasıdır. Bakara sûresinin tamamına göre el-Mahallî'nin tefsir ettiği kısım yaklaşık dokuzda bir nisbetindedir. Ayrıca Suyûti'nin el-İsrâ sûresinin sonunda bulunan hatimesindeki ifadesine göre el-Mahallî'nin tefsirini ikmal ettiği zaman henüz yirmi bir yaşındadır. Yaşının çok genç olması onun biraz ihtiraslı olabileceğini düşünmemize neden olmaktadır ki Fatıha sûresinin tefsirini Nâs'dan sonraya almakla el-Mahallî'nin tefsir ettiği kısmın bir arada bulunmasını istemesi bu düşüncemizi kuvvetlendirici bir unsur olarak kabul edilebilir.

Yukarıda iyimser bir düşünce ile el-Mahallî'nin Bakara sûresinden yapmış olduğu tefsiri, çok zayıf bir ihtimal de olsa, es-

²² Adı geçen nüsha, vr. 176.

²³ Tefsiru'l-Celâleyn, Mektebetu'l-Hâşimiyye, Dımaşk, 1385, s.3.

Suyûti'nin görmemiş olabileceğinden bahsetmiştik. Fakat her iki müellifin söz konusu kısımına ilgili tefsirleri karşılaştırıldığı zaman, böyle bir ihtimalin söz konusu olmayacağı anlaşılmaktadır. Zira aralarındaki benzerlik, Suyûti'nin onu mutlaka görmüş olduğunu ortaya koyacak niteliktedir. Bu çalışmamızın sonunda verdiğimiz el-Mahalli'ye ait olan metin ile, es-Suyûti'nin Celâleyn tefsirindeki metni karşılaştırıldığı zaman görüleceği üzere, es-Suyûti, kimi yerde el-Mahalli'nin ifadesini aynen almış, kimi yerde bazı kelimeleri eklemek, çıkarmak veya değiştirmekle bazı tasarruflarda bulunmuş, kimi yerde ise el-Mahalli'den ayrılmıştır. Umumi olarak ele alındığında benzerlik oranının daha ağır bastığı söylenebilir.

Netice olarak denilebilir ki, es-Suyûti, el-Mahalli'nin söz konusu kısımına ilgili tefsiri üzerinde bazı tasarruflarda bulunmak istemiş onun için Bakara sûresinin tefsirine el-Mahalli'nin bıraktığı yerden değil, sûrenin başından başlamıştır. Ayrıca kendi eseri ile el-Mahalli'nin eserinin ayrı ayrı olmasını ve bunun bilinmesini arzu etmiş ve bu arzusunu fiili olarak da göstermiştir.

el-Mahalli'nin Bakara sûresinden yaptığı tefsirinin Celâleyn tefsirinin bütün nüshalarında yer almayıp bazı nüshalarda bulunmasına gelince bu, şu şekilde izah edilebilir: es-Suyûti, el-Mahalli'nin Bakara sûresinden tefsir ettiği kısmı almayarak kendisi adigeçen sûrenin tefsirine baştan başlamıştır. Bu durumda Celâleyn tefsirinin bir kaç haric çoğu es-Suyûti'nin müellif nüshasından veya ondan istinsah edilmiş nüshalardan alınmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Onun için de müstensihler, el-Mahalli'nin el-Bakara sûresi ile ilgili tefsirini görmemiş olabilirler. Nitekim Damat İbrahim Paşa Kitaplığı 104 numarada kayıtlı bulunan ve ketebesinde Muhammed b. Abdillah el-Hanefî tarafından H. 958 tarihinde istinsah edildiği belirtilen nüshanın müellif nüshası ile karşılaştırıldığı kayıtlıdır. Diğer taraftan görmüş olsalar da fazlalık ve tekrar olacağından onu almamış da olabilirler. Elimizde es-Suyûti daha hayatta iken istinsah edilmiş nüshaların bulunması bu tahminimizi teyid etmektedir²⁴.

Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu tefsirin isnadını doğru olarak veren kaynakların hepsinde el-Mahalli'nin el-Kehf sûresinden başlayarak Nâs sûresine kadar olan kısmı, sonra Fatıha'yı tefsir ettiği, el-Bakara sûresinin tefsirine başlamadan vefat ettiği mezkûrdur. el-Bakara sûresinin tefsirine başladığı veya ne kadarını tefsir ettiği hakkında malumat bulunamamıştır.

Fatih kütüphanesi 242 ve 248 nolu nüshalar bu hususa açıklık

²⁴ Meselâ Ayasofya 183 nolu nüshanın hicri 876 da istinsah edildiği kayıtlıdır.

kazandırmışlardır. Adıgeçen nüshalarda yer alan bilgiye göre el-Mahallî sûrelerin tefsirini şu sıra ile yapmıştır: er-Rahman sûresinden başlamış Nâs sûresine kadar tefsir etmiş, sonra Yâsin sûresinden başlamış el-Kamer sûresine kadar gelmiş, arkasından Meryem sûresinden Fâtır sûresine kadar, sonra sıra ile Kehf ve Fatıha'yı tefsir etmiş, el-bakara sûresine başlamış, 36. âyete kadar gelebilmiştir²⁵.

el-Mahallî'nin niçin Fatıha ve el-Bakara sûresinden değil de Rahman sûresinden başlayarak yukarıda belirtilen sırayı takip ettiği bizce maçhuldür. Zira kendisinden bir açıklama gelmemiştir. Ayrıca bu hususu aydınlatacak başka bilgiye de sahip değiliz. müracaat edilen kaynaklarda herhangi bir açıklama bulunamamıştır. Ancak biz bir tahminde bulunabiliriz. Şöyle ki: Pek çok müfessir gibi el-Mahallî'de tefsirine başlamadan önce Kur'an-ı Kerim'in tamamını tefsir edip bitirememesi endişesi taşıyabilir. Onun için de yine pek çok âlimin yaptığı gibi sadece belli sûreleri tefsir etmek istemiş olabilir ki kanaatimizce bu kuvvetle muhtemeldir. Fakat her defasında başladığı kısmı bitirdikçe yeni sûrelerin tefsirine geçmiş, nihayet Kur'an-ı Kerim'in yarısını tefsir ettikten sonra baştan başlamış olabilir. Ne yazık ki korktuğuna uğramıştır diyebiliriz.

Celâleyn tefsiri'nin istinsah tarihleri genellikle hicri 856 ile 1150 arasında değişen 45 adet yazma nüshası üzerinde yaptığımız incelemede kırk nüshanın es-Suyûtî tarafından tertiplendiği şekli koruduğu, beşinde ise mushafın tertebine bağlı kalındığı görülmüştür. Bu sonuncular tehzibli ve itina ile yazılmışlardır. Büyük bir ihtimalle sultan veya makam, mevki sahibi biri için istinsah edilmiş olmalıdırlar. Onun için de orijinalindeki tertibi terkederek mushaftaki tertip üzere yazılmış olduklarını tahmin ediyoruz.

Elimizde bulunan matbu Celâleyn tefsirlerinin bir kısmında Fatıha sûresi orijinalinde olduğu gibi Nâs sûresinden sonraya konulmuştur. Bu değişiklik yayıncılar tarafından yapılmış olmalıdır. Nitekim bahis konusu tefsirin Mektebet ve Matbaat el-Meşhedî'l-Huseynî baskısına zeyl yazan Ali Muhammed ed-Debbag şöyle der: Mushafın tertibine uyarak Fatıha sûresinin tefsirini buraya (baş) koyduk. Tefsirin aslında ise Nâs sûresinden sonra idi²⁶

Sözü edilen baskıda es-Suyûtî'nin Bakara sûresinden önce yazdığı mukaddime Fatıha sûresinden önceye konulmuştur. Dolayısı ile Fatıha sûresinin tefsiri es-Suyûtî tarafından yazılmış gibi bir durum alınmıştır.

²⁵ Adı geçen nüshalar, vrk. 345, 176.

²⁶ Bkz. Tefsiru'l-Celâleyn, hamis no. 1, Mektebet ve Matba'at el-Meşhedî'l-Huseynî, Mısır, tarihsiz, s.2.

Cemel ve es-Sâvi hâşiyelerinde Fatıha sûresi el-Bakara sûresinden önce değil, es-Suyûtî'nin tertiblediği üzere Nâs sûresinden sonraya konulmuştur.

Gerek el-Mahalli gerekse es-Suyûtî besmeleyi tefsir etmemişlerdir²⁷. Cemal hâşiyesi sahibine göre besmelenin adigeçen müelliflerce tefsir edilmeyişi bir kasıt veya sehiv sonucu değil, şöhretinden dolayıdır²⁸.

el-Mahallî'nin el-Bakara sûresinden yapmış olduğu tefsirini nüsha farklarıyla beraber aşağıda veriyoruz.

Sözû edilen nüshaların her ikisinde de ketebe yoktur. Müstensihleri ve istinsah tarihleri meçhuldür. Dolayısıyla hangisinin eski olduğunu bilmemekteyiz. Daha önce işaret edildiği gibi adigeçen nüshalar birbirinden alınmamışlardır. Bu bakımdan birini diğerine tercih ederek birini asıl kabul etme imkânı yoktur. Ancak 248 numaralı nüshanın snunda "Bu, el-Mahallî'nin kendi el yazısı ile bulunandır" kaydı bu nüshanın müellif nüshasından istinsah edilen nüshadan alınmış olmasına bir delil kabul edilebilir. O nedenle de bu nüsha asıl kabul edildi, eksik olanlar Celâleyn tefsirinden es-Suyûtî'nin eseri ile de karşılaştırılarak 242 numaralı nüshadan tamamlandı. Bunlar köşeli parantez içinde verildi. 242 nolu nüshanın farkları ise dipnotta gösterildi.

Adigeçen her iki nüshayı birbirinden ayırmak için asıl kabul ettiğimiz 248 numaralı nüshaya "A", 242 numaralı nüshaya da "B" diyeceğiz. Nüsha farklarını verirken bu harflerden istifade edildi.

Celâluddin el-Mahallî'nin Bakara sûresinin 36. âyetine kadar yapmış olduğu tefsirinin metni:

²⁷ Bkz., Hâşiyetu'l-Cemel, IV, 616; Keşfu'z-Zunûn, I, 445.

²⁸ Aynı eser, aynı yer.

Celâluddin el-Mahallî'nin Bakara sûresinin 36. âyetine kada yapmış olduğu tefsirinin metni

في بعض نسخ ما فسره شيخ الاسلام جلال الدين الحلبي رحم الله تعالى

هذا سورة البقرة مدية

بسم الله الرحمن الرحيم

الم (١) أي الله أنا أعلم ، قال ابن عباس : اكتفاء بكل من كل كلمة بعرف ما قد تضمنه العرب قال : قلت لها : ففى ، فقلت : قاف ، أى وقتفت . ذلك الكتاب " (٧) الذى تقرأه على الناس يا محمد . لا ريب فيه لا شك فى أنه من عند الله تعالى ، " هدى " هو هاد " للممتقين " أى الصائرين الى استغوى باستئصال الامر و اجتناب النواهي لاتعائبهم بذلك العذاب ، ثم وصفهم ما هو شأنهم بقوله " الذين يؤمنون بالغيب " (٣) أى يصدقون بما غاب عنهم من البعث و الجنة و النار . و يقيمون الصلاة " أى يأتون بها بحقوقها ، يقال قام بالامور و اقامه أى اتى به سعطى حقوقه " و ما رزقناهم " اعطيناهم " ينفقون " يخرجون فى طاعة الله " و الذين يؤمنون بما انزل اليك " (٤) أى تقرآن " و ما انزل من قبلك " أى التوراة و الانجيل و غيرهما " بالآخرة هم وقنون " أى يعلمون انها كلمة " اولئك " (٥) الموصوفون بما ذكر . " على هدى رشد " من ربهم و اولئك هم الفالحون " الفائزون الجنة و الناجون من النار . " ان الذين كفروا " (٦) فى الحقيقة بان علم الله منهم انهم لا يؤمنون . سواء عليهم ألنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون " بما جئت به كآبى جهل و من لهب و غيرهما فلا تطمع فى ايمانهم . و الانذار اعلام مع تحوير ، و جملة

سواء مستقرضة بين اسم ان و غيرها ثم ذكر سبب تركهم الايمان فقال : " ختم الله على قلوبهم " (٧) اى طبع واستوثق فلا يدخلها ايمان و لا خير " و على سمعهم " اى مواضعه فلا يفتقنون بما يسمعون من الحق، و قرء اسماعهم " على ابصارهم " اعينهم، " غشاوة " غطاء من عند الله لا يسمرون الحق، " و لهم عذاب عظيم " قرى دائم فى الآخرة، و نزل فى المنافقين حكاية عليهم قوله تعالى " و من الناس من يقول آمنا بالله و اليوم الآخر " (٨) اى يوم القيامة لانه آخر الايام . " و ما هم بمؤمنين " لا بطلانهم الكفر ، و وحده الضمير فى قوله " يقول " نظرا الى لفظه من جميع فيما بعده نظرا الى معناه . " يخادعون الله و الذين آمنوا " (٩) باظهار خلاف باطنه من الكفر ليحلوا عنهم احكامه الدنيوية و يحفظوا اموالهم " و ما يخدعون الا انفسهم " لان و بال خداعهم رابع عليهم ليقنعون فى الدنيا باطلاع الله بنيه على ما ابطوه و يعاقبون فى الآخرة . " و ما يشعرون " لا يعلمون ان خداعهم لانفسهم ، و الغشادة هنا من واحد كعاقبت اللص و ذكر الله فيها بتحسين . فى قلوبهم مرض " (١٠) اى شك و شقاق لان ذلك يمرض قلوبهم اى يضعفها . " قرادهم الله سرضا " بما انزله من القرآن، لانه كلما انزل آية كفروا [بها] فان زادوا كفرا و شقا . " و لهم عذاب اليم " مؤلم " بما كانوا يكذبون " بالتشديد اى يكذبون بنى الله، و بالتخشيف اى بكنيتهم فى قلوبهم امنا لان الايمان التصديق بالطلب . " و اذا قيل لهم " (١١) اى قال لهم المؤمنون : " لا تفسحوا فى الارض " اى [بالكفر و تعويق الناس عن الايمان . " قالوا انما نحن

^٣ يسمونه ، يسمون فى B

١٠ و يحفظوا اموالهم ، و يحفظوا دماءهم فى B

١١ فينقضون ... باطلاع الله ، الله ناصس فى B // ه كفروا بها ، بها ناصس

فى A

١٦ بالتشديد ... تكذيبهم فى B // ١١ كما آمن السهلاء اى الجهال فى B

مسلمون " قال الله تعالى ردا عليهم: " الا انهم هم المسلمون " (١٢) اى بما ذا
 " و لكن لا يشعرون " لا يعلمون انهم مسلمون بذلك ، و " الا " كلمة تنبيه " و
 اذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس " (١٣) اى كما يمان الناس الموافق باطنهم
 فيه ظاهرهم: " قالوا انهن كما آمن السوءاء " اى الجهال قال الله تعالى ردا
 عليهم: " الا انهم هم السوءاء و لكن لا يعلمون " انهم سوءاء بما فعلوه من
 ايمان غير ما اظهروه ، و هذا القول كانوا يتولونه فيما بينهم: " و اذا لقوا
 الذين آمنوا " (١٤) اى استقبلوهم " قالوا آمتا " اى كما يمانهم . " و اذا ظنوا
 الى شياطينهم " اى صفوا الى رؤسائهم و كهنتهم ، و الشيطان العاصي التمرد
 . " قالوا انا معكم " اى على دينكم . " انا نحن مستهزون " باصحاب محمد
 صلى الله عليه و سلم ، اى نسخر بهم باظهار الاسلام " الله يستهزئ بهم "
 (١٥) اى يحازيهم جزاء استهزائهم بان يعذبهم و بان يتبع لهم بابا الى الجنة
 ، فاذا وصلوا اليه سد عنهم و ردا الى النار قاله ابن عباس . " و جدهم "
 يهلبهم و يخرهم " فى طغيانهم " فلالهم " يسهون " يترددون ، مستحيرين .
 اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى " (١٦) حيث ارتكبوه و تركوه متمكنين منه
 " فما ربعت تجارتهم " اى ما ربحتوا فيها " و ما كانوا مهتدين " فيما فعلوه . "
 مطلم " (١٧) فى تقاعهم " كمثل الذى استوقد نارا " اى ارتد فى ظلمة " فلما
 احضرت " انارت " ، ما حوله فابصروا اندفتوا ما يحافه ، " ذهب الله بنورهم "
 اطفاء ، و جمع الفمير لعمى الذى ، " تركهم فى ظلمات لا يبصرون " ما
 حولهم مستحيرين عن الطريق خائفين فكذلك هؤلاء آمنوا باظهار كلمة
 الايمان فاذا ساءوا جاءهم اللوف و العذاب ، هم " صم " (١٨) عن الحق فلا
 يسمعون سماع قلوبهم " بكم " خرس عن الخير فلا يتولونه ، " عمى " من
 طريق الهدى فلا يرونه ، " فهم لا يرجعون " عن الضلالة ، " او " مطلم ،
 كمنيب " (١٩) اى كاصحاب مطر و امهه ميبين من صاب يصبوب ، اى ينزل
 من السماء " المسحاب ، " فيه " اى المسحاب " ظلمات " كاذبة " و رعد " الله

الركل به و قيل صوته ، " و برق " لمان صوته بزجره ، " يجملون " أي اصحاب
الصبغ ، " اصابعهم " أي اناملها ، " في اذانهم من " اجل " السماق " شدة
صوت الرعد لئلا يسمعونها ، " حذر " خوف " الرت " من سماعها فكذلك
هؤلاء اذا نزل القرآن و فيه ذكر الكفر المشبه بالظلمة و الرميء عليه المشبه
بالرعد و الصجح البينة المشبه بالبرق يسدون اذانهم لالا يسموا فيقبلوا الي
الايمان و ترك دينهم و هو عندهم موت ، " و الله محيط بالكافرين " - علما و
قدرة فلا يفوتونه . " يكاد " (٢٠) يقرب ، البرق يضطف اربصارهم " ياخذ
بسرعة ، " فلما اضاء لهم مفرأ فيه " أي في حسنة ، " اذا اعلم عليهم قاموا " -
أي و قطرا ، تشبيل لازجاج ما في القرآن من الصجح قلوبهم و تصديقهم بما
سمعوا فيه ما يحبون و رؤفهم عما يكرهون . " و لو شاء الله لاهب
بسمهم " بمعنى اسماهم ، " و ابصارهم " كما ذهب بالباطنة ، " ان الله على
كل شيء قدير " و منه اذغاب ما ذكر ، " يا ايها الناس " (٢١) أي اهل مكة ،
اعيدوا " وهدوا " ربكم الذي خلقكم انظركم و لم تكونوا شيئا ، " و خلق " -
الذين من قبلك لعلكم تتقون " بعبادته عقابه و لعل في الاصل للترجس ، و في
كلامه تعالى للتحقيق ، " الذي جعل لكم الارض فراشا " (٢٢) حال بساط يفرش
لا غاية في الملاية فلا يمكن الاستقرار عليها ، " و السماء بناء و انزل من
السماء ماء فاصفح به " انواع " النعرات رزقا لكم " تاكلونه و تملقون به
ديابكم " فلا تجعلوا لله اندادا " فركاه في العبادة " و انتم تعلمون " انه الخالق
و لا تخلقون و لا يكون لها إلا من يخلق ، " و ان كنتم في ريب مما نزلنا على
مبيدنا " (٢٣) محمد من القرآن انه من عند الله ، " فانتوا يسورة من مطه " -
الذوال ، و " من " اللبيان أي مثل نزلنا في حسن النظم و الاختيار عما كان و ما
يكون ، و " ما " حلة ، و السورة قطعة لها اول و آخر ، اقلها ثلاث آيات . و

= ١ و قيل صوته ناقص في B // ه لالا يسموا ، في B يسمونه . // ١٠ و
ورؤفهم عما يكرهون ناقص في B // ١٢ الظاهرة كذا ذهب باطنه ، ناقص
في B . // ١٥ بساط يفرش لاجية ، لاجية ، ناقص في B // ١٤ لها الا من
يخلق ، الا من يخلق ، ناقص في B

انصرا فبهماكم - اى الهتكم التى تميدونها . - من دون الله - و تزعمون انهما
تشهد لكم يوم القيامة اى استخيمنا بهم فى الاتيان بنا لكر . - ان كذبت
سابقين - فى ان محمدا صلى الله عليه وسلم يقول القرآن من تلقاء نفسه و
ان الهتكم تشهد بكم بذلك ، و جواب هذا الشرط محذوف تقديره فانصروا اى ما
ذكر من الاتيان بسورة بل عليه قوله تعالى - فان لم تصلوا - (٢٤) ذلك - و لن
تصلوا - جملة مترجمة ، اى لا يقع ذلك منكم ابدا لامجاز القرآن . - فانصروا -
بالزمان . - النار التى و فيها - اى ما ترقد به الناس و الحجارة - التى
تحققوها و اتخذوها اية من دون الله ، و فى قراءة بضم و او وقودها اى
الترقد . - اعدت - هيت - للكافرين . - و يشر الذين آمنوا و عملوا الصالحات
- (٢٥) اى المطاعة . - ان لهم جنات - حدائق ذات شجر و مساكن . - تجرى من
حتها - اى من تحت الفجارها و مساكنها . - الانهار - البياض فى الانهار من غير
اخدره كما فى الحديث - كما رزقا منها من ثمره رزقا - اى اطعموا من تلك
الجنات ثمره ، و - من - ملة - قالوا هذا الذى رزقنا - اى اطعمنا . - من قبل ،
اى هذا من نوعه لتغايبه ما يؤتون به فى العمرة كما قال تعالى - و اوتوا به
مشابها - اى فى اللون و العمرة مختلفا فى الطعام و ذلك ابلغ فى باب
الامجاز . - و لهم فيها - فى الهبات - ازواج - من المور المين و الاديات -
مطهرة - من كل قدر [كما] فى نساء الدنيا من حيطان و بول و غائط و يساق و
مخاط و مساوى اخلاق - هم فيها خالسون - فانهمون احياء لا يموتون و لا
يخرجون . كـ حروب الله تعالى اللط [ب] الادياب و المكوت فى قوله تعالى -

٤ و ان آلهتكم تشهد بكم ، و فى B تشهد بكم .

١ اى لا يقع ذلك منكم ، و فى B منكم ذلك .

١٧ من كل قدر كان ، فى A كان بدلا من كلمة - كما - مصحناه

١٧ و غائط و يساق ، و فى B بزاق بدلا من يساق // ١٦ كـ حروب الله
تعالى بالادياب ، فى و الادياب ، مصحناه من السيوطى .

و ان سألهم الاباب : (٥) و قوله : كمثل المنكوت (٥٥) ، قال اليهود : ضرب
المثل بذلك ما يستحق منه لفظه فليس من عند الله فنزل ردا عليهم " ان الله
لا يستحق " (٢٦) اى لا يترك " ان يضرب مثلا ما بموضه " هي صفيح البوق
كانها بموضه " فما فوقها " اى ازيد منها كمصغرة الاباب و المنكوت لان
ضرب المثل بذلك ليس ما يستحق منه فلا يترك و " ما " صلا و بموضه
مفعول ثان لضرب بمعنى جعل ، " فاما الذين آمنوا فيطمون انه " اى ضرب
المثل بذلك " الحق " اى الواقع موقعه " من ربهم ، و اما الذين كفروا فيقولون
ما ذا " اى اى شيء " اراد الله مثلا " نصب تميزا ، و المنى اى فائدة في ذلك
فقال تعالى : " يقل به كثيرا " [بان يكذبوا به] " و يهدى به كثيرا " بان
يصدقوا به ، " و ما يحل به الا الناسين " اى الخارجين عن طاعته بالكفر .
الذين يتفقون عهد الله من بعد ميثاقه " (٢٧) اى توكيده في الوثيقة و هو ما
يتعلمون ما امر الله به ان يوصل " بدل من الهاء " و يفسدون في الارض "
بالعاصي و تعويق الناس عن الايمان بحمد صلى الله عليه وسلم ، " اولئك
هم المنافسون " بنوات التوبة و الصبر الى العقوبة ، ثم و يخ الكفار بقوله "
كيف تكفرون بالله و كنتم اسواتا " (٢٨) اى نظفا في اصلا بآياتكم لا
احساس لكم " احياكم " في الارحام ثم في الدنيا " ثم هيتكم " عند انقضاء
احالكم " ثم يحييكم " للبعث " ثم اليه ترجعون " تردون فيحيازيكم
بأعمالكم ثم ار ما الى مشيئته و قدرته فقال : " هو الذى خلق لكم " اى
لاجلكم " ما في الارض جميعا " (٢٩) اى الارض و ما فيها لتنتفعوا بذلك و
تستدلوا به على مرجعكم ، " ثم استوى الى السماء " اى قصد الى خلقها ،
فسواهن سبع سموات " جمع الضمير المالك الى السماء لارادة الجنس ،

(*) سورة الصع ٧٣ - (٥٥) سورج المنكوت ٤١ .

٩ كثيرا بان يكذبوا به ، بان يكذبوا به ، ناقص في A مصحفاه

و قيل السماء :سماه كجراد و جرادة اى جعلهن مستيات لا شقوق فيهن و لا تفاوت" وهو بكل شيين عليم " فصنعه فى غاية الاتقان و اذكر يا محمد " اذ قال ربك للملائكة " (٣٠) الذين اسكنهم فى الارض بعد اسكان الجن و اخراجهم منها لافسادهم بالبغى و الاقتتال و غير ذلك الى جزائر البحار و رؤس الجبال ، " انى جاعل فى الارض خليفة " بدلکم و ارفعکم الى و هو آدم عليه السلام لانه خلفهم اى جاء بعدهم ، و خليفة الله فى الارض لتنفيذ احكامه ، " قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها " بالمعاصى ، " و يسفك الدماء " اى يصحبها بالقتل ظلما كما فعل الجن و كانوا فيها ، فلما اقصدا ارسل الله تعالى اليهم الملائكة فطردوهم الى الجزائر و الجبال ، " و نحن نسيح بجمدك " ننزهك عما لا يليق بك ، حامدين لك ، " و نقدر لك " اى نثنى بالقدس ، اى الطهارة عما لا يليق بك " قال انى اعلم مل لا تعلمون " من المصلحة فى إستخلاف آدم فان ذريته فيهم المطيع و العاصى [فنظهر العدل بينهم] " علم آدم الاسماء كلها " (٣١) جميع اللغات حتى القصعة و المفرقة ، " ثم عرضهم " اى المسميات [المذكورين] " على الملائكة فقال : انبؤنى " اخبرونى [باسماء هؤلاء " المسميات] " ان كنتم صادقين " فى قولكم انكم " قالوا " (٣٢) اقررنا بالعجز و اعتذارا لك " سبحانك " تنزيها لك " لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم " فى صنعك . " قال يا آدم انبئهم باسمائهم ، فلما انبأهم باسمائهم " (٣٣) قال الله تعالى تقديرا لهم " اثم اقل لكم انى اعلم غيب السموات و الارض " اى ما غاب فيها ، فلا يعلمه غيره جل و علا ، " و اعلم ما تبءون " تظهرون من قولكم " اتجعل فيها من يفسد فيها " الاية " و ما كنتم تكتمون " تسرون من قولكم انكم اكرم على الله ، و اعلم بمن يخلفكم لسبقكم عليهم و برؤيتكم ما لم يره . " و اذ قلنا للملائكة " (٣٤) جميعهم " اسجدوا لآدم " اى اليه ، تكرامة له كالصلاة الى الكعبة ، " فسجدوا الا ابليس " منهم " ابى و استكبر " عن السجود ، " و كان من الكافرين " فى سابق

علم الله بعد ان عبد الله في السماء و الارض اكثر من غيره ، " قلنا يا آدم اسكن انت و زوجك " (٣٥) و هي حواء خلقت من ضلعه الايسر " في الجنة " جنة الخلد و هي في السماء السابعة ، " و كلا منها رغدا حيث شئتما ، و لا تقريا هذه الشجرة " بالاكل منها و هي المنطة او العنب [او التين] و الزيتون ، " فتكونا بالاكل منها " من الظالمين " لخالفكما لي . و اصل الظلم منع الشيء في موضعه . " فأزلهما الشيطان عنها " (٣٦) ايدعاهما الي [الذلة] عن الجنة بالاكل من الشجرة حيث قال لهما [كاذبا] عليهما تموتان فتمنعان الجنة و حلف بالله انه ناصح لهما فاكلا منها " فاخرجهما مما كانا فيه " من النعيم حسدا لهم عليه ، " و قلنا " لآدم و حواء و الشيطان " اهبطوا " اي انزلوا الي الارض " بعضكم لبعض عدو " اي الشيطان عدو لهما كما قال تعالى : " ان الشيطان لكم عدو مبين " (*) فهو عدو لذريتهما المؤمنين . " و لكم في الارض مستقرا " اي موضع قرار ، " و متاع " اي بلفة " الي حين " الي زمان الموت .

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 248 numaralı nüshanın karda verilen metnin sonunda aşağıdaki ibare mevcuttur.

هذا آخر ما وجد بخط الجلال المحلى

242 numaralı nüshanın sonunda ise şu ibare mevcuttur.

٤ من ضلعه الايسر ، في B يسرى بدلا من ايسر
 ه او العنب او التين او الزيتون ، التين ناقص في B ، و الزيتون ناقص في B
 ٧ دعاهما الي الذلة ، الذلة ناقص في A : حيث لهما كاذبا ، فكاذبا ناقص في A
 ايضا .

(*) الاية من سورة الاعراف ٢٢ .

هذا آخر ما وجد للشيخ الاسلام الامام العالم العلامة المدقق المحقق

جلال الدين ابي عبد الله محمد المحلى الشافعى رحمه .

Her iki nüshada da el-Mahallî'nin yazış sırası şöyle belirtilmiştir.

وابتداً فى من اول سورة الرحمن الى آخر القرآن ثم من يس الى

آخر الانشقاق ثم من مريم الى فاطر ثم سورة الكهف ثم الفاعحة ثم البقرة الى

هذه الايات و عاجلته المنية رحمه الله تعالى .

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله و اصحابه

و سلم.

**Büyük Bir İslâm Şairi :
LEBİD**

Doç.Dr. Süleyman TULUCU

Uzun adı ve nesep silsilesi Lebid b. Rebî'a b. Mâlik b. Ca'fer b. Kılâb b. Âmir b. Sa'sa'a¹ şeklinde olup, "Muhadram"², yani Câhiliyye devrinde yetişip, İslâmîyet devrinde de yaşayan şairlerdendir. Ayrıca, Mu'allaka³ şairlerinden biridir. Şairin adını teşkil eden "Lebid" kelimesi, "heybe" (hurc), "torba" (mihlât) ve "çuval"⁴ (cuvâlık) anlamlarına gelmektedir. Künyesi Ebû 'Akil⁵ idi. Benî Âmir'in önemli bir kısmını teşkil eden Kılâb'ların kollarından Benî Ca'fer'e mensuptu⁶. Bu sebeple el-Âmiri⁷ ve el-Ca'feri⁸ nisbelerini taşımaktadır. Benî Ca'fer'in ileri gelenlerinden olan babası Rebî'a, cömertliği ile meşhur olduğundan, kendisine "Rebî'u (veya

¹ Meselâ bk. İbn Kuteybe, eş-Şî'r ve's-Şu'arâ', nşr. Mufid Kamîha, Beyrut 1401/1981, s. 123; el-Ya'kûbî, Târih, Beyrut 1379/1960, I, 268.

² "Muhadram" kelimesinin lügavî ve istilâhî mânâları için bk. İbn Kuteybe, el-Ma'ârif, nşr. es-Sâvî, Beyrut 1390/1970, s. 249; İbn Fâris es-Sâhibî, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1977, s. 101-102; İbn Reşîk, el-'Umde, nşr. M.M. 'Abdulhamid, Mısır 1383/1963, I, 113; İbn Hacer el- 'Askalânî, Hadis İstilahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi, çev. Talât Kocyiğit, Ankara 1971, s. 78; Abdurrahmân Fehmi, Medresetü'l-Arab I, Kostantinye 1304ş. 75; M. Tayyib Okic, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 74-75; Yahyâ el-Cübürî, Lebid b. Rebî'a el- Âmirî, Bağdad 1382/1962s. 6 v. dd.; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 6; Talât Kocyiğit, Hadis İstilahları, Ankara 1980, s. 266-267.

³ Mu'allaka (çoğ. Mu'allakât), Kâbe'nin duvarına asıldığı rivayet edilen (bu hususta bk. İbn 'Abdi Rabbih, el-İkdu'l-Ferid, nşr. Ahmed Emin v.b., Kahire 1385/1965, V, 269; R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 101) en değerli kasidelere verilen isimdir ki yedşairin Mu'allaka'sı meşhurdur. Mu'allakât hakkında geniş bilgi için bk. Bedevî Tabâne, Mu'allakâtü'l-Arab, Kahire 1387; Süleyman Tülücü, Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Basılmamış Seminer Çalışması, Erzurum 1979; A.F.L. Beeston, Mu'allakât, çev. Süleyman Tülücü, AÖİFD, III (1979), 419-427; Süleyman Tülücü, Mu'allakât'ta "Nesib", TDED, XXIV-XXV (1980-1986), 429-440; aynı mif., Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümelere, AÖİFD, 6 (1986), 253-265.

⁴ İbn Cinnî, el-Mubhtc fî Tefsiri Esmâ'l Şu'arâ'l-Hamâse, nşr. Hasen Hindâvî, Dimaşk 1407/1987, s. 143; İbn Fâris, Mucmelu'l-Luğa, nşr. Zuheyr 'Abdulmuhsin Sultân, Beyrut 1406/1986, III, 801; ez-Zemahşerî, Esâsu'l-Belâğa, Beyrut 1399/1979, s. 557; et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Tertibu'l-Kâmüsü'l-Muhîd, 2. baskı, Mısır 1390/1970, IV, 116.

⁵ İbn Habîb, Kuna's-Şu'arâ', "Nevâdiru'l-Mahtûtât", VII, nşr. 'A.M. Hârûn, Kahire 1374/1954, s. 288.

⁶ Krş. İbn Dureyd, el-İştikâk, nşr. 'A. M. Hârûn, Mısır 1378/1958, II, 296.

⁷ İbn Kuteybe, eş-Şî'r, s. 123; İbnu'l-Esir, el-Lubâb fî Tehzibi'l-Ensâb, Beyrut, ts., II, 306.

⁸ el-Merzubânî, Mu'cemu's-Şu'arâ', nşr. F. Krenkow, Kahire 1354, s. 362; İbnu'l-Esir, a.g.e., I, 283.

Rebî'atu'l-Muktırîn" (Fakirlerin Rebî' 'i) adı verilmişti⁹. Rebî'a, kendi kabilesiyle Benî Esed arasında cereyan eden bir harpte (Yevnu Zi-'Alak) öldü¹⁰. Rivayete göre onu Munkız b. Tarif el-Esedî veya Sâmît b. el-Efkam veyahut ta Hâlid b. Nadla öldürmüştür¹¹. Annesi ise 'Abs kabilesinden Tâmir bint Zinbâ' idi¹².

Lebid'in ne zaman doğduğu belli değildir. Bununla beraber Cl. Huart, onun M. 560 yılına doğru¹³, R. A. Nicholson da M. VI. asrın son yarısında¹⁴ doğduğunu kabul etmektedir. Gerçekten de, bize kadar gelen eski bir rivayete göre, şair, takriben M. 580-602 veya 585-607 yılları arasında saltanat sürmüş olan¹⁵ Hire hükümdarı Ebû Kâbus en-Nu'mân b. el-Munzir'in sarayına giden¹⁶ Benî Ca'fer elçi heyeti içinde bulunmuştu ve o zaman, yeni yetişmekte olan bir çocuğu¹⁷ (gulâm). Şayet bu rivayet doğru ise, o, M. 560-570 yılları arasında doğmuş olmalıdır. Diğer taraftan M. 661 senesinde, 140 yaşını geçkin vefat ettiği yolundaki rivayetler gerçekse, o takdirde doğum tarihini M. 520 yıllarına doğru almak gerekecektir.

Lebid, İbn Sa'd (öl. 230/845)'a göre hicretin 40. (M. 660-661) senesinde Mu'aviye'nin el-Hasen b. 'Alî ile musâlahaya yapmak için en-Nuhayle¹⁸ 'ye geldiği gece Kûfe'de vefat etmiş ve Benî Ca'fer b. Kilâb'ın sahrasına defnedilmiştir¹⁹. İbn 'Abdîberr²⁰ (öl. 463/1071), İbnu'l-

⁹ Lebid, Divân, nşr. İhsân 'Abbâs, Kuveyt 1962, s. 48, 322; İbrKuteybe, eş-Şî'r, s. 123; İbnu'l-Enbârî, Şerhu'l-Kasâ' idi's-Seb'it-Trvâl el-Câhiliyyât, nşr. 'A. M. Hârûn, Kahire 1963, s. 507; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Kitâbu'l-Ağânî, nşr. Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1958, XV, 291; İbnHazm, Cemheretu Ensâb'il-'Arab, nşr. E. Lévi-Provençal, Kahire 1948, s. 268; Ebû'Ubeyd el-Bekrî, Mu'cemu ma'sta'cem, nşr. Mustafâ es-Sekkâ, 3. baskı, Beyrut 1403/1983, III, 964; Mehmed Fehmî, Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye, I. CâhiliyyeDevri, İstanbul 1332/1917, s. 725.

¹⁰ İbn Hazm, a.g.e., s. 268-269; Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, a.g.e., III, 964; İbnu'l-Esir, el-Kâmil fî't-Târih, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1399/1979, I, 641; krş. bir de Yakût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut 1397/1977, IV, 146.

¹¹ İbn Kuteybe, eş-Şî'r, s. 123; Yahyâ el-Cubûrî, a.g.e., s. 20.

¹² Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 291.

¹³ Cl. Huart, Arab ve İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, Ankara (1971), s. 52; A. Turan Aslan, Muallaka Şâirlerinden Lebid b. Rabîa ve Muallaka'sı, İlim ve Sanat, sayı 21 (Eylül-Ekim 1988), s. 43.

¹⁴ R. A. Nicholson, a.g.e., s. 119.

¹⁵ Aynı mlf., a.g.e., s. 45; Philip K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I, 127; krş. bir de M. Şemseddin, İslâm Tarihi I, İstanbul 1338-1341, s. 325; Neş'et Çağatay, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, 2. baskı, Ankara 1963, s. 64, 67.

¹⁶ Krş. İbn Habib, Kitâbu'l-Muhabber, nşr. Ilse Lichtenstädter, Haydarâbâd ed-Dekken 1361/1942, s. 299-300.

¹⁷ Lebid, Divân, s. 340; el-Mufaddal b. Seleme, el-Fâhr, nşr. 'Abdulalim et-Tahâvî, Kahire 1380/1960, s. 172; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 505; krş. Bîr'de Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 303-304; Ahmed Ateş, an-Nâbiğa ad-Dubyânî, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar, ŞM, II (1957), s. 12.

¹⁸ en-Nuhayle, Kûfe yakınında bir yerdir. Bk. Yakût el-Hamevî, a.g.e., V, 278.

Esir²¹ (öl. 630/1233), İbn Hacer²² (öl. 852/1449), Kâtib Çelebi²³ (öl. 1067/1657) ve T. Nöldeke²⁴ gibi bazı müllifler, şairin ölüm tarihini hicretin 41. senesi olarak zikrederler. Bağdatlı İsmâil Paşa (öl. 1339/1920)'ya göre, takriben, hicretin 60. senesinde vefat etmiştir²⁵. 120 yıl yaşadığı²⁶ söylenir. Fakat İbnu'l-Kelbî (öl. 204/819)'nin rivayetine göre 130²⁷, Mâlik b. Enes (öl. 179/795)'in rivayetine göre de 140 sene²⁸ yaşamıştır. Yine bazılarına göre 145²⁹, 150³⁰ veya 157³¹ yaşında ölmüştür. Rivayete göre, son derecede yaşlı olduğu halde vefat etmiştir. Bundan dolayı "Mu'ammerûn" (çok yaşayanlar) arasında sayılır³². Uzun bir ömür sürdüğü "Mu'ammerûn" hakkında yazılmış bir eserde³³ de geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Hz. Peygamber'in, kalplerini İslâm'a ısındırmak maksadıyla zekât verdiği kimseler ("el-Mu'ellesetu kulûbuhum") arasında onun da adı geçer³⁴.

Lebid'in müslüman olduğu tarih kesin olarak belli değildir. Rivayete göre, hicretin 9. yılında (M. 631) müslüman olmuştur. C. Brockelmann da aynı görüşte olup, bunu şu cümlelerle ifade etmektedir : "M. 631 yılında kabilesinin, yeni İslâm şyasî topluluğuna iltihak edeceği sırada Medîne'ye gönderdiği murahhas heyetine dâhildi

¹⁹ İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut 1377/1958, VI, 33; C. Brockelmann, Lebid, IA, VII, 28.

²⁰ İbn 'Abdîberr, el-İstî'âb, nşr. 'A. M. el-Becâvi, Kahire, ts., III, 1338.

²¹ İbnu'l-Esir, Usdu'l, Çâbe, Kahire 1286, IV, 262.

²² İbn Hacer, el-İsâbe, Mısır 1328, III, 326.

²³ Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, 2. basılış, İstanbul 1971, I, 808.

²⁴ T. Nöldeke, Fünf Mo'allaqât, Übersetz und Erklärt, SBAW Wien, CXLII, nr. V (1900), s. 51.

²⁵ İsmâil Paşa, Hediyetu'l-Ârifin, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnül-emîn Mahmud Kemal İnal, İstanbul 1951, I, 839.

²⁶ Ebû Hâtîm es-Sicistânî, el-Mu'ammerûn ve'l-Vesâyâ, nşr. 'Abdulmun'im 'Âmir, Kahire 1961, s. 76.

²⁷ Aynı ml.f., a.g.e., s. 76; İbn 'Abdi Rabbih, a.g.e., II, 78; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 511-512.

²⁸ İbn 'Abdîberr, a.g.e., III, 1338.

²⁹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 291; L. Şeyho, Mecâni'l-Edeb, Beyrut 1913, VI, 297; Yahyâ el-Cubûrî, a.g.e., s. 23.

³⁰ ez-Zehabi, Tecridu Esmâ'tis-Sahâbe, Haydarâbâd ed-Dekken 1315, II, 41.

³¹ İbn Kuteybe, eş-Şî'r, s. 123; İbn 'Abdîberr, a.g.e., III, 1338; İbnu'l-Esir, el-Kâmil fi'l-Târih, III, 419.

³² el-Cumahî, Tabakâtu's-Şu'arâ', nşr. J. Hell, Beyrut 1402/1982, s. 57; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretu Eş'âri'l-Arab, nşr. 'Alî Fâ'ûr, Beyrut 1406/1986, s. 93; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 291.

³³ Bk. Ebû Hâtîm es-Sicistânî, a.g.e., s. 76-79; C. Brockelmann, a.g.e. mad., IA, VII, 28.

³⁴ İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyye, nşr. Mustafâ es-Sekkâ v.b., Mısır 1355/1936, IV, 138; İbn 'Abdîberr, a.g.e., III, 1337; İbnu'l-Arabî, Ahkâmul-Kur'ân, nşr. 'A. M. el-Becâvi, Mısır 1394/1974, II, 963; Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 725.

ve İslâmiyete o zaman girmişti³⁵. Epey zaman sonra, Kûfe'ye gitti ve bu şehri ilk kuranlar arasında bulundu³⁶, oğulları ile birlikte oraya yerleşti. Sonra, oğulları tekrar bâdiyeye döndü. Allesi içinde sadece kızının şiire istidadı vardı³⁷.

Lebid'in şiirleri Araplar tarafından çok takdir edilmiştir. Daha sağlığında, en-Nâbiğa ez-Zubyânî (öl. M. 604'den sonra), Lebid'i, Mu'allaka'sını kasdederek, Arapların hiç olmazsa kabilesi Hevâzın³⁸ 'in en büyük şairi saymıştır³⁹; Lebid de kendisinin, İmru'ulkays (öl. M. 545'e doğru) ve Tarefe (öl. M. 564'e doğru) 'den sonra, Arapların üçüncü şairi olduğunu⁴⁰ iddia etmektedir. İbn Sellâm el-Cumahî (öl. 231/845), onu, en-Nâbiğa el-Ca'dî (öl. 50/670'e doğru), Ebû Zu'eyb el-Huzeli (öl. 27/648'e doğru) ve eş-Şemmâh (öl. 22/643) ile birlikte, üçüncü tabaka Câhiliyye şairleri arasına koyar⁴¹. Şair Zu'r-Rumme (öl. 117/735)'ye göre Lebid, Arapların en büyük şairidir⁴². Ayrıca, İmam Şâfi'i (öl. 204/819) de :

ولولا الشعر بالعلماء يزرى
لكنت اليوم أشعر من لبيد⁴³

"Eğer şiir (söylemek), âlimler için bir zül kabul edilmeseydi, bu gün Lebid'den daha üstün bir şair olurdum" beytini söyleyerek, onun büyük bir şair olduğuna işaret etmektedir.

Câhiliyye devrinde tanınmış bir binici ve kahraman olan Lebid, kasidede olduğu kadar hicviye ve mersiyede de muvaffak olmuştur. Kardeşi Erbed'in, Medine'den dönerken, yıldırım isabeti ile ölümünden dolayı⁴⁴ içli şiirler⁴⁵ söylemiştir. Kasidelerinden biri Mu'allakât

³⁵ C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I, çev. Neş'et Çağatay, 2. baskı, Ankara 1964, s. 29-30.

³⁶ İbn Kuteybe, eş-Şi'r, s. 123; Ahmed Ateş, Çorum ve Yozgat Kütüphanelerinden Bazı Mühim Arapça Yazmalar, İLED, I (1959), s. 63.

³⁷ Krş. İbn Kuteybe, eş-Şi'r, s. 124; el-Mubberred, el-Kâmil, nşr. M. Ahmed ed-Dâli, Beyrut 1406/1986, II, 961-962; İbn Reşik, a.g.e., I, 82; A. Turanşlan, a.g. mak., İlim ve Sanat, sayı 21 (Eylül-Ekim 1988), s. 44.

³⁸ Hevâzın, Benî 'Amir aşiretlerinin bağlı olduğu ana kabiledir. Bk. İbn Dureyd, a.g.e., II, 291 v. dd.; İbn Hazm, a.g.e., s. 252 v. dd.; Ö.R. Kehhâle, Mu'cemu Kabâ'il'l-'Arab, 2. baskı, Beyrut 1398/1978, III, 1231-1233.

³⁹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 304; Mehmed Fehmi, a.g.e., s. 733.

⁴⁰ İbn 'Abdî Rabbih, a.g.e., V, 270-271; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 297; krş. bir de İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 511.

⁴¹ el-Cumahî, a.g.e., s. 53.

⁴² Ebû Zeyd el-Kureşî, a.g.e., s. 105.

⁴³ eş-Şâfi'i, Divân, nşr. M. 'A. ez-Za'bi, Beyrut 1403/1983, s. 39; İbn Hallikân, Vefeyâtul-'Ayyân, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1397/1977, IV, 167; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 423.

⁴⁴ İbn Kuteybe, eş-Şi'r, s. 124; el-Mubberred, a.g.e., III, 1392-1394; İbn Hazm, a.g.e., s. 268; el-Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1398/1978, II, 414; es-Safedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, nşr. M. Y. Necm.

mecmuasında yer almış ve T. Nöldeke⁴⁶ tarafından, bedevî şairlerin meydana getirdiği en güzel eserlerden sayılmıştır⁴⁷.

Lebid, Câhiliyye devrinde pek çok şiir söylemiş olup⁴⁸.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زاتل⁴⁹

" İyî bilintiz ki, Allah'tan başka her şey bâtıldır. Her nimet de şüphesiz zevâle mahkûmdur " beyti, Hz.Peygamber tarafından takdir edilerek : "Hiçbir şairin ağzından bundan daha doğru bir söz çıkmamıştır"⁵⁰ buyurulmuştur. Diğer taraftan Hz. Âişe de onun bir beytini inşad ederek, onu rahmetle anmıştır⁵¹.

Lebid, içki sahnelerini tasvir etmekte usta olduğu kadar, av sahneleri ile ilgili ve pastoral şiirler yazmakta da mâhirdir. O da âdet olduğu üzere, Mu'allakat'ta yer alan kasidesinde "nesib" bölümünü işlemiştir. Mu'allaka'sına "atıl" (konak yeri kalıntıları) tasvirleriyle başlar⁵². Yaban eşiği ve yaban öküzü tasvirlerine yer verir. Av sahnelerini canlandırır. Kendisinin cömertliğinden ve misafirperverliğinden bahseder⁵³. Aşk konularını ikinci plana atmıştır. Sevgilisi Nevâr⁵⁴ 'ın vefasızlığından dem vurur ve bununla ilgili olarak

اولم تكن تدرى نوار باننى وصال عقد حياتل جذامها⁵⁵

Wiesbaden 1971, VIII, 333.

⁴⁵ Meselâ bk. Lebid, Divân, s. 153 v. dd., 158 v. dd.; İbn Hişâma.g.e., IV, 215-219; Ignace Goldziher, A Short History of Classical Arabic Literature, trans. J. Desomogyl, Hildesheim 1966, s. 22.

⁴⁶ T. Nöldeke, a.g. mad., SBAW Wlen, CXLI, nr. V (1900) s. 51.

⁴⁷ C. Brockelmann, a.g. mak., IA, VII, 28; Haydar Bammat, İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri, çev. Bahadır Dülger, Ankara 1963, s. 221.

⁴⁸ Lebid'in Câhiliyye devrine ait şiirleri pek çoktur. İbn 'Abdîberr'in "el-İstî'ab" ında (III, 1338), Hz. Âişe'den naklen, bunların 12 bin beyit olduğu haber verilmiştir. Lebid, müslüman olduktan sonra pek az şiir söylemiştir. Krş. Ignace Goldziher, a.g.e., s. 22; İsmet Zeki Eyuboğlu, Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi, İstanbul 1985, s.10, 61-62.

⁴⁹Lebid, Divân, s. 256.

⁵⁰ el-Buhâri, Sahîh, İstanbul 1315, VII, 107; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 510; İbn 'Abdîberr, a.g.e., III, 1335; es-Suyûtî, Şerhu Şevâhidi'l-Muğni Kahire 1322,

s. 56. Bu hadisin yer aldığı hadis kitapları için bk. A.J. Wensinck, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, Leiden 1936, I, 190.

⁵¹ el-Belâzürî, Ensâbu'l-Esrâf, nşr. M. Hamidullâh, Kahire 1959, I, 416; Ebû Zeyd el-Kureşî, a.g.e., s. 91.

⁵² Bk. Süleyman Tülücü, Mu'allakât'ta "Nesib", TDED, XXIV-XXV (1980-1986), s. 438.

⁵³ İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 517 v. dd. zez-Zevzenî, Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb', Beyrut 1382/1963, s. 91 v. dd. (Lebid Mu'allaka'sı, beyit 1 v. dd.)

⁵⁴ Nevâr, Beni Ca'fer'den bir kadındır. Bk. Lebid, Divân, s. 313; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 573; Ebû Ca'fer en-Nahhâs, Şerhu'l-Kasâ'il-Tis'il-Meşhûrât, nşr. Ahmed el-Hattâb, Bağdad 1393/1973, I, 417.

" (Sevgülüm) Nevâr bilmiyor mu ki ben ; dostluk bağına bağlamağa ve (icabında) kesmeğe muktedirim " ⁵⁶ der ve Mu'allaka'sını kendi kabilesinden yüksek şahsiyetlerin medhiyle ⁵⁷ bitirir.

Lebid'in Mu'allaka'sı, arûzun "kâmil" bahriyle yazılmış olup, 88⁵⁸, veya 89⁵⁹ beyittir. Umumî Mu'allakât şerhlerinin hepsinde yer almaktadır. Bu şerhlerin en önemlileri, İbnu'l-Enbârî (öl. 328/840), Ebû Ca'fer en-Nahhâs (öl. 338/950), ez-Zevzenî (öl. 486/1093), et-Tibrizî (öl. 502/1109) gibi müelliflere aittir. Bu kaside, tek olarak veya diğer Mu'allaka'larla birlikte, çeşitli Batı ve Doğu Dillerine (Almanca, Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Farsça, Türkçe v.b.) tercüme edilmiş ve ayrıca, Arapça metni, şerhli olarak veya şerhe yer verilmeden birçok defalar basılmıştır⁶⁰.

Lebid'in müslüman olduktan sonra şiir söylemediği birçok müellifler (İbn Sa'd, İbn Kuteybe, İbnu'l-Enbârî, İbn 'Abdîberr, İbnu'l-Esir, İbn Hallikân⁶¹ v.s.) tarafından ifade edilmiştir. Rivayete göre, bir gün Hz. Ömer, Lebid'e bir şiir inşad etmesini söylemiş, Lebid de ona : "Cenâb-ı Hakk'ın Bakara ve Âl-i 'İmrân sûrelerini göndermesinden sonra, bana şiir yazmak düşmez" diye cevap vermiştir⁶². C. Brockelmann ise bu hususta : "Fakat bir şiirindeki cennet tasvir, muhakkak ki, tıpkı bu tasvire tekaddüm eden ve insanların bütün yaptıklarının defterinin tutulması fikri gibi, ancak Kur'an'ın nâzil oluşundan sonra yazılmış olabilir"⁶³ diyerek, onun daha sonraları da şiir yazmış olabileceğini kabul etmektedir. Ömer Ferrûh da bazı râvi ve münekkittlerin aynı görüşte olduklarını⁶⁴ ifade etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi (bk. dipnot 48) Lebid,

55 Lebid, Divân, s. 313; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 573; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 109.

56 Yedi Askı-el-Mu'allakâtu's-Seb', nşr. ve trc. Şerefeddin Yalıtıkaya, İstanbul 1943, s. 74 (Lebid Mu'allaka'sı, beyit 55); İsmet Zeki Eyuboğlu, a.g.e., s. 65.

57 Lebid, Divân, s. 321; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 595-596; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 116 (Lebid Mu'allaka'sı, beyit 85-88).

58 Bk. Lebid, Divân, s. 321; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 596; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 91-116.

59 Bk. Ebû Zeyd el-Kureşî, a.g.e., s. 171-182; Yedi Eski, mtn., s. 37.

60 Bu hususta geniş bilgi için bk. Süleyman Tülüçü, Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümeleri, AÖİFD, 6 (1986), 255-262.

61 İbn Sa'd, a.g.e., VI, 33; İbn Kuteybe-Şîr, s. 123; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 510; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, a.g.e., XV, 297; İbn 'Abdîberr, a.g.e., III, 1335; İbnu'l-Esir, Usdu'l-Gâbe, IV, 261; İbn Hallikân, a.g.e., VII, 246-247.

62 el-Cumahî, a.g.e., s. 57; İbn Kuteybe, eş-Şîr, s. 123; İbn 'Abdîberr, a.g.e., III, 1337; karşı birde R. A. Nicholson, a.g.e., s. 119; Mahmûd Es'ad, Târih-i Din-i İslâm, İstanbul 1327, I, 352; İsmail Cerrahoğlu, Hazret-i Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim, Diyanet Dergisi, c. VII, sayı 68-69 (Ocak-Şubat 1968), s. 19.

63 C. Brockelmann, a.g. mad., IA, VII, 29.

64 Ömer Ferrûh, Târihu'l-Edebi'l-'Arabi, Beyrut 1388/1969, I, 232.

müslüman olduktan sonra pek az şîr söylemiştir. Bizce, onun en önemli ve takdire değer tarafı, Kur'an-ı Kerim'in i'câzını kabul ve tasdik eden müstesna bir şair oluşudur. Mu'allaka şairleri arasında yegâne müslüman şairdir.

İbnu'n-Nedim (öl. 385/995)'e göre⁶⁵, Ebü 'Amr eş-Şeybânî (öl. 213/828), el-Esma'i (öl. 216/831), İbnu's-Sikkî (öl. 244/858), Ebu'l-Hasen et-Tûsî (öl. 246/861), es-Sukkerî (öl. 275/888) gibi büyük Arap dilcileri, Lebid'in Divân'ı üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Fakat bunlardan ancak et-Tûsî'nin rivayeti, kendi şerhi ile birlikte, eksik olarak bize intikal edebilmiştir. Ayrıca, tanınmış dilci ve nesep âlimi Muhammed b. Habîb (öl. 245/860), bu Divân'a bir şerh yazmış⁶⁶, fakat bu şerh, bize ulaşmamıştır.

Lebid'in Divân'ı, önce, kısmen, A. Huber tarafından 1880'de Viyana'da yayınlanmıştır. Sonra, ikinci kısmı C. Brockelmann tarafından, Strasbourg ve Viyana yazmalarına istinaden, tercümesiyle birlikte, 1891 yılında Leiden'de⁶⁷; son zamanlarda da, daha mükemmel ve şerhli olarak, İhsân 'Abbâs tarafından 1962'de Kuveyt'te; ve ayrıca 1966 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir⁶⁸.

⁶⁵ İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, Kahire, ts., s.230; C. Brockelmann, a.g. mad., IA, VII, 29; Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1975, II, 127.

⁶⁶ Bk. Lebid, Divân, nâşrın muk., s. 38; Fuat Sezgin, a.g.e., II, 127; krş. bir de Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Udebâ', nşr. A. F. Rifa'i, Kahire 1936-38, XVIII, 117; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, nşr. MEbu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1384/1964, I, 74.

⁶⁷ Yusuî Elyân Serkis, Mu'cemu'l-Matbû'ât'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arreb, Kahire 1346/1928, II, 1587; C. Brockelmann, a.g. mad. IA, VII, 29; R. Blachère, Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1952, s. 276; Necib el-'Akiki, el-Musteşrikün, 3. baskı, Kahire 1965, II, 635-636, 778.

⁶⁸ Ömer Ferrüh, a.g.e., I, 236; Fuat Sezgin, a.g.e., II, 127. Lebid'in hayatı ve şîrleri için keza bk. 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, Hizânetu'l-Edeb, Bulak 1299, I, 337-339, IV, 171-175; Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâl'l-'Arab, nşr. M. B. el-Eserî, Mısır 1342, III, 130-133; Câbizâde'Ali Fehmî, Husnu's-Sihâbe fi Şerhi Eş'ari's-Sahâbe, İstanbul 1324, s. 350-353; Mustafâ el-Çalâyini, Ricâlu'l-Mu'allakât'l-'Asr, Beyrut 1912, s. 160 v. dd.; Corci Zeydan, Târihu' Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye, Beyrut, ts., I, 107-109; Ahmed Hasen ez-Zeyyât, Târihu'l-Edebî'l-'Arabî, Kahire, ts. s. 68-71; ez-Zirikli, el-Âlâm, 3. baskı, Beyrut 1389/1969, VI, 104; es-Sibâ'i Beyyûmî, Târihu'l-Edebî'l-'Arabî, Mısır, ts., I, 167-172; Şevki Dayf, Târihu'l-Edebî'l-'Arabî, II, el-'Asru'l-İslâmî, Kahire 1963, s. 89-95; İnâd Gazvân İsmâ'il v.b., el-Edebu'l-'Arabî, Bağdad 1394/1974, s. 80-87; Reşid Yusuî 'Atallâh, Târihu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye, nşr. 'Ali Necib 'Atavî, Beyrut 1405/1985, 158-62; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmi' fi Târihu'l-Edebî'l-'Arabî-el-Edebu'l-Kadim, Beyrut 1986, s.280-282; Lebid b. Rebi'a, Armağan, 30, s. 134-136; Süleyman Tülüccü, Lebid, Diyanet Dergisi, sayı 98-99 (Temmuz-Ağustos 1970), s. 231-234. Ayrıca şu Batı kaynaklarına bk. William J. M. Sloane, The Poet Labid. His Life, Times, and Fragmentary Writings. Leipzig 1877; A. vo Kremer Über die Gedichte des Labyd, SBAW Wien, XCVIII, nr. II (1881), s.555-603; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden 1943, I, 36-37, Supplementband, Leiden 1937, I, 64-65; C. -A. Nallino, La Littérature Arabe, trad. Fr. Ch. Pellat, Paris 1950, s. 46-47; H. A. R. Gibb, Arabiliterature, An

Kısaltmalar

- AÜİFD =Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Erzurum.
- AÜİİFD =Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi,
Erzurum.
- İA =İslâm Ansiklopedisi, İstanbul.
- İİED =İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul.
- SBAW Wien=Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der
Wissenschaften in Wien.
- ŞM =Şarkiyat Mecmuası, İstanbul.
- TDED =İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve
Edebiyatı Dergisi, İstanbul.

SULTAN KUTUZ ve AYNU-CALUT ZAFERİ

Dr. AH AKTAN

GİRİŞ

Sultan Kutuz, Mısır'da Eyyubiler'in yerini alan Türk Memlûkleri'nin üçüncü sultanı olup, bir yıl kadar iktidarda kaldıktan sonra, halefi Sultan Baybars tarafından tertiplenen bir suikast sonucu ortadan kaldırılmıştır. Kısa süren saltanat dönemi, baştan sona Moğol galesteyle geçmiş ve İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edebileceğimiz Aynu-calut zaferi Kutuz'dan zamanında kazanılmıştır. Buna rağmen Aynu-calut zaferi Kutuz'dan ziyade, savaş sırasında gösterdiği yararlıklardan dolayı Emîr Baybars'la özdeşleştirilmiştir¹. Halbuki Sultan Kutuz, savaşla ilgili bütün hazırlıkları gördüğü gibi Aynu-calut'ta bizzat düşmanla vuruşmuş bir kahramandır. Zaten Kutuz'un saltanata getirilişinin gerekçesi, Moğollar'la savaşabilecek güçlü bir sultana duyulan ihtiyaktır.

Biz bu makalemizde hem Sultan Kutuz, hem de devrinin en mühim hadisesi olan Aynu-calut savaşıyla ilgili hususları tarihi akış içinde ortaya koymaya çalışacağız. Konumuzu iyi değerlendirebilmemiz için Moğollar'ın Aynu-calut'tan önce Irak ve Suriye'deki faaliyetlerine kısaca temas etmemiz herhalde yerinde olacaktır.

Ön Asya'ya ilk Moğol hücumu (1218-1221), yalnız İran sahasının kuzeyine yönelmiş ve Horasan bölgesini bir dereceye kadar Moğol idaresi altına sokmuştur. memleketlerin hânedan üyeleri arasındaki taksiminde, Büyük Han Mengü (Möngke)'nün (1251-1259) kardeşi Hülâgü'ye İran, Mâverâünnehir ve mümkün olursa Suriye ile Mısır'ı ele geçirme vazifesi verilmişti. Hülâgü, önce bir batını kaleci olan Alamut'u aldı. Daha sonra halfeyle, olumlu bir netice vermeyen müzakerelerin ardından şarki ve cenubi İran devletlerine pek dokunmadan batıya yürüdü ve nihayet 656 yılı Muharreminde Bağdad'ın surları önünde görüldü (Ocak 1258)². Ne var ki Abbâsi

¹ Meselâ bkz.: Hasan İbrahim Hasan, "Siyâsi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi", çev.: İ.Yiğit, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1986, C.V, s. 388 ve 395; Philip K. Hitti, "Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi", çev.: S. Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1981, C.IV, s. 1054; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi", Nakışlar Yayınevi, II. baskı, İstanbul 1984, s.496.

halifesi Musta'sım Billâh, Moğol saldırısını göğüsleyebilecek kapasitede değildi³. Öte yandan vezir İbnü'l-Alkamî de dahil olmak üzere, devlet erkânı arasında karşılıklı bir güvensizlik vardı⁴. Bu olumsuz şartlar altında Bağdad fazla direnememiş ve Moğollar'ın eline geçmiştir (4 Safer 656/10 Şubat 1258). Hülâgü, mal biriktirmeyi seven Musta'sım Billâh'a, önceden gizlemiş olduğu definelere yerini zorla söyletti⁵. Bilâhare, halifenin öldürülmesi halinde, birtakım uğursuzlukların meydana geleceği yolundaki telkinlere⁶ kulak asmaksızın ailesi efrâdıyla birlikte katletti. Musta'sım'ın katli ile 500 yılı aşkın bir süredir devam eden Bağdad Abbâsi halifeliği sona ermiş, böylece İslâm âlemi tarihte ilk defa olarak hutbelerde adını zikredecekleri bir halifeden mahrum kalmışlardır. Üç senelik bir fetret devrinden sonra Memlûklü Sultanı Baybars tarafından Abbâsi halifeliği ihya edilmişse de buradaki halifeler hiçbir zaman sefelelerinin durumuna erişememişlerdir.

Bağdad'ın istilasından sonra, Moğollar'ın karşısına çıkabilecek

- 2 B. Spuler, İslâm Ansiklopedisi "İlhanlılar" maddesi, C.V/2, s. 967.
- 3 İbn Kesir (Ebü'l-Fidâ), "el-Bidâye ve'n-nihâye", I. baskı, Beyrut-Riyad 1966, C. XIII, s. 204-205; Ebü'l-Felâh (Abdül-Hay b. el-İmâd el-Hanbellî), "Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb", C.V, Beyrut tsz., s. 270.
- 4 Kaynaklardan çoğu, İbnü'l-Alkamî'nin, Bağdad'da bir alevî hilâfetinin kurulması arzusuyla Musta'sım'a ihanet ettiğini ve gizlice Hülâgü ile temas kurduğunu ileri sürüyorlar. (İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 202; İbnü'l-Verdi (Z. Ömer), "Tetimmütü'l-muhtasar fi ahbârî'l-beşer", tahkik: A. Rifat el-Bedrâvi, I. baskı, Beyrut 1389/1970, C. II, s. 282-283; el-Makrizî (Ahmed b'Ali), "Kitâbü's-sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk", tahkik: Muhammed Mustafa Ziyâde, II. baskı, Kahire 1957, C. 1/2, s. 400; es-Süyûtî (Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir), "Târihü'l-hülefâ", I. baskı, Kahire, 1381/1952, s.466; Mirhond (Mir Muhammed b.Seyyid Burhaneddin), "Târih-i ravzatü's-safâ", Tahran 1339, C. V, s. 236-237; ez-Zehabi (el-Hâfiz Şemseddin), "Kitâbü Düveli'l-İslâm", tahkik: F. Muhammed Şeltut, M. Mustafa İbrahim, Kahire 1974, C. II, s. 160 ve "el-İber fi haberî men gâber" tahkik: Ebü Hâcîr Muhammed es-Said, Beyrut tsz., C. III, s. 277; Ebü'l-Felâh, a.g.e.C. V, s. 271. Kanaatımıza göre Alkamî, Moğollar'la işbirliği yapmamış olsa bile, en azından onlara iyi görünmeye çalışmıştır. Nitekim Moğollar, O'nu vezirlikte bırakmakla beraber, mahdumuna vefâsızlık eden bir kimseye fazla güvenilemeyeceği cihetle kendisine pek itibar etmemişlerdir (Târihü'l-hülefâ, s. 473, Mir-hond, a.g.e., C. V, s. 250. Düveli'l-İslâm, C. II, s.16 Hond-emîr, (Gıyaseddin b. Hümâmiddin el-Hüseynî), "Habibü's-siyer fi ahbârî efrâdı beşer", tahkik: M. Debîr Sıyâki, II. baskı, Tahran 1353, C. III, s. 97).
- 5 Reşidüddin (Fadhullah el-Hemedânî), "Câmi'u't-tevârih (Târihü'l-Moğol)", Farsça'dan Arapça'ya çev. : M. Sadık Neş'et, Muhammed Musa, FAbdülmutî, Kahire tsz., C. II/1, s. 292, Mirhond, a.g.e., C. V, s. 248; Hond-emîr, a.g.e., C. III, s. 95.
- 6 Münecimlerden Hüsâmeddin, Hülâgü'yü, Halife'yi öldürme fikrinden caydırmak istemişse de muvaffak olamamıştır. Buna karşılık Nâsirüddin et-Tüsi, halife öldürüldü diye olağanüstü hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğine dair güçlü deliller ileri sürmüştür (Mir-hond, a.g.e., C. V, s. 250)ve halifenin öldürülmesini tasvip etmiştir. Reşidüddin bu konuşmalarını, Bağdad alınmazdan önce, Hülâgü'nün adı geçen kişilere, seferle ilgili fikirlerini sorması üzerine cereyan ettiğini ileri sürmektedir (Câmi'u't-tevârih, C. II/1, s. 279-280).

ciddi bir engel kalmamıştı. Zaten muhasara esnasında, şifelerin çoğunlukta olduğu, güneydeki Hille şehrinden Hülâgü'ye bir heyet gelmiş ve ondan kendilerine bir şahne tayin etmesini istemişlerdi. Gerçekten, Hülâgü'nün görevlendirdiği Boğa Timur kumandasındaki bir ordu Hille'ye vardığında hiçbir dirençle karşılaşmamıştır (10 Safer 656/16 Şubat 1258). Yoluna devam eden Boğa Timur bir hafta sonra Vâsıt'a ulaştı. Vâsıtlılar itaat etmeyince, şehri istila ederek yaklaşık 40.000 kişiyi kılıçtan geçirdi. Daha sonra da fazla bir müşkülata uğramadan Huzistan eyaletini işgal etti⁷.

Bağdad'ın düşmesinden sonra, Musul Emiri Bedreddin Lü'lü', bu gidişin nereye varacağını hemen anlamış ve Hülâgü'nün yanına bizzat giderek itaatını arz ve kendisine çok değerli hediyeler takdim etmiştir⁸.

Hülâgü Bağdad'a giderken, Erbil'i ele geçirme görevini de Arık Boğa'ya vermişti. Ancak kaleyi düşürmekte zorluk çeken Arık Boğa bu amacını, bir süre önce Hülâgü'ye itaatını sunmuş olan Bedreddin Lü'lü'nün yardımı sayesinde gerçekleştirebilmiştir⁹.

Eyyübiler'den Meyyâfârikin (Silvan) sahibi el-Melikü'l-Kâmil ve Artuklular'dan Mardin sahibi el-Melikü's-Said Necmeddin Gazi Hülâgü'ye itaat etmediler¹⁰. Bu nedenle Hülâgü, oğlu Yaşmut'a Meyyâfârikin'i zaptetme görevini verdi. Şehzade Yaşmut'un büyük bir kuvvetle kendi üzerine gelmekte olduğunu öğrenen el-Melikü'l-Kâmil, önce Âmid (Diyarbakır)'e giderek orada mukavemet etmeye karar vermişse de sonra Meyyâfârikin'e dönmüştür¹¹. Hülâgü bizzat kendisi de Bağdad'dan hareket etmiş, Urfa'yı sulhla, Nusaybın ve Harran şehirlerini ise savaşarak ele geçirmiştir¹². Bundan sonra Moğollar, ağırlıklarıyla Fırat nehrini geçerek Suriye üzerindeki emellerini gerçekleştirmeye koyulmuşlardır. Bu arada Hülâgü, Dumaşk ve Haleb hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a elçi gönderip, kendisinden huzuruna gelip itaatını arzetmesini istemişti. Fakat en-Nâsır, kendisi gitmemiş, ancak Hülâgü'yü teskin etmek için, oğlu Azız'ı kıymetli

⁷ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 296; Bertold Spuler, "İran Moğolları", çev.: C. Köprülü, II. baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1987, s.66.

⁸ İbn Kesir, a.g.e., C. XIII.s. 214; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 289; Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), "Abû'l-Farac Tarihi", çev.: Ö. Rıza Doğru, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1950, C. II, s. 572.

⁹ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 298-299.

¹⁰ Osman Turan, "Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi", II. baskı, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1980, s. 183.

¹¹ Mûkrımın H. Yınanç, İslâm Ansiklopedisi "Diyârbekir" maddesi, C. III, s. 618.

¹² Reşidüddin a.g.e., C. II/1, s.306; İbn Tagrıbirdi, "en-Nücümü'z-zâhire fi mü'lûki Mısır ve'l-Kâhire", Kahire tsz., C. VII, s. 74; Hond-emir, a.g.e., C. III, 97-98; Mîr-hond, a.g.e., C. V, s. 256.

hediyelerle O'na göndermişti. Fakat bu durum, Hülâgü'yü kızdırmaktan başka bir işe yaramadı¹³. Hülâgü, en-Nâsır'a göndermiş olduğu mektubunda, tek çareniz "hizmetimize koşmak ve emrimiz altına girmektir... Sakın kalelerim aşılmaz ve adamlarım cengaverdir deme" diyordu¹⁴. İkinci bir mektubunda O'ndan, Bağdad halifesinin akıbetinden ibret almasını ve davetine icabet etmesini tekrar istedi¹⁵. Diğer bir mektubunda ise Allah'ın, haddini aşıp büyüklenenleri Moğol ordusu vasıtasıyla cezalandırdığını söyleyerek meydan okumaktadır¹⁶.

