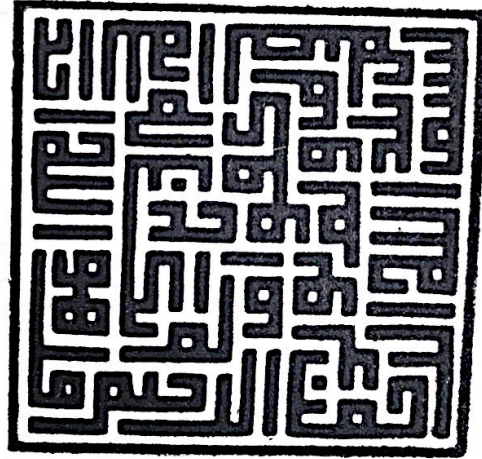


ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ
DERGİSİ



2. Sayı
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İslâmî İlimler Fakültesi
Dergisi
Dönem: 1
Kayıt Tarihi: 11.5.1988

Sevinç Matbaası, Ankara - 1977

YAYIN KOMİSYONU

Doç. Dr. Ali ŞAFAK (Başkan)

Doç. Dr. Yusuf Ziya KAVAKCI

Doç. Dr. Zekeriya KİTAPCI

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

İ Ç İ N D E K İ L E R

| | | |
|---------------|--|-----|
| İ. CERRAHOĞLU | Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyip Okıç'ı Kaybettik | 1 |
| İ. CERRAHOĞLU | Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri | 7 |
| M. HAMİDULLAH | (Çev. İ. Süreyya Sırma) Arap Müelliflerinde Farsca Eski Metinler | 59 |
| A. ŞAFAK | Hakkâri ve Civarında Halkın Dînî ve Ahlâkî Yaşayışının Günlük Hayatta Tezahürü Üzerinde Bir Araştırma | 73 |
| A. ŞAFAK | The Teaching of Islam (Particularly Fıqh) In The Secular Turkish Republic | 115 |
| Z. KİTAPCI | Hayatu'l-Câhiz Ma'a Esyâdihi mine'l-Etrâk ... | 141 |
| S. CİHAN | Osmanlı Devrinde Türk Hadiscileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yapılan Risaleler | 157 |
| E. YÜKSEL | Mehmet Birgivi | 175 |
| Ş. GÖLCÜK | İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslam Kavramları | 187 |
| E. KAYDU | Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı | 201 |
| K. YAVUZ | Ziya Gökalp'in Dînî Tutumu ve Din Anlayışı | 211 |
| İ. S. SIRMA | Yemen Kıt'asında Osmanlı Devleti'ne ve Diğer Devletlere Karşı İsyân Eden Aşiretlere Dair Bir Vesika | 223 |
| E. ESİN | Millî Kültür Tarihi Safhalarına Bakış | 237 |
| M. HAMİDULLAH | (Çev. İ. Canan) İslâmî İlimlerde İsrâiliyet Yahut Gayr-ı İslâmî Rivayetler | 295 |
| M. BERNARD | (Çev. Ş. Gölcük) İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı | 321 |
| R. ÖZCAN | Fakültemiz Birinci Devre (1975/1976) Mezunlarının Lisans Tezleri | 341 |
| Ş. GÖLCÜK | Fadl el-I'tizal ve Tabakât el-Mu'tezile | 353 |
| İ. S. SIRMA | Siretu İbn İshak | 359 |



1902 - 1977

**EŞSİZ İNSAN, KIYMETLİ HOCA PROF. M.
TAYYİP OKIÇ'I KAYBETTİK**

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

1977 senesi 9 martının Çarşamba gecesi saat 22.20 gece ilim âlemi kıymetli bir evlâdını kaybetmekle üzüntü ve acıya büründü. «Her nefis ölümü tadacaktır» hükmünce, sevgili hocamız da bunu tadarak, yetiştirdiği binlerce talebesini gözleri yaşlı bırakıp ebediyete intikal etti. Kendini feda edercesine islâma, Türk gençliğinin yetişmesine adanmış olan bu muhterem insan, Türkiye'ye geldiği günden beri, İlâhiyât Fakültesi, Konya Yüksek İslâm Enstitüsü, Erzurum İslâmî İlimler Fakültesinde yetiştirdiği binlerce talebesinin gönlünde taht kurmuş, eserleriyle, konuşmaları ile ve yaptığı sayısız hizmetleri ile onbinlerin, yüzbinlerin sevgilisi olmuştu. Ne mutlu ona ki, böyle bir mevki herkese kolay kolay nasib olamaz.

Merhûm hocamız 1 Aralık 1902 senesinde Bosnanın, Tuzla sancağına bağlı Gračanitsa kasabasında doğmuştur. Babası, Bosna-Hersek Reisu'l-Ulemâ Muavini Yayçalı Mehmet Tevfik efendi, anesi ise Gračanitsa'lı Hasibe hanımdır. 1913 yılında ilk okulu, 1916 da Rüştüeyi Saraybosnada bitirmiş, o devirde yeni kurulmuş olan

ilâhiyât kollejinden 1920 de diploma almış, 1925 senesinde de İslâm hukuku ve İlâhiyât Mektebinden mezun olmuştur. 1926 da Zagreb Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Latin dili ve edebiyatı kursunu bitirerek diplomasını almıştır. Bundan sonraki yıllarda muhterem ve merhum hocamızı Pariste tahsilde görmekteyiz. 1929 yılında Sorbon Edebiyat Fakültesi lisans diploması, 1928 de «Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes» den Arap ve Türk dili diplomaları, 1930 da yine aynı okuldan Fars dili ve Edebiyatı diplomasına sahip olmuştur. 1931 de «Hasan Kâfi de Bosnie, Sa vie et ses Oeuvres, avec la traduction de son ouvrage, Nizâmu'l-Ulemâ» isimli doktora tezinin imprimatür'ü, 1930 yılında Belgrad Hukuk Fakültesinden «Hukuk Absolutorium'u», 1939 da yine Belgrad Üniversitesinde agrégé profesörlüğü ünvanını kazanmıştır.

Kısa bir müddet, Saray-Bosna'da ki birinci erkek Gimnazyası ile, iki sene müddetle şer'i Gimnazyada hocalık yapmış, 1934-1941 yılları arasında Üsküb'deki Kral Birinci Aleksandır Büyük Medresesinde yedi yıl Tefsir-Hadis dersleri okutmuştur. İkinci cihan harbi sebebi ile vazifesini SarayBosnaya nakletmiş (1941), 1943 Mayısından 1944 Ağustosuna kadar Türkiyenin Belgrad Baş-Konsolosluğunda mahalli kâtip-tercüman olarak istihdam edilmiş, Türkiye ile Almanya arasındaki münasebetlerin kesilmesi üzerine, sefaretin diğer personeliyle birlikte sekiz aya yakın bir zaman Almanyada enterne edilmişlerdi.

Merhum hocamız, bu devrelerde çok sıkıntı çekmiş olacaklar ki, yakını olan bizlere bu konuda fazla bilgi vermek istemez, o günleri hatırlamaktan imtina ederlerdi. Bizlere komünizmin ve faşizmin fenalıklarını anlatır, Türkiyenin bu gibi felaketselere duçar olmamasına dua ederdi.

Merhum hocamız, bu enterne devresi içerisinde Almanyanın çeşitli şehirlerinde dolaştırıldıktan sonra, Kopenhagen ve oradan da İsveç geçerek, İsveç bandıralı Drottningholm adlı vapurla, Liverpool - Lizbon - Portsaid - Fethiye - Rodos - Bodrum - Çeşme - Çanakkale yoluyla 10 Nisan 1945 de İstanbula geldi. İstanbulda, beş sene müddetle Başbakanlık Arşivinde ilmi araştırmalarda bulundu. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Profesörler Kurulu, kendisine ilâhiyât Fakültesi Profesörlerinin de katılması ile 4936 sayılı Üniversiteler Kanununun, 9. bölümünün geçici 4. cü maddesi uyarınca geçici kurul haline gelerek (Toplantı sayısı: 3, karar tarihi: 30.1.1950, Karar sayısı: 12) İlâhiyât Fakültesi tarafından Doğmatik Bilimler

dersi Profesörlüğü için teklif edilen Mehmet Tayyip Okıç'ın, durumunu görüşmüş, teklif edilen namzedin, İlähiyât Fakültesi Doğmatik Bilimler dersi Profesörlüğüne tayinine karar vermiştir. Ankara Üniversitesi Senatosunun (Toplantı sayısı : 124, Karar sayısı: 451, Karar Tarihi : 31.1.1950) tarihinde, yukarıdaki Profesörler Kurulu teklifini kabul ederek, profesörlüğünü kabul etmiştir. Bunun üzerine merhûm Prof. M. Tayyip Okıç'ın, İlähiyat Fakültesi kuruluş kanununa uygun, 6.3.1950 tarihinde mukaveleli yabancı profesör olarak, aynı fakülteye tayini yapıldı. 1950-1969 yılları arasında İlähiyat Fakültesinde, 1964-1971 de Konya Yüksek İslâm Enstitüsünde, 1973 Nisanından vefat tarihleri olan 9.3.1977 ye kadar Erzurum İslâmî İlimler Fakültesinde çeyrek asırlık hizmet süresince, yüksek ilmî, irfanî ve fazileti ile Türk eğitimine yapmış olduğu hizmet, eğitim tarihimize şeref kazandırmıştır. Merhum, üzerine aldığı vazifeleri yetki ile yapmış kimliği ve ilmi değerine toz kondurmamıştır. Bu konuda olumsuz teşebbüslere girişenler, lâıyk oldukları cevabı almakta gecikmemişlerdir.

Türk gençliğini imanlı ve ahlâklı yetiştirme hususundaki gayreti, merhûm için en büyük zevk ve vazife olmuştur. Bütün tahsilini İstanbulda tamamlayan babasının, feyz aldığı bu memlekete karşı ödemek durumunda olduğuna inandığı vefa borcunu, hayırlı bir evlat olarak fazlası ile ödemek bahtiyarlığına erişmiştir.

Hayatında hiç evlenmemiş olan merhûm hocamız, kendini ilme adanmış nâdir şahsiyetlerden biridir. Komünist rejime karşı oluşundan dolayı Yugoslav vatandaşlığından çıkartılmış, bu bakımdan Yugoslavyaya dönmesi kadar başka bir memlekete gitmesi de bahis konusu olmamıştır. Türk tâbiyetine geçmemesi, sırf barem kanunumuzun olumlu olmıyan zaruretlerine boyun eğmesinden ileri gelen bir keyfiyet olmuştur.

Maurice Gaudefroy - Demombynes, William Marçais, Louis Massignon, Jean Deny, Vladimir Minorsky, Mirza Muhammed Hân Kazvîni, Henri Massé, Ravaisse, Emile Haumant, Paul Boyer, André Vaillant gibi dünyaca tanınmış hocalardan okuyan merhum hocamız, Dr. Ahmed Benhamuda, Monseigneur Feghalî, Dr. Mirza Muhammed Mahallâtî, Dr. Abdulhâk Adnan Adıvar gibi şöhretli okutmanlardan ders almıştı.

Seyfullah Proho, Abdullah Aynî Buşatlıç, Muhammed Emin Dizdar, Ali Rüştî Kapiç, Abdullah Preşlyo, Münib Tseriç, Salih Saf-

vet Basiç, Ahmet Burek, Veliyyuddin Sadoviç, Dr. Osman Skiriç, İbrahim Sirri Zafraniya gibi sahasında otorite olan Saray-Bosnada-ki hocaları ile, Tâhir ibn Âşûr, Muaviye et-Temîmi, Muhammed el-Arabî el-Kebâdi, Mustafa Zmerli gibi Tunuslu meşhur hocaların talebesi olan merhûm hocamız, ilmîni ve faziletini talebesine aktarmış ve her seviyedeki talebesinin sevgi ve samimi bağlılıklarına mazhar olmuştur. Sulbünden bir evlada sahib olamamış, fakat her talebesini bir evladı telakki etmiştir. Bu bakımdan, İlâhiyât Fakültesinde en çok sevilen profesör olarak kendini tescil ettirmiştir.

Merhûm, sadece talebesinin ilmî sahadaki ihtiyaçları ile değil, bütün müşkülleri ile alakadar olur, onları halletmek için yorulmak bilmez bir gayretle koşardı. Şahsiyetine ve ilmî durumuna çamur sıçratmak isteyenlerin gayreti ile, geçirdiği üç senelik sıkıntılı fetret devresinde bile, talebelerinin isteklerini ve müşküllerini halletmekten geri kalmamıştır. Talebesinin tayin, nakil ve terfi işleri, onların evlenmeleri, çoluk çocuk sahibi olmaları, merhûm için sevinç ve bahtiyarlık sebebi olurdu. Talebesinin çocuklarını, torunlarını diye sever, onlara sevinderecek hediyeler vermeden içi rahat etmezdi. Merhûm bu gün ve gelecekte çocuklarımızın gönüllerinde ve kalblerinde «Hoca dede» olarak tanınacak ve yaşıyacaktır. Pek çok talebesinin ve torununun nikâh şahidliğini zevkle yapmıştır. Merhumun en güzel huylarından biri, yazılan mektupları asla cevapsız bırakmaması, verdiği sözü mutlaka yerine getirmeye çalışmasıydı. Programlı ve intizamlı bir insandı. Günlük işlerini bir kâğıda yazar, işi biteni siler, bitmeyenleri ertesi güne bırakırdı. İlmî çalışmalarını da tasnif ederek çeşitli zarflara yerleştirirdi.

