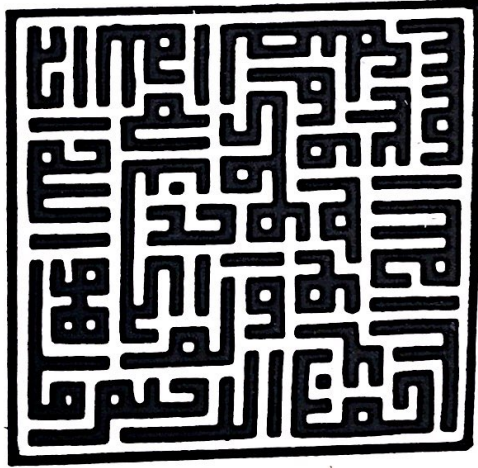


ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ
DERGİSİ



4. Sayı

Sevinç Matbaası — Ankara - 1980

YAYIN KOMİSYONU

Doç. Dr. Kerim YAVUZ (Başkan)

Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL

Doç. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Doç. Dr. İbrahim CANAN

Doç. Dr. Sakıb YILDIZ

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

İÇİNDEKİLER

F. GÖKCAN	Sa'îd İbn Cübeyr ve Tefsiri	1
S. YILDIRIM	Er-Rahmân Vassının Kur-ânı Kerimde Kullanılışı	21
S. CİHAN	Taşköpri-zâde Ahmed Efendi'nin «Letâif'n-nebi» İsimli Kırk Hadisi	41
E. SARIKCIOĞLU	Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet	77
E. YÜKSEL	Eş'ariler İle Mâtürîdiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları	91
E. GÜNAY	Zenci Afrika'da İslâmiyetin Yayılışının - Temel Etkenleri -	105
Z. KITAPCI	The First Resistance Of The Turks Against The Arabs In The Oxus Valley According To The Narration Of At - tabari	119
S. YIDIZ	İbrahim Hakkı Hazretlerinin Ahlâk Anlayışı ...	133
K. YAVUZ	Prophet Muhammed Und Der İslam	143
İ. S. SIRMA	Sultan II. Abdülhamid'in Çin'e Gönderdiği Enver Paşa Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler	159
H. ÖNKAL	Selçuklular Devri Amasya Türbeleri	185
Ö. GÖÇGÜN	Nâmık Kemâl'de Varlık Meselesi ve Allah	241
F. OLGUNER	Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup	249
S. KILIÇ	Kur-an'ın Cem'i Meselesi	261
S. TULÜCÜ	«Câhiliyye» Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i ...	279
L. CEBECİ	İmâm-ı Tirmizî	287
M. HAMİDULLAH	(Çev. İ. Canan) İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes	313
M. HAMİDULLAH	(Çev. A. Aydın) Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri	327
Ü. GÜNAY	Kitap Tanıtma	343

SA'İD İBN CÜBEYR VE TEFSİRİ

(H. 45 — 95)

Doç. Dr. Fahri GÖKCAN

Fakih, mukri ve müfessir olan Sa'îd İbn Cübeyr el-Esedî el-Kûfi (1) Tabiîn'in en meşhurlarındandır. Künyesi «Ebû Muhammed» veya «Ebû 'Abdillâh»dır. Kaynaklar O'nun aslen Habeşli olduğunu, H. 45/665 yılında dünyaya geldiğini, cildinin siyah olduğunu ittifakla zikretmektedirler. (2) Beni Esed kabilesinden Vâlibe İbn el-Hârit'in kölesi olduğundan, O. na nisbetle Esedî adıyla da şöhret kazanmıştır (3). Beni Esed kabilesiyle olan yakınlığını bizzat kendisi şöyle nakletmektedir : «Bir gün bana İbn 'Abbâs (ö 68/687) kimlerden olduğumu sordu» «Ben de Benî Esed'den olduğumu söy-

-
- (1) Sa'îd İbn Cübeyr'in tercemesine yer veren başlıca kaynaklar şunlardır : Ebû Nu'aym el-İşbahânî, Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ, (Beyrut 1967) IV. 272-309; İbn Sa'd, Tabakât (Beyrut 1957) VI. 256-267; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîb et-Tehzîb, (Haydarabat 1325/1907) IV. 11-14; İbn Hallikân, Vafeyâtu'l-A'yân, (Beyrut 1969) II. 374; ez-Zehabî Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, (Kahire 1381/1961) I. 102-103; Şemseddin Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm (İstanbul 1311/1894) IV. 2578; İbnü'l-E'tîr, el-Kâmil fi't-Târîh (Beyrut 1965) IV. 579-580; Sezgin, Fuat Geschichte Des Arabischen Schrifttums (Leiden 1967) Band I. 28-29; Ebû İshâk eş-Şirâzî, Tabakâtu'l-Fukahâ (Beyrut 1356/1956) s. 61-62; ez-Zehabî, Tezkiretu'l-Huffâz (Haydarabat 1376/1956) I. 76-77; İbn Kuteybe, el-Ma'ârif, (Mısır 1969) s. 445-446; Dr. Muhammed İbn Muhammed Ebû Sebbe, el-İsrâiliyyat ve'l-Mevdû'ât fi kütübi't-Tefsîr (Kahire 1973) s. 94-95; ed-Dâvûdî, Muhammed İbn 'Alî İbn Ahmed, Tabakâtu'l-Müfessirîn, (Kahire 1972) I. 181-182; ez-Ziriklî, Hayruddîn, el-A'lâm (t.y) III. 145.
- (2) İbn Hallikân, Vafeyât, II. 371; ez-Zehabî, Tezkiratu'l-Huffâz, I. 76; Ziriklî, III. 145; ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, I. 102.
- (3) İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzîb IV. 11; Ziriklî, III. 145.

ledim. Arab mısın Mevâli misin dedi. Arablardan değil, Mevâlilerdenim, dedim. Bunun üzerine bana, Benî Esed kabilesinden Allah'ın nimetine mazhar olanlardanım diye söyleyesene» dedi (4). Hayatının büyük bir kısmını Kûfe'de geçirdiği için Sa'id'e Kûfeli denilmiştir. Sa'id İbn Cübeyr'in ailesi hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Hele babası için, hiç bir malûmata raslamamız mümkün olmadı. Annesinin adının «Ümmü Duhamâ» olduğu, İbn Sa'id'in naklettiği şu haberden anlaşılmalıdır: «Bir gün Kûfe ehlinde bir grup, İbn 'Abbâsa gelip sual sormak istediklerinde, İbn 'Abbâs onlara», aranızda Ümmü Duhamâ'nın oğlu, yani Sa'id İbn Cübeyr varken bana sual sormağa niye geliyorsunuz» dedi (5). Şu haberden de Sa'id İbn Cübeyr'in Kûfe'de annesiyle birlikte oturduğu ve annesine karşı daima saygılı olduğu anlaşılmalıdır. Asbağ İbn Zeyd'in nakline göre, «Sa'id İbn Cübeyr'in bir horozu vardı. O öttüğü zaman sabah namazına kalkardı. Gecelerden bir gece, horoz ötmedi ve Sa'id de namaza kalkamadı. Sa'id, «ne oldu bu horoza Allah onun sesini kessin» dedi. Bunun üzerine horoz bir daha ötmedi. Annesi de Sa'id'e «hiçbir şey hakkında bundan böyle beddua etme» dedi (6). Başka bir haberde de Sa'id İbn Cübeyr, annesiyle aralarında geçen bir hadiseyi şöyle nakletmektedir: «Bir gün beni akrep sokmuştu. Annem «seni mutlaka afsunlatacağım» diye yemin etti. Bunun üzerine ben de annemin yeminini bozmamak için afsun yapana, akrebin sokmadığı elimi uzattım (7) demektedir (8). Annesi hakkında bize ulaşan haberlerden sonra, iki oğlu ve hayatının sonuna doğru da bir kızı olduğu, kaynaklarda zikredilmektedir. Yezid Ebû 'Abdullâh, Sa'idin kızı hakkında «Sa'id İbn Cübeyr, Haccâc (ö. 95/713)'in emriyle Mekke'de tutuklanıp Kûfe'ye getirildiğinde, Haccâc'a teslim edilmeden bir müddet için evinde

(4) İbn Sa'id, VI. 256.

(5) İbn Sa'id, VI. 257; Ziriklî, III. 145; Tehzîbu't-Tehzîb, IV. 12; Hilye, IV. 273.

(6) Hilye, IV. 274; Tehzîbu't-Tehzîb, IV. 12.

(7) Tehzîbu't-Tehzîb, IV. 275.

(8) Sa'id İbn Cübeyr'in afsun gibi şeylere inanmadığını gösteren başka bir delil de Ebû Şihâb Mûsâ İbn Nâfi'den gelmektedir. Ebû Şihâb «Birgün Mekke'de Sa'id İbn Cübeyr'in yanına girdiğimde, O'nun şiddetli bir baş ağrısına tutulmuş olarak gördüğünü, yanındaki bir adamın da O'na «baş ağrısını giderecek bir afsuncu getireyim mi? diye sorduğunu, Sa'id'in de «hayır benim afsuncuya ihtiyacım yoktur» dediğini, bize nakletmektedir. Hilye, IV. 280.

ailesinin yanına gelmesine müsaade edildi. Bunu duyan Kûfe ulemâsı, evine gelerek onunla sohbet etmeğe başladılar. Sa'îd kucakında küçük bir kız çocuğu olduğu halde gülüyordu. Kızı babasının ayağının bağlı olduğunu görünce ağlamağa başladı» demektedir (9).

'Abdullâh İbn Sa'îd ve 'Abdumelik İbn Sa'îd adlarındaki iki oğlu ise (10) babaları kadar şöhret bulmasalar da, İslâm âleminde, bilhassa hadis ve fıkıh ilminde isimlerini duyurmuşlar, Buḥârî, Ebû Dâvûd ve Tirmizî, bu iki kardeşten hadis rivayet etmişler (11). en Nesâî 'Abdulah İbn Sa'îd'in tiķa olduğunu, et-Tirmizî de babasından daha efdal olduğunu söylemektedir (12). 'Abdullâh ve 'Abdumelik kardeşler ilk öğrenimlerini babaları Sa'îd İbn Cübeyr'den görmüşler ve babalarından hadis rivayet etmişlerdir (13). Sa'îd İbn Cübeyr'in talebesi 'Atâ' İbn es-Sâ'ib (ö. 137/754)in rivayetine göre Sa'îd, «Ben çocuklarım için daima dua ederim» demektedir (14). Okutup yetiştirdiği çocuklarının, müteber hadis mecmualarında tiķa olarak kabul edildiğine ve onlar için daima dua ettiğine göre, Sa'îd'in iyi bir aile reisi olduğu anlaşılmalıdır. Sa'îd İbn Cübeyr'in diğer aile fertleri ve nesebi hakkında bir bilgi, kaynaklarda görülmemektedir. Bunda, Sa'îd'in Hâbeşli ve mevâli olmasının, büyük bir rolü olması muhtemeldir.

Sa'îd İbn Cübeyr'in geçimini ne ile sağladığı, bir gelir kaynağının bulunup bulunmadığı da bizce meçhuldür. Bildiğimiz en mühim husus, 'Abdullâh İbn Utbe İbn Mes'ûd Kûfe kadısı iken, Sa'îd İbn Cübeyr'in O'nun katipliğini yaptığı, sonra da Ebû Bürde İbn Mes'ûd'un katipliğini yapmağa başladığıdır (15). Yaptığı bu işin, O'nun için daimi bir geçim kaynağı olması mümkün değildir; zira ileride tekrar bahsedeceğimiz «Deyru'l-Cemâcim» olayına adı karıştığı için, ailesi Kûfe'de oturmakta iken, kendisi ölünceye kadar çeşitli memleketlerde firarda kalmıştır.

Sa'îd İbn Cübeyr'in ailesi hakkında yeteri derecede bilgiye sahip olmasak da O'nun ilmi hayatı, fazileti tefsir, hadis ve fıkıh

(9) İbn Etîr, el-Kâmil fi't-Târiḫ, IV. 580; Hilye, IV. 274-275.

(10) İbn Kuteybe, el-Me'ârif, s. 446.

(11) İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, VI. 394.

(12) a.e, V. 236.

(13) a.e, IV. 12.

(14) Hilye, IV. 275.

(15) el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât, s. 95; Hallikân, II. 372; el-Ma'ârif, s. 445.

günahtan sakınan, faziletli bir kimse olduğunu, el-Kütübü's-Sitte sahiplerinin, Onun tika olduğunu, ittifakla kabul ettiklerini» (31) söylemektedir.

Katâde de demiştir ki: «Tabiîn'in en âlimi dört zattır: Menâsik'de, 'Aâtâ İbn Ebî Rebâh; tefsirde Şa'id İbn Cübeyr; siyerde İkrime, mev'izede helal ve haramda da Hasan el-Basrî'dir (32). Maymun İbn Mihrân, «Sa'id İbn Cübeyr öldü, ama yer yüzünde onun ilmine muhtaç olmayan kimse yoktur» (33) dedi. Gerçekten Sa'id İbn Cübeyr, ilme ve ilim adamlarına çok önem verirdi. «İnsanların helaka uğramasının âlâmeti nedir? diye soran Hilâl İbn Habbab'a «ulemasının o memleketten gitmesi veya ölmesidir» (34) diye cevap vermiştir. Sa'id İbn Cübeyr'in ilmi, fazileti ve takvasıyla halkın üzerinde olan tesirlerini ve halkın Ona olan güvenini, Ebû Şihâb, şahid olduğu bir hadiseyle bize şöyle nakletmektedir: «Sa'id İbn Cübeyr'i tavaf ederken papucunun bir tekinin ipinin koptuğunu, diğer tekini de kendisinin çıkardığını gördüm. Halk Onun papuçsuz, yalınayak tavaf ettiğini görünce, onlar da papuçlarını çıkardılar» (35) demektedir.

Velhasıl Sa'id İbn Cübeyr, her yönüyle mükemmel bir insandır. Ne yazık ki bu ilim ve fazilet âbidesi, Emevilerin Irak Vali'si Haccâc'a (ö. 95/713)'ın zulmüne, genç yaşında kurban gitmiştir. Sa'id İbn Cübeyr'in şahsiyetini, ilmini ve Haccâc'a karşı verdiği mantıki cevapları göstermek için, şehit edilme hadisesini burada zikretmeyi, uygun gördük.

Şehit Edilme Hâdisesi :

Haccâc, Muhammed İbnu'l-Eş'as'ı kırkbin kişilik bir ordu ile Türkmenistan tarafına göndermiş ve Sa'id İbn Cübeyr'i de Ordunun iâşesine memur etmiştir. İbnu'l-Eş'as gördüğü lüzüm üzerine emrindeki kuvvetlerle birlikte Haccâc'a karşı isyan etmiş; fakat «Deyru'l-Cemâcim» denilen yerde Haccâc'ın ordusuna yenilerek Türkistan taraflarına kaçmıştı. Taraftarlarının bir kısmı idam edilmiş, bir kısmı da çeşitli yerlere dağılmıştı. İşte Sa'id İbn Cübeyr de

(31) a.e, I, 103.

(32) İsrâiliyyât, s. 95; Taşköprü-Zâde, II, 74.

(33) İbn Sa'd, VI, 266; Hilye, IV, 273; Tehzîbu't-Tehzîb, IV, 12.

(34) İbn Sa'd, VI, 262; Hilye, VI, 276.

(35) Hilye, IV, 282.

bu esnada İsfahana sığınmıştı. Sa'id'in tevkiif edilmesi için Haccâc' tan emir alan İsfahan Valisi, durumu gizlice ona bildirir ve Sa'id'in İsfahandan Azarbeycan'a gitmesini sağlar. Orada da rahat edemeyen Sa'id İbn Cübeyr, 'Ömer İbn 'Abdi'l-'Azîz'in Vali bulunduğu Mekke'ye gider ve kendisi gibi mültecilerle birlikte Vali'nin himayesinde rahat bir hayat yaşamağa başlar (36).

Bir müddet sonra. 'Ömer İbn 'Abdi'l-'Azîz'in yerine Halid İbn 'Abdillâh el-Kasrî Vali olunca, bu yeni Valinin fena bir adam olduğunu ve Mekke'den hemen uzaklaşmasının gerektiğini Sa'id İbn Cübeyr'e tavsiye edenler bulundu. Fakat Sa'id bu tavsiyeyi kabul etmeyerek «vallahî ben şimdiye kadar firar edip durdum. Artık Allah Taâla'dan haya ediyorum, mukadder ne ise yerini bulacak» demiştir.

Filhakika, çok geçmeden yeni Vali, Sa'id İbn Cübeyr'i tutuklatıp, bağlı olarak o sırada Vâsiî'da bulunan Haccâc'a gönderdi. Sa'id İbn Cübeyr, Haccac'ın huzuruna çıkarken, «Doğrusu ben, sende Rahmana sığınırım. Eğer mü'min ve takva sahibi isen, fenalık yapmazsın» (37) âyetini okumuştur.

Haccâc, bu muhterem zatı görünce, Vali Hâlid'i kast ederek : «Allah şu nasraniye dölüne lânet etsin, Bu zatı tutup bana göndermiş ise de ben O'nun kıymetini bilmez miyim?» (38) diye kendi kendine söylendi. Sonra Sa'id İbn Cübeyr'le aralarında şöyle bir konuşma başladı, Haccâc :

— Ya Sa'id, neden bana karşı isyan ettin?

— Ben müslümanlardan kah hata ve kah isabet eder bir ferdim; başka bir şey değilim. (39).

— Neden İbnu'l-Eş'âş'a taraftarlık ettin?

— Ben Ona verdiğim bir ahidden dolayı böyle hareket ettim, diye cevap verdi. Haccâc pek hiddetlenerek :

(36) İbnu'l-Etir, el-Kâmil Fi't-Târîh, IV. 579; İbn Hâlikân, II. 372.

(37) Meryem 18.

(38) el-Kâmil fi't-Târîh IV. 580. (39) a.e., IV. 580.

şehit etti. Öyle bir zatı ki, yeryüzündekilerin hepsi de Ona, Onun ilmine muhtac idi (50).

Ş E Y H L E R İ

Sa'îd İbn Cübeyr'in tefsir ilmindeki yerini tayin etmek için, şüphesiz Onun yetişmesini sağlayan ve bir kısmı Ashabtan olan hocalarını da zikretmek gerekmektedir. Sahabe arasında en çok ilm aldığı hocaları, daha önce zikrettiğimiz gibi, 'Abdullâh, İbn 'Abbâs (ö. 68/687) ve 'Abdullâh İbn 'Ömer (ö. 73/692) dir. Her nakadar Ebû Hureyre (ö. 57/616), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/664), 'Alî İbn Ebî Tâlib (ö. 40/660) ve Hz. 'Aişe (ö. 57/676) den hadis rivayet ettiği nakledilmekte ise de, bu doğru değildir, ve bunlardan rivayet ettiği hadisler de mürseldir. Onun bu murselleri hakkında Yahyâ İbn Sa'îd derki «Sa'îd'in mürselleri, bence 'Atâ'nın mürsellerinden daha makbuldur (51). İbn 'Abbâs ve İbn 'Ömer'den başka ilm öğrendiği ve görüşerek feyz aldığı Sahabe ve Tabiûn'un en meşhurları şunlardır: 'Adî İbn Hâtım (ö. 67/686), 'Abdullâh İbn ez-Zübeyr (ö. 73/692), Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 78/697), Enes İbn Mâlik (ö. 93/711), Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 72/691)'dir. Sa'îd İbn Cübeyr, Yukarda adı geçen zatlardan başka, Ebû Mes'ûd el-Enşârî, ed-Đahhâk İbn Kays ve 'Amr İbn Meymûn gibi daha birçok şahıslardan rivayet etmiştir (52).

T A L E B E L E R İ

'Abdullâh İbn 'Abbâs ve 'Abdullâh İbn 'Ömer gibi ünlü kişilerin tedris halkasına devam edip kendini, hadis, fıkıh ve bilhassa tefsir ilminde yetiştiren Sa'îd İbn Cübeyr, daha çok Kûfe'de tedrisata devam etmiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Talebelerinden Ebû 'Amr İbn el-'Alâ' (ö. 154/770) hocası Sa'îd'den Kur'ân ve kiraât dersleri okuduğunu, (53) Ebû Şihâb Mûsâ İbn Nâfi' el-Esedî de hergün, sabah ve ikinci namazından sonra Ondan ders oku-

(50) ez-Zehabî, Tezkiratu'l-Huffâz, I. 77; İbn Hallikân, II. 374.

(51) Tehzibu't-Tehzîb, IV. 14; ed-Dâvûdî, Tabağâtu'l-Müfessirin, I. 181.

(52) Tehzibu't-Tehzîb, IV. 11-12.

(53) Miftâhu's-Sa'âde, I. 152; İbn Hallikân, II. 371.

duğunu, bizzat kendisi itiraf etmektedirler (54). Sa'id İbn Cübeyr, öğrenmek maksadıyla kendisine sual sorulmasından hoşlanırdı. Birgün talebelerinden 'Atâ' İbn es-Sâ'ib (ö. 137/754)e «nasın en hayırlısı kimdir bilir misin bana gelip böyle sizin sorduğunuz gibi sual sorandır» (55) dedi. Hatta idamından biraz önce bile zincirle ayakları bağlı olduğu halde, ziyaretine gelen Kûfe âlimlerine, te-bessüm ederek hadis rivayet etmiştir (56).

Yetiştirdiği talebeleri arasında oğlu 'Abdullâh ve 'Abdumelik'ten daha önce bahsetmiştik. Bu iki kardeşten başka, ilimde şöhrete ulaşmış bazı talebeleri şunlardır: Mansûr İbn el-Mu'temir (ö. 137/749), Ebû Bişr (ö. 123/740), el-A'meş (ö. 148/715), 'Atâ' İbn es-Sâ'ib (ö. 137/754), Simâk İbn Harb (ö. 132/749), Seleme İbn Kehil (ö. 121/738), Ebû'z-Zübeyr el-Mekkî (ö. 128/745), Abdumelik İbn Ebî Süleyman (ö. 145/762), Ebû 'Amr İbn el-'Alâ' (ö. 154/770), Ebû Şihâb Mûsâ İbn Nâfi'el-Esedî ve daha pekçok zevât ondan ilim almıştır (57).

TEFSİRİ

Sa'id İbn Cübeyr'in hadiste fıkhıta ve tefsirde ihtisas sahibi olduğunu, bu ilim dalları arasında en çok tefsir ilminde şöhret bulduğu için, Ona müfessir denildiğini ve tefsirde İbn 'Abbâs'ın en iyi talebesi olduğunu, daha önce zikretmiştik. Süfyân es-Şevrî (ö. 161/777), «Tefsir ilmini dört kişiden alınız, Onlar da Sa'id İbn Cübeyr, Mücâhid (ö. 103/721), 'İkrime (ö. 107/725) ve Dahhâk (ö. 105/723) dır» (58) demekle Sa'id'in tefsir ilmindeki kudretini beyân etmek istemiştir. Kendisi de tefsir ilminin ehemmiyetini belirtmek için «Kur'ân okuyup ta sonra tefsir etmeyen kimse, kör ve â'rabî gibidir» (59) demektedir.

Yazdığı tefsirin mevcudiyeti kaynaklarda zikredilmekle beraber, ne yazık ki birçok tefsirler gibi zamanımıza kadar ulaşmamış-

(54) İbn Sa'd, VI. 259.

(55) a.e, 259.

(56) el-Kâmil fi't-Târîh, IV. 580.

(57) İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, IV. 11-12.

(58) Taşköprüzâde; II. 74; İsrâiliyât, s. 95; Ateş Süleyman, İşari Tefsir Okulu, s. 58.

(59) Tefsiru't-Taberî (yeni) I. 81.

tır. Sa'îd'in «Halife 'Abdu'l-Melik için bir tefsir yazmış olduğu söylenir. İbn Ebî Hâtim babasından naklettiği bir haberde, bu hususu teyid eder. Bu habere göre 'Abdumelik İbn Mervân, Sa'îd İbn Cübeyr'den bir Kur'ân tefsiri yazmasını istemişti. Sa'îd, istenen bu tefsiri yazmış ve Halifeye göndermişti. Bilâhere, 'Atâ' İbn Ebî Dinâr (ö. 126/713) bu tefsiri divanda bularak almış ve Sa'îd'den rivayet etmiştir (60). Fuat Sezgin ise, «Sa'îd İbn Cübeyr'in tefsir ilmindeki yerini tesbit için, temelden bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Onun tefsirinin, kısmen filolojik, kısmen de tarihi olduğu, Taberî ve diğer kaynaklardan anlaşılmaktadır. Muasırlarının sözlerine göre, Sa'îd İbn Cübeyr, yazdığı tefsiri devamlı gözden geçiriyordu» (61) demektedir. Ne yazık ki bugün orijinal şekli ile elimizde mevcut değildir. Ancak muahhar tefsirlerde ve hadis kitaplarında, Sa'îd'in tefsirine raslamaktayız.

Hz. Peygamber, Sahabe, Tabiûn ve kendisine kadar gelen tefsir hakkındaki görüşleri sinesinde toplayan bir ansiklopedi diyebileceğimiz Tefsiru't-Taberî, Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), Sa'îd'in tefsirinden bol bol istifade etmiş ve eserinde hemen hemen bütün surelerde, Onun tefsirinden nakiller yapmıştır. Bu sebeble, Sa'îd İbn Cübeyr'in tefsir ilmindeki yerini tayin etmek niyetiyle vereceğimiz örnekler için, genellikle Taberî Tefsirine müracaat etmeyi uygun gördük.

(60) Prof. Dr. İsmail Cerahoğlu, Tefsir Usulü, s. 261.

(61) Prof. Dr. Fuat Sezgin, Band I. 28.

a) Āyetleri Lugat Yönünden Açıklamasına Örnekler :

1- حدثني يعقوب ابن ابراهيم ، قال : ثنا سعيد بن جبير ، في قوله " متكئين على رفرف خضر ، " (1) قال : الرفرف : رياض الجنة (2)

2- . . . عن سعيد بن جبير " فسحقاً لأصحاب السعير ، " (3) قال : سحقاً واد في جهنم ، والقراء على تخفيف الحاء من السحوق وهو الصواب عندنا لأن العصيح من كلام العرب ذلك ، ومن العرب من يحركها بضم (4)

3- . . . عن سعيد بن جبير " وجعلناكم شعوباً وقبائل ، " (5) قال : الشعوب : الجمهور ، والقبائل : الأفاخاذ . (6)

4- . . . عن سعيد بن جبير في قوله : " فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ ، " (7) قال : الروح : الفرح . والريحان : الرزق - (8)

(1) Rahmân, 76.

(2) Tefsîru't-Ṭaberî, XXVII. 163.

(3) Müilk, 11.

(4) Tefsîru't-Ṭaberî, XXIX. 6.

(5) Hücurât, 13.

(6) Tefsîru't-Ṭaberî, XXVI. 139.

(7) Vâkia, 89.

(8) Tefsîru't-Ṭaberî, XXVII. 212.

b) Asılları Arapça Olmayan, Bazı Garib Kelimeler Üzerindeki Tefsirine Örnekler :

1- حدثنا ابن بشار، قال: ثنا محمد بن جعفر قال: ثنا شعبة، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبیر * ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب ويؤمنون بالجبت والطاغوت،، (1) فى هذه الآيه : الجبت والطاغوت يقال : الجبت: انسا هر بلسان الحسنة (2)

2- . عن سعيد بن جبیر * قد جعل ريك تحتك سريراً،، (3) قال السرى هو الجدول النهر الصفىر، وهو بالنبطية (4)

3- . عن سعيد بن جبیر أنه قال : * طه،، (5) يا رجل (6) بالسرانية (7)

1- جلبي محمد أمير موسى ٢ سغفر الله لهم

4- عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس : * طوبى لهم،، (8) قال اسم الحنة بالحشية (9) (10)

(1) Nisâ, 51.

(2) Tefsiru't-Taberî, V. 132; es-Suyûtî, Celâluddin, el-Itkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, II. 111.

(3) Meryem, 24.

(4) Tefsiru't-Taberî, XV I. 70; el-Itkân, II. 112.

(5) Tâhâ, I.

(6) el-Itkânda Sa'îd İbn Cübeyr'in «Tâhâ'ya Nabatca dediği kaydedilmektedir. el-Itkân, II. 114

(7) Tefsiru't-Taberî, XVI. 136.

(8) Ra'd, 29.

(9) Tefsiru't-Taberî, XXIII. 146.

(10) Itkân'da Sa'îd İbn Cübeyr'in (طوبى) kelimesine Hintce dediği nakledilmektedir. el-Itkân, II. 114.

5- ع. سعيد بن جبیر * وكلا تتمرنا تتبوا ،، (1) تتبوا

بالنيطية (2)

c) Fıkha Âit Tefsir Örnekleri :

1- حدثنا سوار بن عبد الله، قال : ثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبد الملك بن أبي سليمان، قال . سألت رجل سعيد بن جبیر عن العمرة فريضة هي أم تطوع ؟ قال : فريضة ، قال : فان الشعبي يقول : هي تطوع قال : كذلك الشعبي يوقرأ * وأتموا الحج والعمرة لله ،، (3) (4)

2- . . . عن سعيد بن جبیر أنه سئل، عن قوله : * وازا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارز قوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا ،، (5) فقال سعيد : هذه الآية يتهاون بها الناس ، قال : وهما وليان . أحدهما يوث ، والآخر لا يوث ، والذي يوث هو الذى أمر أن يوزقهم ، قال : يعطيهم قال : والذي لا يوث هو الذى أمر أن يقول لهم قولا معروفا وهى محكمة ، وليست بمنسوخة (6)

(1) Furkân, 39.

(2) Tefsîru't-Ṭaberî, XIX. 16; İtkân, II. 110.

(3) Bakara, 196.

(4) Tefsîru't-Ṭaberî, II. 209.

(5) Nisâ, 8.

(6) Tefsîru't-Ṭaberî, IV. 263.

3- عن سعيد بن جبیر قال : سألت ابن عباس عن قوله *
 ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم ،، (1) قال . ان الرجل
 اذا عرف الاسلام وشرائع الاسلام ، ثم قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه
 جهنم ، لا توبة له ، فذكرت ذلك لعمارة ، قال : الا من ندم . (2)

4- عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس ، * وما رزقناهم
 ينفقون ،، (3) قال : يوتون الزكاة احتساباً بها (4)
 d) Neshe Âit Örnekler:

1- حدثنا محمد بن يشار قال أبو أحمد قال : ثنا سفيان
 بن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبیر قال : نسخت هذه
 الآية : * ان تبدوا ما في انفسكم أوتخفوه ،، (5) * لا يكلف
 الله نفساً الا وسعها ،، (6) (7)

2- . . عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس * وعلى الذين يطيقونه
 فدية طعام مسكين ،، (8) قال : كان الشيخ الكبير والمعجوز
 الكبيرة وهما يطيقان الصوم رخص لهما أن يفطرا ان شاء ويطعما
 لكل يوم مسكينا ، ثم نسخ ذلك بعد ذلك فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه ،، (9) (10)

-
- (1) Nisa, 93.
 (2) Tefsiru't-Ṭaberi, V: 218.
 (3) Bakara, 3.
 (4) Tefsiru't-Ṭaberi, I. 104.
 (5) Bakara, 284.
 (6) Bakara, 286.
 (7) Tefsiru't-Ṭaberi, III. 145.
 (8) Bakara, 184.
 (9) Bakara, 185.
 (10) Tefsiru't-Ṭaberi, II. 135.

e) Sebeb-i Nuzûle Âit Örnekler :

1- حدثني يعقوب بن ابراهيم ، قال : ثنا هشيم ، عن أبي

بشر، عن سعيد بن جبيرة في قوله : " ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله ،، (1) قال : كان رجل من خزاعة يقال له ضمرة بن العيمر أو العيمر بن ضمرة بن زنهاج، قال : فلما أمروا بالهجرة كان مريضا فأمر أهله أن يفرشوا له على سريره ويحطوه الى رسوا الله صلى الله عليه وسلم ، قال : ففعلوا ، فأتاه الموت وهو بالتنميم ، فنزلت هذه الآية (2)

2- . . . عن سعيد بن جبيرة قال : كانت المرأة تكون مقلية ولا يعيس لها ولد (قال شعيب : وانما هو مقلات) ، فتجعل عليها ان بقى لها ولد ليتهاودنه ، قال : فلما أحلقت بنو النضر كان فيهم منهم ، فقالت الأنصار : كيف نضع بأبنائنا ؟ فنزلت هذه الآية " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ،، (3) قال : من شاء أن يقيم أقامه ، ومن شاء أن يذهب ذهب (4)

3- . . . عن سعيد بن جبيرة قال : " جاء العاصم بن وائل السهمي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعظم حائل ، ففتته بين يديه فقال : يا محمد أيسبعت الله هذا حيا بعد ما أرم ؟ قال نعم يسبعت الله هذا ، ثم يميتك ثم يحييك ، ثم يدخلك نار جهنم قال : ونزلت الآيات : " أولم ير الا نسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين . . . ،، (5) الى آخر الآية . (6)

(1) Nisâ, 100.

(2) Tefsiru't-Taberî, V. 238.

(3) Bakara, 256.

(4) Tefsiru't-Taberî, III. 14.

(5) Yâsîn, 77.

(6) Tefsiru't-Taberî, XXIII. 30

f) Kiraât İlmindeki Yerine Âit Örnekler :

- 1- حدثني العثني، قال : ثنا آدم، قال : ثنا شعيب، قال : ثنا أبو بشر عن سعيد بن جبير أنه قرأ - وليقولوا دارت - (1) بالالف أيضا منتصبه التاء، قال : قارأت (2)
- 2- . . . عر. سعيد بن جبير أنه قرأ " واخفض لهما جناح الدال " (3) قال الفراء : أحبرني الحكم بن ظهير عن عاصم بن أبي النجور ، أنه قرأها الدال أيضا ، سألت أبا بكر فقال : الدال قرأها عاصم . (4)

g) Sa'îd İbn Cübeyr'den Taberî'nin Tercihlerine Örnekler :

- 1- حدثنا القاسم، قال : ثنا الحسين، قال : ثنا عيسى بن يونس، عن الأعمش، عن سعيد بن جبير عن قوله " ولقد كتبنا في الزبور، قال : قرأها الإعمش " الزبور، قال : الزبور و التوراه، و الانجيل، و القرآن " و من بعد ذلك الذكر، (5) قال : الذكر الذي في السماء . (6)

(1) Enâm, 105.

(2) Tefsîru't-Taberî, VIII. 307.

(3) İsrâ, 24.

(4) Tefsîru't-Taberî, XV. 27.

(5) Enbiyâ, 105.

(6) Tefsîru't-Taberî, XVII. 103.

Taberî, bu âyet hakkındaki çeşitli rivayetleri naklettikten sonra

وأولى هذه الأقوال عندى بالصواب:

فى ذلك ما قاله سعيد بن جبىو (1)

şeklindeki sözleriyle mezkur rivayetler arasında Sa'îd İbn Cübeyr'i tercih ettiğini beyan etmektedir.

2- حدثنا ابن المشىى . قال : ثنا ابن أبى عدى عن داود .

عن سعيد بن جبىو أنه قال فى قول الله : * الحقنا بهم درياتهم

وما ألتناهم من علمهم من شىء . (2) قال : الحق الله درياتهم

بآياتهم . ولم ينقص الآيات من أعمالهم . نبوءة على آياتهم (3)

Taberî'nin çeşitli rivayetler arasında Sa'îd'i tercihi :

وأولى هذه الأقوال بالصواب وأشبهها بما دل عليه

ظاهر التنزيل ، القول الذى ذكرنا عن سعيد بن جبىو . (4)

3- . . . عن سعيد بن جبىو قوله * تمنّ الله عليكم ، (5) فأظهر

الاسلام (6)

Taberî'nin çeşitli rivayetleri beyan ettikten sonra, bunlar arasında Sa'îd'i tercihi :

وأولى التأولين فى ذلك بالصواب ، التأويل الذى ذكرته عن سعيد

بن جبىو (7)

(1) Tefsîru't-Taberî, XVII. 104.

(2) Tûr, 21.

(3) Tefsîru't-Taberî, XXVII. 26.

(4) Aynı eser, XXVII. 26.

(5) Nisâ, 94.

(6) Tefsîru't-Taberî, V. 227.

(7) Tefsîru't-Taberî, V. 227.

Yukarda sözü edilen örneklerde görüldüğü gibi, Taberî Tefsir'inde Sa'îd İbn Cübeyr'den çokca tercihler yapılmıştır. Bununla birlikte, az da olsa Sa'îd'i tenkid ettiği görülmektedir (62).

Netice olarak diye biliriz ki Sa'îd İbn Cübeyr'in Tefsiri, şarkta ve garbta bütün İslâm Ülkelerinde yayılmış, başta Taberî Tefsiri olmak üzere hemen hemen bütün muahhar tefsirler, O'ndan nakillerde bulunmuştur. Ayrıca, Küütübü's-Sitte gibi müteber hadis mecmuaları da istisnasız Sa'îd İbn Cübeyr'i tika kabul edip, hadis rivayet etmişlerdir.

Yukarda verdiğimiz örnekler dışında, daha pekçok konuda fikirlerini açıkca beyan eden Sa'îd İbn Cübeyr, tefsirde bazı âyetlerin mana ve i'râbını izah etmek için eski Arap şiiri ile istiştatta bulunmamış, el-Hurûfu'l-Muqatta'a hakkında fikirler söylemekten çekinmiş, tefsirde İsrâîlî haberlere hiç yer vermemiştir. Kendisine sorulan sualler içinde bilmediği olursa, açıkca bilmiyorum demekten çekinmemiştir. Allah Ondan razı olsun.

(62) Aynı eser, XXIX. 240.

ER-RAHMÂN VASFININ KUR'ÂN-I KERÎMDE KULLANILIŞI

Doç. Dr. Suat YILDIRIM

Allah Taâlânın isimlerinden er-Rahmân vasfının Kur'ân-ı Kerîmde kullanılışının bazı özellikler gösterdiği, öteden beri bir çok ilgilinin dikkatini çekmiştir. Bu özellikleri iyice anlayamayan veya kasıtlı olarak başka türlü gösteren bir kısım müsteşrikler bunda, Kur'ânın getirdiği Tanrı inancı hakkında birtakım yanlış ve esas-sız medlûller bulduklarını sanmışlardır. Kimi bu kelimenin Arapça asıllı olmadığını, İbranca veya Süryancadan alındığını iddia ederek, Allahı bu vasıfla nitelendiren İslâmın, Yahudi veya Hıristiyan asıllı olduğunu öne sürmüştür. H. Grimme ve Th. Nöldeke'den günümüze kadar, İslâmî konularla uğraşan müsteşriklerin çoğu ise, bu vasfın Kur'ân vahyinin yalnız sınırlı bir döneminde (miladî 616-619 yılları arasında) kullanıldığını benimsemiştir. Yanlışlığını ileride göreceğimiz bu tesbitten hareket eden bazıları, bundan, bir takım yanlış teolojik sonuçlar çıkarmaya girişmişlerdir. Bir hıristiyan din adamı olan (dominiken) müsteşrik j. Jomier, bu konuya tahsis ettiği yirmi bir sayfalık uzun makalesinde (1) bu isim etrafındaki asırlık spekülasyonların semeresini devşirmeye çalışır. Bu yüzden, bu incelememizde özellikle, onunla tartışacağız.

Yukarıdaki kısa işaretimizden de sezileceği üzere, er-Rahmân ismi bahane edilerek İslâm aleyhine yöneltilen iddialar, son derece tehlikelidir. Konunun öneminden dolayı, biz de, meseleyi imkân nisbetinde ayrıntılı bir tarzda ele alıp, durumun gerçek yönünü ortaya sermeye çalışacağız. Bu vesile ile şunu yine anladık ki bazı hallerde, İslâmı inceleyen müsteşriklerin çalışmalarından da-

(1) «Le nom divin» al-Rahmân «dans le Coran», Mélanges L. Massignon'da, t. II, s. 361-381, Damas, 1957.

ha ileri ve derinleştirilmiş araştırmalar yapmayanlar, ister istemez, onların vardıkları sonuçların gerçeği yansıttığını kabul etmek zorunda kalıyorlar. Bundan ötürüdür ki, İslâmın hakkaniyetini evrensel planda göstermek için, müslüman araştırmacılara büyük iş düşmektedir.

Makalemizde, kısaca Kur'ânda RHM maddesinin kullanılışının yayıldığı alanı belirttikten sonra, bu maddeden gelen Rahmân ve Rahîm vasıflarının anlamlarını bildireceğiz. Rahmân lâfzının Arapça olduğunu anlattıktan sonra, bu kelimenin Kur'ânda kullanılışını göstererek bu konuda ileri sürülen görüşleri tartışacağız.

RHM maddesinin Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı

RHM kökü, çeşitli çekimleriyle fiil olarak, Kur'ânın —aşağı yukarı— otuz kadar yerinde karşımıza çıkıyor. Fiil şeklinde kullanılışının her defasında fail, sarîh veya takdîrî olarak Allah'tır; insanların fail olduğu görülmez. İsim şekli («rahme», (100) den fazla yerde, mücerred veya muzaf olarak bulunup, her zaman Allah ile alâkalıdır. «Merhame» masdarı ise, yalnız bir âyette (90,17) ve insanlar arasındaki münasebeti göstermek için kullanılır (2). Yine aynı anlama gelen «ruhm» masdarı da yalnız bir âyette (18,81) ve insanların birbirlerine karşı olan merhameti hakkında varid olmuştur. Aynı kökten gelen «rahîm» ise, «erham» şekliyle ondan fazla âyette görünür. Sıfat olarak ise er-Rahmân, Rahîm ve ismi tafdil şekli Erham zikrolunmuştur. Bu kök, normal olarak, şefkat ve merhamet etmek anlamında kullanılır; üstelik fiil şekilleri hemen her zaman bu anlamdadır (7,23; 12,53; 11,43 vb.). Hülâsa, «Allah Taâlâ rahmet etmeyi Kendisine vacip kılmuştur» (6,12). İsim şekliyle «rahme» ise şunları ifade eder: Kur'ân-ı Kerîm (12,111; 16,89 vb.); dünyevî nimet ve ihsan (11,9; 30,33) ve bu cümleden olarak yağmur (7,57 vb.); nübüvvet gibi manevî nimet (11,28; 18,65; 41,50); uhrevî ecir ve mükâfat (57,28 vb.). Öyle sanıyoruz ki RHM maddesinin Kur'ândaki geniş alanını özetleyen bu bilgiler, onun Arapçada ve Kur'ânda ne kadar geniş kapsam taşıdığını göstermeye yeter.

(2) Anlaşılan, genel olarak dilimizde «rahmet»i Allah, «merhamet»i ise insanlar hakkında kullanmak, tesadüfî değildir.

Rahmân ve Rahîm vasıflarının anlamı

Rahmân ve Rahîm, ism-i faile katılan mübalağa çatılarından fa'lân ve fa'îl vezinlerinde, «rahme» den türemiş iki sıfattır (3). Genel olarak kabul edildiğine göre Rahmân, rahmetin daha ileri bir derecesini ifade eder (4). Bazılarına göre fa'lân vezni, fiilin fazlalığına ve sürekli sûrette vuku'una, fa'îl vezni ise fiilin sübûtuna delâlet eder (5). «Rahme» kelimesi dilde, kısaca «rikkat (yufkalık) ve ihsan» anlamına gelir (6). El-Hattâbî'nin (ö. 388/998) tarifine göre, Allahın sıfatı olarak er-Rahmân: «Bütün mahluklara rızıkları, yaşama vesileleri ve her türlü faydaları hususunda rahmeti yayılmış olan rahmet sahibi, mü'min olsun kâfir olsun, iyi olsun kötü olsun -rahmeti, herkese şamil olan»dır (7). Rahîm de aşağı yukarı aynı anlamı ifade eder. Fakat bu iki sıfat arasında, birtakım ince farklar vardır. Allah Taâlâ el-Fâtîha, el-Bakara ve el-Haşr sûrelerinde Kendisini, bir arada andığı bu iki isimle tavsif ettiğine göre, elbette bunlar arasında fark bulunması gerekir. Bir çok âlim, bu farkları göstermek için, büyük gayretler sarfetmiştir. İki si arasındaki ince ayrılıkları ilgili kaynaklara bırakıp (8), sadece Kur'ânın kullanışındaki farkları ortaya koymaya çalışacağız. Şuna da işaret edelim ki, bazı durumlarda yapılan ayrımlar, temellerini

- (3) el-Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, Beyrut, Dâru İhyâ'i't-Türâşi'l-'Arabî, ts. I. 59.
- (4) Eţ-Taberî, Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân (A. Muhammed Şâkir neşri), Mısır, 1374/1955, I. 126-127; İbn Keşîr, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm, el-Kâhire, Dâru's-Şa'b, 1390/1971, I. 35.
- (5) El-Âlûsî, I, 61'de el-Cuveynî'den (ö. 478/1085) naklen.
- (6) Er-Râğîb el-İşfahânî, el-Müfredât, Nşr. M. S. Keylânî, Mısır, el-Halebî, 1381/1961, s. 191.
- (7) El-Beyhâkî, Kitâbu'l-Esmâ' ve's-Şifât, Nşr. M. Z. el-Kevşerî, Beyrût, Dâru İhyâ'i't-Türâşi'l-'Arabî, ts., s. 52'de el-Hattabî'den naklen. Yine bu eserin el-Halîmî'den (ö. 403/1012) naklettiği (s. 49-50) çok keskin «Kelâmî» çizgilerle yapılmış bir tarif de şöyledir: engelleri gideren (muzâh li'l-'İlel) dir. Allah, cin ve insten kendisine kulluk etmelerini isteyince (...) onlara kulluğun çeşitli vecihlerini tanıttı, şartı ve sınırlarını açıkladı. Onlar için hisler, idrâkler, kuvveler, organlar yarattı. Onlara hitab etti ve kendilerini mükellef kıldı, (ahiret hakkında) müjdeledi veya sakındırdı (...), böylece engeller kalkmış, âsilerin ve kusurluların bahaneleri de düşmüş oldu».
- (8) Hemen her tefsirin baş kısmında, Besmele-i şerifenin açıklanması sırasında bu ince farklara az veya çok yer verilir. Özellikle şu tefsirleri zikretmekle yetinelim: Eţ-Taberî, I, 126-134; el-Âlûsî, I, 58-63; M. Hamdî Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul, 1935-1939, I, 33-37.

lisandan ziyade, zevkte ve sonradan oluşmuş istilahta bulmaktadır. Bu iki ismin Kur'ânda kullanılışları şu farkları gösterir :

a) Er-Rahmân, «sıfât-ı ğâlibe»den olarak, Ulûhiyyetin ikinci bir ismi (9) durumundadır. Geçtiği yerlerin ekserisinde böyledir. Sıfat olarak geldiği yerler, oldukça azdır. Buna karşılık er-Rahîm, mevsufsuz olarak hiç kullanılmamıştır; 36,5 ve 26,217 istisna edilirse, geçtiği her yerde Allah ismini tavsif etmektedir.

b) Er-Rahmân her zaman eliflâmlı geldiği halde, Rahîm bir çok defa eliflâmsız da gelmiştir.

c) Arapça'da olduğu gibi (10) Kur'ân-ı Kerîmde de er-Rahmân insanlar hakkında asla kullanılmaz, münhasıran Allahın sıfatıdır. Halbuki Rahîm, bir âyette Hz. Peygamberi (aleyhisselam) tavsif eder (9,128).

d) Er-Rahmân kelimesi harf-i cerr ile müteaddi olmaz, fiil ameli yapmaz. Rahîm kelimesi için ise durum öyle değildir; harf-i cerr ile müteaddi olur ve rahmete konu teşkil eden şeye taallük eder. Nitekim «İnehû kâne bikum Rahîmâ (Şüphesiz ki O, size karşı Rahîm'dir)» (17,66); «Va kâne bi'l-Mü'minîne Rahîmâ (O, esasen mü'minlere karşı Rahîm'dir)» (33,43) vb. âyetlerde, bu durum açıkça görülmektedir. Halbuki hiç bir yerde «Rahmânun bihim (onlara karşı Rahmân'dır)» gibi bir ifade bulunmaz. Bu kullanılışa ve Arapçada fa'lân vezninin umumî delâletine (bu vezin genel olarak lâzım fiilden bina edilip, başkasına teaddi etmez) dayanarak, er-Rahmân isminde, «rahmetle mevsuf olan», er-Rahîm isminde ise «rahmetiyle başkalarına merhamet eden» manaları bulunabilir. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayet de bu fikri destekler mahiyettedir: «Er-Rahmân: refik olan, er-Rahîm ise mahluklarını rızıklandırmakla şefkatını gösterendir» (11).

(9) Allah Taâlânın isimleri, aslında O'nun vasıflarıdır; «el-Esmâ'ul-Hüsânâ'nın hepsinin «Allah» lafza-i celâline isnad edilmiş olması da bunu açıkça gösterir: «Allah Rahîmdir» «Allah Gafûrdur» vb. gibi. Bundan dolayı, onlar hakkında bazan «isini», bazan «vasıf» demekle bir mahzur görmüyoruz.

(10) Museylime hakkında bir şiir beytinde «(...) mâ zilte rahmânâ» denilmiş olması istisnadır; ona yaltaklanan birinin nitelemesinden ibarettir. Kaldı ki itlak ifade eden eliflâm ile getirilmemiştir.

(11) El-Ezherî, Tehzîbu'l-Luġa, Mısır, 1384-1387/1964-1967, V, 50; krş., el-Âlûsî, I, 161 ve M. 'Abduh-M. Reşid Ridâ, Tefsîru'l-Menâr, 4. basım, el-Kâhire, 1379/1960, I, 48.

«Rahmân» vasfı Arapçadır

Rahmân kelimesinin de Rahîm gibi, «rahme»den müştak olduğunda sahâbe devrinden beri ittifak vardır (12). Rahmân kelimesinin ve RHM kökünün Arapça olması için bütün şartlar (fiil şekilleri, çok sayıda isim ve masdar şekli, Câhiliye devrinin kullanışı gibi) mevcuttur. Buna rağmen, eski zamandan beri, «Rahmân»ın Arapça asıllı olmadığını ileri süren kimseler bulunmuştur. El-Ĥalîl'in (ö. 175/791) talebesi olan el-Leys, Ebû 'Ubeyde (ö. 210/825), ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibi en eski dilciler, bu iki vasfın da «rahme»den müştakk olduğunu söylemişlerdir. Yalnız el-Munzirî, şair Cerîr'in (114/733'te ölen Emevîlerin ünlü şairi olmalı) bir şiirindeki kullanımına dayanarak, Rahmân kelimesinin İbranca asıllı olduğunu iddia eder (13). Rahmân kelimesinin Arapça olmadığı fikrinin ileri sürülmesine, başlıca şu üç sebep düşünülebilir :

a) Bir âyetin anlamı şöyledir: «Onlara: er-Rahmân'a secdeye varın» denildiği zaman «er-Rahmân da nedir? Senin emrinle mi secdeye varacağız?» derler. Bu, onların nefretini artırır» (25,60).

b) Hudeybiye mütarekesi sırasında Kureyşliler, şartnâmenin başına «Bî'smi'llâhi'r-Rahmâni-r-Rahîm» yazılmasına itiraz etmişler, onların delegeşi Suheyl: «er-Rahmân'ı tanımıyorum» demişti (14).

c) İbranca, Aramca, Süryanca gibi öteki sâmi dillerde de «rahmân» kelimesinin bulunduğu görülmüştür.

Büyük bir ihtimalle, bu üç durumu yanlış değerlendiren birkaç kişi, biraz da değişik bir teklifte bulunmak hevesiyle, «rahmân» vasfının Arapça asıllı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Birbiriy-le yakından ilgili olduğundan (a) ve (b) şıklarını bir arada değerlendirelim :

(12) Beyhakî, a.g.e., s. 50'de el-Ĥattâbîden.

(13) El-Ezherî, V, 49.50.

(14) El-Buhârî, Şurûḥ, 9; Vekâle, 2'deki rivayette ise el-Buhârî, 'Abdurrahman b. 'Avf'ın müslüman olduktan sonra aldığı bu isme karşı şirkin taassubunu gösteren bir olay nakleder. Ahmed b. Ĥanbel'in rivayetinde «Bî'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm'i tanımıyorum» şeklindedir ki, alamet değeri taşımasından dolayı itiraz edildiğini ortaya koymaktadır. (Musned, IV, 86). Ayrıca bkz. İbn Hişâm, Sîre, II, 317.

Ne bu âyet, ne de Hudeybiye olayı müşriklerin, Rahmân isminin anlamını bilmediklerini göstermez. Onların «Rahmân'ı tanımayarak» ona karşı çıkmalarının sebebi, kendisiyle savaştıkları İslâm dininin, Allahı, bir çok isim meyanında bu isimle de tavsif etmesi idi, ve özellikle «besmele» ile bu vasfın, İslâmın alameti haline gelmesiydi. Onların, aslında Allahın rahmetle mevsuf olmasına da bir itirazları yoktu. Çok eskilerden günümüze kadar, çeşitli yerlerde toplum ruhu, benzeri direnişleri göstermişti. Eskiden bir misal verelim: «Ba'al», eski Ahid'de Tanrıyı niteleyen vasıflardan biridir ve İbranca bir kelimedir (15). İsrâiloğulları Ken'an diyarına geldiklerinde, Ken'anlıların da Tanrılarını «Ba'al» diye adlandırdıklarını gördüler. Bir müddet sonra, Tanrıyı «Ba'al» şeklinde adlandırma, tamamen putperestlik alameti sayılmış ve İsrâil oğullarının bu ismi kullanmaları şiddetle yasaklanmıştır. Ba'al'e karşı hücumun en çarpıcı tezahürü, Eski Ahid'in ünlü «Karmel» saânesinde ayrıntılı olarak görülür (16). Yahova adı, Ba'al adını ortadan siler. Oysa Ba'al, pekâla İbranca bir kelime idi, üstelik Tanrının vasıflarından biriydi. Reformcu Luther kitaplarında «Ben, Allah'ın düşmanıyım» der. Halbuki «Allah», kendisinin de inandığı ulûhiyyetin, bir başka dindeki (yani İslâmdaki) adı idi. Ama o, İslâma olan düşmanlığını böylece ifade ediyordu. Kur'ân-ı Kerîmi Batı dillerine çeviren garphlar, «Allah» ismini, kendi dillerinde ulûhiyyeti bildiren kelimeyi kullanarak değil, Arapçasıyla yazarlar. Bizdeki bazı safdiller, saygı ve titizlik tezahürü sanarak bundan memnun olabilirler. Fakat, yazarıyla okuyucusuyla oralardaki hiç bir kimse meseleyi böyle değerlendirmez. Onların «Allah» adını aynen bırakmalarının gayesi, müslümanların, gerçek ilaha inanmadıklarını, olsa olsa bir «şirk tanrısı»na inandıklarını vurgulamaktır. Durumu bilen bazı müslüman âlimler ise, batı dillerinde «Allah»ı ifade ederken, o dillerde Tanrıya verilen ismi kullanmakta ısrar etmişlerdir. Batılı hıristiyanlar tarafından yapılan Kur'ân tercümelerinde «Allah» lafzının yerine, Fransızcadaki «Dieu» kelimesini kullanan ilk şahsiyet (1960'larda) D. Masson olmuş ve bu durum büyük bir olay sayılmıştır (17). Son olarak bu konudaki müslüman

(15) Van Imschoot, *Téologie de l'Ancien Testament*, Paris, Tournai.Desclée et Co. 1954, t. I, 24-25.

(16) *Kitabı Mukaddes*, I, Kirallar, 18, 21-46.

(17) Youakim Moubarac'ın derlediği *Les Musulmans*, (Paris, Beauchesne, 1971) kitabının 16-17. sahifelerine bkz.

türk toplum ruhunun tepkisini hatırlatalım. Türkçede ulûhiyyeti ifade eden belli başlı kelime «Tanrı»dır. Birçok âlimin de belirttiği gibi (18) Allah yerine «Tanrı» denilmesinin aslında bir mahzuru da yoktur. Fakat türkler, hak dine girmeden önceki batıl inançlarında da, sonradan bir «şirk tanrısı» saydıkları Yüce Varlığı tavsif etmek için «Tanrı» diyorlardı. Müslüman olduktan sonra, türk toplumuna hâkim olan ruh gitgide şirk hatırasını korumaya karşı direnmiş ve tuhaf çağrışımlara yol açmaktan kaçındığı için, «Tanrı» kelimesini âdeta bırakarak, hak ma'bûdu belirtmek üzere Kur'ân vahyindeki «Allah» demeyi benimsemiştir. Kısaca anlatmaya çalıştığımız gibi, bunun ciddi bir psiko-sosyolojik temeli de vardır. Şimdi türk olduğu halde «Tanrı» tabirinden nefret eden, tanımayan, yani tanımamazlıktan gelen büyük bir çoğunluk vardır. Buna bakarak türklerin «Tanrı»yı tanımadığını ve bu kelimenin Türkçe olmadığını ileri sürmek ne kadar yanlışsa, biraz uzaklaşmış görüldüğümüz (a) ve (b) şıklarındaki tezahürlere bakarak, müşrik arapların «Rahmân»ı tanımadıklarını ve «Rahmân»ın Arapça olmadığını iddia etmek de o kadar yanlıştır.

Demek ki, Kureyşlilerin Rahmân ismi karşısında direnmeleri, onun Arapça olmadığını göstermez. Böylece birçok müsteşriğin önemli tutamaklarından birinin koptuğunu anlamış bulunuyoruz. Et-Taberî (310/923), zamanında bu yanlış hükme varan bir safdil hakkında çok ağır bir ifade kullanır: «Onlara, er-Rahmâna secdeye varın» denildiği zaman, «er-Rahmân da nedir? (...)» (25,60) âyetine dayanarak, bir ahmak, arapların «Rahmân»ı bilmediklerini ve bunun, dillerinde bulunmadığını iddia etti. Ona göre, şirk ehli, doğruluğunu bildiği şeyi inkâr edemezmiş sanki. Bu adam, Allahın kitabındaki şu âyeti okumamış mıdır nedir? «Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, oğullarını tanıdıkları gibi onu (Hz. Muhammedi) tanır» (2,146). Et-Taberî, onların Hz. Peygamberi böylesine tanıdıkları halde inkâr edip yalanladıklarını bildirir (19), arkasından Câhiliye devri arap şiirinde Rahmân isminin kullanılışına dair örnekler verir.

(18) Mesela el-Âlûsî, el-A'râf, 180 ayetinin tefsirinde (IX, 121), «Arapça dışındaki lisanlarda Ulûhiyyete verilen özel isimlerin Allah 'Taâlâya itlak edilmesinin, hiç bir ihtilafa yol açmadığını» belirtir. Aynı yerde «Huda ve Tanrı» lafızları da tasrih edilir.

(19) Et-Taberî, I, 131.

Yukarıda (c) şıkında bildirdiğimiz, öteki sâmi dillerde de «Rahmân» kelimesinin bulunması deliline gelince: Aynı dil ailesine mensup lisanlarda, aynı veya benzeri lafızların bulunmasından tabii bir şey olamaz. Aynı kökten dallandıklarından, çoğu zaman, söz konusu kelimeyi hangisinin hangisinden aldığı bilinemez. Arapçadan öbürlerine geçtiğini söylemek de, en az aynı derecede geçerlidir. (Etymologie'den çok şey bekleyenler cüretkârlığımızı mazur görsünler) tarihin karanlığında kaybolmuş bu geçiş mekanizmasını tesbit etmek ekseriya mümkün olmadığı gibi, bu çok ek-sik tesbitlere dayanarak önemli hükümler çıkarmak da yersizdir. Mühim olan, aynı kökten gelen kavimlerin dillerinde aynı veya benzeri kelimelerin bulunması değil, her kavmin o kelimeye yüklediği mânadır. Oysa, lafız benzerliğinin, farklı dillerde aynı lafza aynı mânaları yüklemeyi gerektirmediğinin misalleri —eskiden olduğu gibi günümüzde de— pek çoktur. Böyle durumlarda bazan şöyle düşünmek daha makul ve verimli olmaz mı? Değişik yerlerde rastlanan bu tezahür, aynı köke dayanan bu kavimlerin ortak bir geleneğini ortaya koyamaz mı? Hz. İbrahim'den hiç mi hiç ortak bir taraf kalmayacak? Öyleyse önemli olan şu kesin gerçektir: Rahmân ismi, her yönüyle Arapça bir kelimedir ve Kur'ân vahyinden çok önce bu kelime Arapçada yerleşmiş bulunuyordu.

Yabancı asıl meselesi, bin yılı aşan bir zaman öncesinde kalıyordu, konuya bu kadarlık yer vermek bile fazla olurdu. Son zamanlarda bu iddia, eskisinden çok daha fazla dolaşmaktadır (20). İslâm hakkında şüpheler uyandırmaya basamak yapılmasa, yine de üzerinde durmaya değmezdi. Bazı müsteşrikler ise, konuyu

(20) Bu iddiada olanlardan bazıları; M. Gaudefroy-Demom bynes, «Sur quelques noms d'Allah dans le Coran», Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sec. des Sciences Religieuses), 1929-1930, s. 1-21; Ryckmans, Les Religions arabes préislamiques, 2. basım, Louvain, 1951, s. 47; J. Jomier, a.g. makale, s. 362'de bu iddiayı «R. Blachère ve bazı müsteşrikler»e nisbet eder, kendisi de benimser; Macdonald, İ. Ans., «Allah» md., I, 364 b (Mordtmann ve Müller, WZKM, X, 285 vd. referans vererek); Y. Moubarac, «Les noms, titres, et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique», Le Muséon'da, 67 (1954), s. 103 ve çeşitli yerlerde; L. Gardet, El, yeni neşir, «Allah» md., I, 418 'da bir ihtimal olarak bahseder; C. 'Alî, Târihu'l-Arab k'able'l-İslâm, Bağdad, 1375/1956, V, 145, 156 keza VI, 188-189'da bu konuda referans verdiği müsteşrik isimlerine bakılabilir.

yakın dillerle ortak bir lafız meselesinden de öteye götürerek, Kur'ânın bu ismi kullanmasından birtakım sonuçlar çıkarmak istemektedirler. Er-Rahmân vasfının Kur'ân-ı Kerîmdeki kullanılışının arzettiği özellikleri ortaya koyduktan sonra, o iddialara değineceğiz.

Er-Rahmân vasfının Kur'ânda Kullanılışı

1 — Er-Rahmân vasfı, Kur'ânda (57) defa zikrolunmuştur (21). Daima eliflâmlı olarak gelmiş, ekseriya Ulûhiyyetin özel ismi durumunda kullanılmıştır. Buna karşılık gramer bakımından tâbî (sıfat) olarak geçtiği yerler, müstesna sayılamayacak kadar çoktur; şu altı âyette tabidir: 1,1. 3; 2,163; 27,30; 78,37; 59,22.

2 — Kur'ân sûrelerini nüzûle göre tertîb eden en meşhur İslâmî rivayete (22) göre, vahyin bütün safhalarında varid olmuştur. (Her sûreden bir âyet olup olmadığı konusunda değişik görüşler bulunan «Besmele-i şerife» hariç tutulmak üzere).

3 — Er-Rahmân isminin geçtiği bütün yerler, bu vasfın taşıdığı rahmet ve ihsan anlamlarına uygundur. Bunların hepsini ele alarak bu uygunluğu göstermek, işi uzatmak olacaktır (23). Bu konuyu tefsirlere bırakarak, sadece bu münasebetin gizli sanılabileceği birkaç âyet üzerinde duralım :

قل من يَكْفُرْ كَمَا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ

İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu âyetin tefsirinde şöyle diyor: «Sonra, Allah Taâlâ, kulları üzerinde, gece gündüz kendilerini korumak,

(21) Nüzûl sırasıyla, bu ismin geçtiği yerleri bildirelim. Mekkî devirde: 1, 1. 3; 55, 1; 50, 33; 36, 11. 15. 23. 52; 25, 26. 59. 60. 63; 19, 18. 26. 44. 45. 58. 61. 69. 75. 78. 85. 87. 88. 91. 92. 93. 96; 20, 5. 90. 108. 109; 26, 5; 27, 30; 17, 110; 43, 17. 19. 20. 33. 36. 45. 81; 13, 30; 21, 26.36. 42. 112; 67, 3. 19. 20. 29; 78, 37; Medenî devirde: 2, 163; 59, 22.

(22) Bu İslâmî rivayet için bkz. ez-Zerkeşî, el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Nşr. M. E. İbrahim, Kâhire el-Halebî, 1376/1957, I, 193-194; es-Suyûtî, et-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, 3. basım el-Kâhire, el-Halebî, 1370/1951, I, 10-11; M. Hamidullah, Le Saint Coran, Paris, 1963, adlı Fransızca Kur'ân mealinde, her sûre başında nüzûl sırasını bildirirken bu sırayı gözetir; İ. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara, 1971, s. 83-85.

(23) Bu uygunluk, Rahmân ism-i şerifi üzerinde en çok durmuş olan J. Jomier tarafından da kabul edilmektedir. (Yazarın a.g. makalesi, s. 364).

uyumayan gözü ile gözetip himaye etmek şeklinde olan nimetlerini anarak buyurdu ki: «Gece gündüz o Rahmân'a bedel, O'ndan başka sizi kim himaye eder?» İbn Kesîr, buradaki **min** edatına **gayr** anlamı vermesi hakkında, şiirle istişhad eder (24). Âyetin son kısmı için ise şöyle der: «Onlar, Allahın, üzerlerindeki nimetlerini ve kendilerine olan ihsanını itiraf etmezler, aksine âyetlerinden ve nimetlerinden yüzçevirirler». El-Âlûsî (ö. 1217/1854) ise, âyetteki muhteva ile Rahmân'ın mânası arasında, şöylece münasebet kurar: «Allah Taâllâ, kendilerini bürüyen nimetleri sebebiyle aldanmamalarına tenbih için Resûlüne, onların başlarına vururcasına, bunu sormasını emrediyor. «Rahmâniyyet» ünvanını getirmesi, ancak O'nun rahmetiyle korunduklarına dikkati çekmek içindir. (...) Yahut, rahmeti galib olan Rahmân'ın bile azaplandırmasına müstehak olduklarından dolayı, onların çok kötü olduklarına delâlet eder (25).

Hiz. İbrahim'in, babasına şöyle dediği nakledilir :

يا أبت انى أخاب أن يصك عذاب من الرحمن

«Babacığım, Rahmân'dan sana azap dokunacağından endişe ediyorum» (19,45). Kur'ânı tavsifiyle «çok içli, yumuşak huylu, kendini Allaha vermiş» (11,75), şirkinden vazgeçmeyeceğini ve kendisini taşılayacağını bildiren babasına karşı, yine de son söz olarak: «Selâmetle, senin için Rabbimden (hidayet ve) bağışlanmanı isteyeceğim» (19,47) diyecek olan nezaket ve merhamet timsali Hiz. İbrahim, küfür ve şirk yolunu bırakması için babasına, ele aldığı âyetteki üslûp içinde öğüt veriyor. Böylesine nazik bir zat, gayesi irşad ve muhatabı da babası olunca, haliyle ağzından çıkacak her söz —İlâhî tevcihe mazhar olarak— iyice tartılmış bir söz olacaktır. Dikkatle bakılırsa, bunun böyle olduğunu âyetin her unsuru göstermektedir :

«Babacığım» tabiri, sırf şefkat ve nezakettir. Havf, Arapçada «sanılan veya bilinen bir belirtiden ileri gelerek, kötü bir duru-

(24) İbn Kesîr. Tefsîr, V, 338. Eserin muhakkikleri notta, şairin, Raciz Ebû Nuhayla Ya'mûr olup, beytin şu eserlerde geçtiğini bildiriyorlar: eş-Şî'r ve ş-Şufarâ, 602; el-Cevâlfıkî, el-Mu'arrab, 286; Lisânu'l-'Arab, FSTK md.; Muğni'l-Lebîb, 355.

(25) El-Âlûsî, XVII, 51.

mun tahmin edilmesidir» (26), dolayısıyla, korkuya konu olan şey, kesin değilmişçesine bildiriliyor (27). «Mess», Arapçada bizdeki «dokunma» ile ifade edildiği gibi «azıcık olan değinme»yi belirtir. «Azâb», aslında Arapçadaki *temsîl, nekâl, ikab* vb. acı çektirme şekilleri arasında hafif bir dereceyi gösterir (28). «Azâb-un» kelimesinin sonundaki tenvin, böyle yerlerde taklîl, yani «küçültme» ifade eder (29). Er-Rahmân ise, Allahın, isim derecesine çıkmış, merhametinin çokluğunu ifade eden sıfatıdır. Şu halde her kelime, inzar görevini en şefkatli bir şekilde yerine getirmek gayesiyle seçilmiştir. İşte Rahmân ismi de bundan ötürü, burada çok uygun düşmektedir. Buna göre toparlarsak, âyete şöyle bir meal verebiliriz: «Babacığım, endişe ederim ki, O sonsuz merhamet sahibinden bile, sana azıcık bir acı dokunsun» (va'llâhu Â'lem).

أأخذ من دونه آلهة إن يورن الرحمض بضر لا نفس عنى شاعتهم
شيئا ولا يقدر

«Onu bırakıp ta başka tanrılar edinir miyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek isterse, o tanruların şefaati bana fayda vermez, beni kurtaramazlar» (36,23). Bu âyette de «Rahmân» vasfının «zarar vermek» kavramına uygun düşmediği sanılabılır. Bunun için de denilebilir ki: Allah, aslında, geniş mânada rahmet sahibidir, zarar vermek istemez (eğer diye tercüme edilen in şart edatının —Arapçada iza şart edatının tahakkuk ifade etmesine karşılık— *teşkiye* delâlet ettiğini hatırlayalım. «Ve iza erâde'llâhu (...) «Allah, bir kavmin kötülüğünü dilerse (...)» geldiği halde, benzeri muhtevalarda iza, Rahmân ism-i şerifiyle hiç gelmemiştir). Ama buna rağmen bana bir zarar vermek isterse, bana o tanruların bir faydası dokunabilir mi?» anlamını ifade eder.

Şu halde, Rahmân sıfatının, en ilgisiz sanılabileceği yerlerde bile, münasip düştüğünü görmüş bulunuyoruz.

4 — Kur'ân, Tanrıyı, er-Rahmân ismiyle andığı sırada, «Allah» lafza-i celâlini bir tarafa bırakmamıştır. Her iki isim bir arada, hatta bazan aynı âyette yer almıştır. Bu önemli noktayı, iyi-

(26) Er-Râgıb, el-Müfredât, s. 191.

(27) El-Âlûsî, XVI, 97.

(28) Krş. Er-Râgıb, el-Müfredât, s. 327; el-Âlûsî, I, 137; 'Azâb'ın ash, «azb», yani «men'dir (Tâcu'l-Arûs, 'AZB md., I, 370).

(29) El-Âlûsî, XVI, 98.

ce hatırda tutmak gerektir. Meselâ: «İşte onlar Allahın nimetine erdirdiği kimselerdir (...) kendilerine Rahmânın âyetleri okunduğu zaman, ağlayarak secdeye kapanırlardı» (19,58). Aynı şekilde 27,30'da da, bu iki isim aynı âyette yer almıştır. Aynı sözün devam ettiği 67,28-29'da; 13,30-31'de; 25,63-68'de; 2,163.164 ve 165'te birlikte kullanılmıştır. Dahası var: İslâmî rivayete göre el-Fatiha sûresi 5. sıradadır. Bu sûrede de er-Rahmân, tâbî (sıfat) olarak Allahı tavsif etmektedir (1,2 ve 3 âyetlerinde). Şu halde Allah Taâlâ, Kendisini bu isimle ilk defa adlandırdığında, sıfat durumunda getirmiş, en zahir olan bu sıfatını, —artık zât-ı Bâri'sine delâlet ettiği bilindiği için— sonra mevsufuz olarak, özel isim durumunda irad etmiştir. Sıfat olarak geldiği (1. maddede bildirdiğimiz altı âyet, —nüzü'l bakımından— sırasıyla 5, 48, 80, 87, ve 101. olarak yer alırlar. Buna bakarak, diyebiliriz ki, muayyen fasıllarla Rahmân'ın, Allahın sıfatı olduğu hatırlatılmak istenmiştir.

5 — Kur'ânda Ulûhiyyetin özel ismi durumunda kullanılan tek vasıf er-Rahmân değildir. Mevsuflarının Allah olduğu bilindiği için, şu vasıflar da gramer yönünden özel isim değerini kazanmışlardır: «Rabbu'l-âlemîn (56,80; 10,37; 2,131 vb. ki bu vasıf yirmi yedi âyette bu durumda varid olmuştur; nadiren tâbî (sıfat) veya haber (yüklem) durumundadır); «el-'Azîzu'r-Rahîm» (41,32); «el-Hayyu'l-Qayyûm» (20,111); «Âlimu'l-Gaybi ve's-Şehâde» (9,94.105; 62,8); «Hakîm-in Habîr» (11,1); «Habîr» (35,14) gibi bir çok isim böyledir.

6 — Aynı fiil, meselâ «Arş üzerine istiva» fiili, bir âyette «er-Rahmân»a (20,5), başka âyette ise «Allah»a (10,3) izafe edilmiştir. Bunun başka örnekleri de verilebilir. Bu da gösteriyor ki, fail aynıdır.

7 — Vahyin belirli bir döneminde er-Rahmân vasfının fazlaca zikredilmesi şöyle de açıklanabilir: Allah Taâlâ, böylesine muhtevalı bir vasma sahib olduğunu bildirmekle Ulûhiyyetin en bariz bir vasfını bildirmek istemiş olabilir. Bunu zihinlere iyice yerleştirmek için de, nisbeten başlangıç safhasına ait bir devrede, bu ismi daha çok ihtiva eden âyetler gönderilmiş, sonraları ise arada bir hatırlatılmıştır.

8 — Ulûhiyyeti, bazan en meşhur ve özel isim durumunda olan «Allah», bazan da Onun en vazih vasıflarını gösteren Rabb,

Rahmân, Rabbu'l-âlemîn vb. isimleriyle tanıtmak (hem de mâna bakımından tam yerlerini bulmak üzere), belâgati belli başlı özelliği olan Kitab için neden bir güzellik olmasın? Üslûp tenevvüü, edebî zevkin her zaman aradığı bir hususiyet olmamış mıdır?

9 — Rahmân isminin, sadece «ikinci Mekke devresi»ne ait olduğu iddia ediliyor. Tatalım ki bu doğru olsun. Kur'ânda, belirli dönemlere ait tenzillerde, başka muayyen birçok «el-Esmâu'l-Hüsna»nın da yer aldığını söyleyebiliriz. Bundan da sakim teolojik delâletler mi çıkarılacaktır? Meselâ «Rabbu's-emâvât ve'l-arḍ» vasfı, İslâmî rivayete göre, yalnız Mekke devri ortalarında görünüyor. «Tevvâb», «Afuvv» gibi isimler de yalnız Medîne sûrelerinde zuhur ediyor.

10 — Genel olarak hadis-i şeriflerde Ulûhiyyetin özel ismi «Allah»tır. Yeterli bir araştırma yapmamış olduğumuz halde, şu durumu görüyoruz: Rahmân ve Rabb isimleri «sıfat-ı gâlibe» bândan, özel isim şeklinde kullanılmıştır (30). Bu, muhtemelen Kur'ânın bu iki vasfa ağırlık vermesi ve Hz. Peygamberin tervici ile olmuştur. O zamandan beri müslümanlar arasında bu durum süregelmiştir.

11 — Kur'ân-ı Kerîm, Allahın isimlerini birbiriyle mücadele ettirmemek konusunda sarahat taşımakta, bu isim münakaşasının önüne geçmektedir: «En güzel isimler O'nundur» (20,5), «İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye. Hangisini dersiniz en güzel isimler O'nundur» (17,110).

Rahmân isminin Kur'ândaki kullanılışı ile ilgili olarak söyleyeceğimiz bu hususları gördükten sonra, bir kısım müsteşriklerin aynı konu hakkında ileri sürdükleri iddialara geçelim.

İddialar ve Cevaplarımız :

H. Grimme (ö. 1942) ve Th. Nöldeke'den (ö. 1930) beri iddia edildiğine göre, «er-Rahmân» ismi, «münhasıran ikinci Mekke dev-

(30) Er-Rahmân isminin hadislerde bu şekilde kullanılışı için bkz. el-Buârî, Tevhîd, 1; Ebû Dâvûd, Zekât, 45; ed-Dârimî, Feḍâilu'l-Kur'ân, 1. 5.

resinde görünür (31). Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans* (1860) eserinde bu devrenin, milâdî 616-619 yılları arasındaki zamanı kapsadığını düşünür ve 21 sûrenin bu devreye ait olduğunu savunur. Bunlar Mushaf-ı şerifteki tertibe göre sırasıyla şunlardır: 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, ve 18. sûreler. Nöldeke'den takriben yüz sene sonra R. Blachère de, nüzul sırasına göre sûreleri ele aldığını iddia eden eserinde (32) çok ufak farklarla, Nöldeke'nin sıralamasını aynen benimser. Kur'ân Tarihiyle —müsteşrikler arasında— en çok meşgul olan bu iki şahsın ve daha başkalarının çalışmaları sonucunda, bu tasnif ve er-Rahmân vasfının «İkinci Mekke devresine mahsus olduğu» iddiası, müsteşrikler tarafından kesinlikle kabul edilen bir *kredo* seviyesine çıkmıştır. Böyle bir hususiyet farzedince, bazı sûrelerin kronolojik sıralanmasında, bu ismi kıstas olarak kullanmışlardır. Daha önce veya daha sonraki bir safhada yer alması gerektiğini düşündükleri bazı sûreleri, sırf er-Rahmân ismini ihtiva etmesi sebebiyle «İkinci Mekke devresine» yerleştirdikleri de olmuştur. Bunu «muhkem kazıyye» sayan bazıları, artık birtakım sonuçları çıkarmaya başlarlar. Hz. Muhammed'in (aleyhisselam) «te'sis ettiği dinin Tanrısını tayin etmekte tereddütler geçirdiğini» (33) bile, buna dayanarak ileri sürenler oldu.

- (31) Bu iddiada olanların bazıları için bkz. Blachère, III, 713, n. 29; Aynı müellif II, 352'de yalnız bir istisna «kabul ederse de, «büyük ihtimalle onların da, ikinci devrede olmasını uygun» bulur; M. Gaudefroy-Demombynes, a.g. makale, s. 7; Buhl'un bu fikri hk. bkz. Blachère, I (Introduction), s. 255'de EI, II, 1137'den naklen; Jomier, a.g. makale, s. 364, 378 (bu ismin varlığını 2. Mekke devresinin işareti saymak fikrini genel olarak müsteşriklere nisbet ederek; J. Chelhod, «Note sur l'emploi du mot Rabb dans le Coran», *Arabica*'da, 5 (1958), s. 167; Krş. L. Gardet EI, yeni neşir «Allah» md., I, 418 b; R. Caspar, —nakil izni vermediği bir eserinde— bu sınıflamayı uygularsa da, bir başka makalesinde «2. ve 3. Mekke devresine konulan sûrelerin çok tahmini ve tesadüf olduğunu» söyler (La foi selon le Coran), *Proche-Orient Chrétien*, 18 (1968), s. 20-21, n. 10). Buna rağmen «âdet-i belde»den kurtulamayarak, «Kur'ân'ın Tanrısı, Kendisini, birinci Mekke devresinde Rabb, ikinci Mekke devresinde Rahmân, üçüncü Mekke ve Medine devrelerinde Allâh diye isimlendirir» der '(s. 23).
- (32) *Le Coran* (Traduction selon un essai de reclassement des sourates), Paris, 1949-1951.
- (33) J. Jacobey, «Asma Ullah El Hosna ou les beaux noms de Dieu», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*'de, Paris, J. Vrin, 27 (1938), s. 533-555. Yazar, bu iddiasını s. 535'te ifade eder.

J. Jomier ise daha başka neticelere götürmek ister. Bu zât, yazımızın' başında anılan makalesinde, —dayandığı bir kısım verilerin esassızlığının farkında bulunmuş olmalı ki— arada bir ihtiyatlı hareket ettiği intibasını veren ifadeler kullanır. Buna rağmen «sadece teklif sahasında kalmak üzere» kaydını koyarak ortaya attığı hipotezlerle, makalede ortaya konulmak istenen genel hava özet olarak şudur: «Arabistanda, İslâmdan önce Tanrıyı, «Rahmân» diye adlandıran bir mezhep bulunmalı ve bu mezhep, Hıristiyanlıkla ilgili olmalıdır. Böyle olduğu da, hıristiyan geleneğine ait bazı kavramları Kur'ânın, Rahmân ismine bağlamasından anlaşılmaktadır.» Bu intibai verdirmek isterken, öne sürdüğü mülahazalara temas etmeden önce, bu müsteşriklerin tutuldukları bu kronik durumun kökeni hakkındaki fikrimizi söylemek istiyoruz. Kur'ânda, Ulûhiyeti tavsif eden değişik isim ve vasıfların ayrı ayrı mütalaa olunup, bunlardan bazı sonuçlar çıkarılma asırlık hevesi nereden gelmiş olabilir?

Şahsî düşüncemize göre bu, Batıdaki Kitab-ı Mukaddes tenkitleriyle çok yakından ilgilidir. İddiamızla ilgili olduğu kadarıyla, kısaca şunları söyleyelim: Hıristiyanlık, öteden beri İsrâil oğullarına ait kutsal kitapların, tamamen ilâhî vahy eseri olduğuna inanıyordu. İlk defa miladî 16. asırda bir zat, Carlstadt, Hz. Musanın nasıl olup da kendisinin vefatını ve defnedildiğini (Tesniye, 34,5-12) anlatabileceğini sormaya cesaret etti. R. Simon, «Histoire critique du Vieux Testament» (1678) adlı eserinde, Tivrattaki anlamsız tekrarlar, kronolojik güçlükler, kıssalardaki tutarsızlıklar üzerinde durdu. J. Astruc 1753'te yayımlandığı «Conjectures sur...» kitabında, kaynakların çokluğu üzerinde durduğunu açıklamak cesaretini gösterdi: Tekvîn kitabında Tanrı, bazan Yahova bazan Elohîm diye anılıyordu. Öyleyse Tekvîn kitabında, birbiriyle mezcedilmiş iki kaynak olmalıydı. 18. asrın sonuna kadar süren çalışmalar (Eichhorn, Ilgen vb.), bu tezi destekledi ve daha geniş bir alana uyguladı. Devam eden birçok çalışma sonucunda 1854'te artık şu duruma kesin gözüyle bakılıyordu :

1 — Yahova'yı zikreden (yahvist) doküman, M.Ö. 9. asırda Yehude bölgesinde yazılmıştır.

2 — Elohîm'i zikreden (elohist) doküman, birinciye göre daha yakın bir zamanda, İsrâil ülkesinde kaleme alınmıştır.

3 — Tesniye kitabı M.Ö. 7. veya 8. yüzyılda yazılmıştır.

4 — «Code sacerdotal» denilen kutsal tarif, dîni kaide ve merasimlerden bahseden din adamları dokümanı ise «sürgün» devresinde ya da ondan sonra, yani M.Ö. 6. asırda yazılmıştır.

Şimdiye kadar yapılan çalışmalar, bu dört ana kaynak fikrini desteklemiştir. 1854'ten sonra, günümüze kadar, bu kesin dört sınıfı, alt bölümlere ve ikinci dereceden kaynaklara ayırma işlemleri yapılmıştır vs. Bu gün dîni makamlar bile, artık şimdiki Tevrat'ı «bizzat Hz. Musanın eliyle yazdığı kitap» olarak anlatmamaktadır. Zira, yaratış, Kain (Kabil)'in soyu, tufan, Hz. Yusuf'un başından geçenler, aynı şahıs hakkındaki değişik isimler, önemli olayların farklı anlatılışları gibi hususlar, iyice ortaya çıkmıştır. Tenkide sebep olan bu durumların, bu rivayetleri kaydeden «redaktör»lerin kaleminden çıktığı kabul edilmektedir. vs. (34).

Unutmayalım ki, Eski Ahid tenkitlerinde önemli rolleri olan Th. Nöldeke, J. Wellhausen gibi şahıslar Kur'ân araştırmalarına da girişmişlerdir. R. Blachère, er-Rahmân süresinin tercümesinde Wellhausen'in, bir pasaj hakkında, «iki ayrı rivayet bulduğundan, cem'sirasında ikisinin de korunduğunu» söylediğinden tasviple bahseder (35). Wellhausen, burada, Tevrat hakkındaki ayrı kaynaklar teorisini uygulama hevesinden başka bir şey ortaya koymamıştır. Nöldeke, sûreleri nüzûle göre sıralarken, o ve izleyicileri, «Rahmân» isminden «ikinci Mekke devresinin Tanrı adı» yaparlarken, ayrı Tanrı isimlerinden birtakım sonuçlar çıkarma metodunu, Kur'âna başarısızca uygulama işinden başka bir şey yapmamışlardır. Kur'ân için, tabiatıyla «ayrı kaynaklar»dan, «tabakalar»dan bahsedemezlerdi. Ama kendilerince bir bahane vardı: Değil miki Kur'ân yirmi küsur yıl boyunca tenziller halinde tamamlanmıştı; öyleyse hiç değilse onun yazarının(!), bilgisini aldığı şahıs ve kay-

(34) Verdiğimiz bu kısa bilgi «mütearife» halindedir. Dîni makamların tasvibine mazhar olmuş ansiklopedik malumat durumuna gelmiştir. Mesela bkz. Robert ve Feuillet, Introduction à la Bible, Paris, Desclée et Cie., 1959, I, 281-342; J. Dheilly, Dictionnaire biblique, Tournai (Belgium), Desclée et co. 1964, «Elohiste» md, s. 330-331 ve «Pentateuque» md., s. 920-923.

(35) Blachère, II, 74. Bu iddiaya göre er-Rahmân süresinin 46-60 ve 62-78 ları iki ayrı sütun halinde yan yana koyar. parçaları böyle olmalıdır. Blachère bunu göstermek için, bu pasaj-

nakların değişikliğini ihâm ettirebilecek bir şeyler bulmalıydı. Heyhat ki, aldıkları hiç bir kesin sonuç yoktur. İslâmın gerçeklerinden hangi birini yıkmaya çalışmışlarsa, o meseledeki tutarsızlıkları, müsteşrikler arasında bile, ortaya koyan şahıslar bulunmuşlardır. Müsteşriklerden yıkıcı olanların maharetleri, batıl tezlerindeki çürük tarafları saklayamamaktadır.

Daha önce onbir madde halinde, er-Rahmân isminin Kur'ân-ı Kerimde kullanılmasına dair verdiğimiz bilgilerin, bu iddiaların yersizliğini göstereceği kanaatindeyiz. Şimdiki tartışmamızda, o maddelelere atıflarda bulunacağız.

Orada görmüştük ki, böylesi peşin fikirlerin girmediği İslâmî rivâyetteki sıralamaya göre, er-Rahmân vasfının kullanılışı Kur'ân vahyinin belli bir dönemine inhisar etmemekte, aksine vahyin bütün safhalarında görünmektedir (1. maddeye ve 21. nota bkz.) Öyleyse, «Yahudi - Hıristiyan kaynaklı olan bu isimden Kureyşliler nefret ettiklerinden (Hz.) Muhammedin de onu terkettiği»ni (36) söylemek gülünç olur. Nöldeke ve tabilerinin sıralamalarının daha tutarlı olduğu, hiç bir surette ileri sürülemez. Kendi sıralamalarında bile, «ikinci Mekke devresi»ne sokuşturamadıkları er-Rahmân ismini ihtiva eden âyetler ise şunlardır: 55,1 (Blachère'e göre 28. sıradadır. Nöldeke ise, önce ikinci Mekke devresine yerleştirdiği halde, neticede birinci Mekke devresine koymayı uygun bulmuştur (37). El-Fatiha sûresinin 1. ve 3. âyetleri (Blachère birinci Mekke devresinin sonlarına doğru, 46. sıraya yerleştirir. Nöldeke ise, bu devrenin son sûresi olarak 48. sayar). En-Nebe' sûresinin 37. ve 38. âyetlerinde er-Rahmân ismi geçmektedir. (Bu sûre, Nöldeke'ye göre 33., Blachère'e göre ise 26. sıradadır. Sırf bu isim geçtiği için, bu âyetten itibaren sûrenin sonuna kadar olan kısmı (37-40), daha sonraki bir zamana havale ederler) (38). Bu davranışın, peşin fikirden başka dayanağı yoktur. Zira, kısa kısa âyetlerden ibaret olan bu pasajdan 37. ve 38. âyetleri çıkarınca, mâna eksik kalmakta, söz tamamlanmamaktadır. (Bazan yaptıkları gibi) üslûp ve fasıla değişikliği bahanesi de burada yoktur. Peşin fikir, insanı nasıl gülünçleştiriyor!).

(36) M. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, Paris, Albin Michel, 1969, s. 251.

(37) Blacère, II, 74.

(38) Ayn eser, II, 69.

Gelelim «ikinci Mekke devresi»nden sonraki kullanışlara : er-Ra'd sûresinin 13. âyeti (Bu sûreyi Nöldeke 90., Blachère ise 92. sıraya koyar, yani «üçüncü ve son Mekke devresi»ne. Blachère bunun farkına vararak «Rahmân isminin burada yer almasının müşkilât çıkardığını, dolayısıyla bu kısmın, büyük bir ihtimalle daha önceki devreye ait olması gerektiğini» iddia eder (39). Neye dayanarak? Hiç bir sebep zikretmez). El-Bakara sûresinin 163. âyeti ile el-Haşr sûresinin 22. âyetini, onlar da mecburen Medine devresine ait kabul ederler. Buralarda Rahmân isminin, «güçlük çıkardığı» bile söylenmez, sükûtle geçiştirilir). Keza Blachère, «ikinci Mekke devresi»ne yerleştirdiği el-Furkân sûresinin 63. âyetinden sonuna kadar olan ve bir bütün teşkil eden pasaj hakkında (25, 63-77), «fasıla ve muhteva değişikliği sebebiyle, muhtemelen Medine devresine ait olduğunu» söyler (40). Jomier'nin «meşhur ibâdu'r-Rahmân» diye nitelediği kısım ise bu pasajda (63. âyet) yer alır. Hal böyle iken, aynı Blachère ve onu sûrelerin sıralanması içinde taklid eden birçok müsteşrik, nasıl olur da Rahmân isminin «ikinci Mekke devresi»ne mahsus olduğunu (41) söyleyebilir? «Allah» ve «er-Rahmân» isimleri, bir çok durumda, aynı âyette veya tam anlam ifade eden aynı kelâmda, birlikte varid olmuştur ve, bunların bir kısmı da «ikinci Mekke devresi» sûre ve âyetlerindedir. Görülmeyen veya görülmezlikten gelinen bu noktayı, şu adedi tesbitle bitirelim: er-Rahmân ismi, bütün Kur'ânda (57) defa geçtiği halde, sadece «ikinci Mekke devresi»nde Allah ismi (143) defa zikrolunmuştur. Ve bu sayım, Blachère'nin sıralamasını esas alan Chelhod tarafından yapılmıştır (42).

Jomier'nin mülâhazalarına dönelim: Onun, Rahmân ismini, «ikinci Mekke devresi»ne mahsus saymaya dayandırdığı istidlâller düşmüş durumdadır. Keza, bu ismin, yabancı başka bir Tanrıyı gösterirmişcesine, özel isim durumunda kullanıldığı iddiası, bizim 1., 5. ve 6. maddelerimizle çürütülmüştür. Rahmân ismi, mahluklar hakkında kullanılmamışsa, Allahın bir çok ismi de böyledir: Hâlik, Rezzâk, Vehhâb, Vekil, Gafûr vb. ki sayıları hayli arttırılabilir.

(39) Blachère, III, 713, n. 29 ve II, 352, n. 4.

(40) Aynı eser, II, 312.

(41) Aynı eser, III, 713, n. 29; Jomier, a.g. makalesinde, s. 364, 378; Chelhod, a.g. makalesinde, s. 167; R. Caspar, a.g. makalesinde, s. 23.

(42) Chelhod, a.g. makalesinde, s. 162'deki tabloya bkz.

Rahmân ismi, umumiyetle yalnız başına gelmiş, Allahın başka isimlerinden biriyle beraber olmamışsa, Vekîl, Şehîd, Muhîtt isimleri, her zaman tek başına getirilmiştir. Bu durumda olan başka isimler de vardır.

Jomier'nin ileri sürdüğü gibi, Rahmân isminin geçtiği yerlerde, her zaman «Ehl-i Kitab atmosferi» yoktur. Meselâ şu âyetlerde, kesin olarak böyle bir ortam söz konusu değildir: 25,6; 36,11; 43,17.19.20.33.36; 50,33 gibi. Vahy fikri, bazan Rahmân ismi ile ilgili ise, sayılamayacak kadar çok yerde Allah ismiyle münasebettedir: 39,23; 17,9; 16,2. 44. 101; 6,91.93.114 gibi örnekler, bu kısmın tamamının belki de kırkta birini bile teşkil etmez. «Altı günde yaratma», «yedi gök», «arş» gibi «yahudi - hıristiyan mefhumları» tek tük yerde Rahmân ismi ile münasebette ise, daha fazla yerde, Allah ismi ile ilgilidir. «Altı günde yaratma»: 7,54; 10,3; 32,4 âyetlerinde; «yedi gök»: 17,44; 2,29 âyetlerinde; «Arş»: 23,116; 27,26 âyetlerinde Allah'a izafe olunurlar. Bunları sadece misal olarak zikrediyoruz. Ehl-i kitab ortamında bulunulduğu zaman Rahmân isminin getirilmesi de, kural değildir. Meselâ Hz. İsa'nın lisanından: «Allahtan sakının, bana itaat edin. Muhakkak ki Allah hem benim Rabbinim, hem sizin Rabbinizdir. Ona kulluk edin.» (43,63-64) gibi örnekler az değildir. «Sûr», «Cehennem», «Adn Cenneti» gibi uhrevî konular, Rahmân isminin geçtiği bir kaç sûrede bulunuyorsa, bunların, Allah ismiyle münasebette olduğu yerler çok daha fazladır. Meselâ, «Sûr»: 6,73; 27,87; 50,21 vb.; «Cehennem»: 17,39; 21,98; 72,23 vb.» «Adn Cenneti»: 13,23; 16,31; 18,31 vb.

Jomier, ilk müslümanları, «İbâdu'r-Rahmân» (Rahmân'ın kulları) diye bildiren âyete ve devamına çok önem veriyor. Bunun, «geçerken söylenen» rastgele bir söz olmayıp, yeni dinin programını ve örnek mü'minin vasıflarını beyan ettiğini söylüyor. Öyledir ve el-Furkân sûresinin bu son kısmı (25,63-77) bir bütün oluşturur. Ama bu **Péricope**'da Tanrı, 63. âyette kendisini er-Rahmân diye adlandırıyor, 64. ve 65. âyetlerde Rabb ismiyle, 68. âyette iki defa olarak yine Allah ismiyle bildirir. Daha önce belirttiğimiz gibi Jomier, iddialarında ısrarlı değildir. «Sadece teklif sahasında kalmak kaydıyla» mülâhazalarını öne sürer ve er-Rahmân adı ile münhasıran münasebette olan bir talimin bulunmadığını da özellikle açıklar. Fakat makalesinin sonunda, bu ismin, «belirli bir devrede, yahudi - hıristiyan muhitine yaklaşmak düşüncesiyle» kullanılmış

olduğu, «muayyen konuların ilânı için getirildiği», «Mekke muhiti için, gerçekten yeni bir talimin söz konusu olduğu» yanlışlarını, kesinmiş gibi göstermek ister. «Muhtemelen, Yemâme bölgesinde Rahmân adı altında toplanmış bulunan, yahudi-hıristiyan geleneğine mensup İslâm öncesi bir cemaatin mevcut olduğunu» söyler. Onun, çürük temellere dayandığını gördük, İslâma kaynak olabileceği sezdirilen bu sonuç da, haliyle esassızdır. Yazar, çok emek sarfetmiş. Bizi mecbur ettiği kadar inceleyeydi, herhalde bunları yazmazdı. Fakat konuyu böylesine incelemeyen bir çok kimse, yazdıklarını inandırıcı bulabileceği içindir ki, bu gerekli külfete katlanıp meseleyi tavzihe mecbur olduk.

İslâma, beşerî ve arzî kaynak arama düşüncesi olmasa, konuyu şu şekilde ele almamıza engel bulunmayabilir. Farzedelim ki, bütün iddiaları doğru olsun, Arabistanda Tanrıyı, Rahmân diye adlandıran ve Ehl-i Kitap geleneğine mensup bir dinî cemaat bulunmuş olsun. Mekkeli müşrikleri onlardan, onlar da ötekilerden ve dolayısıyla birbirlerinin Tanrıya verdikleri isimlerden nefret etmiş olsunlar. Tanrı, Kur'ânı vahyeden «Allah» ile civardakilerin «Rahmân» adıyla tapındıkları Ulûhiyyetin aynı olduğu gerçeğini yerleştirmek isterse, insanları lüzumsuz düşmanlıklardan, lafızda ve yersiz taassupta boğulmaktan kurtarmak için, başkalarının da verdiği ismi kullansa ne mahzuru olur? Onların, Rahmân adıyla tazim ettikleri halde, hakkında birtakım yanlış inançlara saplandıkları Allaha olan itikadlarını düzeltmek için onlara yaklaşırsa, —irşad gayesiyle— alışmış oldukları terimleri kullansa ne olur? Sırf Ehl-i Kitap bu vasfı kullanıyor diye, kör taassuba lâıyk bir tutum izleyerek, Arapçada Tanrının en bariz vasfını ifade eden Rahmân ismiyle adlandırmamanın anlamı olur muydu? **Faraza** kaydıyla getirilen bütün bu soruların cevapları doğru olsaydı bile, bundan hiç bir şey çıkmazdı. Kur'ân mesajının gayesine de uygun düşerdi. Zira —R. Arnaldez'in deyişiyle— Kur'ân, yer yüzünün tanımış olduğu en büyük çaptaki **oecumènique** bir davet getiriyordu. Çeşitli toplulukların içine düşmüş oldukları yanlış inançları bırakarak birleşmelerini istiyordu. Dolayısıyla, onun için önemli olan, lafızdan ziyade, mânâ idi.