Hülâgü, Haleb'i muhasara etmekle işe başladı. Bu sırada Haleb'de el-Melikü'l-Muazzam Turanşah, en-Nâsır Yusuf'un nâibli olarak bulunuyordu. Hülâgü, kendisinin asıl hedefinin Yusuf olduğunu Turanşah'a bildirerek, O'ndan Haleb şehir ve kalesine tayin edeceği iki sahneyi tammasını istedi. Bu takdirde Hülâgü, Haleb'i kendi halinde bırakıp Yusufun üzerine yürüyecek ve eğer O'nu yenersen mesele kalmayacak, şayet yenilirse Turanşah şahneler hakkında istediğini yapmakta serbest olacaktı. Fakat Turanşah, kalelerinin sağlamlığına güvendiği için bu isteği reddedip şehri savunmaya başladı. Moğollar, Haleb'i muhasara altına aldılar ve bütün kapılarını tuttular. Bir hafta süren şiddetli çarpışmalardan sonra şehri ele geçirdiler¹⁷. Beş gün boyunca yağma yaptılar; halktan pek çok kimseyi öldürdüler veya esir ettiler.

Turanşah, kaleye çekilerek bir ay kadar da orada savunmada bulundu. Fakat neticede, çaresizlik içinde kaleyi emânla teslim etmek zorunda kaldı (11 Rebiüevvel 658/25 Şubat 1260)¹⁸. Bu hadîsenin üzerinden bir ay bile geçmeden Turanşah seksen yaşında iken eceliyle vefat etti¹⁹.

en-Nâsır'ın, daha önce memleketini elinden aldığı (646/1248-9) Humus sahibi el-Melikü'l-Eşref Musa²⁰ Haleb'e giderek Hülâgü'ye

¹³ İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 215; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 287; Abü'l-Farac, a.g.e., C. II, s. 572-573.

¹⁴ Târihü'l-hülefâ, s. 473; Ebü'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 272.

¹⁵ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 415-416; Târihü'l-hülefâ, s. 474; Ebü'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 273.

¹⁶ Târihü'l-hülefâ, s. 474-475; Ebü'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 273.

¹⁷ Ebü'l-Fidâ (İmâdeddin İsmail), "el-Muhtasarü fi ahbârî'l-beşer", Beyrut tsz., C. III, s. 200-201; İbn Kesir, a.g.e., CXIII, s. 218; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 292-293; Reşidüddin, a.g.e., CII/1, s. 306; el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 422; İbn Tagribirdî, a.g.e., C. VII, s. 75-76; Hond-emir, a.g.e., IX, s. 256; Ebü'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 290; Düvelü'l-İslâm, C. II, s. 162.

¹⁸ Ebü'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 202; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 218; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 294.

¹⁹ Ebü'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 292; Düvelü'l-İslâm, C.II, s. 164; el-İber fi haberi men gaber, C. III, s. 289.

itaatını arzetti. Hülâgü Musa'ya iyi davranmış ve O'nu memleketine iade etmiştir²¹.

en-Nâsır, Hülâgü'ye karşı koymak üzere Berze'ye²² çıkmış ve bu arada Memlüklü sultanı el-Mansûr Alî ile Kerek sahibi el-Muğîs'ten yardım istemişti²³. Ancak beklediği yardım gelmeyince, Hülâgü ile yalnız başedemeyeceğini düşünerek Dımaşk'a döndü. Haleb'in kuşatma altında bulunduğu bir sırada Hama sahibi el-Melikü'l-Mansûr da Dımaşk'a, en-Nâsır Yusuf'un yanına gitti. Bir süre sonra Haleb düşünce en-Nâsır, Dımaşk'ta Moğolları beklemekten çekindiği için el-Mansûr ile beraber Mısır'a doğru yola çıktı. Bu sırada başsız kalan Hamalılar, şehrin anahtarlarını Hülâgü'ye göndererek O'ndan, Hama'ya bir şahne tayin etmesini istediler. Bunun üzerine Hülâgü, Hama'ya Halid b. Velid'in soyundan geldiği söylenen Hüsrevşah'ı şahne olarak atadı²⁴.

en-Nâsır kaçtıktan sonra, ulemâdan İbnü'z-Zekî, Haleb'e Hülâgü'nün yanına gitmiş ve O'ndan Dımaşk için emân almıştı. Bu arada Şam kadılığına tayin edilen İbnü'z-Zekî Hülâgü'nün elçileriyle birlikte geri döndü²⁵. Bir ay sonra da Moğol komutanlarından Ketboğa, bir miktar askerle Dımaşk'a gelerek emânla şehri teslim aldı (16 Rebiülevvel 658/1 Mart 1260)²⁶. Ancak hıristiyanlar Hülâgü'nün vermiş olduğu bir fermana dayanarak müslümanlar ve İslâm dini aleyhine taşkınlıklarda bulunmaya başladılar. Moğol ve hıristiyan tahakkümünün çekilmez bir hal alması üzerine Dımaşklılar silaha sarılıp iç kalenin kapılarını kapattılar. Kaleyi muhasara altına alan Ketboğa'ya (6 Rebiülâhîr 658/21 Mart 1260) karşı ısrarla direnen gaziler, bir buçuk ay sonra teslim olmak zorunda kaldılar (22 Cemâziyelevvel 658/5 Mayıs 1260)²⁷. Kaleye giren Moğollar buldukları her şeyi yağmaladılar veya tahrip ettiler.

Hârimliler Hülâgü'ye, kaleyi ancak sözüne güvendikleri Haleb

²⁰ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 330.

²¹ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 202; İbnü'l-Verdî, a.g.e., C. II, s. 294; el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 423 ve 425.

²² Berze: Dımaşk'ın kuzeyinde Ğavta'ta bir köy.

²³ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 416 ve 419; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 72; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 215; Tarihü'l-hülefâ, s. 475. Bu arada en-Nâsır bir tedbir olarak, ailesini önce Kerek'e, daha sonra da Mısır'a göndermiştir (el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 416 ve 420).

²⁴ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 201; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 218-219; İbnü'l-Verdî, a.g.e., C. II, s. 293.

²⁵ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 424.

²⁶ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 424; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 76.

²⁷ İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 219; Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 203; İbnü'l-Verdî, a.g.e., C. II, s. 295; el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 425-426; İbnü'l-İslâm, C. II, s. 162.

kalesi emiri Fahreddin'in vereceği teminat üzerine teslim edeceklerini bildirdiler. Hülâgü Fahreddin'i getirterek kaleyi teslim aldı. Fakat Hârimliler'in bu tavrına çok kızdığı için hemen hepsini öldürttü²⁸. Rivayete göre bu katliamdan hünerli bir Ermeni demircisinin dışında kurtulan olmadı²⁹. Bu sırada Büyük Han Mengü'nün ölüm haberi geldi. Hülâgü, Suriye'deki kuvvetlerinin başında, komutanlarından Ketboğa'yı bırakarak kendisi İran'a geri döndü³⁰.

Dımaşk'tan ayrılan en-Nâsır ve el-Mansûr, Nablus üzerinden Gazze'ye gittiler. Arkalarından gelen Moğollar Baalbek ve Nablus'u da ele geçirdiler. en-Nâsır, el-Ariş'e inerek buradan Sultan Kutuz'a bir elçi gönderdi ve yoluna devamla Katya'ya³¹ vardı. Ancak bu sırada, askerlerinin arasında da bir anlaşmazlık başgösterdi. Ayrıca en-Nâsır, kendisine bir kötülük gelebilir düşüncesiyle Mısır'a gitme fikrinden vazgeçti. Askerlerinden çoğu el-Mansûr ile birlikte Mısır'a giderken, en-Nâsır Tih çölüne çekildi³². Böylece Dımaşk'tan Gazze'ye varıncaya kadar bütün Suriye toprakları Moğollar'ın hakimiyeti altına girmiş oldu.

el-Melikü'n-Nâsır'a gelince, çaresizlik içinde, Hicaz taraflarına gitmeyi planlıyordu. Fakat, teberdârı O'na Hülâgü'nün yanına gitmesinin daha iyi olacağını söyleyerek yerini Ketboğa'ya bildirdi. Böylece Ketboğa en-Nâsır'ı ele geçirdi³³ ve O'nun vasıtasıyla Aclûn kalesinin teslim olmasını istedi. Kaleyi teslim aldıktan sonra da en-Nâsır'ı Hülâgü'ye gönderdi³⁴.

Hülâgü'nün oğlu Yaşmut tarafından muhasara edilen Meyyâfârikin meliki Eyyûbi'lerden Nâsırüddin Muhammed, yirmi ay kadar direndikten sonra, Moğollar'dan ziyade, şehirde başgösteren açlık ve vebaya yenik düştü. Yaşmut, el-Melik Muhammed'i esir

²⁸ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 203; İbnü'l-Verdi, a.g.e., CII, s. 294; Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 307; Abû'l-Farac, a.g.e., C. II, 574-575; Hond-Emir, a.g.e., C. III, s. 98.

²⁹ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 307; Abû'l-Farac, a.g.e., C. II, 575; Hond-Emir, a.g.e., C. III, s. 98.

³⁰ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 308; İran Moğolları, s. 67.

³¹ Katya: el-Abbâse ile el-Ariş arasında, Mısır-Suriye yolu üzerinde bir köy.

³² Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 202; İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 77; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 220. en-Nâsır'ın dönüş sebebi, herhalde, Sultan Kutuz'un ordusuyla beraber es-Sâlihiyye'ye çıkarak, pek de dostça olmayan bir şekilde kendisini beklemeye başlamasıdır. Nitekim Kutuz, en-Nâsır'ın Mısır'a gelen adamlarından bir kısmını tutuklamış ve mallarını müsadere etmiştir (el-Makrizi, a.g.e., C. I/2, s. 426-427).

³³ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 204; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 220; İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 77; Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 308. el-Makrizi, en-Nâsır'ın teberdârı tarafından yakalanarak Moğollar'a teslim edildiğini rivayet etmektedir (Kitâbû's-Sülûk, C. I/2, s. 427).

³⁴ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 204.

alarak, Haleb'i muhasara halinde olan babasına gönderdi. Haleb'in alınmasından sonra Hülâgû, Nâsîrüddin Muhammed'in boynunu vurdurdu ve kesik başını mızrağın ucunda Dımaşk'a getirterek Bâbü'l-ferâdis'e astırdı (27 Cemazıyelevvel 658/10 Mayıs 1260)³⁵. Bu durum, müslümanlar tarafından Dımaşk geri alınıncaya kadar devam etmiş ve ancak o zaman kesik baş Meşhedü'l-Hüseyn'e defnedilmiştir.

Şehzade Yaşmut, Meyyâfârikin'den sonra Mardin üzerine yürüdü. Mardin hâkimi olan Artuklu el-Melikü's-Said teslim olmayı kesinlikle reddederek, kaleyi altı aydan fazla bir zaman kahramanca savundu. Ancak, kalede kıtlık başlamış ve veba salgını ortaya çıkmıştı. Bu sırada el-Melikü's-Said ölünce³⁶, baştan beri Moğollar'la anlaşmaktan yana olan büyük oğlu Muzafferüddin, babasının yerine geçerek kaleyi emânla teslim etti. Moğollar'a tâbi olarak yerinde bırakılan Muzafferüddin, ölünceye kadar makamında kalmış (695/1295) ve asla onlara muhalefet etmemiştir³⁷.

Moğollar hemen hemen bütün Suriye'yi ve Cezire'yi istila ettikleri halde bununla yetinmek bilmiyorlardı. Çünkü onlar işgal ettikleri bu topraklarda tutunabilmeleri için Mısır'ı da itaat altına almak gerektiğini çok iyi kavramışlardı³⁸.

I. Sultan Kutuz

a. Kutuz'un Özgecmisi

Bahrî Memlûkler'in üçüncü sultanı olan Kutuz'un aslen bir köle değil, Harezmsahlar hânedanına mensup Moğol esirlerinden biri olduğu rivayet edilmektedir³⁹. Bu rivayete göre Kutuz, henüz Dımaşk'ta İbnü'z-Zaim'in tasarrufu altında iken, efendisinin attığı bir tokat yüzünden ağlamaya başlamış ve üzüntüsünden ötürü yemeden

³⁵ Ebü'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 203; İbn Kesîr, a.g.e., C. XIII, s. 215; Hond-emir, a.g.e., C. III, s. 98-99; Mir-hond, a.g.e., CV, s. 258; Zehebî, "Siyerü'l-âlemi'n-nübela", tahkik: B. Avvâd Mâruf, M. Hilal es-Serhan, I. baskı, Beyrut 1405/1985, C. XXIII, s. 200-201 ve el-İber fi haberî meğaber, C. III, s. 292; Ebü'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 295.

³⁶ el-Melikü's-Said'in ölümüyle ilgili olarak kaynakların verdiği bilgiler farklıdır. Reşidüddin, oğlu el-Melikü'l-Muzaffer tarafından zehirlendiğini söylüyor (Câmi'u't-tevârih, C., II/1, s. 325). Hond-emir, Reşidüddin'in rivayetinin yanısıra, el-Melikü's-Said'in Moğollar'a teslim olduktan sonra eceliyle öldüğünü şeklinde bir rivayete de yer veriyor (Habîbü's-siyer, C.III, s. 100). Ebü'l-Ferec ise, zehirlenme olayından bahsetmeksizin muhasara sırasında çıkan veba salgınında öldüğünü ifade etmektedir (Abü'l-Farac Tarihî, C. II, s. 575-576). Daha geniş bilgi için bkz.: Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihî, s. 183-185.

³⁷ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 326.

³⁸ İran Moğollar, s. 70-71.

³⁹ İbn İyâs (Muhammed b. Ahmed), "Bedâlu'z-zühür fi vekâ'î'd-dühür", tahkik: Muhammed Mustafa, Kahire 1402/1982, C. I/1, s. 303.

ve içmeden bile kesilmişti. Kendisine bu hadiseyi lüzumundan fazla büyüttüğü söylenince de, dayak yediği için değil, fakat ecdadına lanet okunduğu için ağladığını açıkladı. "Senin ebeveynin kâfir değil miydi?" sorusuna da kendisinin doğma büyüme müslüman ve annesinin de Celâleddin Harezşah'ın kızkardeşi olduğu cevabını verdi⁴⁰. Keza Makrîzî'nin verdiği bilgiye göre babası Memdûd da Celâleddin'in amcazâdesidir⁴¹. Nitekim Kutuz, asıl adının Mahmud bin Memdûd olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir⁴².

Dımaşk'ta el-Mutzz Aybek tarafından satın alınan Kutuz, O'nunla beraber Kahire'ye gelmiş⁴³ ve zamanla terfi ederek, ilk Memlûklü sultanı, efendisi Aybek zamanında Mısır Nâibüssaltanalığına kadar yükselmiştir (650/1252-3)⁴⁴. Aybek'in katlinden sonra, ümerâ tarafından babasının yerine geçirilen Sultan el-Mansûr Ali zamanında nâibüssaltanalığının yanısıra sultanın yaşı küçük olduğu için devletin müdebbrîk (Müdebbrî'd-devle) vazifesini de üstüne almıştır⁴⁵.

Daha önce, başkanları Aktay'ın öldürülmesi üzerine Surtıye'ye kaçan el-Bahrıyye memlûklerinden⁴⁶ bir kısmı, Kerek sahibi el-Melikü'l-Muğis'ten askerî yardım alarak Mısır üzerine yürümüşler, ancak Sâlihıyye'de Kutuz'a yenilmişlerdi (15 Zilkade 655/24 Kasım 1257)⁴⁷. Bilâhare Bahriyeliler'in teşvikıyla bizzat el-Melikü'l-Muğis Mısır üzerine bir sefer düzenledi; fakat O da Sâlihıyye'de Kutuz'a

⁴⁰ İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 84-85; İbn İyâs, a.g.e., C. I/1, s. 306s-Süyûtî, "Kitâbu Hüsnü'l-muhâdara fi ahbârî Misr ve'l-Kâhira", Kahire tsz., C. II, s. 40. Zehebî deeserlerinde, yukarıdaki ayrıntıya girmeksizin kısaca Kutuz'un, Harezşah'ın yeğeni olduğunu belirtmektedir (el-İber fi haberî men ğaber, C. III, s. 291; Düvelü'l-İslâm, C. II, s. 164; Siyerü'lâmî'n-nübela, C. XXII, s. 200-201).

⁴¹ el-Makrîzî, a.g.e., C. I/2, s. 435.

⁴² İbn Tagrıbirdi, e.g.e., C. VII, s. 86. 'Kutuz kelimesi 'yaban sığırı' ve 'kudurmuş köpek' manalarına gelmektedir (bkz. Reşid Rahmetî Arat, "Kutadgu Bilig III. İndeks", neşre hazırlayanlar: K. Eraslan, N.Yüce, O. F. Sertkaya, İstanbul 1979, s. 295; Divanü Lûgat-İt-Türk Dizinli, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara 1972, s. 77). Memlûklü ümerâsının isim ve lakapları üzerine bir makale yazmış olan J. Sauvaget de, 'kutuz' kelimesinin 'kudurmuş köpek' anlamından başka Tibet'te yaşayan 'yak' öküzünün isimlerinden biri ve hatta onun kuyruğuna verilen bir ad olduğunu belirtmekte ve bu iki anlamdan ikincisini tercih etmektedir (Noms et Surnoms de Mamelouks, Journal Asiatique, Paris 1950, Sayı 238, s. 53).

⁴³ M.C. Şehabeddin Tekindağ, İslâm Ansiklopedisi "Kutuz" maddesi, C. VI, s. 1057.

⁴⁴ el-Makrîzî, a.g.e., C. I/2, s. 384.

⁴⁵ el-Makrîzî, a.g.e., C. I/2, s. 405.

⁴⁶ el-Makrîzî, a.g.e., C. I/2, s. 391; İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 97. Ayalon, "Le Régiment Bahriya dans l'Armée Mamelouke", Revue des Etudes Islamiques, Paris 1952, Sayı 19, s. 136.

⁴⁷ el-Makrîzî, a.g.e., C. I/2, s. 406; Kâzım Yaşar Kopruman, "Memlûkler (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi)", Çağ Yayınları, İstanbul 1987, C. VI, s. 451.

yenildi ve ağırlıklarını bırakarak Kerek'e kaçmak zorunda kaldı (656/1258)⁴⁸. Mısır'da son Eyyûbi sultanı olan Turanşah'ın katli üzerine, Eyyûbiler'den, Halep sahibi Yusuf, Şam emirleri tarafından sultan ilan edilmişti. Yusuf, Mısır'ı Memlûkler'in elinden geri alabilmek için giriştiği mücadelelerde hep yenik düşmüş ve 1253 senesi sonunda yapılan barışla Mısır'dan vazgeçmek zorunda kalmıştı⁴⁹. Buna rağmen, sonraki yıllarda da bu uğurda bazı teşebbüslerde bulunduğu rivayet edilen en-Nâsır Yusuf⁵⁰, Mısır'ı geri almak bir yana dursun Suriye'yi istila etmeye başlayan Moğollar karşısında kendi ülkesini dahi koruyamadı.

Burada Kutuz'la ilgili olarak rivayet edilen bir hatırayı nakletmeden geçemeyeceğiz. Bu rivayete göre: çocukluk döneminde Kutuz'un başı bitlenmişti. Arkadaşlarından Hüsameddin el-Bereke Kutuz'un başını tanyor ve ayıkladığı her bit için Kutuz'dan bir fülûs alıyor veya sırtına vuruyordu. Bu arada konuşurlarken Hüsameddin, en büyük arzusunun ileride "Emîru hamsin (elliler emîri)" olmak olduğunu söyleyince Kutuz, "Ben seni elliler emîri yaparım" demiştir. Bunun üzerine Hüsameddin, istihza ile karışık, "Nasıl, başındaki şu bitlerle mi?" diye sorunca da, rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve kendisine hitaben "Sen Mısır'a sultan olacak ve Moğollar'ı kıracaksın" dediğini söyledi. Gerçekten Kutuz sultan olmuş, arkadaşını elliler emîri yapmış ve Moğollar'ı da yenmiştir⁵¹. Büyük ihtimalle, hadiselerine uygun olarak sonradan uydurulduğunu tahmin ettiğimiz bu rivayet iki gerçeğe ışık tutmaktadır. Birincisi talihsiz bir şekilde memlûklerin safına katılan kimsesiz bir çocuğun şansı yaver giderse, mezyetleri sayesinde sultanlığa kadar yükselebilmesi, ikincisi de kamu nezdinde Sultan Kutuz'un İslâm'ın hâmişi ve Mısır'ın kurtarıcısı olarak görülmesidir. Eğer böyle olmasaydı tarihçilerin, eserlerinde böyle bir rivayete yer vermeleri anlamsız olurdu. Buna benzer bir başka rivayete göre ise Kutuz, sokakta glördüğü bir müneccimden falına bakıvermesini istemişti. Müneccim, Kutuz'un isteğini yerine getirmiş ve O'na "Sen bu memleketin sahibi olacak ve Moğollar'ı yeneceksin" demiştir⁵².

b. Kutuz'un Sultan Olması

en-Nâsır Yusuf'un, Memlûklu sultanı el-Mansûr Ali'den Moğollar'a karşı yardım istediğini daha önce belirtmiştik⁵³. Yardım

48 el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 411; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 285-286.

49 T. V. Zettérstéén, İslâm Ansiklopedisi "Nâsır" maddesi, C. IX, s. 86.

50 el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 410-411 ve 418.

51 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 88-89; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 226.

52 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 89.

53 bkz.: Makale metni, s. 7.

meselesini müzakere etmek üzere bir meclis toplandı. Bu toplantıya katılan Başkadı Bedreddin Hasan es-Sincâri ile Şeyh İzzeddin bin Abdüsselâm'dan, halktan para toplanarak askerî amaçlarla harcanıp harcanamayacağı konusundaki görüşleri soruldu. İbn Abdüsselâm "Beytûlmâl'deki paranın tükenmesi ve askerlerin, stivillerden farklı olarak silahları ve atlarının dışında birşeylerinin kalmaması şartıyla, düşmanı geri püskürtmek için halktan para toplamanın caz olduğunu..." söyledi⁵⁴. Çok geçmeden Emîr Kutuz, el-Melikû'l-Mansûr Ali'nin memleket işlerini idare edemeyecek kadar küçük olduğundan söz açarak "Düşmanla savaşabilecek güçlü bir sultana ihtiyacı olduğunu" dile getirmeye başladı. Zaten el-Mansûr, oyuna ve eğlenceye düşkünlüğünden ötürü pek tutulmuyordu. Nihayet Emîr Kutuz saltanatı ele geçirmeye karar verdi ve kendisine engel olabilecek bazı komutanların ava çıktığı bir sırada el-Mansûr Ali'yi hal' ederek yerine kendisi geçti (24 Zilkade 657/12 Kasım 1259). Sâbık sultan, kardeşi Kağan ve annesiyle birlikte hapsedilmek üzere Dimyat'a gönderildi⁵⁵. Bir süre sonra da Bizans'a sürgün edildiler⁵⁶.

Ümerâdan bir kısmı, Kutuz'un bu şekilde sultan olmasını pek iyi karşılamadılar. Ancak Kutuz, bunlardan bir kısmını iknâ, edemediklerini de hapsedti. Bu arada üst seviyede bazı tayinleri gerçekleştirdi ve kendisine sadık kalacaklarına dair komutanlara yemin ettirdi⁵⁷.

en-Nâsır'ın elçisi İbnü'l-Adîm Kemâleddin Ömer Kahire'ye geldiğinde Sultan Ali'ye bir nâme getirmişti. Fakat Kahire'den ayrılmazdan önce saltanat değişikliği olduğu için, dönerken Kutuz'un sultan olduğu haberiyle O'nun yardım vadini ihtiva eden mektubunu götürdü⁵⁸.

c. Hülâgü'nün Sultan Kutuz'a mektubu

Saltanat değişikliğinin üzerinden henüz üç ay bile geçmeden Hülâgü'nün gönderdiği beş kişilik bir elçi heyeti, Sultan Kutuz'a hitaben yazılmış olan bir mektupla çıkageldi (5 Safer 658/ 21 Ocak

⁵⁴ el-Makrizî, a.g.e., C. 1/2, s. 416-417; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 72-73; İbn İyâs, a.g.e., C. 1/1, s. 302; Hüsnü'l-muhâdara, C. II, s. 40.

⁵⁵ el-Makrizî, a.g.e., C.1/2, s. 417-418; İbn Kesîr, a.g.e., CXIII, s. 216. İbn İyâs, el-Mansûr Ali'nin ölümüne kadar Dimyat'ta kaldığını ve oraya defnedildiğini yazar (Bedâiu'z-zühûr, C. 1/1, s. 302).

⁵⁶ el-Makrizî, a.g.e., C. 1/2, s. 418; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, 103. el-Mansûr'un kardeşi Kağan, yıllar sonra Kahire'de şüphe üzerine, babasının mezarı başında yakalanmış (672/1274) ve hapsedilmiştir (Baypars Tarihi, çev.: Ş. Yalıtıkaya, Türk Tarih Kurumu Yayını, İstanbul 1941, s. 32). Buradan Kağan'ın gizlice Mısır'a dönmüş olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁷ el-Makrizî, a.g.e., C.1/2, s. 417-418.

⁵⁸ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 199; İbnü'l-Verdî, a.g.e., C. II, s. 290; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII- s. 73.

1260)⁵⁹. Hülâgü bu mektubunda, Sultan Kutuz'u itaata davet ediyor ve eğer itaat etmezse daha öncekilerin başına gelenlerin, kendisinin başına geleceğini söylüyordu. Hülâgü'nün daha önce el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a da⁶⁰ benzerlerini gönderdiğini bildiğimiz bu mektubun metni şöyledir :

"Doğudaki ve batıdaki meliklerin en büyüğünden, yeri döşeyen ve göğü ayakta tutan Tanrı'nın adıyla,

Bizim kılıçlarımızdan kaçarak Mısır'a gitmiş memlûkler sınıfından olan el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz bilmektedir ki, kendileri bu ülkenin nimetlerinden faydalanmışlar ve bilâhare sultanlarını öldürmüşlerdir ve yine el-Melikü'l-Muzaffer, devlet erkânı ve Mısır halkı bilmektedir ki, şüphesiz biz Allah'ın kendi gazabından yarattığı ve haklarında gazabını helal kıldığı kimselere musallat ettiği bir ordusuyuz. Bütün ülkelerde sizin için ibret alınacak şeyler vardır. Başkalarının başına gelen şeylerden ibret alınız ve iş çıkırından çıkmadan önce işlerinizi bize teslim ediniz. Aksî takdirde pişman olursunuz; vebal size aittir. Biz ağlayana merhamet etmediğimiz gibi şikayet edene de acımayız. Bizim ülkeler fethettiğimizi, yeryüzünü fesattan temizlediğimizi ve pek çok kimseyi öldürdüğümüzü işitmişsinizdir. Size kaçmak, bize de sizi arkanızdan kovalamak düşer. Nereye sığınabilirsiniz, hangi yol sizi kurtuluşa götürür ve hangi ülke sizi himaye eder? Kılıçlarımızdan kurtuluş ve bizim büyüklüğümüzü tanımayan kaçış yoktur. Atlarımız bütün atlardan hızlı, oklarımızı herşeyi delici ve kılıçlarımız yıldırım gibi inicidir. Kalplerimiz dağlar gibi sağlam, sayımız kumlar kadar çoktur. Kaleler önümüzde engel teşkil etmez; askerler bizim savaşçılığımız karşısında fayda vermez. Bizim aleyhimizdeki dualarınız Allah katında kabul edilmez. Çünkü siz haram yediniz; söz sırasında iffeti bıraktınız; ahidlerinizde ve yeminlerinizde durmadınız. sizde itaatsızlık ve isyan zâhîr oldu. Artık şimdi birbirinize zilleti müjdeleyiniz. Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan ötürü bugün, alçaltıcı bir azabla cezalandırılacaksınız⁶¹ 'Zulmedenler, yakında hangi dönüş yerine döneceklerini bileceklerdir⁶². Bizimle savaşmaya kalkışanlar pişman, bizden emân dileyenler sâlim olmuştur. Eğer bizim şartımıza ve emrimize itaat ederseniz, bizim lehimize olan şeyler sizin lehinize, bizim aleyhimize olan şeyler de sizin aleyhinize olacaktır. Eğer muhalefet ederseniz helak olursunuz. Sakın kendinizi, kendi ellerinizle helak etmeyin. Sizi uyarmak suretiyle biz vazifemizi yaptık. Sizler bizim kâfir bizler de sizin fâcir olduğunuzu biliyoruz. Tanrı bizi size musallat etmiştir. Sizin

⁵⁹ Ibn İyâs, a.g.e., C. I/1, s. 304.

⁶⁰ Ebû'l-Felâh, a.g.e., C. V, s. 272-273; Târihü'l-hülefâ, s. 473-474.

⁶¹ Kur'an-ı Kerim, XLVI/20.

⁶² Kur'an-ı Kerim, XXVI/227.

çokluğunuz bize göre azlık, sizin şerefliyeleriniz bizim katımızda hakirdirler. Melikleriniz için bizim katımızda zelil olmaktan başka bir ihtimal yoktur. Lafı fazla uzatmadan ve harp ateşi tutuşup şerri sizi bulmadan önce, hemen cevap veriniz. Aksı takdirde ne makamınız, ne de şeref ve itibarınız kalır. Bizim tarafımızdan belanın en büyüğüne düçar olursunuz. Memleketiniz sizden boşalır; elçi göndermek suretiyle size insafılı davrandık ve sakındırmak suretiyle gerekli uyarıyı yaptık. Sizin dışınızda başka bir hedefimiz de kalmadı. Selam sizin, bizim, doğru yolda gidenlerin, felaketin sonuçlarından önceden korkanların ve yüce Tanrı'ya itaat edenlerin üzerine olsun"⁶³.

II. Aynu Calut Zaferi ve Sonuçları

a. Savaş Hazırlıklarının Görülmesi

Sultan Kutuz, Moğollar'la savaşıp onları yenebilmek için birlik ve beraberlik içinde olmak gerektiğini çok iyi kavramıştı. Belki de bu sebeble Harezmsahlar ordusundan sağ kalıp da Mısır'a iltica edenlere iyi davrandı. Onlara ihsanlarda bulunarak gönülllerini kazandı. Buna karşılık kendilerinden Moğollar hakkında bilgiler aldı⁶⁴.

Bu tehlikeli anda, hâlâ Suriye'de bulunan Bahriyeliler, Moğollar'a karşı mücadele vermek suretiyle vatanperverliklerini gösterdiler. Ancak onlarla başedemeyeceklerini bildikleri için SultanKutuz'a işbirliği teklifinde bulundular. Kutuz bunları Mısır'a çağırdı ve geldiklerinde kendilerine iktalar tahsis etti⁶⁵. Bu meyanda Baybars el-Bundukdâri, malyetinde bulunduğu en-Nâsır Yusuf ve ümerâsının Moğollar'a karşı teslimiyetçi bir tavır takınmalarına tepki göstererek onlardan ayrılmış⁶⁶ ve Kutuz'la haberleştikten sonra bir gurup bahriyeliyle birlikte Mısır'a gelmiştir (22 Rebiülevvel 658/7 Mart 1260). Sultan Kutuz, Baybars'a Kalyub kasabasını ikta olarak verdi⁶⁷. Böylece Bahriyeliler, eskiden olduğu gibi tekrar Mısır ordusunun önemli bir parçası haline geldiler. Memlûklerin,

⁶³ el-Makrizî, a.g.e., C.I/2, s. 427-428. Bazı ifade değişiklikleriyle bu mektubun varyantları için ayrıca bkz. el-Kalkaşandî (Ahmed b. Ali), "Subhu'l-aşâ fî sinâ'ati'l-inşâ", tahkik: Y. Ali Tavil, Beyrut 1407/1987, C. VIII, s. 64-65; İbn İyâs, a.g.e., C. 1/1, s. 304-308; Reşidüddin, Hülâgü'nün Mısır'a mektup gönderdiği sırada el-Melikü'l-Mansûr'un sultan ve Kutuz'un da O'nun atabeği olduğunu söylüyor. Ancak Sultan Ali'nin adını Ahmed olarak vermesi ve O'nun vefatı üzerine Kutuz'un sultan olduğunu ifade ettiğine bakılırsa (Câmi'u't-tevârih, C. II/1, s. 310) bu konuda verdiği bilgilerin eksik veya yanlış olduğu kabul edilebilir.

⁶⁴ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 311-312.

⁶⁵ K. Yaşar Koprıman, a.g.e., s. 453.

⁶⁶ el-Makrizî, a.g.e. C. I/2, s. 419-420.

⁶⁷ el-Makrizî, a.g.e., C.I/2, s. 426; Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 200; İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 220; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 292; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., VII, s. 100-101; D. Ayalon, a.g.m, s. 137.

aralarındaki düşmanlıkları unutarak Moğollar'a karşı birlik olmaları Kutuz'u kuvvetlendirmiştir. Öte yandan tam bu sırada, Moğol İmparatoru Mengü'nün ölümü nedeniyle Hülâgü'nün, ordusunun bir bölümüyle geri dönmesi⁶⁸ müslümanların lehine bir durum yaratmıştır.

Kutuz, mektubun muhtevasını öğrenince hemen ümerâyı topladı ve onlarla Hülâgü'ye karşı neler yapılabileceği hususunu müzakere etti. Müzakere esnasında sulh, savaş ve kaçma çareleri üzerinde duruldu. Kendisine emânla teslim olduğu halde, halife Musta'sım, hizmetine giren Erbil sahibi Taceddin b. Salâve v.b. gibi kimseleri öldürten ve işgal ettiği yerleri harabeye çeviren bir hükümdara itaat etmek bir çare olamazdı. Kaçmak ve uzun yollar katederek Mağrib-i aksâ'ya sığınmak da olacak şey değildi. Geriye savaştan başka bir ihtimal kalmıyordu. Bu safhada Kutuz: "Bana göre en doğrusu, topyekûn savaşa gitmemizdir; eğer savaşı kazanırsak zaten amacımıza ulaşmış oluruz; kaybettiğimiz takdirde en azından halkımız bizi kınamaz" diyerek tercihini savaştan yana yaptı. Yine istişare sonucu Sultan Kutuz, Baybars'ın teşvikiyle Hülâgü'nün elçilerini öldürtmeye karar verdi⁶⁹.

Sultan Kutuz, savaş hazırlıklarını ikmal etmek üzere, ihtiyacı olan parayı toplayabilmek için çeşitli yollar başvurdu. Meselâ zenginlerden ve tâcirlerden mallarının bir yıllık zekatını hemen topladı. Terikelerin üçte birini devlet adına tahsil etti ve büyük küçük herkesten kişi başına bir dinar alınmasını kararlaştırdı. Bunların dışında bazı gelir kaynakları daha ihdas etti. Bu şekilde topladığı 600.000 dinardan fazla parayı ordunun ihtiyaçlarına harcadı⁷⁰. Bilâhare Sultan Baybars zamanında bu vergiler kaldırılmıştır. Sultan Kutuz bu icraatından ötürü birtakım tenkitlere maruz kaldığı halde, Baybars'ın adı geçen vergileri kaldırması takdirle karşılanmaktadır⁷¹. Ancak Kutuz'un, bu vergileri olağanüstü şartlar altında koyduğunu bildiğimiz gibi, eğer sağ kalsaydı sonraki yıllarda bu uygulamadan vazgeçeceğini tahmin etmemiz de güç değildir. Dolayısıyla Kutuz'un katı tutumunu hoş karşılamak icab eder.

Eksiklerini tamamlayan Kutuz, yanında Araplar, Türkmenler ve daha önce Mısır'a iltica etmiş bulunan Suriye askerleri de olduğu halde büyük bir ordu ile Kahire'den ayrılarak es-Sâlihiyye'ye doğru hareket etti (15 Şaban 658/26 Temmuz 1260). es-Sâlihiyye'ye

⁶⁸ bkz. Makale metni, s. 8.

⁶⁹ Reşiddün, a.g., C. II/1, s.311-313; Muhammed M. Hamâde, "Dirâsetün vesekryyetün li't-târihi'l-İslâmi", Beyrut 1408/1988, s. 339-340.

⁷⁰ İbn İyâs, a.g.e., C. I/1, s. 305-306.

⁷¹ Baybars Tarihi, s. 144.

vardığında, Moğol elçilerinden dördünün başını kestirdikten sonra Bâbü'z-züveyle'de teşhir ettirdi. Beşincisi henüz bir çocuk olduğundan hayatını bağışladı ve O'nu memlûklerinin arasına kattı⁷². Böylece Moğollar'la anlaşma ihtimali tamamen ortadan kalkmış oldu.

Bütün müslümanları Allah yolunda cihada çağırır ve böylece Moğol seferine dini bir mahtiyet kazandırdı. Savaşa gitmekten korkup da gizlenenleri yakaladığı zaman sopayla dövdürttü. es-Sâlihiyye'de, hâla Moğollar'la karşılaşmaktan çekinen komutanlarına: "Ey müslüman emirleri ! Yıllardır devletin ekneğini yediğimiz halde bugün savaşmak istemiyorsunuz. İşte ben gidiyorum. Cihad isteyenler benimle beraber gelsin, istemeyenler evine dönsün. Allah hepimizi görüyor. Müslümanların günahı geride kalanların boynunadır" diyerek onları cihada teşvik etti. Öte yandan Moğollar hakkında bilgi edinmek üzere, bir bölüm askerle Baybars el-Bundukdârî'nin öncü olarak yola çıkmasını emretti⁷³. Bu sırada Gazzede Moğollar'ın başında bulunan Baydara, Baalbek yakınlarındaki Ketboğa'ya Mısır ordusunun hareket ettiği haberini verdi. Ketboğa, yerinden ayrılmayıp kendisini beklemesini istediye de Baybars bir baskın sonucu Gazze'yi ele geçirdi⁷⁴. Asıl orduyla arkadan gelen Kutuz burada iki gün oyalandı. Daha sonra sahil yolundan giderek Haçlılar'ın elinde bulunan Akka'ya ulaştı. Kendisini hediyelerle karşılayan Haçlılar'dan tarafsız kalacaklarına dair söz aldı. Eğer Haçlılar'dan bir kişi bile, kendilerini arkadan vurmaya kalkışacak olursa geriye dönüp, Moğollar'dan önce onlarla savaşacağı tehdidinde bulundu⁷⁵. Sultan Kutuz'un Mısır'dan çıktığı sırada Ketboğa Bikâ'daydı. Ketboğa, el-Melikû'l -Eşref Musa⁷⁶ ve Kadı İbnü' z-Zeki'yi⁷⁷ çağırıp onlarla istişarede bulundu. Hülâgü'den yardım istemesini ve yardım gelinceye kadar Kutuz'la karşılaşmamasını salık verdilerse de⁷⁸, onların tavsiyesini tutmadı ve hemen savaşa davrandı. Bu arada Moğollar'ı izleyen Baybars'tan, düşmanın Aynu Calut'ta olduğu haberi geldi. Amîr Baybars, Sultan Kutuz yetişinceye kadar Moğollar'ı burada oyalamaya muvaffak oldu⁷⁹.

⁷² el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 429.

⁷³ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s.429-430.

⁷⁴ Reaşidüddin, a.g.e., C. II/I, s.313.

⁷⁵ el-Makrizî, a.g.e., C.I/2, s.430 ;Claude Cahen, " La Syrie du Nord à l'Epoque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche", Paris 1940, s. 710.

⁷⁶ bkz. Makele metni, s. 6-7.

⁷⁷ bkz. Makale metni, s. 7.

⁷⁸ İbn Kesir, a.g.e., C.XIII, s. 220-221; İbn Tagrıbirdî , a.g.e., C.VII, s. 77-79.

⁷⁹ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, S.b 430.

b. Aynu-Calut Savaşı

Sultan Kutuz Aynu-Calut'a varınca, iki ordu arasında, müslümanlar için hayırlı sonuçlar doğuracak olan önemli bir savaş başladı. Çok şiddetli geçen çarpışmada ilk önce müslüman ordusunun sol kolu bozuldu. Sultan Kutuz, bizzat kendisi de çarpışarak bir miktar askerle bu kolu takviye etti. Neticede peşpeşe gelen müslüman saldırılarına karşı dayanamayan Moğollar müthiş bir yenilgiye uğradılar. Öyle ki ileri gelenlerinin büyük çoğunluğu öldürüldü. Moğol askerlerinden bir kısmı civardaki bir tepeye sığındıysa da hemen kuşatma altına alındılar. İçlerinden çok az kimse kurtulabildi (25 Ramazan 658/3 Eylül 1260) ⁸⁰.

Daha önce Hülâgü'nün elçileriyle birlikte Mısır'a geldiğini ve Sultan Kutuz tarafından hayatının bağışlandığını söylediğimiz çocuk da ⁸¹ Aynu-Calut'ta vardı. Bu çocuk savaş esnasındaki kargaşadan istifade ederek Kutuz'u öldürmeye kalkıştığı için, sultanın yanındakilerce yakalandı ve olay yerinde katledildi ⁸².

el-Melikü's-Said Hasan el-Eyyübi de, müslümanlara karşı Moğollar'ın safında savaşırken esir düşenler arasındaydı. Kutuz'un huzuruna getirildi ve O'nun emriyle boynu vuruldu ⁸³.

Ketboğa'ya gelince, bütün çabalarına rağmen Moğollar'ın kaçmasına engel olamadı. Fakat kendisi atının tökezlemesi sonucu yere yuvarlanıp esir düşünceye kadar kahramanca çarpıştı. Elleri bağlı olarak Kutuz'un huzuruna çıkarılan Ketboğa, 300.000 askere sahip olan Hülâgü'nün, kendisinin ölüm haberini alınca gazaba geleceğini ve Azerbaycan'dan Mısır diyarına varıncaya kadar, her tarafı Moğol atlarına çiğneteceğini... ileri sürdü. Ancak Kutuz, Ketboğa'nun dediklerine kulak asmaksızın başını gövdesinden ayırttı ⁸⁴. Gerçekten Hülâgü, Ketboğa'nın ölümüne çok üzülmüş ve

⁸⁰ el-Makrizî, a.g.e., C. 1/2, s.431; İbn Tagribirdî, a.g.e., C.VII, s. 79; Eblâ' Fîdâ, a.g.e., C.III, s. 205.

⁸¹ bkz. Makale metni, s. 21.

⁸² el-Makrizî, a.g.e., C.1/2, s. 431.

⁸³ İbn Kesîr, a.g.e., C. XIII, s. 225; el-'İber fî haberî men şâber, C. III, s. 290. Turanşâh'ın öldürülüp Şeceretü'd-dür'ün sultan olduğunu duyan Suriye'deki Eyyübi emirleri hep birlikte isyan etmişlerdi. Bu sırada el-Melikü's-Said Hasan da Subeybe ve Banyas'ı işgal etmişti. Ancak en-Nâsır Yusuf, el-Melikü's-Said'i yakalayıp memleketini elinden almış ve kendisini Bire'ye hapsedmişti. Moğollar Bire kalesini ele geçince Melik'i hapisten çıkarıp Subeybe'ye tade ettiler. Herhalde bu nedenle olsa gerek Moğollar'a daima sadık kalmış ve Aynu-Calut savaşında Ketboğa'nın emrinde müslümanlara karşı savaşmıştır (el-Makrizî, a.g.e., C. 1/2, s. 420; Ebû'l-Felâh, a.g.e, C. V, s. 292; İbn Tagribirdî, a.g.e., C. VII, s. 80).

⁸⁴ Reşîdüddîn, a.g.e., C. II/1, s. 314-316; Mîr-hond, a.g.e., C. V, s. 265-266. Memlüklü tarihçilerine göre Ketboğa savaş alanında maktul düşmüştür.

"ölüm saatine dek böylesine kulluk edecek bir hizmetkârı ben nereden bulabilirim..." demek suretiyle üzüntüsünü dile getirmiştir⁸⁵. Suriye ve Mısır üzerine ikinci bir ordu göndermek istediyse de kendisiyle akrabası arasında çıkan ihtilaf sebebiyle buna imkân bulamamıştır⁸⁶.

Mısır ordusu, kaçakları takiben Humus yakınındaki Beysan'a vardığında, Moğollar geriye dönerek ikinci bir defa savaşa tutuştular; fakat yine hezimete uğradılar. Savaşı kesin olarak kazandığına inanan Kutuz, atından inerek elini yüzünü toprağa sürdü ve iki rekât şükür namazı kıldı⁸⁷.

Aynu Calut zaferinin kazanılmasında Sultan Kutuz başta olmak üzere bütün memlûklerin gösterdiği azim ve cesaret küçümsenemez. Ancak, bunu söylerken şu gerçekleri de gözardı edemeyiz. Hülâgü'nün dahili sebeplerle, ordusunun bir kısmıyla geri dönmüş olması, Haçlılar'ın tarafsız kalmalarının sağlanması ve anayurtlarından çok uzaklaşmış bulunan Moğollar'da eski hırs ve heyecanın azalmış olması gibi sebeplerle düşman zayıf bir döneminde yakalanmıştı. Belki de tabii ve beşerî nedenlerle Moğol istilası artık durma noktasına gelmişti. Sultan Kutuz da bu fırsatı çok iyi değerlendirmesini bilmiştir.

c. Sultan Kutuz'un Suriye'de Memlûklü İdaresini Tesisi

Kutuz Dimaşklılar'a, Moğollar'ın yenilgi haberini veren ve vardığında adaletle hükmedeceğini bildiren bir zafername gönderdi. Bu habere çok memnun olan Dimaşklılar, Moğollar'ın hizmetine girmiş olan bazı müslüman idarecileri öldürdüler. Hıristiyanlara misillemede bulunarak evlerini yağmaladılar ve kiliselerini yıktılar; bazı hıristiyanları da öldürdüler⁸⁸. Çünkü hıristiyanlar, Moğollar Dimaşk'ı işgal ettiğinden beri kiliselerinin civarındaki cami ve minareleri tahrip etmek, yollarda Ramazan günü alenen içki içmek ve hatta müslümanların üstüne serpmek, dini ve dünyevi yönden üstünlük taslamak... suretiyle müslümanları canlarından bezdirmişlerdi⁸⁹. Hıristiyanların yanısıra bazı Yahudiler'in de malları yağmalandı. Fakat bundan çabuk vazgeçildi. Kutuz Şam'a geldikten sonra hıristiyanların mal ve can güvenliğini sağlamış, ancak buna

Hatta İbn Tagrıbirdi, öldürenin ismini bile Emîr Şemseddin olarak kaydetmektedir (el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 431; İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 79). Ketboğa ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 226-227.

⁸⁵ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 316; Mir-hond, a.g.e., C. V, s. 267.

⁸⁶ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 317.

⁸⁷ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 431.

⁸⁸ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 432-433; İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 80.

⁸⁹ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 425; İbn Tagrıbirdi, a.g.e., C. VII, s. 80-81.

karşılık toplam 150.000 dirhemlik vergi ödemelerini kararlaştırmıştır⁹⁰.

Hülâgü tarafından Hama'ya şahne olarak tayin edildiğini söylemiş olduğumuz Hüsrevşah⁹¹, Aynu-Calut yenilgisini öğrenir öğrenmez Hama'yı terkederek şark istikametine kaçmıştır⁹².

Dımaşkılar'a çok iyi davranan Kutuz, yeni yönetimle ilgili bazı düzenlemelerde bulundu. Bu sırada Humus meliki el-Eşref Musa, daha önce Moğollar'a itaat ettiği için⁹³ şahsı ve ülkesi adına emân dilemek üzere Kutuz'un yanına geldi. Kutuz Musa'yı bağışlayarak memleketinde ibkâ etti⁹⁴. Bedreddin Lü'lü'nün oğlu el-Melikü's-Said'e Haleb, el-Melikü'l-Mansûr'a da Hama ve Barın nâibliğini verdi⁹⁵. Ayrıca Emîr Sencer el-Halebî'yi Dımaşk'a, Emîr Şemseddin Akkuş'u sahil boyuna ve Gazze'ye, Emîr İsa b. Mühennâ'yı da Selemyye'ye tayin etti⁹⁶. Dımaşk'ta hutbe ve sikke Sultan Kutuz adına oldu⁹⁷.

Emîr Baybars, Moğollar'ı takip ederek onları Haleb'den kovmak ve oraya nâib olmak üzere Sultan Kutuz'dan izin ve söz almıştı⁹⁸. Ancak, Kutuz'un Haleb'i el-Melikü's-Said'e vermesi Baybars'la arasının açılmasına sebep oldu⁹⁹. Herhalde bu yüzden olsa gerek Kutuz, Haleb'e gitmeyi tasarladığı halde bundan vazgeçerek, Suriye'de oyalanmaksızın Mısır'a dönmek üzere Dımaşk'tan ayrıldı (26 Şevval 658/4 Ekim 1260). Nitekim Emîr Seyfeddin Balaban er-Reşidî, Emîr Seyfeddin Bahadır, Emîr Bektut, Emmiş Beydoğan, Emîr Balaban el-Harîmî ve Emîr Bedreddin Enes gibi bazı ümera ile, Sultan Kutuz'u ortadan kaldırma hususunda Emîr Baybars anlaşmış ve bu uğurda fırsat kollamaya başlamıştı¹⁰⁰.

⁹⁰ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 432-433.

⁹¹ bkz. Makale metni, s. 7.

⁹² Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 206.

⁹³ bkz. Makale metni, s. 7.

⁹⁴ İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 82-83.

⁹⁵ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 433. el-Melikü's-Said ve el-Melikü'l-Mansûr, en-Nâsir Yusuf ile birlikte Katya'ya gelmişti. en-Nâsir buradan geri döndüğü halde Said ve Mansûr Mısır'a girerek Kutuz'a iltica etmişlerdir (Ebû'l-Fidâ, C. III, s. 202 ve 207; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 293 ve 300).

⁹⁶ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 433. Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 206-207; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 299-300.

⁹⁷ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 317.

⁹⁸ İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 222; Târihü'l-hülefâ, s. 475-476; Düvelü'l-İslâm, C. II, s. 163.

⁹⁹ İbn Kesir, a.g.e., C. XIII, s. 222; Hüsnü'l-muhâdara, C. II, s. 40-41.

¹⁰⁰ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 434-435.

d. Sultan Kutuz'un Katli ve Emir Baybars'ın Sultan Olması

Yolda fazla vakit kaybetmeyen Kutuz, es-Sâlihîyye'ye bir merhale mesafedeki Kusayr isimli yere kadar gelmişti. Ordunun buradan, es-Sâlihîyye'ye müteveccihen hareket ettiği sırada Sultan'ın önünden kalkan bir tavşanı takibe koyularak karargahtan hayli uzaklaştı. Yukarıda isimleri geçen ümerâdan bir kısmı da sultanı izlediler. Av işini bitiren Kutuz, karargaha dönmek istediği sırada emir Baybars, Kutuz'a yaklaşarak, esir Moğol kadınlarından birini kendisine bağışlamasını istedi. Kutuz da Baybars'ın istediği kadını bağışladı. Bunun üzerine Baybars, güyâ teşekkür etmek için, sultanın elini tutup öpmeye davrandı. Bu hareket, Kutuz'u öldürmek üzere, kendi aralarında anlaşmış oldukları bir işaretti. O anda harekete geçen Emir Bektut, Emir Enes ve Emir Bahadır, Emir Baybars'la birlikte sultanı oracıkta katlettiler (15 Zilkade 658/22 Ekim 1260)¹⁰¹. Buna göre Kutuz, bir seneye yakın bir süre sultanlık yapmış demektir. Kutuz'un Kusayr'da defnedildiği yer, kısa zamanda bir ziyaretgah haline geldi¹⁰². Bilâhare Kutuz'un cesedi Kahire'ye götürülerek önce, henüz o tarihte inşa edilmemiş bulunan Şeyh Takıyyüddin zaviyesi civarına gömülmüş, daha sonra Karâfe mezarlığına nakledilerek İbn Abûd zaviyesi civarına defnedilmiştir¹⁰³.

Baybars ve arkadaşlarına gelince es-Sâlihîyye'ye vardıklarında Atabeg Fârisüddin Aktay'a yaptıkları şeyi haber verdiler. Atabeg "O'nu hanginiz öldürdü?" sorusuna karşılık Baybars'tan "Ben öldürdüm" cevabını alınca, "Ey hond ! saltanat makamına buyurun" diyerek itaatını bildirmiş ve hemen kendisine biat etmiştir. Diğer komutanlar da Atabeg'in ardından Baybars'a sultan olarak biat ettiler¹⁰⁴. 'el-Kâhîr' lakabını alan Emir Baybars, böylece dördüncü memlûk sultanı olarak göreve başladı. Kal'atü'l-cebel'e yerleşmedikçe saltanatının güvenilir olmadığını Atabeg Aktay'ın hatırlatması üzerine, derhal Kahire'ye yürüdü ve herhangi bir mukavemetle karşılaşmaksızın

¹⁰¹ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 435.en-Nücümü'z-zâhire ve diğer bazı kaynaklarda, aynı hadise Emir Baybars'ın bir kişi için sultanın nezdinde şefaât dilediği ve dileğinin kabul edilmesi üzerine O'nun elini öpmeye uzandığı şeklinde rivayet edilmiştir (İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 83-84; Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 207; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 300). Keza Kutuz'un, sultan oluş ve ölüm tarihleri hakkında diğer kaynaklarda farklılıklar vardır. Meselâ İbn Tagrıbirdî cûlus ve ölüm tarihlerini 17 Zilkade 657-16 Zilkade 658 olarak vermekte ve saltanatının hicri yıl itibarıyla bir seneden bir gün eksik olduğunu söylemektedir (en-Nücümü'z-zâhire, C. VII, s. 87). Ebû'l-Fidâ ve O'ndan naklen İbnü'l-Verdi ise 657 senesi sonlarında cûlus ettiğini ve 17 Zilkade 658'de öldürüldüğünü yazarlar (el-Muhtasar, C. III, s. 199 ve 207; Tetimmetü'l-Muhtasar, C. II, s. 289 ve 301).

¹⁰² İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 87.

¹⁰³ M. C. Şehabeddin Tekindağ, a.g.m., s. 1059.

¹⁰⁴ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s. 436; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 84 ve 102; Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 207-208; İbnü'l-Verdi, a.g.e., C. II, s. 301.

kaleye girdi (19 Zilkade 658/26 Ekim 1260)¹⁰⁵. Sultan Baybars Humus, Hama ve Haleb nâibleri başta olmak üzere Suriye'deki bazı ümerâya ve yabancı hükümdarlara birer cülûsnâme yazılmasını emretti. Bu arada, tarih ve edebiyat bilgisi yerinde olan vezir Yakub b. Zübeyr, Baybars'a 'el-kâhîr' lakabını değiştirmesini tavsiye etmiş ve bu lakabı alanların iflah olmadığına dair tarihten örnekler vermiştir. Bunun üzerine Baybars, henüz yaygınlaşmadan 'el-kâhîr' lakabını bırakmış ve yerine 'ez-zâhîr' lakabını benimsemiştir¹⁰⁶.

Bu beklenmedik saltanat değişikliği Suriye'de bir takım karışıklıklara neden oldu. Dimaşk nâibi Sencer el-Halebî, Sultan Kutuz'un öldürüldüğünü duyunca kendisini el-Melikü'l-Mücâhid lakabıyla sultan ilan ederek, hutbe ve sikkelere kendi adını koydurdu. Hama nâibi el-Melikü'l-Mansûr'u da isyana teşvik etti. Fakat el-Mansûr kendisinin, Mısır'ı elinde bulunduran kişinin yanında olacağını bildirdi¹⁰⁷. Haleb nâibi el-Melikü's-Said bir isyan sonucu hal' ve hapsedildi¹⁰⁸. Bu karışıklıklardan istifade eden Moğollar Bire ve Menbiç'ten sonra Haleb'i tekrar ele geçirdiler. Ancak Sultan Baybars hem Sencer el-Halebî'yi teslim almak, hem de Moğollar'ı Haleb'den çok kötü bir biçimde kovmak suretiyle¹⁰⁹ iç ve dış güvenliği sağlamakta gecikmedi.

e. en-Nâsır Yusuf'un Katli

Hülâgü, en-Nâsır Yusuf yanına getirildiğinde kendisine çok iyi davrandı. O'na değer vererek, yakınında bulunan bir kürsüye oturttu. Moğollar'a tabi olmak kaydıyla Suriye-Mısır hükümdarı olduğunu bildiren bir ferman yazdırdı ve hil'at giydirdikten sonra en-Nâsır'ı 300 atıyla Suriye'ye gönderdi. en-Nâsır yola çıktıktan sonra Hülâgü, Aynu-Calut ve Humus yenilgileriyle Ketboğa'nın ölüm haberini aldı. Bunun üzerine, en-Nâsır hakkında verdiği karardan dönerek, kafilayı yolda, Azerbaycan'da bir şehir olan Selmas'ta tevkif ettirdi. Rivayete göre en-Nâsır'ın çocuk yaşta oğlu el-Melikü'l-Azîz ile bir müneccim hariç, kabilede bulunanların hepsini öldürttü. en-Nâsır'ın kardeşi Gazî ve Humus sahibinin oğlu el-Melikü's-Salîh de burada öldürüldüler (18 Şevval 658/26 Eylül 1260)¹¹⁰. Bu hadisede, Suriyeli birinin, en-Nâsır'ın iki yüzlü olduğunu ve Kutuz'un, Ketboğa'yı O'nun

¹⁰⁵ el-Markizî, a.g.e., C. I/2, s. 436-437.

¹⁰⁶ İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 103-104.

¹⁰⁷ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 208; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 103-104.

¹⁰⁸ Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 208-209; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, 105-106; İbnü'l-Verdî, a.g.e., C. II, s. 301-302.

¹⁰⁹ İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C. VII, s. 105-109.

¹¹⁰ el-Makrizî, a.g.e., C. I/2, s.434; Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 316-317; Ebû'l-Fidâ, a.g.e., C. III, s. 211-212; İbnü'l-Verdî, a.g.e., C. II, s. 304; Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, C. XXIII, s. 205-206. Ebû'l-Felâh, en-Nâsır'ın ölüm tarihi olarak 25 Şevval 658 tarihini vermektedir (Şezerâtü'z-zeheb, C. V, s. 300).

tedbirıyla hezimete uğrattığını söylemiş olmasının¹¹¹ da herhalde menfi yönde etkili olmuştur.

en-Nâsır'ın öldürülmesiyle, Suriye'deki son Eyyûbi sultanı ortadan kalkmış oldu. Bu hanedâna mensup olan el-Melikû'l-Eşref Musa ve el-Melikû'l-Mansûr da memlûklere tabi oldular¹¹². Böylece Suriye ve Mısır'ın tekrar birleştirilmesine hiçbir engel kalmadı.

f. Mısır ve Suriye'nin Birleştirilmesi

Aynu-Calut'ta ilk kez büyük bir mağlubiyete uğrayan Moğollar, bu yenilgiden sonra Fırat nehrinin doğusuna çekilmek zorunda kaldılar. Suriye'de hızla ele geçirmiş oldukları istihkamları aynı hızla kaybettiler. Bu sayede, Selâhaddin Eyyûbi zamanında sağlanan Mısır-Suriye birliği tekrar gerçekleştirilebildi. Ancak bu birliğin gerçekleştirilmesinde Eyyûbi meliklerinin bir katkısı olmamıştır. Aksine onlar, Moğollar'la mücadelede kararlı davranmadıkları gibi teslimiyetçi bir yol izlemişlerdi. Bundan dolayı müslümanların zihnine, Eyyûbiler'in artık hükümdarlık yapmaya layık olmadıkları kanaati yerleşmiştir. Buna karşılık o zamana kadar halkın nazarında birer gâsıb gibi görünen memlûkler bütün müslümanların takdirini kazanmıştır. Başka bir ifadeyle bu savaş, Eyyûbi devletinin güneşinin battığını ve Memlûklü devletinin yıldızının parlamaya başladığını gösterir. Nitekim, Suriye'de bulunan Eyyûbi melikleri sultan Kutuz'un idaresi altına girdiler. Böylece Kutuz, Nil'den Fırat'a kadar bütün Mısır ve Suriye'nin yegâne sultanı oldu.

g. Müslümanların Tekrar Özgüvenlerine Kavuşması

Moğollar, Suriye'ye geleliiden beri, onlarla uğraşabilecek bir kimse önlerine çıkmamıştı. Onların, kendilerine karşı koyanlara yaptıklarından korkan en-Nâsır Yusuf da güçlü bir mücadele adamı değildi. Öyle ki hemen herkes, Moğollar'ı yenmek bir yana, onlarla savaşmanın bile imkansız olduğuna inanmaya başlamıştı. Dolayısıyla insanların kalplerine yerleşen korku, her yere sahibinden önce varıyordu. Ayrıca Hülâgû, gönderdiği mektuplarla bu korkuyu pekiştiriyor ve kendilerinin, gazaba müstahak olan kimselere Allah tarafından musallat edildiğini ileri sürerek teslim olmaktan başka çıkar yol bırakmıyordu. Öte yandan müslümanları buna inandırmak için âyet ve hadislerden de kendine göre deliller getirmekten geri durmuyor ve böylece müslümanlarda oluşması beklenen mukavemet ruhunu kırmaya çalışıyordu. İşte Sultan Kutuz, böyle bir ortamda, bütün güçlükleri göğüsleyerek bir meydan savaşında Moğollar'ın

¹¹¹ Reşidüddin, a.g.e., C. II/1, s. 317.

¹¹² bkz. Makale metni, s. 25-26.

karşısına çıktı ve onları hezimete uğrattı. Bunun üzerine müslümanlar kendilerine tekrar güven duymaya başladılar. Bu durum Aynu-Calut zaferinin hiç de küçümsenemeyecek bir mânevî sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim müslümanlar bu duygu ile, sonraki yıllarda kendilerinden daha kalabalık Moğol ordularını yenmişlerdi.

SONUC

Kutuz, çok büyük ihtimalle Harezmşahlar ailesine mensup olup, Moğollar'a esir düşmüş ve köle pazarında esir olarak satılmıştır. el-Muizz Aybek tarafından satın alındıktan sonra O'nun memlûkleri arasına katılmış ve efendisinin sağlığında nâibü's-saltanalığa kadar yükselmiştir. Aybek'in ölümünü müteakıp, yerine geçirilen çocuk yaştaki oğlu el-Mansûr Ali zamanında devletin müdebbirliği vazifesine getirildi. Bu sırada Moğol tehlikesi başgösterince Ali'yi hal' ederek yerine geçti ve hemen savaş hazırlıklarına başladı. Sefere çıkıncaya kadar altı ayı aşkın bir süre bu hazırlıklarla vakit geçirdi. Memlûkler arasında birlik ve beraberliği sağladı. Moğollar'a karşı giderken Akka'daki Haçlılar'la anlaşmak suretiyle muhtemel bir Moğol-Haçlı ittifakını önleme basiretini gösterdi. Harezm topraklarına gireliden beri İslâm ülkelerinde at koşturan Moğol ordusunu, Aynu-Calut'ta, ilk defa olarak kesin bir yenilgiye uğrattı. Moğollar, aldıkları bu yenilgiden sonra Fırat'ın doğusuna çekilmek zorunda kaldılar. Böylece Memlûkler, sadece kendilerini korumakla kalmadılar, aynı zamanda Moğollar'ın Irak'ta olduğu gibi Suriye'ye de yerleşmesine engel olmuş oldular. Öte yandan bu zafer, Memlûkler'le Suriye'deki Eyyûbi melikleri arasında taksim edilmiş olan Mısır ve Suriye'nin, eskiden olduğu gibi yeniden birleşmesi sonucunu doğurdu. Şüphesiz bu zaferle her şey bitmemiş ve Sultan Baybars, halefinin bıraktığı noktadan işe devam ederek Moğollar'la başarılı mücadelelerde bulunmuştur. Ancak, bu başarılar zincirinin ilk halkası tartışmasız Sultan Kutuz'a aittir.

Yazan: Lütfi İbrahim
İngilizceden Çeviren:
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri*

Her ne kadar A. J. Wenstnck¹ ve Mâjîd Fakhry², Allah'ın varlığı konusundaki islâmî delilleri tartışmışlar ise de, ancak onların her ikisi de Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd³'inin 1970 de yayınlanmış olması dolayısıyla mevcut tartışmanın bu yönüne değinmemişlerdir.

Mâtürîdî, bu konuyla ilgili olarak, Allah'ın varlığına ait esas delillerini, âlemin sonradan oluşu (hudûsu'l-'alam) üzerine dayandırmaktadır. Bundan dolayı âlem, varlığı için yaratıcı bir sebebe muhtaçtır. Mâtürîdî, âlemin hudûsunu ispatlamadan önce, âlemin ezelliğini (kâdemîni) iddia eden Tabiatçılar (Ashâbu't-Taba'), yıldızlara tapanlar (Ashâbu'n-Nucûm), Seneviyeler (Mecuziler) gibi çeşitli grupların delillerini çürütmek zorundaydı. Mâtürîdî, onların âlemin başlangıcına ilişkin bozuk fikirleri için üç sebep ortaya koymuştur. Birincisi: Onlardan bazıları, aklı kullanmayı terkettik (taklîd) lerinden dolayı âlemin ezelliği tarafını tuttular. Bunlar, tamamen körü körüne başkalarını taklidettiler. Mâtürîdî, bu gruba dahil olanlarla her hangi bir tartışmaya girmenin anlamsız olacağını ifade etmiştir⁴.

İkinci olarak: Onların, suretin çok değişken hüvviyetine veya eşyanın tabiatına ve nesnelere diğer nesnelere ile ilişkisine aittir gözlemleri, sebep ve sonuç üzerine dayanmaktadır. Onlar her şeyin bir şeyden meydana gelmesi gerektiğini iddia ederler. Bu yüzden, Allah, âlemin vasitasız sebebidir. Böylece âlem, O'nun varlığından dolayı ezeli (kadîm)dir⁵. Üçüncü olarak: Çünkü âlem, hayır, şerr, sevinç ve

* Bu makale, Hamdard Islamicus Winter, 1980 Quarterly Journal of the Hamdard Müracaatlar ve Notlar Foundation, Pakistan, Vol.III. 4. s. 17-22 de yayınlanmıştır.

¹ A.J. Wenstnck, "İslâm Kelâmında Allah'ın Varlığının Delilleri " in Mededeclingen der Konik. Academic van Wetenschappen, Deel 81, Serie A. No.2, Amsterdam, 1936.

² Mâjîd Fakhri, "Allah'ın Varlığı İçin İslâmî Klasik Deliller" in Muslim World, 47, 1957.

³ Al-Mâtürîdî, Kitâb al-Tawhid, Nşr. Fathalla Khulayf, Beirut, 1970. O, 1950'de müteveffa Prof. Joseph Schacht'in bu elyazmayı bulmuş olduğu nota uygundur; bak, onun makalesi "İslâm Kelâm Tarihi İçin Yeni Kaynaklar", Studia Islamica içinde, I, (1953), s. 23-42.

⁴ Kitâb al-Tawhid, s. 111.

kederin varlığına tanıklık etmektedir. Bu görüş, âlemin iki yaratıcıya sahip olduğunu iddia eden düalist (Dehriyye)lere isnât edilmektedir. Onların birisi, bütün hayırların çıktığı hayır ilâhı, diğeri ise bütün şerlerin kaynağı olan şer ilâhıdır⁶.

Mâtürîdî, her şeyin bir şeyden çıkması gerektiğini savunan Tabiatçı görüşleri reddetmektedir. O, eşyanın diğer eşya içinde gızlı (kumûn) bulunamayacağını ispat etmektedir. Bundan dolayı, beşerî varlığın sadece sperma (meni)dan meydana gelmesi veya yalnızca tohumdan ağaç olması mümkün değildir; sperma ve sözkonusu tohum içinde, insan şekli, rengi ve tam yetişmiş bir ağacın ölçüsü yok (gayr-i mevcûd) tur. Onlar, insan bedeninin durumunu bildiğimizden beri alınan gıdalardan meydana geliyor, meselâ ölçüsüz gıda, gelişmenin belli sınırlarını ifrata götürmeye sebep olabilir; bazıları gıda ile büyüyüp şişmanlarken (yusammîn), diğerleri hayatlarını yemekle geçirdikleri halde yine de zayıf kalırlar. Bundan başka, farklı sonuçların bir ve aynı gıdadan meydana gelebildiğini müşahede etmekteyiz.. Mamafih, bu, orada, Allah olan bir yönetici (mudabbir)nin olması gerektiğini göstermektedir⁷.

Sebeplilik (illiyet) doktrinine karşı tartışmalarıyla ilgili olarak Mâtürîdî, âlemin ezelliliğine inanan bütün bu insanları delillerle çürütür. Onlar, dört elemanın ezelliliğine inanan Ashâbu't-Taba' veya Tabiatçılar; dünyadaki bütün olayların kaynağı olarak yıldızların ezeli hareketlerini kabul eden Ashâbu'n-Nücûm; maddenin ezelliliğine inanan Ashâbu'l-Heyûlâ; bunlara ilâveten çeşitli düalist (seneviyye) gruplarıdır. Mâtürîdî, bunların, dünyanın bir yaratıcıdan meydana geldiğini ihtiva eden sebeplilik (illiyet) doktrinini savunmalarına rağmen hâlâ âlemin ezeli (kadim) olduğunu iddia ettiklerini bildirmektedir. Onlar Allah'ı tam fail veya sebeple bir tutmakta ve âlemi onun zarurî eseri ('illa kavmî'l-a'lem) olarak kabul etmektedirler. Onlar, mâlulsuz (esersiz) bir sebebin imkânsız olduğunu iddia etmektedirler. Ve mademki âlem, ezeli olan sebebin eseridir, onun da ezeli olması gerekir. Bundan dolayı yaratıcı, âlem üzerine cömertliğini ihsân ettiğine göre, kudretli ve cömert bir mevcûd olmalıdır⁸. Fakat, Mâtürîdî, âlemin bir yaratıcı tarafından zârûrî olarak (bi't-Taba') yaratıldığının imkânsız bulunduğunu söylemek suretiyle bu sebeplilik (illiyet) doktrinini reddetmektedir. Bu takdirde yaratıcı mecbur edilmiş olmakta, oysa yaratıcının mahiyeti, kendisinin hiç bir veçhile bir mecburiyete zorlanamayan varlık olmasıdır. Bundan başka, Mâtürîdî, kendi özelliği icabı basit birşey yapabilen kimsenin, yalnızca aynı

⁵ Aynı eser, s. 111-12.

⁶ Aynı eser, s. 113.

⁷ Aynı eser, s. 113-16.

⁸ Aynı eser, s. 30.

çinisten bir şey meydana getirebileceğini söylemektedir⁹. Bununla beraber onlar, Allah'ın hür irade ile âlemi meydana getirdiğini kastediyorlarsa, o zaman O'na sebep denmesi yersizdir¹⁰.

Âlemin ateş, toprak, hava ve su gibi dört elemanın bir ürünü olduğunu kabul eden Tabiatçıların inancı veya başka bir tabirle, onların, eşyanın farklı niteliklerinin bu dört elemanın¹¹ karışmasının sonucu olduğu iddiaları, Mâtürîdî tarafından reddedilmiştir. Mâtürîdî, eğer bu elemanlar tabii şekilde tayin edilmiş (matbû') ve tayin edilen (matbû') yalnız bir şey yapmaya mecbur edilmiş ise, onun tabii şekilde bir şey yapmak için tayin edilmiş olacağını ispatlamaktadır. Bu yüzden, onlar, başka bir şey onu değiştirmedikçe bir durumdan başka bir duruma dönüşemezler¹². Netice olarak yaratılışa ait değişik bileşim ve fiiller sonunda kendini gösteren âlemin ahenkli düzeni, âlemde ilim ve hikmet sahibi bir Düzenleyici (mudabbir)'nin varolmasını gerekli kılmaktadır¹³. Diğer taraftan, tayin edilen şey (matbû'), öbür şeyler üzerinde, bu şeyler, o etkinin alıcısı olmadıkça etkili olamaz. Binaenaleyh, meydana getiren ve tabii olarak tayin edilmiş olanı birleştiren ve onun etkisini onaylayan harici bir güç olmalıdır¹⁴. Aynı şekilde, eğer boya ilacı, kendi kendine boyanmaya bırakılırsa, o kötü renkler hasil edecektir, bu yüzden boyaların herşeyi yerli yerine koyan Hikmet sahibi ve Bilgili bir zat tarafından meydana gelmesi gereklidir¹⁵. Ayrıca, Mâtürîdî, tabiatın kendi varlığını tayin edemeyeceğini söyler¹⁶. Bu sebepten onların filli, onları böyle kılan birine bağlıdır¹⁷.