Merhûm hocamızın, kitablari, tetkik yazıları, Ansiklopedi maddeleri, kitap tanıtımları, tercemeler, önsözler olmak üzere yüzlerce makalesi çeşitli eserlerde ve mecmualarda, türkçe, boşnakça, arapça ve fransızca olarak neşredilmiştir. Son anına kadar, pek çok müslüman ilim adamı ve avrupalı müsteşrikler ile muhabere halinde idi. Daha Yugoslavyada iken, «Üsküp ilim cemiyeti ve Üsküp Üniversitesi Edebiyat Fakültesine bağlı Sırp-Hırvat dili ve Edebiyatı Cemiyeti» azası olmuştur. Viyanadaki «İslâmischer Kulturbund» cemiyeti fahri azâlığına seçilmişti. Müsteşriklerin ilim cemiyeti olan «Société Asiatique»in (1952 denberi), Londradaki «Royal Asiatic Society» (1953 denberi) azası bulunmaktadır. Bir ara Millî Eğitim Bakanlığı Terceme Kurulu Arap-Fars Edebiyatı komisyon başkanlığı da yapmıştır.

Otuz seneye yakın bir zaman süresi içerisinde, memleketimizin maârif ve irfanına hizmet etmiş binlerce talebe yetiştirmiş olan hocamız, eline geçen çok cüz'î bir para ile geçimini sağlamış, bundan dolayı da fazla bir şikâyeti olmamıştır. Mağdur edilişi ve yapılan fenalıklara katlanışı, hizmet aşkını söndürmemiştir. Esefle söyleyelim ki bazı kimseler onun kadru kıymetini bilememişlerdir. Merhumu gönüllerinde yaşatacak olan onbinlerce talebesi onun kıymetini takdir etmiş, parmaklar üzerinde taşınan tabutu bu sevginin isbatı olmuştur.

Öğrencileri ve arkadaşları arasında ilmî ile âmil, kâmil bir insan olarak tanınan hocamız, Asrı Saadetteki Sahabe-i Kiram ahlâkı ile ahlaklanmış bir kimse idi. Ahlakı ve tavazuu ile herkesin takdирini kazanmıştı. Merhûm, şahsiyyet ve izzetî nefis sahibi idi. Bu konuda asla taviz vermezdi. Çok zeki idi. Geçmiş hâdiselerin en ince teferruatına kadar, seneler geçmiş olsa da, hatırlardı. Kitab ve yayınlara çok düşküdü. Yemez içmez, ele geçen parasını kitaplara yatırırdı. Sıkıntılı günlerinde, niçin bu şekilde hareket ettiğini sorduğumda, evladım bu da benim hastalığım, demişlerdi. Latifeyi sever, konuşmalarında muhakkak nükteler bulunurdu.

Evrakları arasında, bir kâğıd parçasına yazdığı Ahmet Haşim'in şu beytini, haline uygun görmüş olacak ki, onu muhafaza etmişti.

Durgun suya baktım ve dedim : ah ölebilsen,
Mademki yok ağlıyacak mevtime kimsem.

Ruhûn şâd ve müsterih olsun aziz hocam, binlerle, onbinlerle göz arkandan ağlamakta ve ağlayacak, yetiştirdiğin evladların Fatihalar'la seni anacaklar ve gelecek nesillere tanıtacaklardır. Ne mutlu sana ki, sen herkesin gibta edeceği bir mertebeye ulaştın, Ruhûn şâd, Allahın rahmeti ve mağfireti üzerine olsun, nûr içinde yat aziz hocam.

FAHRUDDİN er-RÂZÎ VE TEFSİRİ

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

İslâm âlimleri arasında geniş kültüre sâhip olan şahsiyetlerden biri de hiç şüphesiz Fahrüddîn er-Râzî'dir. Onun kültürünün temeli o kadar geniştir ki naklî, aklî ve tabiât ilimlerinden hangisini ele alırsak alalım, karşımızda onu bulmamak mümkün değildir. Çok yönlü olan bu insanın, her yönden ele alınarak incelenmesi mümkündür. Hatta, meşhur olan tefsirinde dahi pek çok yönleri ele alınabilir. Genellikle, felsefe ve çeşitli ilimlerle dolu olan tefsirinin anlaşılmasının zorluğundan dolayı, cemiyetimizde, kendisine ulaşılmayan bir tefsir niteliğini kazanmıştır. Biz, bu alanda çalışacaklara bir ışık tutmak maksadı ile onun hayatına temas edecek, genel hatları ile tefsirini tanıtmaya çalışacağız. Tefsirinde temas edeceğimiz noktaların her birinin mühim bir tez konusu olacak mahiyette olduğu göz önünden uzak tutulmamalıdır.

Hayatı, şahsiyeti, ilmî muhiti, kültürü :

Hicretin 543/1149 senesi Ramazan ayının 25 inde Rey şehrinde doğan müellifimizin adı Muhammed b. Omer b. el-Huseyn b. Ali el-Kureşî et-Teymî, el-Bekrî, et-Taberistânî'dir. Kazanmış olduğu ilim ve şöhret sebebi ile Fahrüddîn er-Râzî ve el-Fahr b. el-Hatîb gibi lakablarla meşhur olmuştur. Künyesi ise Ebû Abdillâh veya Ebu'l-Fadl'dır. Onun 544/1150 senesinde doğduğunu söyleyenler de vardır. İlminin ilk kaynağı babasıdır. Babası Rey hâtibi diye tanınan Ziyüddîn idi. Bu zât, meşhur el-Bağavînin sohbetinde bulunmuş, ilim ve edebiyata vâkıf, lisânı fasih bir kimse idi. Zamanında, Kelâm ilminde ileri gelen kimseler arasında sayılırdı. «Gayetü'l-Merâm» adlı iki cildlik eserini es-Subkî incelemiş, onu Ehli sün-

net Kelâm kitâbları arasında en nefis olanlarından bulmuştur. Böyle edip ve âlim bir babaya sahip olan Fahrüddîn, ilk bilgilerini ve bilhassa fesahatını babasından aldığı şüphe götürmez. Fikirler yönünden de çok kerre onun tesiri altında kaldığı görülür.

Genç Fahrüddîn, zamanının âdeti olduğu üzere, çeşitli islâm ilim merkezlerine ilim almak için seyahatlerde bulunmuştur. İlk seyahatı Hârezme olmuş, orada Mutezile akidesine sâhip kimselerle yaptığı mezhep ve itikâd münazaraları sebebi ile, o ülkeden çıkarılmış, 580/1184 senelerine doğru Buhâraya gitmeye niyet etmiş, yolu üzerinde tabib Abdurrahmân b. Abdilkerim es-Sarahsiye uğramıştı. Fahrüddin'den çok hoşlanan bu zât ona izâz ve ikramda bulunmuş, bu sebepten dolayı bir müddet Serahs'da kalmıştı. Oradan Buhâraya gelmiş, orada Hanefî fakihî er-Radî en-Neysâburî ile arasında münazaralar devam etmiştir. Semerkant, Hocent, Benâkit (1), Gazne ve Hind beldelerini dolaştıktan sonra Buhâraya dönmüştür. Bütünü bu beldelerde hürmet gören müellifimiz, muhaliflerinin halkı kıskırtması sebebi ile Buhâra'yı terketmek mecburiyetinde kalmıştı. Doğduğu yer olan Rey'e dönmüştür. Bir müddet sonra Bâmiyân (2) emirî olan Bahâuddîne gitmiş, orada izaz ve ikram görmüş, Gazne Sultanı Gıyasuddin el-Gûrî'nin yanında bulunmuş, sultanın yanında mevkii yücelmişti. Hârezm devletinin büyük sultanı Alâuddin Muhammed b. Tökeş'e ulaşmış, Hârezmşâh'ın onu evinde ziyaret etmesiyle, o en yüksek mevkî ve ta'zime ulaşmıştı. Heratta kalmakta karar kılmış, orada evlâd ve mülk sahibi olmuştu.

İlim almak için yaptığı bu gezileriyle yazarımız, kendini geliştirmiş, zekâ ve akıl dolu bir kafaya sâhip olduğundan, ilmin çeşitli kollarında pek çok eserler meydana getirmiştir.

Dünyanın izzeti ve âhîret âleminin saâdeti olması bakımından birinci derecede İlmi Kelâm'a ihtimam göstermiştir. Allahın zâtı, sıfatları, ef'âli, isimlerini ortaya koyması bakımından Kelâm ilmini, ilimlerin en şerefli ve en mükemmeli olarak görür.

Fahrüddîn'in, kelâm ilmine karşı sevgisi babası Ziyaüddîn'den gelir. Ailesindeki kelâm ilmine karşı olan sevgi, İmâmu'l-Haremeyn

(1) Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut 1374/1955, I. 496 (dördüncü iklimde Maverâünnehr'de büyük bir şehirdir).

(2) Aynı eser, I. 330 (Belh, Herat ve Gazne arasında küçük bir kasabadır. Geniş bir araziye sahip olup sağlam bir kalesi vardır).

Ebu'l-Meâlî el-Cuveynî (Ö. 478/1085) - Ebû İshâk el-İsferâ'îni (Ö. 418/1027) - Ebû'l-Hasen el-Bâhilî (Ö. 370/980) - Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (Ö. 324/936) - Ebû Ali el-Cübbâî (Ö. 303/915) ye kadar ulaşır. es-Subkinin ifadesine göre, Fahrüddîn, İmâmu'l-Haremeyn'nin kelâm ilmine âit olan «eş-Şâmil» adlı eserini ezberlemiştir. Bizzat kendi ifadesinden anlaşılıyor ki, kelâm ilmine dâir 12.000 varak ezberlemiştir.

Fırka kitaplarının asıllarına ve usullerine vâkıf bir kimse idi. Bu sebepten onlardaki doğru ve hataları iyi bir şekilde ayırt edebilmekte idi. eş-Şehristâninin, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabının, mehzalarının çok mütaassıb kimselere dayandığını ileri sürerek, bu eserin itimada lâıyk olmadığını söyleyecek kadar ileri gidebilmiştir. O, Gazâliyi sevmesine ve onun kültürüne iyi bir şekilde vâkıf olmasına rağmen, onun fikirlerini ve metodunun bazı noktalarını tenkid etmiştir. Fahrüddîn, müslümanların felsefe kültürünü en geniş şekilde öğrenmişti. Meraga'da zamanının en faziletli âlimi Mecduddîn el-Cilî den Kelâm ilmini ve hikmeti okumuştur. Hicri 582/1186 yılında Buhârada iken müneccimler tufan olacağına hükmetmişler, âlimlerden pek çokları bu sözlere inanmıştı. Fahrüddîn ise, İbn Sina, Farabî ve Ebû Sehl el-Mesihî'nin eserlerine dayanarak, müneccimlerin ileri sürdükleri fikirlerin zayıflığını göstermişti.

er-Râzî Şeriât ilimlerinde de âlim bir usûlcü idi. «*el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkıh*» adlı eseri bu hususu teyid eder. Hele tefsirinde şer'i meseleler üzerinde durması, onun bu alandaki yerini göstermeye yeterlidir. Çok çeşitli alanlarda yazdığı eserlerinin bir kısmının basılmış olması, diğer bir kısmının ise yazma halinde kütüphanelerde bulunması, onun üzerinde geniş bir çalışmanın yapılması lâzım geldiğine bir işarettir. Onun fikirleri ve eserleri zamanından itibaren her tarafta yayılmaya başlamış, öyle bir şöhrete ulaşmıştır ki, zamanının imâmı olmuştur. el-Kiftî, onun için, «zamanının en faziletli kişilerindendi, fıkhda, usûlde, kelâmda, hikmette eskileri geçti» demektedir. İbn Haldûn ise, «mantık ve münazara ilmini en iyi işleyen kişinin er-Râzî olduğunu» söylemektedir. İbn Hallikân'da, «O asrının yeganesi idi. O, ilmi kelâm ve ma'kulât ilimlerinde zamanındakilere üstün geldiğini» ifade eder. Bazı âlimler de, er-Râzî'yi Hicri VI. asrın müceddidi olarak görmüşlerdir. Bir yere giderken, kendisine sualler soran kalabalık bir cemaat etrafını sarardı. Zeynuddin el-Kîşî, Kutbu'l-Mısırî, Şihabuddin Neysâburî, Mufaddal b. Omer, Tâcuddin el-Ermevi, Şemsuddin Hüsrevşâhi, onun

kıymetli talebelerindendir. Fahrüddîn'in va'z meclislerinde, melikler, vezirler, âlimler, emirler ve halk hazır bulunurdu. Dinleyiciler arasında bulunan çeşitli mezhep sâlikleri ona çeşitli sualler sorarlar, o da suallere gereken en güzel cevabı verirdi. Pek çok Kerrâmî ve diğer mezhep sâliki, onun sayesinde, Ehli sünnet akidesine dönmüşlerdi. Herat'ta Şeyhu'l-İslâm lakabını almıştır. Onun kıymetini takdir eden hükümdarlar, çeşitli beldelerde onun namına medreseler tesis etmişlerdi. Eserleri bu medreselerle diğer İslâm ülkelerinde okunurdu.