TAŞKÖPRİ-ZÂDE AHMED EFENDİ'NİN
«LETÂİFU'N-NEBİ» İSİMLİ KIRK HADİSİ (*)

Doç. Dr. Sadık CİHAN

İsâmeddin Ahmed b. Mustafa b. Halil Taşköpri-Zâde 901/1459 senesinde Bursa'da doğdu (1). Ahmed Efendi büyüüp okul çağına gelince, vazife ile Ankara'da bulunan babası oğlunu Bursa'dan getirerek Kur'ânı Kerîm dersi verdi. Böylece Ahmed Efendi öğretim hayatına başlamış oldu. Ailesiyle birlikte Bursa'ya döndüğü zaman babasından arapça okudu. Sonra İstanbul'a gitti ve Mevlâna'yı Alaaddin Yetim (ölm. 920/1514) den sarftan Maksud (2), İzzî (3), Merah (4) isimlerindeki muhtasar kitapları, nahivden Avâmil (5),

(*) Osmanlı Devri Hadis Yazarları Üzerine Araştırma. Seri : 2.

- (1) Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333/1914, 1338/1929, I, 345-47; Mehmed Süreyya, Sicilli Osmani, İstanbul 1308, Matbaayı Amire, III, 471; Şemseddin Sami, Kamusu'l-A'lâm, İstanbul 1306/1889, Mirham Matbaası, IV, 2985; İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, XII/1, 42; Taşköpri-zâde, Şakâiku'n-Nu'mâniye (Türkçeye tercüme eden: Mecdi Efendi) 1269, s. 524; Yusuf Sarkıs, Mu'cemu'l-Matbuâtı'l-Arabiyye, Mısır 1346/1928, II, 1221.
- (2) Eserin Müellifi hakkında ihtilâf vardır. Bazısına göre İmamı Azam Ebû Hanife, bazısına görede başkasıdır. (Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, İstanbul 1971, Mâlli Eğitim Basımevi, ikinci baskı, II, 1807).
- (3) İzzuddin Ebu'l-Fedâil İbrahim b. Abdulvahhab b. İbrahim Zincânî (ölm. 655/1257) nin eseridir. Esere Sadeddin Mesud b. Ömer Kadı Teftazani (ölm. 791/1388), «Fevâidu Şerife ve Zevârdü Latife» isimli bir şerh yapmıştır. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1139).
- (4) Ahmed b. Ali Mesud'un eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1651).
- (5) Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî (ölm. 471/1078) nin eseridir. (Bkz. Keşfu'z-Zunûn, III, 1179).

Misbah (6), Kâfiye (7) ve Kâfiyenin bazı şerhlerini okudu. Tekrar Bursa'ya dönerek, orada hoca olan amcası Kıvâmuddin Kasım'ın yanında okumasına devam etti (8). Amcasından sarftan Haruniye'yi (9) ve nahivden Elfiye-i İbn Maliki (10) okuyarak ezberledi, ayrıca Davu'l-Misbâhı okudu (11). Mantıktan Isaguci (12) ile yine mantıktan Hüsâm ve Şemsiye şerhini gördü (13). Babasının Amasya'daki Hüseyniye medresesine tayini üzerine, orada tahsiline devam etti. Dayısından Haşiye-i Tecridi, Fenâri-Zâde Muhyuddin Çelebi'den Miftâh şerhini, Seydi Muhyuddin Efendi'den Mevâkif şerhini, Tunuslu Mehmed Meguşî'den Sahihü Buhârî'nin bir kısmını, Kadı İyâz'ın Şifâ'sından bir miktarını okudu (14).

Eğitiminden sonra ilk hocalık mesleğine 931/1525 senesinde Dimetoka'daki (15) Oruç medresesinde başladı. Burada belâgattan telhîş şerhi olan Mutavveli (16) başından istîâre bahsine ve Kelâm

-
- (6) Nasıruddin b. Abdusseyyid Matrızî en-Nahvî (ölm. 610/1213) nin eseri olup, beş bölümdür. (Bkz : Keşfu'z-Zunûn, II, 1708).
 - (7) Şeyh Cemâluddin Ebû 'Amr Osman b. Omar, İbn Hacıb Maliki (ölm. 646/1248) nin eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1370-1376).
 - (8) Ş. Nu'mâniye, s. 524; İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 42.
 - (9) Necmuddin Ömer b. Herevî'nin eseridir. Beş bölüm üzerine tertip olunmuştur. (Keşfu'z-Zunûn, II, 2027).
 - (10) «el-Elfiye fi'n-Nahv», Cemâluddin Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tâi İbn Malik en-Nahvî (ölm. 672/1273) nin eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, I, 151).
 - (11) Taceddin Muh. b. Muh. el-İsfereyânî'nin eseri olup, müellif «Misbah» isimli kitabı önce şerh edip «Miftah», sonrada onu kısaltarak yukardaki ismi vermiştir. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1708).
 - (12) Esirüddin b. Ömer Ebheri (ölm. 700/1300) nin Muhtasar bir eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, I, 206).
 - (13) Ş. Nu'mâniye, s. 525.
 - (14) «eş-Şifâ fi Ta'rifi Hukukî'l-Mustafâ» Kadı İyâz b. Musa (ölm. 544/1149) nin eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1052-1055).
 - (15) Batı Trakya'da bir kasaba olup Kızıl-Deli çayının Meriç nehrine karıştığı yer yakınmda Edirne ve İstanbul'dan Dede-Ağaca giden demiryolu üzerinde 31 km güneyinde, Türkiye hududuna 5 km mesafededir. (İslâm Ansiklopedisi, II, 589).
 - (16) Sadeddin Mesud b. Ömer Taftazanî (ölm. 792/1389-90) «Telhîsu'l-Miftâh» isimli eser üzerine iki şerh yapmıştır. Bu eser üzerine pekçok hâşiye yazılmıştır. (Keşfu'z-Zunûn, I, 473/474).

dan Haşiye-i Tecridi (17) başından umuru ammeye kadar, Seyyid Şerif'in feraiz şerhini okuttu (18). Sonra 1933/1526-27 de İstanbul'daki Hacı Hasan Medresesine tâyin edildi. Fıkıhtan kitâb-ı buyu'a kadar Sadru's-Şeri'ayı (19), belâgattan icâz ve ıtınab bahislerine kadar Miftâh (20) şerhini ve umuru amme'den vucub ve imkân'a kadar Hâşiye-i Tecridi, başından sonuna kadar iki defa Mesâbih'i (21) okutmuştur.

935/1528-29 da babası vefât etti (22), 936/1531 yılında Üsküp'teki İshak Paşa medresesine nakledildi. Ahmed Efendi başından sonuna kadar hadisten Mesâbih ve Meşârik'i (23), usulü fıkıhtan Tavdîh (24) isimli eseri tamamen, fıkıhtan Sadru's-Şeri'âyı kitâb-ı buyu'dan sonuna kadar, Seyyid Şerif'in feraiz şerhini ve Miftâh'ı okutmuştur. Altı sene sonra tekrar İstanbul'a dönerek 942/1536 da Kalenderhane medresesinde hocalığına devam etti. Mesâbih'i evvelinden kitâb-ı buyu'a kadar ve Mevâkif (25) şerhini vucûb ve im-

-
- (17) Nasıruddîn Ebû Cafer Muhammed b. Muh. Tusî (ölm. 672/1273) nin «Tecridu'l-Kelâm» isimli eseri üzerine Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî (ölm. 816/1413) tarafından yapılan hâşiyedir. Bu hâşiye Osmanlı alimleri arasında «Hâşiye-i Tecrid» ismiyle şöhet bulmuştur. (Keşfu'z-Zunûn, I, 346-47).
- (18) Ş. Nu'mâniye, s. 525.
- (19) Sadru's-Şerîa diye meşhur olan Ubeydullâh b. Mesud el-Buhari (ölm. 747/1346) nin «Tenkîhu'l-Usûl» isimli eseridir. Bu eser yine kendisi tarafından «et-Tavdîh fi Hallı Gavâmıdıt-Tenkîh» ismiyle şerhedilmiştir. (Keşfu'z-Zunûn, I, 496).
- (20) Sırâcuddîn Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali Sekkakî (ölm. 626/1228) nin «Miftâhu'l-Ülûm» isimli eseri olup üç kısım üzerine tertip edilmiştir. Bu eserin birçok şerhleri ve hâşiyeleri vardır. Bu şerhlerden Sadeddîn Taftazânî (ölm. 791/1388 89) ile Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî'nin (ölm. 816/1413) şerhleri Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1762-1763).
- (21) «Mesâbihu's-Sunne» İmam Huseyn b. Mesud el-Ferrâ Begavî (ölm. 516/1122) nin eseridir. Eser 4719 hadis ihtiva eder. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1698).
- (22) Ş. Nu'mâniye, s. 525.
- (23) «Meşâriku'l-Envâr» Radıyuddîn Hasan b. Muhammed es-Saganî (ölm. 650/1252) nin eseridir. Eserde 1246 sahih hadis mevcuttur. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1688).
- (24) Bkz: not 19.
- (25) Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed Iycî (ölm. 756/1355) nin Kelâm-la ilgili eseridir. Eser üzerine Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî (ölm. 816/1413) tarafından şerh yapılmıştır. Bu şerh Osmanlı medreselerinde ençok okutulan eser olmuştur. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1891).

kân bahsinden araz bahsine kadar ve Sadru's-Şeri'adan bir miktarını, Miftâh şerhinin bazı yerlerini tedris etti. Aynı yerde 944/1537 de Mustafa Paşa medresesinde vazifelendirildi. Mesâbîh'ı, evvelinden kitâbı zekata kadar Hidâye'yi (26), Kelâmdan Mevâkîf şerhini talebelerine nakletti (27).

944/1538 de Edirne'deki Üçşerefeli Medreseye tâyin edildi. Burada Sahîhü Buhari'den (28) bir cildi, kitâbı zekattan kitâbı haccın sonuna kadar Hidâye'yi, usulü fıkıhtan Telvîh'ı (29) okuttu. Bundan sonra 946/1539 da İstanbul Semaniye medresesi hocalığına yükseltildi. Sahîhü Buhariyi iki defa tamamıyla ve Kadı Beyzâvî tefsirinden (30). Bakara Süresini ve Hidâye'yi kitâbı buyu'dan kitâbı şuf'a'ya ve Telvîh'ı mebâhisi ahkâmdan sonuna kadar okuttu (31).

İstanbul'da beş sene kaldıktan sonra 951/1544 de Edirne Sultan Beyazıt medresesine tâyin edildi. Sahîhü Buhari'nin üçte birini nakletti. Hidâye'den kitâbı buyu'dan kitâbı şuf'a'ya ve Telvîh'ı mebâhisi ahkâmdan sonuna kadar, Mevâkîf şerhini ve feraiz şerhini tedris etti (32).

952/1545 de Bursa kadılığine tâyin edilince müderrislikten ayrıldı. Kadılıktan azledildikten sonra 954/1547 de tekrar Sahn (33)

(26) Şeyhulislâm Burhâneddin Ali b. Ebû Bekr Merginânî (ölm. 593/1196) nin eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, II, 2030-2040).

(27) Ş. Nu'mâniye, s. 526.

(28) İmam Ebû Abdullah Mûhammed b. İsmâil Cu'fî Buhari (ölm. 256/869-70) nin eseridir. (Keşfu'z-Zunûn, I, 541-555).

(29) Sadru's-Şeria Ubeydullah b. Mesud b. Ömar Taftazanî (ölm. 792/1389) nin «Tavdîh» isimli eser üzerine yaptığı şerh ve hâşiyedir. (Keşfu'z-Zunûn, I, 496-499).

(30) Kadı Nasıruddîn Abdullah b. Omar Beyzâvî (ölm. 685/1286) nin «Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vil» isimli tefsiridir. Kadı Beyzâvî diye meşhurdur. (Keşfu'z-Zunûn, I, 186-187).

(31) Ş. Nu'mâniye, s. 526.

(32) Aynı eser, s. 526.

(33) Bkz : İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1965, s. 5-10.

(34) Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Omar Zemahşerî (ölm. 538/1143) nin «el-Keşşâf an Hakâkî't-Tenzîl» isimli eseri üzerine Sevyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî'nin yaptığı hâşiyedir. (Keşfu'z-Zunûn, II, 1479).

hocası oldu. Burada Sahihü Buhari'yi tamamen ve Hidâye'yi, Telvîh'i ve Seyyid Şerif'in Keşşâf'a yazdığı hâşiyeyi okuttu (35).

958/1551 de İstanbul kadılığına getirildi, fakat gözleri görmez bir hale geldiği için 961/1555 de vazifeden ayrıldı (36).

Halveti tarikatına müntesibtî. Sülûs, nesih ve ta'lik yazmakta mahir bir hattattı (37).

968/1561 de İstanbul'da vefât etti. Fatih civarında Âşık Paşa tekkesi mescidi haziresine gömüldü (38).

E S E R L E R İ :

Taşköprü-Zâde'nin tefsir, hadis, kelâm, mantık, gramer, metafizik ve meâni ilimlerine dair birçok kıymetli eser ve risâleleri vardır ki şunlardır :

Şekâiku'l-Nu'mâniye fi Ulemai'l-Devleti'l-Osmaniye (39); Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâda (40); Nevâdiru'l-Ahbâr fi Menâkıbi'l-Ahyâr (41); Ta'likât 'alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerif 'alâ Tesiri'l-Keşşâf (42); Tabakâtu'l-Hanefiyye (43); Mu'ribu'l-Avâmil (44); Me-

(35) Ş. Nu'mâniye, s. 526.

(36) Ş. Nu'mâniye s. 526; İslâm Ansiklopedisi XII/1, 43; Sicilli Osmani, III, 471.

(37) İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 43.

(38) Osmanlı Müellifleri, I, 346-347; Ş. Nu'mâniye, s. 526; İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 43; Sicilli Osmani, III, 471; Kâmusu'l-A'tâm, I, 241.

(39) Taşköprü-zâde'nin en mühim eserlerinden biridir. Arapça olan bu eserin birçok Türkçe tercümeleri vardır. (Bkz: Osmanlı Müellifleri, I, 346-47; İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 43; Mu'cemu'l-Mabuât, II, 1222).

(40) «Mevdu'âtü'l-Ulûm» ismiyle oğlu Kemaleddin Muhammed tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (Osmanlı Müellifleri, I, 346-47; Mu'cemu'l-Matbuât, II, 1222) Brockelmann, 2. Band, s. 426).

(41) Osmanlı Müellifleri, I, 346-47; Brockelmann, 2. Band, s. 426; (Bkz: Beyazıt Ktp.-Veliyyüddin Efendi Ksm, no. 2458; Ragıp Paşa Ktp. no. 1050).

(42) S. Ktp. Şehit Ali Paşa Ksm. no. 351/1.

(43) S. Ktp.-Esad Efendi Ksm. no. 2311/1.

(44) S. Ktp.-Fatih Ksm, no. 5104.

dinetu'l-Ulûm (44); Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerî (45); Risâle fi Fadîlatı Mekârimi'l-Ahlâk (46); Risâle fi'l-Kadâ ve'l-Kader (47); Risâle fi'l-Mebâhisi'l-İsm (48); Risâle fi'l-Reddi alâ'l-Yahûd (49); Hâşiye Tefsiri Ebi Su'ûd 'alâ Sureti Kef (50); Risâle Muteallika fi Sahıhı'l-Buhari ve Şerhi'l-Kirmâni (51); Tebyînu'l-Dakâik fi Ta'yını'l-Hakâik (52); Risâle fi İlmü Adâbı'l-Bahs (53); Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Seyyid Şerif 'alâ Şerhi'l-Tecriid (54); Şerhu Ahlâkı'l-Azudiye (55); Risâle fi'l-Ferâiz (56); Şerhu Mukaddimeti's-Salât (57); Miftâhu'l-İrâb; el-Meâlim fi'l-İlmi'l-Kelâm; Suretu'l-Halâs fi'l-İhlâs, Risâle fi'l-Hikmeti'l-Ameliye; Mesâliku'l-Halâs fi Mehâliki'l-Havâs; el-Kavâidu'l-Celiyât fi Tahkiki Mebâhisi'l-Kulliyât; Risâletu'l-Câmi'a li Vasfi'l-Ulûmi'l-Nafia; Risâletu't-Tarîf ve'l-A'lâm fi Halli Müşkilâtı't-Tâm; Muhtasâr fi İlmü'n-Nahv; Aslu'l-Mevâhib fi Ma'rifeti Vucûbi'l-Vâcib (58); Şerhu'l-Fevâidu'l-Gıyâsiya (59); Risâletu's-Şifâ fi Edvâi'l-Vebâ (60); Risâle fi Tahkiki'l-Ihtilâf beyne Sadeddin Taftazânî

- (44a) Osmanlı Müellifleri, I, 346-47; (Bkz : S. Ktp.-Halet Efendi Ksm, no. 791/1). «Miftâhu's-Saâde» isimli eserin telhüsü olup kendisi tarafından yapılmıştır.
- (45) S. Ktp. - İbrahim Efendi Ksm. no. 6; Kadızâde Mehmed Efendi Ksm, no. 9.
- (46) S. Ktp.-Carullah Ksm, no. 2098/1.
- (47) İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 426; Brockelmann, 2. Band, s. 426 (Bkz : S. Ktp. - Carullah Ksm, no. 2117/9; Esad Efendi Ksm, no. 3590/1, Hacı Mahmud Ksm, no. 1447).
- (48) S. Ktp.-Aşir Efendi Ksm, no. 430/45.
- (49) S. Ktp. - Şehit Ali Paşa no. 2767/2.
- (50) S. Ktp.-Ayasofya Ksm, no. 359.
- (51) S. Ktp.-Carullah Ksm, no. 2098/8
- (52) S. Ktp.-Şehit Ali Paşa, no. 2767/15.
- (53) S. Ktp.-Mihrişah Ksm, no. 326; Lâleli Ksm, no. 3764/4; Nuriosmaniye ktp, no. 5403.
- (54) Osmanlı Müellifleri, I, 346-47 (Bkz : Veliyyüdin Efendi, no. 2025).
- (55) S. Ktp.-Hüsrev Ksm, no. 761; Lâleli Ksm, no. 3917/2; Şehit Ali Paşa Ksm, no. 1547/1; Ragıp Paşa Ktp, no. 786.
- (56) S. Ktp.-Ayasofya Ksm, no. 1608; Veliyyüddin Efendi no. 1597 ve 1600.
- (57) S. Ktp.-Esad Efendi Ksm, no. 3590; Amcazâde Hüseyin Paşa Ksm, no. 34/5; Çelebi Abdullah Ksm, n. 111/1; Carullah Ksm, no. 2116/5; Reşid Efendi Ksm, no. 1020/4.
- (58) Osmanlı Müellifleri, I, 346-47; İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 44; Brockelmann, 2. Band, s. 446.
- (59) S. Ktp.-Şehit Ali Paşa Ksm, no. 2238; Yeni Cami Ksm, no. 1037; Ayasofya Ksm, no. 4494; Ragıp Paşa Ktp, no. 1273.
- (60) S. Ktp.- Aşir Efendi Ksm, no. 275/1; Esad Efendi Ksm, no. 327.

ve beyne Seyyidi's-Şerif (61); Adâbu'l-Mevlâ Ebi'l-Hayr (62); Tel-hîsu'l-Ferâizi's-Sirâciye (63).

Hadisi Erbein Nüshalarının Tanımı

1)–Veliyyüddin Efendi Nüshası :

İstanbul Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi kısmında 556 numarayla kayıtlı güzel nesih yazılı yazmadır. Eserin, müellifin hattı olduğunu kapağın üst kısmındaki «Hadisi Erbein Cema'ahu'l-Fâdil Taşköprü bihattihi» ibaresinden anlamaktayız. Eser 17 varaktır; sahife ölçüsü 12.5x18.5, yazı ölçüsü 6x12 cm. dir, her sahife 12 satırdır.

Hadisler **birden otuzüç** kadar numaralanmıştır, otuzüçten sonraki numaralar tarafımızdan konulmuştur.

2)–Şehit Ali Paşa Nüshası :

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa kısmında 2767 numarada kayıtlı ta'lik yazı ile yazılı 1. risâledir. Eser 9 varaktır. Sahife ölçüsü 14.5x20.7, yazı ölçüsü 7.3x14.5 cm. dir. Her sahife de 17 satır vardır. Eserin ismi «Hadisi Erbein Letâifu'n-Nebi Salallahu Aleyhi ve Sellem me'a Eshâbıhı'l-Mukerrem» olarak kaydedilmiştir.

Şaka Risâlesi :

Taşköpri-zâde «Hadisi Erbein»in hemen sonuna şaka ile ilgili bir risâle ilâve etmiştir. Birinci nüshada 17. varaktan 19. varaka kadar, ikinci nüshada 9. varaktan 11. varaka kadar olan kısımdır. Konuyu açıklayıcı mahiyette olduğu için ikisini birlikte vermeyi uygun bulduk.

(61) S. Ktp.- Lâleli Ksm, no. 3691/2.

(62) S. Ktp.- Esad Efendi Ksm, no. 3763/3.

(63) S. Ktp.- Yozgat Ksm, no. 458/1.

Nüshaların Tahkikında Takibedilen Yol :

Birinci nüsha müellifin kendi hattı olduğu için esas nüsha olarak kabul edilmiştir. İkinci nüshadaki farklılıklar () parantez içinde gösterilmiştir. Birinci nüshada bulunupta ikinci nüshada olmayan keimeler (—) parantez içinde eksi işareti ile gösterilmiştir. Şekil, bulunmayan kelimedenden hemen sonra konulmuştur.

Hadisi Erbem'in Kaynağı :

Taşköpri-zâde eserini hazırlarken istifade ettiği belli başlı kaynak İmam Huseyn b. Mesud el-Begâvî (ölm. 516/1122)'nin «Şerhu's-Sunne» isimli eseridir (64).

KISALTMALAR :

- Bkz : Bakınız
Ölm : Ölüm
No : Numara
Ksm : Kısım
S. : Sahife
S. Ktp. : Süleymaniye Kütüphanesi

(64) Keşfu'z-Zunûn, II, 1040-1041.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

أحمد الله حمدا يليق بجلاله، وأصلى على نبيه محمد وآله .

وبعد فإن الله سبحانه قد الهمني في القديم والحديث، والرغبة في تتبع كتب الحديث . ولقد صادفت فيها عند ذكرهم أخلاق النبي عليه الصلاة والسلام ، انه كان يعزح أحيانا مع آله العظام وصحبه الكرام ، ثم لما كان حب العباسية والمزاج ، والميل الى المكاشفة والارتياح ، مما جبلني الله سبحانه وتعالى عليه حتى كنت صرقت حما من الاوقات اليه . ولم أتخلص منه لا في آوان الصبي ولا في زمن الشباب ، انعت من ذات نفسي جمع شتاييت الأحاديث في هذا الباب نيدون حجة لنفسي عند العرض في يوم الحساب . والله المسهل للضعاف مع أني اقتديت في ذلك بالاسلاف الكرام .

واقترضت أثر العلماء العظام في جمع الحديث الأربعين على اختلاف مقاصدهم في أمر الدين . والله المطلع على ما ينطوي عليه النيات والخبر بما يشتمل عليه الطويات . وهو حسبي ونعم الوكيل ، والهادي الى سواء السبيل .

الحدِيث الاول

روى أبو هريرة رضي الله عنه أنهم قالوا : يا رسول الله
 انك تدابنا فقال : أتى وان داعيتكم فلا أقول الا حقا .
 قلت : الدعاية بالضم المزاج بالضم ايضا وقد نعت
 فهو دعاب لمابء والمدحبة المازجة وعن ابن مسعود رضي الله
 عنه خالط الناس ودبك فلا تكلمه .

ومن الأحاديث الواردة على هذا الاسلوب ما روى أنس
 رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان من أفكة الناس
 وروى أنه (عليه السلام) كان كثير التمسيم . وعن عائشة رضي الله
 عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثنا ونحدثه
 ويلاعينا ويلاعه فإنا حضرت الملوكة فكانه لم يعرفنا .

قلت : الفكاهة بالضم المزاج بالفتح مصدر ،
 فهو فكه أى طيب النفس . وعن ابن عمر و بن عباس (رضي الله
 عنهما) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان نقي وجه بشاشة
 ما كان نقي وجه أحد من الانبياء . وكان صلى الله عليه وسلم
 يقول : «المؤمن من دعى لعب والمناقى عبوس فطوبى» .

الحدِيث الثاني

قال عطاء رضي الله عنه أن رجلا سأل ابن عباس رضي الله

عنهما اكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح ؟ فقال ابن عباس رضي الله عنهما: نعم ، فقال الرجل : مما كان مزاحه ؟ فقال : انه كسرت اذات يوم امراءه من نساءه ثوبا و اسما فقال لها السمية واحمدى وجرى منه ذيل كذيل العروس .

الحدِيث الثالث

قلت عائشه رضي الله عنها : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من فزوقه بدر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تعالي حتى اسابقك فتدردت درعي على بطني ثم خططنا خطا فقمنا عليه فاستيقنا فسقنا ، فقال هذه مكان ذي المجاز و كان جاء به ما ونحن بدى المجاز و انا جاريفه قد بيمتنتى ابي بسى ، فقال اعطيتنه فابيت و سميت فسمي ، خلفي فلم يدركني ، و في يومين النسخ قد بيمتني ابي . لكن الاولى اصح و اولى ، و في روايه عن عائشه رضي الله عنها سابقني رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبقته فلما حملت اللحم سابقني فسبقني فقال هذه يتاك .

الحدِيث الرابع

قلت عائشه رضي الله عنها : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عندى و سودة معنا فصنعت خريوقه و جئت بها فقلت لسودة كبري . فقالت : لا احبه ، فقلت : و الله لتاكبين او لا لطحن و جهيت ، فقالت : ما انا بذا اتقعه فاخذت من المحفة شيئا فططخت

وجهبها به (-) ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس بيني وبينها فخفض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبته ليستفيد من فتناه لت من الصحف شيئا فمسحت به وجهي وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك .

قلت : سودة هي بنت زمعة بن فيس بن عبد شمس من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تزوج بها بعد خديجة .
والحريرة رقيق يطبخ بلبن .

الحديث الخامس

روى أن الضحاك بن سفيان الكلابي كان رجلا قبيحا دميما فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : يا رسول الله عندي امرأتان أحسن من هذه الحميراء أفلا أنزل لك عن احديهما فتزوجها وعائشة رضيت الله عنها جالسة تسمع وذلك قبل أن يصرب الحجاب فقالت عائشة رضيت الله عنها : أهى أحسن أم أنت قال لا بل أنا أحسن وأكرم فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسألة عائشة اياه لأنه كان دميما .

قلت : الدميم بالبدال الفير المعجزة القبيح . والحميراء لقب عائشة رضيت الله عنها كان يقول لها النبي صلى الله عليه وسلم أحيانا يا حميراء تصفرو الحمراء يريد البيضاء وقد كانت العرب تقول امرأة حمراء أى بيضاء وسئل ثعلب لم خص الأحمر دون

الابيض فقال لأن المرب لا تعمل رجل ابيض من بياض اللون انما
الابيض عندهم المظاهر النقي من الابيض ، فاذا ارادوا الابيض
من اللون قالوا الاحمر .

قلت : أورد عليه انهم قد استعملوا الابيض في احوال الناس
وغيرهم ، ولعل السبب في ذلك أنهم (ر -) قد يطلقون البياض
في داء معروف كما ورد في الحديث عند وصف أويس القرني
رضي الله عنه على أن البياض لا يحدد ما لم يشبه نوع حمرة .

الحديث السادس

روي علقمة عن أبي سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يدلع لسانه للحسين بن علي رضي الله عنهما فيرى الصبي لسانه
مبهش له في " شرح السنة " عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال :
كان النبي صلى الله عليه وسلم ليدلع لسانه للحسين بن علي رضي الله
عنهما فيرى الصبي ... حمرة لسانه فبهش اليه قيل فقال عينيه
من بدر الغزاري والله ليكون لي الابن رجلا قد عذر وجهه
ما قبلته قط فقال صلى الله عليه وسلم : " ان من لا يرحم لا يرحم " ،
قلت : قال ابن الاعرابي يقال أروع الرجل لسانه أي أخرجته ،

وبهش من الهشاشة (الحناشة) هو الطرب من السرور ويقال
للإنسان اذا نظر الى شيء فأعجبه فاسرع اليه وثار له بهش اليه

و يقال عذر و وجهه اى بيت عذاره و المراد نيات لحيته

الحدِيث السابع

روى أبو هريرة رضي الله عنه قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سورة من أسواق المدينة فأنصرفت معه الى فناء ناطق رضي الله عنها فنادى الحسن اى لكع اى لكع أثم لكع يريد الصغير فلم يجبه أحد ثم أنصرف وأنصرفت معه الى فناء عايشه رضي الله عنها فجاد الحسن ابن على ، قال أبو هريرة : ظننت أن أمه حبست ليجعل فى عنقه السحاب فلما جاء التبع مسه رسول الله صلى الله عليه وسلم والتزم هو رسول الله عليه وسلم وقال : اللهم انى أحبه فأحبه واحب من يحبه تلك موات .

قلت : قال الراوى و السحاب خيط ينظر فيه الخرز و يلبس الصبيان و قيل هو من المعازات ، و قيل هو قلادة تتخذ من قزفل و حليب و سكر و نحوه ، و ليس فيها من اللؤلؤ و الجوهر شىء

الحدِيث الثامن

روى أن أبا هريرة رضي الله عنه قال : لأزال أحب هذا الرجل بمعنى الحسن بن على رضي الله عنهما بعد ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصنع به ما يصنع رأيت الحسن بن حجر النبي

صلى الله عليه وسلم وهو يدخل أصابعه في لحية النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم أدخل لسانه في فمه ولسان الحسن في فمه ثم قال : " اللهم انى أحبه فأحبه وأحب من يحبه " .

الحديث التاسع

قال ابن الزبير: لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجدا حتى جاء الحسن فصعد على ظهره فما أنزله حتى كان هو الذى نزل وان كان ليفرج له رجله فيدخله من ذا الجانب ويخرج من الجانب الآخر

روى عن عبد الله بن مسعود (رضى الله عنهما) أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبلى فإذا سجد وتب الحسن والحسين على ظهره فإذا أرادوا أن يمنعوها أشار إليهم أن دعوهما فإذا قضى الصلوة وصعهما في حجره وقال : " من أحبني فليحب هذين " ، وفي رواية أبى هريرة فلما صلى صلوة العشاء قال ابو هريرة : يا رسول الله ألا اذهب بهما الى امهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا فبرقت برقة فما زال (فما زال) في ضوئهما حتى دخلا الى امهما رض. الله عنهما " .

الحدیث العاشر

روى البخارى عن عائشة ١ رضى الله عنها (قالت : كنت العيب بالبيئات عند النبي صلى الله عليه وسلم وكان لى صوتا حيا يلعبن معنى فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل يتقمعن منه فيسربهن الى فيلعبن معنى ، ونفى رواية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ما هذا فقالت بناتى قال فما هذا الذى ارى نفى ووسطهن قالت فرس، قال : ما هذا عليه ؟ قالت: جناحان قال فرس له جناحان قالت او ما سمعت أنه كان لسليمان بين داود خيل لها ارجحه قالت فضحك صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه .

قال مى الاحياء الحدیث محمول عندنا على عادة الصبيان فى اتخاذ اللعب من الخرق والرقاع من غير تكميل صورة بدليل ما روى نفى بعض الروايات ان الفرس كان له جناحان من رقع .

قلت : يقال تقمع أى انصرف عما يريد ومنه انقمع دخل البيت مستخفيا والتسريب من قولهم سرب على الايل أى أرسلها قطعها قطعها .

الحدیث الحادى عشر

روى عن النعمان بن بشير قال : استأذن أبو بكر على النبى

صلى الله عليه وسلم فسمع صوت عايشة عالية فلما دخل تناولها
ليلطمها، وقال : لا أراك ترفعين صوتك عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يحجره وخرج أبو بكر
مغضبا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين خرج أبو بكر كيف
رأيتيني انقذتك من الرجال قالت فمك أبو بكر (-) أيما تم
استأذن فوجدتهما قد اضطجعا فقال لهما ادخلا في سلمكما
كما ادخلتما في حربيكما، فقال النبي صلى الله عليه وسلم
قد فعلنا قد فعلنا .

الحديث الثاني عشر

قال أنس: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحسن
الناس خلقا فأرسلني يوما لحاجة فقلت والله لا أذهب وحي نفسي
ان اذهب لما أمرني به رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجت
حتى امر على صبيان وهم يلعبون في السوق فاذا رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد قبض بقفاي من ورائي فنظرت اليه وهو
(-) يضحك فقال يا أنيس نهيت عن أمرك به قلت نعم أنا أذهب
يارسول الله .

الحديث الثالث عشر

روى عن أنس (رضي الله عنه) أنه قال : ان كان النسي
صلى الله عليه وسلم ليخالطنا حتى يقول لأخ لي صغير يا (١)

با عمرو ما فعل النفيير كان له نفيير يلعب به (-) فمات .

قلت : النفيير طائر صغير مثل العصفور احمر المنقار .

الحديث الرابع عشر

روى عن أنس (رضى الله عنه) أن رجلا استحلم رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال : انى حاتمك على ولد ناقه فقال :
ما أصنع بولد الناقه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
وهل تليد الابل الا النوق .

قال فى شرح السنه وهذا حديث صحيح غريب .

الحديث الخامس عشر

روى عن أنس أن رجلا من أهل البادية اسمه زاهر بن حرام
كان يهدى للنبي صلى الله عليه وسلم من البادية فيجهزه رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا أراد أن يخرج فقال النبي صلى الله
عليه وسلم : " ان زاهرا باديتنا ونحن حاضروه . "

الحديث السادس عشر

كان زاهر بن حرام رجلا دميما وكان النبي صلى الله
عليه وسلم يرحبه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يوما (-)

هو يبيع متاعه فاحتضنه من خلفه وهو لا يبصره فقال : أرسلني
من هذا فالتفت معرف النبي صلى الله عليه وسلم فعمل
لا يألوا ما الزق ظهره بصدره النبي صلى الله عليه وسلم حين
عرفه .

الحديث السابع عشر

أن النبي صلى الله عليه وسلم احتضن زاهر بن حرام
من خلفه ويقول من يشتري العبد فقال : يا رسول الله اذأ
والله تحدثني كاسدا لانه كان دميما فقال النبي صلى الله عليه
وسلم لكن عند الله (تجدني كاسدا) لست بكاسد . (1)

الحديث الثامن عشر

روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعجوز :
ن الجنة لا تدخلها العجز فولت تنكي فقال : اخبروها
أنها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا أنشأنا
هن انشاء فحملناهن أبكارا عربا أترابا .

الحديث التاسع عشر

روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لامرأة
من الانصار : الحقى زوجك فان فى عينيه بياضا فاسرعت عليه
(1) قال فى شرح السنة لكن عند الله أنت غلام .

وهي مختبلة فقال لها زوجها ما الذي (ماللذي) دهاك
فقلت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني أن فرغ
عينيك بياضا فقال البياض الذي في عيني لا يؤذيها

قلت : المختبلة من قولهم اختبله إذا أفسد (فسد)
عقله وقوله ما دهاك أي ما أصابك .

الحديث لمو في عشرين

عن عوف بن مالك الأشجعي قال : أتيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم في غزوة تبوك وهو في قبة من آدم فسلمت فرد
علي فقال أدخل فقلت : أكلى يا رسول الله قال كلك فدخلت قيل
انما قال أدخل (-) كلى لصغر القبه .

الحديث الحادي والعشرين

روى أن صهيب (صهيبا) دخل على النبي صلى الله عليه
وسلم وعينه تشتكي فقال : يا صهيب تأكل التمر على علة عينيك
فقال : يا رسول الله انما آكله على الجهة الصحيحة فضحك رسول
الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه .

الحديث الثاني والعشرون

عن أنس أنه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :
ياذا الدينين قال أبوأسامة : يعني يمازحه . هذا حديث صحيح
غريب .

قال في شرح السنة وقد يحتمل أن يكون قصد به
الحض والتنبه على حسن الاستماع والتلف لما يقوله لا المزاج
لان الاستماع يكون بحاسة الاذن ولذلك خلق الله الاذنين
النتهي ما ذكره والله أعلم .

الحدِيث الثالث والمشرون

روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد على (بن)
أبي طالب في المسجد نائما (نائفا) وطبه التراب فقال: يا تراب
تم أي تراب

قلت : أخرج هذا الحديث الامام النووي في كتاب الدعوات ،
وقال فلزمه هذا اللقب الحسن الجميل .

الحدِيث الرابع والمشرون

روى الشيخ الكرماني أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى
أبا هريرة وفي كفه هرة فقال : يا أبا هريرة .
قلت : وكان أبو هريرة يحب أن يدعى بهذا الاسم ان
سماه النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الاسم ، ومن هنا القيل
اسم ذى اليمين . روى الامام النووي في كتاب " الدعوات ،
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو الرجل الذي في يده
طول ذى اليمين .

قلت : واسم ذلك الرجل الخرباق بكسر المعجمة و " ا " الموحدة .

الحديث الخامس والعشرون

عن أبي الورد عن أبيه قال : رأى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى رجلا احمر فقال أنت أبو الورد ، قال جبارة : ما زحاه .

الحديث السادس والعشرون

روى البخارى عن عبد الله بن عمرو أو عمر قال : لما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الطائف لم ينل منهم شيئا . قال : انا فافلون ان شاء الله فنقل عليهم وقالوا نذهب ولا نفتحته وقال مرة نقل فقال اغدوا على القتال ففدوا فأصابهم جراح ، فقال : انا فافلون غدا ان شاء الله فأعجبهم ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم وقال سفيان مرة فتبسم .

الحديث السابع والعشرون

أخرج البيهقي في " الدلائل " ، من طريق ابن اسحق عن عاصم بن عمر بن قتادة وعبد الله بن أبي بكر بن حزم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان يخرج في وجه من مغازيه الا أظهر أنه يريد غيره غير أنه في غزوة تبوك قال يا أيها الناس انى أريد فاعلمهم وذلك في زمان الهأس وشدة من الحر وجذب البلاد

بينما رسول الله على الله عليه وسلم في جهازه ار قال
 للحر بن قيس هل لك في بنات بني الاصغر قال : يا رسول الله
 لقد علم قومي أنه ليس أحد أهد عبيدا بالنساء مني و اني أخاف
 ان رأيت نساء بني الاصغر أن يعتنني فاذن لي يا نزل الله و منهم
 من يقول اذن لي الاية كذا في الاتقان للسيوطي

الحدِيث الثامن و العشرون

روى البخارى عن أبى هريره أن النبي علم الله عليه وسلم
 كان يوم ما حدثت و عنده رجل من أهل البادية أن رجلا من أهل
 الجنة استأذن ربه في الزرع فقال له أو لست فيما سمعت (—) قال
 بلى و لكني أحب أن أزرع فأسرع و بذر فيادر الطرود نباته و استأذنه
 و استحصاه و تكون أعمال الجبال فيقول الله عز و جل يا ابن
 آدم فانه لا يشبعك شيء فقال الاعرابي : يا رسول الله لا تجد هذا
 الا موشيا أو أنصاريا فانهم أصحاب زرع فاما نحن فلنستأصحاب
 زرع ، فضحك رسول الله على الله عليه وسلم .

الحدِيث التاسع و العشرون

روى الغزالي في ٣٠٠ احياء ، أن النبي صلى الله عليه وسلم
 جاءه اعرابي يوما و كان النبي صلى الله عليه وسلم متغيرا بكرة
 اصحابه فأراد أن يسأله فقالوا لا تفعل يا أعرابي فانا ننكر لونه
 فقال : دعوني فوالذي بعثه بالحق نبيا لا أراه حتى يتبسّم

فقال يا رسول الله بلغني أن المسيح يعني الدجال يأتي الناس بالثريد وقد هلكوا جوفاً فترى لي بأبي أنت وأمي يا رسول الله إن أكلت من ثريده تعنفنا وتترها حتى أهلك هن لا أم أعرب فسي ثريده حتى إذا تعلمت نبيها آمنت بالله وكوت به قال ففحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه . ثم قال بل يفديك الله بما يفني به المؤمنين .

الحدِيث الموعِي ثلثين

عن أم خالد بنت خالد بن سعيد أبي النبي صلى الله عليه وسلم بشباب فيه خميمة سوداء صفيرة قال اتقوني يا أم خالد فإني بها تحمل فأخذ الخميمة بيده فألبسها قال : ابلى واحلقني ثم ابلى واحلقني وكان فيها علم اخضر او اصغر يقال : يا أم خالد هذا سناه ، وهي بالحبيشة حسنة ، فذهبت العيب بجاتم النبوة فزبرني أبي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعها .

الحدِيث الحادِي والثلاثون

روى الشيخ البخاري عن محمود ربيع أنه قال : عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجلة مجها في وجهي وأنا ابن خمس سنين من دلو في داري ، يقال مع الرجل الشراب من مه اذا رعى به .

قال الشيخ الكرماني في الحديث دلالة على اباحة مج
الريق على الوجه اذا كان فيه مصلحة وعلى غهارته، وفيه جواز
مداعمة الصبي .

الحديث الثاني والثلاثون

عن جابر بن سمرة كان يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يقوم من مصلاه الذى صلى فيه الصبح حتى تطلع الشمس وكانوا
يتحدثون فيما أخذون فى أمر الجاهلية فيضحكون ويتبسم له . (١)

الحديث الثالث والثلاثون

روى الغزالي فى "الاحياء" ، لما قسم النبى صلى الله عليه
وسلم الغنائم أمر العباس بن مرداس بربيع قلائص فانبعث يشكو
فى شعره وفى آخره :

شعر

وما كان بدر ولا حابس يسودان مرداس فى الجمع
وما كنت دون امرئ منها ومن تضع اليوم لاترفع (يرفع)
فقال (رسول الله) صلى الله عليه وسلم : اقطعوا عنى لسانه
فذهب به أبو بكر حتى اختار مائة من الابل ثم رجع وهو ممن
أرضى الناس فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تقول الشعر
(١) رواه صاحب المطابع .

مى فجعل يعتذر اليه ويقول بأبى أنت و أمى لانى أجد ربيب
الشعر على لساني مثل دهب النمل يقرصنى كما يقرص النمل فلا
أحد بدا من أن أقول فتيسم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال لاتدع العرب الشعر حتى تدع الابل الحنين .

الحديث الرابع و الثلثون

روى أن نعيمان الانصارى كان رجلا مزاحا و كان يد و يا
و كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك منه حتى قال انه
يدخل الجنة وهو يضحك و كان يشرب الخمر فيؤتى به الى النبي
صلى الله عليه وسلم فيضربه بنعله و يورى بنعله و يأمر الصحابة
فيضربوه به بنعالهم فلما كثر ذلك قال له رجل من الصحابة لعنك
الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تفعل فانه يحب الله ورسوله
قال و كان لا يدخل المدينة رسل اى لبن و لا طرفة الا اشترى منها
جاء به الى النبي صلى الله عليه وسلم و قال هذا هديك يا رسول
الله فاذا جاء صاحبه يطالب نعيمان بثمنه جاء به الى النبي
صلى الله عليه وسلم ، و قال : يا رسول الله اعطه ثمن متاعه
فيقول رسول الله (-) صلى الله عليه وسلم اولم تهده لنا (-)
فيقول يا رسول الله انه لم يك و الله عندي ثمنه و احببت (احبب)
أن تأكله فيضحك رسول الله (-) صلى الله عليه وسلم و يأمر
لصاحبه ثمنه .

الحديث الخامس والثلاثون

روى أن نعيمان وسويط بن عبد العزيز (العز) خرجا مع
 أبي بكر في تجارة قبل وفاته (وفات) رسول الله عليه وسلم
 بعمامين وكان سويط على الزاد فاستطعمه نعيمان فقال حستى
 بى أبو بكر فمر ركب من تجران فيها منتهم على أنه عبد بمشقة
 قلايص وقال انه ذو لسان ولغه ولعله يقول انا حر فقالوا لا عليك
 ووضعوا عصاه في عنقه وذهبوا به فأخبر بذلك أبو بكر فرد
 الغلابس وخلصه ففضحك منه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واصحابه سنة .

قلت : أورد هذا الحديث العلامة الزمخشري في " ربيع الأبرار " :

الحديث السادس والثلاثون

روى أن نعيمان رأى مع أعرابي عكسه غسل فاشتراها منه
 بجاه بيت عائشة في يومها وقال (فقال) : خذوها فتوههم
 رسول الله (النبي) صلى الله عليه وسلم أنه أهدبها ومسر
 نعيمان وترك الأعرابي على الباب فلما طال قعوده قال : يا هؤلاء
 ردوها (ردها) على أن لم يحضر قيمتها معلم رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بالقصة فوزن له الثمن (السمن) وقال لنعيمان :
 ما حطك على ما فعلت قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه

وسلم يحب المصل ورأيت الأعرابي معه عكة فضحك صلى الله عليه وسلم ولم (-) يظهر له فكيرا .

قلت : المدكة بالضم آتية السمن .

الحدِيث السابِع والثلاثون

روى الشيخ الكرماني انه جاء أعرابي وأناخ ناقته فقبل لنعيمان لو نحررتها فأكلناها ويفرم رسول الله ر النبي (صلى الله عليه وسلم ثمزنها فنحرها فخرج الأعرابي فصاح واعقراه يا محمد فقال صلى الله عليه وسلم : من فعله فقالوا : النعيمان ، فضحك صلى الله عليه وسلم وعزم ثمزها .

الحدِيث الثامن والثلاثون

روى أن خوات بن جهمير كان جالسا الى نسوة من بني كعب بطريق مكة فطلع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أبا عبد الله ما لك مع النسوة فقال يمتلن ضميرا الجمل والجرود قال فضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاجته ثم طلع فقال : يا أبا عبد الله اما ترونك الجمل الضرار بعد قال فسكت واستحييت قال فكنت بعد ذلك أنتعز زاي أنتنطنس وأتباعه منه كلما رأيت حياه منه حتى قدمت المدينه وبعد ما قدمتها حتى طلع على وأنا أصلى في المسجد فجلس الى فطولت فقال لاتطول فاني أنتعزرك فلما

فوفت قال: يا أبا عبد الله أما ترك ذلك الحمل الشراء بعد قال فسكت واستحييت منه فقام فكننت أنتنز منه حتى لحقني، وهو على حمار، وقد جعل رجله من شق واحد فقال أبا (يا أبا) عبد الله أما ترك ذلك الحمل الشراء بعد قال قلت: والذي بعمتك بالحق، ما غير منذ اسلمت فقال الله أكبر الله أكبر اللهم اهد أبا عبد الله قال ومحسن إسلامه وهداه الله وفي رواية تحسن إسلامي وهداني الله .

قلت : يقال شرر البعير يشرر شرورا إذا نفر وذهب في الأرض .

الحدِيث التاسع والثلاثون

روى أن امرأه من تميم اللات بنى ثعلبها خضرت سوتى عكاظ وممها نحا سمن فاستخلى بها خوات بن جبير الانصارى ليتهاعها ففتح أحد ممها وراق و دعه اليها فآخذته بأحدى يد بها سسم فتح الآخر و دعه اليها فآمسكته بيدها الأخرى فلما شغل يد بها ساورها حتى قضى ما أراد يعني عشيها وهي لا تقدر على الدفع عن نفسها لحفظها أنواه النحسين وشحها على السمن فلما قام عنها قالت لا هتاك فغرب بها العطل وقيل لما قضى وطره منسها هرب، قال أهبانها منها شغلت يد بها اد ارت خلطها بنحسها من سمن دوى عبرات ، تم أسلم خوات وشهد بدرا . فقال رسول

يا رسول الله قد رزقني الله خيرا أئوز بالله من الحور بعد الكور
وفي روايه قد رزقني الله خيرا واحضرتني مع زوتك بدرا فأئوز
بالله من الحور بعد الكور .

قلت : عكاظ اسم سوق للمعرب بناحية مكة كانوا يجتمعون
بها في كل سنة فيقومون شهرا ويتبايعون ويتاشدون شعر
ويتفخرون فلما جاء الاسلام هدم ومضى أئوز بالله من الحور
بعد الكور أي من النقصان بعد الزيادة .

الحديث العوفي اربعين

روى عن عكرمة قال : كان عبد الله بن رواحه (رواحه)
مضطجعا الى جنب امرأة نقام الى جاريته له في ناحية الحجر فوقع
ظليها وبرزت امرأته فلم تجده في مضجعه (مضجعه) فقامت
فخرجت فرأتة على جاريته فرجمت الى البيت فأخذت الشفرة ثم
خردت ووضعت نقام فلقبها تحمل الشفرة فقال مهيم ؟ قال (قالت)
لو أرى نيك حيث (-) رأيتك (-) لو جأت بين كتفيك بهذا
الشفرة قال : واين رأيتني ؟ قالت : رأيتك على الجارية قال :
ما رأيتني وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نعزأ
أحدنا القرآن وهو جنب قالت اقرا فقالت (فقال) : أنانا
رسول الله صلى الله عليه وسلم يتلو كتابه كما لاح مشهور من
الفجر ساطع أنانا الهدى بعد العمى فتلو بنا به موقات ان ما قال

واقف بیعت جهانی جنبه عن فراشه ازا استفتت بالشرکین المضاجع
فقلت آمنت بالله و کذبت بالبصر ثم عد ا علی رسول الله صلی الله
علیه وسلم فآخبره فضحك حتی بدت نواجذه . کذا رواه الدارقطنی
مرسلًا و بروی هذا الأثر علی وجه آخر اخصر من الاول ، وهو ما
حدثنی به عبد العزيز بن عبد الله بن ابي سلمه عن النقیفه ا بن
عبد الله بن رواحه الانصاری کانت له جارفة فاتهمته امراته ان ینکن
أصابها فقالت انک الآن جنب منها فانکر ذلك فالتعلل کنت صارتا
فأقرأ القرآن و قد عهدتہ لا یقرأ القرآن وهو جنب فقال : شهدت
بان و عد الله حق ، و ان النار مثنوی الکافرینا ، و ان العرش موق الماء
طاف ، و فوق العرش رب العالمینا و سحمله ثمانية شداد ملائکة
الآله مسومینا . قال ابن السبکی بعد ذکر هاتین الروایتین
ما أحسن قول الامام الرافعی فی کتاب الأمانی ، ، و وقد اورد هذ
الابیات هذہ العوقیه فوقیه المخطه و الاستعماء فی مقابله صفة
الموسومین (المسومین) بالعجز و الفناء هذا ما ذکر .

* * *

و اعلم ان المزاج لا ینکن منیهما عنه لکنه مطایبه (مطایبه)
و الا یشتماک (و لا شتمالها) علی انبساط النفس بل انما ینهنسی
لأحد أمور خصه :

أحدھا : دانه ربما یشتمکھا النفس فجملها رأیا و حرفه

فيوردى الى الافراط في البهزل واللعب وانه مذموم .

وثانيها : انه ربما يورث الضميمة والتحقا في بعض الاحوال
وثالثها : ان ما يتميه من الضحك ربما يسقط المباشرة والوار
بين الرجال كما ورد في الحديث ان الرجل ليتكلم بالكلمه يضحك
بها جلساؤه يهوى بها ابعد من الثريا .

ورابعها : انه ربما يجرى الى المداومه في الضحك وانه
يورث الغفلة عن ذكر الله تعالى ويعت القلب .

وخامسها : ان بالضحك يقل الحياء والحياء محمود بلا
شبهه .

وقد أشار عمر رضي الله عنه الى هذه الآفات في قوله " من
كثر ضحكك قلت هيبته و من مزح استخف به و من أكثر من شئ عرف
به و من كثر كلامه كثر سقطه و من كثر سقطه قل حياؤه ، و من قل
حياؤه قل ورعه و من قل ورعه مات قلبه لان الضحك يدل على
الغفلة عن الآخرة ،، .

ثم ان المزاح ربما يجاح لأمر ثلاثة :

أحدها : اذا وقع على الندرة كما وقع عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى يبلغ ما روى عنه صلى الله عليه وسلم
في المزاح اربعين حديثا بحيث لم يكن المزيد عليها مع شدة
طلبنا اياه عن الكذب وفطر النحس الباطخ منا في هذا الباب .

وتأنيها : أن لا يعدل عن الحق والصدق الى الباطل والكذب عند المزاج كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أني وإن رأيتكم فلا أقول إلا حقا" .

وثالثها : أن يقصد بذلك معالجة ضعف قلوب المخاطبين من غير ميل الى هزيل ولعب ولهدا وقع كثير من مداخلات النسي صلى الله عليه وسلم مع الصبيان والنساء . إذ عرفت هذا فاعلم ان المزاج وإن كان من قبيل السماح لكن نحن أيسر المصاهرة أو لو الفضلة والبهوى فالأولى بنا والأليق بحالتنا ان نتركها نالوه لئلا يستدرجنا النفس وتوقعنا في حد المعصية من حيث لا نشمر وإياك أن تتخذها حرفة متمسكا بوقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه يقدر (لا يقدر) على رعايه العمدل وحفظ الحسنى ان قدر ادبه ربه فأحسن تأديبه .

اللهم اعصمنا عن الخطأ والخطل في العقيد والقول والعمل ، واحفظنا عن السهو والزلل ، وحق لنا خسر ما عرجى ويؤمل . اذا عرفت هذا التفصيل فانت تقف (ب) على حقيقة اختلاف ما ورد من السلف في هذا الباب ، منها ما ورد عن (رضى الله عنه) انه ليعجبني أن يكون الرجل فى أهله مثل الصبي ثم (انه) اذا بغى منه وجد رجلا ، ومنها ما قال ثابت بن عبيد كان زيد بن ثابت (رضى الله عنه) من انك الناس فى بيته فاذا خرج كان رجلا من الرجال .

ومنها ماروي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) انه قال لغوم
قعود لده احمصه ا فقال احمص اللوم احمضا اذا اناضوا (اضاوا)
فيها يؤنسون من الكلام والأصل فيه هو الحمص الذي فيه فاكهة الابل
وهي انها ترعى الخلة وهي ما خلا من النسات فاذا ماتها مشقت
من الحمص مشقت ثم عادت الى الخلة والحمص ما ملح من النبات
تقول العرب الخلة خبز الابل والحمص فاكهتها فلما خافنا بسن
عباس (رضي الله عنهما) عليهم الملل أحب أن يجهنهم فأمرهم
بالأخذ في ملح الحكايات وقال علي بن أبي طالب (رضي الله
عنه) أجموا هذه القلوب فانها تمل كما تمل الابدان وكان كرم
الله وجهه من افكة الناس ويروى أن سلمان الفارسي كان يختسل
فرماه على رضى الله عنه بحصاة فاستتر فنظر سلمان فلم يو أحد ا
ثم اشتغل بعمله فرماه بأخرى وهكذا الى أن رآه سلمان وقال :
هذا الذي اخلرك الى الراهمة ، وهن أبي الدرأه أني، استحس
بعض الباطل ليكون أنشط لي في الحق وقال ربيعة الرأي المروء
ست خصال ثلاثة في الحضر وثلاثة في السفر ففي الحضر تلاوة القرآن
وعارة مساجد الله اتخاذ القرى في الله والتي في السفر فيدل
الزار و حسن الخلق وكثرة المزاج في غير مصيبة دخل الشيعي
وليعة فرأى أهلها سكرتا فقال مالي أراكم كأنكم في جنازة أيسن
الغناء ابن الدف وقيل لسفيان بن عيينة المزاج هجته قال بل
سنة ولكن الشان فيمن يحسنه ويقمه مواضعه وكان محمد بن
سنة يضحك، و يمزح ويضحك حتى سمل لعابه ثم يقرأ انما الحياة

الدنيا لعب ولهو وقيل كان ابن سبعين كثير الضحك بالنهار
كثير البكاء بالليل قال غالب القطان أتيت ابن سبعين يوماً
فسألت عن هشام فقال توفي البارحة أما شعرت فقلت أنا لله
وأنا إليه راجعون ،، فضحك .

فقلت : لعله أراد النوم وأعلم أن هؤلاء هم المائلون الذي
جهة الأباحة لكن بالشروط المتقدمة . ومنهم من يميل إلى جهة
الخطر ، منهم الحسن البصري حيث قال المزاح يذهب بالمرءة ،
ومنهم عمرو بن عبد العزيز حيث كتب إلى عدي بن رطاة إن انه
من قبلك عن المزاح فإنه يذهب الروح ويورث الصدر ، ومنهم
من قال سمي المزاح مزاحاً لأنه أزيح عن الحق

أبي بوعد ذكر هذا الأثر الأظم محي السنة البيهقي الفراء
في كتابه في شرح السنة ،،

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً والملاحة على نبيه
محمد باطناً وظاهراً وعلى آله وصحبه متوافراً ومتكافراً وسلم
تسليماً رايها كثيراً كثيراً .



BUDA DİNİNDE MEHDİ İNANCI
VE
BUDA'DAN BİR RİVAYET

Doç. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU

Pek çok dinde olduğu gibi Buda Dini'nde de Mehdi inancı ve tasavvuru vardır. Bunun Mezopotamya, İran ve Hindistan yoluyla Budizme geçtiği ve dinin özelliğine göre geliştiğini iddia edenler varsa da (1), kanaatımızca bu inancın sosyal ve psikolojik sebeplerle dinin kendi içinde doğup geliştiği ihtimali daha kuvvetlidir. İstikbalde geleceği beklenen Budizmin ıslahatçısı ve yeniden yerleştiricisi olarak tasavvur edilen hidayetçinin ismi, Sanskrit dilinde 'mâytrî' kelimesinden türemiştir. Mâytrî kelimesinin kökü «dostluk, merhamet» mânasına gelir (2). Maytreya kelimesi ise «merhametli, sevimli» anlamındadır (3). Bunlara ilâveten kelime «takdis olunmuş, mesut, hamededen» mânalarını da ihtiva eder. Bu mânaları sebebiyle bazı müslümanlar Maytreya'nın «Hz. Muhammed» olduğu, Buda'nın Hz. Muhammed'i işaret ettiği kanaatındadırlar (4). Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Bey de Erzurum İslâmî İlimler Fakültesinde 1977 yılında verdiği Dinler Tarihi ile

-
- (1) Jeremias, Alfred; Die ausserbiblische Erlösererwartung, Zeugnisse aller 5ahrhunderte, Göttingen 1929, s. 226.
 - (2) Abegg, Emil; Der Messiasglaube in Indien und Iran, Leipzig/Berlin 1928, s. 116, 149, 201.
C. E. Koeppen; Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung, Berlin 1857, s. 327.
Tekin, Şinasi, Maytrısimit, Burkancılığın Mehdisi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidâi Bir Dram, Ankara 1976, s. 192.
 - (3) Koeppen, 327 dipnot 2.
 - (4) A. Akbar, Israel and The Prophesies of the Holy Qur'an, İngiltere 5. baskı 1971, s. 7.

İlgili derslerinde aynı görüşü savunmuştu. Hidayet görüşünde Tanrı tasavvurunun bulunmadığı bir dinin kurucusunun kehanetinin Hz. Muhammed'e işaret sayılması bize çok uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Kelime çeşitli dillerde telaffuz değişikliklerine uğramıştır: Singalce, 'maytri'; Siamca, 'metray'; 'maydari' (5), Japonca; 'mirako' (6) gibi varyantları bunun örnekleridir. Maytreya için Çinliler, 'Mi le phu sa' veya «Tse shi» (7), Tibetliler de 'Byampspa' (teleffuzu campa veya çampa) (8) kelimesini kullanırlar. Maytreya ismi Budist mehdisinin soyadıdır. Esas ismi, ön ismi ise «yenilmez, şefaathçi» anlamına gelen 'Ayita' olacaktır (9).

Budistlerin kâinat tasavvurlarına göre dünya günden güne kötüye doğru gitmektedir. Bu gidiş öyle ilerleyecektir ki, ahlâk tamamen yozlaşacak, dünyayı hırs, öfke, cehalet ve sapıklık dolduracaktır. İnsanlar anne ve babalarına din adamlarına hürmet etmeyeceklerdir (10). Rahip olmak isteyen talebe bulunmayacak, kutsal yazıların mânası kaybolacaktır. Nihayet tabiatın da düzeni sosyal ve dinî hayata uygun olarak bozulacak; yağmurlar zamanında yağmayacak, ekinler büyüyecektir (11). İnsanların ömürleri günden güne azalacak ve en fazla, hayat süresi 15-18 sene kadar olacaktır. Kızlar 5 yaşında evlenme çağına girecek, 10 yaşında ihtiyar olacaktır (12). Yine insanlar arasında genel bir düşmanlık yayılacak, yedi gün süren bir savaş olacak, insanlar birbirlerini hayvanlar gibi boğazlayacaklardır. Kalanlar da dağlara çekilerek yabânî bitki ve ağaç kökleriyle hayatlarını sürdürmeye çalışacaklardır (13).

(5) Koeppen, 327 dipnot 2.

(6) A. K. Reischauer, *Stadies in Japanese Buddhism*, New York 1925, s. 264. Suzuki, *Daisetz Teitaro; Manual of Zen Buddhism*, London 1957, s. 153, 161, 162.

(7) Koeppen, 327 dipnot 2.

(8) L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Cambridge 1958, 2. baskı s. 355.

(9) E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Lourain 1958, s. 775, 783.

(10) Leumann, Ernst; *Maitreya-samiti, das Zukunfts-ideal der Buddhisten*, Strassburg 1919, s. 233, 271.

(11) Abegg, 179.

(12) Abegg, 149.

(13) Abegg, 150.

Maytreya'nın dünyaya gelişi ise bazı rivayetlere göre Buda'nın ölümünden beşbin sene sonra, yâni M.S. 4457 yılında olacaktır (14). Bazı rivayetlere göre de, Hint zaman tasavvuru gereğince dünyanın tekrar iyiye doğru gitmeye başlamasından ve insanların ömürlerinin uzayarak 80.000 (15) veya 8.400 (16) seneye yükselmesinden sonra dünyaya gelecektir. Budistlerin hesaplarına göre sene olarak Buda Şakyamuni'den 5.670.000.000 sene sonraya isabet etmektedir (17). Maytreya dünyada 60.000 (18) veya 84.000 (19) sene kalarak vazifesini yapacaktır. Ölümünden sonra ıslahatı 80.000 veya 60.000 (20) sene daha aynen muhafaza edilecektir. Daha sonra ise yavaş yavaş tekrar çöküntü ve yıkılma devri başlayacaktır.

Maytreya devri hakkındaki rivayetlere göre zamanında dünyanın bolluk ve bereketi âzamî derecede artacaktır. Yağmurlar zamanında yağacak, sular bollaşacak, nehirlerin ve kaynakların suları sekiz kat daha artacaktır. Aynı zamanda çeşitli hastalıklara şifa olacaktır (21). Maytreya'nın yaşayacağı şehir olan Ketumati şehri güzel kokulu lotos çiçekleri ile dolacaktır (22). Tabiattaki çiçekler bütün sene boyunca açacaklar ve tazeliklerini kaybetmeyeceklerdir (23). Ketumati şehrinin dört kapısında dilek çiçekleri bulunacak, herkesin arzusuna göre semavî elbiseler, mücevherler ve yemekler vereceklerdir (24). Ayrıca şehrin ortasında bir dilek ağacı yükselecek, insanların isteğine göre pamuklu, ketenli bezler ve kumaşlar, musiki aletleri ve mücevherler verecektir (25).

(14) Abegg, 198.

(15) Lamotte, 777. Leumann, 11, 238, 248. Reischauer, 265.

(16) Leumann, 228, 258.

The Mahavastu, Translated from tehe Buddhist Sanskrit, by. J. Jones, London 1949, C. I. s. 49.

(17) PPikeP, PPE. Royston; Encyclopedia of Religion and Religions, New York 1959, s. 241. Reischauer, 265.

(18) Leumann, 236.

(19) Leumann, 254.

(20) Leumann, 243, 254.

(21) Leumann, 229, 260.

(22) Abegg, 127.

(23) Abegg, 163.

(24) Abegg, 163.

(25) Abegg, 164.

Pirinçler tarlalarda kendiliğinden kullanılmaya hazır bir şekilde yetişecek, yere düşen bir tohum iki fıçı mahsul verecektir. Dikenli bitkiler ise Maytreya'nın ülkesinde yetişmiyecektir (26).

Mehdi Maytreya halen Tuşita göğünde yaşamakta ve oranın sâkinlerine Budizmi öğretmektedir (27). Zamanı gelince bugünkü Behares şehri yerinde kurulacak olan Ketumati şehrinde doğacaktır (28). Hint ruh tasavvuruna göre, bütün canlıların ruhları gibi Maytreya'nın ruhu da dünyaya pek çok defalar gelmiş, dünyada vücut bularak yaşamıştır. Ancak son defa Ayita beyi, Ayata-sultuc'un oğlu olarak Buda Şakyamuni zamanında dünyaya gelmiş ve Buda'nın büyük talebeleri arasında yer almıştır (29). İstikbalde ise Katumati şehri hükümdarı Sankha'nın baş rahibi Brahmayu (30) (veya Subrahma (31) ve karısı Brahmavati'nin oğlu olarak dünyaya gelecektir. Esas ismi Ayita ve soy ismi Maytreya olacaktır (32). Doğacağı Brahman ailesi devrin ileri gelen, zengin, kusursuz ve asil bir ailesi olacaktır (33). Gençlik çağına geldiğinde haremi 100 bin kadımla dolacak ve baş hanımının ismi Candamukhi olacak, Maytreya Brahmavaddhana isminde bir oğlan doğuracaktır. Zevk ve safa ile dolu 8000 yıl geçirdikten sonra hakikata kavuşacaktır (34). Tebliğ ve ıslahat faaliyetleriyle dolu 60000 veya 840000 sene süren uzun bir ömürden sonra bir alev şeklinde vücudu çözümlenerek dünyadan ayrılacak ve nirvanaya girecektir (35).

Maytreya kâmil bir aydınlatıcı, bütün ilimleri ve doğru yolları bilen yüksek bir Buda'dır. O tanrıların ve insanların kurtarıcısı

(26) Leumann, 260.

(27) Glasenapp, Helmut von; Die Religionen Indiens, Tübingen 1943, s. 257.
Reischauer, 205.

(28) Abegg, 151.
Tekin, 190.

(29) Abegg, 178.

(30) Abegg, 156.

(31) Abegg, 173.
Leumann, 230, 247, 248.

(32) Lamotte, 783.
The Mahavastu, I, 43.

(33) Abegg, 166.

(34) Abegg, 166, 167.

(35) Abegg, 176.

dır (36). Sonsuz bir merhamete sahiptir (37). Vücudunda 32 büyük, pek çok da küçük Buda'lık işaretleri vardır (38). Cildi altın rengindedir, üzerine toz yapışmaz. Etrafına ışık saçar. Kâmil bir güzelliğe sahiptir (39). Boyu 28 arşın uzunluğunda, göğsü 25 arşın genişliğindedir. Gözleri büyük, mavi ve parlaktır. Gece ve gündüz dâima açık durur. 12 millik bir dâire içinde büyük veya küçük her şeyi görür. Vücudunun nuru 25 mil mesafeyi aydınlatır. Nuru şimşek gibi parlaktır. Ayağını bastığı yerden lotos çiçekleri fışkırır (40). İsteğine göre vücudunu büyültür veya küçültebilir, hatta kaybedebilir de. Aynı zamanda 0 yöne sıçrayabilir (41). Portrelerinde şişman, güler yüzlü, bir elinde gül, diğer elinde inci tutan bir kimse olarak tasvir edilir (42). Tibetliler ise onu sandalyasına oturmuş, etrafına kanun vaaz eden bir prens şeklinde tasvir ederler (43).

Buda da olduğu gibi, Maytreyanın da siyasi faaliyetleri olmayacaktır. Ancak diğer dinlerdeki mehdilerin sosyal ve siyasi faaliyetlerini zamanına faziletli hükümdarı Sankha ve oğulları yapacaktır. Ülkenin düşmanlarını yok edecek (44) ve sınırlarını denizlere ulaştıracaktır (45). Maytreya'nın faaliyetleri gerçekleri tebliğ suretiyle olacaktır. Bunlar : hayatın ızdırıp olduğu, ızdırabın men-

-
- (36) Abegg, 162.
Staerk, Willy; Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, Stuttgart 1938, s. 293.
- (37) Abegg, 167.
- (38) Leumann, 240, 248.
- (39) Abegg, 166, 189.
Tekin, 259.
- (40) Abegg, 174.
- (41) Abegg, 190.
- (42) Pike, 242.
Saunders, K. J.; The Story of Buddhism, Oxford 1916, s. 125.
Maytreya'nın abartılmış tasvirleri çeşitli eserlere göre değişmektedir. Meselâ birinde onun vücudunun 1000 ayak boyunda olduğu, başından ateşler çıktığı, Sumeru dağı gibi güçlü olduğu belirtilirken (Abegg, 190; Leumann, 230), diğer bir rivayette Maytreya'nın boyunun 80 arşın olduğu, yüzbin kotilik bir sahayı teferruatıyla gördüğü haber verilir (Abegg, 194). Vücudundan çıkan ışıklar yüz millik bir çevreyi aydınlatır. (Leumann, 262).
- (43) Waddel, 355.
- (44) Abegg, 151. Leumann, 229.
- (45) Abegg, 152.

şei, ızdırapları yenmek ve bunlara götüren yollardır ki, sadaka vermek, davranışlarda ahlâkî kurallara uymak, tefekkür, kutsal şeylere hürmet, büyüklere hizmet, dünyaya sırt çevirmek v.s.'dir. Tebligatıyla o milyarlarca kişinin hidayete kavuşmasına vasita olacaktır (46). Hatta zamanın kral ve kraliçesi de saraylarını terk ederek zahitliğe başlayacaktır (47). Maytreya'nın merhameti yalnız zamanının insanlarını değil, daha önceki devirlerde ölerек cehenneme gitmiş varlıkları da kapsayacak, onların ızdıraplarını da duyarak hidayete kavuşturacak, cehennemde kurtaracaktır (48). Hatta Buda'ların en büyük düşmanı Mara'yı dahi imana getirerek Budizmin hizmetine sokacaktır (49).

Maytreya hakkındaki bu kısa bilgilerden sonra, örnek olarak Maytreya hakkında Buda Şakyamununin bir açıklamasının tercümesini vermeyi faydalı buluyorum. Rivayet edilen açıklama Nanjio'nun Budist Tripitaka Kataloğu col. 61 de gösterdiğine göre, Kumārajiva tarafından M.S. 384-417 yıllarında Maitreya-vyākara-na «Maytreya Hakkında» isimli Hintçe orijinaldan Çinceye tercüme edilmiştir. Terömesini verdiğimiz bu rivayeti, Dr. Kaikioku Watanaba Çince den Almancaya tercüme etmiştir. Rivayet Ernst Leumann'ın «Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten», Strassburg 1919, isimli eserinin 227-236. sayfaları arasında olup diğer dört varyantından ilkidir.

«1. Büyük hakim Şāriputra severek Buda'nın Dharma-çarkını döndürmek ister (50), o Buda öğretisinin bir komutanıdır. 2. Çünkü o bütün varlıklara merhamet duyar, (ve bir gün) Buda'ya sorar:

Üstadım, Maytreya'nın dünyaya geleceği ve bir Buda olacağı hakkında çeşitli Sūtra'lar öğretiliyor. Ben, Maytreya'nın üstünlüğünü ve mucizevî gücünü ve ülkesinin güzelliğinin tasvirini teferruatıyla duymak istiyorum. Hangi dāna, hangi şıla, hangi jnāna ile canlı bir varlık Maytreya ile karşı karşıya gelebilir?

3. Buda Şāriputra'ya : Bu zamanı sana teferruatıyla açıklayacağım; dikkate dinlemelisin. 4. Ey Şāriputra, deniz suları dört

(46) Leumann, 233, v.d.; Tekin, 253.

(47) Leumann, 231, 241.

(48) Tekin, 237, 242, 247, 249.

(49) Leumann, 234, 235, 263.

(50) Buradaki gaye açıkca, Şāriputra'nın Buda'nın Dharma-çarkını çevirmesini, yani öğretiyi açıklamasını iyi bir şekilde anlamasıdır.

taftan yavaş yavaş 3000 er mil geri çekilecek; o zamanda jambūdvīpa'nın boyu 10000 mil ve genişliği 8000 mil olacaktır. 5. Dünya bir ayna gibi düz olacaktır. 6. Güzel çiçekler ve yumuşak çayırlar her yeri örtecektir. 7. Çeşitli ağaçlar, meyveler ve çiçekler yetiyecek; bu ağaçların yüksekliği hepsinde 30 ünlem genişliğindedir.

8. Şehirler ve köyler birbiri yanında, horoz uçuşu yakınlığında olacaktır. 9. İnsanların ömürleri 84 bin sene sürecek; hikmet, kudret, güzellik ve kuvvetle dolu olacak, emniyet ve sevinçle yaşayacaklardır. 10. Yalnız üç hastalık bulunacaktır: birincisi tuvalete gitmek, ikincisi yemek, üçüncüsü yaşlanmaktır. 11. Bir kız 500 yaşına girince evlenecektir.

12. O zamanda büyük bir şehir bulunacak, ismi Ketumatī olacak; boyu 12 mil, eni 7 mil olacaktır. Güzel, itibarlı, müzeyyen ve temizdir. 13. Onu Punyaguna ile dolu insanlar dolduracaktır. Orada insan zengin ve emindir, çünkü orada punyaguna ile dolu insanlar yaşarlar. 14. O şehir yedi mücevherden meydana gelecektir. Yukarıda kuleler; kapılar, pencereler ve çatılar hepsi mücevherden yapılmıştır ve üzerini inciden yapılmış ağlar örtecektir. Meydanlar, caddeler ve sokaklar 12 li (arşın) genişliğindedir; temiz ve iyice silinmiştir. 15. (Orada) muhteşem bir Nāga-rāja bulunur, ismi Tāla-śikha (51) dir. Nāga-rāja sarayının yanında bir göl vardır; dâima gece yarısı bu gölden güzel bir yağmur gelir, tozları uzaklaştırır, yer, yağ sürülmüş gibi pırıl pırıl olur. Pek çok insanın gelip gitmesiyle de hiç bir toz olmaz. Bu insanların punya-guna'yı tâkibidir.

16. Caddelerin şurasında yüksekliği 10 li (arşın) olan mücevher sütunlar bulunur. Bu sütunların tertemiz pırlıtları gündüz ve köylerin evlerinde en küçük (çamur veya toz) parçası bulunmaz; (caddeler v.s.) altın (madeninden) tozla örtülüdür. 18. Şurada gece değişmez; bunun için ışığa ihtiyaç olmaz. 17. Şehrin veya burada altın ve gümüş yığınları vardır.

19. (Orada) Patrōpaśodhaka isimli büyük bir Yakşa bulunur, şehri korur. siler ve temizler.

(51) Kelime olarak 'Palmiye Alevi'. Bu Sanskrit dilinde 'Tāla-prabha'nın tercümesidir, eski bir varyantı Jala-prabha olabilir (Watanaba).

20. Vücuttan çıkan veya başka bir necaset olursa, toprak kendiliğinden açılır ve onu içine alır ve tekrar kapanır.

21. Eğer bir adam hayatının sonuna gelirse, kendiliğinden mezarlığa gider ve ölür.

22. O zamanda dünya; düşman veya haydut veya diğer tehlikeler olmaksızın sulh ve dostluk içindedir. Şehirler ve köyler hiç bir vakit kapılarını kapamazlar. Hiç bir kuraklık, hiç bir yangın, hiç bir savaş ve hiçbir kıtlık olmaz. 23. İnsanlar dâima birbirlerine karşı merhâmetli ve hürmetkârdır; sâkin ve yumuşaktır ve mütevâzi konuşurlar ve sudântëndriya'dırlar. 24. Ey Şâriputra, şimdi sana kısaca o ülkenin ve şehirlerinin ve köylerinin ve bahçelerinin, ormanlarının, göllerinin, nehirlerinin v.s. nin zenginliklerini anlatacağım. Orada sekiz üstün vasıfla müzeyyen su vardır; onun üzerinde mavi, kırmızı, beyaz ve alaca lotos çiçekleri yetişir. Gölün dört tarafında dört mücevherden yapılmış merdivenler vardır. 25. Pek çok kuşlar beraber uçarlar, yâni kuğular, ördekler, cakravâka'lar, tavuzlar, papağanlar, şarikâ'lar, kurara'lar ve jîvamjîvakalar; bütün diğer güzel sesli kuşlar da oradadır. Onların sayısı kesinlikle verilemez. 26 Meyva ağaçları ve güzel kokulu ağaçlar ülkeyi doldururlar. O zamanda Jambûdvîpa'da dâima Gandhamâdana'da olduğu gibi güzel kokular duyulur. Akan sular lezzetli, güzel ve hastalıklara şifadır. Yağmur ve çiğ zamanında gelir. Başaklar büyür ve lüzumsuz otlar yetişmez. Bir kere ekilirse, yedi kere mahsul alınır; iş azdır ve mahsul büyüktür. 28. Yemekle insan güç ve kuvvetle dolar, üstelik çok da lezzetlidir. 29. O zamanda ülkede Şankha isminde bir Cakravartin bulunur. 30. Bunun dört misli bir ordusu vardır; fakat o dört Dvîpa ile, askerle idare etmez. 31. Hükümdarın cesur ve güçlü ve bütün düşmanları yenen bin oğlu vardır. 32. Hükümdarın yedi «cevheri» vardır, yâni çark-mücevheri, fil-mücevheri, at-mücevheri, inci-mücevheri, kadın mücevheri, hazine-mücevheri ve komutan mücevheridir.

33. Ülkede yedi mücevherden yapılmış yüksek meydanlar vardır, yükseklikleri bin ayaktır ve bin ucu ve bin cakra'sı bulunur, her biri 60 ayak genişliğindedir. 34. Dört büyük Koşa da vardır ve her bir büyük Koşa, küçük Koşa'ların dört koti'siyle çevrilidir; (büyük Koşa'ların isimleri) : Gandhâra'da Elapatra-mahâkoşa, Mithilâ'da Pancaka-mahâkoşa, Surâstra'da Pingala-mahâkoşa'dır. Bu dört büyük Koşa uzunluk ve genişlikte 1000 er mildir. Ve bütün

nadir mücevherlerle doludur. Dört büyük Nāga-rāja'nın her biri bir Koşa'sı korumaktadır. Bu büyük Koşa'lar ve bütün küçük Koşa'lar lotos çiçekleri gibi kändiliklerinden yeryüzünde yükselirler. 35. Sayısız insanlar onlara bakarlar. O zamanda mücevherler için hiç bir koruyucu yoktur. Buna rağmen insanlar onlara karşı bir arzu duymazlar; onlara tuğla, ağaç veya toprak parçaları gibi bakarlar. 36. İnsanlar onlara bakarak eski devirlerde canlı varlıkların böyle mücevherler yüzünden birbirlerine zarar verdiklerini, onları çaldıklarını, yalan söylediklerini, aldattıklarını ve dâima Samsāra-günahını çoğalttıklarını düşünerek, onlardan nefret ederler. 37. Ketumatī şehri üzerinde çatı olarak bütün mücevherlerden yapılmış, mücevher çanlarla süslü ağlar bulunur. Hafif bir rüzgâr esince, yumuşak bir sesle çınarlar.

38. Şehirde Subrahma isminde büyük bir Brahmana vardır.

39. Bu Brahman'ın karısının ismi Brahmāvati'dir. 40. Maytreya gelir ve bunları ebeveyn edinir. Maytreya'nın vücudu altın rengindedir ve üzerinde 32 işaret bulunur. Onu gören kimse, hiç bir nefret duymaz. Vücudu ölçü ve tasavvur dışıdır. Parıltıları hiç bir engel tanımadan her yeri aydınlatır; güneş, ay ve mücevherlerin parlayan ışıkları onun parıltıları yanında aydınlatmaz olurlar. 41. Maytreya'nın vücut uzunluğu 100 ayak, göğüs genişliği 30 ayak, yüz genişliği 12 ayak ve 4 arşındır. Vücudu altından yapılmış bir heykel gibi güzel şekillidir. Onun parlayan gözleri 10 mil ileriye görür. Parıltıları dört bir yönde 100 er mil ileriye aydınlatır; güneşin ayın ve mücevherlerin ışıkları bu bölgede daha fazla aydınlatamaz, çünkü Buda'nın ışıkları en kuvvetlidir. 42. Bodhisattva Maytreya dünyadaki beş kâma'dan neşet eden tehdit edici tehlikeyi tanır ve yaşayan varlıkların Sāmsara'da nasıl battıklarını ve acıklı durumlarını görür. Gerçeği kavramasını müteakip artık evde kalmayı istemez. 43. O zamanda hükümdar Şankha bütün vezirleriyle birlikte mücevher bir koltuk getirerek onu Maytreya'ya hediye eder. Maytreya onu alır ve bütün Brahmanlara hediye eder. Brahmanlar onu alırlar ve parçalarlar ve bölüşürler. Bodhisattva Maytreya, bu güzel koltuğun kısa zamanda nasıl yok edildiğini görür ve bütün şeylerin aynı şekilde fânî olduklarını anlar. Böylece o kendini anitya tefeakkürüne verir. 44. Evini terkederek ve margayı arayarak Bodhi-ağacı Nāga-puşpa altına oturur, ağacın yüksekliği 50 mildir. O evini terkettiği gün anuttarā samyak-sambod-

hi'ye ulaşır. 45. O zamanda bütün ilahlar ve Nāga-rāja' kendilerini göstermeden Buda'ya çiçekler ve güzel kokular yağdırırlar ve hediyeler serperler. Trisā-hasra-mahāsāhasra âlemleri sarsılır ve Buda'nın vücudundan çıkan ışıklar, sayısız ülkeleri aydınlatır. Bütün kurtulmuşlar Buda'yı görebilirler.

46. O zamanda insanları aşağıdaki düşünceler meşgul eder :

Biz 100000 koṭi senesi süresince de yaşasak beş kâmaguna da tatsak, buna rağmen üç kötü duumun (cehennem, hayvanlar dünyası ve ruhlar dünyasının) acılarından kurtulamayacağız ve kadınları, oğulları ve zenginlikleri tutamayacağız. Dünyanın fâniliğinde kalıcı hiç bir şey yok. (Bunun için) biz şimdi Buda-dharma'da kendimizi brahmacarya'ya verelim.

Bu düşüncelerin tesiriyle evlerini terkederler ve āryamārga'ya girerler. 47. O zamanda hükümdar Şankha da evini terkeder ve 84000 tebaasıyla birlikte mārgaya girer. 48. Akıllı ve âlim 84000 Brahmana da Buda-dharma arzuşuyla aynı şekilde evlerini terkederler. 49. Yine orada Sudhana isimli bir grha-pati vardır ki, o günkü Anāthapindada'dır; O'da 84000 kişiyle evini terkeder. 50. Rşidatta ve Purāna isimli iki kardeşler de vardır, bunlar da 84000 kişiyle evlerini terkederler. 51. İki vezir de vardır, birinin ismi Candana, diğerinin ismi Sumana'dır; ikisi de hükümdar tarafından itimatla taltif edilmiş ve sevilmiştir. Onlar da 84000 kişiyle evlerini terkederler. 52. Hükümdar Şankha'nın bu gün Vişākhā olan Şyāmatī isminde harika bir zevcesi vardır; evini 84000 kadınla beraber terkeder. 53. Hükümdar Şankha'nın Devarūpa isminde bugün Devāsana (denen) bir halefi vardır. Evini 84000 kişiyle beraber terkeder. 54. İsmi Sumati olan bir Brahman oğlu, Maytreya'nın keskin zekâlı ve hakîm bir akrabasıdır ki, bugün Uttara (denir), o da evini 84000 kişiyle beraber terkeder. 55. Bu şekilde ölçüsüz çokluktaki 10000 Koṭi insan dünyanın ızdıraplarına bakarak - Maytreya'nın Buda-dharma'sı (uğruna) evlerini terkederler.

56. O zamanda Maytreya bütün topluluğa bakar ve düşünür :

Bütün bu halk bana dünyevî zevkler veya semavî neşeler için gelmiyor; onlar sadece Nirvāna'nın ebedi sevincine bakarak geliyorlar. Bütün bu halk Buda dharma'da bol bol kuşala-mūla yetiştiriyorlar. Buda Şakyamuni onlara beni haber verdi; bu sebeple bana gelenlerin hepsini kabul ediyorum. Bu insanlar arasında ba-

zıları vardır kî, kutsal yazıları okumak veya sūtra, vinaya ve abhidharma'yı öğrenmek neticesinde benim ũlkeme geliyorlar. Bazıları benimle geliyorlar, çünkü onlar diğerlerine giyecek ve yiyecek hediye ettiler veya faziletlerini korudular ve hikmeti yaydılar. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar sancaklarla, bayraklarla, güzel kokularla ve çiçeklerle Buda'ya hediye bulundular. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar âlicenap davrandılar ve merhamet duydular. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar ızdırap çeken halkı sevindirdiler. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar fazilet, hürmet ve merhamette bulundular. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar tarikata dâima yemek verdi ve dini toplantıları takip ettiler. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar fazileti korudular, (kutsal yazılardan) çoğunu dinlediler, kendilerini tefekküre verdiler ve anâsrava hizmetini yaptılar. Bazıları benim ũlkeme geliyorlar, çünkü onlar Stūpa yaptılar ve kutsal eşyalara hürmet ettiler. Bu şekilde Şakyamuni yüzbinlerce koti insana yol gösterdi ve benim ũlkeme girmelelerini sağladı.

57. Böylece Buda Maytreya üç defa Şakyamuni'yi över. 58. Daha sonra o Dharma'yı öğretir :

Ey ahali çok zorluklar çektiniz. O kötü dünyada hırs, öfke, cehalet ve sapıklık artmıştı ve insan ömrü çok kısa idi. Birinin fazileti koruması ve iyilikte bulunması çok nadir bir şeydi. O zamanın insanları baba ve anneye rahip ve brahmanlara hürmet etmezlerdi, dharmayı tanımazlardı ve marga'yı bilmezlerdi. Birbirlerine hakaret ederler ve zarar verirdiler, çünkü harp kalpası zamanına (yâni Kali devrine) yakın idiler. Halk beş kâma-guna üzerine hırslı idi, kıskanç, murâi, yalancı hakikatsiz ve merhametsiz idi, birbirlerini öldürdüler ve (birbirlerinin) etini yediler ve kanını içtiler. Siz bunların arasında iyi şeyler yaptınız; bu çok nadir bir şeydi. 59. Buda Şakyamuni ızdırap çeken halk arasında çok doğru, güzel bir konuşmada bulundu ve dedi kî, ben sizi istikbalde kurtaracağım. Öyle bir üstada çok zor rastlanır. O derin bir duyguyla yaşayan varlıklara karşı kötü dünyada merhameti vardı, onları acılardan ve ızdıraplardan kurtardı ve emniyete getirdi.

Buda Şakyamuni sizin yüzünüzden kafasını verdi, kulaklarını, burnunu, ellerini, ayaklarını ve diğer uzuvlarını kestirtti ve sizin iyiliğiniz için bütün acılara ve ızdıraplara katlandı.

60. Buda Maytreya ölçüsüz çoklukta halkı idare ve teskin edecek ve sevindirecektir; daha sonra O Dharmayı ilan edecektir. Topluluğu fazilet zengini insanlar dolduracak ve hürmetle inanacaklardır; büyük üstada bakarak dharmayı dinlemeyi arzu edeceklerdir. Onları aşağıdaki düşünceler harekete geçirecektir:

Bes kâma-guna kirlilik ve ızdırapların sebebidir. Böylece onlar endişe ve itinalarını (kendilerinden) uzaklaştıracaklar ve ızdırapların ve sevinçlerin fâni olduğunu anlayacaklardır. Buda Maytreya o zamanda büyük topluluğun, düşüncelerinin temizliğini ve yumşaklığını hissedecektir. Dört hakikatı ilan edecek; kim bunları dinlerse hemen Nirvana yoluna girecektir.

61. O zamanda Buda Maytreya Puşpavana bahçesindeki ki, boyu ve eni yüzer mildir; büyük topluluk onu doldurur. 62. Birinci topluluk önündeki vaaz esnasında 96 koti insan olarak arhat rütbesine ulaşır. 63. İkinci toplantıdaki vaazda 94 koti insan arhat derecesine ulaşır. 64. Üçüncü toplantı esnasındaki vaazda 92 koti insan arhat rütbesine ulaşır.

65. Buda Maytreya'nın dharma-cakra'yı çevirmesinden ve tanrıları ve insanları kurtarmasından sonra, bütün talebeleriyle beraber sadaka toplamaya şehre gider. Ölçüsüz (çoklukta) tanrılar onu takdis ederler ve onu takip ederler, ve Ketumati şehrine girerler. 66. Şehre girdikten sonra, çeşitli mucizeler ve ölçüsüz çoklukta harikalar gösterirler. Tanrılar reisi Şakra ve Brahma-devarāja bütün Kâma Loka'nın ve Rûpaloka'nın tanrıları ile yüz musiki aleti çalarlar ve Buda'nın üstünlüklerini överler. Semavî çiçekleri ve sandel tozlarını yağdırırlar ve Buda'ya hediyeler ederler. Caddelere ve meydanlara ve sokaklara bayraklar ve şemsiyeler dikilir, güzel koku maddeleri yakılır ve etrafı bulutlar gibi kaplar. 67. Üstad şehre girdikten sonra onu Mahā Brahma-devarāja ve Şakradevendra katlanmış ellerle takdis eder ve onu (aşağıdaki 1 1/2) beyitle över :

Samyak-sambuddha iki ayaklılar arasında en büyüktür; Tanrılar ve insanlar dünyasında ona eşit kimse yok-

tur. On kuvvetle mücehhez üstad harikadır; o en ulu ve en üstündür ve en iyi punya-kşetra'dır.

Onu kim takdis ederse, gökte tekrar doğacaktır; bundan dolayı apratima mahāviryā'yı takdis edelim.

O zamanda tanrılar, insanlar, Rākṣasa'lar v.s. Buda'nın Māra'ya gâlip geldiğini görürler. Onbin koti sayısız insan bunun üzerine sevinir ve katlanmış ellerle konuşur :

O gerçekten harikadır, gerçekten harikadır, mucize gücü, Tathagata'nın üstünlükleri tasavvur dışıdır.

O zamanda tanrılar ve insanlar çeşitli renklerde lotus ve mandārava çiçeklerini Buda'nın üzerine serperler ve dizlerine kadar (çiçeklerden) yığın yaparlar. Bütün tanrılar havada yüzbin musiki aleti çalarlar ve Buda'nın üstünlüklerini överler.

68. O zamanda Māra-kral gece yarısı bütün insanları uyanıdırır ve onlara der :

Siz şimdi bir insan vücuduna kavuştunuz ve (kurtuluşunuzu hazırlamanız için) iyi bir imkâna sahipsiniz. Bütün gece uyumayınız; ya ayakta durmalısınız ve ya oturmalısınız ve dâima kendinizi doğru düşünceye vermelisiniz, beş skandha'nın, ızdırap, boşluk, yokluk ve anātmatā'nın fâniliğini açıkça düşünmelisiniz. İhmal etmemelisiniz ve Buda'nın derslerini gözden uzak tutmamalısınız. Doğru vasıtalarla çalışkanca mārğa'yı aramalısınız, dharma hedefi eksik olmamalı ve kendinizi doğum ve ölüm (âlemine) teslim etmemelisiniz. ızdırapları kaldıracak, böyle büyük bir üstadı bulabilmek çok zordur. Ebedi Nirvana sulhuna ulaşmaya sağlam kararlılıkla gayret etmelisiniz.

69. O zamanda Maytreyanın bütün talebeleri güzel ve akıllıdırlar. Doğuma, ihtiyarlığa, hastalığa ve ölüme karşı nefret duyarlar. (Kutsal yazılardan) çoğunu dinlerler, öğrenirler ve dharma hazinesini korurlar ve tefekkürü teşvik ederler. Bir civcivin yumurta kabuğundan kurtulmaya çalıştığı gibi, bütün zevklerden kurtulmaya çalışırlar.

70. O zamanda Buda Maytreya Sthavira Mahā Kāṣyapa'nın ikâmet yerini ziyaret etmeyi arzu eder. Dört kısımlı tarikatiyle

Grđhrakūṭa dağına gider ve dağın tepesinde Maā Kāṣyapa'yı ziyaret eder. 71. O zamanda bütün erkekler ve kadınlar bunun üzerine hayrette kalırlar.

72. (Fakat) Buda Maytreya (onu) över ve Şunları söyler :

Rahip Mahā Kāṣyapa'yı, yāni Buda Şakyamuni büyük talebesini dāima toplulukta dhuta temrinlerinin birincisi olarak övmüŐtür. O dhyāna, vimokŐa ve samādhi'yi iyi bir Şekilde yerine getirmiştir; büyük mucize gücüne de sahiptir ve fakat yüksek cesareti yoktur. O dāima yaşayan varlıklara büyük sevinç hazırlamıştır, dāima aşağı ve fakir varlıklara merhamet duymuŐtur, onların ızdıraplarını bentaraf etmiştir ve onlara emniyet sağlamıştır.

Buda Maytreya, Mahā Kāṣyapa'nın Őarīra'sını da över :

Ey büyük mucizevī kuvvetle mücehhez Őākya-simha genci, o kötü dünyada ruhunu yetiŐtirdin.

73. O zamanda insanlar topluluğu, Mahā Kāṣyapa'nın Buda Maytreya tarafından övüldüğünü görür. Bu durumda yüzbin koti insan mārğa'ya ulaşır. Bütün bu insanlar Buda Şakyamuni'nin kötü dünyada sayısız varlıkları aydınlattığı ve onları altı abhijnās ile tezyin ettiği ve nihayet arhat yaptığı Őuuruna varırlar.

74. O zamanda vaaz yeri 80 mil eninde ve 100 mil boyundadır. Orada yakında veya uzakta otursalar veya ayakta dursalar da herkes Buda'yı önünde görür.

75. Buda Maytreya dünyada 60000 sene (hayatta) kalır; canlı varlıklara merhamet duyar ve onların dharmaya gözüne kavuŐmalarını sağlar. Onun ayrılmasından sonra öğretisi 60000 sene daha kalır.

76. (Buda Őakyamuni ilāve eder :) ÇalıŐkan olmalısınız, temiz ruhu muhafaza etmelisiniz ve bütün kuŐala-mūla'ları yetiŐtirmelisiniz; sonra Őüphesiz siz, dünyanın ıŐıđı Buda Maytreya ile yüzüze geleceksiniz.

77. Buda bu Sūtra'yı öđrettikten sonra, Őāriputra ve diđerleri sevindiler ve onu muhafaza ettiler.

EŞ'ARİLER İLE MÂTÜRİDİLER ARASINDAKİ GÖRÜŞ AYRILIKLARI *

Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL

Her iki sünîî ekolün görüş ayrılıklarına geçmeden önce bu iki ekolün kurucuları olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ölm. 324/936) ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ölm. 333/944)'nin yetiştikleri ortam hakkında kısaca bilgi vermemiz uygun olacaktır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Yetiştığı Çevre :

Eş'arî'nin yetiştiği çevre Basra ve Bağdat'dır. Bilindiği üzere bu çevre, Abbâsî halifeliği (132-656/750-1258)'nin siyasî hâkimiyeti altında bulunuyordu.

Basra. Bütün Emevîler (40-132/660-750) ve Abbasîler devrinde ilmi ve fikrî faaliyeti ile ün salmış merkezlerden biridir. En parlak devri Abbasîler dönemine rastlamaktadır. Basra, camileri ve kütüphaneleri ile fikrî ve manevî hayatın bütün ihtiyaçlarını karşılamakta idi. Kufe ile arap filolojisinin beşikliğini yapmıştır (1).

Eş'arî mektebinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den önce Emevîler devrinde yaşayan kelâmcılardan Hasan el-Basrî (ölm. 110/728) ve İbn Kullâb el-Basrî (ölm. 240/854)'nin burada yetiştiklerini anmamız gerektiği gibi Mu'tezile kelâmcılarının ileri ge-

(*) Bu konu 8.11.1978 A.Ü. İlahiyat Fakültesinde doçentlik deneme dersi olarak işlenmiştir.

(1) Bak. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1970, II, s. 321 (Basra maddesi); Krş. W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev., Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, İkinci basım, Ankara, 1963, s. 27-29. Basra'nın kuruluşu ile I. ve II. asırlara ait kültürel durumları hakkında geniş bilgi için Bak. Prof. Charles Pellat, Le Milieu Basrien et La Formation de Gâhiz, Paris, 1953.

lenlerinden Vâsıl b. 'Atâ' (ölm. 131/749), 'Amr b. 'Ubeyd b. Bâb (ölm. 144/761), Ebu'l-Huzeyl (ölm. 235/849), el-Nazzâm (ölm. 231/846), el-Câhuz (ölm. 256/869), Ebû' Ali el-Cübbâi (ölm. 303/915) ve Ebû Hâşim (ölm. 321/933)'in (2) de burada yetiştiklerini söylememiz Basra'nın kelâm kültürü açısından önemini belirtmeye yeterlidir.