Âlemdaki bütün değişikliğe sebep olan yıldızların hareketinin ebediliğini iddia eden Ashâbu'n-Nucûm (Yıldızlara inananlar) ile ilgili olarak, Mâtürîdî, onların görüşlerini "O" (âlem)'nin sonu (nihâya) da başta (ibtida) da sonlu olduğunu söyleyerek reddetmektedir. O, her hareketin kendisine takaddüm eden bir hareketin sonu olduğunu, böylece onun bir başlangıca sahip olmadan sona doğru bir hareket olmasının imkânsız bulunduğunu ifade etmektedir¹⁸. Ashabu'n-

⁹ Aynı eser, s. 33, Man Kawwana al-shay'a bihi bi'l-Taba' fahuwadhû naw'ln.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Aynı eser, s. 141.

¹² Aynı eser, s. 117; Krs. R.M. Frank., "Mâtürîdî'nin Öğretisinde Tıba'î Konusunda Notlar ve Mülahazalar" Melangeş D'İslamigie içinde, Nesr.: Pierre Salmon, Leiden 1974, s. 144-45.

¹³ Aynı eser, s. 114.

¹⁴ Aynı eser, s. 117.

¹⁵ Aynı yer.

¹⁶ Aynı eser, s. 142.

¹⁷ Aynı eser, s. 152.

¹⁸ Aynı eser, s. 144.

Nücûm'un inancı hakkında Mâtûridî tarafından verilen başka bir delil, eğer iki şeyin doğru (müstakim) bir hatta hareket etmekte oldukları (yasirâni) söylene, ve biri diğerinden ileride bulunsa, bu, ya ikisinden birinin diğerinden önce hareket ettiğini ya da onların farklı hızlarda hareket ettiklerini izah etmiş olmakta, eğer onların ikisinin de eşit hızda oldukları farzedilirse, bir tek alternatif, onların farklı noktalardan hareket ettikleridir, bu da mamafih o hareketin bir başlangıca sahip olduğunu göstermektedir¹⁹.

Mâtûridî Seneviyye (dualist)²⁰ hikmet tanımları konusunda bir yanlış anlamaya sürüklendikleri için onların hakim olan zatın âlemde kötülüğü ve şerri işleyemez fikrini saçma olarak kabul etmektedir. Mâtûridî, hikmeti, her şeyi tam yerli yerine koymak ve herkese müstehak olduğu hakkını (hazz) ihmal etmeksizin ve kayıtsızlık göstermeksizin vermek olarak tanımlamaktadır. Bundan başka, o, insan aklının bütün yaratıklardaki Allah'ın hikmetini idrakte sınırlı olduğunu ifade etmektedir. (İa yablughu-ha 'akl al-bashar)²¹.

Mâtûridî, aynı zamanda, Ashâbu'l-Heyûla tarafından kabul edilen, âlmin menşeinin şekilsiz bulunan ve mümeyyiz niteliği olmayan İlk Madde (heyûla veya tîna) olduğu görüşünü de çürütmektedir; bütün cevherler ve arazlar olsun dünyadaki değişiklikler, İlk Maddenin tabiatı içinde bulunan sebeplerden zuhur eden, gizli bir güç (kuvva kâmina) tarafından meydana gelmektedirler²². Mâtûridî, eğer dünyada "gizli güç"ün neden olduğu değişme meydana gelirse, bu değişimin bir neticesi olarak İlk Madde, daha uzun süre mevcut olmayacağını, fakat yerine geçici özelliklerden ve cevherlerden mürekkep dünyanın geçeceğini delil göstermektedir²³. Ayrıca Mâtûridî, İlk Maddenin, bütününün varolmasına karşılık, daha uzun süre mevcut olmayacağı, başka birşey tarafından meydana getirilmiş olduğu zannedilen bu dünya olduğunu söylemektedir²⁴. Mâtûridî, yine, İlk Maddenin bilgisiz bir güç olduğunu, ve dünya işlerini kontrol etmesinin ve onu varlık içine getirmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek kumûn (gizli) fikrini

¹⁹ Aynı yer; Krş. al-Khayyât, Kitâb al-İntisâr Wa'l-Radd 'alâ Ibn al-Rewandî al-Mulhid, Beirut, 1957, s.33-4.

²⁰ Ayrıntılı deliller içinde, Mâtûridî, Seneviyyenin çeşitli görüşlerini tartışmaktadır: Maniheiztler, Markionitler, Mazdekiler, Deysaniler, ve onların aydınlık ve karanlığın karşısının sebepleriyle ilgili delillerin zaafını ispat etmektedir. Bak, Kitâb al-Tawhîd, s. 15-19,37,113,7-18, 3-12,116.

²¹ Aynı eser, s. 37.

²² Aynı eser, s.147.

²³ Aynı eser, s. 148.

²⁴ Aynı eser, s. 62,23.

reddetmektedir²⁵.

Älemin ezeli olduğunu ileri süren görüşleri reddettikten sonra, Mâtürîdî, älemin hâdis olduğunu ve onun bir Muhdîs (yokluktan varlığa çıkaran)'ı gerektiğini ispat etmeye devam etmektedir. O, eğer cisimler kendilerinden bir araya gelemiyorsa veya ayrılamıyorsa, onlar mükemmel bir durumda bile, kendi içlerinde bozulmuş olan şeyin iadesine muktedir değillerse ve birbirine aykırı ve zıt tabiatlar kendi kendilerine bir araya gelemiyorlarsa, şu halde bir İlm ve Hikmet Sahibi Allah'ın olması gereklidir, diye delil göstermektedir²⁶. Mâtürîdî, daha önce Nazzâm'ın dediği suretle, aynı delili kullanmıştır. Biz, "Kitâbu'l-Intisâr"da o'nun şöyle dediğini okumaktayız: Ben, sıcak ve soğuğu, kendi tabiatlarına göre, birbirine zıt ve aykırı olmalarına rağmen, bir cesette bir araya geldiklerini bulmaktayım ve ondan sonra onların kendiliklerinden değil de, başka bir güç tarafından uzaklaştırıldıklarını ve cevherlerinin tam tersine bir araya gelmeye mecbur edildiklerini görmekteyim²⁷. İki delil arasındaki bu benzerlikler açıkça İslâm'da diğer mezheplerin mensuplarıyla birlikte Mu'tezilî münakaşaların tesirini göstermektedir²⁸.

Mâtürîdî, älemin kendi kendine var olmadığını ispat etme hususunda, eğer älem, muhdissiz, kendi isteğiyle var olsa, kendi isteğinin var olması söz konusu olduğundan, (o kendisi için) ancak şartların en iyisi ve niteliklerin en seçkini ile memnun olacaktır, böylece älemde şer meydana gelmemiş olurdu, diye delil gösterdiği şer kavramını şaşılacak derecede kullanmıştır²⁹.

Älemin değişen durumuyla Mâtürîdî, Allah'ın varlığı için delil göstermektedir. O, dünyanın, arazların sürekli bir değişimine maruz kaldığını; canlı bir varlığın öldüğünü, ayrı olanın birleştiğini, genç bir çocuğun büyüdüğünü, kötünün iyi olduğunu sıra ile ifade etmektedir. Böylece älem, içinde meydana gelen değişimlerin neticesi olarak devamlı değişmektedir. Mevcurat için kendilerinden değişme imkânsızdır, eğer böyle olsaydı, bir elbisenin rengi, boya olmaksızın kendi kendine değişirdi, veya bir gemi kendi kendine olurdu; ve böyle olmadığına göre, onu nasıl yapacağını bilen bir kimse olmazdır. Bu, aynı zamanda älem hakkında da söylenmiş olabilir³⁰.

Mâtürîdî'nin delilleri, älemin menşei ile ilgili çeşitli mezheplere

²⁵ Aynı eser, s. 63.

²⁶ Aynı eser, s. 17-19.

²⁷ Al-Khayyât, Kitâbal-Intisâr, s. 40.

²⁸ Kitâb al-Tawhîd, Giriş, s. 33.

²⁹ Aynı eser, s. 17.

³⁰ Aynı eser, s. 18-21.

ait görüŖlere karŖı, Mu'tezililere, bid'at ehline v.s.ye onun medyuniyetini arz etmektedir³¹. Fakat eğer o, onların görüŖleriyle tatmin olmazsa (yani Mu'tezililer), Mâtürîdî, onlar hakkında hoşnutsuzluğunu beyanda ve onların zaafını ispatta tereddüt etmez.

³¹ Joseph Schact, "İslâm Kelâm Tarihi İçin Yeni Kaynaklar" *Studia Islamica*, C. I, s. 42; J. Meric Pessagno, "Akıl ve Din" (Ebu Mansur El-Mâtürîdî'nin görüŖü, *The Muslim World*, C. LXIX, no: 1 Ocak 1980, s. 27. Cisimlerin YaradılıŖını İspatta Mu'tezilî metodun tenkidî için bk. *Kitab al-Tawhîd*, s. 137-139.

KELÂMCILAR İLE İSLÂM FELSEFECİLERİNİN BELÂĞAT VE İCÂZ İLİMLERİNİN GELİŞMESİNDE ROLLERİ

I

9. Sayıdan Devam

Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Râzî'nin bu kompozisyonu, adeta üç belâgat ekolünün, yani manacı (Meşârîka), lafızcı (Arap ve büleğa) ve bedî'ci (Meğaribe) ekollerin bir nevi sentezi mahiyetindedir⁸⁸. Öyle sanıyoruz ki, kelâm-felsefe (Meşârîka) belâgat ekolünün tüm medreselerde hakimiyet kurmasının en mühim sebebi, bu ekolün birinci derecede temsilcisi sayılan Râzî'nin, böyle bir senteze varmış olmasıdır⁸⁹.

Bazı araştırmacıların : "Râzî kelâm, felsefe ve mantık konularını belâğata soktu ve kuru taksimat sistemi içinde belâğatı dondurdu, edebî zevki öldürdü"⁹⁰, gibi mübalağalı sataşmalarına katılmıyoruz. Filhakıka el-Hafaci ve el-Cürcânî'nin eserlerinde, konuların izahında bolca edebî örnekler kullanılmıştır; fakat hiçbirisi ders olabilecek plân ve metoda sahip değildir. Her şeyden önce Râzî'nin bir belâgat teorisyeni olmayıp, sadece belâgat müellifi olduğu hususu üzerinde iyi düşünmek lâzımdır. Hiç kimsenin mezhep ve meşrebtne bakmadan, gerek icâza ve gerekse beşer belâğatına kriter olabilecek pratik bir el kitabı hazırlamak istemiş ve bunu da başarmıştır. Bu kadar büyük bir

⁸⁸ Belâgat ekolleri hk. geniş bilgi için bk. N.Hacımüftüoğlu, Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları, İlahiyat Fak. dergisi, Sayı 8, Erzurum 1988.

⁸⁹ Râzî bu eseriyle kendisinden sonraki belâgat çalışmalarının tümüne tesir etmiştir. Her ne kadar "Meşarika" belâgat ekolünün lideri Abdülkahir el-Cürcânî ise de, onun birinci derecede metodcusu, tanıtıcısı ve yayıcısı da Râzî'dir. Dolayısıyla müellif olsun veya olmasın, bu ekolle tanışan herkes direkt veya endirekt Râzî'nin tesirindedir. Direkt tesirinde kalan meşhur müelliflerden bir tanesi es-Sekkâki (öl.626/1228)'dir. Şüphesiz ki Sekkâki'nin belâğatı, el-Cürcânî'nin bir belâgat uzantısıdır; fakat bu uzantının Cürcânî'ye yapışık olan ilk halkası, Râzî'nin eseridir. Başka bir deyişle Râzî'nin bu eseri, Cürcânî belâğatının Sekkâki belâğatına dönüştüğü bir pota pozisyonundadır. Râz' ile Sekkâki'nin eserleri karşılaştırıldığında Sekkâki'de meânî, beyân ve sözlü süsleme (tahsinü'l-kelâm) gibi temel taksim sisteminin oluşmasında, bu temel fenleri besleyen diğer konuların tertib ve düzeninde; Kur'an'ın icâzı, delâlet çeşitleri, belâğatın tarafları, hakikat, mecâz, teşbîh, temsil, istiare gibi ana meseleler ile Râzî'nin Vatvat'tan naklettiği edebî sanatların hemen tümünde, manzûm ve mensûr verilen misallerin aşağı yukarı tevafuk etmesinde, hep Râzî'nin biçimlendirme usulü ve tesirleri müşahede edilmektedir.

⁹⁰ bk. Şevki Zayf, el-Belâğatu tatavvur, s. 270 v. dd; Ahmet Matlûb, el-Belâğat 'inde's-Sekkâki, s. 248 v. dd.

birikimi, 200 sayfa civarındaki bir telhiste sunmanın başka bir yolu düşünülebilir miydi?.. Kaldı ki, o devrin müellifi, özellikle kelâmcısı, sadece edebî gayeye münhasır eser yazabilir miydi?.. Aksine Râzî'nin devrinde tüm edebî vasıtalar, inanç ve ideal için kullanılmıştır. O halde, gelişen kelâm uslûbunun bütün te'liflerde görülmüş olması, kaçınılmaz bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca konuları parçalamak suretiyle ele almanın daha geçerli bir usul olduğu asrımızda, bu sistemin en mükemmel örneğini sunan Râzî'ye, bu metotundan dolayı sataşmanın anlamı ne olabilir?.. Şayet Kur'an'ın i'câzı üzerindeki tartışmalar kelâmcılar tarafından gündeme getirilmemiş olsaydı; bu tartışma platformunda kelâmcılar, belâgat ilminin zorunluluğuna inanmayıp da, ona el atmamış olsalardı; nübüvvetin isbatı gibi tamamen inanca bağlı bir idealden olmayıp da sadece Arap dil estetiğini ortaya koymak için harekete geçilmiş olsaydı, acaba bugünkü seviyede bir İslâmî belâgattan söz edilebilir miydi?.. Arap soyundan olmayan bunca güçlü alimler, bu ilmin gelişmeşi uğruna bu kadar ter dökerler miydi?.. Bu sorulara evet demek, sanırım hiç de kolay değildir; çünkü kutsal duygulardan soyutlanmış, sadece edebî kriter olmak üzere yapılacak belâgat çalışmaları, Batı'da olduğu gibi Aristo'nun Retorika'si ile Poetika'sini aşamayacak çapta, cılız kalmaya mahkumdür. Şayet Tevrat ve İncil'de, fesahat cihetiyle bir meydan okuma söz konusu olmuş olsaydı, her halde bu ilim orada bu kadar düşük seviyede kalmazdı. Israrla belirtmek isteriz ki belâgat, kelâm kazanı içinde pişerek karakter kazanan bir ilimdir. Bu nedenle, tabii seleksiyonu içinde felsefe ve mantık konuları ile içiçe olması ve kelâmda hakim olan te'lif sisteminin de bu bilim dalında ağırlığını göstermiş olması, makul karşılanmalıdır.

KELÂMCILAR TARAFINDAN YAPILAN BELÂGAT TE'LİFLERİ

Bu fasılda, ilk belâgat müellifi olarak birinci sırayı, yine el-Cahız alır. Çünkü el-Cahız, şîr ve nesir kitiği yapan usta bir edip; Kur'an'ın i'câzı üzerinde ilk müstakil eser yazmış olmanın yanında, ekol sahibi bir kelâmcı ve İslâmî devir belâgat kaynaklarının tümü üzerinde şuf'a hakkına sahip bir belâgatçidir. Dolayısıyla onu, sadece i'câzcılar arasında mutalaa etmek, sahasını daraltmak ve aynı zamanda hakkına tecavüz olur.

Beyân ilmini "Mecâzu'l-Kur'an" isimli te'lifiyle ortaya koyanın Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 210/825) olduğu söyleniyorsa da⁹¹, aslında "beyân" kelimesini, belâgat ilmi anlamında ilk kullanan alim el-Cahız'dır. Bu ilmin hemen hemen tüm anahatlarını, vasıf ve şartlarını bol misallerle izah ettiği bir eserinin adı, yukarıda muhtelif vesilelerle de işaret edildiği üzere, "el-Beyân ve't-tebyîn"⁹² dir. Ebu

⁹¹ İTA, I, 23.

Hilâl el-Askerî (öl. 395/1004) bu eser için : "Belâgat sahasındaki te'liflerin en büyüğü ve en meşhuru", ifadesini kullanır⁹³.

el-Cahız'ın herhangi bir te'lifine göz atılsa, herbirinin belâgat ve hitabet mihveri etrafında dolaştığı görülür. Gününde maruf olan bütün milletlerin belâgatla ilgili görüşlerine yer vererek ve zaman zaman da eleştirerek sunduğu sayısız tarifler⁹⁴, kelâmcı veya edebiyatçı olsun, kendisinden sonra gelen tüm belâgatçıların ilk kaynağı olmuştur. Tabiat, felsefe ve kelâm konularını tartıştığı "el-Hayavan" isimli eserinde, özellikle bazı hayvanların temsilcileri⁹⁵ arasında kurduğu diyalog esnasında, taraflara kullandığı ayet, şîr ve benzeri örnekler; bu meyânda zaman zaman yaptığı tahliller, teorik belâgatın pratikteki en canlı örnekleridir.

Araştırmamızın yapısı, el-Câhız'ın eserlerine serpiştirdiği belâgat figürlerinin, bu ilme nasıl temel oluşturduklarını tek tek ele alıp misallerle açıklamaya müsait olmadığından, özet olarak bazı ana hatlara yer vermekle yetinmek zorundayız.

el-Cahız, fesahat ve belâgat kavramlarına açıklık getirmiştir. Fahrüddin er-Râzî'nin el-Cahız'dan naklettiği bir tarife göre fesahat : "Ta'kitten şalim olmak ve dil üzerindeki ağırlıktan kurtulmaktır"⁹⁶. Kulağa hoş gelmeyen seslerden kaçınmanın gereğini vurgulayarak : "Ses öyle şaşılacak bir şeydir ki, öldüreni var (yıldırım sesi gibi); ruhları çöştürüp raksettireni, üzüntüye boğanı ve hatta akılları baştan alıp bayıltanı var. Bunların hiçbirisi keltmelerdeki mana cihetle değil, onların uysal ve akustik olmalarındandır"⁹⁷ demektedir. Kelime tenâfürü ile ilgili bilgiler ve günümüze kadar örnek olarak kullanılan : "ve kabru Harbin bimekânın kafrin..." beyti ile benzeri örneklerin tamamı, el-Cahız'ın mirasıdır⁹⁸. Topladığı sayısız belâgat tariflerinin arasından en çok beğendiği : "Lafız manasıyle,

⁹² "Beyân" ile lafza, "tebyîn" veya "übyân" kelimeleriyle de manaya taaluk eden hususlar kasdolunur; (bk. Ebu'l-Bekâ, Külliyât, s. 176).

⁹³ es-Sinaateyn, s.10 vd.; el-Askerî, eserinin büyük bir kısmını el-Câhız'ın söz konusu eserine topladığı belâgat deyim ve tariflerini şerhetmekle meydana getirmiştir.

⁹⁴ bk. el-Beyân, I, 88 v. dd.

⁹⁵ Genelde bir ve ikinci ciltlerde sık sık : "sahibu'l-kelb= köpek tarafı", "sahibu'd-dik= horoz tarafı" ve "sahibu'l-hamam= güvercin tarafı" gibi ifadelere rastlanır. Köpeğin tarafını Ebu İshâk en-Nazzâm (bk. II, 153), horozun tarafını da Ma'bed (bk. I, 356) temsil etmektedir. Bu iki Mu'tezilî lider, diyaloglarında tamamen kelâm yapmaktadırlar. "Hayvanlar üzerinde konuşmak, Allah'ın azametini bilmeye götürün kuuluk çeşitlerinden bir çeşit ve dinî bahislerin de bir şeklidir" sözleriyle (bk. I, mukaddime, 25) el-Cahız, iki Mu'tezilî liderin ve dolayısıyla da kendisinin abesle iştigal etmediklerini beyan etmiş okdu.

⁹⁶ bk. Nihâyetü'l-ukûl, vr. 278 b.

⁹⁷ el-Hayavan, IV, 191 vd.

⁹⁸ bk. el-Beyân, I, 65.

mana da lafziyle yarışmadıkça; lafız, dinleyicinin kulağına dokunur dokunmaz şayet, mana kalbine ulaşmaz ise; hiçbir söz belâgat niteliğini kazanamaz⁹⁹ izahıyla, lafız-mana dengesinin önemini vurgulamıştır. Kelâm güzelliğinden bahsederken de : "Sözün en güzeli, manası zahirinde ve azı çoğuna ihtiyaç duyurmayan sözdür. Mana asil, lafız belîğ, yapısı sağlam, kerahetten uzak, mana bozukluğundan beri ve her türlü zorlanmalardan uzak olursa; verimli topraklara yağmurun sağladığı fayda ne ise, o söz de kalplere aynı tesiri icrâ eder"¹⁰⁰ ; sözleriyle, belâgatın en önemli temel unsurlarına işaret etmiştir.

"Her makamın kendine uygun sözü ve her sanatın yine kendine ait bir sitili vardır"¹⁰¹ sözleriyle el-Cahız, belâgatın ilığı mesabesindeki "Muktezâ-i hâl" esasını ortaya koymuştur. Muktezâ-i hâl düşünceyi etrafında söylediği sözler, belâgat ilminin icâz, itnâb ve müsâvat fasıllarını meydana getirmiştir. "Yerine göre sözü uzatmak eksiklik olmayacağı gibi, yerine göre az söylemek de âcizlik değildir. Nitekim Allah, Kur'an'da Araplara hitâp ettiğinde, adeta işaret mahtiyetinde çok kısa; fakat Yahudilere hitâp ettiğinde ise, sözü daha yaygın bir tarzda getirmektedir"¹⁰²; "Sözü kısaltmaktan maksat, harf ve lafızları azaltmak demek değildir. Bazı hallerde koca koca sayfaların tamamı veciz olabilir. Konuşmacıya gerekli olan, anlaşılmalığa sebep olacak fazlalıkları atması ve tekrar etmeden, söylediği sözle yetinmesidir"¹⁰³ . el-Cahız'a göre sözün uzun ve kısası, tamamen hal ve makamla orantılı bir keyfiyettir. Manayı bozan her türlü kısaltmalardan mutlaka kaçınılmalıdır¹⁰⁴.

el-Cahız seçkin lafızlarla, dil kurallarına uygun şekilde yapılacak te'lif (uslûp veya nazm) güzelliği üzerinde hassasiyet göstermektedir. Ona göre manalar, sokağa atılmış artıklardır; onları Arap da bilir, Acem de... köylüsü de, bedevîsi de... esas hüner, vezni oturtmak; lafızları seçmek, talaffuzu kolaylaştırmak, tabii ve tatmîn edici mana ile onu en güzel kalıp içinde sunmaktır. Şiir, bir dekor ve bir nevi tasvirdir¹⁰⁵. el-Cahız "nazm" tabirini, her türlü manzûm ve mensûr ibarelerin kurulması anlamında kullandığı gibi, Kur'an'ın f'câzı için sözkonusu edilen şaşırtıcı te'lif güzelliği anlamında da

⁹⁹ Ayn. eser, I, 115; Cürcânî, Delâil, s. 267.

¹⁰⁰ el-Beyân, I, 83; II, 7 vd.

¹⁰¹ el-Hayavan, III, 369.

¹⁰² Ayn. eser, I, 93, 94.

¹⁰³ Ayn. eser, I, 91.

¹⁰⁴ Ayn. eser, I, 88.

¹⁰⁵ Ayn. eser, III, 131; burada el-Cahız'a katılmamak eldedeğil. Ayet veya şiir tercemeleri, hangi ölçüde olursa olsun, hiçbir zaman orijinallerindeki ahengi arz edemez.

kullanmıştır¹⁰⁶.

Mecâz, isti'are, teşbih ve temsil gibi beyân konularını, bir Mu'tezlî tefekkür çerçevesi dahilinde incelediği bazı ayet ve hadislerin tev'il ve yorumları etrafında bol miktarda işlemiş ve şiirler üzerindeki tahlillerle de takviye etmiştir¹⁰⁷.

Bedî kelimesini, edebî sanatlar için ilk kullanan, yine el-Câhız'dır. Muhadremun şairlerden olan el-Eşheb b. Rumeyle'nin bir şiirinde yer alan : "hum sa'idü'd-dehri", terkiibinin "teşbih-i temsîl" olduğunu ve buna dil ve edebiyat râvilerinin "el-bedî" " dediklerini kaydeder; bedî'in Araplara mahsus bir mezyet olması sebebiyle dillerinin diğer dillerden daha üstün olduğunu anlatır ve sözüne devamla : "er-Râi (öl. 90/708) 'nin şiirinde bedî pek çok; Beşşar (öl. 167/784) 'da pek güzel; el-'Attâbi (öl. 194/809) ise bedî de Beşşar'ın yolunda ve aynı ayarda....dır"¹⁰⁸. Böylece el-Câhız'ın bedî kelimesini, şiire renk ve güzellik kazandıran her türlü edebî ve belâğî hünerler için kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca el-Câhız : "Bazı şairlerin, diğer bazı şairlere ait olan manaları almaları"¹⁰⁹, başlığı altında "serikât-i şî'riye= şiir hırsızlığı" konusunu tatmin edici biçimde ele almış ve sonraki müelliflere aynı isimle intikal etmiştir. İbn Mu'tezz (öl. 296/908), kitabına dercettiği edebî sanatların çoğunu, direkt veya indirekt, el-Câhız'ın eserlerinden almıştır. Eserinin iskeletini meydana getiren beş temel esastan birisi "el-Mezhebu'l-keâmî" 'dir ki, bunu el-Câhız'dan aldığı serahaten beyân etmektedir¹¹⁰.

Özet olarak denebilir ki el-Câhız, eserlerini maanî, beyân ve bedî' gibi belâgat fenlerini oluşturan yüzlerce edebî sanatla doldurmuş; fakat bu sanatların tariflerine, tertib ve düzenlerine fazla itibar etmemiştir. Tespit ettiği belâgat konularının her biri, sonradan gelen tüm araştırmacılara sabit birer kutup yıldızı gibi hep ışık tutmuştur.

Bütün bu tetkik ve mulahazalar sonunda tereddütsüz denebilir ki, İslâmî belâgatın ilk kurucusu el-Câhız'dır.

Kelâmcılar tarafından ortaya konan bir diğer önemli belâgat te'lifi, yukarıda zaman zaman sözü edilen Şeyhu'l-belâga Abdulkahr'ın "Esrârü'l-belâga" isimli eseridir. Bu eserinde Abdulkahr tam manasıyla belâgat yapmış; isti'are, mecâz, teşbih ve kinâye gibi "beyân" konularının felsefesini yapmıştır. Bu eser, hiçbir taviz vermeden ısrarla üzerinde durduğu "nazm" nazariyesinin ispatına bir

¹⁰⁶ Nevfel, el-Belâğatü'l-Arabiye, s. 120 vd.

¹⁰⁷ bk. el-Hayavan, V, 25 v. dd.; el-Beyân, I, 152.

¹⁰⁸ el-Beyân, I, 51; IV, 55-56.

¹⁰⁹ el-Hayavan, III, 311.

¹¹⁰ bk. el-Bedî', s. 53.

mukaddime niteliği taşır. Daha ilk sayfalarında nazm görüşüne temas ederek, sözler arasındaki üstünlük ve düşüklük derecelerinin sadece lafızlarla ölçülmeyip, ancak şartlara uygun tarzda oluşacak bir te'lif düzeni içinde lafızların mana ifade edebileceklerini; keza belâgatın, zihinde oluşacak mana nizamına göre tertiplenmiş lafızlarda sözkonusu edilebileceğini anlatmaktadır¹¹¹. Cürcânî'ye göre herhangi bir "cinâs" ın güzel görülmesi, haiz olduğu manaların akıl nezdinde üstün bir mevkiye sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşünü çeşitli örneklerle anlattıktan sonra¹¹² : "İşte açıkça ortaya çıktı ki, cinas'a fazilet kazandıran özellik, ancak mananın yardımıyla tamamlanabilmektedir"¹¹³, ifadesiyle görüşünü pekiştirir ve : "Lafızlar, manaların hizmetçileridir, mananın hükmüne boyun eğmek zorundadırlar"¹¹⁴, demek suretiyle Delâil'de baştan sona kadar izaha çalıştığı konuya, yani "Nazm" konusuna bu eserinde özet olarak dokunmuştur. Bütün bu tetkikler gösteriyor ki, Abdülkahir'de belâgat gaye değil, Kur'an'ın f'câzına ölçü koyduğu "nazm" düşüncesinin izahına bir vasıta olmaktan ibarettir. Tıbak, isti'âre ve benzeri edebî sanatlarda güzellik ve çirkinlik ölçüsü, yine sadece manadır. Dolayısıyla bu ifade vasfında lafızların hiçbir payı yoktur¹¹⁵.

Abdülkahir bu eserini Delâlu'l-f'câza nisbetle biraz daha derli toplu bir halde ortaya koyduğu görülüyorsa da, konular arasındaki insicamsızlık, takdim ve te'hirlere, bu meyanda yapılan tekrarlar, yine onun usta bir müellif olmayıp, bir belâgat teorisyeni olduğunu göstermektedir. Bundan dolayıdır ki Abdülkahir'in bu eserleri, direkt ders kitabı olmaktan ziyade, sonradan gelen belâgatçılara birinci derecede te'lif kaynağı olmuşlardır.

Kelâm-felsefe belâgat ekolünün Fahrüddin er-Râzî'den sonraki temsilcisi Ebu Yakub Yusuf es-Sekkâki (öl. 626/1228)¹¹⁶, "Miftahu'l-ulûm" isimli eserinin üçüncü kısmını belâgat ilmine tahsis etmiştir. Müellif her ne kadar dilci olarak tanınmışsa da, Yakut'un beyânına göre o: "fakih, mütekelim ve muhtelif ilimlerde mütefennin"¹¹⁷ bir alımdır. Fûru'da Hanefî, usûl'de ise Mu'tezilî olan es-Sekkâki'nin kelâm ve felsefe ile içiçe olduğunu, ondan kelâm okumak için

111 bk. s. 3 vd.

112 Ayn. eser, s. 6 vd.

113 Ayn. eser, s. 8.

114 el-Câhiz, manadan çok lafızlara değer verirken; Abdülkahir, tam tersine manaya daha çok ağırlık vermektedir.

115 Esrâr, s. 20.

116 Sekkâki'nin F. er-Râzî ile olan münasebetine, 1. sayfanın dipnotunda bir nebze yer verildi.

117 bk. Mu'cemu'l-udebâ, XX, 59; ayrıca bk. el-Merâgî, Tarihu ulûm'l-belâga, s. 110 vd.

öğrencilerin peşinden koşuşturduklarını kaynaklar zikretmektedir¹¹⁸. Zaten eser de, kendisinin kelâm ve mantık uslubuyla yazıldığını göstermektedir. Şu halde bu eseri de, kelâmcıların belâgat te'lifleri arasında değerlendirmek lazımdır. es-Sekkâki'nin bu eseri üzerine yazılan yüzlerce şerh ve haşiyelerin¹¹⁹ en güzellerini, yine iki meşhur kelâmcı Sa'duddin et-Teftazani (öl.792/1389) ile es-Seyyid eş-Şerif Ali el-Cürçani (öl. 816/1413) yazmışlardır¹²⁰.

Sekkâki'nin belâgati üzerine, Celâluddin el-Kazvini (öl. 739/1338) ve "el-Mevakif" isimli meşhur kelâm kitabının müellifi Kadı Abdurrahman Azduddin el-İci (öl. 756/1355) tarafından yazılan "Telhis"¹²¹ ler ve yine bu telhisler üzerine yazılan yüzlerce şerh ve haşiyeler, Sekkâki'yi dünya çapında şöhrete kavuşturmuştur. Bu şöhretin başını, yine yukarda adları geçen iki kelâmcı, Teftazani ve Cürçani çekmişlerdir. Kazvini'nin Telhis'ine, Teftazani'nin el-Mutavvel ve el-Muhtasaru'l-maani¹²² adlarıyla yazdığı iki şerh ile Cürçani'nin el-Mutavvel üzerine yazdığı Haşiyeye, İslâm alimlerinin adeta el kitapları haline gelmiştir. el-İci'nin telhis'i üzerine de bir hayli meşhurlar tarafından şerh ve haşiyeler yazıldığı görülmektedir¹²³.

¹¹⁸ bk. A. Matlûb, el-Belâga inde's-Sekkâki, s. 58.

¹¹⁹ Bu şerh ve haşiyelerin isim ve müellifleri hk. geniş bilgi için bk. Kâtip Celebi, Keşfu'z-zunûn, II, 1762.

¹²⁰ Teftazani'nin, şerhi ile birlikte "el-Mekâsîd" ı ve halâ ders kitabı olarak okutulan "Şerh-i akâid" i; el-Cürçani'nin "Şerhu'l-Mevakif" ı, kelâm sahasının ilk el kaynakları okudukları bir vakiadır.

¹²¹ Kazvini'nin eseri "Telhisu'l-Miftâh", el-İci'ninki ise "el-Fevaidu'l-ğyasye" isimleriyle tanınmaktadır. Üzerlerine yazılmış şerh ve haşiyeler için bk. Keşf, I, 473; II, 1299.

¹²² el-Mutavvel üzerine haşiyeye yazan bazı meşhurlar şunlardır : Ebu'l-Leys, es-Semerkandi (öl. 850 ? /1446 ?); Ahmed b. Abdullah el-Kirimî (öl. 862/1457); Alâuddin Musannifek (öl. 871/1466); Molla Hüsrev (öl. 885/1480); Hasan Celebi (öl. 886/1481). Muhtasaru'l-meani üzerine yazılan haşiyeler arasında en meşhur olanı, Muhammed ed-Desûki (öl.1230/1814) nin Haşiyesidir; (daha geniş bilgi için bk. Keşfu'z-zunûn, I, 473; el-Merâğî, Tarihu ulûmi'l-belâga, s. 157, 165, 166, 169).

¹²³ Meselâ kendî talebesi Semsuddin el-Kirmâni (öl. 786/1384), Tahkiku'l-fevâid ve Taşköprüzade (öl.968/1560), Şerhu'l-fevaidi'l-ğyasye adlarıyla bu telhis üzerine şerhler yazmışlardır. Taşköprüzade'nin şerhi oldukça önemlidir. (geniş bilgi için bk. Keşfu'z-zunûn, II, 1299; el-Merâğî, ayn. eser, s. 148, 182).

B- İSLAM FELSEFECİLERİ

İslâm filozoflarının belâgat ilmine katkıları oldukça önemlidir. Bunlar Aristo'nun mantık ve belâgatını, Yunan felsefesini aktardılar. Aristo'nun şiir sanatı ile ilgili eserini hülâsa olarak ilk Arapça'ya nakledenin, İslâm filozofu el-Kindî (öl.252/866) olduğu rivayet olunur¹²⁴. Çağdaşı olan el-Câhız, Aristo ile hocası Eflâtun'un şiir hakkında te'lifleri bulunduğunu her ne kadar söylüyorsa da, onlardan istifade edemediği kanaatini vermektedir¹²⁵.

el-Kindî belâgata en büyük hizmeti, dilci Ebu'l-Abbas el-Müberrid (öl. 285/898)'e "Arap dilinde fazlalıklar var"; demek suretiyle açtığı tartışmayla yapmıştır¹²⁶. Bu diyalog esnasında ortaya çıkan : "Dinleyicilerin haline göre uzun veya kısa ifadelerin tanzimi" kaidesi, tüm belâgat te'liflerinde baş köşeyi işgal etmiştir.

Türk filozofu Muhammed el-Farabî (öl. 339/950), Aristo'nun mantığı yanında, belâgatla direkt ilgisi bulunan el-Hitâbe (Rhetorica) ile Fennü's-şî'r (Art Poetica) isimli eserlerini terceme etmiştir¹²⁷. "Kavânînu sinâ'eti's-şu'arâ" adıyla özetlediği¹²⁸ bu ikinci eserde Farâbî, "müfred-mürekkeb, manalı-manasız, sâdık-kâzîb"¹²⁹ gibi lafızlardan bahsetmek suretiyle belâgat ilmine önemli ölçüde

¹²⁴ bk. Abdurrahman Bedevî, Fennü's-şî'r, s. 51 (mukaddime)

¹²⁵ el-Hayavan, I, 74; Şayet el-Câhız bu eserleri görmüş olsaydı, belâgat konularının tekrarlandığı eserlerinde mutlaka bunlara yer verecekti. Özellikle Aristo'nun Poetica'sındaki muhtevâyâ vakıf olsaydı, Homeros (M.Ö. VIII. yy.) gibi büyük bir destan şairini tanımış olacaktı ve her halde şi'ri İmreu'l-Kays (öl.540 M.) ile başlatamazdı.

¹²⁶ bk. el-Cürçânî, Delâil, s. 315; er-Râzî, Nihâyetü'l-İcâz, s.164; Bu tartışmanın mahiyeti şöyledir: Filozof el-Kindî, bir gün el-Müberrid'e gelerek :
-Arap dilinde bazı fazlalıklar görüyorum, der. el-Müberrid :

-Meselâ neresinde ? diye sorar. el-Kindî :

"Abdullah ayaktadır" anlamını vermek için, lafızlar aynı olduğu halde, üç ayrı ibare kullanıyorlar : "Abdullah kâimun", "İnne Abdellah kâimun" ve "İnne Abdellah lekâimun" gibi, bu mükerrer üç ifadeyle kasdolunan mana tektir; demesi üzerine el-Müberrid :

-Hayır, burada lafızlar da, manalar da farklıdır. Birinci ifade, Abdullah'ın sadece ayakta olduğunu bildiren yalın bir haber; ikinci ifade, bu haber hakkında tereddütü bulunan kişiye "İnne" ile pekiştirilmiş ve üçüncüsü ise bu haberi inkâr edene "İnne" ve "İnne" ile pekiştirilmiş bir diğer haber çeşitlidir. Birincisine "İbtidâî", ikincisine "Talebî" ve üçüncüsüne de "İnkârî" makam denir.

¹²⁷ bk. Ibn Nedim, el-Fihrist, s. 263.

¹²⁸ Poetika'nın tam manasıyla Arapça'ya tercemesi, ilk kez Farâbî'nin mantık hocası Mettâ b. Yunus el-Kinnâî (öl. 321/933) tarafından yapılmıştır. Bu terceme İngiliz müsteşrik D.S. Morgoliouth tarafından 1887'de Londra'da neşredildi. Farabî'nin tercemesi ise hülâsa tarzındadır. Bu terceme de Arthur G. Arbery tarafından 1937'de RSO'da neşredildi.

¹²⁹ Fennü's-şî'r, trc. B. Tabâne, s. 150.

katkılarda bulunmuştur.

İbn Sinâ (öl.428/1036)'da bu iki eseri, Poetika ile Retorika'yı Arapça'ya terceme ederek " eş-Şifa " isimli eserine ithal etmiştir. Poetika'ya nisbetle Retorika'yı daha iyi terceme ettiği söylenir¹³⁰. Bu iki eserin eş-Şifa'da yer alması, özellikle hicri V. asırdan sonraki belâgat gelişmelerine önemli ölçüde tesir ettiği inkâr edilemez. Bir diğer eserinde İbn Sinâ: "Lafzın manaya delâleti ya mutabikî, ya tazammunî veya iltizâmî olur"¹³¹ demektedir ki, bu tespitler kendisinden sonraki müelliflerin vaz geçemedikleri prensipler haline gelmiştir. Bir çok belâgat telifinde, ses ve harflere özel bir yer verildiği göz önünde tutulursa¹³²; İbn Sinâ'nın, harflerin mahreciyle ilgili "Esbâbu hudûsî'l-hurûf" isimli eserinin de bu ilmin gelişmesine, dolaylı olarak katkıda bulunduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

İbn Rüşd (öl. 595/1198)'da Poetika'yı telhis etmiştir¹³³. Eserin iskeletini, âyet ve Arap şîrinden getirdiği örneklerle beslemesi, genelde Arap dili için, özelde belâgat için önemli sayılmıştır. Aslında bu uygulama İbn Sinâ'da da vardır; fakat İbn Rüşd'de biraz daha gelişmiştir. Meselâ Aristo'nun söz değişikliklerinden bahsederken, ona Arap terminolojisi ile bir izâh getirerek bu değişikliklerin kalb, hafız, ziyâde, noksan, takdim, te'hir, olumlunun olumsuzla ve olumsuzun olumlu ile değiştirilmesi gibi isimler vererek, âyet ve şîrlerden örneklerle açıklamaktadır¹³⁴. Aristo bir yerde : "Kelâmda tağyir ve takyid yoksa, lafızlarının açık, talaffuzu kolay ve terkibi meşhur olan esaslara göre olmalıdır" derken; İbn Rüşd, "Arap dilinde buna umumiyetle fesahat adı verilir"¹³⁵ izahını getirmektedir. Aristo şairlerin kınanmasını gerektiren altı hususu anlatırken, birinci madde olarak zikrettiği : "Şairlerin mümkün olmayanı tasvir veya takyid etmeye çalışmaları" konusuna, İbn Rüşd misal olarak İbn

130 bk.İbnü'l-Esir, el-Meselû's-Sâir, II; 5 vd. Taha Hüseyin, el-Beyânü'l-Arebi mine'l-Câhiz ilâ Abdilkahir (Nakdû'n-Nesr mukaddimesi) s.27; Retorika'yı Aristo, üç kısımda ele almıştır : Birinci kısımda, hitabet ve çeşitlerinden; ikinci kısımda, dinleyicilerin tabiat ve duygularından, başka bir deyişle " mukteza-i hâl " ile icab eden sözlerin mezyetlerinden; üçüncü kısımda da ibâreden, yani üsluptan bahsetmiştir. Bu üçüncü kısım tamamen belâgat konularına münhasırdır : Hatibin üslubundan, tenafür ve ta'kid'ten; hakikat, mecaz, istiare, gıluv, teşbih, mukabele, icâz, itnâb, mûsâvat, seci', izdivâc ve igrâk gibi konulardan; dil özelliklerinden, hitabet nevilerinden; fasl, vasl, tıbak ve tevriye gibi bablardan bahsetmiştir; (daha geniş bilgi için bk. Şevki Zayf, el-Belâgatu tatavvur.s. 77; Ahmet Matlub, el-Belâgainde's-Sekkâki, s. 197 vd.)

131 bk. en-Tenbihât, s.3; krş. er-Râzi, Nihayetü'l-icaz, s. 9.

132 bk. el-Hafaci, Sirru'l-fesaha, s. 15 v. dd.; er-Râzi, ayn. eser, s. 27 vd.

133 Bu telhis "eş-Şerhu'l-vesit" veya "Telhisu kitâbi Aristo fi's-şî'r" ismiyle bilinmektedir.

134 bk. Fennü's-şî'r, s. 243.

135 bk. Ayn. eser, s. 247.

Mu'tezz'in bitmek üzere olan ay'ı (kameri) tasvîr eden :

"Şuna bak, anberden bir hamûlenin-yükün-belini büktüğü
gümüşten bir sandal gibi"

mealindeki beyti mîsal olarak vermektedir¹³⁶.

Hûlâsa olarak İslâm filozofları, Aristo'nun belâgatla ilgili iki eserini, kıyâs ve cedel gibi mantık konularını İslâmî ilimlerle mezc ettiler ve belâgat ilminin gelişmesine bu yolla büyük katkılarda bulundular.

¹³⁶ Ayn. eser, göst. yer.

KAYNAKLAR

- Abdülcebbar el-Kadı, el-Muğni, XVI (l'câzu'l-Kur'an), nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hulî, Kahire, 1380/1960.
- Abdülkerim el-Hatib, el-l'câz fi dirâsâti's-sâbikîn, Kahire, 1974.
- Abdüsselâm Harun, Nevâdiru'l-mahtutât, Kahire, 1970.
- Ahmet Matlûb, el-Belâgetu inde's-Sekkâki, Bağdât, 1964
- _____, el-Kazvini ve Şurûhut-telhîs, Bağdât, 1964.
- el-Askerî Ebu Hilâl, es-Sinâateyn, nşr. Ali M. el-Becevi- M. İbrahim, Kahire, ts.
- Aristo, Poetika (Fennu's-şî'r), Farâbi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün Arapçaya terceme ve şerhleriyle birlikte yeniden terc. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1973.
- el-Bağdâdî Abdülkahir, el-Fark beyne'l-fırak, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, ts.
- el Bakullânî Ebu Bekr, l'câzü'l-Kur'an, nşr. Ahmed Sakr, Kahire, 1963
- _____, el-Intisâr li nakli'l-Kur'an, nşr. M. Zağlul Sellâm, İskenderye, 1971.
- Bedevî Abdurrahman, Mezahibu'l-İslâmiyyin, I, Beyrut, 1971.
- Belbe' Abdulhakim, el-Edebu'l-Mu'tezile, Kahire, ts.
- el-Cahız Ebu Osmân, el-Beyân ve't-tebyîn, I-IV, Kahire, 1395/1975
- _____, el-Hayavan, nşr. A. Harun, I-VIII, 1386/1967.
- el-Cürcânî Abdülkahir, Esrarü'l-belâga, nşr. H. Ritter, İstanbul, 1954.
- _____, Delâilü'l-l'câz, nşr. Mahmud M. Şakir, Kahire, 1404/1984.
- _____, er-Risâletu's-şâfiye, nşr. M. Halefullah-M. Zağlul Sellâm, Kahire, 1387/1968.
- Ebu'l-Bekkâ (el-Hasenî), Külliyyât, İstanbul, 1287/1870.
- el-Enbârî Muhammed, Nüzhetü'l-elibbâ, nşr. Muhammed E. İbrahim, Kahire, ts.
- Farâbi Ebu Nasr, Kavanînu sinâ'eti's-şu'erâ, Fennu's-şî'r ile birlikte, Beyrut, 1973.
- el-Hafaci Abdullah b. Sinân, Sırru'l-fesaha, Beyrut, 1402/1982.
- el-Hattâbi Hamd b. Muhammed, Beyânu l'câzi'l-Kur'an (üç risale bir arada), nşr. M. Halefullah-M. Zağlul, Kahire, 1387/1968.
- el-Hayyat Ebu'l-Hüseyn, Kitabu'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbn er-Ravendi, Beyrut, 1957.
- el-Hulî Safiyuddin, Şerhu'l-bed'iyye, nşr. Nesib Neşâvi, Dimaşk, 1403.
- İbnü'l-Esir Ebu'l-Feth Nasrullah, el-Meselu'-sâir, nşr. A. el-Hufî-B. Tabâne, I-IV, Beyrut, ts.

- İbnü'l-'İmâd Abdulhâyy, Şezerâtü'z-zehab, I-VIII, 1399/1979.
- İbn Kuteybe, Uyûnu'l-ahbâr, Kahire, 1343/1925.
- İbn Mu'tezz, el-Bedî', nşr. I. Krateckhosky, London, 1935.
- İbn Murteza Ahmed b. Yahya, Tabakatu'l-Mu'tezile, nşr. Susanna D. Wilzer, Beyrut, 1380/1961.
- İbn Reşik el-Kayravânî, el-'Umde, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, I,II, Beyrut, 1972.
- İbn Rüşd, Telhîsu fenni's-şî'r (= eş-Şerhu'l-Vesît), nşr. A. Bedevî, (Fennu's-şî'r ile birlikte) Beyrut, 1973.
- İbrâhîm Sellâme, Belâgetu Aristo beyne'l-'Arabî ve'l-Yunan, Kahire, 1371/1952.
- İbn Sinâ, Esbabu hudûs'l-hurûf, nşr. M. Hasan et-Tayyan-Yahya Mirâlem, Dınişk, 1403/1983.
- _____, et-Tenbihât ve'l-işârat, nşr. M. Şihâbî, Tahran, 1339
- İTA = İslâm-Türk Ansiklopedisi, 1360/1941.
- İzmirli İ. Hakkî, Yeni İlm-i kelâm, İstanbul, 1339-1341.
- Kâtîp Çelebi, Keşfu'z-zunûn, I-II, nşr. Ş. Yaltkaya-R. Bilge, İst. 1971.
- el-Kazvîni Zekerîya, Asaru'l-bilâd, Dar-ı Sadr, ts.
- el-Merâgî A. Mustafa, Tarihu 'ulum'l-belâga, Kahire, 1369/1950.
- M. Zağlul Sellâm, Eseru'l-Kur'an fi tatavvürî'n-nakdi'l-'Arabî, Kahire, 1961.
- Nasrullah Hacımüftüoğlu, Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları, Atatürk Üniv. İlah. Fak. derg. sayı 8, Erzurum, 1988.
- _____, "Abdulkahir el-Cürcânî", DİA (= Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi), I, 147 vd.
- _____, Fahrüddin er-Râzî, Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-'câz'ının Tahkîkî Neşri ve Abdulkahir el-Cürcânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi, Erzurum, 1987.
- Nevfel Seyyid, el-Belâgetu'l Arabiye fi devri neş'etiha, Kahire, 1948.
- er-Rafî'i M. Sadık, Trihu adâbî'l-'arab (l'câzu'l-Kur'an), II, Beyrut, 1394/1974.
- er-Râzî Fahrüddin, Nihâtu'l-icâz fi dirâyeti'l-'câz, Thk. N. Hacımüftüoğlu, Erzurum, 1987.
- _____, İ'tikadâtu fırak'l-Müslimin ve'l-Müşrikîn, Kahire, 1398/1978.
- _____, Nihâyetu'l-'Ukûl fi dirâyeti'l usûl, yz. Reşit ef. ktp. nr. 504, Kayseri.
- er-Rummânî Ali b. İsa, en-Nüket fi l'câzi'l-Kur'an, nşr. M. Halefullah-M. Zağlul, Kahire, 1387/1968 (üç risâleden biri).

- RSO = Rivita deglr Studi Orientali .
- es-Sekkâki Yusuf, Miftahu'l-'ulûm, Kahire, 1356/1937.
- Selâse Resâil : el-Hattâbî, er-Rummân' ve el-Cürcânî'ye ait, Kur'an'ın f'câzı üzerine üç risâle, nşr. M. Halefullah-M. Zağlul, Kah. 1387.
- es-Suyûtî Celâluddin, Buğyetü'l-ve'ah, Beyrut, ts.
- _____ , el-İtkân, I-II, Kahire, 1370/1951.
- _____ , Mu'tereku'l-akran (f'câzu'l-Kur'an), nşr. A. Muhammed el-Becevî, I-III, Kahire, ts.
- Şevki Zayf, el-Belâgetu tatavvur ve tarih, Kahire, 1965.
- TA = Türk Ansiklopedisi, I-XXXIII, 1943-1986.
- Taha Hüseyin, el-Beyânu'l-'arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkahir (orişinalı : Le Rhétorique Arabe de Djahiza), trc. Abdulhamid el-'Abbadî, Nakdû'n-nesr mukaddimesi, Beyrut, 1400/1980.
- Taşköprüzâde Ahmet b. Mustafa, Miftahu's-seade, nşr. K. Bekri-A. Ebu'n-Nûr, I-III, Kahire, 1968.
- Vatvat Reşidüddin, Hadaiku's-sihr fi dekáika's-şî'r, nşr. Abbas İkbâl, Tahran, 1308.
- Yakut el-Hamavî, Mu'cemu'l-udebâ, I-XIX, Beyrut, ts.
- ez-Zirikli Hayrettin, el-A'lâm, I-XI, 2. baskı, ts.

İSLÂMİN İNSANA TANIDIĞI BAZI TEMEL HAKLAR ve VEDA HUTBESİ

9. sayıdan devam

Dr. İbrahim BAYRAKTAR

4- Câhiliyye devrinin faizi de sakıttır. İlk iskat ettiğim faiz bizim (yani) Abbâs b. Abdî'l-Müttâlib'in faizidir. Bu faizin hepsi muhakkak sakıttır.

5- Kadınlar hakkında Allah'tan korkun. Çünkü siz onları Allah'ın emanıyla aldınız ve onları Allah'ın keltmesiyle (izniyle) kendinize helâl edindiniz.

6- Döşeklerinize, sevmediğiniz bir kımseyi ayak bastırmamaları (sevmediğiniz kimseleri evinize almamaları, eşyanıza oturtmamaları), sizin onların üzerindeki hakkınızdır.

7- Bunu yaparlarsa onları, zarar vermemek şartıyla dövün.

8- Onların sizin üzerinizdeki hakkı da, yiyeceklerini, giyeceklerini maruf şekilde vermenizdir..."¹³²

9- "...Allâh, her insanın mirastan nasibini tayin etmiştir. Artık varise vastiyet yoktur.

10- Dikkat edin çocuk kadına aittir. Zanî için mahrumiyet vardır.

11- Kim kendisini, babasından başkasına nisbet ederse, efendisinden başkasını mevlâ edinirse, Allâh'ın, meleklerin, halkın ve hepsinin lânetli onun üzerine olsun..."¹³³

12- "...Dikkat edin, benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler olmaya dönmeyin"¹³⁴.

13- "...Ey halk... sizin üzerinize kulağı kesik, habesli bir kölede amir olsa, Allah'ın kitabı ile hükmettiği müddetçe onu dinleyin, itaat edin"¹³⁵

14- "... Kölelerinizi, tavsiye ederim. Yediğinizden yediriniz, giydiğinizden giydürünüz. Af edemeyeceğiniz bir kusur işlerlerse satınuz.

15- Allah'ın kullarına azab etmeyiniz"¹³⁶

16- "... Dikkat edin zaman dolaştı. Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı gündeki şekline döndü. Sene 12 aydır. Dördü harem ayıdır. Üçü arka arkaya gelir. Zü'l-Kade, Zü'l-Hicce, Muharrem. Bir de

¹³² Bu sekiz madde şu kaynaklardan çıkarılmıştır:

El-Buhâri el-İlm, 10, 1, 24; El-Edâhi, VI, 235; Müslim, el-Hac, 19II, 886-890, h.no: 1218) ; Ebu Dâvud, el-Hac, 57 (II, 461-452h. no:1905); Et-Tirmizî, el-Fiten, 2 (IV, h. no: 2159).

¹³³ İbn Sa'd, et-Tabakât II, 183. Amr b. Hârice rivâyet etmiştir.

¹³⁴ İbn Sa'd, a.g.e., II, 184. Ebu Gâdiye rivâyet etmiştir. Senedî zayıftır.

¹³⁵ İbn Sa'd, a.g.e., II, 185; Ummu'l-Hüseyn rivâyet etmiştir; Müslim el-İmâre 8 (III, 1468 h. no: 1838).

¹³⁶ İbn Sa'd, a.g.e., II, 185; Zeyd b. el-Hattab rivâyet etmiştir.

Cemâziye'l-Ahır ile Şaban'ın arasındaki Receb ayıdır..."¹³⁷.

17- "... hiç bir suçlu kendi nefisinden başka kimse aleyhine suç işlemiş olmaz. Evlâd, babasının suçundan dolayı cezalandırılmaz. Baba da evlâdının suçundan dolayı sorumlu tutulmaz..."¹³⁸

18- "...dikkat edin, zulmetmeyin, zulmetmeyin, zulmetmeyin. Müslüman bir kimsenin malı ancak kendi rızasıyla verirse helâl olur..."

19- "... dikkat edin artık şeytan, namaz kılanların kendisine kul olacağından ümidini kesmiştir. Ancak aranızda bozgunculuk çıkarmadan ümidini kesmemiştir..."

20- "... kimin yanında bir emanet varsa sahibine versin..."¹³⁹

21- "Ey insanlar, Rabbiniz birdir, babanız birdir. Dikkat edin arabın, aceme, acemin araba; siyah derilinin kırmızı deriliye, kırmızılının, siyah deriliye üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvayledir..."¹⁴⁰

22- "... Benden sonra başka bir peygamber, sizden sonra başka bir ümmet yoktur"¹⁴¹.

23- "... müslümân, elinden ve dilinden müslümanların kurtulduğu kimsedir..."

24- "... mümin, halkın mal ve nefisleri hususunda kendinden emin oldukları kimsedir..."

25- "... mühacir hata ve günahları terkedendir ..."

26- "... mücâhid ise kendisini Allah'a itaat yolunda yoran kimsedir"¹⁴².

27- "... müminin mü'mine her şeyi haramdır. Bugünün muhterem olduğu gibi. Bir kimsenin, -ölü etini yemek gibi kerih olan-başkasının gıybetini yapması, ırzına tecavvüz etmesi haramdır. Onu itmekle ona sıkıntı vermesi de haramdır"¹⁴³

28- "... fakirlere tasaddukta bulunun, onları gözetin. Bilmiyorum belki beni bugünden sonra bir daha göremezsiniz..."

29- "...Yemenliler için, ihrama giriş yeri Ye'lemlem, İrik'lılar için de Zâtu'İrk'dır"¹⁴⁴.

30- "...hac ibadetini benden görerek yapınız..."¹⁴⁵.

31- "...her peygamberin mâkbul bir duası dünyada gerçekleşmiştir. Ben mâkbul duamı kıyamet günü Rabbinin yanında

¹³⁷ İbn Sa'd, a.g.e., II, 186; Ebu Bekre rivâyet etmiştir.

¹³⁸ İbn Mâce, el-Menâsik, 84 (II, 1025 h. no: 3074) Amr b. el-Ahvas rivâyet etmiştir.

¹³⁹ El-Haysemî, Mecmeu'z-Zevâid, III, 266; Râvisi Ebu harre sâkadır.

¹⁴⁰ El-Haysemî, a.g.e., III, 266. Sahih'tir.

¹⁴¹ El-Haysemî a.g.e., III, 268; İbn Ömer rivâyet etmiştir.

¹⁴² El-Haysemî a.g.e., III, 268.

¹⁴³ El-Haysemî a.g.e., III, 268; Ravisi Muhammed b. İsmail zayıftır.

¹⁴⁴ El-Haysemî, a.g.e., III, 269.

¹⁴⁵ El-Haysemî, a.g.e., III, 269; Mechul râvisi vardır.

yapmak için saklıyorum..."

32- "... O gün Peygamberler ümmetinin çokluğuyla iftihar edecektir. Beni mahcup etmeyiniz. Ben havzın (çeşitli meşrubat göllerinin) kapısında sizi bekliyorum."¹⁴⁶.

33- "...Allah adına yalan yere yemin etmeyin. Kim Allah adına yalan yere yemin ederse Allah onun yalanını ortaya çıkarır"¹⁴⁷.

34- "...Ey Kureyş, halk ahireti kazanırken siz dünyayı omuzlamayın. Ben (o gün) size bir şey kazandıramam"¹⁴⁸.

35- "... Rabbinize ibadet ediniz. Beş vakit namazınızı kılınız. Bir ay orucunuzu tutunuz. İdarecilerinize itaat ediniz. Sonra rabbinizin cennetine giriniz"¹⁴⁹.

36- "...Kâbeye hizmet görevi ile hacılara su verme vazifesi müstesna cahiliyye devrinin adetleri kaldırılmıştır..."

37- "... kasten adam öldürenin cezası kısıstır. Kaste benzeyen öldürme ise değenele, taşla öldürmektir. Bunun cezası da 100 deve'dir. Bunu artıran cahiliyye halkından olur..."¹⁵⁰.

38- "... burada hazır olan (bu sözleri) olmayanlara tebliğ etsin..."¹⁵¹.

Veda Hutbesi'nden bahseden kaynaklarda daha değişik konulara temas edilmiştir. Biz en bariz ve en mühim metinleri burada zikrettik.

B- İnsan Hakları Beyannamesi:

Daha önce kendisinden söz edildiği gibi, insan hakları beyannamesi 1948 tarihinde kabul edilmiştir. Bu beyanname 31 maddeden ibarettir. Muhtevası dört katagoriye ayrılarak incelenmiştir:

Birinci kategoriye, 1789 tarihli Fransız inkılabından beri gelenekleşen klasik ferdi hak ve hürriyetler girer. İkinci kategoriye alle hakları, üçüncüyü siyasi haklar ve kamu hürriyetleri, dördüncüyü ise ekonomik ve sosyal haklar teşkil etmektedir¹⁵².

C- Veda Hutbesi İle İnsan Hakları Beyannamesinin Kısaca Mukayesesi:

Bilindiği gibi Fransız ihtilaliyle başlayan ve 1948 tarihinde olgunlaşıp yayılan "cihanşumül insan hakları beyannamesi" nin

¹⁴⁶ El-Haysemi, a.g.e., III, 271.

¹⁴⁷ El-Haysemi, a.g.e., III, 271; Ravisi ali b. Yezid hakkında ihtilaf vardır. Hadisi Ebu Umâme rivayet etmiştir.

¹⁴⁸ El-Haysemi, a.g.e., III, 272; Et-Atâ b. Halk rivayet etmiştir.

¹⁴⁹ El-Haysemi, a.g.e., III, 274.

¹⁵⁰ Hamidullah, M. Mecmuatu'l-Vesâik, s. 307-309.

¹⁵¹ Çelik, F. Edib, Milletlerarası Hukuk, s. 470.

¹⁵² El-Haysemi, a.g.e., III, 266.

teşekkülü kolay olmamıştır. Fransız ihtilalinde çok çetin mücadelelerden sonra 17 maddeden ibaret olan "hukuku beşer", yani "insan hakları bildirisini" yayınlandı. Bu beyânnameyi inceleyen heyet arasında general Lafayette'te bulunuyordu. Onun, İslâm hukukunun zenginliğini ve hürriyetini görünce bu dini yayan yüce Peygamber'e karşı hayret ve takdirini tutamayarak, "Ey şanlı arab, aşkolsun sana, adâletin ta kendisini bulmuşsun." diye haykırdığını bize yine garblılar haber vermiştir¹⁵³.

Şimdi burada insan hakları beyannameğini ve buna tekâbul eden Veda Hutbesi'nin madde ve bazı cümlelerini yazarak okuyucuya mukâyese yapma imkânını vermek istiyoruz¹⁵⁴. İnsan Hakları Beyanname'si'nin dört kategoriden ibaret olduğunu daha önce zikretmiştik. Birinci kategoride 16 madde bulunmaktadır. Bunları sıra ile kaydedelim.

A- Ferdi Haklar:

Madde 1- Bütün insanlar hür, müsâvi, hak ve şeref sahibi olarak doğarlar. İnsanlara akıl ve muhakeme kabiliyeti bahşedilmiştir. Ve onlar birbirine karşı kardeşlik hissi ile hareket etmelidirler

Hutbenin 21. maddesinde, "... Rabbiniz birdir, babanız birdir.. denilerek yukarıdaki maddedeki haklara işaret edilmektedir.

Madde 2- Irk, renk, cinsiyet, dil, din, siyâset ve başka çeşit fikirler, millî ve sosyal menşee, mülkiyet veya diğer herhangi bir durum nazar-ı dikkate alınmaksızın herkes bu beyânnamede bahsolunan bütün hak ve hürriyetlerden istifade ederler.

Bak vedâ hutbesi madde 21.

Madde 3- Bir kimsenin mensub olduğu memleketin siyâsi, hukukî ve devletler arası statüsü itibariyle müstakil, manda altında veya kendi kendini idare etmeyen veya diğer herhangi bir şekilde hakimiyeti tehdit edilmiş bulunması bakımından hiç bir fark gözetilmez. Bak hütbe madde 21.

Madde 4- Herkes hayat, hürriyet ve şahsî emniyet haklarına sahiptir. Hütbe'de "...şüphesiz ki sizin kanlarınız, ve mallarınız birbirinize haramdır" buyrularak mezkûr haklar tescil edilmektedir.

¹⁵³ Gürkan Ahmet, a.g.e., s. 325.

¹⁵⁴ İnsan hakları Beyanname'si'nin İslâm Hukuku ile Mukayesesi bir çok müellif tarafından yapıldığı için burada böyle bir mukâyeseye yer verilmedi. Bak, Hüseyin Kazım Kadri, İnsan Hakları Beyanname'si'nin İslâm Hukukuna Göre İzahı, İstanbul, 1949; Canan İbrahim, Çocuk Hakları Beyânname'si, ışığında İslâm'da Çocuk Hakları, İstanbul 1980; Heyet, İnsan Hakları (trc. Tanju Yunt) İstanbul, 1987; Hatemi Hüseyin, İnsan Hakları Öğretisi İstanbul, 1988; Evrensel İnsan Hakları İslâm Bildirisini'nin de 23 maddeden ibaret olduğu görülmüştür. Bak. Kitap Dergisi, sayı, 24 Şubat 1989, s. 54-57; Armağan Servet, Prof. Dr. İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, Ankara, ts. (1988-?) Diyanet İşleri Yayınları. Bu eserde İslâmî Haklar, Modern Hukuk Sistemi İçinde İncelenmiştir.

Madde 5- Hiç bir kimse esâret veya zecrî hizmet altında tutulamaz. Esaret ve her çeşit esir ticareti yasak edilecektir. Hûtbe'nin 14 ve 15. maddelerinde "... kölelerinizi tavsiye ederim.", "... Allah'ın kullarına azab etmeyiniz." sözleriyle kölelerin haklarından bahsedilmiştir. Kölelerin azad edilmesi ise tetrici bir şekilde olacaktır.

Madde 6- Hiç bir kimseye işkence yapılamaz. Veya vahşice, gayri insani veya haysiyetli ihlâl edici muamele ve cezalar tatbik edilemez. Bak. Hûtbe madde, 15, 23, 24.

Madde 7- Herkkesin her yerde kanun karşısında kendini müdafaa etmeye hakkı vardır.

Madde 8- Kanun karşısında herkes müsavidir. Ve fark gözetilmeksizin herkes kanun tarafından aynı şekilde himâye edilir. Herkes bu beyânnamenin her hangi bir şekilde ihlâli suretiyle farklı muameleye tabi tutulmasına ve böyle farklı bir muamelenin tahrik edilmesine karşı aynı derecede himayeye mazhardır. Bak Hûtbe madde, 17.

Madde 9- Herkes, kendisine anayasa veya kanun tarafından temin edilen esas haklar ve her hangi bir şekilde ihlâl edildiği takdirde selâhiyetli, milli mahkemeye müracaat edip bunun ber taraf edilmesini istemek hakkına haizdir.

Madde 10- Hiç bir kimse keyfî tevkife, mahkumiyete ve sürgüne tabi tutulmaz. Hûtbe madde, 17-18.

Madde 11- Herkes haklarını, borçlarını ve kendisine isnad olunan herhangi bir suça karşı, kendini müdafaa ederken, müstakıl ve tarafsız bir mahkeme huzurunda, açık bir tarzda ve tam bir müsavât içinde muhakeme edilmesini istemek hakkına haizdir.

Madde 12- 1. Cezâyî müstelzim bir suç işlemiş olan herkes suçlu olduğu isbat edilinceye kadar masum addolunduğu gibi hususi muhakeme karşısında kendini müdafaa için mevcut bütün teminatlardan istifade eder.

2. İşlediği anda milli veya milletlerarası hukuka göre cezâyî müstelzim bir suç sayılmayan fiillerden dolayı hiç bir kimse suçlu addedilmez. Aynı şekilde, cezâyî müstelzim suç işlediği sırada tatbik edilmekte olan kanundaki cezalardan daha ağır cezalara mahkum edilemez. bak. Hûtbe madde 37.

Madde 13- Hiç bir kimsenin ailesine, ikâmetgâhına ve muhaberelerine veya şeref ve itibarna keyfî bir şekilde müdahale edilemez. Böyle bir taarruz ve veya müdahaleye karşısında herkes kanunun himayesini isteyebilir. Bak hûtbe madde 6.27.

Madde 14- 1. Herkes kendi memleketinin hudutları içinde hürriyet veya seyahat ve mesken seçimi haklarından istifade eder.

2- Herkes kendi memleketi dahil, herhangi bir memleketi terketmekte ve kendi memleketine dönmekte serbesttir.

Madde 15- 1. Herkes diğer memlekete iltica etmek suretiyle zulümden kurtulmak hakkına haizdir.

2. Bu hak, siyasi olmayan suçların veya birleşmiş milletlerin prensip ve maksatlarına aykırı fiilden hasil olan ihtilâfların mevcudiyeti halinde kullanılmaz.

Madde 16- 1. Herkesin bir milletin tebaası olmak hakkıdır.

2. Hiç bir kimsenin keyfi surette vatandaşlıktan iskat olunamaz veya tabiyetini değiştirmek hakkından mahrum edilemez.

B. Aile Hakları:

İnsan Hakları Beynamesi'nin 2. kategorisi aile hayatı ile ilgilidir.

Madde 17- 1. İrk, din ve milliyet gibi hususlar nazarı dikkate alınmaksızın rüşy yaşını ıktisab etmiş her kadın ve erkek evlenmek ve aile kurmak hakkına haizdir. Evlenme hususunda, evlilik ve boşanma esnasında taraflar müsavi haklara haizdir.

2- Evlenme, ancak tarafların serbest ve tam rızası bulunduğu takdirde muteberdir.

3- Aile, cemiyetin tabii ve ana uzvudur. ve cemiyet ile devletin himayesine mazhardır. Bak. Hütbe, madde, 5,6,7,8.

C- Beynâmenin 3. kategorisi siyasi haklar ve kamu hürriyetleri hakkındadır.

Madde 18- 1. Herkesin gerek şahsen ve gerek müştereken mülkiyet hakkı vardır.

2. Hiç kimsenin mülkiyetine keyfi surette el konamaz. Bak hütbe madde 1, 18,24.

Madde 19- herkes fikir, vicdan ve din hürriyetinden faydalanır. Bu hakkın hudutları içine, din ve inanç değiştirmek, gerek şahsen, gerek müştereken, hususi veya umumi şekilde dinini veya inancını fiil, tedrisat, ibadet ve riayet sahalarında izhar etmek serbestisi de dahildir.

Madde 20- Herkes fikir ve yazı hürriyetinden istifade eder. Bu hudutlar içine, herkesin müdahale edilmeden istediği fikre sahip olması ve herhangi bir malumat ve fikri istediği vasıta ile aramak, kabul ve mübadele etmek hakkı da girer.

Madde 21- 1. Herkes, gayesi cebir ve şiddet olmamak şartıyla, toplanmak ve cemiyet kurmak hürriyetinden istifade eder.

2. Herkes memleketinde mevcut amme hizmetlerinde vazife görmek hususunda müsavi hak sahibidir.

3. Hükümetlerin meşruiyeti üzerinde baş rolü halkın iradesi oynar. Bu irade muntazam, hilesiz, umumi ve gizli reyyle veya aynı şartları temin eden serbest seçim usulleriyle yapılan seçimlerle tezahür eder. Bak hütbe madde 13,55.

D- Ekonomik ve Sosyal Haklar:

Madde 23- Cemiyetin bir uzvu olarak herkes sosyal emniyet hakkından faydalanır. Ve milli gayret ile milletlerarası işbirliği sayesinde ve her devletin teşkilât ve vasıtalarının müsadesi nisbetinde, şahsiyetinin serbest gelişmesini temin edecek olan ekonomik, sosyal ve kültürel menfaatlerden istifade eder.

Madde 24- 1. Herkes çalışma ve meslek seçme hürriyetinden elverişli çalışma şartlarından ve işsizlik halinde himaye gibi haklardan istifade eder.

2. Fark gözetilmeksizin herkes, müsavi işler için müsavi ücret istemek hakkını haizdir.

3. Çalışan herkes, kendisine ve ailesinin mevcudiyetine, insan şerefine yakışır bir şekil verebilmesi için, münasib ve uygun bir ücret istemek hakkını haizdir ve ihtiyacı olduğu takdirde diğer sosyal tedbirler ile de desteklenmelidir.

4. Herkesin kendi menfaatini korumak için işçi sendikaları teşkil ve kurulmuş olanlara iltihak etmek hakkını haizdir.

Madde 25- Herkes, çalışma müddetlerini makul bir hadde indirmek ve ücret hakkı tanınan bayramlar dahil olmak üzere, istirahat etmek ve dinlenmek hakkını haizdir.

Madde 26- 1. Herkesin, yiyecek, giyecek, mesken ve tıbbî hususlar dahil, kendisinin ve ailesinin sıhhat ve refahı için luzumlu olan bir hayat seviyesinde yaşamaya hakkı vardır. Ve lüzumlu işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk ve ihtiyarlık veya kendi iradesine tabi olmayan diğer herhangi bir vaziyetten doğan geçim güçlükleri halinde yardım istemek hakkı da vardır.

2. Anneler ve çocuklar hususi bir ihtimam ve yardıma mazhar olurlar. Bütün çocuklar, evlilik içinde doğsun doğmasın, aynı sosyal himâyeye tabi olacaklardır.

Hütbede madde 4- "Cahilliyyet devrinin falzi sakattır...", madde 18'de "...müslüman bir kimsenin malı, ancak kendi rızasıyla verirse helâl olur" sözleriyle iktisadî konulara temas edilmiştir.

Madde 27- 1. Herkesin tahsilden istifade etmeye hakkı vardır. Tahsil hiç olmazsa ilk mektepde ve başlangıç safhalarında parasızdır. İlk tahsil mecburi olacaktır. Umumiyetle teknik ve mesleki tahsil de temin edilecektir. Ve daha yüksek tahsil, liyâkat ve kabiliyet derecesine göre herkese açık bulundurulacaktır.