Gerek ilminin zenginliği ve gerekse izzeti nefis sahibi oluşu sebebi ile Fahrüddîn, sultanlar, melikler ve emirler yanında yüksek mevkilere sâhib olmuştu. Kendisi orta boylu, şişmanca, uzun sakallı, sesi gür, vakâr ve haşmet sahibi bir kimse idi. Doğru bir imana ve rûhî riyazete sahip, zâhid bir yönü de vardı. İnsanlara Allahın emirlerine tâbi olmayı emrederdi. Bazı hutbelerinde ağlar ve dinleyicilerini de ağlatırdı. Tefsirinde bir çok duâ ve istiğfarlar vardır. Allaha tevekkül eden bir kimse olduğundan ve ilmine de güvendiğinden, fikirlerini adeta meydan okurcasına ortaya koymaktan çekinmemiştir. Kerrâmilerle çok uğraşmış, birbirlerini küfürle itham etmişlerdi. Kerrâmiler, ona hücumda okadar ileri gitmişlerdi ki, oğluna ve karısına fısık ve zina ile iftirada bulunmuşlardı. Fahrüddîn bu haberi duyduğu zaman «bunların vukuu mümkündür. Ama Allaha yemin ederim ki, Allah cisimdir, diyemem» demiştir. Kerrâmilerle olan bu mücadelesi gerek tefsirinde ve gerekse diğer eserlerinde görülebilir.

Fahrüddîn er-Râzî'nin hususiyetlerinden biri de delici bir zekâyâ sâhip olması idi. O hiç bir zaman mütaassıb bir kimse olmamış, mütekellimden ve felsefeden olan muhaliflerinden hiç kimseyi tekfir etmemiştir. Ona göre mütekellimler ve filozoflar Allahı, takdis, tenzih ve ta'zim etmeye çalışmışlar, fakat bazıları hatada, bazıları doğru yolda olmuşlardı. Zira hepsinin gayesi Allahı yüceltmektir. Yalnız Kerrâmiler, onun bu geniş toleransının dışında kalmışlardı. Kendisine ve ailesine karşı gösterdikleri lâıyk olmayan şiddete karşı, onları tekfir ederek adeta onlarla muharebeye girişmişti. Hasımlarından olan İbnu't-Tabbâh, Fahrüddîni, eserlerinde ehli beyte muhabbetinden dolayı Şi'î idi demektedir. Bazı mütaassıb İsmâilî dâiler de onu İsmâilî addetmişlerdir. Halbuki Fahrüddîn tefsirini Bâtınilerin tevilatlarını tenkid etmek ve onlarla mücadele etmek için yazmıştır. O, Tefsirinde bazı ibarelerin-

de Ebû Bekri, Ali'ye tafdil eder. Buna rağmen bazı Râfiziler, onun bu sözlerini gizleyerek veya görmemezlikten gelerek, onu Şiâ içrisine sokmaya çalışırlar. Fahrüddîn bu şekilde hareket edenlere de lanet eder.

er-Râzî, bidayette fakir olmasına rağmen, hayatının sonlarına doğru, hükümdarların verdiği hediyelerle zengin olmuştu. Kendisinin Ziyâuddîn ve Şemsüddîn diye bilinen iki oğlu olmuş, bunlar da ilimle meşgûl olmuşlardır. Bir de Harezşâh Sultanının veziri Alâu'l-Melik el-Alevî ile evlenen bir kızı olduğu söylenir.

Devrinde çok yüce bir ilim mevkiine erişen bu âlim zât 606/1210 senesi Ramazan bayramının birinci günü vefat etmiştir. Kerrâmilerin onu zehirlediği ve ölümü üzerine sevinç gösterileri yaptıkları söylenir. Fahrüddîn, kabrinin Kerrâmilerden gizlenmesini ve şeriât esasları üzere gömülmesini istemiş, evladlarına her müslüman için örnek olacak bir vasiyetname bırakmıştır (3).

- (3) Fahrüddîn er-Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi verilmiş, tafsilât tefsiri hakkında verilmeye çalışılmıştır. Hayatı ve eserleri hakkında geniş ve toplu bilgi elde edebilmek için aşağıdaki eserlere bkz : Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yye*, Mısır 1383/1964, VIII 81-96; İbn Hallikân, *Vefeyâtur'l A'yân*, el-Kâhire 1367/1948-1949, III, 381-385; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*, Wiesbaden 1959, IV. 248-259; İbnu'l-İbrî, *Târihu muhtasari'd-Duvel*, Beyrut. 1890, s. 418-420; el-Kıftî, *Târihu Ahbari'l-Hukema*, Mısır 1326, s. 190-192; es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Leiden 1839, s. 39; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, Kahire 1392/1972, II. 213-217, İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Beyrut, Mektebetu't-Ticârî, V. 21-22; İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut 1377/1957, III. 34-45; ez-Zehabi, *Mizânu'l-İ'tidâ*, Mısır 1382/1963, II. 324; İbn Hacer *Lisânu'l-Mizân*, Haydarâbât, 1330, IV. 426-429, İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, et-Tabatu'l-Ulâ 1966, XIII. 55, el-Yâfî', *Mir'âtu'l-Cinân*, Haydarabat 1339, IV. 7-11; İbn Tangrı Berdî, *en-Nüccâmu'z-Zâhire*, Mısır 1936, VI. 197-198; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1360-1361/1941-1943. II. 1756; İsmâil Pâşa el-Bağdâdî, *Esmâu'l-Müellifin*, İstanbul 1951-1955, II. 107-108; C. Brockelmaân, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. G. I. 506-508, S. I. 920-924; Ömer Rıza Kahhale, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Dımaşk 1380/1960, XI. 79; ez-Zrikî, *el-A'lâm*, ikinci tabı, VII. 203, Muhammed Fâdil b. Âşûr, et-Tefsîr ve Ricâluhu, Tunis 1966, s. 69-91; Muhsîn Abdulhamîd, *er-Râzî Müfessiren*, Bağdât 1394/1974, Mukaddime; Dr. el Huseynî Abdü'l-Mecîd Hâşim, *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-Fahri'r-Râzî*, Mecelletu Türâsi'l-İnsaniyye 1968, s. 362-375; Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, el-Kâhire 1968, II. 86, 116-123, R. Arnaldez, *le Moi divin et le Moi humain d'après le commentaire coranique de Fahr al-Dîn al-Râzî* (Studia

Tefsiri :

IV. cü hicri asırdan itibaren, Mutezile mezhebinin tefsir üzerindeki hızı kesilmiş, Ebu'l Hasen el-Eş'arî (Ö. 324/936) tefsiri sünnî bir metotla ele almıştı. Daha sonra gelen Ebû Bekr el-Bâkîllânî (Ö. 403/1012), İmâmu'l-Haremeyn (Ö. 478/1085) ve İmâm el-Gazâlî (Ö. 505/1111) gibi şahsiyetler fikirlerini fıkıh ve kelâm etrafında toplamaya çalışıyorlardı. Bu zatların eserlerinde seriâtle hikmetin birleştiği görülür. Yine bu asırlarda mütekellimlerden olan hadisciler ortaya çıkar. Ebû Bekr ibnu'l-Arabî (Ö. 543/1148), el-Kâdî İyâd (Ö. 544/1149) gibi şahıslar dini maârifle, felsefi maârifi birleştirmişler ve felsefeyi dine hizmet edecek şekilde geliştirmişlerdir. VI. cı asrın ortalarında parlayan bir yıldız, Yunan felsefesini, kelâmı ve Şâfii mezhebi üzerine fıkıh usûlünü okumuş, daha sonra tefsir, kelâm, usûl, fıkıh, nahiv, edeb, felsefe, tıb, hendese ve astronomi ilimleri alanında eserler vermiştir. Bu zât, müellifimiz Fahrüddîn er-Râzî'dir. O, aklî ve naklî ilimler sahasında çeşitli eserler vermekle beraber «*Mefâtihu'l-Gayb*» isimli muazzam tefsirinde, ilmin çeşitli alanlarına bol bol temas etmiştir (4).

İslamica XXXVI) p. 71-97; *Tarihu İbn'l-verdi*, Nefes 1389/1969. II. 182; Kelâmî ve Felsefi görüşleri için Bkz. Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahrüddîn er-râzî ve Arâûhu'l-kelâmiyye ve felsefiyye*, el-Kâhire 1383/1963; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 470; Ömer Nasuhî Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirin* Ankara, 1960, s. 310-318; Ferid Vecdî, *Dâiretu'l-Maârif*, IV. 142-151; *Encyclopaedia Britannica*, IX. 42; *The Encyclopaedia Americana*, X. 725a; *Encyclopédia de l'İslam* (nouvelle édition), II. 770-773.

- (4) er-Râzî'nin bu tefsiri birçok defa İstanbul ve Mısırdaki basılmıştır. En son olarak Mısırdaki 1938 de Abdurrahman Muhammed tarafından XXXII cilt halinde tabedilmiştir.

Bu tefsirin Muhtasarlari da vardır :

- Burhanuddin en-Nesefî (Ö. 686/1287) nin «*el-Muhtasâr bi'l-wadîh*»'ı.
- Nizamuddin el-kummf en-Neysâbüri (Ö. 728/1328) nin «*Garâibu'l-kur'an ve Regâibu'l-Furkân*»ı. Bu eser 1280 senesinde 3 cilt olarak Delhîde basılmıştır.
- el-kâdî Muhammed b. Ebi'l Kâsım er-Rîgî (Ö. 1308/1890) Muhtasarına «*Tenvîru't-Tefsîr Muhtasaru't-Tefsîri'l-kebir*» adını vermiştir. Bu eserin yazması Pariste Millî Kütüphanede 619 No. dadır.
- Şemsuddin el-İsfahânî'de er-Râzî'nin tefsiri ile, ez-Zamahşeri'nin tefsirini Ziyade ve itirazlarla birlikte cem etmiştir.
- Keza Muhammed el-Kâdî bi Ayaslug'un da tasarrufât ve ziyadele-

Fahrüddîn er-Râzî, kelâm ve felsefe yolunu tâkib etmiş, fakat bu yolda fazla bir fayda temin edemediğini de itiraf ederek, Kur'ânî hikmetin, kelâmî yolların hepsinden daha sağlam olduğunu söylemiştir (5). Bu bakımdan o, tefsirinde tabiatçılar ve felsefecilerle dâima münâzara etmiş ve onlara meydan okumuştur. O, Kur'ânın hikmetlerini ortaya çıkarmaya çalışmış veya insanları Kur'ânın kaynağına doğru sevk etmiştir. Kur'ânın ilk sûresi olan el-Fâtiha'yı tefsir ederken, tefsirdeki metodunu ortaya koymağa çalışmış, diğer sûreleri de, orada koyduğu esaslara göre incelemiştir. Sûrelerin başlangıçlarında, o sûreden elde edilen faydaları kaydeder. Tefsirinde ilmi meseleler, hikmetler, terbiye, belâgat nükteleri, arapça dilbilgisi kâidelerinden istifade edilerek terkiplerden elde edilen neticeler, manaların teselsülü ve kelâmî meseleler yer alır. Çok çeşitli meseleleri ihtiva etmesi bakımından bazı ilim adamları «er-Râzî'nin tefsiri, tefsirden başka her şeyi ihtiva eder» demişlerdir. İbn Teymiye ve Ebu Hayyân el-Endelûsi'ye karşı, er-Râzî'yi savunan es-Sübki «Onun tefsiri, tefsirle birlikte her şeyi ihtiva eder» şeklinde bir ifade kullanmıştır (6). Tefsirindeki her sûre başına bir kitab sayılabilir. Bu tefsirin diğer bir hususiyeti, müellif münazaralarından, seyahatlerinden ve kendi hususiyetlerinden bahsetmesidir.

Buraya kadar, tefsirinin genel görünüşünden bir nebze bahsettik. Daha sağlam neticelere ulaşabilmek için bizzat tefsirini tahlile tâbi tutmamız en doğru hareket olacaktır. Başkalarının dediklerinden ziyade, eserin kendisini objektif olarak ele almak en sağlam neticeye ulaşmak için bir yoldur.

er-Râzî, çeşitli konulardaki eserlerini telif ettikten sonra tefsirini yazmağa başlamıştır. Tefsirini yazmağa başladığı tarihi kat'i olarak belirleyemiyoruz. Bildiğimiz kadarı ile muazzam bir şekilde müstakil olarak el-Fâtiha tefsirini yazmış, sonra diğer sûreleri ona ilave etmiştir. Bazı sûrelerin sonunda telif edildikleri

leriyle bir muhtasarı vardır.

e) er-Râzî'nin bu büyük tefsiri, Mevlay Halil Ahmet İsrâfilî tarafından «*Sirâcu'l-Munîr*» adıyla Orducuya terceme edilmiştir. (British Museum No. 685, mulhakta).

f) Mc. Neile, er-Râzî'nin tefsiri için bir fihrist hazırlamıştır. London 1932.

(5) *el-Bidâye ve'n-Nihâye* XIII. 55.

(6) *el-Vâfi bi'l Vefiyât*, IV. 254.

tarihlere rastlamaktayız. Bu tarihler sayesinde eserin, ömrünün sonlarına doğru yazıldığını anlıyoruz. Yine bu tarihlerden anlaşıldığına göre, müellif tefsirinin bazı sûrelerine telif tarihlerini koymuş bazılarında koymamıştır. Öyle zannediyorum ki, bazı eserlerde mevcûd olan, er-Râzî bu büyük eserini tamamlamamıştır. Sonradan gelenler onu tamamlamışlardır, gibi sözler (7) buradan ileri gelmektedir. Fakat er-Râzî üzerinde yapılan ciddi tetkikler, onun eserini tamamladığını kaydeder (8). Böyle bir ihtilafın ortaya çıkışının asıl sebebi, hacimli olan eserin tamamının okunmamasından ileri geldiği söylenebilir. Üslûb hususiyetleri açık bir şekilde gösteriyor ki, el-Fâtiha sûresinden en-Nâs sûresinin sonuna kadar hepsi er-Râzî'ye aittir. Diğer şahıslara âit olduğu söylenen ibareler, bazı talebesinin tâlikatları, hâşiye kabilinden olan şeyler istinsah esnasında, metne girmiş olabilir. Fakat bunlar asla aslı bozacak kadar çok değildir.