Bağdat. Abbâsîlerin ünlü idare merkezi ve İslâm dünyasının baş şehri idi. Bağdat, Abbâsî halifelerinden el-Mehdî'den el-Me'mun'un ölümüne kadar (159-218/775-833) geçen beş halifenin zamanlarında en parlak devrini yaşamıştır (3). Bilindiği üzere el-Me'mun, 830 milâdî tarihinde Bağdat'da «Beyt el-Hikmet»'i kurmuştu ki, Ortaçağın en önemli olaylarından biridir. Hıristiyan, Yahudi ve İslâm bilginlerinin bulunduğu bu kolej, önce Yunan ilmi ve felsefi ile meşgul oldu. Gallien, Hipokrat ve Aristo'nun eserleri tercüme edildi. Astronomi, Matematik, Fizik, Kimya, Tabii ilimler, Tıp, Coğrafya, Tarih, Siyasî ilimler gibi çeşitli müsbet ve manevî ilimlere çok fazla değer verildiğini görmekteyiz (4).

Öte yandan birçok Mu'tezile kelâmcılarının ileri gelenlerinden Bîşr b. el-Mu'temer (ölm. 210/825), el-Murdâr (ölm. 226/840), Sümâme b. el-Eşres (ölm. 213/828), Ahmed b. Ebî Du'âd (ölm. 240/854), Ca'fer b. Harb (ölm. 236/850), el-İskâfi (ölm. 240/854), Ebû Huseyn el-Hayyât (ölm. 290/902), Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ölm. 319/931) (5) gibilerinin de burada yetişmiş olmaları bize Bağdat'ın da kelâm ilmi açısından önemini gösterir.

Eş'arîliğin Doğuşu :

Mu'tezile kelâmının doğuşundan aşağı yukarı bir asır sonra Ehl-i sünnet bilginlerinden bir kısmı «iman esasları»nı akli kurallar ile de temellendirme yoluna baş vurmışlardı. Bu yol İbn

- (2) Adı geçen bu Mu'tezile kelâmcıları konusunda bilgi için bak. Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tezila*, Beyroth, 1956, s. 17-38; Zühdi Hasan Carullah, *El-Mu'tezile, el-Kâhire*, 1947.
- (3) Bak. İslâm Ansiklopedisi, II, s. 195 vd.; Krş. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev., Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, s. 29-32, 157.
- (4) Haidar Bammate, *Visages de l'İslâm*, Payot Lausanne, 1958, s. 101 vd.; Krş. de Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev., Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, 1959, s. 60-62.
- (5) Bu isimler konusunda bilgi için bak. Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tezila*, s. 38-44.

Kullâb el-Basrî ile başlayıp, el-Muhasibî (ölm. 243/857) ve Ebu'l-Abbas el-Kalânîsi (H. III. asır)'nin çabaları ile kuvvet bulmuştu (6).

İbn Kullâb ile arkadaşları, ilahî sıfatları isbat konusunda selef mezhebine, ilâhî fiilleri nefy hususunda Mu'tezileye uyuyorlardı. Zatî sıfatlar Cenabı Hak ile kaim, fakat fiilî sıfatlar Cenabı Hak ile kaim değildir diyorlardı (7).

Adı geçen Ehl-i sünnet bilginleri eserleri ile Mu'tezile ve Cehmiye'nin bir takım çelişkili görüşlerini ortaya koyuyorlardı. Böylece bu çabalar Ehl-i sünnet kelâmının doğmasına ortam hazırlamış oldular.

İşte Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bu mezhep gürültüleri içinde Basra'da yetişmiştir. Kendisi önceleri Mu'tezilenin ileri gelen imamlarından olmuştu (8). Hicrî 300 senelerinde meşhur Mu'tezile Kelamcılarında hocası Ebû' Ali el-Cübbâî ile Mutezilerin en önemli prensiplerinden biri olan «el-Aslah 'alallah-en iyiyi yaratmak Allah'a caviptir» prensibi üzerinde münakaşa etti. Eş'arî, hocası Cübbâî'ye ve «ihve-i selâse-üç kardeş» meselesiyle itiraz ederek prensiplerinin tutarsızlığını gösterdi ve hocasını susturdu (9).

Bundan sonra Eş'arî, Mu'tezilezileden ayrılıp o devirde Ehl-i sünnet mezhebi olarak meşhur bulan İbn Kullâb mezhebine girdi. Daha sonra da kendi mezhebini sistemleştirdi (10).

-
- (6) el-Şehristânî, el-Milel ve'l-Nihal, el-Kâhire, 1968, I, s. 93; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul, 1339 h., I, s. 79; el-Muhasibî için bak. Dr. Hüseyin Aydın, Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara, 1976.
- (7) İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, I, s. 77; Krş. Michel Allard, S. J. Le Problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de Ses Premiers Grands Disciples, Beyrouth, 1965, s. 135-153; Ayrıca İbn Kullâb'ın sıfatlar konusundaki görüşleri için bak. el-Eş'arî Makâlât el-İslâmiyyin, el-Kâhire, 1969, I, s. 260, 290, II, s. 199, 201, 205, 225, 256, 290, 293, 295.
- (8) el-Sübkî, Tabakât el-Şâfi'iyye, Mısır, 1965, III, s. 347; İbn el-Nedîm, el-Fihrist, el-Kâhire, 1348 h., s. 271; İbn Hallikân, Vefeyât el-A'yân, Beyrut, 1970, III, s. 285; el-Makrîzî, el-Hitât, Bağdat, Ofset, tarihsiz, II, 359.
- (9) el-Sübkî Tabakât el-Şâfi'iyye, III, s. 356; Dr. Abdurrahman Bedevî, Mezâhib el-İslâmiyyin, Beyrut, 1971, s. 498-499.
- (10) el-Şehristânî, el-Milel ve'l-Nihal, I, s. 93; İzmirli İsmâil Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, I, s. 78-79; Barthold, İslâm M. T.Çev., Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, s. 149

Eş'arî artık itibarlı bir mevkiye yükseldi, mezhebi de büyük destek ve yardım gördü (11). Eş'arîlik, Alparslan (ölm. 465/1072)'in veziri Nizamül-mülk (ölm. 485/1092) devrinde hükümet adamları tarafından tutulup Nizamiye medresesinde eğitim resmen Eş'arîliğe dayandırıldı (12). Bu durum, eş'arîliğin Irak, İran ve Suriye'de gelişmesine sebep oldu. Nizamiye medresesinde yetişen büyük bilginler şafi-î oldukları için eş'arîlik tabiri daha çok genel bir mezhep halini aldı (13).

Eş'arî'nın Metodu :

Eş'arî'nın İslâm fıkalarına ait derin bir bilgisi vardır. Bu konuda «Makâlât el-İslâmiyyîn» adlı eseri en büyük delildir. Eş'arî'nin bu kitabında mezheplerin çeşitli fikirlerini naklederken tam bir objektiflik ve titizlik içinde olduğunu görürüz. Bu tutumunu zaten kendisi eserin ön sözünde şu sözleriyle dile getirmiştir. «... Dinler ve mezheplere ait eser yazan, görüşlerden söz eden insanlardan, hikâye ettiğinde eksik yapan, hasmının sözünü anlatırken muğalataya sapan, düşmanlarını kötüllemek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söyleyen, ihtilaf edenlerin ihtilaflarını rivayet ederken doğru hareket etmeyip sözlerine onların delillerini çürütecek ilâveler gördüm. Bu, bilginlerin ve seçkin akıllıların metodu değildir...» (14).

Eş'arî itikadî konuları naklî ve aklî deliller ile ispatlar. Allah'ın ve peygamberlerinin sıfatları, melekler, hesap, ceza ve sevap gibi konuları Kur'an ve Hadis-i şeriflerde geldiği şekilde ele alır. Yine bunları Kur'an ve hadislere ters düşmeyecek tarzda aklî ve mantıkî deliller ile de açıklama yoluna gider. Bununla beraber O, nasları tevil etmek veya onların zahirlerine hükmetmek için,

(11) Muhammed Ebû Zehra, Tarih el-Mezâhib el-İslâmiyye fi'l-Siyâse ve'l-'Akaid, el-Kâhire, Tarihsiz, I, s. s. 202; Krş. Kıvamuddin, Dâr ül-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1928 ikinci sene, sayı: 7, s. 163.

(12) Aynı eser, s. 158; De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri Çev. Hüseyin Yurdaydın, ve Yaşar Kutluay, s. 134.

(13) Prof. Y. Ziya Yörükân, İlah. Fak. Dergisi, Ankara, 1953, II, sayı 2-3, s. 127-142.

(14) el-Eş'arî, Mukâlât el-İslâmiyyîn, I, s. 33.

aklı kendine hakem edinmez. Tersine akı, nasların zahirlerini teyid eden bir âlet gibi kabul eder (15).

Eş'arî, Mu'tezilânın fikir ortamında yetiştiğinden onların mantıkî ve felsefî metodlarını bildiği için onları kendi silâhları ile reddedip susturuyordu (16).

Kısacası Eş'arî zamanının fikir seviyesini iyi bildiği için Ehl-i sünnet görüşlerini rahatlıkla ispat etmiş münazara usûlünü de ustalıkla yürütmüştür.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Yetiştigi Çevre :

Mâtürîdî'nin yetiştiği çevre Semerkent ve Buhara'dır. O zaman bu çevre Sâmanoğulları (261-389/874-999)'nın elinde idi.

Semerkant-Buhara :

Sâmanoğulları hükümdarlığının kurulması ile Maverâünnehir çok parlak bir devir yaşamıştır. Aynı parlaklığı 500 yıl sonra Timur (ölm. 1405) ve halefleri zamanında da gerçekleştirmiştir. Aslında idare merkezi Buhara'ya nakledilmesine rağmen, Semerkant bir medeniyet merkezi olduğu gibi iktisadî sahada ve ayrıca İslâm dünyasının genel itibari içinde birinci derecedeki durumunu korumuştur (17).

Sâmânîlerin başkenti olan Buhara, pek çok şair ve bilginleri kendine çekti. Sâmânî devleti X. asrın en muntazam devletlerinden biri sayılıyordu. Bu dönemde Sâmânîlerin sünnîliğin koruyucusu olduklarını söylememiz mümkündür (18).

Başkent Buhara'da merkez idare teşkilâtı çok düzgündü. Hutbelerde, paralarda v.s. de Abbâsî halifesinin adı zikredilmekle be-

-
- (15) M. Ebû Zehra, Tarih el-Mezâhib el-İslâmiyye..., I, s. 200; Krş. Dr. Lûtfi Doğan, Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi, Ankara, 1961, s. 25 vd.
- (16) M. Ebû Zehra, Tarih el-Mezâhib el-İslâmiyye..., I, s. 200; İslâm Ansiklopedisi, IV, s. 390 (Eş'arî maddesi).
- (17) İslâm Ansiklopedisi, X, s. 469.
- (18) W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, s. 47.

raber, Sâ mânî hükümdarları tamamen bağımsız idiler. Abbâsî hazinesine hiç bir vergi vermeleri söz konusu değildi (19).

Sâ mânî hükümdarlarının ve Maverâünnehir'in kültürel ve manevî değerlerini, idarî ve askerî gücünü belirtmesi bakımından coğrafyacı el-Makdisî (ölm. IV/X.)'nin şu sözleri çok önemlidir : «... Hayrın yatağı, ilmin merkezi, İslâmın sağlam kalesi, hükümdarları en iyi hükümdar, askerleri en iyi asker, fakihleri de hükümdarlar derecesindedir» (20).

Semerkantlı İbn el-Hakîm (ölm. 342/953 veya 422/1030), «el-Sevâd el-A'zam» adlı eserinde Horasan ve Maverâünnehir imam-ları (âlimleri)nin dört-yüzden fazla olduklarını ve bunların hepsinin Ebû Hanife (ölm. 150/767)'nin yoluna tamamen sadık kaldıklarını ve birçok önemli isimleri bildirmektedir (21). Bu ifade bize o devirlerde bu çevrenin ilmi ve fikrî durumu hakkında bir fikir verdiği gibi hanefiliğin Türkler arasında Horasan'da yayılışı sebepleri ve Mâtürîdî (22) nin yetiştiği ortam hakkında da aydınlatıcı bir kanaat vermektedir.

Mâtürîdîliğin Doğuşu :

Fakihler ve muhaddislerle Mu'tezile arasındaki Münakaşalar kızıştığı zaman, fıkıh ve usûl-ı fıkıhda olduğu gibi hemen kelâm ilmi konularına da kolayca sığıyordu. Meydana gelen bu çarpışmaların çoğu Irak'da olmasına rağmen, bunların gürültüsü ve yankısı Mâtürîdî'nin yaşadığı Maverâünnehir şehirlerinde de olanca şiddetiyle duyuluyordu (23). Zaten buralarda bir takım mu'tezilîler de bulunuyordu.

İşte Mâtürîdî böyle aklı ve fikrî müsabakaların yapıldığı bir çevrede yetişti. Yalnız Eş'arî'ye nisbetle her çeşit mezhep görüş

(19) Aynı Eser, s. 125.

(20) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Tefsîr el-Mâtürîdî el-Musemmâ Te'vîlat Eh'el-Sünnet, neşr., Dr. İbrahim 'Avadayn ve'l-Seyyid 'Avadayn, el-Kâhire, 1971, I, s. 11.

(21) Ebû'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Kâdî el-Hanefî İbn el-Hakîm el-Semerkindî, İstanbul, 1288 h., s. 39.

(22) Mâtürîdî hakkında fazla bibliyografik bilgi için bak. Dr. A. Vehbi Ecer'in Millî Kültür Dergisi, Ankara, 1977, I, sayı: 10 daki «Ebû Mansur el-Mâtürîdî» adlı makalesinin dipnotlarında geçen kaynaklar.

(23) M. Ebû Zehra, Tarih el-Mezâhib el-İslâmiyye, I, s. 207, 211.

ayrılıklarının bizzat çıktığı, çok yoğun çarpışmaların bulunduğu bir alanda olduğu sayılamaz. Bu yüzden Mâtürîdî meseleleri salim kafayla akıl süzgecinden geçirme şansına sahip olmuştur.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin fikir sistemini, Ebû Bekr el-Cüzcânî'den o da Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den o da İmam Azam Ebû Hanîfenin talebesi İmam Muhammed (ölm. 189/805)'den tahsil etmiştir (24). Mâtürîdî'ye gelinceye kadar «hanefilik» ismi kullanılıyordu. O, Ebû Hanîfe'nin usûlünü sistemleştirdiği için bundan sonra hanefilere akâidde «Mâtürîdî» diye isim verilmiştir (25). Böylece «mâtürîdîlik», «hanefiliğe» eş anlam kazanmıştır.

Mâtürîdî'nin Metodu :

Bilindiği üzere Mâtürîdî sünî bir ortamda sünî olarak yetişmiştir. Herhangi bir aşırılığa kaçmaksızın akla büyük bir yer ve değer verir.

Aklı da nakli de ayrı ayrı birer bilgi kaynağı olarak kabul eder (26). Yalnız aklın yanılacağından ve hataya düşeceğinden de çekinir. Ama Eş'arî gibi aklı, sırf Allah'ın hitâbını (emir ve yasaklarını) anlamak için bir âlet seviyesinde görmez. Bilakis akıl din tarafından bildirilmeden önce bile bazı şeylerin iyiliğini anlayabilirdi. Fakat bazısını bilemezdi. Dine aykırı olmayan hususlarda aklın hükmünü esas alır. Fakat dine aykırı düşerse, şüphesiz dinin hükmüne boyun eğmeyi gerekli bulur (27).

Kur'an-ı Kerim'i yine Kur'an ile açıklar. Çünkü Kur'an'ın bir kısmı diğer kısmına ters düşmez (28).

Kur'an'ın tefsirinde akıl ve nakilden istifade eder. Ehl-i sünnetin itikadî esaslarını aklî ve naklî delillerle ile isbata çalışır. Mu'tezile, Mücessime, Müşebbihe ve Haşviye gibi muhaliflerin fikirlerini reddeder. Ayetlerden itikadî meseleleri ortaya koyar, fikhî

(24) el-Leknevî, el-Fevâid el-Behiyye, Beyrut, Ofset, Tarihsiz, s. 195; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, Kitâb el-Tevhîd, neşr., Dr. Fethullah, Huleyf, Beyrut, 1970, s. 3 (ön söz); İzmirli İ. Hakkı, Yeni İlmî Kelâm, I, s. 107.

(25) Aynı eser aynı yer.

(26) el-Mâtürîdî, Kitâb el-Tevhîd, neşr., Dr. Fethullah Huleyf, s. 4-10.

(27) M. Ebû Zehra, Tarih el-Mezâhib el-İslamiyye, I, s. 212-213.

(28) Aynı eser, s. 213.

meseleleri meydana çıkarır. Ayetlerin anlamını açıklarken hadis-i şeriflerden ve selefin sözlerinden yararlanır. Manaların derinliğine nüfuz etmeye çalışırken şiirlerden örnekler getirip de tevil yönüne çaba göstermez (29).

Eş'arilik ve Mâtürîdilik :

Eş'arî ile Mâtürîdî ayrı çevrelerde yetişmekle beraber, gayeleri ve düşmanları bir idi. Yani Ehl-i sünnetin itikat esaslarını en iyi şekilde açıklamak ve isbat etmek, düşmanları olan Ehl-i bid'atın yanlış fikirlerinin bozukluğunu naklî ve aklî deliller ile ortaya koymaktır.

Taşköpri-zâde (ölm. 968/1561)'nin belirttiği gibi Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın ilm-i Kelâm'da iki lideri vardır : Birisi hanefî olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğeri şâfi'î olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (30). Zaten ehl-i sünnet ve'l-cemâat dendiğinde Eş'arî taraftarları ile Mâtürîdî taraftarları kastedilmektedir (31).

Birçok âlimler, eş'arilik ile mâtürîdilik arasındaki görüş ayrılıklarının büyük olmadığını, bazı metodlarda olduğunu, hatta esasta değil ikinci derecede kaldığını söylemektedirler. Bundan dolayı birbirlerini sapıklığa ve bid'ata nisbet edecek kadar görüş ayrılıklarına sahip değildirlere (32). Bununla beraber bu iki ekol birbirinin aynı da sayılmazlar. Ayrıca bazı Mâtürîdî görüşünü benimseyen eş'arî Kelümcularına rastlandığı gibi bazı eş'arî görüşlerini benimseyen mâtürîdî kelâmcularına da rastlanır.

Bizim eş'arîler ile mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıkları değişimdir, bu görüş ayrılıklarının çeşitli kelâm kitaplarında eş'arî veya mâtürîdî kelâmcularının çoğunluğunun fikri olarak kabul edildiği içindir. Bu görüş ayrılıklarından adı geçen iki ekolün kurucularının kitaplarında olanlar olduğu gibi onlara nisbet edilenler

(29) el-Mâtürîdî, Tefsir el-Mâtürîdî, neşr. Dr. İbrahim 'Avadayn ve'l-Seyyid 'Avadayn, I, Önsöz.

(30) Taşköpri-zade, Miftâh el-Sa'âde, el-Kâhire, 1968, II, s. 151.

(31) el-Zebîdî, İthâf el-Sâdet el-Müttekîn, Beyrut, Ofset, Tarihsiz, II, s. 6; el-Kestelî, Haşiyet el-Kestelî 'alâ Şerh el-'Akâid el-Nesefiyye li'l-Tafâzânî, İstanbul, 1313 h., s. 17.

(32) Aynı yer; el-Taftâzânî, Şerh el-Makâsîd, İstanbul, 1277 h., II, s. 199; Kemâleddin Ahmed el-Beyâdî el-Hanefî, İşârât el-Herâm, Mısır, 1949, s. 8-9.

de vardır. Ayrıca bunların prensiplerine bağlı kalan kelâmcıların kendi ekolleri mensuplarının çoğunlukla kabul ettiği görüşler de bulunmaktadır.

Bu konuda görebildiklerimiz arasında en önemli eser, Şehzade Abdurrahim'in «Nazm el-Ferâid» (33) ididir. Müellif, adı geçen kitabında eş'ariler ile mâtürîdiler arasında mevcut kırk kadar görüş ayrılıklarının açıklanmasını vermektedir.

Mestcizade Abdullah (ölm. 1148/1735), «Hilâfiyât el-Hükemâ'ma'al-Mütekellimîn ve Hilâfiyât el-Eşâ'ire ma'al-Mâtürîdiyye» (34) adlı eserinde elli altı kadar görüş ayrılığundan söz eder.

Tarikat-ı Muhammediyye şarihi Ebû Saîd el-Hâdimî (ölm. 1176/1762) de yetmiş üç adet görüş ayrılıkları sıralamaktadır (35).

Makrîzî (ölm. 845/1441), bu ayrılıkların on kadar olduğunu söyler (36).

İbn Kemâl (ölm. 940/1534'ın bu konuda iki ekolün on iki tane görüş ayrılığını açıklayan bir risalesi vardır (37).

Muhammed Abduh (ölm. 1905), «Haşiye el-'Akâid el-'Adudiyye» sinde bu farkların otuzu aşığını bildirmektedir (38).

İzmirli İsmail Hakkı (ölm. 1946), «Yeni İlm-i Kelâm»ında on beş kadar görüş ayrılığı veriyor (39).

Anlaşıyor ki görüş ayrılıkları çeşitli bilginlerce değişik sayıdadır. Bu da bazı meselelerin diğer mesele içinde aynı veya ayrı ayrı kabul edilmişinden ileri gelmektedir. Aslında bu konunun daha

(33) Mısır'da 1317 h. de basılmıştır. Biz bu konuda bu eserden çok yararlandık.

(34) Bak. Süleymaniye kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 891/1-9; Fatih, 5416.

(35) Ebû Saîd el-Hadîmî, Berikat Mahmûdiyye fi Şerh Tarikat Muhammediyye (Kenarında Recep Efendi Şerhiyle), Dâr el-Hilâfet el-'Aliyye, I, s. 314-314.

(36) el-Makrîzî, el-Hıtat, Bağdat, Ofset, Tarihsiz, II, s. 359.

(37) İbn Kemâl Kemâl Paşazade), R. Fi İhtilâf beyn el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye fi İsnâ 'aşere mesâil, Süleymâniye.

(38) el-Şeyh Muhammed Abduh, Beyn el-Felâsife ve'l-Kelâmiyyîn, (Tabkik ve takdîm eden), Dr. Süleyman Dünya, Dâr İhyâ' el-Küttüb el-'Arabiyye, 1958, I, s. 23.

(39) İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, I, s. 113-115.

sistemli bir şekilde ele alınıp, ilâhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi sistematik başlıklar altında toplanarak başka bir bakış açısı içinde de incelenmesi mümkündür.

Biz burada her iki ekolün belli başlı görüş ayrılıkları konusunda ileri sürdükleri deliller ile beraber meselelere bakış açılarını göstermeye çalışacağız.

1 — Allah'ı Bilmek :

Hanefî (mâtürîdî) lerin çoğunluğuna göre, eğer Allah insanlara bir peygamber göndermemiş bile olsaydı, onların akılları ile Allah'ın varlığını, birliğini ve kendisinin hayat, ilim, kudret ve benzeri sıfatlarla vasıflanmasını ve âlemin yaratıcısı olduğunu bilmesi elbette vacip olurdu. Çünkü hanefilerin çoğunluğuna göre, akıl Allah'ın varlığını anlaya bilecek niteliktedir. Yaratıklara bakıp akıl yürüterek bunu anlamak insanın özelliklerinden biridir. Şu halde mâtürîdîlerce akıl yalnız bir âlet olmayıp bazı şeyleri şerî'at bildirmezden önce de anlayabilir. Bu görüşlerine şu ayet-i kerimeyi delil getirirler : «Kavmine acıklı bir azap gelmeden önce onları korkut» (40). Bu ayet, korkutucu (peygamber), gelmeden önce insanlara imanın gerekli olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü eğer iman onlara gerekli olmasaydı, onlara korkutucu gelmeden önce azap inmesinden şüphesiz emin olurlardı. Böylece onlar, uyarılmalarından önce azap inmesiyle korkutulmazlardı. Madem ki onlar korkutucu gelmeden azap inmesiyle korkutuldular, bu, onlara imanın gerekli olduğuna delil teşkil etmektedir. Gerçekten Allah, insanlara peygamberler göndermemiş veya onların daveti kendilerine ulaşmamış bile olsa, onları tevhidî terk etmelerinden dolayı cezalandırır (41).

Evet, sağlam yaratılıştaki olan her insan Allah'ın varlığını tanır. Çünkü bir insan nerede ve hangi zamanda yaşarsa yaşasın etrafındaki sayısız çekici güzellikteki yaratık âleme dikkatli bakışlarını çevirirse mutlaka Yüce bir Yaratıcının varlığına akliyle ulaşır.

(40) Kur'an, LXXI/1.

(41) Şeyhzade Abdurrahim, Nazm el-Ferâid, s. 35; Krş. el-Mâtürîdî, Kitâb el-Tevhîd, nşr., Dr. Fetullah Huleyf, s. 10; el-Beyâdî, İşârât el-Merâm, s. 75; İbn el-Hümâm, el-Müsâyere, Bulak (Mısır), 1317, h. s. 157-158; Şeyhulislâm Musa Kâzım, Dinî, İctimâî Makaleler, Evkâf-İslâmiyye Matbaası, 1336 h., s. 90.

Hz. İbrahim'in büyük semavî varlıklar ile Yüce Yaratıcının varlığına akıl yürütmesi «... Batanları sevmem...» (42), peygamberlerin kavimlerine «... Gökleri ve yerleri yaratan Allah'ın varlığında mı şüphe vardır?» (43) demeleri aklın Allah'ı bilme konusunda yeterli olduğuna delildir (44).

Eş'arîlere göre Allah'ı tanımak şer'an vacip olur. Akıl yalnız ilâhî emirleri anlamaya bir âlettir. Peygamber gönderilmeden akıl, Allah'ı ve diğer dinî hükümleri anlayamaz ve bunlar üzerine vacip olmaz. Çünkü yalnız akıl ve düşünme Allah'ı bilmeye yeterli değildir. Allah'a imanın vacip olması ancak dinen sabittir. Kendisine Peygamberin çağrısı (daveti) ulaşmayan kimse Allah'a imanı olmadığından dolayı azabı hak etmez. Eş'arîler bu görüşlerine şu ayet-i kerimeyi delil getirmektedirler: «Biz, bir peygamber göndermedikçe azap etmeyiz» (45).

Mâtürîdîler, bu ayette «azap etmeyiz» sözünden maksad bu dünya azabıdır, yoksa ahiret azabı değildir derler (46). Bunu da yukarıda kendi görüşlerine delil getirdikleri ayetle birlikte şu ayetle de teyid ederler: «Bir memleketi helâk etmek istediğimiz zaman, o memleketin zevke düşkün öncüllerine Peygamberlerinin diliyle itaat etmezler. Artık o memleket üzerine hüküm gerçekleşmiştir. İşte o memleketi kökünden helâk eder de ederiz... (47). Yahut Eş'arîlerin delil olarak getirdikleri o ayet-i kerimede geçen «azap etmeyiz» sözü, akıl ile idraki mümkün olmayan dinî hükümlerin yerine getirilmemesi durumunu ilgilendirir. Yoksa akıl ile elde edilmesi mümkün olan Allah'ı bilmenin terk edilmesi anlamında değildir. Bu bakımdan Allah'ı bilme konusunda akıl hiç bir suret ve yükümlülüğünden kurtulamaz (48).

(42) Kur'an, VI/76.

(43) Kur'an, XIV/10.

(44) Krş. Ömer Nasuhî Bilmen, Muvazzah İlmî Kelâm, İstanbul, 1955, s. 150-151.

(45) Kur'an, XVII/15.

(46) Ömer Nasuhî Bilmen, Muvazzah İlmî Kelâm, s. 151.

(47) Kur'an, XVII/16.

(48) Şeyhzade Abdurrahman, Nazm el-Ferâid, s. 36; Ömer Nasuhî Bilmen, Muvazzah İlmî Kelâm, s. 151.

2 — Güzellik ve Çirkinlik (Hüsn ve Kubh) (49) :

Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre eşyanın zatî bir güzelliği veya çirkinliği vardır. Mutlak Hakîm olan Allah ancak aslında güzel olan şeyleri emreder. Çirkin olan şeyleri yasaklar. Hâkîm olan zat bir şey emrettiğinde ancak onun güzelliğinden dolayı emreder, çirkin olan bir şeyi emretmek hikmetine uygun değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerîmde «... Allah, fenalığı emretmez.», (51) buyrulur. Dinî emir ve yasaklar bir şeyin güzel ve çirkinliğine delalet eder. Akıl bazı şeylerin güzel ve çirkinliğini dinî tekliften (emir ve yasaktan) önce anlar. Bu anlayışı bazan apaçık (bedâhetle) olur, doğru sözün güzelliği gibi. Bazan çalışıp düşünmek (kesb) ile olur, yalan sözün güzelliği gibi. Meselâ eşkiyanın elinden kaçıp kurtulan bir mazlumun yerini bildiğimiz halde eşkiya sorduğu zaman bilmediğimizi söylememiz, yalan sözün güzelliğine örnektir.

Eş'arîlere göre güzellik ve çirkinlik eşyanın zatî sıfatından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dinî teklifi anlamak için bir vasıtaadır (52).

(49) Bilginlerimiz güzellik ve çirkinliğin dört manası olduğunu söylemişlerdir. Birincisi, Kemâl sıfatı ve noksan sıfatı olmaktır. Meselâ ilim güzel, bilgisizlik (cehl) çirkindir. İkincisi, maksada (garaza) uygun veya aykırı olmaktır. Bu anlama göre adâlet güzel, zulüm çirkindir. Üçüncüsü, tabiata (karektere) uygun veya nefret verici olmak. Buna göre tatlı güzel, acı çirkindir. Dördüncüsü, hemen (acilen) övme ve kötölemeye, sonradan sevap ve cezaya sebep olmaktır. Yani o işi yapan, Allah'ın hükmü ile dünyada övülmeye ve kötülenmeye, ahirette de sevap veya cezaya uğramış olmaktır. Bu anlamda itaât güzel, günah çirkindir. Önceki üç anlama göre güzellik ve çirkinlik ittîfak ile akılda bilinir. İster dinen bildirilsin ister bildirilmesin. Fakat dördüncü anlama göre âlimler arasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Bak. Mahmud Esad, Usûli Fıkıh, İstanbul, 1302 h., s. 229-230; Krş. el-Taftâzânî, Şerh el-Makâsîd, II, s. 109 vd.; S. Ş. el-Cürçânî, Şerh el-Mevâkıf (Hasan Çelebi ve Siyâlkûtî hâşiyeleri ile birlikte), Matbaa-i Âmiri, 1292 h., II, s. 393 vd.; Şeyhzade Abdurrahim, Nazm el-Ferâid, s. 32-33.

(50) Kur'an, VII/28.

(51) Kur'an, XVI/90.

(52) Şeyhzade Abdurrahim, Nazm el-Ferâid, s. 31-34; el-Cürçânî Şerh el-Mevâkıf, II, s. 393 vd. el-Taftâzânî, Şerh el-Makâsîd, II, s. 109 vd.

Aklî güzelliği isbat hususunda mu'tezile ile Mâtürîdî mezhebi arasında fark yok gibi görünüyor ise de iki meselede ihtilâf etmişlerdir :

Birinci mesele mu'tezileye göre bir şeyin güzelliği hakkında mutlak hâkim akıldır. Mâtürîdîlere göre ise güzelliğe hükmeden ancak Allah'tır.

İkinci mesele mu'tezileye göre akıl güzellik ve çirkinliği tevlid yolu ile gerekli kılar, yani akıl doğru bir nazar ve fikir sonunda bilgiyi doğurtur. Mâtürîdîlere göre akıl bazı fiillerde güzel ve çirkinliği bilmeye âlettir. Çünkü güzel ve çirkin olduğuna Allah'ın hükmettiği fiillerden pek çoğu vardır ki akıl kendi kendine onları bilmez. Belki aklın onu bilmesi peygamberlerin bildirmesine bağlıdır. Ramazanın son gününde oruç tutmanın güzelliğine, Şevval ayının ilk gününde ise oruç tutmanın çirkinliğine hükmeden akıl olmayıp dindir. Bazı fiillerde akıl güzellik ve çirkinliği bilebilir. Fakat bu bilmesi tevlid yoluyla olmayıp, tersine Allah'ın bildirmesiyledir. Şöyle ki Allah'ın âdetinde cereyan ettiği üzere yuvarıda geçen hususlarda olduğu gibi, Allah bazısını akla apaçıkta bildirir. Bazısını da kesb tahsilden sonra bildirir.

Şu halde mâtürîdîler mu'tezile ile Allah'ın akıl tarafından bilineceği konusunda birleşirken diğer hususlarda farklılıklar arz etmektedirler (53),

Devamı var

(53) Mahmud Esad, Usûli Fıkıh, s. 233-234; Krş. Büyük Haydar Efendi, Usûli Fıkıh Dersleri, İstanbul, 1966, s. 77 vd.

ZENCİ AFRIKA'DA İSLÂMİYETİN YAYILIŞININ — TEMEL ETKENLERİ —

Doç. Dr. Ünver GÜNAY

Bundan önceki makalemizde (1) Afrika'da zenciler arasında İslâm dininin, daha Hz. Peygamber'in yaşadığı devirden başlayıp günümüze kadar hangi safhalardan geçerek ve ne gibi yolları izleyerek yayıldığını ana hatları ile göstermeye çalışmıştık. Bu yazımızda ise, Siyah Kıt'a'nın İslâmiyeti kucaklamasında etkili olan etkenleri belirlemeye çalışacağız.

Bu etkenlerin başında kuşkusuz, İslâm dininin din ve inanç olarak öteki dinlere ve özellikle Afrika'nın zenci halklarının yerli inançları ile orada öteden beri yayılmak için pek çok faaliyetler gösteren Hıristiyanlığa olan üstünlüğü gelmektedir. En son ve mükemmel, fitrî ve gerçek din olan İslâmiyetin bir tek Allah'a kullukta toplanan Tevhid inancına dayanmakta olup, bunun da son derecede anlaşılması kolay, akla uygun ve sağlam oluşu ve meselâ Hıristiyanlıktaki Teslis inancında olduğu gibi bir takım anlaşılması güç ve karmaşık inançlara yer vermemesi, mütereddit ruhunun aydınlığa kavuşması için güçlü bir iman ışığının arayışı içinde olan Afrika insanının dini kucaklamasında önemli ve etkin bir rol oynamış ve oynamaktadır.

İkinci önemli etken davettir. Müslüman alimler, vaizler, hocalar ve şeyhler Afrika'nın en ücra köşelerine ve en ilkel kabilelerine kadar gitmişler, va'z ve nasihatta bulunarak halkı irşad

(1) Bak: Ü. Günay, Zenci Afrika'da İslâmiyetin Yayılışının Belli Başlı Safhaları, Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, A. Ü. İslâmî İlimler Fakültesi yayını, Erzurum, 1978, s. 147-158.

etmişler ve onları müslümanlığa davet etmişlerdir. Gerçekten de, İslâmiyet kuzey Afrika'da yerleştikten sonra, özellikle oradaki İslâm kültür ve medeniyetinin büyük merkezlerinde yetişen din alimleri, hocalar, vaizler ve şeyhler, va'z ve nasihatta bulunmak, irşad ve müslümanlığı neşr ve tabliğ amacıyla ticaret kervanlarına katılmışlar ve gittikleri yerlerde dinlerini yaymak için çaba harcamışlardır. Bu kişiler, derin dinî bilgileri ve üstün kültürlerinin yanı sıra, sahip oldukları ahlâkî faziletleri, dürüstlükleri ve davranışlarındaki asaletleriyle de etraflarının ilgisini üzerlerinde toplamışlar; pek tabiidir ki putperest zenciler onların bu üstünlüklerinin dinlerinden geldiğini düşünmüş ve onunla ilgilenmişler ve bir kere bu yüce ve üstün dinin esaslarını ve hakikatını öğrenince de kolaylıkla müslüman olmuşlardır. Özellikle kuzey Afrika'daki Kayrevan, Tunus, Telemsan ve Kahire medreseleri gibi ünlü İslâm kültür merkezleri bu tür din alimi, vaiz, hoca ve daîlerin yetiştikleri yerler olarak dikkati çekmektedirler. Öte yandan, İslâm dini Afrika'nın içlerine kadar yayıldıktan ve çeşitli zenci müslüman devlet ve imparatorlukları kurduktan sonra oralarda da medreseler ve dinî öğretim yapan başka kuruluşlar açılmıştır. Bu safhadan itibaren müslümanlığın zenci Afrika'daki en büyük propagandacılarının, kuzey Afrika'da yetişenlerden çok bizzat zenciler arasında yetişen bilginler, hocalar, vaizler ve şeyhler oldukları anlaşılmaktadır. Esasen, zenci halkların müslüman olmalarından itibaren, yeni dinlerini daha iyi öğrenmek amacıyla çok eski devirlerden beri İslâm kültürünün büyük merkezlerine devamlı öğrenci gönderdikleri bilinmektedir. Bu öğrenciler, öğrenimlerinin sonunda ülkelerine döndüklerinde yalnızca müslüman zencilere va'z ve nasihatta bulunmakla kalmamışlar, fakat aynı zamanda putperest zenciler arasında dinlerini yaymak için de gayret göstermişlerdir. Bunun en canlı örneğini yakın zamanlarda Seku Sangare'nin Fildişi Sahilindeki faaliyetleri teşkil etmektedir (2). Öte yandan, bazı durumlarda, nerede Hristiyanlığı yayma faaliyeti olmuşsa orada medreseler ve Kur'an mektepleri açıldığı veya hocalar ve vaizler göndererek karşı propagandaya girişildiği de görülmektedir. Meselâ kuzey Kamerun ve Çad'da bunun örneklerine rastlamak mümkündür (3). Bu bakımdan, zenci Afrika'da on asırdan fazla bir geçmişe sahip bulunan müslümanlığın orada tutunmasında davetin

(2) Froelich J. C., *Les Musulmans d'Afrique Noire*, Paris, 1962, s. 87.

(3) Aynı eser, s. 88.

önemi gerçekten de büyüktür (4). Bununla birlikte, orada, meselâ teşkilâtlanmış Hıristiyan misyonerlerinin faaliyetlerine benzer, sistemli ve organize bir İslâmî din propagandasına hemen hiçbir devirde rastlanmadığını da belirtmek gerekir.

Buna karşılık, kuzey afrikalı veya bizzat zenci tüccarlar ve seyyahlar, siyah Afrika dünyasında müslümanlığın yayılmasında en büyük rollerden birini oynamışlardır. Daha İslâmiyetin kuzey Afrika'da yerleşmesinden itibaren, müslüman ticaret kervanları aralarında din bilginleri, vaizler ve şeyhler v.s. de bulunduğu halde güneye iniyor ve temsil ettikleri yüksek kültür ve özellikle ticaret ahlâkı bakımından dürüstlük ve olgunluklarıyla zenci şefler ve krallar nezdinde büyük bir nüfuz ve itibar kazanıyor, onlarla dost oluyor, toplantılarına katılıyor, dinî münakaşalara giriyor, onların ilgilerini çekiyor ve sonunda birtakım ticaret kolaylıkları elde ediyorlardı. Bu cümleden olarak, ticaret yolları üzerinde dinlenme yerleri, hanlar, kervansaraylar, anbarlar ve antrepolar kurma iznini elde ettikleri anlaşılmaktadır. Bu konak yerleri camileri, mescidleri ve hattâ medreseleriyle küçük birer şehircilik idiler. Bunların ilk örneğini Gana'da müslüman kervancılarının zencilerin oturdukları yere yakın bir yerde taştan inşa ettikleri bir konak yeri teşkil etmekte olup, içerisinde 12 tane camiin bulunduğu rivayet edilmektedir (5). Daha sonra bu tüccarlar ve alimler zenci halk arasına ve özellikle kralların saraylarına nüfuz etmişler ve hattâ devlet idaresindeki yüksek mevkileri yavaş yavaş ele geçirmişler; bu arada, din, inanç ve kültür bakımından üstünlükleri, keskin zekâ ve maharetleriyle bilhassa kralların ve üst tabakadan kişilerin kalplerini kazanmışlar ve sonunda onları müslüman yapmışlardır. Bu bakımdan, Afrika'da zenci halklar arasında müslümanlığın yayılışında dikkati çeken önemli bir noktanın da, müslüman alimler ve tacirlerin dinlerini yaymada aşağıdan yukarıya değil de yukarıdan aşağıya doğru yani tepeden tabana doğru giden bir yol izlemelerinde toplandığını belirtmek gerekir. İslâmın Afrika'daki propagandacıları olarak vasıflandırılabilen olan tacirler, din alimleri, hocalar, vaizler ve şeyhler, çoğu zaman alt düzeyden kişiler arasına karışarak onların arasında dinlerini yay-

(4) Çelebi A., et-Tarih el-İslâmî vel-Hadarat el-İslâmiyye, Kahire, 1972, C. VI, s. 154.

(5) Froelich J. C., a.g.e., s. 80.

mak için gayret sarfedecekleri yerde, öncelikle yukarı tabakalardan kişilerle ilişki kurmuşlar ve böylece kralları, prensleri, yüksek devlet memurlarını ve halk arasında servet ve mevki bakımından zengin ve nüfuzlu kimseleri iltida ettirmişler, daha sonra önderlerinin ve büyüklerinin müslüman olduklarını gören halk ta zamanla onların dinini kucaklamıştır (6). Esasen, islâma giren kral, şef, prens v.b. üst tabakadan kişiler, yeni girdikleri dinlerine hizmet aşkı içerisinde, bu yeni dinlerini tebalarına da kabul ettirmek amacıyla faaliyete girişmişler ve bu amaçla camiler inşa ettirmişler, halkın islâmî ibadetler, bayramlar ve vecibelere saygılı olmalarını isteyerek bu konuda hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlardır, ki bunun örneklerini daha önceki yazımızda, afrikalı zenciler arasında islâm dininin yayılışı tarihinin panoramasını çizirken görmüş bulunmaktayız (7).

Bir başka önemli etken, müslümanlarla yerli dinlere mensup kişiler arasında sık sık görülen evlenmeler ve doğumdur. Gerçekten de özellikle müslüman erkekler, zenci putperest kadınlarla evlendiklerinde eşlerinin ve doğan çocuklarının müslüman olmaları konusunda titizlikle durmuşlar ve bu durum afrikalı zenci halklar arasında müslümanlığın yayılmasında büyük bir rol oynamış bulunmaktadır (8).

Siyah Kıt'a'da islâm dinininin yayılmasında rolü olan bir başka etken de cihaddır. Ancak bunu dinî bir zorlama olarak anlamamak gerekir. Esasen «Dinde zorlama yoktur» şeklindeki Kur'anî prensibe uymada müslümanlar genellikle tüm islâm tarihi boyunca büyük bir hassasiyet gösterdikleri ve fethettikleri yerlerdeki gayri müslimleri islâma ihtida ile vergi ödemek arasında bir seçim yapmak üzere serbest bıraktıkları gibi, Afrika'da zenciler arasında müslümanlığın yayılışı tarihi boyunca da aynı prensibin büyük bir dinî tolerans ve anlayış içerisinde uygulandığı ve komşularıyla savaş edip onlara galip gelen müslüman hükümdar ve kumandanların, mağlupları müslüman olmak ya da vergi ödemek arasında serbest bırakınca bir kısım putperestlerin derhal bazılarının da zamanla bu dinin yüceliği ve gerçeğini anlayınca müslüman

(6) Aynı eser, s. 81-83.

(7) Bak. : Günay Ü., a.g.m.

(8) Levy R., The Social Structure of Islam, London, 1969, s 46.

oldukları anlaşılmaktadır. Hacı Ömer, Samori, Amadu v.b. müslüman kral ve kumandanların faaliyetlerinde bunun örneğini görmek mümkündür. (9).

Afrika'da zencilerin islâma girişleri ve girdikten sonraki dinî ve sosyal hayatlarında tarikatlar ve şeyhlerin rolü oldukça büyüktür. Gerçekten de, bir fikir edinmiş olmak bakımından meselâ Senegal'da idarî mercilerin rakamlarına göre 1957 yılında 1 milyon ticanî, 423 bin murid, 304 bin kadirî ve 23 bin de başka tarikatlara mensup insanın bulunduğu anlaşılmaktadır (10), ki bu durum, zenci Afrika müslümanlarının dinî hayatında tarikatların önemli yerinin bulunduğunu göstermek bakımından dikkati çekicidir.

Wolofların serigne, pöllerin tierno ve bazılarının da şeyh, seyyid veya murabit adını verdikleri tarikat şeyhleri ve onların halife, mukaddem, telâmiz, talibe, deraviş ve müridleri (11) ile birlikte oluşturdukları dinî grupların kaynağını, özellikle murabit kelimesinden de anlaşılacağı gibi kuzey Afrika'da aramak gerekir. XI. yüzyılda Abdullah b. Yasin'in Senegal bölgesine inip, ribat inşa edişi, kuzeyde fashılarla mücadeleleri ve başarıları, güneyde zencilerle mücadelesi ve Gana imparatorluğu üzerine mutlak galebesinin Senegal-Nijerya yöresinde islâmın kesin olarak yerleşmesi sonucunu doğurmasından sonra, kuzeyden güneye inen murabitlerin ve şeyhlerin arkası kesilmemiş, daha sonra giderek müslümanlığın zenciler arasında yayılıp kökleşmesine paralel olarak ta, bizzat onların arasından pek çok şeyhler çıkmış ve bunlar çevrelerinde islâm dininin yayılmasında büyük bir rol oynamışlardır. Özellikle batı Afrika'da Moritanya ülkesi, kuzeyden güneye inen şeyhlerin geçişlerinde mutlaka uğradıkları önemli bir uğrak bölgesi olarak dikkati çekmektedir. Bütün bu arap, berber veya zenci şeyhlerin herbiri bir tarikata mensuptular.

Tarikatlar ve şeyhlerin zenci müslümanlar arasında oldukça derin ve karakteristik rollere sahip olup, orada müslümanlığın yayılmasında en büyük paylardan birinin onlara düşmekte oluşunun

(9) Froelich J. C., a.g.e., s. 78-79; Monteil V., L'İslam Noire, Paris, 1963, s. 82-103.

(10) Vincent M., a.g.e., s. 127.

(11) Aynı eser, s. 122-123.

nedeni, çoğunlukla, zencilerin animizm ve mistisizme olan derin ve içten temayüllerine tarikatların batını cihetlerinin cevap vermelerinde görenler bulunmaktadır. Hattâ, islâm dininin zenciler arasında yayılışının tek ve gerçek sebebinin burada yattığını söyleyecek kadar ileri gidenlerin bulunduğu da görülmektedir (12). Bu aşırı iddiaların doğruluğu tartışma konusu olmakla birlikte, tarikatların ve şeyhlerin, oradaki dinî hayat ve özellikle islâm dininin yayılmasında oldukça önemli bir yerinin bulunduğu da kuşku yoktur.

Buna karşılık, Afrika'da tarikatların, millî ve ırkî bağları son derecede güçlü olan etnik grupların, islâm ümmeti idealine karşılık bir reaksiyonunun ifadesi oldukları ve onların tarikatlarda gruplaşmak suretiyle bu tepkiyi açığa vurdukları iddiası da kabule şayan görülmemektedir. Çünkü, Afrika'da yaygın olan tarikatların, münhasıran belli bir etnik gruba tekabül etmeleri söz konusu değildir. Tersine muhtelif ırklara mensup zencilerin çeşitli tarikatlara girdikleri görülmektedir. Meselâ, Senegal'daki muridler yalnızca woloflardan değil, fakat aynı zamanda sererler, tukulörler ve diolalardan oluşmaktadırlar (13). Aynı şekilde, zenci Afrika'da en yaygın iki tarikattan Ticanilik ve Kadirilik, hemen hemen her milletten ve etnik gruptan zenciler arasında taraftarlara sahiptirler. Nitekim, zenci zümreler arasında yaygın bulunan tarikatlar ve bunların nerelerde yayılmış olduklarına göz atmak bu durumu açıkça ortaya koymaktadır :

Bilindiği gibi, X. yüzyılda Irak'ta Kufe, Bağdat ve Basra'da ilk olarak ortaya çıkan tarikatlar, oradan öteki islâm ülkelerine olduğu gibi Afrika'ya da geçmişler ve önce kuzey Afrika'ya yerleşerek, oradan yavaş yavaş zenci dünyasına sızmışlardır. Tarikatların zenciler arasında asıl yayılışı XIV-XVII. yüzyıllar arasına rastlamaktadır. İlk yayılan tarikat Kadiriliktir. Özellikle batı Afrika'da çok sayıda taraftarları bulunmaktadır. Abdulkadir Geylânî'ye nisbet edilen ve ilk olarak XI. yüzyılda Irak'ta ortaya çıkan Kadirilik, zenciler arasında batı Afrika'dan başka, şeyhler ve tüccarlar sayesinde Tombuktu'ya yerleşmiş ve oradan da Sudan'a geçmiş olup, bu gün özellikle doğu Sudan'da çok sayıda kadirî bulunmaktadır. Zenciler arasında Kadiriliğin belli başlı üç kolu bulunmakta olup,

(12) Monteil V., *ag.e.*, s. 137-138; Deschamps H., *Les Religions de L'Afrique Noire*, Paris, 1975, s 95-96.

(13) Rondot P., *L'Islam Et Les Musulmans d'Aujord'hui*, Paris, 1960, s. 49.

bunlar Bekkaiyye, Bu Kunta ve Fazılıyye'dir. Kadirlik esaslarına sıkı bir şekilde bağlı olan Bekkaiyye XV. yüzyılda Seyyid Ahmed el-Bekkaî tarafından kurulmuş olup, batı ve orta Afrika'da 1850 lere kadar üstünlüğünü korumuşsa da, daha sonra Ticanilik ile Kadiriliğin bir başka kolu olan Fazılıyye onun bu başarısına sed çekmişlerdir. Ancak, bir asır sonra Bekkaiyye'nin tekrar güçlendiği ve özellikle Gambi, Kazamans, Portekiz Ginesi, Liberya ve Altın Sahilinde yayıldığı görülmektedir. Bu tarikat, sonraları Nijer, Nijerya ve Kamerunda da taraftarlar bulmuştur. Kadiriliğin ikinci kolu olan Bu Kunta ise XIX. yüzyıl sonunda ortaya çıkmış olup, yalnızca Senegal'de taraftara sahiptir. Şeyh Muhammed Fazıl (1780-1869) ın kurduğu Fazılıyye, özellikle Bekkaiyye'ye bir tepki olarak ortaya çıkmış, Muhammed Fazıl kendisinin şerif olduğunu öne sürmüş ve büyük bir müridler grubunu arkasında toplamıştır. Öte yandan, Kadirlik bir ara Senegal'de çöküntü belirtileri göstermeye başlayınca, tukulör ırkına mensup bir şeyh olan Amadu Bamba M'Backe yine Kadirilikten doğma bir dördüncü kol sayılabilecek olan Muridizm'i kurmuş ve tukulörlerden başka woloflar arasında da pek çok taraftar elde etmiştir. Kadirilikten kaynaklanan bir başka tarikat ta Layen tarikatıdır. Bu tarikat senkretist özelliklere sahiptir. Kurucusu Lima Hou Laye olan Layen tarikatı, XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır. Kadirilikle ilgili unsurların yanı sıra, zencilerin animist inançlarının izlerini de büyük ölçüde taşımaktadır. Yeşil Burun'dan başka yerde taraftarı olmayan Layenler, evliliğin dört kadınla sınırlandırılmadığını ileri sürmekte ve oruç ve haccı reddetmektedirler.

Rufaîlik pek yaygın olmamakla birlikte, önce Mısır'dan Nil vadisi boyunca ilerleyerek Somali'ye kadar uzanmış, daha sonra da Kenya, Rodezya, Zengibar ve Komor adalarında az çok taraftar elde etmiştir.

Afrikalı zenciler arasında en çok taraftara sahip olan tarikat Ticaniliktir. Bilindiği gibi, XVIII. yüzyılda Fas'ta ortaya çıkmış olup, kurucusu Seyyid Ahmed et-Ticanî olan bu tarikat, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren özellikle Hacı Ömer Tall'in etkisiyle batı Afrika'da yayılmış, daha sonra, bir yandan öteki zenci ülkelerine yayılmaya devam ederken öte yandan da pek çok kollara ayrılmıştır. Bu kollardan Hamalizm, Nioro'da 1905 yılında Seyyid Ahmed b. Amadu tarafından kurulmuş ve özellikle Su-

dan'da çok tutunmuştur. Şeyh Hamallah'ın liderliğinde modernist ve hattâ sapık bazı temayülleri de içine alan ve 11 taneli tesbih kullanmaları nedeniyle «11 taneli Ticaniler» de denilen hamalistler, namaz vakitlerini ve rekâtlarını kısaltmakta, kible yönünü Kâbe'den Niora'ya çevirmekte ve Kelime-i Şehadeti «Allah'tan başka ilâh yoktur ve bizim efendimiz Hamallah'tır» şekline çevirdiklerini öne sürmektedirler. Bununla birlikte, bu gün Hamalizm, Afrika'daki önemini oldukça kaybetmiş olup, gün geçtikçe taraftarlarının sayısı dikkati çekici bir surette azalmaktadır.

Ticanilikten yakın zamanlarda ayrılan bir kol da et-Terbiye'dir. Kurucusu Senegalli bir demirci olan şeyh İbrahim Nyass'tır. Tarikat senegal'den başka, Yukarı Volta, Nijer ve Nijerya'da taraftara sahiptir.

Hint menşeli olup, Mirza Gulam Ahmed'in kurduğu ve İslâmiyetle Hıristiyanlık arasında bir çeşit senkretizm iddiasında olan Ahmediyeye, öteki tarikatların aksine olarak, sahradan değil de sahillen ve avrupalıları takiben gelmiş olmasıyla dikkati çekmekte olup, fazla bir taraftara sahip değildir.

XVII. yüzyılda Hicaz'da Muhammed b. Abdülkerim es-Sammanî tarafından Halvetiliğin bir kolu olarak kurulmuş bulunan Sammaniyye, XIX. yüzyıl başlarında Sudan'a girmiş ve beyaz Nil'in her iki yakasında yayılmış olup, sudanlı ünlü mehdî Muhammed b. Ahmed b. Abdullah ta bu tarikata mensuptu. Sudan'ın günündeki en önemli dinî şahsiyetlerden biri olan Şerif Yusuf el Hindî, Sammanîliğin Hindiyeye kolunun kurucusudur.

XII. yüzyılda Hasan eş-Şazeli tarafından kurulmuş olup, Mağrib, Mısır, Orta Doğu ve Hicaz'da yayılmış bulunan Şazeliyye tarikatı, zenci Afrika ülkelerinden Gine, Zinder, Tombuktu, Sokoto, Kano, Nijer ve Somali'de taraftarlar elde etmiştir. Zenciler arasında Şazeliyye'nin üç kolu bulunmaktadır: Birincisi Muhammed b. Nasir ed-Dray'ın kurduğu Nasriyye kolu olup, XIII. yüzyılda Moritanya'da yayılmıştır. İkincisi, özellikle doğru ve orta Moritanya'da yaygın bulunan ve Şazelilikle Kadîrîliğin bir karışımından ibaret olan Gudfiyye kolu olup, XIII. yüzyılda doğu Moritanya'da Şeyh Muhammed Laghdof tarafından kurulmuştur. Üçüncüsü ise, İdrisiyye veya Ahmediyeye koludur ki bu kol da yine XVIII. yüzyılda, faslı bir şeyh olan Ahmed b. İdris el-Fasî tarafından kurulmuştur.

Tarikat O'nun oğulları tarafından Sudan'a yayılmış, daha sonra Habeşistan ve Somali'ye geçmiştir. İdrisiyye'nin de ayrıca Raşidiyye, Salihîyye, Emirgâniyye ve Senusiyye gibi kolları bulunmaktadır. Bunlardan Raşidiyye, doğu Sudan, Somali ve Eritre'de yaygındır. Salihîyye ise yalnızca Somali'de taraftara sahiptir. Kurucusu Cezayirli Seyyid Muhammed b. Ali es-Senusi olan Senusiyye, kuzey Nijer, Nijerya, Çad, Libya ve Nil vadisinde yaygındır. Emirgâniyye'nin kurucusu Ahmed b. İdris el-Fasî'nin talebesi olan Muhammed Osman el-Emirgâni'dir. Tarikat, XIX. yüzyılda batı, doğu ve kuzey Sudan, batı Habeşistan ve Eritre'ye yayılmıştır. Sudan'daki tarikatlar içinde en yaygın olanı budur (14).

XIV-XVII. yüzyıllar arasında zenciler arasında kökleşen tarikatlar, özellikle XVIII. yüzyıldan sonra dinî hayattaki rollerini artırmışlar ve İslâmiyetin geniş halk kitlelerine mal olmasında en büyük etkenlerden biri olmuşlardır. Kitleler, tarikatlara girmeleri sayesinde sosyal bir kadroya, pek çok toplumsal kolaylıklara, kendisine bağlandıkları bir lidere, bir vecd tekniğine, himayeye sahip olmuşlar ve böylece hem ruhen yücelmek ve hem de güvenlik içinde huzura erişmek imkânını elde etmişlerdir. Böylece, afrikalı zenciler arasında pek çok rollere sahip oldukları ve çeşitli görüşümler altında bu rolleri oynamaya devam ettikleri anlaşılan tarikatların, yukarıda da görüldüğü gibi, son derecede küçük ve tali branşlara bölünerek büyük din ve tarikat gruplarından ayrılmaları, bazılarının tarih sahnesinden silinmeleri ve sonra yeniden ve belki de değişik adlar altında ortaya çıkmaları, ve çoğunlukla şeyhlerin din anlayışında tarifini bulan bir müslümanlığı özellikle belli bir eğitim düzeyinden yoksun halk tabakalarına götürmeleri, zenci müslüman Afrika dünyasının dinî yaşayışına mahsus karakteristik bir dinî-sosyolojik olay olarak karşımıza çıkmaktadır.

Afrika'da zenciler arasında islâm dininin yayılmasında etkili olan faktörlerden söz ederken bir başka önemli bir etken üzerinde de durmak gerekir, ki bu da, Avrupa sömürgeciliği ve bu-

(14) Bak : Deschamps H., a.g.e., s. 96-97; Froelich J. C., a.g.e., s. 183-263; Cuop J. M., *Les Musulmans En Afrique*, Paris, 1975; Moreau R. L.; *Les Marabouts de Dori*, ASR, 1964, S. 17, s. 113-134; Monteil V., *Une Confrérie Musulmane : Les Mourides du Senegal*, ASR, 1964, S. 14, s. 77-102.

na paralel olarak sistemli ve düzenli bir biçimde yürütülen hıristiyan misyonerliği faaliyetlerinin zenciler arasında müslümanlığın yayılmasında oynadığı roldür.

Bilindiği gibi, gerçekte Hıristiyanlığın Afrikadaki varlığı çok eski tarihlere uzanmaktadır. Bununla birlikte, orada asıl hıristiyanlaştırma hareketi, XVIII. yüzyılda avrupalıların sömürgecilik hareketleriyle hızlanmıştır. Özellikle XIX. yüzyılda, misyonerlerin Afrika'daki faaliyetleri, ora devletlerinin Batılılar tarafından teker teker sömürge haline getirilmeleri sonucu giderek artmış olup, XX. yüzyılın başlarından bu yana yoğun bir biçimde sürmektedir.

Afrika'da Hıristiyanlık, özellikle güneyde tutunmuş olup, bunda en büyük pay, hıristiyanların zenci ülkelerine galiplere mahsus üstünlük ve efendi pozisyonunda gitmelerine düşmektedir. Afrikalı halkların özgürlük ve bağımsızlıklarını kaybetmenin telaşı içine sürüklendikleri bir ortamda, muhtelif hıristiyan mezhep ve tarikatları da kendilerine zenciler arasında taraftarlar bulabilmek, çeşitli yollarla dinlerini yayabilmek için adetâ birbirleriyle yarış girmişlerdi. Hattâ bu yarış çoğu zaman rekâbetin çok ötesindeki bir düşmanlığa da zaman zaman bürünmüş ve çeşitli hıristiyan gurupların bu yüzden birbirlerini ağır bir dille suçladıkları ve hattâ tekfir ettikleri bile görülmüştür (15). Bütün bunlara rağmen, Afrika'da zenciler arasında hıristiyan misyonerlerinin çabalarının büyüklüğüne karşılık başarılarının oldukça sathî ve düşük oluşu dikkati çekmektedir. Nitekim, bu gün Afrika'da İslâm dininin en çok taraftara sahip olan ve ora nüfusunun yaklaşık % 70 inin mensup bulunduğu din oluşu da bunu açıkça göstermektedir (16). Aynı şekilde, özellikle hıristiyan misyonerlerinin faaliyet gösterdikleri pek çok bölge halkının sonunda din olarak kendilerine müslümanlığı seçmeleri de, orada İslâm dininin Hıristiyanlığa oranla çok daha fazla tutunduğu ve yayıldığı açıkça göstermektedir. Gerçektende, özellikle misyonerlerin dinlerini yaymak için faaliyet gösterdikleri bölgelerde zenci halkların sonunda kendilerine din olarak müslümanlığı seçmelerinin örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Meselâ, Kazamans'ta bir köyün hıristiyan sakinlerinin kısa bir müddet sonra müslüman olmaları, Dyofror

(15) Mueller J. C., *Old Wine in new Wineskins*, ASR, 1974, S. 38, s. 56.

(16) Çelebi A., a.g.e., C. VI, s. 153.

köyünün 1952 yılında 35 katolik ve 3.000 kadar putperest sakini bulunmasına karşılık 1963 te bu köyde oturanların tamamının İslâmiyete ihtida etmiş olması, kuzey Dahomey'de Bariba kabilesine 1948 yılında bir hristiyan misyonerinin giderek kabile halkını hristiyanlaştırmasına karşılık 1952 de aynı kabileye bir müslüman şeyhin uğramasından sonra kabile halkının tamamının müslüman oluşu, Mali'de 1936-1950 yılları arasında yani yaklaşık 15 yıl içinde müslümanların sayısının iki katına çıkıvermesi, 30-40 yıl öncesine kadar müslüman yolcunun oturduğu taburenin bile yakıldığı Senegal köylerinin bu gün baştanbaşa İslâmiyet dairesine girmiş olmaları, bunun canlı bir kaç örneği olmaktadır (17).

Avrupalıların zencilerin ülkelerini ele geçirip sömürgeleştirmeleri ve üstelik kendi dinleri olan Hristiyanlığı onlara kabul ettirmek için yoğun bir faaliyete girişmiş olmalarının, zenci müslümanları da kendi dinlerini savunmak ve hattâ yaymak gayretine ittiğine kuşku yoktur. Öte yandan, avrupalıların büyüklük kompleksi içerisinde kendilerini zencilerden üstün ve onları hakir görmeleri, üstün bir medeniyetin temsilcileri edasıyla yerlilerle alay etmeleri, zencilerde derin bir aşağılık duygusu yaratmış; buna karşılık, İslâmiyetin evrensel karakteri, zencilerin müslümanlık kadrosu içerisinde hor görülmüş şahsiyetlerine bir dayanarak, liyakat ,saygı ve eşitlik bulmalarına vesile olmuştur, ki bu durum, zenciler arasında müslümanlığın, Avrupa sömürgeciliği ve hristiyanlaştırma hareketlerinden bu yana, o zamana kadar görülmedik bir hızla yayılmasına imkân vermiştir. Öyleki, İslâmiyetin, son bir asır yani Avrupa sömürgeciliği ve yoğun misyonerlik faaliyetlerinden bu yana zenci Afrika dünyasında kaydettiği ilerleme, onun zencilerle ilk temasından bu yana geçen on asırlık dönemde kaydettiğinden çok daha fazla olmuştur. Sömürgecilik şokunun, Afrika'nın geleneksel ve cemaatçı kabilelerinde uyandırdığı etkiler, eski dinî, siyasî, ailevî ve sosyal sistemler ve değerlerin yıkılmasına neden olmuş, bu arada ortaya çıkan manevî-dinî boşluğun doldurulması ise, akıl almaz birtakım inançların yer aldığı ve kişileri manevî ve dinî bakımlardan tatminden aciz Hristiyanlık yerine, Tevhid'i kendine bayrak edinmiş, insan ve toplum tabiatlarına uygun, yüce ve gerçek İslâm dinine nasip olmuştur.

(17) Monteil V., a.g.e., s. 10-11, 49.

Öte yandan, Avrupalıların zenci ülkelerinde giriştikleri sömürgeleştirme ve Hıristiyanlaştırma çabalarının yanı sıra, yol, okul, modern ulaştırma ve haberleşme araçları, kentleşme gibi modern teknoloji ve medeniyetin gereklerini de beraberlerinde zencilere götürmüş olmalarının, Afrika'da İslâmiyetin en ücra köşelere ve en ilkel kabilelere kadar ulaşmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Gerçekten de XVIII. yüzyıl sonlarına kadar, özellikle üst tabakalarda taraftarlar bulmuş olan İslâm dîni, XIX. yüzyılda, Avrupa sömürgeciliği ve Hıristiyan misyonerliğine paralel olarak, alt-üst olan siyasî, sosyal ve dînî ortam içerisinde, büyük bir hızla alt tabakalara yayılmış ve kitleler kısa zamanda ve büyük oranlarda hîdayet dinini kucaklamışlardır. Tarikat şeyhleri, vaizler, din bilginleri, Kur'an hocaları ve tüccarlar, modern kitle ulaşım ve haberleşme araçlarının aracılığıyla halka daha çok yaklaşmak ve onlara müslümanlığı daha yakından ve iyi bir biçimde tanıtmak imkânını elde etmişlerdir. Üstelik, sömürge idarelerinin yerli halka nüfuz etmek ve siyasî iktidarlarını onlara kadar indirmek gayretlerinde, putperest zenci şeflerden ziyade müslüman liderleri aracı olarak kullanmayı tercih etmeleri, davranışları, konuşmaları, inançları, ibadetleri ve ahlâklarıyla avrupalılardan çok daha farklı olan müslümanların yerli halk arasında nüfuz kazanmaları ve yerli dinlere mensup kişilerin İslâmiyete yaklaşmalarında rolü olan bir başka etken olmuştur. Aynı şekilde, Avrupa sömürgeciliği ve Hıristiyan misyonerliğine paralel olarak, İslâm dininin aşağı düzeyden zenci halklar arasında hızla yayılmasında, yeni kurulan büyük ve modern kentlerde, kabileleri, köyleri, aileleri ve akrabalarından uzak bulunan zencilerin, kendilerini koskoca kentin ve yabancı bir kültür ve medeniyetin ortasında ister istemez yabancı ve şaşkın hissetmelerine karşılık, kolonialistten hakaret görürken, sıkı dînî bağlarla birbirlerine kenetlenmiş, dînî ve ahlâkî bakımlardan üstün, insanî tarafları son derecede güçlü müslüman cemaatlar ve özellikle tarikat guruplarının kucağında sığınak bulmuş olmalarının da önemli bir rolünün bulunduğu anlaşılmaktadır (18). Zenci dünyasında son birkaç yüzyılda müslümanlığın büyük bir yayılış hızı kaydetmesinde, sıkı temas, müslümanların örnek davranışları ve insanî taraflarının üstünlüğünün, dinlerinin yüceliğiyle

(18) Froelich J. C., a.g.e., s. 83-97.

birleştigi her yerde kesin bir rol oynadığını önemle belirtmek gerekir.

Görüldüğü gibi, afrikalı zenciler arasında İslâm dininin yayılmasının pek çok dini, tarihi ve sosyal nedenleri bulunmakta olup, bu dinin zenci dünyasında gün geçtikçe yeni taraftarlar bulması bu etkenlerin karmaşık etkileşiminin bir sonucu olmaktadır. Buna karşılık, hızla yayılmanın sebebini bir tek etkene bağlamak eksik ve hatalıdır. Bununla birlikte, özellikle hristiyan misyonerlerinin yoğun çabalarına rağmen İslâm dininin zenciler arasında sür'atle yayılmasını tek sebeple açıklamak eğiliminde olanlar ve meselâ bu dinin çok evliliğe (poligami) cevaz vermesine bağlayanlar da eksik değildir (19). Oysa ki, bir kere hristiyanlıkta poligami yasağına rastlanmadığı gibi, Afrika'da yerli dinlere mensup zenciler ve müslümanların yanı sıra hristiyan zencilerin de dörtte birinin poligam oldukları anlaşılmaktadır. Öte yandan, pek çok durumlarda müslüman zencilerin monogamiyi tercih etmeleri ve meselâ kuzey Nijerya'da 1954 yılında Jean Rouch tarafından yapılan bir anketten, 1000 müslüman aileden 903'ünün tek kadınla evli olduklarının anlaşılmasına karşılık, gerek yerli inançlara mensup zenci aileler ve gerekse hristiyan zenci ailelerde çok evli olanların sayısının çok daha fazla oluşu (20), poligaminin İslâmiyetin Afrika'da zenciler arasında yayılışını açıklamaya yeterli olmadığı gibi, tek sebepli açıklamaların yetersizliğini de açıkça göstermektedir. Esasen, sosyal olayların oluşumunda tek etkenin değil, fakat birden çok etkenin değişken olarak rol oynadıkları göz önüne alınırsa, dinin toplumsal içinde yayılması süreci gibi bir dinî-toplumsal olgunun da aynı oluşumun dışında kalması düşünülemez.

(19) Monteil V., a.g.e., s. 166.

(20) (Aynı eser, S. 16-167) Monteil V., a.g.e., S. 166-167.

**ZENCİ AFRIKA'DA İSLÂMIYETİN YAYILIŞININ
— TEMEL ETKENLERİ —**

(Ö Z E T)

Doç. Dr. Ünver Günay

Afrika'da zenciler arasında İslâm dininin yayılması, Hz. Peygamber devrinden başlayarak günümüze kadar süregelen ve halen de devam etmekte olan uzun ve karmaşık bir süreçtir. Bu uzun ve karmaşık sürecin oluşumunda ise, dinî, tarihî ve sosyal pek çok etkenlerin önemli birer rolü bulunmaktadır. Bu etkenlerin başında, İslâm dininin öteki dinlere olan üstünlüğü gelmektedir. İkinci önemli bir etken davettir.

Aynı şekilde, tüccarlar, şeyhler ve tarikatlar, evlenmeler, doğum, cihad, sıkı temas ve nihayet Avrupa Sömürgeciliği ve Hıristiyan Misyonerliğinin yarattığı dinî ve sosyal kaos, manevi boşluk ve arayış ortamı karşısında, zencilerin gerçeği İslâm dininde görmeleri ve müslüman cemaatlar içerisinde kendilerini güven içinde bulmaları gibi başka pek çok etkenler ve ajanların da, önemli birer rolü bulunmakta olup; bu gün nüfusunun üçte ikisi müslüman olan zenci dünyasında, İslâmiyetin gün geçtikçe yeni taraftarlar kazanması, bütün bu etkenlerin karşılıklı ve karmaşık etkileşiminin sonucu ortaya çıkan, enteresan bir dinî- sosyolojik olgudur.

THE FIRST RESISTANCE OF THE TURKS AGAINST THE ARABS IN THE OXUS VALLEY ACCORDING TO THE NARRATION OF AT-TABARI

Dr. Zakaria KITAPCI

Associate Prof. of Atatürk, University,
Lecturer in Ottoman and Islamic History,
University of Jos,
NIGERIA

Except for a few verses dating from the pre Islamic period of Arabic poetry which gave us some insight into the concepts of the nomadic Turks in Arabic Society. (1) and a number of the traditions (hadith) that were recorded in the famous authentic tradition books (2), the early political and possibly social and economic relation may have existed between Arabs and Turks during the pre and early Islamic period still remain an obscure but important subject unexplained in the pages of the general history.

What ever may have been the effective reasons which prevented the further developments of early relations between these two nations, there are many instances of records in the Islamic literature concerning the first meetings of the Arabs and Turks that took place around Marw the permanent Arabic military garrison established in the East (Kherasan) for their further invasion

- (1) Şeşen, R. Eski Arablara Göre Türkler. *Turkiyot Mec. İst.* 1969, XV, 12
See my work in the social and Economic Variations of the Arabic Conquest in Central Asia, under print
- (2) See, al-Bukhari, Muslim, and Sunan Abu Dawud. Special chapter «Bab fi qital at-Turk, to fight with the Turk» In these famous books you will find a number of Hadith mainly dealing with physical aspects of the Turkick people which may need some critical study.

of Central Asia after the small Islamic State of MADINA became a powerful empire during the reign of Caliph Omer.

Apart from many other sources particularly the great Muslim historians At-Tabari gives us full and attractive account of the first challenge made by the Turkish king KHAKAN against the muslim Arab commander Ahnaf b. Qays in the Oxus valley (around Marw 22/642) Before starting a detailed study of this particular event within the light of at-Tabari's records, it will help to understanding the subject if we have an outline of the early military activities of the Arabs in Persia.

With the death of the Holy Prophet in (632) the Islamic faith becomes the dominant religion in the southern part of Arabian peninsula. The period of the first Orthodox Caliph Abu-Bakr continued only two years and came to an end when fighting broke out with the rebellious tribal chiefs and strong attempts were made by Khalid b. al-walid to stop fratricidal wars and apostasy movements (3).

When Omer became Caliph (634-644) with the strong recommendation of the late Abu-Bakr 4. the sources of trouble was finally ended among the tribal chiefs, the strong authority of Madina was established and the social and Political peace and stability was again maintained throughout the Arabian peninsula as it was in the time of the Holy Prophet. So there was no more reason to postpone the starting of the new conquests in the neighbouring countries like Byzantium and Persia, which had been encouraged by the Holy Prophet in his life time.

As a matter of fact the muslim Arab armies advanced in several direction of the old continents of the world to the west, north and east, under the leadership of the capable commanders and won decisive victories particularly against the army of Byzantium in Syria, Egypt and also against Persians during the reign of Omer. After a decisive victory in Syria over the army of Byzan-

(3) The peninsula was now united under Abu-Bakr, by the strong sword of Khalid b. al-Walid, Hitti, P. K., History of the Arabs (10 th editions Great Britain, 1970, P. 141-142.

(4) M. al-Hudri, *Tarih al-Umam al-Islamiyyah, Misir*, I. P. 296. From et-Tabari.

(5) Remember the decisive battle of Yarmuk that paved the way for the muslim, to occupy the whole of Syria partly Egypt. See, *Ibd*, p. 152.

tium (5) the muslims marched towards Iran with the permission of the Madina council.

The Arabs with the new Islamic faith and inspiration defeated the mighty Persian army completely in the famous battle of Kadisiyah (630) and in the following year at Jalula (631) and occupied the whole of Iran including the strategic pass of Zagrous mountains in the interior of the country. The last ruler of Iran Yazdugard III. collected another huge army to meet the terrible Arabs in Niha-wend and to save his throne. The battle again ended with a glorious victory of the muslim Arabs (642) that opened the doors of Iran completely for future Arabic occupation.

The Arabs on the other hand advanced under the great commander Ahnaf b. Qays and conquered the whole northern part of Iran. For instance Rabi b. Amr says in a lyrical way that;

وبلح و نيسابور قد شفيت بنا - وطوس و مرو وقد از رنا الغنابلا
أبحنا عنها نوره بعد كوره - نفصم حتى استوينا الملاهلا
فلمن عيس من رأى مثلنا معا - عند أم از رنا الحيل تركا و كابلا

Balkh and Naysabur were destroyed by us. Also Tos and Marw had been raided by our amunition.

We raided it in intervals and in each raid we scattered them and at the we captured the whole strategic points.

It Was a wenderful sight to see us attacking each other and invading on horse backs Turks (*) and Kâbuls (6).

Eventually they put an end the centurial old Persian state. So the border of the newly founded Islamic empire in the east extended to the Oxus river which was accepted as a «traditional boundary» (7)

(*) This may give an insight about the existance of the TURKS in the PERSIAN ARMY in the early period of history.

(6) See, alHamawî, Mujad al.Buldân, Beîrût 1965, II., p. 352.

(7) Hitti, P. K., The Arabs, Chicago, 1962, p. 80.

Awhirl-wind campaing in the east carried the banner of the Prophet, across the Oxus river, the traditional bundary line between Persian speaking and Turkish speaking people.

as well as «a natural defence line» (8). between Turks and Persians since the early ages of the history. Indeed Transoxiana or Lower Turkestan was always accepted the staging area for the great nomadic Turkish invasions to words the middle East even before the Seljuqs and the Ottoman Turks.

Now the Arabs became who neighbours of the Turks were preparing themselves for a new invasion beyond the famous Oxus River in the direction of the Turkish Lands. Before giving a critical account of the Arabic invasions and conquest in Central Asia from the Turkish point of view, (9) I will try to throw light upon the means and under which circumstances the early contacts started between these two nations and these relations of course changed the currents of the whole political and social history of the world.

For this it may be necessary to mention the political correspondence which had been cocured between the Caliph Omer and his eastern commander Ahnaf b. Qays in the eve of these conquests.

According to the detailed narrations of Islamic sources particularly At-Taberî, after completing his military operations in northern Persia Ahnaf b. Qays sent a letter to Madina and gave a full information about the military conquest which he had achieved in the north-eastern part of newly founded muslim empire. In doing so he was indirectly trying to get the Madina Council's permission to attempt further expansion towards Turkestan.

Indeed Caliph Omer was very glad to get sufficient information about the military operation of muslim army in the east and their brilliant achievements. According to the great historian At-Taberî the letter of Ahnaf gave such an excitement to Omer that he started to shout unexpectedly and said :

He is Ahnaf, nic-named «THE MASTER OF THE PEOPLE OF THE EAST» (10).

But it is understood that the pleasure and enjoyment of the Caliph was not continued, so long particularly when this temporary

(8) Show, J. S., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge, 1976, p. 2.

(9) See my work on The Social and Economic variations of the Arabic Conquest in central Asia, 20th anniversary publication of the Atatürks University, Erzurum, 1977, s. 210.

excitements passed and left its place the realistic judgment of the common sense. It seems that even he was deeply worried about the lightning victorious in the northern persia and the future proximity of the Turks. He did not hide his grievances and openly told his companions that;

«I would have wished that I had not sent any army to Khorasan and also wished if there should be a river of fire between us» (11).

We find in At-Tabari's narrations that after scrutinizing the situation once more he wrote a letter to his commander Ahnef and ordered him to stop his advance to further east in the direction of Turkestan and said;

«أما بعد فلا تحوزن النهر واقتصر على ما دعه وقد عرفتم
 باي شيء دخلتم على خراسان فداوموا على الذي بدم لكم النصر
 واياكم ان تعبروا فتنفضوا ..»

«Oh' dont cross the river (oxus) and keep yourself withing it. You know the means by which you had entered Khorasan, so keep to using the same means. If you do that victory will remain with you. I repeat don't cross the Oxus river otherwise you scattered» (12).



(10) هو الا حنف وهو سيد أهل المشرق المسمى بغير

at-Tabarī Huseyniyah
 Printing Hose, Egypt, IV. p. 264

(11) Al-Tabarī, V. p. 264.

«لو دونه نبي لم اكن بعثت
 الي خراسان جندا ولو دنت انه لو كان بيننا وسبها حره
 من نار ..»

we have seen the same deliberate nature of Omar when the muslim army was advanced towards Egypt under Umar b. al-As, and north Africa.

(12) At-Tabarī, IV. p. 264.

Now we will try to study the other interesting side of this narration which is recorded by at-Tabari. There is no doubt that the above mentioned letter of Omar reminding us, the attitudes of Holy Prophet against the Turks if we take in to considerations of his sayings in the authentic Hadith collections.

Most probably Caliph Omar wrote such an interesting letter following the principle foreign policy founded by the Holy Prophet during his life time as conduct to be followed towards the Turks which was principally based on the «non violation» and «non provocation» of the Turks. (13) Aside from a number of his traditions, in one of them the Prophet of Islam as it is recorded by Sunan of Abu-Dawud (one of the six authentic hadith collection) said that;

« قال النبي صلى الله عليه وسلم :

« رعو الحثثة ما رعوكم واتركوا الترك ما تركواكم ، ، » .

«Leave the Atheopians as long as the leave you, and abandon the Turks as long as they have abandoned you» (14).

Not only the Caliph Omar but many great Muslim leaders and commanders including some of the Umayyad Caliphs like Muaveyah the founder of Umayyad dynasty and Omar b. Abdul Aziz followed the same policy against the Turks and treated them with caution according to instruction of the Holy, Prophet, instead of provoking and guarding them into battle fields.

It may not be necessary to discuss the matter in greater detail due to the limitation of our main subject, but we can find very attractive comments and some important narrations which are

recorded by Al-Jahiz in his celebrated book called *الانتراك* : : *مضائل*

(13) See. KITAPCI, Zakaria, at-Turk fi Muallefât al-Jahiz, Beirut, 1972, p. 47-48.

(14) See Sunan, Abu Dawud, special chapter, «an-Nahy fi qital at-Turk» The same hadith narrated by many authors with a different variations For example al-Jahiz, fazail al-Atrak, (Rasail al-Jahiz) editl by Abdussalam M. Harun, Cairo, 1963, I, p. 58, 76. al-Hamawi, Mujam, II, p. 23, He recorded the same hadith with four different forms. Ibn al-Fakih, K. al-Buldan, Laiden, 1302, p. 316.

The Superior Quality of the Turks.» Indicating the implementation of this policy by the prominent Arab leaders in their early struggle against the Turks. Moreover later Arabic developments and relations inevitably diverted from this original concept particularly while they were conquering Central Asia during the Umayyad period. Qutayba b. Muslim. Yazid b. Muhallab and many other Umayyad governors in Khorasan did not discriminate the Turks from any other nations (15).

As Al-Jahiz tells us for instance during his struggle with the Turks Yazid b. Qatada once recalled the Arab soldiers what Omar had warned that «the Turks were a fierce enemy» and he prevented the Arabs from attacking the Turks (16). In another narration Al-Jahiz stating, that, while Hamza b. Adrak was governor in a place in Khurasan a Turkish cavalry troop attacked them unexpectedly. Hamza b. Adrak being stronger than these Turks prohibited his soldiers from fighting against them and said that;

«Dont start fighting if They are not intending to fight you, because it has said in the tradition that «leave them alone as long as they leave you alone» (17).

We will see towards the end of this article that Ahnaf b. Qays «The master of the East» the conquerer of northern Iran, and the brilliant commander of Caliph Omer followed the same *non violation «and non provocation»* policy towards the Turks when the Turkish King KHAKAN suddenly appeared at Marw.

(15) KITAPCI, Zakaria, Ibid, p. 61-73. Forexample, when Yazid b. Muhallab the Governor of Khurasan after Qutayba b. Muslim conquered JURJAN, according the narration of at-Tabari he kelled 40,000

Turks after Plundering city. ،، قتلهم يزيد اربعمون الفا ،،

ان الدين at-Tabari, VII, p 129.

(16) al-Jahiz, Ibd, I, p. 58.

(17) al-Jahiz, Ibd, I, p. 58.

” و ذكر قول عمر ابن الخطاب

في الترك حيث قال : ”عد و شديد ،، فنهى العرب عن التعرض للترك

” افرجوا لهم ما تركواكم

ولا تتعرضوا لهم فانه قد قيل : ” تاركواهم ما تركواكم ،،

It is very interesting to note that, Al-Jahiz a great Arabic literary scholar, and admirer of the Turkish prowess as soldiers had been attacked by the fanatical Arab leaders during time of Al-Mustasim (822 - 842) the founder of permanent Turkish royal army in Baghdad later in Samarra, while he was defending the superiority of the Turkish military spirit in a comparative way with other groups who belong to a different nations in the Caliphate army (x) he argued with them and recalled the same tradition and said that :

«The Tradition of Holy Prophet, is an advice to all the Arabs. The right decision for us to live with them in a peaceful way and abolish the fighting. What are you thinking about a nation that even Alexander the Great (Dh'l-Qarnayn) after defeating the whole world mercilessly in a fierce way, (met the Turks) and not attached them and said «leave them alone» and calling them «TURK» (18).



Let us return back and continue to analyse the narration of At-Tabari relating to the important letter of Omar to his commander Ahnaf.

Moreover some important events occurred later on which clearly demonstrates how was Caliph Omar is great and was a far sighted man in the affairs of state when he wrote this urgent letter to Ahnaf and prevented him from launching his new invasion into Turkish lands.

(*) For further information about the Turks in the Caliphate Army see, Kitapçı, Z. at-Turk. p. 96-132. Also my article «The in the Muslim Countries, Prof. Tayyib Okic Armağan, Ankara, 1977, p. 195

(18) al-Jahiz Ibid, p. 58. This is the text of his impressive speech.

وهذه (أي الحديث) وصية لجميع العرب. فان الرأي متاركنا
وسالمتنا وما ظنكم بقوم لم يعرض لهم في القرنين وبقوله
اتركواهم سموا الترك، هذا بعد ان غلب على جميع الارض
غلبة وفسرا وعوده وقهرا ..

In fact it may be recalled that following his final defeat at Nihavent which destroyed completely the might of Persia and drained her wealth and financial resources, Yazdugard III, wrote letters to neighbouring rulers including the Turkish king KHAKAN and the local ruler of SOGDIA and the king of CHI-NA (19) seeking help against the new danger arising from the heartland of the Arabian desert. Furthermore if we accept his writings as a true record of the facts At-Tabarî relates that Yazdugard fled his country following this Arabian victory and took refuge with Khakan in the lower Turkestan. (20).

Whatever may be the case after destroying the centuries old state of Persia, the Arabs began to pose a strong menace to the Turks and starts to threat the local Turkish ruler in Bukhara and Samarkand. So it was necessary to respond to Yazdugard III. and help him for repulsing the Arabs back to their homelands. For this purpose Khakan gathered a large army from Farghana (*) the main Turkish center in central Asia, and from the local people of Lower Turkestan (ahl-as-Sogd), (21) he then entered Persia via Oxus valley and marched together with Yazdugard towards Balkh the newly established Arabic military garrison in Iran.

The news of Khakan's advance towards Iran horrified the Arabs and created panic among the Kufian soldiers stationed in Balkh. They evacuated the city rapidly and Joined the main Arab army

(19) al-Tabarî, IV. p. 262.

(20) al-Tabarî, IV, p. 263.

فهر بيزد جرد الى خاقان ملك الترك بما وراء النهر ،،

(*) For further information about the Turks in the Caliphate army see, Kitapçı, Zakaria, al-Turk, p. 96-132. Also my article «The Turks in the Muslim countries, Prof. Tayyib Okic Armagani, Ankara, 1977, 5, 195.

(21) al-Tabarî- IV, p. 263.

و جمع حواره من أهل عرقانة والصدف ثم خرج بهم و خرج معه
يرد جرد واجتار المهره ،،

(*) It is interesting to note that al-Mutasim (the origin of his mother was a Turk) also collected his royal Turkish soldiers mostly from FARGHANA.

at their permanent military base at Marw. Observing their panic and retreat from Balkh, Khakan continued his advance towards Marw. Meanwhile many local Persians joined the Khakan's army from Balkh and the other neighbouring cities (22). The number of his soldiers were not mentioned by our historian at-Tabari, but there is no doubt that if we compare the Arabs he was having a huge army when he appeared suddenly at Marw.

Bell's danger again started to ring for the Arabs, because the war became inevitable between the heroic people of Central Asia and the Arabs. But if the Arabs who already have been deported from their homelands and deprived already from the local people support, were defeated by the Turks would have evacuate the whole of Persia. If their resistance was broken by the united Turco-Iranian forces it would be impossible to stop the Arabs from retreating to Arabia and this would absolutely lead to the collapse and disintegration of the eastern part of the muslim empire.

In this rapidly deteriorating situation, it became clear that whatever decision and actions taken by the Ahnaf would have a great bearing on the future destiny of Arabs. Possibly for the first time in their history of conflict, the Turks and Persians now came together and united their arms against the new enemy the Arabs, whether they will expel the Arabs from Iran to the Arabian deserts or Turkish king KHAKAN will change his mind with a sudden decision and leave Yazducard III, alone in the battle field with his destiny and take his army back to inner side of Turkestan. Turkish king Khakan would choose the second option. He would leave siege and disappers from Marw very soon.

On the other hand, Ahnaf b. Qays commander of the muslim Arabs acted prudently to overcome the present Turkish menace. He was going to implement a kind of defence strategy against the enemy. He replaced his soldiers to get the maximum benefit from the geographical conditions. In a way that the mountain will protect their rear, while the river which was in front of them would provide them a kind of security or natural defence line to stop a possible attack that may come from the Turks.

In the same morning he collected his soldiers and delivered a short but effective speech just to give them a moral reinforcement

(22) at-Tabari, IV, p. 264.

and to excite their religious sentiments as it was done by many great commanders before joining in war in History According to our source at-Tabarî he said that :

«You are small in number and your enemy is great» This fact must not worry you, because *«it had happened so many times that a small army defeated a large one by the help of Allah and Allah is with those who steadfastly preserve»* (23). Now you go from this place to the mountain leaving it to cover your backs and let the river be between you and your enemy so as you can fight them while they are facing you» (24).

Meanwhile he started to use his propaganda machines effectively to the effect that he does not want a war with the Turks unless if it became inevitable, pointing out that Caliph Omer had instructed them not to cross Oxus river toward the Turkish lands. At the beginning Khakan the great commander did not believe it was not but a rumour or a kind of trick created by the Arabs to deceive or to pacify the determinations of his soldiers. But when after several days the Arabs made no move to attack in spite of several challenges made by the Turks, the Turkish king intended to give credence to this propaganda. However for Ahnaf, this difficult and uncertain situation would not continue for long.

While Ahnaf pondering over the so many problems and questions in the battle field fortune once more smiled on him, at this time more than he ever expected. From inside Turkestan came the news of important developments involving Chinese provocations and disturbances among the local tribal chiefs against the Khakan and his administration. Experiences have taught the Turks that the Chinese were more dangerous than the present Arabs.

Consequently the Turkish king held an emergency meeting with his top military officers. After a realistic appraisal of the situation, he said that:

(23) Quoted from the Holy Quran, s. II. 250.

« كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله المصبرين »

(24) at-Tabarî IV. p. 264.

«Our stay has prolonged and those people (the Arabs) have occupied a strategic position which no other army has occupied before. So I believe that no benefit will come out of fighting them and therefore we have to leave» (25).

He decided to leave the battle-field with out annon cing on a suitable night, and go back to Turkestan to repel the Chinese attack. Much to the surprise of the Arabs, that they woke up one morning and find the whole battle field deserted. Khakan had departed from Marws to the direction of Balkh. When the news of this withdrawal reach Ahnaf, his junior commanders were for persuing the Khakan to crush his army once and for all in a quick action. However Ahnaf has a different view, he wisely said;

«You stay in your proper place, let them go» (26).

The date of this historical event as recorded by at-Tabari which may be accepted as the turning point of the Turkish history is 22 A.H./622.

Indeed the heroic nation of Cantral Asia the Turks and the brave sons of Arabian desert the Arabs met and ohallenge each other for the first time in their long history around the valley of Oxus river. This was the beginning of the political social and religious interaction between the Turks and the Arabs which has changed the currents of the whole history of the old world.

(25) at-Tabari, IV, 265.

« وقد طال مقامنا وقد أصيب هؤلاء القوم بمكان لم يصب
بمثله قط . وما لنا في قتال هؤلاء القوم من خير فانصرفوا
بنا...»

(26) at-Tabari, IV, p. 265.

« قال المسلمون للاحنف ما ترى في اتباعهم؟ فقال أقيموا
مكانكم وادعواهم...»

«TABERÎ'YE GÖRE CEYHUN NEHRİ HAVZASINDA İLK TÜRK ARAB KARŞILAŞMASI»

(Türkçe Özet)

Assot. Prof. Zekeria KİTAPCI

Cahiliye devrine aid bir kaç şiir ve bazı hadisler müstesnâ, İslâmiyetten önceki Türk-Arap münasebetlerinin siyasî ve sosyal yönü genel tarihin karanlık sayfaları arasındadır. Fakat büyük tarihçi TABERÎ'nin Ceyhun havzasında tarihî ilk Türk-Arap karşılaşması hakkında oldukça geniş ve ilgi çekici rivayetleri vardır.

Hız. Ömer'in hilâfeti zamanında genişleyen fetih hareketleri sayesinde doğuda asırlık Sâsânî devletini yıkan Araplar, İranlılarla Türkler arasında ilk çağlardan beri tabii bir sınır olarak kabul edilen Ceyhûn Nehrine kadar dayanmışlardı. Doğuda parlak zaferler kazanan Ahnef b. Qays durumu Hız. Ömer'e bildirmiş bununla bir nevi doğu harekâtına devam etmek istemiştir. Fakat basiretli bir devlet adamı olan Hız. Ömer «keşke aramızda ateşten bir deniz olsaydı» diyerek Ahnef'in ileri harekâtına katiyyen müsâde etmemiştir.

Hız. Ömer'in bu teenni ile hareket etmesinin sebebi Hız. Peygamber'in Türk-Arap siyasi münasebetlerinin esasını ortaya koyan bir kısım hadisleri açısından araştırmamızda değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan taç ve tahtını kaybeden YEDÜCERD, Türk Hakanına sığınmış, Türk Hakanını tahrik ederek Ceyhun havzasından İrana girmesini ve Araplara karşı vaziyet almasını sağlamıştır. Büyük bir ordu ile Belh'e gelen Türk Hakanı Arapların

burasını boşalttığını ve Merv'e çekildiklerini görmüştür. Hakan ilerlemesine devam etmiş, beraberinde Yezdücerd de olduğu halde Arapların asıl askeri karargâhı olan Merv'e gelerek Ahnef'in ordusunu kuşatmıştır.

Ahnef gerçekte çok zor günler yaşamıştır. Zira gerek insan gücü gerekse sosyal çevre Arapların tamamen aleyhinde idi. Bir çözüme olduğu takdirde Arapların bütün İrani boşaltmaları gerekecektir. Bu ise İslâm imparatorluğunun doğuda çökmesi idi. Çok ince bir politika ve kaderin beklenmedik yardımı ile Ahnef bu büyük Türk tehlikesini kolaylıkla bertaraf etmesini başarmış aynı zamanda daha sonraki Arap fetihlerinede çok sağlama bir zemin hazırlamıştır.

Bütün bu olaylar Taberînin çok kıymetli rivayetlerinin ışığı altında araştırmamızda değerlendirilmek istenmiştir.

Z. K.

İBRAHİM HAKKI HAZRETLERİNDE AHLÂK ANLAYIŞI (1)

Doç. Dr. Sâkâb YILDIZ

Değerli Misafirlerim,

Dünyada kendini, ilme, irfana, hizmete, çileye adanmış kullar vardır. Ömrünü boş geçirmemiş, durmadan çalışmış, isim ve şöret peşinde koşmamış, dünya zenginliklerini değil, gönül zenginliklerini aramış, hizmet ettikçe zevk almış, konuşmuş sohbet etmiş, sözleriyle yetinmeyip bildiklerini, öğretmek istediklerini yazmış ve okutmuştur: Tarihimiz, bu değerli kişilerle doludur. Bunların pek çoğu unutulmuş, pek azı da ehlini bulup yaşamasını bilmiştir. Onların vücutları kaybolrsa bile isimleri, düşünceleri, sözleri kaybolmadan yaşamaktadır. Bu kimseler bir bakıma, yaşayan ölülerdir. Vefatının 199. yıldönümünde kendisini anmak için toplandığımız İbrahim Hakki Hazretleri, hâlâ yaşayan, dillerimizde dolaşan, yazdıklarıyla gönüllerimizi kuşatan, sevgisini bizlere tattıran, müstesna şahsiyetlerden biridir. Ne mutlu ona ki, kendini sevenleri bulmuş, onların yardımıyla yaşamasını sürdürmektedir. Cenâb-ı Hak önce kendisinden, sonra da onu yaşatmak için uğraşanlardan râzı olsun.

İnsan; tariflere sığmayacak, anlatmakla bitmeyecek, yazmakla tükenmeyecek, bulunca işte buldum denemeyecek, sevince sevgisi yetmeyecek Yüce bir Varlığın yâni Allah'ın yeryüzünde yarattığı en mükemmel mahlûkudur. Yaratılanlar içinde en mükemmel mahlûk olan insan, mükemmelliği kadar, mükemmel olmayan çeşitli yönleri vardır. İnsan öyle bir yaratıktır ki kendinde, en gü-

(1) «Bu konferans 22-23 Haziran 1979 da müellifi anma günü dolayısıyla Hasankale'de verilmiştir.»

zeli de en kötüyü de bir anda barındırır. Cenâb-ı Hak onu yaratırken, en mükemmel yaratılışta meydana getirdiğini ifade ettiği gibi, onu; zâlim, câhil, şükretmesini bilmeyen, iyilikten anlamayan, isyan eden, haddi aşan, inatla karşı gelen, düşünüp taşınmadan acele karar veren, haddini bilmeden mücadeleye sarılan, sonunda mağlup olup hüsrâna uğrayan bir varlık olarak tanıtır. Şu halde insan, sahip olduğu güzel yönleri yanında, kötülükleri de taşıyan bir yaratıktır. Yaratılışında, mayasızda, güzelliği yapma kabiliyeti olan insanın kötülüğe sapması, onun iyi terbiye edilemeyeşinden, ahlâkî duyguları öğrenmeyeşinden ileri gelmektedir.

- İnsanlık tarihini gözlerimiz önüne getirdiğimiz zaman, insan-oğlunun hemen hemen her asırda, terbiye ve ahlâk sınırlarını aştığı, aklımıza gelen her türlü ahlâksızlıklar içinde yüzdüğünü görürüz. Onları bu bataklıktan kurtarmak için, Nebi ve Rasûller gönderildiği bir gerçektir. Her kavime gönderilen, sayıları 124.000 ni bulan Nebi ve Rasûller, hep aynı mücadeleyi sürdürmüş, Hak ile bâtilin kavgasını vermişlerdir. Çeşitli güçlüklerle karşılaşmışlar, bazıları öldürülmüş, bazıları kovulmuş, bazıları ateşe atılmış, bazıları istenmeyen kişiler ilân edilerek alaya alınmış, tehdit edilmiş, eziyetlere dûçar kılınmıştır. Buna rağmen Hak, gene de galip gelmiş, insanlık, içine düştüğü zulmetten kurtulmuş, Nûr'a aydınlığa kavuşmuştur.