2. Tahsil gayesi insanların şahsiyetini tam bir şekilde olgunlaştırmak ve insan haklarına ve esas hürriyetlere karşı saygıyı kuvvetlendirmek ve bütün milletler, ırkı ve dinî teşekküller arasındaki faaliyetleri kuvvetlendirmektir.

3. Ailelere, çocuklarına verilecek tahsili seçmek hususunda mukaddem bir hak tanınmıştır.

Hütbe de 38. son madde olarak ilmin tebliğinden söz edilmiş, tahsile verilen önem ortaya konmuştur.

Madde 28- 1. Herkesin serbestçe cemiyetin kültürel hayatına iştirak etme, sanat ve ilmi tekamülden ve bunların semerelerinden istifade etme hakkı vardır.

2. Herkesin müellifi bulunduğu ilmi, edebî veya sanata taalluk eden herhangi bir eserden mütevellit, maddî ve manevî menfaatlerini müdafaa edebilmek hakkı vardır.

Madde 29- Herkesin bu beyannamede zikredilen hak ve hürriyetleri tam bir şekilde gerçekleştirecek sosyal ve devletlerarası bir nizam içinde yaşamak hakkı vardır.

Madde 30- 1. Herkesin kendi şahsiyetinin serbest ve tam bir şekilde olgunlaşmasını mümkün kılan topluluğa karşı vazifeleri vardır.

2. Hak ve hürriyetlerini kullanırken herkes yalnız kanun tarafından başkalarının hak ve hürriyetlerini tanımak ve saymak maksadıyla ve ahlâkî ihtiyaçları, amme intizamını ve demokrat bir cemiyetteki umumî menfaati tam bir şekilde temin için konulan tahditlere tabi olur.

3. Bu hak ve hürriyetler hiç bir şekilde Birleşmiş Milletlerin maksat ve prensiplerine aykırı olarak kullailmaz.

Madde 31- Bu beyannâmede bahsolunan hususlardan hiç biri muayyen devletlere, şahıslara veya gruplara burada yazılı hakların hiç biri aleyhinde veya bunları yok etmek hususunda faaliyete geçmeye hak verecek şekilde tefsir olunamaz¹⁵⁵.

SONUÇ

Kâinatın hâlikî yüce Allâh, insanlığını, çeşitli inançlara sahib olsa da bir ana ile bir babadan (Adem ile Havvâ'dan) dünyaya getirmiştir. İnsanca yaşamaları için de gönderdiği dinlerle bilhassa son din olan İslâm dîni ile en büyük hakları kendilerine tanımıştır. Dînin geliş maksatı sayılan bu haklar; dîn hürriyeti, hayat hakkı, akıl koruma, nesli koruma ve malî korumadır. Tabîî olan bu haklar, her insanın doğuştan sahib olduğu haklardır. Bunların yanında insana tanınan daha başka hak ve hürriyetler de vardır.

Bu arada İslâma göre işlediğimiz tâbîî ve mükteseb hakların Hz. Peygamber'in insanlığa yaptığı son Vedâ Hütbesi'nde, en güzel bir şekilde özetlediğini görmekteyiz. Bu vesileyle Vedâ Hütbesi'ni çeşitli hadis ve sîret kaynaklarından derleyerek bir araya getirdik. Bunu insanlığın 20. asırda ancak dustur edebildiği "Cihansûmul " insan hakları beyannâmesi ile mukâyese ettik. Birinde olmayan konuların diğerinde olduğunu gördük. Bu tâbîî bir durumdur. Zira Vedâ Hütbesi Peygamberimizin hütbelerinden biridir. Bunda beyan edilen hakları tamamlayan daha nice hütbeleri vardır. Bunun hususiyeti son vedâ

¹⁵⁵ Beyannâme için Bak. Hüseyin Kazım Kadri, İnsan Hakları, s. 90-95.

haccında söylenmesi ve bir de, asri saadetteki en büyük kalabalığa karşı irad edilmesidir.

Mukayese sonunda, beyânnâmenin ferdi haklardan söz eden kategorisinin, çalışmamızın beş tabii hak kısmında, aile haklarından bahseden ikinci kategorinin de çalışmamızın aileyi koruma hakkı kısmında, üçüncü kategorisinin, mükteseb haklar kısmında, dördüncü kategorisinin ise malın korunması kısmında, kısmen de olsa işlendiğini kaydedelim. Ayrıca Vedâ Hütbesi'nin de insan haklarının bir çoğunu ihtiva ettiğini, hütbenin maddelerini kaydetmekle kısaca belirttik. Bunun yanında hütbenin daha nice saadete vesile olacak emirlere sahip bulunduğunu da ortaya koyduk.

KAYNAKLAR

- Akseki, Ahmed Hamdi,
 Abdullâh Diraz,
 Abdulkerim Zeydân,
 Abdulkerim Zeydân,
 Alâuddin el-Hindî,
 Abdurrahman el-İci,
 Bayraktar İbrahim,
 Baktır mustafa,
 Bilmen Ö. Nasuhi,
 El-Buhârî,
 Canan İbrahim,
 Çelik F. Edîp,
 Elmahlî H. Yazır,
 Ebû Davud,
 Fahreddin er-Râzi,
 Günkan Ahmet,
 Heyet,
 Hamidullah Muhammed,
 Beyrut,
 İbn Abidin,
 İbn Hacer,
 İbn Sa'd,
 İbn Kesir,
 İbn Mâce,
 El-İsfehânî,
 Ahlâk İlmî (Sadeleştiren Ali Arslan
 Aydın) Ankara, tarihsiz, 3. baskı.
 Dirâsutu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1924.
 Ahkânü'z-Zimmiyyin vel'-Müsteminin
 Bağdat 1963
 El-Veciz fi usulü'l-Fıkh, Bağdat 1973,
 Ofset.
 Kenzu'l-Ummâl, I, XVI, Beyrut, 1979.
 Şerhu'l-Mevakıf I-II, İstanbul,
 tarihsiz.
 Hz. Peygamber'in Şemâilî, İstanbul,
 1991.
 İslâm Hukukunda Zaruret Halli,
 Ankara, tarihsiz.
 Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı,
 Fıkhiyye, Kamusu I-VIII, İstanbul,
 1976.
 El-Câmiu's-Sahih, I-VIII, İstanbul, H.
 1315.
 Çocuk Hakları Beyannameşi Işığında
 İslâm'da çocuk Hakları, İstanbul,
 1980.
 Milletlerarası Hukuk, İstanbul, 1975.
 Hak Dini Kur'an Dili, I-IX, İstanbul,
 1971.
 es-Sünen I-V Hims 1969.
 Tefsiru'l-Kebir, I-XXX tarihsiz, Tahran.
 İslâm Kültürünün Garbi
 Medenileştirmesi, Ankara 1975.
 İnsan Hakları (trc. Tanju Yunt)
 İstanbul 1978.
 Mucmuatu'l-Vesâik's-Styasyye,
 1969.
 Reddu'l-Muhtar, alâ Dürri'l-Muhtar I-
 V, Beyrut, tarihsiz.
 El-Metâlibu'l-Âliye I-IV, Mısır, tarihsiz.
 et-Tabakâtu'l-Kübra I-VIII, Beyrut,
 tarihsiz.
 Tefsiru'l-Kur'an'ı-'Azîm, I-IV, Beyrut,
 1969.
 es-Sünen I-II, Mısır, tarihsiz.
 ez-Zerid ila Mekârimi's-Şeria, Kahire,
 1973.

- El-İsfehâni,
İsmail Hakkı İzmirli,
Kandehlevî,
El-Kâdî İyâz,
El-Kasâni,
Koçyiğit, Talat,
Koçyiğit, Talat,
Mehmet Vehbi Efendi,
Mustafa Mahmud,
Muhammed f. en-Nebhân,
El-Münzirî,
Müslim es-Sahih,
en-Nesâi,
Nureddin el-Haysemî,
Okıç M. Tayyîb,
Önkâl Ahmet,
Ramazan Efendi,
Es-Suyutî,
Subhî es-Sâlih,
Es-Süheyli er-Râvdu'l-Ünûf maahu es-Sire libn-i Hişâm, I-IV, Mısır.
Şah velıyyullah,
eş-Şâtibi
eş-Şehristani
Ünal Tahsin,
Ankara,
et-Tirmizî,
el-Müfredât, fi garibi'l-Kur'an, Beyrut,
tarıhsız.
Yeni İlmî Kelâm, İstanbul, H. 1341.
Hadislerle Müslümanlık (trc. Ahmet
Muhtar vs.) I-V, İstanbul, 1977.
Eş-Şifâ I-II, Dimeşk, Mektebetu'l-
Farâbi, t.stz.
Bedâiu's-Sanal' fi Tertebi's-Şerâf' I-VII,
Beyrut, 1974.
Hadıs Tarihi Ankara, 1977.
Hadisçilerle Kelâmcılar Arasında
Münakaşalar, Ankara, 1969.
Hulâsetü'l-beyân fi Tefsiri'l-Kur'an, I-
XV, İstanbul, 1976.
Marksizm ve İslâm, Ankara, 1977.
İslâm Anayasa ve İdare
Hukukunun Genel Esasları, (trc.
Servet Armağan), İstanbul, 1980.
et-Terğîb ve't-Terhîb I-IV, Mısır, 1954.
I-V, Beyrut, tarıhsız.
es-Sünen, I-VIII, Mısır, 1964.
Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid
I-X Beyrut, 1982.
Bazı Hadıs Meseleleri Üzerinde
Tetkikler, İstanbul, 1959.
Rasullullah'ın İslâma Davet Metodu,
Konya, 1981.
Şerhun alâ Şerhi'l-Akâid, Basın Ofset,
İstanbul, 1965.
Tedribu'r-Râvî, I-II, Mısır, 1966.
Ulumu'l-Hadis, Beyrut, 1976.
Huccetu'l-Lâhi'l-Balîğa I-II, Beyrut,
tarıhsız.
el-Muvâfekat I-IV, Mısır, 1979.
el-Milel ve'n-Nihâl I-II, Kahtre, 1975
Ofset.
Osmanlılarda Fazilet Mücadelesi,
1967.
es-sünen I-V, Beyrut, tarıhsız.

HADİS İLMİ VE KELAM

Öğr.Gör.Dr. İbrahim BAYRAKTAR

GİRİŞ:

A- HADİS VE İSLAM:

Hadis, müstakıl bir ilim olarak, tesbitinden günümüze kadar, diğer islâmî ilimlerin kaynağı olduğu gibi, Kelâm İliminin de kaynağı olmuştur. Mutlak manada hadis ilmi, "Rasulullah (s.a.v.) 'ın söz ve fiillerini bildiren ilimdir"¹. Rasulullah'ın sözleri ise vahy-i gayri matlûv (lafzî tilâvet edilmeyen bir vahy) dur. Zira sözleri O'ndan beşerî arzu ve isteklerin istikametinde değil, vahyin doğrultusunda sadır olmuştur. "O arzu ve reyine göre konuşmaz..." âyeti, bu yüce hakikatı ifâde etmektedir².

Ahlâkî davranışlarının mahsulu olan fiilleri de yine vahy'in kontrolü altındadır. Nitekim bir âyeti kerime'de, "Sen yüce bir ahlâk üzerindesin"³. buyrulur. Diğer bir âyette de, "Allah'tan bir esirgeme sayesindedir ki, onlara yumuşak davrandın..."⁴. denir.

O, aynı zamanda söz ve davranışlarıyla Allah'ın kendisine vahyettiği Kur'an'ı açıklamıştır. Nitekim bir âyet'i kerime'de, "Sanada Kur'an-ı indirdik ki, insanlara ne indirildiğini açıklayasın..."⁵. buyrulur. Diğer bir âyette, "Rasulullah'da sizin için güzel örnek vardır..."⁶. denir.

Bu açıklamalar, Kur'an'ın yanında Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin de bir kaynak olduğunu gösterir. Bunun için Rasulullah'ın sözleri gibi fiilleri de zabdedilmiş ve hadis mecmualarında yer alarak günümüze kadar gelmiştir. Yine bunun için O, "Namaz kıldığımı gördüğünüz gibi siz de namaz kılın"⁷. buyurmuştur.

Söz buraya gelmişken İslâm ümmetinin sünnete karşı takındıkları tavırlarını anlatmaya çalışacağız. Sünnet, muhaddis, usulcû, ve fukahaya göre değişik şekilde tarif edilmiştir. Burada onun dellil olan yönünü mevzu ettiğimizden dolayı, usulcular tarafından

¹ Ahmed Natm, Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi I, 5 Ank. 1961.

² Kur'an en-Necm, 3.

³ Kur'an, en-Nun, 4.

⁴ Kur'an, Ali İmran, 159.

⁵ Kur'an, en-Nahl, 44.

⁶ Kur'an, el-Azhâb, 21.

⁷ el-Buhâri, el-Ezan I, 155.

yapılan bir tarifini vermekle yetineceğiz. Onlara göre sünnet: "Hz. Peygamber'den Kur'an-ı Kerim'in haricinde sudur eden söz, fiil ve takriri (tasvib ettiği) dir"⁸.

Bu arada Hz. Peygamber'in bedeninin vasıflarını ve ahlakını mevzu eden Şemâ'lî, hayatı ve savaşlarını izah eden Siyeri, muhaddislerce hadisin müradifi olan sünnetin içine dahil edilmişse de, şer'i bir hükme medar olmadığından dolayı, usulculerce sünnetin muhtevasına dahil edilmemiştir⁹.

Hz. Peygamber'in sünnetini inceleme konusu yapan Hadis ilmi, rivâyet yönüyle, "Hz. Peygamber'in söz, fiil, takririnin rivâyetini, zabtını, lafızlarının yazımını mevzu edinen sünnet kitaplarının ilmidir. Dirayet yönüyle de "rivâyetin şartlarını, râvilerin hallerini, hadislerin sıhhat mertebelerini mevzu eden usûl kitablarının ilmidir"¹⁰. Bu çalışmamızda ilmi hadisin her iki çeşidinden de istifade edecektir.

Diğer taraftan sünnetin manaya delâleti, aynen Kur'an-ı Kerim gibi ya açık ve katî yahut kapalı ve zannî'dir. Kaynağından suduru, yani sabûtü itibariyle Kur'an-ı Kerim'in tümü katî ise de sünnetin sadece bir kısmı (mütevâtir olanları) katîdir. Çoğunun sübütü zannîdir¹¹. Buradaki zannî sözü yüzde ellinin üstünde kesinlik ifade eden bilgi demektir. Bundan dolayı sünnet, İslâmın, Kur'an'dan sanrı ikinci derecede bir delil olmuştur¹².

Sünnetin Kur'an-ı Kerim'le münasibetine gelince o, ya Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu ahkâmı takdir eder veya açıklar, yahutta Kur'an-ı Kerim'de olmayan yeni bir ahkâmı getirir¹³.

Diğer taraftan Kelâm ilminin, hadis mecmualarının tertib ve tanziminde tesirli olduğunu zikrederim. Nitekim el-Buhârî (ö. 256/870) nin es-Sahih'inin Kitâbu'l-İmâm kısmına göz attığımızda, ehl-i Bid'at'a cevap teşkil edecek bir şekilde tanzim edildiğini görürüz.

Bu açıdan bakılarak Kelâm ilminde, hangi mertebedeki hadislerin nasıl kullanıldıkları, Ehl-i Sünnet Akâid'inin hadislere nasıl dayandırıldığı merak konusu olmuştur.

⁸ es-Sibâ'î, Mustafa es-Sünnetü ve Mekânetuhâ s. 47, Beyrut, 1978; Ahmed Nâim Tecrid-i Sarîh Tercümesi I, 6, Ankara, 1961.

⁹ Es-Sibâ'î, a.g.e., s. 49; Ahmed Nâim, a.g.e., I, 7.

¹⁰ Es-Suyutî, Tedribu'r-Ravi I, 40, Mısır, 1960; Ahmed Naim a.g.e. I, 5

¹¹ Es-Sibâ'î, a.g.e., s. 377.

¹² Es-Sibâ'î, a.g.e., s. 377.

¹³ Es-Sibâ'î, a.g.e., s. 379-380.

Bildiğimiz kadarıyla kelâm kitapları üzerinde es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin "Tahrîcu Ehâdisi Şerhi'l-Mevâkîf" adlı eserinde ¹⁴ başka, Kelâmî hadislerin tahrîci (kaynağını göstermek) ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Es-Suyûtî'nin mezkûr eserinde ise, sadece el-Cürçânî (ö.816/1413)'nin "Şerhu'l-Mevâkîf" adlı eserinin hadislerinin tahrîci ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Matbu olan bu eser "Şerhu'l-Mevâkîf" in bütün hadislerini ihtiva etmemektedir. Eser Şerhu'l-Mevâkîf'in II. cildinin 440. sahifesinden sonraki 30 hadise yer vermemiştir.

Bu arada Talat Koçyiğit'in yazdığı "Hadîsçilerle Kelâmîcılar Arasındaki Münakaşalar" adlı eserinden de kısaca söz edelim. Eserde Kelâmî mezheplerin kısa bir tarihi, doğuş sebepleri, hadislerle aralarındaki münakaşa konusu meselelerin tesbît ve izahı yer almıştır¹⁵

1- Ehl-i Sünnet:

Burada önce ehl-i Sünnetin sahâbiye karşı tutumlarını izah edelim. Ehl-i Sünnet, uleması, sahâbe hakkında nazıl olan âyet, varîd olan hadisleri ¹⁶, gözönünde tutarak sahâbeyi cerhetmişlerdir. Aralarında vuku bulan savaşlar, ya kasit olmaksızın mevcut ortamın ve ilâhî takdirin sonucu veya içtihadların mahsuludur. Her iki durumda da hadislerini almaya mâni bir durum yoktur¹⁷. Onlar bunun için bütün sahâbeyi adil kabul edip hepsinden hadîs almışlardır. Sahâbenin siyasî ve idâri konularda değişik görüşe sahib olmaları, inandıkları dinî yayarken gerçek olmayan şeyleri söylemelerini icabettirmez.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât: Rasulullah ile ashâbın Akâid sahasında takibettikleri yolu (sünneti) izleyenlerdir.

Es-Sâbuniye göre, Ehl-i Sünnet terimiyle Selefiyye, Eş'ariyye, ve Matûridiyye kastedilir. Abdu'l-Kadir el-Bağdâdiye göre ise Ehl-i Sünneti, şu sekiz zümre teşkil eder: 1- Ehl-i Bid'at'ın hatalarını irtikab etmeyen Kelâm alimleri, 2- Sevri, Evzâ'i, Dâvûdi Zahirî dahil büyük fakihler ve mensubları, 3- Muhaddisler, 4- Ehl-i Bid'at'a meyletmeyen sarf-nahiv, luğat ve edebiyât alimleri. 5- Ehl-i Sünnet'ten ayrılmayan kıraat alimleri, ve müfessirler, 6- Zahirî şerî'at'la da amel eden Sofiyye, 7- Ehl-i sünnet yolundan ayrılmışyan

¹⁴ Es-Suyûtî, Tahrîc, Beyrut, 1986.

¹⁵ Koçyiğit Talat, Hadîslerle Kelâmîcılar Arasında Münakaşalar, Ankara, 1969.

¹⁶ el-Hâtib el-Bağdadi, el-Kifâye, s. 93-96, Mısır, 1972.

¹⁷ İbn Kesir, El-Bâ'isu'l-Hâsis, s. 182., Beyrut, 1951.

müslüman mücahitler; 8- Ehl-i Sünnet akidesinin yayıldığı memleket ahâlisı¹⁸.

Diğer bir ifade ile Ehl-i sünnet, Peygamber'imizden geldiği doğrulanan bir mertebeye ulaşmış sünnete sarılanların; Ehl-i Bid'at'ta bunlara yani sünnet ehline muhalefet edenlerin fırkasıdır.

Ehl-i Cemâet, dinde tefrika çıkarmayıp müslüman cemaattan ayrılmayan, Ehl-i Bid'at ise tefrika çıkarıp cemaatı bölen kimsedir.

Ehl-i Sünnet'in dayandığı kitâb, sünnet ve dâima onlara dayanan doğru akıldır. Ehl-i Bid'at'ın ise, Rasullah'ın getirdiği ahkâmı kendi görüşlerine göre tedbil ve tahrife dayanan arzularındır¹⁹.

Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at'tan bahseden bir hadiste, ...Beni İsrâil 72 gruba, ümmetim de 73 gruba ayrılacaktır. Biri müstesna hepsi cehennemdedir. Dediler ki, Ya Rasullullah, O grub kimdir? O, "Benim ve ashâbımın üzerinde olduğu yolu takibedenlerdir"²⁰ buyurdu.

Bazı ilim adamları hadiste zikredilen 73 grubu tamamlanmamıştır. İlerde tamamlanacaktır. Bazıları da tamamlanmıştır dediler. Bunlardan Şi'a, 20, Havâriç, 20, Mutezile 20, Mürcie 3, Neccârîye 3, dîrariyye cehmiyye v.s. ile 72, bir de fıraka Nâciyye ile 73 olur²¹.

Sünnetle ilgili bir çalışmada Ehl-i Sünnetin akâidle ilgili bazı prensiplerini burada zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

El-İsferâyini (ö. 471/1078)'nin et-Tabsir adlı eserinde kaydettiği Ehl-i Sünnet'in prensipleri şunlardır:

- 1- Kâinat sonradan yaratılmıştır.
- 2- Mahlukatın bir yaratıcısı vardır.
- 3- Hâlik birdir.
- 4- Allah'ın sıfatları vardır. Kâdirdir. Her şeye gücü yeter.
- 5- Allah Kadımdır. Hiç bir şeye muhtaç değildir.
- 7- Allah her şeyi görür.
- 8-Allah hiç bir şeye benzemez. 9- Allah alimdir.
- 10- Allah cisim ve cevher değildir.
- 11- Allah araz (başkasıyla katın olan sıfatlar, şeyler) değildir.
- 12- Allah, çocuk ve eş sahibi değildir.

¹⁸ El-Bagdâdi el-Fark s. 313-318; el-İsferâyini et-Tabsir, s. 164-165, Mısır, 1955

¹⁹ İzmirli İ. Hakkı Yeni İlmî Kelâm I, 96-97, İstanbul, 1341 H.; el-İsferâyini, a.g.e., I, s. 167-168.

²⁰ et-Tirmizî, el-İmân V, 26 h. no: 2641.

²¹ el-İsferâyini, a.g.e., s. 30-31; el-Eş'arî Mekalât, s. 5 ve devamı.

- 13- Allah'ın ortağı yoktur.
- 14- Allah'a hareket, sukûn, gitmek, gelmek, mekân, toplanmak, ayrılmak, yakın ve uzaklık, bitişme, ayrılma, hacm, cism, suret, mekân, miktar, taraflar, yan, cihet, isnad etmek cazz değildir.
- 15- Uzunluk, derinlik, renk v.s. Allah'a isnad edilmez.
- 16- Yine mekâna girmek isnad edilmez.
- 17- Nihâyet, mekân, yön, isnad edilmez.
- 18- Zıddiyet, helâk, v.s.. nisbet edilemez.
- 19- Nasıllık, nicelik isnad edilemez.
- 20- Allah, diri, kadir, alim, dileyici, konuşucu, işidici ve görücüdür.
- 21- Allah'ın hayat, kudret, ilim, irade, kelâm, semî, basar sıfatları vardır.
- 22- Allah Bâkî ve bedî', hay ve kayyumdur.
- 23- Allah bakıdır. hadîs değildir.
- 24- Allah'ın sıfatları "Lâhuve ve lâ gayruh (zatının aynısı ve gaynısı) değildir.
- 25- Aşağıdaki sıfatlar Allah'ın zatına nisbet edilmediği gibi, sıfatlarına da nisbet edilemez. Meselâ Allah, şu şeye uygundur, muhaliftir, şuna benzer, şuna benzemez denemez.
- 26- Allah'la kaım olan her şey ezeldir.
- 27- Allah'a yokluk isnad edilemez.
- 28- Allah'ın ilmi her şeyi ihate etmiştir.
- 29- Allah'ın kelâmı herf ve ses değildir.
- 30- Allah'ın kelâmı kadımdır.
- 31- Kudreti bütün mukadderatı kablar.
- 32- Allah'ın yaptıklarına itiraz edilemez.
- 33- Allah'ın fillerinde hikmet vardır.
- 34- Muczeler, Peygamberlerin, Peygamberliklerinin delilidir.
- 35- Mucize yalancının elinde zuhur etmez.
- 36- Vacib olan her şey Allah'ın emriyle olur. Akil ile olmaz.
- 37- Allah kitab gönderip ceza ve sevâbı belirtmemiştir.
- 38- Hz. Peygamber bütün söz ve fillerinde sadıktır. Allah'ın elçisidir.
- 39- Hz. Peygamber'in getirdiği din islâmdır. o haşri, neşri, kıyâmeti haber vermiştir. Cennetlikler cennette ebedî kalacaktır. Kâfirler, mürtedler de cehennemde ebedî kalacaklardır. Şefaât vardır. Günah insanı imandan çıkarmaz.
- 40- sırad, cennet, cehennem haktır.
- 41- İcmâ haktır. Ümmet delâlette toplanmaz.
- 42- Cennetle müjdelenen kişiler on'dur.43- Frakı Nâciyeten olanlar hak üzere dir.
- 44- İtikâdî meseleleri her şahsın bilmesi gereklidir.
- 45- İhtiyar (irade) olunca soru sorulması vacib olur.
- 46- Taklid ehline soru sorulması vacib olur.

47- Buraya kadar sayılan inançlardan gerekenleri ıkrar etmek lazımdır²².

Burada zikredilen maddelerden 25. maddeden 39. uncu maddeye kadar zikri geçen 14 madde hariç, geri kalanları bu çalışmada yer alacaktır.

Söz buraya gelmişken Ehl-i sünnetin ittifak ettiği akâid'le ilgili prensiplerin madde sayısını kısaca zikredelim.

el-Eş'ari'ye göre 32; ²³; ; İsferyî'ye göre 47²⁴, el-Bağdâdi'ye göre, 15 maddede toplanmıştır²⁵.Ehl-i Sünnet Mezhebi Başlıca Şu Gruplara Ayrılır:

1- Selefiyye:

Selefiyye, Sahâbe, Tabi'un, mezhebinde bulunan Fukahâ ve muhaddislere denir. Onların yolu Kur'an'ın yoludur. Bu yolda Allah'a tazim hususunda mubalâğa edilir. Fakat tafsilata d alınmaz. Diğer bir

²² el-İsferyîni, a.g.e., s. 135-164.

²³ el-Eşari, Mekâlat, s. 277-284.

²⁴ el-İsferyîni, et-Tabsir, s. 91-113.

²⁵ el-Bağdâdi, el-Fark, s. 323-324.

III NÜBÜVVET

-Peygamberler ve Sayıları:

• İlk insan ve Peygamber Hz. Adem'dir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) de son peygamberdir. Nitekim bir hadis-i şerifte: "Peygamberlik benimle son bulmuştur." buyrulur²⁶. Hz. İsa (a.s.) Kıyamete yakın bir zaman da gelecekse de Hz. Muhammed'e tabi olacaktır²⁷. Başka bir hadis-i şerifte, nebilerin 124 bin, Rasullerin de 313 olduğu beyan edilmiştir²⁸. Hadis, ahād sayılan bir haberdir. aynı zamanda, "... bazı peygamberleri sana hikâye etmedik..."²⁹, âyet-i ne de muhaliftir. Bundan dolayı hadisin ifade ettiği sayı sınırlaması ile amel edilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nesebi ile ilgili bir hadiste, Allah, İbrahim (a.s.)'in neslinden, Hz. İsmâil'i aynı nesilden de Hz. Muhammed'i getirmiştir³⁰. Diğer bir hadiste'de, "Ben Peygamber (s.a.v.) iken, Adem, (a.s.) su ile çamur arasında bulunuyordu..."³¹ demiştir. Hadis sahihtir³². Vatan sevgisi ile ilgili olarak Mekke'ye hitaben, "Sen ne hoş ve ne temiz bir beldesin..."³³ buyurmuştur. Bu hadis de sahihtir.

Hz. Peygamber'in mucizeleri:

Mucize, Peygamber olduğunu iddia eden kişinin, davasındaki haklılığını ispat eden şeydir. Hz. Peygamber'e, diğer peygamberlere verilen mucizelerin bir benzeri verilmiştir³⁴. Ayrıca onlardan daha farklı ve sürekli bir mucize olan Kur'an-ı Kerim'de yine Hz. Peygamber'e verilmiştir. Bu mucize, diğer mucizelerin fevkindedir.

Hz. Peygamber'e ait olan bazı mucizeleri kısaca buraya kaydedelim. Nitekim bir hadis-i şerifte, "Rabbimin yanında gecelerim (yani yakın bir irtibatım olur.) O, beni yedirir, içirir"³⁵ buyrulur.

²⁶ Müslim, I, 371 h. no: 522.

²⁷ Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Mekâsîd II, 141.

²⁸ Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Mekâsîd II, 146; es-Saati el-FETHu'r-Rabbâni XX, 135-136.

²⁹ Kur'an-ı Kerim, en-Nisâ, 164.

³⁰ El-Cürcânî, a.g.e., I, 8.

³¹ El-Cürcânî, a.g.e., II, 411.

³² Müslim, el-Fezâil IV, 1782.

³³ El-Cürcânî, a.g.e., I, 8; es-Suyûtî Tahric s. 118-119.

³⁴ En-Nebhani, Hüccetullah, s. 36-42.

Hadis sahiheyn'de bulunmaktadır³⁶. Diğer bazı hadislerin mealı da şöyledir. Hz. Abbâs'ın kapısının eşığı ve duvarlarının tesbih ettiğini bildiren hadis, mucizelerden bahseden hadislerin arasında yer almışsa da zayıflıktan kurtulamamıştır³⁷. Yahudî Lebid'in Hz. Peygamber'e büyü yaptırdığını, Hz. Peygamber'in de bunun tesirinde kaldığını beyan eden hadislerde sahihdir³⁸. Kur'an'ın yedi harf (lehee) üzere indirildiğini³⁹. Bazı hayvanların Hz. Peygamber'le konuştuğunu beyan eden hadislerde de zayıflık vardır⁴⁰. Mevimsiz olarak Hz. Peygambere üzüm salkımının verildiği⁴¹. Hz. Zeyneb'in ölümü, Hilâfetin 30 sene süreceğinden bahseden hadis ve Emevî ve Abbâsî idarecilerinin durumunu mevzu eden hadislerde zayıflıktan kurtulamamıştır⁴². Hz. Peygamber'in zenginlere tenezül etmediğini beyan eden hadisler de zayıflıktan kurtulamamıştır⁴³.

El-Eşarî ve el-Matürîdî daha önce kendilerinden bahsettiğimiz eserlerinde mucizelerden ve onların delillerinden ayrıntılı olarak bahsetmişlerdir. Et-Taftazânî, sadece mucizelerin isminden bahiste bulunur. El-Cürcânî de mucizelerin isimlerinden, onları usbat eden delillerinden, delillerin değerlendirilmelerinden hep birlikte söz eder. El-Cürcânî mucizelerle ilgili hadislerin lafzen mütevâtîr olmadığını, ancak manevî mütevâtîr olduklarını isbat edecek müşterek noktalarının olduğunu söyler⁴⁴. Bazı mucizelerle ilgili hadislerin sıhhat derecelerinin kısaca zikredelim.

Ayın ikiye ayrılması ile ilgili haberler mütevâtîrdir⁴⁵. Bir çok hadisle isbat edilen ağaçların konuşması ile ilgili hadislerde manevî mütevâtîrdir⁴⁶. Hayvanlardan deve'nin sahibinden şikâyetçi olduğunu bildiren rivâyetleri sekiz sahâbi nakletmiştir. Bunların zayıf senedli olanlarının yanında, sahih senedli olanları da vardır⁴⁷.

Mescid-i Nebevide kütüğün inlediğini anlatan sahâbinin sayısı 20'ye ulaşmıştır. Bu husustaki rivâyetlerde meşhur ve kuvvetli (sahih) olup manevî tevâtür derecesine ulaşmıştır⁴⁸. Bu arada az suyun ve

35 El-Cürcânî, a.g.e., II, 412.

36 El-Buhârî, a.g.e., II, 242.

37 El-Cürcânî, a.g.e., II, 426.

38 Müslim, IV, 1719.

39 El-Cürcânî, a.g.e., II, 425; es-Suyûtî Tahrîç, s. 136-137.

40 El-Cürcânî, a.g.e., II, 426; es-Suyûtî Tahrîç, s. 141-142.

41 es-Suyûtî Tahrîç, s. 144.

42 El-Cürcânî, a.g.e., II, 427.

43 es-Suyûtî Tahrîç, s. 152.

44 El-Cürcânî, a.g.e., II, 427; Ramazan Efendi, a.g.e., s. 28.

45 El-Kettânî, Nazmu'l-Mütenâsir, s. 135; El-Cürcânî, a.g.e. II, 425.

46 El-Kettânî, a.g.e. s. 137; El-Cürcânî, a.g.e. II, 426.

47 El-Kettânî, a.g.e., s. 137-138; es-Suyûtî Tahrîç, s. 141.

48 El-Kettânî, a.g.e., s. 134-135; es-Suyûtî Tahrîç, s. 147.

az gıdanın Hz. Peygamber'in duası bereketiyle çoğaldığını ve bu sahadaki rivayetlerinde manevî tevâtür derecesine ulaştığını kaydedelim⁴⁹.

El-Cürcânî bunların yanında gıdaların tesbihi ile ilgili bir çok hadisi zikreder⁵⁰. Bu hadisler sahihtir. Ancak çakılların tesbih ettiğini bildiren bazı hadisleri de zikreder ki, bunların çoğunun zayıf olduğu tesbit edilmiştir⁵¹.

2- Mirâc:

Mirâç yükseğe çıkmak manasına gelir. O, Hz. Peygamber'in mucize olarak kısa bir zamanda gökleri seyretmesine denmiştir.

Hz. Peygamber'in gecenin kısa bir anında önce el-Mescidü'l-Aksa'ya gitmesi ve Kur'an-ı Kerim'le, göklere yükselmesi meşhur sünnetle, cennete ve arşa yaptığı seyahatı ise ahâd haberlerle sabittir⁵².

IV- SEMİYYÂT:

Daha çok nakl ile sabit olan akide esaslarına semtyyât denir. Bu husustaki hadislerin değerlendirilmesini kısaca yapalım:

Kıyamet gününün çeşitli sıkıntıları karşısında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bütün insanlara hususiyetle ümmetine şefaet etmesi haktır. Sahih olan bir hadiste, "... kıyamet günü ümmetime şefaet edeceğim. Bunun için makbul duamı onun zamanı için saklıyorum"⁵³ buyurur. Diğer bir hadiste yine O "Şefaatom ümmetinden büyük günah işleyenler için haktır"⁵⁴ buyurmuştur. Bu hadisler meşhurdur. Manevî mütevâtir olduklarını söyleyenler de vardır⁵⁵.

Mutezile alimleri Şefaatin sadece İtaatkâr ve tevbekârların bazı kusurları için geçerli olduğunu kabul ederler⁵⁶. Yukarıda zikredilen hadisler ve Kur'an-ı Kerim'deki şefatla ilgili âyetlerin mutlak oluşu mutezilenin görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koyar.

49 El-Kettâni, a.g.e., s. 136; es-Suyûti Tahric, s. 141.

50 El-Cürcânî, a.g.e. II, 426; Es-Suyûti Tahric, s. 139.

51 İbn Kesir, Şemâilü'r-Rasul, s. 252-255, Beyrut, 1967.

52 El-Meydâni, a.g.e., s. 75; Et-Taftâzâni, a.g.e. II, 142.

53 El-Buhâri, VII, 145; El-Meydâni a.g.e., s. 78.

54 Et-Tirmizî IV, 625 H.No: 2435; Es-Sâbûni, a.g.e., s. 83.

55 El-Kettâni a.g.e., s. 150.

56 Et-Taftâzâni, a.g.e. II, 175-176.

2- Kabir Ahvali:

Kafirleri ve müslümanların günahkarlarının kabirde azab göreceği hususunda sahih hadisler gelmiştir. Bir hadiste, "Hz. Peygamber iki kabre uğradı. Ve bunlar kabirlerinde azab çekiyorlar dediler..."⁵⁷.

el-Eş'ari'nin el-İbâne, es-Sâbuni'nin el-Bidâye adlı eserlerinde Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığındığına dair üç hadis gelmiştir⁵⁸. Bu hadislerle rağmen Mutezile kabir azabını inkar etmiştir⁵⁹. Halbuki bu konudaki hadisleri 32'den fazla sahâbi rivâyet etmiştir. Rivâyetleri manevî mütavâtir seviyesine ulaşmıştır⁶⁰. Ayrıca kabirle ilgili "Ateş sabah ve akşam onlara gösterilir"⁶¹, âyet-i mezkûr hadislerle de açıklanmış olur.

Hz. Peygamber'in, "... kabirde hesabını veremeyenin sonrasının sıkıntılı geçeceğini..."⁶², beyan eder hadis-i de sahih olup kabrin ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olacağına işaret etmektedir⁶³.

Diğer taraftan kabirde münker ve nekir isimli meleklerin soru sorulacağı ile ilgili bir çok hadis gelmiştir. Bunlarda manevî mütevatirdirler⁶⁴.

3-Sırat ve Mizân:

Sırat cehennemın üzerine kurulmuş bir köprüdür. Şahsa göre değişmekle beraber kılıçtan keskin kıldan incedir. Sıratın bu özelliklerini anlatan hadis sahâbi'nin mürselidir. Mevsul hadis hükümündedir⁶⁵. Sıratla ilgili olarak "... benî sıratın veya mizânın yahut havzın başında arayın..." hadisi sahih olmakla beraber ahâd'dan rivâyet edilen bir hadistir⁶⁶.

Mutezileâlimleri, kıldan ince kılıtan keskin sıratın geçmenin mümkün olmayacağını iddia ederek ilgili hadisleri ve bu konudaki

⁵⁷ El-Buhâri II, 103.

⁵⁸ El-Eş'ari, a.g.e., s. 75; El-Hindî a.g.e. II, 261-264.

⁵⁹ El-Eş'ari, a.g.e., s. 75.

⁶⁰ El-Kettâni, a.g.e., s. 84.

⁶¹ Kur'an-ı Kerim, el-Mûmin, 46.

⁶² El-Meydâni, a.g.e., s. 117; Et-Tirmizî IV, 553 h. No: 2308.

⁶³ El-meydâni, a.g.e., s. 117.

⁶⁴ El-Kettâni, a.g.e., s. 83.

⁶⁵ El-Meydâni, Şerhu Akideti-Tahâvi, s. 118-119.

⁶⁶ Müslim, İmân 40 (I, 95 h.no: 94).

aktde'yi inkâr etmişlerdir. Ehl-i Sünnet mensubları ise "... sıratı bazı kimseler gözaçıp yummak kadar bir zamanda, bazı kimseler de yıldırım gibi, bazı kimseler de hızlı esen rüzgâr gibi... geçecektir" manasını ifade eden rivâyeti⁶⁷, delil olarak kullanmışlardır⁶⁸. Ehl-i Sünnet mensublarının delil olarak kullandığı bu hadisler hasen'dir⁶⁹.

Sıratla ilgili bir çok hadis vardır. Bunlar sahih olmakla beraber Manevî mütevâtir derecesine ulaşmışlardır⁷⁰

Mizân günah ve sevabın tartılmasına yarayan bir alettir. Şeklini Allah bilir. Sıratla ilgili hadislerde ondan da söz edilir. Bu sebepten dolayı mizânla ilgili hadisler de manevî tevâtür mertebesine ulaşmıştır⁷¹. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de de mizandan söz edilmektedir⁷².

4-Havzu Kevser:

Havz'la ilgili bir çok sahih hadis vardır. Hatta el-Meydâni Havz'la ilgili hadislerin manevî mütevâtir derecesine ulaştığını söyler⁷³. Bu konudaki hadislerden birinde şöyle denir. "Havzımın çevresi bir aylık mesafe miktarı kadardır. Suyu sütte beyaz, kokusu miskden daha hoştur. Badakları gökteki yıldızların sayısından noksan değildir. Ondandır bir kere içen ebedi olarak susamaz"⁷⁴ denir. Manevî mütevâtir olan havzla ilgili hadisleri 32 sahâbi rivayet etmiştir⁷⁵.

5- Marufu Emretmek, Münkerden Nehyetmek:

Marufu emretmek, münkerden nehyetmek, mutezilenin 5 temel esaslarından biridir. Diğerleri tevhid, adl, va'd ve vaid, el-Menziletü beyne'l-meziletyn'dir⁷⁶. Emr bi'l-Maruf, diğer mezheplerde de varsa da Mutezile bunun zaman zaman ve yerine göre silahla, zorla yapılması lazım geldiğini savunmaktadır⁷⁷. Bunu çok kere kendi prensiplerini savunmak için müdafaa etmişlerdir.

67 El-Münzirî, et-Terğîb ve't-Terhîs IV, 426, Mısır, 1954.

68 Et-Taftazânî a.g.e., II, 164; el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf II, 453.

69 El-Münzirî, a.g.e. IV, 424-430.

70 El-Kettânî a.g.e., s. 148; el-Cürcânî, a.g.e. II, 453.

71 El-Cürcânî a.g.e., II, 453.

72 Kur'an-ı Kerim, el-Enbiya, 47.

73 El-Meydâni a.g.e., s. 76-78.

74 El-Buhârî, er-Rikâk VII, 207.

75 El-Kettânî, a.g.e., s. 152.

76 Koçyiğit Talat, Hadisçilerle Kelâmcılar arasında Münakaşalar, s. 77.

77 Koçyiğit Talat, a.g.e. s. 83.

Et-Taftâzânî, bu konuda3 sahih hadis zikretmiştir⁷⁸. Bazı hadisler, emri bi'l-Marufun yapılmasının cimrilik, rezâlet ve yağcılığın yayıldığı bir zamanda gerekmeyeceğini bildirmektedir. Ancak bu hadisler, ikâzın testr etmeyeceği kesinlikle anlaşılan yerlerde geçerlidir şeklinde izah edilir. Emri bi'l-maruf'a yumuşaklıkla başlamak yerine, göre dozunu artırmak ehl-i sünnetin de metodudur⁷⁹. Fakat bunu münkerleri önlemek için yapılmalıdır. Bu konudaki hadisle ilgili ayetleri tekd ederler. Yani emri bi'l-Maruf'un aslı Kur'an'dadır⁸⁰.

6- İmân ve Kûfûr Meselesi:

İman, inanılması lazım gelen şeyleri dil ile ikrâr, kalb ile tasdik etmektedir⁸¹. Muhaddislerin buna ibadet etmeyi de ilâve etmişlerdir⁸². Ancak amel, imanın cûzi değil, kemalini vucuda getiren bir esasıdır⁸³. Mutezile ve haricilere göre amel imanın bir cüzüdür..." hariciler, günahlı Kebâiri işleyen kafir, Mutezile ise fâsik kabul etmiştir. Haricilere göre Kebâir günahı işleyene cehenneme girince bir daha çıkmayacaktır⁸⁴. Halbuki cehennemliklerin bir müddet yandıktan sonra çıkacakları hususunda sahih hadisler vardır. Bir hadiste, "Aziz ve Celil olan Allah bir topluma cehennemde yanıp kömür gibi olduktan sonra çıkarır"⁸⁵ buyrulur.

El-Mâtûridî, imanın kalbde olduğu hususunda Cibril hadisini zikreder. Hadis sahihdir. 8 sahâbi riâyet etmiştir⁸⁶. Et-Taftâzânî bu konuyla ilgili beş (5) hadis zikretmiştir. El-Cûrcânî bu beş hadise üç hadis daha ilâve etmiştir⁸⁷. Bunlardan "Lâillâhe illallah diyen zina etsede cennete girer..."⁸⁸. O hadisi, günahlı kebâir i işleyen cehennemde ebedi kalmayacağını açıkça gösterir..

7- Kerâmet Meselesi:

Keramet aslında tasavvufun meselelerinden biridir. İtikâdi mezheplerin onun hakkında tartışmaları, onu kelâmî bir mesele

⁷⁸ Et-taftâzânî, a.g.e. II, 180.

⁷⁹ Et-Taftâzânî a.g.e., s. II, 180-181.

⁸⁰ Kur'an-ı Kerim, Ali İmran, 104.

⁸¹ Elmeydânî, a.g.e., s. 98.

⁸² El-Cûrcânî, a.g.e. II, 457; el-Buhârî.

⁸³ Aydın Ali Arslan, İslâm İnançları ve Felsefesi, s. 125, İst. 1964.

⁸⁴ Koçyiğit Talat, a.g.e., s. 37; Ahmed b. Temiyye Kitâbu'l-İmân, s. 89, Mısır H. 1325.

⁸⁵ Müslim I, 172, H. No: 184.

⁸⁶ El-Buhârî I, 17; El-Kettânî, a.g.e., s. 30-31.

⁸⁷ Et-Taftâzânî, a.g.e., II, 188; El-Cûrcânî, a.g.e. II-454-456.

⁸⁸ Müslim I, 94 h. no:94.

haline getirmiştir.

Kerâmet, nübüvvet davasına yakın olmaksızın bir velinin elinde zuhur eden olağan üstü şeylerdir. Bu şeyler, uzak mesâfeyi kısa zamanda katetme, ihtiyâç halinde yiyecek, içecek ve elbise gibi şeylerin ortaya konması, suda ve havada yürüme, cansız, dilsiz varlıklarla konuşma⁸⁹, Yakub a.s. gibi usaktan bir şeyleri hissetme⁹⁰ v.s. dir.

Mutezile alimleri, mucize ile karışır endişestyle kerâmeti inkâr etmişlerdir. Kerametle ilgili olayları bize nakleden hadisler her ne kadar mevkuf ve ahâd tarzında iseler de müşterek noktaları itibarıyla tevâtür derecesine ulaşmışlardır. Zira sahabe ve ondan sonraki nesillerden inkârı mümkün olmayan bir çok haber gelmiştir⁹¹. Hz. Ömer'in Nihâvend'de dağın arkasından sarılan İslâm ordusunu görüp, komutanları Sâriye'ye seslenmesi, Sâriye'nin bu sesi duyup tedbir alması ve daha sonra da bu olayın doğruluğunun ortaya çıkması kerametün bir misâlidir⁹².

Bu arada şunu da kaydedelimki, menkıbe kitaplarında bir çok veliye nisbet edilen kerâmet olaylarının bize nakli hadislerin naklinde kullanılan senedler kadar sağlam değildir. Kerâmetin Kur'an-ı Kerim'de misalleri çoktur. Hz. Meryem'in mevsimî olmaksızın kütükten taze hurmaları derlemesi bunun bir misâlidir⁹³.

8- İyi veya Kötü Kişinin Arkasında Namaz Kılmak:

Selefe mensup bazı kimseler, fasik ve bid'atcının arkasında namaz kılmayı mekruh saymışlardır. Şu kadar varki, kâfir olmadığı müddetçe fâsik de olsa iman sahibi her kişinin arkasında namaz kılınabilir. Ehl-i Sünnet ve mutezile alimleri bu görüşte ittîfak etmiştir. Nitekim bir hadis-i şerifte, "Her iyi veya kötünün arkasında namaz kılınız"⁹⁴, buyrulur. Bu mesele fikhin konularından birisi olduğu halde Ehl-i sünnet'i tanıtan bir alâmet haline geldiği için kelâm kitaplarında yer almıştır⁹⁵.

9- Hilâfet Meselesi:

Aslında fıkıh ve sîret kitaplarının meselesi olduğu halde Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında çekişme konusu olduğu için kelâm

⁸⁹ Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 175-177.

⁹⁰ Elmalılı H. Y., Hak Dinî Kur'an Dili IV, 2920.

⁹¹ Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 175-177.

⁹² Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 177.

⁹³ Kur'an-ı Kerim, Meryem, 25.

⁹⁴ El-Hindâ, Kenzu'l-Ummâl VI, 54.

⁹⁵ Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 186.

kitablarında buna da yer verilmiştir. Ayrıca hilâfet meselesi ümmetin varlığıyla da yakından irtibatlıdır. Zira müslümanların ahkâmını infaz edecek, cezaları yerine getirecek, düşmanlarına karşı hudutları koruyacak, asker besleyecek, tehz edecek, sadakaları (vergileri) alacak, asilleri, hırsızları, yol kesenleri kahredecek, cuma ve bayram ibadetlerinin yapılmasına imkân verecek, insanlar arasındaki davaları halledecek, işleri yürütecek bir imam (halife) muhakkak gereklidir⁹⁶.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bunun için bu konuya önem vermiş ve "Benden sonra hilâfet otuz senedir. Sonra ısrıcı melikler gelir"⁹⁷. buyurmuştur. Bu otuz sene dört Hulefâ'nın devriyle tamamlanır. Meselâ,

Hz. EbuBekr, 2 yıl 3 ay, 10 gün

Hz. Ömer, 10 yıl, altı ay, sekiz gün,

Hz. Osman, 11 yıl 11 ay, 9 gün,

Hz. Ali 4 yıl, 9 ay, 7 gün'dür. Yekûn 29 yıl, altı ay, 4 gün eder.

Küsürâtı tağlıp yoluyla tam yıla sayarsak 30 yıl olur⁹⁸. Mezkûr kûsürâtı Hz. Hasan'ın 6 ayı ile otuz seneye vardırırlar da vardır⁹⁹.

Hilâfetin 30 yıl olduğunu ifade eden hadisler, Şefîne' isimli sahabînin nakline dayanmaktadır¹⁰⁰. Buna göre Emevî, Abbâsî ve bunlardan sonra gelenlerin Hilâfeti tam manasıyla hilâfet değil, emîrlik, melîklik telakkî edilmelidir. Ancak ulemâ bazı emevî ve bir çok Abbâsî idarecilerini Halife kabul etmişlerdir. Buna göre 30 senelik Hilâfeti, kâmil manada Hilâfet ondan sonrakilerin Hilâfeti'de bazen kâmil manada bazen de Hilâfet-i Nakîse şeklinde anlamak gerekir.¹⁰¹

Bunların yanında Kelâm kitaplarında Halife'nin Kureys'ten olması lazım geldiğini beyân eden hadisler de vardır¹⁰². Ehl-i Sünnet ulemasının görüşü bu yoldadır.

Bazı Mutezile ve haricî alimleri "... dinlemek ve ifaat etmek gerekir. İsterse Habeşli bir köle olsun"¹⁰³. hadisiyle istidlâl ederek Kureysli olma şartını kabul etmemişlerdir. Ehl-i Sünnet uleması, habeşli köle hadisini, alt seviyedeki idarecileri kasdeder şeklinde tevîl etmişlerdir¹⁰⁴.

⁹⁶ Muslihiddin el-Kesteli, s. 181, İstanbul, 1973, Ofset Baskı.

⁹⁷ El-Kesteli, a.g.e., a.g.e., s. 180.

⁹⁸ Es-Saati, Abdurrahman, Bulûğu'l-Emânî, XXIII, 12, Beyrut, t. sız.

⁹⁹ El-Meydâni, a.g.e., s. 137.

¹⁰⁰ Es-Saati, a.g.e., XXIII, 12; El-Buhârî IV, 155; Et-Tirmizî IV, 5x1.

¹⁰¹ Es-Sa'ati, a.g.e., XXIII, 12.

¹⁰² El-Buhârî IV, 155; Et-Tirmizî IV, ol.

¹⁰³ Müslim el-İmâre III, 1468.

Hilâfetin Kureyşliliğini ifade eden hadisler vahid haberler ise de icma' ile desteklenmiştir¹⁰⁵. Ancak ilgili deliller, derinliğine incelenirse Hilâfet'in Kureyşliliği lazım bir şart olmayıp, tercih hususiyetli olan bir şart olduğu anlaşılır¹⁰⁶.

Diğer taraftan Hz. Muaviye'nin rivayet ettiği bir hadis de, "... dini ayakta tuttukları müddetçe Hilâfet'in Kureyş'de olacağını" bildirir¹⁰⁷, hadisi de Hilâfetin başkalarına geçebileceğini göstermektedir.

Bu arada başta Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu prensipler olmak üzere, tarihi gerçekleri gözönünde tutarak Kureyşliliği ifade eden hadislerin mevzu olacağını sajunanların da var olduğunu zikredelim¹⁰⁸.

10-Mestlere Meshetmek:

Kesin delillerle sabit olan mestlere meshetmek bir fıkah konusu iken, Ehl-i Bid'at'ın bu husustaki inkârcı görüşleri onu bir akaid meselesi haline getirmiştir. Bu hususta İmâm Azam Ebu Hanife, "Mestlere meshetmek hakkındaki hükmümüz, o husustaki delillerin gündüzün aydınlığı gibi ortaya çıkmasından sonra olmuştur." der. El-Kerhi ise mestlere meshetmeyi caiz görmeyenin küfründen korkarım. Zira bu husustaki deliller tevâtür derecesine ulaşmıştır¹⁰⁹, der. Bu delillerin bazısını burada zikredelim.

El-Buhârî'de mestlerle ilgili bir hadiste şöyle denir: "Hammam bin el-Heris der ki: Cerir b. Abdullah'ı gördüm. İdrâkı yaptı. Sonra abdestini aldı. Mestlerine meshetti. Sonra kalktı ve namaz kıldı. Öyle yapmasının sebebi kendisine sorulunca, Rasulullah'ın böyle yaptığını gördüm dedi. Râvi İbrahim derki, bu oradakilerin çok hoşuna gitti. Zira Cerir sahâbenin son zamanlarda imen edenlerindendi¹¹⁰.

El-Buhari bu hadisi, Adem, Şu'be, 'Ameş, İbrahim, Hammâm'ın isnadiyle Cerir'den rivâyet etmişlerdir. Diğer bir hadiste "El-Muğire b. Şu'be der ki: Bir defasında Hz. Peygamber'in abdest suyunu döktüm, mestlerine meshettiler ve namaz kıldılar"¹¹¹. Bu hadisi de İshak, Ebu Usâme, 'Ameş, Müslim, Mesruk el-Muğire senediyle rivâyet etmiştir.

104 El-Cürcânî, a.g.e., II, 466; Et-Taftâzânî, a.g.e. II, 203.

105 El-Cürcânî a.g.e. II, 466; Et-Taftâzânî, a.g.e. II, 203.

106 İbn Hacer, Fethu'l-Bâri XIII, 114-119, Beyrut, Ta.sız.

107 Es-Sa'atî, a.g.e., XXIII, 7.

108 Hatıboğlu Mehmed, S. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXIII, 121-213, 1978, Ank.

109 El- Kesteli, a.g.e., s. 188.

110 El-Buhârî I, 102.

111 El- Buhârî, aynı yer.

Müslim'in sahih'inde değişik dört senedle Cerir'den; iki senedle Huzeyfe'den-; altı senedle el-Muğire b. Şu'be'den mestlere mesh konusunda hadis gelmiştir¹¹². Ebû Davud(un süneninde, değişik altı senedle el-Muğire'den mestlerle ilgili hadis gelmiştir¹¹³. Yine bu konuda et-Tirmizî de yedi¹¹⁴, en-Nesâî'de 12¹¹⁵, hadisi şerif vardır. İbn Mâce'de bu konuda 19 hadis zikretmiştir¹¹⁶.

Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid adlı eserinde mestlerle ilgili olarak Hz. Ali'nin bir hadisini nakleder. Hadis et-Tirmizî'nin sünen'in de yer almıştır¹¹⁷. Hasan el-Bâsri diyor ki: Sahâbe'den 70 kişiye kavuştum. Hepsî de mestlere meshetmeyî catz görüyordu¹¹⁸.

Hulâsa mesh'le ilgili 66 sahâbinin 40 hadis rivâyet ettiği hadislerinin mütevâtir olduğu anlaşılmaktadır¹¹⁹. Enes b. Malik'e Ehl-i Sünnet'in neden neden ibâret olduğu soruldu. O, şeyhaynî sevmem, damatları kınaman, mestlere meshetmemdir¹²⁰. dedi.

11- Halifelerin ve Ashâbî Kıram'ın Fazileti:

Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra fazilet sırasının nasıl tanzim edildiği hususunda vaki olan ihtilâf bir akâid meselesi haline dönmüştür. Bunun için bu mevzu kelâm kitaplarında yer almıştır.

Hz.Peygamber'den sonra fazilet sırası şöyledir. Dört büyük halife, muhâcir, Ensar'dır. El-Cürcânî "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserinde ashabin üstünlüklerini mevzu eden bir çok hadis-i şerif zikretmiştir. Ehl-i Sünnet alimleri fazileti beyan etme işi Halfe'lerin vazife lerinin tertibi şeklindedir. Şia ve bazı mutezile alimleri ise, Hz. Hz. Ali'nin hepsinden fazilet yönünden üstündür derler¹²¹.

Bu itibarla Şi'a'nın ileri sürdükleri deliller Ehl-i Sünnet alimleri tarafından cevaplandırılmıştır¹²².

Ehl-i sünnet uleması Ashab-ı Kıram'ın adalet (haramlardan

¹¹² Müslim et-Tahâre, 22 (I,227-230).

¹¹³ Ebu Davud, et-Tahâre, 59, I, 103-109.

¹¹⁴ Et-Tirmizî et-Tahâre I, 155-170.

¹¹⁵ En-Nesâî, et-Tahâre I, 69-72.

¹¹⁶ İbn Mâce et-Tahâre I, 180-186.

¹¹⁷ Et-tirmizî, et-Tahâre I, 159.

¹¹⁸ El-Kettâni a.g.e., s. 43; El-Kestell, a.g.e., s. 188.

¹¹⁹ El-Kettâni aynı yer.

¹²⁰ Et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 188.

¹²¹ El-Cürcânî, a.g.e., s. 474.

¹²² El-Cürcânî, a.g.e. II, 475-477.

sakınan, emri ilâhiyi yerine getiren) sıfatına sahip olan insanlar olduğu için cerh edilemezler. Zira âyet-i kerimelerde ashâbın fazileti zikredilmişti, hadislerde de yer almıştır¹²³. Ayrıca "Ashabıma söylemeyin..."¹²⁴, "İnsanların en hayırlısı çağdaşım olanlardır..."¹²⁵ gibi hadisler ashâbı kırımın üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

12- Hz. Peygamber'in Mirası:

Miras meselesi aslında bir fıkıh meselesidir. Hz. Peygamber'in mirasının kendi çocuklarına intikâl edip etmeyeceği bir mezheb farkı ortaya çıkarmıştır. Şi'a, Fedek hurmalığının yarısının miras olarak Hz. Fatıma'ya verileceği iddia Ehl-i sünnet alimleri Hz. Peygamber bütün ümmetinin pederi durumundadır. Geriye bıraktığı şeyler ümmet için, sadaka olarak kalmıştır. Zira bir hadiste, "Biz Peygamberler cemaati geriye miras bırakmayız. Bıraktığımız şey sadakadır"¹²⁶. Hadis sahihdir. Haber-i vâhid'dir. Hz. Ebubekr, duyduğu bu hadisi bizzat uygulamaya koymuş ve onunla amel etmiştir. 13 sahâbi tarafından nakledilen hadisin manevî mütevâtir olduğunu söyleyenler de vardır¹²⁷.

13- Kıyamet Alâmetleri:

Hilâfet konusunun bir devamı olarak kıyamet alâmetleri, Kelâm kitaplarında yer almıştır. Zira Şi'a'nın imâmiye kolu, on ikinci imâmın saklı olduğunu, beklenildiğini ve Mehdi olarak dünya'ya geleceğini iddia etmektedir.¹²⁸ Ehl-i Sünnet mensubları ise böyle bir iddiayı kabul etmemişlerdir. Et-Taftâzânî, Mehdi ile ilgili dört hadis zikretmiştir. Bunların hiçbirinde saklı imâm diye bir şeyin mevzu edilmediğini zikretmiştir. Allah Taalâ, ahir zamanda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in neslinden adil bin halife'yi istediği zamanda gönderecektir. On ikinci imâm olan Muhammed b. el-Hasan el-Askerî'nin binlerce yıl yaşayıp Mehdi olarak gönderileceği delilsiz bir davadır¹²⁹.

Kıyamet alâmetleri başlıca iki kısma ayrılır. Önce teşekkül edeceklerine küçük alâmetler denir. Bunlar da başlıca şu kısımlara ayrılır. Bazı büyük günahların yaygın hale gelmesi v.s. dir. Büyük alâmetler 10 tanedir. Bir hadisi şerifte, "On alâmet görülmeden kıyamet kopmaz. Güneşin batıdan doğması, Yecuc ve Mecucun ortaya çıkması, dabbetu'l Ard'ın zuhuru, dünyanın üç yerinde yerin batması,

123 El-Buhâri, Fezâil IV, 195.

124 El-Buhâri, er-Rikâk VII, 173.

125 El-Cürcânî, a.g.e. II, 469.

126 El-Fezâil, el-Buhâri IV, 210.

127 El-Cürcânî a.g.e. II, 469.

128 Et-Taftâzânî, Şerh II, 225.

129 Et-Taftâzânî, a.g.e. II, 225.

aden'in en çukur bir yerinden büyük bir ateşin zuhuru, bu ateş insanların bir araya toplayacak ve onları takip edecektir" buyrulur. Başka bir rivâyette, "...yer yüzünü kaplayan bir duman'ın zuhuru" zikredilir. Başka bir rivâyette, "deccal ve dumanın her tarafı itilâ etmesidir. Konuyla ilgili hadisin bir ziyâdesinde "... onuncu olarak insanları denize atan bir rüzgâr veya İsa (a.s.) inişi mevzu edilir¹³⁰.

Bu alâmetlerden, Deccâl, Hz. İsa, Yecûc ve Mecûc, Debbetü'l-Erd, ve güneşin batıdan doğuşu ile ilgili hadisler mütevâtirdir¹³¹. Bu alâmetlerden bazıları hakkında sadece hadis vardır. Bu alâmetleri filozoflar tevil etmiş, Ehl-i sünnet alimleri de aynen kabul etmişlerdir¹³².

V- Sünnet Kitaplarında Akâid'le İlgili Hadisler:

Sünnet mecmuaları İslâmî ilimlerin hemen her çeşidinin kaynağı olduğu gibi Kelâm ve Akâid'in de en mühim kaynaklarından biridir. Bunun için kelâm kitaplarında kendileriyle istidlâl edilen hadisleri burada mevzu ettik.

Sünnet kitaplarında bulunan inançla ilgili hadisler çokkere "Kitâbu'l-İmân" başlığı altında verilir. Bazen değişik başlıklar altında da bu türlü hadislere yer verilir. Bu çalışmanın dipnotlarına bakıldığı takdirde mevzu ile ilgili hadisleri değişik yerlerde görme imkânının var olduğu tesbit edilmiş olacaktır.

Burada kısa bir mukayasa yapalım. İnançla ilgili hadisleri bu çalışmamızda 90, yüz arasında bulunurken sünnet kitaplarında meselâ, Müslim'in sahihinde 380 den fazla hadisin varolduğu görülecektir.

Netice:

Bilindiği gibi akâid ve Kelâm ile ilgili bir çok hadis, kelâm kitaplarında yer almıştır. Ancak bu hadislerin çoğu takviyeli ahâd haberleridir. Ahâd hadislerle istidlâl edilmez demişse de uygulama da ahâd hadislerle istidlâl edildiği görülmektedir. Ancak hadislerle istidlâl edilen meseleler ferî, cüzi olduğu, bir kısmıyla da ehl-i Bid'at cevab verildiği dikkati çekmektedir.

Daha çok hadislere yer veren inançla ilgili kısımları kısaca zikrederim. Hz. Peygamber'in mucizeleri, mîrac, kabîr ahvâli, havz,

¹³⁰ Et-Taftâzânî a.g.e. II, 225-226; et-Tirmizî, el-Fiten IV, 477-478.

¹³¹ El-Kettânî a.g.e., s. 147.

¹³² Et-Taftâzânî II, 226.

sıratın kıldan ince, kılıçtan keskin olması, hilâfet meselesi, mestlere meshetmek meselesi, fasıkın arkasında namaz kılınabileceği ile ilgili konular, Hz. Peygamber'in Mirası meselesi, kıyâmet alâmetleri, gibi konuların hadis-i şeriflerle isbat edildiği görülebilir.

Bu konularla ilgili hadisler hem Ehl-i bid'at'a verilecek cevap niteliğinde hem de ehl-i sünnetin inançla ilgili görüşlerine destek olmaktadır.

Burada şu hususu belirtelim ki, Ehl-i sünnet'in kelâmıla ilgili meselelerini, ehl-i Bid'at'a verdikleri cevaplar oluşturmuştur.

Kelâm kitaplarında yer alan hadislerin büyük bir kısmı takviyeli ahâd hadislerdir. Bir akide ortaya koymayan bazı cüzi ve ferî konularda, az da olsa bazı zayıf hadislerle de yer verildiği görülmektedir.

Ehl-i Sünnet'in kullandığı hadisleri kaldırdığımız takdirde, Ehl-i sünnet diye ortada bir şey kalmayacağı açıktır.

KUR'AN -I KERİM'DE FÂSILA

Öğ.Gör.Dr.AH EROĞLU

Kur'an-ı Kerim, tek harfî bile değişmeden zamanımıza kadar gelen yegâne ilâhî kitaptır. Hem lafzı ve hem de manası itibarıyla harika bir kelâmdır. Onun lafızlarındaki güzelliğ ve ahenk, manalarındaki enginlik, dost ve düşmanı etkilemiş; Yüce Peygamber (S.A.V)'e indirdiği sırada, edebiyatın zirvesinde olan bir toplumu, Araplar'ı; lisanının musiki ve taklit edilemezliği ile hayran bırakmıştır.

Kur'an-ı Kerim, kelimeleri ve cümle yapıları bakımından Arapça bir kelâmdır. Ama insanların sözlerinde bulunmayan kendine has bir ifade tarzına sahiptir. Şiir ve nesir özelliklerini bir araya toplamıştır. Onda esrarengiz bir musiki vardır. Bu musiki, Kur'an'ın kendine has üslubundan, kelimelerinin güzelliğinden, cümlelerinin ahenk ve insicamından iç ve dış fâsılların sağladığı uyumdan kaynaklanmaktadır. Birçok âyetin sonunda sıralanan fâsıllar, Kur'an-ı Kerim'i musiki sanatındaki ses tekrarlarıyla birleştirir. Tekrarlanan sesler, son derece güzel ve tesirlidir. Unutulmayacak kadar ahenk üstünlüğü içindedir. Bu da Kur'an'ın bir başka yönünün tezahürüdür. Nitekim er-Rummâni (368/978)'ye göre Kur'an'ın l'cazi yedi yönden tezahür eder. Biri belâğat yönündendir. Belâğat ise on kısımdan meydana gelir. Bunun beşinci kısmını fâsıllar teşkil eder¹.

İşte biz bu makalemizde, Kur'an-ı Kerim'in l'câz hususiyetlerinden birisi olarak kabul edilen fâsılayı incelemeye çalıştık. Ancak konuyu detaylarıyla ele almadık. Çünkü konu hem oldukça geniş ve hem de güzel sanatların ebediyat, musiki gibi dallarını ve hatta estetiği de ilgilendirmektedir. Bütün bunlar göz önüne alınca hem saha çok genişlemektedir, ve hem de bir makaleye sığmayacak boyutlardadır. Araştırmalarımızdaki dökümanlardan da anlaşılıyor ki, bu tür bir telif en az iki yıllık bir mesaiyi gerektirecektir. Bu bakımdan konu ana hatlarıyla işlenmeye çalışılmıştır. Konunun zorluğu da düşünülerek çerçevenin dışına çıkmamaya gayret gösterilmiştir.

¹ er-Rummâni, Ebu'l-Hasan İbn İsâ, en-Nukat fi l'câzi'l-Kur'an (Selâsü Resâil fi l'câzi'l-Kur'an mecmuası içinde) Mısır 1987, s. 75-76.

değiliz. Çünkü bu konuda kaynaklarda açık bir ifade tesbit edemedik. Ancak mezkûr tabiri bir arûz ıstılahı olarak ilk defa kullanan arûzun mücidi Halîl İbn Ahmed (175/791)olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü O, Kitâbu'l-Ayn adlı eserinde daha önce belirttiğimiz gibi, "Arûz ilminde fâsıla üç harekeli bir sakin harften meydana gelen tefiledir¹⁴ " demektedir. Belki Kur'ânî bir ıstılah olarak ilk defa kullanan da o olabilir. Zira talebesi Sibeveyh (180/796) tesbitimize göre fâsılayı Kur'ânî bir ıstılah olarak kullanan ilk kişidir¹⁵.

C) Fâsılayı Bilmenin Yolu

Ca'berî (732/1392)'ye göre fâsıla iki yolla bilinebilir:

1. Tevkîfî, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı okurken üzerinde durduğu her kelime fâsıladır. Durmayıp geçtikleri ise fâsıla değildir. Rasûlullah'ın bazan durup bazan durmamaları, ya fâsıla olup olmadığını veya vakf-ı tammı bildirmek, ya da nefes almak içindir. Çünkü Ebû Dâvûd (275/888) , Ümmü Seleme'den şöyle rivayet eder: "Ümmü Seleme'ye Rasûluha'nın okuyuşu sorulduğu zaman şöyle cevap verir: "O, kırâatını âyet âyet bölerdi"¹⁶ yani Rasûlullah her âyette dururdu. Bunu, âyet başlarını bildirmek için yapardı. Bu okuyuşa "sünnet vakfı" diyenler yanılıyorlar. Eğer Rasûlullah bunu ibadet etmek için yapmışsa , bizim için geçerlidir. İbadet için değilse ,o zaman yapmak doğru olmaz.

2. Kıyâsî, nas ile tesbit edilmiş olması muhtemel olana, nasla sabit olmayana ilâve etmekten ibarettir. Ziyade ve noksanlık söz konusu olmadığından bunda bir mahzur yoktur. Gayesi "fasl veya vasl" mahallini bildirmektir. Çünkü her kelimedede vakıf calz olduğu gibi , bütün Kur'an'ı hiç durmadan baştan sona okumak da caizdir¹⁷.

D) Fâsıla Açısından Kur'an-ı Kerim'in Süre ve Âyetleri

Mekki sûreler, İslâmî davetin ilk yıllarında nazil olmuştur. O zamanda müşrik toplulukları, âdet ve geleneklerine son derece bağlıydılar. Ahlâklarında bozukluk dillerinde hüsümet vardı. Bu

¹⁴ Kitâbu'l-Ayn., F.s.l. mad. VII, 126-127.

¹⁵ Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr, Kitabu Sibeveyh, Bulak, 1317, II, 289.

¹⁶ Ebû Dâvûd, Sünen, Kitabu'l-Hurûf ve'l-Kırâat, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tarihsiz, Hadis no: 4003. IV, 371.

¹⁷ ez-Zerkeşî, el-Burhân, I, 98.

yüzden mekkî sûrelerde, onlara hitap edilirken vicdanları ve duyguları hedef alınıyor; azarlama, bilgisiz sayma, tehdit etme, teşvik ve sakındırma, müjdeleme ve korkutma şeklinde kısa sesli fâsılalar, hüzün veren secilli sözlerin birbirini izlediği, şiddetli, güçlü ve son derece sert bir üslup kullanılıyordu.

Bu, medeni olan sûrelerde, secî yoktur, manasında değildir. Fakat medeni âyetlerde daha ziyâde akıcılık, uzunluk ve yumuşak bir üslûb hakimdir. Çünkü medeni âyetler, inanan ve Kur'an'ın hidâyeti ile huzura eren bir topluluğa hitap etmektedir. Bunun yanında, ibadetleri tesbiti, ahkâmı beyanı, kanunlar koymayı, toplum hayatını düzenlemeği ve ahlâkî düzeltmeği hedeflemektedir. Bu itibarla, âyetlerin son kelimeleri secilerle nihayetlenmezse de, revî harfleri bakımından birbirinden farklı fâsılalarla son bulur. Bu sebeple, fâsılların nizamı, sûrelerin uzun, kısa ve orta olmalarına göre değişir. Bu bir bakıma, bir divandaki şîr bahirlerinin değişmesine benzemektedir. Çünkü fâsılalar, genellikle, kısa sûrelerde kısa, orta ve uzun sûrelerde, orta ve uzun olur. Aşağıda görüleceği gibi, kısa sûrelerdeki fâsıla harflerinde temâsül daha çok, uzun sûrelerde ise azdır. Temâsül, daha ziyade Mekkî sûrelerde tezahür eder ¹⁸. Tıpkı yüce Allah (c.c.)'ın şu sözünde olduğu gibi :

والنجم اذا هوى * ما ضل صاحبكم وما غوى *

و ما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحى يوحى * علمه شديد القوى *

ذو مرة فاستوى * وهو بالاقبال اعلى * ثم دنا فتدلى *

" İnmekte olan yıldız andolsun ki : arkadaşınız sapmadı, azmadı. O, havadan konuşmaz. O (na inen Kur'an veya onun söylediği sözler), kendisine vahyedilen vahyden başka birşey değildir. Onu, müthiş kuvvetleri olan biri öğretti. Üstün akla sahip (olan melek), Doğruldu (gerçek meleklik şeklinde görüldü) : Kendisi yüksek ufukta iken. Sonra yaklaştı, sarktı ¹⁹.