Bazı sûrelerin sonunda telif tarihlerinin bulunduğunu söylemiştik. Bunların ilki Âli 'Imrân sûresi sonundadır. 595 senesi Rebiu'l-Âhir'inin ilk günü olan Perşembeye işaret edilmektedir. Nisâ sûresi yine 595 senesinde, Enfâl, Tevbe, Yunus, Hûd, Yusuf, Râ'd, İbrahim ve Isrâ sûreleri 601 senesinde, Kehf sûresi 602 de, Saffât, Sa'd, Zümer, Mü'min, Fussilet, Şurâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf ve Feth sûreleri de 603 senesinde telif edilmiştir. Hatta bazı sûrelerin sonunda telif edildiği yer dahi zikredilmektedir. Fâtiha ve Bakara sûrelerinde tarih olmadığına göre, müellifimiz tefsirini telif ya 595 senesinde veya bu seneden bir veya iki sene evvel başlaması mümkündür. Tefsirinden elde ettiğimiz en son tarih ise 603 senesidir. Bu son tarih Feth sûresinde olduğuna göre, tefsirinin tümünü 604 veya ömrünün geri kalan yıllarında, yani 606 senesine kadar olan müddet içerisinde bitirmiş olabilir.

Her müfessirin tefsirde bir gayesi vardır. Fahrüddîn er-Râzî'ninde böyle bir tefsir yazmaktaki gayesi, akli kanunlar ışığında

(7) er-Râzinin bu tefsirini tamamlamadığını kaydedenler : *Uyunu'l-Enbâ*, III. 44; *Vefeyâtu'l-A'yân*, III. 381, *Şezerâtu'z-Zehab*, V. 21, *Keşfuzzunûn*, II. 1756, Muhammed Huseyn ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Mısır 1381/1961, I. 292-296.

(8) Bkz. *Târihu'l-Hukemâ*, III. 293, *et-Tefsir ve Ricâluhu*, s. 90, Dr. Ali Muhammed Hasan el-Ammârî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*, ilk tabı, Kahire, s. 161-187.

Kur'âna gelecek olan saldırıları durdurmaktadır (9). VI. cı asırda İslâm âlemindeki siyasi ve sosyal hayattaki karışıklık, onu böyle bir eser yazmağa sevketmiştir. İslâm âlemi, bir taraftan Haçlı bir taraftan da Tatarlar önünde yenilgiye uğramakta idi. Eserini kelâmî sözlerle takviye ederek, mutezile istidlallerinin zayıflığını göstermiş, itikâdî mezheb görüşü olarak Eş'ariliği benimsemişti. Tefsiri genellikle bu hava içerisinde. Bu bakımdan asrının ihtiyacına cevap verecek bir mahiyettedir. Tefsirler genellikle zamanlarının bir aynası mesabesinde oldukları unutulmamalıdır.

er-Râzî'nin tefsirdeki metodunun genel vasfını şöyle özetleyebiliriz. Fâtihadâ tembih mahiyetinde geniş bir mukaddime yaptığını söylemiştik. Her sûrenin müstakil bir kitâb halinde olduğunu da söyleyebiliriz. Kitaplar bablara, her babda meselelere tahsis edilmektedir. Her meselede mukaddimeler, hüccetler, latifeler, hükümler, vecihler yer almaktadır. Bablar, kısımlara, kısımlar fâidelere, nüktelere ayrılır. Bir çok fikhî meseleler sıralanır. Akfî sınırlar, lügatler, kelâmî mevzular anlatılarak, okuyucu fenden fene geçer. Hayatın derin meselelerinden bahsederken adeta tefsirden uzaklaşmış gibi olursak ta, aslında yine onun içerisinde olduğumuzu hissederiz. Bu sebepten bir çok kimseler «onda tefsirden başka her şey vardır» demekle, onun bu eserini tefsir sınıfından dışarı çıkarmak isterler. Hakikatte bu büyük bir hatadır. Zira er-Râzî kelâmî yönlerin istinbatını Kur'âna dayanarak yapmaktadır. Tefsirinin mevzularına girerken ilmî akli metodu kullanır. Bu arada müslümanların ahlâkî yönlerde meleke sâhibi olmaları için, sâlih kimselerin hikâyelerini, sofilerin kıssalarını, hakîmlerin mevzelerini, âdil hükümdarların davranışlarını anlatmayı da ihmal etmez. er-Râzî tefsire başlarken, o mevzuda vârid olan bütün fikirleri ortaya koyar, sonra onların delillerini arzederek münakaşalara girişir. Bunlar arasında seçmeler ve tercihler yapar ve delillerini ortaya koyar. Mühim bir fikir bulduğunda, eğer o fikir okuyucu tarafından tatbik edilebilecekse, onu muhtelif şekillerde takdim eder. Âyetteki kültür yönlerini açıklar. Okuyucuyu geçmiş tefsirlere sevketmeye çalışarak, eski tefsirlerdeki hulasalar olarak vermeye çalışır (10).

(9) Bkz. *et-Tefsîru'l-Kebîr*, li'l, İmâm el-Fahr er-Râzî, Mısır 1357/1938, XIII. 46-56, XVI. 32.

(10) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, VII. 68.

er-Râzî, bir âyeti tefsir ederken, o ayeti tefsire yardım eden diğer bir çok âyetleri zikreder ve orada pek çok faydaları da kaydetmeyi ihmal etmez (11). Aklî mahreçli âyetler için dâima aklını kullanır (12). Zaten o, dini kâideler için açık olan aklî vecihlere tâbi olurdu. Aklî delillerle, nakli teyid etmeye çalışırdı. Bütün meseleleri ikna edici bir üslûbla ve sağlam felsefi münakaşalara dayandırarak incelerdi. Nübüvvet ve mucizeler hakkında kuvvetli aklî deliller ortaya koyardı. Hazreti Musânın asâsının yılana tahavvül etmesi, Hazreti Muhammedin Mescid-i Haram'dan Mescidi Aksaya cesedi ile gidişi (Isra) nâdirattandır, fakat aklî yönden onları inkâra da imkân yoktur. Her mümkünün olması düşünülebilir (13). Müfessirimiz bir taraftan hayat, güneş, yıldızlar gibi âlemlerin durumunu incelerken, bir taraftan da ruh hallerini araştırır ve ifadelerinde sofi görüşlere bağlı olduğu görülür. Nakl, sahih ve sâbit olduğu zaman onu esas olarak alır. Şayet bir hususta nakilde birşey bulamazsa akla müracaât eder.

er-Râzî, usûl ve furu'daki aklî kâidelere dayanarak, tefsir ilmine de aklî unsuru bol miktarda sokmuştur. Ona göre sahih olan nakil, sahih olan akla muhalif olmaz. Zira her ikisi de aynı kaynaktan çıkmaktadır. Aralarında hakiki bir zıtlığın varlığı mümkün değildir. İşte bu hususu er-Râzî tefsirinde tatbiki olarak isbât etmiştir.

Müfessirimizin hayatından bahsederken, onun çok geniş bir kültüre sahip olduğunu söylemiştik. Üzerinde durduğumuz tefsirinin kaynaklarının neler olduğu ilk akla gelen hususlardandır. Gerek kaynakları ve gerekse tefsirindeki metodu hakkında örnekler verirken, okuyucuyu bıktırmamak için fazla misaller vermeye çalışacağız. Mümkün merteye bir veya iki misalle iktifa edeceğiz. Şimdi tefsirinin kaynakları üzerinde duralım.

Fahrüddîn el-Râzînin tefsiri okunduğunda genellikle aklî kaynaklara dayandığı görülerek, okuyucuda sanki onun aklî kaynaklardan başka bir şeye dayanmadığı intibai uyanabilir. Halbuki eser dikkatle tetkik edilecek olursa, onun bütün tefsir mezheplerinden istifade ettiği görülür. Ayetlerin lügat yönlerini izah ederken lügatçıların tefsirlerinden istifade eder. Hadisleri nakleder-

(11) *Tefsiru'r-Râzî*, XIV. 117.

(12) Aynı eser, XIII. 10.

(13) Aynı eser, XIV. 195, XX. 147-150.

ken veya sahabe ve tâbiilerin sözlerini zikrederken, me'sur tefsirlere müracaat eder. Aklî mevzularda aklî mezhep tefsirlerine, fıkhi mevzularda da fıkhi tefsirlere dayanmayı ihmal etmez. Tefsirinde sık sık rastladığımız, çeşitli tefsir mezheplerine sâlik kimseleri şöylece sıralayabiliriz. Aynı zamanda bunlar, müfessirimizin kaynakları olmaktadır.

Tefsir ilminde uygulanan en mühim hususlardan biri, sahabe ve tâbiilerin tefsirlerine muttâlî olmaktadır. er-Râzî de bu usûlü esas kabul etmiş, sahabe ve tâbiilerin rivayet ettikleri tefsire, bilhassa lugavî manalar, nüzûl sebebi, kıraât ve çeşitli hüküm verişleri yönünden onlara ehemmiyet vermiştir. Bunların başında da İbn Abbas gelir. İbn Abbasın tefsire âit haberleri, er-Râzînin tefsiri için ilk muteber kaynaktır. Müfessirimiz, tefsirin en mühim aslı olan İbn Abbas'dan, kelimelerin umûmi manalarını nakletmektedir. Ondak naklettiğine göre, Kur'ân ve kıraât kelimeleri, husrân ve hasâre kelimelerinin bir olması gibi aynı manadadır (14). İbn Abbasdan, kıssalar, ahbâr, nüzûl sebebi ve kıraât hususlarını da nakleder (15). Bazen de İbn Abbasdan birbirine zıt iki haberi zikrederek birini diğerine tercih eder, veya onları telif eder. Meselâ (16)

(سيقول السفهاء من الناس) âyetinde İbn Abbas'dan gelen

haberlerden birinde sefihler yahudilerdir. Diğer rivayette ise onlar arap müşrikleri olarak gösterilmektedir. Diğer bir rivayette ise onlar münafıklar olarak belirlenmektedir. er-Râzî bütün bu rivayetleri telif ederek, hepsinin birden kastedilmiş olabileceğini söyler (17). Bazen de onu tenkid ettiğini görürüz. Meselâ, mutezile imamlarından el-Kâdi Abdu'l-Cebbâr'ın, İbn Abbasdan rivayet ettiği, Firavnın topladığı sihirbazlardan bahsederken aralarında Ninovalı bir mecûsinin varlığından da bahsedilir. er-Râzî bu haberin naklinin müşkül olacağını söyler ve sebebini de şöyle izah eder. Mecûs Zerdüşte tâbi olandır. Halbuki Zerdüş, Musadan çok sonra gelmiştir, demek suretiyle, haberde tarihi bir hatanın bulunduğuna işaret etmek ister (18). er-Râzî, İbn Abbas'dan gelen Kur'ânın zâhirine muhalif olan rivayetleri de redde-

(14) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, II. 14.

(15) Aynı eser, XX. 34, XXIV. 227-228.

(16) el-Bakara 142.

(17) *Tefsîru'r-Râzî*, III. 91-92.

(18) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XIV. 199.

der (19) (*فعلنا اضربوه ببعضها*) âyetindeki « ف » nin takip için olduğunu söyleyerek, bu işin kırk sene beklemeye lüzum olmadığını söyler (20). İbn Abbasın bazı rivayetlerini aklı ve ilmî yönlerden ele alarak tenkid eder. Mesela (21) (*من بين فرث ودم لنا خالصا*) âyeti hakkındaki görüşünü reddedişi gibi (22). Çünkü kendisinin tıb hakkında geniş bilgisi vardır. el-Hurûfu'l-Mukattaâlar hakkındaki bazı görüşlerini de şiddetli bir şekilde reddeder. (*كهمص*) harfleri hakkında söylenen sözlerin kuvvetli olmadığını, hakikat veya mecâz yolu ile söylenen bu sözlerin Allaha isnadının câiz olamayacağını ifade etmektedir (23). İbn Abbasdan gelen ve İsrâiliyât kokan bazı haberleri de reddeder. Hârût ile Mârût kıssasında olduğu gibi. er-Râzî, İbn Abbasın bu husustaki haberini ilmi şekilde tenkid ederek, bu haberi fâsid ve merdûd addetmektedir (24).

Müfessirimiz, Ubeyy b. Ka'b, İbn Mes'ud, Âişe ve İbn Omer gibi daha pek çok sahâbeden rivayetlerde bulunmuş. Zayıf gördüğü pek çok rivayetleri de tenkid etmiştir.

er-Râzî tâbiilerden olan müfessirlerden, Mücâhid, Katâde, es-Süddî, el-Hasan el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Ebu'l-Âliye, Muhammed b. Ka'b el-Kurezîden de rivayetlerde bulunmuşsa da genellikle onların görüşlerine katılmamış, belki onların aklı ve naklî tefsir ekollerindeki zayıf yönlerini göstermeye çalışmıştır. Mesela, Bakara sûresinin ilk âyetlerinde, Mücâhid, dört ayette müminleri, iki ayette kâfirleri, onüç ayette münafıkları zikretti dedikten sonra, âyet sayısına bakarak, bu da münafıkların cürümlerinin büyüklüğüne delalet eder, diye bir netice çıkarmaktadır. er-Râzî ise, âyetlerin sayısının çok olması cürmün büyüklüğünü icâbettirmez, demek suretiyle, mücâhidin görüşünü reddeder (25). Keza (26)

(*الا خائفين*) âyetindeki (*اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين*)

(19) Bakara 73.