İşte güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilen en son Peygamber, Rasûlullah'ın devri. İnsanlar inancını kaybetmiş, ahlâkını yitirmiş bir vaziyette yaşıyordu. Kız çocukları diri diri gömülüyor, zina alenen işleniyor, içki ve kumar ortalığı kasıp kavuruyor, ağaçdan-taşdan yapılmış putlar karşısına geçip kendilerinden yardım dileniyor, adlarına kurbanlar kesiliyordu. Yerleşmiş öyle kötü davranışlar vardı ki bunlar, mücadele bekliyordu. Üç kişi ile başlayan hizmet yarışı, 23 sene boyunca devam etti. Başlangıçtaki üçler, 300.000 ne ulaştı. Şehirler köyler, komşu devlet ve ülkeler İslâm Peygamberinin bayrağı altında toplandı. Adından korkulan, karşısına kılıçla çıkılan İslâm, kalplere, kafalara girdi. Eve, aileye, çarşıya-pazara, toplumun her yapıdaki insanına güven, huzur ve rahat getirdi. Düşmanlıklar unutuldu, zenginler fakirleri korudu, yetimler beslenip büyütüldü, vergiler eşit verildi, zekâtlar eksiksiz toplandı. Adalet eksiksiz uygulandı, insanlar ne ezildi, ne de ezdirildi.

Bu hal, İslâm'ın zaferi idi. Kalplere, akıllara hitap eden İslâm, Peygamberimizin vefatından sonra da zaferini devam ettirdi. Asya, Afrika hatta Endülüs'e kadar Avrupa'nın bir kısmı, bu zaferin nimetlerini gördü. San'atta, medeniyette, ilimde, ahlâkda, insanlığın önderliğini yaptı. Yalnız, tarih bir tekerrürdür. İnsanlar belli çağlar ve senelerde ne kadar huzur içinde yaşamışlarsa, belli çağlar ve senelerde o kadar çöküntüye uğramışlar, zayıflamışlardır. İslâm'ın yarattığı insan modeli aynı seviyede kalmamış, bozulmalar, değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliği, bozulmayı önleyenler, bereket versin eksik olmamıştır. Bunlar hepimizin bildiği gibi, âlimlerdir. Peygamberimiz bir sözünde : «âlimler, enbiya'nın vârisleridir» buyurmuştur. Enbiyanın insanlığa armağanı olan din, iman, ahlâk, âlimler vasıtası ile canlılığını korumuş ve yaşamış, insanlar arasında sevgi-saygı ve kardeşlik duyguları, onların gayretleri ile sağlanmıştır. Enbiyanın vârisleri olan âlimler Kitabımız Kur'an-ı Kerim'in tarifine göre : Kulları arasında Allah'tan korkanlardır. Şu halde âlimin birinci vasfı, Allah'tan korkan kimse olmasıdır. Bunun yanında bir de ilmi olduğuna göre âlim, kendisinden en çok istifade edilen, çevresini en çok etkileyen kimse sayılır.

Değerli Misafirlerim!

Ecdadımız, Allah korkusu ile ilmi birlikte yürüttüklerinden, eserleri ayrı bir değer kazanmış, isimleri ile övülen ve yaşayan kimseler olmuşlardır. Övülen bu isimler, eserleri ile yaşayan gerçek âlimlerden biri de Erzurumlu İbrahim Hakkıdır. Bize göre İbrahim Hakkı, çok yönlü bir âlimdir. Kur'an ve Hadîsi bilen, Fıkıh ve Kelâm'a vâkıf olan, Tasavvuf ilminin zirvesine çıkarak İnsân-ı Kâmil olma niteliğini kazanan İbrahim Hakkı, dinî yöndeki ilmi kudreti kadar, mütâbet ilim yönünde de kabiliyetini isbat etmiş, Matematik, Fizik, Astronomi v.s. gibi ilimlerde söz sahibi olduğunu eserlerinde göstermiştir.

Değerli Misafirlerimiz,

Çok yönlü âlim sıfatını taşıyan kimseleri anlamak zordur. İbrahim Hakkı'yı okuyan, eğer bu ilimlerde nasibi varsa, çok yönlü olduğunu kolayca anlayabilir. Biz, bu inancı taşıyanlardan biriyiz. Gördüğümüz çeşitli yönleri arasında bizi en çok etkileyen, İbra-

him Hakkı'nın Ahlâkı yönü oldu. Onun için konuşmamızı özellikle bu konuya ayırdık. İlimler Ansiklopedisi özelliğini taşıyan Marifetnâmesinden aldığımız sözleri ile onun, ahlâk anlayışını belirtmeye çalışacağız.

Yalnız bu konuya geçmeden önce ahlâk nedir, neden bahseder, kaynağını nereden alır gibi konuları, kısa ve özlü olarak hatırlatmamız faydalı olur.

Ahlâk, felsefenin uğraştığı önemli konulardan biridir. Filozoflar bu konuda yeterince durmuşlar, çeşitli tarifler ve açıklamalar getirmişlerdir. Biz, felsefenin bu yönüne girip, yapılan bu tarifler üzerinde durmayacağız. Çünkü, felsefenin gayesi ile bizim gayemiz ve bakış açımız farklıdır, gayemiz felsefe yapmak değildir. Biz ahlâkın tarifini, kendi anlayışımız içinde —daha doğrusu İslâmi esaslar içinde— vermeğe çalışacağız. Bize göre ahlâk; kaynağını dinden alan, insanların birbirleriyle olan münasebetlerini düzenleyen, insanı yaratılış gayesine uygun şartlar içinde koruyan, düşüncede, duyguda, davranışlarda insana bir olgunluk kazandıran sistemdir. Daha geniş bir tarifile ahlâk; Allah'tan korkmak, Allah'tan yardım dilemek, emirlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçınmaktır. Tarifimizi biraz daha genişletecek olursak, ahlâkı; gerçek dindarlık, kuvvetli imana sahip olma, İslâm'ı yaşama, şeklinde tarif edebiliriz. Bu tarifi herkesin anlayabileceği bir cümlede toplamak istersek iki kelimeyi kafalara yerleştirebiliriz. Ahlâk, dindarlıktır. Şu halde ahlâk, en geniş tarifiyle «dindarlık» olduğuna göre, dinin konusuna giren her şey, ahlâkın konusu demek olur. Dinin gayesi; dünya ve ahiret saâdetini insanlara sağlamak, insanı daima iyiye, doğruya, güzele, âmel-i sâlihe, emr-i bil ma'rûfa götürmek olduğuna göre, ahlâkın da gayesi budur. Din ve ahlâk, birbirinden ayrılmaz iki kelimedir. Din olmadan; istenilen, arzu edilen, ideal bir ahlâk olamaz. Ahlâk, insan vücudundaki kandanları gibidir: Vücudun canlılığını sağlayan kan da, dindir. Kan olmadan insan vücudu nasıl canlılığını koruyamaz, damarlar olmadan vücut nasıl gelişip büyüyemezse, din olmadan ahlâkın da olmayacağı apaçık bir gerçektir.

Sözü bu noktaya getirmişken, dikkatinizi önemli bir konuya, özellikle çekmek isterim. Günümüz Türkiyesi, gerçek bir ahlâk büranı içindedir. Siyasî, iktisâdî, ticarî, ilmî v.s. gibi yüzlerce alanda, kaybolan ahlâk anlayışımızın ve ahlâkî değerlerin ıstırapı için-

deyiz. Yalan-dolan, hile, sahtekârlık alabildiğine çoğalmış; hırsızlık, soygunculuk, dolandırıcılık büyük-küçük herkesi sarmış; hürmet, saygı, sevgi, kardeşlik duyguları iyice körleşmiş, kazancın helâlî-haramı düşünülmez olmuş, pahalılık, karaborsa, vergi kaçakçılığı, istifcilik almış yürümüş; hayâ, iffet, namus, şeref, haysiyet kuru birer kelime halini almış; kumar, içki, fuhuş, yediden yetmişe herkesi sarmış, ana-baba'ya hürmet, saygı, itaat azalmıştır. Bunlar; milletçe çektiğimiz ıstırapın, ahlâk buhranının birer örneğidir. Milletçe bu buhrandan bir an önce kurtulmamız şarttır. Ahlâkımızı yeniden kazandıracak, sahip olduğumuz manevî değerleri yaşatacak kurtarıcımız, dinimiz, bütün tazeliği ile dimdik ayaktadır. En kısa, en kârlı yol, büyük-küçük herkesin dine sarılması, dinini yaşaması, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin yolunda ve izinde gitmesidir.

Kısaca belirttiğimiz bu hususlar İbrahim Hakkı Hazretlerinin ahlâk anlayışında birer birer ele alınıp incelenmiştir. Ona göre ahlâkın temeli; Allah inancı ve Allah sevgisidir. Ahlâkın temelinde Allah inancı, Allah sevgisi yatmıyorsa, insanda ve toplumda ahlâktan söz edilemez. İbrahim Hakkı'nın ahlâk anlayışı, bütünüyle sevgi üzerine kurulmuştur. Mârifetnâmen'in uzun bir bölümünü, Allah Sevgisine (Muhabbetullah'a) ayırmıştır. Bu eserden aldığımız sözlerini Sayın Turgut Ulusoy'un sadeleştirdiği metinden istifade ile nakledeceğiz. Ona göre sevgi, «hayranlık duyan kalpte yaşar, Allah sevgisi ne ihsanla artar, ne de eziyetle eksilir. Muhabbet, Allah'ı bulmaktır. Sevgi, doğruyu yalancıdan, cömerdi cimriden ayırır. Allah'ı seven günah işlemez, hiç kimseye zarar vermez».

Bu cümle İbrahim Hakkı'da, ahlâklı olmanın sembolüdür. Ona göre ahlâklı olmak, kimseye zarar vermemek, Allah'a itaat etmekle mümkündür. Bakınız o, insana şöyle sesleniyor: «Ben Allah'ı seviyorum dediğin halde Allah'a isyan ediyorsun. Eğer muhabbetin olsaydı, Allah'ı sevseydin, O'na itaat ederdin.»

İbrahim Hakkı, Tasavvufu bilerek yaşadığı, zevkine erdiği için, ahlâkın tadını ve adını, küçük yaşlarda almış ve öğrenmiştir. Bu bakımdan ahlâklı olmayı büyük bir meziyet ve devlet kuşu sayar, şöyle der: «Bu devlet kuşu kimin başına konsa, o kimse iki cihanda da tâç ve taht sahibi bir sultân olur. Bu öyle bir saadât şerbetidir ki içenin kalbi manevî zenginliğe erer, iki

âlemde mutlu olur. Bu mutlu insan, Allah'a olan sevgisini dışarı vurmaz, canından habersiz bir ölüye benzer».

İbrahim Hakkı ahlâkı, karşılıklı yardımlaşma şeklinde kabul eder. Bir kişinin ahlâklı olması ile, toplumun ahlâklı olmayacağına inanır. Bunun da temelini Allah sevgisine dayatır, şöyle der: «Dünya işlerinde insan herkese muhtaçtır, çünkü ihtiyaçları çoktur. Aş-ekmek, hazırlanıp eline değinceye kadar, kaç elden ve hizmetten geçer. Yemek, içmek, giyinmek, barınmak ve aile kurmak hususundaki ihtiyaçlarımız için kaç san'atkâra, kaç kişiye muhtacız. Havaya, yağmura, güneş ve ay'a, yer ve göğe, kısaca her şeye muhtacız. O halde ey Allah sevgisine istekli olanlar, iyi düşünün ve bakın: bir kimse size bir miktar para verse, bir elbise giydirse, bir gün işinizi yapsa, ömrünüz boyunca onu sever, iyiliklerini anar, ona hayırlı dua ve övgüde bulunursunuz. Gelin şimdi insaf ile düşünelim. Size her nefeste türlü nimetleri ihsan eden, bütün işlerinizi istemeden yaptıran, her türlü ihtiyacınızı haberiniz olmadan temin eden Allâh'a, niçin şükretmezsiniz? O'na isyan halinde olsanız bile yine rızkınızı kesmeyip veren, her türlü aybınızı örten, kâinatın yaratıcısı ve tek idarecisi olan Cenâb-ı Hakk'a niçin her zaman cân ü gönülden meyil ve muhabbet etmez, içten gelen bir duygu ile O'na yalvarmazsınız? Hiç size yaraşır mı ki O'nun sonsuz ihsanlarına, sonsuz nimetlerine gömülmüşken, O'nun bu lütuf ve keremini başkasından gelmiş bilir, sevgisini başkasına verirsiniz?».

İbrahim Hakkı, ahlâkın kaynağını din ve imanda gördüğü için, ahlâklı olmanın ilk şartını yukardaki sözlerinde gördüğümüz gibi, Allah sevgisinde bulmuş, ikinci şartını Rasûlullâhın sünnetinde aramıştır. Esasen bu yol, İslâm ahlâkçılarının müşterek yoludur. İbrahim Hakkı bu geleneği, yaşadığı çevresinde olduğu kadar, kendi üslûb ve düşüncesiyle eserlerinde de işlemiştir. Gerçek bir İslâm ahlâkçısı için en geçerli yolu seçen İbrahim Hakkı, düşünce ve yaşanış biçimi olarak ahlâkın bütün özelliklerini Rasûlullah'ta görmüş, Kur'an-ı Kerim'in ifadesini benimseyerek örnek ahlâkı Rasûlullahın sözlerinde ve yaşayışında aramıştır. Mârifetnâmesinde: Peygamberimizin ahlâkı, ashab-ı güzîn, tâbiîn ve ulemânın ahlâkı adıyla açtığı başlıkta, konuyu bütün genişliği ile işlemiş, ahlâkı yöndeki davranışları şu cümlelerle dile getirmiştir: «Onların bütün davranışları hoş görme ve bağışlama

ile başlar, güzel sohbet ve uyuşma ile biterdi. Yumuşaklık ve sevgi, alçak gönüllük ve güler yüzlülük vasıfları idi. Hizmet etmek, ikram ve ihsanda bulunmaktan zevk duyarlardı. Nezaket, ağırbaşlık, isteyene yardım etmek, doğruluk, kimseyi incitmemek, en üstün meziyetleri idi. Hayırlı dualarını kimseden esingemez, nefislerini küçültür, dostlarını ağırlar, ayıpları örter, başkalarının ihsanlarını açıklar, kendilerinininkini gizlerlerdi. Küçüklere merhamet, büyüklere saygı ve vefa göstermek gibi daha nice üstün meziyetleri vardı». Bu konuyu kapatırken de şu ifadeyi kullanmıştır:

«Bize hepsinden önemli olan, Hz. Peygambere uymak, O'na bağlanmak, âl ve ashâbının âdetlerini yaşatmaktır. Bunun için de bütün insanlara karşı, şefkatli ve merhametli olmak gerekir».

İbrahim Hakkı, Hz. Peygamberde örnek ahlâkın neler olduğunu açıklarken, bir ahlâkçı gibi tasnif ve tahlillere girmiş, sünneti nebeviyyeden doğrudan nakillerde bulunmuştur. Bu noktada İbrahim Hakkı'ya, günümüzde kullanılan deyimini ile; din psikolojisi, din sosyolojisinin ana malzemesi insanla uğraşan, ilim adamı diyebiliriz. Bilindiği gibi psikoloji; duygu ve düşüncelerden hareket ederek insanın davranışlarını inceler, elde ettiği bilgilerle bir sonuca ulaşır. Sosyoloji ise, insanlar arasındaki münasebetler, onların çevre ile olan problemleri üzerinde durur. Şu halde; ahlâkî konularla uğraşan herkes, farkında olmadan bir ölçüde psikoloji ve sosyoloji ile yakınlık içindedir. Bu bakımdan İbrahim Hakkı, daima toplum içinde yaşayan, onun tesirinden uzaklaşmayan insanla, çok yakından ilgilenen, büyük bir ahlâkçı, psikoloğ ve sosyoloğtur. Eriştiği olgunluk, ahlâkî derecesinin yüceliği içinde, öğüt vermeyi sever, dolgun ve geniş anlamlı cümleleriyle önce kalbe, sonra da akla hitap eder. Sözleriyle; hem insanın davranışlarını, hem de diğer insanlarla olan münasebetlerindeki ölçüyü tayin etmeye çalışır.

İbrahim Hakkı'nın işlediği ahlâk konuları o derece yaygındır ki bunları ayrı ayrı ele almak, bir değil, ancak aylarca sürececek konuşmalarla mümkün olur. Konuşmamızın sınırlarını aşmadan, bunlardan bir kaçını özetle vermeğe çalışalım.

İnsanda ahlâk duygusunu doğuran faktörlerden biri; şefkat ve merhamettir. Adına Umanizm de denilen insanlık anlayışının

en canlı örnekleri, en olgun sözleri İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâmesindedir. İbrahim Hakkı bu konuda okuyucusuna şu veciz öğütlerde bulunur: «Allah merhamet edenlere, merhamet eder. Küçüklere merhamet ediniz, büyükler de size merhamet etsin. Birbirinize hayırlı öğütlerde bulunun, merhamet edip birbirinize yardım edin. Birbirinize birşeyler verin ki, birbirinizi sevin-dirin. Halkın hayırlısı, insanlara faydalı olandır. Ana-babaya ih-san ve ikramda bulunup, merhamet kanatlarınızı gerin. Amel-lerin en faziletlisi, mü'min'in kalbini sevindirmektir. İmanı tam olan mü'min, ailesi ile en güzel geçinendir. Kadınlara, yufka bir gönül, tatlı bir dille muamele edin. Onlar kendilerine malik olmayıp, yanınıza sığınmış Allah'ın emanetidirler. Yakınlarınız ve hizmetçilerinizle lütuf ve yumuşaklıkla konuşunuz. Günde yetmiş kere kusur işleseler, affediniz. Kendilerine yediklerinizden yedi-rin, giydiklerinizden giydirin. Onlara çocuklarınız gibi ikramda bulunun, güçlerinden fazla iş teklif etmeyin. Onların da bedenleri et ve kandır, onlar da sizin gibi insandır. Ana-babasına itaatlı olan, onları ziyaret eder, çocukları ile akraba ve hizmetindekilerle yumuşak ve tatlı konuşan, dostlarını evine çağırıp ikramda bu-lunan kimse, gerçek insaniyette kemâle ermiştir. Komşuya ezivet etmekten çekinin, büyük küçük ezivetleri varsa onlara sabredin. Güzel komşuluk, ona ezivet etmekten çekinmek değil, ezivete-rine dayanmak ve sabretmekle olur. Güzel ahlâk, güzel huy, iyi komşuluk, yakınları ziyaret, Allâh rızasını kazandırır, hataları temizler. Güzel ahlâk, Allâh'ın rahmetinden sahibinin boynuna takılmış, ucu meleğin elinde olan bir yulardır. Melek onu hayra çeker, hayır ise onu Cennete götürür. İmandan sonra aklın başı, halkla güzel geçinmektir. Halkı sevmek, onlarla kaynaşıp, gere-kinse onlara danışmaktır. Çünkü danışmanın işi rast gider».

Değerli Misafirlerim,

Koca bir deryayı andıran İbrahim Hakkı'nın sözleri, cüm-leleri, dinleyip kulak veren, onu kendine uygulayan kimse için, zevklerin en güzelini, hayatın en tatlısını, yaşamanın sonsuz ne-şesini verecek, müstesna sözlerdir. Güzel huy, örnek ahlâk, in-sanlık, nezâket, doğruluk, tevazu, kanaat, arkadaşlık, yardımlaş-ma, hayra-sadakaya eli açık olma gibi yüzlerce konuda, İbrahim Hakkı kadar güzel söz söyleyen kişiler, sayılacak kadar azdır. Bitmez tükenmez sözlerinden bir kaç damla daha sunarak susa-

miş kalplere, öğüt bekleyen akıllara, bunalmıdan kurtulmak isteyenlere, yaptıkları ile utananlara, İbrahim Hakkı'nın yardım elini uzatıyorum. Evet, o büyük insan şöyle diyor: «Doğru insanların ruhları bir, bedenleri ayrıdır. Mü'min halkın eziyetlerine dayanır, kendisi kimseyi incitmez. Cömert, namusunu malıyla korur, cimri malını, namusu ile korur. Yardım et ki yardım göresin. Kötülük edene iyilik yap ki onu elde edesin. Öyle giyin ki onunla ne dillere düşesin, ne de alçalasın. Kendin için uygun gördüğün sözü halka söyle, elinden geldiği kadar başkasının kusurlarını affet, ayıplarını ört. Halkın seninle ne şekilde sohbet etmesinden hoşlanıyorsan, sen de onlarla aynı şekilde sohbet et, onlar senden, sen de onlardan emin olasın. Senden özür dileyenin özrünü kabul et, seni inciteni affet, onunla yumuşak konuş. Büyüklere itaatli ol ki küçükler de sana itaatli olsunlar. Sorulduğunda, utanıp inkâr edeceğin işleri yapma. Sana söz taşıyan, senin sözlerini de taşıyabilir. İyi ile fenayı bir tutmayasın. İyiyi öğrenmeyi, iyilik yapana dua etmeyi unutmayasın».

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbrahim Hakkı; kişinin önce kendi, sonra yakın çevresi ve topluma karşı olan davranışlarında ona yön vermek, terbiye etmek, iyiye ve en güzele doğru yönelmek, karşılıklı anlayış ve uyumu sağlamak yönünden, üzerine düşeni fazlasıyla yapmış eşine az rastlanır, ender bir ahlâkıcıdır. Onu bu yöne sevkeden, tasavvuf konusunda katettiği mesafe, eriştiği mânevi olgunluktur. Sahip olduğu ahlâk anlayışını, tasavvuftan almıştır. Halktan kopmadığı, uzaklaşmadığı, Hak'ka daima yakın olduğu için, ahlâkı kaynağından öğrenmiştir. Onun ahlâkçılığı felsefi düşünceden ziyade, bizzat insanları denemek, inançlarına güvenmek suretiyle, kökünü dinden alan ahlâk anlayışına dayanır. Böyle bir anlayış, esasen en geçerli yoldur. Kalplere girmek, iyilik duygusu ve sevgiyi ruhun derinliklerine sindirmek bakımından felsefe, hiç bir zaman dinin sağladığı başarı kadar etkili olamamıştır. İster âlim ister câhil, ister zengin ister fakir olsun, insanları hayran bırakan, onları şuurulu olarak kaynaştıran, Allahın vahdeti etrafında birleştiren, yaşayış ve davranışlarına yön veren felsefe değil, dindir. Şu halde ahlâkın geniş bir çevrede yayılması ve kökleşmesinde en büyük pay, dine aittir. Çünkü, imanın ve dine bağlılığın hüküm sürdüğü zamanlar, milletlerin her alanda yükseldiği, ilerlediği, refah ve huzura kavuştuğu zamanlardır. Dindarlık azalır, inançlar zayıflarsa, hepinizin bildiği gibi, her türlü kötülük

artar, toplum hayatında haksızlık ve huzursuzluklar alabildiğine yayılır. Ahlâkın zayıflaması, ahlâki değerlerin kaybolması, dindarlığın azalışından başka bir şey değildir. Şu halde ahlâkın kaynağı, dinî duygulardır, dinin bizzat kendisidir. İşte bunun şuurunda olan İbrahim Hakkı, kendine en sağlam, en geçerli yolu seçmiş, çizmek istediği örnek insan modelini, Allah Kelâmı ve Peygamberin sünneti ile canlandırmıştır.

Değerli Misafirlerim,

18. asır Anadolusunun uzak bir köşesinde yaşayan İbrahim Hakkı'yı, günümüz ilim anlayışı içinde değerlendirerek, onun şimdiye kadar temas edilmemiş bir yönünü ortaya koymağa, ikiyüzenedir kapalı duran perdeleri, aralamağa çalıştık. Kendi ölçülerimiz içinde üzerimize düşen hizmeti, bu büyük insanın aziz hatirasına sığınarak huzurunuzda dile getirdik. Yaptığımız hizmet, perdedarlıktan öte bir hizmet sayılamaz. İki asındır kapalı duran perdelerin açılışı, büyük itina ve titizlikle sağlanır. İbrahim Hakkı Hz. nin ahlâk anlayışını, araladığımız koca perdelerin bir köşesinden bakıp sizlere aktarmağa çalıştık. Her şeyi, henüz göremedik. En büyük dileğimiz, araladığımız bu perdeleri açacak, İbrahim Hakkı'yı bu yönüyle de tanıtacak gönüllerin çoğalması, günümüzde yeni yeni İbrahim Hakkıların yetişmesidir. Bıraktığı eserlerle bize bu konuşma fırsatını bahşeden İ. H. Hz.'nin kabri pürnür olsun, Cenab-ı Hak Rahmetini üzerinde daim kılsın.

PROPHET MUHAMMED UND DER ISLAM (1)

Doç. Dr. Kerim YAVUZ

Wenn man seine Augen schließen und sich in die Zeit vor 1400 Jahren hineindenkt, so kann man erkennen, daß die Welt damals völlig anders von der unseren war, in sich fest gefügt, ohne die Erschütterungen unserer Zeit zu erkennen. Von politischen Verhältnissen im heutigen Sinne kann man zu jener Zeit nicht sprechen. Arabien war ein Land ohne Regierung. Jeder Stamm beanspruchte Souveränität und betrachtete sich als unabhängige Einheit. Es gab kein Gesetz außer dem Gesetz der Wüste. Die Rechte und Ansprüche verteidigten und erstritten die Stämme in gegenseitigen Kämpfen. Raubzüge und Plünderungen waren keine Seltenheit. Leben, Besitz und Ehre standen unaufhörlich auf dem Spiel. Diese Kämpfe zerstörten das Gefühl der Einheit. Man kannte in der Wüste nur seinen Stamm und dessen Feinde. Was trotz großen Unterschieden doch allen Arabern gemeinsam war, das waren die sozialen Lebensformen der Stammesordnung, die auch in den Städten nicht aufgegeben wurden, weiter ihre Poesie, die ein starkes geistiges Band alle Araber umschloß und schließlich die ihnen gemeinsame Kulturstätte der uralten Kaaba in Mekka. Die Nomaden bildeten die Masse der Bevölkerung, obwohl sie in der historischen Entwicklung nicht die Hauptrolle spielen. Ihre moralischen, kulturellen und zivilisatorischen Ansichten und Vorstellungen tragen einen primitiven und niedrigen Inhalt. Als

(1) Bu yazı 25.10.1972 tarihinde Katolik ve Protestan kiliselerinin Türkiye Bonn Büyük Elçiliği vasıtasıyla isteği üzerine Nassau'da (B. Almanya) «Entstehung und heutige Bedeutung des Islam» adı altında seminer ve konferans olarak verilmiştir. Yalnız biz bu yazımıza söz konusu konferansın ve seminerin tamamını almış değiliz.

Beispiel zählte jeder Mann in dem von Kämpfen ausgefüllten Dasein, jeder überflüssige Esser bedrohte die Existenz der anderen. Jeder Sohn vermehrte die Kampfkraft, d.h. hier die Lebenskraft des Stammes oder der Familie. Unter diesen Verhältnissen blieb der Frau keine Möglichkeit zur eigenen Entfaltung. Als Mutter der Söhne erfüllte sich ihr Dasein. Außerdem war es bei ihnen üblich, ihre neugeborenen Töchter bei lebendigem Leib zu begraben.

Auch ihr Denken war in jener Epoche von abergläubischen und polytheistischen Vorstellungen durchdrungen. Sie beteten Steine, Bäume, Tiere, Sterne und Geister an. Diese Idole verehrten sie und opferten ihnen Schlachttiere. Jeder Stamm hatte sein Idol, dessen Würde und Macht abhängig war von der Macht des Stammes, d.h. je mächtiger der Stamm, umso mächtiger das Idol. Sie wußten überhaupt nichts von den Lehren der früheren Propheten. Also, in jener Zeit herrschte in Arabien eine tiefe Finsternis und Unwissenheit

Wenn man die Welt außerhalb des Arabiens vor dieser Zeit denken würde, so könnte man auch erkennen, daß die Situation der Welt damals nicht besser als Arabien war.

Wie gesagt wird Muhammed in einer düsteren Zeit und einem unzivilisierten Land am 20.4.571 aus dem Stamm der Quraisch und der Sippe Banu Haschim geboren. Muhammed hat die ersten fünf Jahre seines Lebens in der Wüste bei den Beduinen verbracht, wie es bei den vornehmen arabischen Familien Sitte war. Sie gaben ihre Neugeborenen für einige Zeit einer Beduinennutter, die die Kleinen mit ihren eigenen Kindern aufzog. Diese Zeit in einer rein arabischen Umgebung hat seinem Charakter die erste Prägung gegeben. Die Härte des Lebens erzog ihn zur Bescheidenheit. Er lernte Gehorsam und Selbständigkeit, und fern von allen fremden Einflüssen formte sich sein Geist in der reinen Klarheit der Muttersprache.

Vor allem aber lernte er in diesen fünf Jahren, in denen er das sowohl an Enttäuschungen wie an unverhofften Glücksfällen reiche Leben der Beduinen teilte, Geduld zu üben. Dies scheint ein besonders wichtiges Ergebnis seiner Kindheit zu sein, wenn man bedenkt, mit welcher Leidenschaft und Ausdauer er seine Verkündigung vertrat und erfüllte.

Seinen Vater Abdullah hatte er noch, bevor er zur Welt kam, verloren, und ein Jahr nach seiner Rückkehr aus der Wüste starb auch die Mutter Amine. Der Großvater Abd al-Muttalib wurde sein Vormund und war nicht nur Erzieher, sondern auch Vorbild des jungen Muhammed. Abd al-Muttalib war eine in Mekka höchst angesehene Persönlichkeit. Er bekleidete das Amt des Hüters der Kaaba und war Vorsitzender im Hause des Rates, wie einst sein Vater. Außerdem oblag es ihm, die Pilger mit Wasser und Speise zu versorgen. Er war es auch, der auf wunderbare Weise die Zemzem-Quelle entdeckt hatte.

Muhammed lebte zwei ganze Jahre bei ihm. Er war zugegen, wenn der Großvater bei einer Beratung sprach oder dank seiner großen Erfahrung die Lösung schwieriger Probleme fand. Das vermittelte Muhammed viele neue Eindrücke. So vervollkommnete sich seine Menschenkenntnis und seine Vertrautheit mit schwierigen Situationen. Der Großvater liebte ihn und zog ihn sogar seinen eigenen Söhnen vor.

Als Muhammed acht Jahre alt war, starb sein Großvater. Er kam nun unter Vormundschaft seines Onkels Abu Talib, der von Beruf Kaufmann war. Muhammed hatte bald das Vertrauen seines Onkels erworben, denn wir wissen, daß dieser ihn auf eine Handelsreise nach Damaskus mitnahm. Muhammed blieb lange Jahre bei seinem Onkel. Erst als er sich mit 25 Jahren verheiratete, verließ er dessen Haus. Das Verhältnis zwischen dem Onkel und dem Neffen blieb aber auch dann weiterhin sehr eng und sehr freundschaftlich.

Muhammed lernte in jungen Jahren die drei verschiedenen Lebensformen kennen: Das Leben der Nomaden, das Leben einer so bedeutenden Stadt wie Mekka und das des Auslandes durch die Reise. Die Eindrücke dieser drei Perioden, die zudem in seine Entwicklungszeit fielen, sind nachhaltig geblieben und haben ihn instand gesetzt, die Fragen um die Zukunft der Menschen zu erkennen und den einzig möglichen Weg zu ihrer Lösung einzuschlagen. Er besaß unter dem Volk schon vor seiner Verkündigung eine anziehende, überragende, strahlende und vorbildliche Persönlichkeit und gewinnende Manieren, mit denen er die Herzen alljener erobert, die mit ihm in Kontakt kommen. Sogar seine Widersacher

übergeben ihm ihr kostbares Eigentum zur getreulichen Aufbewahrung und rechtfertigt auf das gewissenhafteste das in ihn gesetzte Vertrauen. Er ist die wahre Verkörperung von Sittlichkeit inmitten einer Gesellschaft, die es damit alles andere als genau nimmt. So hatte er das volle Vertrauen seines Volkes gewonnen. Deshab nannte das ganze Volk ihn «al-Aimim», den Wahrhaften und Vertrauenswürdigen. Außerdem distanzierte er sich von dem Polytheismus und den unmoralischen Handlungen. Kurz vor seiner Verkündigung tritt eine Umwandlung in seinem Wesen ein. Er möchte aus dem entsetzlichen Wirwarr, der Unwissenheit, Korruption, Unsittlichkeit, Götzenanbetung, allgemeinen Unordnung, der Zerstückelung und den ununterbrochenen Bruderkriegen heraus; er wird sich dessen bewußt, daß alles um ihn herum nicht im Einklang mit seiner Seele steht. Schließlich zieht er sich in den Berg zurück, weit weg vom Trubel menschlicher Betriebsamkeit. Er verbringt Tage und Nächte in vollkommener Abgeschlossenheit und Meditation. Er fastet, damit seine Seele und sein Herz noch reiner und freier werde. Er befindet sich auf der Suche nach einem Licht, das die erdrückende Finsternis verscheuchen möge.

Der Islam entstand in Mekka, der Stadt, die das zentrale Heiligtum des alten polytheistischen Arabien beherbergt. Im Alter von vierzig Jahren beginnt Muhammed den einzigen Gott zu verkünden. Die ersten Anhänger seiner «Verkündigung» sind Hatice, eine reiche Kaufmannswitwe aus Mekka, mit der er bis zu ihrem Tod eine Ehe führt, sowie einige Getreue. Doch die meisten mekkanischen Familien, vor allem die reichen Karawanhändler, leisteten heftigen Widerstand. Deshalb verläßt der Prophet Muhammed mit einigen Genossen im Jahre von 622 seine Vatersadt Mekka und seinen Stamm und zieht nach Medina, wo er Helfer (ensär) hat, die ihm in einem Bündnis Unterstützung zugesichert haben. Mit dieser «Auswanderung des Propheten» (Hicra) beginnt die islamische Zeitrechnung. Er baut im Namen des Glaubens an den einzigen Gott in Laufe der Jahrhunderte eine Glaubensgemeinschaft auf, die gleichzeitig auch eine weltliche Gemeinschaft ist.

Wenn wir den Islam kennenlernen wollen, wäre es sinnvoll, zuerst drei Grundbegriffe in ihrem spezifisch muslimischen Gehalt zu erläutern: Islam, Religion und Glaube. Islam Koran 5,3: «Heute

habe ich euch eure Religion vervollständigt (sodaß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt». Die etymologische Bedeutung des Wortes Islam ist: Unterwerfung, sich hingeben und Gehorsam. Als Religion steht Islam für völlige Unterwerfung unter den Willen Gottes und absoluten Gehorsam ihm gegenüber. Dies bedeutet im Sinne des Islam «eine Anstrengung auf seinem Weg zu vollbringen und das Praktizieren der Vorschriften». Eine weitere Bedeutung des Wortes Islam ist Frieden, d.h. daß man wirklichen, körperlichen und geistigen Frieden nur durch Unterwerfung und Gehorsam Gott gegenüber erlangen kann. Ein solches Leben des Gehorsams gibt dem einzelnen innere Ruhe und legt damit den Grundstein für den wirklichen Frieden in der Gesellschaft im großen.

So betrachtet, umfaßt die Welt des Islam alle Gebiete der Erde, wo die Gesetze des Koran befolgt werden. Diese Gesetze betreffen nun teils den religiösen Bereich, teils den juristischen, der das Leben in der Gesellschaft ordnet, teils beide zusammen. Daher verschmilzt der Islam Religion und weltliche Gemeinschaft aufs engste miteinander. Muslime sind folglich alle diejenigen, die dieser Gemeinschaft angehören und sie nicht verraten haben.

Inzwischen muß ich unbedingt erwähnen, daß die Bezeichnung «Muhammedanismus» bzw. «Muhammedaner», die in westlichen Ländern für Islam und Muslim gebräuchlich, falsch und irreführend ist. Diese falsche Angleichung an die Wörter «Ohristen und Christentum» wäre ein schwerer Widerspruch, denn es besteht kein Vergleich zwischen der zentralen Stellung, die im Christentum Jesus Christus und Gott zukommt und Bezeichnung zwischen Muhammed und Gott im Islam. Die Bezeichnung Christentum ist Personen bezogen und der Islam legt einen Begriff dar. Religion wird mit dem Begriff Dīn (Religion) bezeichnet. «Ich habe euch den Islam zur Religion erwählt». Dīn bedeutet Offenbarung, Gericht, Forderung und weiter mit Dīn, Brauch und Sitte, So umfaßt für den Muslim 'Religion' zunächst einmal die Gebote, die Gott dem Menschen auferlegt hat und denen dieser gehorchen muß, um das Heil und die ewige Seligkeit zu erlangen. Nach einer Traditionsregel (Hadis) umfaßt «die religiöse Unterweisung» drei

Elemente : den Glaubensinhalt, das Paktizieren des Islam und die Verinnerlichung dieser Praxis, (Buhārī II, 37).

Natürlich besteht ein Zusammenhang zwischen Glauben und Religion. Doch die eigentliche Grundlage der Religion bleibt das von Gott verkündete Gesetz. Der Bereich des Dīn umfaßt sämtliche Koranvorschriften. Kurz gesagt ist der Koran eine geoffenbarte Quelle.

Der dritte Begriff ist Glaube (Imān), es bedeutet wissen, glauben, sich anvertrauen, sich anheimgeben und über den geringsten Schatten eines Zweifels hinaus überzeugt sein. Der Mensch muß volles Vertrauen, das aus Wissen und fester Überzeugung erwächst, haben, daß - es wirklich das göttliche Gesetz ist, und daß sein Heil einzig und allein in der Befolgung der Gebote liegt. Der Mensch, der um die Einheit Gottes weiß, um seine Eigenschaften, seine Gebote, seine Offenbarung und um die göttlichen Gesetze von Belohnung und Bestrafung und der unerschütterlichen Glauben darein setzt, wird Muslim, Gläubiger, genannt. Dieser Glaube führt den Menschen zu einem Leben des beständigen Gehorsams und der Ergebung in den Willen Gottes und jemand, der sein ganzes Leben in dieser Ergebung verbringt, wird als Muslim bezeichnet.

Um in die religiösen Werte des Islam einzudringen, wollen wir zunächst die beiden großen Quellen, Koran und Tradition, betrachten. «Der Koran und die Sunna (Tradition) ergeben zusammen die Religion (Dīn)» sagt der große Ebn Hanbal, der Begründer einer Rechtschule. Die Bedeutung dieser beiden Quellen nicht nur für den Glauben, sondern auch für das ganze Leben des Muslim, kann garnicht genügend betont werden.

Der Koran steht über allem. Im Mittelpunkt des Islam steht ein Buch, der Koran. Die absolute Überlegenheit des Koran ist im Islam Glaubensdogma, denn er ist das Wort Gottes selbst. Der islamische Begriff heißt Wahy, die Offenbarung. Der ganze heilige Text ist geoffenbart, d.h. dem Propheten Wort für Wort eingegeben, dem vornehmlich die Rolle zufällt, die ihm übermittelte Botschaft getreulich wiederzugeben. Das gilt für alle Texte des heiligen Buches des Islam. Die Verse des Koran heißen Āyat, 'Zeichnen'. Sie sind im Text in 114 Kapitel (Sūren) eingeteilt. Das Wort Koran bedeutet etwa 'Lesung', 'Verkündigung'. Da der Koran

Wort Gottes ist, empfangen und weitergegeben vom «Gesandten Gottes», der den Auftrag hat, es den Menschen zu übermitteln, gebührt ihm begreiflicherweise fromme Verehrung. Die von Muhammed vorgetragene Texte sind also diejenigen, die Gott den Menschen als endgültige Botschaft übermitteln. Der Koran ist also Gottes eigenes Wort. Dasselbe gilt für die früheren authentischen Offenbarungen, Davids Psalmen, die Thora und das Evangelium; da sie aber von Menschenhand verunreinigt wurden, ist die notwendige Unterweisung, die sie enthielten, im Koran wiederholt worden. Die Sendung Muhammeds ist das «Siegel der Prophezeiungen». Die Korantexte wurden, so wie sie verkündet wurden, von Schreibern Muhammeds in der arabischen Schrift der damaligen Zeit geschrieben. Sie werden in der Zeit des ersten Kalifen Abu Bakr gesammelt und zu einem bandigen Zustand gebracht. Der dritte Kalif Osman ließ von diesem Original 7 Exemplare vervielfältigen und den großen Zentren zuschicken.

Der Koran schreibt dem Gläubigen vor, was er glauben und tun muß, er ist also al-scharī'a, das göttliche und göttlich geoffenbarte Gesetz, das dem vernunftbegabten Geschöpf die Pflichten auferlegt, die es erfüllen muß. Damit ist er al-furqān, die Teilung, die Unterscheidung zwischen dem Guten, das man tun und dem Bösen, das man unterlassen muß. Der Koran muß als Ganzes verstanden werden. Der Text als Ganzes ist unantastbar. Alle Verse werden als gleichwertig anerkannt.

Gewöhnlich wird das Gesetz des Koran in vier Hauptpunkte eingeteilt: 1) Die Glaubensüberzeugungen (aqā'id); 2) Die Vorschriften, die sich auf die Beziehungen zwischen Allah und den Menschen beziehen (ibādāt); 3) Die Vorschriften für das Handeln des Menschen in seiner sittlichen Finalität (ahlāq); 4) Die Vorschriften für die zwischenmenschlichen Beziehungen (mu'āmalāt).

Unter Tradition (Hadis) verstehen wir im Zusammenhang mit dem Islam die Sunna', Gewohnheit, Brauch, der die Sunnat al-Nabi' die Lebensführung und Handlungsweise des Propheten. Die Sunna umfaßt demnach alle Texte, in denen die vom Propheten ausgesprochenen Worte aufgezeichnet sind oder den Bericht über sein ganzes Tun und Lassen.

Die Texte, matn, behandeln alle Themen, die das Leben des Gläubigen als Person oder als Mitglied der Gemeinschaft betreffen.

Manche bekräftigen lediglich eine Vorschrift des Koran; manche führen sie aus und erklären sie; manche vervollständigen sie (z. B. was die Kultvorschriften angeht); und manche schließlich werfen Licht auf gewisse vom Buch im Schatten gelassene Punkte. So fällt die Tradition auf die gesammte 'Sunna des Propheten' als Fortsetzung und Erläuterung des Koran ein Strahl geoffenbarten Lichtes. Koran und Sunna ergänzen einander, und dennoch bleibt zwischen ihnen ein Unterschied bestehen.

Der grundsätzliche und wichtigste Bestandteil der Lehre des Islam ist der Glaube an die Einheit oder Einzigkeit Gottes (tawhīd). Dies wird ausgedrückt im fundamentalen Glaubensbekenntnis des Islam, das arabisch lautet: «lā ilāha illā-illāh», «es gibt keinen Gott außer Gott». Mit diesem Satz beginnt der Islam überhaupt. Das ganze Universum, was man sich darunter vorstellen und denken kann, ist nur das Werk eines einzigen Schöpfers. Das Wesen, sei es lebendig, sei es leblos, ob wir es sehen oder nicht sehen können, vom Uranfang bis in alle Ewigkeit ist von einem absoluten, allumfassenden Schöpfer erschaffen. Die Einzigkeit Gottes hat ihren klassischen Ausdruck in der berühmten Sūre 112 aufgefunden: «Sag! Er ist Gott, ein Einziger; Gott, der souveräne (Herrscher) (?); Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden; und keiner ist ihm gleich». Es gibt keine Gottheiten, die Gott zugestellt wären, keine göttlichen Vermittler zwischen Gott und dem Menschen. Gott allein gehört die ungeteilte Göttlichkeit. Er ist der Erhabene, Allmächtige, Urheber, Allwissende, Hüter, Friede, das Licht des Himmels und der Erde, Gestalter, Wiederhersteller, Erste, Letzte, Sichtbare und Verborgene (Geheime). Die Allmacht bildet den Kernpunkt, sie ist allumfassend. Um sie zu verherrlichen wird die Betonung ständig auf Gott den Schöpfer (hāliq), den Schöpfer aller Dinge, sowie großen Attribute seines Wissens gelegt: Der allwissende Gott weiß alles, sieht alles, hört alles. Von seinem absoluten und allumfassenden Willen hängt alles ab.

Der allerhöchste und unzulängliche Gott spricht zum Menschen nur «durch Offenbarung oder hinter dem Vorhang» (Koran 42, 50). Der Gläubige sieht in ihm seine größte Hilfe, die lenkt und verzeiht. Für die Frommen, die an sein Geheimnis glauben, dagegen ist er ohne Unterlaß barmherziger Wohltäter. Gott ist also nach der

Lehre des Koran gleichzeitig unzugänglich und ganz nahe: Unzugänglich, da das Geheimnis seines inneren Lebens nicht geoffenbart worden ist, aber seinem Geschöpf, vor allem «dem Menschen, den er geschaffen hat, ganz nahe» (34, 50), «näher als die Halsader» (50, 16), «da er ihn und das Werk seiner Hände erschaffen hat» (37, 96), und gerade auf dieser Allmacht, der nichts entgeht, ist er der Barmherzige, der Nachsichtige, der Verzeihende. Sehr häufig wird er als der allem Erschaffenen Unähnliche, als der Allerhöchste, der Erhabene, der Herrliche, der Starke, der Prächtige, der König der Könige, der Gerechte, der Wirkliche usw. gepriesen. Aber vielleicht noch öfter finden sich die Namen, die seine Milde besingen: Er ist der Nachsichtige, der Verzeihende, der nicht aufhört zu vergeben, der ständig Gebende, der Verteiler aller Güter, der Großmütige, der gütig Erhöhende und der Beschützer, der zum Mitleid Bewegte und Mitleidende, der Führer, der Lenker, der Allgeduldigste, der hange mit der Strafe wartet.. so daß sich der Gläubige, «denn man fragt den Allerhöchsten nicht, was er tut», aber doch voller Vertrauen sich ganz in Gottes Hand geben kann. Und daran erinnert auch die Basmala immer, das Gebet, das alle Süren des Koran öffnet und das im Tages Ablauf jeden denkwürdigen Akt des Gläubigen heiligt. 'Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm' «Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes».

Der zweite Artikel ist der Glaube an Gottes Propheten und an Muhammed als seinen letzten und endgültigen Gesandten. Im Islam spielen Prophetie und Prophetenverehrung im Mittelpunkt eine wichtige Rolle. Denn in seiner großen Barmherzigkeit greift Gott in die menschliche Geschichte, um jedem Volk den Jüngsten Tag und das Jenseits vor Augen zu stellen, um die Menschen bei all ihrem Tun auf den 'geraden Weg' der Erwählten zu führen. Die Gesandten Gottes erhalten den Auftrag, den Menschen immer wieder ein Buch, ein Glaubensgesetz zu verkünden, das sie auf den rechten Weg führen soll. Bis zu Muhammeds Erscheinen gibt es für den Islam in der übermittelten Offenbarung immer nur ein Aufhellen und Präzisieren der gleichen Wahrheit. Er ist «das Siegel der Propheten» (Koran 33, 40), der auch Rückkehr zum Glauben Abrahams den Zwischenzeiten ein Ende setzt und das endgültige Stadium herbeiführt, indem die Gemeinschaft der Gläubigen die letzte Stunde erwartet.

Der dritte Glaubensartikel ist der Glaube an Gottes Engel. Der Koran spricht zwar sehr häufig von den Engeln. Gewöhnlich werden die Engel von ihrer Funktion her beschrieben. Im Koran treten sie vor allem als gehorsame Träger von Gottes Befehlen auf. Die nahestehenden Engel verherrlichen Gott ohne Unterlaß, Meist jedoch werden sie als Boten zu den Propheten oder Personen gesandt, die mit den Propheten in Zusammenhang stehen. Schließlich schickt Gott sie den Gläubigen zu Hilfe. Sie sind die Behüter des Menschen. Die vier Engel von ihnen treten im Koran besonders hervor. Sie sind Michael, 'Ezrail (Todesengel), Isräfil, der am Auferstehungstag in die Posaune stößt und der Engel, der im Koran am meisten vorkommt, ist Gabriel, der Engel der Offenbarung. Nach den Koranversen kann man sagen, daß Gott den Propheten sein Wort durch Vermittlung eines Engels schickt, und daß dieser Engel Gabriel heißt.

Der vierte Artikel ist der Glaube an Gottes offenbarte Bücher, die er der Menschheit durch seine Propheten von Zeit zu Zeit gesandt hat, und an den heiligen Koran. Gott hat seine Bücher seine Propheten schon vor Muhammed offenbart, und diese Bücher sind auf die gleiche Weise herabgesandt worden wie der Koran. Der Koran ist also das letzte und endgültige der göttlichen Bücher.

Ein weiterer islamischer Glaubensartikel ist der Glaube an das Leben nach dem Tod. Jeder Muslim glaubt an die Auferstehung nach dem Tod und an den Tag des jüngsten Gerichts. Es wird eine Wiederversammlung der gesamten adamitischen Rasse und die Beurteilung und Vergeltung der Werke eines jeden.

Zu den notwendigen Glaubensätzen gehört der Glaube an Gottes Ratschluß. Gott bestimmt in seinen unerforschlichen Ratschluß das Schicksal des Menschen und seine irdische Aufgabe. Das Gute und Böse, Süße und Bittere geschieht nach der Vorherbestimmung Gottes. Die unerforschliche Entscheidung Gottes ist vom Handeln des Menschen unabhängig. Aber der Mensch handelt bei der Erfüllung des Befehls mit großer Umsicht und Vorsicht, weil der Mensch nicht weiß, wie die göttliche Entscheidung hervortritt. Ihm bleibt nur übrig, das Beste zu tun. Neben dem absoluten Willen Gottes besitzt der Mensch den beschränkten Willen und Handlungsfreiheit. Aus diesem Grund wird die Lehre von der Vorherbestimmung des

menschlichen Schicksals im Jenseits vom menschlichen Handeln abhängig gemacht. So hält der Mensch sowohl an der Verantwortlichkeit für seine guten und bösen Werke als auch an dem souveränen Willen und unwandelbaren Ratschluß fest. Also ist der Mensch in seinem Handeln frei und wählt zwischen Gutem und Bösem und entscheidet sich nach seiner Wahl für oder gegen Gott. Ergänzend kann man sagen, daß der islamische Glaube an die Vorsehung nicht den Fatalismus bedeutet. Daß der Mensch als ein wissendes, wollendes und könnendes Wesen erschaffen worden ist, und daß er aus eigenem Willen und eigener Machtvollkommenheit das tut, was er gemäß seinem Wissen und Bewußtsein als gut für sich erkennt, ist eine Folge der göttlichen Gesetze. Daß der Mensch ein freiwillendes Wesen ist, widerspricht dem göttlichen Willen nicht, noch schließt es ihn aus. Der Wille des Menschen ist «eine Offenbarungsform des göttlichen Willens». Diese fünf Artikel stellen die Grundlage des Islam dar. Derjenige, der an sie glaubt, wird ein Mitglied der Gemeinschaft der Muslime.

Um den Glauben zu praktizieren, hat der Muslim die wesentlichen Verpflichtungen bzw. Vorschriften, die wir die Säulen des Islam nennen. An der Spitze die Schahāde, das wörtlich für den einzigen Gott und seinen Gesandten Muhammed abzulegende Zeugnis, das den Menschen zum Muslim und Mitglied der Muslimgemeinschaft macht. Also, es ist der Grundstein des Islam. Es lautet: «Ich bezeuge, daß es außer Allah keinen Gott gibt, und daß Muhammed der Gesandte Gottes ist». Der Islam hat also die Grenze seiner Toleranz so weit gezogen, daß jeder, der die Worte des Glaubensbekenntnisses annimmt, die Einheit Gottes und die Stellung Muhammeds als des letzten Gesandten bezeugt, als Muslim angesehen wird.

Die zweite Säule ist das Gebet (Salāt). Der Muslim, der die Vorschriften des religiösen Gesetzes befolgen will, ist täglich zu fünf Gebeten gehalten. Sie werden nach der Tageszeit bezeichnet, zu der sie gesprochen werden müssen: Morgengebet, Mittagsgebet, Nachmittagsgebet, Abendsgebet und Nachtgebet. Zunächst muß sich der Betende durch Waschungen in den Zustand ritueller Reinheit versetzen. Die Kleidung muß bescheiden sein. Das Gebet kann an jedem beliebigen Ort verrichtet werden, der auch die Sauberkeit haben muß. Das offizielle gemeinsame Gebet wird in der

Moschee verrichtet. Das Gebet selber ist eine regelrechte «Liturgie», bei der jeder Akt — die Haltung des Körpers und Hände — und jedes Wort festgelegt sind. Selbst wenn der Gläubige allein betet, zelebriert er den Gottesdienst des Islam. Doch wird dem Gläubigen stets empfohlen, sich so oft wie können, sich zu versammeln, wozu möglichst in der Moschee. Dieses in der Gemeinschaft, in der Versammlung verrichtete Gebet hat unbestreitbar soziale Bedeutung und Tragweite. Es ist der Akt der Gemeinschaft des Propheten. Bei großen Gemeinden versammeln sich alle am Freitag in einer Moschee, um dort das Freitagsgebet gemeinsam an Gott zu richten. An den beiden großen Festen, dem Fest am Ende des Fastenmonats Ramadan und dem Opferfest im Monat der Pilgerfahrt vermehrt sich die Gemeinde noch um zahlreiche Besucher, die kommen, um die Ansprache, die wie am Freitag so auch an diesen Festtagen an die Betenden gerichtet wird, zu nehmen. Am Ende des Gebetes grüßt jeder seinen Muslim-Bruder zur Rechten und zur Linken, worauf die Gemeindeglieder noch nach Belieben zusammenbleiben.

Die dritte Säule ist gesetzliches Almosen (zakat) oder Almosensteuer. Sie ist eine gesetzliche Unterstützung der Armen durch die Reichen. Die Zakat wird im Laufe der Zeit zur Sozialeinrichtung. Der Gläubige hat die Pflicht Gott gehorsam zu sein, und zwar nicht nur für seine eigene Person, sondern auch im Sinne, seinem armen und bedürftigen Mitbürger mit brüderlicher Hilfe über ein festgesetztes Minimum von seinem Barvermögen und seinen Einkünften beizustehen. Mit der Zakat werden die Extreme von Armut und Reichtum ausgeglichen. Die Entrichtung des gesetzlichen Almosens, der Zakat, reinigt den Gläubigen und läßt seine Güter wachsen. Der Reiche leistet mit der Entrichtung eine Geldbuße für seine Sünden. Er ist dazu verpflichtet, weil Gott ihn mit Reichtum gesegnet hat. Für den Armen aber gilt, daß Gott selbst ihn von seinen Sünden reinigt. Das ist der Sinn der Armensteuer, die zugleich über die sozialen Unterschiede hinweg die Gläubigen im Dank an Gott verbindet und zusammenführt, den Armen, der Gott für Hilfe aus der Not lobt, und den Reichen, der Gott für sein glückliches Los durch die Tat dankt.

Die vierte Säule ist das Fasten (saum) im Mondmonat Ramadan, dem neunten Monat des islamischen Kalenders. Während

dieser Zeit muß sich jeder in der Lage stehende Gläubige vom Zeitpunkt der Pubertät an von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang vollkommen freihalten von der Befriedigung menschlicher Begierden. Der Koran schreibt nur die vollständige Enthaltung von Nahrung, Getränken und Geschlechtsverkehr vor. Das Wort saum umfaßt mehr als was in anderen Religionen mit «Enthaltung» gemeint ist. «Saum» bedeutet mehr als die Enthaltung, es bedeutet Entfernung überhaupt von jeder begehrten Sache. Der Saum als Schule der Selbstbeherrschung, hat damit eine hohe erzieherische Bedeutung. Der Saum hat neben den anderen Bedeutungen noch eine psychologische Bedeutung, denn er soll diejenigen, die keine Entbehrungen kennen, fühlen lassen. Was Hunger heißt, und wie die Armen darunter leiden müssen.

Die fünfte Säule ist die Pilgerfahrt nach Mekka, Hağ; Jeder Muslim, der finanziell dazu in der Lage ist, hat eine lange Reise zu unternehmen ohne seine Familie in Not und Schulden zurückzulassen, muß einmal in seinem Leben nach Mekka pilgern. Grundsatz für den Hac ist, wie beim Gebet, die Gleichheit der Pilger. Außerlich findet er seinen Ausdruck darin, daß alle Pilger gleich gekleidet sind. Neben den Kultpraktiken verherrlicht die Wallfahrt die Solidarität aller Gläubigen. Hier kommen die Muslimen in vollkommener Gleichheit zusammen, welcher Rasse sie auch angehören, die Hautfarbe sie haben mögen, ob sie Araber oder Nichtaraber sind.

Der Islam ist seinem Wesen nach Religion und Gemeinschaft (umma). Ebenso gut könnte man sagen, daß der Islam eine Gemeinschaft, die sich aus ein und derselben unaufspaltbaren Triebkraft heraus der Beziehung des Gläubigen zu Gott und der sittlichen sozialen und politischen Beziehungen der Gläubigen untereinander annimmt. Die Muslimgemeinschaft kann man nicht nach christlichen Vorstellungen beurteilen. Es gibt keine Kirche im Islam, und der Islam ist keine Kirche. Er kennt keine lebendige geistliche Gewalt. Es gibt weder Priesterstand noch eine kirchliche Hierarchie. Es gibt nur das Volk der Gläubigen, das in dem und durch denselben Glauben sowie durch die allgemeinen Organisationsprinzipien der Gemeinschaft vereint ist. Der Islam als Religion und Gemeinschaft geht quer durch die Nationen; er bringt die Verschiedenheiten auf einen gemeinsamen Nenner. Die Gemeinschaft ist die Umma in der Bedeutung von Volk und Nation

jener, die zusammenleben wollen. Ummat al-Nabi' ist die Gemeinschaft des Propheten, d.h. Muhammeds. Das sind alle, die sich zum Islam bekennen. Ein Synonym für Umma ist dār al-Islām die Welt des Islam. Man kann sagen, daß die Gesamtheit der Gläubigen oder die Welt des Islam, in der die Rechte Gottes und die Rechte des Menschen herrschen, wie sie im Koran festgelegt sind. «Ihr seid die beste Gemeinschaft (Umma) hervorgebracht zum Wohl der Menschheit; ihr gebietet das Gute und verwehrt das Böse» (3, 110).

Welche Aufgaben nun gibt es innerhalb der Rechtssprechung der Gemeinschaft? Die gesetzgebende Gewalt (amr) liegt einzig beim Koran, Im Islam gibt es das geoffenbarte Gesetz. Gott allein ist der Gesetzgeber (Schāri'). Das von der menschlichen Vernunft aufgestellte positive menschliche Gesetz (Scharīa) ist in allem vom göttlichen Gesetz abgeleitet. Die Scharīa, die ins einzelne gehende Gesetzeslehre, die die Vorschriften für das Verhalten in allen Dingen des Lebens enthält, ist das Werk Gottes. Sie zeigt mit ihren endgültigen Gesetzesvorschriften dem Menschen die Richtlinien für die Verhaltensweise im Leben auf, die seinen Interessen am besten entgegenkommt. Es ist ihre Aufgabe, den Menschen auf den rechten Weg zu geleiten und ihm die Mittel in die Hand zu geben, mit denen er seine Bedürfnisse am erfolgreichsten und zuträglichsten befriedigen kann. Das Gesetz Gottes enthält nichts, was dazu angetan wäre, unsere Fähigkeiten zu vergeuden, unsere natürlichen Bedürfnisse zu unterdrücken oder unsere normalen Wünsche und Gefühle auszulöschen oder abzutöten. Er befürwortet weder Askese noch Kasteiung. Weltflucht gibt es im Islam nicht. Gott hat diese Welt doch zum Wohl des Menschen erschaffen und der Menschheit alles nutabar gemacht. Allgemein gesprochen erlegt das Gesetz des Islam jedem Menschen vier verschiedene Arten von Rechten und Pflichten auf: 1) Die Rechte Gottes, denen jeder Mensch Geltung verschaffen muß; 2) Die Rechte, die er sich selbst gegenüber hat; 3) Die Rechte, die andere Menschen über ihn haben; 4) Die Rechte jener Kräfte und Dinge, die Gott dem Menschen dienstbar gemacht hat und die er zu seinem eigenen Wohl benutzen kann.

Die Hauptquellen der Scharīa sind Koran und Hadis. Bei einem neuen kanonischen oder zivilen Fall wird kein Gesetz verkündet;

er wird danach beurteilt, wieweit er mit dem Gesetz übereinstimmt oder nicht. Dies wird durch die Begriffe *Iğma* und *Iğtihād* gelöst. Das Urteil als Werk der praktischen Vernunft kommt, nachdem es im Gesetzesbegriff keinen Platz gefunden hat, hier wieder zu seinem Recht. Im konkreten Fall ist die Sache des *Iğma*, des Konsensus der Gelehrten einer Zeit als Vertreter der Gemeinschaft. Dieses Konsensus, der höchste Entscheidungskraft besitzt, soll einstimmig gefaßt werden. Jeder, der an einem *Iğma* teilnimmt, muß zum *Iğtihād* fähig sein, der persönlichen Denkbemühung, die von den geoffenbarten Texten ausgeht. Der *Iğtihād* ist tatsächlich ein Urteil der praktischen Vernunft.

Es muß noch kurz über die moralische Auffassung des Islam gesprochen werden. Die Moral nimmt im Islam nach dem Glauben und der Ausübung der Glaubensvorschriften einen sehr wichtigen Platz ein. Muhammed sagt: «Ich bin gesandt worden, um die edle Moral zu vervollständigen». Der Islam ist Sittlichkeit. Er ist die Religion der Moral. Der sittliche Wert des Menschen besteht nach ihm nicht in seinen äußeren Werken, sondern in seiner Gesinnung (*niyet*): «Gott schaut nicht nach eurem Äußeren, noch euren Werken; er schaut nach eurem Herzen, eurer Gesinnung» und «die Gesinnung des Gläubigen ist mehr wert als seine Werke». Die islamische Moral, deren Quelle der Glaube an den einen Gott der Wahrheit ist, lehrt uns, daß die menschliche Glückseligkeit in der Liebe zur Wahrheit, im Suchen danach und in ihrer Anwendung liegt. Aber da sich das Suchen nach der Wahrheit und ihre Anwendung nur durch die ungehemmte Betätigung und Entfaltung aller sittlichen und geistigen Kräfte des Menschen verwirklichen läßt, so beruht diese Moral auf dem Prinzip der persönlichen Freiheit in ihrer weitesten und vollkommensten Auffassung und verpflichtet die Menschen zu diesem Prinzip als Folge des Glaubens an den Gott der Wahrheit. Die islamische Moral legt also dem Menschen die Pflicht auf, frei zu sein, um seine Fähigkeit, sich vervollkommen, nach Möglichkeit zu entfalten. Da aber der Ausdruck 'Freiheit für alle' gleichbedeutend ist mit 'Gleichheit unter allen', und da die Gleichheit und Freiheit die Liebe zum Nächsten d.h. die Solidarität erzeugen, so hat auf diese Weise die islamische Moral die Grundformen der Freiheit, Gleichheit und Solidarität geschaffen und als Grundprinzip des menschlichen Glückseligkeit hingestellt.

Ö Z E T

«Hz. Muhammed ve İslâmiyet» adını taşıyan bu yazımız önce Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi oluşunu hazırlayan şartlar ve zamanın sosyal, ahlâkî, dinî ve siyasî durumları üzerinde özlü bir şekilde durulduktan sonra konuya girmektedir. Bunu Hz. Muhammed'in hayatının genel çizgiler içinde ele alınışı izlemektedir. Bunlar işlenirken özellikle O'nun şahsiyet ve karakterinin açıklık kazanmasına dikkat edilmiştir. Bundan sonra Hz. Muhammed'in peygamberliği ve İslâmın doğuşu ele alınmakta ve buradan İslâm Dininin genel hatları içinde tanıtılmasına geçilmektedir.

SULTAN II. ABDÜLHAMİD'İN ÇİN'E GÖNDERDİĞİ ENVER PAŞA HEYETİ HAKKINDA BAZI BİLGİLER (*)

Doç. Dr. İhsan Süreyya SIRMA

Sultan II. Abdülhamid'in dış siyaseti, ortaya çıkan arşiv vesikalarıyla yepyeni boyutlar kazanmaktadır. Özellikle yabancı Devlet arşivleri, bu konuda oldukça ilginç bilgiler ihtiva etmektedirler. Bu bakımdan, bizim Türk arşivlerinde araştırma yapma zaruretimiz olduğu gibi, yabancı arşivlerde de Türk tarihi açısından araştırma yapmamızda büyük yarar vardır. Bilhassa bazı olayların daha iyi anlaşılabilmesi ve meselelerin gerçek yönlerinin ortaya konması için yerli ve yabancı arşiv vesikaları arasında bir mukayese yapmak şarttır.

Meselâ, Sultan II. Abdülhamid'in; Çin müslümanlarıyla olan münasebetleri bu konuda zikredilmeye değer. Nitekim bu konuda henüz anlaşılmayan noktalar vardır. Mesele iyice vuzuha kavuşmadığı için, insanın aklına bazı sualler tåkılıyor :

1. Sultan II. Abdülhamid'in Çin müslümanlarıyla temasa geçmesi, onun panislamist siyasetinin bir parçası mıdır?

2. Yoksa, İngiliz ve Fransız kaynaklarının iddia ettikleri gibi, Avrupalılara karşı Çin'de isyan eden müslümanları yatıştırmak için, Alman İmparatoru II. Guillaum'un, Sultan Abdülhamid'i teşvik etme neticesi midir ki, bunu fırsat bilen Abdülhamid orada da panislamist fikirlerini yaymıştır?

Bu soruların cevabı, ancak Alman ve Türk arşivlerinde bulunacak yeni vesikalarla belki verilecektir. Bu konudaki Çin arşiv-

(*) Bu makale, 5-9 Şubat 1979 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan II. Millî Türkoloji Kongresine tebliğ olarak sunulmuştur.

lerini de şüphesiz yabana atmamak gerekir. Ancak, Çince bilmeyişimiz ve Çin Devlet arşivleri hakkında bir bilgi sahibi olmayışımız, bu ihtimâli —şimdilik— imkânsız gösteriyor. Fakat, 19. yüzyılda bazı devletlerin dış yazışmaları Fransızca yapıldığı için, Çin'de de belki Fransızca yazılmış vesikalar bulunabilir.

Bilindiği gibi, Sultan II. Abdülhamid'in dış siyasetinde, onun panislamist düşünceleri büyük rol oynuyordu. O, bu siyasetinde bazı müsbet neticeler de almamış değil.

Bazan bir tarikat şeyhini (1), bazan bir mollayı tâ Afrika içerilerine, Uzak Doğu'ya (2) kadar yollayarak, oralarda yaşayan müslümanları, kendi «Hilâfet» urvanı etrafında toplamaya çalışan Abdülhamid, bu faaliyetlerini Kuzey Afrika'da da yürütmüştü (3).

Fransız Hariciye arşivlerinde bulduğumuz bazı belgelerden de, onun bu faaliyetlerini Çin ve Japonya'da dahi yürüttüğünü (4) görüyoruz (5). Onun Çin'deki tesiri o kadar büyük olmuştur ki, Pe-

- (1) İhsan Süreyya Sırma, **Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı Siyasetinde büyük rol oynayan tarikatlara dair bir vesika**, İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı : XXXI, İstanbul, 1978, s. 183.
- (2) İhsan Süreyya Sırma, **Sultan II. Abdülhamid'in Uzak Doğu'ya gönderdiği ajana dair**. (Bu makale 6-9 Şubat 1978 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan 1. Millî Türkoloji kongresine tebliğ olarak sunulmuştur).
- (3) İhsan Süreyya Sırma, **Fransa'nun Kuzey Afrika'daki sömürgeciliğine karşı Sultan II. Abdülhamid'in panislamist faaliyetlerine ait bir kaç vesika**, İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı : 7-8, İstanbul, 1977. s. 157 vd. Ayrıca bak. İhsan Süreyya Sırma, **Quelques documents inédits sur le rôle des confrères (tarikat) dans la politique panislamique du Sultan Abdülhamid II. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı : 3, Ankara, 1979.**
- (4) Bak. İhsan Süreyya Sırma, **Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları**, İstanbul Edebiyat Fakültesi, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1979, c : VII, Sayı : 3-4, s. 199. Ayrıca bak. İhsan Süreyya Sırma, **Sultan II. Abdülhamid'in Çin Müslümanlarını Sünnî mezhebine bağlama gayretlerine dair bir belge**, İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı : XXXII, İstanbul, 1979, s. 559.
- (5) Sultan Abdülhamid'in bu gayeyle Malaya (Malezya)'ya da bazı temsilciler gönderdiği rivayet ediliyor. Biz bu konuda Malezya arşiv idarecileriyle temasa geçtiğimiz halde, maalesef müsbet veya menfi bir netice alamadık.

kin'de onun adına bir İslâm Üniversitesi açılmış ve kapısında Osmanlı Bayrağı dalgalanmıştır (6).

Sultan Abdülhamid'in Çin'e gönderdiği heyetlerden birisi de, Enver Paşa heyetidir ki, biz bu tebliğimizle, bu konuda Fransız Hariciye arşivlerinde bulduğumuz bazı bilgileri arz edeceğiz.

Belge No : 1

Pekin, 4 Haziran 1901

«Sayın Bakan,

Zât-ı âlileri, mekhubuma ek olarak, Sultan tarafından, Çin müslümanlarıyla ilişki kurmak üzere görevlendirilmiş olan Türk heyeti konusundaki genelgeyi bulacaklardır. Şimdiki şartlar muvacehesinde, Alman Hükümeti tarafından tavsiye edildiği söylenen bu konudaki Bâb-ı Âli niyetlerini öğrenmekte fayda mülahaza ediyorum. Kouang-Si, Kouang-Tong ve özellikle müslümanların yoğun olduğu Yunnan'da gelişen bir **panislamist hareket** tehlikeli olabilir ve ben, neye mal olursa olsun, Zât-ı âlinizin aracılığıyla İstanbul'daki Elçimizden, Enver Paşa heyetinin gayesi hakkında bilgi elde etmeye çalışacağım...» (7).

Belge No : 2

Pekin, 4 Haziran 1901

«Efendim,

Sultan'ın görünüşte Avrupa, Orta Doğu ve Uzak Doğu müslümanları arasında mevcut olan ilişkileri daha çok geliştirmek için görevlendirdiği, fakat asıl gayesinin ne olduğu iyice bilinmeyen bir Türk heyetini Çin'e gönderdiğini biliyorsunuz. Bu heyet Şangay'a vardı. General Enver Paşa'nın başkanlık ettiği heyette, iki sekreter, iki alim, iki başıbozuk ve bir çok personel bulunmaktadır.

Bizim Hindo-Çin'deki sömürgelerimize komşu olan bölgelerde çok sayıda müslümanın olması hasabiyle çok yakından izlememiz gereken **panislamist temayüllerin** bir işareti olabilir...» (8).

(6) Bak. İhsan Süreyya Sırma, **Pekin Hamidiyye Üniversitesi**, İslâmî İlimler Fakültesi, Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı, Ankara, 1978 s. 159.

(7) Archives du Ministère des Affaires Etrangères Françaises N. S. Chine, No : 81, 1901-1911, s. 4.

(8) Archives du Ministère des Affaires Etrangères Françaises, N. S. Chine, No : 81, 1901-1911, s. 5.

«Sayın Bakan,

... General Enver Paşa, Sultan'ın, bizzat İmparator Guillaum'un teşvikiyle, Çinli isyancıların (Boxers) sebep olduğu ayaklanmalara karışmamaları ve onları sakin olmaya davet etmek için, kendisini müslüman halkların yanına elçi olarak göndermeğe karar verdiğini itiraf etti.

Bütün talimat kendisine, Çin'deki Alman ajanlar vasıtasıyla ulaşıyor olmalı.

Şangay'daki Fransız Genel Konsolosluğu, hatırı sayılır derecede kalabalık bir Osmanlı tebaası hâmisi olduğundan, General Enver Paşa, buraya varışından üç gün sonra beni ziyarete geldi. Ve ben, kendisinin olduğu gibi, hanımının da Şangay'daki ikametlerini en güzel bir şekilde geçirmeleri için emrine girdim.

Daha ilk ziyaretinde, Çinli dindaşlarının sayısı, dağılımı ve kuvvetleri hakkında, en ihtidai bilgilerden bile mahrum olduğunu hemen farkediyordum.

Daha buraya hareketinde, asıl görevi hakkında kendisine belli bir talimat verilmediğinden, çok endişeli görünüyordu. Bunun dışında, belli başlı Çin şehirlerinde ve özellikle Şangay'da çok uzun zamandan beri kendi hallerine terk edilmiş müslüman halklara, süslü «Hilâl» sancağını göstermek için Türk konsolosluklarının kurulmasının ve bilhassa ateşli müslümanların daha çok olduğu bölgelere hareket (action) ışıkları saçan merkezler kurulmasının faydası üzerinde konuşuyordu.

Onunla ikinci görüşmemizde, Pekin'deki Alman elçiliğinden beklediği talimatı almadığından rahatsız olduğunu sezdim. Kendisi o sırada, Şangay'daki İngiliz kuvvetleri Komutanı General Treagh'ın, kendisine, Çin'deki bölgelere girmesinin tehlikeli olduğunu ve bu şekilde, hiç bir neticeye ulaşamayacağını, fakat Hindistan sınırındaki müslüman merkezlerden geçmeği arzu ettiği takdirde, İngiliz Hükümetinin bu seyahatini gerçekleştirmek için bütün kolaylıkları temin etmekten şeref duyacağını söylediğini bildirdi.

Nihayet dün üçüncü kez onu Avusturya Genel konsolosluğunun şerefine verdiği akşam yemeğinde gördüğümde, Almanlar tarafından «alçakça terkedildiklerini» ve bu işte İmparator Guillaume'un bir oyuncuğu, daha doğrusu aleti olduklarını doğrudan doğruya Sultan'a bildirdiğini söyledi. Marşal Waldersee'nin gidişinden sonra da Almanya için bu meselenin kapandığını ve artık kendisine ihtiyacı olmadığından, kendisine karşı nazik bile davranılmadığını ilâve etti.

... İkinci bir husus da şudur ki, Heyeti buraya getiren Alman vapurundaki bütün masrafları Almanya tarafından karşılanmıştır. Kaldı ki, o, Almanlara karşı şartlanmış olmamak için, bütün bu masrafların geri verilmesini Sultan'dan istemiştir.

Geri kalan günlerini Şangay'da en güzel bir şekilde geçirmesi ve Sultan tarafından **Çin'de İslamiyet'i geliştirmek** gayesilye kendisine verildiğine inandığım vazifesinin gerçek yönü üzerinde bilgi elde etmek için elimden geleni yapıyorum...» (9).

Belge No : 4

Şangay, 3 Haziran 1901

«Alman İmparatorunun teşvikiyle, Çin müslümanlarıyla görüşmek üzere General Enver Paşa başkanlığında gönderilen Türk Heyeti dün Şangay'a vardı. Heyet, bütün talimatını Alman Konsolosu vasıtasıyla alıyor.

Pekin'deki elçimiz haberdar edilmiştir...» (10).

Belge No : 5

Şangay, 24 Haziran 1901

«Sayın Bakan,

Zât-ı âlilerine bildirmekle şeref duyarım ki, General Enver Paşa, evvelki gün yani ayın 22 sinde, başkanı bulunduğu Osmanlı Heyetiyle birlikte, Vladivostok yoluyla Türkiye'ye geri dönmek üzere Şangay'dan ayrıldı. Bu yolculuk, burada bir görevle bulunan Rus Askerî ataşesi Albay Dessino tarafından düzenlendi.

Enver Paşa'yı sadece Fransız ve Ruslar yolcu etti. Bu arada, Alman ve İngilizlerin yokluğu göze çarpıyordu.

(9) Adı geçen arşiv, N. S. Chine, No : 81, 1901-1911, s. 6-8.

(10) Aynı yer. s. 2.

... Bunun aksine olarak Ostasiatische Lloyd gazetesi, **Halife'nin Çinli müslümanlar üzerindeki dinî kuvvetini kabul etmektedir.** O, Çin siyasetinin gelişiminde, yakından izlenmesi gereken yepyeni bir faktörün ortaya çıkabileceğine inanmaktadır. Bu da, Sultan'ın, herhangi bir müslüman ayaklanmasında, onlara yardım kasdiyle yapabileceği müdahaleden ileri geliyor. Yine aynı gazete, Enver Paşa'nın, bütün **Çin müslümanlarının İstanbul Sułtan'ını kendi dinî Reisleri olarak kabul ettiklerini ve hatta iç meselelerde bile ona baş vurup, tavsiyelerini almaya hazır olduklarını** müşahade ettiğini bildirmektedir.

... Bununla beraber, Alman gazetesinin yazdıklarının aksine olarak, Enver Paşa, Çin'in diğer bölgeleri hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı gibi, Çin'in iç bölgelerindeki dindaşlarının kendisine gösterdikleri ilgiden de habersizdir. O, Şangay'a vardığı zaman, Çin müslümanları meselesi hakkında o kadar bilgisizdi ki, bu konuyu inceleyen bazı kitapları kendisine vermeğe mecbur olduk. Üstelik en ibtidai bir şekilde bile olsa, İslâm Dini'ne bağlı olan Çinlilerin sayıları, kuvvetleri, teşkilatlanmaları ve bu toplumun siyasî alanda olan önemi hakkında en ufak bir malumat sahibi değildi. Nitekim o, «Sultan'ın Elçisi» sıfatiyle Çin müslümanları arasında kazandığı büyük prestiji ve onlar üzerinde yapılabilecek tesirleri ölçebilecek fırsatı dahi bulamamıştır. Zira o, biz Avrupalıların Şangay'daki malikânelerimizin dışına çıkmamıştır.

Bu arada, Şangay'daki Çin ırkına mensup olan müslümanların nasıl onun etrafında candan toplandıklarını ve nihayet ihtiyaç olduğu takdirde, mahalli idarecileri onların lehine hareket etmeye davet edebileceğine inandıkları ve kendilerinden olan yabancı bir devlet adamını (mandarin) bulduklarından ne kadar mesut olduklarını hayretler içinde müşahade ettiğimi söylemeliyim. Nitekim onlar bundan bil-istifade General vasıtasıyla hudutlarımız içinde Zi-Ka-Vei yolu üzerinde olan mezarlıklarının dinsizlerden korunmasını benden istediler. Ve ben de, ileride ihtiyaç duyacağımız bir tavizi kolayca koparmak için bu isteklerine hemen uyudum... Ben kesinlikle şu kanaatteyim ki, Almanya gibi girişken bir millet, Çin müslümanları üzerindeki tesirinden dolayı Sultan'ı oıayların dengesine, kendi lehine ağırlığını koymak için kazanabilir. Ve şayet siyasî-dinî heyetler, düzenli bir şekilde Çin'in iç bölgelerine gönderilse, Sultan'ı kazanan bu milletin elinde, ken-

di siyaseti için muazzam bir alet olacaktır; ve eminim ki, bu şartlar altında çıkacak olan bir müslüman ayaklanmasına, Çin Hükümeti karşı koyamayacaktır» (11).

Belge No : 6 al-moayad gazetesi (12), 22 Temmuz 1900

«İslâm ve Türkiye menfaatlarına candan bağlı olan büyük bir Osmanlı gurubu, Devletlu Sultan'ın yardımıyla gerçekleşmesini ümit ettikleri bir arzuyu ifade etmektedirler. Onlar, Türkiye'nin de Avrupalı Kuvvetlerin Uzak Doğu'daki eserine katılmasını istemektedirler. Bunda, Türkiye için, Çin'de fetihlere girişmek söz konusu değildir. Şu andaki Türkiye politikası, taaruzdan ziyade müdafaaya yöneliktir. Fakat onun (yani Türkiye'nin), bütün diğer kuvvetlerden fazla, Çin'de menfaatları vardır; onun için ortak hareketle işbirliği yapması gerekmektedir.

Bu koca Çin İmparatorluğunda, en mübalağalı istatistiklere göre, Avrupalıların sayısı 150.000 i geçmemektedir. Bunların hemen hepsi, az zaman önce Çin'e yerleşmiş; ticaret ve çeşitli alanlarda çalışmaktadırlar. Bu, onlara ciddi haklar verebilecek bir şey değildir. Fakat onlar, hakka galebeçalan kuvvetle desteklenmişlerdir.

... Türkiye için durum tamamen başkadır. Türkiye, yönünü Çin'e doğru çevirirse, Çinli müslümanlar onun için destek olacak ve Çin'e müdahalesini meşrulaştıracaklardır, Filhakika, Sultan'ın (Yani Abdülhamid'i'n) adına hutbe okuyan Çin müslümanlarının sayısı 70 milyonun üstündedir. Göğün Oğlu'nun (yani Çin İmparatoru'nun) memleketinde, İslâm unsuru çok önemli olup, mert karakterli ve büyük zenginliklere sahip, soylu vatandaşları içine almaktadır.

Aralarında tüccarlar, maden kuyularının büyük bir kısmını işleten sanayiciler; kılıç taşıdıkları halde, kalemlerini de kullanmasını bilen çok sayıda bakan, vali ve generaller vardır.

Şayet Avrupa Kuvvetlerinin bayrakları yanında, Osmanlı Bayrağı da Çin sularında dalgalanmış olsaydı, bu 70 milyon müslümanın hararetle «hoşâmedi» duygularıyla karşılaşacaktı» (13).

(11) Adı geçen arşiv, aynı yer, s. 10-13.

(12) al-Moayad gazetesi Mısır'da neşrediliyordu.

(13) Adı geçen arşiv, N. S. Turquie, 1899-1900, No: 167, s. 206-207.

«Sayın Bakan,

Çinli müslümanların varlığı ve onların Çin İmparatorluğunun kaderi üzerindeki rolünün önemi, bilhassa, Sultan'ın gönderdiği Osmanlı Heyetinin gelişi münasebetiyle, daha çok dikkati çekti. Her ne kadar Şangay'daki konsolosumuz bu heyetin faaliyetleri hakkında size gününününe bilgi verdiyse de, bunun tarihçesini özetlemek ve onun gönderilmesini hazırlayan şartları ve geri çağrılmasını belirtmek gereğini duydum.

İstanbul'dan çekilen 12 Aralık 1900 tarihli bir telgraf, Sultan'ın ilk defa Uzak Doğuda'ki dindaşları yanında müdahaleye girdiğini haber verdi : «Yıldız'da anlatıldığına göre Çinli müslümanları sükûnete davet etmek ve **onlarla Halife arasındaki ilişkileri kuvvetlendirmek için** bir ülema heyetinin Çin'e gönderilmesi fikri büyük bir kuvvet'ten gelmiştir.»

Bundan evvel, Times'in Pekin'deki muhabiri Dr. Morisson'un gönderdiği 6 Aralık tarihli telgrafı gelmişti. O bu telgrafta, General Tong-Fou-Siang'a karşı büyük güçlerin baskısı ile Dul İmparatoriçe'nin gönderdiği fermana dair «Çinli bir memurun bir mektubunu» özetliyordu. Bu tedbir, güya bir Alman birliğinin, Saray'a gelen yiyeceklere mani olmak için, Han nehri ve Mavi Çay'dan ilerlemeye hazırlandıkları haberi üzerine, Dul İmparatoriçe tarafından alınmıştır. Sözü geçen telgrafta, aynı memur, Tong-Fou-Siang'ın Kansou'ya gönderilmesi ve 5000 müslüman askerinin terhisinin, bir müslüman ayaklanması tehlikesini artırmaktan başka bir şeye yaramadığı korkusunu ifade etmektedir.

Şurayı kaydetmek gerekir ki, olaylardan anlaşıldığına göre, müslümanlar arasında çıkmasından korkulan hareket, Almanların, İmparator Sarayına ve Yang-Tse-Riang vadisi boyunca, Si-Ngan-Fou'ya karşı yönelttikleri hareketin dolaylı bir neticesidir. Onların Çin Hükûmeti üzerindeki bu hareketi, bir karşı koyma olarak bu şekilde bir ayaklanmaya götürünce, bu teşebbüslerinden çıkması muhtemel neticenin sakıncalarını bertaraf etmek için böyle bir yola başvurmaları gayet tabiidir.

Gerçekten de, İstanbul'dan gelen 2 Ocak 1901 tarihli bir telgrafta, açık olarak Osmanlı Heyeti fikrinin Alman İmparatorundan

neşet ettiği ve Türkiye'nin Uzak Doğu'daki manevi prestijini artıracığı için Sultan'a hararetle tavsiye edildiğini belirtmektedir.

Hatta Abdülhamid'in, bu konuda Osmanlı menfaatleriyle bu kadar yakından ilgilenen II. Guillaume'a bir teşekkür mektubu dahi yazdığı söyleniyor.

Bunu takibeden 5 Marta kadar da, artık bu heyetten bahsedilmiyordu ki, bu tarihte, bu seyahatin masraflarını karşılayacak döviz bulmak için, Sultan'ın gösterdiği sabırsızlığa rağmen, Türkiye'nin o gün karşı karşıya bulunduğu iktisadî buhran sebebiyle, nazırlar hiç bir şey yapamadılar. Nihayet, bazı telgrafların, Rus Hükümeti'nin bu seyahate karşı olduğunu bildirmelerine rağmen, Heyet'in hareketi 1 Mayısta resmen açıklandı.

Bir ay sonra Heyet Şangay'a vardı. Heyet, Sultan'ın harb yaveri Enver Paşa, hanımı, bir yüzbaşı, iki kâtip, iki hoca, iki asker ve birçok hizmetçiden müteşekkildi.

Heyetin başkanı hakkında vereceğim bazı bilgiler, faydadan hâli değildir. Zira bu bilgilerin, onun Şangay'daki ikâmeti esnasında, kendisiyle resmî ilişkilerde bulunanlar tarafından bilinmediği anlaşılıyor : Enver Paşa, 1848 olayları sırasında Türkiye'ye iltica edip müslüman olan ve 1878 de Türk ordusunun resmî bir subayı olarak Ruslarla savaşıp ölen bir Polonyalı Kont'un oğludur Bizzat Enver Paşa da Sultan'ın itibar ettiği şahsiyetlerden olup, daha Türk-Yunan harbi sırasında da Sultan tarafından gizli heyetlerde görevlendirilmişti. 45 yaşında olan Enver Paşa, tahsilini Fransa'da yaptığı ve Chaptal lisesinde yetiştiği için Fransızca'yı çok rahat konuşuyor. Onun, İstanbul'da yaşayan Türk asıllı hanımından dört çocuğu olup, beraberinde Şangay'a getirdiği kadın, onun ikinci karısıdır. Buraya getirdiği kadın da Orta Doğulu bir adamın, aynı şekilde Avrupa usûlüne göre yetiştirilmiş Avusturyalı karısından olan kızıdır. «Enver» adı da, onun «Edouard» olan esas adının bozulmuş şeklidir. Zira bilindiği gibi müslümanların soyadları yoktur. Şunu ilâve etmek gerekir ki, ona refakat eden ve şüphesiz onun hareketlerini denetleyen hocalar olmayınca, sigara ve alkol içmekten korkmamaktadır. Ve öyle anlaşılıyor ki, bu heyetin başına seçilmesi, onun İslâm prensiplerine uymasından ziyade, Sultan'a olan bağlılığının samimiyetinden ileri gelmektedir.

Heyetindeki personelin giderleri dahil, Enver Paşa'nın, hareketinden önce yolculuk masrafları olarak Devlet hazinesinden aldığı paranın yekünü 500 Türk lirasıdır ki, bu meblağ 12.500 Franga tekabül etmektedir. Ayrıca kendisi ve yanındakilerin Alman vapuru ile olan seyahatları, İmparator Guillaume'un Hükûmeti'nin bir düşüncesi gereğince bedava sağlanmıştır. Süveyş'e kadar Alman konsolosları onu karşılamış ve gemiye gelerek ona talimatlar ulaştırmışlardır. Fakat oradan Çin'e varıncaya kadar, Berlin'den hiçbir şey alamayınca, sükût-ı hayale uğradı. O, Şangay'a varışında, ayrılışında olduğu gibi, Alman Genel Konsolosu Dr. Kuappe'in gelip ona son talimatı bildirmesi gerekiyordu. Oysa ki Enver Paşa ona ricada bulunarak, kendisine bir talimatın gelip gelmediğini öğrenmek için Pekin'deki Elçiliğe telgraf çekmesini istemişti. Fakat Pekin'deki Elçilik, bu telgrafa cevap verme zahmetine bile katlanmadı. Enver Paşa, Almanların bu katı kararı karşısında gerçeği kabul etmiş ve kendi tabiriyle «alçakça terk edildiğini» itiraf etmiştir.

Gerçekte, Heyet'in gelişinden önce, Mareşal Waldersee'nin ayrılışı, bu heyetin Alman nokta-i nazarından olan önemini ortadan kaldırıyordu. Bundan sonra bu heyet, Mareşal'in prestijini yükseltmeyecek ve bir nevi kendi emirlerini alıp, II. Guillaume'un hâmleri olarak gözüktüğü bütün Çin İmparatorluğundaki müslümanlar arasına götürmek için, Sultan'ın temsilcisi olan bir Türk generalini yanında göremeyecektir. Alman İmparatorluğunun, bu son zamanlarda bir çok misalle böyle birdenbire ters dönerek tutum değiştirmesinin ve başlangıçta kendisinin teşvik ettiği görünen bu heyetin müslümanlar nezdindeki teşebbüsünü terk etmesi, bunun tek izah şeklidir.

Bu şekilde, desteksiz, talimatsız, parasız olarak kendi haline bırakılan Enver Paşa, ancak kendisinin geri çağrılmasını isteyebilirdi. O, bunu, Almanların böyle yüz seksen derece dönüşü ile ortaya çıkan durumu izah ederek Sultan'dan talep etti. Ve öyle anlatıyor ki, Almanlara karşı medyûn kalmamak için, daha evvel yapılan masrafların da kendilerine geri ödenmesini efendisinden rica etmiştir.

Almanlar tarafından terk edilen Enver Paşa, Şangay'daki diğer Devlet temsilcileri arasında kendisine destek olacak arkadaşları bulmakta gecikmedi. Avusturya Genel Konsolosu, kendisine re-

fakat eden hanımı sayesinde (14) Enver Paşa şerefine büyük bir akşam yemeği verdi. İngiliz kuvvetleri kumandanı General Treagh, onu, bir baluçi (baloutchi), yani Sünnî müslüman alayını teftişe davet ederek, seyahat için mümkün olan bütün kolaylıkları kendisine te'min edip, onu Çin Türkistanı'na varmak için Hindistan'dan geçmeye ikna etmeye çalışıyordu. Heyetin, Çin'in iç bölgelerine girdiği takdirde, karşılaşılabileceği tehlikeleri anlattı. Şüphesiz İngiliz Hükümeti, Heyetin, şimdiye kadar yalnız Rus tesirinin kendini gösterdiği Çin Türkistanı'nın tamamen müslüman olan halklarının içinden geçerek oralarda Osmanlı Bayrağını gezdirmesini, —kendi menfaatları açısından— çok arzuluyordu. Diğer yandan, İngilizlerin, Hindistan'daki müslüman tebaasına, Sultan Temsilcisi'ni bir nevi kendi himayelerinde seyahat ederek gösterebilmeleri, onlar için hiç de fena olmayan bir husustur. Böyle bir teşebbüs, bu bölgelerde her zaman için korktukları yeni **cihad hareketlerine**, genellikle gizli yürütülen **panislamizm faaliyetlerine** ve özellikle bu bölgelerde kendisini tek İslâm müdafi olarak gösteren Afgan Emiri'ne karşı bir emniyet olacaktır.

Fransa, Osmanlı Heyeti'ni çeviren bu **ağarlama** yarışında geri durmadı. Bu heyet, Fransız arazisinde bulunan ve üzerinde Hilâl Bayrağının dalgalandığı bir otelde kalıyordu. Enver Paşa, gelişinin üçüncü gününde konsolosumuzu ziyarete gittiğinde, konsolosumuz, Almanların kendisine göstermediği alakayı göstermek ve şehirdeki ikâmetinin güzel geçmesi için çaba gösterdi. Ruslar da, şüphesiz İngilizlere karşı koymak için, generalin etrafında dolaşarak, onun, bütün Rus İmparatorluğu'nu ziyaret ederek Karadenize varması için Sibirya yolunu dönüş için seçmesini sağladı. Seyahat, Rusya'nın Şangay'daki askerî ateşesi ile bu şekilde kararlaştırıldı; ve Enver Paşa, kaldığı otelde, temasta bulunduğu konsoloslara bir veda yemeği verdikten sonra, 22 Haziran günü Japonya ve Vladivostock'a gitmek üzere hareket etti. İngiliz ve Almanların, temsilci bile göndermedikleri uğurlamaya yalnız Fransız ve Rus konsolosluk personeli katılmıştı.

Çin'deki ikâmetleri sırasında, Enver Paşa heyetinin Çinli din-daşları ile ne gibi münasebetleri oldu? Her şeyden evvel, Heyet azalarının, Uzak Doğu'daki İslâmiyet hakkındaki derin ve kesin

(14) Yukarıda gördüğümüz gibi, Enver Paşa'nın beraber getirdiği hanımı Avusturya asıllıydı.

olan cehaletlerini kaydetmek gerekir. Üstelik Enver Paşa, Çin hakkında hiçbir bilgi sahibi değildi: Buraya gelişinde, Si-Ngan ve Saray'ın bugünkü yerini dahi bilmediği gibi, memleketin içinde bulunduğu vehameti bile göz önüne alamıyordu. O, tehlikesiz ve hiçbir zorlukla karşılaşmadan Çin'in iç bölgelerine kadar girebileceğini ve bütün kapıların kendisine açılacağını, sadece Sultan'ın elçisi olmasına bağlıyordu. Şanghay'da kendisine yapılan ikazlar, gözlerini açmaya başladı ve görevini burada durdurma kararı üzerinde müessir oldu. Ayrıca, ilk harfinden bile habersiz olduğu bu önemli mesele üzerinde, kendisine bazı veriler (données) temin etmek gayesiyle, ona Dabry de Thiersant'ın «Le Mahométisme en Chine» gibi kitaplar vermeye mecbur olduk.

Enver Paşa'yı, Çinli müslümanlarla temasa geçirmek gayesiyle Fransız Konsolos Yardımcısı ve polisleri refakatinde, müslümanların yaşadığı bölgeye bir gezi yapıldı. Sayıları 200-300 civarında olan ve kendilerini terkedilmiş, güçsüz veya azınlıkta olduklarını sezen bu müslümanlar, yabancından yardım talebi için, Asyalıların o meşhur gelenekleriyle onu ağırlamak için fevkalade bir itina göstermeye koyuldular. Ayrıca, sayıları 50 kadar olan ve çoğunluğunu **Yahudilerin** teşkil ettiği ve normal olarak Fransız konsololuğu'na kayıtlı bulunan bir Orta Doğu'lu gurup, tabiiyetinde buldukları Sultan'ın Elçisine ta'zim ve hürmetlerini takdim etmek için geldiler. İşte, Enver Paşa, sayıları çok büyük olan Çinli müslümanlardan, te'sirini icra edebildikleri bunlardır. Oysa ki, asıl ondan beklenen, bütün Çin müslümanlarıyla temasa geçip, te'sir icra etmesiydi.

Şanghay'daki, Çin'e ve Türkiye'ye yabancı olan müslümanların yanında da pek mesut olmadı. İngiliz generalinin, onu, aynı dinden olan bir Hint birliğini denetlemeye nasıl davet ettiğini söylemiştim. Anlatıldığına göre, Enver Paşa, bunlardan bir subaya, **Emiru'l-Mü'minin**'in elçisi olduğunu söylediğinde, subay, bir tek Emîr tanıdığını, onun da Hindistan İmparatoru olan İngiliz Kralı olduğunu söylemiş. Bu hadise, Şanghay'da basılan Avrupa gazetelerine polemik konusu oldu. İngilizler, Hindistan'daki sömürgelerini nazarı itibara alarak, bu subayın cevabını müdafaa ediyorlardı. Şanghay Fransız gazetesi «Echo de Chine» de bu polemige karışarak, M. Bonin'in kaleminden, imzasız olarak yayımladığı bir makalede, meseleyi İslâm hukuk açısından inceledi.

«Halife ve Çin müslümanları» adlı bu makale (15), ekte bula-
cağınız gibi, 16 Ağustos 1901 tarihli Echo de Chine'de yayımlandı.
Şurası muhakkaktır ki, meselenin dinî bir şekilde ele alınıp
tefsir edilmesi, Cezayir ve Tunus'taki sömürgelerimiz için bir teh-
like arz etmektedir; kaldı ki bu mesele, oralarda çokça konuşul-
maktadır. Siyaset, her zaman kesin çareler getirmez; onun için
zannediyorum ki, Çin İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanların hakları
gözetildiği gibi, Müslümanların da haklarının gözetilmesinde fayda
vardır. Fransa, Papa'nın kendi iç işlerine müdahale etmesini ka-
bul etmez; fakat, burada olduğu gibi, Orta Doğu'da da, Kilise Rei-
si'nin de defalarca belirttiği gibi, Hıristiyanların himaye hakları
konusuna destek olmaktadır» (16).

-
- (15) Bu makalenin metni için bak. İhsan Süreyya Sırma, Sultan Abdulha-
mid ve Çin Müslümanları, İstanbul Edebiyat Fakültesi, İslâm Tet-
kikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1979, Cilt : VII, Sayı : 3-4, s. 199.
- (16) Adı geçen Arşiv, N. S. Chine, 1901-1911, No : 81, s. 26-37.