Bu âyetelerde fâsıla harfleri daima aynıdır. Kişi bunları okuyunca veya dinleyince her fâsılların kendine mahsus bir musikisi bulunduğunu; âyetlerdeki kelime dizilerinin musiki üslûbiyle tam bir ahenk içinde olduğunu görecektir. ²⁰

Mekkî sûrelerde, bazan fâsılların son haflerinin yakın

¹⁸ Kutub, Seyyid, Kur'an'da Edebî Tasvir, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1967, s. 163- 164.

¹⁹ Necm Suresi, Âyet, 1-7.

²⁰ Kur'an'da Edebî Tasvir, s. 157- 158.

mahrecli, yani mutekarib olduğu da müşahede edilir:

حم و الكتاب المبين * انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين * فيها يفرق كل امر
حكيم ۲ امرا من عندنا انا كنا مرسلين ۲ رحمة من ربك انه هو السميع العليم

" Hâ mim, Açık Kitaba andolsun ki Biz onu mübarek bir gecede indirdik. Çünkü biz uyarıcıyız. (Bir gece ki) her hikmetli emir onda ayırt edilir, (Yani) katınızdandır (verilen her) emir. Çünkü biz elçi göndericiyiz. Senin Rabbinden bir rahmet olarak, O işitendir ve bilendir."²¹

Buna göre, yukardaki âyetlerin fâsıla harfleri, telaffuz edildikleri mahrec bakımından birbirine yakın olan م ve ن harfleridir.

Medenî âyetlerde durum bunun aksinedir. Yani fâsıllar daha ziyade mütekarib olur. Mesela Ahzab ve Nisâ sûreleri gibi. İşte yukarıda geçen âyetlerdeki cümleler, vezinli, ahenkli belîğ, veciz, manası tam cümlelerdir.

Gerçekten Kur'an-ı Kerim en kolay ve en tatlı duraklara sahiptir. Ayrıca Kur'an'da, fâsılların son hecelerinin med ve lîn (uzatma ve yumuşatma) harfleri ile hitam bulması ve "nûn"un ilhaki gibi durumlar çoktur. Bu sebeple Kur'an'ı okuma zevkine erenleri çoşturabilmektedir. Bu eskiden Araplar'ın yaptıklarına benzemektedir. Nitekim Sibeveyh "Araplar name yaptıklarında (kelimelerin sonuna "elif" ve ن ve م ilâve ederlerdi, Name yapmak istemediklerinde böyle bir şeye teşebbüs etmezlerdi" ²² demektedir.

Fâsılları bir tek harf üzere olan sûreler az değildir. Kehf, Feth, İnsân, A'lâ, Şems, Leyl sûreleri bunlardandır. Zira bu sûrelerin fâsıllarının tamamı "elif" harfidir. Ayrıca Kamer, Kadr, Kevser sûreleri de fâsılları tek harf olan sûrelerdendir. Çünkü bu sûrelerin bütün fâsılları "RÂ" harfiyle son bulmuştur.

İsrâ, Furkân, Ahzâb sûrelerinin bütün fâsılları her ne kadar "elif" harfi ile son bulmuşsa da, bu sûrelerin hepsinde "elif" ten başka bir harfle son bulan fâsıla da vardır. Bu fâsıla İsrâ suresinin

هو السميع البصير ^{2 3} "RÂ": Furkân'da

²¹ Duhân Suresi, âyet, 1-6.

²² Sibeveyh, el-Kitab, c. II, 298.

²³ İsrâ sûresi, âyet, 1.

السبيل 2 4 ile; Ahzâb sûresinde
و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل 25 "lâm" harfleridir.

Munâfikûn, Fîl ve Nâs sûreleri de böyledir. Çünkü Münafikûn sûresinin bütûn fâsılları "NÜN"; Fîl sûresindekiler "Lâm" ve Nâs sûresininkiler "SİN" harfî ile son bulmuştur.

Kur'an'da bir kısım harflerle son bulan fâsıllar çoktur. Mesalâ "NÜN" harfî gibi 26 . Diğer bir kısım harfler vardır ki bunlarla son bulan fâsıllar azdır.

Kimi kez de Kur'an'ın bir kısım âyetlerinde fâsıla bulunmaz. Fakat yine de vezninde, namesinde, o en yüksek seviyesini korumaktadır. Ahkâm âyetlerinin bir çoğu bu türden sayılabilir. Mirâs âyetleri gibi:

يو صيكم الله في او لا دكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن
ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولا يورثه لكل واحد منهما الميراث
ما ترك ان الله كان عليما حكيما وكم نصف ما ترك ازواجكم ات لم يكن لهن
ولد فان كان لهن ولد فلكم الربعوالله عليم حلِيم .

"Allah size, çocuklarınız(ın alacağı miras) hakkında erkeğe kadının payının iki mislini tavsiye eder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer (çocuk) yalnız bir kadınsa (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana babasından herbirinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa, anasının payı altıda birdir. (Bu hükümler, ölenin) yapacağı vasiyyetten, ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilmezsiniz. Bunlar, Allah'ın koyduğu fazlardır. Şüphesiz Allah bilendir, hikmet sahibidir."

"Eğer çocukları yoksa, eşlerinizin yapacakları vasiyyetten ve borçtan sonra, geriye bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Sizin de çocuğunuz yoksa, yapacağınız vasiyyet ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarındır. Eğer (ölen) erkek veya kadının mirasçısı, evladı ve ana-babası olmayıp başka yakınları ise o zaman; bir erkek veya bir kız

24 Furkân sûresi, âyet, 29.

25 Ahzâb sûresi, âyet, 4.

26 Kur'an'da Edebi Tasvîr, s. 164.

kardeşi varsa, herbirine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler, üçte bir ortaklırlar. (Bu taksim) zarar verici olmayan vasiyyet ve borçtan sonra (uygulanır) Bunlar, Allah'tan (size) vasiyyettir. Allah bilendir, halimdir²⁷.

Yukarıda verdiğimiz âyetler, Kur"ânın uzun sayılan âyetlerindedir. Çünkü her iki âyetin Mushaftaki hacimleri on iki satırdan daha fazladır. Buna rağmen mezkûr âyetlerde, ne mütekarib ne de mütemasil sayılmayan, sadece iki fâsıla bulunmaktadır. Çünkü o, hükümleri açıklamanın yanında, nameleri ahenkli, mana ve lafızları birbirine münasib ilâhî bir kelâmdır. Zikredilen bir kısım matematiksel rakkamlar, lafız ve manaların uyumunu bozmamış; tam aksine en yüksek derecede bir kelâm olma vasfını korumuştur²⁸.

E) Seci Nedir ve Kur"ân'da Seci Var mıdır ?

Seci, çoğulu اسجاع 'dır. اسجوعه de seci manasındadır. Çoğulu اساجيع 'dır. Seci س . ج . ع maddesinden türemiş bir masdardır. Lugatta, kaftiyeli cümlelerle konuşmak, anlamına gelir. Araplar, kaftiyeli konuşan kişi için سبع الخطيب سبعا = "Hatip kaftiyeli konuştu" derler. Ayrıca güvercin kuşu namelerini tekrar edip öttüğü zaman سبعت الحمام derler²⁹.

Seci, edebî bir ıstılah olarak da, mensûr kelâmda fâsılların bir harf üzere birbirine uygun olmalarıdır³⁰. Yani seci'de asl olan , cümlelerdeki son hecelerin birbirine uygunluğudur.

Zaten uygunluk , her bakımdan arzu edilen bir şeydir. Yaradılış icabı gönül böyle bir şeyi ister. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, gerçek seci ,sadece son hecelerin aynı harften ibaret olması değildir. Böyle olsaydı , her edip secilli sözler söylerdi. Konuşulan her cümle , ister manalı olsun, ister olmasın secilli olurdu³¹. Halbuki gerçek bir secide sözcükler seçilirken sunilikten kaçınılmalı, terkipler aynı tarzda seçilmeli, sözcükler manaya uymalı ve secilli olan her iki cümle

²⁷ Nisa Suresi, Âyet. 11-12.

²⁸ Ebu Zehra, Muhammed, el-Mucizeetu'l-Kubrâ,Dimaşk 1970 s.270.

²⁹ Cemheretu'l-Lugâ, S.c.a.mad. II, 93; Lisanu'l-Arab, S.c.a.mad. VII, 150; Kâmûs Tercemesi, S.c.a . mad. III, 282.

³⁰ Kitabu'l-Ayn, I, 214; Lisanu'l-Arap. a.g. mad. Aynı yer ; Kamustercemesi, A.g. mad. Aynı yer.; Edebiyat Lugatı, s.131.

³¹ Ibnu'l-Esir, el-Meselu's-Sair,Tahkik: Dr. Ahmed el-Hûfi-Dr. Bedevi Tabâne, Riyad 1983. I, 312.

ayrı ayrı manalara delâlet etmelidir³². İşte o zaman , secide güzellik söz konusu olabilir. Meselâ, zihinde bir kısım manalar tasavvur edilse, sonra da mezkûr manalar, bir kısım secilli lafzlara dökülmek istense, o zaman o sözcüklerde ziyade ve noksanlık yapmak kaçınılmaz olur. Halbuki tasavvur edilen mananın ziyâde ve noksana ihtiyacı yoktur. Öyle ise düşünölen manaya uygun bir sözcük bulmak gerekir. Böyle bir sözcük bulunduğunda secilli olmadığı görölebilir. Belki de onu, secilli yapabilmek, ya bir kısım ilâveler yapmak, ya da noksanlaştırmakla mümkün olabilecektir. Böyle yapıldığında da hoş ve makbul olmayan bir seci meydana gelebilecektir. Çünkü bunda tabiiik değıl, sun'ilik vardır. Halbuki sun'ilik bulunmayan salikadan gelen bir hareketle vucüd bulan seciler son derece güzel ve makbuldür. Bu da edebî yönden kelâmın en yüksek derecesi sayılmaktadır³³.

Nitekim Yahyâ İbn Hamza el-Yemenî (745/1344)'ye göre, seci belâgat ilimlerinin en üstünüdür. Çünkü seci, Kur'an'ın belâgat üslûplarından biri olup, uzunlu ve kısıyasıyla en güzel bir şekilde Kur'an'da mevcuttur³⁴. Ebû Hilal el-Askerî (395/1004): " Hemen hemen edebî hiçbir söz secisiz olmaz. Eger bir sözün seciden müstağni olması gerekseydi, Kur'an olurdu. Çünkü onun nazmı, insanlarınkine benzemez. Halbuki onda çokca seci bulunmaktadır" demektedir³⁵. Bu sanata karşı çıkanları beceriksizlikle suçlayan İbnu'l-Esir (637/1239) aynı görüşü paylaşarak, Kur'an'da çokca secinin bulunmasını delil olarak ileri sürmüş ve Rahman ve Kâmer sûreleri gibi birçok sürenin secilli olduğunu belirtmiştir³⁶. Böylece bu alimler, secilli bir sözün makbul olacağını Kur'an'ı delil göstererek ispatlamışlardır. Bu noktadan hareketle sözü Kur'an'da seci olup olmadığı meselesine getirmek istiyoruz.

Herşeyden önce, değıl Kur'an'da, normal bir kelâmda dahi secinin caiz olup olmayacağı tartışma konusu edildiğı anlaşılıyor. Çünkü bazı alimler normal bir sözde bile secinin caiz olmayacağını savunmuşlardır.

Nitekim el-Ezherî ve İbn Manzûr'a göre, Resûlullah (S.A.V)

³² İbnu'l-Esir, A.g.e.I, 315-316.

³³ İbnu'l-Esir A.g.e. I, 313-314.

³⁴ el-Yemenî, Yahya İbn Hamza, Kitâbu'l-Tırâzî'l-Mutazammın Li Esrârî'l-Belâgati ve Ulûmi Hakâikil'-I caz Beyrut-1980, III, 28.

³⁵ Ebû Hilal el-Askerî, Kitabu's-Sin'ateyn el-Kitabe ve's-Şi r, Tankik : Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır 1971- s.266-267

³⁶ el-Meseli's-Sair, I, 308.

,kâhinlerin söz ve secilerine benzediği için, konuşurken veya dua ederken secili söz söylemeyi yasaklamıştır. Bundan dolayı ister konuşurken olsun, isterse dua ederken olsun seci yapmak caiz değildir.³⁷ Öyle ise Kur'an'daki fâsülalara seci denilip denilemeyeceği konusunda yapılan tartışmalar normal karşılanmalıdır. Çünkü söz konusu olan, ilahî kelâmdır. O, beşer sözüne benzemez. Beşer kelâmına arz olan noksanlıklardan münezzehtir.

İşte meseleye Kur'an'ı tenzih açısından bakan bir kısım alimler, Kur'an'da seciyi kabul etmezler. Bir başka ifade ile seciye benzese dahi fâsülalara seci denmesini caiz görmezler: Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (324/935), er-Rummâni (384/994), Ebû Bekr el-Bâkullâni (403/1012) Ibn Haldûn (808/1405) ve emsali birçok alim Kur'an'da secinin mevcudiyetini kabul etmezler³⁸.

es-Suyûti, isim vermeden, el-Bâkullâni'den naklederek Eş'ari ulemasının dışındakilerin Kur'an'da seci sanatının varlığını kabul ettiğini söylemektedir³⁹. Halbuki er-Rummâni, mutezile mezhebine mensup bir alimdir. O da seci sanatının kusurlu olduğunu belirterek Kur'an'da olamayacağını söylemiştir. Ona göre, fâsıla kelâmın manasını iyi anlamayı sağlayan, son hecelerde mevcut birbirine benzer harflerdir. fâsıla belîğ, seci ise ayıptır. fâsılda lafızlar manaya tâbidir. Secide ise, mana lafızlara tâbidir. Bu da delâlet bakımından hikmetin gerektirdiği şeyi ters yüz etmektir. Çünkü asıl gaye açıklanması gereken manaları ortaya koymaktır. Eğer söz konusu benzerlik, söz konusu gayeye ulaştırırsa kelâm belîğdir. Aksî takdirde ayıptır ve hatahtır. Çünkü bu, hikmetin gerekli kıldığı tarzın dışında, zuhur eden bir zorlamadır. Bu, tıpkı bir tacı süsleyip bayağı bir zenciye giydirmeye veya bir gerdanlık dizip, köpeğin boynuna takmağa benzer. Şunun da çirkin ve kusurlu bir iş olduğunu azıcık fehmi olan anlar. Onun için bazı kâhinlerden nakledilen şu söz çirkin ve kusurlu sayılır : 40

والارض والسماء والغراب الواقعة بنقما . لقد نفر المجد الى العشاء .

el-Bâkullâni de bu konuda er-Rummâni'nin görüşüne katılmakta ve Kur'an'da secinin mevcudiyetini iddia edenlerin iddialarını ve delillerini evhâm diye vasıflamaktadır:

³⁷ Lisânü'l-Arab, S.c.a. mad. III, 150.

³⁸ Daha geniş bir bilgi için bkz. el-Hasnâvi, Muhammed, el-Fasıla fi'l-Kur'an, Beyrut, 1966, s. 108-109.

³⁹ et-Itkan, II, 97.

⁴⁰ er-Rummâni, en-Nukat, s.97.

"Onların seci diye düşündükleri şey vehimden ibarettir. Çünkü bazan kelâm, her ne kadar seci olmazsa da , sectye benzeyebilir. Çünkü kelâmın sayesinde secilli olduğu şey herhangi bir sebepten neşet edebilir. Ayrıca secilli kelâmda , mana sectyi meydana getiren lafza uymaktadır. Halbuki Kur'an'da varlığı düşünülen seci, böyle değildir. Çünkü Kur'an'da lafız manaya tabidir"⁴¹.

el-Bakillâni , muhaliflerinin delillerini bir bir zikrederek, cevaplar vermeye çalışır. Ona göre, muhaliflerinin en kuvvetli delili, ulemanın ittifakıyla Musa (A.S), Harun (A.S)'dan üstün olmasına rağmen, **رب موسى و هارون** 42 "Mûsa " kelimesinin seciden dolayı tehir edilmiş olması; Kur'an'ın bir başka yerinde fâsılalar "vâv", ve "nûn" ile son bulduğundan **رب موسى و هارون** 43 şeklinde gelmiş olmasıdır. Onlar derler ki , âyette görülen bu husus, şîrden farklıdır. Çünkü hitab ederken ancak maksud olan şey söylenir. Aksi takdirde söz şîr seviyesinden de aşağı düşer. Kur'an'da seci pek çoktur. Bunların ,maksatsız vuku bulacağını söylemek doğru değildir.

el-Bakillâni, muhaliflerinin iddia ettiği bu görüşlerin doğru olmadığını; şayet Kur'an'da seci bulunsaydı ,insan kelâmından farksız olacağını; insanların üslûplarına dahil olsaydı, bununla icâzın meydana gelmeyeceğini ve Kur'an'a mu'ciz bir seci denilmesi caiz olduğu takdirde de, mu'ciz bir şîr de denilmesinin de caiz olacağını belirtir⁴⁴.

Böylece el-Bakillâni'nin , neden Kur'an'da secinin varlığını kabul etmediği açıkça anlaşılmuş oluyor. O, sectiyi şîrdeki kaftiyeye benzetir. Çünkü şîrde asılan kaftiyelerin aynı olmasıdır. Yani önce kalıpların hazırlanması ve sonra da bu manaların kalıplara göre ayarlanmasıdır. Bu yüzden Kur'an'a şîr demek doğru değildir. Şîr demek doğru olmayınca, manaları kalıplara tabi olan ve şîr metoduna göre yapılan sectiyi de Kur'an'a uygulamak doğru olamaz.

Çünkü Yüce Allah meâlen "O (Kur'an) elbette şerefli bir Peygamberin (Allah'tan) aldığı sözüdür. O bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhînin sözü de değildir. Ne de az

41 el-Bakillâni, Ebû Bekr Muhammed Ibnu't-Tayyib, l'câzu'l-Kur'an, Tahkik: Ahmed Sakr, Kahire. 1963, s. 85.

42 Tâhâ Süresi, âyet 30.

43 A'raf Süresi, âyet 122.

44 el-Bakillâni, l'câzu'l-Kur'an, s. 84.

düşünüyorsunuz!"⁴⁵ buyurmaktadır. Böylece Kur'an'ın herhangi bir kâhîn veya bir şairin sözü olmadığını belirterek, kalıbın esas alındığı seciyi de bu yasağa dahil etmiştir.

Burada şunu da ilave etmek gerekir ki, el-Bakillâni, Nuketü'l-İntisar lî Nakli'l-Kur'an adlı eserinde, Kur'an'ın Araplar'ın sözlerinden çok farklı olduğunu; şayet farklı olmasaydı, onun karşısında dehşete kapılmalarının ve bazan sihir, bazan şiir , bazan da eskilerin masalları diyerek farklı sebepler ileri sürmelerinin sözkonusu olmayacağını ; ayrıca ellerinde fırsat varken bütün güçleriyle ona muaraza yapmaktan geri durmalarının mümkün olamayacağını belirtir⁴⁶.

İbn Haldûn da "Kur'an-ı Kerim nesir kabîlinden bir kelâm ise de ancak ona ne mutlak mürsel (serbest nesir) ne de secili bir nesir denebilir. Ondaki âyetlerin sonlarına fâsıla denir. Seci denmez. Çünkü secide aranan hususlar âyetlerde bulunmaz. Bunlara kafiye de denilemez."⁴⁷ demektedir.

Böylece İbn Haldûn, Kur'an'daki âyet sonlarına seci ve kafiye denilemeyeceğini bir daha vurgulamış; ancak "ne mutlak mürsel (serbest nesir) ne de secili bir nesir denilemez" ifadestyle Kur'an'da, gerek secili ve gerekse secisiz ifadelerin bulunabileceğini itiraf etmiş oluyor.

Kur'an'daki bir kısım fâsılalara , seci denilebileceğini veya Kur'an'da secinin mevcudiyetini kabul eden alimler de vardır.Biz fazla teferruata girmeden bu alimlerden bir kaçının görüşlerini takdim etmeye çalışacağız. Bunlar arasında, Ebu Hilâl el-Askerî (395/1004), İbn Sinân el-Hafâcî (465/1072), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (628/1230), İbnu'l-Esir (637/1239), İbn Ebi'l-Hadîd (655/1257), Yahya İbn Hamza el-Yemenî (745/1344)'yi zikredebiliriz.

Bunlar , temelde Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in sözlerinde seci bulunduğu için seciyi güzel ve makbul saymakta ve Hz. Peygamber'in seciyi yasaklamasına dair hadislerin de ma'kul bir şekilde yorumunu yapmaktadırlar.

Daha önce de belirttiğimiz gibi , Ebû Hilâl el-Askerî "Hemeh

⁴⁵ Hâkka Süresi, âyet 40-42.

⁴⁶ el-Bakillâni, Nuketü'l-İntisar lî Nakli'l-Kur'an, Tahkik: Muhammed Za'lûl Selâm, İskenderye, 1971, s. 249.

⁴⁷ İbn Haldun, Abdurrahman, Mukaddime, Beyrut, tarihsiz, s. 567.

hemen hiçbir edebî söz secisiz olmaz. Eğer bir söz seciden müstağni kalsaydı , o söz Kur'an olurdu. Çünkü onun nazmı isanlarınkine benzemez. Halbuki onda çokça seci bulunmaktadır. Hatta âyetlerin ortalarında bile seci vardır. Âyet sonlarında ise, daha çoktur. Kur'an'daki seci ve izdivacın tamamı, mananın yerleştirilmesi, kelimenin berraklığı ve tatlılık ihtiva etmesi bakımından insanlarınkinden farklıdır. Yüce Allah'ın şu sözüne bir baksan âl

والعادات ضيحا فالمرهات لدا ما لغيرات ضيحا فانن به تقعا فرسطن به جمعا

"Andolsun nefesleriyle (güb güb) ses çıkararak koşan (at)lara; (Tırnaklarıyla yerden) ateş çıkaranlara; Sabahleyin akın edenlere; (Ayaklarıyla) toz koparanlara; Derken bir topluluğun ortasına dalanlara..." ⁴⁸ Çünkü (Kur'an-ı Kerim), kâhinin şeklindeki sözü gibi insanların bu kabilden olan bütün yeminlerinden farklıdır. Halbuki (kâhinin sözündeki) gibi, (seciler) secinin mezmum olan cinsindedir. Çünkü bunda zorlama vardır."

Bu sebeple H. Peygamber (S.A.V) ⁴⁹ اتنى من لا شرب ولا اكل ولا صاح فاستهل diyen bir adama "Kâhinlerin secisi gibi seci mi yapıyorsun" buyurmuştur. Çünkü kâhinlerin yaptıkları secilerde zorlama çoktur. Eğer sadece seci olduğundan dolayı onu çirkin görseydi "seci mi yapıyorsun" der, sonra da susardı. Hiçbir zorlama olmadan yapılan seciyi nasıl kötüler ve çirkin görebilir ki edebî sanatlar içinde ondan daha güzeli yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber'in sözlerinde çokça geçmiştir⁵⁰ diyerek secinin kusurlu ve ayıplı olanı bulunacağı gibi ,güzel ve makbul olanının da bulunabileceğini açıklamış; böylece makbul olan secinin Kur'an'da bulunmasında hiçbir mahzur olmadığını belirtmiştir.

Ibn Sinân da, Ebû Hilâl el-Askerî'nin görüşlerini paylaşmakta ve er-Rummânî'nin "fâsıla bellig, seci ise kusurludur. fâsılada lafızlar manaya tabi, secide ise mana lafızlara tabidir" şeklindeki sözünün doğru olmadığını belirterek şöyle demektedir ."Fâsıla iki çeşittir: Birincisi seci gibi olur ki, bu son hecelerdeki harflerin mütemasil (aynı

⁴⁸ Adiyet Süresi, âyet 1-5.

⁴⁹ Bu hadis çeşitli varyantlarla rivayet edilmiştir: Müslim, Sahihu Müslim, Kitâbu'l-Kasâme, Bab 11, Hadis no: 37-38 (1682), Tahkik : Muhammed Fuad Abdu'l-Baki, Kahire, 1955, III, 1310-1311; Ebû Dâvûd, K.Diyât, Bâb, 20, IV, 190-191; en-Nesei Ebu Abdurrahman Ahmed Ibn Şuayb, Sunen, K.Kasâme, bâb, 40-41, Beyrut, 1930, VIII, 46,48,49,50,51; Ahmed Ibn Hambel, el-Müsned, Beyrut, 1969, IV, 245, 246,247.

⁵⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbu's-Sin'ateyn, s. 266-267.

mahrecli birbirine benzer) harfler olmasıdır. Diğer ise, seci olmayandır. Bu da , son hecelerdeki harflerin mütekarib (yakın mahrecli) olması, mütemasıl olmamasıdır. Bu iki kısımdan her biri kolayca manaya tabi olarak gelebilir. Aksı de olabilir. Yani zorla mana bunlara uymuş olabilir. Bu durumda, birinci kısımdan olursa makbul, fesahat, hüsni beyanı gösterir. İkinci kısımdan ise ,çirkin ve merduttur " .

Kur'an'da ise, " fesahat bakımından , yüksek seviyede bulunduğundan, makbul olan kısımdan seci vardır. Kur'an'ın fâsılları da mütemasıl ve mutekarib " şeklinde gelmiştir⁵¹. Böylece fâsılların kısımlarını açıkladıktan sonra mutemasıl ve mutekarib fâsıllara Kur'an'dan misaller verir⁵² :

Mısal:1-

طه ما ازلنا عليك القران لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلنا خلق الارض
و السموات العلى * الرحمن على العرش استوى *

Meâlî: "Tâ-hâ. Biz bu Kur'an'ı sana güçlük çekesin diye indirmedik. Ancak (Allah'tan) korkanlara bir öğüt olarak indirdik. (O) yeri ve yüce gökleri yaratan tarafından (yavaş yavaş) indirilmiştir. O Rahman, Arşı istiva etmiştir."⁵³

Mısal: 2

اقرت الساعة و انشق القمر * و ان يرو آية يعرضوا و يقولوا سحر مستمر *

Meâlî: "(Kıyamet) saat(i) yaklaştı, ay yarıldı. Bir mucize görseler , hemen yüz çevirirler ve süregelen bir büyüdür derler."⁵⁴

Ardından Kamer sûresinin bütün fâsıllarının son hecelerinin mütemasıl (birbirine benzer harfler) olduğunu belirterek "Böylesine seci demek caizdir. Çünkü bunda seci manası vardır. Şer'an buna hiçbir mani de yoktur." şeklinde açıklama yapar.

Mutekaribe ise aşağıdaki âyetleri misal vererek "İşte böylesine seci denmez. Çünkü sectiyi kelimelerin sonunda mevcut aynı mahrecli harfler diye açıklamıştık." der : ⁵⁵

⁵¹ Ibn Sînan, el-Hafâci Muhammed İbn Muhammed Sırru'l-Fesâha, Beyrut, 1982, s. 171-172.

⁵² İbn Sînan, A.g.e., s. 173.

⁵³ Tâ-hâ Sûresi, âyet 15.

⁵⁴ Kamer Sûresi, âyet.1-2.

⁵⁵ İbn Sînan, el-Hafâci, A.g.e., s.173.

Misal: 1-

الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين

"(O) Rahman'dır, Rahim'dir. Din gününü (mükafat ve ceza gününün) sahibidir."⁵⁶

Misal: 2-

ق و القرات المجيد . بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شين عجيب

"Kâf. Şerefli Kur'an'a andolsun, içlerinden bir uyarıcı gelmesine şaşılar da o kâfirler: "Bu tuhaf bir şeydir" dediler"⁵⁷.

İbni Sinân, Kur'an'da secinin varlığını kabul etmeyenleri bu görüşe-sevkeden sebepleri şu şekilde dile getirir:

"Zannediyorum ki şu dostlarımızın Kur'an'da mevcut her şeye fâsıla adını verip, mutemasil (son heceleri aynı) olan harflere seci dememelerinin sebebi, kâhîn ve benzerlerinden nakledilen kelâmın vasfını taşımaktan, Kur'an'ı tenzih etmekteki râğbetleridir. İşte fâsıla adının verilmesindeki yakın maksat budur. Ancak gerçek, bizim anlattığımızdır. Çünkü Kur'an'ın bir kısmının, secili olması bakımından, (bir başka kelâma) benzemesiyle, ses, bir kısım harfler, arapça ve terkip edilmiş olması açısından, Kur'an'ın tamamının benzemiş olması arasında hiçbir fark yoktur. Bu, daha fazla açıklamaya ihtiyacı olmayan hususlardandır. Bu durumda, son hecelerindeki harfleri mutemasil olan fâsıllarla, seci arasında hiçbir fark yoktur.

"Eğer biri kalkar da "sizce eseci makbul bir şey ise, Kur'an'ın tamamı secili olmalı değil mi idi. Kur'an'ın bazı ayetlerinin secili, bazısının secisiz olmasının izahı nedir?" diye sorabilir. Buna şöyle cevap veririz:

"Şüphesiz Kur'an Arap diliyle, Araplar'ın dil kuralları üzere nazil olmuştur. Araplar'ın kelâmının içinde fasih olanı vardır. Bunun tamamı secili değildir. Çünkü secili kelâmda zorlama ve sun'ilik vardır. Özellikle söz uzadığı zaman (bu sun'ilik ve zorlama daha da artar). Bu yüzden Arap dilinin en yüksek seviyesinde olduğu halde, Arap dili kurallarına göre, Kur'an'ın (tamamı) secili olmamıştır. Halbuki secisiz de değildir. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz şekilde secinin bazı sözlerde bulunması güzeldir. Fasih Arap kelâmında da

⁵⁶ Fatıha Sûresi, âyet 2-3.

⁵⁷ Kâf Sûresi, âyet 1-2.

böyle olmuştur. Aksi takdirde , fesahatın şartlarından birini ihlal ettiğinden fesahat bakımından yüksek bir seviyede olmazdı. İşte Kur'an'ın bir kısmının secilli, bir kısmının secisiz olmasının sebebi budur⁵⁸.

Buna göre, Kur'an'daki ayetler çeşitli şekillerde gelmiştir. Ayetlerin bir kısmı secilli , bir kısmı secisizdir. Yahut da Kur'an lafızlarının hepsi belâğatın en yüksek seviyesinde bulunmakla beraber, fâsılalarının bulunmayışı yüce bir hikmet, tatlı bir nükteden ileri gelmektedir. Bu da sözün çeşitli biçimde anlatımıdır. Nitekim Yüce Allah "Andolsun ki biz, bu Kur'an'da insanlara her çeşit mısali , türlü biçimlerde anlattık"⁵⁹ buyurmaktadır.

Ibnu'l-Esir, Ibn Ebi'l-Hadid ve Yahyâ Ibn Hamza el-Yemenî de aynı görüşlere katılmaktadırlar. Onlara göre , Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sözlerinde secinin bulunması, secinin belâğat ilimlerinin en iyisi olduğunu göselerir⁶⁰.

"Madem ki seci edebi sanatların en güzellerinden biridir. Niçin bütün Kur'an baştan başa secilli değildir. Çünkü Kur'an'ın bir kısmı secilli, bir kısmı secisizdir" şeklinde bir soru hatıra gelebilir.

Evet Kur'an'ın bir kısmı secilli, bir kısmı secisizdir. Bu doğrudur. Çünkü Kur'an veciz ve son derece muhtasar bir kelâmdır. Şayet bütün Kur'an secilli olsaydı, bu hususiyeti bozulurdu. Her yerinde seci bulunsaydı, icaz ve ihtisar metodu kaybolurdu.

Bundan daha güçlü bir izah da şudur: Secilli kelâm seci bulunmayanlardan daha belîğ ve daha fasihtir. Öyle ise Kur'an'da secisiz cümlelerin mevcudiyeti şunu ifade eder: Kur'an, secisiz olmasına rağmen, fesahat ve belâğatın yüksek derecesini ihraz etmiş muhtasar bir kelâmdır. Çünkü fesahat ve belâğatın yüksek derecesinde bulunan bir kelâmın secisiz gelmesi icaz açısından daha etkileyicidir⁶¹.

Hz. Peygamber'in "Kâhınların secisi gibi seci mi" hadisini seciyi

⁵⁸ Ibn Sînan, el-Hafâci, Sırru'l-Fesaha, s.

⁵⁹ Kehf Sûresi, âyet 54.

⁶⁰ Ibnu'l-Esir, el-Meselu's-Sâir, I, 308; el-Yemenî Yahya Ibn Hamza, el-Tiraz, III, 28; Ibn Ebi'l-Hadid Ebû Hamid Abdulhamid Ibn Hübetullah, Şerhu Nehci'l-Belâğa, Beyrut, tarihsiz, I, 42.

⁶¹ Ibnu'l-Esir, el-Meselu's-Sâir, I, 314-315; el-Yemenî, Yahya Ibn Hamza, et-Tiraz, III, 28.

yasakladığı veya ondan hoşlanmadığı manasına yorumlamak doğru değildir. Eğer Hz. Peygamber mutlak seciyi kasetseydi sadece "seci mi?" buyurur , sonra da sükût ederdi. Böylece hadisin manası, bu fiilin niçin yapılmadığını inkâra delâlet ederdi. Halbuki Hz. Peygamber "Kâhinlerin secisi gibi seci mi?" buyurmuştur. Bununla belirli bir seciyi, kâhinlerin secisini inkâr etmiştir.Çünkü kâhinler genellikle kevnî hadiselerden, zan ve evham mahsulü şeylerden haber verirlerken seci metodunu kullanırlardı. İster bir mana ifade etsin, ister etmesin cümlelerin son hecelerini birbirine uydurmağa çalışırlardı. Buna göre, yasaklanan mutlak seci değildir. Asıl yasaklanan ,kâhinler gibi , zan ve evham mahsulü hükümler vermektir.⁶²

Netice şu ki Kur'ân'da secinin varlığını kabul edenler, bir başka ifadeyle fâsilaya seci denilebileceğini savunanlar, secinin "kelime sonlarındaki hecelerin aynı olmasıdır" şeklindeki tarifine dayanırlar. Bununla birlikte Kur'ân'daki secinin beşer kelâmındakinden çok daha üstün olduğunu, onun karakterinde başka hiçbir söz bulunmadığını açıkça ifade ederler.

Yukarıda anlatılanların ışığı altında ,er-Rummâni ve el-Bakillâni, İbn Haldûn ve onun görüşünde olanlar ile Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Sinân, İbnu'l-Esir ve bunların fikrinde olanlar arasında seci konusunda bir ihtilaf olduğunu görüyoruz.

İkinci grup alimlere göre, asıl maksad mana olsun , olmasın kelimelerin son hecelerinin aynı olmasıdır. Bu da lafzî güzelleştirmek için yapılırdı. Ancak seci , sadece son hecelerin aynı olmasından ibaret değildir. Güzel bir secide, sözcükler seçilirken sun'ilik bulunmamalı, terkipler aynı tarzda olmalı, sözcükler manaya uymalı ve secili olan her iki cümle aynı aynı manalara delalet etmelidir. İşte o zaman secide güzellik söz konusu olabilir. Kaldı ki bu manada en güzel seci Kur'ân'da vardır.

Birinciler ise seciyi lafzın manadan önce geldiği belirsiz beyan şekillerinden birisi olarak görüp, fâsilada belağat, secide kusur bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ancak el-Bakillâni ve İbn Haldûn Kur'ân'da seciye benzer birşey bulunabileceğini⁶³ kabul etmişlerdir. Hatta er-Rummâni, fâsilayı mutecanis ve muekarib diye iki kısma ayırıp, her iki kısma Kur'ân'dan misaller vermiştir⁶⁴. Mutecanis,

⁶² İbnu'l-Esir,A.g.e.l, 310-312; el--Yemenî Yahya İbn Hamza, el-Tirâz, III, 20; İbn Ebi'l-Hadid, Şerhu Nehci'l-Belâğa, I,42.

⁶³ el-Bakillâni, Nuket, s.250; İbn Haldun, Mukaddime, s.567.

mutemasıl manasındadır. Yani son hecelerdeki harfleri aynı mahrecli, birbirine benzer harflerden teşekükül eden fâsıla demektir. Bu da seci demektir.

Öyle ise iki grup arasındaki ihtilaf, secinin istilahlı tarifinde ortaya çıkmaktadır. Gerçekte bir ihtilaf yoktur. Çünkü bir grubun fâsıla dediğine, diğer grup seci adını vermektedir. Sadece fark budur. Her iki grubun ittifak ettikleri bir nokta var ki o da, Kur'an beşer sözüne benzemez. Fesahat ve belâğatın zirvesindedir. Beşer sözüne arız olan noksanlıklardan münezzehtir.

F) Fâsılalar Nasıl Oluşur?

Fâsıla, âyetlerin sonundaki kelimenin son harflı sakin kılınp, üzerinde durulduğunda meydana gelir. Çünkü fâsılada asıl maksat, harfler arasında uygunluk bulunmasıdır. Bu ise kelimenin son harfini sakin kılarak vakıf yapmak (durmak) suretiyle oluşur. Mesela,

ما اهد ما فات وما اقرب ما هوات cümlelerinde harekeye itibar edilseydi, seci oluşmazdı. Çünkü فات fîlinde "tâ" harfinin harekesi üstün

ات kelimesindeki "tâ" harfinin harekesi esre ve tenvinlidir. İşte harekeyle okuma , kafiye ve seci kurallarına göre catz değildir. Harekeyle okununca da fâsılalar arasında uygunluk gerçekleşmezdi.⁶⁵ Bu sebeple fâsılalarda merfuun (harekesi ötre olan) harfin mukabilinde mecrur (harekesi esre olan) veya aksî hareketleri taşıyan harfler bulunabilir⁶⁶. Bunun Yüce Allah'ın şu sözünde tipik örnekleri vardır:

انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب و حفظا من كل شيطان مارد لا يسمعون الى الملا
الا على و يقلفون م كل جانب * دحورا و لهم عذب واصب الا من خطف الخطفة فاتهمه شهاب
ثاقب فاستفهم اهم اشد خلقا ام من خلقنا انا خلقناهم من طين لازب

"Biz yakın göğü bir zinetle yıldızlarla süsledik. Ve göğü itaat dışına çıkan her türlü şeytandan korumak için (yıldızlarla donattık). Onlar, (o şeytanlar) Mele-i A'lâ'yı (yüce topluluğu , yani melekler topluluğunu) dinleyemezler ; Her taraftan atılırlar, kovulurlar. Onlar için sürekli bir azab vardır. Yalnız (melekelerin konuşmalarından) bir söz kapan olursa, onu da delici bir alev takip eder. Şimdi sor onlara :

⁶⁴ er-Rummani, Nuket , s. 97.

⁶⁵ Lâşın, Abdulfettah, el-Bedi' Li Esâlibi'l-Kur'an, Kahire, 1973, s. 142.

⁶⁶ el-Burhan, I, 69-70.

Yaratılış bakımından kendileri mi daha çetin, yoksa bizim yarattıklarımız mı ? Biz kendilerini yapışkan bir çamurdan yarattık".⁶⁷

Yukarıdaki ayetlerde geçen لآزب kelimesi mecrûrdur. Halbuki ondan önce geçen واصب ve ثاقب kelimeleri merfûdur.

Yüce Allah'ın Nüh Tufânı ile ilgili şu sözelerinde de durum aynıdır:

ففتحنا ابراهيم السماء بام منهر و فجرنا الارض عيوننا فالتقى الماء على امر قد قدر

"Biz de boşalan bir su ile göğün kapılarını açtık. Yeri gözeler halinde fışkırttık.(Öyle ki bütün yer yüzü su fışkırtmaya başladı. Göğün ve yerin) su(lar)ı takdir edilmiş bir işin olması için birleşti."⁶⁸
Burada ise منهر kelimesi mecrûrdur. قدر kelimesi ise feth üzere mebnidir.

ez-Zerkeşi(794/1391), "es-sekâki'nin (güzellik bakımından seciler, şürdeki kaftiyeler gibidir) sözü, üzerinde durulmadığı takdirde, secide de irab bakımından makablîne uygun olmasının şart olabileceğini ifade etmektedir. Nitekim bu, şürde de şart koşulur. Aslında doğrusu, daha önce belirttiğimiz gibi, secide irab bakımından uygunluk şart değildir. Hiç şüphesiz secili olan kelimelerin sonu, üzerinde durulmak üzere sakin kılınmıştır. Çünkü asıl maksat karînelerin birbirine benzemesi ve uygun olmasıdır. Bu da ancak vakf ile tamamlanır. Ama vakıf yapılmayarak geçilecek olursa, irabın gereğine göre bütün karînelerinin kullanılması gerekirdi. Bu yüzden seci yapanın emeği boşa gider, asıl maksadını elde edememiş olurdu. Baksan a! Araplar, vezin bakımından birbirine benzesin diye kelimeleri lugatte vazolundukları vezinden çıkarıyorlar"⁶⁹ diyerek, fâsılanan ancak âyet sonlarında durmak suretiyle meydana gelebileceğini ispat etmiş oluyor.

G) Fâsılanın Kısımları

Belağat alimleri fâsılları, mütevâzi, mutarraf ve mutevâzin olmak üzere üç kısma ayırmışlardır:

⁶⁷ Saffât Süresi, âyet 6-11.

⁶⁸ Kamer Süresi, âyet 11-12.

⁶⁹ el-Burhan, I, 71.

a) Mütevâzi, iki kelimenin vezin ve revî harfleri bakımından uyumasıdır ki fâsılaların en üstünü budur. Tıpkı cennetliklere verilen nimetleri dile getiren Allah'ın şu sözünde olduğu gibi :

لها سرور مرفوعة * و اکواب موضوعة

"Orada yüksek tahtlar (önlerine) konmuş kablardı " 70 . Burada مرفوعة ve موضوعة kelimeleri vezin ve revî harfleri bakımından birbirine uygundur.

b) Mutarraf: İki kelimenin sadece revî harfleri bakımından birbirine uygun olmasıdır. Mesela Yüce Allah'ın şu sözünde olduğu gibi:

ما لكم لا ترجون لله وقارا * و قد خلقكم اطوارا *

"Size ne oluyor ki, Allah için saygı (göstermek) istemiyorsunuz. Oysa o, sizi çeşitli merhaleler halinde yarattı"⁷¹. Burada da وقارا ve اطوارا kelimeleri sadece revî harfleri bakımından birbirine uygun olup, vezinleri farklıdır.

c) Mütevazın : Fâsılaların son kelimelerinde sadece vezin itibarıyla müsavılığın gözetilmesidir. Tıpkı aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi:

و غارق مصفوفة و زبأى مهبوثة

"Sıra sıra dizilmiş yastıklar, yayılıp serilmiş saçaklı halılar vardır"⁷²

فأصبر صبورا جميلا أنهم يروونه بعيدا * ونراه قرىيا يوم تكون السماء كالمهل و تكون الجبال كالمهين

"(Habibim) sen (şimdilik) güzel bir sabır ile katlan. Filhakıka onlar bunu (imkandan) uzak görürler. Biz ise ona yakın görüyoruz.. O gün gök ermiş maden gibi olacak, dağlar yün gibi olacak"⁷³.

واتينا الكتاب المستبين و هدينا هم الصراط المستقيم

"Onlara her hakikatı apaçık gösteren o Kitabı verdik. Onlara doğru yolu gösterdik"⁷⁴

⁷⁰ Gaşıye Süresi, âyet 13-14.

⁷¹ Nüh Süresi, âyet 13-14

⁷² Gaşıye Süresi, âyet. 15-16.

⁷³ Me'âric Süresi, âyet, 5-9.

Bu âyetlerde "el-Kitâb" kelimesi ile "es-Sirât" kelimesi **المستبين** kelimesi ile **المستقيم** kelimesi mütevazın kelimelerdir (Yani vezin bakımından uyusmaktadırlar)⁷⁵.

Hiç şüphesiz mütevazın fâsılalar . Şûrâ sûresinde ardarda kesintisiz yedi ayette tekrar etmiştir:

والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له حاجتهم داعضة عند ربهم و عليهم غضب
و لهم عذاب شديد

"İnsanlar tarafından kabul edildikten sonra Allah'ın dini hakkında tartışanların delilleri, Rab'leri yanında batıldır. Üzerlerine bir gazap ve onlara şiddetli bir azap vardır."⁷⁶ Bu âyetlerin fâsılları

tertibiyedir.. **قريب بعيد عزيز نصيب اليم كبير**
Bu tip fâsıla Kur'an'da çoktur. Özellikle kısar-ı mufassal adı verilen surelerde.

Secinin en güzeli, şîre benzer olabilmesi için son kelimeleri birbirlerine mûsavi olanıdır. (Aynı vezinde olmasıdır)⁷⁷. Allah'ın şu sözündeki fâsılalar buna mısaldır:

78 في سدر منضود و طلع منضود و ظل بلود

" (Onlar) dikensiz kirazlar, (kökünden tepesine kadar) meyva dizili muzlar, Uzarmış gölge(ler)."

Ardından ikinci veya üçüncü kaftyesi uygun olanı gelir:

و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى

"İnmekte olan yıldızla ndolsun ki, arkadaşınız sapmadı"⁷⁹

⁷⁴ Saffât Sûresi, âyet 117-118.

⁷⁵ el-Burhan, I, 75-76.

⁷⁶ Şurâ Sûresi, âyet 16-22.

⁷⁷ el-Burhan, I,77.

⁷⁸ Vakıa Sûresi, âyet 28-30.

⁷⁹ Necm Sûresi, âyet 1-2.

خزوه فقلوه ثم الجحيم صلوه ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه

"Tutun onu, bağlayın onu, sonra cehenneme sallayın onu, sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu"⁸⁰

Nitekim ulema, ikinci fıkranın birinci fıkradan daha uzun olmasından ahengin kulağa hoş gelmeyeceğini, sonuçta psikolojik olarak belağat açısından da aykırılık arzedeceğini ifade etmişlerdir. Buna göre, kulak, secili ve kaftiyeli ifadelerin bitiminde aynı ahenk ve ölçüyü durmak ister. Eğer bu ölçü, eksik veya ziyade olursa o zaman kulağa ağır gelir. Çünkü ses, önce kulağa hitap eder. Ritim aynı olmayınca kulak aradığı zevki bulamaz. Bu bakımdan ölçü, birinci mısrada ne ise, ikinci ve daha sonraki anlatımlarda da aynı özelliği taşımalıdır.

Şurası bir gerçektir ki akıl, öncelikle ifadelerin son hecelerdeki vurgu ve tonlamalarına göre tepki gösterir. Son hecelerden birisinde alışlagelmışin dışında bir değişim söz konusu olunca, haliyle dinleyicilerin kulaklarını tırmaladığından, onu anlamaları da güçleşecektir. Bu durum, düz bir ovada, dalgın yürüyen adamın misaline benzer. Dalgın adam yürüdüğü yolda aniden bir maina ile karşılaşınca hemen tökezlediği gibi, ifadelerde yapılan ani değişimler de dinleyicilerin kulaklarını tırmalarken, düşüncelerinde de manayı kavramada zorluğa sebep olur.

Bu duruma bir başka misal de düzenli bir şekilde birbiri ardınca tekrarlanan saat dakikalarıdır. Dakikaların başlayıp tekrarlanması, dinleyicinin belleğinde iyice yer eder. Bu tekrar, tabii bir ölçü dahilinde olduğundan, dinleyici istikbalde de dakikaların aynı ölçüyle tekrarlanmasını bekler. Bu bekleyiş bazan şuurlu, bazan da şuursuz olabilir. Saatin anı duruşu, yani çalışmaması, niçin çalışmadığını aşartırmaya sevkeder ki bu şu demektir: Eşyanın beklenilen aksine bir düzenle meydana gelmesi, insanın içinde hayret ve endişe uyandırır. Çünkü bestelenmiş bir musikiyi, vezinli ve kaftiyeli bir şiiri, yanıt secili bir anlatımı dinleyen insan, kalben ve ruhen huzur ve rahatlık hisseder.⁸¹

Fāsıla " و المرسلات عرفا * و العاصفآ عصفآ " Andolsun birbiri ardınca gönderilenlere ; rüzgâr gibi esip savuranlara " ⁸² ilâhî

⁸⁰ Hâkka Süresi, âyet 30-32.

⁸¹ el-Bahâ Subkî, Arûsü'l-Efrâh, Kahire, Tarihsiz, IV, 449.

⁸² Murselât Süresi, âyet, 1-2.

kelâmında olduğu gibi ya kısa (kasır) olur veya şu ilahi sözde olduğu gibi uzun (tavîl) olur⁸³.

إذ يريكم الله في منامك قليلا ولو أراكم كثيرا لفشتم ولتنازعتم في الأمر
ولكن الله سلم إنه علم بذات الصدور
٤٤: وإذا يريكمهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمر
أ كان مفعولا وإلى الله ترجع الأمور

"Allah, sana onları uykunda az gösteriyordu. Eğer sana onları çok gösterseydi çekinirdiniz ve (savaş) iş(İN) de (birbirinizle) çekişirdiniz. Fakat Allah, (sizi bundan) kurtardı. Çünkü O, göğüslerin özünü bilir. Karşılaştığınız zaman onları sizin gözlerinize az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyor ki yapılmış bir işi yerine getirsın işler hep Allah'a döndürülecektir"⁸⁴, ya da aşağıdaki âyette olduğu gibi orta olur:

اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر

"(Kıyamet) saati yaklaştı ve ay yarıldı .Bir mucize görseler hemen yüz çevirirler ve süregelen bir büyüdür derler"⁸⁵

H-Fâsılların , Ayetlerdeki Cümle Kuruluşlarına Tesiri

Bilindiği gibi, fâsılların kelâmın ahenkli oluşunda, son hecelerin birbirine benzemesinde (secili olmasında) tesiri vardır. Bu özellik okuyanların ve dinleyenlerin kalbinde estetik bir güzellik uyandırır. Bu durum, cümlelerin sonlarındaki mütenasiplik, harflerin ve hecelerin benzeşmesi dinleyicileri etkileyen en önemli unsurlardır.

1- Fâsıla sebebiyle elif, ha-ı sekte, لعل harflerinin ziyade olması

a) Elif'in ziyade olması⁸⁶. Aşağıdaki ayetlerde geçen

الظنوننا، الرسولا، المسبلا

kelimeleri gerek vakf ve gerekse vasl halinde Nafi' (169/785), İbn Âmir (118/736) ve Âsım (127/745) tarafından elif ile okunmuştur:

⁸³ el-Burhan, I, 78.

⁸⁴ Enfâl Süresi , âyet, 43-44.

⁸⁵ Kamer Süresi, âyet, 1-2.

⁸⁶ el-Burhan, I,61.

اذ جاءكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر
و تظنون بالله الظنون نا هنالك ابتلى المؤمنون و زلزلوا زلزالا شهيدا

"Hani onlar üstünüzden ve alt tarafından gelmişlerdi. Gözler (şaşkınlıktan ötürü yerinden) kaymış yürekler (korkudan) hançereye dayanmıştı. Allah hakkında türlü zanlarda bulunuyordunuz. Kiminiz Allah'ın inananlara yardım edeceğini sanıyor, kiminiz onun inananları sınavacağını kiminiz de yüzüstü bırakacağını sanıyordunuz. İşte o sırada müminler denenmiş şiddetli bir sarsıntı ile sarsılmışlardı."⁸⁷

يوم تلقب وجوههم فى النار و يقولون يا ويليئنا اطعنا الله و اطعنا الرسولا و قالوا
ربنا انا اطعنا سادتنا و كبراء نا فا ضلنا السبيلا

"Yüzleri ateşe çevirildiği gün derler ki eyvah bize! Keşke Allah'a itaat etseydik, peygambere itaat etseydik. Ve dediler ki "Rabbimiz bız beylerimize ve büyüklerimize uyduk da bızı yoldan saptırdılar"⁸⁸. Bu ayetlerin sonlarının elif ile okunmasının iki sebebi vardır : Birincisi, bu kelimeler, İmam Mushafta elif ile yazılmıştır. İkincisi ise, bu kelimeler, buldukları ayetlerin en son kelimeleri olduklarından fâsılaya riayet etmek için elif ile okunmuştur ⁸⁹.

b) Mütetekellim zamirine eklenen ha-ı sekte nin ziyade olması :

واما من خفت موازينه فامه هارويه * و ما ادريك ما هيه * نار

حاميه " Kimin tartıları hafif gelirse, Onun anası (gideceği yer) hâviye (uçurum) dur. Onun ne olduğunu sen nereden bileceksin " ⁹⁰

فاما من اوتى كتابه بيمنه فيقول هاؤم اقروا كتابه انى ظننت انى ملاق حسابيه

" Kitabı sağından verilen : " Alın kitabımı okuyun der. Ben hesabımla karşılaşacağımı sezmiştim zaten " ⁹¹ ayetlerinde geçen

⁸⁷ Ahzâb Sûresi, âyet, 10-11.

⁸⁸ Ahzâb Sûresi, âyet, 66-67.

⁸⁹ Mekki İbn Ebi Talib el-Kaysî, el-Keşf 'an Vucûhi Karaati's-Sab', Tahkik: Muhyiddin Ramazan, Dimeşk, 1987, II, 194- 195; el-Kurtûbî, Ebû 'abdillâh Muhammed İbn Ahmed, el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut, 1952, XIV, 144-146.

⁹⁰ Kâria Sûresi, âyet, 9-11

⁹¹ Hakka Sûresi, âyet, 19-21.

حسابيه . كتابيه . ماهيه . kelimelerine bittisen ha-i sekteler, bulundukları Kâria ve Hâkka sûrelerindeki fâsûlaların son hecelerini denk kılmakta , ölçüyü en güzel biçimde tamamlamakta, fasîh bir etki oluşturmakta ve esrarengiz bir musîkî vücûda getirmektedir.

Her nasılsa bir kısım âlimler , bu güzelliği hissedememişlerdir. Dururken kelimelerin sonuna ha-i sekte eklenmesini bir kusur saymışlardır. Halbuki bu doğru değildir.

Nitekim adamın biri Ebu Amr İbn Alâ'ya;

ان حوادث المدينة قد اوجعتنى وقرعت مرويتہ

sözünü inşad eder. Ebu Amr da buna kızar. "Buda ne oluyor ! Bu şîrde rehavet var. Çünkü bu "ha" bulunduğu her kelâma rehavet verir , der . Bunun üzerine el-Medinî, ona şöyle der: Allah seni kahretsin. Arap kelâmında ne kadar da cahilsin. Zira Yüce Allah ما اغنى عنى ماليه هلك عنى سلطانيه⁹² buyuruyor. Yine Yüce Allah, يا ليتنى لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه buyuruyor⁹³ deyince , Ebu Amr çok üzölmüşü. Halbuki Abdullah İbn Kays aynı şîri Abdulmelik İbn Mervan'a okumuştu. Abdulmelik; güzel söyledin, kâfiyesini keşke kadınlar gibi yapmasaydın, demiş. Bunun üzerine Abdullah şöyle cevap vermiş : Ey mü'minlerin emiri , Kur'an'da mevcut şu ilâhî kelâmın ötestne geçmedim ; Abdulmelik de , sen bu şîrinde diğer şîirlerinden daha şairsin demiş⁹⁴ .

c) لمل harfinin tekrar etmesi :

يو سف ايها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان يا كلهن سبع عجاج و سبع سنبلات خضر و اخر يا بسات لملى ار جع الى الناس لملهم يعلمون

"Yusuf, Ey çok doğru söyleyen (insan) bize şu rüyayı çöz: Yedi semiz ineği, yedi zayıf (inek) yiyor ve yedi yeşil, yedi de kuru başak (neyi gösterir)? Umarım ki (rüyanın tabirini öğrenir) dönüp insanlara giderim, onlar da bilirler" âyetinde⁹⁵ fâsûlaya riayet edildiğinden

⁹² Hakka Suresi, âyet, 28-29.

⁹³ Hakka Suresi, âyet, 25-26.

⁹⁴ İbn Cinnî, el-Hasâts, Tahkik : Muhammed All en-Neccar, Kahire, 1952,III, 293; es-Suyutî, el-Muzhir, Tahkik : Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ, All Muhammed el-Becâvî, Muhamed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır,tarihhsz, II,374.

⁹⁵ Yusûf Suresi, âyet, 46.

لعل tekrar edilmiştir. Çünkü kelâmın normal durumuna göre olsaydı *يعلمون* deki " nûn " un hazfedilerek değiştirilmesi ve cevap makamında şöyle denilmesi gerekirdi :

لعلی ارجع الى الناس فيعلموا Yine Yusuf sûresindeki şu ayette de durum aynıdır ⁹⁶ :

" Belki allelerine döndükleri zaman bunun farkına varırlar da yine gelirler " ⁹⁷. Aslında kelâm şöyle olmalıydı :

لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا فيرجعوا

2- Ash Müennes Olan Kelimelerin Fâsıladan Dolayı Müzekker Olması :⁹⁸

Bu, hemen hemen aynı manaya gelen bir ifade olur. Ancak Kur'an ibaresi kelimelerin son hecelerini güzel göstermeye riayet etmek ve fâsılanın varlığını korumak için başı başına kendine mahsus bir yol takip etmiştir. Nitekim, Yüce Allah şöyle buyuruyor:

كانهم حمر مستنقرة * فورة من قسورة * بل يريد كل أمرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة * كلا بل لا يخالفون الاخرة * كلا انه تذكرة * فمن شاء ذكره * وما يذكرين الا ان يشاء الله هو اهل التقوى و اهل المغفرة *

"Yaban eşekleri gibi arslandan ürkmüş, Hayır onlardan her kişi, kendisine açılan sayfeler verilmesini istiyor. Yok yok onlar ahiretten korkmuyorlar. Hayır (iyi bilsinler ki) o (Kur'an) bir ikazdır. Dileyen onu düşünür öğüt alır. Allah dile- medikçe onlar öğüt alamazlar. O takva ve mağfiret ehlidir"⁹⁹.

İnsan sûresinde ise şöyle buyuruyor :

ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا و ما تشاؤون الا ان يشاء الله ان الله كان عليما حكيما

"Bu bir öğüttür. Dileyen Rabbine varan bir yol tutar. Allah dilemedikçe siz birşey dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah bilendir. Hikmek sahibidir"¹⁰⁰.

Manaları bir olmasına rağmen şu iki sûredeki fâsılalar neden farklı olmuştur? *ذكره* kelimesinde bulunan *ها* zamiri müzekker

⁹⁶ el-Kirmani, el-Burhan fi Tevcihi Müteşâbihil'l-Kur'an, Beyrut, 1986, s. 102.

⁹⁷ Yusuf Sûresi, âyet, 62.

⁹⁸ el-Burhan, I, 65.

⁹⁹ Muddessir Sûresi, âyet, 50-56.

¹⁰⁰ İnsan Sûresi, âyet, 29-30.

3- "Nimet" demek olan " الرى " den türüme ربا şeklinde okunmuştur. Arapların ريان من النعيم sözünden alınmıştır.

4- Doğrudan doğruya hemze hazfedilerek ربا şeklinde okunmuştur.

5- " Güzel görünüş " manasına gelen ربا şeklinde de okunmuştur .

Bu son üç kıraatla, makta'lar (son heceler) ve fâsıllar uyuşsun diye okunmuştur¹⁰³. Ayrıca Yüce Allah'ın :

والفجر و ليال عشر و الشفع والوتر و الليل اذا يسر هل فى ذلك قسم لى حبر

"Andolsun fecre, on geceye, . çifte teke, yürüyüp gitmeye yüz tutan geceye, Bunda (bu anılan şeylerde) akıl sahibi için bir yemin var değil mi?" ¹⁰⁴ sözündeki يسر fiilinde son harfinin hazfedilmesi gibi. Burada asli harf olan " ى " nun hazfedilmesinin sebebi, fâsılaya riayet etmek içindir.

Nitekim Müerric es-Sedüsî'nin, Ahfaş'a يسر dedi ياء nun hazfediliş sebebini sorduğu ve Ahfaş'ın ona şu şekilde cevap verdiği anlatılır: "Kapımda bir gece uyumadıkça sana cevap vermeyeceğim ". (Müerric) de onun dediği gibi yapmış. Daha sonra (Müerric'e) şöyle demiştir: " Bir kelimeyi asıl manasından (başka bir manaya) çevirmek istedikleri zaman, o (kelimenin) harflerini noksanlaştırmak, Araplar'ın adetidir. Çünkü gece bizzat yürümez, ancak gece de yürünülür. Onun için onda bir harf noksanlaşmıştır. Tıpkı yüce Allah'ın şu sözünde olduğu gibi : ¹⁰⁵ . و كانت امك بغيا .

Çünkü بغيا kelimesinin aslı بغية dür. Fâil manasından mef'ûl manasına nakledilince bir harfi noksanlaştırılmıştır".¹⁰⁶

¹⁰³ ez-Zemahşerî, el-Kaşşâf, III, 253; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit (et-Tefsiru'l-Kebir), Riyad, Tarihsiz, VI, 206.

¹⁰⁴ Fecr Sûresi, âyet, 1-5.

¹⁰⁵ Meryem Sûresi, âyet, 28.

¹⁰⁶ el-Burhân, III, 107.

Ayrıca Yüce Allah'ın:

قال اقرأتم ما كنتم تصيدون * انتم و اباؤكم الاقمنون * فانهم عدوى الا رب العالمين *
الذی خلقنی فهو یهدین * و الذی هو یطمئنی و یسقین * و اذا مرضت فهو یشفین * و الذی
یجبتنی ثم یمین * و الذی اطعم ان یغفرلی خطیئتی یوم الذین *

"Şimdi gördünüz mü neye tapıyordunuz, dedi. "Siz ve eski atalarınız?". Onlar benim düşmanımdır. Yalnız Alemlerin Rabbi (benim dostumdur). Beni yaratan ve bana yol gösteren O'dur. Bana yediren ve içiren O'dur. Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur. Beni öldürecek sonra diriltecek O'dur. Ceza günü hatamı bağışlayacağını umduğum da O'dur "107 sözündeki **تصدون** , **الاقمنون** , **الذین** kelimelerindeki **fâsıla** harfini muhafaza için **یهدین** , **یسقین** , **یشفین** , **یحین** kelimelerinden mütekellim yâsı kaldırılmıştır 108.

5- Takdimî Gereken Kelime veya Cümlelerin Te'hiri:

Meselâ:

فأوجس فی نفسه خيفة موسى قلنا لا تخف انا انت الاعلى

"Bu yüzden Musa içinde bir korku duydu, (Biz kendisine) :
Korkma dedik, üstün gelecek sensin seni!" ayetinde¹⁰⁹ olduğu gibi
Aslında cümle, **فأوجس فی نفسه موسى خيفة** şeklindeydi. Fakat fâsılayı
gözetmek ¹¹⁰ve nazmı güzelleştirmek maksadıyla meful fâilden önce
getirilmiş, fiil ile fâilin arası meful, harfî cer ve mecrûru ile
ayrılmıştır.

Zemahşerî (525/ 1130) cehennemlikleri anlatan :

خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه

sözünde, **الجحيم** mefulünün önce getirilmesi, cümlede ihtisas ifade ettiğini belirtir ¹¹¹. İbnü'l-Esir bu görüşü kabul etmez. Ona göre, **الجحيم** mefulünün **فغلوه** fiilinden önce getirilmiş olması, ihtisas için değil, fâsılaya uygun düştüğü içindir. Bundan dolayı

107 Şurâ Süresi, âyet, 75-78.

108 Kur'an'da Edebi Tasvir, s. 160.

109 Tahâ Süresi, âyet, 67-68.

110 Ebû Suûd, İrşâdu'l-Aklî's-Selîm, VI, 27.

111 el-Keşşâf, IV, 153.

"Yoksa O'nun sizi bir kez daha denize gönderip, üstünüze, kırıp geçiren bir rüzgâr salarak inkâr ettiğinizden dolayı sizi boğmayacağından emin misiniz? (Bunlar olduktan) sonra kendiniz için bize karşı peşinizi takip edip (sizi bizim elimizden kurtaran) birini bulamazsınız" 101 ayetini buna misal verebiliriz.

Burada mecrûrat, üç harf-i cer birbirini ardından gelmiştir. Bu harfler şunlardır: **علينا** deki "هـ", **لكم** deki "ل" ve **علي** dır. En güzeli bunların arasını açmaktır. Fakat Kur'an ifadesi , bu bağların arasını açmamayı yeylemiştir. Çünkü bu süredeki bütün fâsilalar mansûb ve tenvinlidir. O bakımdan bu âyetin kendinden önceki ve sonraki âyetlerin sonlarına uygun olması için **تبعها** kelimesinin tehir edilmesi gerekli olmuştur. Böylece bütün süre aynı şekilde ve ahenkte birbirine uygunluk sağlasın.

4- Hemze veya Herhangi Bir Harfin Hafzedilmesi :

Hemzenin hafzedilmesine misâl Yüce Allah'ın şu sözüdür:

وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفرقين خير مما
واحسن تدبيراً وكم أهلكنا قبلكم من قرن هم أحسن آئاناً ورتباً

"Onlara açık açık ayetlerimiz okunduğu zaman, inkâr edenler, inananlar için "iki topluluktan hangisinin makamı daha hayırlı, meclisi daha güzel?" dediler. Onlardan önce nice nesiller helâk ettik ki onlar eşyaca ve gösterişçe daha güzeldi. " 102

رتباً beş şekilde okunmuştur:

1- **رتباً** den türemiştir. **فعل** vezninde meful manasınadır. "Güzel görünüş" demektir.

2- Araplar'ın **رأى** , fiilini kalp yoluyla **راء** şeklinde söylemeleri gibi **رتباً** şeklinde okunmuştur.

101 İsrâ Sûresi, âyet, 69.

102 Meryem Sûresi , âyet, 73-74.

nazmın ثم المجمع صلوه şeklinde olması, ثم صلوه المجمع olmasından daha güzel olduğu münakaşa götürmez bir gerçektir. Bunun için المجمع kelimesinin fiilden önce getirilmiş olması ihtisas ifade eder. Çünkü " Cahim " büyük bir ateştir. ضمت زيدا ifadesinin زيدا ضمت şeklinde takdim yapılarak ifade edilmesi gibi, " Cahim " fiilinden sonra getirilmiş olsaydı, fiilin ondan başka bir şeye tesir etmesi de caiz olurdu, şeklinde bir itiraz doğru olamaz. Çünkü " derk-i esfel ", " Cahim " den daha büyüktür. Bu durumda " Cahim " yerine, " derk-i esfel " zikredilmesi gerekirdi. Halbuki böyle olmamıştır.

İbnü'l-Esir, Zemahşeri'yi daha da ayıplayarak sert bir ifade kullanır : Fesahat ve belâğattan nasibi olmayanlar ancak böyle düşünebilirler . ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه hakkında aynı şeyleri söylertiz : السلسلة , ihtisastan dolayı فاسلكوه dan önce gelmişse, bu durumda , kelâmın nazmından dolayı takdim edilmiştir. Hiç şüphesiz bu ثم اسلكوه في سلسلة ذر demekten daha güzeldir. 112 Fakat İbnü'l-Esir burada güzel izahlarının yanında, fâsılının Kur'ânın ıcazını ifade eden bir hususiyet olduğunu unutuyor. Çünkü yukarıdaki ayetle her iki hususun gözetilmiş olması da mümkündür.

6- Aslında Çoğul Olması Gereken Sözcüğün Tekil Olarak Kullanılması

Bazan bir kelime çoğul olarak kullanılması gerekirken fâsıladan dolayı tekil olur: Tıpkı şu ayette olduğu gibi

وكل شيء فعله في الزور * وكل صغير و كبير مستطر *

" İşledikleri herşey ان المتقين في جنات و نهر * في مقعد صدق عند مليك مقتدر * kitaplarda mevcuttur, küçük büyük hepsi satır satır yazılmıştır, Takva sahipleri cennetlerde, ırmakların (kenarların)dadır. Güçlü padişahın huzurunda doğruluk koltuklarındadırlar"113. Bu âyetteki

نهر aslında أنهار dir. Ayet başı olduğu için tekil olarak getirilmiş ve bu sayede âyet başları birbirine uygun olmuştur. Bu görüş Ferrâ'ya aittir 114.

112 İbnü'l-Esir, I, 219.

113 Kamer Süresi, âyet, 52-53.

114 el-Ferrâ, Maânü'l-Kur'ân, III,268; Bkz. İrşâdu'l-Akl's-Selîm, VIII,175; el-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman İbn Ali, Zâdu'l-Mesir fi İlmî't-Tefsir, Dınişk, 1967, VIII, 103.

Ayrıca Yüce Allah'ın şeytana uydukları için Allah'a eş koşanları itab ettiği şu ayeti kerimde de durum aynıdır.

افتتخلونه و ذريته اوليا . من دونى وهم لكم عدو بئس للظالمين دل * ما اشهد لهم خلق السموات
والارض ولا خلق انفسهم و ما كنت متخذ المضلين عضدا *

"Şimdi siz beni bırakıp onu ve onun neslini dostlar mı ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler için ne kötü bir değiştirmedir. Ben onları ne göklerin yerin yaratılmasında ve ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurmam. Yoldan saptırcıları kendime yardımcı tutmuş da değilim"¹¹⁵.

İbn Sîde **عضدا** kelimesinin aslında **اعضادا** şeklinde çoğul manasında olduğunu ve âyet başlarının birbirine denk olması için tekil olarak kullanıldığını söylemektedir¹¹⁶. Şazz bir kıraatta **عضدا** şeklinde çoğul olarak da okunmuştur¹¹⁷. Böylece hem fâsılayı korumak ve hem de muhtevaya uygun bir kelime kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz.

7. Ashında Tekil Olması Gereken Sözcüğün Çoğul Olarak Kullanılması :

Bazan da tekil olarak kullanılması gereken bir kelime, çoğul olarak kullanılır. Tıpkı şu ayette olduğu gibi:

وجعلوا لله ائنادا ليضلوا عن سبيله قل قموا فان مصيركم الى النار * قل لعبادى الذين امنوا
يقموا الصلوة و يخفوا ما رزقناهم سرا و علاية من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه و لا خلال *

"Allah'ın yolundan saptırmak için O'na eşler koştular. De ki : (şimdilik) eğlenin, gideceğiniz yer ateştir!. İnanan kullarıma söyle: Namazı kılınlar, ne alışveriş, ne de dostluğun olmadığı bir gün gelmeden önce, kendilerine vermediğimiz rızıktan (Allah yolunda) gizli ve açık sarfettinler"¹¹⁸.

Bu ayette geçen **خلال** kelimesinden murad **خلة** dir. Şu ayeti kerime buna delildir :

¹¹⁵ Kehf Sûresi, âyet, 50-51.

¹¹⁶ İbn Sîde, el-Muhkem, I, 241.

¹¹⁷ el-Beydâvi, Envârü't-Tenzil , (Hamîşinde el-Kâzrûnî Hâşşesi var) Mısır, 1330, III, 228.

¹¹⁸ İbrahim Sûresi, âyet, 30-31.

يا ايها الذين امنوا اتقوا مما رزقناكم مما قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة
ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون

"Ey inananlar ne alışverişin, ne dostluğun ve ne de iltimasın olmadığı gün gelmezden önce size verdiğimiz rızıktan harcayın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir¹¹⁹. Öyleyse bu kelime, ilk ayette, ayet başları birbirine uysun diye çoğul yapılmıştır.

8. Ashı Tekil Olması Gereken Kelimenin Tesniye Olarak Kullanılması:

Tıpkı Yüce Allah'ın şu sözünde olduğu gibi, bazan müfred bir kelime tesniye olarak kullanılır :

ولمن خف مقام ره جنتان فهای الا-ركما تكنان ذواتا افنان

"Rabbinin makamından korkan kimseye iki cennet var. Şimdi Rabbintzin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz? çeşitli ağaçları, meyveleri var ikisinin de¹²⁰.

Nitekim Ferrâ'nın yaptığı bir tefsire göre, جنتان dan murad sadece bir cennettir. Çünkü Araplar, bazan müfred yerine tesniye kullanırlar. Ferrâ bu iddiasına iki ayrı şiir beytini şahid getirmektedir. Bunlardan birisi aşağıdaki beyittir :

بسمي بكيداء ولهنمين - قد جعل الارطاة جنتين

Ferrâ'ya göre bu şiirde geçen جنتان dan murad, bir " cennet " tir. Bunun sebebi şiirdeki kafiyelerdir. Kafiyelerde ziyade ve noksanlıklar olabilir. Bu gibi şeyler, kelâmın diğer kumlarında bulunmaz. Bu sebeple şiirdeki gibi, mezkûr âyette de fâsıla'dan dolayı جنة yerine جنتان kullanılmış olabilir¹²¹.