(20) *Tefstru'r-Râzî*, III. 124.

(21) Nahl 66.

(22) *Tefstru'r-Râzî*, XX. 64.

(23) Aynı eser, XX. 179.

(24) Aynı eser, II. 219-220.

(25) Aynı eser, II. 60.

(26) Bakara 114.

hakkındaki Kâtâde ve es-Süddînin görüşlerini zayıf görerek tenkid eder (27).

er-Râzî, kıraât, lügât ve nahiv hususunda el-Ferrâ'ya müracaat eder ve bazen de onu tenkid eder (28).

er-Râzî, et-Taberîyi tefsirinde nâdir olarak zikrettiği görülürse de, Taberînin tefsiri, er-Râzî için me'sur tefsir kaynağıdır. Biliyoruz ki, et-Taberî, Sahabe ve tâbiilerden bir çok rivayetleri ince bir şekilde eserinde toplamıştır. Eğer er-Râzî, ondan fazla istifade etmemiş dersek, onun geçmiş tefsir kültürünü nereden almış olacağı meselesi ortaya çıkar. Öyle zannediyoruz ki, er-Râzî selefin tefsir rivayetlerini isim zikrederek veya zikretmiyerek et-Taberî'den bol miktarda almıştır.

Fahrüddîn er-Râzî'nin, lügât meselelerinde itimat ettiği zâtlardan biri de ez-Zeccâc (Ö. 311/923) dır. Onun nahiv ve iraba âit izahlarını bir çok yerlerde kabul eder. Meselâ (29),

(يوم تبدل الارض غير الارض) âyetinde ez-Zeccâc (يوم) kelimesi-

ni iki vecihle nasbeder. er-(Râzî de bu hususu teyid eder (30). Fakat ez-Zeccâca bu kadar itimat etmesine rağmen bir çok yerlerde onu tenkid ve reddeder. Meselâ (31). فمن حاءه موعظة من ربه فانتهى

âyetindeki tahkîm hususunda âyetin nüzûlünden evvel haram ve günah gibi bir şey olmadığını söyleyerek ez-Zeccâcın te'vilini zayıf görür. Sonradan gelen bir nehiy geçmiş olan bir fiile tesir edemez der (32). Keza (33) (وهم بها لولا ان رأى برهان ربه) bu âyetteki

(لولا) nin cevabının mukaddem oluşu ve ez-Zeccâcın zikrettiği nahvî tevcihâtı yersiz bulur (34).

Fahrüddîn er-Râzî, Eş'arî mezhebinden olması dolayısı ile, Eş'arî kaynaklardan da istifade edeceği açıktır. Bu bakımdan er-

(27) *Tefsîru'r-Râzî*, IV. 11.

(28) Bu hususlar için bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XIII. 107, XIX. 114, XX. 54.

(29) İbrahim 48.

(30) *Tefsîru'r-Râzî*, XIX. 146.

(31) Bakara 275.

(32) *Tefsîru'r-Râzî*, VII. 93.

(33) Yusûf 24.

(34) *Tefsîru'r-Râzî*, XIX. 117.

Râzînin en mühim kaynaklarından biri de el-Kaffâl (Ö. 365/976) dir. Bilhassa onun lügat hususlarına itimat eder. Mesela (35) (*فازلها الشيطان عنها*) âyetinde el Kaffâlin görüşünü naklederek

(*الزلل*) manasını verir (36). Keza (37) *والا نجيناك من آل فرعون* (37) âyetinde, el-Kaffâl, el-İncâya, tencih ve tahlîs manasını verir (38). Bazen de, el-Kaffâlin bir âyet hakkındaki sözlerini nakleder. Âyetler hakkında çeşitli sualler sorar. Bu husustaki Kaffâlden yaptığı istinbatları ve cevapları zikreder. er-Râzî bu zattan, Allahın insanlık için vazettiği hükümler arkasındaki incelikleri naklederken görürüz. Geçmiş müfessirlerin sözleri hususunda da yine onun tefsirine itimat eder (39). er-Râzî el-Kaffâl'den pek çok görüşler almasına rağmen, onu tenkid edip ona hücum ettiği noktalar da eksik değildir. Bilhassa onu itizâle râğbet etmekle itham eder. Onların usûlüne ihatası olmadığını söyler. er-Râzî, el-Kaffâl için, o tefsirde güzel sözlüdür, lafızları tevil etmede ince görüşleri vardır. Ancak mutezile mezhebini takrir ederken çok mubalağa yapar, İlmi kelâından hazzı azdır, mutezile kelâmı hakkında nasibi yok denecek kadardır. Şu kadar ki, er-Râzî lafızlara âit meselelerde el-Kaffâle itimat etmişse de, Kelâmi meselelerde ona itimat etmediğini müşahede etmekteyiz. Muhammed Reşit Rıza bile, el-Kaffâle fazla ittiba edip ona itibar göstermesinden dolayı er-Râzî'yi tenkid eder (40).

er-Râzî bir çok mevzularda el-Gazâlî'ye de itimat etmiştir. Halbuki el-Gazalînin istilahi manada müfessir olmadığı herkesce bilinmektedir. Hasedin hakikatı ve mertebeleri hakkındaki hadisleri ondan nakleder. Yine bazen ondan âyetlerin akli ve rûhi tefsirlerini alır (41). er-Râzî genellikle tefsirinde, bazı âyetler için el-Gazâlî'nin kitablarında vârid olan şeylere de itimad ettiği görülür (42). Bazen onun nakillerini müstakil bir bahismiş gibi uzatır. Mesela, tevbenin hakikatı, sabır hakkındaki haberler gibi. Nâdir olarak, el-Gazalînin Hanefî mezhebine muvafık olan fikhî gö-

(35) Bakara 36.

(36) *Tefsîru'r-Râzî*, III. 6.

(37) Bakara 49.

(38) *Tefsîru'r-Râzî*, III. 67.

(39) Bkz. Aynı eser, II. 66.

(40) Muhammed Reşid Rıdâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır 1373/1954. IV. 16.

(41) *Tefsîru'r-Râzî*, XIX. 98.

(42) Aynı eser XXIII. 233-234.

rüşlerini de nakleder. Kâbe istikametine dönmekle namazın sahih olması gibi. Zira Şâfiîler cihete itibar etmişlerdir. er-Râzî, bu husus el-Gazâlînin ihyasında tercih ettiği hususdur, demektedir (43). Halbuki bu görüş Şâfiî mezhebine muhaliftir.

Yukarıda, er-Râzînin tefsirdeki metodunun genellikle aklı olduğunu söylemiştik. O, kelâmî meseleleri münakaşa etmeye hırslıdır. Bütün istidlallerini Ehli Sünnetin Eş'ariyye esası üzerine bina eder. Tabîi bir haldir ki, o, bu şekilde yapılmış olan tefsirlerden istifade etmeye çalışacaktır. Onlardan, lügât, beyân, Kur'ânın güzelliğini açıklama, âyetin terkiibini güzelleştirme, fesahatını izhâr, i'câzını isbât yönlerinden istifade edecektir. Şunu da unutmamak gerekir ki, ilk devirlerde kelâm münakaşalarını ele alan tefsirler, Mutezîlî tefsirlerdir. Müfessirimiz, onların aklı metodlarından istifade ederek, kendi metodları ile kendilerini tenkid edecek, bazı noktalarda şiddetli hücumlarda bulunacaktır. Şüphesiz ki er-Râzî, Mutezîlenin ileri gelen müfessirlerinden istifade etmiştir. Şimdi onların bir kaçı üzerinde duralım.

er-Râzînin tefsiri kaynak yönünden tetkik edildiğinde, onun en mühim kaynaklarından birinin, Ebû Alî el-Cübbâî (Ö. 303/915) nin tefsiri olduğunu görürüz. er-Râzî bilhassa Mutezîle akidesini naklederken bu zâta itimat eder. er-Râzînin maksadı sadece el-Cübbâî'den nakletmek değil, onun hatasını göstermeyi ve hatta onu reddetmeyi bile murad eder. Meselâ (44), (*و على الذين يطبقونه*)

(*فدية*) âyetinde el-Cübbâî öyle bir neticeye vâsıl olur ki, oruç üzerine kudreti isbat ederek, oruç tutmadığı takdirde fidyenin vâcib olduğunu ileri sürer ki, bu hususu er-Râzî kabul etmez (45). Keza (46) (*و نذرهم في طغيانهم يعمهون*) âyetinde de el-Cübbâîyi tenkid eder (47). Yine (48) (*فانتي تصرفون*) âyetine dayanarak el-Cübbâî, Cebriyyenin Allah kâfirleri imandan çevirir sözünün butlanına

(43) *Tefsiru'r-Râzî*, XXIII, 233-234.

(44) Bakara 184.

(45) *Tefsiru'r-Râzî*, V. 81-82.

(46) En'âm 110.

(47) *Tefsiru'r-Râzî*, XIII. 149.

(48) Yunus 32.

delalet ettiğini söyler. Eğer onların sözü doğru olsaydı, bu âyetin zikri doğru olmazdı der. er-Râzî de bu iddiaya karşı eğer bu âyet el-Cübbâinin dediği gibi Kaderiyyenin sıhhatına delalet etseydi, âyetin delâlet ettiği mevzu, bir yönden de kendilerinin fesadına delalet ederdi, demektedir (49).

Fahrüddîn'in tefsirinde açık tesiri görünenlerden biri de Ebû Müslim el-İsfahânî (Ö. 322/934) dir. Bilhassa lügat ve âyetler arasındaki ahenk hususunda ona itimad eder (50). Âyetin ahengi hususunda en güzel söyleyen Ebû Müslim (Allah ona Rahmet eylesin) dir. der.

(وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم) (51)

âyetini en güzel izah edendir. Zaman ve mekânın muhdesât için iki zarf olduğunu, Allahın ise zaman ve mekâna mâlik olduğunu söyler. Bu söze karşı er-Râzî, böyle bir ifade, yüceliğin gayesini beyandır, demektedir (52). Ebû müslim açık olarak neshi inkar eder. O, Ebû Müslimin bu yönünü te'vil hususunda epeyce gayret sarfeder.

(كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيرا الوصية) (53)

âyetinin, miras âyeti ile neshini Ebû Müslim kabul etmez, fakat er-Râzî bunu üç vecihle izaha çalışır (54). Keza (55)

(احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائك) âyetinde, Ebû Müslim, şeriatımızda böyle bir şey sâbit olmadı. Böyle birşey belki hristiyanlarda var. Allah Taâla onların şeriatında sâbit olan bu âyeti neshetti demek suretiyle, dinimizde neshin bahis konusu olamayacağını ileri sürer (56). er-Râzî, Ebû Müslimin nesh hususundaki görüşlerini tevillerle izah etmeye çalıştığı müşahede edilmektedir. Genellikle de Ebû Müslimin te'villerini kuvvetli bulur (57). Ebû Müslim, tefsirde kelâmı güzelleştirdi, çok kere inceliklere ve lâti-

(49) *Tefsîru'r Râzî*, XVII. 87.

(50) Aynı eser, XIX. 127.

(51) En'âm 13.

(52) *Tefsîru'r-Râzî*, XII. 167.

(53) Bakara 180.

(54) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 61.

(55) Bakara 187.

(56) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 103.

(57) Bkz. Aynı eser, III. 226-233.

felere daldı demekle onu takdir eder (58). er-Râzî en ince işlerde Ona itimat eder (59). er-Râzî herhangi bir hususta müfessirlerin fikirlerini zikreder. Sonra da Ebû Müslimin fikirlerini açıklar ve onu diğerlerine tercih eder. Zira onun nazarında, o tahkike daha yakındır. Fikirlerinin çeşitli yönlerini ele alarak inceler (60). Meselâ (61)

ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم ان تجرؤا و تتقوا و تصلحوا بين الناس

âyeti hakkında er-Râzî, Müfessirler bu âyet hakkında sözü uzattılar dedikten sonra, bu hususta en iyi görüş Ebû Müsliminkidir ve en iyisi de budur, demektedir (62). er-Râzî genellikle, Ebû Müslimin fikirleriyle münakaşa ederse de, onu sözle reddetmemekte ve onun şahsiyetine büyük hürmet göstermektedir.

Müfessirimizin itimad ettiği kaynaklardan biri de el-Kâdi Abdü'l-Cebbâr b. Ahmed (Ö. 415/1024) in tefsiridir. Bu tefsir üzerinde er-Râzî, Mutezile mezhebinin hatalı görüşlerini gösterir ve münakaşalarını yapar. İtizalî görüşlerin ekserisini reddeder. er-Râzî, Abdü'l-Cebbârı kelâm ve usûl yönündeki tenâkuzundan dolayı ayıplar (63). Fakat onun tefsirinden kendisi için faydalı gördüğü bazı şeyleri alır.

er-Râzî, âyetlerin manalarını nakil hususunda Ebu Bekr el-Asam (Ö. 236/859) a da itimad eder. Meselâ (64),

(ان آية ملكه ان ياتكم التابوت فيه سكينه من ربكم) âyetinde ve daha bir çok âyetlerde, ondan âyetlerin nazımının beyanını, Asam'ın muhtelif fikirlerini nakleder (65). (قُلِكَ الْكِتَابِ) lafzının izahında el-Asam'ın görüşünü benimser (66). er-Râzî, muvafık görmediği hususlarda el-Asam ile münakaşalara girişir ve onu reddeder. Mesela, Bedr savaşında müslümanlarla birlikte meleklerin de muharebe etmesini el-Asam inkâr eder. er-Râzî ise, böyle bir söz Kur'ân ve

(58) *Tefsiru'r-Râzî*, VIII. 40-41.