BELGELERİN FRANSIZCA METİNLERİ

Belge No : 1

Pékin, le 4 Juin 1901

Monsieur le Ministre,

Votre Excellence trouvera, sous ce plie, la copie d'une circulaire que j'ai adressé à nos Consuls au sujet de la Mission turque qui vient d'arriver à Shanghai et qui a été chargée par le Sultan d'entrer en relations avec les musulmans de Chine. J'aurais intérêt à connaître les intentions de la Porte, qu'on dit avoir été conseillée, par les circonstances présentes, par le Gouvernement allemand. Une agitation **panislamique** s'étendant au Kouang-Si, au Kouang-Tong, au Yunnan surtout, où les musulmans sont nombreux, pourrait devenir dangeureuse et j'attacherais du prix à obtenir par Votre intermédiaire de notre Ambassadeur à Constantinople des renseignements sur le but de la mission d'Enver Pacha.

Belge No : 2

Pékin, le 14 Juin 1901

Monsieur,

Vous n'ignorez pas que le Sultan vient d'envoyer en Chine une Mission turque dont le caractère est mal défini et qui, en apparence est chargée de resserrer les liens existants entre les Musulmans d'Europe et d'Orient et ceux d'Extrême Orient. Cette mission est arrivée à Shanhai. Elle a pour chef le Général Enver Pacha, qui est accompagné d'un garde de camp, de deux ulémas, de deux Bachi-Bouzouk et d'un nombreux personnel.

Elle peut être l'indice de tendances panislamiques que nous avons intérêt à surveiller étroitement, étant donné la présence de nombreux mahométans dans les provinces voisines de nos possessions indo-chinoises.

Monsieur le Ministre,

... Le Général Enver Pacha m'a avoué que c'était à l'instigation de l'Empereur Guillaume en personne que le Sultan s'était décidé à l'envoyer en ambassade, pour ainsi dire, auprès des populations musulmanes, afin de les inviter à rester calmes et à ne pas prendre part aux troubles occasionnés par les Boxeurs.

Toutes ses instructions doivent lui parvenir par l'intermédiaire des agents allemands en Chine.

Le Consulat Général de France à Shanghai étant le protecteur d'un nombre assez considérable de sujet ottomans, M. le Général Enver Pacha vient me rendre visite, trois jours après son arrivée, et je me mis immédiatement à sa disposition pour lui rendre ainsi qu'à sa femme le séjour de Shanghai aussi agréable que possible.

Lors de ma première visite je m'apercevais bien vite qu'il manquait des renseignements mêmes les plus élémentaires sur la puissance, le nombre et la distribution de ses coreligionnaires chinois.

Il paraissait de plus très inquiet de n'avoir pas trouvé à son débarquement, d'instructions précises sur le but final de sa mission. Il parlait du reste de la nécessité de créer partout, dans les principales villes chinoises et notamment à Shanghai, des Consulats Turcs, qui serviraient à montrer l'étendard orné du «Croissant» aux populations de religion musulmane, trop longtemps abandonnées à elles-mêmes, et à créer des centres d'action rayonnant sur les provinces plus spécialement habitées par les fervents de l'Islam.

Dans ma seconde entrevue avec lui je sentais percer le dépit de n'avoir pas encore reçu de la Légation allemande à Peking les instructions auxquelles il s'attendait. Il me faisait connaître en même temps que le Général Treag, Commandant les forces anglaises à Shanghai lui avait dit qu'il serait dangeureux pour lui de s'interner dans les provinces, que de cette façon il n'arriverait à aucun résultat, mais que s'il voulait au contraire passer par les Indes pour de là gagner les centres musulmans limitrophes, le

Gouvernement de S. M. Britannique serait très heureux de lui fournir toutes les facilités possibles pour réaliser son voyage.

Hier enfin je l'ai revu pour la troisième fois, à un diner donné en son honneur par le Consul Général d'Autriche, et il m'a assuré qu'il avait communiqué directement au Sultan que selon lui, ils étaient «grossièrement lâchés» par l'Allemagne et qu'ils n'avaient été que le jouet ou plutôt que l'instrument de l'Empereur Guillaume dans toute cette affaire. Il ajoutait que par suite du départ du maréchal de Waldersee l'affaire était close pour l'Allemagne et que comme on n'avait plus besoin de lui, on ne se montrait même pas poli à son égard.

... Le second détail est que tous les frais de passage des membres de la Mission sur le vapeur allemand qui les a amenés ici, ont été soldés par l'Allemagne. Or il aurait demandé au Sultan de les rembourser pour ne pas demeurer après ce qui s'est passé, l'obligé des Allemands.

Je fais de mon mieux pour qu'il passe agréablement les quelques jours qu'il a à rester à Shanghai et pour obtenir de lui des renseignements précis sur le but réel de sa mission, qui me paraît avoir été faite par le Sultan avec l'idée d'essayer de développer l'Islamisme en Chine.

Belge No : 4

Shanghai, le 13 Juin 1901

La Mission turque envoyée à l'instigation de L'Empereur d'Allemagne pour s'aboucher avec les populations musulmanes chinoises et conduite par le Général Enver Pacha, est arrivée à Shanghai hier. Elle reçoit toutes ses instructions par le consul d'Allemagne. Notre ministre à Pékin est avisé.

Belge No : 5

Shanghai, le 24 Juin 1901

Monsieur le Ministre,

J'ai l'honneur de faire connaître à Votre Excellence que M. le Général Enver Pacha a quitté Shanghai, avant hier samedi 22 courant, avec la mission ottomane, dont il était de chef, afin de regagner la Turquie par la voie de Vladivostok, ainsi que cela avait

pu être arrangé par le colonel Dessino, attaché militaire russe en mission ici.

Les allemands et les anglais brillaient par leur absence et l'Envoyé du Sultan paraît avoir pris bonne route de ce fait.

... l'Ostasiatische Lloyd, au contraire, admet la réalité du pouvoir religieux du Khalife sur les adeptes chinois de la religion de Mahomet. Il croit qu'il y a là pour l'avenir un nouveau facteur à surveiller dans le développement de la politique de la Chine, à cause des services qu'une intervention du Sultan pourrait rendre à l'humanité, dans le cas d'une insurrection musulmane. Ce même journal déclare en outre qu'Enver Pacha a pu se rendre compte que les musulmans de toute la Chine reconnaissent le Sultan de Constantinople comme le chef de leur religion, et que, même dans les questions intérieures, elles seraient prêtes à le prendre pour arbitre et à écouter ses conseils.

... Au contraire, d'ailleurs, de ce qu'affirme le journal allemand, on peut dire qu'Enver Pacha ne connaît rien du reste de la Chine, ni de l'accueil qui lui aurait été fait par ses coreligionnaires de l'intérieur. Quand il est arrivé à Shanghai on a été obligé de lui prêter des livres traitant de la question musulmane chinoise, dont il ignorait absolument le premier mot. Il était de plus sans aucune donnée, même la plus rudimentaire, sur le nombre, la puissance, le groupement et l'importance politique des populations suivant la religion de l'Islam et il n'a pas eu l'occasion de mesurer effectivement le prestige que sa qualité d'Envoyé du Sultan aurait pu exercer sur elles, puisqu'il n'est pas sorti des limites de nos concessions européennes de Shanghai.

Cependant je dois dire ici que j'ai été frappé de l'empressement marqué avec lequel les musulmans de race chinoise à Shanghai sont venus se grouper autour de lui et combien ils semblaient heureux d'avoir enfin trouvé, un grand mandarin étranger bien à eux et qu'ils croyaient capable d'inviter venir au besoin en leur faveur auprès des autorités locales. Ils en ont d'ailleurs profité pour me demander, par l'intermédiaire du Général, de protéger contre les profanateurs leur cimetière qui est situé à limite de notre concession sur notre route de Zi-Ka-Vei et j'ai acquiescé immédiatement à leur désir; ce qui nous rendra une transaction avec eux

plus facile, le jour où nous aurons besoin de le déplacer... Je crois et je suis convaincu que si une nation entreprenante comme l'Allemagne par exemple pouvait un jour amener le Sultan à jeter en sa faveur dans la balance chinois et si des missions politico religieuses étaient envoyées habilement dans l'intérieur de la Chine, cette nation aurait entre les mains un levier formidable pour les besoins de sa politique et je suis persuadé que le Gouvernement chinois serait incapable de résister à une insurrection musulmane se développant dans ces conditions.

Belge No : 6

al-Moayad, 22 Juillet 1900

Un grand nombre d'Ottomans dévoués aux intérêts de la Turquie et de l'Islam expriment un voeu qu'ils espèrent voir réalisé avec le concours de S. M. I. le Sultan. Ils souhaitent que la Turquie prenne part à l'oeuvre des puissances européennes en Extrême Orient. Il ne s'agit pas pour la Turquie de conquêtes en Chine; la politique de la Turquie à l'heure actuelle est toute de défense et non d'attaque. Mais en Chine elle a plus d'intérêt que toutes les autres puissances; elle doit donc coopérer à l'action commune.

Dans cet immense empire chinois, le nombre des Européens, d'après les statistiques les plus exagérées, ne s'élève pas à plus de 150.000. Ils habitent presque tous la Chine depuis peu de temps; ils s'occupent de commerce, exercent divers métiers. Ce n'est pas ce qui peut leur donner des droits bien sérieux. Mais ils sont appuyés par la force, qui l'emporte sur le droit.

.....

Pour la Turquie, c'est autre chose. En dirigeant ses pas vers la Chine, elle trouvera des Chinois musulmans qui seront un appui pour elle et justifieront son intervention. On peut, en effet, évaluer à 70 millions le nombre des musulmans qui prononcent le nom du Sultan dans leurs prières publiques. L'élément musulman dans le pays du fils du Ciel est important. Il comprend des citoyens au caractère généreux, fier, qui possèdent de grandes richesses.

Parmi eux on rencontre des négociants, des industriels, qui exploitent un grand nombre de mines; il y en a beaucoup qui por-

tent l'épée et savent se servir de leur plume, qui sont ministres, préfets, généraux.

.....

Si le pavillon ottoman flottait avec les pavillons des autres puissances européennes dans les eaux chinoises, il recevrait de ces soixante-dix millions de musulmans de chaleureux souhaits de bienvenue.

Belge No : 7

Pékin, le 3 Octobre 1901

Monsieur le Ministre,

L'existence des mahométans chinois et l'importance de leur rôle dans les destinées de l'Empire ont tout particulièrement attiré l'attention à l'occasion de la mission ottomane que le Sultan vient d'envoyer auprès d'eux. Bien que notre consul à Shanghai vous ait tenu exactement au courant des faits et gestes de cette mission, je crois devoir en résumer l'historique, et préciser les conditions qui ont amené son envoi, puis son rappel.

Le 12 décembre 1900, un télégramme de Constantinople fit prévoir pour la première fois l'intervention du Sultan auprès de ses corréligionnaires d'Extrême-Orient. «On aurait reçu à Yildiz une proposition, qu'on dit émaner d'une grande Puissance, et qui consisterait à envoyer une mission extraordinaire d'Ulémas en Chine pour exhorter les musulmans chinois à la paix et resserrer les relations entre eux et le Khalifat».

Ce télégramme avait été précédé le 6 décembre d'un autre, envoyé par le correspondant du Times à Pékin, le Dr. Morisson, et résumant une «lettre d'un fonctionnaire chinois» relative à l'édit que venait de lancer l'Impératrice douairière sous la pression des Puissances contre le Général Tong-Fu-Siang. Cette mesure aurait été prise par la souveraine à l'annonce donnée par les vice rois du Yang-tse, qu'une expédition allemande se préparait à remonter le Fleuve Bleu et la rivière Han pour couper les vivres à la Cour. «Le même fonctionnaire, dit le télégramme en question, exprime la crainte que l'envoi de Tong-Fou-Siang dans le Kansou et le licenciement de 500 soldats mahométans n'augmentent que le danger d'un soulèvement des mahométans».

Il n'est pas inutile de noter par l'intelligence des événements que l'agitation redoutée parmi les Musulmans était la conséquence indirecte de la marche projetée des allemands à travers la vallée du Yang-Tse-Riang vers Si-Ngan-Fou et la résidence impériale. Du moment que leur action sur le gouvernement chinois pouvait avoir pour contre-coup un soulèvement de ce genre, il était donc naturel qu'ils cherchassent à parer aux inconvénients de ce résultat probable de leur tentative.

Un télégramme de Constantinople, du 2 janvier 1901, fit en effet connaître de façon publique que « l'idée de la mission ottomane émanait de l'Empereur allemand, qui l'avait vivement recommandée au Sultan faisant valoir qu'elle accroîtrait le prestige moral de la Turquie en Extrême-Orient.

Abdul-Hamid aurait même écrit à ce sujet à Guillaume II pour le remercier de la sollicitude qu'il voulait bien témoigner aux intérêts ottomans.

Jusqu'au 5 mars suivant il n'est plus question de la mission; à cette dernière date on apprend que les difficultés financières où se débat la Turquie paralysent sa formation et que les ministres sont impuissants malgré l'impatience du Sultan, à trouver les fonds nécessaires pour en payer les frais. Enfin, le 1er mai, son départ est officiellement annoncée bien que, d'après certain télégramme le gouvernement russe s'opposât à son envoi.

Un mois après, la mission arrivait à Shanghai. Elle était composée d'Enver Pacha, aide de camp du Sultan, accompagné de sa femme d'un capitaine, de deux secrétaires, de deux mollahs, de deux soldats turcs et de plusieurs domestique.

Quelques détails sur la personnalité du chef de la mission ne seront pas inutiles ici, car ils paraissent avoir été ignorés des personnages avec lesquels il s'est trouvé en rapports officiels pendant son séjour à Shanghai : — Enver Pacha serait le fils d'un compte polonais émigré en Turquie lors des événements de 1848 et devenu musulman, qui a été tué en 1878 en combattant les Russes comme officier de l'armée turque. Enver lui-même est entièrement dévoué au Sultan, qui le chargea déjà de missions confidentielles, notamment lors de la préparation de la guerre turco-grecque. Il est âgé de 45 ans, ayant fait son éducation en France, où il a été élevé

au lycée Chaptal, il parle couramment le Français, Il a quatre enfants d'une Turque qui vit encore à Constantinople, et la personne qu'il a amenée et présentée à Shanghai ne serait que sa deuxième femme: c'est la fille d'un levantain et d'une autrichienne qui a été élevée également à l'européenne. Le nom d'Enver n'est que l'adaptation turque de son prénom: Edouard; les Musulmans n'ayant pas, comme on sait, de nom de familles. Il faut ajouter que, en dehors de la présence des mollahs qui l'accompagnaient et le surveillaient sans doute, il ne craint pas de fumer et de boire, et il a été sûrement choisi comme chef de la mission pour la sincérité de son attachement au Sultan plutôt que la rigueur de ses principes mahométans.

Pour tous frais de voyage, y compris l'entretien de son personnel, Enver Pacha a reçu du trésor impérial avant son départ une somme de 500 livres turques, soit 12.500 F. D'autre part, son passage et celui de ses compagnons étaient offerts gratuitement sur la malle allemande par une attention du gouvernement de l'Empereur Guillaume II. Jusqu'à Suez, la mission fut reçue par les consuls allemands, qui vinrent lui apporter des instructions à bord du bateau; mais de là jusqu'à l'arrivée en Chine, à sa grande surprise, Enver Pacha ne reçut plus rien de Berlin. À son débarquement à Shanghai, où comme il avait été convenu au départ, le Dr. Kuppe, consul général d'Allemagne, devait lui remettre des instructions définitives, il fut obligé de prier celui-ci, qui n'avait rien reçu pour lui, de télégraphier à la Légation de Pékin; — Mais celle-ci ne prit même pas la peine de répondre. Devant ce parti pris des Allemands, Enver Pacha dut se rendre à l'évidence et avouer, suivant son expression même, qu'il était «grossièrement lâché» par eux.

En fait, le départ du maréchal de Walderssee, après lequel était arrivée la mission, enlevait à celle-ci sa principale importance au point de vue allemand: elle ne pouvait plus servir à rehausser le prestige du maréchal et à montrer auprès de lui un général turc, envoyé du Sultan, prenant en quelque sorte ses ordres pour les transmettre sur toute l'étendue de l'Empire chinois aux fidèles de l'Islam, dont Guillaume II eût apparu comme le protecteur. C'est la seule explication qu'on puisse donner de l'attitude subite prise par l'Allemagne, par un de ces revirements dont la politique im-

périale a donné plus d'un exemple en ces dernières années abandonnant ainsi la mission qu'elle semble avoir provoquée et renonçant à sa tentative au moins en ce qui concerne les Musulmans chinois.

Enver Pacha, rendu à lui-même, sans appui, sans instructions, sans argent, n'eût que la ressource de demander son rappel. Il le fit en exposant au Sultan la situation résultant pour lui de la volte-face des Allemands. Il aurait, paraît-il prié son maître de leur rembourser les frais de traversée afin de ne pas rester, même en ceci, leur obligé.

Abandonné par les Allemands, Enver Pacha ne devait pas tarder à retrouver à Shanghai même, parmi les représentants des autres Puissances, des amis et des appuis au moins aussi désintéressés. Le consul général d'Autriche lui offrit un grand dîner, s'autorisant sans doute de la nationalité de la personne qui accompagnait le général à titre d'épouse. — Le général Creagh, commandant des forces anglaises, l'invite à la revue d'un régiment baloutchi, c'est-à-dire musulman sunnite, et l'engagea à passer par les Indes pour gagner le Turkestan chinois, en lui offrant toutes les facilités possibles pour le voyage. Il fit valoir les dangers qu'il y aurait pour la mission à s'engager dans l'intérieur. Le gouvernement britannique aurait vu sans doute avec intérêt la mission faire un détour par le Turkestan chinois et y promener le drapeau ottoman parmi des populations entièrement islamiques, où seule l'influence russe s'était fait sentir jusqu'ici. D'autre part, il n'eût pas été inutile aux Anglais de pouvoir montrer à leurs vassaux mahométans des Indes un envoyé du Sultan voyageant en quelque sorte sous leur protection; c'eût été, dans ces régions où ils ont toujours à craindre des nouvelles guerres saintes, une assurance contre les menées secrètes du panislamisme en général, et en particulier contre les prétentions de l'Emir afgan, qui se pose sur leurs frontières en champion de l'Islam.

La France ne resta pas en arrière dans cet assaut de prévenances dont on entourait la mission ottomane. Celle-ci s'était logée dans un hôtel de la concession française sur lequel flottait l'étendard du croissant, et trois jours après son arrivée, Enver Pacha alla rendre visite à notre consul, qui s'ingénia à lui faire trouver agréable le séjour de la ville, et à compenser le manque

d'égard des Allemands. De leur côté les Russes se montraient aussi autour du général, et sans doute pour faire pièce aux anglais, obtenaient qu'il prît au retour la voie de Sibérie afin de gagner la mer Noire en traversant et visitant tout leur Empire. Le voyage fut arrangé ainsi avec le colonel Dessino, attaché militaire de Russie à Shanghai, et le 22 juin Enver Pacha après avoir donné à l'hôtel un diner d'adieux aux consuls avec lesquels il avait été en relations, s'embarquait pour le Japon et Vladivostock; le personnel des consulats de France et de Russie assistaient seul à son départ, où les Allemands et les anglais n'étaient même pas représentés.

Quelles furent, pendant son séjour en Chine, les relations de la mission Enver Pacha avec ses corréligionnaires indigènes? Il faut noter tout d'abord l'ignorance profonde, absolue, où se trouvaient les membres de la mission de la situation de l'Islam en Extrême-Orient; de plus, Enver Pacha ne connaissait rien de la Chine: il semblait ignorer à son arrivée où se trouvaient Si-Ngan et la résidence actuelle de la Cour, et ne pas se rendre compte de l'état troublé du pays. Il comptait uniquement sur sa qualité d'envoyé du Sultan pour se faire ouvrir toutes les portes et pénétrer sans difficulté ni danger jusqu'au fond de la Chine. Les avis qui lui furent donnés à Shanghai commencèrent à lui ouvrir les yeux et ne furent pas sans effet sur sa décision finale d'arrêter là sa mission. D'autre part, on fut obligé de lui prêter quelques livres, notamment celui de Dabury de Thiersant, «Le Mahométisme en Chine» pour lui fournir des données sur une question dont il ignorait le premier mot.

Accompagné du vice-consul et des agents de police français, il fit dans la cité indigène une promenade destinée à le mettre en rapport avec les musulmans chinois qui l'habitent, Ceux-ci, au nombre de deux à trois cents, se mirent à l'accueillir un empressement remarquable, avec cette tendance bien connue qu'ont les Asiatiques, lorsqu'ils se sentent isolés, faibles ou en minorité, à rechercher l'appui de l'étranger. D'autre part, une cinquantaine de Levantins, juifs pour la plupart, qui en temps ordinaire sont inscrits au consulat de France, vinrent présenter leurs devoirs à l'envoyé du Sultan, dont ils sont les sujets. Telle fut la clientèle sur laquelle Enver Pacha put exercer son action, assurément bien réduite et sans effet sur la masse énorme des mahométans chinois qu'il s'agissait en principe s'attaquer.

Il ne fut pas plus heureux auprès des Musulmans étrangers à la Chine et à la Turquie qui se trouvaient à ce moment à Shanghai. J'ai dit comment le général anglais l'invita à assister à la revue d'un régiment indien de même religion. On raconte qu'Enver Pacha, ayant dit à un officier indigène qu'il était l'envoyé du Chef des Croyants, celui-ci lui répondit qu'il ne reconnaissait qu'un chef : le roi d'Angleterre, empereur des Indes. Cet incident donna lieu à une polémique dans les journaux européens de Shanghai les Anglais défendant la réponse de l'officier conforme aux intérêts de leur dominations aux Indes. Le journal français de Shanghai, l'Echo de Chine, a pris part à cette polémique en insérant un article, non signé, dû à la plume de M. Bonin, qui étudia la question au point de vue droit musulman. Cet article, intitulé «Le Khalife et les Musulmans chinois», a paru dans l'Echo de Chine du 16 août 1901, qu'on trouvera aux annexes. Il est certain que cette interprétation théologique du problème ne saurait être étendue sans danger à nos possessions algériennes et tunisiennes, où elle a été souvent discutée; mais, la politique ne comporte pas de solutions absolues, et j'ai pensé qu'il y avait intérêt à faire pour les musulmans de Chine ce qui est observé déjà pour les chrétiens du même Empire. La France ne tolère pas l'ingérence du Pape dans ses affaires intérieures; elle se réserve cependant ici comme en Orient de faire état de l'appui qu'elle trouve pour l'exercice de ses droits de protectrice des chrétiens dans la désignation maintes fois répétée du chef de l'Eglise.

SELÇUKLULAR DEVRİ AMASYA TÜRBELERİ

Dr. Hakkı ÖNKAL

Amasya, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde inşa edilmiş âbideleriyle temâyüz eden ve Selçuklulardan itibaren uzun asırlar boyunca ehemmiyetini koruyan bir şehrimizdir. Amasya ve havasının Türkler tarafından hangi tarihte fethedilip Türk ellerine katıldığı kat'i olarak bilinmemekle beraber, XI. asrın başlarından itibaren Danişmendliler'in hâkimiyeti altına girdiği anlaşılmaktadır (1). II. İzzeddin Kılıç Arslan'ın (1155-1192) Anadolu'da millî birliği kurmak ve Selçuklu hâkimiyetini tesis etmek için gösterdiği gayretlerin sonucu, Amasya, Selçuklu topraklarına ilhak olunmuş (1175) (2) ve bu devletin hâkimiyetinin nihayete ermesine kadar da bu statü değişmemiştir.

Şehirde inşa edildiğini tahmin ettiğimiz birçok Selçuklu âbidesinden sayıca çok mahdut birkaç eser günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında türbeler ehemmiyetli bir yer işgâl ederler. Bize oldukça iyi şekilde intikal eden dört türbeden herbirinin diğerinden farklı plân, form ve tezyinat göstermesi bu önemi açıkça ortaya koyduğu gibi, Anadolu Selçukluları zamanında türbe mîmârisindeki çeşitliliği aynı yerde görmek imkânını da vermektedir.

Bu sebeptendir ki, A. Gabriel tarafından (3) ve diğer bazı araştırmacılarca muhtasaran (4) tanıtılan bu yapıları tekrar ele alarak yeniden bir değerlendirmeye tâbi tutmayı uygun buluyoruz. *

- (1) M. Halil Yınanç, İ. A., Amasya maddesi, 394. s.
- (2) Osman Turan, İ. A., Kılıç Arslan II maddesi, 692. s.
- (3) Albert Gabriel, Monuments Turcs D'Anatolie, II, Paris, 1934, 17-25, 57-61. s.
- (4) Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara, 1972, 203, 205-207, 265-267, 270-271. s.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı
- (*) Burada türbeleri tanıtmakla iktifa ediyoruz. Amasya türleri ile birlikte diğer Selçuklu türbelerini çeşitli yönleriyle «Anadolu Selçuklu Türbeleri» adlı çalışmamızda değerlendirmiş bulunuyoruz.

HALİFET GÂZİ TÜRBESİ

Bulunduğu yer :

Halifet Gâzî Türbesi, Şâmice Mahallesinde yol üstündedir. Bitişğinde Halifet Gâzî Medresesi, karşısında da Kadılar Türbesi bulunmaktadır.

Plân ve kesit :

Halifet Gâzî Türbesi, ön cephesi diğer kenarlarına göre geniş tutulmuş sekizgen gövdeli ve ehrâmî külâhlı taş bir yapıdır (1. R.). Türbenin eski bir Bizans yapısının kalıntısı üzerinde kurulduğu, bugüne kadar intikal eden bakıyelerden anlaşılıyor (2. R.). Eserin girişinin yer aldığı ve ön cephe olarak düşünülmüş kenar, güney kenarı olup, bu cephe hemen hemen tamamıyla tezyin edilmiştir (3. R.). Sathi bir niş içinde açılmış olan basık kemerli kapının, kemer yüzü altta zikzaklı kırık silmelerle süslenmiş, üstte üç parça halindeki satıh, ortadaki yanlardakinden farklı ve daha girift nebatî örneklerle doldurulmuştur (3. R.). Beş sıra mukarnaslı kavsara, alttaki üç sırada derinleştirilmeden düz tutulmuş, menşurlar bu sıralarda köşelere inhisar etmiştir. Kavsara taşkın bir sivri kemerle kuşatılır. Kemer yüzü, geçmeler, yazı şeritleri ve rozetlerle süslenmiş, mukarnas sıraları boş satıh bırakılmaktan korkarcasına gâyet ince işlenmiş nebatî motiflerle doldurulmuştur. Nişin köşelerine, gövdeleri burmalı sütunceler konulmuştur. Burmalı ince bir kaval silme, bazen zikzaklar, bazen köşeli girinti ve çıkıntılar yaparak yükselir ve yukarıda, kemer kavsine uyarak (kademelenmek ve daralmak suretiyle nişi çevreler (3. R.). Kemer ile bu silme arasında kalan satıhlar, rozetler ve Erzurum'daki Emîr Saltuk Türbesinin girişi üzerindeki kemer alınlığında aynı bulduğumuz poligonların kesişmesinden elde edilen geometrik bir örnekle süslenmiştir. Bu silmeyi, üstteki kademelere ayak uyduran konkav ikinci bir silme takip eder. Üçüncü daha geniş bir silme, nişi dikdörtgen bir çerçeve içine alır ki, bu silmenin sağdaki ve soldaki satıhlarının süslemesi üstteki ufki devamınınkinden farklıdır. Yanlardakiler yine Erzurum'da Emîr Saltuk Tür-

II, İstanbul, 1973, 57-59, 122, 136, 139. s.; M. Oluş Arık, Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri, Anadolu, XI, Ankara, 1969, 67. s.

besinin kapı lentosunu süsleyen örneğin aynı (5) ile tezyin edilmişken, üstteki silme kesişen altıgenlerle dekore edilmiştir. Bu çerçeveye konkav çerçevenin arasında kalan satıhta, yuvarlak ve bodur bir sütunçeyle ikiye bölünen bir mazgal penceresi ve kademelerin üzerine konulmuş rozetler yer alır. Portal, yarım yıldızların teşkil ettiği nihai bir çerçeve ile çevrelenmiştir. Bu nihai çerçevenin dışında kalmak üzere iki yana asimetrik olarak mühr-i Süleymanlar, yıldızlı rozetler işlenmiştir (4. R.).

1.61 x 0.77 m. eb'adlı basık kemerli kapıdan geçilince, sekiz kenarlı üst kata dahil olunur (1. Ş.). Kubbesi ve duvarları, son onarım esnasında kireçle sıvanmış türbe, içte yepyenidir. Köşelerde, kubbe yuvarlağına geçişi sağlayacak intikal unsurları kullanılmamıştır. Doğu ve batı kenarlarının ortasında iki açıklık mevcuttur ki, bugünkü zeminden 1.60 m. yüksekte tutulmuş olan doğudaki bir pencere olup, zemin seviyesinde açılmış olan batıdaki, muhtemelen, bitişiğindeki hacimle irtibatı sağlayan bir kapı idi. Doğudaki dar ve yüksek pencere, üzeri yarım daire kemerli yekpâre taştan oyulmuş bir Bizans kafesine sahiptir (5. R.). Bu açıklıklar dışında türbe, kuzey, güney, doğu ve güney-doğu kenarlarında açılmış mazgal pencerelerinden de ışık alır. Buldukları kenarların mihrverlerinden sağa veya sola kaymış bu pencerelerden güneydekiler ile güney-doğudakiler dar dikdörtgen şekilli olup çiftler çiftler tanzim edilmişlerdir. Kuzeydeki yine bir dar ve yüksek dikdörtgen iken doğudaki enine dikdörtgen şekli arzeder. Zemini tuğla döşeme tarzında düzenlenmiş çimento ile kaplı eserin ortasında mermerden bir sandüka mevcuttur ki, Halifet Gâzî Türbesi bu sandükasıyla da dikkatleri celbeden bir türbedir. Antik devre ait bir lâhid olan bu eserin köşelerinde koç başları, uzun yüzlerde ise üçer Eros girland taşıyıcı figürler olarak yer alırlar. Ortadaki iki girland yayı boşluğu içerisinde Medusa başları işlidir (6) (6. R.). Romalılar çağında mezar olarak kullanılan eser Selçuklular zama-

(5) Rahmi Hüseyin Ünal, Les Monuments Islamiques Anciens de la Ville d'Erzurum et de sa Region, Paris, 1968, 107. s.

(6) Lâhid, bazı özellikleriyle kendine hâs bir yapıya sahiptir. Bu mahalî bir özellikten ziyade, lâhid yapım merkezlerinden uzak bir yerde yapılmasıyla izah olunabilir. Lâhid arzettiği özellikleriyle Antonin'ler devrinden önceye maledilemez. Milâdî II. asrın 2. yarısı lâhid için teklif edilebilecek en uygun tarihtir. (Bu lâhidin tavsif ve tarihlendirilmesinde beni tenvir eden Üniversitemiz doçentlerinden Sayın Dr. Fahri Işık Beyefendiye burada şükranlarımı arz ederim.)

nında da aynı gaye ile kullanılmıştır. Bu lâhid, birçok Selçuklu türbesinde görülen temsîlî sandukalara benzerliği sebebiyle buraya nakledilmiş olmalıdır. Ayrıca bu, Selçukluların taassubdan uzak bir anlayışla islâmı benimsediklerini göstermesi bakımından da mühimdir

Eserin bir alt katının olduğunu biliyoruz (7). Son onarında hem sandûkanın güney doğu köşesinde açık bırakılmış bir delik hem de batıdaki açıklığın duvar boşluğu içinde bulunan bir derinlik bu katın mevcudiyetini gösteriyorsa da cenazeliğe inmek imkânı bulunamamıştır. Prof. Dr. M. Oluş Arık cenazeliğin ortasında bir ayakm bulunduğunu bildirir ki, bu hususiyetiyle eser, Anadolu'da alt katında ayak ihtiva eden nâdir türbelerden biri olmaktadır.

Dışta muntazam kesme taşla kaplı eserin kapıyı ihtiva eden güney kenarının, sekizgenin normal kenarı ile iktifa edilmeyerek sağa ve sola çıkıntılar teşkil edecek tarzda, yanlara taşığına yukarıda işaret edilmişti. Bu türbeye geniş bir cephe görünüşü temin etmek arzusunun bir neticesi olmak icab eder. Bu cephe boş satıh bırakmak istemezcesine tezyin edilmiştir. Bunun dışında, doğudaki pencere açıklığının bulunduğu kenar ise daha sade bir tarzda süslenmiştir (7. R.). Bu kenardaki pencere üç sıra mukarnasla nihayetlenen bir niş içine yerleştirilmiştir. Kavsaranın düz satıhları nebatî kıvrımlarla süslüdür. Niş sivri bir kemer içine alınmıştır. Kemerle birlikte pencere nişi, zikzaklar çizen bir kaval silme ile dikdörtgen çerçeve içine alınmıştır. Çerçeve ile kemer arasında kalan boşluğa enine uzanan mazgal penceresi açılmıştır. Güney ve güney-doğu kenarlarında çiftler çiftler yerleştirilmiş mazgal pencereleri dışta kısa bir sütunla ikiye bölünmüş kemerli pencereler olarak belirmektedirler. Kuzeydeki tek pencere içteki şeklini dışta da muhafaza eder. Ehramî bir külâhla nihayet bulan türbe, diğer kenarlarda bir özellik göstermez.

(7) M Oluş Arık, eserin gayr-i muntazam beyzi bir mekân hissi veren bir cenazeliğinin bulunduğunu, bu cenazeliğin ortadaki dikdörtgen plânlı bir ayakla desteklenen basık bir kubbe ile örtülü bulunduğunu bildirir (M. Oluş Arık, Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri, Anadolu, XI, 1967, Ankara, 1969, 67. s.).

Halifet Gâzî Türbesi, cephe tezyinatının arkaik karakteri, cenazeliğinin istisnai plâni ve üst katında ihtiva ettiği sandûkasiyle, deneme döneminin henüz âhenk kuramamış bir yapısı olarak görünmektedir.

Ölçüler ve nisbetler :

İç kenar uzunluğu	: 1.98-2.11 m.
Dış kenar uzunluğu	: 2.65-2.85 m.
Dahilî alan	: 19.60 m ²
Harici alan	: 37.92 m ²
Harici alanın dahili alana oranı	: 1.9
İnşa Tekniği	:

Yapıda kesme taş ve moloz taş müştereken kullanılmıştır. Dış duvar ve külâli kaplamalarında tamamen kesme taşa yer verilmişken, iç duvarlarda moloz taş tercih edilmiş ve bu satırlar kireçle sıvanmıştır. Halifet Gâzî Türbesinin mimarı kubbe yuvarlığına intikal unsuru kullanmaksızın kubbeyi kalınlıkları 0.90 m. olan sekizgenin duvarları üzerine oturtmuştur. Bu türbede dikkati çeken diğer bir husus çift gözlü pencerelerdir. Kayseri'deki bazı türbelerde, Erzurumdaki Emîr Saltuk Türbesinde bu neviden çift gözlü pencereler buluruz ki, bu, yerli san'atkârların bu eserlerde vazife yapmış olma ihtimallerini akla getirmektedir. Öte yandan, bizzat girip görme imkânı bulamadığımız alt katın, bir merkezî ayağı olduğuna dâir verilen haber, bu türbenin Kemâh'taki Mengücek Gâzî Türbesi ile Niksar'daki Kırkkızlar Türbesi ile birlikte ortada bir ayak ihtiva eden Anadolu'da üçüncü türbe olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar erken devrin özellikleri olup Halifet Gâzî Türbesinin arkaik bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Tezyinât :

Türbede tezyinâtın büyük bir bölümü ön cepheyi teşkil eden güney kenarında toplanmıştır. Bu kenar diğer kenarlardan daha geniş tutulmak suretiyle geniş ve yüksek bir cephe görünüşü verilmiş ve büyük bir portal gibi süslenmiştir. Cephe dekore edilirken aşırılığa kaçılmış ve bütün satırlar değişik süs unsurlarıyla doldurulmuştur. Müsâid bulunan yerlere rozetler yerleş-

tirilmesi neticesinde, tezyinatta simetri kaybolmuştur. Doğu kenarındaki pencere de süslenmiştir. Ancak bu kenar daha sade tutulmuş ve mukarnaslı nişin bir silme ile çerçevesiyle iktifa olunmuştur. Eser içte, lâhiden sarf-ı nazar, hiçbir süs ihtiva etmez. Halifet Gâzî Türbesi, hendesî örneklerinin müsterekliği ve pencere düzenlemesi ile Emîr Sahtuk Türbesiyle ortak yönleri bulunan bir eser olarak dikkati çeker.

Yapının bugünkü durumu :

Türbenin külâh kaplaması tamamen, dış kaplaması kısmen dökülmüş, mazgal pencereleri büyük ölçüde tahrip olmuşken 1975 senesinde Vakıflar Genel Müdürlüğünce restore ettirilerek perişan durumdan kurtarılmıştır. Türbe içindeki antik lâhiden zemine, kısmen de olsa, gömülmesini makul karşılamak güçtür.

Eserin kitâbeleri :

Hüseyin Hüsameddin, portal nişi üzerindeki kemer yüzünde kûfi hatla yazılı kitâbenin Âyete'l-Kürsî'yi ihtiva ettiğini belirtir (8). Âyete'l-Kürsî'nin, o yazı şekli ile, kemer yüzündeki o kadarık satha sığdırılması güçtür. Biz kemer yüzündeki bu şeridin bir yazı şeridi olduğundan emin değiliz. Zira, dikkatlice bakılınca, şeridin başındaki şekillerin, kilit taşının her iki yanında tekrarlandığı görülecektir. Bu husus, şayet şerit bir yazı şeridi ise Âyete'l-Kürsî'yi ihtiva etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumda ya kûfiden geliştirilmiş bir motif kemer yüzünde tekrarlanmış veya okuyamadığımız bir kelime —belki bir dua— şeritte tekrar edilmiştir. Kûfî hattın harflerini hatırlatan birtakım şekillerin mevcudiyeti şeridin dekoratif unsurlardan mürekkebe olduğunu kat'î olarak ileri sürmemizi engellemektedir. Bunun dışında esere ait herhangi bir kitâbe mevcut değildir.

Bânî :

Halifet Gâzî Türbesine batıdan bitişik bir medresenin mevcudiyetini biliyoruz. Kitâbesine göre medrese (9), Mübarizü'd-Din Halifet Alp bin Tulî tarafından 606/1209-1210 yıllarında yaptırılmıştır. Medreselerin bünyesindeki veya bitişigindeki türbelerde

(8) Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, I, İstanbul, 1327-1330, 196. s.

(9) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul, 1927, 94. s.

medfun bulunan şahısların, medreseyi ve tabiatıyla türbeyi yaptırın kimseler olduğu umumiyetle kabul edilir (10). Halifet Gâzî medresesinin bitişiğindeki bu türbe de büyük bir ihtimalle Halifet Gâzî'ye ait olmak icab eder.

Eserin tarihlendirilmesi :

Yukarıda işaret olunduğu üzere türbenin bitişiğindeki medrese 1209-1210 yıllarında yaptırılmıştır. Batıdaki bir açıklıkla medreseyle irtibatlandırılmış türbenin de bu yıllarda inşa edilmiş olması çok mümkündür. Halifet Gâzî Türbesinin cephe tezyinâtı 612/1215 tarihli Konya'daki Hacı Ferruh Mescidinin dış portal tezyinâtı ile büyük bir benzerlik, Saltuklu devrinde yapıldığı kabul edilen Erzurum'daki Emir Saltuk Türbesinin geometrik tezyinâtıyla aynıyet arzeder. Süslemelerin arkaik bir karakteri olmakla beraber türbenin bânisi kabul edilen Halifet Gâzî'nin 622/1225 lerde Amasya vâlisî bulunduğuna dâir kayıtlar (11), türbenin XII. asrın ortalarında yapıldığına dâir yaygın iddiayı (12) kabule imkân bırakmaz. Buna göre eserin, Halifet Gâzî henüz hayatta iken ve büyük bir ihtimalle, medrese ile birlikte inşa olduğunu kabul edebiliriz.

Yapının mîmârı : Belli değildir.

GÖKMEDRESE CAMİİ TÜRBESİ

Bulunduğu yer :

Türbe, Amasya'da, Gökmedrese Mahallesi Yeni yol caddesi üzerinde bulunan ve bugün müze olarak kullanılan Gökmedrese camiinin kuzey doğu köşesinde dir.

Plân ve kesit :

Batı kenarıyla Gökmedrese Camiine bitişik olan türbe, kesme taştan kübik bir gövde üzerinde, tuğladan sekiz kenarlı yük-

(10) Şerare Yetkin, Anadolu'da Selçuklu Şifahaneleri, Türk Kültürü, 10. sayı, Ağustos - 1963, 24. s.

(11) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 284. s.

(12) A. Gabriel, a.e., II, 59. s.; Oktay Aslanapa, a.e., II, 122. s.; M. Oluş Arık, a. m., 67. s.; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, II. fasikül, 140. s.

sek bir kasnağın zikzaklı ekrâm biçiminde bir külâhla nihayet-
lenmesiyle şekillenir (8. R.). Türbeye camiden geçilerek girilir.
2.71 x 2.27 m. ölçülerindeki geniş ve büyük üst kat girişi, camiin
doğu duvarı içinde açılmış tonozlu bir eyvan içine yerleştiril-
miştir (9. R.). 1.95 m. derinliğindeki eyvanın sivri kemerli beşik
tonozu câzib süslemesiyle dikkati çeker. Tonoz firûze çinilerin
sınırladığı ve tam tepede birleşen iki parçaya bölünmüş (9. R.) ve
bu parçaların satırları yine firûze çiniden baklava şekilleriyle
taksim edilmiş, baklavaların içleri de değişik boydaki tuğlalarla
doldurulmuştur. Tonoz kemerinin alınlığı patlıcan moru renkli
kare çinilerle konturlanmış olup alınlığın satırı da yine kare fa-
kat firûze renkli çinilerle kaplanmıştır. Üst kat 5.29 x 5.21 m. öl-
çülerinde kare bir plân arzeder (2. Ş.). Kare mekân üçgenli bir
kuşağa oturan yarım küre bir kubbe ile örtülüdür. Kubbe gibi
duvarlar da kireç sıva ile kaplıdır. Duvarların daha evvel, muay-
yen bir seviyeye kadar çinilerle kaplı olduğu anlaşılıyor. Kuzey
batı köşesinde bu çini kaplamadan bir kısmı hâlen mevcuttur.
Eser mihverler üzerinde açılmış geniş ve büyük pencereler bol
ışığa kavuşur. Zemin seviyesinde başlayan ve cüz'î farklılıklar gös-
teren 1.88 x 1.31 m. ölçülerindeki bu pencereler dikdörtgen şe-
killidirler. Bunlardan başka iki pencere daha mevcuttur ki, bi-
rincisi doğudaki pencerenin üstünde, ikincisi ise aynı yönde kub-
be eteğinde açılmıştır. Birer mazgal penceresi olan bu sonuncu-
lardan ilki yarım daire kesitli bir niş içine yerleştirilmiştir. Kare
tuğla döşemeli bu üst katta iki sıra hâlinde yedi sandûka mev-
cuttur. Pek çoğu kireçle kaplı bu sandûkaların bir kısmının firû-
ze çinilerle kaplı oldukları hem izlerinden hem de bakıyyelerden
anlaşılmaktadır. Güney doğu köşesindeki sandûkanın yan satırlarını
süsleyen çini kompozisyon Turhal'daki Mehmet Dede Türbesi-
nin batı penceresinin köşeliklerini süsleyen kompozisyonla ay-
ninet gösterir (10. R.).

Türbenin alt katına üst kat giriş eyvanının altındaki 0.70 x
0.82 m. ölçülerinde düz atkılı kareye yakın küçük bir açıklık-
tan geçilerek dokuz basamaklı dar ve dik bir merdivenle inilir.
5.25 x 5.20 m. eb'adındaki kare mekân (3. Ş.) sivri kemerli be-
şik bir tonozla örtülüdür. İçte kemerli, dışa doğru daralıp kü-
çülen tek mazgal penceresi ile aydınlanan cenazeliğin duvarları
moloz taş örgüdür. Kireç sıva ile kaplı olmasına rağmen, aşırı
nem sonucu dökülen sıva altlarından duvarların moloz örgüleri

farkedilmektedir. Zemini çimento ile kaplı alt katta, hâlen altı adet mumya teşhir edilmektedir (13). Alt katta ayrıca dört adet ahşap tâbut mevcuttur ki, bunlar mumyaların konulduğu tâbutlar olsa gerektir.

Türbe dışına gelince, yukarıda belirtildiği üzere eser altta kübik bir gövdeye sahiptir. Bu kübik gövde Gökmedrese Camiinin saçak seviyesine kadar yükselmekte olup tamamen muntazam kesme taşlarla kaplıdır. Bugünkü zeminden birhayli yukarda kalmış pencereler, buldukları cephelerin ehemmiyetine göre tezyin edilmişlerdir. Kuzeydeki ön cepheyi teşkil ettiğinden en müzeyyenidir. Dikdörtgen şeklinde büyük ve geniş bir açıklık olan bu pencere sivri kemerli bir niş içine yerleştirilmiştir. Pencere açıklığının atkısı iki katlı olup her ikisi de geçme tarzında olmakla birlikte örnekleri farklılık gösterir. Atkılarının üzerinde, sathı tezyinatsız olarak boş bırakılmış alınlık yer alır. Pencere açıklığı ile birlikte alınlığı mâil bir silme dolaşır ki, içi çok grift bir rûmî ile doldurulmuştur. 0.60 m. derinliğindeki nişin kemer yüzü ters yönde ve kademeli konmuş üç dilimli motiflerin stralanmasıyla süslenmiştir. Bu kemer, nişin köşelerine yerleştirilmiş sütuncelere basar. Kaideleri ve başlıkları tahrip olmuş bu sütuncelerin gövdeleri, girift bir geometrik örnekle süslüdür. Niş, sekiz köşeli yıldızların teşkil ettiği gâyet girift bir hendesi örnekle süslenmiş bir silme ile dikdörtgen çerçeve içine alınmıştır. Bunu sathı boş konkav ikinci bir silme kuşatır. Duvar sathından 13 cm. dışa taşan ve yüzü geçmelerle süslenmiş dar silme nihâî çerçeveyi teşkil eder. Kemer köşelikleri, bir benzerini Kayseri'deki Mâhperi Hâtûn Türbesinin mihrab çerçevesinde bulduğumuz dal motifleri ile tezyin edilmiştir. Doğudaki pencere, kuzeydeki ne nisbetle daha sâdedir. İki atkılı ve dikdörtgen şekilli bu pencere kemerli yüksek bir niş içine yerleştirilmiştir. Alınlığın ortasında mazgal penceresi dikdörtgen şekilli küçük bir açıklık hâlinde belirir. Mazgal penceresinin etrafı, mâil yrlankavî dar bir

-
- (13) Fethiye Camii ile Burmalı Minare Camiinin bitişiğindeki türbeden buraya nakledilen mumyalar şu zâtlara aittir: 1 — İzzeddin Mehmed Pervane Bey (13. yy. sonu 14. yy. başı). 2 — İşbuğa Nayin (öl.: 1320). 3 — Cumudar. 4 — Pervane Beyin Cariyesi. 5 ve 6 — İzzeddin Mehmed Pervane Beyin erkek ve kız çocuğu, 1, 3, 4 ve 5 numarada zikredilen mumyalar Fethiye Camiinden, diğer ikisi Burmalı Minare Camiinden getirilmiştir.

şeritle kuşatılmıştır. Köşelere konulmuş bir kaval silme nişi ke-sintisiz olarak dolaşır. Bunu dışta geometrik örnekli ikinci bir silme takip eder. Niş, köşelerdeki üçgen satırların boş bırakıldığı, konkav bir silme ile dikdörtgen çerçeve içine alınmıştır. Güneydeki pencereye gelince; bu kenar arka cepheyi teşkil ettiğinden pen-cere de özentisizdir. Dar mâil bir silme ile pencere açıklığı taş-kın sivri kemerli sathî bir niş içine alınmıştır. Penrece hiçbir süs ihtiva etmez.

Kübik gövde üzerinde tuğla ile yapılmış ikinci bir gövde hâ-linde sekiz kenarlı yüksek bir kasnak bulunur. İki sıra taş dizisi üstünde yükselen bu kasnak hem konstrüksiyon hem de tezyinatı itibariyle muhteşem bir görünüşe sahiptir. Bu üst kısmıyla tür-be, Sivas'taki I. İzzeddin Keykâvus türbesinin çok yakın bir benzerini teşkil eder. 0.67 m. yükseklikten itibaren tuğla örgü-nün başladığı kasnağın sekiz sathı, mâil bir silmenin çevrelediği sivri kemerli sathî birer niş ile derinleştirilmiştir. Bu sathî niş-ler, 2 x 2.73 m. eb'adında dikdörtgen çerçeveler içine alınmışlardır. Nişin iç dolguları, mâil silmeleri ve kemer köşelikleri, firûze, pat-lıcan moru renkli çiniler ve kesme tuğlalarla değişik şekilde süs-lenmiştir. Sekiz kenardan batıya rastlayan bilhassa üçü büyük ölçüde tahribata maruz kalmıştır. Sekizgenin kuzey kenarındaki nişin sathı, firûze ve patlıcan moru renkli çini şeritlerden elde edilen poligonların kesişmesiyle süslenmiştir. Poligonların arala-rına, sekiz köşeli ve kolları münavebeli olarak iki renkli çinilerle tertip edilmiş yıldız dolgular konulmuştur. Mâil silme, patlıcan moru çinilerden kesilmiş şeritlerin vücuda getirdiği, yarım alti-genlerin kesişmesiyle süslüdür. Diğer kenarlardaki nişleri çerçeve-leyen mâil silmelerde aynı örnek tekrarlanmıştır. Kemer köşelik-leri, Turhal'daki Mehmed Dede Türbesinde ve tavsifini yaptığımız türbenin üst katındaki sandükalardan birinin yan satırların-da da görülen, küçük tuğla altıgenlerin kenarlarından uzayan firûze çinilerin teşkil ettiği altı kollu yıldızların tekrarıyla tez-yin edilmiştir. Bu kenarın solundaki 2. kenarın nişi tuğla ve patlıcan moru renkli çini şeritlerin vücuda getirdiği altıgenlerin kesişmesiyle doldurulmuştur (8. R.). Köşelikler altı kenarlı fi-rûze çinilerin kesme tuğla kollarla çevrelenmesinden elde edil-miş motiflerle süslenmiştir. Üçüncü kenarın nişi, patlıcan moru ve firûze renkli çini şeritlerden elde edilen yarım altıgenlerin bir-biriyle ilmiklenmesiyle süslenmiş, köşelikleri ise, birinci ke-

narın kemer köşeliklerinde görülen örnekle doldurulmuştur (11. R.). Dördüncü kenar kesişen sekizgenlerle tezyin edilmiştir. Köşeliklerde iki önceki örnek tekrarlanır. Beşinci kenar küçük ve büyük patlıcan moru çini ve kesme tuğla şeritten vücuda getirilmiş sekizgenlerin kesişmesiyle süslenmiştir. Büyük sekizgenlerin ortasına, birinci kenarda görüldüğü tarzda yıldız dolgular yerleştirilmiştir (12. R.). Köşeliklerde, üçüncü kenarda görülen motif tekrarlanmıştır. Diğer üç kenar aşırı derecede tahrip olmuş ve süslerinin büyük bir kısmını kaybetmiştir (13, 14. R.). Sekizgenin üst kısmında, patlıcan moru ve firûze çiniden kesme, fevkalade güzel küfiden geliştirilmiş bir örgü motifinin süslediği geniş bir kuşak doladır. Sekiz köşe plânlı yıldız külâh, sırlı tuğlalarla örülü idi. Külâhın büyük bir kısmı yıkılmış, kalan kısımlarda da tuğlaların sırları dökülmüştür. Türbenin kuzeyinde, cami duvarına bitişik bir merdivenle çıkılan kemerli bir açıklık vardır ki, bu, dama çıkışı sağlamaktadır.

Gökmedrese Camii Türbesi, kuruluşu, süslemesi ve son derece zarif üst gövdesiyle türbe mimârimizde müstesna bir yeri olan çok değerli bir âbidemizdir.

Ölçüler ve nisbetler :

Alt kat iç ve dış kenar uzunluğu : 5.25-5.20, 8.10-9.35 m.

Alt kat dahili ve harici alanı : 27.30 m², 75.73 m².

Üst kat iç ve dış kenar uzunluğu : 5.29-5.21, 8.10-9.35 m.

Üst kat dahili alanı : 27.56 m².

Üst kat alanının alt kat alanına oranı : 1

İnşa tekniği :

Gökmedrese Camii Türbesinde, kesme taş, moloz taş, tuğla ve çini gibi inşaatta kullanılan malzemeler müstereken kullanılmıştır. Moloz taş alt kat duvarlarında, kesme taş kübik gövdenin kaplamasında, tuğla kasnak ve külâhta kullanılmış olup eser, taş ve tuğla geleneğinin birlikte uygulama mahalli bulduğu bir yapıdır. Üstte, ikinci bir gövde mesabesinde olan kasnağı da taşıyacağı hesaplanan duvarların kalınlığı buna göre tutulmuştur ki, gerçekten 1.50 m. enindeki bu duvarlar güçlü bir kalınlığa sahiptirler. Yüksek kasnak «kıvrımlı piramid biçimli» (14) bir kü-

(14) Oktay Aslanapa, a.e., II, 136. s.

lâhla örtülüüdür ki, bu değişik ve câzib bir örtü tarzı olarak kar-
şımıza çıkıyor.

Tezyinât :

Türbede, taş, çini ve tuğla tezyinatı birlikte buluyoruz. Kübik gövdenin kuzey ve doğusunda açılan pencelerin yerleştirildiği niş-
lerin sütunceleri, kemer köşelikleri ve nişleri çevreleyen siltmeler
taş tezyinâtın toplandığı satırlardır. Kuzeydeki nişin köşeliklerini
süsleyen dal motiflerini, Meraga'daki Künbed-i Sürhun kapı ke-
mer köşeliklerinde buluruz ki, bu sonuncuda motifler kesme tuğla
ile vücud bulmuştur. Çini tezyinâta hem türbenin üst katında,
duvar kaplamalarında, sandúkalarda, giriş eyvan tönözünde, hem
de kasnakta, sekizgenin sathî nişlerinin iç dolgularında, mâil sil-
melerde, kemer köşeliklerinde, kûfiden geliştirilmiş örgülü kuşak-
ta rastlarız. Kasnağın üzerindeki kuşak, sanıldığı gibi örgülü kûfi
bir kitâbe değil (15), kûfiden geliştirilmiş dekoratif bir şerittir.
Bu neviden tezyinâtı, Konya Karatay Medresesinde, Sadreddin-i
Konevî Camiinde ve Akşehir Küçük Ayasofya Mescidinde görüyo-
ruz (16). Kasnakta çini ile birlikte kesme tuğla da kullanılmış-
tır. Nişin iç satırlarının süslemesini kesişen poligonların vücud
verdiği çeşitli geometrik kompozisyonlar ve aralardaki boşluk-
lara yerleştirilmiş rozet ve yıldızlar teşkil eder.

Yapının bugünkü durumu :

Gökmedrese Camii ile Türbesi, bugün müze olarak kullanıl-
maktadır. Türbe büyük tahribata kasnak ve külâhında maruz kal-
mıştır. Külâhı alt kısmına kadar yıkılmış, kasnak bilhassa batı
taraftaki kenarlarda büyük zarar görmüştür. Türbede üst katın
çini kaplamalarının çoğu dökülmüş, sandúkalar da tahrip olmak-
tan kurtulamamışlardır.

Eserin kitâbeleri :

Türbeye ait herhangi bir kitâbe mevcut değildir.

(15) Şerare Yetkin, Oktay Aslanapa bu kuşağın bir kitâbe olduğunu ileri
sürmüşlerdir. (Ş. Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi,
İstanbul, 1972, 93, 172. s.; O. Aslanapa, a.e., II, 136. s.).

(16) Şerare Yetkin, a.e., 172. s.

Bâni :-

Gökmedrese Camiinin bânisinin Beylerbeyi Seyfeddin Torumtay olduğunu, Vakıflar arşivinde 670 sayılı defterdeki vakfiye kopyasından öğreniyoruz (17). Bulunduğu mevki münasebetiyle (18), bu husustaki birçok vesâikten malumatdar Hüseyin Hüsameddin Bey de Amasya Tarihi isimli eserinin birçok yerinde camiin, 665/1266-1267 yıllarında Amasya vâlisi, beylerbeyi, emîr Seyfeddin Torumtay tarafından yaptırıldığını bildirir (19).

Eserin tarihlendirilmesi :

Yukarıda zikredilen vakfiye kopyasına göre Gökmedrese Camii ve Türbesi 665/1267 yıllarında inşa edilmiştir.

Yapının mîmârı :

Hüseyin Hüsameddin Camiin kapısı üzerinde (عمل

) şeklinde san'atkâr kitâbesi bulunduğunu ve camiin bu mîmâr tarafından yapıldığını kaydeder (20). Aynı kitâbeyi İsmail Hakkı Bey (أبوإسلم الندار عمل) şeklinde okumuştur (21). Gabriel bu kitâbenin, haklı olarak, ahşâb işleri san'atkârına ait olması icâp ettiğini belirtmektedir (22).

TORUMTAY TÜRBESİ

Bulunduğu yer :

Torumtay Türbesi, Gökmedrese Mahallesi, Yenyol Caddesi üzerinde ve Gökmedrese Camiinin tam karşısındadır.

(17) Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1971, 542. s., 59. dipnotu

(18) Hüseyin Hüsameddin, kitabını neşrettiği yıllarda, Evkaf-ı Hümayûn Nezaret-i Celilesi Kuyud-ı Kadîme arabî mütercimidir.

(19) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 163, 295, II, 404. s.

(20) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 163. s.

(21) İsmail Hakkı, a.e., 98. s.

(22) A. Gabriel, a.e., II, 23. s., 2. dipnotu.

Plân ve kesit :

Türbe, köşelerde ve yanlarda istinad ayakları ile desteklenmiş dikdörtgen plânlı taş bir yapıdır (15. R.). Ön cephe olarak düşünülmüş güney cephesinin iki köşesine yerleştirilmiş istinad ayakları çok kenarlı, diğerleri ise kare kesitlidir (4. Ş.). Güney cephesi, köşelerdeki istinad ayakları ve eserin dam seviyesini aşan yüksekliği ile geniş ve yüksek bir cephe görünüşü kazanmıştır. Bu cephenin ortasında, 1.35 x 1.95 m. ölçülerinde düz atkılı bir pencere açılmıştır (16. R.). Sivri kemerli bir niş içine yerleştirilmiş bu pencerenin üzerinde dikdörtgen çerçeve içine alınmış dört satırlık kitâbe bulunur. Niş kemerinin alınlığı bu kitâbeden başka içi nebâti örneklerle doldurulmuş iri bir madalyonu da ihtiva eder. Kemer yüzü Selçuklu neshi ile yazılmış Âyetlerle süslüdür. Nişin sivri kemeri pencerenin eşiği seviyesinde de devam ederek bir «U» şekli çizen sütuncelere dayandırılmıştır. Bu sütuncelerin nebâti örnekli birer başlıkları vardır. Niş, mâil bir silme ile yüksek dikdörtgen bir çerçeve içine alınmıştır. Bu silmeyi biri düz dar, diğeri geniş ve konkav iki silme kuşatır. Çerçevenin içinde kalmak üzere niş kemerinin hemen üzerinde açılmış mazgal penceresini çevreleyen ikinci bir dikdörtgen çerçeve mevcuttur. Mazgal penceresi sivri kemerli olup, kemer yokpâre bir taşa oyulmuşken, çizikleme ile geçme tarzı intibâi verilmeğe istenmiştir. Çerçevenin üst kısmında tek satırlık bir yazı frizi vardır. Köşelerdeki istinad ayakları ayakları ile nişi çevreleyen dikdörtgen çerçevenin arasında kalan duvar satırlarının üst kısımlarında iki tezyinî pano mevcuttur. Panoların satırları, yüksek kabartma şandan lotüs, palmet kompozisyonları ile doldurulmuş ve aynı örnekli sathî bir friz çerçeve ile kuşatılmıştır (23) (17. R.). Her iki tarafta da panoların üst kısımları zarar görmüştür. Köşelerdeki istinad ayaklarının üst kısımlarında da birer tezyinî pano mevcuttur ki, onların satırları da yine palmet sıraları ile süslenmiştir. Bu sonuncuların çerçevesini yazı ve «düğümlü geçme ile karışık palmet» (24) kuşakları teşkil eder. Köşelerdeki istinad ayakları, birer kaval silme ile belirtilmiş olup silmelerin üst kısımları palmet motifleri ile süslenmiştir. Bu silmeler, bugünkü zemine göre dört metre yükseklikte ufkâleşerek istinad ayaklarını

(23) Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara, 1966, 71. s.

(24) Semra Ögel, a.e., 71. s.

dolaşmakta ve arkada tekrar yükselmektedir (15. R.). Bu silmelerin ufkileştiği kısmın hemen altında ve köşeli istinad ayaklarının herbir kenarında sivri kemerli küçük birer sathî niş vardır. Bunların bir kısmının içleri, çerçeveleri ve köşelikleri palmetlerle süslenmiştir. Diğer bir kısmının tezyinâtı tamamlanamadan yarıda kalmıştır. Türbenin doğu ve batı kenarlarının ortasında ve kuzey kenarının iki köşesinde bulunan diğer dört istinad ayağı süslemeden mahrumdur. Bunlarda, ortadakilerin ikişer, kuzeydekilerin de birer köşesine sütunceler konulmak suretiyle iktifa olunmuştur. Köşelere yerleştirilen bu sütunceler çift katlı tertip edilmiş olup alttakilerin başlıkları üsttekilere kaidelik etmektedirler. Sütuncelerin başlıkları palmet motifleri ile süslüdür. Yapıyı silmelerin teşkil ettiği bir korniş dolaşır. Ön cephedeki istinad ayaklarının dışındaki pâyeler üç vecihli piramidlerle nihayet bulurlar.

Güney cephesinin köşelerindeki istinad ayakları ile ortadakilerin arasında kalan duvar satırlarına birer pencere açılmıştır. Basık birer kemere sahip bulunan bu pencerelerin herbiri bir niş içine yerleştirilmişlerdir ki, hem doğuda hem batıdaki bu iki nişin üst kısımları hemen hemen aynı şekilde tahribata maruz kalmıştır. Bu durum, pencere nişlerinin üzerinde figürler bulunabileceğini akla getirmektedir. Köşelerine sütunceler yerleştirilmiş nişler, güney cephesinin üstündeki panoları süsleyen kompozisyonların birer tekrarı olan, lotüs ve palmetlerle doldurulmuş birer kavsara ile nihayetlenmektedirler. Köşe sütuncelerinin başlıkları tahrip olmuştur. Kaideleri ise geçmelerle süslüdür. Pencere nişlerinin biri düz diğeri konkav iki silme ile kuşatıldığı anlaşılıyor. Bu silmelerin gayet girift nebâtî örneklerle süslenmeğe başladığı, ancak fazla ilerlenilmeden yarıda bırakıldığı görülmektedir. Bu durum her iki pencerede de aynıdır. Dördüncü bir pencere kuzey duvarı ortasına, zeminden 3.20 m. yükseklikte açılmıştır. Doğru ve batı kenarlarındaki gibi basık kemerli olan bu pencere de bir niş içine yerleştirilmiştir. Niş sivri kemerli ve yüksek olup dışta bir kaval silme ile belirir. Köşelere konulmuş birer sütunce mâhiyetindeki bu silme kesintisiz uzayarak kemer kavsini kuşatmaktadır.

Kuzey-doğu köşesindeki istinad ayağı ile kenarı ortasındaki istinad ayağının arasına yedi basamaklı bir merdiven ve sahanlığı yerleştirilmiş ve burada tünbeye girişi sağlayan bir kapı açılmıştır (4. Ş.): Kapı basık kemerli bir açıklık olup sivri kemerli yüksek

bir niş içine alınmıştır. Nişin köşelerinde birer sütunce mevcuttur ki, onların başlıkları istinad ayaklarının köşelerine konulmuş sütuncelerin başlıklarının birer tekrarıdır. Kemer ince bir kaval silme ile süslüdür. 1.85 x 1.11 m. ölçülerindeki kapıdan geçilince derin bir dikdörtgen salona girilir (4. Ş.). Üzeri sivri beşik tonozla örtülü olan bu salon dokuz aded muhtelif boyda sandüka ihtiva etmektedir. Torumtay'a ait sandüka, diğerleri arasında hemen dikkati çeker (18. R.). Güney duvarına göre üçüncü sırada bulunan bu sandüka, dikdörtgen prizması şeklindeki bir kaide ile onun üzerinde üçgen kesitli bir üst kısımdan mürekkebdir, İki satır hâlinde tertip edilmiş Âyet frizleri kaideyi dört yönde kuşatmış olup, üçgen kesitli kapağın iki vechi de yine Âyetlerle doldurulmuştur. Sandükamın başucundaki üçgen şekilli alınlık iri rûmîlerle süslenmiş yine bu tarafta kaidenin alt satırına bâninin ismi hakkolunmuştur (19. R.). Kapağın altında, değişik örnekli kabaralar sıralanır. Sandüka sonradan, sarı, mavi ve yeşil renklerle boyanmıştır. Diğer sandükalar beyaz kireçle sıvalı olup herhangi bir hususiyete sahip değillerdir.

Kireçle kaplı duvarların moloz taş, tonozun ise tuğla ile örülü olduğu anlaşılıyor. Yukarıda tafsil ettiğimiz pencereler içte basit birer dikdörtgen açıklıktan ibarettirler. Güney kenarındaki pencere de daha geniş ve büyüktür. Bu pencerenin üzerinde boya ile ve tâlik hatla yazılmış manzum bir tamir kitâbesi bulunmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz kapı ve pencere açıklıklarından ayrı olarak, batı kenarının kuzey tarafında bir açıklık daha mevcuttur ki, bu açıklık dama çıkışı sağlayan mendivene geçişi temin etmektedir (25). Eserin düşmesi yer yer taş, yer yer tuğladır.

Torumtay Türbesi, diğer Selçuklu türbelerinden farklı plânı, formu ve tezyinâtı ile nevi şahsına münhasır bir eserdir.

Ölçüler ve nisbetler :

İç kenar uzunluğu : 5.65 m. — 9.85 m.

Dış kenar uzunluğu : 13.25 m. — 9.60 m.

Dahili alan : 55.65 m²

(25) A. Gabriel, bu açıklığın aynı zamanda alt kata intikali sağlayan bir açıklık olması icab ettiğini söyler (A. Gabriel, a.e., II, 59. s.). Herhangi bir iz mevcut olmamakla beraber, bunun mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

Harici alan (istinad ayakları dışında) : 127.20 m²

Harici alanın dahili alana oranı : 2.2

İnşa tekniği :

Torumtay Türbesi, türbe mimârisinde değişik tarzda inşa edilmiş bir yapıdır. Eserde kesme taş, moloz taş ve tuğla müştereken kullanılmıştır. Ancak kesme taş hâkim malzeme olarak hemen dikkati çeker. Moloz, iç duvar örgüsünde, tuğla ise tonozda kullanılmış ve her ikisi de sıva tabakası altında gizlenmiştir. Dışarıda, duvarlar, istinad ayakları, kemerler, sütunceler kâmil muntazam kesme taştır. Mermer sadece, ön cepheyi teşkil eden güney cephesinin ortasındaki pencere nişinde ve dikdörtgen çerçeve içinde kalan satıhlarda kullanılmıştır. İçte bir beşik tonozla örtülü yapının dış örtü şekli hakkında kesin bilgi sahibi değiliz. A. Gabriel, bugünkü örtünün yeni olduğunu söyler (26). Eskiden de bu şekilde olması kabildir. Çatı kuzeye doğru meyillidir. Duvarlar, 1.85 m. kalınlığa sahiptirler ki, bu gerektiğinden çok fazla bir kalınlıktır. San'atkâr bununla da yetinmeyip uzun tonozun açılma tazyikini altı adet istinad ayağı ile karşılamayı uygun görmüştür ki, bunların inşâî fonksiyonları yanı sıra, hatta ondan daha çok, tezyinî mahiyet taşıdıkları anlaşılıyor.

Tezyinât :

Torumtay Türbesi, tezyinâtı bakımından da diğer türbelerden farklılık gösterir. Herşeyden evvel, tezyinâtın tatbik edildiği mahal, birçok Selçuklu türbelerindekilerden değişiktir. Onlarda, kapı ve pencere etrafında toplanan tezyinât, Torumtay Türbesinde, cephenin üst kısmına kaymış, buna mukabil, ön cephenin pencere nişi hemen hemen tezyinâtsiz olarak bırakılmıştır. Torumtay Türbesindeki kabartma palmetlerin vücuda getirdiği süslemeyi, Sivas'taki Gök Medrese'de (1271-1272) ve yine Sivas'taki Çifte Minareli Medrese'de (1271-1272) buluruz. Türbenin süslemeleri tamamlanmadan yarıda kalmıştır. Bunu doğu ve batı pencerelerinde, güney-doğu ve güney-batı köşe pâyelerinin alt kısmında açıklıkla görüyoruz. Torumtay'ın o yıllarda içinde bulunduğu tahammül fersa sıkıntının (27) bunda rol oynadığı kanaatindeyiz. Doğru

(26) A. Gabriel, a.e., II, 60. s.

(27) Osman Turan, a.e., 542. s.

ve batıdaki pencerelerin sadece üst kısımlarının zarar görmesinin sebebini tayin güçtür. Her iki pencerede de aynı yerlerin tahrib olması, yukarıda da işaret olunduğu üzere, buralarda figürlerin bulunabileceğini akla getiriyorsa da, buna dâir hiç bir iz mevcut değildir. Türbe dahilen çok sade tutulmuştur. İçte, dikkati çeken tek unsur, Torumtay'ın sandûkasıdır.

Yapının bugünkü durumu :

Eser günümüze oldukça iyi bir durumda intikal etmiştir. Daha ziyade tahribata doğu ve batı pencerelerinin üst kısımlarında maruz kalmış ön cephede de kısmî bir zarar görmüştür. Türbenin II. Abdülhamid zamanında, mütevellî Necib Bey tarafından 1309/1891-1892 yıllarında onarım gördüğünü içteki kitâbeden öğreniyoruz. Gabriel'in sözünü ettiği çatının yenilenme işi de, bu tamirat esnasında gerçekleşmiş olsa gerektir.

Eserin kitâbeleri :

Türbede, inşa ve tamir kitâbeleri yanısıra Âyet frizleri de bulunmakta olup güney penceresinin yerleştirildiği nişin alınışındaki dört satırlık kitâbe inşa kitâbesidir :

- ١ - عمر في أيام ربه اسد سلطان الاعظم
- ٢ - حيات الد سيار الدين ابو الفتح كبحسرو بن فلج
- ٣ - ارسال خلد الله سلطان العبد الضعيف المحتاج
- ٤ - التي رحمه الله غر مطاى بن عبد المؤمن بالله في سنة سبع و مئتين
سنة (28)

«Büyük sultan, fetihler babası Gıyaseddin Keyhüsrev bin Kılıç Arslan zamanında, —Allah saltanatını dâim kılsın— Allahın rahmetine muhtac zayıf kul Torumtay bin Abdullah — Allah onu bağışlasın — 677 senesinde yaptırdı».

Güney cephesinde, mazgal penceresi kemerinin üzerinde tek satır halindeki yazı frizi Bakara Süresinden bir Âyettir (29). Nişin

(28) İsmail Hakki, a.e., 95. s.; Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 206. s.

(29) Kur'an-ı Kerim, Bakara Süresi, 163. Âyet.

kemeri üzerindeki kitâbe de Kur'an-ı Kerimden Âyetlerdir (30). İstinad ayaklarının üstündeki tezyinî panoları kuşatan yazı şeritleri yine Âyetleri ihtiva eder (31).

Türbe içinde güney penceresi üzerinde tâlikle yazılmış manzûm bir tamir kitâbesi vardır :

Hazret-i Gâzî Hamîd Hânın uluvv-i himmeti
Kıldı ihyâ kâffe-i büldânı ma'mûr eyledi

Adli eşcarı bütün rûy-ı zemîne verdi şevk
Sâyeler saldı şerefle nâmı meşhûr eyledi

Beşyüz otuz sâldır bu türbe olmuşken harâb
Mütevellîsi Necîb Bey sa'y-i mebrûr eyledi

Türbede medfûn olan Gâzî Kılinc Arslan Velî
Çok fütûhât eyleyüb küffâr-ı mehcûr eyledi

Sene bin üçyüz dokuz Dâim Celi târîh dedi
Tekmîl oldu ta'mîri hep halkı mesrûr eyledi 1309.

Torumtay'a ait sandûka Âyetleri ve kendi ismini ihtiva eder. Sandûkanın kapağı enine ve boyuna satırlara bölünerek Fussilet Sûresinin 30, 31 ve 32. Âyetleri celi bir hatla yazılmıştır. Sandûkanın kaidesinin kenarlarını ise Âyete'l-Kürsî kuşatır (18, 19. R.). Kaidenin batı kenarının alt satırında bâninin ismi okunur (19. R.):

امير طرمطاي بن عبد الله غفر الله له

«Emîr Torumtay bin Abdullah. Allah ona rahmet etsin». Türbenin kuzey kenari önünde bulunan sandûkanın yanındaki 2. ve 3. sandükaların başuçlarında da kabartma olarak ve kötü bir hatla iki kitâbe daha güçlkle okunabilmektedir. İkinci sandükada:

— جلبى الويك بن جلبى محمد ٢ — عر الله لهما

(32)

(30) Kur'an-ı Kerîm, Bakara Sûresi, 163. Âyet; Âl-i İmran, İmran Sûresi, 8. Âyet.

(31) Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmran Sûresi, 193. Âyet.

(32) İsmail Hakkı, a.e., 96. s.

«Çelebi Ulu Beg bin Çelebi Muhammed. Allah herikisine de rahmet, etsin». Üçüncü sandükada :

١ - چلبی محمد أمير موسى ٢ - اغفر الله لهما

(33)

«Çelebi Muhammed Emîr Musa. Allah onlara mağfiret etsin», ibareleri okunmaktadır. Hüseyin Hüsameddin diğer sandükaların kimlere ait olduğunu kitabında bildiriyorsa da (34) bu sandükalarda kitâbe mevcut değildir.

Bânî :

Hem güney cephesindeki kitâbeden, hem de sandükada bulunan ifâdeden bâninin Torumtay bin Abdullâh olduğunu öğreniyoruz. I. Alaeddin Keykubad'ın yetiştirmelerinden olan Seyfeddin Torumtay, Anadolu'da siyasi ve askerî birçok hadisede rolü bulunan büyük bir devlet adamı idi. 681/1282 yılında Amasya'da vefat etmiştir.

Eserin tarihlendirilmesi :

Güney cephesindeki kitâbesine göre türbe, 677/1278-1279 yıllarında yaptırılmıştır. Eserin tamamlanmak üzere olduğu yıllarda Seyfeddin Torumtay, Abaga'ya 400.000 dirhem para (bugünkü kıymeti takriben 4.000.000 TL.), 200 at ve Moğol beylerine de pek çok hediye vermek (35) mecburiyetinde kalmıştır ki, türbenin tez-yinâtının bu sebeble tamamlanamadığı kanaatindeyiz.

Yapının mîmârı : Belli değildir.

BURMALI MİNARE CAMİİ TÜRBESİ

Bulunduğu yer :

Burmali Minare Camii Türbesi, Pervane Bey Mahallesi

(33) İsmail Hakkı, ilk satırda yalnızca « چلبی محمد »'i okumuştur (İsmail

Hakkı, a.e., 96. s.).

(34) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 206. s.

(35) Osman Turan, a.e., 542. s.

adını aldığı camiin kuzey-doğu köşesinde ve camie bitişik olarak inşa edilmiştir.

Plân ve kesit :

Cumûdar Türbesi diye de bilinen Burmalı Minare Camii Türbesi, kübik ve yüksek bir kaide üzerine sekiz kenarlı bir gövdenin oturtulması ve onun ehrâmî bir külâhla örtülmesiyle vücut bulmuş taş bir yapıdır (20. R.). Binanın sekiz kenarından beşi tam olarak ikisi de kısmen dışta belirmekte, diğer kısımlar cami duvarı ile kaynaşmış bulunmaktadır (5. Ş.). Tamamen kesme taşla kaplı kübik kaidenin köşeleri pahlanarak sekiz kenarlı bir plâna imkân sağlanmıştır. Sekizgen gövdenin doğrudan doğruya kaideye oturmayıp gövde ile kaide arasında gayet iri kaval ve oyuk silmelerle elde edilmiş bir intikal unsuru mevcuttur (20. R.). Kaide gibi tamamen muntazam kesme taşla kaplı sekizgen gövdenin köşelerine birer sütünce yerleştirilmiştir ki, basit kaideleri olan bu sütünceler kesintisiz kornişe kadar uzanırlar. Türbede girişin bulunduğu güney kenarı hariç, ana mihverler üzerindeki kenarlarda üç pencere açılmıştır. Bu üç pencereden camiin portalinin solunda kalan batı penceresi, en fazla itinaya mazhar olanıdır (21. R.). Düz atkılı ve dikdörtgen şekilli bu küçük pencere, beş sıra mukarnaslı bir kavsara ile nihayetlenen bir niş içine yerleştirilmiştir. Zar başlıklara sahip iki sütünce nişin iki köşesine yerleştirilmiş olup nişi süslerler. Mukarnas yuvaları da temiz bir işçiliğe şahadet ederler. Nişin yan duvarları yarım daire kesitli küçük mihrabiyelerle genişletilmişlerdir ki, bunların üstü, istirdiye kabuğu tarzında dilimli küçük yarım kubbeciklerle nihayet bulunmaktadır. Mukarnaslı niş konkav dar bir silme ile sivri kemerli bir çerçeve içine alınmıştır. Kavsaranın konturları ile çerçevenin kemer kavsi arasında kalan satırlara, yanlarda ikişer ve tepede bir aded olmak üzere beş rozet işlenmiştir (21. R.). Daha küçük eb'adlı kuzeydeki pencere, bu kenar içinde açılmış olmayıp gövdenin oturduğu kaideye tecavüz etmiştir. Bundan dolayı, gövde ile kaideyi sınırlayan iri silmeler kesikliğe uğramış ve pencere açıklığına ayak uydurarak aşağı yönelmiş ve böylece bu kenarda büyük bir «U» vücuda getirmişlerdir. Kareye yakın pencere üzerine bir geçme ile sivri kemer şekli çizilmiş, alınlığın tam ortasına da gayet iri bir rozet yerleştirilmiştir (22 R.). Doğu kenarında açılmış üçüncü pencere de düz atkılı ve dikdörtgen şekilli

olup sivri kemerli bir niş içine alınmıştır. Nişin köşelerine yerleştirilmiş sütuncelerin, batı penceresinde birer örneğini bulduğumuz zar başlıkarı vardır. Pencere niş kemerinin cephe kenarına, gövdesi zikzaklarla süslenmiş bir kaval silme yerleştirilmiştir (23. R.). Gövdenin diğer kenarlarında herhangi bir tezyinât görülmez. Sekizgen gövde ehrâmî bir küllâhla örtülüdür. Küllâhın altında, iki sıra mukarnasın teşkil ettiği korniş dolaşır (20. R.). Mukarnaslı bu korniş türbede zarif bir süs unsuru olarak dikkati çekmektedir.

Türbeye camiin kuzey duvarının doğu köşesinde açılmış yüksek ve geniş bir kapı ile girilmektedir ki, bu kapıya, duvara dayandırılmış yedi basamak bir merdivenle çıkılır. Basık kemerli kapı açıklığı yedi sıra mukarnasla nihayetlenen bir niş içine yerleştirilmiştir. Camiin doğu duvarının yakınlığı sebebiyle sağ yanda devam etmeyen mâil bir silme ile niş çerçeve içine alınmıştır. 0.90 x 1.85 m. ölçülerindeki kapıdan geçilince, duvarları gayet muntazam taş kaplama olan sekiz kenarlı bir sâlona girilir. Mekânın üzeri yarım küre bir kubbe ile örtülüdür ve kubbe yuvarlağına, sekiz köşeye yerleştirilmiş tepeleri aşağıda olan üçgenlerle intikal sağlanmıştır. Kubbe kireçle sıvalıdır. Yukarıda tafsilâtını verdiğimiz üç pencere ile aydınlanan türbenin bu pencerelerinden ikisi dikdörtgen şekilli biri kemerli nişler içinde bulunmaktadır. 0.39 x 0.25 m. ölçülerindeki tuğlalarla döşenmiş türbede sandüka mevcut değildir.

Eserin alt katına, üst kat merdiven sahanlığının altında bulunan geniş fakat çok basık bir kapıdan girilmektedir. 3.00 x 3.05 m. ölçülerindeki kare plânlı (6. Ş.) bu kat sivri kemerli bir beşik tonozla örtülüdür. Bütünüyle kesme taşla kaplı cenazelik hiçbir pencere ihtiva etmeyip bugün, kullanılmayan eşya deposu hâlinindedir.

Burmali Minare Camii Türbesi, XIII. asrın sonlarında pekçok örneğini bulacağımız köşeleri pahlı yüksek kübik kaideli türbelerin öncüsü olmak bakımından, türbe mimârimizde mühim bir yer işgal eder.

Ölçüler ve nisbetler :

Üst kat iç ve dış kenar uzunluğu : 1.75 m., 2.50 m.

Üst kat dahilî ve haricî alanı : 14.08 m², 30.16 m²

Üst kat haricî alanının dahilî alana oranı : 2.1

Alt kat iç ve dış kenar uzunluğu : 3.00 m., 6.55 - 6.80 m.

Alt kat dahilî ve haricî alanı : 9.15 m², 44.54 m²

Üst kat dahilî alanının alt kat dahilî alanına oranı : 1.5

Alt kat haricî alanının üst kat haricî alanına oranı : 1.4

İnşa tekniği :

Yapıda hâkim malzeme olarak kesme taş görülür. Kubbe dışında bütün sathlar kesme taşla kaplıdır. Alt katta dahi bu böyledir. Üst kat kubbesi sıva ile kaplı olduğundan, malzemesi hakkında kesin bir şey söylemek zor olmakla beraber, caminin bazı kısımlarında moloz taş kullanıldığı göz önünde tutularak, kubbenin de moloz taşla örülü olduğu söylenebilir. Sekizgen gövdeden kubbe yuvarlağına intikal, üstteki taş sırasında köşelere gelenlerin tepeleri aşağıya gelecek tarzda üçgenler şeklinde yontulmasıyla elde edilmiş küçük üçgenlerle temin edilmiştir. Türbede üst kat duvarları 0.90 m. kalınlığa sahipken alt kat duvar kalınlıkları 1.75 m. ye varmaktadır ki, bu, güçlü bir temel üzerine üst gövdeyi oturtmak gayesine matûf bir düşüncenin mahsulü olmak icab eder. Eserde tatbik edilen köşeleri pahlanmış yüksek kaide, bu tip kaideye sahip türbelerin ilk örneklerinden biri olmalıdır.

Tezyinât :

Eserde süsleme pencere nişleri ile kornişte toplanmıştır. Batı penceresi daha fazla bir önemi hâizdir. Süs unsuru olarak mukarnaslarla rozetler dikkati çeker. Türbe içte herhangi bir süs ihtiva etmemektedir. Burmalı Minare Camii Türbesinde aşırı bir süslemeye gidilmeden bazı bölümlerin tezyin edilmesiyle iktifa olunmuştur.

Yapının bugünkü durumu :

Eserin küllâhı yıkılmış, mukarnash kornişi dökülmüşken son zamanlarda her ikisi de yenilenmiştir. Gövde ile kaide arasında dolaşan geniş silmelerin yer yer kırılmış veya aşınmış kısımlarından sarf-ı nazar türbe esasen fazla bir zarar görmemiştir. Binanın üst katı 1147/1734-1735 yıllarında Hıfzî zâde Osman Fâik tarafından kütüphane hâline sokulmuş (36), zamanla ilgisizlik sebebiyle kitap-

lar yok olmuştur. Bugün üst kat boştur. Alt katta ise, bir kısmının içinde bozulmamış mumyalar bulunan sekiz tâbut varken, sonra buradan alınarak Müzeye nakledilmiştir. Hâlen eşya deposu hâlinededir.

Eserin kitâbeleri :

Türbeye ait bir kitâbe mevcut değildir. Ancak, bitişiğindeki camiin kapısı üzerinde kemer kavsi şeklindeki şerit bânî kitâbesini ihtiva eder (24. R.). Kitâbe Şöyledir :

١ - عمر جده العمارة المباركة في أيام دولة السلطان الاعظم غياث
الدنيا والدين أبو الفتح كيجسرو بن كيفاد بن كيجسرو قسيم
امير المؤمنين حلد الله سلطانه
٢ - عامره و واقعه العبد الضعيف امير الصيد عرج و احوه يوسف
الخارج عفر الله لهما . و لجميع المسلمين

(37)

«Bu mübârek imaret, Emirü'l-Mü'mininin yardımcısı, fetihler babası, büyük sultan Gıyaseddin Keyhüsrev bin Keykubad bin Keyhüsrev zamanında yaptırıldı. Onun yaptırıcısı ve vâkıfı zayıf kul, Emirü's-Sayd Ferrûh ve kardeşi hazinedâr Yusuf'tur. Allah onları ve bütün müslümanları bağışlasın.»

Camide, mihrab nişini kuşatan çinilerin üstünde ikinci bir kitâbe mevcuttur ki, bu bir san'atkâr kitâbesidir :

١ - عمل استاد محمد بن . . . ٢ - محمود . . . الاق سراوى

«Üstâd Muhammed bin Mahmûd el-Aksarâvî yapmıştır. Kitâbedeki son kelimenin okunuşu muhtemelen böyledir. A. Gabriel «el-Erranî» şeklindeki okunuşu benimsemiştir (38). Ancak kelimeyi el-Erranî olarak okumağa imkân yoktur. Biz daha makûl bir okunuş şekli olan «el-Aksarâvî» şeklini benimsiyoruz (39).

(36) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 117. s.

(37) İsmail Hakkı, a.e., 99. s.; Hüseyin Hüsameddin kitâbeyi bazı farklılıklarla okumuştur (H. Hüsameddin, a.e., I, 115. s.).

(38) A. Gabriel, a.e., II, 18. s.

(39) Oktay Aslanapa, a.e., II, 59. s.; Şerare Yetkin, a.e., 58. s.

Bâni :

Camiin kapısı üzerinde bulunan iki kardeşten Emîrî's-Sayd Ferrûh, IV. Kılıç Arslan'ın itimadını kazanmış olan Necmeddin Ferrûh olmalıdır (40). Camiinin inşa edildiği tarihlerde lala olan Ferrûh isminde bir başka devlet adamı daha mevcutsa da, onun 640/1242 de Çankırı'da yaptığını Dârü'l-Hadîs derûnunda kendisine ait bir türbenin bulunması, Burmalı Minare Camiinin bânîsinin Necmeddin Ferrûh olma ihtimalini artırmaktadır. Hüseyin Hüsameddin, Necmeddin Ferrûh'un damadı. Pervane Muhammed tarafından 699/1299-1300 yıllarında camiinin evkâfının tanzim olduğunu kaydeder ki, (41) bu husûs bânînin Necmeddin Ferrûh olduğunu teyid eder mâhiyettedir. Buna göre, Camiinin ön cephesine dayandırılmış ve cami ile irtibatlandırılmış türbenin de camiinin banileri veya yakınlarınca yaptırıldığını kabul etmek imkân dahiline girmektedir. Esere Cumûdâr Türbesi denilmesinin sebebi Cumûdâr isimli bir emîrin bu türbeye defnedilmesiyle alakalıdır.

Eserin tarihlendirilmesi :

Yukarıda metnini verdiğimiz kitâbede tarih mevcut değildir. Ancak Camiinin Gıyaseddin Keyhüsrev bin Keykubâd bin Keyhüsrev zamanında inşa edildiği kayıtlıdır ki, bu sultanın 1237-1246 yılları arasında saltanat sürdüğünü biliyoruz. Buna göre Camiinin 1237-1246 tarihleri arasında inşa edilmiş olmak icab eder. Türbeye gelince, Camiinin sonradan eklendiği anlaşılan yapının Ahlat türbe grubunu hatırlatan köşeleri çalık yüksek bir kaideye sahip olması, gövdesinin mukarnaslı bir kornişle nihayetlenmesi ve pencerelerinin şekli (42), bizi, eserin XIII. asrın son çeyreğinde yapılmış olabileceği ihtimaline sevk etmektedir.

Yapının Mîmârı :

Camiinin mihrabı üzerindeki kitâbeye göre eserin mîmârı Muhammed bin Mahmûd el-Aksarâvî'dir. Türbenin mîmârı ise bilinmemektedir. Aynı san'atkârın türbeyi de inşâ etmesi zayıf bir ihtimalden öteye gidememektedir.

(40) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 115. s.; İsmail Hakkı, a.e., 100. s.

(41) Hüseyin Hüsameddin, a.e., I, 115. s.

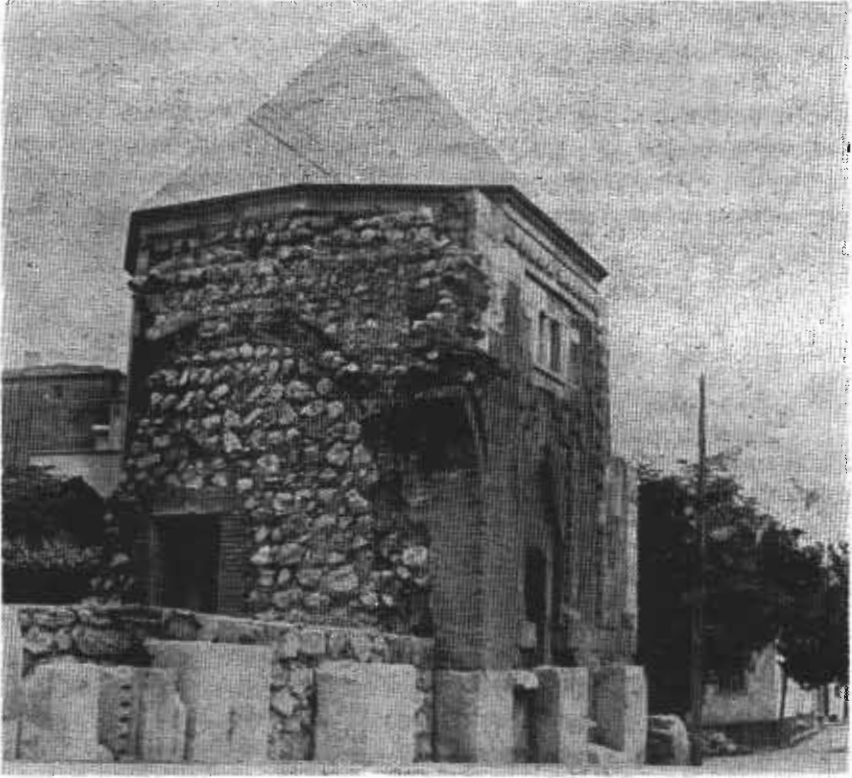
(42) Türbenin tarihlendirilmesi hususunda bizi tenvîr etmek lûtfunda bulunan Muhterem Hocam Doç. Dr. Halûk Karamağaralı'ya şükranlarımı arz ederim. .

BİBLİYOGRAFYA

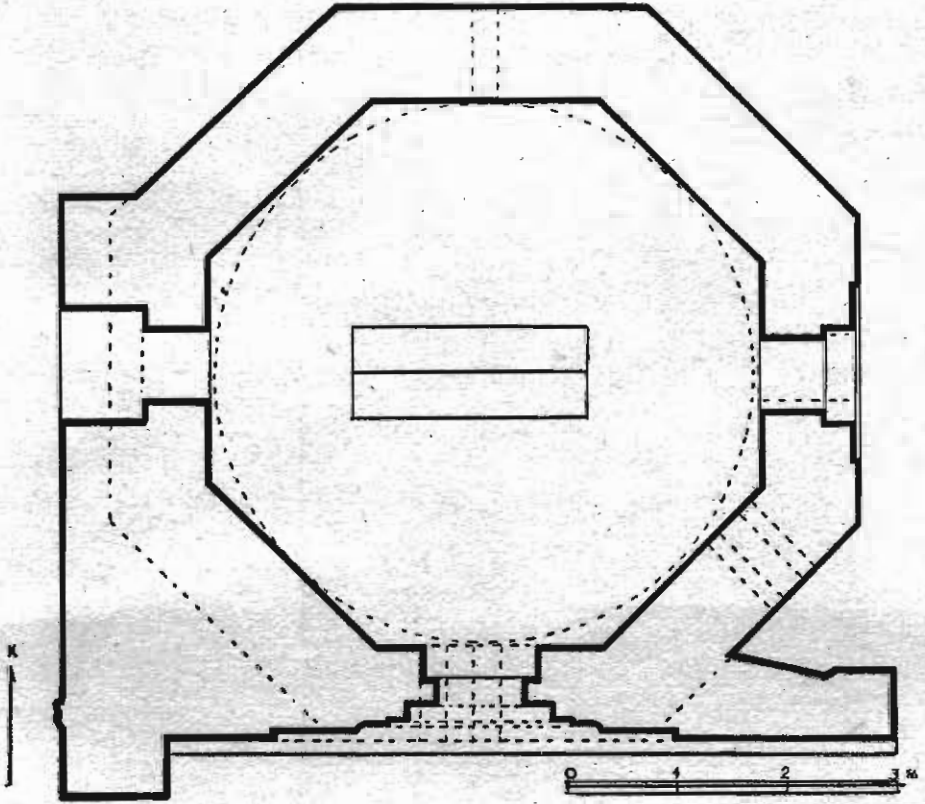
- ARIK, M. Oluş — «Erken Devir Anadolu — Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri», Anadolu, XI, 1967, Ankara, 1969, 67, 84-85, 92-93. s.
- ARSEVEN, Celâl Esad — Türk Sanatı Tarihi, II. fasikül, 105-106, 139-140. s.
- ASLANAPA, Oktay — Türk Sanatı II, İstanbul 1973, 57-61, 122, 136, 139. s.
- BAKIRER, Ömür — «Hacı Ferruh Mescidi», Vakıflar Dergisi, VIII. Sayı. Ankara, 1969, 174, s., 4, 6. r.
- CANTAY, Tanju — «Bir Kuzey-Batı Anadolu Gezisinden Notlar», Sanat Tarihi Yılığ, VII, İstanbul, 1977, 21-25. s.
- DIEZ, Ernst — ASLANAPA, Oktay — Türk Sanatı, İstanbul, 1955, 59, 81. s.
- GABRIEL, Albert — Monuments Turc D'Anatolie, II, Paris, 1934, 17-25 57-61, s.
- HÜSEYİN HÜSAMEDDİN — Amasya Tarihi, I, II, İstanbul, 1327-1330, 1329-1332, 115-118, 192, 198, 205-206, 283-287, 404, 415, s.
- KUBAN, Doğan — Anadolu-Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul, 1965, 147-148, s.
- ÖGEL, Semra — Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara, 1966, 44-45, 71. s.
- ÖNEY, Gönül — «Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi», Anadolu, XII, 1978, Ankara, 1970, 21, s.
- SÖZEN, Metin — Anadolu Medreseleri, II, İstanbul, 1972, 109. s.
- SÖZEN, Metin (Bir heyetle birlikte) — Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul, 1975, 75-76. s.
- TAŞKIN, Saadet, — «Anadolu Selçuklularında Çinili Lâhitler», Sanat Tarihi Yılığ, IV, İstanbul, 1971, 243-244. s.
- TEKİNDAĞ, M.C., Şehabeddin — «İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I», Türkiyat Mecmuası, XVI, 1971, İstanbul, 1971, 134-139. s.
- TURAN, Osman — Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1971, 131. 542. 582. s.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı — Kitâbeler, İstanbul, 1927, 94-101. s.
- ÜNAL, Rahmi Hüseyin — Les Monuments Islamiques Anciens de la Ville d'Erzurum et de sa Region, Paris, 1968, 107. s.
- YETKİN, ŞERARE — «Anadolu Selçuklu Şifahaneleri», Türk Kültürü, 10. sayı, Ağustos - 1963, 24. s.
- YETKİN, ŞERARE — Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul, 1972, 58, 93, 172. s



1. Resim — Amasya, Halifet Gâzi Türbesi kuzey cephesi.



2. Resim — Amasya, Halifet Gâzi Türbesi batı kenarının bugünkü durumu.



1. Şekil — Amasya, Halifet Gâzî Türbesi Plânı



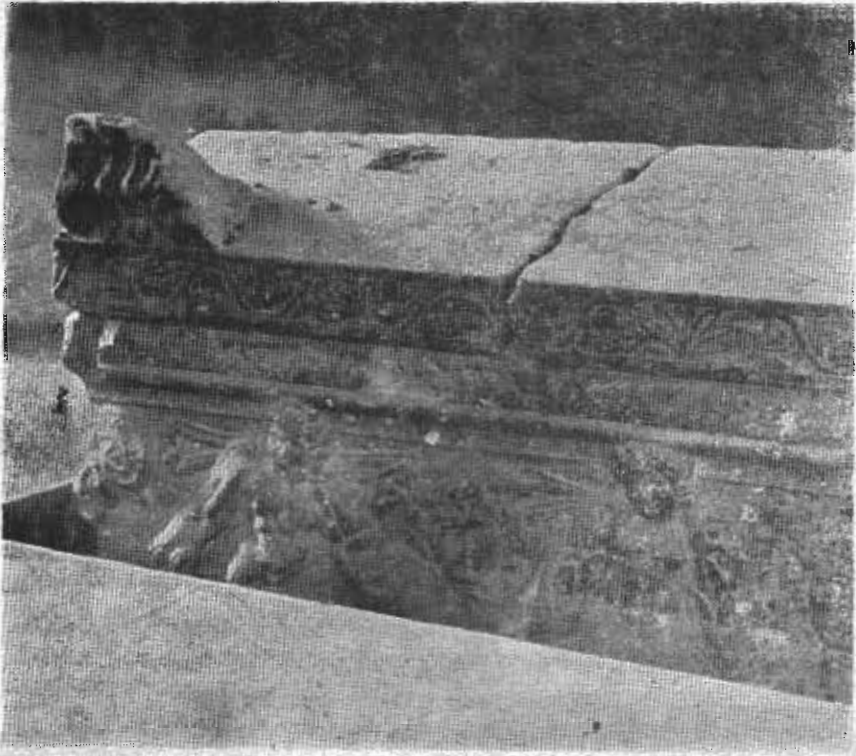
3. Resim — Amasya, Halifet Gâzi Türbesi portal cephesi tezyinatı.