Ayrıca Semûd kıssası ile ilgili olan انهم اشقاها âyetinde de¹²² aynı durum söz konusudur. Çünkü bu âyette sözü edilen iki kişidir. Bunlardan birinin ismi Kudâr'dır. Fâsıla'dan dolayı اشقاها şeklinde gelmedi. Çünkü Arab bir kelimeyi tesniye ve çoğul olarak kullanırken böyle bir metod da uygulamaktadır¹²³.

¹¹⁹ Bakara Sûresi, âyet, 254.

¹²⁰ Rahman Sûresi, âyet, 46-48.

¹²¹ el-Ferrâ, Ma'ânî'l-Kur'an, III, 118.

¹²² Şems sûresi, âyet, 12.

¹²³ Ferrâ, Ma'ânî'l-Kur'an, III, 268.

Fakat Ferrâ'nın bu görüşü, İbn Kuteybe'nin İsyan etmesine sebep olmuştur. Bu yüzden İbn Kuteybe, şiddetle Ferrâ'ya saldırarak şöyle demiştir: " Bu Allah'ın Kitabı'nın hamledildiği en tuhaf şeylerden biridir. Böyle bir zorlamaya girmeden, âyet başlarından dolayı, ilâhî kelâmda Allah'ın ziyâde ve noksan yapabileceğini söylemekten Allah'a sığınırız. Bu olsa olsa anca ¹²⁴ وما ادرك ما هيه ve ¹²⁵ اياتlerinde olduğu gibi ha-ı sekte ve elifi ziyade etmemiz, ¹²⁶ اثنا ورتيا ve ¹²⁷ اذا يسر ayetlerinde olduğu gibi Araplar'ın metodu üzere- ayet başlarını denkleştirmek için ¹²⁸ يا ve hemzeyli hazfetmemiz caiz olur. Çünkü bu ne noksanlaştırır, ne artırır , ayrıca manayı da bozmaz.

" Ayet başlarından ötürü, bir cennet yerine iki cennet vadetmesini söylemekten Allah'a sığınırız. Bu nasıl olur? Halbuki Yüce Allah, Onu iki sıfatı ile vasfederek şöyle buyuruyor:

ذواتا افئان ve فيهما .Şairin şu sözünde olduğu gibi : نحن بنو ام البنين الاربعة " . Onlar beş kardeş idiler de kaftiyeden dolayı dört yapıldılar veya biri kalkıpta cehennemın bekçileri aslında yirmidir. Ayet başlarından ötürü, onların sayısını 19 yapılmıştır derse, bu söz de Ferrâ'nın sözüne benzemiştir " ¹²⁸.

İbn Kuteybe bu tenkidinde haklıdır. İki cennete bir cennet mânası vermek doğru olmamalıdır. O bakımdan burada hem fâsıla'ya rîayet ve hem de mâna, ikisi birden gözetilmiş olması daha doğru olabilir.

9- Tertip Farklığı :

Yüce Allah, geçmiş milletlerin kıssalarını ibret ve nasihat olsun diye nakleder ve şöyle buyurur:

كذبت قبلهم قوم نوح و عاد و فرعون ذو الاوتاد و ثمود قوم لوط و اصحاب الابهة
او لكك الاحزاب ان كل الا كذب الرسل فحق عقاب

¹²⁴ Karîa sûresi, âyet, 10.

¹²⁵ Ahzâb sûresi, âyet, 10.

¹²⁶ Meryem sûresi, âyet, 74.

¹²⁷ Fecr sûresi, âyet, 4.

¹²⁸ İbn Kuteybe, Garibu'l-Kur'ân, s.439-440.

"Onlardan önce de Nuh kavmi, Ad (kavmi) ve kazıklar sahibi firavun da yalanlamıştı. Semud (kavmi) Lut kavmi, Eyke halkı da (böyle yapmıştı). İşte onlar da (Peygambere karşı birleşik) partilerdi. Hepsi de Peygamberleri yalanladılar da benim cezamı hakettiler"¹²⁹.

كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس و ثمود و عاد و فرعون و اخوان لوط
و اصحاب الايكة و قوم تبع كل كذب الرسل فحق وعيد

"Onlardan önce Nuh kavmi, Res halkı ve Semûd (kavmi) de yalanlamıştı. Âd, firavun, Lut'un kardeşleri (Yani kavmi), Eyke halkı ve Tubba kavmi. Bütün bunlar Peygamberleri yalanladılar, tehdidimi hak ettiler."¹³⁰

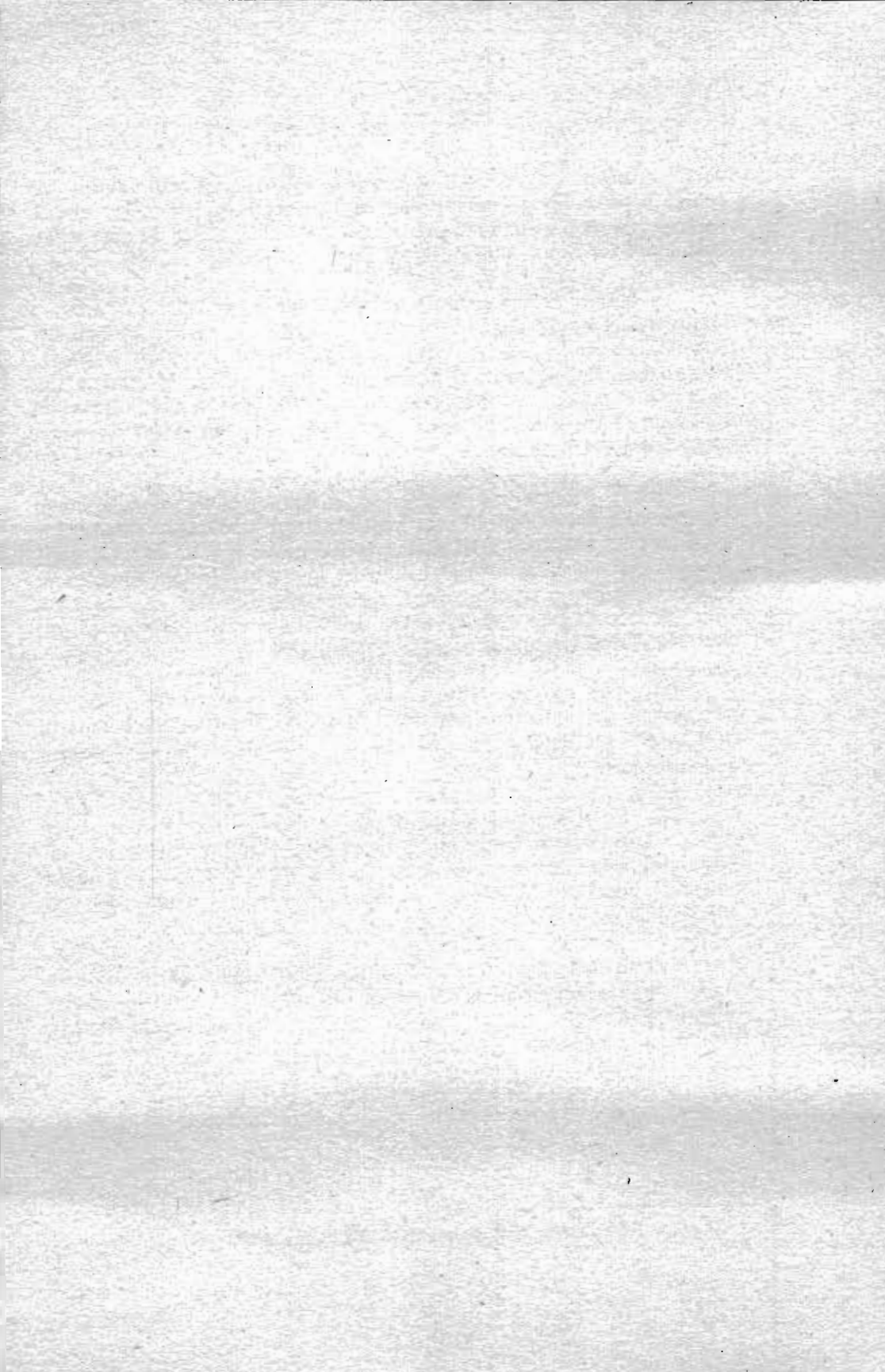
Peki bu iki süredeki tertibin farklı oluşundaki sebep nedir? Niçin birinci ayet Sâd suresinde **فحق عقاب** şeklinde, ikinci ayet Kâf süresinde, **فحق وعيد** şeklinde son bulmuştur ? Halbuki her iki süredeki âyetlerin manası hemen hemen aynıdır. Bunun tek sebebi vardır : O da Kâf suresinin fâsılları, son harften önce gelen harfin "yâ" veya "vav" şeklinde tanzim edilmiş olmasıdır. Hatta sürenin bütün ayetleri bu şekilde gelmiştir.

Halbuki Sâd suresinin fâsılları son harften önce gelen harf "Elif" şeklinde tanzim edilmiştir. Bunun için bu sürenin bütün fâsılları , 2. âyetten 66. ayete kadar, son harften bir önceki harfin "elif" olması şeklinde olmuştur. Meselâ **عجاب / مناص / شقاق** gibi. İşte bu ayetler, şu fâsıllar arasında gelmiştir; Bahsi geçen fâsılanın şekline göre **عقاب / الاحزاب / ذو الارتاد** şeklindedir . Bu sebeple Sâd ve Kaf surelerindeki fâsıllar farklı olmuştur. Böylece her fâsıla bulunduğu süredeki fâsılaya uygun düşmüştür.

Her iki ayetteki tertibin farklı olduğu açıktır. Çünkü sâd suresinde altı, Kâf süresinde sekiz topluluktan söz edilmiştir. Altısı her iki ayette tekrar edilmiştir. " **قوم نوح** "ın dışında hiçbirinin tertibindeki yerinde olmamıştır. Çünkü bu tabir her iki ayetin de baştarafında vardır. Bu tertibin değişik olmasındaki sebep, her ayetin fâsılasını bulunduğu sürenin fâsılları ile beraber korumaktır.

¹²⁹ Sad Süresi, âyet, 12-14.

¹³⁰ Kaf Süresi, âyet, 12-14.



yorgunluktan kurtarır. Okuyucunun vakfı güzel yapmasını, bir şekilden bir şekle geçmesini sağlar. Tilâvete hoş giden bir ahenk vererek tilâvetin güzelliğini artırır. Okuyucunun tesirli ve çöştürücü cazip nameler yapmasına yardımcı olur.

Bu husus seciler hakkında doğru olsa da, genelde Kur'an'daki fâsılalar hakkında doğru olamaz. O bakımdan, hemen hemen bir kısım sığa ve lafızların ötesine geçmeyen bu sınırlı görüşte, Kur'an'daki fâsılaların belağatına bakmamız gerekir. Çünkü lafızla ilgili maddî şekil, güzel olmasına rağmen, fâsılada henüz bilinmeyen bir kısım bedîî esrarı ve derin maksatları düşünmekten zihnimizi alıkoyması doğru olmaz.

Ayrıca Kur'an'daki fâsılaların, kulağa hoş ve akıcı gelmesi bakımından kendinden önceki kelâmla ilgisini sağlayan önemli bir hususiyet vardır. Sanki fâsıladan önce gelen kısım, ona bir giriş gibidir. Ayrıca hafzedildiği takdirde ayetteki mana bozulması bakımından da bir ilgisi vardır. Faraza okuyucu fâsılayı okumayacak olsa, dinleyici yaratılışı ve zevk-i selimi ile salıkadan gelen bir inşiyakla fâsıla sayesinde onu tamamlayabilir.

İşte bu yüzden Kur'an'daki fâsılalar mücerred lafız ve vezinlerden ibaret değildir. Aksine ondan önce bulunan ayetin metni ile kuvvetli bir ilgisi vardır. Alımlar, bu hususu fâsılayı anlatırken açıklamışlardır.¹³⁸

Zira er-Rummâni, fâsılalar maktalarda bulunup manaların güzelce anlaşılmasını sağlayan birbirine benzer harflerdir, derken, el-Bakillani, fâsılalar son kelimenin hecelerinde bulunan, birbirine benzeyen bir kısım harflerdir ki, bu harflerin sayesinde manalar anlaşılabilir demektedir.

Kur'an'ı okuduğumuz veya dinlediğimiz vakit bu fâsılların manevî bir kısım nameleri olduğunu insana huzur veren bir ahenk bulunduğunu hissederiz. Ayrıca gönülde huzur veren, tesirli, sanatkarane bir fayda da hissederiz.

¹³⁸ Lâşin, Abdülfettah, el-Bedî fi Esâlibi'l-Kur'an, s. 143.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, Beyrut, 1969.

el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, Ruhu'l-Ma'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî, Beyrut, tarihsiz.

Asım Efendi, Kâmûs-ı Okyanûs Tercemesi, İstanbul, 1304.

el-Bahâ Subkî, 'Arusu'l-Efrâh (Şuruhu't-Telhis Hamişinde), Kahire, Tarihsiz.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed İbnu't-Tayyîb, İcâzu'l-Kur'ân, Tahkîk : Ahmed Sakr, Kahire, 1963.

- Nuketü'l-İntisâr Li Nakli'l-Kur'ân, Tahkîk : Muhammed Zağlûl Selâm, İskenderye, 1971.

De Boer, Tj., İslâm Ansiklopedisi, Faslî mad. İstanbul, 1964, IV, 516.

Ebû Dâvûd, Sünen, Tahkîk : Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, Tarihsiz.

Ebû Hayyân, Esiruddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yûsuf el-Endelûsî, Bahru'l-Muhîr (et-Tefsîru'l-Kebîr), Riyad, Tarihsiz.

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasan İbn Abdillâh, Kitâbu's-Sina'ateyn el-Kitâbe ve's-Şî'r, Tahkîk : Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, 1971.

Ebû Su'ûd, Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, İrşâdu Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Kahire, tarihsiz.

Ebû Zehrâ, Muhammed, el-Mu'cizetu'l-Kübrâ, Dımaşk, 1970.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Ahmed, Tehzîbu'l-Luğa, Tahkîk : Ahmed Abdulhalîm, Kahire, 1969.

el-Ferrâ, Ebû Abdillâh Yahya İbn Ziyâd, Ma'ânî'l-Kur'ân, (III.Cilt) Tahkîk : Abdulfettah İsmail Çelebi, Kahire, 1972.

Halil İbn Ahmed el-Ferâhîdî, Kitâbu'l-'Ayn, Tahkik : Dr.Mehdî Mahzûmî- Dr. İbrahim Samerrâî, Beyrut, 1988.

el-Hasnâvî, Muhammed, el-Fâsilâ fi'l-Kur'an, Beyrut, 1986.

İbnu'l-Cevzi, Cemâluddîn Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed el-Kureşî, Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmî't-Tefsîr, Dımeşk, 1964.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, el-Hasâis, Tahkik : Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1952.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed İbnu'l-Hasan, Cemheretu'l-Luğa, Bağdad, 1345.

İbn ebl'l-Hadîd, Abdu'l-Hamîd İbn Hibetillâh, Şerhu Nehcî'l-Belâğa, Beyrut, Tarihsiz.

İbnu'l-Esir, Ziyâuddîn Nasrullah ebu'l-Feth, el-Meselu's-Sâir, Tahkik : Dr.Ahmed el-Hûfî - Dr. Bedevî Tabâne, Riyad, 1983.

İbn Haldun, Abdurrahmân, Mukaddime, Beyrut, Tarihsiz.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim ed-Dineverî, Tefsîru Garîbî'l-Kur'an, Beyrut, 1978.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, 1968.

İbn Sinân el-Hafacî, Muhammed İbn Muhammed, Sırru'l-Fesâhe, Beyrut, 1982.

İbrahim Mustafa, Ahat Hasan Zeyyât, Hamîd Abdulkadir, Muhamed Ali en-Neccâr, el-Mu'cemu'l-Vasîf, Tahran, Tarihsiz.

el-Kirmânî, Tacu'l-Kurrâ Muhammed İbn Hamza, el-Burhan fi Tevcihî'l-Müteşâbihî'l-Kur'an, Tahkik : Abdulkadir Ahmed Ata, Beyrut, 1986.

el-Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhamed İbn Ahmed, el-Câmî'li Ahkâmî'l-Kur'an, Beyrut, 1952.

Kutub, Seyyid, Kur'an'da Edebî Tasvir, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1967.

Lâşîn , Abdulfettâh, el-Bedî li Esâlibi'l-Kur'an, Kahire, 1973.

Mekki İbn Ebi Tâlib el-Kaysî, el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kıraâtî's-Sab' ve 'İlelihâ ve Hücecihâ, Tahkik : Dr.Muhyiddin Ramazan, Dımaşk, 1987.

Müslim, el-Câmi'u's-Sahih (Sahihu Müslim), Tahkik : Muhammed Fuad Abdalbaki, Kahire, 1955.

en-Neseî, Ebu'l-Berekât, Abdullah İbn Ahmed, Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Tenzil, Beyrut, Tarihîsiz.

en-Neseî, es-Sünen, Beyrut, 1930.

Olgun, Tahir, Edebiyat Lugatı, İstanbul, 1973.

er-Râzî, Fahrüddin, Mefâtihu'l-Gayb, Mısır, 1308.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasan İbn İsa, en-Nüket fi l'câzi'l-Kur'an (Selâsu Resâil fi l'câzi'l-Kur'an mecmuası içinde), Mısır, 1987.

Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr, Kitâbu Sibeveyh, Bulak, 1317.

es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman , el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, 1973.

-- el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Lugat ve Envâ'ihâ, Tahkik : Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ- Ali Muhammed el-Becâvi- Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, Tarihîsiz.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1979.

el-Yemenî, Yahya İbn Hamza, Kitâbu't-Tirâzi'l-Mutazammun li Esrârî'l-Belâğati ve Ulûmi Hakâiki'l-l'câz, Beyrut, 1980.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-'Akâvil fi Vücûhi't-Tevil, Beyrut, Tarihîsiz.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed İbn Abdillâh, el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an, Tahkik : Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, 1972.

SİBEVEYHİN " KİTÂB " ININ ESKİ BİR KAYNAĞI VAR MIDIR ? (*)

Remzi BAALBAKI

Çeviren: Doç.Dr. Süleyman TULUCU

Nahivcilerin haberleri (ahbâr) ile ilgili kitaplar, Ebû Ca'fer er-Ru'âsi (öl.187/803)'nin bir rivâyetinden bahsederler. Buna göre, el-Halil b. Ahmed (öl.175/791), onun kitabını istemek için birisini ona gönderir, bunun üzerine Ru'âsi, kitabı ona gönderir. Halil onu okur ve sonra kendi kitabını yazar (vada'a kitâbehû) ¹. Bu kitaplardan bazıları da, İbn Durustevayh (öl.346/957)'in mevsuk rivâyetine istinaden, Ru'âsi'nin nahve dâir bir kitap yazan ilk Kûfeli nahivci olduğu yolunda Sa'leb (öl.291/904)'nin bir iddiasını naklederler ².

Yukarıdaki rivâyetlerin kaynaklarında Ru'âsi (veya Revâsi ; krş.Lisân, " r's " mad.)'nin kitabının adı geçmez, ancak Yakût (öl.626/1229) ve Suyûti (öl.911/1505), Ru'âsi'nin iddiasını zikrettikten sonra, bahis konusu

kitabın el-Faysal olduğunu söylerler ³. Bu, muhtemelen daha

(*) Ramzi Baalbakı'nın ZDMG (131/1 (1981), s. 114- 118)' de çıkan, " A Possible Early Reference to Sîbawaihi's Kitâb ? " başlıklı yazısının tercümesidir.

¹ İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, Kahire, 1348, s. 96;krş. Yağmûri, Nûru'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes, nşr. R. Sellheim, Wiesbaden, 1964,s. 279; İbnu'l-Enbâri, Nuzhetu'l-Elıbbâ fi Tabakâtı'l-Udebâ', nşr. İ. Sâmer râi, 2. baskı, Bağdad, 1970,s. 51; Yakût, Mu'cemu'l-Udebâ', nşr. A.FRİfâi, Kahire, 1936-38, XVIII, 22; Suyûti, Buğyetu'l-Vu'ât fiTabakâtı'l-Lugaviyyine ve'n-Nuhât, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1964-65, I, 82-83.

² el-Fihrist, s. 96; Nuzhe, s. 50; Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, 122; Buğye, I, 82; krş. Tâcu'l-Arûs, " r's " mad.

³ Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, 122; Buğye, I, 83. Zeccâci (öl.337/948)'nin Mecâlisu'l-Ulamâ' 'sında (nşr.A.M.Hârûn, Kuveyt, 1962, s. 266) kıtap,bir yerde, açıkça el-Faysal'ın yanlış bir şekli olarak, el-Fasl adı ile geçer. Bu hatâ, aynı

sonraki müelliflerin ortaya attığı bir tahmindir, çünkü daha eski kaynaklar, Ru'âsi'nin eserleri arasında el-Faysal'ı zikretmekle beraber, onun kitabının adını belirtmezler⁴.

Daha çok merak uyandıran konta, Ru'âsi'nin, kendi kitabını okuduktan sonra Halil'in yazdığını iddia ettiği kitaptır. Kaynaklar (Yağmûri (öl.673/1274)'nin, Merzubânî (öl.384/994)'nin Muktebes'ine yazdığı Muhtasar hariç, aş.bk.), Halil tarafından yazıldığı iddia edilen bu eser için herhangi bir isim vermezler. Maamâfih, Halil'e isnat olunan kitapların isimlerini araştırırsak, en azından kastedilmesi muhtemel olan eserlerin sayısını tahdit edebiliriz. İbnu'n-Nedîm (öl.385/955), Kitâbu'l-Ayn'a ilâveten, Halil'in aşağıdaki kitaplarını zikreder : Kitâbu'n-Nagam, Kitâbu'l-Arûz, Kitâbu's-Şevâhid, Kitâbu'n-Nakt ve's-Şekl , Kitâbu Fâ'itil'- Ayn, Kitâbu'l- ikâ'. Başka yerlerde zikredilen diğer eserleri şunlardır : Kitâbu'l- Mu'ammâ ⁵, el-Cumel ⁶ ve avâmil ⁷'e dâir bir kitap. Bu eserlerin isimlerine göre hüküm vermek (gerekirse), sadece Kitâbu's-Şevâhid, el-Cumel ve avâmil'le ilgili eser, gramatik bir hususiyet taşımaktadır. Hattâ insan, şevâhid ve avâmil'le ilgili eserlerin Halil'e isnadının mevsukiyeti üzerinde şüpheye düşmektedir, çünkü bunlar, Halil gibi eski bir nahivciden daha çok, dördüncü asır nahivcilerine aittirler. Ayrıca, bu eserlerden herhangi birinin gerçek bir eser olarak ifade edildiği pek muhtemel değildir, zira onlar, gerçek eser ismi olmaktan çok, " kitâb " adı ile zikrolunacak derecede tanınmamış eserlerdir⁸. Bir kimse, " vada'a kitâbehû " ibaresinin, Halil'in en önemli eserini ima etmesi de, son

eserin başka bir yerinde (s.269) de ortaya çıkar.

⁴ Buğye, I, 83. Ahbâr kitaplarında Ru'âsi'ye atfedilen diğer eserler şunlardır : Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ' el-Kebir, Kitâbu'l- Vakf ve'l-İbtidâ' es-Sagîr, Kitâbu Ma'ân'l-Kur'ân ve Kitâbu't-Tasğîr (bk. el-Fihrist, s. 96; Nuzhe, s. 51; Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, 125 ve Buğye, I, 83) Suyûti de Kitâbu'l-İfrâd ve'l-Cem' (Buğye, I, 83)'i zikreder, Zubeydi (öl.379/989), bu eseri el - Cem' ve'l-İfrâd adı ile kaydeder (bk. Tabakâtu'n-Nahviyyin ve'l-Lugaviyyin, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1973, s. 125).

⁵ Zubeydi, Tabakât, s. 51.

⁶ Buğye, I, 560.

⁷ İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zemân, nşr. İ.Abbâs, Beyrut, 1968-72, II, 246; krş.Kiftî, İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1950-73, I, 381, burada bu kitabın " menhûf " okuduğu söylenir.

⁸ Brockelmann'ın zikrettiği kitap adları için bk. Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden 1937- 49, I, 98, Suppl., I, 159, yine burada bu eserlerin " kitâb " olarak zikredilmesi pek muhtemel değildir.

derece önemli ve şöhretli bir eseri ima ettiğini tahmin edebilir. Muhakkak Halil'e isnat edilen en önemli eser olan Kitâbu'l-Ayn da meseleye cevap veremez, çünkü o, nahtıvden çok, lügata dâir bir eserdir. Bundan başka, bu eserin gerçekten Halil'e isnadı şüphelidir⁹. Bu sebeple, bir kimse, Yağmûri¹⁰ tarafından nakledildiği vechile, Merzubâni'nin iddiasını nazar-ı dikkate almayabilir, ki bu rivayette ima edilen Halil'in kitabı, Kitâbu'l-Ayn'dır, özellikle diğer hiçbir kaynak, bu iddiayı teyit etmez. Ayrıca, bir kimsenin kastedilen eserin isminin bize ulaşmadığını düşünemeyeceği meydandadır, çünkü şayet bu eser, rivayetten anlaşılacağı üzere çok önemli ise, bir kimse, daha sonraki kaynakların onu zikredeceği ümidini taşıyacaktı.

Halil'in kitabı ile ilgili rivayetin belki en iyi izahı, bu kitabın hiçbir kimsenin değil, sadece Sîbeveyh (öl.180/796)'in Kitâb'ı olduğudur. Bize kadar gelebilen çok eski bir kaynak olan el-Fihrist¹¹'te görüldüğü üzere, bu rivayete daha yakın bir bakış, bu izah şeklini destekleyebilir. Metin şu şekildedir :

وقال الرزاسي بعث الى الخليل يطلب كتابي فبعثت به اليه فقرأه ووضع كتابه قال وفي
كتاب سيبويه قال الكوفي بعني الرزاسي

Metnin ikinci kısmı (kâle ile başlamaktadır) Ferrâ' (öl.207/822)'ya ait bir mütalaa olduğu halde, ilk kısmı Ru'âsi'nin iddiasıdır. Bu, en azından şunu mümkün kılar : Ferrâ'nın mütalaaasındaki " Kitâbı Sîbeveyh " kaydı, metnin ilk kısmındaki Ru'âsi'nin " kitâbehü " ifadesinin bir yorumudur.

Fikir verme bir yana, Sîbeveyh'ten çok, Halil, Kitâb'ın müellifidir, Halil'in Sîbeveyh üzerindeki etkisi küçümsenemez ve bu etki, Ru'âsi'nin Sîbeveyh'in yerine Halil'in ismini zikretmesini kolaylaştırmıştır. Burada, " usûl ve mesâ'il Halil'den olmakala beraber, Sîbeveyh'in Kitâb'ını telif etmek için kırk iki âlimin birlikte çalıştığı, bizzat Sîbeveyh'in onlardan biri olduğu " ¹² yolundaki rivayetleri

⁹ Bk.el-Fihrist,s. 64 v.d.; krş.İbn Cinni, el-Hasâis, nşr. M.A.Neccâr, Kahire, 1952-56, III, 288; Kiftî, İnbâh,I, 378; Mu'cemu'l-Udebâ', XVII, 46; Vefeyâtü'l-A'yân, II, 246; Suyûtî, Buğye, I, 559 ve el-Muzhîr fi Ulûm'l-Luğa ve Envâ'ihâ, nşr. M.A. Câdelmevlâ v.b., Kahire, ts., I, 76-91.

¹⁰ Nûru'l-Kabas, s. 279.

¹¹ el-Fihrist, s. 96; metni krş. Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, 122 ve Buğye, I, 82-83.

sürülebilir. Her ne kadar bu rivayette zayıf noktalar varsa da (yani bu rivayet, Sibeveyh'in hizmetini küçümsemeye çalışan Kûfeli dilci Sa'leb'e hamledilir; ayrıca bu rivayet, usûl ve mesâ'ile işaret eder, o, daha sonraki dönemlerin bir ikinci asır eserine bir projekstyonudur), en azından Halîl'in Kitâb'ın müelliflerinden biri olduğu yolundaki bazı iddiaları ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Bu, Kitâb'la kastedilen ihtimali kuvvetlendiren, Ru'âsi'nin ifadesindeki " kitâbehû " kaydına ışık tutar. Ayrıca, bu izah şeklini kabul edersek, Ru'âsi'nin ismini vermediği Halîl'in kitabı üzerinde mütalaa yürütmek ve bu sebeple bu rivayeti haklı göstermeğe çalışmak zorunda kalmıyacağız. Aslında, bizzat " kitâbehû ", büyük harfle, " Kitâbehû " şeklinde okunabilmektedir ki bu, Sibeveyh'in Kitâbına oldukça açık bir işaret sayılacaktır.

Ferrâ'nın Kitâb'daki el-Kûfî, Ruâ'sî'yi ifade eder sözüne gelince, bir kimse, Sibeveyh'in, eserinde ¹³ Kûfeliilere yaptığı dört atıftan herhangi birinin- bunlardan üçü, Kur'ân kıraatına dâirdir-, Ru'âsi ile ilgili olduğundan emin olamaz. Maamafih, diğer taraftan, özellikle Ruâ'sî'nin kendisinin bazı kıraatlarının olduğu ¹⁴ söylendiği için, böyle bir atıf ihtimali gözden uzak tutulamaz. Dayf, Sibeveyh'in, el-Kûfîyyûn ve Ehlu'l-Kûfe'yi zikredip te el-Kûfî'yi zikretmemesi sebebiyle, Ru'âsi'nin onun tarafından kastedilmediğini söylemekle yanlış neticeye ulaşır ¹⁵. Ferrâ', el-Kûfî'yi kullanırken, açıkça " el-Kûfî "

¹² el-Fihrist, s. 76. Kitâb'da beyan edildiği üzere Halîl'in Sibeveyh üzerindeki tesirini belirten diğer ifadeler için bk. Sirâfi, Kitâbu Ahbârî'n-Nahviyyin el-Basriyyin, nşr.F. Krenkow, Paris-Beyrut, 1936.s. 40; Suriyûfi, Buğye, I, 55a; el-İktirâh fi İlmî Usûli'n-Nahv, Haydarâbâd, 1892,s. 101.

¹³ Sibeveyh, Kitâb, Bulak, 1316, I, 397,430,II,393,426. Ayrıca Sibeveyh'in kabîh veya da'if olarak nitelediği bazı kıraatların Kûfeliilere ait kıraatlar olduğuna dikkat etmek gerekir. Meselâ bk. Sâbeveyh'in luğa redî' olarak nitelediği (I,233) Câsiye sûresinin 21. âyetinin kıraatı, ki bu, üç müteber kariden ikisinin yani Hamza (öl.156/772) ve Kısâ'î (öl.189/805)'nin kıraatıdır; bk. Ebû Hayyân, et-Tefsîru'l-Kebîr el-Musemmâ bi'l-Bahrî'l-Muhîr, Kahire, 1328, VIII, 47. Diğer bir örnek Bakara sûresinin 102.âyetinin kıraatıdır ki Sibeveyh bunun da'if olduğunu (I,423) söyler ve bu, Kısâ'î (ve İbn Âmir'in) kıraatıdır; bk. İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-Kıraâtî'l-Aşr, nşr.A.M.Debbâğ', Kahire, ts., II, 220. Yukarıdakilerle bağlantılı olarak şu bir gerçektirki, bizzat Kısâ'î'nin Ru'âsi'nin bazı kıraatlarını rivayet etmiş olduğu (revâ) söylenir, bk. İbnü'l-Cezerî, Çâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ, nşr. G. Bergstraesser, Kahire, 1932-33, II, 117; krş. I, 536. Bk. bir de R.Baalbaki Arab Grammatical Controversies and the Extant Sources of the Second and Third Centuries A.H., Studia Arabica et Islamica : Festschrift for İhsân 'Abbâs, nşr. W. al-Qâdi, Beyrut, 1980,s. 2-4.

¹⁴ Çâyetu'n-Nihâye, II, 116 : Ve lehû'httyârûn fi'l-kırâ'a yurvâ anhu; krş. Buğye, I, 83.

kelimesinin bir cins isim olmasından dolayı, bu ifade ve el-Kâfiyyûn ve Ehlu'l-Kûfe gibi ifadeler arasında bir ayırım yapmayı açık bir şekilde kasetmediği halde, Dayf, rivayetimizdeki Ferrâ'nın açıklamasını harfi harfine tam mânâsıyla alıyor görünmektedir. Ayrıca, Sîbeveyh tarafından kullanıldığı üzere, el-Kûfiyyûn ve Ehlu'l-Kûfe, Ru'âsi ve öğrencilerini ¹⁶ veya onun kıraatlarını destekleyenleri ifade edemez mi ? Üzerinde durduğumuz rivayetin başka açılardan incelenmesi gerekir, bunlardan biri, Ru'âsi ve Halîl arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, her iki insanın da aynı hocalardan, yani Ebû Amr b. el- Alâ¹⁷ (öl.154/770) ve İsa b. Omer ¹⁸ (öl.149/766)'den ders almalarından dolayı, hayal mahsulü olmaktan çok, (bizzat) kurulmuş bir yakınlığa benzemektedir. Diğer bir nokta, şayet Ru'âsi'nin rivayetinde ifade edilmişse, el-Faysal'ın mevcudiyetidir : Yâkût, gerçekten bu kitabın zamanında hâlâ okunduğunu (yurvâ) nakleder ¹⁹. Ayrıca, bu rivayet, konu dışından getirilen şu delille desteklenebilir : Muberrred (öl.285/898) şöyle der : İnsanlardan bazılarının iddialarına göre, Ru'âsi, nahve dâir bir kitap yazmış ve onu Basra'nın âlimlerine göstermek için Basra'ya gitmiş fakat kendisine iltifat edilmemiş veya Basralı âlimlerin nahiv hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olduklarını anladığı zaman, eserini arz etmeye cesaret edememiştir ²⁰. Şayet bu rivayetin ayrıntıları ve Basralı meşhur bir âlim olan Muberrred'in Ru'âsi'ye karşı muhtemel peşin hükmü ²¹ bir tarafa konsa bile, bu

¹⁵ Ş. Dayf, el- Medârisu'n-Nahviyye, Kahire, 1968, s. 153-54.

¹⁶ Onun öğrencilerinden bazıları Ğayetu'n-Nihâye (II, 117)'de zikredilir; şüphesiz, bunlar arasında yetkili Kûfeli kari Kısâ'i (bk. yukarıda, dipnot 13) de vardır. Onun Sîbeveyh'le olan meşhur münakaşası, Mes'ele Zunbûrtiyye'de kaydedilir.

¹⁷ Ru'âsi için krş. Ğayetu'n-Nihâye, II, 115; ve Halîl için krş. Nuzhe, s. 45 ve İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbârî Men Zeheb, Kahire, 1350, I, 277. Ayrıca Ferrâ'nın Ma'ânî'l-Kur'ân (nşr. Necâti v.b., Kahire, 1955-72)'ında yer alan, Ru'âsi'ye yapılan altı atıftan dördünü dikkatle inceleyiniz: Ru'âsi'nin, Kur'an'daki bir kelimenin mânâsını (II, 289, 357) veya bir beyitteki bir edatın kullanılışını (II, 371) veyahut ta bir beytin okunuşunu (III, 61) Ebû Amr b. el-Alâ'dan sorduğu söylenir. Diğer iki zikir, Ru'âsi'ye övgüyü ihtiva etmektedir ki bunlarda onun fazilet sahibi (I, 9), güvenilir ve ifimada lâayık (III, 292) olduğu ifade edilir.

¹⁸ Ru'âsi için krş. Zubeydi, Tabakât, s. 125; ve Halîl için krş. Vefeyâtu'l-Ayan, III, 386; Sirâfi, Ahbâr, s. 31.

¹⁹ Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, 125.

²⁰ Aynı eser, XVIII, 123; krş. Buğye, I, 83.

²¹ Meselâ Ferrâ', iki vesile ile Ru'âsi'nin Basra'ya gittiğini iddia ederken, Muberrred, onun Basra'da bilinmediğini : Mâ urife'r-Ru'âsi bi'l-Basra (belki hiçbir zaman Basra'ya gelmediğini ?) söyler. Aynı şekilde, Muberrred, Ru'âsi'nin

rivayet, içerisinde temel genel bir unsur bulunduğu için, gerçekten bizim rivayetimizi destekler: o, Ru'âsî'nin Basralı muasırları ile ilgili nokta-ı nazarından, bize Ru'âsî'nin kitabından bahseder, onların en meşhuru, ancak Halîl ve Sibeveyh olabilir.

Şayet bizim izah şeklimiz doğru ise, Ru'âsî'nin rivayeti, Kitâb'a, bilinen en eski atıflardan biri olarak kabul edilebilir. Herkesçe teslim olunacağı veçhile, Ru'âsî'nin rivayetinin diğer kaynaklardaki materyale (kitap isimleri, diğer rivayetler v.s.) aykırı araştırmaya dayanan muhtemel bir yorumunu sunmakla beraber, bu neticenin, şüphenin ötesinde doğru olduğu isbat edilmiş olamaz.

kitabından bahseden rivayetın sıhhatinden şüphe ediyor görünmektedir, bu sebeple bu kitabın gerçekten mevcudiyeti şüphelidir, bununla beraber Sa'leb, hiç olmazsa Küfeliiler için onun önemini vurgular ; krş. Mu'cemu'l-Udebâ', XVIII, 122-23.

İlave edilebilir ki, Ru'âsî'ye Basralı muasırları üzerinde önemli bir etki isnat edilmesi, muhtemelen, sefaşlarının hizmetini abartmak isteyen daha sonraki Küfeliilerin işidir. Bu, Basralı Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl.255/869)'ye atfedilen şu ifadede görülebilir : " Küfe'de Ebû Ca'fer er-Ru'âsî adlı bir nahivci vardı, onun bilgisine ilgi gösterilmez ve o, pek önemli bir nahivci değildir... ve Küfeliiler onunla övünürler ve İlim ve kıraatlarından çoğunun ondan alındığını iddia ederler " ; krş. Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibu'n-Nahviyyin,nşr. M. Ebu'l-Fadî İbrâhîm, Kahire, 1955,s. 24; es-Suyûtî, el-Muzhir, II400. Bununla beraber, bizzat Ebû Hâtim, Basralılar ve Küfeliiler arasındaki haksız mukayesesinde açıkça görüldüğü üzere, pek tarafgir değildir; bk. Merâtib, s. 27,90.

Ayrıca, müelliflerin, Ru'âsî'nin öğrencisi Kısâ'î'ye, Ru'âsî'nin öğrencisi Kısâ'î'ye, Ru'âsî'nin hatalar yaptığı ithamını (Zeccacî, Mecâlisu'l-Ulemâ', s. 270) ve onun diğer öğrencisi Ferrâ'ya, Kısâ'î'nin öğrencisi olmak için Ru'âsî'den aldığı bilgileri attığı (a.g.e.,s.269-70) sözünü isnat ettiklerini öğrendiğimiz zaman, kaynaklardaki materyal, birbirine zıt düşer. Bu tezat yüzünden, Blachère'nin, Ru'âsî'nin " Küfe mektebinin kurucusu " olduğu görüşü (" Abû 'Amr Zabbân b. al-'Alâ' ", Et, Leiden, 1960, I, 105) veya Fleisch'in, Ru'âsî'nin " Küfe nahiv çalışmaları kurucusu " olduğu yolundaki iddiası (bk. Esquisse d'un Historique de la Grammaire Arabe, Arabica, 4 (1957), s. 8; krş. bir de A. Emin, Duha'l-İslâm, Kahire, 1935, II, 285) kabul edilemez. Bu görüşler, eski rivayetleri incelerken yapılması icap eden gerekli tenkidi muhakemeden yoksundur.

ESKİ TÜRKÇE'DE KULLANILAN MİMARİ TERİMLER

9. Sayfadan devam

Ar.Gör. Mehmet ÖZKARCI

-i-

- İCÂD (a) : Pencere ve kapı üstünde bulunan kemer (OTAL, s. 484)
 İCCÂR (a) : Ev çatısı, dam (OTAL, s. 486)
 İÇERKİ : Saray (Gök. L., TKTG, C.3, s. 100)
 İDEN : Evin zemin, taban kısmı (KTAD, s. 128)
 İFRİZ (a) : Sundurma, dam saçağı (OTAL, s. 492)
 İLGEVÜR : Raf (Kıp.L., TKTG, C. 3, s. 39)
 İMÂD (a) : Direk (RM, s. 202)
 İMAM EVİ : Kadın hapisanesi (OTDTS, C. 2, s. 601)
 İMAM YIRI : Mihrap (17.yy., TS, C. 3, s. 2066)
 İPLİKHÂNE (a-f) : Eskiden suçluların hapsedilip çalıştırıldıkları yer (OTDTS, C. 2, s. 74)
 İRÛK : Duvar veya duvara benzer şeylerdeki gedik (DLT, s. 51)
 İSSİ : Hamam (TKTG, C. 3, s. 107)
 İSTAVROZ : İki direk veya mertegen birbirini katedecek sûrette mailen haç şeklinde raptedilmesi (OTDTS, C. 2, s. 94)
 İSTİENE : Duvar (YDS, C. 1, s. 458)
 İSTİHKÂM (a) : Tabya (SA, C. 2, s. 41)
 İŞİK : Kapı, eşik (Kaz. L., ETT, s. 297)
 İV : Ev, otağı (DKK, s. 189)
 İZÂRE (a) : 1-Yapı dışındaki seki, yapı önündeki alçak duvar 2-Oda duvarının alt kesimi (TSAEB, s. 513)
 İZBE : Bodrum (TKTG, C. 3, s. 29)

-k-

- KAA : Divanhâne, yazlık sofa (OTDTS, C. 2, s. 112)
 KABALLAMA : Hisar çevresini tutan iksa duvarı (SA, C. 2, s. 884)
 KABİR (a) : Mezar (KS, C. 2, s. 379)
 KABU : Halep ve Şam'da, evlerin altındaki tonozlu kısım; serdap (SA, C. 2, s. 889)
 KADEM : Ayak (DDK, s. 89)
 KADEMHÂNE (a-f) : Helâ, abdesthâne (OTDTS, C. 2, s. 118)
 KÂGİR (f) : Taş ve tuğladan yapılmış (AMS, s. 252)
 KÂHDÂN (f) : Saman odası; samanlık (OTAL, s. 577)
 KAKLIK : Evlerde meyve vb. şeyler kurutmaya mahsus etrafı açık ve üstü kapalı balkon (SA, C. 2, s. 905)

- KAL'A (a) : Kale (ÇEK, s. 265)
- KALA : 1-Kale 2-Şehir (EUTS, s. 62)
- KALAALUU KORGAN : Surlarla çevrilmiş kale, hisar (KS, C. 2, s. 387)
- KALAFÂ : 1- Kapı ve pencere yeri 2- Harâbe, yıkıntı (ATL, s. 110)
- KÂLAR (f) : Kuyu kapağı ve çeşme kenarlarına konan ince ve düz satırlı taş (SA, C. 2, s. 906)
- KALAVRAHÂNE : Ayakkabı, eyer takımı gibi saraçlığa âit malzemeler yapılan yer (OTDTS, C. 2, s. 143)
- KALENDERHÂNE (f) : Fakir dervişlerin barınmaları için yapılmış zâviye, tekke (EÇSI, C. 1, s. 326)
- KALHÂNE (a-f) : Dökümhâne (OTDTS, C. 2, s. 151)
- KALIK : 1-Kule (TKTG, C. 1, s. 298) 2-Tavan arası 3-yukarı kat, (Gök-Uyg. L., GUZKLÛA, s. 35)
- KALIMA : Çardak (SAD, C. 3, s. 3)
- KALKIM : Su hendeği (EUTS, s. 140)
- KALÛRHÂNE : Deri ve meşin eşyayı tâmir etmeye mahsus yer (OTDTS, C. 2, s. 151)
- KAMA : Duvar (Tüb. L., TD, C. 1, s. 198)
- KAMAL : Kale duvarı (KS, C. 2, s. 393)
- KAMARİYYE : 1-Çardak 2-Bahçelerde geceleri oturmak için tel veya kafes tarzında, kubbeli olarak yapıp, etrafı çiçeklerle örtülü bulunan yer, küçük köşk (OTAL, s. 583)
- KAN : Han (OA, s. 117)
- KANARA : Şehirlerde hayvan kesmeye mahsus bina; mezbehâne (SA, C. 2, s. 935)
- KANÂT : Yerüstü ve yeraltında olan su yolu; kanal (RM, s. 211)
- KANAT BOZAN : Kapalı su yolu (DA, s. 175)
- KANAVAT (a) : Yeraltında bulunan su yolları, künkler (OTAL, s. 584)
- KANDAR : EŞİK (ATL, S. 111)
- KANTARA (a) : Taştan yapılmış büyük köprü (OTDTS, C. 2, s. 161)
- KAPAG : Kapı (TLÖ, s. 62)
- KAPAÇ : Kapı (Uyg. L., TKTG, C. 3, s. 45)
- KAPAN : Yiyecek ve giyecek maddelerinin toptan satıldığı yer (EÇSI, C. 2, s. 340)
- KAPGA : Kale kapısı, saray kapısı (DLT, s. 57)
- KAPIG : Kapı (TLÖ, s. 62)
- KAPIG YANGAKI : Kapı sövesi (SAD, C. 3, s. 2)
- KAPISTAN : Kapı (KS, C. 2, s. 401)
- KAPKA : 1- Şehir Kapısı, sokak kapısı (KS, C. 2, s. 401) 2- Avlu, bahçe kapısı (KTAD, s. 129)
- KAPUG : Kapı (KTG, s. 23)
- KAPU KAŞI : Kapı üstündeki saçak, damlalık (16. yy., TS, C. 4, s. 2251)
- KAPU YAŞMAĞI : Kapı pervazı (16. yy., TS, C. 4, s. 2251)
- KARAÇAV : Çardak (TKTG, C. 3, s. 45)

- KARAK : Pencere kapağı (TKTG, C. 3, s. 380)
 KARALTI : Avlu (TKTG, C. 3, s. 27)
 KARAM : Şehir veya kale hendeği (TKTG, C. 1, s. 304)
 KARA ORUN : Mezar (DLT, s. 58)
 KARASU : Çeşme (KM, s. 175)
 KARAVUL : Karakol (14. yy., TS, C. 4, s. 2283)
 KÂRBÂNSERÂY (f) : Kervansaray (OTAL, s. 588)
 KARGU : 1-Dağ tepelerinde minare biçiminde yapılan yapı olup, üzerinde ateş yakılır 2- Nöbetçi kulesi (OA, s. 117)
 KARGUY : Dağ doruklarında düşmanı ihbar için yapılan kule (DLT, s. 58)
 KARENDEK : Çerçevelli pencere (ÇS, s. 60)
 KÂRHANA (f) : Çömlekçi ve testici atölyesi (SS, s. 20)
 KÂRHÂNE (f) : Atölye (TCHM, s. 628)
 KARI (f) : Bina kırışı (KS, C. 2, s. 409)
 KARINAS : Mukarnas (Osm. L., GSTS, s. 17)
 KÂRNÂME (f) : 1-Plân, resim, proje (SCİİ, C.1, s. 66) 2-Eskiden usta çıkacak çırakların ustalıklarını göstermek için yaptıkları iş örneği (AMS, s. 263)
 KARNAS : Mukarnas (Osm. L., SA, C. 2, s. 963)
 KASU : Sığır ahır (TKTG, C. 3, s. 34)
 KARŞI : 1-Saray (Uyg. L., TKTG, C. 7, s. 102) 2-Köşk (ETS, s. 195)
 KASR (a) : Köşk, saray (TB, s. 89)
 KÂŞÂNE (f) : Büyük, mükemmel ve tezyinath konak (OTDTS, C. 2, s. 211)
 KAŞLAMA : Dam korkuluğu (SA, C. 2, s. 978)
 KATI TAŞ : Mermer (16. yy., TS, C.4, s. 2350)
 KAVZA : İhca, kaplıca (17. yy., TS, C. 4, s. 2365)
 KAYAGOR : Mahrûti (Tel. L., TD, C. 1, s. 479)
 KAYIR : Kum, çakıl (13. yy., TS, C. 4, s. 2373)
 KAYNARCA : İhca, kaplıca (SA, C. 2, s. 988)
 KAZAYAĞI : Tepesinde üç destek ve kolu olan ahşap direk başlığı (OTDTS, C. 2, s. 235)
 KAZUK : Sütun (Uyg.-Çağ. L., TD, C. 1, s. 703)
 KEBER : Köprü (ÇS, s. 68)
 KEBİT : Dükkan (Karahani, TD, C. 1, s. 472)
 KED (f) : Ev (OTAL, s. 601)
 KELA : Kale (Kur. L., GUZKLÛA, s. 35)
 KELİŞLİK-BARIŞLIG EV : Misafir odası (DLT, s. 63)
 KEMEGE : Toprağı kazmak sûretıyla yapılan uzunca ocak (KS, C. 2, s. 435)
 KEMRA (f) : Mandıra, ağıl (OTAL, s. 608)
 KENÂİS (a) : Killise (OTAL, s. 608)
 KENEF (a) : Helâ (OTAL, s. 609)
 KENİF (a) : Helâ (OTAL, s. 609)

- KEPE : Kulûbe (*Şark Türkçesi*, TD, C. 1, s. 479)
- KEPEKLİK : Kepek konan ambar (11. yy., TKTG, C. 3, s. 3)
- KEPİT : Dükân (TKTG, C. 1, s. 309)
- KERDİŞ : Sıvamak (*Zaz. L.*, GUZKLÛA, s. 77)
- KEREKSUR : Tümseklî mezar (İÖTKT, s. 133)
- KEREM : Mağara evi (*Uyg. L.*, TKTG, C. 3, s. 71)
- KEREN : Kiriş, kalas (ATL, s. 113)
- KERİM : 1-Nakışlı çarşaf ve halılarla kaplanan duvar (SAD, C. 3, s. 3)
2- Erkek ismi.
- KERKEÇ : Kuşatılan kaleleri tazyik etmek, top ve tüfikle dövmek için dışarısına yapılan kule ve tabya (OTDTS, C. 2, s. 243)
- KERKÛZ (f) : Yollar üstündeki mesafeyi göstermek üzere dikilen yekpare taştan fersah işaretleri (SA, C. 2, s. 1050)
- KERMEN : 1-Etrafı sur ile çevrilmiş pazar yerleri (TKTG, C. 1, s. 307) 2-Kale, hisar (SA, C. 2, s. 1050)
- KERPİÇ : Kerpiç (*Gök.-Uyg.L.*, GUZKLÛA, s. 70)
- KEŞENG : Mezar, tümülüs (*Kıym. L.*, TKTG, C. 7, s. 162)
- KEŞİŞHÂNE (f) : Manastır, kilise (OTAL, s. 613)
- KEŞİŞLİK : Kilise (16. yy., TS, C. 4, s. 2456)
- KET : Ev (*Çağ. L.*, TKTG, C. 3, s. 5)
- KİBÂB (a) : Kubbele (TB, s. 89)
- KİBİĞ : 1-Zâhire ambarı bölümleri 2-Atlara mahsus bölme (YDS, C. 1, s. 491)
- KİMLİK : Hapishâne (TLÖ, s. 63)
- KİLÂ : Kaleler, surlar (TB, s. 89)
- KİMLİK : Hapishâne, cezaevi (EUTS, s. 174)
- KİR : Su bendi (DLT, s. 66)
- KİRİS : Kiriş (YDS, C. 1, s. 504)
- KİRLANDIR : Duvar ve çitle çevrilmiş olan yer (*Tel. L.*, TKTG, C. 7, s. 120)
- KİSA : Demirci ocağı (YDS, C. 1, s. 506)
- KİŞ : Tuğla (KS, C. 2, s. 462)
- KİZGİNDAM : Hamam (SA, C. 2, s. 1087)
- KİL : Ev (ÇS, s. 73)
- KİLİSA (f) : Kilise (OTAL, s. 623)
- KİLS (a) : Kireç taşı (AMS, s. 290)
- KİRBEÇE : Kerpiç (ÇS, s. 74)
- KİRBIÇ : Kerpiç (*Harezmsahlr.*, TKTG, C. 3, s. 87)
- KİRNAS : Dışarıya doğru balkon gibi çıkan ve altı boş olan abdesthâne; helâ (SA, C. 2, s. 1098)
- KİRPIÇ : Kerpiç (KS, C. 2, s. 474)
- KİS : Eski binaların sağlam kalan kireçli harçları (SA, C. 2, s. 1099)
- KİTÂBETHÂNE (a-f) : Eski hattatların hat atölyesi (HKSD, s. 140)
- KİTEPKANA (a-f) : Kütüphâne, kitapevi, (KS, C. 2, s. 475)
- KOÇ : Balkon (TKTG, C. 3, s. 19)
- KOGUŞ : Oluk, su oluğu (DLT, s. 69)

- KOLTUK KAPI** : Küçük kapı (OTDTS, C. 2, s. 291)
KOMA : Ev, kulübe (ATL, s. 114)
KOMDA : mezar (*Leb. L.*, TD, C.1, s. 418)
KOMSULUK : Kiler, ambar, (EUTS, s. 181)
KON : 1-Ev (SA, C. 2, s. 1115) 2-Konut, çadır (*Kur. L.*, GUZKLÜA, s. 38)
KONGANÇA : Küçük sur (TKTG, C. 7, s. 164)
KONGU : Ev, konak (EUTS, s. 181)
KONUG : Kale veya şehir surları (TKTG, C. 1, s. 304)
KONUKLUK : Konak (ETG, s. 282)
KONUT : Ev, yurt (TKTG, C. 7, s. 144)
KOR : Zemin, temel (KM, s. 177)
KORA : Ahr, ağıl (KM, s. 177)
KORALDI : Bina (ÇS, s. 48)
KORFA : Köy evlerinin yer odaları (SA, C. 2, s. 1122)
KORGAN : Kale, mezar (OA, s. 117)
KORGANÇA : Küçük kale, sur ve hisar (TKTG, C. 7, s. 164)
KORGEN : Kale, sur (*Uyg. L.*, TKTG, C. 7, s. 164)
KORÇON : 1-Kale 2-Duvar, çit, mezarın etrafındaki parmaklık 3-Koyun ağılı (KS, C. 2, s. 487)
KORHANE : Cephanelik, tophâne (SA, C. 2, s. 1122)
KORKAN : Toprak tabya (TKTG, C. 7, s. 155)
KORNA : Fırın, demirci ocağı (ÇS, s. 78)
KORU : Mezar (*İl-Harîh.*, TKTG, C. 7, s. 158)
KORUG : Hakanın konağı ve ordugâhı (TKTG, C. 7, s. 146)
KOTAKLIK : Sığır ahır (TKTG, C. 3, s. 34)
KOTARA : Bkz. Kotaklık (TKTG, C. 3, s. 34)
KOYMA : Tahta perde, çit (ÇS, s. 53)
KOYMACA : Çardak (TKTG, C. 3, s. 45)
KÖBÜRGE : 1-Köprü 2-Davul (OA, s. 121)
KÖL : 1-Havuz, bent, baraj 2-Göl (KS, C. 2, s. 499)
KÖMÜRKANA : Ocak dairesi (KS, C. 2, s. 501)
KÖPRÜG : Köprü (DLT, s. 73)
KÖPÜRGE : 1-Tonoz (SA, C. 2, s. 1135) 2-Kubbe (*Gök. L.*, TD, C. 1, s. 452)
KÖR : Mezar (*Kıp. L.*, TKTG, C. 7, s. 162)
KÖRÜNÇLÜK : Raf (*Uyg. L.*, TKTG, C. 3, s. 39)
KÖRÜSTAN (f) : Mezarlık (KS, C. 2, s. 508)
KÖŞENE : Saray, köşk, kubbe (*Kıp. L.*, TKTG, C. 7, s. 162)
KÖŞİTMEK : Örtmek (TKTG, C. 3, s. 243)
KÖTRÜM : 1-Dükkan 2-Kerevet (TKTG, C. 3, s. 261)
KÖVRÜG : Köprü (*Uyg. L.*, ETL, s. 47)
KÖZÜNÜK : Pencere (*Gök. L.*, TKTG, C. 7, s. 380)
KUBEB (a) : Kubbelere, kemerler (AMS, s. 312)
KÜÇE (f) : Çarşı, pazar, küçük sokak, (OTAL, s. 627)

- KUDHUG : Kuyu (11. yy., TKTG, C.3, s. 115)
 KUDUG : Kuyu (Uyg. L., ETG, s. 284)
 KUDUZ : Su kuyusu (EUTS, s. 185)
 KÜJE : Pencere gözü, pencere camı (ÇS, s. 23)
 KULAP : Saray, burç (TKTG, C. 7, s. 102)
 KUM : Kum (Gök.-Uyg. L., GUZKLÛA, s. 68)
 KUNCE : Binalarda iki duvarın içte birleştikleri yer, köşe (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 69)
 KUNCİK : Bkz. Kunce (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 69)
 KUOÇÇAĞ : Mezar içinin tahta kaplaması (YDS, C. 1, s. 559)
 KUORÇAĞ : Bkz. Kuoççağ (YDS, C. 1, s. 559)
 KÛRÂBE (f) : Kubbeli türbe (OTAL, s. 631)
 KURAĞ : Mimari ve sanat değeri olan büyük bina (SA, C. 2, s. 1172)
 KURAĞÇINYIK : Lavabo (YDS, C.1, s. 565)
 KURAMPA : Bkz. Kârname (Osm. L., GSTS, s. 7)
 KURBANGÂH (a-f) : Sunak (SA, C. 2, s. 1172)
 KURBU : Korniş, pervaz, çıkıntı (KS, C. 2, s. 524)
 KURGAN : 1-Kule, istihkâm 2- Mezar 3-Ev (Ölü evi) (Gök. L., TKTG, C. 7, s. 162) 4-Kubbe (TD, C. 1, s. 452)
 KURGANÇA : Küçük kale (SA, C. 2, s. 1172)
 KURS (a) : Eski yapılarda iki kemer arasında meydana gelen üçgen yüzeyleri süslemek için yerleştirilen daire biçimindeki taş (AMS, s. 315)
 KURUU : İnşa, yapma, kurma (KS, C. 2, s. 526)
 KUSÂRE (a) : Bkz. Hünkâr Mahfili (OTAL, s. 632)
 KUŞANE : İçinde süs ya da av kuşları beslenen ve üretilen küçük oda veya büyük kafes (AMS, s. 317)
 KUŞHANE MATBAH : Saraylarda padişah için husûsi surette yemek pişirilen yer (OTDTS, C. 2, s. 329)
 KUTAK : Mâbetlerin en kutsal yeri olan ve ilâh heykeli bulunan makam (SA, C. 2, s. 1181)
 KUTUR (a) : Çap (TD, C. 1, s. 454)
 KUUN : Harem dâiresi (Gök.-Uyg. L., GUZKLÛA, s. 68)
 KUY : Bkz. Kuun (Gök. L., TKGÇ, s. 291)
 KUYMA : Çit ve çevirme duvar (Tob.-Bar. L., TKTG, C. 7, s. 120)
 KUYTAK : Lahid, mezar (SA, C. 2, s. 1182)
 KUYUK : Kuyu (11. yy., TKTG, C. 3, s. 111)
 KÛDENLİK : Misafir odası (TKTG, C. 3, s. 27)
 KÛDÖNLİK : Misafirhâne (ETG, s. 285)
 KÛLHÂN (f) : Hamamlarda suyu ısıtmak için ateş yakılan yer (OTAL, s. 637)
 KÛLHEN (f) : Bkz. Kûlhân (OTAL, s. 637)
 KÛLLİYE (a) : Selçuklular ve Osmanlılarda, bir câmi ile birlikte kurulmuş medrese, muvakkithâne, türbe, aşhâne, hastane, hamam vb. yapıların meydan getirdiği yapılar topluluğu (AMS, s. 321)

- KÜLUH** : Tuğla, taş (AMS, s. 321)
KÜMBET (f) : 1-Kubbe 2-Piramit çatılı türbe, bu türbenin çatısı (AMS, s. 322)
KÜMBÖZ (f) : 1-Kubbe 2-Türbe, kümbet (KS, C. 2, s. 537)
KÜN BET (f) : Bkz. Kümbet (TTİ, s. 85)
KÜPER : Köprü (ÇS, s. 68)
KÜPEŞTE : Merdiven ve balkonlarda korkulukların demir kirişi üzerine konan ağaç bölüm (GSTS, s. 55)
KÜPHÂNE : Kiler, mahzen (SA, C. 2, s. 1197)
KÜPİR : Köprü (KTAD, s. 130)
KÜR C : 1-Ocak 2- Dünya (ATL, s. 116)
KÜR CİK : Helâ, abdesthâne (YDS, C. 1, s. 590)
KÜRÜN : Hamam kurnası (TKTG, C. 3, s. 108)
KÜRÜÖ : Davarların bulunduğu, kuru otun muhafaza edildiği, etrafı çitle çevrilmiş mahâl, ağıl (YDS, C. 1, s. 592)
KÜŞEK : Oda (TKTG, C. 7, s. 381)
KÜŞENE : Kubbe (TD, C. 1, s. 452)
KÜÜN : Saray (Gök L., TKTG, C. 7, s. 102)
KÜZ : Etrafı çevrili hayvan barınağı; ağıl (ATL, s. 117)
KÜZAT : Karakol (EUTS, s. 125)
KÜZİR : Saray, köşk (Tüm. L., TKTG, C. 7, S. 120)

-L-

- LÂD** (f) : Duvar (OTAL, s. 643)
LAPKA : Dükân (Kaz. L., ÇS, s. 83)
LAVKKA : Dükân (ÇS, s. 83)
LEMPE : Tavan (ATL, s. 118)
LICA : Ilıca, kaplıca (16. yy., TS, C. 4, s. 2789)
LİCE : Bkz. Lıca (16. yy., TS, C. 4, s. 2789)
LİM : Dam kirişi (Gök-Uyg. L., GUZKLÜA, s. 41)
LİN : Çilehâne, hücre (Uyg. L., ETL, s. 51)
LİR : Zemin (Kaz. L., TD, C. 1, s. 840)
LİVAS : Kuyuların içinde etraftan su gelmesi için kayaya oyulan su yolları (SA, C. 3, s. 1236)
LOMBOZ : Çatı katlarında veya kapı üstlerinde yuvarlak veya oval biçiminde pencere (Osm. L., GSTS, s. 33)

-M-

- MAAN** (a) : Mekân, menzil (OTAL, s. 666)
MA'BED (a) : İbâdet edilen yapı (ÇEK, s. 266)
MABER (a) : Köprü, geçit, kemer (Osm. L., TD, C. 1, s. 470)
MÂBEYN (a) : 1- Padîşah sarayı 2- Haremle, selâmlık arasındaki oda

(OTDTS, C. 2, s. 375)

MAĞANA : Kalın direk (YDS, C. 1, s. 611)

MAHBES (a) : Hapishâne, zindan (OTAL, s. 675)

MAHBEZ (a) : Ekmekçi fırını, ekmekçi dükkânı (OTAL, s. 675)

MAHMEL (a) : Başlık tablası; abak, abakus (AMS, s. 333)

MAHRÛTÎ (a) : Konik, piramidal (AMS, s. 333)

MÂHÛR (f) : Meyhâne, kumarhâne (OTAL, s. 682)

MAKBER (a) : Mezar, mezarlık (OTAL, s. 686)

MAKBERE (a) : Bkz. Makber (OTAL, s. 686)

MAKSÛRE (a) : Bkz. Hünkâr Mahfili (GSTS, s. 38)

MAKTA' (a) : Kesit (SA, C. 3, s. 1268)

MALA : Duvara çekilen cıvalı sıva (ATL, s. 121)

MAMÛRE (a) : Bkz. Külliye (TCHM, s. 394)

MANİSTAN : Saray (IKTG, C. 7, s. 102)

MÂRİSTAN (f) : Hastane (SA, C. 3, s. 1283)

MARUŞ (a) : Üstü çardak ve kamariye şeklinde yapılmış yapı (OTAL, s. 694)

MASÂNÎ (a) : 1-Sarnıç 2-Su malzemeleri (OTDTS, C. 2, s. 413)

MASLAK (a) : Suların ayrıldığı yerlerdeki depo (OTDTS, C. 2, s. 413)

MASTABA (a) : Giriş kapılarının iki tarafında oturmaya mahsus taş veya tahtadan yapılmış set (OTDTS, C. 2, s. 413)

MATAM (a) : Mutfak, yemek odası (OTAL, s. 699)

MATHARE (a) : Gusulhâne; banyo (OTAL, s. 700)

MATRAB (a) : Mevlevî tekkelerinde ilâhî okuyan ve saz çalanlara mahsus yüksekçe yer (AMS, s. 341)

MAYAK : Dentz feneri, fener (ATL, s. 121)

MAZAR : Mezarlık (ÇS, s. 87)

MAZİF (a) : Ziyâret evi (OTAL, s. 704)

MEBNÂ (a) : 1-Yapı, bina, bina yeri (OTAL, s. 707) 2-Temel (AMS, s. 342)

MECRA (a) : Su ve yağın sularının akması için künklerle veya bir kanal hâlinde yapılan yol (SA, C. 3, s. 1291)

MEÇİT : Mescit (KS, C. 2, s. 559)

MEDFEN (a) : Türbe, mezar (OTAL, s. 714)

MEDİRESE (a) : Medrese (KS, C. 2, s. 460)

MEKEME (a) : Dâire, müessese (KS, C. 2, s. 560)

MEKEN (a) : Mesken, sığınak (KS, C. 2, s. 560)

MEKTEP (a) : Okul (GSTS, s. 65)

MENFES (a) : Yeraltı ve bodrum katlarına açılan küçük pencere (OTDTS, C. 2, s. 475)

MENŞÛR (a) : Prizma (OTAL, s. 737)

MENŞÛRÎ (a) : Prizma şeklinde olan, prizmatik (AMS, s. 344)

MENZİLHÂNE (a-f) : Eskiden yollarda her 50 fersahlık uzaklıkta kurulan ve hayvanları değiştirmek üzere kullanılan ahır ve odalardan

- ibaret bina, konak yeri (AMS, s. 346)
MEREK : 1-Samanlık 2-Ahır (ATL, s. 123)
MERKAD (a) : Türbe, mezar (OTAL, s. 742)
MESCEN (a) : Cezaevi (OTAL, s. 747)
MESCİD (a) : Secde edilecek, namaz kılınacak yer, küçük câmi (OTAL, s. 747)
MESLAHA (a) : 1-Sınır Kalesi 2-Derbent (OTAL, s. 749)
MESVÂ (a) : Ev, mesken (OTAL, s. 751)
MEŞİD (a) : Harçla yapılmış bina (OTAL, s. 753)
MEŞKÂNE (a-f) : Konservatuvar (OTDTS, C. 2, s. 443)
MEŞRUTA (a) : Câmi, hastane, imâret gibi müesseselerde çalışanların ikâmeti için tahsis olunan yer (OTDTS, C. 2, s. 493)
METBEH : Mutfak (ATL, s. 123)
METHAF (a) : Müze (OTAL, s. 756)
METRİS : Kale ve istihkâmlarda düşmana ok atmak için yapılan mazgalı siper (SA, C. 3, s. 1312)
MEYKEDE (f) : Meyhâne (OTDTS, C. 2, s. 496)
MEZGİT : Mescit (ECS, C. 2, s. 477)
MINÇAR : Çeşme, pınar (Hür, TKTG, C. 3, s. 137)
MİS'ÂD (a) : Merdiven (OTAL, s. 767)
MİTHAN (a) : Değirmen (OTAL, s. 768)
MİTHANA (a) : Bkz. Mithan (OTAL, s. 768)
MİBVEL (a) : Küçük abdest etmeye mahsus delikli taş veya oluk (OTDTS, C. 2, s. 532)
MİHMANHÂNE (f) : Misafirhâne (OTDTS, C. 2, s. 534)
MİHMANSERÂY (f) : Otel, misafirhâne (OTAL, s. 771)
MİHRÂB (a) : Mihrap (ÇEK, s. 269)
MİNÂ (f) : İskele, liman (TB, s. 89)
MİNEZ : Çeşme (TKTG, C. 3, s. 141)
MİNHA (a) : Pencere (SCİİ, C. 2, s. 34)
MİZAB (a) : Çörtten (SA, C. 3, s. 1450)
MİZENE : Büyük câmilerde müezzinlerin ezanı okuyup, kamet ettikleri yer, mükebbire (OTDTS, C. 2, s. 553)
MODAVKKO : Küçük su değirmeni (ÇS, s. 91)
MOLO : Türbe, mezar (KS, C. 2, s. 569)
MOLOĞOD : 1-Kapı eşiği 2-Ocağın altında balçıkta sıvanmış tahta sandık (YDS, C. 1, s. 636)
MONASTIR : Manastır, kilise (ATL, s. 125)
MONÇA : Hamam (ÇS, s. 91)
MONÇA-ÇOLE : Hamam külhanı (ÇS, s. 91)
MORCA : Baca (KM, s. 179)
MUASKER (a) : Askeri kışla (OTDTS, C. 2, s. 553)
MUDBAK : Mutfak (TKTG, C. 3, s. 39)
MUHACCER (a) : Türbelerde taş sandukaların çevresine mermerden kafes oymalı olarak yapılan bölüm (AMS, s. 363)

- MUHÂRİCE : Örtülü çıkma, çıkıntılı balkon (TSAEB, s. 516)
 MUHAVVATA (a) : Câmilerin duvarla kuşatılmış olan dış avluları (SA, C. 3, s. 1471)
 MUHRAKA : Hamam küllhanlarında ve fırınlarda ateş yanan yer (SA, C. 3, s. 1471)
 MUNÇA : Hamam (ÇS, s. 91)
 MUNÇEK : Hamam (Çuvas L., TKTG, y C. 3, s. 107)
 MÜNDERÛ : İpekle süslenmiş gelin odası (Karaharlık, SAD, C. 3, s. 3)
 MUSALL (a) : Câmilerde cenazeyi koyup, önünde namaz kılınan yer (ECSI, C. 2, s. 341)
 MUYANLIK : 1-Çeşme 2-Misafirhâne (Uyg.-L., TKTG, C. 3, s. 25)
 MUYANNIK : Tekke, dergâh (KB, L., TD, C. 1, s. 191)
 MÜĞÜŞ : Zâviye (Kr. L., TD, C. 1, s. 836)
 MÜRCE : Baca (KTAD, s. 99)
 MÜRZÖ (f) : Türbe, mezarlık (KS, C. 1, s. 560)
 MÜSENNEM (a) : 1-Ev çatısı şeklinde olan 2-Kabartma (OTAL, s. 883)
 MÜŞEBBEK PENCERE : Kafesli pencere (RM, s. 191)
 MÜŞREFE (a) : Revaklı dış galeri (AMS, s. 366)

-N-

- NAABAYKANA : Ekmekçi fırını (KS, C. 1, s. 580)
 NÂDÂN (f) : Oluk (TB, s. 90)
 NÂEVVS (f) : Kilise, manastır (OTAL, s. 952)
 NAGUL : Sundurma (SA, C. 3, s. 1496)
 NAKKARHÂNE (a-f) : Resmî müzik takımlarının bulunduğu bina, mehterhâne (OTDTS, C. 2, s. 619)
 NAKKAŞHÂNE (a-f) : Minyatür sanatçıların çalıştıkları atölye (HKSD, s. 143)
 NARİSTE : Bkz. Arasta (KS, C. 2, s. 582)
 NÂUS (f) : Kilise, manastır, atışgede (OTAL, s. 970)
 NAVALÇA : Su oluğu, çatı oluğu; çörten (ATL, s. 127)
 NÂVDÂN (f) : Oluk (OTAL, s. 970)
 NAZARGÂH (a-f) : Pencere (RM, s. 191)
 NECİRE (a) : Üstü örtülü sofa (OTAL, s. 976)
 NERDBÂN (f) : Merdiven (OTAL, s. 983)
 NEVBETHÂNE (a-f) : Mehterhâne (TCHM, s. 356)
 NİGÂRHÂNE (f) : Ressamların çalıştıkları atölye (SA, C. 3, s. 1503)
 NİHANHÂNE (f) : Kale, saray ve konaklarda bulunan gizli odalar (SA, C. 3, s. 1503)
 NİM KÂRGİR : Dış duvarları kargir, içi ahşap malzemeden yapılan bina (SA, C. 3, s. 1506)
 NOV : Oluk, boşaltma borusu, lağım (ATL, s. 128)
 NOVÇA : Ark, su yolu (ATL, s. 128)
 NOVDAN : Bkz. Nov (ATL, s. 128)