(59) *Tefsiru'r-Râzî*, VIII. 76.

(60) Bkz. Aynı eser, XXII. 110-111, XXIV. 82-83.

(61) Bakara 224.

(62) *Tefsiru'r-Râzî*. V. 75.

(63) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, X. 78.

(64) Bakara 248.

(65) *Tefsiru'r-Râzî*, VI. 178, VII. 44.

(66) Aynı eser, II. 12.

nübüvveti inkâr edene lâıık olur, el-Asama böyle bir inkâr lâıık olmaz. Zira Kur'anın nassı buna delalet eder ve bu hususta tevâtüre yakın haberler vardır, demektedir (67). Bazen de (68) (*وعلى الذين يطيقونه فدية*) âyetinde olduğu gibi, Abdu'l-Cebbâra karşı el-Asamı savunur ve onun sözünün zayıf olmadığını isbata çalışır (69).

er-Râzî, Mutezile müfessirlerinden olan Ali b. İsâ er-Rummânî (Ö. 420/1029) ye fazla itimad etmez. Ancak ondan nahiv ve lügat yönlerinden bazı haberler nakleder (70).

er-Râziye en fazla tesir eden şahsiyetlerden biri de hiç şüphesiz, Mutezile kültürünü miras almış, tefsir ilminde beyân ilminin reisi durumuna gelmiş olan Cârullah ez-Zamahşerî (Ö. 538/1143) dir. Müellifimiz ondan pek çok âyetlerin lugavî ve belagât yönlerini nakletmiştir (71). ez-Zamahşerî muhaddis olmamasına rağmen onun naklettiği hadislere itimad eder. Keza (72)

(*فيعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين*) âyetinde, ez-Zamahşerînin görüşünün en güzel görüş olduğunu söyler (73). Çok kerre de er-Râzî, ez-Zamahşerînin sözlerini reddeder ve onun hatalarını gösterir. Mesela (74) (*هدى للمتقين*) âyetinde olduğu gibi (75). Bazen onu, lafızları yönünden şiddetli bir şekilde reddederek, böyle bir lafzın Kur'anın varlığına büyük bir ta'n olduğunu söyler. Bazen de onun nahvi meselelerini kabul etmez (76). ez-Zamahşerînin itizâli görüşlerine itirazları da vardır (77). (*شهد الله انه لا اله الا*) (*هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط*) bu âyet ez-Zamahşerîye göre islâmın adl ve tevhid esasına delalet eder. er-Râzî ise, bu husus Mu-

(67) *Tefsiru'r-Râzî*, VIII. 226-227.

(68) Bakara 184.

(69) *Tefsiru'r-Râzî*, V. 80.

(70) Aynı eser, VI. 153, VII. 113.

(71) *Tefsiru'r-Râzî*, II. 71.

(72) Tevbe 18.

(73) *Tefsiru'r-Râzî*, XVI. 11.

(74) Bakara 3.

(75) *Tefsiru'r-Râzî*, II. 20.

(76) Aynı eser, XII. 52-53.

(77) Âli İmrân, 18.

tezile akidesi erkanlarından bir rükündür, der ve onu şiddetli bir şekilde tenkid eder (78). er-Râzî, ez-Zamahşerinin fikirlerini reddederken fikirlerin münakaşalarına girişir (79). er-Râzî, ez-Zamahşeriyi ya ismen zikreder veya Keşşâf sahibi der. Naklettiği lügât ve belâgat yönlerinde ya aynen veya basit tasarruflar yaparak kaydeder. Bazen de, ez-Zamahşeriden aldığı cümleleri, sahibine isnad etmeyi lüzûm görmez.

er-Râzînin mühim kaynaklarından biri de el-Cassâs (Ö. 370/980) ın Ahkâmu'l-Kur'ânıdır. er-Râzî bu eseri Hanefî görüşler ve fıkhi ihtilaflar için kullanır. Bir çok yerlerde onunla münakaşalara girişir. el-Cassâsın, imâmı Şâfi'ye müdahale yaptığı (80) (**ذلك أدنى**) (**الآتعولوا**) âyetinde, er-Râzî ona şiddetli hücumlar yapar. Kelâmını gayet rekaketli bulur. Onu cehaletle, şiddetli ahmaklıkla ve Arap dili üslûbunu bilmemekle itham eder (81).

Yukarıda zikrettiğimiz müfessirlerden başka, er-Râzî tefsirinde az da olsa İbn Kuteybe (Ö. 276/889), İbn Arefe (Ö. 323/935) ve İbn Fûrek (Ö. 406/1015) gibi zevattan da istifade etmiş ve onların isimlerini eserinde zikretmiştir.

Müfessirimizin tefsirinin kaynaklarını bir nebze belirttikten sonra, bizzat Kur'ânın âyetlerini tefsir ederken nasıl bir usûl takip ettiği, hangi hususlara ehemmiyet verdiği ve bu husustaki görüşlerinin neler olduğu üzerinde durmak gerekir.

Âyetleri tefsirdeki usûlü :

er-Râzî tefsirde, aklî metodu kullanması sebebi ile lugât ve nahiv meselelerine çok fazla ihtimam göstermemiştir. Sadece tefsir ilminde lâzım olduğu kadarına işaret etmiştir. (**المتقى**) kelimesinin izahında, lugatte müttâki ismi fâildir (**وقاه**), (**فاتقى**) ve (**الوقاية**) dendir. ziyadesiyle korumaktır,, demektedir (82). Kelimelerin manalarını arzederken, bazen uzatmalar yaptığı görür-

(78) *Tefsîru'r-Râzî*, VII. 206, XXIV. 170.

(79) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XXVIII. 231.

(80) Nisa 3.

(81) *Tefsîru'r-Râzî*, IX. 177.

(82) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 20.

lür ve şâirlerden istinbatlar yapar. Kastedilen manayı tahkik hususunda akli yönle ihtiyarı ile hükmettiğini görürüz. Meselâ (83) (**بِالْخَسْرِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ**) âyetinden kastedilen mananın yıldızlar olduğunu söylemiştir. İbn Mes'udun ve en-Nahâînin vahşi inek olduğu sözlerini reddetmiştir. Buradaki tercih sebebini şöyle izah eder.: Allahın yemin ettiği şeyler, büyük ve yüce olan şeylerdir. Şüphesiz yıldızlar vahşi inekten daha yüce mertebededir (84). Bazen ince manaları ayırt edici izahlarda bulunur. Mesela, hamd ile medh arasındaki farkı incelemesi gibi. İstidlaller ve kelâmi meseleler için dâima lugavî asıllara müracaat eder (85). er-Râzî bu husustaki ihtiyatına rağmen, onun verdiği manaların hakikat, mecâz ve kinaye yönlerinden de htiva edilmemesi sebebiyle abes ve lağivle uğraştığı meseleleri şubelere ayırmakla konuyu dağıttığı, kısacası, Kur'ânı doğru olarak anlamaktan uzaklaştırdığı şeklindeki sözlerle Muhammed Reşid Rıdâ tarafından tenkide uğramıştır (86). er-Râzî, Reşid Rıdâ tarafından tenkid edilen hususlarda, bizzat kendisi, hakikat veya mecâz yönünden tenakuz halinde bulunmaları sebebi ile remzî tefsirlerdeki bir çok mekânları inkâr eder. Böyle bir şeyin bätını tefsirlere yol açacağını söyler. Mesela (**كَهَيْمِ مِر**) tefsirinde İbn Abbasdan nakillerde bulunur ve bunların sağlam olmadığını söyler. İster hakikat isterse mecâz olsun lügata delalet etmiyen Allahın kelâmı câiz olmaz (87). er-Râzî, bazen de lugatçıların takip ettikleri yolları tenkid ederek onlarla münakaşalara girişir. Tevrat ve İncillerdeki bazı kelimeleri tefsir eder. lugatçıların iştikaklarını açıklar ve onlara itiraz eder (88). er-Râzî, Kur'ânda arapçanın gayrı bir kelimenin bulunmadığına inanır. Kur'ânda, istebrak, siccil farsçadır. Mişkat habeşçedir, Kıstas rumcadır şeklinde konuşanlara (89) (**بِمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**) (90) (**قِرَانًا عَرَبِيًّا**) âyetleri ile cevap vererek, bu yolda olanların fesadını delalet et-

(83) Tekvîr 15.

(84) *Tefsîru'r-Râzî*, XXXI. 71-72.

(85) Aynı eser, XXVII. 152.

(86) *Tefsîru'l-Menâr*, V. 301.

(87) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XXI. 179.

(88) Aynı eser, VII. 171-172.

(89) Taha 113, Yusuf 2, Fussilet 3, Zümer 28, Zuhuruf 3, Şurâ 7.

(90) İbrahim 4.

tiğini söyler (91). er-Râzinin takip ettiği bu yol, eş-Şâfiî, et-Taberî, el-Bâkillânî ve İbn Fârisin yoludur. Bunlar Kur'ânda arapçadan gayrı kelime olmadığı görüşündedirler.

er-Râzî nahvî meselelere belirli nisbetlerde ihtimam gösterir ve nadir olarak bu hususta sözü uzatır. Mesela (92) **(فما اصبرهم على)**

(النار) âyetinde tafsili olarak Basralıların taâccüb sigasını anlatır. Sonra Basralıların irabını inkâr eden Kûfelilerin görüşünü ve noksan oluşu hususundaki on tane delillerini zikreder. Daha sonra da Basralıların red delillerini, el-Ahfeş ve el-Ferrânın görüşlerini nakleder (93). Keza (94).

(ان الذين كفروا سوا عليهم أنذرتهم) âyeti-

nin manası ile alâkası olmayan nahvi meselelere girer, fakat burada usûlî veya fikhî bir hükmü açıklamaz (95). er-Râzî, aklî metodunu nahvî meselelere de uygular. Belağatla nahve karışan edatların faydalarını beyan eder. (96) **(اولئك هم المفلحون)** (هم)

zamiiri fasıl için olduğunu ve bunda da iki fayda bulunduğunu açıklar (97). Bazen de er-Râzî nahivcilerle münakaşalara girer ve bu husustaki görüşlerini zikreder. Meselâ (98) **(فمن شهد منكم الشهر فليصمه)**

âyetinde el-Ahfeş ve el-Mâzinîden naklen « ف » nın zâid olduğunu söyledikten sonra, kendisine göre de « ف » nın atf veya ceza için olduğunu kaydeder (99). Bazen nahiv felsefesine girer, harfi cerlerin kullanılışları ve aralarındaki farklar üzerinde durur (100). O nahvî izahların neticesini sadece kendi nefsinin tatmin etmesi için değil, manaları anlamaya faydası olmasını da göz önünde bulundurur. (101) **(الا ان يخانا الا يقينا حدود الله)** âyetin-

(91) *Tefsîru'r-Râzî*, XXVII. 95, XXIX. 126.

(92) Bakara 175.

(93) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 29-31.

(94) Bakara 6.

(95) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 35-37.

(96) Bakara 5.

(97) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 34.

(98) Bakara 185.

(99) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 87.

(100) Aynı eser, XXVIII. 203-204.

(101) Bakara 229.

de (VI) nın istisna-ı muttasıl veya munkatı olması cihetinden, fıkhi meselede faydalı olduğunu zikreder (102).

er-Râzî, nahivcilerin ihtilâf ettiği bazı meselelerde, nazmın i'câzını ve en güzel manasını düşünerek, görüşünü ortaya koyar. Çeşitli görüşlerden bazısını bazısına tercih eder (103). Yine tefsirinde âyetlerin zâhirini müdafaa eder. Nahivcilerin hazf ve izmar hususundaki görüşlerini tenkid eder. Bazı nahivcilerin Kur'ân hakkındaki garîb nahvî tevcihleriyle mutmain olmaz. (104)

(ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) âyetinde tehlike kelimesi üzerindeki fikirleri tahsis eder (105).

Yukarıda arzetmeğe çalıştığımız hususlar, müfessirimizin lugavî ve nahvî metodunu bir parça bize göstermiş oldu. er-Râzî bu metodunda muvaffak olmaya gayret gösterdi. O, en uygun olan fikri ve lugat mantığına en uygun olanları seçmeğe çalıştı. Ayetin fesahat ve nazmı ile uygun olanları tercih etti. Kısacası er-Râzî, Kur'ândaki sağlam kâidelerden istifade etmeyi en güzel delil olarak görür.

Âyetleri, Kur'ân ve hadislerle açıklaması :

Fahrüddîn er-Râzî, Allahın Kelâmının yine Allah Kelâmı ile açıklanmasının, doğruluk ve sevap yönünden en yakın yol olduğuna inanır. (المعضوب عليهم) yahudilerdir. (الضالين) ise huris-

tiyanlardır şeklindeki görüşleri, er-Râzî (قد ضلوا من) (106)

(تبلى واضلوا كثيرا) âyetiyle tefsir eder (107). Keza (108)

(هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى) âyetini (109)

(102) *Tefsîru'r-Râzî*, VI. 100.

(103) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, III. 122, XII. 52.