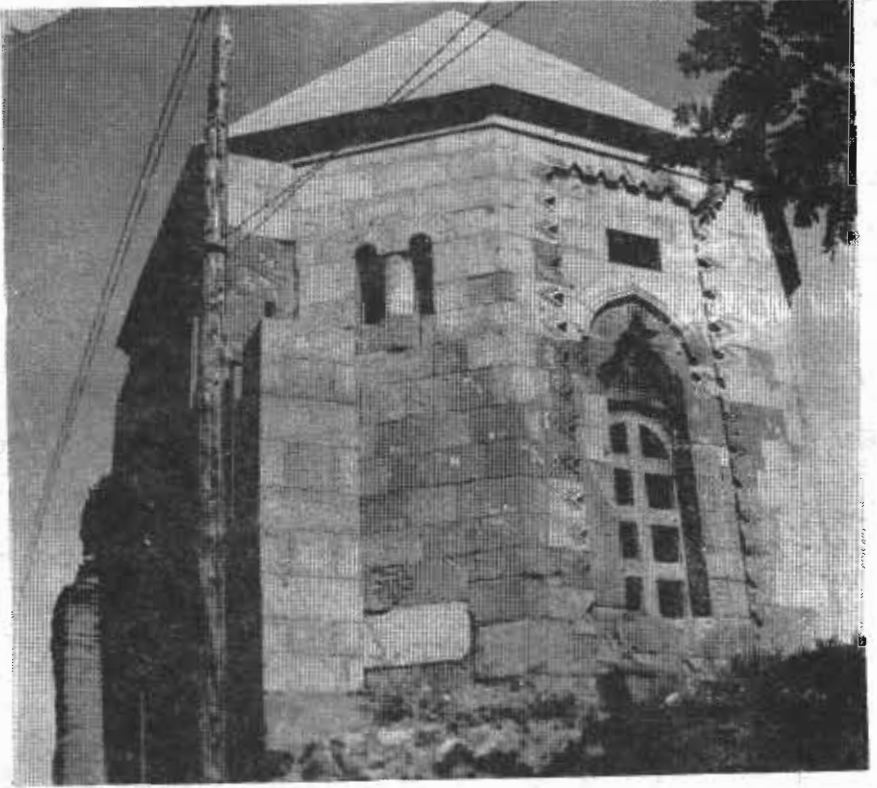
4. Resim — Amasya, Halifet Gâzi Türbesi onarımdan önceki durumu.



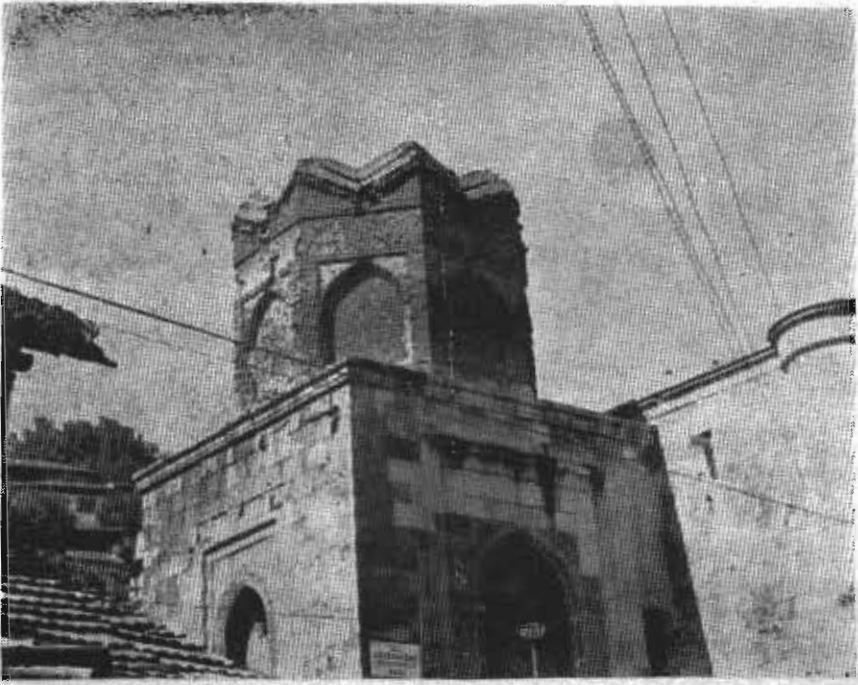
5. Resim — Amasya, Halifet Gâzî Türbesi doğu penceresi kafesi.



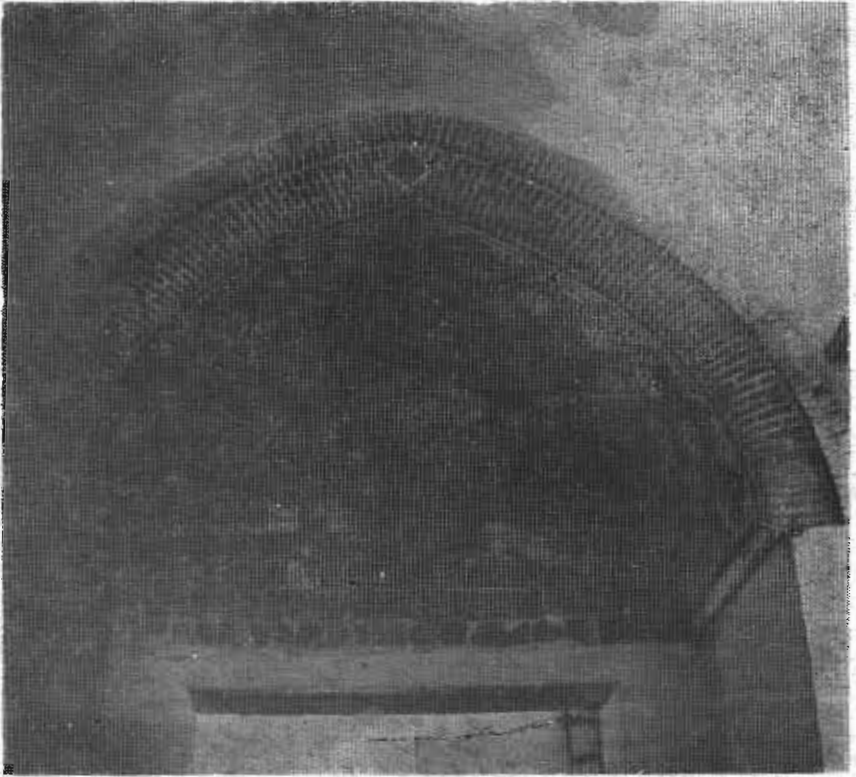
6. Resim — Amasya, Halifet Gâzi Türbesi sandúkası.



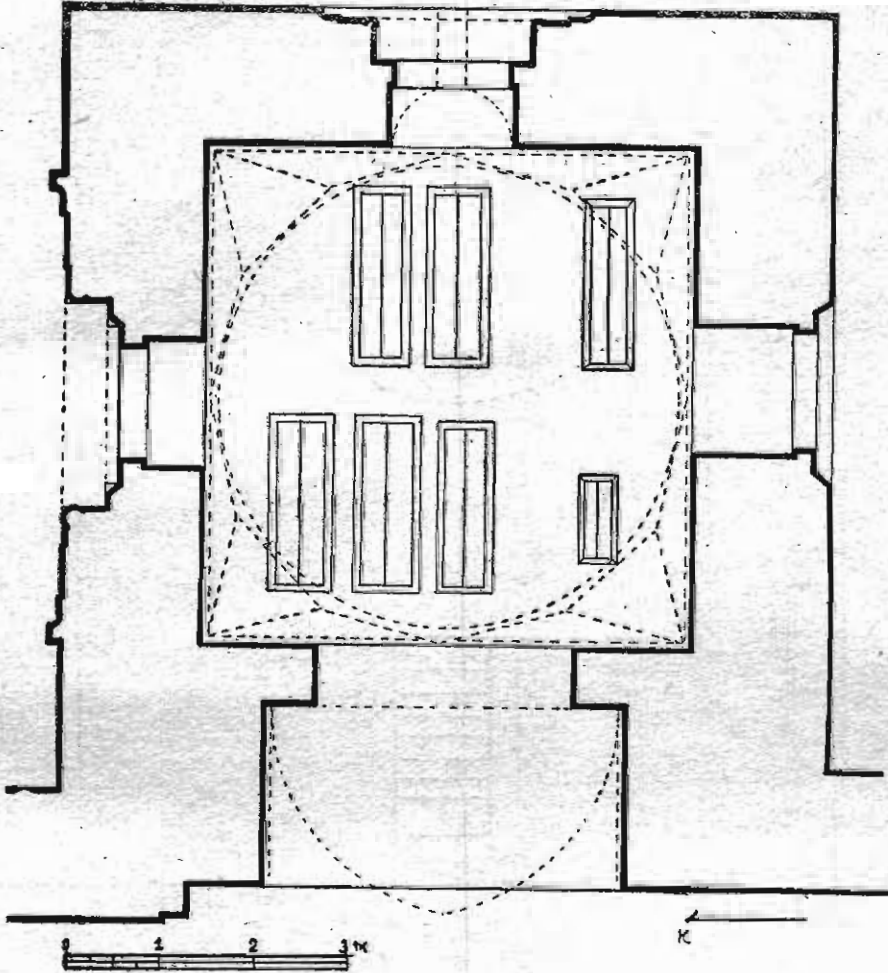
7. Resim — Amasya, Halifet Gâzi Türbesi doğu cephesi.



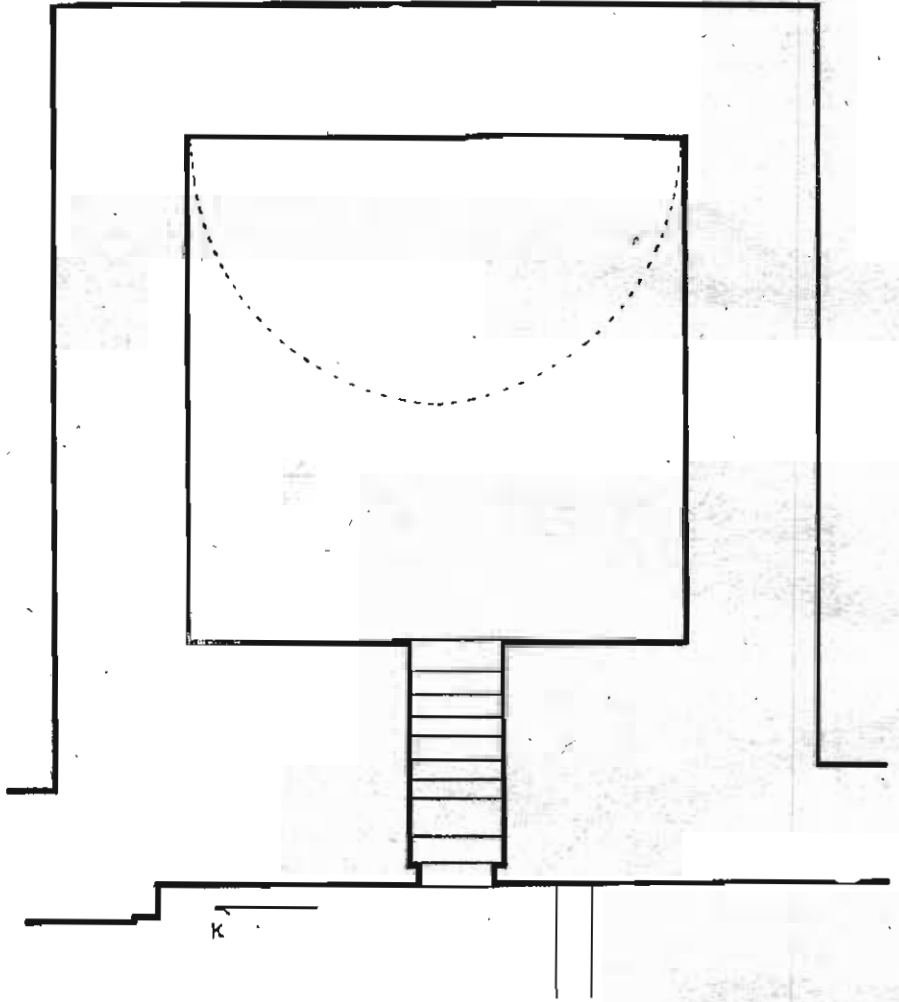
8. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi



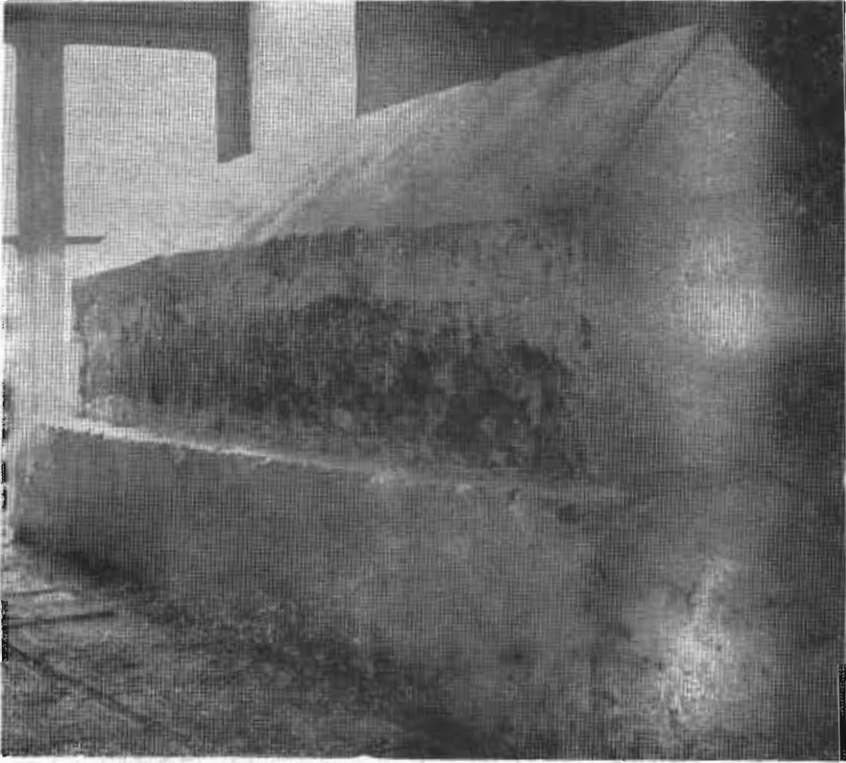
9. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi girişteki
eyvan tonozu.



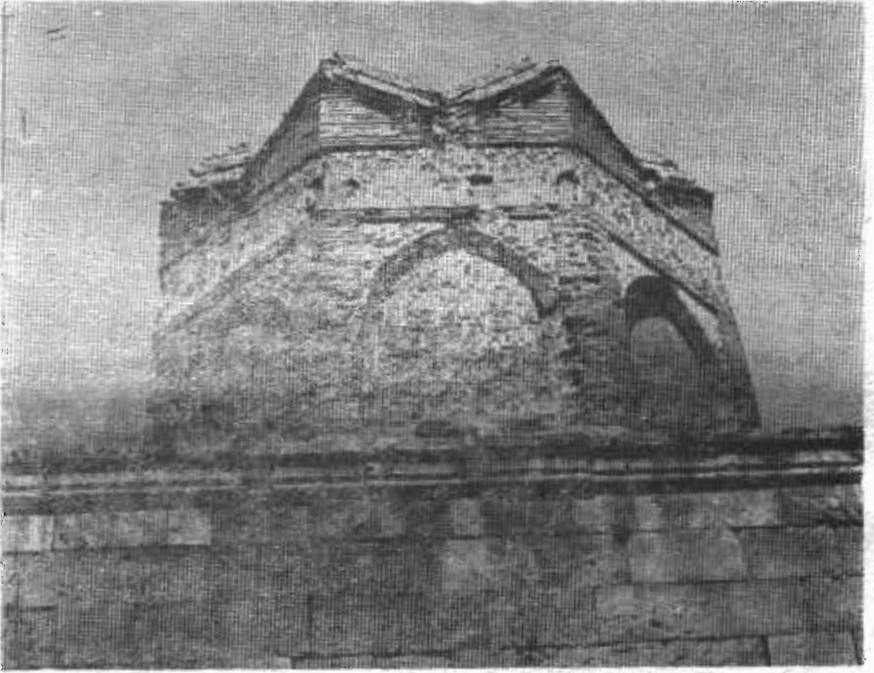
2. Şekil — Amasya, Gökmedrese Camii Tünbesi Üst Kat Plânı



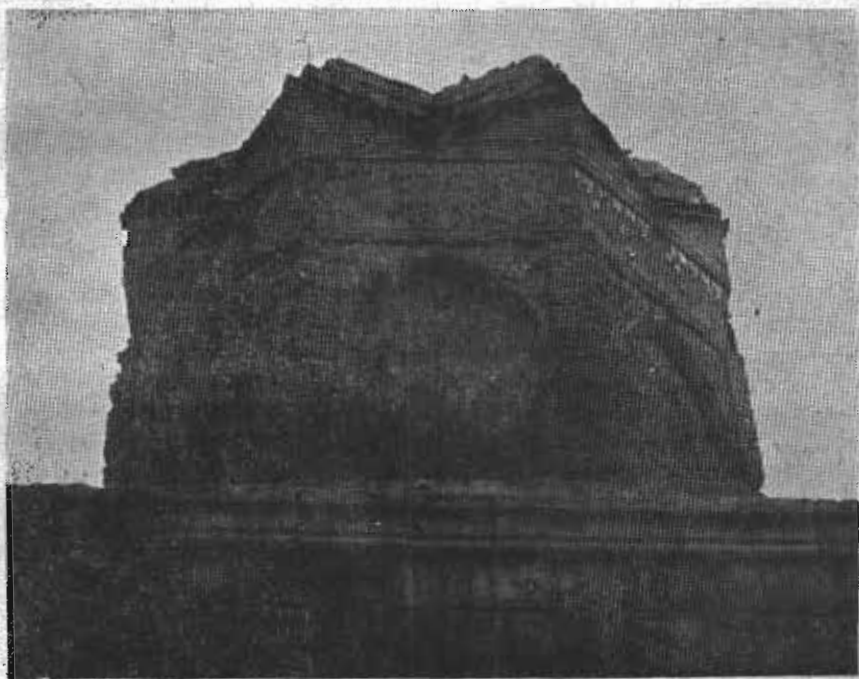
3. Şekil — Amasya Gökmedrese Camii Türbesi alt kat plânı.



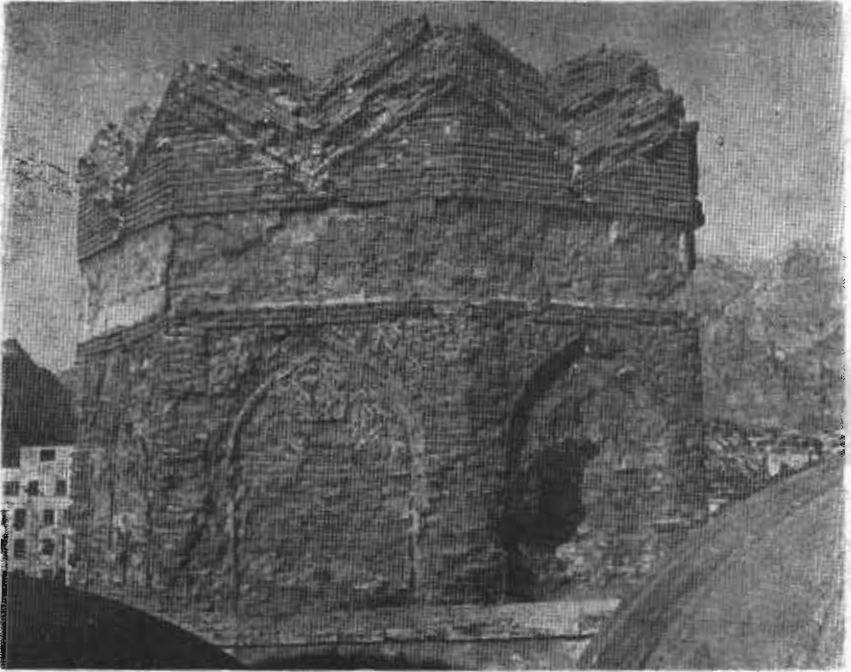
10. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi çinili sandûkası.



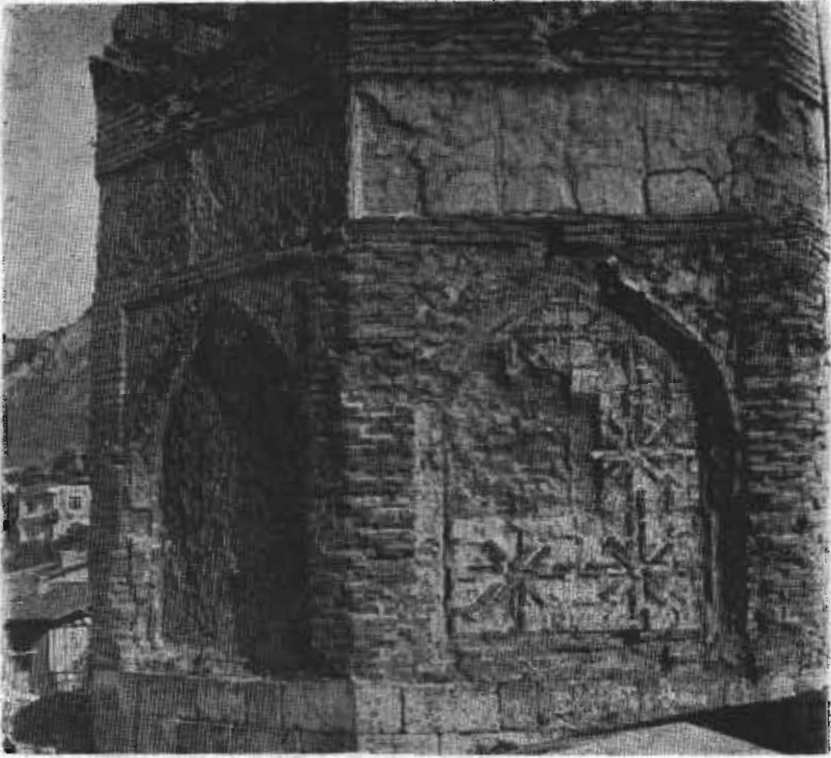
11. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi doğu kasnak cephesi.



12. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi kasnak güney cephesi.



13. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi kasnak batı cephesi.



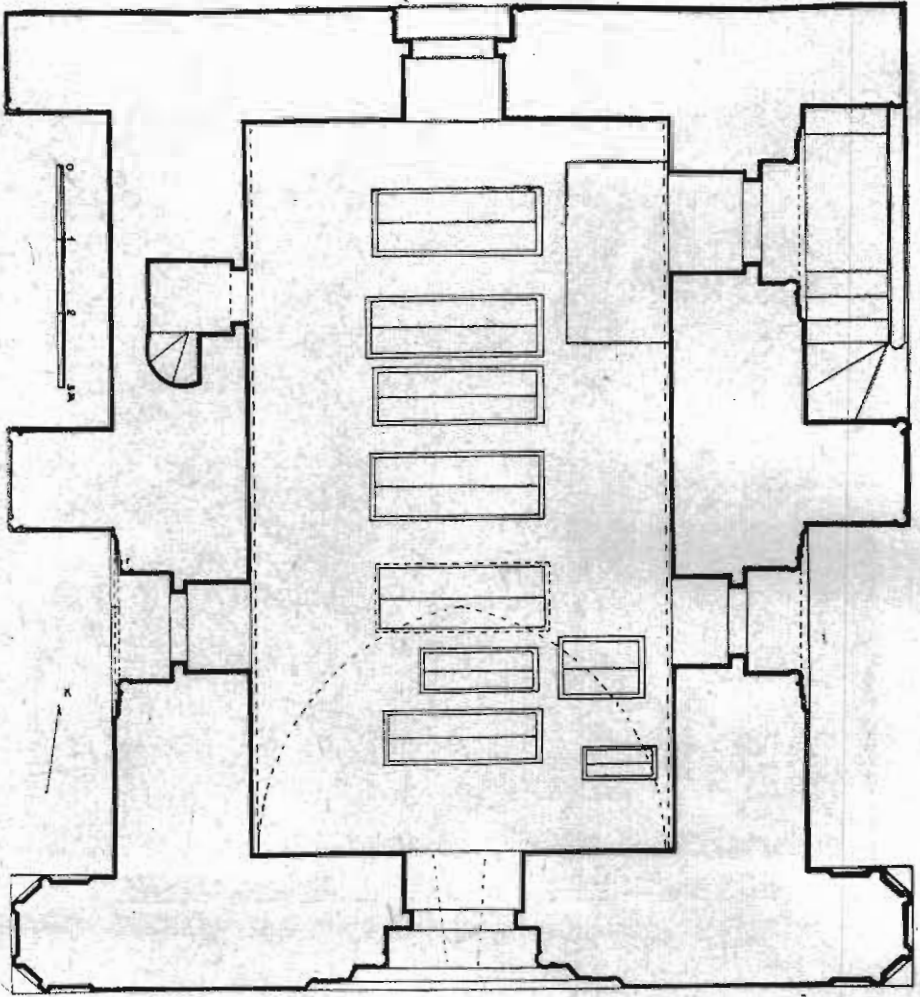
14. Resim — Amasya, Gökmedrese Camii Türbesi kasnak kuzey-batı cephesi.



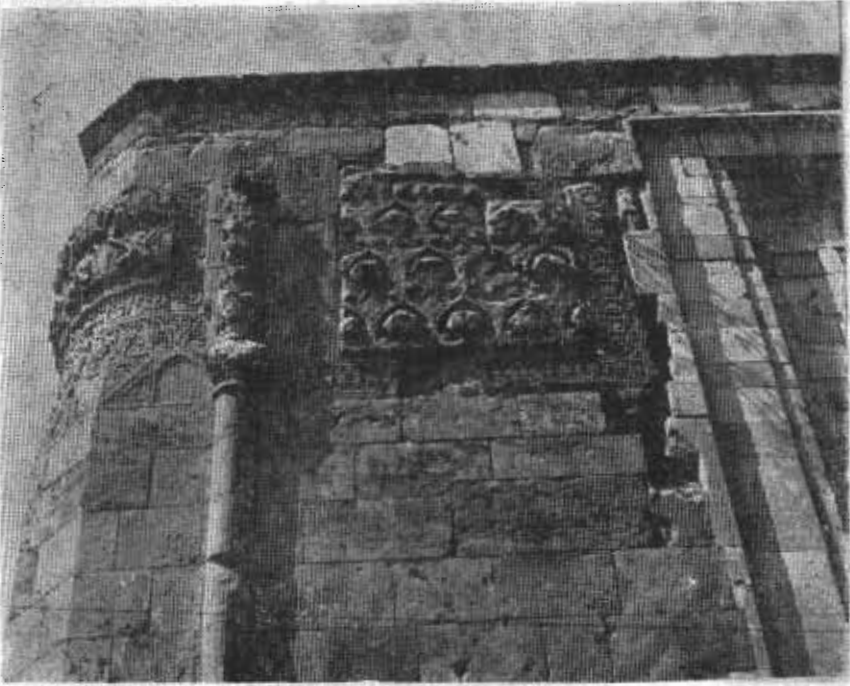
15. Resim — Amasya, Torumtay Türbesi.



16. Resim — Amasya, Torumtay Türbesi güney cephesi.



4. Şekil — Amasya, Toruntay Türbesi Plânı



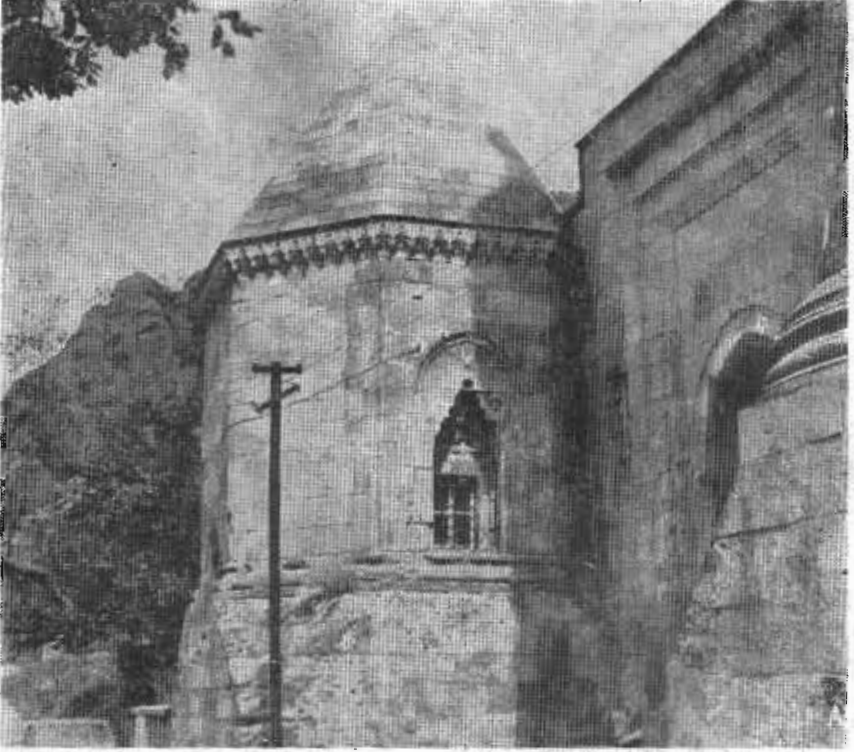
17. Resim — Amasya, Torumtay Türbesi güney cephe tezyinatı.



18. Resim — Amasya. Torumtay Türbesi, Torumtay'a ait sandûka.



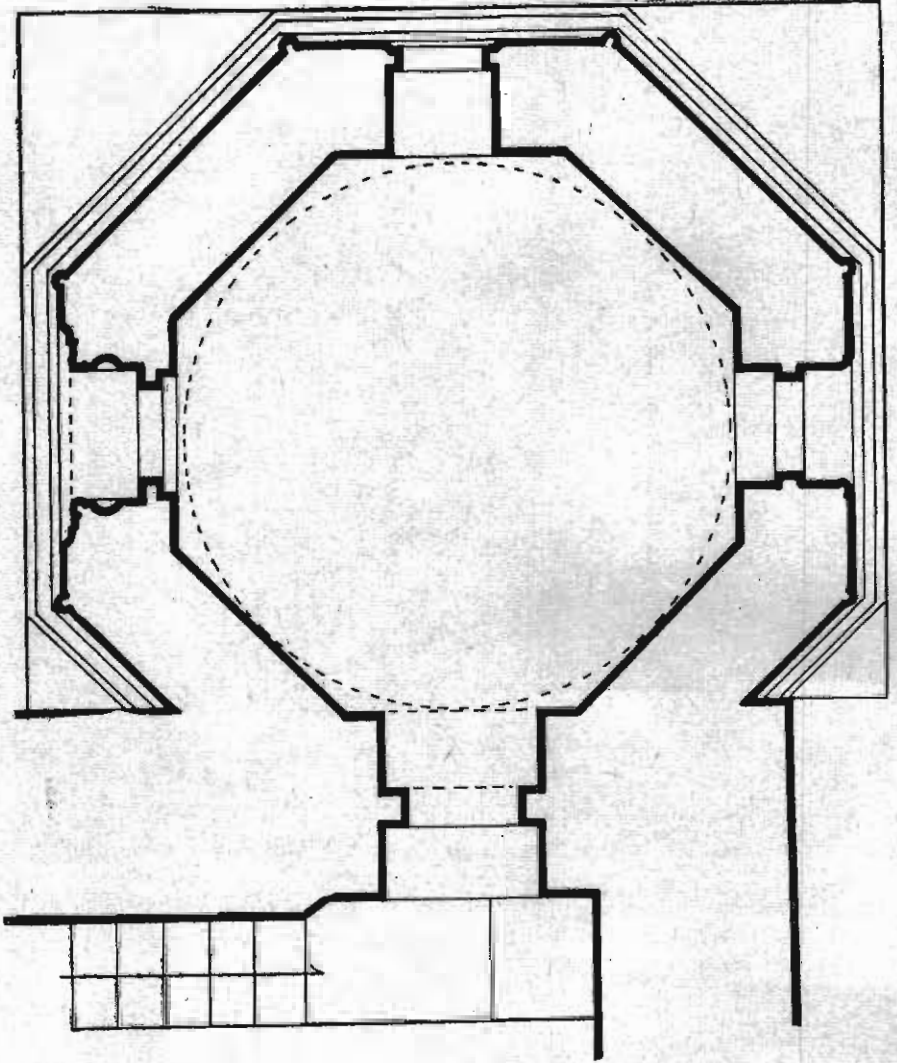
19. Resim — Amasya, Torumtay Türbesi, sandûkanın başucu kitâbesi.



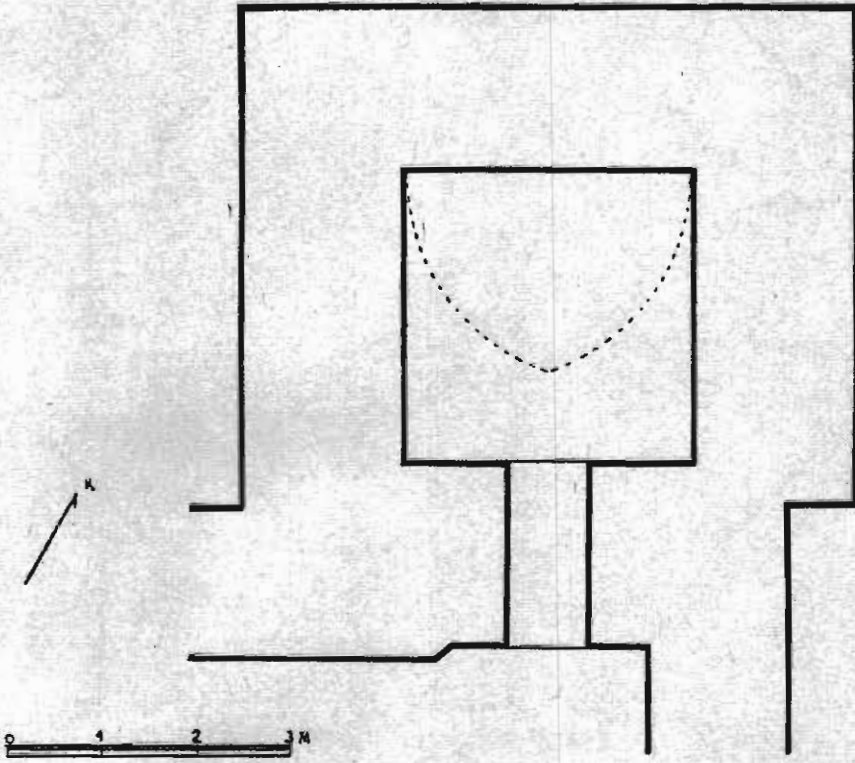
20. Resim — Amasya, Burmalı Minare Camii Türbesi.



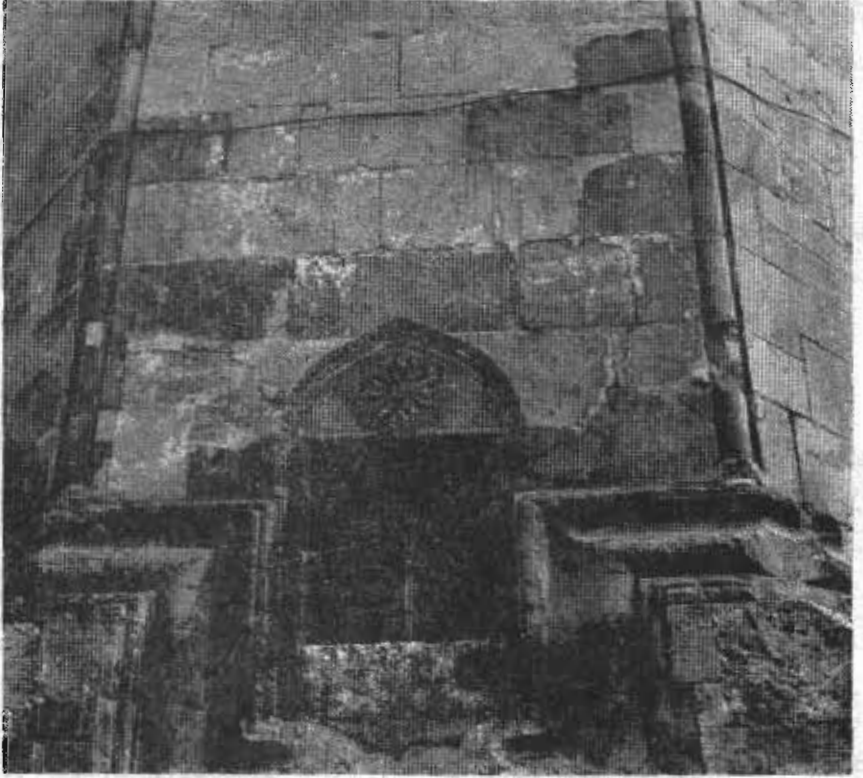
21. Resim — Amasya, Burmalı Minare Camii-Türbesi batı penceresi.



5. Şekil — Amasya, Burmalı Minare Camii Türbesi üst kat planı.



6. Şekil — Amasya, Burmalı Minare Camii Türbesi alt kat plânı.



22. Resim — Amasya, Burmalı Minare Camii Türbesi kuzey cephesi.



23. Resim — Amasya, Burmalı Minare Camii Türbesi doğu penceresi.



24 Resim — Amasya, Burmalı Minare Camii, kapı üzerindeki bâni kitâbesi.

NÂMİK KEMÂL'DE VARLIK MESELESİ VE ALLAH

Dr. Önder GÖÇÜN

Türk Edebiyatı Tarihi'nde, kısaca; vatan, millet ve hürriyet şairi olarak tanıdığımız Nâmık Kemâl, İslâmiyet açısından bakıldığı zaman; Allah'ın Varlığı, Birliği ve Azameti karşısında duyduğu derin hürmet ve yarattıklarına beslediği sonsuz hayranlık hissi ile hemen dikkatimizi çeker.

Nitekim, 19 Teşrin-i Sâni 1288 tarihli ve 6 numaralı İbret gazetesinde yayınlanan «Âile» başlıklı makalesinde şöyle der :

«İnsanı peder hâsıl eder, kâbile doğurdur, vâlide besler. Fakat, cümleyi halk eden Feyyâz-ı Kerîm'dir ki; Zât'ına ibâdet, Sun'una ma'rifet, ibâdına şefkat irâde ediyor».

Nâmık Kemâl, Allah telâkkisinde İslâmî prensiplere daima gönülden bağlı kalmıştır. Vatan, Millet, Hürriyet, Müsâvât, Kâinat, Dünya, Âhret, Tabiat, Cemiyet, Askerlik, Hukuk, İktisat, Mâliye, Maarif, Ticâret, Âile, Beşer, Ahlâk, Siyâset.. vs. gibi her husustaki duygu ve düşüncelerini İslâmî hükümlerle desteklemiş ve birleştirmiştir. Hemen bütün tekliflerinde İslâmiyet'e geniş ölçüde yer vermiştir. Bu itibarla O; Tanzimat muharrirleri içinde, İslâmî mefhumlara temas bakımından ayrı bir yer işgal eder.

Varlık âlemine ve ondaki İlâhî nizamı son derece hayranlık besleyen şairimiz, bu maksatla :

«Dikkatle bakılırsa, bu kângâh-ı Kudret'in her zerresi bir cihân-ı hikmet, her lâhzası bir devr-i ibretidir. Akıl her gördüğünden müstefid olabilir, her işitdiğinde bir hisse-i ma'rifet bulabilir; hattâ, allâme-i riyâzî meşhur Newton, mahsûlât-ı ma'ârifin en

mu'cizlerinden olan kuvve-i câzibe kânûnlarını bir elmanın sükû-
tundan ibret-bîn olarak keşfeylemiştir.» (1)

«Zaman» mefhumundan hareketle :

«Mâzi meçhûl, istikbâl andan meçhûl!... Ezelden beri bir ka-
ranlık içinde dünyâya gelmişiz, gözümüzü açmışız; biraz nûr gör-
müşüz, ebede doğru gidiyoruz» (2).

şeklinde konuşarak, Allah'a da tam bir teslimiyet gösterir :

«İrâde-i İlâhiyye'ye karşı durulmaz. Bizim için, elden gelen
sa'yi sarf etmekden başka çâre yoktur» (3).

«Hakikî delil olmak bakımından, bizzat Allah kâfidir.» (4)
şeklindeki Âyet'e :

«Hakk'dır sözümüz Hakk ile isbât ederiz biz.» (5) diye atıfta
bulunarak, sözünün doğruluğuna Allah'ı şahit gösteren Kemâl
Bey'in, çeşitli eserlerinde Allah'ın Varlığı meselesine temasla;
Allah'ın güzel isimleri demek olan «Esmâü'l-Hüsnâ» veya «Esmâ-yı
Hüsnâ»ya yer verdiğini görüyoruz.

İşte bu çalışmamız, o güzel isimlerin Nâmık Kemâl'in eser-
lerinde tesbiti gâyesine yönelmiştir. Şimdi, sırasıyla bunları gö-
relim :

1 — ALLAH :

Esmâü'l-Hüsnâ içinde, «İsm-i Âzam - En büyük İsim» ola-
rak bilinir. Şâirimiz, çeşitli vesilelerle bu ismi zikreder. Nite-
kim :

«Beni O'na Allah vermiş. Allah!.. Kimse ayıramaz!.. Kimse,
Allah'ın hükmüne karşı duramaz...» (6).

(1) İbret, İbret'den Numara : 3, Haziran — 1872.

(2) Celâleddin Harzemşâh, (15. Perde — 1, Meclis) Mısır — 1315, s. 363.

(3) a.g.e., ayn. sh.

(4) Nisâ Sûresi, 171. Âyet.

(5) Şiirleri, 274. Gazel.

(6) Zavalhı Çocuk, (3. Fasil — 6. Meclis, Şefika'nın sözleri.) İst. 1290,
s. 62.

şeklinde O'nun. herşeyin mutlak hâkimi olduğunu ifade eder.

Kızı Feride Hanım'a, 5 Zilkâde 1294'de Midilli'den gönderdiği mektubunda şöyle yazar :

«Allah büyük, her meşakkatin bir taraftan mükâfatını ihsân eder.»

«Allah Efendimiz»'in «Cümleden Ulu» olduğunu söyleyen (7) Nâmık Kemâl, EbuZZiyâ Tefvik Bey'e de :

«Allah, kardeşi kardeş; kesesini ayrı yaratmış.» (8) meselini hatırlatır.

Vatan Yahut Silistre piyesinin merkezî kahramanı İslâm Bey, Gönüllüler'e hitaben :

«Biz vatani muhafaza edeceğiz. Allah da bizi muhafaza edecek.» (9).

dedikten başka, Zekiye'ye de «Allah'ın büyüklüğü»nü söyler (10).

İman esaslarına sıkı sıkıya bağlı bulunan yazar; Celâleddin Harzemşâh'ın şahsında, Âhiret'te Allah'ın adâleti neyi gerektirirse ona râzî olduğunu (11), belirtir ve gene O'nun ağzından :

«Allah mu'înimiz olsun» (12) şeklinde, Allah'tan yardım diler.

«Allah'ın Adlî ne büyüktür!» (13) diyerek, Allah'ın adâletini tebci eden Nâmık Kemâl; Celâleddin ölürken kendisine :

«Allah.. Âmentü Billâhi ve Resulihî ...» (14) sözünü terennüm ettirir.

(7) Menemenli Rifat Bey'e Mektup. Midilli — 21 Zi'l-Hicce 1295.

(8) EbuZZiyâ Tefvik Bey'e Mektup. Midilli — 11 Cemâzi'el-âhire 1297.

(9) Vatan Yahut Silistre, (1. Fası — 4. Meclis) İst. 1307, s. 37.

(10) a.g.e., ayn. shf.

(11) Celâleddin Harzemşâh, (1. Perde — 6. Meclis) Mısır 1315, s. 35.

(12) a.g.e. (2. Perde — 3. Meclis) s. 88.

(13) a.g.e. (14. Perde — 1. Meclis) s. 356.

(14) a.g.e., (16. Perde — 2. Meclis) s. 413.

Gülnihâl, İsmet'e :

«Allah ile ahdim var.» (15) derken; İsmet de O'na :

«Benim Allah'ım Âdil'dir.» (16) karşılığını verir.

Osmanlı Tarihi'nde, 2. Sultan Murad'ın ölmeden önce başından geçen bir olay nakledilirken de aynı isme tesadüf olunur :

«Sultan Murâd bir gün sahrâda gezerken yanında bir derviş zuhûr etmiş ve : Pâdişâhım, Allah ile olacak vakitdir; dünyâ işi hitâm buldu diyerek çekilüb gitmiş idi. (..) Oradan sarayına gelince, başında bir şiddetli ağrı zuhûr etdi. Hastalandığının üçüncü Cum'a günü ki, 855 Muharremi'nin üçüncüsü idi, inzivâhâne-i İlliyyin'e rücû eyledi.» (17).

Tâlim-i Edebiyat Üzerine Bir Risâlesinde; Allah'ın, insanı terakki veya tahavvül için yarattığına işaret eden (18), Nâmık Kemâl şiirlerinde de; «İsm-i Âzam»'a şu şekilde yer vermiştir :

- a) Şeytânaddan dûr olan hakk-gû'ya sad efsûs kim
Her sözü merdûd olur Allah'a isnâd etse de (19)
- b) Nâm-ı Ahmed nüsha-i icâde Bismillâh'dır
Pençe-i Âl-i abâ aynıyle bir Allah'dır (20)
- c) Mübârek bâd İslâm'ın medâr-ı şevket ü şâmı
Şehâdetdir sana Allah'ın en kıymetli ihsânı (21)
- d) Yâremize kimse fitil salmıyor
Tabutumuzu kaldıran kalmıyor
Allah bile öcümüzü almıyor
Müslüman olduksa gâvur mu olduk» (22)

(15) Gülnihâl, (1. Fasıl — 1. Meclis) İst. 1327 s. 17.

(16) a.g.e. (5. Fasıl — 4. Meclis) s. 157.

(17) Osmanlı Tarihi, Sultan Murâd-ı Sâni faslı. Cild : 3 Cüz : 5. İst. 1327 s. 290-291.

(18) Prof. Necmeddin Halil Onan, Nâmık Kemâl'in Tâlim-i Edebiyât Üzerine Bir Risâlesi. Ank. 1950 s. 8.

(19) Şiirleri, 71. Gazel.

(20) a.g.e. 229. Gazel.

(21) a.g.e. Midhat Paşa Hakkında Mersiye.

(22) a.g.e. Hece Vezniyle Yazılmış Şiirler'inden; 9. Şiir.

2 — HAKİM :

«Hikmet sahibi» demektir. Allah'ın bütün emirleri, kulları için birer hikmettir; hayır ve menfaat kaynağıdır. O'nun hiçbir işi, gayesiz ve faydasız değildir. Bu itibarla, kâinatta herşey yerli yerinde yaratılmıştır; bir hikmete dayanır.

Şairimiz, gözün dahi vücudun arkasında değil; önünde yaratılmasını, zamanın tasarrufunu, âlemin bir nizam dahilindeki devrini Sâni-i Hakîm'e bağlar :

«Nazar, mâziye masrûf olmak lâzım gelse idi, Sâni-i Hakîm elbet basarayı arkada yaratırdı. Mâzide aradığınız nedir? Gâ'ib ettiğiniz ömrü taharri ederseniz heyhât! Zamânı kim i'âde edebilir? Âlemin devrini aksine çevirmeğe kim muktedir olabilir?» (23).

3 — HAKK :

Varlığı daima gerçek ve sâbit olan Allah'ın isimlerindedir. Varlığında, kendisinden başkasına muhtaç olmayan yalnız O'dur. Bütün kâinat, Allah'ın yaratmasıyla var olmuştur. Allah'tan başka herşey değişir, yıkılır, yok olur, tekrar yapılır. Bâki ise, ancak Hakk'tır (24).

Bu itibarla :

«Bilmem ki, kulun zulmünü Hakk'ın inâyetine nasıl tercîh ediyorsunuz?» (25).

sorusunu soran ve bu duruma hayret eden Nâmık Kemâl, Kâni Paşa-zâde Rifat Bey'e yazdığı ve Eylül 1282 tarihini taşıyan manzum mektubunda da :

Feyz-i ikbâlini irfânına mânend ede Hakk

Bu du'â virdim olur subh ile şamımda benim

diyerek, arkadaşı adına Hakk'ın yardımını ister.

Kâmil Paşa için :

(23) Rüyâ, İst. 1326 s. 15.

(24) Ali Osman Tathsu, Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi, İst. 1972, s. 132-133.

(25) Rüyâ, İst. 1326, s. 15.

«Sen mu'in-i ehl-i İrfansin sana Hakk'dır mu'in» (26) mısramı yazan ve kendisini de :

Ben ârifim ilm-i yakîn irfan-ı Hakk'dır zâtıma

Bir kâmilim yâr ü karîn eşrâf ü kümmeldir bana (27)

şeklinde, «ârif» ve «kâmil» olarak gören Kemâl Bey; Hakk'ın isbâtına, delil ve zannı terketmeyi kâfi bulur :

«İsbât-ı Hakk'a terk-i delîl ü zunûn yeter» (28)

Cenâb-ı Hakk'ın çok merhametli olduğuna :

«Cenâb-ı Hakk erhâm'dır.» (29) diye temas eden şâir :

«Cenâb-ı Hakk, bir mevcûdu icâd ettiği zaman Âdem'i de beraber icâd etmiş olur.» (30).

demek suretiyle, «Varlık» ve «insan» münasebetinde, O'nun yaratıcılığındaki nizamı belirtir.

«Biz yanılmamağ, Cenâb-ı Hakk'a mahsûs biliriz.» (31)

dedikten başka, O'nun adâleti; çocukları, atalarının yaptıklarına vâris etmemiştir, görüşünü ortaya koyar :

«Cenâb-ı Hakk'ın adâleti; ahfâdı, ecdâdın ef'âline vâris etmemiş.» (32)

Herşey, Cenâb-ı Hakk'ın irâdesi dâhilindedir. Bu sebeple, şehit olmak da O'nun nasip etmesine bağlıdır :

«Eğer, Cenâb-ı Hak nasîb eder de, şehîd olursam..» (33)

Nihayet, şairimiz; «Hak-Teâlâ» ifâdesinin basit olarak Arapça ise de, tamlama olarak Türkçe olduğunu söyler :

(26) Şiirleri, Kâmil Paşa Hakkındaki Kasîde'den.

(27) a.g.e. 12. Gazel.

(28) a.g.e. 204. Gazel.

(29) Feride Hanım'a Mektup. Midilli — 24 Safer 1296.

(30) Menemenli Rifat Bey'e Mektup. Midilli — 6 Şubat 1297.

(31) Menemenli Rifat Bey'e Mektup. Midilli — 22 Nisan 1300.

(32) Cezmi, (Âdil Giray'ın sözleri) İst. 1305, s. 119.

(33) Âkif Bey, (1. Fasil — 1. Meclis) İst. 1326 s. 7.

«Hakk-Teâlâ, müfredât cihetiyle Arabî ise de, terkîb i'tiba-riyle Türkçe'dir.» (34).

4 — HÂLIK :

Herşeyi yoktan var eden, yaratan, yapan; bütün kâinâtın görüp, geçireceği hâlleri, hâdiseleri tayin ve tesbit eden Allah, bu sıfatları dolayısıyla «Hâlık» diye zikr olunur.

Nâmık Kemâl'in, Menemenli Rifat Bey'e, Midilli'den 26 Temmuz 1296 tarihinde gönderdiği mektubunda; O'nun İlâhî Adâlet'le ilgili —hatırlayamadığını kaydettiği— bir sorusuna cevaben :

«... maksadın Hâlık için adâlet neden lâzım olsun; ise, herşey Yed-i Kudret'inde değil midir? İstedliğini yapar!»

demesi, Hâlık'in yegâne kudret ve kuvvet sahibi olduğunun, güzel ve anlamlı bir ifâdesidir.

Hâlık, «yok»u «var» eden «Kudret» demektir. İnanmayanlar için, «yok»dan, «var»dan söz edilemez :

«Hâlık; dikkat et, yok'u var eden Kudret demektir. Eğer, münkir bulunacak isen, yok'dan var'dan bahs etmemeliyiz.» (35)

Hâlık'ı gerçek inanç sahipleri idrâk edebilirler. O, Kemâl'in ta kendisidir. Nitekim, muharririmizin :

«Mevcûdâd içinde nekâyisden ârî yalnız Hâlık-ı Azîmü's-şân'dır. Hâl böyle iken, âsâr-ı beşer'de kemâl aramak, ayn-ı noksan'dır.» (36)

şeklindeki sözlerinde, bu husus açıkça ortaya konulur.

(34) Muâhezât-ı Edebiyye'yi Hâvi Bir Mektup'dan, Magosa — 1291.

(35) Menemenli Rifat Bey'e Mektup. Midilli — 6 Şubat 1297.

(36) Bahâr-ı Dâniş Tercümesi'nin Mukaddimesi, s. 14.

FİLOZOF PLATON'DAN PORPHYRIOS'A M E K T U P

Dr. Fahrettin OLGUNER

Mektup Hakkında Birkaç Söz :

Aşağıda türkçesini sunduğumuz bu mektubun aslı arapçadır. Süleymâniye Kütüphânesi (Ayasofya - 28 - 22 numarada) kayıtlı bir mecmua içinde (varak 204-215) bulunan bu metin, 1922 yılında (Revue Catholique Orientale Mensuelle, sayı 11, sh. 884-892 de) Şeyho tarafından da neşredilmiş bulunmaktadır.

Arapça olarak kimin tercümesi, ya da te'lifi olduğunu bilmediğimiz bu mektup, isminden anlaşıldığı üzere. Platon tarafından Porphyrios'a hitâben yazılmış ve Porphyrios'un bir sorusu üzerine kaleme alınmış kabul edilmektedir.

Bilindiği gibi Platon; M.Ö. 427-347 tarihleri, Porphyrios ise; M.S. 232-304 yılları arasında yaşamış bulunmaktadır. Dolayısıyla iki şahıs arasında târîhî bir yakınlık söz konusu olamaz. Ayrıca Porphyrios, doğrudan doğruya Platon'un tâkibcisi de değildir. Akla gelecek tek ihtimal, Platon'un tâkibcilerinden birinin, Platon'un kitaplarına dayanarak ve oradan cümleler aktararak bunu kaleme almış olmasıdır. Nitekim buradaki fikirlerden bir kısmı; akıl âlemi, sebât ve bekânın yalnızca orada bulunduğu... vb. (1) Platon'a bağlanabilir. Ancak, mektuptaki ifâdelerden hiçbiri, ifâde olarak, Platon'un hiçbir eserinde mevcûd değildir. Dolayısıyla bu mektûbun, doğrudan doğruya veya ifâde olarak, Platon'a bağlanması mümkün değildir. Nitekim metin içinde Hakîm Diogènes ile Kral Antiyak-

(1) Bak, terc. sh. 2 31 - A.

hos'dan söz edilmektedir (2). Yunan'da bu isimde bir krala rastlanmamaktadır. Böye bir hikâye, Büyük İskender (salt M.Ö. 356-324) ile Cynique Diogènes (M.Ö. 413-322) arasında geçer. Metinde adı geçen de bu Diogènes olmalıdır. Mektupta ayrıca Sokrates'in (M.Ö. 470-399) ismi de anılır (3). Ancak, mektup içinde bunlar, geçmiş devrin adamları olarak görülmüyorlar. Halbuki Platon, her iki filozofu da, hayatta iken idrâk etmiş bulunmaktadır.

Bilindiği üzere Porphyrios, sudur nazariyesinin kurucusu Plotinos' (M.S. 203-270)'un talebesidir. Mektupta Plotinos ve Plotinosculara âid (nurların nûru... vb.) kavramlarla (4), Aristoteles'in fikirlerini hatırlatan (hareket, hareket ettirici... vs.) (5) ifâdeler yer almaktadır.

Şu halde mektup, târîhî yönden ve fikir açısından Plotinos'a âid olabilir. Oysa, İslâm Dünyâsında bu, (târîhî realiteye aykırı olarak) Platon'a atfedilmiş durumdadır. Demek oluyor ki İslâm Dünyâsı, Platon ile Plotinos isimlerini karıştırmış bulunmaktadır. Bu da bize, (mektûbun gerçek yönünden ziyâde) İslâm Dünyâsındaki Platon portresinin gerçek yönünü göstermektedir. İslâm Dünyâsı'nın Platon'u ne derece yakından tanıyıp tanımadıklarına ışık tutması bakımından bu mektup oldukça ilgi çekicidir. Metinde yer alan bazı İslâmî tasavvurların (Allah hakkındaki ifâdelerde olduğu gibi) (6) dikkatlerden uzak kalamıyacağı aşîkârdır. Bu da Batı'dan İslâm Dünyâsı'na intikal eden ya da ettiği söylenen metinlerin durumu hakkında düşündürücü bir husus arz etmektedir.

İşte bu sebeplerle bu mektubun tercümesini, sunmayı uygun bulduk.

Çeviren

(2) Bak, terc. sh. 233

(3) Bak, terc. sh. 235

(4) Bak, terc. sh. 231

(5) Bak, terc. sh. 231

(6) Bak, terc. sh. 231

MEKTUP

Üzüntü ile Kederin Kaldırılması ve Zühdün İsbâtı Hakkında Sorulmuş Bulunan Bir Soruya Cevap Olarak Filozof Eflâtûn (Platon)'un Ferfiryus (Porphyrios)'a Mektubu

Allah'ın adı ile.. Gerçek Melik, Hakikî İlâh! Ayrı kelimelerle çağrılan ve ittifakla istenen tek Maksûd! İlk hareketlerin başlanğıçlarının tükenmez kaynağı olan Kadîm. Yapıcı ve bozucu zıd-
ların yaratıcısı. Böylece kuvvetini ortaya koyup kudretini açıkladı. Akıl, düşünce ve hayal sınırlarını aştı. Sıfatlandırılmayan Zât ve kavranamayan sıfat. Şanı Yüce, unsurların unsuru kuvvetlilerin kuvvetlisi, hareketlerin hareket ettiricisi. İsmi mukaddes, kadri yüce. Nurların nûru, zamanların zamâni ve dehirlerin dehri. Ulu ve mutlak münezzehtir. Değişikliği olmayan, müddetinin kopukluğu bulunmayan dâimîliği ile ebedî ve kusursuz olarak kusursuz.

Yalnız O'na el açar; beni ve seni (kendinden olan ve kendisine uygun bulunan) tertemiz akıl ile iyi ve doğru işe tahsis kılmasını sadece O'ndan isterim. Zîrâ O, iyiliği elinde tutandır. O, iyiliğin kendisidir. O, herşeye kâdirdir.

Mektûbun geldi. Allah, seni başarının sırrına ulaştırısın.

Sana açıklama yapmamı istiyorsun : Âlemde çoğuna ârız olan, pekazının kurtulup uzak kalabildiği keder ve üzüntünün (mâhiyeti) nedir? İsmi aklın ve idrâkın ötesinde olan Rabb'in onları da faziletli ve üstün kılmış olmasına rağmen keder ve üzüntünün çoğunluk üzerine hâkimiyeti nasıl olur? Üstelik O Yüce, yarattıklarında yersiz ve faydasız bir şey yapmamıştır. Aksine, O'nun yarattıklarının hepsinin kendi kendine yeterli olduğu, hiçbir canlının başkasına muhtaç bulunmadığı görülür. Üstelik O, insanı da; akıl, ifâde gücü, delillerin ve bürhânın bilgisi ile üstün kıldı. Amma, yaratıkların en şerefli olmasına ve üstün akla sâ-

hip bulunmasına rağmen yine de ona keder ve üzüntü ârız olmaktadır. Şu halde, realitede bu, acabâ gerçek olarak mevcûd mudur? Yoksa, zatının bozukluğuna, aklın idrâkını sağlayan ince âletlerin eksikliğine bağlı, dıştan gelen bozuk ve ârizî bir fikirden mi ibârettir?

Allah seni yüceltsin. Bildiğim ve düşünemediğim kadarı ile sana cevap vermeğe çalışacağımı. Zîrâ, aklımızın erdiği budur. Eğer sonuna varalım dersek, ilmin sonu yoktur ki biz ona ulaşalım. O, sonların sonunun, gâyelerin gâyesinin ötesindedir. Allah, hayra yöneltip seni kendine dost kılsın.

Şâyet, her elemi, sebepleri bilinmez ve şifâsı bulunmaz olarak kabûl ediyorsan, bu takdirde sana, üzüntü ile kederin (mâhiyetinin) ne olduğunu ve şifâların bulunabilmesi için de sebeplerinin neden ibâret bulunduğunu açıklamam gerekiyor. Allah, yardımcı olsun.

Keder; fikirlerin dağınıklığı, nefsin şaşkınlığı, onun haraplığı; süratle gidip gelişi demektir. Üzüntü ise; büyük bir sarsıntı; gücü parçalayan, enerjiyi söndüren, cismi eriten, zamanları karartıp karıştıran, ömrün temelini kemiren şiddetli bir darbedir. Bu; sevilenin kaybindan, istenilenin elden kaçırılmasından doğan, nefse âid bir elemadan ibârettir.

Eğer, bu geçici ve aşağılık dünyânın adamları, sâhib oldukları ile içinde bulduklarını iyice düşünebilseylerdi, onların geçici görüntülerle değişen benzerliklerden ibâret bulduklarını ve zamanın kendilerini halden hâle koyacağını, farklı durumların onları kalıptan kalıba sokacağını anlarlardı. Öyleyse onlar, kendi nefisleri için üzülmekle işe başlamalıydılar. Zîrâ bu, onların sevdikleri ve istedikleri uğrunda duydukları elemnin en yerinde olanıdır. Çünkü, bu takdirde onlar, nefsi yok etmekle yok olacaklarını, onu kaybetmekle kaybolacaklarını anlarlar da marifetleri önce buna çevrilir, böylece nefislerin ve görüntülerinin bâkî olmadığını farkına varırlar. Zîrâ, oluş ve yokoluş âleminde herşey yok olup gidecidir. Öyleyse onların istekleri (aslında) yok olup gidecek olan fânî şeyde sebât ve devâm aramaktan ibârettir. Oysa, devâm ve sebât, ancak akıl âleminde vardır. Bu; zamandan, onda olmayan şeyi isteyerek, ondan, kendi tabiatında bulunmayanı istemiş olan kimse (nin hâline) benzer. Tabiattan, tabiatta bulunmayan şeyi

isteyen kimse (esasında) varolmayan şeyi istemiş olur. Varolmayan şeyi isteyen ise istediğini peşinen idâm etmiş demektir. İstedliğini idâm eden kişi de bedbaht bir esirdir. Şu halde akıllının yapacağı; kendini bedbahtlığa sürüklemekten mesûd kılacak şeyi istemek ve cehâletle sapıklığa düşmekten sakınmaktır.

Diyorum ki: Zamanı tanımayan, değişikliklerin aşlından habersiz olan kimse, bu dünyânın alışlagelmiş vechesi değişince ancak ve bununla birlikte duygulara has olan zevklerden; yemedeki lezzetten, içmedeki keyiften, giyinmedeki gösteriştan, evlenmedeki hazdan... ve buna benzer şeylerden uzaklaşıp ayrılır ve o zaman kendisinin; bunların birer arazdan ibâret buldukları ve kendilerinin zorbalıkla, ya da halkın ticâret veya san'at diye isimlendirdiği bir nev'i kurnazlıkların dışında başka yollarla elde edilmelerinin mümkün olmadığı hakkındaki bilgisi kesinlik kazanmış olur. Sevdiği şeylerin muhakkak yokolup gideceğini de yakından anlar. Bunu idrâk etmeyen, yukarda da söylediğimiz gibi, bozulandan bozulmamasını, yokolup gidenden yokolmamasını istemiş gibidir. Musîbete uğramamayı istediğimiz zaman, olmamayı istemiş oluruz. Zirâ, musîbetler, ancak bozulanın bozulması ile olur. Eğer, fâsîd olmasaydı, oluş olmazdı. Şayet o, sevdiklerinde sebat ve bekâyı aramış olsaydı, yolculuk için bekânın tabiatına yönelir, hemen nefesine kanaati yerleştirir, hırsın getireceğini beklemez ve kendini, yokolup gidecek, nefisini pişmanlıkla üzüntü içinde bırakacak şeylerle yormazdı. Aksine o, nefislerini gerçekten terbiyeye almış, gözünü geleceğe dikmeyen, gidene hayıflanmayan parlak gönüllü uluların terbiyesiyle nefisini terbiye ederdi. İnsanların zaafı, düşkünlük ve ahmaklığı; her gidenin ardından ve her gelenin önünden koşturmasıdır. Oysa insan, hakîkî olarak nefisini terbiye edip ona doğrunun yollarını gösterince, önce de belirttiğimiz gibi, üzüntüyü atmaya, kederi dağıtmaya gerçekleştirecek kısa zaman içinde hayatını değerlendirir.

Görülüyor ki insanda alışkanlıklar huy ve mîzacla birlikte, onun yolunda ve gidişinde yürür. İnsan alışkanlıkları kazanarak onları tabiatla kaynaştırıp kedere bağlar da ona bulanır. Şayet o, kendisini lezzetli yemeğe alıştırdığı halde, lezzetsizini yemiş olsa, bu da o işi görür ve onu doyururdu. Çünkü bir süre sonra (lezzetli ile lezzetsiz) ikisi de eşit hâle gelir ve ikisi de aynı şekilde tokluk duygusunu meydâna çıkarırlar. Lezzet ise burada sa-

tedâvî etmeli ki, nefis kendine teslim olsun da gamı, kederi atarak ölmez arzulara ve bekâ âleminin sükûnuna dönsün. Zîrâ onlar, açıkladığımız üzere, Hakîm Hermes'den edilen şu rivâyete benzer : O der ki; merhamete en çok muhtaç olan kimse, kötü bir melekenin içine düşmüş olandır. Ona; kimdir bu? denildi. O, (şöyle) dedi : Şehveti arttıkça üzüntüsü çoğalan kimsedir. O, bütün kazancı ile birlikte, yokluk damgasını yemiştir. Akıllı nefisini yenen, idrâkı nefisine hâkim olan, hür aklı bir kişidir. Akıl, temel ve asıl olan şeydir.

Allah'ın merhamet edip bu dünya sıkıntılarından koruduğu kimse, merhamete ve öbür dünyâ sıkıntılarından kurtarılmaya daha çok lâyık olan kişidir. Hak yolunu arayan kimse! İsteyen için o, apaçıktır. Öyleyse kişi, kendisi için gerçekten lüzûmlu bulunan şeyi istemekte samîmi olabilmek için nefisini üzüntü bağlarından koparsın ve bu aşağı, fânî âlemin ağırlıklarından aldığı yükünü azaltsın. Rivâyet edildiğine göre Sokrat, kör bir kuyuya girip kırılır. Üzerini toprakla örter ve oradakilere : Sıkıntısının azalmasını isteyen, üzerindeki azaltsın, der. Bazıları; ey Efendi! Ya kuyunun sağlam kısmı göçerse? O şöyle der : Şâyet göçerse! Yer neden göçsün, toprak neden yok olsun!

Yine Rum Kralı Elzer'den rivâyet edilir ki kendisine değerli, kıymetli, güzel bir taht hediye edildi. O, buna pek sevindi, memnûniyeti arttı. Yanındakiler de güzelliğini takdir ettiler. Topluluk içinde bir hakîm bulunuyordu. Kral ona; sen konuşmuyorsun! Bu taht hakkında sen ne dersin? dedi. Hakîm ona : Ben derim ki; o, sendeki bir yokluğu, bir fakirliği ortaya çıkardı. Arızî bir sevinç de ona eklenince, sendeki musîbetin büyüklüğünü gösterir, dedi. Hikâye edildiğine göre Kral, bu toplantıdan bir süre sonra bazı adalarda bir gezintiye niyetlenir. Seyahatinde, makam olarak kullanılmak üzere, bu tahtın da alınmasını ister. Gemi, taht ile birlikte parçalanır ve batar. Kral, büyük bir üzüntüye kapılır. Ölünceye kadar bu üzüntüden kurtulamaz. Dolayısıyla o, Hakîm'in hikmet gözü ile önceden gördüğü duruma düşer.

Şu hâlde bilmek gerekir ki her musîbet ve üzüntü, sözüntü ettiğimiz gibi, gelip geçici şeylerdendir. İyice düşününce bunu anlarız, kederimiz dağılır ve gönlümüzün gamı kalkar. Kesin olarak bunu kavradığımız zaman musîbetlerin içindeki acı kalkar ve ni-

metin özüne dönüşür. Bundan da, akıllı kişiler, musîbetlerin aslında birer nimet olduklarını açıkça anlarlar. Dolayısıyla onlara şükür, çekip çevirenine ise hamdetmek gerekir.

Ey dostum! Bu hükümleri nefsinde derin derin düşün. Böylece hüznün felâketlerinden kurtulup, şehvetin arzularını nefsine yerleştirmeden, özellikle aklın tasvîbine girmeyen gam vâdilerine uğramadan, zühd ve takvâ sâhiplerinin derecesine yükselirsin.

İşte, Allah'ın yardımını ile biz, durup düşünecek kimse için delil olabilecek şeyleri açıklamış bulunuyoruz. Bununla birlikte biz, ya kendi fiilimizden, ya da başkasının fiilinden ötürü üzülmeden geri kalmayız. Ancak, eğer üzüntümüz kendi fiilimiz için ise, bizi üzecek şeyi yapmamalıyız. Şayet biz, bizi üzecek bir şeyi yapar, onu yapmaktan kendimizi alıkoyamaz isek, kendi istemediğimiz şeyi kendimiz getirmiş oluruz. Durum bundan ibârettir. Eğer bizi üzen başkasının fiili ise, bize âid olmayan, bize ar getirmeyen, biz üzülsek de utancı sâhibine âid olacak olan şeye üzülmemeliyiz.

Açıklamış olduğumuz yolu benimseyen kimsenin geçici görüntülere karşı olan hevesi azalsın. O, öbür dünyânın gerçek delillerini düşünmeye koyulsun. Musîbetler onu üzüntüye çekse de o, içine kederin karışmadığı, fesâdın bulaşmadığı hazları bulmaya çalışsın.

Çoğunlukla insanlar, ölümü bir musîbet kabul ederek, ondan çekiniyorlar. Ben diyorum ki; alacaklıdan kaçan, yalnızca borcu ödemeye hazır olmayan kimsedir. Onu hazırlamış olan ise, onu ödemeyi alacaklıdan daha çok isteyen kimsedir. Şayet insanlar, ölüm hâdisesini iyice kavrayabilselerdi, aşağılık değil, onun övülmeğe değer birşey olduğunu anlardı. Çünkü ölüm, tabiatımızın bütünleyicisidir. Eğer ölüm olmasaydı, insan olmazdı. Zirâ, insanın ta'rifî ve vasfî şudur : insan; canlı, akıllı ve ölümlü bir varlıktır. O, ölümlü olmasaydı, insan olmazdı. Her ne kadar insanlar ondan kaçıyor ve gerçekten onun vaktünü istemiyorlarsa da, bununla birlikte insan, öbür dünyâ evinin yolcusudur.

İnsan bir akledip düşünse; o, acze ve eksikliğe bulanmış bir nuffeden ibâretti. Sonra, kendisiyle imtizâc etmiş olan tabiatların özünden ayrılmakta serbest bırakıldı da o, içinde bulunduğu du-

rumdan başkasını seçmedi. Sonra, Tanrı'nın arzusu, Yaratıcısı'nın irâdesi tecelli ederek onu yumurtalarda oluşmaya sevketti. Eğer nakli sorulsaydı, o bunu istemezdi. Sonra, yumurtalardan daha geniş yer olan rahime yollandı. Şâyet kendine teklif edilseydi, o, kalmayı isterdi. Sonra, oluşun ve olgunluğun tamamlanması için zoru zoruna içeriye, rahimdeki çocuk kesesine gönderildi. Şâyet, geniş âleme gönderileceği söyleneydi o bunu istemez, yerini seçerdi. Fakat, sonra da o, daha önce başkasına tercih ettiği, kendini sıkıştıran rahime dönmeye dâvet edilseydi, dönüşü tercih etmezdi, Sonra, (yaratıcı) irâde onu annesinin karnından koparıp şu dünyâ hayâtına çıkarmaya karar verdiği zaman, bu ona zor geldi. Oysa, âlemin genişliğini gördükten sonra ona : «Anne-nin karnına, ihtirasla yapıştığın yere dön!» denilseydi, o bunu reddeder, kabûl etmezdi.

İşte! Ben diyorum ki; bekâ âlemine, o geniş yere götürülen kimse, gidişin güçlüğünden ve rûhânî bekânın devâmı ile kendine ulaşacak olan refâh ve saâdet husûsundaki bilgi kısırlığından ötürü (başlangıçta) bunu çirkin bulsa da, bekâ âlemini gördükten sonra o, bu dünyâyâ dönmek üzere serbest bırakılsaydı, onun için bütünü ile durum, bu dünyâyı gördükten sonra kendisine; «anne-nin karnına dön» denilen kimsenininki gibi olurdu.

Öyleyse ölüm; ona yönelen, iyice düşünen, akledip araştıran kimse için istenmeyecek, çirkin birşey değildir. Zîrâ biz, sınırlı bir âlemde, kapalı bir felekte, yıkılacak bir evde göçebe konuklar olarak bulunuyoruz.

İmdi biz, bütünü ile bu âlemdeki üzüntü, sıkıntı, gam ve kederin gerçekte sâbit olmayan şeyler olduğunu ortaya koymuş, tabiatın kedere teslim ve üzüntüye sebep olmaya sevkettiği şeyi belirtmiş, onu arayan insanlardan hiçbirinin hakikatın arayıcısı değil, aksine bâtılın ve muhâlin arayıcısı olduklarını göstermiş bulunuyoruz. Açıkladığımız üzere ölüm çirkin değildir. Akıllı bir davranışın ilk şartı şehvet ve arzulara tâbî olmaktan vazgeçip nefsi boş emellerden ve yalancı vaadlerden alıkoymaktır. Zamanı aşıp gâyeye ulaşmak kesindir. Nefsi ile arzuları başıboş bırakan kimse pişmân olur. Aklın tedbîrine uyan, doğru yolu bulur. Öğüd ve hikmet, kendilerini dinleyip de kendileriyle amel etmeyen kimsenin aleyhine şâhit olurlar da o, bu iki şâhitle mahkûm olur.

(Mektubun sonunda Pythagoras'ın bir sözü de yer alır.)

Pythagoras der ki : Zengin olmak arzûsunu attığın zaman, zengin olmuş olursun. Çoğu kimse zanneder ki fakir; hiçbir şeye mâlik olmayan, zengin ise pek çok şeye sâhip bulunandır. Bu zenginlik ve fakirlik arzûdîr. Tabîî halde fakir; arzûları çok olandır. Tabîî olarak zengin de; hiç kimseye muhtac olmayan, yâni; arzûsuna sahibolup nefsinî zaptedendir, Zirâ, arzûna sahibolabiliyorsan, işte bu, en büyük zenginliktir. Çünkü, şehvetine sâhibolan, bütünü ile âleme müstağnî kalandır.

KUR'AN'IN CEM'İ MESELESİ

Ass. Sadık KILIÇ

Miladî tarih 610 u gösteriyordu Hz. Muhammed'e ilk vahiy geldiğinde. O, insanlığı kurtuluşa çağıran, karanlık dünyada yolları aydınlatan bir nur idi. Bu görev için ilahî bir terbiyeden geçmiş, ve nihayet kemâl döneminde görevlerin en yücesi ile görevlendirilmişti : «Oku! Yaratan Rabbinin adıyla, ki O; insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir (...)» (1). Çetin bir görev bekliyordu O'nu. Bir peygamberdi ve her şeyden önce görevi de «tebliğ» idi : «Ey peygamber, Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer (böyle) yapmazsan risaletini tebliğ etmiş olmazsın. (Korkma) Allah seni, insanların şerrinden korur» (2). O'nun direktiflerinin kaynağını da elbette Kur'an-ı Kerim teşkil edecektir; O, ancak Kur'an'a uymakla yükümlüydü : «(Habibim) de ki, ben size Allah'ın hazineleri benim yanımdadır veya ben gaybı biliyorum demiyorum. Ben ancak bana bildirilene tâbi oluyorum (3)» (...) Deki, O'nu kendiliğinden değiştiremem. Ben ancak, bana bildirilene tâbi oluyorum. Eğer Rabbime isyan edersem, büyük bir günün azabından korkarım» (4).

Resulullah görevinde son derece titiz idi. Vahiy telâkki ederken ve sonraki davranışları bunu ortaya koyar. Vahiy hali vukû bulunduğunda, bildirilene çabuk ezberlemek için dilini hareket ettiriyor (5), gelen vahiyleri özel katiplerine kaydettiriyor (6), buna

(1) 'Alak, 1-3.

(2) Mâide, 67.

(3) En'am, 50.

(4) Yûnus, 15.

(5) Kıyâme, 16.

(6) Şâhîh-i Buhârî, I, 4.

mukabil Kur'an ile karışmasını diye kendi sözlerinin kaydedilmemesini ashabından istiyor (7), vahyin muhtevasını çeşitli şekillerde ümmetine açıklıyor (et-Tebyîn), sahabe tarafından yazılan kısımları kontrol ediyor ve Kur'an'ı her sene ramazan ayında baştan sona kadar Cebrâil'e arz ediyordu. Karışıklığı önlemek için de, gelen vahyin nereye konulacağını belirtiyordu. Bu keyfiyeti gelen haberler te'yid etmektedir: «İbnu 'Abbâs (ö. 68/687), 'Osmân b. 'Affân (ö. 36/656)'a Enfâl ile Tevbe surelerinin arasını niçin besmeleyle ayırmadınız da birbirine bitıştirdiniz? diye sorduğunda Hz. 'Osmân şöyle cevap verir: «Vahiy nazil olduğunda Resûlullah, kâtiplerinden birini çağırıyor ve; —Bu ayeti içinde şöyle şöyle zikredilen sûreye koyun» diyordu. Enfâl Medîne'de nazil olanların ilklerindendi. Berâe ise son inenlerden. Resûlullah Enfâl sûresinin Berâe'den olup olmadığını bize beyan etmeden vefat etti. Bunun için ikisini birbirine bitıştirdim, ikisi arasına besmeleyi yazmadım. Enfâl'i Tevbe'den ayırıp, sonra Berâe'yi yazdım» (8). Böylece sabit oluyor ki, Kur'an sûreleri bu şekilde bir araya getiriliyor ve yerlerinde konuluyordu (9).

Çeşitli yerlere yazılan vahiyleri bir kitap haline getirmek Resûlallah devrinde mümkün olmamıştı. Ancak şunu belirtelim ki, sahabenin, kendine ait ve tertip yönünden farklılıklar gösteren şahsî nüshaları eksik değildi. Sahabenin güzidelerinden olan 'Ömer b. Hattâb, 'Ali b. Ebî Tâlib, 'Ubey b. Ka'b, 'Abdullâh b. Mes'ûd gibi şahsiyetlerin şahsî nüshalara sahip oldukları bilinmektedir (10). Bu şahsî nüsha sahiplerinin hepsi Kur'an'ı okumuş, Resûlullah'a da arz etmişlerdi. 'Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652) Mekke'de okumuş ve orada arz etmişti. 'Ubey b. Ka'b (ö. 20/641) ise hicretten sonra okumuş ve o zaman arz etmişti. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ise her ikisinden sonra okumuş ve hepsinden sonra arz etmişti. Son arz idi. Zira, Peygamber (s.a.v)'in vefat yılında olmuştu (11). Fakat özel nüshaların dışında, herkesin elinde dolaşan tek bir nüsha

(7) Şahîh-i Müslim, IV, 2298.

(8) İbnu Ebî Dâvûd (ö. 317/929), Kitâbu'l-Meşâhif, s. 31-32.

(9) ez-Zerkeşî, Bedru'd-Din (ö. 794/1392), el-Burhân fi'Ulûmi'l-Kur'an, I, 234.

(10) Kitâbu'l-Meşâhif, s. 50, 54.

(11) er-Râfi'i, Şâdık (ö. 1355/1936), I'câzu'l-Kur'an, s. 32.

mevcût değildi (12). Ancak, vahyin yazıldığı sahifelerin bir örneği de Resûlullah'ın evine bırakılıyordu (13). Şu var ki, az sonra zikredeceğimiz sebepler yüzünden Resûlullah'ın parça parça vahiyleri tek bir nüsha haline getirmesi, hayatında mümkün olamamıştı. Ama böyle bir şey işaret olarak mevcûttur. Kur'an'daki ayetler böyle bir mushaf fikrini zaten kafalarda uyandırıyor : «(O) temiz sahifeleri okuyan, Allah (tarafın)dan (gönderilen) bir peygamberdir» (14). Bu ayet-i Kerime varken dağınık haldeki ayet ve sûreleri tek bir nüsha halindeki sahifelere yazmanın zorluğu nasıl tasavvur edilir? (15).

Resûlullah devrinde te'lif yapıldığına dâir olan habere gelince : Zeyd b. Sâbit diyor ki : «Biz Resûlullah'ın huzurunda kağıt parçalarından Kur'an'ı te'lif ediyorduk» (16). Fakat bu te'lif, Resûlullah'ın irşâdına göre ayetleri tertip etmekten ibaretti. Bu tertip Cibrîl tarafından bildiriliyordu. Varid olmuştur ki, Cibrîl, falan ayeti falanca yere koyun dendi (17).

Nazil olan vahiylerin tek mushaf halinde cem'inin geri bırakılmasının ise bazı sebepleri vardı. Bir kere Kur'an toptan değil, çoğunlukla zaman içinde cereyan eden hadiseler ve olaylar vesilesiyle kısım kısım iniyordu. Bundan ötürü de vahyin bitmesini beklemek gerekiyordu. Resûlullah, hayatta olduğu müddetçe vahyin tamamlanması söz konusu olamazdı. Şayet bu zaman bitmeden cem' işine başlansaydı, karışıklıklar çıkabilirdi. Zira tertip edilmesi halinde, oraya girebilecek yeni ayetler, bu tertibi değiştirebilirdi. Vahyin inkıtâna kadar Allah onu muhafaza etti ve daha sonra bu cem' işine halifeleri muvaffak kıldı (18). Dağınık vahiylerin bir mushaf haline getirilmeyişinin sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür :

a) Bir mushaf halinde yazılmasını gerektiren Hz. Ebû Bekr zamanındaki hadiseler (Yemâne savaşları) ile, çoğaltılıp çeşitli

(12) ez-Zerķânî, Muḥammed 'Abdu'l-Azîm, Menâhilu'l-'Irfân fi Ulûmi'l-Ḳur'ân, I, 247.

(13) 'Abdu'llâh ez-Zencânî, Târiḫü'l-Ḳur'ân, s. 22.

(14) Beyyine, 2.

(15) Zâhid el-Kevşerî, Maḳâlât-ı Kevşerî, s. 8, 9.

(16) Suyûṫî, Celâlu'ddîn (ö. 911/1505), el-İtḫân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân, I, 62; Menâhil, I, 247.

(17) Menâhil, a. y.

(18) el-Burhân, I, 253.

merkezlere gönderilmesini zorunlu kılan Hz. Osman zamanındaki sebepler (kıraat ihtilafları) bu devirde mevcûd değildi.

b) Resûlullah'a inen vahiylerin hüküm ve tilavetinde nesh olma ihtimali mevcûttu.

c) Kur'an bir defada nazil olmadı. O yirmi küsur yılda parça parça (müneccemen) nazil oldu.

d) Ayet ve sûrelerin tertibi nüzûl sırasına göre olmayıp, vahyin nüzûlü sebeplere göre oluyordu (19).

Durum böyleyken Kur'an bir mushaf halinde bir araya getirilseydi, her nesih ve yeni bir sebep ortaya çıktığında yeniden bir düzenlemeye maruz kalacaktı. Fakat vahyin bitmesiyle ve Peygamber (s.a.v)'in irtihal etmesiyle durum açıklığa kavuşunca, nesihten emin olundu ve böylece tertip de kesinleşti. Artık dağınık vahiy mal, zemesini bir nüsha veya nüshalar halinde derlemeyi zorunlu kılan sebepler de ortaya çıkınca Allah (c.c) bu işe Hulefâ-i Râşidîn (r.a)'i muvaffak kıldı. Allah Teâlâ'nın : «Muhakkak ki O'nu biz indirdik, O'nun koruyucusu da biziz» (20) sözünün en büyük tasdikcisi olarak, Kur'an'ı muhafaza ve Şeriatın aslını korumak gayesiyle bu görevi yerine getirdiler (21).

Kur'an'ın Cem'ini Hazırlayan Sebepler :

Sahabe, harpde ve seferde iken yazılı Kur'an sahifelerini yanlarında bulundurmakta men'edilmişlerdi. Sahifelerin düşman eline geçmesinden korkuluyor (22) ve bu husustaki Peygamber emrine uyuluyordu. Fakat Hz. Ebû Bekir zamanında zuhur eden Yemâme harbinde bir çok Kurrânın şehid düşmesi, cem' için bir sebep oldu. Artık Kur'an'ı cem' etmek bir zarûret halini almıştı (23).

Bundan şunu anlıyoruz : Kur'an'ın tam muhafaza edilebilmesi için kitabet yeterli değildi. O'nu bizzat nazil olduğu gibi duyan,

(19) Menâhil, I, 248; Bedruddîn el-Aynî (ö. 850/1446), 'Umdetu'l-Kâri fi Şerh-i Şahîh-i Buḥârî IX, 303

(20) Hicr, 9.

(21) el-Burhân, I, 248, 249.

(22) Şahîh-i Müslim, III, 1491; Sunenu Ebî Dâvûd, II, 35.

(23) Makâlât-ı Kevserî, s. 9.

Resûl'e arzeden ve öylece hafızalarında saklayan kimselere de büyük ihtiyaç vardı.

Kurrâdan çoğunun şehîd edilmesiyle ortaya çıkacak tehlikeyi ilk sezen Hz. 'Ömer olmuştı. Kur'an'ı cem' etmesini Hz. Ebû Bekir'e teklif ettiğinde halifenin mütereddit olmasının sebebi bu işten kaçınmak değil, belki de insanların bundan böyle hıfz ve ezberde gevşeklik gösterecekleri endişesini taşımış olmasıydı (24). Fakat yine de Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi yapmaktan kaçınmak istiyordu.

Cem' işini üstüne alan Zeyd b. Sâbit anlatıyor: «Yemâme savaşından sonra Ebû Bekir bana haber yolladı. Gittiğimde 'Ömer Ebû Bekir'in yanında bulunuyordu. Ebû Bekir bana: «'Ömer bana geldi, Yemâme harplerinde bir çok Kur'an hafızının şehîd düştüğünü, harb meydanlarında Kur'an hafızlarının şehîd düşmesiyle Kur'an'dan birçoğunun zayi olmasından korktuğunu, bu yüzden benden Kur'an'ı cem' etmemi istedi. Ben de: «Allah'ın Resûlünün yapmadığı bir işi nasıl yaparım?» dedim. 'Ömer yemin etti ve bunun hayırlı bir iş olduğunu söyledi. İsteğini tekrarlamaya devam etti.. Ve nihayet Allah bu işe aklımı yatırdı ve gönüme ferahlık verdi. Böylece 'Ömer'in fikrine iştirak ettim. Sen ise gençsin (25), akıllısın, seni itham edecek bir söz de yok. Kur'an'ı araştırarak (tetabbu') topla!» (26). Zeyd b. Sâbit şöyle devam ediyor: «Vallâhi bir dağı taşımayı bana teklif etselerdi, dağı taşımak Kur'an'ı cem' etmekten daha zor olmazdı. Ebû Bekir bana ısrarda devam etti durdu. Nihayet Allah, Ebû Bekir ile 'Ömer'in kalbini nasıl ferahlattıysa, benim de göğsüme genişlik verdi. Ve Kur'an'ı yazılı olduğu hurma dallarından, beyaz taşlardan ve insanların hıfzından araştırdım. Tevbe sûresinin son iki ayetini; Ebû Huzeymetu'l-Enşârî'nin yanında buldum: «Andolsun size içinizden şerefli bir peygamber gelmiştir (...)» (Tevbe, 128, 129).

Bu haberlerden şimdilik şunu çıkarabiliriz: Kur'an ahd-i Resûl'de sahifelere yazılmıştı, fakat dağınık bir haldeydi. Bu da-

(24) A.e., s. 8, 9.

(25) Zeyd, bu sıralarda 22 yaşındaydı. Hz. Peygamber Medine'ye ayak bastığında ise 11 yaşında bulunuyordu (İbnu Keşîr, Ebû'l-Fidâ (ö. 774/1372) el-Bidâye ve'n-Nihâye, V, 346.

(26) 'Umdetu'l-Kari, IX, 303.

ğınık sahifeleri Hz. Ebû Bekir (r.a) bir araya topladı (27). Bu hususu te'yid eden rivayetler, ondan önce bir cem' işinin olmadığını göstermektedir. Beyhâkî (ö. 458/1066) ise : «Kur'an'ı ilk cem' edenin Hz. 'Osmân olduğu meşhur olmuştur. Durum açıkladığımız şekilde, öyle değildir. Doğrusu şu : Dağıntık sahifeleri bir mushaf halinde ilk cem' eden, Ebû Bekir eş-Şiddîk'tir. Sonra 'Osmân halife olunca kıraat ihtilaflarından korktu ve neticede, daha önce cem' edilen mushafın çoğaltılarak istinsahını emretti» demektedir (28). el-Bâkîllânî (ö. 403/1012) de : «Bir cemaat, Kur'an'ı iki kapak arasında ilk cem' edenin Ebû Bekir olduğunu söyledi. Meşhur olması ve haberlerin onu te'yid etmesi sebebiyle seçip beğendiğimiz görüş budur» der (29). Şi'iler tarafından ik cem'i yaptığı iddia edilen Hz. 'Ali (ö 41/661) ise : «Mushaflara hizmet hususunda insanların en fazla sevap kazananı —Allah'ın rahmeti üzerine olsun— Ebû Bekir'dir. Çünkü O; Allah'ın kitabını ilk cem' edendir» der (30).

Suyûtî'nin naklettiği habere gelince : Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, Peygamberimizin evinde bulunduğu Kur'an sahifelerini bir iple bağlamıştı (31). Hz. Ebû Bekir'in bağladığı bu sahifeler tam bir Kur'an nüshası değildi; öyle olsaydı Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu Kur'an'ı cem' etme komisyonunu kurmazdı. Çünkü bu sahifeler Peygambere ait idi. En çok itimat edilecek nüsha bu olmalıydı. Belki de Hz. Peygamber kendine ait bir Kur'an nüshası temin etmek istemiş ve bunu birine yazdırmış fakat tamamlamadan vefat etmişti. Muhtemelen bu fikir Hz. Peygamber'e çok sonraları gelmişti; önceden böyle bir düşüncesi olsaydı mushafı tamamlanmış olurdu (32).

Şimdi de cem'i ilk defa yapanın Hz. 'Ali olduğuna dair gelen haberleri inceleyelim :

(27) el-Askalânî, İbnu Hacer (ö. 852/1448), Fethu'l-Bâri, IX, 10.

(28) el-Burhân, I, 235.

(29) Ebû Bekir el-Bâkîllânî, Nuketü'l-İntisâr li Nakli'l-Kur'an, s. 353, tah. Dr. Muhammed Zeğlûl Selâm.

(30) Menâhil, I, 253; 'Umde, IX, 304.

(31) el-İtkân, I, 58.

(32) Kur'an'ı Kerîm Tarihi Ders Notları, Muhammed Hamidu'llâh, s. 42; çev. Doç. Dr. Suat Yıldırım, Erzurum - 1978.

İbnu Nedîm (h. IV. asır sonraları) «Fihrist»inde şöyle bir haber nakleder : «... 'Ali, insanları Resûlün vefatı esnasında şaşkın şaşkın gördüğünde, Kur'an'ı cem' edinceye kadar sırtından hırkasını çıkarılmamaya yemin eder. Üç gün evine kapanır ve Kur'an'ı cem' eder. Bu; kalbden Kur'an'ın kendisinde cem' edildiği ilk mushafdır. Bu mushaf ca'ferîlerin elindeydi. Zamanımızda Ebû Ya'lâ Hamza el-Hüseynî'lerin yanında, Hasan evlatlarının elden ele dolaştırdığı, 'Ali b. Ebû Tâlib hatırıyla yazılmış ve bazı sahifeleri dökülmüş bir mushaf gördüm» (33). Bu haber hakkında Sâdık er-Râfi'î der ki : «Bu haberin şî'i bir haber olduğunu zannediyoruz; zira, bu haber meşhur olmamıştır» (34). İbnu Ebî Dâvûd, Kitabu'l-Meşâhif'de buna benzer bir haberi, Muhammed b. Sîrîn'den nakletmektedir : «Resûl-i Ekrem vefat edince, 'Ali (k.v), cum'a namazının dışında Kur'an'ı bir mushaf halinde cem' edinceye kadar hırkasını bürünmemeye yemin etti ve yaptı da. Ebû Bekir yanına geldiğinde : —Ey Hasan'ın babası, Emirliğimi istemedim mi, yoksa? diye sordu. Ali : —Hayır vallahi, ben ancak hırka bürünmemeye kasem ettim, dedi ve O'na bey'at etti. Ebû Bekir de geri döndü (35). Bu haber hakkında Ebû Dâvûd, ravilerden Eş'as'ın «leyyinu'l-Hadis» olduğunu, buradaki cem'den maksadın; hızını tamamladı demek olduğunu; zira, Kur'an'ı hıfzeden kimse hakkında, «Kur'an'ı cem' etti» de denildiğini ifade etmektedir (36). Kitâbu'l-Meşâhif'de tahric edilen bu haber için Buḥârî (ö. 256/870) şarihi, el-'Aynî ise : «... Bu haber, isnâdı munkatî' olması dolayısıyla zayıftır. Şayed doğruluğunu kabul etsek bile, burada cem' ile kastedilen; kalbde hıfz edildiğidir» der (37). Suyûtî, İbnu Sîrîn'in 'İkrime'den naklettiği şu haberi kaydeder : Ebû Bekir'in hilâfeti başladığında 'Ali b. Ebû Tâlib evine kapanır. Ebû Bekir'e, «Sana bey'attan çekindi» denilir. Ebû Bekir yanına geldiğinde : —Bana bey'at etmek istemiyor musun? diye sorduğunda, 'Ali : —Gördüm ki, Allah'ın Kitabı'na ziyadeler yapıyor, kendi kendime Kur'an'ı cem' etmedikçe namazın dışında elbise giymemeye söz verdim, der. Ebû Bekir de : —Ne güzel düşünmüşsün, diye kar-

(33) İbnu Nedîm, Muḥammed b. İshâk, el-Fihrist, s. 42.

(34) I'câzu'l-Kur'an, s. 32, 33.

(35) Kitâbu'l-Meşâhif, s. 10.

(36) A.e., a.y.

(37) 'Umde, IX, 304.

şılık verir. Muhammed b. Sîrîn, 'Ikrim'e (ö. 105/723)'ye : —O'nu, ilk inzal olunduğu şekilde mi te'lif ettiler? diye sorduğunda, 'Ikrim'e : —İnsanlar ve cinler bir araya gelseler buna kadir olamazdı, diye cevap verir. İbnu Eşteh, bu haberi İbnu Sîrîn'den başka bir şekilde nakleder. Bu haberde Hz. 'Ali'nin, mushafına nâsîh ve mensûhu da yazdığı, İbnu Sîrîn'in bunu elde etmek istediği, bunun için Medfne'ye yazdığı, ancak elde edemediği kaydedilir (38). Bu haberlerde söz konusu edilen cem' ulemânın da ifade ettiği gibi, hıfzdır. «Cem'e ah'detti», yani; «hıfzını tamamlamaya ah'detti» demektir. Miktarı ne kadar olursa olsun, Kur'an'dan biraz yazan kimselere de câmi' denildiğini gelen haberlerden anlıyoruz. Şa'bi (ö. 105/723) : «O'nu altı kişi cem' etti : 'Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Mu'âz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Sa'd b. 'Ubeyd, Elbû Zeyd, Mucemmi' b. Cârîye ise, iki veya üç sûre cem' etmişti. Hülefâ-i Râşidîn'den ise ancak Hz. 'Osman cem' etmişti» (39) demektedir. Görüldüğü gibi tamamını cem' etmediği halde Mucemmi' b. Cârîye de Kur'an'ı cem' edenler arasında sayılmıştır. Kısaca, burada kullanılan cem' kelimesi, Kur'an'ın tamamını toplamak ve iki kapak arasında bir mushaf meydana getirmek değildir. Belki, ayetleri toplamaya teşebbüs eden bir şahıs olarak «toplayıcı» ünvanı verilmiş olabilir (40). Şi'ilerin naklettiği : «Resûlullah, Hz. 'Ali'ye : —Ey Ali, Kur'an düşüğün altında sahifelerde, ipek kağıt ve tomarlar içindedir. O'nu alınız, cem' ediniz ve zayi' etmeyiniz.» şeklindeki habere gelince (41); doğru olan daha önce işaret ettiğimiz gibi, Resûl-i Ekrem Refik-ı A'lâ'ya irtihal ettiğinde Kur'an-ı Kerim'in bir yerde cem' edilmiş olmaması ve sûrelerinin tertip edilmiş olmasıydı (42). Netice itibâriyle 'Ali ve bazı sahabe Kur'an'ı mushaflara yazmışlardı. Ancak bu mushaflara üzerinde icma' edilen el-Muşhafu'l-İmâm'ın sıfat ve meziyyetleri aynen verilemezdi. Bunlar ancak ferdi mushaflardı, onlarda İmâm Mushafı'ndaki özellik ve meziyyetler yoktu (43).