NÖVBETHÂNE (a-f) : Mehterhâne (SA, C. 3, s. 1517)

-O-

OÇOK : Ev ocağı (KS, C. 2, s. 587)

OÇUK : Ocak (TLÖ, s. 67)

ODA : Yer, mesken, konut (14. yy., TS, C. 4, S. 2915)

ODAĞ : Oda, otağ, çadır (13. yy., TS, C. 4, s. 2917)

OD EVİ : Atasgedede (14. yy., TS, C. 4, s. 2921)

OGULMUK : Direk (SAD, C. 3, s. 2)

OĞLUK : Su hendeği, su oluşu (TKTG, C. 3, s. 15)

OĞULMUK : Ana direk (11. yy., TKTG, C. 3, s. 17)

OĞUR : Temel (Uyg. L., TD, C. 1, s. 779)

OL : Temel (14. yy., TS, C. 5, s. 2959)

OORUKANA (k-f) : Hastane (KS, C. 2, s. 596)

OR : 1-Kale (EUTS, s. 142) 2-Önü hendekli istihkâm siperi (SA, C. 3, s. 1540)

ORA : Sur, hisar (Osm. L., TD, C. 1, s. 699)

ORAM : Ev, mesken (Tat. L., TD, C. 1, s. 516)

ORDU : 1-Saray 2-Beşkent (Uyg. L., TKGÇ, s. 286) 3-Hân'ın karargâhu (KS, C. 2, s. 598)

ORDUGÂH (f) : Ordunun konakladığı yer (OTAL, s. 1017)

ORLUK : Hisar, sığınacak yer, mağara (SA, C. 3, s. 1541)

ORANGU : İkâmet yeri, yerleşim merkezi (ETG, s. 289)

ORTİ : Örtü (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 75)

ORUN : Ev, mesken (Kaz.-Çağ.L., TD, C. 1, s. 516)

OSUĞ : Temel, kâide (Uyg. L., TD, C. 1, s. 423)

OTAĞ : 1-Oda 2-Büyük çadır (TKTG C. 3, s. 23)

OTAH : Oda (AT, s. 7)

OTIZ : Su hendeği (Gök. L., İÖTKT, s. 198)

OTKUN : 1-Hamamlarda külhanların ateş yakılan yeri (SA, C. 3, s. 1544) 2-Hamamlarda cehennemlik, sıcak su ve sıcak hava yolları (AMS, s. 379)

OTRAR : Köprü, geçit (Osm. L., TD, C. 1, s. 470)

OTUNĞLUK : Odun konulan yer (SAD, C. 3, s. 3)

-O-

ÖBÖK : Dayanak, destek (KS, C. 2, s. 606)

ÖÇÜK : Balkon (Harezmsahlr, TKTG, C. 3, s. 21)

ÖD : Duvardaki delik (DLT, s. 91)

ÖGÖN : Kanal (ETG, s. 298)

ÖGÜR : Temel (14. yy., TS, C. 5, s. 2959)

ÖL : Temel (14. yy., TS, C. 5, s. 2959)

ÖLÛHANA : Ölü konulan yer, morg (ATL, s. 131)

ÖLÛTLÛK : Mezbahana (ETG, s. 290)

- ÖNDÜ : Temel, kâide (Uyg. L., TD, C. 1, s. 423)
 ÖRE : Sütun (Çağ. L., TD, C. 1, s. 703)
 ÖREK : Ev (Osm. L., TD, C. 1, s. 158)
 ÖRG : Saray (Uyg. L., TKGÇ, s. 286)
 ÖRGİ : Saray (Uyg. L., TKGÇ, s. 286)
 ÖRGÖ : Ev, saray (Alt. L., TKTG, C. 7, s. 196)
 ÖRTGÜ : Örtü (Gök. -Uyg. L., GUZKLÛA, s. 75)
 ÖRTME : Ev önündeki üstü kapalı sofa, sundurma (16. yy., TS, C.4, s. 3118)
 ÖRTMEN : Çatı, dam (SAD, C. 3, s. 2)
 ÖRÜ : Ev (Osm. L., TD, C. 1, s. 158)
 ÖRÜ BALÇIĞI : Duvar örülürken kullanılan çamur, harç (16. yy., TS, C. 5, s. 3118)
 ÖRÜĞ : Saray (Uyg. L., TKGÇ, s. 286)
 ÖSTÖN : Kanal, büyük kanal (Kır. L., ETŞ, s. 407)
 ÖV : Ev (AT, s. 146)
 ÖY : Ev (EUTS, s. 155)

-P-

- PAGAR (f) : Kiriş direği, taban (OTAL, s. 1020)
 PAHSA : 1-Sur, hisar (Çağ. L., TD, C. 1, s. 699) 2-Kerpiç (SOMKHN, s. 713)
 PAKIŞ : merdiven (Ab. L., TD, C. 1, s. 511)
 PALANDIZ : Çeşmenin musluk takılan ayna taşı (SA, C. 3, s. 1585)
 PÁLÂR (f) : Çatı direği (ÖMTAK, s. 511)
 PALÇIK : Balçık, çamur (Kır. L., TKTG, C. 7, s. 376)
 PÁLİKÂNE (f) : Büyük han kapılarının ortasındaki küçük kapı (OTAL, s. 1021)
 PARDA : Tavan (16. yy., TS, C. 5, s. 3179)
 PÂRİR (f) : Direk, dayak, destek (OTAL, s. 1022)
 PÂY : Paye (SCİİ, C. 2, s. 71)
 PÂZİR (f) : Payanda, destek (OTAL, s. 1025)
 PEKENT : Set duvarı (SA, C. 3, s. 1599)
 PERENE : Kiriş, kereste (ÇS, s. 104)
 PERES : Kapı karşısındaki duvarla soba arasına gelen mertek veya tahta (ÇS, s. 100)
 PEŞKÛN : 1-Tepe camlı hamam kubbesi 2-Dükkânların ön kısmı (OTDTS, C.2, s.773)
 PEYKE : Taş ve tahta sedir (OTDTS, C. 2, s. 776)
 PEYKHÂNE (f) : Eskiden İstanbul Sultan Ahmet Câmii yanında bulunan kışlalar (EÇSİ, C. 1, s. 329)
 PİPIG KERPIÇ : Tuğla, kiremit (DLT, s. 95)
 PİŞTAK : Taçkapı, portal (TT, s. 123)
 PİL : Kapının alt veya üst kenarı (TSAEB, s. 513)

- PİLLEKEN : Merdiven (ATL, s. 135)
 PİLLO : Merdiven basamağı (ATL, s. 135)
 PİŞHÂNE (f) : Balkon (OTAL, s. 1040)
 PORDİ : Kiriş, kalas, kütük (ATL, s. 135)
 POSMA : Merdiven (ÇS, s. 108)
 POYO : Ahır (ATL, s. 134)
 POZA : Çeşme (ÇS, s. 113)
 PUĞAR : Medrese (Uyg. L., TD, C. 1, s. 470)
 PUK : Su bendi (Tel. L., TD, C. 1, s. 149)
 PUL : Kemer, köprü (TSAEB, s. 513)
 PURA : Keresteden yapılarak birbirine bağlanmış dört duvar (ÇS, s. 114)
 PÜLEM : Odanın içindeki bir bölme (ÇS, s. 115)
 PÜLME : Zâhire muhafaza etmek için yapılan bölme (ÇS, s. 114)
 PÜRT : Mesken, oda (ÇS, s. 116)
 PÜRT TİBİ : Odanın tabanı, döşemesi (ÇS, s. 116)
 PÜSTİBÂN (f) : Payanda, dayanak, destek (OTAL, s. 1043)

-R-

- RAB' (a) : Avlulu ev (OTAL, s. 1043)
 RABAT : Kervansaray (AH, s. 54)
 RAHÂ (a) : Değirmen (OTAL, s. 1046)
 RASİFE (a) : Rıhtım, su içinde yapılan set (OTAL, s. 1052)
 REMS (a) : Türbe, mezar, kabır (OTAL, s. 1062)
 REVAK (a) : Üstü örtülü, önü açık galeri (OTAL, s. 1066)
 REVZEN (a) : Pencere (OTDTS, C. 3, s. 33)
 RİBÂT (a) : Han, konak, tekke (OTAL, s. 1070)
 RİTÂÇ : Taçkapı, portal (SA, C. 4, s. 1674)
 RÜZGÂRLIK : Kapı sundurması (GSTS, s. 75)

-S-

- SA : Büyük şato ve saray (Uyg. L., TKGÇ, s. 290)
 SAÇU : Ev saçığı (Harezmsahlar, TKTG, C. 3, s. 5)
 SAFİHA (a) : Yassı taş (RM, s. 201)
 SÂHİLSARAY (a-f) : Büyük yolu (OTDTS, C. 3, s. 93)
 SAHN (a) : 1-Avlu 2-Câmi ve medreselerde cemaatin toplanmasına mahsus üstü kubbeli, örtülü yer 3-Sahın 4-Sahne (OTAL, s. 1094) 5-Fatih Sultan Mehmet'in kurduğu medrese (EÇSI, C. 2, s. 342)
 SAHNAL : Sahne (KS, C. 2, s. 629)
 SAHRİÇ (a) : Sarnıç (OTAL, s. 1095)
 SAHRİNÇ (a) : Sarnıç (AMS, s. 439)
 SAKF (a) : Tavan, çatı, dam (OTAL, s. 1097)
 SAKİFE : Kapı ve pencere önlerine yapılan küçük dam ve saçak (SA,

C. 4, s. 1747)

SAL : 1- Köprü, geçit 2-Taş (ATL, s. 137)

SALAÇ : Çardak (18. yy., TS, C. 5, s. 3263)

SALARVAN : Su terazisi (SA, C. 4, s. 1749)

SALĞAR : Ev çatısının en yüksek yeri (ATL, s. 137)

SALHÂNE (a-f) : Mezbehâne (AMS, s. 439)

SALMA : Sığır ahır (TKTG, C. 3, s. 34)

SANIR : Kale, istihkâm (Çağ. L., TD, C. 1, s. 159)

SANSUNHÂNE : Saraylarda av köpeklerine att bina (SA, C. 4, s. 1765)

SARAÇHÂNE : Deri ve meşinden muhtelif eşya yapanların çalıştıkları bina, çarşı (SA, C. 4, s. 1769)

SARAK : 1-Yapı yüzlerinde yatay, enli, süslü ya da düz silme (GSTS, s. 77) 2-Sütun (Osm. L., TD, C. 1, s. 703)

SARAY (f) : 1-Hükümdarların yaşadığı ev 2-Han (KS, C. 2, s. 638)

SARAY-I ÂMİRE (f-a) : Padişah sarayı (HKSD, s. 145)

SARAY ASDI : Saray (Harezmsahlr, TKGÇ, s. 290)

SARAY İÇİ : Saray (Harezmsahlr, TKGÇ, s. 290)

SARAY ÜSDİ : Saray (Harezmsahlr, TKGÇ, s. 290)

SARH (a) : Köşk (OTAL, s. 1104)

SARICA : Alışveriş yapılan pazar ve panayır (SA, C. 4, s. 1769)

SATAK : Çarşı, pazar (TKTG, C. 1, s. 309)

SATH (a) : Çatı, dam, dış yüz (OTAL, s. 1105)

SATI : Merdiven (Kr. L., TD, C. 1, s. 511)

SATICA : Çarşı (TD, C. 1, s. 181)

SÂÜR (a) : Ocak, fırın (OTAL, s. 1105)

SAVMAA (a) : Tekke, ibâdet yeri (RM, s. 191)

SAVUYERİ : Mezarlık (EÇS, C. 2, s. 477)

SAVVAF ÇARŞISI : Kuyumcu çarşısı (OTDTS, C. 3, s. 132)

SAY : Taş, kaya (Gök-Uyg. L., GUZKLÛA, s. 76)

SAYAT : Evlerde zâhire kurutulan, üstü kapalı, önü açık, güneşe karşıyer, sofa (16. yy., TS, C. 5, s. 3350)

SAWAH : Sıvamak (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 77)

SEBAKGÂH (a-f) : Mescit (OTAL, s. 1109)

SEBİL (a) : 1-Su dağıtılan yer 2-Yol (HKSD, s. 145)

SECDEGÂH (a-f) : Mescit (OTAL, s. 1112)

SEDER : Sıvamak, kazımak (ÇS, s. 121)

SEDİL : Şehir suru (TKTG, C. 7, s. 121)

SEDN (a) : Tapınak, puthâne (OTAL, s. 1113)

SEDEK KAPUG : Parmaklı kapı (DLT, s. 101)

SEK : 1-Küçük kale 2-Kalkan (Tel. L., TKTG, C. 7, s. 121)

SEKU : Dükân (DLT, s. 101)

SELÂMLIK (a) : Eski konaklarda erkeklerin oturduğu ve erkek misafirlerin alındığı bölüm (GSTS, s. 78)

SELHÂNE (a-f) : Mezbaha (OTAL, s. 1118)

SEMA'HÂNE (a-f) : Mevlevîlerin zikir yaptıkları yer (EÇSI, C. 2, s. 342)

- SEMÂNE (f) : Tavan (OTAL, s. 1120)
 SENCER : Kale, istihkâm (SA, C. 4, s. 1780)
 SENGER : Sur, hisar (Çağ. L., TD, C. 1, s. 699)
 SENGİR : Kale, istihkâm (Alt. Çağ. L., TD, C. 1, s. 424)
 SENİR : Bkz. Sengir (Çağ. L., TD, C. 1, s. 159)
 SENKENDOZ : Kalelerde, yukarıdan ağır taşlar vb. atmak için altı açık cumba gibi çıkma (OTDTS, C. 3, s. 174)
 SEPİL : 1-Sur, kale duvarı 2-Tabya (KS, C. 2, s. 646)
 SERÂÇE (f) : Küçük saray (OTDTS, C.3, s. 175).
 SERÇE GÖZÜ MERMER : Kırmızı mermer (RM, s. 177)
 SERDÂB (f) : 1-Sıcak memleketlerde çok sıcak günlerde oturlan derin yeraltı odası 2-Sarayların sağ ve sol taraflarında bir veya birer oda bulunan üç köşe sofa (OTAL, s. 1127)
 SERGÂH (f) : Üstü ve üç tarafı kapalı, yalnız önü avluya açık oda; hayat (GSTS, s. 78)
 SERTÂK (f) : 1-Evin üstünde bulunan cihannüme gibi etrafı açık oda, dâire 2-Camilerin revak kemerlerinin kapıya rastlayan orta bölümü daha geniş, kemeri de daha yüksek olur ki, buna "sertak" denir (AMS, s. 448)
 SERÜ : Raf (11. yy., TKTG, C. 3, s. 39)
 SEYVAN : Binaların ömü açık, üstü örtülü kısmı; eyvan (ATL, s. 140)
 Sİ : Budistlere mahsus manastır (EUTS, s. 201)
 SICAK : Hamam (SA, C. 4, s. 1791)
 SIĞA : Sıva (14. yy., TS, C. 5, s. 3404)
 SIĞINÇA : Küçük kale, iç kale (Çağ. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 SILLIK : Sığır ahını (TKTG, C. 3, s. 34)
 SIN : Mezar (Uyg. L., ETL, s. 66).
 SİNG : Kiler (Uyg. L., TKTG, C. 3, s. 29)
 SINTAŞ : Mezar (Uyg.-Kır. L., TD, C. 1, s. 527)
 SIRGAN : Kule (Çağ. L., TD, C. 1, s. 527)
 SIY : Bkz. Say (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 76)
 SIYINT : Siper, sığınak (KS, C. 2, s. 653)
 SİKKEHÂNE (a-f) : Para basılan yer; darphâne (OTDTS, C. 3, s. 220)
 ŞİMKEŞHÂNE (f) : Sırmacı ve kılapedancı esnafın bulunduğu yer, çarşı (OTDTS, C. 3, s. 227)
 SİN (a) : Mezar, lahit (ETT, s. 309)
 SİNG : Kiler (Uyg. L., ETL, s. 66)
 SİNLİK : Türbe, mezarlık (SA, C. 4, s. 1822)
 SİNYERİ : Mezarlık (EÇS, C. 2, s. 477)
 SİPA : Siper, tabya (Çağ. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 SİPAH : Bkz. Sipa (Çağ. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 SİRİN : Sur, siper (Çağ. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 SİYEK : İdrar edilecek yer (SA, C. 4, s. 1827)
 SORT : Avlulu ev (ÇS, s. 148)
 SOVMEE : Manastır hücreli (ATL, s. 142)
 STİNA : Duvar (ÇS, s. 132)

- STRAPİL : Çatı kerestesi (ÇS, s. 132)
 SÛK (a) : Çarşı, pazar (OTAL, s. 1153)
 SUNI : Tavan mertegi (TKTG, C. 3, s. 177)
 SÛR (a) : Şehrin etrafına çekilen yüksek duvar, kale, hisar (OTAL, s. 1155)
 SÛQ : Çarşı (TSDK, s. 56)
 SUVA : Sıvamak (Gök.-Uyg. L., GUZKLÛA, s. 77)
 SUVAĞ : 1-Sıva (ATL, s. 143) 2-Çeşme, pınar, su biriken çukur (16. yy., TS, C. 5, s. 3595)
 SUVAK : Bkz. Suvag (16. yy., TS, C. 5, s. 3595)
 SUVALMAK : Sıvamak (An. Sel., TKTG, C. 3, s. 13)
 SÛDDE (a) : Kapı, eşik (RM, s. 191)
 SÛLEK : Ambarın duvarından dışarı sarkan dam (ÇS, s. 150)
 SÛNDÛRME : Balkon (TKTG, C. 3, s. 107)
 SÛZE : Saçak (ÇS, s. 150)

-Ş-

- ŞAHNIŞ (f) : Yapıların sokak veya avluya bakan yüzlerinde cumba gibi çıkma biçiminde ve üç yönü pencereci oda (GSTS, s. 82)
 ŞAHNIŞIN (f) : Bkz. Şahniş (OTAL, s. 1169)
 ŞÂHUR (f) : Ekmek fırını, tandır (OTAL, s. 1169)
 ŞAL : Ev, kulûbe (Uyg. L., ETL, S. 70)
 ŞALBAN : Kiriş, kütük (ATL, s. 145)
 ŞALMAN : Kiriş (ATL, s. 145)
 ŞAM MERMER : Siyah mermer (RM, s. 177)
 ŞATU : Merdiven (ETG, s. 296)
 ŞEHNIŞIN : Bkz. Şahniş (ÇEK, s. 274)
 ŞEV (f) : Duvar, mazgal ve pencere duvarlarının dış veya iç tarafa eğikliğini anlatmak için kullanılan bir terim (Osm. L., GSTS, s. 28)
 ŞİBAK (a) : Çatı, dam (Çağ. L., TD, C. 1, s. 673)
 ŞİBE : Sur, istihkâm (Tel. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 ŞİBELLEME : Bir duvarla çevirme (Tel. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 ŞİKÂRHÂNE (f) : Av köşkû (YP, s. 9)
 ŞİRE : 1-Mihrap (Tel. L., TD, C. 1, s. 530) 2-Badana, badana için hazırlanmış kireçli su (ATL, s. 147)
 ŞULAN : Kale, burç (TKTG, C. 7, s. 102)
 ŞUNE : Depo, ambar (OTDTS, C. 3, s. 360)
 ŞÛRFE : Şerefe (RM, s. 191)

-T-

- TÂBÂN (f) : Tepe penceresi (OTDTS, C. 3, s. 369)
 TABDAN : Bkz. Tâbân (SA, C. 4, s. 1888)

- TABİLHÂNE (a-f)** : Sarayın mehterhânesi (EÇSI, C. 5, s. 332)
- TÂBHÂNE (f)** : 1-Yemek pişirilen yer (MTGAV, s. 189) 2-Ocak veya soba ile ısıtılan kışlık yer 3-Matbaa (OTAL, s. 1209)
- TABUNGU YER** : Mihrap (TD, C. I, s. 530)
- TAGAM** : Duvar, dam, çatı (TKTG, C. 3, s. 91)
- TAGİRMAN** : Değirmen (EUTS, s. 231)
- TAĞA** : Temel, kâide (Çağ. L., TD, C. 1, s. 423)
- TAĞAM** : Sur, hisar (10. yy., TD, C. 1, s. 700)
- TAĞLI** : Tonoz biçiminde olan, kemerli (ATL, s. 149)
- TAHÇA** : Duvar rafı (ATL, s. 149)
- TANAFFUZHÂNE (a-f)** : Karantina yeri (AMS, s. 483)
- TAHİL PAZARI** : Zahirre pazarı (15. yy., TS, C. 5, s. 3700)
- TAHİRLİK** : Hamam (EÇS, C. 2, s. 477)
- TAHMİSHÂNE (a-f)** : Kahvenin kurutulup, dövülerek satıldığı yer (OTDTS, C. 3, s. 375)
- TAK** : 1-Pencere, mazgal (Kur. L., GUZKLÛA, s. 45) 2-Kemer, sedir, taht üstündeki kubbe (EÇSI, C. 3, s. 314)
- TÂK (a)** : 1-Bina kemeri 2-Yarım dâire şeklinde kapı ve pencere üstü 3-Kubbe, kümbet (OTAL, s. 1225)
- TAKA** : Temel, kâide (Uyg. -Çağ. L., TD, C. 1, s. 423)
- TÂKA (a)** : 1-Kubbeli mahfe 2-Pencere (OTAL, s. 1225)
- TAKKAPI (a)** : Taçkapı, portal (GSTS, s. 84)
- TALVAR** : 1-Çardak, kulûbe (15. yy., TS, C. 5, s. 3709) 2-Sundurma (ATL, s. 150)
- TAM** : 1-Duvar, dam, çatı (Gök.-Uyg. L., TKTG, C. 3, s. 9) 2-Balçık veya kerpiçten yapılan duvar (KS, C. 2, s. 703)
- TAM DAM** : Kerpiç ev (TKTG, C. 7, s. 376)
- TAMLIG** : Duvarlı ev (Gök.-Uyg. L., TKTG, C. 3, s. 9)
- TAM ULİ** : Duvar temeli (An. Sel., TKTG, C. 3, s. 11)
- TAM ÜY** : Portatif olmayan mesken, ev (Balçık sıvalı, kârgir vb. gibi) (KS, C. 2, s. 703)
- TAN** : Tahta duvar, çubukların birbirlerine geçirilip bağlanmasıyla yapılan duvar, perde (Kur. L., GUZKLÛA, s. 46)
- TANG** : 1- Saray, tören salonu, salon (Uyg. L., TKTG, C. 3, s. 25) 2-Harabe olmuş ev (SAD, C. 3, s. 11)
- TANGÛNTAN** : Saray (Gök.-Uyg. L., TKTG, C. 7, s. 102)
- TAPŞI** : Kurban kesilen yer ve taş (SA, C. 4, s. 1912)
- TÂREM (f)** : Kubbe, dam, kümbet (OTAL, s. 1235)
- TARIS** : Çatı, dam (TD, C. 1, s. 673)
- TARTAV** : Kaleye su getiren kanal (TKTG, C. 7, s. 121)
- TARUS** : Ev çatısı (DLT, s. 114)
- TAS** : Taş (KM, s. 184)
- TA'SİRHÂNE (a-f)** : Zeytin, keten tohumu vb. yağların çıkarıldığı yer (OTDTS, C. 3, s. 418)
- TAŞ** : Taş (ÇEK, s. 281)

- TATLIYE (a) : Sıvama (OTAL, s. 1224)
- TAVHÂNE (f) : Kımsesizler yurdu (OTAL, s. 1245)
- TAVİLE (a) : Ahır (OTDTS, C. 3, s. 424)
- TAVLA : Ahır (OTDTS, C. 3, s. 424)
- TAY GÜNTAN : Saray (Uyg. L., TKGÇ, s. 290)
- TEĞİRMEN : Değirmen (KS, C. 2, s. 724)
- TEKPIŞ : Merdiven (ETDT, s. 126)
- TEKSİRHÂNE (a-f) : Darphanede para basılan yer (OTDTS, C. 3, s. 510)
- TELEK : 1- Zâhire saklanan kuyu ve ambar 2- Tavan arası (SA, C. 4, s. 1962)
- TEMÂŞÂĞÂH (f) : 1-Tiyatro, sinema 2-Seyir ve gezinti yeri (OTAL, s. 1286)
- TEMÂŞÂ GEH (f) : Bkz. Temâşâğâh (OTAL, s. 1286)
- TEMÂŞÂHÂNE (f) : Bkz. Temâşâğâh (OTAL, s. 1286)
- TEMİRGEN : Değirmen (KS, C. 2, s. 724)
- TENĞRİLİK : Mâbet (Uyg. L., TD, C. 1, s. 470)
- TEPEGÖZ : Hamamın üst örtüsündeki pencereler (TKTG, C. 3, s. 107)
- TEPKİÇ : 1-Merdiven 2-Basamak (KS, C. 2, s. 726)
- TERECE : Pencere (16. yy., TS, C. 5, s. 3792)
- TEREÇE : Pencere (Kur. L., ÇS, s. 23)
- TEREK EV : Gelin odası (Harezmsahlr, TKGÇ, s. 187)
- TEREZE : Pencere (KS, C. 2, s. 727)
- TERME: Hapishâne (ÇS, s. 176)
- TERNEV: Kanal, su yolu (ÇEK, s. 281).
- TEŞRİHHÂNE (a-f) : Otopsi salonu, anatomi dersi görülen yer (OTAL, s. 1319)
- TEVE YERİ : Deve ahır (Harezmsahlr, TKTG, C. 3, s. 35)
- TIŞ : Taş (AH, s. 162)
- TIYN : Toprak, çamur, balçık (TD, C. 1, s. 805)
- TİÇ : Zemin (Çağ. L., TD, C. 1, s. 779)
- TİK : Temel (Çağ. L., TD, C. 1, s. 840)
- TİKİL : 1-Bina kurmak 2-Elbise dikmek (ATL, s. 154)
- TİKİNTİ : İnşaat, yapı, bina; tesis (ATL, s. 154)
- TİM : Kapalı çarşı (Çağ. L., SA, C. 4, s. 1990)
- TİR : Direk, kalas (ATL, s. 154)
- TİRAGÜK : Direk (EUTS, s. 240)
- TİREGÜ : Sütun (TKTG, C. 3, s. 123)
- TİREK : Direk (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 79)
- TİRGE : Saray (Tel. L., TD, C. 1, s. 677)
- TİRGEK : Direk (Uyg. L., TKGÇ, s. 261)
- TİRGÜK : Direk (Uyg. L., ETL, s. 76)
- TİTİG : Çamur, balçık (TKTG, C. 3, s. 9)
- TOHANA : Saray (Bal. L., TD, C. 1, s. 677)
- TOKAT : Kale içi, siper, ahır, ağıl (OTDTS, C. 3, s. 510)
- TOKTAZ : Mesken, ev (TD, C. 1, s. 516)

- TOKURA : Sığır ahır (TKTG, C. 3, s. 34)
 TOPRAH : Toprak (Zaz. L., GUZKLŪA, s. 81)
 TOPRAK : Toprak (Gök.-Uyg. L., GUZKLŪA, s. 81)
 TOPURAK : Toprak (15. yy., TS, C. 5, s. 3827)
 TORAĞI : Kule (TKTG, C. 1, s. 303)
 TORSUN : Çatı kırıştı (KS, C. 2, s. 751)
 TOŞ : Çeşme (TKTG, C. 3, s. 141)
 TÖLÖ : Kulübe (KS, C. 2, s. 754)
 TÖMEN : Zemin (Çağ. L., TD, C. 1, s. 840)
 TÖR : Başköşe (KTG, C. 3, s. 255)
 TÖREÇİ : Kule, sur kulesi (Kurn. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 TÖRTİL : Kare, dört köşe (ETG, s. 301)
 TÖS : Temel kâide (Alt. L., TD, C. 1, s. 779)
 TÖVLE : At ahır (AT, s. 151)
 TUBLU : Mezar (ETL, s. 79)
 TUĞ : Su bendi (TKTG, C. 3, s. 124)
 TULHANE : Süt mamülünün işlendiği yer (OTDTS, C. 3, s. 350)
 TULUG : Balkon (Kurn. L., TKTG, C. 3, s. 21)
 TUPLU : Mezar (DLT, TD, C. 1, s. 513)
 TUPRAK : Toprak (ETG, s. 302)
 TURA : 1-Kale, sığınak (11. yy., TKTG, C. 7, s.206) 2-Ev, Mesken (Uyg.-Alt. L., TD, C. 1, s. 516)
 TURBAT (a) : Türbe (KS, C. 2, s. 762)
 TURKANA : Bkz. Töreçli (Çağ. L., TKTG, C. 7, s. 121)
 TURKURU : Haçvâri, çapraz (ETG, s. 261)
 TURUG : Ev, konak, konaklanacak yer (TKTG, C. 3, s. 7)
 TURUĞLAĞ : Mesken, ev (DLT, TD, C. 1, s. 516)
 TURUM : Sütun, destek, ayak, kâide (KS, C. 2, s. 762)
 TUTKEŞ : Baca (ATL, s. 157)
 TÜBE : Çatının tepesi, sırtı (ÇS, s. 186)
 TÜÇLEN : Hamam külhamı (Çağ. L., TD, C. 1, s. 457)
 TÜGNÜK : Baca (TT, s. 57)
 TÜKE : Türbe, mezar (Çağ. L., TD, C. 1, s. 527)
 TŪM : Kapalı çarşı (TD, C. 1, s. 181)
 TŪMBE : Türbe, kümbet, mezar (SA, C. 4, s. 2050)
 TŪMEL : Temel (16. yy., TS, C. 5, s. 3870)
 TŪN : Hamam külhamı (16. yy., TS, C. 5, s. 3871)
 TŪNEK : Zindan (DLT, TD, C. 1, s. 844)
 TŪNERİK : Türbe, mezar (TKTG, C. 3, s. 37)
 TŪNGLŪK : Pencere, baca (Gök. L., TKTG, C. 7, s. 269)
 TŪNGLŪK TUĞI : Pencere kapağı (Gök. L., TKTG, C. 7, s. 297)
 TŪNKLŪK : Pencere (Gök. L., TD, C. 1, s. 640)
 TŪP : Zemin (Uyg. L., TD, C. 1, s. 840)
 TŪRBET (a) : Türbe (ÇEK, s. 282)
 TŪRKŪK : Destek (KS, C. 2, s. 773)

- TÜŞÜN : Konak, menzıl (TKTG, C. 7, s. 206)
 TÛTSELİK : Baca (TKTG, C. 7, S. 297)
 TÛTÛNSELLİK : Baca (TKTG, C. 7, s. 297)
 TÛTÛNÛR : Baca (TKTG, C. 7, s. 297)

-Ü-

- UAY : Kanal, çukur (Zaz. L., GUZKLÛA, s. 83)
 UĞRU KAPI : Binaanın asıl kapısından başka, göze çarpmayan bir yerindeki kapı (15. yy., TTS, C. 4, s. 777)
 UL : Duvar temeli (DLT, s. 133)
 ULYAK : Temel, taban (EUTS, s. 265)
 UR : 1-Kale 2-Şehir (SA, C. 5, s. 2147)
 URİN : Mekân, yer (KTAD, s. 133)
 USTAKANA (f) : Atölye (KS, C. 2, s. 787)
 USTUN (f) : Sütun, direk, kalas (KS, C. 2, s. 787)
 UY : Kanal, çukur (Gök-Üyg. L., GUZKLÛA, s. 83)
 UYA : Yuva, mağara (ETG, s. 305)
 UYGULUĞ : Kemer (SAD, C. 3, s. 2)
 UYUK : Bkz. Uya (KTAD, s. 133)

-Û-

- ÛCÂD (a) : Pencere ve kapı üstlerinde bulunan kemer (OTAL, s. 484)
 ÛCÛM (a) : 1-Kale 2-Etrafı hendekle çevrılmış ağaç ve topraktan yapılan istihkâm; palanka (OTAL, s. 1353)
 ÛÇEK : Direk (TD, C. 1, s. 516)
 ÛGENGİ : Sütun, destek (TD, C. 1, s. 638)
 ÛKEK : Burç (TKTG, C. 1, s. 293)
 ÛKEKLİK TAM : Kale suru (11. yy., TKTG, C. 3, s. 9)
 ÛKEKLİK ULI : Duvar temeli (11. yy., TKTG, C. 1, s. 298)
 ÛRÛNG : Baca (Kr. L., TD, C. 1, s. 658)
 ÛSKÛFFE (a) : Kapının alt eşiği (RM, s. 193)
 ÛSTEMEL : Bina eteği, etek duvarı (AMS, s. 523)
 ÛSTÛVANE (a) : İçi boş direk (OTAL, s. 1375)
 ÛW : Ev (DLT, s. 139)
 ÛY : Ev (Kaz. L., TT, s. 8)
 ÛZGİ : Merdiven (Çağ. L., TD, C. 1, s. 511)

-V-

- VAROŞ : Kalenin dış mahalleleri (EÇSI, C. 2, s. 343)
 VERENDA : Camlı balkon veya taraça (ATL, s. 163)
 VETER : Kiriş (RM, s. 203)
 VİDE : Ahır (ÇS, s. 202)

VIDELEK : Dam, çatı (ÇS, s. 203)

-Y-

YACIN : Saray (TD, C. 1, s. 677)

YAĞLAMAN : Balkon (TKTG, C. 3, s. 19)

YAILİK : Yazlık ev (Gök-Uyg. L., GUZKLÛA, S.83)

YALVAN : Kalın ağaç direk (OTDTS, C. 3, s. 604)

YANAH : Kapı sövesi (ÇS, s. 205)

YANAK : Bkz. Yanah (ÇS, s. 205)

YANGAK : Bkz. Yanah (DLT, s. 144)

YANTI : Pencere (TD, C. 1, s. 640)

YANTU : Bkz. Yanti (TD, C. 1, s. 640)

YARIT : Toprağa boydan boya açılan hendek (SA, C. 5, s. 2217)

YARTU : Kitâbe (DLT, TD, C. 1, s. 466)

YASAK : Sundurma (TKTG, C. 3, s. 113)

YASLA : Sığır ahır (TKTG, C. 3, s. 34)

YAYLIK : Yazlık ev (ETG, s. 310)

YAZLA : Balkon (TKTG, C. 3, s. 19)

YELLİK : Balkon (TKTG, C. 3, s. 19)

YEPSE : Çatı kırıştı (ÇS, s. 213)

YER : Ev (ÇS, s. 213)

YERÇÛ : Mezar (DLT, s. 148)

YEREVİ : Bodrum (TKTG, C. 3, s. 27)

YER ODASI : 1-Evin alt kat odası 2-Mezar (OTDTS, C. 3, 634)

YERTİME : Balkon (TKTG, C. 3, s. 19)

YERZEM : Bodrum (TKTG, C. 3, s. 27)

YIKAK : Hamam (TKTG, C. 3, s. 107)

YILI SU : Hamam (TKTG, C. 3, s. 108)

YİĞNEK : Mescit (TD, C. 1, s. 514)

YİGREĞİ : Mihrap (TD, C. 1, s. 530)

YIKAN : Stupa (EUTS, s. 296)

YİR : Toprak, yer (Gök-Uyg.L., GUZKLÛA, s. 86)

YİRÛN : Mihrap (TD, C. 1, s. 530)

YORT : Ev (ÇS, s. 148)

YULAK : Hamam kurnası (TKTG, C. 3, s. 108)

YULAT : Su arki, oluk (EUTS, s. 304)

YUNAK : 1-Hamam (TKTG, C. 3, s. 107) 2-Çamaşır yıkamaya mahsus mahâl (SA, C. 5, s. 2247)

YUNGUK : Hamam (TKTG, C. 3, s. 107)

YUNLUK : Hamam (TKTG, C. 3, s. 107)

YURT : Mesken, ev (Gök-Çağ. L., TD, C. 1, s. 516)

YÛRE : Etrafı duvarla çevrilmiş muhafazalı yer (SA, C. 5, s. 2275)

YÛRÛDÛM : Balkon (TKTG, C. 3, s. 19)

- ZAL : Geniş salon (ATL, s. 173)
ZANK TAŞI : Çeşme ayna taşı (AMS, s. 550)
ZARİH (a) : Mezar (OTAL, s. 1406)
ZARPHÂNE : Darphâne; para basılan yer (SA, C. 5, s. 2280)
ZÂVIYE (a) : Küçük tekke (GSTS, s. 98)
ZERKEK : Kuyunun bozulmasını önlemek için etrafına çekilen duvar (ATL, s. 174)
ZİLE MERMERİ : Beyaz üstüne mâvi alacası olan mermer (RM, s. 177)
ZİNDAN (f) : Hapishâne, zindan (ATL, s. 175)
ZİRAB : Helâ (ATL, s. 175)
ZİRZEMİ : Yeraltındaki ev, ambar vs. (ATL, s. 175)
ZİYÂDE (a) : Câmîin ana yapısı ile çevre duvarları arasında kalan üstü açık bölümler (GSTS, s.s 98)
ZİYAFETHÂNE (a-f) : Misafir ve seyyahlara yemek yedirilip, içtirilmek üzere vakfolunan müesese (OTDTS, C. 3, s. 664)
ZORHÂNE (a-f): Spor Salonu (OTDTS, C. 3, s. 664)
ZULLA : Câmilerde avluya bakan üstü örtülü bölümler (GSTS, s. 98)

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- AKSOY, Ö., Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul, 1968.
- ALPTEKİN, C., Dimişik Atabegliği (Tug-Teginliler), İstanbul, 1985.
- ARAT, R.R., Atabet'ül Hakayık, İstanbul, 1951.
- ARAT, R.R., Eski Türk Şiiri, TTK. Yay., Ankara, 1965.
- ARSEVEN, C. E., Sanat Ansiklopedisi, C. I, II, III, IV, V, Beşinci Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983.
- AYVERDİ, E.H., İstanbul Mimâri Çağının Menşei, -Osmanlı Mimarısının İlk Devri 630-805 (1230-1402)-, C.I, İstanbul, 1966.
- BARKAN, Ö. L., Süleymaniye Câmî ve İmaretî İnşaatı (1550-1557), C. I, TTK. Basımevi, Ankara, 1972.
- BARKAN, Ö. L., Süleymaniye Câmî ve İmaretî İnşaatı (1550-1557), C. II, TTK. Basımevi, Ankara, 1979.
- BAŞBUĞ, H., Göktürk-Uygur, Zaza, Kurmanc Lehçeleri Üzerine Bir Araştırma, Ankara, 1984.
- BAYKARA, T., Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, K.T. B. Yay. Ankara, 1985.
- BÜNGÜL, N. R., Eski Eserler Ansiklopedisi, C. I-II, Tercüman 1001 Temel Eserleri.
- CAFEROĞLU, A., Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul, 1968.
- ÇAĞATAY, S. Ş., Türk Lehçeleri Örnekleri, -VIII, Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili-, İkinci Baskı, Ankara, 1963.
- DEVELLİOĞLU, F., Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât, Dördüncü Baskı, Ankara, 1980.
- DIYARBEKİRLİ, N., Türk Tarihi, İkinci Kitap, Yaygın Yükseköğretim Kurumu, Ortak Dersler, Ankara, 1977.
- ECKMANN, J., Çağatayca El Kitabı (Çev. Günay KARAAĞAÇ), İÜEF. Yay. İstanbul, 1988.
- ELDEM, S.H., Köşkler ve Kasırlar, C. I, İstanbul, 1969.
- ERDOĞAN, M., "Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları", Tarih Dergisi, C. III, İstanbul, 1953.

- ERGİN, O., Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi, İstanbul, 1939.
- ERGİN, M., Azeri Türkçesi, İÜEF. Yay. İstanbul, 1971.
- ERGİN, M., Dede Korkut Kitabı -Metin, Sözlük-, Ankara, 1964.
- ERGİN, M., Orhun Abideleri, Dokuzuncu Baskı, İstanbul, 1983.
- ESİN, E., "VII.-X. Yüzyıllarda Sır-Derya Oğuzlarının Maddî Kültürü Hakkında Notlar". VIII. Türk Tarih Kongresi (Kongreye Sunulan Bildiriler), C. II, Ankara, 1981.
- GABAIN, A. V., Eski Türkçenin Grameri (Çev. Mehmet AKALIN), Ankara, 1988.
- Gelibolulu MUSTAFA ÂLİ, Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları (Menakıb-ı Hünerverân), (Haz. Müjgan CUNBUR), Birinci Baskı, Ankara, 1982.
- GEMALMAZ, E., Azeri Türkçesi Lügati, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1983.
- GEMALMAZ, E., Eski Türkçenin Lügati, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1986.
- GÖKYAY, O. Ş., "Risale-i Mimarîyye -Mimar Mehmet Ağa- Eserleri", Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, TTK. Basımevi, Ankara, 1976.
- HASOL, D., Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İkinci Baskı, İstanbul, 1979.
- İNAN, A. K., Eski Türk Din Tarihi, İstanbul, 1976.
- KÖYMEN, M. A., "Alp Arslan Zamanı Türk Evi". Selçuklu Araştırmaları Dergisi, S. III, Ankara, 1971.
- KUBAN, D., Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul, 1982.
- ÖGEL, B., Türk Kültür Tarihine Giriş, C. I, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978.
- ÖGEL, B., Türk Kültür Tarihine Giriş, C. III, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978.
- ÖGEL, B., Türk Kültür Tarihine Giriş, C. VII, K.T.B., Yay., Ankara, 1984.
- ÖGEL, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İkinci Baskı, Kömen Yay., İstanbul, 1977.
- ÖGEL, B., Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar), Ankara, 1982.
- ÖGEL, B., İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi (Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre), TTK. Basımevi, Ankara, 1984.
- ÖZEREGİN, M. K., "Temürlü Sanatına Âit Eski Bir Belge : Tebrizli Ca'fer'in Bir Arzı", Sanat Tarihi Yıllığı, S. VI, İÜEF. Yay., İstanbul, 1976.
- ÖZTÜRK, N., Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, VGM. Yay., Ankara, 1983.
- PAASONEN, H., Çuvaş Sözlüğü, TDK. Yay., İstanbul, 1950.
- PAKALIN, M. Z., Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri

Sözlüğü, Üçüncü Baskı, C. I, II, III, MEB., İstanbul, 1983.

- PEKARSKİY, E. K., Yakut Dili Sözlüğü, C.I, TDK. Yay., İstanbul, 1945.
- SAİ ÇELEBİ, Tezkiretü'l Bünyân (Haz. Sıddık ERDEM), İstanbul, 1988.
- SÜMER, F., Yabanlu Pazarı -Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar-, İstanbul, 1985.
- ŞAHİN, F., Seramik Sözlüğü, İstanbul, 1983.
- ŞAPOLYO, E.B., "Türk Mezar Taşları", Önasya, C. 5, Sayı: 57, Ankara, 1970.
- TAYMAS, A. B., Kazan Türkçesinde Atasözleri ve Deyimler, TDK, Yay., Ankara, 1968.
- TEPELİ, Y., Terbiyetname Transkripsiyonu ve İndeksi, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Böl. (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Erzurum, 1986.
- TİMURTAŞ, F. K., Eski Türkiye Türkçesi -15. Yüzyıl Gramer, Metin, Sözlük-, İÜEF. Yay., İstanbul, 1977.
- TOPARLI, R., Kıpçak Türkçesi Grameri, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum, 1984.
- TURAN, O., Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, C. I, II, Beşinci Baskı, Nakışlar Yay., İstanbul.
- TURANİ, A., Güzel Sanatlar Terimleri Sözlüğü, TDK. Yay., Ankara, 1968.
- USLU, H., Başlangıcından Günümüze İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul, 1985.
- YUDAHİN, K. K., Kırgız Sözlüğü, C. I, (Çev. Abdullah TAYMAS), TDK. Yay., Ankara, 1945.
- YUDAHİN, K. K., Kırgız Sözlüğü, C. II, (Çev. Abdullah TAYMAS), TDK. Yay., İstanbul, 1948.
- Divan-ü Lûgat-it Türk Dizini, TDK. Yay., Ankara, 1972.
- Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi (Türkçeleştiren : Zuhurî DANİŞMAN), C. I,II, İstanbul, 1969.
- Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi (Türkçeleştiren : Zuhurî DANİŞMAN), C. III, IV, V, VII, İstanbul, 1970.
- Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi (Sadeleştiren : Mehmed ZİLLİOĞLU), C. II, III, IV, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.
- Tanıklarlarıyla Tarama Sözlüğü, C. IV, TDK. Yay., İstanbul, 1957.
- Tarama Dergisi, C. I, Türk Dili Tetkik Cemiyeti Yay., İstanbul, 1934.
- Tarama Sözlüğü, C. I, TDK. Yay., Ankara, 1963.
- Tarama Sözlüğü, C. II, TDK. Yay., Ankara, 1965.
- Tarama Sözlüğü, C. III, TDK. Yay., Ankara, 1967.

..... Tarama Sözlüğü, C. IV, TDK. Yay., Ankara, 1969.
..... Tarama Sözlüğü, C. V, TDK. Yay., Ankara, 1971.

AKIF'İN HAYATINDAN SEÇMELER

Arş. Gör. A. Vahit İMAMOĞLU

Okuyucuya Akif'in hayatından bazı örnekler sunarken, genelde kendisinin bilfiil yaşadığı ya da gördüğü ve parmak bastığı bazan da takdir veya tenkid ettiği olayların önemli ve karakteristik yönlerini seçmeye çalıştık.

Bilindiği üzere Akif'in büyük özelliklerinden birisi, yaşadığını veya gördüğünü okuyucuya aktarmasıdır. Yani şiirleri ve yazıları günlük hayatta kaynağını bulan yazılardır. Kendi deyimleriyle O, bu hayatta ne söylemişse görerek söylemiştir. İnsanların ve toplumun çarpık ve eksik taraflarını okuyucunun önüne sererken, lâtifelerle, fıkralarla ve tatlı-sert ikâzlarla insanları daha çok olayın içine çekmekte, duygulandırmakta ve düşündürmektedir.

Akif'in hayatının her cephesi sadece İslâm ruhu ile izah edilebilir. İlim aşkı, sarsılmaz ahlâkı, dürüstlüğü, vatanperverliği, milletine bağlılığı vakar, tevazu ve feragati, samimiyeti, sevgisindeki ciddiyeti ve vefası, çalışkanlığı, beşeri zevklere iltifat etmemesi tamamen bir müslüman karakteridir¹.

Onun hayatında değer verdiği ve bizzat yaşamaya çalıştığı en önemli şahsiyet özelliklerinin başında ahlâki özellikler gelmektedir. Bunların bir kısmına örnek vermeye çalışalım;

O, her şeyden önce verilen sözün mutlaka tutulması hatta ölüm dışında bu sözden dönmek gerektiği fikrindedir. Kendisi de verdiği sözü mutlaka yerine getiren bir kişidir. O, "İnsanın mahiyeti söylemek değil, sözünü tutmaktır" derdi. Sözünü tutmayanlara insan nazarıyla bakmazdı.

Akif, Beylerbeyi'nde otururken Vanıköy'de oturan Fatih (Gökmen) Hocaya öğle yemeğine davetli idi. O gün öğleden önce müthiş fırtına ve yağmur başlamış, her tarafı sular basmıştı. Onbir vapurunda Akif çıkmayınca Fatih Hoca onun hava muhalefeti yüzünden gelemeyeceğine hükmedip komşuya gitmiş. O sırada Akif sırlıklam kapıyı çalmış. O, yaya olarak yola çıkmış, bu yağmurda ve fırtınada gelmişti. Hocayı evde bulamayınca çok canı sıkılmış, hizmetçinin o kadar ısrarlarına rağmen durmamış, gitmişti. Ertesi gün Fatih Hoca Akif'den özür dilemek istemiş, Akif başını çevirmiş,

¹) Bk. Tarlan, Ali Nihat, Mehmet Akif ve Safahat, Nida Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 40-41

unun özürünü dinlememiş ve şöyle demiştir: "Hoca, hoca, bir söz ya lüm, yahut ona yakın bir felâketle yerine getirilmezse insan ancak o akıt mazur görülebilir" Bu yüzden bir müddet hoca ile dargın olmuştur².

Yine Baytar Mektebindeyken, sınıf arkadaşı "Hasan Efendi"yle Akif o kadar dosttu ki, birbirlerine söz veriyorlardı: İleride çoluk çocuk sahibi olurlarsa, ölenin çocuklarına kalan bakacaktı.

Mithat Cemal anlatıyor: Bir cuma Akif'in evinde sekiz çocuk buldum. Teker teker çok sevimli olan bu çocuklar, bir araya gelince ne manzara alırlar, mâlumdur. Evde sekiz kişilik bir kıyamet kopuyordu. Akife sordum:

- Kim bu yavrular? Akif cevap vermedi. Odaya girince bu üç misafir çocuğu Akif'e takılarak tebrik ettim. Akif'in yüzü değişti.
- Misafir çocukları değil, benim çocuklarım dedi. Üç-beş haftada kaç çocuğu nasıl olurdu?
- Hasan Efendi öldü de... dedi;
- Çocuklar kim evvel ölürse, hayatta olanın bakacağı çocuklardı, Ahmetli Hasan Efendi'nin çocukları³.

O, dâima adaletten, haktan yanadır. Hz. Peygamber'in Haksızlık karşısında susan, dilsiz şeytandır" hadisine, onun kadar üreketten bağlanan ve uygulayan bir insanı günümüzde bulmak oldukça zordur. O, kendisi için değil, arkadaşları haksızlığa uğradığı için hem Ziraat Nezaretindeki görevinden, hem de Darülfünûn'daki görevinden ayrılmış bir kişidir. Onun hakka bağlılığını yine kendisinden dinleyelim:

"Zulmü alkışlayamam, zâlimi aslâ sevemem;
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem.

.....
Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam;
Hele hak nâmına haksızlığa ölsüm tapamam.

.....
Adam aldırma da geç git diyemem, aldırım.
Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırım."⁴

² Bk. Fergan, Eşref Edib, Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları, II. Baskı, İstanbul, 1960, s. 328; Çantay, Hasan Basri, Akifnâme, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1966, s.246.

³ Bk. Kuntay, Mithat Cemal, Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986, s. 242-43.

⁴ Ersoy, Safahat VI, s. 332. (Bu yazımızın bütününde, M. Ertuğrul Düzdağ'ın neşre hazırladığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayınlanan 'Edisyon Kritik'li İstanbul 1987 baskısını esas aldık).

İşte, zulmü alkışlamayan, zalimi sevmeyen, hiç kimsenin keyfine göre hareket etmeyen, hak namına haksızlığa ölse bile katılmayan ve haksızlık karşısında susmayan, tepki gösteren bir karakter örneği sunan Akif, sadece bu haliyle bile tam bir örnek şahsiyet tipini sergilemektedir.

Akif cömertlik ve cimrilik üzerinde de önemle durmaktadır. Safahat'ında ve diğer yazılarında bilhassa zengin ve cimriler hakkında yazdıkları dikkate değerdir. Fakirlerin sosyal dengede yerlerini alabilmeleri için, zenginlerin zekâtlarını vermeleri gerektiğini, fakat bunun yerine getirilmediğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Fukaranız kılıyor, aklına geldikçe namaz;
Ağnıyanızda da, hiç yoksa zekât olsa biraz.
Şöyle dursun bu temenniye kulak vermeleri,
Sadr-ı âzam paşanız fitre alır, verse biri"⁵

Yukarıdaki son mısra aynı zamanda o zamanki devlet adamlarından bazılarının çıkarıcılığını ve doymazlığını ifade eden güzel bir hicviyedir.

Akif, cimrilerle datma acı acı eğlenirdi. Zengin ve cimri olan ağır bir hastaya:

-Bir hekim çağırırsanız, diyordu. Ağır hasta Akif'e nasihat veriyordu;

-İsraf etmemeli oğlum, dünyanın bin bir hali var. Akif bu duruma gülüyor;

-Dünyanın bin bir halinden biri de insanların böyle hastalanmasıdır,⁶ diyordu.

Yine bu konuda Akif'in hayatında en hicranlı günüm diye yakın dostu Fatih Gökmen'e anlattığı bir hatırası vardır. Şöyle anlatır:

Sebilürreşad'ın maddi imkânsızlığa düştüğü bir sırada zengin bir dosttan yardım istemeyi kararlaştırdım. Bu dost, ara sıra karşılaştıkça bana iltifat eder ve mecmuaya hürmet gösterirdi. Yazıhanesine gittim. Beni karşılayışı, beklediğim tarzda olmadı. Rum tüccarından olduğunu anladığım iki adamla bir iş üzerine konuşmasına devam etti. Bu konuşmalar uzun sürdü. Sıkıldıkça sıkıldım. Nihayet onları uğurladı ve bana döndü:

-Hayrola, bir emrinizmi var? dedi.

Tasarladığım kısa mukaddime yarı olmadan sözümü keserek birdenbire:

⁵ Ersoy, Safahat II, s. 140.

⁶ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 209.

-Lafın kıyası para mı isteyeceksin? demez mi. Bu dört kelime bana dört tarafıma saplanmış dört süngü gibi geldi. Sendeledim. Güç hal ile kendimi toplayarak:

-Hayır, öyle bir maksat üzerine gelmedim. Umumi sefaleti, umumi yoksulluğu anlatmaya girişmem, servetinize daha büyük kıymet vermeniz ve kendinizi daha büyük görmenez içindir, dedim ve çıktım⁷.

Cömertlikle ilgili olarak O, İslâmın "Veren el, alan elden üstündür" prensibine bağlı bir cömertlik örneğidir. Onun cömertliğini H. Basrı Çantay şöyle anlatıyor: Müthiş bir kış günündeyiz. Akıf! kır bir ceketle görüyoruz. Üşüyor, hissettirmemeye çalışıyor. Araştırdım; paltosunu evinin kapısına gelen çıplak bir fakire glydirmiş⁸.

M. Akif'in sıkça tekrarladığı cömertlikle ilgili olan Hz. Ali'nin bir sözü sanki Akif'in hayatının bir bölümü gibidir. Bu söze göre; "Lütfettiğin adamın efendisisin, lütfunu gördüğün adamın uşağısın, lütfunu beklediğin adama eşitsin"⁹

O para meselelerindeki eli açıklığını şöyle dile getirir ve insan ıki şeyi bilmelidir der: Biri haddini, diğeri de hesabını. ben haddimi bilirim ama hesabımı bilmem, diye ilâve eder¹⁰.

Akif'in hayatında en kızdığı ve benimsemediği kişiler, bilmediği halde biliyor görünenlerdir. Onun bazan alaylı bir tavır takındığı kişiler genellikle cahiller, bilhassa okumuş! cahillerdir. Dini bir konuda bilgisi olmadığı halde karşısında direnen bazı aydınlara Akif:

-Durun ben size "Avrupa âyetleri" okuyayım der ve tartışılan meselede Avrupa âlimlerinin neler dediklerini, hangi memleketlerde o meselenin ne suretle tatbik edildiğini sayar, döker, nihayet muhatabını yola getirirdi. Akif'in kafasında "Avrupa âyetleri" o kadar çoktu ki...¹¹

Akif, yalnız paranın, mevkin değil, ilmin de kibrine düşmandı. Bu düşmanlığını göstermenin şekilleri; öfke, hakaret, istihza ve kayıtsız davranma idi.

⁷ Çantay, Akifnâme, s. 248; Vakkasoğlu, Vehbi, İslâm Şairi Mehmed Akif, Cihan Yayınları, İstanbul 1983, s. 222.

⁸ Bk. Çantay, Akifname, s. 33.

⁹ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 211.

¹⁰ Bk. Düzdağ, Ertuğrul, Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar I, M. Akif Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1987, s. 364.

¹¹ Bk. Çantay, Akifname, s. 41-43.

O, ilmin kıbrine tahammül edemiyordu. O'nun gözünde bu insanlar "mal satar gibi kendilerini satıyorlar"dı. Halbuki Akif milyonların gönlünde taht kuran Safahat'ını ve diğer yazılarını hiçe sayarak; "Sessiz yaşadım, kim beni nerden bilecektir?"¹² diyecek kadar mütevazı bir karaktere sahiptir.

Cahillikle ilgili olarak onun Millet Meclisinde bir tespiti şöyledir: Akif Burdur Milletvekili iken, mecliste bütçe müzakeresi sırasında idi. Meclis kâtibi "me'murın" diyeceği yerde "me'mureyn" demişti. Ashında mecliste çok az konuşan M. Akif dayanamıyor; Me'mureyn olsa balla besleriz. diyordu¹³.

Akif'in kendisine has sükûtları vardır. Bunlardan birisi de "utanan sükût" tur. Bilen bir tavırla bilinmeyen bir şey anlatılıyorsa Akif bu haldedir. Bu durumla ilgili bir hatırası şöyledir:

1908 Meşrutiyeti'nin ilk günlerinde Direklerarası'ndaki Fevziye Kiraathanesi'nde Prens Sabahattin bir konferans verecekti. Ondan önce biri çıkıp bir vatan nutku söylüyordu. Bu arada "10 Temmuz inkılabıyla vatan bir gülizara (gülyanaklı) döndü deyince, (galiba gülzara (gülbahçesi) döndü demek istiyordu) bunun üzerine Akif Mithat Cemal'e hadi kaçalım diyordu. Hem de Prens Sabahattin'i dinlemeden. Çünkü, konuşanın namına Akif utanmıştı ve yolda giderken: "Biz inkılâba bu ağzlarla mı sevinecektik?"¹⁴ diyordu.

Ahlâki açıdan konunun değişik yönlerine bakıldığında Akif'in sevdiği ya da sevmediği tipleri ele alabiliriz. Onun için insanlar ve vak'alar çoğu defa bir kaç kelimeden ibaretti. O sevdiğini belirli kıstaslarla severdi. Bu kıstaslar daha çok onun imanının bir ifadesiydi. Kısa ve öz konuşmayı hem kendinde hem de başkasında seviyordu.

İttihat ve terakki hükümeti zamanında sadrazam olan Hakkı Paşa'yı Berlin'de bir akşam ziyafetinde tanımıştı ve onu şu sözlerle takdir ediyordu:

Hakkı Paşa; millet için yolların önemini anlatırken: "Gidemediğin yer senin değildir" demişti¹⁵.

Akif Tevfik Fikret'le ilk defa Darulfünun'da görüştü. Meşrutiyette ikisi de orada hocaydı. Akif'e, Fikret sende ne tesir yaptı diye soran Mithat Cemal'e Akif, "Sevmedim bu adamı" dedi ve sebebini şöyle anlattı: "*Benim gibi ilk görüştüğü adama yirmi senelik arkadaşlarını*

¹² Ersoy, Safahat VII, s. 418.

¹³ Bk. Çantay, Akifname, s. 42.

¹⁴ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 236.

¹⁵ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 248.

*çekıştrdr*¹⁶ diyordu.

Akif iki yüzlülere kızardı. Fakat yaşı ilerledikçe: "İki yüzlülere artık sever oldum. Çünkü yaşadıkça yirmi yüzlü insanlar görmeye başladım"¹⁷ diyordu.

Akif, iki tip insanı sevmezdi: Fazla terbiyeli ve fazla terbiysiz olanı. Aşırı nezâket ona insanların gizlemeye muhtaç olan bir taraflarını örten bir şey gibi görünüyordu. Onun gözünde fazla nazık adam gizli adamdı¹⁸.

Akif kendi olmayanlara kızardı. "Benzemek" sınırlendiği şeydi. Hayatının bir kısmı da bu öfkeden ibarettir. O, bilhassa Batı taklitçiliğine karşıdır. Şekilcilige değil, öze önem vermektedir. Batı'dan alınması gereken ilim, fen ve san'attır. Çalışmayı ibadet sayan bu dinin mensuplarına, bu ibadeti harfiyyen yerine getirmeleri için devamlı ikaz etmekte ve şöyle demektedir:

"Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını
Vertiniz hem de mesatnize son sūratını"¹⁹

Ona göre, ilim ve san'at kendi benliğimizden kopmadan alınmalıdır. Aksi takdirde kurtuluş ümidi yoktur. O, benliklerinden kopmadan Batı'nın ilmini alabildikleri için bilhassa Japonları övmektedir. Onlar için şair:

"Garb'ın almışsa herif, ilmini almış yalnız
Bakıyorsun; Eli san'atlı, fakat, tırnaksız"²⁰ demektedir.

Çevrestyle olan dîni, ahlâkî ve insanî ilişkiler yönünden Akif oldukça titiz davranırdı. Bu konuyla ilgili bir hatırasını kendisi anlatır:

Bir gün Koyun Pazarından geçiyordum. Orada bakkallık eden yaşlıca mollalardan birine selâm verdim. Başı ile şöyle bir işaret ederek arkasını döndü. Canım sıkıldı. Kendisini bir kenara çektim. "Senin hıfzın vardır. Bak, Allah Kur'an'da ne diyor" dedik. Sonra ilgili âyeti²¹ okuyup manasını anlattım. "İşte müslümanlık da bu, medeniyette bu"²² dedim diyor.

¹⁶ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 98.

¹⁷ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 249.

¹⁸ Kuntay, M. Akif, s. 250.

¹⁹ Ersoy, Safahat II, s. 160.

²⁰ Ersoy Safahat II, s. 146.

²¹ Nisâ Sûresi 86. âyetten (Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selâm verin veya aynıyle mukabele edin...)

Yine onunla ilgili bir hatıra şöyledir: Akif, Mısır dönüşü İstanbul'da hasta yatıyordu. Kendisini ziyarete gelenlerden biri iriyarı, göbekli, kelle-kulak yerinde biristydi. Akif tanımadığı ziyaretçiyi görünce yatakta ayaklarını topladı, hürmetkâr bir vaziyet aldı. Herhalde mühim ve âlim bir kimse olacaktı. Biraz sohbetten sonra vâkur misafir:

-Efendim sizden uzun zamandır zihnimi kurcalayan bir mes'ele hakkında fikr danışmaya geldim. Akif,

-Buyurun, der.

-Gökkuşağı altından geçen kızlar erkek, erkekler de kız olmuş. Ya hünsa (ne kız, ne erkek manasına) geçerse ne olur? diye sorar. Akif bunun üzerine yatağına rahatça uzanır ve:

-Bu sualden sonra ayaklarımı istediğim kadar uzatabilirim, der²³.

Akif renkten renge giren, bugün bir türlü, yarın başka türlü görünen, seciyesiz, meşrepsiz kişilerden çok nefret ederdi. Bir gün böyle bir adamdan söz edilince şu fıkrayı anlatmıştı:

Bir Türk çocuğu pazarda horuz satıyormuş Acem'in biri gelmiş çocukla alay etmek istemiş, alıcı görünmüş. Çocuk müşteri buldum diye sevinmiş. Acem sormuş:

-Bu horuzu almak istiyorum. Yalnız mezhebimde tereddüdüm var. Acaba sünni midir, yoksa şii midir?

Çocuk Acem'in alay ettiğini anlayınca,

-Vallahî ben de mezhebini tayinde mütereddidim. Ezan okunurken ötüşüne bakarsan sünnidir. Çöplükte eşelediğine bakarsan şii'dir²⁴ demiş.

Yine Akif beş çocuğunu yetimhaneye bırakan Roussau'yu hiç sevmezdi. "Ben ne onun kadar büyük bir mütefekktir, ne de onun kadar küçük bir trısanım"²⁵derdi.

İttihat ve Terakkî'ye girenlerin çoğaldığı bir zamanda idi. Bir gün

22) Bk. Eşref Edib, M. Akif, s.357 (1960 Bsk.)

23) Bk. Vakkasoğlu, M. Akif, s. 230-231.

24) Bk. Eşref Edib, Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririnin Yazıları, I. Cild, Asarı İlmîye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1938, s.266.

25) Eşref Edib, M. Akif, s. 102 (1938 Bsk.); Tarlan, M. Akif, s. 26.

Fatm Gökmen kendisine:

-En çok hoşlanmadığınız kimdir? diye sorar. Akif biraz düşünür ve şöyle der:

-Geçmişlerinin vatan hesabına on parası geçmemiş, bir damla kanı dökmemiş, bir hizmeti sebk etmemiş (evvelce bir hizmet yapmamış) olduğu halde ağzını memleketin temiz kan damarlarından birine yamayarak emmekte bulunan serseri tufeyliler (asalaklar) yok mu, işte en sevmediğim bunlardır²⁶.

Burada ayrıca Akif'deki vatan sevgisinin ne kadar temiz, derinden ve katıksız olduğu görülmektedir.

Onun sporculuk yönüne gelince; gençliğinde onu uzvi iptilalardan din ve pehlivanlığın kurtardığını kendisi belirtir. O, güreşe bünyenin fazileti diye bakar. Dine gelince; "*Dindar olmasaydım, gençliğimde ahlaksız olabilirdim. Faziletin ictimat bir meşhum haline girmedigi genç yaşta insanı din tutar*" diyordu.

Bizzat kendisi kısıbet giyerek güreş yaptığını ve genellikle İstanbul'un dışında Çatalca taraflarında köylerde güreştiğini söylemektedir. Onun bu güreşleri, İdadî'de iken ve biraz da Halkah Baytar Mektebi'nde iken yaptığını görüyoruz²⁷.

Bunun dışında yüzmeye, atlama, taş atma ve koşu gibi sporlarla da meşgul olduğunu bilmekteyiz. Çantay, onun gençliğinde deniz yarışlarında, yaya koşularında ve atlama müsabakalarında hep birinci geldiğini, saatlerce kürek çektiğini hatta İstanbul Boğazını yüzerek geçtiğini yazmaktadır²⁸. Yine onun, at yarışlarında iddialı ve iyi birinci olduğunu görüyoruz. Mekke emri Şerif Ali Haydar Paşa M. Akif'i Âliye'ye davet eder. Akif burada Paşa'nın iki oğlu, Şerif Abdulmecid ve Şerif Muhiddin ile at yarışı yapar ve onlarla fotoğraf çektirir. Aynı zamanda onlar Akif'in Darulfünun'dan talebeleridir²⁹.

İşte yukarıda belirtilen sportif faaliyetleri, onun iradesine sahip, mücadeleci, cesur, atılgan, tehlikelerden ve güçlüklerden çekinmeyen sağlıklı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

İbrahim Alâeddin, Akif için; "ondaki pehlivanlık merakı, mutlaka vücudundan ziyade ruhundaki taşkın kudreti istihlak

²⁶ Bk. Eşref Edib, M. Akif, s.329 (1960 Bsk.); Çantay, Akifname, s. 246.

²⁷ Bk. Nevzad Ayas, " Mehmed Akif Zihniyeti ve Düşünce Hayatı", Eşref Edib, M. Akif, Hayatı Eserleri ve 70 muharririn Yazıları, İst. 1938, s. 521.

²⁸ Bk. Çantay, Akifname, s. 36.

²⁹ Kuntay, M. Akif, s. 174-175.

(yatıştırmak) için meydana gelmiş olacaktır. Her halde irfan ve ruhu, bünyesinden fazla pehlivan olan M. Akif, spor gençliğine ibret olacak bir örnektir"³⁰ demektedir.

Onun başka bir yönü musikiye olan ilgidir. Kendisi tahsilini bitirdikten sonra ney üflediğini, fakat kulağının sesleri iyi ayıramamasından dolayı başarılı olmadığını belirtiyor³¹.

Akif'in sevdiği insanlardan biri de Safahat'ın yedinci kitabı Gölgele'ri kendisine ithaf ettiği ve Şark'ın tek dahî-i san'atı dediği Şerif Muhyiddin idi. Şerif Muhyiddin çok güzel ud çalardı. Akif birine karşı duyduğu hayranlığı dostlarıyla paylaşmak istediği için, bütün sevdiklerini Çamalıcadaki Şerif Muhyiddin'in köşküne taşıyordu ve onun ud'una onların da hayran olduğunu görünce seviniyordu. Dahası Şerif Muhyiddin'in ud'unu dinlerken aksırırsanız, Akif nezle olduğunuza kızardı³².

Akif'in musiki sevgisi aynı zamanda Neyzen Tevfik, Tanburi Azız, Bursalı Hafız, Udi Asım, Hafız Kemal gibi musiki üstadlarını da kendine dost etmişti. Bunlar en güç parçaları çalmak ve okumak için Akif'in arzusunu beklerlerdi³³.

Akif'in seyahatleri ve bu seyahatlardaki tesbitleri de önemlidir. Onun 1894 tarihinden itibaren, yani Baytar Mektebi'nü bitirdikten sonra Ziraat Nezareti Umuru Baytarıye Şubesinde memuriyete başlamış (27 Aralık 1893). Daha sonra başta Edirne olmak üzere Adana, Halep, Şam seyahatları baytarlık göreviyle gittiği seyahatler olmuştur. Yine onun değişik vesilelerle yurtiçi ve yurtdışı seyahatleri da vardır.

Akif'in seyahatleri; ülkeleri, insanları ve gördüklerini bazan mizahî, bazan da düşündürücü bir şekilde okuyucunun önüne sermesi bakımından önem arzeder.

Onun Edirne'de bulunduğu sırada bir tesbiti dikkate şayandır. Burada, Ömer Seyri adında önce zaptiye sonra şair olan birisiyle tanışır ve bu şahsı sever. Çünkü bu adam zaptiye iken Vali'nin uzattığı zarfı okuyamamış, Vali kızmış ve ona; "okuman yok da ben insanım diye ne geziyorsun?" demiş. Bu söz üzerine Vali'ye kızan

³⁰ Eşref Edib, M. Akif, s. 343 (1960 Bsk.); Çantay, Akifnâme, s. 347 (I. A. Gövsa, Karikatür Mecmuası'nın 6.1.1937 sayılı nüshasından alınmıştır).

³¹ Bk. Nevzad Ayas, "Mehmed Akif Zihniyeti ve Düşünce Hayatı" , Eşref Edib, M. Akif, s. 521 (1938 Bsk.)

³² Bk.Kuntay, M. Akif, s. 187.

³³ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 184.

Ömer Seyri, insanımı diye gezmek hakkımı elde etmek için okumayazma öğrenmişti. İşte Akif kızan adamı severdi. Hele sonunda bu öfke o kişiye birşey kazandırmışsa³⁴.

Berlin seyahatinin sonucunda ise şunlar vardı: Berlinde ne var? ne oluyoruz? sorusuna Akif:

-Ne olacağız, Berline gittim, elçimiz Kur'an'a tefsir yazıyor. İstanbul'a geldim, Fatih'de hocalarımız siyaset konuşuyor. Ne olacağız artık anlarsınız.

Yine bu seyahatla ilgili ızdırabını şöyle dile getiriyordu:

-Yahudi Almanya'da da karşıma çıktı. Banka, borsa, piyasa, gazete, kitap, mekteb, musiki, her şey yahudinin elinde...

Almanlarla ilgili görüşlerine gelince;

-Almanların üç şeyleri berbattı; yemekleri (yani milli lâhana ve milli patatesleri), siyasetleri, birde müsteşrikleri (en başta Hartmann).

Bu müsteşrik, Türk edebiyatı hakkında, Akif'e bir nevi azametle bir takım umumi sözler söylemiş. İlim dalavrecilerinin klâsik kuvvetleri olan bu azamet karşısında Akif adamı anlamış ve onu genel tartışmadan hususi tartışmaya çekmiş. Adam, bunun üzerine, en çok Fuzuli ile meşgul olduğunu söylemiş. Halbuki Fuzuli'yi yüzünden bile doğru okuyamamış. Akif de, müsteşrike, en çok Fuzuli'yi bilmediğini, kendine has kısa cümlelerinden biriyle ifade etmiş. Ancak müsteşrik bu noktada bir dirayet göstermiş ve kendisine Fuzuli'nin "Su" kasidesini okutmasını Akif'den rica etmiş³⁵.

Biraz da onun, toplumun değişik yönlerine bakışı, onu değerlendirmesi ve vatan sevgisine dayalı bazı örnekler verelim. Öncelikle Akif, cemiyeti başlıca dört sınıfta ele almakta ve değerlendirmektedir:

Birinci Sınıf: Zavallı halk tabakası; bu gün kazandığını yiyen yarımı düşünmeyen, dünyayı yalancı gören ve önemsemeyen halk kitlelidir.

İkinci Sınıf: Hayata küskün olanlar. Hırkayı bütün bütün başına çekmiş ve ye'se düşmüş halktır. Burada Akif'in en çok üzerinde durduğu ve uyandırmaya çalıştığı kitle tembeller, miskinler ve vurdumduymazlardır. İşte böyleleri için şair şöyle diyor;

³⁴ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 170.

³⁵ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 174.