(104) Bakara 195.

(105) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 136, IX. 55.

(106) Mâide 77.

(107) *Tefsîru'r-Râzî*, I. 261.

(108) Bakara 29.

(109) Fussilet 9.

(*قل انكم لتكفرون بالذى خلق الارض*) âyetle tefsir eder (110). O, Kur'ân âyetinde vârid olan belirli mevzuları şerheder. Meselâ (111) (*واذ قال ربك للملائكة انى جاعل*) âyetinde melekler için Kur'ânde geçen diğer bütün hususları izah eder (112). O, bir âyeti diğer bir âyetle beyan etmeyi esas ittihaz eder (113).

er-Râzî, mühim kazıyyeler hakkındaki görüşünü âyetlerle teyid etmeye çalışır. Meselâ, Isrâ'da olduğu gibi. Onun ruh ve cesedle birlikte olduğunu söyler ve ekseriyetle birlikte olmaya çalışır. Allah Tâala (114) (*سبحان الذى اسرى بعبده*) buyurmaktadır. Abd cesed ve ruhtan ibarettir. Bunun delili (115)

(*ارأيت الذى ينهى عبدا اذا صلى*) âyetidir. Buradaki abd. den maksad ruh ve ceset mecmuasıdır. Keza yine Cin süresinin 19. âyetinde (*وانه لعلامة قام عبد الله يدعوه*) de ruh ve cesed beraber murad edilmektedir, demektedir (116).

er-Râzî, âyetin zâhirî lafzî manasına uygun olan ve kendince sahih gördüğü me'sûr tefsiri asla terketmez (117). Şunu da peşinen söyleyelim ki er-Râzî, hadise fazla rağbet göstermemiştir (118). Kendine göre sâbit olan şeyi nakletmekten de çekinmez. Meselâ (119) (*اقتربت الساعة وانشق القمر*) âyetinde âyın yarıldığını söyler. Bu hususta sahabe ittifak ettiği gibi, Peygamberin de bu işin vâki olduğunu söylediğini ifadeden sonra, er-Râzî, Kur'ân bu hususta en kuvvetli delilledir. Onu sâdık olan haber vermiştir. Onun vukûna itikad vâcib olur demektedir (120). Bazen belirli manaları

(110) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 155.

(111) Bakara 30.

(112) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 160.

(113) Aynı eser, VIII. 14-15, XVII. 41.

(114) Isra 1.

(115) Alak 9.

(116) *Tefsîru'r-Râzî*, XX. 148-152.

(117) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XXI. 31.

(118) Aynı eser, IV. 140, XXI. 17.

(119) Kamer 1.

(120) bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XXIX. 28.

şerh eder. Bunu teyid eden bir çok hadisleri delil getirir (121). er-Râzî tefsir hususunda sıhhatı tesbit edilmemiş ve sıhhatını bilemediği hadislere itimat etmez. Buna rağmen (122) (الطلاق مرتان) âyetinde Peygamberden rivayet edilmiş hadisi nakleder (123).

er-Râzînin tefsirindeki asıl meşgûliyeti ilmi kelâm ve felsefe, usûl ve hilâf meseleleridir. ez-Zamahşerî, muhaddis olmamasına rağmen ondan hadisler nakleder. Bu haberlerin muteber hadis mecmualarında olup olmadığını araştırmak gerekir. Muhammed Reşid Rıdâ, Fahrüddîn er-Râzî, asrındaki mütekellim ve usûlcülerin imâmı addedilir. Genellikle herkes bunu itiraf etmektedir. Fakat bunlar, Hazreti Peygamberin sünneti, Sahabe, tâbiiler, selef âlimlerinden olan müfessirlerin ve muhaddislerin eserlerinden haberdar değillerdir. Ez-Zehbî de onları hadiste cehaletle itham eder. er-Râzîyi dâima savunan es-Sübki bile bu hususta onu müdafaa edemez, demektedir (124).

er-Râzî, tefsirde tâkip ettiği akli metoda uygun ise, selefın görüşlerini alır, uygun olmayanlara karşı çıkar. Onlarla münakaşa ederek onları reddeder. Meselâ (125) (تعرفهم بسيماهم) âyeti hakkında, Mücâhid onların siması huşu ve tevâzu, er-Rebi ve es-Süddî, ihtiyaç ve fakirliğin gayret eseri, ed-Dahhâk açlıktan husule gelen sarı renk. İbn Zeyd ise elbiselerinin reşâseti der. Bunlara karşı er-Râzî, bana göre bütün bu görüşlerde nazar vardır. Bunların hepsi fakirliğe delalet eder. Bunu ise (126) (يحبهم الجاهل اغنياً من التعفف) ayeti nakzeder. Zira bu mesele rûh ile alakalıdır. Bunların cismaniyetle alâkası yoktur, demek suretiyle muhalefetini göstermiş olur (127). er-Râzî, İbn Abbasın, Kur'anda azab zikri ile gelen her şey kebirdir sözünü de reddeder, nefsi öldürme, muhseneye kazf, zina, riyâ, yetim malı yemek gibi. Bu sözlerden her günah kebirdir

(121) *Tefsiru'r-Râzî*, XIII. 182.

(122) Bakara 229.

(123) *Tefsiru'r-Râzî*, VIII. 96.

(124) *Tefsiru'l-Menâr*, I. 376.

(125) Bakara 273.

(126) Bakara 273.

(127) *Tefsiru'r-Râzî*, VII. 80.

gibi bir mana çıkar ki, biz bunu kabul etmedik demekle görüşünü ortaya koymuş olur (128).

Nüzûl sebepleri :

er-Râzî âyetlerin nüzûl sebeplerine ehemmiyet veren müfessirlerden biridir. Âyetlerin anlaşılmasının bununla mümkün olacağını söyler (129). Yine bu zât bir âyetin çeşitli sebepler için nâzil olmasında bir mâni görmez. Meselâ **زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا**)

(130) **الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيسخرون من الذين آمنوا**) (130) çeşitli sebepler zikreder. a) İbn Abbas, bu âyet Ebu Cehl ve Kureyşin ileri gelenleri hakkında nâzil oldu. Onlar müslümanların fukaraları ile alay ediyorlardı. b) Yahudilerin reisleri ve âlimleri hakkında nâzil oldu, onlar muhacir müslümanlarla alay ediyorlardı. c) Mukâtil b. Süleymân, Münafıklardan Abdullah b. Ubeyy ve dostları hakkında nâzil oldu. Muhâcir müslüman fakirler ve zayıflar ile alay ediyorlardı. er-Râzî âyetin bütün bunlar hakkında nâzil olmasına bir mâni yoktur, demektedir (131). Râzî genellikle âyetlerin nüzûl sebepleri hakkında vârid olan rivayetlerin hepsine karşı hırslıdır.

O, bazen nüzûl sebepleri hakkındaki sözleri uzatır. Bu husustaki muhtelif rivayetleri arzeder. Delille sabit olan rivayetleri tercih eder. Müellifimiz âyetlerin tertibi ve aralarındaki irtibatta akli ve tarihî bir çatışma olursa veya âyetlerin güzel nazmı ile çatışması halinde nüzûl sebebini terkeder (132).

İsrâiliyât :

er-Râzî tefsirinde akli metodu tâkib etmekle mantika tâbidir. O, İsrâiliyâtı faydalı olarak görmez. Çünkü bu gibi haberler âhâd haberlerdir. yakîn ifade etmezler. Bu sebepten isrâiliyâtı terketmiştir. Sağlam akli esaslara dayanarak isrâiliyâtı tenkid eder. Allahın iki meleği imtihan edişi haberini er-Râzî merdûd bir ha-

(128) bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, X. 74-75, XXVII. 244.

(129) Aynı eser, II. 186.

(130) Bakara 212.

(131) *Tefsiru'r-Râzî*, VI. 5.

(132) Aynı eser, X. 163.

ber olarak ele alır. Zira, bu hususu teyid edecek bir delilin Allahın kitabında olmadığını, aksine iptâl edecek delillerin mevcûd olduğunu söyler. İsrâiliyâtı aklî bir şekilde tenkid eden er-Râzî, Vehb b. Münebbih, es-Süddî ve İbn Abbasdan gelen, İblisin cennete girme ve yılan hikâyelerini ele alarak, bu ve bunun gibi haberlere iltifat edilmemesi lâzım geldiğini söyler. Zira yılan âkil ve mükellef olmadığı halde niçin cezalandırılır şeklinde sual sorar. Yusufun satın alınması haberini de reddettiğini görüyoruz. Zira Kur'an buna delalet etmemektedir. Bu hususta sahih bir haberin vârid olmadığını ve akıllı olan kişiye böyle bir haberi zikirten çekinmesi lâzım geldiğini, söyler (133). Yine Hârut ve Mârut kıssalarında, Dâvûd ve Süleyman kıssalarında olduğu gibi, Hazreti Peygamberin ismetine hâlel getirecek bazı haberleri iptâl eder. Keza el-Garamik kıssasında da olduğu gibi, bu husustaki haberlerin menkûl ve ma'kûl yönlerden bâtıl olduğu üzerinde durarak, bu hadiseyi reddeder (134). er-Râzî, aklî yönlerden belirli bir rivayete kanı olmazsa, onu kabul etmez. İsterse râviler kibâr muhaddislerden olsunlar. Mesela Bakara sûresinin 187. (وَاَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ)

(الخيط الاسود) âyetinde Adiyy b. Hâtimin naklettiği, Süfyan b. Uyeyne, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû davud, Tirmizi ve diğerleri tarafından zikredilen meşhur haberi kabul etmez (135). Fakat, bir çok müfessirlerin Vehb b. Münebbihden naklettiği kıssaları nakleder. Mesela, Hz. Eyyûbun imtihan kıssası, İblisin Allah-tan, onun malına, evladına ve cesedine tasallut etmek için izin istemesi, İblisin Eyyûb ile muhaveratı, Eyyûbun gösterdiği sebât uzun uzun anlatılır (136). İbn Kesir bile bu rivayeti terketmiştir.

Kıraât :

er-Râzî, âyetlerin tefsirinde kıraâtlere ehemmiyet verdiği görülür. Bu ilimde dikkat ve zaptı ile meşhur olmuş âlimlere istinad eder. (137) (و عَلَى ابْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ) âyetinde (غِشَاوَةٌ) kelime-

(133) *Tefsiru'r-Râzî*, XVIII. 109.

(134) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, XXIII. 49-54.

(135) Aynı eser, V. 109.

(136) Bkz. Aynı eser, XXII. 203-209, XXI. 166-168, XXII. 27-30.

(137) Bakara 7.

sinin çeşitli şekillerde okunacağını belirtir (138). Keza (139) (*نغفر لكم خطاياكم*) âyetinde (*نغفر*) ve (*خطاياكم*) kelimele-
rinin çeşitli okunuşları üzerinde durur (140). Onun aklî metodu
kıraâtda de kendini gösterir. Meselâ (*فلا رفت ولا فسوق ولا جدال*)

(*فلا رفت ولا فسوق*) (*فلا رفت ولا فسوق*) (141)

kelimelerini ref' ve tenvinle (*ولا جدال*) yi nasb ile okurlar di-
ğerleri ise hepsini nasb ile okurlar. er-Râzî iki kıraât arasındaki
ayrılığı aklî olarak izah etmeye çalışır (142).

Bazı belirli kıraâtları savunurken, onlara kelâmî görüşleri-
nin ışığını katar (143). Sadece kıraâtların vecihlerini zikretmekle
iktifa etmez, bazen de irâblarını takdim eder. Meselâ,

(*والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصيةً لأزواجهم*) (144) âyetin-

deki (*وصية*) kelimesini ibn Kesir, Nafi, Kisâi, Ebu Bekr. ref
ile, diğerleri ise nasb ile okudular dedikten sonra, bir çok ve-
cihler serdedir ve irab durumlarına temas eder (145). Bir çok yer-
lerde de sadece kıraâtı zikretmekle kalmaz, bazen birini diğerine
tercih eder. Meselâ (146). (*ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين*)

(*لا ريب*) (*لا ريب*) (147) üzerinde vakıf meşhurdur. Nâfi ve Âsım (*لا ريب*)

da vakfı uygun görürler, dedikten sonra arap dilinden kullanışlar
verir. İlk kıraâtı daha uygun görür. Zira kitab binefsihi hidayet
olur. İkincisinde ise olamaz, onda hidayet olmuş olur. Zira Kur'ân
nûr ve hidayettir delilinden hareketle, evvelki evladır demektedir
(147). Böylece onun kıraaâtteki tercihleri devam eder. Bu ter-

(138) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 54.

(139) Bakara 58.

(140) *Tefsîru'r-Râzî*, III. 90.

(141) Bakara 197.

(142) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 163.

(143) *Tefsîru'r-Râzî*, XIX. 7.

(144) Bakara 240.

(145) *Tefsîru'r-Râzî*, VI. 157.

(146) Bakara 2.

(147) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, II. 19.

cihler ya kıraatteki hafiflik, ya belagât veyahutta mevzuûun müna-
sib olması sebebiyle olur (148).