(38) Suyûfi, Târîhu'l-Hulefâ, s. 85.

(39) İbnu Sa'd (ö. 230/844). Tabakât, II, 112.

(40) Prof. Dr. İsmâil Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 66.

(41) el-Kâşânî, eş-Şâfi, s. 9.

(42) el-İtkân, I, 57.

(43) Menâhil, I, 255.

Zeyd b. S âbit'in nasıl bir yol izlediğine geçmeden önce, O'nun kişiliği ve sosyal mevkiine değinmek istiyoruz.

Zyed b. S âbit (ö. 45/665)

Zeyd b. S âbit, Peygamber (s.a.v)'in özel olarak görevlendirildiği vahiy katiplerindendi (44). Daha Resûlullah hayattayken O'nun dikkatini çekmiş, hatta zekasından dolayı, Resûl-i Ekrem tarafından yazışmalarda kontrolcü olarak görevlendirilmişti. el-İşâbe'de bununla ilgili olarak şu haber nakledilir : Zeyd'den : Resûl-i Ekrem Medîne'de bana rastladı. Dediler ki bu genç Benû'n-Neccâr'dandır. Peygamber onyedî süre okudu, ben de aynısını hemen okudum. Bana teaccüb etti ve dedi ki : —Yahûdîlerin yazısını öğren. Çünkü ben, yazdığuma karşı onlardan emîn değilim (45). Yine Zeyd'den : Resûlullah bana; «Ben çeşitli kavimlere mektup yazıyorum. Ancak onların bu yazılarda fazlalık veya eksiklik yapmalarından korkuyorum; sen Süryâncayı öğren» dedi. Ben de Süryâncayı onyedî günde öğrendim (46). Tebûk Gazvesinde Peygamber (s.a.v) Benû'n-Neccâr'ın sancağını Zeyd'e vermiş ve : «Kur'an herkese sunulur, fakat Zeyd O'nu en çok alan ve hifzedendir» buyurmuştur (47). Bu haberlerden, Peygamber (s.a.v)'in Zeyd b. S âbit'e karşı tam bir güven içinde olduğunu anlıyoruz.

Bunlara ilâveten Zeyd aynı zamanda bir fakih idi. Enes b. Mâlik (ö. 91/710), Resûl-i Ekrem'in şöyle dediğini nakleder : «Sizin ferâizi en çok bileniniz Zeyd'dir.» Bu haberi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sahîh bir isnâdla rivayet etmiştir. İbnu Sa'd da sahîh bir isnâdla şunu rivayet etmiştir : «Zeyd b. S âbit, altı kişi olan fetva eshabından birisiydi» (48). Şa'bî de : «Zeyd'in ferâiz ve Kur'an sahasında rütbesi yüksek idi» der. Zeyd defnolunduğunda Ebû Hureyre (ö. 59/679) : «O, bu ümmetin büyük âlimiydi. Umulur ki Allah O'nun yerine İbnu 'Abbâs'ı halef kılar» demiştir (49). Süleymân b. Bişâr ise şunu söyler : «Ömer ve 'Osman

(44) A.c., a.y.

(45) İbnu Hacer, el-İşâbe, I, 561.

(46) A.e., a.y.

(47) en-Nevevî (ö. 676/1277), Teẖzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât, I, 201; Vekî' Muhammed Halef b. Hıbbân (ö. 306/918), Aḥbâru'l-Kudât, I, 108.

(48) el-İşâbe, I, 562.

(49) Nuketü'l-Intişâr, s. 372.

ferâiz, Kur'an, fetvâ ve hüküm hususunda kimseyi Zeyd'e üstün tutmamaktaydılar» (50). İbnu 'Abbâs Zeyd hakkında : «O, ilimde rüsûh sahibi olanlardan idi» demektedir (51). Yine Şa'bi şöyle bir rivayet nakletmektedir : «... Zeyd binmek için ayaklarını özen-giye attığında hemen İbnu 'Abbâs özengiye tutar. Bunun üzerine Zeyd O'na : «Ey Peygamberin amcası oğlu çekil, diye söylenince İbnu 'Abbâs : —Biz âlimlere - veya Peygamberimiz'in ehl-i bey-tine— böyle davranırız» der (52). Hz. Ömer hacca gittiğinde O'nu yerine bırakırdı. Şâm'a geldiğinde de Zeyd O'nunla beraberdi. Yemûk ganimetlerini taksime görevlendirilmiş, Yemâme harple-rine katılmış ve ok atmıştır (53). Sa'îd İbnu'l-Müseyyeb (ö. 94/712) Medîne dışında bulunan sahebeden hiç bir söz nakletmezdi. Fakat : «Zeyd müstesna; O, insanların, ortaya çıkan hadiselerin hükmünü en iyi bileni, hakkında bir şey işitilmeyip de kendisine sunulan meseleyi de en iyi anlayan idi. Zeyd'in, bildiğim her sö-zünün doğruluğu hakkında, doğuda da batıda da ittifak edil-miştir.» der ve ondan naklederdi (54).

Zeyd b. Sâbit bunun yanında kıraat ilminde de temayüz et-miştir. Resûlullah zamanında Kur'an'ın tamamını ezberleyenlerden idi. Ebû 'Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) şöyle der : «Ebû Bekr, 'Ömer, 'Osman, Zeyd b. Sâbit, Muhâcirûn ve Ensâr'ın kıra-atları birdir. Onlar yaygın kıraatle okuyorlardı. Bu kıraat Resûl-i Ekrem'in vefat ettiği yıl Cibril-i Emîn'e iki defa tekrarlayarak okuduğu kıraattır. Ve Zeyd (arza-i ahîre)ye şahid olmuştur. İn-sanları arza-i ahîredeki kıraate göre okutuyordu. Bunun içindir ki, Kur'an'ı cem' içinde Ebû Bekr O'na itimat etti, Hz. 'Osman da teksir içinde O'nu görevlendirdi (55).

Zikrettiğimiz haberler, Zeyd b. Sâbit'in İslâm cemaatindeki mevkiinin son derece yüksek olduğunu, Resûlullah (s.av)'in O'na olan güvni yanında Aşhâb'ın da O'na karşı son derece saygılı

(50) A.e., a.y.

(51) el-Haddâd Halef el-Huseynî, el-Kevâkîbu'd-Durriyye, s. 18.

(52) Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 745/1344), el-Başâr we'z-Zehâir, I, 112.

(53) Tehzîb, a.y.; Ahbâru'l-Kudât, a.y.

(54) Nuketü'l-Intişâr, s. 371.

(55) el-Burhân, I, 237.

davrandıklarını ortaya koymakta ve böylece cem' işinde Zeyd'in görevlendirilmesinin tam bir isabet olduğunu göstermektedir.

Ebû Bekr O'na : — Sen genç bir adamsın, akıllısın seni hiç bir şeyle itham edemeyiz, hem de Peygamber'e vahiy katipliği yapıyordun, derken O'nun şu sıfatlarla muttasıf olduğunu kasdediyordu :

a) Genç olması, dolayısıyla kendisinden isteneni daha şevkle yapması,

b) Akıllı olması, dolayısıyla Kur'an'ı daha çok ezberlemiş olması,

c) İtham edilemez olması, dolayısıyla gönlün O'na güvenmesi,

d) Vahiy katipliği yapmış olması, dolayısıyla Kur'an'a diğerlerinden daha çok vakıf olması (56).

Zeyd, yapılan müracaatlardan sonra «bir dağı taşımaktan daha ağır» dediği Kur'an'ı cem' etme teklifini kabul etti. Zeyd b. Sâbit Kur'an'ı cem' ederken nasıl bir yol takip etti, hangi prensiplere bağlı kaldı? Şimdi bunu inceleyelim.

Zeyd B. S âbit'in Kur'an'ı Cem' Etme İşini Yürütmesi :

Zeyd b. S âbit, Kur'an'ı cem' ederken son derece ince ve sağlam bir yol izledi. Çok titiz ve geniş bir araştırma gösterdi. Yalnız kalplerde hıfzedilene güvenmedi, sadece yazılan ve işitilenlerle de yetinmedi. Cem' işinde iki kaynağa beraberce güvenerek araştırma (tetebbu)'sının sahasını geniş tuttu : Birincisi; Allah'ın Resûl'ü huzurunda yazılan, ikincisi; insanların göğsünde muhafaza edilen. Tedbir ve ihtiyatta öyle itina gösterdi ki, getirilen ayet veya sürenin Allah'ın Resûl'ü huzurunda yazıldığına dair âdil iki şahid getirilmedikçe, asla kabul etmedi. İbnu Ebî Dâvûd'un Yahyâ b. 'Abdirrahmân tarîkiyle rivayet ettiği şu haber buna delalet eder : ... 'Ömer geldi ve «Kim Resûlullah'dan Kur'an'a dair bir şey almışsa onu bize getirsin.» dedi. Sahâbe, duyduklarını sahîfelere, ince taş levhalarına ve hurma dallarına yazıyordu. İki şa-

(56) Lebîb Sa'îd, el-Muşhâfu'l-Murettel, s. 65.

(57) Menâhil, I, 252.

hid olmadan hiç bir şeyin kabûl edilmediğine İbnu Ebî Dâvûd'un bu sefer de Hişâm b. 'Urve'den, O'nun da babasından naklettiği şu haber, aynı şekilde, delâlet eder : «Ebû ekir; 'Ömer ve Zeyd'e : —Mescidin kapısına oturun. Size, kim iki şâhid ile Allah'ın Kitab'ından bir şey getirirse, onu yazınız» der. Bu haber munkatı' dahi olsa râvileri sikadır (58). İbnu Hacer el-'Askalânî, iki şahid-den muradın hıfz ile kitabet olduğunu söyler (59).

Bundan anlaşılıyor ki, Zeyd b. S âbit kitabettekini hıfzdan, hafızalardakini de kitabetten takip edip kesin olarak Kur'an'dan olduğu anlaşılmadıkça, hiç bir şeyi kaydetmedi. Sonra O, bu büyük işi yaparken kontrolsüz de değildi. Ebû Bekir, 'Ömer ve Sa-hâbenin uluları O'nu murakabe ediyor ve bu büyük da'vada O'na yardım ediyorlardı (60).

Ancak S ahh-Buhârî'de de nakledildiği gibi (61) Zeyd b. S âbit Tevbe sûresinin son ayetini Huzeyme b. S âbit'in yanında bulmuş ve O'nun şehâdetiyle bunları, Kur'an'a derc etmiştir. Haber şöyledir : «'Abdullâh İbnu'z-Zubeyr'den : Hâris b. Huzeyme Berâe sûresinin sonundaki iki ayetle beraber 'Ömer'e geldi. 'Ömer O'na : —Bunların Kur'an'dan olduğuna dair başka şâhid var mı? dedi. Huzeyme de : —Hayır, dedi. Olup olmadığını bilmiyorum valla-hi. Yalnız şehâdet ederim ki, bu ayeti Resûlullah'dan işittim ve ezberleyip kalbime yerleştirdim... 'Ömer de : —Ben de şehâdet ederim ki, bu ayeti Resûlullah'dan ben dahi duydum, dedi. Sonra da : —Eğer üç ayet olsaydı, onu bir sûre yapardım. Kur'an'dan bir sûreye onları ilhâk edin, diye ilâve etti (62). Bir başka haberde, Ahzâb sûresinin 23. ayetinin yine Huzeyme b. S âbit e-İnsârî'nin yanında bulunduğunu gösteriyor. Zühri (ö. 124/742)'nin Hârice b. Zeyd b. S âbit'ten O'nun da babası Zeyd b. Sâbit'ten naklettiğine göre : «Mushafı yazdığım da Resûlullah'dan duyduğum bir ayeti bulamadım. Onu, daha sonra Huzeyme b. S âbit'in yanında buldum : «İnsanlardan, Allah'a verdiği ahdi yerine getiren adamlar vardır. Kimi, bu uğurda canını vermiş, kimi de beklemektedir. Ahdlerini hiç değiştirmemişlerdir».

(58) A.e., a.y.

(59) İbnu Hacer el-'Askalânî, Fetûh'l-Bârî, IX, 11.

(60) Menâhil, a.y.

(61) Şaħîh-ı Buhârî, VI, 225; IX, 92, 93.

(62) Kitâbu'l-Meşâhif, s. 30.

Ḥuzeymetu'l-Enşârî, «Zü's-Şehâdeteyn» —iki şehâdet sahibi— olarak çağrılıyordu. Zührî şöyle anlatır : « Ḥuzeyme, Şıffin'de 'Ali ile beraber savaşırken öldürüldü (63). Tevbe sûresinin son iki ayetiyle, Ahzâb sûresinin 23. ayetinin Kur'an'a derc edilmiş şekline bakılarak, iki şahit şartının burada çiğnendiği ve Kur'an'ın tevâtüren nakledilme şartının burada cârî olmadığı söylenebilir. Kısaca şunu söyleyebiliriz : «Tevâtür vardır, yoktur meselesi Peygamberin ahabından sonraki devreye aittir. Tâbiîn ve etbâ-i tâbiîn devirlerine nisbetle tasavvur olunur. Ashaba gelince, onların Peygamber'den herhangi bir ayetin Kur'an olduğunu işitince, onun Kur'an'lığını kat'i olarak bilirlerdi (64). Ahzâb ve Tevbe'deki ayetlerin Ḥuzeyme gibi yüksek bir şahsiyeti haiz sahabînin yanında bulunması ayrıca bir itibar ve emniyet medarı olmuştur (65).

Çünkü Ḥuzeyme, gözde bir kişiydi. Haberlerden bunu anlıyoruz : Ebû Ya'lâ'nın Enes b. Mâlik (ö. 179/795) den rivayetine göre iki kabile, Evs ve Ḥazrec, birbirlerine karşı tefahura kalkıştılar. Evs'liler dedi ki : —Bizde Resûlullah'ın, şehadetini iki kişinin şahadetine denk kıldığı kimse (Ḥuzeyme b. S âbit) var (66). Ensardan olup, Evs kabilesine mensub olan Ḥuzeyme'nin Bedr harbine ve daha sonraki hadiselerle şahit olduğunu, Mekke'nin fethi günü Benî Ḥatme'nin sancağının O'nun elinde olduğunu öğreniyoruz (67). Hz. 'Ali ile beraber Cemel ve Şıffin savaşlarına katılmış, ancak bunların ikisinde de kıtale iştirak etmemiştir. 'Ammâr b. Yâsir Şıffin'de katil olunca, Ḥuzeyme Resûlullah'ın : «'Ammâr'ı sapık bir taife öldürecek» dediğini duydum der, sonra kılıcını çeker ve ölene kadar savaşır (68). Ḥuzeyme'yi iki şehâdetli yapan olaya gelince :

Resûlullah (s.a.v), Sevâ b. el-Kays el-Muhâribî'den bir at satın almıştı. Fakat Sevâ bunu inkar eder. (Her halde daha fazla paraya satacağına inanıyordu). Ḥuzeyme b. S âbit ise, atı Peygamber'e

(63) A.e., s. 92.

(64) Tecrid-i Şarih, VIII, 274.

(65) A.e., a.y.

(66) el-Işâbe, I, 426; el-Bağavî (ö. 510/1116), Me'âlimu't-Tenzil, s. 175.

(67) İbnu'l-Eşîr, (ö. 630/1233), Usdu'l-Gâbe, II, 133.

(68) Usdu'l-Gâbe, a.y.

sattığına dair Resûl'ün lehinde şâhidlik yapar. Bunun üzerine Peygamber O'na: —Bizimle beraber bulunmadığın halde seni şâhidlik yapmaya sevkeden ne idi? der. Huzeyme ise: —Ben seni getirdiğin şeyle tasdik ettim ve bildim ki, sen ancak doğruyu konuşursun. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem: — Huzeyme, kimin lehinde veya aleyhinde şâhidlik yaparsa, O'nun şehâdeti yeter, buyurdu (69).

Zeyd b. S âbit, bu ayetleri Kur'an'dan sayarken Resûlullah'ın Huzeyme hakkındaki bu sözünden haberdardı ve bu habere dayanarak ayetleri Kur'an'a dahil etmiş olmalıydı. Yani Zeyd b. S âbit, içinde çok titizlik göstermiş, mesnedsiz hiç bir şey yapmamıştı.

Bir başka rivayete göfe, Kur'an'dan olan recm ayeti Kur'an dışında bırakılmıştır. Bu rivayete göre; Hz. 'Ömer (ö. 23/644)'in şöyle dediği naklolunmuştur: «Bir hakikattir ki, Allah, Muhammed'i hak Peygamber gönderdi ve O'na kitab indirdi. O'na indirdiği ayetler içinde recm ayeti de vardı (70). Recm ayeti olarak gösterilen lafzın, Kur'an'ın nazm ve siyakıyla bir uyum halinde olmadığı, dolayısıyla Kur'an'dan sayılamayacağı söylenmektedir:

dir: «Bak! Nasıl nazım bu? Biz « » naz-

mının «Kur'an'ın alışılan nazım halinden olmadığına yemin etmekten çekinmeyiz. Yine bu, Kur'an lügâtının sağlamlığına, nazımının inceliğine, yapısının kuvvetine ve akıcılığına benzemeyen ham bir söz ve lâfdir (71). Bu hususta Muhammed Hamîdullâh şunları der: Bu husustaki rivayetleri bütün hadis kitaplarında, itina ile gözden geçirdim. Gördüğüm şudur: Buḥârî ve diğer hadis kitaplarında Hz. 'Ömer'in; «Recm ayeti Kur'an'dan bir ayet idi» dediği nakledilmiyor. Aksine O'nun şöyle dediği naklediyor: «Bu (yani recm hükmü), Allah'ın kitabında vardı». Bunun manası çok önemlidir. Çünkü «Allah'ın kitabı» Kur'an'dan ibaret değildir. Kur'an'ın bir çok ayetlerinde, kitab ismi ve «K-T-B» kökü «hüküm» manasında kullanılmaktadır. Meselâ:

(69) A.e., a.y.

(70) Tecrid-i Şarîh, XII, 409; Recm ayeti (...)
dir.

(71) Sadık er-Râfi'i, I'câzu'l-Kur'an, s. 29.

(72) ayetinde «kitab»; farz hüküm «manasındadır.» Namaz; kitabdır, diyemeyiz. (...) Binâenaleyh Hz. 'Ömer'in sözü şu anlama gelir: «Allah'ın farz kıldığı, hükmettiği şeyler arasında recm de vardı.» Yoksa Hz. 'Ömer «Recm Kur'an'dan bir ayet idi» dememiştir. Bu birinci izah tarzıdır.

İkinci izah şöyledir: Allah Taâlâ bir çok Peygambere muhtelif kitaplar göndermiştir. Tevrât da, Zebûr da, Suñuf-i İbrâhîm de, İncil de Allah'ın kitaplarıdır. Öyleyse Hz. 'Ömer, daha önceki kitaplarda veya bunlardan birinde recm hükmünün mevcûd olduğunu kastetmiş olabilir.

Son ve zayıf bir ihtimal olarak, Hz. 'Ömer yanlış olabilir. Hüküm şeklinde müslümanlara emredilen bir hususun Kur'an'a derc edilmesini istemiş olabilir. Fakat bunda tereddüdüm var. Hz. 'Ömer, Buhârî'nin bildirdiğine göre şöyle demiştir: «Eğer insanların; 'Ömer Kur'an'da olmayan bir şeyi Kur'an'a derc ediyor ithamlarından korkmasaydım, recm hükmünü Kur'an'a idhal ettirirdim.» Yine bu rivayette diyor ki, «Biz recm hükmüyle Hz. Peygamber devrinde ve O'ndan sonra şimdiye kadar amel ettik. Sonradan gelenler recme aitt Kur'an'dan bir ayet bulamayınca, «Bu hükmün aslı yok!» diyeceklerdir. İşte Hz. 'Ömer'in açık ifadesinden şunu çıkarıyorum ki; Hz. 'Ömer de recmin Kur'andan bir ayet olmadığını biliyordu. Fakat bunun ayet olduğunu iddia etmemekle beraber, insanların ilerde recm hükmünü reddetmelerinin önüne geçmek için bu hükmün zeyl ve not kabîlinden Kur'an'da yer almasını arzu ediyordu (73).

Kesin olan şudur ki Allah'ın vahyi nasıl nazil olduysa eksiklik veya ilâve olmaksızın cem' edilmiş ve bize kadar ulaşmış olup, dünya var oldukça da aynı safvet ve pâklıkla var olacaktır. O'nda hiç bir tebdil ve tağyîr söz konusu olamaz. Peygamber bile O'nu kendiliğinden değiştirme yetkisine sahip olmamışken (74), halefleri bunu nasıl yapabilir? O'nu iki kapak arasına toplayan ve da-

(72) Nisâ, 103.

(73) Kur'an'ı Kerîm Tarihi Ders Notları, s. 27, 28.

(74) Yûnus, 15.

ha sonra çoğaltan o büyük zatlar, ancak övgüye lâyıktırlar. Onların hakkı ancak budur. Onlar kendilerine düşen görevi bihak-
kın yerine getirmişlerdir. O'nun tahrîf edildiğini, bazı lâfızlarının
değiştirildiğini iddia etmek, ya büyük bir gafletin eseridir, veya
yıkıcı bir artıniyetin tezahürüdür. O'nu değiştirmeye hiç bir kuv-
vetin gücü yetmeyecektir. Çünkü Şâri'i Teâlâ : «Zikr (Kur'an)'ı
biz indirdik. O'nun muhafızı da muhakkak biziz» (75) buyurmak-
tadır.

Zeyd b. Sâbit'in başkanlığındaki komisyon tarafından cem'
edilen bu mushafın bazı özellikleri vardı :

- a) Bir defa bu mushaf, araştırma ve tedkikin en incesiyle, il-
mî metodun en sağlamıyla teşekkül etmiştir,
- b) Tilâveti nesholunan lâfızlardan tecrid edilmiştir,
- c) İçindekilerin mütavahir olduğunda ümmetin icmâi var-
dır (76).

Meydana gelen bu mushafa bütün müslümanlarca tam bir bağ-
lılık gösterilmiş, sıhhatine, bu şekilde yapılan cem' ile, gölge dü-
şürüldüğü hususunda hiç bir İslâm alimince bir şey söylenme-
miştir.

Bu mushaf Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmiş, O'ndan sonra da
Hz. Ömer'e, O da şehid edilince kızı ve Hz. Peygamber'in zevcesi
Hafsa (r.a) ya intikal etmişti. Daha sonra Hz. 'Osmân zamanın-
da teksîr için Hafsa'dan istenmiş, O da tekrar kendisine îade edil-
mek şartıyla vermiş, teksîr işi bitince de tekrar Hafsa'ya îade
edilmiştir (77). Bu mushaf, nakledilen rivayete göre; «Hafsa'nın
vefatından sonra Medîne Valisi olan Mervân (ö, 132/749) tarafın-
dan 'Abdu'llâh b. 'Ömer'den istenmiş, O da Hafsa'nın cenazesin-
den döner dönmez mushafı Mervân'a götürmüş, Mervân da Hz.
'Osmân tarafından istinsah edilen mushafı belki muhalif bir
şey olur endişesiyle onu yakarmıştı (78).

(75) Hıcr, 9.

(76) Menâhil, I, 253.

(77) Fethu'l-Bâri, I, IX, 15.

(78) Kitâbu'l-Meşâhif, s. 21.

Araştırmamızın sonunda, Kur'an'ın ilk defa Hz. Ebû Bekir zamanında cem' edildiği ve bunu yapanın da Zeyd b. Sâbit olduğu bir defa daha vurgulanmış oluyor. Bu mâlûmatın ışığı altında, Hz. 'Ali'nin Kur'an'ı ilk cem' eden kimse olduğunu söylemek, cem' sırasında bazı usulsüzlüklerin yapıldığını iddia etmek tarihî hakikatlere aykırıdır. Büyük bir dikkat ve itinâ ile Kur'an'ın yazıldığı dağınık malzemeler bir araya getirilmiş ve bu günkü «Mushaf-ı Şerif» teşekkül etmiştir. Bu büyük işe emeği geçenlerden Allah razı olsun.

«CÂHİLİYYE» KELİMESİNİN MÂNÂ VE MENŞE'İ

Ass. Süleyman TULUCU

A) «Câhiliyye» Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i:

Câhiliyye kelimesi, «cehîle» (câhil oldu, bilmedi, ahmakça davrandı) fiilinden türemiş olup, bu fiil, aşağıdaki şekillende kullanılmakta, aldığı mef'ul ve harf-i cerre göre anlamı değişmektedir :

1. (جَهْلٌ عَلَى شَيْءٍ :) Bir şeyi bilmedi, tanımadı.
2. (جَهْلٌ بِهِ :) Onu bilmedi tanımadı.
3. (جَهْلٌ عَلَيْهِ :) Ona karşı zorbalık etti, kaba (ahmakça, sefilce) davrandı (1).

«Cehîle» eski lisanda pek çok kullanıldığı gibi, sonraları da «alime» (bildi) nin zıddı (2) olarak kullanılmıştır. Meselâ, 'Antere

-
- (1) İbn Side, el-Muḥkem, nşr. 'Abdu's-Settâr Ahmed Ferrâc, Mısır, 1388/1968, IV, 119; ez-Zemaḥşerî, Kitâbu Esâsi'l-Belâga, Mısır 1299/1882, I, 96; 'Abdullâh el-Bustânî, el-Bustân, Beyrut 1927, I, 423; L. Ma'ûf, el-Muncid, Beyrut 1960, s. 108; Hüseyin Atay vb., Arapça-Türkçe Büyük Lûgat, Ankara 1964, I, 307; R. Blachère, Ch. Pellat vb., Dictionnaire Arabe-Français-Anglais, Paris 1976, III, 1845 vd.; Nafiz Danışman, «Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i», İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1958, c. V, sayı I-IV, s. 192.
 - (2) Ebû Manşûr el-Ezherî, Tehzîbu'l-Luğa, nşr. M. 'Abdu'l-Mun'im Hafâci-Maḥmûd Ferec el-Ukde, Kahire 1384/1964, v.d., VI, 56; İbn Fâris, Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa, nşr. 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Kahire 1389/1969, I, 489; el-Cevherî, eş-Şihâh, nşr. Ahmed 'Abdu'l-Gafûr 'Attâr, Mısır 1377, IV, 1663; İbn Side, ayn. esr., IV, 119; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, nşr. Dâru Şâdir, Beyrut (ts.), XI, 129; Firûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ, Mısır 1371/1952, III, 364; R. Blachère, Ch. Pellat v.b., ayn. esr., III, 1845.

(Mu'allaka, beyit 43'te) (3) bu mânâda şöyle demektir:

(**إِنْ كُنْتَ جَاهِلًا بِهَا تَعْلَمُنِي**) «O sence bilinmeyen şeyleri eğer sen bilmiyor idiyse...»

Fakat I. Goldziher, «cehile»nin bu mânâsının ikinci derecede olduğunu ve asıl mânâsı olarak bu fiilin «'alime»nin değil, fakat «halume» (sakin, sabırlı ve halim oldu)nin zıddı (4) olduğunu «sert, kaba veya pek hoyrat ve nobran olmak» mânâsına geldiğini (5) ileri sürer. Bu mânâda eş-Şenferâ'nın bir şiirini zikreder:

(**وَلَا تَزِدْهُي الْأَجْهَالَ حِلْمًا**) : «Kendini bilmeyenler, ağır başlılığımı ehemmiyetsiz saymasınlar.» (6).

Yine bu mânâda meşhur şair el-Muhelhil b. Reb'â şöyle demektedir:

بَا حَارٍ لَا تَجْهَلْ عَلَيَّ أَشْيَاخَنَا **إِنَّا زُوُّو السَّوْرَاتِ وَالْأَحْلَامِ**

«Ey Hâriş, bizim büyüklerimize karşı zorba olma (kaba davranma)! Şüphesiz biz, şiddet ve hilm sahibiyiz.» (7)

Yine bu mânâ ile ilgili olarak, Mu'allakât şairlerinden 'Amr b. Kulşüm, Besûs (8) harbi dolayısıyla nazmettiği Mu'allaka'sında der ki:

- (3) ez-Zevzenî, Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb', Beyrut 1382/1963, s. 147; krş. Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1975, s. 203.
- (4) İbn Dureyd, Kitâbu Cemhereti'l-Luğa, Haydarâbâd 1345, II, 114.
- (5) I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1889, I, 225; krş. R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, p. 30; T. H. Weir, Câhiliye, İslâm Ansiklopedisi, III, 11; A. J. Arberry, The Seven Odes, London 1957, pp. 251-253; Toshihiko Izutsu, ayn. esr. s. 192.
- (6) Şenferâ, Lâmiyyetu'l-Arab, trc. Yusuf Cemil Ararat, nşr. M. S. Sözeri, İstanbul 1962, metin, s. 9, tercüme, s. 15, beyit 53.
- (7) Sibeveyh, el-Kitâb, Bulak 1316, I, 335.
- (8) Besûs, Tağlib ve Bekr kabileleri arasında 40 sene süren kardeş harbinin efsanevî müsebbibi olan kadındır. Bu konuda bk. İbn 'Abdi Rabbihi, el-İkdu'l-Ferid, Kahire 1317, III, 66 v.d.; Ahmed el-Meydânî, Kitâbu Mecmafi'l-Emsâl, Bulak 1284, II, 332.

ألا لا يجهلن أحد علينا فجهل فوق جهن الخاهلنا

«Hele kimse, bize karşı zorbalık etmesin; o zaman her zorbadan daha zorba oluruz.» (9)

Yukarıdaki mânâlarından dolayı I. Goldziher, «el-Câhiliyye» yi «barbarlık» (10) diye tercüme eder (11).

İslâmdan önceki zamanlarda bu kelimenin dinî bir mânâsı yoktu. «Cehl» insanın kişisel bir niteliği idi; ancak çok belirgin bir nitelikti. «Cehl», İslâmdan önceki Arapların o derece tipik bir vasfı idi ki İslâmdan önceye ait bir şiirde mutlaka «hilm»le beraber yer alırdı. Yine hemen her adımda rastlanan kavramlardan biri olan «hilm»in karşıtı idi (12).

Câhiliyye kelimesine (13) ve «c-h-l» kökünden türemiş kelimelere Kur'ân-ı Kerim'de (14) bolca rastlanmaktadır. İslâmda, daha doğrusu Kur'ân'da Câhiliyye, olumsuz anlamda bir dinî terimdir. Çünkü o, kâfirlerin küfrünün temelidir (15).

B) «Câhiliyye» Kelimesinin Bir Terim Olarak Mânâ ve Şumûlü:

Câhiliyye kelimesi, topluluk ismi (ismu'l-cem') olup, müfredi «câhili»dir (16). Câhiliyye tabiri, Arabistan'da, İslâmiyetin yayılmasından evvel yahut daha dar bir mânâ ile, Hz. İsâ'dan Hz. Peygamber (s.a.v.)'e kadar geçen devre verilen isimdir (17). Genellikle eski Arapça sözlüklerde bu devir, «İslâmdan önceki fetret zamanı»

(9) Ebû Zeyd el-Ğureşî, Cemheretu Eş'âri'l-'Arab, Beyrut 1383/1963, s. 147; ez-Zevzenî, ayn. esr., s. 127; ez-Zemaşerî, ayn. esr., I, 96; Nafiz Danişman, ayn. mak., s. 194.

(10) I. Goldziher, A Short History of Classical Arabic Literature, trans. Joseph Desomogyi, Berlin 1966, p. 7.

(11) J Goldziher, Muhammedanische Studien, I, 219 v.d.; T. H. Weir, ayn. mad., s. 11.

(12) Toshihiko Izutsu, ayn. esr., s. 193; Ayn. mll. The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo 1959, bk. indeks.

(13) Mâ'ide sûresi, âyet 50; Âli İmrân sûresi, âyet 154; Ahzâb sûresi, âyet 33; Fetih sûresi, âyet 26.

(14) Bu konuda geniş bilgi için bk. B. F. Stowasser, «Die Wurzel J-h-l im Koran», Necati Lugal Armağanı, nşr. TTK, Ankara 1968, s. 571 v.d.

(15) Toshihiko Izutsu, ayn. esr., s. 193.

(16) T. H. Weir, ayn. mad., s. 11.

(17) T. H. Weir, ayn. mad., s. 11.

(18) olarak tarif edilmektedir. Câhiliyye kelimesinin tam anlamına gelince, J.D. Michaelis ile diğerleri tarafından ortaya atılan ve genellikle kabul edilen kanaate göre, kelime «câhillik devri»ni ifade eder. Nitekim Hristiyanlıktan evvelki devre de bu ad verilmişti (19).

Arap dili ile yazılmış tarihî ve edebî eserlerde İslâmdan önceki devri ifade etmek için «Câhilliyye», «el-‘Aşru’l-Câhilî» veya «‘Aşru mâ kable’l-İslâm» (20) gibi tabirler kullanılmaktadır.

Câhiliyye kelimesi ile, 4 tabakaya ayrılan Arap şiirinin ilk tabakası (21) kastedilir. İkinci tabakaya mensup olanlara «Muhağram» ismi verilir ki, bu tabir, müşriklik devrinde doğup da, İslâmîyetin zuhurundan sonra ölen şairler için kullanılır (22).

C) Câhiliyye Çağının Bölümleri ve Bu Çağın İlim, Medeniyet, İnanç, Din ve Âdet Bakımından Değeri :

Câhiliyye çağı iki bölüme ayrılmaktadır : İlk Câhiliyye çağı, son Câhiliyye çağı.

İlk Câhiliyye çağı XIX. yüzyılın sonlarında batılı bilginler tarafından Arabistan yarımadasında yapılan kazılar sonunda çıkarılan yazıtlardan ve ele geçirilen diğer eserlerden önce tamamıyla meçhuliyet içinde idi. Ancak XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında bu devir biraz aydınlanmıştır.

(18) Ebû Manşûr el-Ezherî, ayn. esr., VI, 56; İbn Sîde, ayn. esr., IV, 119; İbn Manzûr, ayn. esr., XI, 130; krş. bir de ‘Abdullâh el-Bustânî, ayn. esr., I, 424.

(19) T. H. Weir, ayn. mad., s. 11.

(20) İngilizcede bu mânâda «pre-Islamic period» (İslâmdan önceki devir) tabiri (bk. İmrû’al-Qays, Encyclopaedia Britannica, U.S.A., 1965, XII, 12) veya «pre-Islamic Arabian paganism; the time of pré-Islamic Arabian Paganism» (İslâmdan önceki Arap putperestliği; İslâmdan önce Arap putperestlik çağı) ifadesi (bk. Redhouse, Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük, İstanbul 1968, s. 212) kullanılmaktadır. «Pagan world» (putperest dünya) mânâsı için bk. R. Blachère, Oh. Pellat v.b., ayn. esr., III, 1852. R. A. Nicholson (ayn. esr., s. XXVI, 30) da «Câhiliyye»yi, «The Age of Ignorance or Barbarism» (câhillik veya barbarlık çağı) diye tarif eder.

(21) İbn Kuteybe, Kitâbu’ş-Şi‘r ve’ş-Şu‘arâ’, Mısır 1322, s. 3 v.d.; Mehmed Zihni, el-Kavlul-Ceyyid, İstanbul 1304, s. 6.

(22) T. H. Weir, ayn. mad., s. 11.

İslâmiyetin doğuşundan az önceki çağa yani M. V. yüzyıldan Hz. Muhammed (s.a.v.)'in İslâm dinini tebliğ edişine kadar geçen zamana da son (ikinci) Câhiliyye çağı denir (23).

Ahmed Emîn'e göre : «Câhiliyye devrindeki fikrî mahsuller lügat, şiir, meseller ve hikâyelerdir; o devir Araplarında ilim ve felsefeden eser yoktur. Sosyal seviyeleri ilim ve felsefe ile meşgul olmalarına fırsat vermemiştir; onların nesep, nevi ve gökyüzü hakkında biraz haberleri ve tıbbâ dair bilgileri vardı ama bunlara ilim demek açkça bir hatadır» (24).

Câhiliyye tabiri pek geniş bir anlamda alınarak, bu devir Araplarının tefekkür, ilim ve inanç bakımından tam bir cehalet içinde yaşadıkları (25) görüşü tutunmuş bulunmaktadır. Bununla beraber şu hususu da belirtmede fayda vardır : Bu devir insanların tamamen madenî vasıtalarından mahrum ve gayet geri bir hayat tarzı içerisinde buldukları neticesini çıkarmak pek isabetli bir görüş değildir. Çünkü bu terim, Arapların o zamandaki din (26) ve toplum hayatının bazı sakat âdet ve geleneklerini ifâde eder; yoksa bu devirde yaşayan Araplar tamamıyla medeniyetten mahrum değildiler (27). Ankeolojinin meydana çıkardığı gibi Arabistan'ın muhtelif kısımlarında muhtelif yazılar vardı (28). Bu konuda merhum tarihçi İsmâil Hâmi Dânişmend de şu açıklamayı yapmaktadır :

-
- (23) Neş'et Çağatay, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı, ikinci baskı, Ankara 1963, s. 91-92.
- (24) Ahmed Emîn, Fecru'l-İslâm, Kahire 1945, s. 48'e istinaden : Mubahat Türker, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956, s. 14.
- (25) Nihat Keklik, İslâm Tefekkürünün Doğuşu, İslâm Düşüncesi Mecmuası (Mart 1967), sayı I, s. 4.
- (26) Bilindiği üzere, Câhiliyye devrinde Arabistan'da putperestlik son derece yaygındı. Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn al-Kalbi, Putlar Kitabı (Kitâb al-Aşnâm), nşr. Ahmed Zekî Paşa, Rosa Klinke Rosenberger'in Almancaya çevirisinden Türkçeye çev. Beyza Düşüngen, Ankara 1969; J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums, Berlin 1961.
- (27) Mahmûd Es'ad, Târîh-i Din-i İslâm, İstanbul 1327, I, 279; Neş'et Çağatay, ayn. esr., s. 92.
- (28) Muhammed Hamidullah, Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Munebbih, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967, s. 14.

«Câhillik mânâsına gelen bu «Câhiliyye» kelimesinin medeni seviye mes'alesiyle hiç bir alâkası yoktur; yani bu kelime eski Arap medeniyetlerinin inkârı için ortaya atılmış ve asırlardan beri o mânâyâ kullanılmış bir kelime değildir: Bundan maksat, İslâmiyetten evvelki devrin sırf din buhranı ve müşriklik âdetleriyle teâmülleri bakımından bir gaflet ve dalâlet devri olduğunu belirtmekten ibarettir.» (29)

Arabistan, umumiyetle zannedildiği gibi çölden ibaret ve o kadar dünyadan tecerrüt etmiş bir yer değildir. Hatta İran tehdidi altında bulunan Bizans'ın hâkim olduğu Şarkî Akdenize az-çok bağlı bir memleket olduğu bile söylenebilir (30). Araplar, gerek kuzey-güney ve gerekse doğu-batı arasında ticaret yolları üzerinde bulunmaları sebebi ile çok eski devirlerden itibaren Mısır, Habeşistan, Suriye, Filistin ve Mezopotamya ile münasebette bulunuyorlardı (31).

Yine bu konuda Ahmed Emîn şu açıklamada bulunmaktadır :

«Câhiliyye çağında Arapların dünya milletleri ile hiç bir ilişkileri olmayıp, kendi başlarına bir köşeye çekilerek yaşamış oldukları ve bir taraftan sahraların, diğer taraftan denizlerin, onları diğer milletlerle münasebette bulunmaktan alıkoyduğu; gerek edebî ve gerek terbiye bakımından başkalarından bir şey almadıkları insanlar arasında şuyu bulmuş ise de, bu görüş hatalıdır. Araplar, etrafındakilerin maddî ve mânevî cihetlerinden faydalanmışlar ve münasebetlerde bulunmuşlardır. Fakat bu ilişkiler, o zamanın medenî milletleri arasındaki münasebetlere nisbetle daha zayıf olmuştur. Bu da Arapların coğrafi ve içtimaî durumundan ileri gelmiştir» (32).

Ayrıca bu hususta M. Fuad Köprülü de W. Barthold'un «İslâm Medeniyeti Tarihi» adlı eserine ilâve ettiği izah ve düzeltmeler

(29) İsmâil Hâmi Dânişmend, İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi I, İstanbul 1960, s. 25, 127.

(30) Gauderoy-Demombynes, Le Monde Musulman et Byzantin Jusqu'aux Croisades, Paris 1931, p. 47'ye istinaden: İsmâil Hâmi Dânişmend, ayn. esr., s. 152.

(31) Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 5.

(32) Ahmed Emîn, ayn. esr., çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1976, s. 40.

kısımında «Bedevî Arapların, esasen büsbütün yabancı olmadıkları, daima ticarî ve medenî münasebetlerde buldukları Sâsânî ve Bizans dünyalarını pek iyi bilmelerinde, diğer mühim bir âmili de unutmamak lâzımdır: İslâmiyetin zuhuru sıralarında, çölün şark ve şimal uçlarında iki ehemmiyetlice Arap prensliği bulunuyordu; şarkta Sâsânî İmparatorluğunun himayesi altındaki Lahmîlerle, şimalde Bizans'ı metbû olarak tanıyan Gassânîler» (33) diyerek bedevî Arapların medenî ve ticarî ilişkilerine işaret ediyor.

(33) W. Barthold — M. Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, ikinci basım, Ankara 1963, s. 129.

İMÂM-I TİRMİZİ

Ass. Lütfullah CEBECİ

Hicretin 200. senesinde Tirmiz Şehrî'nde istikbâlin büyük muhaddislerinden biri olacak olan bir çocuk doğdu (1). Diğer bir rivayete göre bu doğum hicrî 209 senesinde idi (2).

Bu çocuğun dedesi Servetü'bnü Mûsâ, Merv'li idi. el-Leysü'bnü Seyyâr zamanında Merv'den Tirmiz'e göçmüş ve oraya yerleşmişti. İmâm-ı Tirmizî de burada doğmuş ve burada büyüdü (3).

İmâm'ın hayatıyla ilgili mâlumat —bu kadar meşhur bir zat olmasına rağmen— oldukça azdır. Babasının durumunu, âilesinin maddî ve ilmî vaziyetini kardeşleri olup olmadığını ve benzeri seyleri, O'ndan bahseden kaynaklardan öğrenemedik.

Nesebi : Muhammedü'bnü 'İsâ ibni Servetü'bnü Şeddâd (4) İbni Mûsâ İbni'd-Daḥḥâki's-Sülemiyyi'd-Darîru'l-Bûgîyyu't-Tirmizî'dir (5). İbnü Ḥacer'in ifadesine göre, İbnü's-Seken es-Sülemiyyü't-Tirmizî şeklinde bir başka kısa tertîbi de vardır (6).

- (1) Tuḥfetü'l-Aḥvezî (Mukaddimesi), Ebu'l-Alâ Muhammedü'bnü 'Abdurrahîmi'l-Mübârekfûrî (v. 1283 hic.), Matba'atü'l-Bihâletî'l-Cedîde, Kahire, Tarihsiz, I, 328.
- (2) Sünenü't-Tirmizî (el-Sâmi'ü's-Şaḥîḥ), Tahkîk : Ahmed Muhammed Şâkir ve İbrâhîm 'Utve 'İvâz, Mektebetü'l-İslâmiyye, I, 77.
- (3) Tuḥfetü'l-Aḥvezî (Muk.), I, 329 (El-Bukâ'i'nin «el-Keşf»inden naklen).
- (4) Kitâbu'l-Enşâb, Ebû Saîd Abdülkerîm Übnü Muhammed es-Sem'ânî (v. 562), neş.: D. S. Margoliouth, Ofset baskı, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad, 1970, 106/b.
- (5) Vefeyâtü'l-A'yân, İbnü Hallikân (v. 681), Taḥ : Dr. İhsân Abbas, Garîb Matbaası, Bey. 4/278.
- (6) Tehzîbü't-Tehzîb, İbnü Ḥacer (v. 852), Beyrut, 1968, 9/387.

Ebû 'İsâ Muhammed, İslâm Aleminde «et-Tirmizî» lakabıyla meşhur olmuştur (7). Bu lakab ona memleketine izafeten verilmiştir.

Tirmiz, uzun geçmişi bulunan meşhur ve büyük şehirlerden biridir, Orta Asya'da Ceyhun, diğer ismi ile Belh Nehri'nin kuzey kenarında, Surhab Çayı'nın Ceyhuna katıldığı yerdedir. Elân küçük bir kasaba olan Tirmiz, eskiden büyük, geniş, nüfusu hayli kabarık şehirlerdendi. Ortasında surlarla çevrili bir kalesi vardı. Çarşuları muntazam ve tuğla döşeliydi. Buhârâ'nın 380 km. güney-doğusunda, Belh Şehri'nin 80 km. Kuzey-doğusunda, 37 derece kuzey paraleli, 67 derece doğu meridyeni üzerinde yer alır (8).

İslâm Medeniyetinin parlak devirlerinde meşhur bir şehir olan Tirmiz, Cengiz Han tarafından tamâmen yakılıp yıkılmış ve daha sonra da o eski ma'mûriyetini bir daha bulamamıştır (9).

İlim ehli bu şehrin isminin telaffuzunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları onu «Termiz» şeklinde okurken bazıları «Türmiz» şeklinde diğer bazıları da «Tirmiz» şeklinde okumuşlardır. Makbul olan ve bu şehrin sâkinlerinin telâffuzu olan son şeklidir (10).

İmâm-ı Tirmizî'nin künyesi Ebû 'İsâ'dır. İmâm, ismi Muhammed olmasına rağmen kendisinden bahsederken daha ziyâde künyesini kullanır. Bazı âlimler O'nun bu künyesini, İbnü Ebî Şeybe'nin Musannef'indeki : «Ebû 'İsâ künyesini alan bir adama Resûlullah (as) : —'İsâ (as)'ın babası yoktur; demişti.» hadîsinden dolayı pek iyi görmemişlerdir. Fakat buna karşı aksini ifade eden hadîşlerle cevap verilmiştir (11).

Ebû 'İsâ büyük hadis âlimlerinden olana kadar uzun, hızlı ve çoğu seyahatlarla geçen bir talebelik devresi geçirmiştir. İmâm'ın

-
- (7) Buhârî ve Tirmizî'nin hocası olan Ebu'l-Hasan Ahmedü'bnü Hasan (v. 240) ile «Nevâdirü'l-Uşûl» sahibi Ebû Abdillâh Muhammedü'bnü 'Ali (v. 250) da bu lakapla meşhurdurlar.
 - (8) Mu'cemu'l-Buldân, Yâkûtu'l-Hamevî, Dâr-u Sâder Beyrut, 1956,2/26; Kâmûsu'l-A'lâm, Şemseddin Sâmî, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1891 (h. 1308), 3/1644; Kitâbu'l-Ensâb, 106/b; İslâm Ansiklopedisi, M. Eğ. Bakanlığı Yayınları, I. Bas. İstanbul, 1974, 12-I/388.
 - (9) Kâmûsu'l-A'lâm, 3/1644.
 - (10) Kitâbu'l-Ensâb, 106/b; Vefeyâtu'l-A'yân, 4/195.
 - (11) Tuhfetu'l-Ahvezi, (Muk.) 1/343-344.

bilhassâ ilk talebelik yıllarına rastlayan devir, kendilerine gerçekten üstâd demeye lâyık büyük İslâm âlimlerinin son demetlerinin yaşadığı devirdi. Bu bakımdan O'nu şanslı sayabiliriz.

Tirmizî bu büyük âlimlerden bir çoğunun derslerinde ve halkalarında bulunmuştur. Tedrîsi sadece hadis sahasında olmamış, fıkıh ilminde de müctehid derecesine çıkacak kadar derin tetkîk ve tettebbu'u olmuştur.

İlim talebi gagesiyle Horasan, Rey, Vâsıt, 'Irâk, Kûfe, Başra ve Hicâz'da birçok şeyahatlarda bulunmuş ve sayılamayacak kadar çok şeyh ve râviden hadis almıştır. Sünen'inde 'bu kimselerin çoğunu zikretmiştir (12).

Kaynaklarda isimlerini tesbît ettiğimiz üstâdlarından başlıcaları şunlardır :

Muhammedü'bnü Beşâr Bündâr (162-252), Ebbû Mûsâ Muhammedü'bnü'l-Müsennâ (162-252), Zeydü'bnü Yahyâ Ül-Hisânî (V. 254), Abbâsü'bnü'l-'İbdul'azîmü'l-'Anberî (v. 246), Ebbû Sa'îdü'l-Eşecc, 'Abdullahi'bnü'l-Sa'îdi'l-Kindî (V. 257), Ebbû Hafs 'Amrû'bnü 'Aliyyi'l-Fellâs (160-249), Ya'kûbü'bnü İbrâhîmi'd-Devrâkî (166-252), Muḥammedü'bnü Ma'meri'l-Ḳaysîyyü'l-Baḥrânî (v. 250), Nasrû'bnü 'Aliyyi'l-Cehdâmî (v. 250) ... Bu dokuz üstâd Tirmizî'nin Kütüb-ü Sitte'nin diğer imâmlarıyla müşterek hadis aldığı hocalarıdır (13). Ebbû Abdullah Muhammedü'bnü İsmâîli'l-Buhârî (194-256), Müslimü'bnü'l-Haccâcî'l-Kuşeyrî (204-261), Ebbû Dâvûdi's-Sicistânî (202-275), Ahmadü'bnü Hanbel (164-241), Kuteybetü'bnü Sa'îdi's-Sakafî (150-240), Ebbû Mûs'âb Ahmedü'bnü Ebî Bekri'z-Zührî (150-242), İbrâhîmü'bnü 'Abdillahi'l-Herevî (178-244), İsmâîlü'bnü Mûsâ es-Süddî (v. 245), Süveydü'bnü Nasri'l-Mervezî (v. 240), Muhammedü'bnü 'Abdilmelik'bnü Ebî's-Şevârib (v. 244), 'Abdullahü'bnü Mu'âviyete'l-Cümeḥî (v. 243), 'Aliyyü'bnü Hücri'l-Mervezî (v. 244), Mahmûdü'bnü Geylân, Ahmedü'bnü Munî, Mu-

(12) Mevzû'âtü'l-'Ulûm, Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Ter.: Taşköprüzâde Muhammed, 1. baskı, İstanbul, 1313 (hic.), 1/585; Tehzîbü't-Tehzîb, 9/387; Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/340.

(13) Sünenü't-Tirmizî, 1/80 (tahkik edenin mukaddimesinden.)

hammedü'bnü Müsennâ, Süfyânü'bnü Veki'.. ve 'Irak, Hicâz ehlin-
den birçok âlimler (14).

Bu isimler içinde O'na hadis sahâsında gerçekten faydalı olan ve O'nun derinleşmesini sağlayan Buhârî Hazretleri'dir (15). Tirmizî'nin Buhârî'yle birhaylı münâsebet ve mübâheseleri olmuştur. Bu mübâheselerinde bazen Buhârî'ye muvâfakat etmişse de bazen muhalefeti de vaki' olmuştur. Meselâ -Tirmizî, bir hadisteki râvîlerin ihtilafli rivâyetleri hakkında Buhârî'ye : —Bu rivâyetlerden hangisi doğrudur? diye sormuştur. Daha sonra Buhârî'nin doğru olarak gösterdiği hadisi değil de diğerini kendisince bir başka delile dayanarak tercih etmiş ve hocası olan Buhârî'yi kuru kuruya taklîd etmemiştir (16). Tirmizî'nin Sünen'inde, bazı hadisleri zikir esnâsında : —Bu hadisi Buhârî benden duydu. Diyerek, İmâm-ı Buhârî'nin kendisinden hadis aldığını ifade etmiştir (17). Bu hususta İbnü Hacer'in naklettiği şu söz de nakle değer : -İmâm-ı Buhârî, Tirmizî'ye : Senin benden istifadenden çok ben senden (senin ilminden) istifade ettim; demiştir ki, bu Tirmizî hakkında büyük bir şehâdetir (18). Tirmizî de Buhârî hakkında : -Sünen'imde hadis illetleri, râvîler ve hadis tarihiyle ilgili bilgilerin çoğu Buhârî ile yaptığım mübâheselerin mahsûlüdür. Horasan ve 'Irâk'ta O'nun kadar hadis illetleri ve tarihinde âlim hiç bir kimse görmedim; demiştir (19).

Bir kimsenin muhaddis, müctehid, fakîh, şeyh ve benzeri bir mertebeyi kazanabilmesi için herşeyden önce mükemmel bir ze-kâya ve derin bir dehâya sahip olması gerekir.

Tirmizî, Allah Teâlâ'nın bu nimetten bol bol lutfettiği nâdir zatlardan idi.

İdrîsî nakleder : «Ebû 'İsâ et-Tirmizî'den şunu anlattığını işittim : -Mekke'nin bir caddesinde gezerken, daha önceden ken-

(14) Tezkiretü'l-Huffâz, Ez, Zehebî (v. 748), III. baskı, Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, Haydârâbâd, 1956, 2/634; Kitâbu'l-Ensâb, 106/b; Mevzû'âtu'l-'Ulûm, 1/585.

(15) Tezkiretü'l-Huffâz, 2/634.

(16) Sünenü't-Tirmizî (Mukaddime), 1/83.

(17) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/388-389.

(18) a.g.e., 9/388-389.

(19) Sünenü't-Tirmizî (Kitâbu'l-İlel'de), 5/738.

disinden iki defter dolusu hadis yazdığım bir üstâda rastlamıştım. Ondan yazdığım hadis defterlerinin yanında olduğunu zannediyordum. Üstâddan o hadisleri bizzat ağzından dinleme fırsatını bana vermesi için ricâda bulundum. O da ricâmı kabul edip, hadisleri rivâyet etmeye başladı. Bir baktı mki yanımdaki defterler hiç yazılmamış boş defterler idi. Üstâd hadislerinin rivayetini bitirince buna muttalî oldu ve kızarak : - Yoksa sen benimle alay mı ediyorsun? Yaptığına utanmıyor musun? dedi. Bunun üzerine ona durumu izah ettim ve : - Ben o hadisleri ezberlemiştim. dedim. Üstâd : - Oku bakayım öyleyse, dedi. Bütün hadisleri ezberden sırayla okudum. Bitirdiğimde : - Daha önceden buna çalışmış mı idin? diye sordu. - Hayır, cevabını verince üstâd ezberlenmesi zor, birbirinden ayırılması güç, çetrefilli kırk kadar hadis daha okuyup : - Haydi bakalım, dedi. Ben de o hadislerin hepsini hiç hatasız tekrarladım. Üstâd : Şimdiye kadar senin gibi birisini görmedim; dedi. (20)

Tirmizî'nin buna benzer diğer bir menkıbesi de şöyle : «İmâm Tirmizî hacc için yola çıkmıştı. Yolda iken muhaddislerden birisine rastlamıştı. Ondan bildiği hadisleri dinlemek istedi. Hadis âlimi ona, mürekkebe ve kalem getinmesini istedi. Tirmizî aradı ama istediklerini bulamadı. Fakat bulmuş gibi davrandı. Muhaddisin huzuruna oturdu, Üstâd da bildiği hadisleri okumaya başladı. Tirmizî, önündeki kağıda sanki üstâdın rivayetlerini yazıyormuş gibi elini kağıt üzerinde yürütüyordu. Üstâd altmış kadar hadis nakletmişti ki durumun farkına vardı. Baktı ki önündeki kağıt bembeyaz duruyor. Bunun üzerine kızdı ve : Sen vakitlerimi boşa harcıyorsun. dedi. Buna cevap olarak Tirmizî de : - Söylediklerinizi (kalem ve mürekkebe bulamadığım için) yazamadıysam da hepsini ezberime aldım. dedi ve altmış kadar olan hadislerin bütününü hatasız tekrarladı. O zaman üstâd bu talebenin hıfzına hayret etmişti (21).

Bu menkıbelerinden Tirmizî'nin hıfz ve zekasının derecesini anladığımız gibi bazı âdetlerini de görüyoruz. O, hıfzının mükemmelliğine rağmen, hadisleri yazarak da kaydediyordu. Böylece hıfzını takviye ediyordu. Yine bu ve benzeri menkıbelerinden anlı-

(20) Tehzibü't-Tehzib, 9/389; Tezkiretü'l-Huffâz 2/635.

(21) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/339.

yoruz ki o, yolda, belde, seferde ve eline geçirdiği her fırsatta ilme sahip çıkıyor ve hadis tedrisi için gayret sarfediyordu.

İdrîsî, Tirmizî hakkında şunu da nakleder : «Ebû 'İsâ et-Tirmizî, hıfz sağlamlığında darb-ı mesel olmuştu. O hadis ilminde kendilerine uyulan, sözü dinlenen imâmlardandı. Alimdi işini sağlam yapardı.» (22).

El-Hâkimü'n-Nisâbü'ri de : «Ömerü'bnü 'Aleke'den işittim ki İmâm-ı Buhârî vefat ettiği zaman geride kalanlar içinde ilim, hıfz, takva ve zühdde Ebû 'İsâ et-Tirmizî gibisi yoktu, dedi.» diye rivayet etmişti (23).

Hadiste en büyük isim olan İmâm-ı Buhârî'nin O'nun hakkındaki şehâdeti kafî olmasına rağmen biz O'nun şehâdetine şunları da ilave edelim. İbnü Hibbân e s - S ikât'ında O'ndan bahsederken : »O s ikâ, sözüne güvenilir, doğruluğu tam râvilerdendir.» der (24) der (24) «O, hâfız, s ikâ, s ikalığında herkesin müttelik olduğu bir zattır.» sözünü İmâm-ı Nevevî, Hâfız Ebû Ya'le gibi bir çok âlimler tekrar etmiştir (25).

Fakat bu noktada Tirmizî'nin kuvvetli ve sika bir hadis râvisi oluşunu kabul etmeyen bir âlimle karşılaşyoruz. Endülüslü Ebû Muhammedü'bnü Hâzım... Bu zat el-Ferâiz isimli eserinde : «Ebû 'İsâ et-Tirmizî mechul (yani hâli bilinmeyen, rivâyeti az olan, herkes tarafından bilinmeyen) bir râvidir.» diyor. Tehzîbü't-Tehzîb'inde bunu nakleden İbnü Hâcer : «Bu söze hiç itibar yoktur. Zannedersem İbnü Hâzım, Tirmizî'nin ilim ve hıfzına ait menkibelerine, kitaplarına muttali olamamıştır. Hem sonra bu adam, Tirmizî hakkındaki görüşünü sika ve meşhur âlimlerden Ebû'l-Kâsımî'l-Bağavî, İsmâ'ilü'bnü Muhammed, ve İbnü'l-Abbâsî'l-Eşam gibi hafızlara istinâden söylüyor. Halbuki o zatlar Tirmizî'yi çok iyi tanıyan kimselerdir» der (26).

İmâm-ı Tirmizî hazretleri, diğer bir çok muhaddis gibi talebeliğin yanısıra muallimliği de beraber yürütüyordu. Bir taraftan

(22) Vefeyâtü'l-A'yân, 4/278; Kitâbu'l-Ensâb, 106/b.

(23) Tezkiretü'l-Huffâz, 2/634

(24) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/389.

(25) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/341-342.

(26) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/389

her fırsattan yararlanarak hadis topluyor, bir taraftan da isteyenlere hadis rivayetinde bulunuyordu. Binâen'aleyh O'nun hocaları gibi birçok talebeleri vardı. Bu talebelerinin bazı meşhurlarını şu şekilde sıralaya biliriz : Ebû Hâmid Ahmedü'bnü 'Abdillahi'bnü Dâvûdi'l-Merveziyyü't-Tâcir, el-Heys emü'bnü Küleybi's-Şâsî, Ebû'l-'Abbas Muhammedü'bnü Ahmede'l-Mahbûbiyyü'l-Mervezî, Ahmedü'bnü Yûsufe'n-Neseffî, Ebû'l-Hâris Esedü'bnü Hamdüye, Dâvûdü'bnü Naşiri'bnü Süheyli'l-Bezdevî, 'Abdü'bnü Muhammedü'bnü Maḥmûdi'n-Neseffî, Maḥmûdü'bünü Numeyr, Ebû Ca'fer Muhammedü'bnü Süfyânî'bnü'n-Naşri'n-Nesefiyyûn, Muhammedü'bnü'l-Münziri'bnü's-Sâ'idi'l-Herevî (27), Mekhûlü'bnü'l-Fadl, Hammâdü'bnü Şâkir, Ahmedü'bnü 'Aliyyi'bnü Hasneviyye (28), Ebû Zerrîn Muhammedü'bnü İbrâhîm, Ebû Muhammed el-Hasenü'bnü İbrâhîme'l-Kattân, Ebû'l-Hasâni'l-Fizârî (29), Muhammedü'bnü Sâ'idi'l-Gazzâl, Yeknîzü'bnü Muhammedü'd-DEMkân, Ebû'n-Naşr er-Reyevî, Ebû 'Aliyyü'bnü Harb (30) ve diğerleri...

İmâm'ın hayatını tedkik ederken insanın aklına hangi mezhepten olduğu takılıyor. Acaba O, Hanefî mi idi, Mâlikî mi idi, Hanbelî mi yoksa Şafiî mi idi?

Mevzû'âtü'l-'Ulûm'da : «O 'ulemâ-ı huffâz-ı a'lâmın biri idi. Fıkıhda dahî yed-i sâlihası vardı.» demektedir (31). Ki bu bize yukarda da beyan ettiğimiz gibi Tirmizî'nin yalnız hadisle meşgul olmadığını, fıkıhla da haşır neşir olduğunu gösterir. Buna göre tesbîti gereken mesele O'nun bir müctehid mi yoksa bizler gibi mukallid mi olduğu meselesidir. Bunun cevabını Sünen'in şerhi olan Tuḥfetü'l-Aḥvezi'nin mukaddimesinden öğrenebiliriz :

«Bazı Hanefî imâmları, İmâm Ebû 'İsâ et-Tirmizî'yi Şafiî mezhebinden zannettiler. Bazıları da : -O Hanbelî mezhebine bağlıdır. dediler. Bunlar yanlış görüşlerdir. Doğrusu O Hanefî olmadığı gibi, Şafiî veya Hanbelî veya Mâlikî de değildi. Aksine O sünnete tâbî sünnetle âmîl müctehid bir hadis âlimi idi. O'nun Sünen'ini oku-

(27) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/387.

(28) Tezkiretü'l-Huffâz, 2/634.

(29) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/360.

(30) Kitâbu'l-Ensâb, 106/b.

(31) Mevzu'âtü'l-'Ulûm, 1/585.

yan ve tetkik eden her akl-ı selim sahibinin kabul edebileceği gibi O mukallid olmamıştır. Eğer O, meselâ Şâfiî olsa idi Sünen'indeki bütün mevzu ve meselelerde İmâm Şâfiî'nin mezhebi üzere hükümlere ulaşırdı. Halbuki durum bunun aksinedir. Kitabında bir kısım meselelerde Şâfiî'nin hükümlerinin aksi hükümlere ulaşmıştır. Sonra, Sünen'inde bazı hadisleri rivayet ettikten sonra : -Ashâbımız İmâm Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâkû'bnü Râhûye indinde hüküm bu hadise göredir; demesi O'nun ne Şâfiî ne de Hanbelî olduğunu, sadece müctehid muhaddislerden olduğunu ifade eder. Çünkü Tirmizî'nin «Ashâbımız» ifadesi ile kasd ettiği hadis ashâbıdır.» (32).

Tirmizî, içli, mütevâzî, rakîk kalbli bir zattı. Çoğu zaman Allah'a karşı tazarrû' ederek ağlardı. Bu yüzden ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmişti. (33) Bundan dolayı O'na «ed-Darîr» lakabı da verilmişti. Bunun annesinden, âmâ olarak doğduğu için verildiğini söyleyenler olmuşsa da pek kabul edilmemiştir (34).

Bütün insanlar gibi bir gün o da bu fânî dünyâdan göçtü. Fakat her göçenin göçü bir olmaz. Bazıları daha acı, geride kalanlar için daha zor gelirdi.

Bir rivâveye göre hicrî 270 de kurban bayramı günü (35), bir diğer rivayete göre hicrî 275 de (36) ve kuvvetli görüşe göre ise hicrî 279 (milâdî 889) da recep ayının 13. günü, bir salı gecesinde, doğduğu Tirmiz Şehrî'nin altı fersah uzağındaki Bôğ köyünde İmâmımız Rahmet-i Rahmân'a kavuşmuştur (37). Bundan dolayı es-Sem'ânî onu «el-Bôğî» lakabı ile de zikretmiştir (38). Vefat ettiğinde Tirmizî yetmiş yaşında idi (39). Buna göre doğumunun hicrî 209 senesinde olması gerekir.

(32) Tuḥfetü'l-Aḥ-veẓî (Muk.), 1/350-352.

(33) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/389; Tezkiretü'l-Ḥuffâz, 2/634.

(34) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/389; İslâm Ansiklopedisi, 12/389.

(35) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/389.

(36) Kitâbu'l-Enşâb, 106/b.

(37) Tezkiretü'l-Ḥuffâz, 2/635; Vefeyâtü'l-A'yân, 4/278; Mizânü'l-İ'tidâl, Ebû JAbdullah Muḥammed ez-Zehbî, Tah: Ali Muḥammed El-Becâvî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ?/? , 3/678.

(38) Kitâbü'l-Enşâb, 106/b.

(39) Mizânü'l-İ'tidâl, 3/678.

SÜNENÜ'T-TİRMİZİ :

Hayat sürdükleri asırlarda meşhur olan insanların çoğu, zamanın akıp gitmesiyle unutulurlar ve sanki dünyâya hiç gelmemiş gibi olurlar. Arkalarında bir emâre, bir işâret, bir eser bırakan kişiler, o eserleri ile asırlar ötesine isimlerini duyururlar, asırlar ötesini idâre ederler ve tesir altına alırlar, böylece isimlerini zihinlere kazırlar.

İmâm-ı Tirmizî hazretleri bu dünyâdan göçeli onbir asır gibi muazzam bir zaman geçmesine rağmen islâmî ilimlerin bilhassa hadis sâhasında isminden çok ve sık sık bahsedilen bir âlim olmuş ise bunu Sünneü't-Tirmizî ismi ile meşhur eserinde borçudur.

Kendi ismiyle beraber müellifinin ismini de yüzyıllar boyunca tâze ve yepyeni tutan bu eseri kısaca da olsa tedkik etmek icâb eder.

Tedkike kitâbının isminden başlayalım. Eserin ismi husûsunda bazı ihtilaflara şâhid olmaktayız. Kâtib Çelebi : «Kitâb, müellifine nisbetle Câmiu't-Tirmizî diye meşhur olmuşsa da Sünen ismi ile de anıldığı olmuştur. İlk isim daha çok kullanılmaktadır» (40) der. Eserin ismine bir çok yerlerde «el-Câmi'u's- Sahîh» şeklinde rastlanmaktadır. Nitekim eserin beş cilt halindeki son baskısında da «el-Câmi'u's-Sahîh» ismiyle «Sünenü't-Tirmizî» isimleri beraber zikredilmiştir. Bunlara göre eser üç ayrı isimle zikredilmektedir. Ancak eserin «el-Câmi'u's-Sahîh» ismiyle anılmasına itirâz edenler olmuştur. Celâlü'd-Dîn es-Suyûtî bu itirâza şu şekilde cevap vermiştir : «Eğer sen, içinde bazı zayıf hadisler olmasına rağmen Tirmizî'nin Sünen'ine niçin el-Câmi'u's-Sahîh veya Sahîh ismi veriliyor? dersen, ben de, Tirmizî'nin Sünen'indeki hadislerin çoğu, kendilerinden fikhî hükümler çıkarmaya müsâid sahîh hadislerdir ve zayıf olan hadisler bunlara nazaran çok azdır, derim.» (41)

Kitâb üzerinde ikinci bir ihtilaf mevzu'u da bu kitâbın Küttüb-ü Sitte içinde kaçınca mertebeyi işgal ettiği meselesidir. Keşfu'z-

(40) Keşfu'z-Zunûn, Kâtib Çelebi, M. Eğ. Bakanlığı yayını, II. baskı, İstanbul, 1971, 1/559.

(41) Tuhfetü'l-Ahvezi (Muk.), 1/358.

Zunûn'da : «O (Sünenü't-Tirmizî), Kütüb-ü Sitte'nin (Sahîheyn'den sonra) üçüncü kitâbudur.» denir (42). Tedrîbu'r-Râvî'de İmâm-ı Zühri'den naklen : «Câmi'u't-Tirmizî'nin rütbesi, Ebû Dâvûd ve en-Nesâî'nin Sünen'lerinin altına düşmüştür. Çünkü O, el-Maslûb el-Kelbî ve benzeri makbul olmayan râvîlerin hadislerini de almıştır.» denmektedir (43).

Tirmizî'nin Sünen'inin makbul altı hadis kitabı Kütüb-ü Sitte içinde üçüncü yeri işgal ettiğini iddiâ edenlerden İbnü'l-'Arabî, Sünen'e yazdığı şerhinin evvelinde bu hususta şöyle diyor : «Buhârî'nin kitabı asıldır. İmâmü Mâlik'in Muvattâ'ı da ilktir. Bunların akabinde Müslim ve Tirmizî'nin eserleri gelir. Tirmizî'nin Sünen'inin yaygın nefâseti, tadı ve hoşluğunun bir benzeri hiçbir kitabda yoktur. Çünkü onda fâidedeli ondört ilim vardır. Tirmizî onu amele en yakın olarak tasnîf etti. İsnâdlarını beyân etti. Sahîhini zayıfını ortaya koydu. Bir hadisin çeşitli senedlerini saydı. Bütününü cerh ve ta'dîlin süzgecinden geçirdi. İsimleri künyelerle serdetti. Hadislerin mevsûl mu maktu'mu olduğunu da tavzîh etti. Rivâyet ettiği hadisin kendisiyle amel edilmemiş olduğunu bildirdi. Hadis âlimlerinin ihtilaflarını (o hadisi makbul addedip addetmediklerini), bütün bunlara ilâveten, bildirdi.» (44).

İbnü'l-'Arabî'nin böyle söylemesine rağmen âlimlerin ekserîsi O'nun Sünen'inin mertebesinin Ebû Dâvûd'un sünen'inden sonra Kütüb-ü Sitte içinde dördüncü olduğunu kabul etmişlerdir (45).

Kütüb-ü Sitte içindeki yerini belirttiğimiz bu kitabı için Tirmizî şunları söylüyor : «Bu kitabı tasnîf ettikten sonra onu Hicâz âlimlerine takdîm ettim beğendiler. 'Irâk'lı âlimlere takdîm ettim takdir ettiler. Horasan âlimlerine takdîm ettim onlar da beğendiler. Her kimin evinde bu kitâb mevcûd ise o evde Resûlullah (as) konuşuyor gibîdir (46).»

(42) Keşfu'z-Zunûn, 1/559.

(43) Tedrîbu'r-Râvî, Celâlüddîn Es-Suyûtî, II. baskı, Sa'âdet Matba'ası, Mısır, 1966, 1/171.

(44) Jarizâtü'l-Ahvezi, Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, Mektetü'l-Ma'ârif, Beyrut 1/5.

(45) Tuḥfetü'l-Ahvezi (Muk.), 1/356-364.

(46) Tezkiretü'l-Ḥuffâz, 2/634.

Tirmizî'nin bu sözünü te'yîd eden birçok âlimin sözlerini sıralamak mümkün fakat biz onlardan bazılarını zikretmekle iktifâ edeceğiz.

Bazıları onun için şöyle demişlerdir : «Bu kitab, kitabların güzelidir. Tertîbi hoş, tekrârı az, fâidesi ekserî kitabdan fazladır. İçinde diğer kitaplarda bulunmayan menfe'atler vardır. Sonuna ilave edilmiş olan Kitâbu'l-'Îlel'de de birçok fâideli şeyler vardır, Kitâba vâkıf olanlar onun kadrini ve rütbesini açıkça görebilirler.» (47)

Şeyhu'l-İslâm Ebû İsmâ'îl'l-Herevî : «Bizce Tirmizî'nin kitâbı, Buḥârî'nin ve Müslim'in kitabından daha fâidelidir. (daha sa-hîh değil).» demişti. -Niçin, Ey Üstâd? diye sorulunca : -Onların kitablarının tam ilim ehlerinden olmayan kimselere fâidesi olmaz. (Onlardan ancak gerçek ilim sahipleri istifâde edebilir.) Halbuki Tirmizî'nin eserinde hadisler iyice izâh edilmiş, durumları açıklanmış, böylece bütün muhaddislerin, fakihlerin yanı sıra diğer ilim ehli olmayan insanların istifâde edebilecekleri bir duruma gelmiştir; cevabını vermişti.» (48)

Hafız Ebû'l-Fazl İbnü Tâhir'in, Kütüb-ü Sitte'nin altı imâmının hadis kabul şartlarını tek tek ele aldığı bir kitâbı var. Bu eserin ismi «Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte» olup, müellifinin ifadesine göre altı İmâm'ın kitablarının siyak ve sibâkına bakarak, onların muhtemelen hangi şartlar altında hadis kabul ettiklerini, ne gibi şartlar ileri sürmüş olabileceklerini izâh etmektedir. İhtimal üzerine binâ edilmiş olmasına rağmen kitabın yine de önemi vardır. Bu kitaba göre diğer imâmlarla beraber Tirmizî'nin şartlarını şu şekilde buluyoruz : «Buḥârî ile Müslim'in şartı, sikâ râviler tarafından rivayet olan ve rivâyeti meşhur bir sahâbeye ulaşan, senesinde kesinti olmayan hadisleri ihrâc etmektir. Ebû Dâvûd ile 'en-Nesâî'nin kitabı üç kısımda mütâlaa edilir, Birinci kısım, Sahîheyn'de yer alan hadislerdir. İkinci kısım, kendi şartlarına göre olan hadislerdir. Bu iki imâmın şartına göre hadis, mürsel ve münkâtı' olmayacak, muttâsıl senedli sahîh hadis olacak. Aynı zamanda zikrolunan hadislere uymayan hadislerdir. Bu kısımdakilerin sıhhatinde kesinlik yoktur. Bu çeşit hadisleri zik-

(47) Mevzu'âtü'l-'Ulûm, 1/585.

(48) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/355.

rederlerken ilim ehlinin anlayacağı tarzda illetini beyân etmiştir. Ebû 'Isâ et-Tirmizî'nin şartlarına gelince, O'nun kitabı dört kısım altında, dört çeşit hadis ihtiva eder : Birincisi, Buḥârî ile Müslim'in muvâfık gördükleri hadislerdir. İkincisi, Ebû Dâvûd ile en-Nesâî'nin şartlarına uygun olan hadislerdir. Üçüncüsü, Ebû Dâvûd ile en-Nesâî'nin, kitablarında üçüncü kısım olarak zikrolunan, senedleri inkitâsız, illetleri belirtilmiş hadislerdir. Dördüncü kısım hadisleri müellifin ağzından dinleyelim : «Bu kitabımda rivâyet ettiğim hadislerin hepsi ile bir kısım fakûhler amel etmişlerdir.» Bu ifadeye göre Tirmizî, fetvâ verenin, fetvâsında delil olarak aldığı bütün hadisleri veya mükellef olan âmilin kendisi ile amel ettiği, senedi sahîh olsun sakim olsun, bütün hadisleri kitabına almıştır.» (49)

«Muhaddis Zührî'ye ulaşır, onunla mülâzemet eden fakat cerh ve ta'dîl âlimlerinin ithamlarından kurtulamayan, red ve kabul arasında bulunan râviler Ebû Dâvûd ve en-Nesâî'nin şartlarına uygun olan râvilerdir. Cerh ve ta'dîl karşısında bu iki imâmın râvileri gibi olup da İmâm-ı Zührî ile hadisteki mümâreseleri pek fazla olmayan râviler de İmâm-ı Tirmizî'nin şartlarına uygun olan râvilerdir. Bu durumda Tirmizî'nin şartı Ebû Dâvûd'un şartından daha mütekâmindir. Çünkü, hadis zayıf olduğunda veya şarta uyan bir râvî tarafından rivâyet olduğunda, Tirmizî o hadisin illetini beyân edip okuyanları onun zayıflığına karşı uyarıyor ve böylece bu durumdaki hadis O'nun nazarında şevâhid ve mütâbî' mevkiinde zikredilmiş oluyor.» (50)

Sünenü't-Tirmizî, İmâm-ı Tirmizî'den son nüsha müstensihine kadar uzanan rivâyet zincirini sayarak başlıyor ve «El-Ḥamdu li'l-lâhi Rabbi'l-Âlemîn ve salâtuhû ve selâmuhû 'alâ seyyidinâ Muḥammedini'n-Nebiyyi ve 'alâ âlihi't-tâhirîn» ibâresi ile son bulur.

Sünen'in müellifinden gelen bazı husûsiyetleri vardır.

(49) Şurûḫü'l-Eimmeti's-Sitte, İbnü Tâhîr, Tah. : Zâhidü'l-Kevseri, Mektebetü'l-Ḳudsî, Ḳâhire. 1357, 10-13 (Bu eser Doç. Dr. İbrâhîm Cânân tarafından terceme edilerek İslâmî İlimler Fakültesinin neşri olan «Prof. Dr. M. T. Okıç Armağanı»nda yayınlanmıştır.)

(50) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/363.

Celâlü'd-Dîn es-Suyûtî «Kûtu'l-Mu'tezî isimli Sünen şerhinde Ebû 'Abdullah Muhammedü'bnü 'Ömere'bni Reşid'den şu sözü naklediyor : «Tirmizî'nin Sünen'i hadisleri bablara göre sıralanmış olarak ihtivâ eder. Bu onun birinci ilmi meziyetidir. Fıkıh, ikinci ilmi, hadislerin illetlerini belirterek sahîhini sakîminden ayırması üçüncü ilmi, isimler ve künyeler dördüncü ilmi, cerh ve ta'dîl hükümleri beşinci ilmi, Resûlullah'ı (as) görenler ile görmedikleri halde O'ndan duymuş gibi hadis rivâyet edenleri ayırması altıncı ilmi, hadislerin bütün teker teker rivâyet senedlerini sayması yedinci ilmi, meziyetidir. Bunlar onun kitabında mücmel olan ilimlerdir.» (51)

İbnü Seyyidi'n-nâs buna şunları ilâve ediyor : «Şazz olan hadisleri sekizinci, mevku'f olanları bildirmesi dokuzuncu, müdrec hadisleri beyânı onuncu ilmi meziyetidir. Bunlar onun fâidesini çoğaltan meziyetlerdir.» (52)

Veliyyu'l-Lah ed-Dihlevî : «Ebû 'İsâ et-Tirmizî, Buḥârî ve Müslim'in metodlarını ve Ebû Dâvûd'un metodunu âdetâ birleştirip güzelleştirmiştir. Ayrıca onlara bütün belde fukahâsının, tâbi'inin ve sahâbenin fetvâlarının beyânını da eklemişti (53). Böylece bir câmi' meydâna getirmişti. Güzel bir ihtisârla hadis senedlerini özetlemeyi de ihmâl etmedi. Her hadisin sahîh mi, hasen mi, zayıf mı, münker mi olduğunu belirtti. İlim meraklısının dikkatli olması için de zayıf olan hadislerin zayıflık vecdini beyân etti. Bu sâyede mü'teber ile mü'teber olmayanı ayırdetmek imkân dâhiline girdi. İsmi ile söylenmesi gereken râvîyi ismiyle, künyesiyle söylenmesi gereken râvîyi künyesi ile söyledi. İlim ehlinin açıklamalarına muhtâc hiçbir gizlilik bırakmadı.

(51) Tuḥfetü'l-Aḥvezî (Muk.), 1/356.

(52) Tuḥfetü'l-Aḥvezî (Muk.), 1/356.

(53) Buḥârî'nin metodu; muttasıl olan sahîh hadisleri diğerlerinden ayırarak onlardan fikhî hükümler çıkarmak, tefsir ve siyeri hadislerden derlemekdi. Müslim'in metodu; Merfû' ve muttasıl olup da üzerinde icmâ' edilmiş sahîh haidleri toplayarak, onları hüküm çıkarmaya kolay gelecek tarzda tertib etmek ve herbir hadisin bütün senedlerini toplayarak metin ihtilaflarını ortaya koymakdi. Ebû Dâvûd'un metodu ise; fukahânın kendilerine delil olarak aldıkları hadislerle çeşitli mezheplerin hükümlerinin dayamağı olan hadisleri toplamak idi. (Tuḥfetü'l-Aḥvezî Muk. 1/357).

Bu yüzden Onun kitâbı için, müctehide kâfi, mukallide yeter hükmü verildi.» (54) der.

İbnü Tâhir, Tirmizî'nin bab teşkilindeki metodu için de şunları der : «İmâm-ı Tirmizî, evvelâ meşhur, senedi sahîh ve muteber hadis kitaplarında kendisinden rivâyetler bulunan bir sahâbeye dayanan bir hadisi alır ona göre bir bab teşkil eder. Daha sonra, mû'teber hadis kitaplarında hadisleri yer almayan (bu yer almayış sahâbeden dolayı değil, ondan rivâyet eden râvîlerin kusurlarından dolayıdır) başka sahâbeden gelen ve aldığı hadisin aynı hükmünü ifâde eden başka bir hadisi de o bâba kor. Daha sonra da : -Bu bâbda falandan, falandan da rivâyetler vardır; der.» (55)

Bütün bunları göz önüne alırsak Tirmizî'nin Sünen'i, muhteviyâtı bakımından, şu iki husûsiyetiyle temeyyüz eder görürüz; Birincisi, hadislerin senedleri üzerinde yürütülen tarafsız müte'âlâlar. İkincisi, müctehid fakîhlerin hadislere müstenid olan mezhebî ihtilaflarını belirten açıklamaları. Eşer bu bakımdan mühim ve mezheb ihtilafları sahasında ilk kitab kabul edilir.

Tirmizî ve «Hasen Hadis» :

Yukardaki iki husûsiyetten bilhassa ikincisini Sünen't-Tirmizî'nin orjinalitesi kabul edebilirsek de İmâm-ı Tirmizî'nin esas orjinalitesi, gerek tarifi ile gerekse ıstılah olarak, «Hasen Hadis» tabirinde tezâhür eder.

«Hasen» ifadesi Tirmizî'den önce Ahmedü'bnü Hanbel, İmâm-ı Buhârî ve onlardan önce de «Hasenü'l-İsnâd» şekli ile İmâm-ı Şâfi'î tarafından da kullanılmış ise de bu tâbiri kitâbında «Hasen-Sahîh», «Sahîh-Hasen», «Hasen», «Hasen-Garîb» gibi çeşitli şekillerle çok fazla kullanan Tirmizî olmuştur. Bu yüzden, Tirmizî'ni Sünen'i için İmâm-ı Nevevî Takrîb'inde : «Tirmizî'nin kitâbı hasen hadiste asıldır ve onunla meşhur olmuştur.» der (56)

Hasen hadisin Tirmizî'ye has bir târifi vardır. O, kitâbında bu tâbiri kullanırken bu mânâyı nazara almaktadır. Tirmizî'nin

(54) Hüccetü'l-Lâhi'l-Bâliğa, Şah Veliyyu'l-İlah Ed-Dihlevî, Tah. : Es-Seyyid Sâbık, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Kâhire, 1/318.

(55) Şurûtu'l-Eimmeti's-Sütte, 14.

(56) Tedrîbü'r-Râvî, 1/166.

bu târifi şu şekildedir : «Hasen Hadis, senesinde, yalanla itham edilmiş bir tek râvî dâhî bulunmayan, aynı zamanda şazz (yâni : bir râvî'nin, kendisinden daha emîn diğer bir râvînin rivâyetine ters düşen rivâyeti...) da olmayan ve benzer diğer bir senedle de rivâyet edilmiş olan hadistir.» (57)

Alimlerden bir kısmı, târifin bu şekilde oluşuna bakarak sahîh hadisle hasen hadis arasında bir fark olmadığına kâni olmuşlardır (58).

Ebû'l-Feth, İbnü Seyyidi'n-Nâsi'l-Endüllisî : «Sahîh hadiste şart olmadığı halde, hasen hadiste ikinci bir senedle rivâyeti şart koşulmuştur.» (59) diyerek; İmâm-ı Nevevî de «Tirmizî (yaptığı târif ile) hasen hadisi iki şeyle sahîhden ayırmıştır. Birincisi, hasen hadisin râvîsi sahîhin râvisinden daha zayıf (daha az sikâ) dır. Hasen hadisin râvîsi yalanla itham edilmemiş olacaktır. Bu gibi şartlar râvînin zatı ile ilgilidir. Sahîh hadisin râvîsi için bu şartlar kâfi değildir. Ayrıca râvînin taşınması gereken zabt (zekâ, hıfz v.s.) ile ilgili şartları da taşınması gerekir ki sahîh hadis için râvî olabilsin. Hasen hadisin râvisinde bu şartların hepsi aranmaz. İkincisi, hasen hadiste, sahîh hadisin aksine, o hadisin ikinci bir sened ile de rivâyeti şart koşulmuştur...» (60) diyerek yukardaki âlimlerin fikrine itiraz etmişlerdir.

Tirmizî Sünen'inin sonundaki Kitâbu'l-İlel'inde hasen tâbiri için şunu da der : «Bu kitâbımızda 'Hasen' tâbiri ile biz isnâdî güzel olan hadisi kasedtik.» (61)

Tirmizî'nin Bazı Husûsî Tâbirleri :

Tirmizî'nin, kitâbında, kendisine has mânâlarla bol bol kullandığı bazı tâbirler de Sünen'inin orjinal yönlerinden biridir. Bu hûsûsî tâbirleri kısaca hulâsâ edecek olursak;

Fîhi Mekâl; Bu hadiste söz mahalli vardır. Yâni, muhaddisler bu hadis üzerinde ihtilaf etmişlerdir, demektir.

(57) Sünenü't-Tirmizî, 5/758.

(58) Tedrîbü'r-Râvî, 1/154.

(59) A.g.e., 1/155.

(60) A.g.e., 1/156.

(61) Sünenü't-Tirmizî, 5/758.

Zâhibü'l-Hadîs; hadisi giden, Yâni, hadisleri ezberledikten sonra çabuk unutan râvî...

İsnâduhû leyse bi-Z âke; İsnâdı o kadar kuvvetli olmayan...

Hâzâ Hadîs ün Garîbün İsnâden; yâni, bu hadis, metin bakımından değil de isnâdı bakımından garîb hadistir. (Yâni yalnız bir senedine göre hadisi sahâbeden bir tek râvînin rivâyet ettiği hadistir.)

Hâzâ Hadîs ün Ceyyidün; bu hoş bir hadistir. Hoş bir hadistir ama rütbesi sahîh hadisten düşüktür.

Hâzâ Eşahhu Min Zâlike; bu tâbiri Tirmizî, iki söz veya iki rivâyeti naklettikten sonra, birinin diğerine nazaran daha sahîh olduğunu ifâde için kullanır.

Hâze'l-Hadîs ü Eşahhu Şeyün Fî Hâze'l-Bâbi; bu hadis bu baktaki hadislerin en sahîhidir. Bu tâbirden kasd, zayıf olsun sahîh olsun bu bâbtaki hadislerin hepsinden daha makbuldur.

Hâzâ Hadîs ün Hasenün; yukarıda geçtiği gibi, isnâdı hoş olan veya İmâm-ı Tirmizî'nin 'Hasen' tâbirini târifine uygun olan hadistir.

Hâzâ Hadîs ün Hasenün Saîhün; bu hasen-sahîh hadistir. Bundan Tirmizî'nin kasdı hadis bizzat kendisi hasen olursa, bir başka senede göre de sahîh ise veya sahîh olan senedine nazaran güzel olan hadistir.

Kerâhet-Kerâhiyyet; mekrûh ve mekruhluk... İmâm bu kelimeyi haram ve çekindirme mânâsına kullanmıştır.

Ehlü'r-Re'y; rey-içtihad ehli, bununla Hanefî âlimleri kasdolunur.

Aşhâbunâ; Arkadaşlarımız... Meslektaşlarımız... Maksat, hadis ehli muhaddislerdir.

El-Fukahâu; fakihler, müçtehidler. Kasıt, muhaddis olan müçtehidlerdir (62).

Tirmizî'nin Sünen'indeki Metodu :

(62) Tuḥfetü'l-Aḥvezî (Muk.), 1/396-427.

İmâm-ı Tirmizî Hazretlerinin bu tâbirler gibi Sünen'ini tasnif ederken uyduğu bazı âdetleri ve metodları vardır. Bunları da kısaca hulâsâ edecek olursak :

İmâm bir bâbta, bu bâb başlığı altında zikrettiği iki hadisten meşhûr olmayanını insanlara bildirir, böylece okuyucuyu uyarır.

Hadis senedlerindeki illetleri açıklar.

Önce bir bâb teşkil eder (bir bâb başlığı kor), sonra o husustaki bir veya daha çok hadisi rivâyet eder, daha sonra da, eğer varsa, o hadis hakkında muhaddislerin sözlerini, tenkitlerini nakleder. Son olarak da «-Bu bâbta faanın, falanın rivâyeti vardır.» diyerek diğer râvîleri sayar.

Herbir bâbta hadisin alındığı sahâbenin ismini evvelâ, râvîlerin ismini sonra sayarken çoğu kere tekrar etmez.

Bâblarda «-Bu bâbta falanın hadisi var.» dedikten sonra bazan o hadisi de rivâyet eder.

Bir bâbta yine bazan iki kere araları hadis rivâyeti ile açılmış olarak «-Bu bâbta falanların rivâyetleri var.» dediği olur. Bu durum, önce meşhûr hadisi aynı şekilde nakl etmesi halinde olur.

Bazan bâbların tercemelerini (başlıklarını) vermez, sadece «bâb» der, akabinde hadisi zikreder ve başka rivâyetlerin ilk râvîlerini sayar.

Eğer bir hadisi uzun olduğu için özetlemiş ise «-Bunda bir hikaye vardır.» veya «-Bu hadisin sözleri buradakinden çoktur.» ifadesi ile bu ihtisarına işâret eder.

Müşterek iki isim veya künye arasındaki farkları (başka başka râvîlerin isimleri olduğu için) beyân ederek karışıklığı önler.

Bir bâbta (aynı mevzuda) merfû ve mevkûf oluşunda fark olmayan, sahîh-merfû' bir hadis bulunduğu halde Tirmizî merfû' oluşunda değişiklik bulunan başka bir hadisi zikreder, daha sahîh olan önceki hadisi zikretmez. Yine bunun gibi hakkında

sahîh hadis bulunan bir bâbta zayıf olan hadisi kor, sahîh hadise «-Bu bâbta falandan rivâyet var.» kısmında işâret eder,

Bazan Tirmizî, râvîlerinden birinin mecdûl olması veya hadisteki bizzat za'fiyet veyâhut da senedteki inkita' gibi sebeblerle zayıflığı bâriz olan hadisi «hasen» olarak isimlendirir. (Yani, İmâm, hadisleri hasen olarak isimlendirmede gevşektir ve bu O'nun tenkîd edilmiş olan taraflarındandır).

İmâm, bâbların çoğunda hadisi rivâyet ettikten sonra ve sa-hâh mi hasen mi olduğunu bildirdikten sonra : «-İlim ehlinin ço-ğu..» veya «-İlim ehlinin hepsi indinde amel bu hadise göredir.» der (63).

Sünen'de Buhârî ve Müslim'in kitaplarındaki kadar hadis yoksa da içindeki tekrarlar onlara nazaran daha azdır (64).

Fakat buna rağmen Tirmizî çoğu bâb tercemelerini (aynen ve benzer şekilleri ile) ve hadisleri tekrar olarak çeşitli yerlerde irâd etmiştir. Meselâ; «Müslümanlar Üzerine Tesettür Bâbı», evvelâ «Hudûd» kitabında, ikinci olarak «Birr ve Takvâ» kitâbında yer almıştır. «Erkeklerin kırmızı Elbise Giymesi Bâbı»nı İmâm hem «Libâs» bölümünde, hem «Erkeklerin Kırmızı Elbise Giymelerinin Ruhsatı Bâbı» şekli ile «İsti'zân ve Âdâb» bölümüne koymuştur. Hadisler de bu şekilde tekrar edilmiştir.

Sünen'in Diğer Husûsiyetleri :

Hâfız İbnü'l-Cevzî «Mevzû'ât» ında, Tirmizî'nin Sünen'indeki hadislerden yirmi üçünün mevzu' (Uydurma) hadis olduğunu id-diâ etmiştir. İmâm-ı Suyûtî, İbnül'-Cevzî'nin bu iddiâsına cevap olmak üzere «el-Kavlü'l-Hasen Fi'z-Z'ebbi 'Ani's-Sünen» isimli bir eser yazmış ve uydurma olduğu ileri sürülen hadislerin sağlam olduklarını isbât etmiş (65).

Sünen'in şârihlerinden el-Mübarekfürî bu husûsta : «İmâm-ı Tirmizî'nin kitâbında (mevzu' değil fakat) zayıf hadisler mev-

(63) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/386-393.

(64) İslâm Ansiklopedisi, 12-1/388.

(65) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/365.

cüddür. Lâkin İmâm zâten onların zayıf olduklarını ve illetlerini belirtmiştir.» der (66).

Sünen'deki hadislerin sayısı husûsunda karşımıza iki rakam çıkıyor. Sünen şerhi «Tuhfetü'l-Ahvezi» de son hadisin numarası (4051) dir. Sünen'in beş ciltlik son baskısında ise son hadis numarası (3956) dır. Bunlara göre yuvarlak bir rakam vermek ister isek «Termizî'nin Sünen'inde dört bin hadis vardır.» diyebiliriz.

Sünen'i bizzat Tirmizî Hazretlerinden işitip sonraki nesillere aktarma şerefini yüklenen altı isim görüyoruz. Tabîî ki bu zatlar İmâm'ın yakın talebeleridir :

Hâfız Ebû Ca'ferü'bnü'z-Zübeyr bu altı râviyi şu şekilde sıralar: «Sünen'i İmâm-ı Tirmizî'den altı kişi rivâyet etmiştir. I-Ebû'l-'Abbâsi'bnî Muhammed İbni Ahmede'bnî Mahbûbi'l-Mahbûbî, II -Ebû Sa'îd el-Heysemü'bnü Küleybi's-Şâsi, III -Ebû Zerr Muhammedü'bnü İbrâhîm, IV -Ebû Muhammed el-Hasenü'bnü İbrâhîm el-Kattân, V -Ebû Hâmîd Ahhmedü'bnü 'Abdullahi't-Tâcir, VI -Ebû'l-Hasan el-Fizârî...» (67).

Sünenü't-Tirmizî diğer birçok kitapları gibi bazı esas kısımlara ayrılmıştır. Bu kısımlara «Kitâb» veyâ «Ebvâb» ismi verilmiştir. Her bir kısım kendi içinde bâblara ayrılmıştır. Eğer bu kitapların isimlerini ve kaç bâbtan müteşekkil olduklarını sıralayacak olursak incelemekte olduğumuz Sünenü't-Tirmizî'yi hemen hemen hulâsâ etmiş olacağız. Böylece okuyucu kitabda hangi mevzuların mevcut olduğunu görmüş olacaktır. Biz buna, araştırmalara kolaylık olur ümidi ile bölümlerin hangi cilt hangi sahifelerde bulduklarını hem esas Sünen'e hem de Sünen'in şerhlerinden 'Ârizetü'l-Ahvezi ve Tuhfetü'l-Ahvezi'ye göre belirteceğiz:

(66) A.g.e., 1/367.

(67) Tuhfetü'l-Ahvezi, 1/360.

Kitabın İsmi (Bölüm İsmi)	Süneni't-Tirmizî		Tuhfetü'l-Ahvezi		'Arizetü'l-Ahvezi		Bâb Adedi
	Cilt	Sayfa	Cilt	Sayfa	Cilt	Sayfa	
Tahâret	I	5	I	18	I	6	112
Salât	"	278	"	40	"	247	213
Vitr	II	314	II	533	II	240	21
Cum'â	II	359	"	613	"	274	80
'İydeyn	"	410	III	70	III	2	15
Sefer	"	428	"	100	"	14	43
Zekât	III	12	"	241	"	94	38
Savm	"	66	"	359	"	195	82
Hacc	"	173	"	536	IV	22	116
Cenaiz	"	297	IV	39	"	186	76
Nikâh	"	391	"	196	"	298	44
Redâ	"	452	"	302	V	87	19
Talak-Li'ân	"	478	"	339	"	123	23
Buyû'	"	511	"	394	"	198	76
Ahkâm	"	612	"	551	VI	63	42
Diyât	IV	10	"	642	"	156	22
Hudûd	"	38	"	685	"	195	30
Sayd	"	64	V	34	"	251	19
Edâhi	"	83	"	73	"	288	22
Nuzûr-Eymân	"	103	"	121	VII	2	20
Siyer	"	119	"	152	"	32	48
Fezâilü'l-Cihâd	"	164	"	247	"	121	26
Cihâd	"	191	"	311	"	165	40
Libâs	"	217	"	383	"	219	45
Et'ime	"	250	"	488	"	281	48

Eşribe	IV	290	V	598	VIII	48	21
Birr-Sıla	"	309	VI	21	"	91	87
Tıbb	"	381	"	187	"	188	35
Ferâiz	"	413	"	264	"	239	23
Vesâyâ	"	430	"	300	"	268	7
Velâ-Hıbe	"	437	"		"	282	7
Kader	"	443	"	334	"	294	18
Fiten	"	460	"		IX	2	79
Rü'yâ	"	532	"	548	"	123	10
Şehâdet	"	544	"	577	"	169	4
Zühhd	"	550	"	589	"	181	65
Sıfâtu'l-Kıyâmet	"	611	VII	98	"	252	60
Sıfâtu'l-Cennet	"	671	"	225	X	2	27
Sıfâtu'l-Cehennem	"	701	"	294	"	43	13
İmân	V	3	"	333	"	68	18
İlim	"	28	"	404	"	113	19
İsti'zân-Adâb	"	52	"	460	"	160	34
Emsâl	"	144	VIII	152	"	295	82
Fezîlî'l-Kur'an	"	155	"	178	XI	2	25
Kıra'ât	"	185	"	246	"	48	11
Tefsîru'l-Kur'an	"	199	"	277	"	67	96
Da'avât	"	455	IX	309	"	265	123
Menâkıb	"	583	X	74	XIII	93	74

Burada cilt ve sayfa numaralarını verdiğimiz Sünen, Ahmed Muhammed Şâkir ve arkadaşlarının tahkiki ile Mısır'da yapılmış olan beş ciltlik baskıdır. Kezâ Tuhfetü'l-Ahvezi, Kâhire Matba'atü'l-Behâle'de yapılmış olan tarihsiz nüshadır. 'Arizetü'l-Ahvezi de Mektebetü'l-Me'arif - 1353 (hic), Beyrut baskısıdır.