"Cihan yıkılsa bizim halk, uyarımadan gidecek.
Onun kıyamı için Sûr'u beklemek lâzım.
Bu duygusuzluğa bir çare yok mu, Allah'ım?" ve daha sonra bir
fikra sokuşturuyor araya;

"Zavallı köylüye, ilkin, epeyce sövmüşler,
İşitmemiş... Bu sefer bir odunla dövmüşler.
Birer davul kadar olmuş da budlarındaki şiş,
"Davul çalınmada, zannım, aşağıki evde" demiş
İnince, derken, odunlar budur, deyip beyni,
"Davul bizim eve gelmiş "demiş sonunda, hanı"³⁶.

Üçüncü Sınıf: Aydın geçinen, zevk ve eğlenceye düşkün gençlik.
Bunlar haya, edep, vatan, aile gibi kayıtlardan azadedir. İman onların
tabirinde "Kara kuvvet", Kur'an ise "Köhne Kitap"dır. İşte, bu
gençlerin içinden Batı'ya gönderilenlerin Türkiye'ye neler getirdiklerini
Akif Safahat'ında şöyle gözler önüne sermektedir:

"Fransız'ın nesli var? Fuşu, bir de ilhâdî³⁷;
Kapıyı bunları "yirminci asrın evâdi"
Ya Alman'ın nesli var? Zevki okşayan birası;
Unuttu ayrıma ma'tuhe³⁸ döndü kahr olası
Heriflerin, hanı, dünya kadar bedayi'i var.
Ulûmu var, edebiyatı var, sanayi-i var.
Giden bir avuç olsun getirse memlekete,
Döner muhîtimiz elbet muhut-i mârifete.
Kucak kucak taşıyor, olmadık mesâvîti;
Beğenmesen, "medeniyet" diyor, inandık, tyl
"Ne var, biraz da maarif getirmiş olsa..." desek;
Emin olun, size "hammallık etmedim?" diyecek"³⁹

Dördüncü Sınıf: Sefahat hayatını alışkanlık haline getirenler,
zevk ve eğlenceye düşkün olanlardır. Bunlar, kendi çevresine ve
topluma, onun ızdıraplarına kayıtsız olan "sosyete" tabakasıdır.

Akif'in Balkan savaşlarında memleketimizin düştüğü kötü
duruma kan ağladığını görüyoruz. Çünkü, halkın bu duruma
kayıtsızlığını, vatandan önce kendilerini düşünmelerini bir türlü
kabullenemiyor. Hâla boğaz derdinde ve ihtiras peşinde koşan
insanların halini "Eşekle Kurt" hikayesine benzettiyor ve şöyle diyor:

³⁶ Ersoy, Safahat IV, s. 232.

³⁷ İlhâd: Allah'ın varlığına ve birliğine inanmamak.

³⁸ Ma'tuh: Bunamak, bunamış.

³⁹ Ersoy, Safahat IV, s. 234-235.

"Kurt uzaklardan bakar, dalgın görürmüş merkebi,
Saldırılmış ansızın yaydan boşanmış ok gibi,
Lâkin aşk olsun ki aldırılmaz da otlarınmış eşek,
Kâr sayarmış bir tutam ot fazla olsun yutmayı...
Hasmı, derken, çullanırmış yutmadan son lokmayı"⁴⁰.

O, ferdi ve ailevi meselelerle, resmî olaylar arasında ilişki olduğunu kabul ederdi. Balkan mağlubiyeti sırasında bir arkadaşının terfi edilmesine kızmıştı. "Memleket batarken..." diye söze başlıyor sonra en beğendiği darb-ı mesellî söylüyordu: "Köy yanar, kahbe taranır"⁴¹.

Nihayet diyebiliriz ki; Akif'in ahlâkı her türlü beşerî zaaftan uzak, ulvî bir ahlâktır. Müslümanlığı, tarihi hakikatlere uygun, ilmi ve akl-ı selimi her şeyin üstünde tutan, hurefelerden uzak, şekilden ziyade ruha bağlı bir müslümanlıktır⁴².

Tarlan Akif için; "O, Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sünnetine hakkıyla bağlı kalan nadir müslümanlardandır. Kur'an-ı Kerim'i tahsilini bitirdikten hemen sonra hıfz etmiştir. Ömründe hep onunla konuşmaya çalışmış ve Kur'an-ı terceme etmiş bir kişidir. Ayrıca onun Tefsir-i Celâleyn'i onsekiz defa hatmettiğini bilmekteyiz"⁴³. demektedir.

Hız. Peygamber'in hakiki azametini "Ben de sizin gibi insanım" cümlesinde bulacak kadar realist ve samimi düşünen Akif, O'na en yüksek ve hakiki aşk ile bağlı idi. Özel ders verdiği bir müşir (mareşal)'in oğlu bir gün Hız. Peygamber'in aleyhinde ağzından bir söz kaçırmış ve Akif derhal dersine son vermişti. Bu durumu şöyle açıklıyordu: "İsteyen güneşe tapar, isteyen ateşe. Ben kimsenin Allah'ına, peygamberine karışmam. Fakat kimse de benimkine karışmamalı. Biri yüzüne karşı babama söğebilir mi? O halde peygamberime nasıl söğür?"⁴⁴.

Sonuç olarak şunu diyerek sözümüze son verelim; Akif hayatının her safhasında daima dürüst ve samimidir. O, bütün müslümanların ve tüm insanlığın da böyle olmasını istemektedir ve bunu şöyle dile getirmektedir.

"Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek
Sözüm odun gibi olsun, hakikat olsun tek"⁴⁵

⁴⁰ Ersoy, Safahat V, s. 252.

⁴¹ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 235.

⁴² Bk. Tarlan, M. Akif, s. 41.

⁴³ Bk. Tarlan, M. Akif, s. 41.

⁴⁴ Bk. Kuntay, M. Akif, s. 23.

⁴⁵ Ersoy, Safahat IV, s. 194.

FELSEFE¹**J.M. Bochenski****Çev. Dr. Zekerriyya ULUDAĞ**

Felsefe, sadece uzmanların uğraştığı bir problem değildir. Çünkü o, bazan dikkate değer de görülebilir : Muhtemelen felsefe yapmayan hiçbir insan yoktur. Veya en azından hayatının bir anında filozof olmayan bir adam yoktur. Bunun herşeyden önce tabiat âlimlerinden, tarihçilerden ve sanatçılardan olduğu bir gerçektir. Onların hepsi er veya geç felsefe ile meşgul olmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Ben insanlığın, bu anlamlı vazifeyi başarabileceğini serbestçe söyleyemiyorum. Felsefe yapan fakat uzman olmayan kitaplar -bunlar meşhur fizikçiler, şairler veya politikacılar olabilir- kötü bir alışkanlıktır. Onlar çoğu zaman saf bir çocukluğu ve en çok da yanlış bir felsefeyi ihtiva ederler. Fakat bu, burada ikinci derecede önemlidir. Görüldüğü gibi bizim heptimizin felsefe yapması ve yapmak zorunda olmamız önemlidir.

Bundan dolayı; aslında, felsefe nedir ? sorusu herşey için önemlidir. Maalesef bu en zor sorulardan biridir. Ben, felsefe kelimesi gibi bir çok anlamı olan çok az kelime tanıyorum. Fransa'da, Amerika'lı ve Avrupa'lı filozofların katıldıkları bir müzakerede hazır bulunmuştum. Onların hepsi felsefe hakkında konuşmalarına rağmen anlayışları tamamen farklı idi. Biz farklı, fakat yakın yorumları tartarak görüş ve tariflerin gerçek kaynaşmasında, anlayışın yolunu bulmayı deneyeceğiz.

Herşeyden önce, felsefe henüz ilmi olarak kabul edilmeyen herşey için müşterek olduğu şeklinde bir görüş vardır. Bu, Bertrand Russel'in ve birçok pozitivist filozofun görüşüdür. Onlar, Aristo'nun felsefesinde ve ilminde bunun aynı manaya geldiğine ve daha sonra tek tek ilimlerin; önce tıp sonra fizik daha sonra psikoloji, en son olarak da, bugün en çok matematik fakültelerinde tanındığı gibi formel mantığın felsefeden ayrıldığına dikkat çekiyorlar. Veya mesela bilhassa mevzusu ile matematikte varolduğu gibi bu anlamda, kesinlikle felsefe olmadığı şeklinde değişik ifadeler vardır. Felsefenin böyle bir objekti yoktur. Bununla çeşitli, henüz olgunlaşmamış problemleri açıklamak için mücerret ve kesin denemelere işaret edilir.

Bu tamamen ilginç bir görüş tarzıdır. Ve ileri sürülen deliller herşeyden önce inandırıcı görünür. Fakat bu iddiaları yakından

¹ Bu makale J.M.Bochenski'nin "Wege zum philosophischen Denken", Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien, 1985. isimli kitabının 23-34 sayfaları arası tercümesidir.

tartmak gerekir. Sonra büyük bir şüphe ortadan kaldırılacaktır. Çünkü birincisi, her filozofun söylediği gibi olursa sonra biz bugün ortalama bin yıl öncesinden daha az felsefeye sahip oluruz. Fakat bu emin bir vak'a değildir. Bilakis felsefe, bugün önceki herhangi bir zamandan daha çoktur. Ben sadece düşünürlerin sayısını düşünmüyorum. Onların sayısı onbinlerce olabilir. Bilakis ben meşgul olunan problemlerin sayısını düşünüyorum. Eski Yunan felsefesi bizim felsefemizle karşılaştırılırsa, görülür ki biz XX. yy. da Yunandan daha anlamlı ve daha çok problemi tanıyoruz.

İkincisi; zamanın akışı içinde felsefeden birçok disiplinin ayrıldığı bir gerçektir. Fakat bunun yanında eğer böyle özel bir ilim bir işe koyulursa takriben aynı zamanda paralel felsefi bir disiplinin mevcut olduğu göze çarpar. Böyle bir misal son zamanlarda formel mantık felsefeden ayrıldığı zaman, mantığın tartışılan felsefesi diye isimlendirilen, şumullü olarak genişletilen bir felsefe mevcuttu. Bu mantık hakkında bugün, mantıkta mümtaz bir yere sahip olan Amerika Birleşik Devletlerinde saf mantıki problemler üzerinde muhtemelen birçok yazı yazılıp tartışılmaktadır. Bu olaylar gösteriyor ki, felsefe ilimlerin gelişmeleri vasıtasıyla yavaş yavaş öleceği yerde, daha canlı ve gittikçe zenginleşiyor.

Ve sonunda hiçbir felsefenin olmadığını düşünenlere içinden çıkılmaz bir soru : Hangi disiplin adı altında ve hangi ilim tarafından bu iddia ortaya konuluyor. Daha önce Aristo, felsefenin muarızlarını şu aşağıdaki cümle ile muaheze etmişti : O; Ya felsefe yapılmalı ya da yapılmamalıdır. Eğer felsefe yapılmaması gerekiyorsa sadece felsefe adı altında yapılmalıdır. Yani felsefe yapılmıyorsa bile felsefe yapmak zorunludur, demektedir. Bu bugün dahil bir gerçektir. Hiçbir şey felsefenin düşünülen düşmanlarının görünüşünden daha eğlendirici değildir ki, onların büyük bir çoğunluğu, felsefenin olmadığını gösterebilmek için felsefi delilleri zikrederler.

Birinci görüşe hak verilebileceğinin pek muhtemel görünmediği kesinleşti. Felsefe, olgunlaşmamış problemler için bir rezervuardan biraz değişik olmak zorundadır. O, elbette burada ve orada bu fonksiyonu da yapmıştır. Fakat o, bundan çok daha başkadır.

Buna karşı ikinci görüşte, bütün mümkün olan ilimler ondan ayrılrsa da felsefenin zafil olmadığı iddia ediliyor. Çünkü o bu düşünceye göre ilim değildir. O, söylenildiği gibi akıl üstünü, veya en azından onun sınırında duran kavranılamazı araştırır. Yani felsefe, ilimlerle, akılla yalnızca çok az müşterekliğe sahiptir. Onun uğraştığı alan aklının dışında durur. Felsefe yapmak buna uygun olarak akılla tetkikler yapmak değildir. Bilakis herhangi diğer bir şekilde daha çok

veya daha az "akılsızlık" demektir. Bu, özellikle Avrupa kıtasında bugün daha muhtevalı olarak genişletilen ve diğerleri arasında egzistanstyalist filozoflar tarafından temsil edilen düşüncedir. Bu akımın tamamen extrem bir temsilcisi Paris'li filozof Profesör Jean Wahl'dir. Onun için felsefe ve şiir arasında temelde önemli bir fark yoktur. Ayrıca tanınmış egzistanstyalist filozof Karl Jaspers de bu ilişkide J. Wahl'ın yanında bulunur. Cenevreli bayan filozof Jeanne Hersch tarafından yapılan yorumda felsefe, müzik ve ilim arasındaki sınırdaki duran bir düşüncedir. Diğer bir egzistanstyalist filozof Gabriel Marcel felsefi bir kitabında direkt olarak bazı müzik parçalarını yayınlıyor. Burada şunu da belirtmek gerekir ki; bugün bazı filozoflar, romanlarında konuşmaksızın yazmayı görev biliyorlar.

Bu düşünce de geçerli felsefi bir tezdır. Gerçi onun tercihleri farklı şekilde zikredilebilir. Bunlardan birincisi, sınırdaki bulunan, genellikle felsefi olan sorulardır. İnsan şair gibi fantazinin, tradenin ve duyguların bütün gücünü kullanmak zorundadır. İkincisi ki; buna göre, felsefenin temel realiteleri akılla asla ulaşılabilir değildir. Yani onlar ne dereceye kadar geçerlidir? Bunun diğer vasıtalarla idrak edilmesinin denenmesi gerekir. Üçüncüsü, akla ait olan herşey, uzun zamandan beri, birine veya diğer bir ilme aittir. Yani felsefe için bu şairce düşünce, sınırdaki veya hatta aklın sınırının diğer tarafında kalıyor. Belki daha bu nevin diğer düşünceleri zikredilebilir.

Fakat bu görüşe birçok düşünür karşı çıkmaktadır. Bu hükme karşı çıkanların arasında ilki Ludwig Wittgenstein'dir. O, "Neden konuşulmuyor? Bunun hakkında neden susmak zorunludur?" diyor. Wittgenstein burada "konuşma" ile akli konuşmayı yani "düşünme" yi kastediyor. Şairce felsefenin muarızları, bazı şeylerin normal insanî bilgi vasıtalarıyla kavranamayacağını söylüyorlar ki; bu, sonra akılla kesinlikle idrak edilemez demektir. İnsan, bazı şeyleri idrak edebilmek için sadece mümkün olan iki metodu tanımaktadır: Ya objeleri herhangi bir şekilde görmek ya da açmak. Bunların her ikisi de bir bilgi fonksiyonudur ve bu, önemli bilgi fonksiyonunda aklın bir faaliyetidir. Bundan, birşey sevilir, nefret edilir, herhangi bir korku, bir tiksinti veya benzer bir yaşama neticesi çıkıyor. Böylece insan kendisini mutlu veya mutsuz hisseder. Bunun dışında hiçbir şey yoktur. Diğer filozoflar söyledikleri bu sözlerle diğerlerinin yüzlerine gülüyorlar ve şairlerin ciddi olmayan hayalperest insanlar olduklarını söylediklerini ben burada esfle tesbit etmekteyim.

Ayrıca burada soruların tartışmasına girişmek istemiyorum. Bizim bu konuda daha sonra fırsatımız olacak. Bununla beraber ben, burada birini zikretmek istiyorum. En eski Yunanlı filozof Thales'den Merleau Ponty ve Jaspers'e kadar felsefe tarihini tetkik ettiğimizde, gerçekliğin felsefesini açıklama denemelerinin yapıldığını tekrar tekrar

görüyoruz. Açıklama; açıklanan objeye, aklın yardımıyla akli bir anlam verme demektir. Felsefede aklın kullanılmasına karşı en şiddetli bir şekilde karşı koyanların başında yer alan Bergson dahi aynı şekilde davranmıştır. Filozof, -en azından öyle görünen- mantıklı bir şekilde düşünen, deneyen, nizam ve buna mukabil akıl demek olan açıklığı, dünya ve hayata getirendir. Felsefelerinde gerçeği işleyen ve mesguliyetleri hakkında hiçbir şey söylemeyen manasına gelen felsefe tarihinde görülmektedir ki felsefe, büyük, umumî, akli ve ilmi faaliyette bir şiir değil bir öğretilerdir. Şimdi veya çok önce Platon ve Saint Augustinus'ta olduğu gibi filozoflar da şairce kabiliyetlere sahiptirler ve eğer büyüklerle muasır yazarlar karşılaştırılabilirse, bunlar arasında birkaç iyi tiyatro parçası yazan Jean-Paul Sartre vardır. Bütün bunların onların nezdinde, düşüncelerin tebliğinde daha kolay bir vasıta olarak kabul edildiği görülmektedir. Felsefe, onların yaşadıkları süre içinde söyledikleri gibi daima bir öğreti, bir ilim idi.

Böyle olmakla beraber felsefenin neyin ilmi olduğu sorusu tekrar karşımıza çıkmaktadır. Madde dünyası fizik, canlıların dünyası biyoloji, şuurun ki psikoloji, toplumun dünyası ise sosyoloji vasıtasıyla araştırılıyor. İlim olarak felsefe için ne kalıyor ? Onun sahası nedir ?

Biz, bunun hakkında farklı felsefi okullar tarafından çok farklı cevaplar alıyoruz. Burada, onlar arasından önemli olan birkaçını zikredeceğim.

Birinci cevap, bilgi teorisinden gelmektedir. Diğer ilimler görürlerki felsefe, bilginin imkânını, yani mümkün olan bilginin sınırlarını ve şartlarını araştırır. Immanuel Kant ve onun takipçileri arasında bir çokları böyledir.

İkinci cevap değerler teorisidir. Felsefenin dışındaki her ilim "nedir" sorusunu araştırır. Buna karşı felsefe, "ne olmalıdır, ne olması gerekir" sorusunu araştırır. Bu cevabın taraftarları Güney Alman okulu olarak isimlendirilen akımın temsilcileri ile sayısız çağdaş Fransız filozofudur.

Üçüncü cevap olarak insanı kabul eden görüşler. Gerçi temellendirme ve faraziye olarak herşey başkadır. Ancak bu görüşün temsilcilerine göre, gerçeklikte herşey herhangi bir şekilde insanı ilgilendirmektedir. Bu alâkâ tabiat ilimleri ve manevî ilimler tarafından da ihmal edilmiştir. Felsefe bu alakaya sahiptir ve sahip olduğu bu değer ile insanın kendisini bu görüş açısından yegâne objesi yapacaktır. Birçok egzistansiyalist filozof bu görüşü

benimsemektedir.

Dördüncü cevap olarak "dil" problemini kabul edenler. Bunlardan Wittgenstein, "felsefi cümleler yoktur, aksine sadece cümlelerin açıklanması vardır" diyor. Felsefe diğer ilimlerin dillerini, onların yapılarının bakış açılarından tetkik eder. Bu öğretiyi Ludwig Wittgenstein ve en çok da çağdaş mantıkçı pozitivistler tarafından ileri sürülmektedir.

Bu görüşler, aynı şekilde olan çok daha fazla görüşlerin sadece birkaçıdır. Onlardan herbiri kendi delillerine sahiptir ve kendi görüşlerini oldukça da inandırıcı bir şekilde temsil etmektedirler. Bu görüşlerin her temsilcisi, diğerlerinin taraftarlarına, onların asla filozof olmadıklarını söylüyorlar. Sadece dinlenilmesi gerekir ki derin kanaatlar böyle düşünceleri sevdirecektir. Bütün mantıkçı pozitivistler, onlarla aynı fikirde olmayan bütün filozofları metafizikçi olarak görürler. Onlara göre metafizik, kelimenin tam manasıyla saçmadır, anlamsızdır. Bir metafizikçi gürültü üretir, söyler fakat neticede hiçbir şey yoktur. Keza Kantçılar da, Kant metafizikçisi olarak, onlar için değişik görüştedirler. Kantçılar da, metafiziğe saçma diyen pozitivistleri felsefeden uzaklaşmak ve çağdaşı kalmakla itham etmektedirler. Bir diğer suçlama olarak karşımıza çıkan egzistansiyalist filozofların, diğerlerini hiçe sayan, hükmedici görüşleri hakkında konuşmak istemiyorum. Zaten onlar genellikle tanınmaktadırlar.

Ben burada onlara şahsî, mütevazî düşüncelerimi formüle edebilmek için, bu dogmatik inançların karşısında, felsefi fikirlerin birine veya diğer bir fikre bağlanmanın önemli bir huzursuzluğunu duyuyorum. Eğer filozofun bilgi, değer, insan ve dil ile uğraşması gerektiği iddia olursa bu bana çok daha akli görünüyor. Fakat niçin sadece bunlarla ? Felsefenin başka bir objesinin olmadığını hangi filozof iddia edebilir ? Kim böyle bir iddada bulunursa ona Goethe'nin eserindeki Mephistopheles'te olduğu gibi herşeyden önce bir kerede öğrenmeye delil olan Collegium Logicum'u tavsiye ederim. Böyle hiçbir şey delillendirilememiştir. Bize göre dünyada, özel bir ilim tarafından ne tetkik edilmiş ne de tetkik edilebilir olan özel mevzulara sahip, önemli ve tamamen çözülmemiş sorular vardır. Böyle bir sorunun örneği kanun problemidir. O, elbette matematik bir problemidir. Matematikçi, onun kanunlarını temkinli bir şekilde, her soruya vaziyet almaksızın formüllendirip tetkik edebilir. Onlar, filolojye de ait değildirler. Çünkü dil onlarla meşgul olmaz. Aksine onlar biraz dünyada veya en azından düşünce dedirler. Diğer taraftan matematik kanunlar bir değer de değildir. Onlar, "ne olması gereken" bir şey değil aksine "nedir" sorusuna aittir. Öyle ise kanun asla bir

değer teorisine ait değildir. Şayet felsefe, herhangi özel bir ilimde veya benim birer birer gösterdiğim disiplinlerin birinde daraltılır, kayıtlarırsa sonra bu problemler müzakere edilemez ve müzakere edilecek ortamı da bulamaz. Bu elbette gerçek ve önemli bir problemdir.

Felsefe, özel bir ilimle aynileştirilemez ve hususî bir bölgede sıkıştırılmaz gibi görünüyor. Çünkü o, tam manasıyla üniversal bir ilimdir. Onun alanı diğer disiplinlerde olduğu gibi sıkıştırılmış, belirlenmiş değildir.

Fakat eğer böyleyse felsefenin, diğer ilimlerin uğraştığı aynı mevzularla meşgul olduğu görülebilir ve gerçekten de görülmektedir. Öyle ise felsefenin diğer ilimlerden farkı nerededir? Cevap bu sorunun içindedir. Çünkü felsefe bakış açısı vasıtasıyla farkedildiği gibi onun metodu vasıtasıyla da çok iyi bir şekilde farkedilmektedir. Filozof bilginin birçok metodları arasından hiçbirinin kullanımını yasaklamadığı için felsefe, metodu vasıtasıyla farkedilebilir. Filozof, meselâ gözlenebilen maddî olayların hepsini bir sebebe isnad etmeyi görev bilen bir fizikçi gibi değildir. Fizikçinin yaptığı, olayların ve diğerlerinin tetkikinde kullanılabilen, empirik-redüktif metoduyla sınırlanmak demektir.

Diğer taraftan felsefe, diğer ilimlerden bakış açısı vasıtasıyla ayrılır. Eğer o, aynı objeyi tetkike alırsa felsefe onu, daima ve sadece âdetâ temel görünüşlerinin ve sınırının nokta-i nazarından görür. Bu anlamda felsefe temel ilimdir. Diğer ilimlerin durdukları ve artık soru sormadıkları ve şartları kabul ettikleri yerde felsefe öncelikle soru sormaya başlar. İlimler sadece bilirler, felsefe ise "bilmek nedir" diye sorar. Diğer ortaya konulan kanunlarda "kanunun ne olması gerektiği" sorusu ile vaziyet alır. Sıradan bir insan ve politikacı duygu ve maksada uygunluk ölçüsünde konuşur. Fakat filozof, ashında gaye ve duygu altında anlaşılması gerekenin ne olduğunu sorar. Binaenaleyh felsefe radikal bir ilimdir. Bu anlamda felsefe, diğerlerinin bulunduğu yerden memnun oldukları yerde herhangi birinden daha fazla derinlemesine köklere, ilk sebeplere gider ve soru sormaya, araştırmaya devam etmek ister.

Felsefe ile münferit bir ilim arasında esas sınırın nerede olduğunu söylemek kolay değildir. Şöyle ki içinde bulunduğumuz yüzyılda matematikte, çok güzel gelişen temel araştırmalar elbette tam bir felsefî araştırmadır. Çünkü aynı zamanda o, matematik araştırmalarla yakın bir ilişki içindedir. Bununla beraber, sınırların bariz bir şekilde görüldüğü bir kaç nokta vardır. Bu bir taraftan, bundan veya şundan olmayan aksine obje, varlık, özellik ve benzer nesnelere gibi genel şeylerden bahseden bir disiplin, bir ontolojidir.

Diğer taraftan, değerlerin araştırılması, toplumdaki gelişmede görüldüğü gibi değil aksine, kendi içindeki gelişmeye aittir. Çok basit olarak felsefe, bu her iki bölgede ondan başka diğer objelerle meşgul olan veya olabilen bir ilmin varolduğunu kesinlikle sınırlamaz. Sonra ontoloji, diğer bölgelerdeki araştırmalarda onunla diğer ilimler nazarı itibara alınarak, ontoloji tarafından hiçbir şeyin bilinemediği bir farkın meydana geldiği farzedilir.

Felsefe, bütün zamanların birçok büyük filozofu tarafından böyle görülmüştür. Yani şiir ve müzik olmayan, bilakis realist araştırma olan bir ilimdir. Bu anlamda felsefe, görülebilir her metodu kullanan ve bir bölgeye sıkıştırılamayan üniversal bir ilimdir. Felsefe, temel problemlerin ve sınırın bir ilimdir. Aynı zamanda o, diğer ilimlerin açıkladıkları faraziyelerle memnun olmayan aksine ilk prensiplerin köklerine kadar araştırmaya devam etmek isteyen radikal bir ilimdir.

Felsefenin fevkâlade zor bir ilim olduğu söylenilmek zorundadır. Daima göz önünde buluridurulmak zorunda olan ontolojinin çok karışık problemleri, rivayet edilmeyen faraziye ve metodların geçerliliği ve hemen hemen herşeyin daima soru içerisinde yöneltilme işi elbette kolay değildir. Düşüncelerin felsefede çok çeşitli olarak birbirinden uzaklaşmaları bir mucize değildir. Tarihin en büyük, septik olmayan, sistemci düşünürlerinden Aquin'lu Saint Thomas, felsefenin temel sorularına yanlışlıkların karıştırılmadan uzun zaman sonra sadece birkaç kişinin çözebileceğini söylemiştir.

Fakat insan felsefeyi isteyip istememesine rağmen kesin olarak felsefe yapandır. Sözlerimi bitirirken birşeyi daha söylemek istiyorum. Bazı şeylere sebebiyet veren muazzam zorluklara rağmen, felsefe yapmak insan hayatındaki en güzel ve en asil şeydir. Kim bir kere saf felsefe ile temasa gelirse, ondan daima cezbedici duygular hiss edilir.

İncil¹

Yazan: Gerhard Blail

Çeviren: Arç.Gör. Ali Rafet ÖSKAN

İncil'siz bir Hıristiyanlık düşünülemez. Bugün elimizdeki İncil, ne bir günde yazılmış, ne de Tanrı katından bir melek tarafından yeryüzüne indirilmiştir. O, ilk Hıristiyanların bir ürünüdür ve O'nun uzun bir teşekkül tarihi vardır.

ESKİ AHİT

Eski Ahit'in oluşum tarihi aşağı yukarı bin yıllık bir zaman sürecini içermektedir. O, Hz. Mûsâ'nın ismini taşıyan beş kitapla başlamaktadır. Bununla birlikte bu kitaplar sadece Mûsâ'nın bizzat kendisi tarafından yazılmamıştır. Çünkü Mûsâ'nın kendi ölümü de o kitaplarda haber verilmektedir. Ancak bu kitapların ahkâma ait bölümleri Hz. Mûsâ'ya dayanmaktadır. İsa'dan 13 asır önce yaşayan Hz. Mûsâ İsrail halkını Mısır'daki esaretten kurtarmıştır. İncil'de ise bu mânidar olaylardan haber verilmektedir. Eski Ahit'in en yeni kitaplarından birisi Daniel kitabıdır. O, ilk olarak 2. Hıristiyan yüzyılından önce ortaya çıkmıştır. Eğer sözlü rivayetler de onun kapsamı içerisine alınacak olursa, o zaman Eski Ahit'in oluşum tarihi bin yıldan daha fazla bir zamanı kapsar. M.Ö. 9. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar olan zaman zarfında bir çok peygamber, tarih, krallar, hakimler ve Samuel'in kitapları kaleme alınmıştır. İsraililer sürgünden döndükten sonra Esra Peygamber² tahminen M.Ö. 450 yılında bazı yazı rulolarını bir araya getirerek -"Kural", "Norm"- anlamına gelen yazı tomarlarını Eski Ahit'in Kanun Kitabı'nda topladı. 90 yılında -Kudüs'ün tahribinden 20 yıl sonra- Yahüdi ilâhîyatçıları, Esra'nın bu Kitab'ını yeniden gözden geçirdiler ve O'nun metnini katî bir şekilde kâdeleştirdiler.

Esasen o zamanlar İbrâni dilinde sadece sessizler yazılıyordu. İlk olarak seslileştirme -seslilerin ilâve edilmesi- çok sonraları icra edilmeye başlandı. Eski yazıların anlaşılması büyük güçlüklerle sebebiyet veriyordu ve bazı yanlış anlama keyfiyetini de beraberinde getiriyordu. Michelangelo Roma'daki II. Pius mezarı üzerinde

¹ Bu yazı Gerhard Blail'in, Meine Evangelische Kirche (Quel Verlag, Stuttgart, 1983, 5. Auflage) adlı eserinin 51-56. sayfaları arasında yer alan "Die Bibel" -İncil- adlı bölümünün tercümesidir.

² Esra: Eski Ahit'te Esra diye adigeçen Peygamber, Üzeyr (A.S.)'dir. (Çev.)

kendisinin meşhur Mûsâ heykeli yanında birde boynuzlu bir Mûsâ tasvir ettiğinde, II. Mûsâ'nın 34,29 tercümesinin çifte imkânını da gerçekleştirmiş oldu. Burada Mûsâ'nın çehresi hakkında söz söylenmektedir. Eğer k-r-n- sessiz harfleri "keren" şeklinde tercüme edilecek olursa, o zaman bu "boynuz" anlamına gelir. Michelango Sina'dan kaynaklanmış olan bu tabir yüzünden Hz. Mûsâ'yı boynuzlu bir şekilde tasvir etmiştir. Fakat bu üç sessiz a ile seslendirilecek olursa, o zaman bu "Karan" demektir. bu da "parlak" anlamına gelir ki, o da parlayan bir yüzle Sina'dan gelen Mûsâ'dır. Çünkü O, Tanrı'nın nuru ve parlaklığını görmüştür.

Eski Ahit el yazmalarının en eski şekli papirüs tomarlarıdır. Papirüs ise, Nil kenarındaki sazlıkların eriyik özlerinden elde edilmektedir. Kamış düzgün çubuklarından kesilir ve entne boyuna birbirlerine denkleştirilerek birbirine birleştirilir. Pres ve kurutma işlemi sayesinde üzerine kurum mürekkebi ile yazı yazılabilen papirüs yüzeyleri elde edilir. Elbette ki, kıvrımama böyle papirüs yüzeylerini eskitmiş olmaktadır. Bunlar ancak parça parça katlanabiliyordu ve böylece bir rulo teşkil ediliyordu. Bu ruloların hava tesirleri, rutubet ve kurtların yaptığı zararlar sebebi ile kayboldukları kesindir. Eğer hala birşeylerin bulunması isteniyorsa bu, sadece kurak Mısır'da olabilir. Mısır, sınır savaşına sebebiyet vermesi yüzünden papirüs ruloları için ihracat yasağı kararı alındığında, alimler bu yüzden deri parçaları üzerine yazı yazma yoluna gittiler. Böylece şehirde parşömen-"pergamente"- olarak isimlendirilen deri ruloları doğdu. bir parşömenin kıvrıstırılabilmesi ve iki tarafına da yazı yazılabilmesi gibi bir avantajı vardır. Böyle parşömen şeritleri bizim kitaplarımızın ilk kademesidir.

Eski Ahit'in en eski bulgusu, 1947 yılında Kumran şehri kenarındaki Ölü Deniz'in mağaralarının birinde bulunmuş olan bir deri rulosudur. O, Jesaja³ Peygamber'in İbranice metniyle birlikte yazılmış ve İsa zamanından önce ortaya çıkmıştır. Ahdi Atık, Luka İncil'inin dördüncü bölümünde İsa'nın Kopernaum'da sinagoglara gittiğini ve Jeseja'ya ait bir kitap rulosundan okuduğunu haber vermektedir. Bulunmuş olan kitap rulosu milattan bir asır öncesinden kaynaklanmaktadır. Bugün elimizde bulunan İncil ile bu eski metin arasında çok sathî farklılıklar vardır. Biz bugün Eski Ahit parçalarıyla birlikte milattan sonra II. ve III. yüzyıllardan kalma 20 kadar el yazması İncil'lere sahibiz.

Fakat bizim yazı rulolarımız sadece iklimî şartlardan dolayı yokolmamıştır. bu yazı rulolarının Yahüdi Rabbiler nezdinde

³ Jesaja: Eski Ahit'te Jesaja olarak adigeçen peygamber Zülkifi (A.S.)'dir. (çev.)

gömülererek hizmet dışı bırakılması hususunda kesin hükümler vardı. Kumran'da bulunmuş olan yazma rulolar gerçekte kendi varlıklarını; Kumran Esseniler münzevî cemaatının M.S.66-70 yıllarında Roma - Yahüdi şavaşı esnasında, yazı rulolarını Romalı'lardan korumak amacıyla Ölü Deniz'deki mağarada tamamen emniyette bırakmalarına borçludur.

YENİ AHİT

Yeni Ahit'in tarihi ise daha belirgindir. O, Yunanca yazılmıştır. O'nun ortaya çıkış zamanı; en eski belgeler ile yazılışı arasında meydana gelen zaman sürecinden daha kısadır.

M.S. 125 yılında yazılmış ve Mısır'da bulunmuş olan bir papirüs kağıdı Yeni Ahit'in en eski belgesidir. O, Yohannes İncil'inden bir parça ihtiva etmektedir. Ön sayfasında Yohannes 18,31-33. arka sayfasında Yohannes 18, 37-38 bulunmaktadır. Bu metin günümüz lafzı ile de uygunluk göstermektedir. Bu papirüs parçası 6x9 ebadında, eliçi büyüklüğündedir. Bu kendi varlığında; muhtemelen milattan bir asır sonra meydana gelmiş olması gereken Yohannes İncil'ine bağlamaktadır.

Eski papirüslerin toplanmasında özellikle Londra'da yaşayan zengin Amerika'lı Chester Beatty çok emek sarfetmiştir. Onun koleksiyonu elbette ki, Ekseryetle kırılmış parçalar olan Paulus mektuplarının bölümleri, II. yüzyılın kopyaları ve İncil bölümlerinden ibarettir. İncil; muhtemelen Konstantin'in 313 yılında tanıdığı "Müsamaha Fermanı" zamanında kitap halinde yayınlanmaya başlar. Böylece biz, IV. yüzyıla ait olup Vatikan'da korunan "Codex Vaticanus" - Vatikan Metnine- ve Kral Justinian tarafından 530 yılında yaptırılarak Azize Katerine'ya vakfedilmiş olan, meşhur Mısır Manastırında Alman kaşifi Ticshendorf'un 1844 yılında bulmuş olduğu "Codex Sinaticus" -Sina Metnine- sahibiz. Bu metin dört yazar tarafından yazılmış olup, iki taraflı 360 yapraktır. Bir yaprak 43x37 ebadındadır. Çift yaprak ise muhtemelen geyik derisi büyüklüğündedir. Bu metin bütün İncil'in yanı sıra, Eski Ahit'in bir bölümü olan, ilk Hıristiyan cemaati tarafından yazılmış İncil harici "Barnaba Mektupları" ve "Hermas Çobanı" gibi iki mektubu da ihtiva etmektedir. IV. ve V. yüzyıl el yazmalarının yirtik parça ve bölümlerinin büyük bir kısmı Nil Vadisi'nin Mısır harebe şehirleri sahili boyundaki moloz yığınlarında bulunmuştur. Bu yirtik İncil parçaları, harabe şehirlerin yıkıntılarında bölge şartlarının kuruluşu sayesinde bu güne kadar kalabilmiştir. Bu bölgenin ahalisi moloz yığınlarını gübre olarak kullandılar ve onu kendi tarlalarına götdürdüler. İlk tesadüfî buluştan sonra onlar bu kıymetli belgelere dikkat ettiler ve genellikle papirüs kalıntılarını çok yüksek fiyatlara

sattılar.

İNCİL TERCÜMELERİ

İncil yazıları dört anlamlı tercümeler olarak tanımlanmalıdır. Mısır Kralı II. Ptolemyos tarafından talep edildiği için M.Ö. 300 yılında alimler İbranice yazılmış olan Mûsâ Kitaplarını Yunanca'ya tercüme ettiler. Çünkü Eski Ahit yazılarının "Septuaginta"⁴ diye adlandırılan bu Yunanca nüshanın tercümesi, 70 kadar olmaları gereken Kudüs'lü alimler tarafından ele alınmıştı. M.S. 350 ile 380 yılları arasında Got⁵ Piskoposu Wulfila, İncil'i Gotça'ya tercüme etti. 6. y.y.'da kaleme alınmış ve orijinali kaybolmuş olan bir nüsha, İsviçre'nin üniversite şehri olan Uppsala'da korunmaktadır. Çünkü, "Gotlar İncil" i anlamına gelen "Codex Argenteus" -Gümüş el yazısı- erguvan rengine boyanmış olan parşömen üzerine gümüş harflerle yazılmıştır. Hieronymus Kudüs'te M.S. 350 ile 405 yılları arasında Eski Ahit'i İbranice'den, Yeni Ahit'i ise Yunanca'dan Latince'ye tercüme etti. Bu latince incil tercümesi "Vulgata"⁶ olarak isimlendirilir. Çünkü onu yalnız Latin halkı konuşuyor ve okuyabiliyordu.

Sonuncusu 1521/22 yıllarında Luther'in yapmış olduğu yeni Ahit tercümesidir. O, 1534 yılında bütün İncil'i Almanca'ya itina ile çevirmiştir.

Ancak çalışkanlık ve sadakatın sayesinde İncil yazılarının temize çekilerek çoğaltılması, ya da tercüme edilmiş olmasından bahsedilebilir. Bu günkü İncil metinlerinin en eski bulgularla ve tamamen orijinalleriyle olan büyük ölçüdeki uygunluğunu, biz onların ihtimamlarına borçluyuz. Hiç şüphesiz ki, bir papirüs rulosunu ya da bir parşömen metnini yazabilmek bir yıllık bir çalışma gerektiriyordu. Kendilerini bu vazifeye adanmış olan insanlar çalışkanlık ve sadakati yüklenmişlerdi. Çünkü onlar, Tanrı sözünü başkalarına tebliğ etmiş olmayı ciddiye almışlardı.

Eski Ahit 39 kitaptan, Yeni Ahit ise 27 kitaptan meydana gelmektedir. Bundan dolayı, aslında İncil'in tek başına müstakil bir kitap olmadığı, aksine tamamen ayrı ayrı yazıların kolleksiyonu olan bir kitaplar mecmuası olduğu haklı olarak söylenmektedir.

⁴ Septuaginta: Eski Ahit'in en eski ve en önemli Yunanca tercümesidir. Rumuzu LXX olarak gösterilmektedir. (çev.)

⁵ Gotlar: Doğu Germanler olup, Güney İskandinavya'nın Gotland bölgesinde oturan eski bir kavim. (çev.)

⁶ Vulgata: Hieronymus tarafından IV. yy. da revizyona başlanmış olan eski Latince İncil tercümesi. (çev.)

KİTAP TANITMA VE TENKİDİ

Doç.Dr. Süleyman TULÜCÜ

Prof. Celâl Saraç, *Bilim Tarihi (Matematik-Astronomi)*, Birinci Basılış, İstanbul, ts., X+145 s. (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları : 147, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi : 4, Tarih Serisi : 1)

Çok basit bir şekilde de olsa, bilim ve teknoloji insanlığın ilk çağlarından beri var olmuş, çeşitli gelişme merhalelerinden sonra bugünkü durumuna gelmiş ve son derece büyük bir hızla da gelişmesine devam etmektedir. Bilim ve teknolojinin asıl amacı, kısaca belirtmek gerekirse, insanlığın yaşama seviyesini yükseltmek ve onun refahını sağlamaktır.

Bilim Tarihi, kısaca bilimin doğuş ve gelişme hikâyesidir. Amacı bir bakıma nesnel (objektif) bilginin ortaya çıkma, yayılma ve kullanılma şartlarını incelemek, bir bakıma da nitelikleri belli bir metodun, bir düşünme türünün, hatta geniş anlamda bir bakış açısının oluşumunu tesbit etmektir (Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 13). Diğer bir ifade ile, Bilim Tarihi bilim araştırmacılarının kendi mesguliyet alanlarına giren konulara hâkim olma ihtiyaçlarında doğmuştur. Bu itibarla insanların dış âlemle ve bizzat kendi varlıkları ile ilgili olarak edinebildikleri bilgilerin gelişimini inceler, bu bilgileri koordine etmeğe yarayan hipotez ve teorileri, bu amaçla tasarlanan sistemleri belirler; teorik verilerin veya manüel becerilerin kazandırdığı pratik uygulamaların nasıl geliştiğini açıklamaya çalışır. Bu gelişmelerde katkısı olan, emeği geçen bilginlerin kullanıp yararlandıkları entellektüel ve maddî âlet ve vasıtalarla ilgilenir (Celâl Saraç, *Bilim Tarihi (Matematik-Astronomi)*, İstanbul, ts., s. 1).

Özellikle eski Yunan, Mısır ve Mezopotamyalılarda bilimin büyük bir ilerleme kaydettiği bilinmektedir (geniş bilgi için bk. Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, TTK yayını, Ankara 1966; Cemal Yıldırım, *a.g.e.*, s. 18 v. dd.; Celâl Saraç, *a.g.e.*, s. 7 v. dd.). Ortaçağ İslâm dünyasında da Abbasi halifeleri Hârûn-ı-R-Resîd (786-809) ile oğlu el-Me'mûn (813-833) ve haleflerinin devrinde başta eski Yunan olmak üzere, çeşitli milletlerin felsefe ve bilimine ait birçok eser, Arapçaya tercüme edilmiş (bu hususta bk. T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 14 v. dd.; H. Z. Ülken, *İslâm Medeniyetinde Tercemeler ve Te'sirleri*, İstanbul 1947; Ahmed Çelebi, *İslâm'da*

Eğitim-Öğretim Tarihi, trc. Ali Yardım, İstanbul 1976, s. 178 v. dd.; Montgomery Watt, *İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulûsi Yavuz, İstanbul 1986, s. 40 v. dd.; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 18 v. dd.); bu suretle bilim, fen ve teknikte büyük bir ilerleme olmuş, bilhassa M. IX.-XIII. yüzyıllarda ilmi çalışma temposu büyük bir hız kaydetmiş (etrafıca bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1985) fakat daha sonraki yüzyıllarda, çeşitli nedenlerle bu tempoda bir ağırlaşma meydana gelmiştir (geniş bilgi için bk. Aydın Sayılı, *Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)*, Araştırma, I (1963), s. 5-69).

Bilim Tarihi özellikle Türk-İslâm Bilim Tarihine dair çeşitli kitap ve makaleler kaleme almış bulunan sayın Prof. Celâl Saraç'ın bahis konusu ettiğimiz bu eseri, "İçindekiler" (s. III-IV), "Önsöz" (s. VII) ve "Yararlanılan Bazı Kaynaklar" (s. IX-X) kısımlarından sonra, şu ana bölüm ve alt bölümleri ihtiva etmektedir (bazı özel isimler tarafımızdan düzeltilerek verilmiştir) : G İ R İ Ő : Bilim Tarihinin Tanımı, Amacı, Yararları (s. 1); B İ R İ N C İ B Ö L Ü M : Bilimin Doğuşu (s. 4); İ K İ N C İ B Ö L Ü M : İlkçağ Bilimi (s. 7) : A. Eski Mısır'da Matematik, Astronomi, Takvim ve Teknik (s. 7), B. Mezopotamya-Bâbil'de Matematik, Astronomi, Takvim ve Teknik (s. 10), C. İyonya Bilimi (s. 15), D. Atomistler (s. 19), E. Atina Okulları (s. 20), F. İskenderiye Okulu (s. 23), G. İskenderiye Okulundan Sonra VIII. Yüzyıla Kadar Pozitif Bilim Hareketleri (s. 28) : 1) İranihlarda Bilim Hareketleri (s. 28), 2) Süryanilerin Bilime Hizmetleri (s. 29); Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M : Ortaçağ Bilimi (s. 30) : A. Hind Bilimi (s. 31), B. Pozitif Bilimlerin Yakındoğuda Gelişmesi (s. 34), C. IX.-XI. Yüzyıllar Arası Pozitif Bilim Hareketleri (s. 40) : IX. Yüzyıl Matematikçileri (s. 41) : I. İbn Türk el-Cîli (s. 41), II. el-Hârizmî (s. 42), III. Benî Mûsâ (Mûsâoğulları) Kardeşler (s. 42), IV. Ali et-Taberî (s. 42), V. Habeş el-Hâsîb (s. 42), VI. el-Kindî (s. 43), VII. ed-Dîneverî (s. 43), VIII. Sâbit b. Kurra (s. 44), IX. en-Neyrîzî (s. 44), X. el-Ferganî (s. 44), XI. el-Bettânî (s. 44), D. Matematiksel Coğrafya (s. 45), E. Cebir İlminin Kuruluşu (el-Hârizmî) (s. 46), F. Doğu'da Pozitif Bilimlerin Altın Devri (s. 50) : I. Fârâbî (s. 51), II. İbn Sinâ (s. 51), III. Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî (s. 52), IV. el-Kerhî (s. 52), V. el-Bîrûnî (s. 54), VI. İbn Heysem (s. 58), G. XIII.-XV. Yüzyıllarda Matematik (s. 59) : I. Tus'lu Nasîrüddîn (s. 60), II. Ulug Bey (s. 61), III. Giyâseddin Cemşid (s. 62), IV. Kadızâde-ı Rûmî (s. 63); DÖR D Ü N C Ü B Ö L Ü M : Pozitif Bilimlerin Doğu'dan Batı'ya İntikali (s. 64) : A. Müslüman Doğu İle Hıristiyan Batı Arasındaki İlişkiler (s. 64), B. İslâm Âlemi, Batı'nın Kültürel Cephede Gelişmesine Dâima Yardımcı Olmuştur (s. 64), C. Bilimin Doğu'dan Batı Hıristiyan Âlemine İntikali (s. 65); B E Ő İ N C İ B Ö L Ü M : Ek Notlar : Not 1 : Rakamların Kısa Tarihi (s. 68), Not 2 : Sayısı Üzerine (s. 71); A L T İ N-

C I B Ö L Ü M : Batı'da Renaissance Dönemi Bilimi (s. 73) : A. Genel Açıklama (s. 73), B. Renaissance Dönemi Astronomisi (s. 73), C. Renaissance Dönemi Geometrisi (s. 77), D. Cebir Üzerine Araştırmalar (s. 78) : I. Cebir Notasyonları (s. 78), II. Logaritmanın İcadı (s. 80), III. Denklemlerin Çözülmesi (s. 81), IV. Fonksiyon Kavramına Doğru (s. 81); **Y E D İ N C İ B Ö L Ü M** : XVII. ve XVIII. Yüzyıllar (s. 83) : A. XVII. Yüzyıl Biliminin Genel Görünümü ve Temel Karakteri (s. 83), B. Galile ve Mekanik (s. 85), C. Descartes ve Analitik Geometri (s. 88), D. Fermat, Wallis, Pascal (s. 92), E. Newton ve Dinamik (s. 94), Not : Newton Üzerine (s. 95), F. Huygens, Leibniz (s. 96), G. Matematik Analizin Doğuşu ve Gelişmesi (s. 99), H. XVIII. Yüzyılın Büyük Matematikçileri (s. 102) : 1) Bernoulli'ler (s. 102), 2) Leonard Euler (s. 103), 3) D'Alembert (s. 104), I. XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Geometri (s. 105); **S E K İ Z İ N C İ B Ö L Ü M** : XIX. Yüzyıl (s. 107) : A. XIX. Yüzyıl Biliminin Oluşum ve Gelişimi (s. 107), B. XVIII. ve XIX. Yüzyılları Bağlayan Büyük Matematikçiler (s. 109) : I. Lagrange (s. 109), II. Laplace (s. 110), III. Monge (s. 112), C. Fonksiyonlar Teorisi (s. 115), D. XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıl Matematiğine Geçiş : Henri Poincaré (s. 123); **D O K U Z U N C U B Ö L Ü M** : Metrenin Tarihi (s. 128), A. Giriş (s. 128), B. Metre Sistemine Doğru (s. 129); **O N U N C U B Ö L Ü M** : Batı Türklerinde Pozitif Bilim Hareketleri -XIV. ve XV. Yüzyıllar (s. 136) : A. Genel Açıklama (s. 136), B. XIV. Yüzyılda Başlıca Bilim Adamları (s. 138), C. XV. Yüzyılda Genel Kültür Hareketleri (s. 140), D. Fâtih Külliyesi (s. 144).

Eserde bazı özel isimlerin ve kitap adlarının yazılışında birtakım hatâlar (bir kısmı dizgi hatâsı) ve düzensizlikler olmuştur. Şimdi bunları sırası ile göstereyim : ...Âmilî (s. VII), ...Âmilî; *Uluğ Bey* (s. IX), *Uluğ Bey ve Zamanı*; *La Sciece Arabe* (s. X), *La Science Arabe*; *Mısrılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik ve Astronomi* (s. X), *Mısrılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*; *Asârı Baakıye* (s. X, 54, 55), *Âsâr-ı Bâkıye*; Terkiym (s. 10), Terkim; Tesrih (s. 27), Teşrih; Ömer İbn-i Abdülaziz (s. 27), Ömer b. Abdülaziz; Siboye (s. 27, dipnot), Sîbüye (daha yaygın okunuşu : Sîbeveyh, meselâ bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebdâ'*, nşr. Ahmed Ferid Rifâ'i, Kahire 1355/1936, XVI, 114; I. Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, translated by J. Desomogyi, Berlin 1966, s. 63; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 343); "*İmî nahw*" (s. 27, dipnot), "*el-Kitâb*" (Sîbeveyh'in Arapçanın gramerine dâir meşhur eserinin ismi *el-Kitâb*'dir); Edesa (s. 28, 29, 38), Edessa; Kınıssırın (s. 29, 33, 38), Kınnesrîn; Anadolu Selçukî... (s. 37), Anadolu Selçukî...; İkinci Abbâsî Halife... (s. 39), İkinci Abbâsî Halifesî...; Ali-bîni İsa (s. 39, 46, burada, "bîni" şeklinde yanlış kaydedilmiş olan bu kelime, -iki özel isim arasında- "İbn, İbnü, İbni, İbn-i" şekillerinde de okunup yazılmaktadır. Fakat "b." şeklinde kısaltılıp yazılması daha yaygındır.), Ali b. İsa; Beşinci Abbâsî Halife...

(s.39), Beşinci Abbâsî Halifesi...; Şûfî (s. 40), Sûfî; Muhammed bini Zekerîya (s. 40), Muhammed b. Zekerîyyâ; ...meşhur Roger Bacon (1214-1294) tarafından "üstadların üstadı" olarak saydığı...(s. 40), ... meşhur Roger Bacon (1214-1294)'ın "üstadların üstadı" saydığı...; mâ-i zerrin (s. 40), mâ-i zerrîn; ...El-Ceylî-El-Hâsîp (s. 41), ...el-Cilî el-Hâsîb; *Kitâbü Nevâdirü'l-Hesâb* (s. 42), *Kitâbü Nevâdirü'l-Hisâb*; Muhammed bini Mûsâ (s. 42), Muhammed b. Mûsâ; Sâbit bini Kurra (s. 42, 44), Sâbit b. Kurra; Ahmed bini Abdullah (s. 42), Ahmed b. Abdullâh; Ya'kub bini İshak (s. 43), Ya'kûb b. İshâk; Ahmed bin-i Dâvud (s. 43), Ahmed b. Dâvûd; El-Dinaverî veya Deyneverî (s. 43), ed-Dineverî; *Kitâbü f'l-Cebr...* (s. 43), *Kitâb* (veya *Kitâbü'n*) *f'l-Cebr...*; *Kitâbü f'l-Hesâb* (s. 43), *Kitâb* (veya *Kitâbü'n*) *f'l-Hisâb*; El-Fazl bin-i Hâtem (s. 44), el-Fazl b. Hâtîm; Ahmet bin-i Muhammed bin-i Kesir (s. 44), Ahmed b. Muhammed b. Kesir; Muhammed bini Câbir bini Sînan (s. 44), Muhammed b. Câbir b. Sînân; Muhammed bin-i Mûsâ (s. 46), Muhammed b. Mûsâ; ... *f'l Hisâbî'l-Hindî* (s. 47, 50), ... *f'l-Hisâbî'l-Hindî*; Ahmed bini Muhammed (s. 49), Ahmed b. Muhammed; Muhammed bin-i Hüseyin (s. 49), Muhammed b. Hüseyin; Hüseyin bini Abdullah (s. 51), Hüseyin b. Abdullah; Muhammed bini Muhammed (s. 52), Muhammed b. Muhammed; Muhammed bini Hasan'al-Hâsîb (s. 52), Muhammed b. Hasan el-Hâsîb; Muhammed bini Ahmed (s. 54), Muhammed b. Ahmed; Muhammed bini Zekerîyya (s. 55), Muhammed b. Zekerîyyâ; *El Asârü'l-Bakıye...* (s. 55), *el-Âsârü'l-Bâkıye...*; *Tahkiyk mâ f'l-Hind* (s. 55), *Tahkik mâ'lî'l-Hind*; Mansûr bini Ali (s. 57), Mânsûr b. Ali; Cemşid bini Mes'ud bini Mahmud (s. 62), Cemşid b. Mes'ûd b. Mahmûd; ...*ve'l-Ceylîb* (s. 62), ...*ve'l-Ceyb*; *mıftahü'l-Hesâb* (s. 63), *Mıftahü'l-Hesâb* (s. 63), *Mıftâhu'l-Hisâb*; Musa bini Mehmed bini Mahmud (s. 63), Mûsâ b. Muhammed (Mehmed) b. Mahmûd; Mâveraünnehîr (s. 63), Mâverâünnehr; *Risâle f'l-Hesab* (s. 63), *Risâle f'l-Hisâb*; ...Muhammed bini Ömer (s. 63), ...Muhammed b. Ömer; *Mûlahhas f'l-Hey'a* (s. 63), *el-Mûlahhas f'l-Hey'e*; bahsedecektir (s. 75, dipnot), bahsedilecektir; Molla Fnârî (s. 137), Molla Fenârî; Alâeddin Ertena bey (s. 138), Alâeddin Eretna Bey; Hızır bin-i Ali (s. 138), Hızır b. Ali; *Şifâ'el-eksam...* (s. 139), *Şifâ'ü'l-Eskâm...*; Mehmed bin-i Hamza (s. 139, 142), Mehmed b. Hamza; Musa Paşa bin-i Mahmud bin-i Mehmed (s. 139, 142), Mûsâ (Paşa) b. Muhammed (Mehmed) b. Mahmûd; Hârizm'li Ömer-El-Çağmîni (s. 140), Hârizm'li Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmîni; *Mıfhahu'l-Hesap* (s. 140), *Mıftâhu'l-Hisâb*; Celâüddin Devvanî (s. 142), Celâlüddin Devvânî; ...*f'l ümî'l-Hesâb* (s. 143), ...*f'l İlmî'l-Hisâb*; Muhammed bin-i Musa (s. 143), Muhammed b. Mûsâ; *Hayatü'l-Hayvan* (s. 143), *Hayâtü'l-Hayavân*; Mehmed bin-i Süleyman (s. 143), Mehmed b. Süleymân; Mahmud bin-i Muhammed bin-i Ömer (s. 144), Mahmûd b. Muhammed b. Ömer; Mirim Çelebi (Mahmut Bin-i

Mehmet) (s. 145), Mîrûm Çelebî (Mahmûd b. Muhammed) olacaktır.

Sayın Saraç'ın bu eseri, muhtevassından da anlaşılacağı üzere, genel bir Bilim Tarihi olup, sadece Matematik ve Astronomiye tahsis edilmiştir. Burada bu ilimlerle ilgili, İslâm dünyasındaki çalışmalara ayırdığı yer, 35 sayfayı geçmektedir. Cemal Yıldırım'ın *Bilim Tarihi*'nde ise, genel olarak İslâm bilim tarihine 11 sayfa ayrılmıştır (bk. s. 70-80). Diğer taraftan Sayın Saraç, bu bilimlerin belli bir döneminin tarihini ele alan, *Yakındoğu İslâm Âleminde Matematik ve Astronomi* adı altında, müstakil bir kitabın yazılmasını uygun görmektedir (bk. A.g.e., "Önsöz", s. VII). Bu sebeple, bu konuda kısa bilgi vermiş, eserinin "Bibliyografya" kısmına birçok temel ve tâli kaynağı alma gereğini duymamıştır. Fakat her ne şekilde olursa olsun, onun birçok önemli kaynak ve incelemelere yer vermemesini yadırgamamak elde değildir. Meselâ, G. Sarton'un *Introduction to the History of Science* (I-III, Baltimore 1927-1948)'ı, A. Adnan Adıvar'ın *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul 1969)'ı, Cemal Yıldırım'ın *Bilim Tarihi*(İlk basımı: İstanbul 1974, 2. basım: İstanbul 1983) adlı kitabı gözden kaçırmıştır. Özellikle son 100 sene içinde, gerek Türkiye'de, gerek diğer İslâm ülkelerinde ve Batı'da, genel veya özel nitelikte, bu konuda binlerce kitap ve makale yayınlanmış bulunmaktadır. Yurdumuzda başta Sayın Ord.Prof.Dr. Aydın Sayılı (onun 1982 yılına kadarki yayınlarının bir listesi için bk. Fahri Çoker, *Türk Tarih Kurumu, Kuruluş Amacı ve Çalışmaları*, TTK yayını, Ankara 1983, s. 696-700. Sayın Sayılı'nın 1982 yılından sonra da başta, editörü bulunduğu *Erdem* dergisi olmak üzere, çeşitli yerlerde yazıları neşredilmiştir) olmak üzere, A. Adnan Adıvar, Fatmâ Gökmen, Ord.Prof.Dr. A. Süheyl Ünver, Prof. Hâmit Dilgan, Prof.Dr. Sevim Tekeli (özellikle İstanbul Rasathanesinin kurucusu Taktıyyüddin üzerindeki çalışmaları için bk. A. Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi*, TTK yayını, Ankara 1969, s. 108. Sayın Tekeli'nin burada yer almayan ve daha sonra yayınlanmış araştırmalarının başlıkları, bu yazımızın sonuna ilâve edilmiştir), Prof.Dr. Muammer Dizer, Lütfi Göker gibi ilim adamlarının Matematik ve Astronomi tarihi ile ilgili kıymetli yayınları olmuştur. Bu konuda kitapların yanı sıra, *Bellekten* (Ankara), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (Ankara), *Araştırma* (Ankara), *Bilim ve Teknik* (Ankara), *Erdem* (Ankara) gibi dergilerde çeşitli yazılar neşredilmiştir.

Biz, yararlı olacağı düşünceyle, Sayın Saraç'ın bahıs konusu eserinden önce ve sonra yayınlanmış, "Bibliyografya" da yer vermediği bazı eser ve makalelere işaret etmek istiyoruz (buraya, Matematik ve Astronomi tarihi ile ilgili, Batı'da ve Doğu'da basılmış bazı temel eserler alınmış, periyodiklerde çıkan yazılara yer verilmemiştir. Yurdumuzda yayınlanan -görebildiğimiz- bazı kitap ve makalelere

ağırlık verilmiş; Sayın A. Sayılı'nun büyük bir yekûn tutan, son derece spesifik ve orijinal yazıları (bunların önemli bir kısmının isimleri için bk. Fahri Çoker a.g.e., s. 696-700) dışında, konuyla ilgili kitapları kaydedilmiştir):

A. Kitaplar: I- Yabancı Dilde Yazılmış Olanlar :

1- J. F. Weidler, *History of Astronomy*, 1741; 2- J. E. Montucla, *Histoire des Mathématiques*, I-IV, Paris 1799-1802; 3- J. B. J. Delambre, *Histoire de l'Astronomie du Moyen Age*, 1819; 4- F. Woepcke, *L'Algebre d'Omar Alkhayyâm*, Paris 1851; 5- F. Höfer, *Histoire de l'Astronomie*, Paris 1873; 6- R. Wolf, *Geschichte der Astronomie*, Munich 1877; 7- Arthur Berry, *A Short History of Astronomy*, New York 1899; 8- H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900; 9- Sâ'id el-Endelusi, *Tabakâtu'l-Umem*, nşr. L. Cheikho, Beyrut 1912; 10- Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*, I-II, 1921; 11- G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I-III, Baltimore 1927-1948; 12- D. S. Kasir, *The Algebra of Omar Khayyam*, New York 1931; 13- S. Gundz, *The Geometry of Muhammad Ibn Mûsâ al-Khwârizmî*, Berlin 1932; 14- Gulâm Huseyn Musâhib, *Cebr ve Mukâbele-i Hayyâm*, Tahran 1317 hş.; 15- Kadri Hâfız Tûkân, *Turâsu'l-'Arabi'l-İlmî f'r-Riyâduyyât ve'l-Felek*, Kahire 1941; 16- W.W. R. Ball, *A Short Account of the History of Mathematics*, New York 1960; 17- Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, 2. baskı, Ankara 1988; 18- Aynı mlf., *Copernicus and His Monumental Work*, Ankara 1973; 19- Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, V-VI, Leiden 1974-1978; 20- A. P. Youschkevitch, *Les Mathématiques Arabes*, Paris 1976; 21- *International Sympostum on the Observatories in Islam*, 19-23 September 1977, nşr. Muammer Dizer, İstanbul 1980 (burada birçok yabancı ilim adamlarının bildirilerine ilâveten, şu Türk bilim adamlarının bildirileri yer almıştır : A. Sayılı, *Astronomy Yesterday and Today*, s. 9-17; mlf., *The Importance of the Turkish-Islamic World in the History of Observatory*, s. 21-32; S. Tekeli, *The Observational Instruments of Istanbul Observatory*, s. 33-44; Süheyl Ünver, *İstanbul Muvakkithaneleri Vazifelerinin İlmî ve Kültürel Değerleri Üzerine*, s. 45-51; E. Esin, *Figurative ve Astral Representations on the Uygur Turks*, s. 53-89; Müjgân Cumbur, *İlk Türk Ansiklopedisi "Murad-Nâme" de Astroloji "İlm-i Nücûm" Maddesi*, s. 91-102); 22- Jens Hoyrup, *Formative Conditions for the Development of Mathematics in Medieval Islam*, Belçika 1984.

II- Türkçe ve Türkçeye Çevrilmiş Olanlar :

1- Hâmit Dilgan, *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış*, İstanbul 1955; 2- Aynı mlf., *Muhammed İbn-i Mûsa el-Harezmi*,

İstanbul 1957; 3- Aynı mlf., *Bizansın Matematik Kültürü*, İstanbul 1963; 4- Aynı mlf., *Sair Matematikçi Ömer Hayyam*, İstanbul 1964; 5- Aynı mlf., *Büyük Türk Âlimi Nastroddin Tüsi*, 2. baskı, İstanbul 1968; 6- Kemal Zülfü Tanerî, *Türk Matematikçileri*, İstanbul 1958; 7- Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkanddeki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara 1960, 2. baskı, Ankara 1985; 8- Aynı mlf., *Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri*, Ankara 1962, 2. baskı, Ankara 1985; 9- Haydar Bammât, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri*, trc. Bahadır Dülger, Ankara 1963, s. 117-122; 10- Aynı mlf., *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, trc. Avni İhan-Ali Muhammed Ömerî, İstanbul 1966, s. 31-39; 11- A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1969; 12- Abdurrahman Ahmed, *Garb'ın İslâm'dan Öğrendikleri*, İstanbul 1969, s. 33-43, 66-73; 13- A.Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi*, Ankara 1969, 2. baskı, Ankara 1985; 14- Aynı mlf., *Bursalı Kadızâde Rûmî ve Devrinin Diğer Bilimcileri*, İzmir 1970; 15- Sigrîd Hunke, *Avrupa'nun Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1972, s. 57-142; 16- Lütfî Göker, *Türk-İslâm Astronomi Âlimleri ve Gökyüzüne Seyahat*, 2. baskı, Ankara 1975; 17- Aynı mlf., *Uluğ Bey Rasathanesi ve Medrese*, 2. baskı, Ankara 1979; 18- Aynı mlf., *Matematik Tarihi ve Türk-İslâm Matematikçilerinin Yeri*, Ankara 1981; 19- Aynı mlf., *Fen Bilimleri Tarihi ve Türk-İslâm Âlimlerinin Yeri*, Ankara 1984; 20- Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 1983; 21- Nasir el-Din el-Tüsi, *Muhtasar fî 'İlm el-Tencim ve Ma'rifet el-Takvîm (Risale-i Si Fasl)*, Türkçeye çev. Ahmed-i Dâî, sadeleştirip yay. T. N. Gencan-M. Dizer, İstanbul 1984; 22- Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1985; 23- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmolojî Öğretlerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985; 24- Ali Dönmez, *Bir Bilim Olarak Matematik Tarihi*, Ankara 1986; 25- Muammer Dizer, v.b., *Halley Kuyruklu Yıldızı*, İstanbul 1986; 26- Aynı mlf., *Astronomi Hazineleri*, İstanbul 1986; 27- Aynı mlf., *Ali Kuşçu*, Ankara 1988; 28- Osman Kesikloğlu, *Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri*, Ankara 1987, s. 32-70; 29- Aynı mlf., *İslâm'da Eğitim ve Öğretim*, Ankara 1987, s. 30-48; 30- Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, Ankara 1988.

B- Makaleler:

1- M. Fuad Köprülü, *XIII. Asırda Maraga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar*, Belleten, c. VI, sayı 23-24 (1942), s. 207-227; 2- Sevim Tekeli, *Âlât-ı Rasadıye li-Zic-i Şehinşahiye*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. III, cüz 1-2 (1959-1960), s. 1-30; 3- Aynı mlf., *Birünî'de Güneş Parametrelerinin Hesabı*, Belleten, c. XXVII, sayı 105 (1963), s. 25-30; 4- Aynı mlf., Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*

and its Place in the General History of the Observatory, Araştırma, II (1964), s. 325-337; 5- Aynı mlf., *İslâm Dünyasında Delos Problemi Üzerine Çalışmalar*, Araştırma, IV (1966), s. 87-94; 6- Aynı mlf., *The Works on the Duplication of the Cube in Islamic World*, IV (1966), s. 95-105; 7- Aynı mlf., *İslâm Dünyasında Güneş Parametrelerinin Hesabı*, Araştırma, V (1967), s. 1-45; 8- Aynı mlf., *Taktiyüddin'de Güneş Parametrelerinin Hesabı*, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 703-706; 9- Aynı mlf., *Taktiyüddin'in Delos Problemi İle İlgili Çalışmaları*, Araştırma, VI (1968), s. 1-23; 10- Aynı mlf., *Yahya İbn Muhammed Ab'l-Şükr al-Magribî al-Andalusî'nin "Bîr Daire İçindeki Sinüslerin Elde Edilmesine Dair Makale" si*, Araştırma, VII (1969), s. 1-72; 11- Aynı mlf., *al-Urdî'nin "Risâlet-ün fi Keşfiyet-il-Ersâd" Adlı Makalesi*, Araştırma, VIII (1970), s. 1-169; 12- Aynı mlf., *İstanbul Rasathanesinin Araçları*, Araştırma, XI (1979), s. 29-44; 13- Aynı mlf., *Nasîr el-Dîn el-Tüsî'nin Muhtasar fi 'İlm el-Tencîm ve Ma'rîfet el-Takvîm (Risale-i Si Fasl) 'ının Ahmed-i Dâî Tarafından Çevirisi*, Sadeleştirip yayınlayan: T. N. Gencan ve M. Dizer, Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi yayını, İstanbul 1984, 4-77 s., Erdem, c.1, sayı 3 (Eylül 1985), s. 828-829; 14- Aynı mlf., *Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bîr Araştırma*, Copernicus ve Taktiyüddîn, Erdem, c.2, sayı 4 (Ocak 1986), s. 219-246, İngilizcesi: s. 247-272; 15- A. Süheyl Ünver, *Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler*, Atatürk Konferansları V, 1971-1972, Ankara 1975, s. 217-257; 16- Mübahat Türker (Küyel), *Kırdî'nin Sanılan Küçük Bîr Yıldız Bakım Kitabı*, Araştırma, X (1972), s. 1-14; 17- Lütfi Göker, 585. *Doğum Yılı Vesilesi İle Uluğ Bey'e Armağan*, Milli Kültür, c. 1, sayı 4 (Nisan 1977), s. 53-56; 18- Aynı mlf., *Nasîrüddîn-i Tüsî ve Merağa Rasadhânesi*, Milli Kültür, c. 1, sayı 6 (Haziran 1977), s. 66-69; 19- Aynı mlf., *Ali Kuşçu*, Milli Kültür, c.1, sayı 7 (Temmuz 1977), s. 44-47; 20- Aynı mlf., *Kadızüde-t Rûmî*, Milli Kültür, c. 1, sayı 8 (Ağustos 1977), s. 35-39; 21- Aynı mlf., *Hârtzmî*, Milli Kültür, c. 1, sayı 10 (Ekim 1977), s. 48-54; 22- Aynı mlf., *Taktiyüddîn er-Râsîd ve İstanbul Rasadhânesi*, Milli Kültür, c. 1, sayı 11 (Kasım 1977), s. 48-56; 23- Aynı mlf., *Cebîrin Tarihî Gelişmesi ve Bu Gelişme İçinde Türk-İslâm Dünyası Matematikçilerinin Yeri*, Milli Kültür, c. 2, sayı 9 (Şubat 1981), s. 26-30; 24- Aynı mlf., *Cebîrin Tarihî Gelişmesi ve İslâm Âlimlerinin Yeri*, Diyanet Dergisi, c. XXII, sayı 1 (Ocak-Şubat-Mart 1986), s. 48-64; 25- İhsan Kurt, *Tıp ve Matematik Tarihinde İlk Keşifler, İlk Eserler ve Gerçek Kâşifler*, Milli Eğitim ve Kültür, sayı 16 (Temmuz 1982), s. 34-40; 26- Aynı mlf., *Türk-İslâm Âlimlerinin Astronomiye Hizmetleri ve Sahip Çıkılan Eserleri*, Milli Eğitim ve Kültür, sayı 23 (Eylül 1983), s. 38-55; 27- Ali A. al-Daffa and John Stroyls, *İbn Sinâ as a Mathematician*, İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, derleyen : Ord.Prof.Dr. Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 67-140; 28- Melek Dosay : Jens Hoyrup, *Formative Conditions for*

the Development of Mathematics in Medieval Islam, Belçika 1984, Erdem, c. 1, sayı 3 (Eylül 1985), s. 832-836; 29- Jens Hoyrup, *al-Khwârizmî, İbn Türk, and the Liber Mensurationum: On the Origins of Islamic Algebra*, Erdem, c. 2, sayı 5 (Mayıs 1986), s. 445-484, Türkçesi: Melek Dosay, s. 485-526; 30- Ramazan Şeşen, *Meşhur Osmanlı Astronomu Takîyüddîn el-Râsîd'in Soyu Üzerine*, Erdem, c. 4, sayı 10 (Ocak 1988), s. 165-171, İngilizcesi: s. 173-180; 31- Tüten Özkaya, *Sovyetler Birliği'nde Nasiruddîn-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsivî Eseri Üzerine Çalışmalar*, Erdem, c. 4, sayı 10 (Ocak 1988), s. 273-290 (Matematik ve Astronomi tarihi ile ilgili geniş bibliyografya için ayrıca bk. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, s. 431-457; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215-219).

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Sayın Saraç'ın bu kitabı, akademik bir eser olmaması ve bazı hatâ ve eksikliklerine rağmen, yararlanılmaktan uzak değildir.