Sünen, hicrî - 1292'de iki cilt halinde Kâhire'de Bulak Matba'asında; hicrî - 1283'de Taş basma olarak Mirtah'da (68); hicrî - 1293'de tek cilt halinde Hindistan'da; hicrî - 1328'de Delhi'de; hicrî - 1350/1352 arasında İbnü'l-Arabî'nin şerhi ile Mısır'da tab' olunmuştur (69). Son baskısı elimizde bulunan beş ciltlik, Ahmed Muhammed Şâkir ve arkadaşlarının tahkiki ile olan tarihsiz Mısır baskısıdır.

Bu kısa araştırmamızda Sünen'in orjinal veyâ en eski nüshasının nerede ve hangi kütüphânedede olduğunu bulamadık.

Sünen'in Şerhleri, Muhtasarları ve Müstahrecleri :

Tirmizî'den sonra eseri üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunların başında şerhler gelir. Bu şerhlerin mühim olanlarını müellifleri ile beraber şöylece sıralanabilir :

I) Şerhu'l-Hâfız Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (v. 546) : Kitabın ismi «'Ariżatü'l-Ahvezî» dir. İmâm-ı Suyûtî bu şerh hakkında : «Tirmizî'nin kitabını Kâdî İbnü'l-Arabî'den daha mükemmel surette şerh eden görmedim.» der. Bu Şerh Sünen'in en meşhur şerhlerindedir.

II) Şerhu'l-Hâfız Ebu'l-Feth Muhammedü'bnü Muhammed, İbnü Seyyidi'n-Nâs (v. 734). Bu kitabın yarımındır. Sünen'in üçte ikisini on ciltte şerh etmiştir. Eğer bu kitabın hadis fenni üzere ihtisârı yapılmış olsa daha mükemmel olur. Zeynüddin 'Abdurrâhîmü'bnü Hüseyinî'l-İrâkî bu şerhi tamamlamıştır.

III) Şerhu'l-Hâfız Ebû Dâvûdi's-Sicistânî 'Ömer İbnü 'Alî, İbnü'l-Mulâkkın (v. 804). Bu kitabın Sünen'deki, Saḥîḥayn ve Sünenü Ebî Dâvûd üzerine zâid olan hadislerin şerhidir.

IV) Şerhu'l-Hâfız İbnü Haceri'l-Askalânî, İsmi «Lübâb» olan bu kitabın nefis bir şerhdur.

V) Şerhu Sırâcuddîn 'Ömere'bnü Rislânî'l-Bulkînî (v. 805). Bu kitabın tamamı değildir. İsmi «el-'Urfü's-Şuzzî»dir.

VI) Şerhu 'Allâme Muhammed Tâhir.

(68) İslâm Ansiklopedisi, 12-I/388.

(69) Mu'cemu'l-Matba'ati'l-Arabiyye, Yusuf Elyân Sergisi, Serkis Matba'ası, Kahire, 1928 (hic. : 1346), 1/632.

VII) Şerhu Celâlî'd-Dîn es-Suyûtî (v. 911). Eserin adı «Kûtu'l-Mu'tezî 'Alâ Tirmizî»dir.

VIII) Şerhu Ebû T ayyîb es-Sindî.

IX) Şerhu Hâfız Zeynü'd-Dîn 'Abdurrahmânü'bnü Aḥmede'bnî Recebî'l-Ḥanbelî (v. 795).

X) Şerhu Zeynü'd-Dîn 'Abdurrahmânü'bnü Aḥmed İbni'n-Nakîb. Bir yangında telef olan bu şerh yirmi ciltti.

XI) Şerhu Şeyh Sırâcu'd-Dîn Aḥmedü's-Serhendî, bu farsça bir şerhdır.

XII) Şerhu Ebu'l-Ḥasani'bnî 'Abdullhâdî es-Sindî (v. 1139). Bu hoş bir şerhdır.

XIII) Şerhu 'Aliyyu'l-Kârî. Eserin ismi «Vesâil»dir.

XIV) Şerhu 'Abdurra'ûf el-Menâvî (70).

XV) Şerhu Ebu'l-'Alâ Muḥammed 'Abdurrahmânü'bnü 'Abdurrahîmi'l-Mübârekfûrî (v. 1283 hic.). Bu şerh son devir eserlerindendir. Adı «Tuḥfetü'l-Aḥvezi» olan bu eser onbir cilttir ve ilk cildi mukaddimedir.

sıraladığımız bu şerhlerden başka Sünen üzerine yapılmış birtakım ihtisarlar da vardır. Keşfu'z-Z unûn bunlardan üçüncü ismini vermiştir :

I) Muḥtaşaru'l-Câmi' : Necmüddîn Muḥammedü'bnü 'Aḳîl (v. 723).

II) Muḥtaşaru'l-Câmi' : Necmüddîn Süleymânü'bnü 'Abdulḳâvîyyit't- T üfî (v. 710).

III) Muḥtaşaru'l-Hâfız Salâhuddîn Ḥalîlü'bnü Kikeldîyyi'l-'Alâf. Bu ihtisarda sadece yüz hadis seçilmiştir (71).

Sünen'in bir tek de müstahrecini tesbît edebildik. O da Ebû 'Aliyyi't- T üsî'nin «Mustahrecü'l-Câmi'» idir (72).

(70) Keşfu'z-Z unûn, 1/559; Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/369-386; İslâm Ansiklopedisi, 12-I/389.

(71) Keşfu'z-Z unûn, 1/559.

(72) Tuḥfetü'l-Aḥvezi (Muk.), 1/386

Tirmizî'nin Diğer Eserleri :

«Mevzû'âtu'l-Ulûm»da : «İmâm'ın hadis sahasında tasnif-i kesîresi vardır.» denilmektedir (73), Fakat diğer kaynaklarda bu fikri kuvvetlendirecek herhangi bir bilgiye veya kitab ismine rastlayamadık.

İslâm Ansiklopedisi'inde de : «Hadis sahasında O'na, bir kırk hadis mecmu'ası atfedildiği lâkin böyle bir kitaba rastlanılmadığı» (74) belirtilmektedir.

Tehzîbü't-Tehzîb'inde İbnü Hacer : «Tirmizî'nin Kitâbü'z-Zühd, Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Künâ, Kitâbu't-Târîh ve Kitâbu'l-İlel isminde kitapları vardır.» der (75).

Bu benzeri, âlimlerin sözlerine istinâden İmâm'ın eserlerini şöyle sıralayabiliriz :

- I) Câmîü't-Tirmizî (Sünen).
- II) Kitâbu's-Şemâil (eş-Şemâil).
- III) Kitâbu'l-İlel (Kitâbu'l-İleli'l-Kebîr).
- IV) Kitâbu't-Târîh.
- V) Kitâbu'z-Zühd.
- VI) Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Künâ.
- VII) Iefsîru'l-Çur'ân (76).

Tirmizî'nin bunlar arasında ikinci derecede mühim eseri eş-Şemâil'idir. Bu eser «eş-Şemâilü'n-Nebeviyyü ve'l-Hasâilü'l-Muštafa-viyyü» ve «Şemâilü'n-Nebî» ve «Şemâilü't-Tirmizî» isimleriyle bilinir. Fakat son isim meşhûrdur.

Eş-Şemâil'in hicrî 1264'de İstanbul'da, 1262'de Kelküta'da, 1310'da Fas'ta baskısı yapılmıştır. Bunlar kitabın meşhûr baskılarıdır (77).

(73) Mevzû'âtu'l-Ulûm, 1/585.

(74) İslâm Ansiklopedisi, 12-I/389.

(75) Tehzîbü't-Tehzîb, 9/389.

(76) Tuhfetü'l-Ahvezi (Muk.), 1/341.

(77) Mu'cemu'l-Ma'bü'âtü'l-Arabiyye, 1/663.

Sünen gibi Tirmizî'nin bu eseri üzerine de birçok şerhler yapılmıştır. Bilinen şerhleri şöylece sıralanabilir :

I) Eşrefü'l-Vesâil, İbnü Haceri'l-Heysemî (v. 973). İbnü Hacer bu eserini Mekke'de Harem-i Şerif yazmıştır.

II) Şerhu Muşlihiddin Muhammedü'bnü Salâhi'l-Lârî (v. 997). Hem farsçası, hem arapçası vardır.

III) Zührü'l-Hamâil 'ale-ş-Şemâil, Celâlüddin es-Suyûtî.

IV) Cem'u'l-Vesâil, 'Aliyyü'l-Kârî (v. 1016).

V) Tehzîbu'l-Şemâil, Muhammedü'bnü 'Ömere'l-'Antâkî' bu eserini II. Bâyezîd'e hediye etmiştir.

VI) Şerhu 'Aşımuddîn İbrâhîmü'bnü Muhammedi'l-İsferâyî-nî (v. 943).

VII) Şerhu Mevlâ Muhammedü'l-Hanefî

VIII) Şerhu 'Abdurrâ'ûfî'l-Münâvî; Mevlâ Ahmedü'bnü Hayrîd-dîni'l-Aydîni (bu zat Hoca İshak Efendi ismi ile meşhurdur) (v. 1120), bu eseri Türkçeye çevirmiştir (78).

X) El-Fevâidü'l-Celiletü'l-Behiyye, Muhammedü'bnü Kâsım'l-Ceşşâs (79).

Tirmizî'nin bir diğer meşhûr eseri «Kitâbu'l-İlel»dir. Çok övülmüş olan bu kitabın Sünen'in sonundaki mi yoksa İbnü Nedîm'in dediği gibi «Kitbu'l-İle. ismindeki başka bir ilel mi olduğu ihtilaflıdır (80).

Tirmizî hakkında daha çok ve daha derli toplu bilgiyi Nured-dîn 'Atar'ın tez olarak hazırladığı ve bastırıldığı «El-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü Beyne Câmi'uhû ve Beyne's-Sahîhayn» isimli eserde bulmak mümkündür. (Matba'atü'l-Cennet - 1970).

(78) Keşfuz-Zunûn, 2/1059-1060.

(79) İslâm Ansiklopedisi, 12-1/388.

(80) el-Fihrist, İbnü Nedîm, Daru'l-Marifet Beyrut tarihsiz, 325.

İSLÂM HUKUKUNUN KAYNAKLARI AÇISINDAN KİTAB-I MUKADDES (1)

Yazan :

Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Tercüme :

Doç. Dr. İbrahim CÂNAN

Daha önceki makalemizde Mûtezile, Hanefî ve Şâfiî âlimlerinin görüşlerinden sözettik. Bu meseleye temâs eden Mâlikî ve Hanbelî fakihler nâdirdir. Elimizdeki şu makalede bu iki mezhebin yazılarından bahsedeceğiz. Ümîd ederiz ki günün birinde İmâmî, Fâtımî ve İbâdî âlimlerinin yazıları da ortaya çıkarılmış olur.

Ebû'l-Velîd el-Bâcî el-Mâlikî :

el-Bâcî'nin el-İşârât'ında (2) bu mevzû üzerine bir bâb ayrılmıştır. Tercümesini aynen sunuyoruz :

«Mezhebimizin bir kısım âlimleri, Şâfiî ve Hanefî âlimleri gibi, bizden önceki peygamberlerin şeriatlerinden, neshedildiğine dâir beyân gelmiş olan kısım hâriç, geri kalan kısımlarının bize de terettüp edeceği fikrine zâhip olmuşlardır. Bununla birlikte Kaadı Ebû Bekr ve mezhebimizden bir grup fukahâ bunu reddederler.

«Söylediğimiz husûs lehindeki delil Cenâb-ı Hakk'ın şu sözüdür : 'Onlar (o peygamberler) Allâh'ın hidâyet ettiği kimseler-

(1) 1. Makale Paris'te münteşir France-İslam mecmûasının Eylül 1967, 2. makale aynı mecmûanın Aralık 1970 sayısında çıkmıştır. Tercümeleri ise İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi'nin 3. sayısında çıkmıştır.

(2) el-İşârât Fi'l-Usûli'l-Mâlikîyye, 4. baskı, Tunus, 1368, s. 75.

dır. O hâlde sen de (ey Muhammed) onların gittiği doğru yolu tutup ona uy...» (3). Böylece, bizlere, Hz. Peygamber'e (A.S.) uymak emredilinken O da (A.S.) eski peygamberlerin (iki aynı sûrenin 83-89. âyetlerinde bunlardan 30 kadarının ismi tâdâd edilir) yolundan gitme emrini almış oluyordu. Keza Cenâb-ı Hakk'ın bir diğer sözü de aynı meâldedir : «O, «dini doğru tutun», onda tefrikaaya düşmeyin» diye (asl-ı) dînden hem Nûh'a tavsiye ettiğini, hem sana vahyeylediğimizi, hem İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi sizin için de şeriat yaptık» (4). Bir diğer delil de Resûlullâh'tan rivâyet edilen şu sözdür : «Kim namaz vaktinde uyur veya unutursa, hatırlar hatırlamaz namazını kılsın. Zira Allâh : «... Öyleyse bana ibâdet et, beni hatırlamak ve anmak için namaz kıl» buyurmaktadır (5). Bu sonuncu âyet Hz. Mûsâ'ya hitabetmektedir, fakat, Peygamberimiz (A.S.), onunla amel etmiştir.

NOT : Bu iktibâsta Kaadı Ebû Bekr'e atıfta bulunulduğu görülmektedir. Burada kastedilen zât, meşhûr Kaadı Ebû Bekr İbnu'l-Arabî midir? Eğer bu ise, halli zor bir müşkilte karşı karşıyayız demektir : Zira İbnu'l-Arabî hicrî 543'te ölmüştür. Halbuki müellifimiz el-Bâcî'nin ölümü 474'tür. Kaadı Ebû Bekr adında ve el-Bâcî'den evvel veya devrinde yaşamış Mâlikî mezhebinde bir fakihin varlığı bilinmiyor.

Mahfûz İbnu Ahmed el-Kalvadânî el-Hanbelî (432-510 H.) : et-Temhîd Fî Usûli'l-Fıkh adlı kitabında bu mevzu üzerine müstakill bir bölüm ayırmıştır (6). Aşağıda tam tercümesini sunuyoruz :

«MÜNAKAŞA MEVZUU. Bizden önceki peygamberlerin şeriatı, neshi isbâtlanmadıkça, bizim için de şeriatır. Şeyhimiz (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ) nın tercihi budur. el-Eşrâm vs. ye göre —ki Ahmed İbnu Hanbel buna imâ eder— kendisine, Kur'a çekme (nin meşrûluğu) husûsunda sorulduğu zaman şu cevâbı verdi : «Ondan, bizzât Kur'ân iki sefer bahseder : Saffât sûresinde : «Hani o, dolu gemiye kaçmıştı, derken kur'a çekmişlerdi de mağlûplardan

(3) En'âm, 6, 90.

(4) Suarâ, 42, 13.

(5) Taahâ, 20, 14.

(6) Bak. Elyazması, Zâhiriyye-Şam kütüphanesi, varak Nu. 103/b-106/a.

olmuştu (7). Âl-i İmrân'da da : «Meryem'i onlardan hangisi himâyesine alacak diye kalemlerini atarlarken sen yanlarında değildin» (8).

«Zikredilen birinci hâdis e Hz. Yûnus'la (A.S.) ilgili. İkincisi de Hz. Zekeriya (A.S.) ile ilgili. Ebû'l-Hasan et-Temîmî de (bizimle) aynı fikirde; er-Râzî tarafından nakledilen ve kendi müsâadesiyle rivâyet edilen Hanefîlerin görüşüne göre, eski peygamberlerin şeriatı biz (müslümanlar) için (mecebûriyet ifâde eden bir) şeriat değildir. (er-Râzî tarafından) zikredilmiş olan ve Ebû Tâlib tarafından kaydedilen delîl şu âyettir : «...Cana can, göze göz, buruna burun...» (9). Bu âyet ise sâdece Yahûdiler içindir, zirâ Cenâb-ı Hakk orada şöyle buyurmaktadır : «Ve biz onda (yânî Tevrat'ta (10) onların (israiloğullarının) üzerine şunu da yazdık : Cana can, göze göz, buruna burun...»; biz müslümanlara gelen hüküm bir başka âyette zikredilmektedir : «Ey îmân edenler, maktûller hakkında size kısas (misilleme) yazıldı (farzedildi). Hür, hür ile; köle, köle ile; ...» (11). Mûtezilâ ve Eş'ârî âlimler de aynı görüştedirler.

«Şâfiîler arasında her iki temâyüle ve hatta bir üçüncüsüne de raslanır. Bu üçüncü görüşe göre (Peygamberimiz A.S.) Hz. İbrâhîm'in şeriatına tâbi idi. Bâzıları da O'nun (A.S.) Hz. Mûsâ'nın şeriatını tâkip etmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun, bizim için de mûteber bir şeriat olmadığını söyleyenlerin dilili şu kavli ilâhidir : «... (Ey Mûsâ'nın, İsâ'nın, Muhammed'in ümmetleri) sizden her biriniz için bir şeriat bir yol tâyin ettik...» (12), Burada her peygambere husûsî bir şeriat ve nizam verildiği beyân edilmektedir. Öyle ise peygamberlerden hiç birinin şeriatı bir diğ erinin de şeriatı olamaz. Bir ikinci delîl de «şeriat-ı Muhammediye» tâbidir. Eğer Hz. Peygamber (A.S.) seleflerinin dinine tâbi olsaydı, onun şeriatı için «şeriat-ı Muhammediye» denmezdi. Nitekim Peygamberimizin (A.S.) şeriatı Ashâbından hiç birine izâfe edilmemiştir, zira onlar (Radiyahallâhu anhum) O'na A.S.) tâbi idiler.

(7) Saffât, 37, 140-141.

(8) Âl-i İmrân, 3, 44.

(9) Mâide 5, 45.

(10) Bakınız, Levililer 25, 20.

(11) Bakara 2, 178.

(12) Mâide 5, 48.

«MÜNAKAŞA MEVZUU. Allâh'ın, sonradan gelen bir peygamberi, önceden gelen bir peygambere tâbi kılması gayr-i mümkün bir hâl değildir. Bunun hayır olmayacağını kimse söyleyemez. Delilimize gelince : Sonradan gelen peygamberin ve ümmetinin menfaatının daha önce gelen bir peygamberin menfaati ile telâki etmesi (birleşmesi) imkânsız değildir, tıpkı A ve B'nin şeriat veya başka bir hûsusla ilgili olan müşterek menfaatlerinde mutâbık olmaları gibi.

Diğer taraftan, nasıl ki sonradan gelen peygamberin ve ümmetinin menfaati, önceden gelenin menfaatına zıt olması nazarı açıdan, gayr-i mümkün değilse onun menfaatının evvelkinin menfaati ile aynı olması da imkân hârici değildir. Çünkü akıl, her iki durum arasında bir farklılık görmez. Muhâlifler derler ki : «Eğer, sonraki peygamber evvelkinin şeriatını getirseydi bu faydasız bir âmil olacaktı, çünkü bu şeriat, önceki peygamberin bi'setinden (gönderilmesinden) beri bilinmekte idi». Bu itirazı cevap şudur : «Bu (her zaman) böyle değildir, zira, evvelkinin şeriatı kaybolmuş veya unutulmuş olabilir, öyle ise sonraki peygamber bunu ihya etmek, yeniden ikaame etmek için gelmiştir, keza sonraki peygamber, önceki peygamberin kavminden bir başka kavim için dahi gönderilmiş olabilir ve hattâ sonraki peygamber, evvelkinin şeriatına tâbi olmakla birlikte, ilâve bir kısım ilâhî tebliğler veya eski dinî emirlerde mevcut olmayan bir kısım yeni tanzimât da almış olabilir. Eğer bu söylenenler mâkûlsa, muhâliflerin «bu faydasız bir ameldir» iddiaları değerini kaybedecektir.

«BÂB. Peygamberimiz (A.S.) bi'setten önce, kendinden evvelki peygamberlerin şeriatlerine tâbi olmuş muydu, olmamış mıydı? Şeyhimiz (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ) dedi ki :

«Hz. Peygamber (A.S.) kendinden önce gelen peygamberlerin şeriatlerine tâbi idi. Şâfiî fakîhleri de aynı fikirde idiler. Hanefî fakîhlerinden Ebû Süfyân (Ebû Sehl?) es-Serahsî, Peygamberimiz (A.S.) bi'setten önce hiçbir ilâhî şeriata tâbi değildi» demiştir. Mûtezilî olanlar ihtiyatta kaldılar (ve her hangi bir fikir beyânından kaçındılar), kezâ onlardan başkaları da öyle yaptı. Ebû Hâşim (Mûtezilîdir) bunlardandır. Bu davranış, en sağlam olanıdır. Hz. Muhammed'in (A.S.) bi'setten önce, eski şeriatlardan hiç birine tâbi olmadığını ileri sürenlerin delili,, O'nun (A.S.) kendinden

önceki peygamberlerin mecbûr oldukları şeylerden hiçbirini yapmamış olmasıdır, zira eğer yapmış olsaydı rivâyet edilecekti, rivâyet eden (İslâm şeriatını) yahûdî hıristiyân ve diğer şeriatlarla iltibâs etmiş olacaktı. İmdi Hz. Peygamber'in (A.S.) gerek bi'setten önce ve gerekse bi'setten sonraki devrelerle ilgili amelleri en küçük teferruâtına kadar bize rivâyet edilmiştir. Fakat, kimse onun ne ehl-i Kitapla (hıristiyân ve yahûdîler) düşüp kalktığını ne de onların tarzınca amelde bulunduğunu kaydetmemiştir. Hz. Peygamber (A.S.) onların şeriatlarını aramış da değil. Öyle ise, diyorlar, söylediğimiz şey doğru değildir. Hz. Peygamber'in (A.S.) tâbi olduğunu söyleyenin delili ise, Hz. Peygamber'in (A.S.) bi'setten önce hac ve umre yapmış olması, oruç tutması, ibâdet etmesi, Beytullâh'ın (Kâbe etrafında tavafta bulunması, beyti takdîs etmesi, kezâ sâdece boğazlanmış hayvanın etinden yemesi, hayvanlara binmesi, hayvanlara yük vurması idi. Bütün bunlar sâdece vahye müstenid şeriata göre meşrû addediliyordu. Bu durum gösterir ki, Hz. Peygamber (A.S.) kendinden önceki peygamberlerin şeriatlarını tâkip ediyordu.

«Bunun cevâbı şudur : O'nun (A.S.) bi'setten önce, ibâdât yaptığı, hac ve umrede bulunduğu, namaz kıldığı veya oruç tuttuğuna dâir hiçbir sûrette delil yoktur (13).

«Umûr-ı diniyyede hayır veya şerri (iyi veya kötü olanı) bulmak akla terettüp eden bir husûs değildir. Öyle ise, Hz. Peygamber'in (A.S.) (eski şeriata) uymaya mecbûr olduğu isbatlanmıştır. Bu meselede ihtiyât edip fikir beyân etmemek (ne evet ne hayır dememek) gereklidir diyenler düşüncelerine şu husûstan delil getirirler : Eğer Hz. Peygamber (A.S.) (eski şeriatlere) tâbi bulunsaydı muhtelif dinlerin mensûblarıyla haşır neşir olacak, onlardan, kendilerine vahyedilmiş bulunan şeriatları hakkında mâlûmât soracaktı, fakat O (A.S.) Kâbe'yi tavaf edip takdîs ettiği, (Allâh'a) ibâdetinde bulunduğu zaman bu hususlarda ne ehl-i kitaptan sordu, ne de bunu (ümmetine) bir vecibe yaptı. Kendisine va-

(13) Fakat Buhârî'nin (Savm 30, 1, 3) belirttiğine göre İslâmiyetten önce Kureyşliler ve Hz. Peygamber aşura orucu tutuyorlardı. Sonra, Hz. Peygamber, ramazan orucu farzedilinceye kadar bunu tutmalarını müslümanlara emretti. Keza, Buhârî (Libâs 77, 70) tasrîh eder ki, Hz. Peygamber, bizzât vahiy almadığı hususlarda Ehl-i Kitap'ın sünnetince amel ederdi.

hiy gelinceye kadar birçok günler boyunca Hira mağarasına inzi-
vaya çekilmesiyle ilgili hikâyeyi herkes bilir. Fakat bütün bu amel-
ler, ilâhî bir şeriat mucibince olabilir ki, bu durum da O'nun (A.S.)
kendinden önceki bir şeriata tâbi bulunduğunu isbâtlar. (Bir mese-
lede iki ihtimâl varsa ve) iki delil arasında teâruz (zâhirî zıtlık)
mevzûbahs ise, mesele tavazzuh edinceye kadar, fikir beyânı hu-
sûsunda ihtiyât edip sükûtu ihtiyâr etmek şarttır.

«B.A.B. Hz. Peygamber (A.S.) kendisine (tebliğ etmesi için)
dâvet geldikten sonra herhangi eski bir şeriata tâbi olmuş mu idi
ve acaba eski bir şeriat, neshedildiği isbâtlanamazsa, bizim için de
mer'î midir? Bu mevzûda iki görüş var. B İ R İ'ne göre, O (A.S.),
Tâbi değildi ve bu (eski şeriat bizim için) mer'î değildir. Mûtezili
ve Eş'ârî âlimler bu görüştedirler. İ K İ N C İ'ye göre, Hz. Pey-
gamber (A.S.) tâbi idi ve bu (eski şeriat) neshi isbatlanmadıkça
bizim için de (uyulması gereken) şeriattır. Bu ikinci görüş, şey-
himizin (Ebû Ya'lâ) de ihtiyârıdır ve et-Temîmî'nin de bu görüşte
olduğu rivâyet edilmektedir. Bu aynı zamanda, er-Râzî'nin müsâa-
desine dayanarak Ebû Süfyân (14) tarafından Hanefîlerle ilgili
olarak zikredildiğine göre, Hanefîlerin de görüşüdür. Şâfiîlere ge-
lince, onlar iki gruba ayrılırlar. Bâzıları, Hz. Peygamber'in (A.S.)
şeriat-ı İbrâhim'e (A.S.) tâbi bulunduğunu, diğer bâzıları da şe-
riat-ı Mûsâ'ya (A.S.) tâbi bulunduğunu ileri sürerler.

«Birinci Görüş Mensûb Olanların Delili (Yâni Hz. Peygam-
ber daha öncekilere tâbi değildi) : Cenâb-ı Hak buyurur ki : «...
(Ey Mûsâ'nın İsâ'nın Muhammed'in ümmetleri) sizden her biriniz
için bir şeriat, bir yol tâyin ettik...» (15). Buradaki iki tâbir (şe-
riat ve yol = Şir'a ve Minhâc) aynı şeyi ifâde ederler, yâni apaçık,
aydınlık yol. Bu gösterir ki (eski peygamberlerden) her biri, hu-
sûsî bir şeriata sâhipti, eğer o, bunda bir diğeri ile iştirâk etseydi,
bu, onun husûsî şeriatı olamazdı.

«Diğer Delil : Hz. Peygamber'in (A.S.) şöyle buyurduğu rivâ-
yet edilir : «Ben kırmızı derililere olduğu kadar siyah derililer için

(14) Az yukarıda bu isim daha tam olarak geçti: Ebû Süfyân es-Sarahsî,
kim olduğu bilinmeyen bir şahıs. Büyük hanefî fakîhi Muhammed
İbnü Ebî Sehl es-Sarahsî midir? Bu zat hicrî 483'de vefat etmiştir.
Eğer er-Râzî ile de vefatı 606 olan meşhûr Fahreddin kastedilirse
ortaya târihî bir tezad girecek.

(15) Mâide 5, 48.

de gönderildim (yânî, bütün insanlığa, Elyazması «siyah» tâbiri yerine «sarı» tâbirini taşır ki muhtemelen gafletle yapılan bir hatadır), halbuki (diğer) peygamberlerin hiç birisi kendi kavminden başkasına gönderilmemişti». Bu da gösterir ki, her peygamberin şeriatı sâdece kendi kavmini alâkadar etmektedir. Ve (diğer peygamberlerle) iştirâk olma hâlinde bu şeriatın husûsiliğinden bahsedilemez.

«Diğer Delil : Hz. Peygamber'den (A.S.) rivâyet edildiğine göre, bir gün (Resûlullâh evinden) çıkınca, Hz. Ömer'in elinde Tevrat'ı gördü. Öfkelenerek dedi ki : «Ben size her çeşit lekeden arı, saf bir kitap getirmedi mi? Eğer Hz. Mûsa hayatta olsaydı, bana tâbi olmaktan başka bir şey terettüp etmezdi» Şu hâlde Hz. Peygamber (A.S.) Tevrat'ın tedkîkini takbîh etti ve devrinde (Hz. Peygamber'in devri) Hz. Mûsa hayatta olsaydı kendisini tâkip etmeye mecbûr olacaktı.

«Eğer şöyle denecek olursa : «Hz. Peygamber (A.S.) onu takbîh etti, çünkü, Tevrat değişikliğe uğramıştır, tahrif edilmiştir, O bizim atıfta bulunduğumuz Tevrat değildir. Biz şeriatımızda (Kur'ân ve Hadis) zikredilen Tevrat'a atıfta bulunuyoruz.» Cevâbımız şu olacaktır : Peygamberimiz (A.S.) sebep olarak, kendi şeriatının her çeşit lekeden arı ve saf olmasını gösterdi. Öyle ise, bir şeye atıfta bulunmaya ihtiyaç yoktur. Ayrıca, mâdem ki, Hz. Mûsâ'nın bile Muhammed'i (A.S.) tâkip etmeye mecbûr olacağını söylemektedir, bu durumda bütün istidlâlleri bâtil olmakta (ve Hz. Mûsâ'nın şeriatı Hz. Muhammed devrinde mer'iyetini tamâmen kaybetmektedir).

«Diğer Delil : Hz. Peygamber (A.S.) dâvâlar sırasında Tevrat ve İncil'e müracaat etmiyor ve kendisinden önce ilâhî kaanûnun ne olduğunu araştırmıyordu, tersine, kendisine (direk) vahiy gelmesini bekliyordu. Nitekim, Hilâl, karısını (zina ile) ittihâm ettiği zaman Hz. Peygamber (A.S.) Lian âyeti (16) nâzil oluncaya kadar bekledi. Zihâr (17), İfk (18) vs. vak'alarında da aynı şekilde hareket etti. İtirâz edilerek şöyle denecek olursa : «Hz. Peygamber (bir yahûdî çiftini) recmetmek için Tevrat'a mürâcaat etti,

(16) Nûr 24, 6-9.

(17) Mücâdile 58, 1-4.

(18) Nûr 24, 4-5.

keza diŖle ilgili kısas için de aynı Ŗeyi yaptı, zira o vakit : «Bu husûsta Allâh'ın kitabındaki emir kısas yapmaktır» dedi ve «diŖe diŖ» olduğunu zikretti».

«İmdi, Allâh Tevrat'ta kısası emretmiştir ve Kur'an-ı Kerim de ona atfen kısastan bahseder : «Biz onda (tevratta) onların (yahûdilerin) üzerine (Ŗunu da) yazdık : cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diŖe diŖ (karŖılıktır. Hülâsa bütün) yaralar birbirine kısastır...» (19). Nitekim ... (Elyazmada metin bozulmuŖtur, Ŗuna yakın bir ifâde var : O yahûdilerin takdiriyle Tevrat'a mürâcaat etmezden evvel Allâh onu ona hatırlattı, fakat onlar Kitab-ı Mukaddes'in (20) zina ile ilgili olarak recmi emrettiğini inkâr edince, Tevrat'ı getirtti). Gönmüyor musun ki, Hz. Peygamber (A.S.) recmedebilmek için muhsan olanlar (evli bulunma hâli) gibi, baŖka Ŗartlar için, ona mürâcaat etmedi. Öte yandan Tevrat muharref (bozulmuŖ) bir kitaptır, öyle ise (gerçekten ilâhî olan) bir hüküm bulmak için ona mürâcaat mümkün değildir. Hz. Peygamber'in (A.S.) : «Bu husûsta Allâh'ın Kitabındaki emir kısas yapmaktır» sözüne gelince, burada kastedilen aslâ Tevrat değildir. Zira «Allâh'ın Kitabı» tâbiri mutlak olarak kullanılınca sâdece Kur'an kastedilir, onun için vârid olur. Nitekim : «O, aramızda Allâh'ın Kitabını en iyi okuyan kimsedir» veya : «Biz Allâh'ın Kitabıyla hükmediyoruz» veya : «O, Allâh'ın Kitabını ezbere bilir» dendiği zaman sâdece Kur'an anlaşılır, bir baŖka kitap değil. Kur'an-ı Kerim : «Ey sâlim akıl sâhipleri, kısasta sizin için (umûmî) bir hayat vardır» (21), kezâ : «EĞer herhangi bir ceza ile mukaabele edecek olursanız ancak size revâ görülen ukubetin misillemesiyle ceza yapın...» (22), denmektedir. Hz. Peygamber'in (A.S.) bu âyetleri kastedmiŖ olması mümkündür. Kezâ (Kitab-ı Mukaddesteki) bu hükmün kendisi için de bir kaanûn olduğu keyfiyetinin vahyedilmiŖ olması da mümkündür. İŖte, Tevrat'a mürâcaatının sebebi.

«Bir Diğer Delil : Hz. Peygamber (A.S.) Hz. Muâz'a, (Yemen'e kadı-vâli olarak tâyin ettiği zaman) Ŗunu sordu : «Ne ile hükmedeceksin? O, cevâp verdi : «Allâh'ın Kitabı ile! Hz. Peygamber

(19) Mâide 5, 45.

(20) Levililer 20, 10; İncil, Yuhanna 8, 3-5.

(21) Bakara 2, 179.

(22) Nahl 16, 126.

(A.S.): Eğer (aranan hükmü onda bulamazsan? dedi. Berikisi : «o zaman Allâh Resûlünün sünnetiyle» deyince Hz. Peygamber (A.S.) tekrâr : Onda da bulamazsan? dedi. Muâz : «Kendi içtihadımla» cevâbını verdi. Hz. Peygamber (A.S.) bilmukaabele : «Allâh'ın elçisinin elçisini, Allâh'ın Elçisini memnûn edecek şehilde irşâd buyuran Allâh'a hamdolsun» dedi. Eğer Hz. Peygamber (A.S.) kendisinden önceki bir şeriatâ tâbi olmuş bulunsaydı Hz. Muâz'a ona da mürâcaatı emrederdi.

«Eğer denecek olsa : «Fakat o (Muâz), «Allâh'ın Kitabıyla» dedi, Tevrat ta Allâh'ın kitabıdır (Tevrat'ı kastedmiş olamaz mı?)» Cevâbımız şudur : Daha önce de söyledik, mutlak olarak «Allâh'ın Kitabı» dendimi, bu tâbirden sâdece ve sâdece Kur'ân-ı Kerim anlaşılır. Üstelik, bizden evvelki şeriat sâdece onların Mukaddes Kitaplarından ibâret değildir, tıpkı, islâm şeriatının, mukaddes kitabımız (Kur'ân)a münhâsır olmadığı gibi. Öyle ise, O'nun (A.S.), eskilerin bütün şer'î kaynaklarını araştırtmasını emretmesi gerekirdi.

«Diğer Delil : (Fıkıhî mezhepler husûsunda) Ashâb beyninde fikir ayrılıkları olmuştur, onlardan her biri şahsî ictihâdlarda bulunmuştur. Her biri muhalifleri için değişik deliller getirdi. Fakat, bunlardan birinin, Peygamberimizden (A.S.) önceki ilâhî şeriatlerden birine baş vurduğuna dâir hiç bir rivâyet mevcût değildir, mesele ne olursa olsun kimse onlardan delil getirmedi, aramadı da.

«Eğer denirse ki : (Yahûdî ve Hıristiyanlara) kendi şeriatleri hakkında sorulmadı, zira bizim şeriatımıza göre, onların şehâdeti makbûl değildir. Cevâbımız Şudur : Onların kitapları muharref olduğu için şehâdetleri makbûl değilse, (bu kaanûnların sıhatini) tahkik imkânı mevcût değildir.

«Eğer Denecek Olursa : Eski ilâhî kaanûnlar, kendi şeriatimizde (Kur'ân ve Hadis) zikredilmiş bulunan kısım olduklarını göstermektedirler. Cevâbımız Şudur : Şeriatımızda zikredilmeyen kısmı aramak ve bu hükümleri tatbik edebilmek için onu onların (Yahûdî ve Hıristiyan) islâma girenlerinden sormak gerekcekti, kimse bunu yapmadı.

Diğer Delil : Eğer Peygamberimiz (A.S.) kendisinden önceki şeriatâ tâbi bulunsaydı, İslâm şeriatının tamâmı kendisine izâfe edilmezdi, tıpkı islâm şeriatı ashaptan birine izâfe edilmediği gibi,

hattâ bu sahâbî bir fikir beyânetmiş ve içtihâdda bulunmuş olsa bile. Zira hüküm istinbâtındaki kuyâs Hz. Peygamber'den (A.S.) istifâde etmiştir.

«Diğer Delil : Hz. Mûsâ'dan önceki şeriat kayboldu, ona ulaşmak mümkün değildir. Hz. Mûsâ'nın şeriatı da Hz. İsâ tarafından ilga edildi. Hz. Peygamber'in (A.S.), Hz. İsâ'nın (A.S.) şeriatına tâbi olması da câiz değil, çünkü bunun aksine icmâ mevcut. Zira âlimler dört farklı fikir ileri sürdüler : Bir grup, Peygamberimizin (A.S.) hiçbir eski şeriata tâbi olmadığını kabûl eder. Bir başka grup, O'nun (A.S.) bütün eski peygamberlerin şeriatlerine tâbi olduğunu, diğer bir grup Hz. İbrâhim'in (A.S.) şeriatına, son bir grup da Hz. Mûsâ'nın (A.S.) şeriatına tâbi olduğunu söylemiştir. Fakat kimse Hz. İsâ'nın şeriatına tâbi olduğunu iddia etmemiştir. Allâh bu peygamberlerin hepsine salât u selâm etsin.

«Bu fikre muhâlif olan, şu kaydedeceğimiz husûstan kendine delil getirmektedir : Onun delili Cenâb-ı Hakk'ın şu kelâmıdır : «Onlar (o peygamberler) Allâh'ın hidâyet ettiği kimselerdir. O hâlde sen de onların gittiği doğru yolu tutup ona uy» (23). Onların şeriatı, onların «doğru yolu»nun (hidâyet) bir parçasıdır, öyle ise onlara uymak bize bir vecîbedir. Cevâbımız : Allâh bu âyette, bütün peygamberlere izâfe edilen hidâyet (doğru yol) mevzuunda emirde bulunmuştur. Bundan maksad, Allâh'ın birliği (tevhîd), Allâh için yapılan ibâdet, ilâhî risâletin tebliği sırasında karşılaşacak eziyete tahammüldür. İşte bu sebeple Cenâb-ı Hakk : «O hâlde (Habîbim) peygamberlerden âzîm sâhipleri olanların sabrettikleri gibi sen de sabret» (24) buyurmaktadır. Şer'î Kaanûnlara gelince peygamberler bu mevzûda birbirlerine benzemezler, öyle ise onların hepsini farklı şartları içerisinde takip etmek mümkün değildir.

«O, Cenâb-ı Hakk'ın şu kelâmından da delil çıkarmaktadır : «Şüphesiz ki Tevrat'ı biz indirdik ki onda bir hidâyet, bir nûr vardır. Kendisini (Allâh'a) teslim etmiş olan (İsrâil) peygamberler (i), Yahûdiler (e âid dâvâlarda) onunla hükmeder(ler)di (25).

(23) En'âm 6, 90.

(24) Ahkaaf 46, 35.

(25) Mâide 5, 44.

Bundan, Tevrat'ın peygamberlerin onunla amel etmeleri için indirildiği anlaşılmaktadır. İmdi, Peygamberimiz de (A.S.) onlardan biridir. Cevâbımız : Bundan maksadın İsrâil peygamberleri olması mümkündür. Zira Hz. Mûsâ'dan (A.S.) önce gelenler bunu yapmayacaklarına göre bu, bütün peygamberlere tatbik edilemez. Ondan sonra gelenler de, meselâ Hz. İsâ ve Peygamberimiz (A.S.) tatbik edemezler. Ayrıca, şeriatımız, Tevrat'ın birçok hükümlerini neshetti. Meselâ ... (kelime okunmadı) vs. gibi.

«Bir Diğer Cevâp : Bu âyet, zâhire göre, bütün peygamberlerin Tevrat'ı tatbik etmelerini istemektedir ki, bu durum da, bütün peygamberlerin uyabilmeleri için, emrin, Allâh'ın birliği, ilâhî risâletin tebliğ edilmesi istikaametinde anlaşılmasını gerektirmektedir. Şer'î hükümlere gelince, Tevrat'ın ihtivâ ettiği hükümlerde bütün peygamberler ittifak edemezler, zira bâzı peygamberler Tevrat'ta bulunan hükümleri neshettiler.

«O, Cenâb-ı Hakk'ın şu kelâmından da delil çıkarmaktadır : «Sonra (habîbim) sana, muvahlid müslüman olarak İbrahim'in dinine uy, O, hiçbir zaman müşriklerden olmadı» diye vahyettik» (26).

«Cevâbımız : Din (millet) kelimesi dinin esâsına tatbik edilebilir : Allâh'ın birliği (tevhîd), ibâdetle ihlâs gibi, teferrûâta değil, Bu sebeple eğer Ahmed İbnu Hanbel'in, Ebû Hanîfe'nin, Şâfiî'nin densesydi bunlardan onların (fikhî) mezhepleri anlaşılacaktı. Hakikat-ı hâlde biz, «Ahmed İbnu Hanbel'in ve Ebû Hanîfe'nin dinleri aynı şey değildir diyemeyiz. Bu sebeple aynı âyetin sonunda : «O hiçbir zaman müşriklerden olmadı» denmektedir (26). Diğer taraftan, Hz. İbrahim'in (A.S.) dini çoktan tebliğ edilmez olmuştu, bu durumda imkânsızın emredilmesi câiz değildir.

«O, Cenâb-ı Hakk'ın şu kelâmından da delil çıkarmaktadır : «Nûh'a, ondan sonraki peygamberlere vahiy ettiğimiz... gibi (Habîbim) şüphesiz sana da vahyettik» (27). Burada «gibi» kelimesinin mânâsı «diğer peygamberlere vahyettiğimiz şeyden» demektir.

«Cevâbımız : Biz bu tefsiri kabûl etmeyiz; buradaki mânâ. Cenâb-ı Hakk Peygamberimiz'e (A.S.) niçin vahiyde bulunuyor diye

(26) Nahl 16, 123.

(27) Nisâ 4, 163.

hayrete düşenin hayretini gidermeye râcidir. Bu, tıpkı : «Nasıl oluyor da öyle biri seninle muhâverede bulunur? diye soruldukta, diğèrinin : «falanca ve falanca da seninle muhâvere yapmıştır» şeklinde cevâp vermesi gibidir. Bu durumda «gibi» kelimesi «şeyden» mânâsına gelmez. Üstelik, şâyet bu âyet «diğèr peygamberlere vahyettiğimiz şeyden» mânâsını tazammun etseydi bile, bu «Allâh'ın birliğı»ni ve buna müteallik olan şeyi ifâde edecektir. Dahası var : bu, Cenâb-ı Hakk'ın onu, bidâyettenberi, ondan başkasına vahyettiğı aynı şeye tâbi kıldığı mânâsı çıkacaktır (28). (Elyazmasında metin muğlak).

«O, Cenâb-ı Hakk'ın şu kelâmından delil çıkarır : O, «dini doğru tutun, onda tefrikaya düşmeyin» diye (asl-ı dinden hem Nüh'a tavsiye ettiğini, hem sana vahyettiğimizi, hem İbrahim'e, Mûsa'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi sizin için de şeriat yaptı. Senin kendilerini dâvet etmekte olduğun (bu) şey müşreklerin üzerinde büyüdü (ağır geldi). Allâh kimi dilerse buna onu seçip çeker, (ancak kendisine itaatla) dönmekte olanları buna muvaffak eder» (29).

«Cevâbımız : Bu âyette «din» tâbiri Allâh'ın birliğini (tevhid), (imânda ihlâs ve ilâhî risâletin tebliğini ifâde eder, ahkâm-ı feriyeyi değil. Bu sebeple Ahmed İbnu Hanbel'in dini, Şâfiî'ninkinden farklıdır denemez, aksine (fıkhi) mezhep demek gerekecektir. Bu aynı sebepten dolayı bizzat âyet-i Kerîme «dini doğru tutun, onda tefrikaya düşmeyin» diye tasrîhte bulunmaktadır. Diğèr ahkâma gelince, peygamberlerin şeriatleri birbirinin aynısı değildir, aksine farklıdır, ve hattâ bir kısmı diğèr bir kısmını neshetmiştir. Öte yandan, eğer bu âyet, bu âlimlerin söylediklerini yâni, Peygamberimizden önceki ilâhî şeriatleri bildirme durumunda ise o, Hz. Peygamber'in (A.S.) bidâyetten itibâren Allâh'ın kitâbında vahyedilmiş olana, yeni bir emirle uymak zorunda olduğunu bildirmesi gerekir.

«O, Cenâb-ı Hakk'ın şu kelâmından delil çıkarır : «Biz onda (Tevrat'ta) onların (Yahûdîlerin) üzerine (şunu da) yazdık : Cana can, göze göz, buruna burun, kulağı kulak, dişe diş (karşılık-

(28) Elyazmada, önceki satırın tekrarı ve müteakip paragrafın son satırının yer değıştirmesi mevzûbahis. Şu hâlde burada birşeyler noksan.

(29) Suarâ 42, 13.

tır. Hülâsa bütün) yaralar birbirine kısıstır. Fakat kim bunu (bu hakkını) sadaka olarak bağışlarsa o, kendisine (günâhına) keffâret (onun yargılanmasına vesîle) dir. Kim Allâh'ın indirdiği (ahkâm) ile hükmetmezse onlar zâlimlerin tâ kendileridir» (30). (Bu bir hatırlatmadır) ve bize buna uymayı emretmemektedir, buna rağmen biz onunla amel ederiz, zirâ âyetin sonunda şöyle buyrulur : «Kim Allâh'ın indirdiği (ahkâm) ile hükmetmezse onlar zâlimlerin tâ kendileridir». Bu ziyâde, bu kısas hükmüne uymaya Allâh'ın bizi icbâr ettiğini ifade eder. Bu gösterir ki ... (Elyazması bozuk ve burada şöylesi bir noksanlık var :) «Cevâp : benzeri tavzîhler Kur'ân'da bizimle ilgili olarak mevcuttur». Şu hâlde biz bu âyeti (Mâide sûresinin 45. âyeti) tatbîk etmiyoruz, fakat biz başka âyetle hükmediyoruz : «Herhangi bir cezâ ile mukabele edecek olursanız ancak size revâ görülecek ukûbetin misillemesiyle cezâ yapın Sabr ederseniz andolsun ki, bu, tahammül edenler için elbet daha hayırlıdır» (31). Kezâ şu âyetle hükmediyoruz : «Ey sâlim akıl sâhipleri, kısasta sizin için (umûmi) bir hayat vardır...» (32). Keza şu âyetle amel ediyoruz : «... Onun için kim sizin üzerinize saldırırsa siz de, tıpkı onların üstünüze saldırdıkları gibi, ona saldırın» (33).

«O, şu keyfiyetten de delîl çıkarır : Hz. Peygamber (A.S.) bi'ssetta önce kendinden evvelki ilâhî şeriate tâbi idi, sonra risâletle vazifelendi, o, bunu kendi şeriatı içerisinde nakletmek istemedi. Bu da gösterir ki eski şeriat onun için berdevâmıdır.

«Elcevâp : Biz bu iddiayı kabûl etmiyoruz ve buna daha önce de temâs ettik.

«O, nihâyet, bir peygamberin gelişinin kendisinden önce gelmiş olan şeriatlere aykırı olmayacağı keyfiyetinden de delîl çıkarır ve tezâdla (nesh) karşılaşmayan her şeriat, bizim şeriatımızın bir parçası olarak berdevâm olmalıdır der.

Elcevâp : Hakîkaten (bu kelime, elyazmasında anlaşılması güç bir hâldedir, belki de :) «gelişi» kendinden önce gelene tezâd teşkîl etmez, değildir... (elyazmasında anlaşılması güç bir hâldedir, belki

(30) Mâide 5, 45.

(31) Nahl 16, 126.

(32) Bakara 2, 179.

de :) «kendisi için mecbûrî». Şu hâlde her kim, eski peygamberlerin şeriatının o'nu (A.S.) iobâr ettiğini iddia ederse, şu veya bu eski şeriatın bizi uymaya mecbûr ettiğini gösteren delil bulması gerekir, falan veya filan hükümlerin neshedildiğine ve bize tatbik edilmediğine dâir delil gerekmez (Elyazmada metin çok karanlık). Eski şeriatlerin bizim için de şeriat olduğunu isbatlayacak yegâne yol budur»

NOT : Bu eserin, sâdece tek nüsha olan Şam nüshasına mâlikiz. Bu nüshanın yazısı güzel olmakla berâber metin sıkça bize, müstensihin ihmâl ve cehâletini aksettiriyor. Her ne kadar kastedilen mânâ tahmîn edilebiliyorsa da daha iyi bir elyazmasının keşfini ve iyi bir tabını beklemek gerekmektedir.

Hanefî Fakihler :

Eski peygamberlerin şeriatları mevzûunda biz diğeri iki metne daha sâhibiz. Biri, Ebû Bekr el-Cessâs er-Râzî'nin (vefat 370 H.) Usûlu'l-Fıkh'ı, diğeri de Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (v. 430 H.) Takvîmu'l-Edillesi'dir. Her ikisi de en büyükler ve en eskiler arasında yer alırlar, ikisi de Hanefîdirler. Bilhassa Cessâs'ın metni uzundur. Fakat biz daha önce Sarahsî ve Pezdevî'nin metinlerini verdiğimiz için, bir de aynı delillerin tekrârı, ve «âlimler arasında ihtilâf var» tasrihi yer aldığı için, eserleri henüz basılmamış olan bu iki Hanefî âlimin metinlerinin tercümesini vermiyoruz. Her iki eser de basılmamıştır. İstanbul Elyazmalarına sâhibiz. Bir başka fırsatta onların (farnsızcaya) tercümesini ümîd ediyoruz.

HZ. PEYGAMBER'İN İSLÂM ÖNCESİ SEYAHATLERİ (*)

Yazan :

Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Tercüme :

Ass. Abdullah AYDINLI

Kureyş kabilesi içinde, Mekke'de, 17 Haziran 569'da (1) doğmuş olan Hz. Muhammed, ilâhî görevi ancak 40 yıl sonra, Aralık 609 yılında aldı. O, tüccâr - kervancı bir aileye mensup bulunuyordu. Bu sebeple Arap Yarımadası'nın dahilinde olduğu kadar haricinde de birçok bölgeyi ziyaret etti.

Fakat bu durum ülkede, istisnâî bir hâdise olmaktan uzaktır. Umûmiyetle Araplar ve özellikle Mekkeliler çok seyahat ediyorlardı. Bu hususta sayısız rivayetler vardır. Onlar sadece İskenderiye'nin Kıptî patriğinin, Yemen, Hîre ve Gassân krallarının yanında değil, Bizans, İran ve Habeşistan imparatorlarının saraylarında, dolayısıyla bütün bu ülkelerde görülürlerdi. Onlar Güney Hindistan'a kadar gidiyorlardı. Bir Mekke'li olan Osman İbn el-Huveyrîs, Bizans'ta çocuklara Arapça öğreten bir öğretmene rastladığına göre orada oldukça Arap asıllı yabancıların bulunması

(*) Bu makale «Mélanges Henri Laoust (Henri Laoust Armağanı)», Paris, 1978, I, 221-230'da «Les Voyages du Prophète Avant L'Islam» başlığı ile çıkmış ve Muhterem Müellifinin müsaadeleriyle tercümesine mücasseret edilmiştir.

(1) Hz. Peygamberin doğumu için hangi tarihi tayin etmek gerektiği hakkında şu araştırmama bakınız: «The Nâsi', the Hijrah Calender and the Need of Preparing a New Concordance of the Hijrah and Gregorian Eras (Nesi', Hicrî Takvim ve Milâdî Tarihle Hicrî Tarih'in Yeni Bir Mutabakatını Hazırlama İhtiyacı)», Islamic Review, Woking, LVII/2, Şubat 1969.

gerekir (2). Mekke-Tâif bölgesinin bir doktoru olan el-Haris İbn Kalada öyle bir üne sahipti ki İran'ın taşra valileri bile mahallî mütahassıslardan ümid kestiklerinde O'nu çağırırlardı (3). Karayoluyla olduğu gibi deniz yoluyla da kervancılık yapan Mekkelî kervancıların, rihletu's-Şitâ ve's-Sayf (yılık yaz ve kış kervanları)yla Yarımada'nın iktisâdî hayatı üzerinde öyle bir etkileri oluyordu ki Kur'an bu husûsa müstakil bir bölüm ayırmıştır (Kureyş Sûresi, No : 106) (4). Bundan başka, Kur'an'ın ticarete verdiği Fazlullah (Tanrının Lütufu) şerefli unvanı; O'nun tasvir ettiği deniz üzerindeki fırtınalar esnasında karşılaşılan sıkıntılar, işaret ettiği ticârî kanun ve muameleler hakkındaki tavsiyeler, bu çalışmayı ilgilendiren diğer birçok noktalar meyânında Kur'an'da bulunur (5).

İbn Sa'd'a göre (6) yazın kuzeye doğru giden Mekkelî kervanlar, bazan yolu Ankara'ya kadar takip ediyorlardı. Bu hususa dolaylı bir delil vardır : Ebû Talib (Kastallânî'ye göre Kudüs'ün ötesinde Şam'a yakın olan) Basra'ya gittiği zaman yoluna devam etmedi. Çünkü dostları, daha uzağa gitmemeyi O'na tavsiye etmişlerdi (7). Ayrıca Peygamber, Kisra'ya, bir İslâm'a dâvet elçisi göndermek istediğinde «daha önce İran'a çok sık giden birini» seçti (8).

Böyle bir durumda Hz. Muhammed'in seyahetlere teşebbüs edebileceği anlaşılır. Şayet O, bunu yapmamış ise bu şâyân-ı hayret bir durum olmuş olur. Hayatının bu vechesini bir bütün olarak in-

-
- (2) Journal of Pakistan Historical Society, VI/2, 1958'deki şu makalemler için: «Two Christians of pre-Islamic Mecca, Uthmân İbn al-Huwairith and Waraqah İbn Naufal (İslâm Öncesi Mekke'nin İki Hristiyanı: Osmân el-Huveyrîs ve Varaka İbn Nevfel)».
 - (3) Krş. Yâkût, Mu'cemu'l-Buldân, Zandaward maddesi.
 - (4) «Mélanges Massignon (Massignon Armağanı)»ndaki şu araştırmama bkz. «Al-İlâf ou les rapports économique-diplomatiques de la Mecque pré-Islamique (el-İlâf veya İslâm Öncesi Mekke'nin İktisadî-siyâsî Münasebetleri)», Damas-Paris, 1957, II, 293-311. (Türkçesi: El-İlâf veya İslâm'dan önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri, Muhammed Hamidullah, Çeviren : İsmail Cerrahoğlu, İlahîyât Fakültesi Dergisi 1961, Ankara - 1962, IX, 213-220).
 - (5) Krş. Les Grandes escales, Bruxelles, 1974, c. I, 191-206.
 - (6) Tabakât, I/I, s. 43, satır : 7
 - (7) Krş. İbn Hişâm, Sîre, s. 116-7.
 - (8) Krş. es-Suheyli, er-Ravdu'l-Unuf, II, 253.

celemek için biz, dağınık verileri (mu'taları) bir araya getirmeyi deneyeceğiz.

1. Çocukluğundaki Seyahatler :

Ülkenin âdetine göre, doğumunun ilk günlerinden itibaren Hz. Muhammed bir sütanneye emanet edildi. Burada sözkonusu olan, kabilesi Tâîf'in yanında, çölde göçebe hayatı yaşayan Havâzin oymağından Halîme es-Sa'diye'dir. Çocuk orada aşağı yukarı 5 yıl geçirdi (9). Şüphesiz O, zaman zaman sütanesiyle, Mekke'ye anesini görmeye geliyordu. Fakat O, sütannesinin ailesini, bütün yer değiştirmelerinde takip etmek zorundaydı. En azından bir defa O, büyük Ukaz panayırında görülür. Kaynaklara göre (10) oraya, kendilerininkinden başka herkesin istikbalini bildiklerini iddia eden falcılar geliyor ve kehânetleri, saf insanların yanında onların ekmeğ parasını oluşturuyordu. Bu vesileyle Halîme'nin, sütbebeğiyle bir macerası zikredilir.

2. Medîne Seyahatı :

Sütanne, çocuk Muhammedi kesin olarak annesi Amine'ye verince Amine, kocasının mezarını ziyaret etmek için hemen Medîne'ye bir gezi yapmaya teşebbüs etti. O'nun kocası oraya ticârî maksatlarla gitmiş, bazılarına göre Hz. Muhammed'in doğumundan birkaç hafta önce, diğer bazılarına göre ise doğumundan birkaç hafta sonra ansızın vefat etmişti. Dul hanım tek çocuğunun babasının üzücü vefatındanberi Medîne'ye gitmişe benzemiyor. O'nun Medîne'de (Peygamberin dedesi Abdulmuttalib'in annesinin kabilesi olan) Benu'n-Neccâr oymağında yakınları vardı. Medîne'de kalma süresi bilinmemektedir, fakat bunun birkaç aydan aşağı olmaması lâzım. Bir akraba olan en-Nâbiga'nın evinde kaldılar. Bu vahâda geniş su kuyuları vardır. Daha sonraları Hz. Muhammed, yüzmeyi orada öğrenmiş olduğunu anlatmıştı (11). O, beraber oynadıkları çocuk grubunun bir üyesi olan Uneyse isimli bir kızı da hatırlıyordu. Eğlencelerinden birinin de, ailenin muhkem kulesinin (utum) üzerine bir kuş tünense onu uçurtmak olduğunu söyler.

(9) Krş. el-Belâzûri, Ensâbu'l-Esrâf, I, Paragraf : 163.

(10) İbn Sa'd, I/1, s. 98.

(11) Krş. İbn Sa'd, I/1, s. 73.

Dönüş seyahati esnasında, anne (Buhârî şârihi el-Kastallânî'ye göre Medîne'nin güneyinde 23 mil kadar bir mesafede olan) Abvâ'da hasta düştü ve son nefesini ansızın verdi. Oraya gömüldü. Küçük hizmetçi Umm Eymen de çocuğu Mekke'ye götürdü.

3. Tâif'e Seyahat :

Annesinin vefatından sonra, dedesinin himayesinde bulunduğu müteakib üç yıl esnasında küçük bir seyahate işaret edilir. Hz. Muhammed gözlerindeki ağrıdan biraz rahatsızdı. Mekke'deki hekimler, tedavisinde başarılı olamayınca ihtiyar dede O'nu, bir keşişin (—Bu keşiş efsanevî Nitâsi, Nistas, Anastase midir?) oturduğu, Tâif yakınlarındaki bir manastıra götürdü ve O'nun öğüdünün arzu edilen etkisi oldu (12). Bu hususta başka tafsilâta sahip değiliz.

4. Suriye'ye Seyahat :

Yeni vasisi ve amcası Ebû Tâlib, Suriye'ye bir kervan seyahatı ile talihini denemeye karar verdiği zaman Hz. Muhammed henüz on yaşındaydı. Sevgili amcasına şimdi çok bağlı olan Hz. Muhammed, evde kalma düşüncesini kolayca hoşgörü ile karşılamadı. O'nun üzüntüsü o kadar kuvvetle kendini gösterdi ki sonunda Ebu Tâlib O'nu kendisiyle beraber almaya karar verdi. Hiç şüphesiz o böylece, eşyaları bekleyecek, her işe koşacak güvenilir bir arkadaş edinmiş olmaktan pişman olmamıştır. Şam yakınlarındaki Busra'ya kadar gidildi. Bir rahib olan Bahîra'nın, şüphesiz dindarlıktan kaynaklanan kendi inancını yayma maksadı ile bu uslu kervancıların küçük grubunu birgün yemeğe dâveti burada oldu (Meşhûr bir yazarın «Kur'an'ın Müellifi Bahîra» isimli yeni bir eseri gösteriyor ki insan hayalinin erişebileceği yüksekliğin hududu yoktur (!). Kaynaklarımıza göre Ebû Tâlib daha uzağa gidip daha uzun zaman eğleşmeyi düşünüyordu. Fakat Bizans - İran savaşı; kararsız ve tehlikeli bir çalışma zemini ortaya çıkarmışa benziyor ve —deniyor ki— merhametli Bahîra'nın öğüdü üzerine Ebû Tâlib, daha önce sağlanan kârlarla yetindi ve çabucak Mekke'ye döndü.

(12) Krş. el-Halebî, İnsân, I, 49.

5. Suriye'ye İkinci Seyahat :

Yukarıda zikredilen Suriye seyahatı esnasında Hz. Muhammed'in yapmış olduğu ticaret «staj»ı, bir tüccar ailesinin gençleri için faydasız olmamalıydı. Hz. Muhammed'in 24 yaşına kadarki diğer seyahatleri zikredilmiyor. Fakat O'nun, kumaş vs. satarak, Mekte'deki dükkanını yönetmiş görüldüğü amcası ile birlikte veya yalnız başına, bölgenin yıllık panayırlarına, Zu'l-Mecâz, Mecenne, ve Ukaz'a gitmiş olması mümkündür. Şehirde Tâcire (Kadın Tâcir) lakabıyla bilinen, zengin ve genç bir dul olan Hz. Hadice vardı. Öyle sanılıyor ki O bu esnada (kocasının ölümü sebebiyle?), Suriye'ye bir ticaret kervanı götürmesi için becerikli ve girişken bir tacir arıyordu. Ebû Tâlib'in tavsiyesi üzerine, Hz. Muhammed O'nun yanına gitti ve iş teklif etti. Küçük şehirlerde herkes birbirini tanır. Şüphesiz Hz. Muhammed'in dürüstlük ve doğruluğunun şöhreti, Hz. Hadice'nin mechûlü kalmış değildi. Sadece O'na çok sayıda ticaret malı emanet etmeğe muvafakatla yetinmeyerek kölelerinden birini, Meysere'yi de bir hizmetçi ve seyahat arkadaşı olarak verdi. Bazı rivayetler aynı kervanda Hz. Hadice'nin bir yeğeninden de bahsederler ki bu, hiçbir zaman bizi şaşırtmamalıdır. Onlar Busra'ya kadar bir defa daha gittiler. Bu sefer diğer bir rahibin, Nastûra'nın gönül alıcı konukseverliğinden bahsedilir. Birinci seyahatte rastlanan Bahîra daha önce ölmüş mü idi?

Bu tecrübeler sebebiyle, daha sonra Kur'an O'na şu te'minatı verdiği zaman, şoke olmak şöyle dursun, bir süprizle bile karşılaşmamış olmalı : «... ve sen muhakkak 'Gerçekten biz Nasarayız.' diyenler arasında mü'minlerin en yakın dostlarını bulacaksınız. Bu, onların arasında papazların ve rahiplerin olması ve onların kibirlenmemeleri sebebiyledir.» (13) Şu halde biz, İslâmî dâveti boyunca bizzât Hz. Muhammed, gümrükçülerin (aşşâr) cehennem en derin tabakalarında olacağını haber verirse hayret etmeyelim (14). Arap bedevîlere karşı Bizans polis ve gümrükçülerinin sertliği bilinir (15).

(13) Journal of Pakistan Historical Society, I/1, 1953'deki şu makaleme de bkz. : «Friendly Relations of Islam with Christianity and How they Deteriorated (İslâm'm Hıristiyanlarla Dostca Münasebetleri ve Onlar Nasıl Bozuldu)». Ayet Maide 182.

(14) Krş. Ebû Ubeyd, Emvâl, paragraf : 1624-6, 1630, vs.

(15) Krş. Güterbock, Code de L'empereur Justinien, IV : 41, paragraf : 1,2. Lammens tarafından şu eserinde zikredilmiş : La Mecque à la veille de l'Hégire, s. 129-130.

Hız. Muhammed'in dönüşünde, Hanım patronu, fevkalâde kazançlardan memnun oldu ve, aynı zamanda genç ve güzel olan bu görevliyi cömertçe mükâfatlandırdı. Dostluk ve samimiyet büyüyerek, mutluluğu dillere destan olan bir evlilikle bitti. Hız. Peygamber'in en sevgili hanımı Hız. Ayşe, Hız. Peygamber'in Hız. Hadice'yi sitayişlerle devamlı andığını görünce, sadece, «uzum zamandır vefat etmiş olan bu ihtiyar kadın»a karşı kıskançlık duyacaktı. Bugün bile bir müslümanın evlenmesi esnasında verilen nasihatlarda merasim başkanı şöyle dua eder : «Ya Rab! Bu çift arasına; Hız. Âdem'le Havvâ, Hız. İbrahim'le Hacer, Hız. Yûsuf'la Zeliha, Hız. Süleyman'la Belkıs, ve Hız. Muhammed'le Hadice arasına koyduğum sevgi gibi sevgi koy...»

6. Yemen'e Seyahat :

Hubaşa'nın Yemen'de bulunduğu belirtilerek Hız. Muhammed'in bir veya iki defa burada (16) görüldüğüne işaret edilir. Ne zamanı, ne de bu yerin doğru coğrafi durumu hakkında tafsilât vardır. 1946'da Aden, Taizz, San'a, Hudeyde, Beytu'l-Fakih, Ibb vs. de birçok haftalar süren ikametim esnasında farkına vardım ki artık Hubaşa'nın bu adını hiçbir yerde hiçbir kimse bilmiyordu. Belki O'nu Kızıl Deniz kıyısında Hudeyde'ye yakın bir yerde aramak gerekir.. Görünüşe göre O'nun Hız. Hadice ile evlenmesinden sonraki zaman sözkonusudur. O zamanki Mekkeliler, zevcenin mülklerini kendiliğinden zevcin tasarruf ve yed-i ihtiyarında olarak henüz kabul etmiyorlardı. İhtiyar sütanesi zaman zaman kendisini görmeğe geldiğinde Hız. Muhammed'i, kendi mallarından O'na verecek hiçbir şeyi olmadığı bir durumda görürüz. Fakat O'nu, daima âlicenâb olan hanımına tavsiye ediyordu (17). Bu durumda düşünmek lâzımdır ki Hız. Muhammed, yolculuklarını, hanımının bir memuru olarak, O'nun mallarına kâr sağlamak için yapıyordu.

7. Doğu Arabistan'daki Seyahatler :

Aşağıdaki rivâyetler Hız. Muhammed'in en azından bir defa Hacer ile el-Muşakkar (el-Ahzâ'daki bugünkü el-Hufuf) şehirlerini

(16) Krş. Taberî, Ta'rih, I, 1129.

(17) Krş. Bir olay için : Süheyli, Ravd, I, 111; bir diğeri için : Taberî, Ta'rih, I, 1163-4.

ve (el-Katif'daki Zahrân limanı yanındaki) Aynu'z-Zâre'yi ziyaret ettiğini açık bir şekilde belirtirler. İşte önce, büyük muhaddis İbn Hanbel tarafından zikredilen temel iki metnin tam tercümesi :

a) Abdullah dedi : Babam İbn Hanbel bana anlattı : İsmâil İbn İbrahim bize anlattı : Avf bize anlattı : Ebû'l-Kumûs Zeyd İbn Ali bize anlattı : Peygamberin yanına gelen Abdü'l-Kayslar'ın heyetinin bir üyesi bana anlattı, bu temsilci şöyle dedi : «Biz O'na (Peygambere) hediye olarak bir tulum dolusu ta'dûd veya barnî hurması takdîm ettik. O da şöyle buyurdu : «Bu nedir?» Biz «Bu bir hediyedir.» dedik. Ravî dedi ki Peygamberin bakmak için bir hurma aldığını, sonra şöyle diyerek onu yerine koyduğunu hatırladığımı sanıyorum : «Onları Hz. Muhammed'in ailesine (evime) ulaştırınız.» Sonra bu insanlar O'na muhtelif sorular sordular. İçceklere sıra gelince O şöyle buyurdu : «Su kabaklarının (dubbâ'), topraktan yapılmış kapların (hantem) oyularak yapılan odun vazoların (nakir) ve ziftlenmiş testilerin (muzaffat, diğer yerlerde mukayyar) içinde içmeyin. İyisi mi, ağzı kapalı tulumlarda içiniz.» Sözcümüz O'na dedi ki; «Ya Resûlellah Dubbâ, hantem denilen kapları, oyulmuş odun ve ziftli testi kaplarını sana kim öğretti? O şöyle buyurdu : «Ben onları çok iyi bilirim. Fakat söyleyin bana, Hacer bölgesinin hangi kısmı en nüfuzludur?» Biz «El-Muşakkar» dedik. Bunun üzerine O, «Vallahi ben oraya girdim ve oranın anahtarını aldım.» Râvî ilâve eder : O'nun sözlerinden; Abdullah İbn Ebî Cervâ'nın, Peygamberin şöyle buyurmuş olduğunu belirterek bana hatırlattığı bir şey unutmuş idim : «Ve ben ez-Zâre kaynağı önünde durmuş idim.» Sonra Peygamber ilâve etti : «Allah'ım, Abdulkaysları affet. Çünkü onlar, kendi arzularıyla, hiç bir zorlama ne de belâya düşme olmaksızın, (içlerinde bir) garaz saklamaksızın İslâm'ı kabul ettiler. Oysa kendi halkımız içinde öyleleri vardı ki bunlar belâya düştükten sonra ve içlerinde de bir hınç saklayarak İslâm'ı kabul ettiler.» O zaman O, Abdulkayslar için dua ederek yüzünü kibleye çevirdi, sonra da şöyle buyurdu : «Doğu ahalisinin en iyileri Abdulkayslardır» (18).

b) Abdullah dedi : Babam İbn Hanbel bana anlattı : Yûnus İbn Muhammed bize anlattı : Yahya İbn Abdirrahman el-'Asrî bize anlattı : Şihâb İbn 'Abbâd, Abdulkays heyetinden bir üyenin şöyle

(18) İbn Hanbel, Musned, IV, 206.

dediğini işitmiş olduğunu bize anlattı: «Resûlullah'ın huzuruna vardık. O bundan dolayı çok sevinmişti. Biz (O'nun etrafında bulunan) insanların yanına gittiğimizde, bizim için yer açtılar, biz de oturduk. Peygamber bize hoşgeldiniz deyip dua etti. Sonra bize bakarak; «Reisiniz ve sorumlunuz kimdir?» diye sordu. Hepimiz el-Munzir İbn 'Aiz'i işaret ettik. O zaman Peygamber, «Şu yüzü çizik mi? (Eşecc mi?)» buyurdu. Bu, bir eşek toynağının sebep olduğu yüzündeki yara izinden dolayı ilk olarak bu lakabın kendisine verildiği gün oldu. Biz «Evet» diye cevap verdik. O, topluluğun develerinin bacaklarını bağlamak ve yüklerini çözmek için halkın gerisinde kalmış idi. Sonra çantasını çıkardı, yolculuk elbiselerini attı ve daha sonra, Peygamberin yanına gelmek için en iyi elbiselerini giydi. Bu esnada Peygamber bacağına uzatmış ve bir şeye dayanmış olarak sırtını eğmişti. Yüzü Çizik Adam (Eşecc) yaklaştığında bazıları yer açıp, «Eşecc, buraya!» dediler. Fakat Peygamber doğrularak ve bacağına çekerek; «Buraya, Eşecc!» buyurdu. O zaman Peygamberin sağ tarafına oturdu. Doğrulunken Peygamber O'na merhaba edip iltifat etti. Sonra O'na memleketi hakkında ve ad belirterek es-Safâ, el-Muşakkar ve Hacer bölgesinin diğer köyleri hakkında sorular sordu. Bunun üzerine Eşecc şöyle dedi: «Anam-babam sana fedâ olsun, ya Resûlellah! Gerçekten sen, köylerimizi bizden daha iyi biliyorsun» Peygamber cevap verdi: «Memleketinize ayak bastım ve orada uzun zaman kalma imkânım oldu». Daha sonra Peygamber Ensâra (Medine'li Müslümanlara) doğru döndü ve şöyle buyurdu: «Ey Ensâr! Kardeşlerinize ikram ediniz. Çünkü Müslüman olmada size en çok benzeyen onlardır. Vücutta olduğu gibi ruhta da size en çok onlar benziyor. Çünkü onlar kendi istekleriyle, hiçbir zorlama olmaksızın, ve (içlerinde de bir) garaz saklamaksızın İslâm'a girdiler. Ki bu esnada diğer bazıları katledilmeyi görmeden önce İslâm'a girmeyi reddetmişlerdi». Sonra Peygamber onlara (ertesesi gün Abdulkayslara) «Kardeşleriniz size nasıl muamele ettiler ve konukseverlik gösterdiler mi?» diye sorduğunda onlar şöyle dediler: «Bunlar kardeşlerin en iyileridir. Onlar bize yumuşak yataklar, nefis yemekler verdiler. Sabahleyin de Rabbimizin Kitabını, Peygamberinin Sünnetini bize öğrettiler.» Bu Peygamberin hoşuna gitti ve bundan dolayı sevindi. Sonra öğrenip bilmiş olduğumuz şeylerden haberdar olmak için herbirimizle ayrı ayrı konuş-

tu. Bunlardan; Namazda ilâhî varlıktan yardım dileme duasını (tahiyyât), Fâtiha suresini, ayrıca diğer bir iki sûreyi keza Peygamberin bir veya iki tatbikatını (sünnetini) bilenler vardı. Sonra O, hepimize doğru dönüp sordu : «Azıklarınızdan herhangi bir şey var mı?» Topluluk buna sevindi ve yüklerine doğru koştular. Her biri bir miktar hurma getirdi ve onları bir deri yaygı üzerinde O'nun önüne yığıdı. Peygamberin elinde, bir arşından uzun, iki arşından kısa bir değnek vardı. Bununla işaret ederek «Bu hurma çeşidine ta'dûd mu diyorsunuz?» buyurdu. «Evet» dedik. Bir diğer yığın için «Ya bu Sırfın mı?» buyurdu. «Evet» dedik. «Ya buna Barnî mi diyorsunuz?» Biz «Evet» dedik. O zaman O; «Gerçekten bu hurmalarınızın en iyisi ve en faydalısıdır.» buyurdu. Râvî dedi ki : «Seyahatimizden döndüğümüzde bu cinsten mümkün olduğu kadar çok diktik ve en fazla onu sevdik. Öyleki hurma dikimlerimizin en büyük kısmını teşkil etti ve hurmalarımız barnî oldu. O zaman başkanımız Eşecc şöyle diyerek söz aldı : «Ya Resûlallah! Toprağımız ağır ve ağaçsızdır. Biz içeceklerimizi içtiğimizde renklerimiz kuruyor, karınlarımız büyüyor.» O zaman Peygamber şöyle buyurdu : «Sukabağı denilen kaplarda, ne de topraktan yapılmış kaplarla oyularak yapılan odun kaplarda içmeyiniz. İyisi mi, ağzı kapalı tulumlarda içiniz.» Sonra el-Eşecc —iki avucunu birleştirerek— «Ya Resûlallah, biraz (şarab) içmemize izin ver» dedi. Peygamber buyurdu ki : «Ey Eşecc, —bitişik avuçlarını gösterek— size bu kadar verirsem —«çok» demek isteyerek ellerini birbirinden ayırıp— bu kadar içeceksiniz. O derecede ki sizden biriniz sarhoş olursa, kılıcıyla bacağı kesmek için yeğenine doğru gider.» Gerçekden heyette Benû 'Useyr kabilesinden el-Hâris isimli biri vardı ki bir içki gecesinde gittiği evdeki bir kadına karşı konuşmuş, dâvet eden evin ferdlerinden biri de ayağa kalkarak bacağı kesmişti. Söz sırası kendisine gelen el-Hâris şöyle dedi : «Allah'ın mucize olarak Peygamberine gösterdiği bu şeyi Peygamberin söylediğini işittiğimde bir elbise parçasıyla bacağımı örtüyordum» (19).

Bu belgeler vazıhtırlar ve Peygamberin uzun zaman Doğu Arabistan'da kaldığını kesinlikle ifade ederler.

(19) İbn Hanbel, IV. 206-7.

—1974 Ekiminde (Şevvâl 1394), Suûdi Arabistan'ın doğu taraflarının petrol kaynağı olan bu bölgede seyahat etme şansına sahip oldum ve bazıları isim değiştiren sözkonusu yerleri ziyaret edebildim. Buralarda petrol işletmesi manidârdır : Biraz önce zikredilen rivayette, ziftlenmiş küp ve kapların bu bölgede 14 asır önce kullanıldığı anlaşılıyor (20).

Hz. Muhammed'in bu bölgeye seyahat etme gayesini izah için İbnu'l-Kelbî'nin meşhûr Risâle Fi Esvâq el-'Arab'ına başvuralım: İşte İbn Habîb'in el-Muhabber'ine göre (21) uzun bir rivayetten bazı iktibaslar (22).

«Oradan (Dûmet el-Cendel'den) Hacer'deki el-Muşakkar'a gidiyordu. O'nun panayırı cumade'l-ahire'nin birinden ayın sonuna kadar sürüyordu. İranlılar denizi geçerek mallarıyla oraya geliyorlardı. Sonra bu fuar, müteakip senenin aynı dönemine kadar kapanıyordu. Abdulkays ve Temûm kabileleri buraya komşu idiler. Fakat bu fuarın başkanları yalnız Temûmlerden, Munzir İbn Savâ'nın oymağı olan Abdullah İbn Zeydoğulları kolundan çıkıyordu. Onları tayin eden İran krallarıdır : Yani Hîre'deki Nasroğulları ve Umân'daki el-Mustekbiroğulları hanedanı. el-Muşakkar panayırının başkanları orada Dûmetu'l-Cendel kralları gibi davranıyor ve onları vergiye (öşre) bağlıyorlardı. Tacirler arasından kim oraya gitmek isterdiyse Kureyşlilerden refakatçı arardı. Çünkü oraya Mudarların arazisini geçmeden ulaşılmıyordu. (Kureyşliler de Mudar'ın bir kolunu teşkil ederdi). Ticaretlerine gelince; bu, orada mülânese (biri diğerine dokunmak) ve hamhama (homurdanmak, göğüsten bir güürültü çıkarmak) vasıtasıyla oluyordu. Do-

(20) Şu makaleme de bkz. : «La connaissance musulmane du pétrole au moyen âge (Ortaçağda petrol hakkındaki müslüman bilgisi)», France Islam, Paris, No: 96-97 ve 98-99, 1975. (Türkçe tercümesi : «Ortaçağda Müslümanların Petrol Hakkındaki Bilgileri», Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Tercüme : Dr. İhsan Süreyya Sırma, **Diyanet Gazetesi**, 1 Ağustos 1975, s. 1, 15); Fotoğraflı aynı makale hakkında : «Sur les traces du Saint Prophète dans son voyage en Arabie de l'Est (Doğu seyahatinde Hz. Peygamberin izleri üzerinde)», France-Islam, No : 93-95, 1975.

(21) s. 263-8.

(22) Tam tercümesi için şu kitabıma bkz.: Le Prophète de l'islam, sa vie et son oeuvre, 2. baskı, paragraf : 1593 (Türkçe tercümesi : İslâm Peygamberi Hayatı ve Eseri, Türkçesi : M. Said Mutlu, Doç. Dr. Salih Tuğ, İstanbul, 1969-1388, A. Sait Matbaası, II, 202-4).

kunmak, hareketle göstermekti : Alık-veriş anlaşması için birbiri-
rine parmaklarını gstermekle yetiniliyor ve iki taraf fiille uyu-
şuncaya kadar tek kelime slylenmiyordu. Homurdanmaya gelin-
ce bu, Şayet alıcı aldatıldığını iddia ederdiyse yalan üzere yemin
yapılmaması içindi. (Metin burada biraz anlaşılmıyor). Sonra
Umân'da Suhâr panayırı. Ayın 20'sinde Suhâr'a ulaşmak için Re-
cebin birinci günü el-Muşakkar tenkediliyordu. Panayır orada beş
gün sũriyordu. el-Culandâ İbn el-Mustekbir de orada vergiler top-
lardı. Daha sonra, Arabistan'ın en bũyũk iki liman Őehrinden biri
olan Dabâ panayırı. Tacirler batıdan olduğu gibi doğudan da, Sind'-
den, Hind'den, Çin'den oraya geliyorlardı. O'nun panayırı receb
ayının son gũnũ oluyordu.

Onların ticârî muameleleri orada arz ve kabul yoluyla (pa-
zarlık) oluyordu. el-Culândâ İbn el-Mustekbir, tamamen Suhâr pa-
nayırında olduğu gibi orada da onları vengiyeye bağlıyordu. O orada,
diğer yerlerdeki krallar gibi davranıyordu.»

Biraz önce grũldũ ki, Hz. Muhammed'in el-Muşakkar'da bu-
lunması, tam Aynu'z-Zâre'de olduğu gibi İbn Hanbel tarafından
kesin olarak doğrulanmıştır. Hasılâtı 30 bin dirhem değerinde olan
Zâra'nın valisi (marzuban), halife Hz. Ömer devri İslâm
tarihinde meşhurdur. Bugũn Zâra'nın bulunduğu bu mũref-
feh vâhada, belki Suhâr ve Dabâ'ya kadar gelmeden önce Peygam-
beri cezbeden bir panayır olması gerekir ki bu sonuncu Dabâ fua-
rı bölge panayırlarının en bũyũđũ idi. Diğer kaynaklar arasında ay-
rıca el-Mes'ũdî tarafından doğrulan bu panayırda Çinlilerin bu-
lunması, Peygamberin meřhũr hadisinin aslı hakkında Őũphe bı-
rakmaz : «İlim aramak için Çin'e kadar gidiniz.» Bölge İslâm'a gir-
diği zaman Peygamberin Dabâ için husũsî bir idareci tayin etmesi
olayını izah için, belki Peygamberin Dabâ ile ilgili Şahsî malũma-
tında sebep aramak lâzımdır.

8. Habeşistan'a Seyahat :

O'nun Habeşistan seyahati daha az kesin ve, bũyũk lũde
tahmĩne dayalıdır. Mekkeliler Habeşistan'ı ziyaret ettiği gibi (22/
A) Habeşliler de sũrekli olarak ticaret için Mekke'ye gidiyorlardı.
Tam bir nizam ve adalet sebebiyle bu işler Necâşî krallığında çok

(22a) Bkz. Yukarıda zikredilen «el-İlâf» makaleme.

lütufkâr bir şöhet bırakmıştı. Şu halde İslâm'ın bidayetinde, Mekkeli hemşehrileri tarafından zulme marûz kalan müminler için Peygamberin, bir melce aradığında yalnız Habeşistan'ı düşünmesinden ve İbn Hişâm'a göre (s. 209) onlara Habeşistan'a gitmelerini tavsiye etmesinden dolayı hayret etmemeliyiz. «Çünkü orada, hiç kimsenin zulmedilmediği bölgede bir kral hükmediyor, der. Bu bir hakikat ülkesidir. Allah işleri kolaylaştırıncaya kadar orada kalınız.»

Habeşistan'a hareket eden ilk Mekkeli müslüman gruplardan birinde, başkan olarak, Peygamberin yeğenlerinden biri olan Ca'fer İbn Ebî Tâlib bulunuyordu. Necâşi'ye gönderilen Peygamberin mektuplarından birinde çok manidâr olan şu cümleyi okuruz: «Sana, amcamın oğlu Ca'fer'i gönderiyorum. O yanına geldiğinde onları (çoğul olarak) misafirliğine kabul et ...» (23).

Kaynakların bu konuda susmasına rağmen, bu mektubun Habeşistan'a hicret zamanına ait ve Ca'fer'in, bu takdim ve tavsiye mektubunun taşıyıcısı olduğu kaçınılmaz bir sonuç oluyor.

Bundan, Peygamberin, Necâşi'yi şahsen tanıdığı sonucu çıkarılamaz mı? İşte bunun için, tanınmayan birine bir dilekçe ve insanî bir maksatla bir rica yerine, mezkûr mektubun oldukça içten ifâdelerini düşünelim.

Peygamberin; bazan Arapça eşanlamlısının yerine, (geminin kira parası) «nolis: navlun» hakkında yabancı denizcilik kelimelerini kullanmış olması durumu, daha az güvenilen, bununla birlikte takviye edici ve tamamlayıcı muayyen bir değeri olan bir delildir (24). Ben şahsen, Peygamberin bu seyahat esnasında Bizans gemisiyle Bab el-Mendeb boğazını geçmiş olabileceğini düşünüyorum. Buna tekrar döneceğiz.

İşte, 40 yaşında İslâm'ı tebliğ'e başlamadan önce Hz. Muhammed hesabına işaret edilen seyahatlar. Belki zaman sınırlandırılabilir ve bunlar; maddî hayattan soğumaya, beş yıl sonra da ilâhî vahiylerle yol açan murakabe için dinî inzivaya kendini vermeye başladığı zaman olan 35 yaşına kadar ki döneme yerleştirilebilir.

(23) Bu mektuplaşma hakkında daha fazla tafsilât için «Le Prophète de l'İslam 2. baskı, paragraf: 496-497, kitabıma bkz.

(24) Krş. Sahîhu'l-Buhârî, 3/44, vs.

Bu Seyahatlerin Bazı Sonuçları :

Biraz önce gördük ki Hz. Muhammed iki defa Bizans ülkesine (Filistin'e) gitti. Şayet daha önce bahsettiğimiz naul (gemi kirası, yük ücreti) kelimesinin bir deniz seyahatinden kalmış olması gerekirse, sıcak banyo manasında dâmâs kelimesinin (25) bir kara yolculuğu ile ilgili olması gerekir. Deve sırtında uzun ve yorucu bir seyahatten sonra, Suriye-Filistin'de bir hamamda duş yapmak ne zevklidir!

Hayat hikâyesinin O'nun ağzına koyduğu bazı Farsça kelimeler, Doğu Arabistan'ın, —hatta Yemen'in— İran kolonilerindeki seyahatinden kalmış olabilir. İbn Mâce'ye göre (26) bir gün öğle namazından sonra Peygamber, sahabîsi Ebû Hureyre'nin gayr-ı tabîî bir şekilde oturmuş olduğunu gördü. Peygamber O'na sordu :

(أشکمت در د ؟) (Farsça : Karnın mı ağırıyor?). Buhârî'nin

kendisi de (27) naklediyor ki 5. yılda, hendek muharebesi esnasında ashabından biri Peygamberi yemeğe dâvet ettiğinde O yüksek sesle herkese şöyle ilân etmişti :

ان جابرا قد جعل لكم سورا

(Câbir sizin için bir sûr yani bir ziyafet hazırladı). Oysa ziyafet manasında burada kullanılan «sûr» kelimesi Pehlevî bir kelimedir. Biz (سور) sözlüğünde (فرهنگ افارسی مال معین)

maddesinde şunları okuruz :

سور sūr (پهلوی, sūr) اسم

۱- جشن ضیافت، مهمانی

۲- عروسی

۳- حتنه سوران . سور دادن : مهمانی دادن ، ضیافت کردن

سور زدن : بمهمانی رفتن ، سور خوردن .

(25) Krş. el-Buhârî, 60/24, vs. Şarihler ittifakla bu kelimenin rûmî, grekçe olduğunu belirtirler, belki thermos'un arapçalaşmışı.

(26) Sunen, Tıbb Bölümü, paragraf : 10, No : 3458.

(27) 56/188.

Aynı şekilde, Peygamber tarafından telaffuz edilmiş taklidi bir kelime olan (كَح كَح) (Kâh kah) el-Buhârî (28) tarafından Farsça kabul edilir.

Daha önce bahsetmiş olduğumuz (نول) (naul, nolis) kelimesinin menşei, O'nun Habeşistan seyahatine bağlı olmuş olabilir. Şu rivâyet daha enteresandır (29) : Habeşistan'a iltica eden Mekke'li müslümanlar, bir 15 senelik zaman sonunda, Medîne'ye varmak için geri döndüklerinde, aralarında Habeşistan'da doğmuş çocuklar vardı. Bu gruptan bir küçük kıza Peygamber süslü bir elbise gösterdi ve O'na şöyle dedi : (سنا سنا) (Sanâ sanâ. el-Buhârî bunun Habeşçe'de «güzel güzel» manasına geldiğini ilâve eder). (30) Klâsik alimler, Kur'an'da birçok Habeşçe kelime buldular. Burada tafsilâta dalmaksızın, hatırlatmak maksadıyla, Zebâniye (31) kelimesinin hâlâ Amârik dilinde «muhafız» mânasına kullanıldığını söyleyelim. Habeşistan halkından diğer bir çeşit malûmât şu rivayette bulunuyor (32) : Peygamber belki şahsî tecrübesiyle «... Tırnaklar Habeş bıçağının işini görürler.» buyurdu.

(28) 56/188.

(29) Krş. el-Buhârî, 56/188.

(30) Hatırlatmak için ilâve edeyim ki Peygamberin hayatını yazan bazı yazarlar (İbn Hişâm gibi, s. 221) başka Habeşçe kelimeler de zikrederler, fakat Hz. Muhammed'in ağzından değil. Gerçekten onlar diyorlar ki Mekke Müşriklerinden bir heyet, kendisine sığınan Mekke'li müslümanların geri verilmesini Necâşi'den istemek için Habeşistan'a gittiklerinde kiral bunu reddetti ve mültecilere şöyle hitab ederek te'minât verdi : Siz benim yanımda şüyûm (hür)sünüz. Bana, sizi onlara teslim etmem için bir dabr (dağ) altın dahi verseler ben bunu istemem.

از هبوا باسم شیوم یاری . و الشیوم
الآمنون . . . ما أحب أن لی دبرا من زهر . . . والدبر
بلسان الحبشة الجبل . . .

(31) Kur'an, 96/18.

(32) Krş. el-Buhârî, 72/18/3.

«Efsâneler ve Dogmalar», «İbadet», «Bayramlar», «Hac Ziyaretleri», «Dinî Binalar», «Yeni Modernizm» gibi bölümleri içine alan bu el kitabı, sonunda her bölüm için ayrı bir bibliyografyayı da içine almaktadır ki orada, öteki dinlere ayrılmış bulunan bibliyografyanın zenginliği yanında İslâma ayrılan kısım Batılı birkaç islâmolog —ki onların en önemlilerinden çoğu dahi zikredilmemiş— un adından başkasını ihtiva etmemekle oldukça cılız olarak dikkati çekmektedir.

Her şeye rağmen, A. Cuillier'nin Manuel de Sociologie'sine ek olarak yayınladığı 84 sahifelik bu kitapçık, pek çok faydalı malumat ve bibliyografyayı içine alan ve bu bakımdan da Din Sosyolojisi ile uğraşanların kütüphanelerinde bulundurmadan yapamayacakları önemli bir eserdir.

KİTAP TANITMA

Doç. Dr. Ünver GÜNAY

«Sociologie des Religions» (Dinler Sosyolojisi), Armand Cuillier'in «Manuel de Sociologie» adlı eserinin üçüncü cildine ek olarak yayınlanmıştır. Paris, PUF, 1972, 84 sahife.

Fransız sosyoloğu A. Cuillier, Sosyoloji ile uğraşanlara bir el kitabı olarak hazırladığı ve ilk cildini 1950 de yayınladığı «Manuel de Sociologie» (Sosyoloji El Kitabı)nın ikinci cildini 1956 ve üçüncüsünü de 1970 te yayınlamıştı. İlk cildin konusunu Genel Sosyolojinin tarihi, konusu ve metodu, ikinci cildinkini sosyolojinin çeşitli kollarından İktisat Sosyolojisi, Hukuk ve Ahlâk Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi, Siyaset ve Medeniyet Sosyolojileri ve nihayet üçüncü cildinkini de Bilgi, Dil ve Yazı, Edebiyat ve San'at Sosyolojileri oluşturmuş ve görünüşe göre Din Sosyolojisi ihmal edilmişti.

Kuşkusuz bu boşluğun bilincinde olan Yazar, 1972 de el kitabının üçüncü cildine ek olarak «Dinler Sosyolojisi» (Sociologie des Religions) adını verdiği beklenen ilâveyi yayınlamakta gecikmedi. Gerçekte kendisi bizzat bir din sosyoloğu olmayan A. Cuillier'nin kitabına «Dinler Sosyolojisi» adını seçmekle, J. Wach'ın müdafaa ettiği genel bir «Din Sosyolojisi» idealinden vaz geçtiğini düşünmek hatalı olacaktır. Yazarlar, konular, olaylar ve bu olaylara bakış açılarının arz ettiği çeşitlilik yüzünden ortaya çıkan çok merkezli (polycentrique) durumun, O'nu bu başlığı seçmeye zorladığını düşünmek kanaatimizce daha uygun olur.

Herhangi bir ilim dalında el kitabı yayınlamak istendiğinde, pek çok türlerden birini denemek mümkündür. Fakat bununla

birlikte, el kitaplarının çoğunda, hiç değilse belli bir nokta-i nazar-
dan mükemmel olabilme gayretinin, yazarın en başta gelen he-
deflerinden biri olacağı da muhakkaktır. Gerçekten de Yazarımız,
bu küçük kitapçığında «İlkel» olarak vasıflandırılan dinlerden baş-
layarak Tektanrılı ve Evrensel dinlere kadar bütün dinler üye-
rine tarihî, etnolojik ve sosyolojik görüş açılarından hareketle
yapılmış çalışmaların kısa fakat muhtevalı bir bilançosunu sun-
mayı kendine hedef edinmiş ve böylece hacminin küçüklüğüne
rağmen kitap, konuyla ilgili pek çok faydalı malumatı içinde top-
lamak başarısını göstermiştir.

Yazar «Dinler Sosyolojisi»ne bizzat dinin tarifi ile başlamakta
ve hemen ilk anda dinin sosyal hayatın «en eski ve en tipik bir te-
zahürü» olduğunu söylemekle aynı zamanda dinin sosyal özelliğine
de işaret etmiş olmaktadır. Din nedir? sorusunu kendi kendine so-
ran A. Cuillier, bu soruya karşılık olmak üzere, din üzerine araş-
tırmalar yapmış Batılı muhtelif bilim adamları ve özellikle sos-
yologların vermeye çalıştıkları cevapları sıralamaktadır. İbadet
(Kült), sonsuz, tabiatüstü, insanüstü güçler, kutsal (sacré) v.s.
gibi kavramlar üzerinde durulduğunu ifade eden Yazar, bunlar
arasından «ürkütücü ve büyüleyici sır» (mysterium tremendum
facinosum) olarak karakterize olunan ve İslâmiyette «korku ile
karışık saygı» (بين الخوف والرجا) diye ifade edilen «Kut-
sal»ın dini en güzel biçimde tanımlamaya yaradığını söylemek-
tedir.

Din ve toplum arasında çok sıkı bağların bulunduğunu ve her
ikisinin karşılıklı olarak birbirlerine etki ve tepkilende bulunduk-
larını beyan eden A. Cuillier, buna rağmen, E. Durkheim'in iddia
ettiği gibi dinin sosyal hayatın basit bir salgısı (sécrétion) olarak
telâkkî edilmeyeceğini, zira «sosyal grubun yapısı ne olursa olsun,
insan ruhu içerisinde, toplum halinde yaşayışın izaha yeterli ol-
madığı ve «Kutsal» (Sacré) kavramında tam ifadesini bulan bir
yücelme ihtiyacı ve ilâhî âleme yönelme arzusunun» mevcut bu-
lunduğunu ve dinin özünün de burada aranması gerektiğini belir-
tiyor.

««İlkel olarak vasıflandırılan Dinler», »Çoktanrıçılıktan Tek-
tanrıçılığa», «Bakiyeler», «Dinler ve Mezhepler», «Dinî Teşkilat»,

«Efsâneler ve Dogmalar», «İbadet», «Bayramlar», «Hac Ziyaretleri», «Dinî Binalar», «Yeni Modernizm» gibi bölümleri içine alan bu el kitabı, sonunda her bölüm için ayrı bir bibliyografyayı da içine almaktadır ki orada, öteki dinlere ayrılmış bulunan bibliyografyanın zenginliği yanında İslâma ayrılan kısım Batılı birkaç islâmolog —ki onların en önemlilerinden çoğu dahi zikredilmemiş— un adından başkasını ihtiva etmemekle oldukça cılız olarak dikkati çekmektedir.

Her şeye rağmen, A. Cuillier'nin Manuel de Sociologie'sine ek olarak yayınladığı 84 sahifelik bu kitapçık, pek çok faydalı malumat ve bibliyoğrafyayı içine alan ve bu bakımdan da Din Sosyolojisi ile uğraşanların kütüphanelerinde bulundurmaktan yapamayacakları önemli bir eserdir.