Şazz olan kıraâtları terkeder. Tevatür ile sâbit olmayanın Kur'ândan olamayacağını ve kıraâtı şazzenin kat'i bir hüccet olamayacağını söyler (149). Şüpheli gördüğü her kıraâtı terkeder. Meselâ (150) (*وقضى ربك ألا تعبدوا إلا آياه*) âyetinde, İbn Abbasdan gelen (*وقضى*) nın aslı (*ووصى ربك*) dir. İki vavdan biri sad ile düşer (*وقضى ربك*) olur denir. er-Râzî, bu söz ciddiyetten hakikaten uzaktır. Böyle bir şey Kur'ânda tahrif ve tağyir kapısı açar ve yine böyle bir şey, din için büyük bir ta'n olur, demek suretiyle itirazını ortaya koyar (151). Yine (152) (*ان هذان لساحران*) âyetinde Âişe'nin kâtip hatası görmesi. Hz. Osmanın rivayetinde de âyette bir lahin görmesi ve araplar onu lisanları ile düzeltereklerdir demesi, Amr'ın rivayetinde de âyeti (*ان هذان لساحران*) şeklinde okumaktan haya ederim demesi gibi rivayetleri toplayan müfessirimiz, eğer böyle bir lahin olsaydı sahabe onu düzeltirdi dedikten sonra, şöhretli olan şu kıraâtın nakli, Kur'ânın bütünüünün nakli gibidir. Onun butlanına hükmedersek, bütün Kur'ânın butlanına hükmetmiş olmazmıyız, şeklinde itirazını belirtir (153). Tarih önünde şu şekildeki rivayetlerin vârid olması, islâm düşmanlarının Kur'ana ve islama saldırmaları için vesile olmuştur. Ne olurdu onları nakletmeselerdi. O, nahivcilerin belirli kıraâtlar hususundaki görüşlerini şiddetle münakaşa ederek, mütevâtir kıraâtları savunur, Mesela (154) (*واتقوا الله الذي تسالون به والارحام*) âyetinde Hamzayı müdafaa eder. Bu Kıraât onun nefsinden değil. Allahın rasulünden olduğunu kaydeder ve meçhul iki beyitle ispata kalkışmaya taac-

(148) Aynı eser, XI. 66.

(149) Aynı eser, XI. 227.

(150) Isrâ, 23.

(151) *Tefsîru'r-Râzî*, XX. 184.

(152) Tâha 63.

(153) *Tefsîru'r-Râzî*, XXII. 74-75.

(154) Nisa 1.

cüip eder (155). (*والسارق والسارقة*) (156) âyetinde ise Sibeveyhin nasb kiraâtını reddeder. Sibeveyhin gittiği yol, yol değildir. O, Rasûlden ve bütün ümmetten tevatürle nakledilen Kur'âna ta'netmektedir. Eğer nasb kiraâtı evlâ olmuş olsaydı, Kur'ânda da öyle olması icâbederdi, demektedir (157).

Muhkem ve Müteşâbih :

er-Râzî, Kur'ânın muhkem ve müteşâbih âyetleri ihtiva ettiğini kabul eder (158). Bir Eş'arî mütekellimi olan er-Râzî müteşâbih âyetlerin zâhiri üzerinde durmaz, onların tevillerine müracaat eder. Bu tevil bizim anladığımız te'vil değil, âyetin anlaşılmasının zahiridir. Meselâ (*ما في الأرض جميعا ثم استوى الى السماء*)

(159) âyetindeki (*استوى*) arap dilinde intisâb manasında olup, i'vicâcın zıddıdır. Bu ise cisimlerin sıfatındandır, Allah bundan münezzehtir. Burada istiva istikamettir, diye açıklar (160)

(*وهو الله في السموات والأرض يعلم سرّكم*) bu âyette (161) Allaha mekân isnadı mümkün değil, o halde âyetin tevili ,Allah arz ve samaları tedbir eder (162). Selef mezhebini iyi bilmiş olmasına rağmen, onların hilafına te'villere girişir. Meselâ, (163)

(*هل ينظرون الا ان ياتهم الله في ظلل من الغمام*) âyetinde bir çok te'viller yapar. Burada maksat, kıyamet gününü tasvirdir. er-Râzî âyeti zâhir üzere hamletmeyi uygun görür. Zira Yahudiler teşbih mezhebi üzeredirler. Allaha geliş ve gidişi muvafık görürler. Bu bakımdan lafzı mecaz üzerine hamletmeye lüzûm görmez (164). er-Râzî, indinde âyetin lafzı hususunda haberler sâbit olur-

(155) *Tefsîru'r-Râzî*, IX. 163-164.

(156) *Mâide* 38.

(157) *Tefsîru'r-Râzî*, XI. 223.

(158) *Tefsîru'r-Râzî*, VII. 171.

(159) *Bakara* 29.

(160) *Tefsîru'r-Râzî*, II. 154-155, keza XVIII. 223.

(161) *Enam* 3.

(162) *Tefsîru'r-Râzî*, XII. 155-156.

(163) *Bakara* 210.

(164) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 213-216.

sa te'vile gitmezdi. Meselâ (165) (*وسع كرسية السموات والارض*) âyetindeki kürsi lafzı, sahih haberde de gelir. O, arşın altında yedi kat semanın üstünde büyük bir cisimdir. Bu sözden imtina mümkün değildir, o söze tâbi olmak vâcib olur, demektedir (166). er-Râzî müphemâtın zâhiri indinde durur, mahiyetine ulaşmaya çalışmaz. Bunların bilinmesinde asla bir fâide olmadığını söyler (167).

Âyetler ve sûreler arasındaki tertib :

er-Râzî, âyetler ve sûreler arasındaki irtibat üzerinde konuşan ve bu konuya çok ehemmiyet veren müfessirlerden biri belki de en mühimmidir. O, sûrelerin tertib ve münasebetleri üzerinde durduğu gibi, âyetlerin tertibindeki Kur'âni vahdet, âyetlerin tenâsuku, manaların teselsülü yönleri üzerinde de durur (168). O, âyetlerin nazmına ihtimam göstermiyen müfessirlere şiddetle çatar. Mesela (169) (*واذ قال موسى لقومه ۰۰۰۰ باتخاذكم العجل*)

Bazı müfessirler, bu âyet ve bundan sonrakiler katli emrediyor, katli ise nimet değildir. O, bakımdan nimetleri tezkirden kesilmiştir. er-Râzî bu görüşü zayıf görür. Zira Allah onların günahlarına azmettiriyor. Sonradan o günahlardan kurtulunmasını tenbih ediyor. Böyle bir şey ise dinde en büyük nimettir (170). O, zâhiri tertibe muhalefet eden müfessirlerin görüşlerini reddeder ve onları gayeden uzak addeder. Onu çok kerre, şu söz benim indimde gayeden uzaktır, zira bu şu âyetlerde tertibin fesadına mucib olmaktadır, derken görürüz. er-Râzî, âyetlerin tefsirinde arzettiği muhtelif mevzuları zikirde sâbit, muttarid metod kâidelerine tâbi olmaz. Mesela (171) (*يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى*)

âyetinde evvelâ nüzûl sebebi ile başlar, sonra fıkhi hükümleri ve usûlu zikreder. Orada vârid olan görüşleri zikrettikten sonra, ayette-

(165) Bakara 255.

(166) *Tefsîru'r-Râzî*, VII. 12.

(167) Aynı eser, XIV. 237, XVII. 224, XIX. 215, XXIV. 247.

(168) *Tefsîru'r-Râzî*, XXV. 25, XXVIII. 145, II. 153.

(169) Bakara 54.

(170) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, III. 79.

(171) Bakara 178.

(فمن خاف من موص جنفا) (172). Keza (173) evvela bu âyetin kendinden önceki âyetle münasebetlerini tesis eder. Sonra âyetin kıraât cihetini, anlatır daha sonra da lugavî nahiyeye geçer. Ayet etrafında husule gelebilecek akli meseleleri sunar (174).

er-Râzî, bazen âyetlerin faziletlerinden de bahseder. Mesela Ayetü'l-Kürsi'de olduğu gibi. Bu husustaki haberleri kaydeder (175). er-Râzî genellikle, âyet için tanzim ettiği metoda tâbi olur. Sözleri meselelere taksim eder, bir meseleyi diğerine karıştırmaz. Böyle bir yol okuyucuya kolaylıklar bahşeder. Zaten bu tefsir, bu yönleriyle diğer tefsirler arasında şöhret kazanmıştır.

İlimler :

Kur'ânı Kerim pek çok ilimlerden bahseder. Bunların hepsi Allahın varlığının ve kudretinin delilleridir. Bilhassa kevnî ilimlere er-Râzî büyük itina gösterir. Bunları astronomi ilminin incelemeleri ile izah etmeye çalışır. Bu izahlar şüphesiz asrının vâsil olduğu medeniyet nisbetindedir. Bu bakımdan bazı kimseler, onun tefsirini heyet ilmi ile doldurduğunu söyleyip şimdiye kadar alışlagelmiş tefsirin hilafınadır deyip onu tenkid ederler. Eğer Allahın kitabı hakkı ile okunur ve üzerinde düşünülürse, yukardaki sözün fesadı hemen anlaşılır. Zira Allah Taâla kitabını ilim, kudret ve hikmet delilleriyle doldurmuştur. Semâların ve arzın halleri, gece ve gündüzün birbirini takibi, aydınlık ve zulmetin keyfiyeti, güneş, ay ve yıldızların ahvali gibi ilmi meseleler ekseri sûrelerde tekrarlanmıştır. Bunları araştırmak ve onların hallerini düşünmek câiz olmasaydı Allah bunları kitabına doldururmuydu? Bunları anlayabilmek için Astronomi ilmini bilmeye şiddetle ihtiyaç vardır. Tefsirden ilmi konulara âit bazı örnekler verelim :

(176) (افلم ينظروا الى السما فوقهم كيف بنيناها وزينها ومالها) Allah bu âyette semâları nasıl bina ettiğini düşünmemizi istemektedir (177)

(172) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 46-54.

(173) Bakara 182.

(174) *Tefsîru'r-Râzî*, V. 65-67.

(175) Aynı eser, VII. 5-7.

(176) Kâf 6.

(177) *Tefsîru'r-Râzî*, XXVIII. 156.

(لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس . . . لا يعلمون) (178) Keza göklerin düzeni insaninkinden daha mükemmel daha büyük ve daha zordur. Bu bizleri teemmüle sevkeder (179). Âli İmran süresinin 191. âyetinde, Allah Taâla arz ve semavatın yaratılışını düşünen kimseleri medhmetmektedir. Böyle bir şey memnu olsaydı, bu şekilde medhedilirmiydi (180). İلمي delillerle ikna olma durumunun, daha kuvvetli ve daha muvafık olduğunu söyler (181). İnekte sütün teşekkülü (182), bal arısının evini yapışı ve balın teşekkülü (183), gibi nebatat ve hayvanatın yaratılışı, Allahın varlığına delalet eder, demektedir (184). Bazen şimşek, gök gürültüsü, yıldırım üzerinde durur (185). Gece ve gündüzlerin uzayıp kısalmasından bahsederek Allahın kudretinin kemalinin işareti olduğuna işaret eder (186). Keza (187) (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا . . .) âyetindeki güneş ve ay Allahın varlığının delili olduğunu söyler (188).

Burada zikredilmesi gereken bir husus, er-Râzînin bize takdim ettiği ilmi malumatın dâima sahih olmamasıdır. Bu sahih olmayan şeyler tabidir ki asrının ilmi durumudur. Bu gün ilim bunların bir çoğunu aşmış ve izah edebilmiştir. Mesela (الاصباح) meselesinde fizikci İbnu'l-Heysem ile giriştiği mücadelede, el-Alûsi hakemlik yapar ve İbnu'l-Heysemî haklı bulur (189). Keza yine o, gece ve gündüzün oluşunda, arzın sâbit ve sâkin olduğu görüşünü savunur (190). er-Râzî hey'et âlimleri ile uzun münakaşalara

(178) Gâfir 57.

(179) *Tefsîru'r-Râzî*, XXVIII. 79.

(180) Aynı eser, IX, 137-140.

(181) Aynı eser, XIV. 121.

(182) Aynı eser, XX. 66.

(183) Aynı eser, XX. 69-70.

(184) *Tefsîru'r-Râzî*, XIII. 92.

(185) Aynı eser, XIX. 27.

(186) Aynı eser, XIII. 94.

(187) Yunus 5.

(188) *Tefsîru'r-Râzî*, XVII. 33-34.

(189) Aynı eser, XIII. 95-96, *Rûhu'l-Maânî*, VII. 228-232.

(190) Aynı eser, XIV. 118.

girişir ve kevnî meseleler hususunda, onların sözlerini reddeder ve delillerini çürütmeye çalışır (191).

er-Râzî, asrındaki tecrübî ilimlerden istifade etti. Kur'ânın i'câzının sadece belâğât yönünde olmadığını insanlara isbât etmeye çalıştı. Kur'ânın ilmi i'caz yönü bulunduğunu, onun her şeyi ihâta ettiğini söylemektedir. er-Râzî ilmi tefsir nev'ini ilk düşünen değildir. el-Gazâlî, Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinde, bu hususta ona sebât eder (192).

Akâid :

er-Râzînin tefsiri okunduğunda, islâmî akide meselelerinin hepsine derin bir vukûfla eğildiğini görürüz. O büyük bir mütekellimdir ve bu konuda kitablar yazmış bir şahsiyettir. er-Râzî Ulûhiyyet meselesi üzerinde hususi bir gayret gösterir ve Allahın varlığı hususunda çeşitli kelâmî delillerini serdedir. Zâtı, sıfatları, tek bir ilâh oluşu meselesi üzerinde durur. Nübüvvet ve buna taalluk eden meseleleri inceler. Meâd, kaza, kader, cebr ve ihtiyar gibi meseleler hususunda felsefeciler ve mütekellimlerden yardım talep eder. Onların bu husustaki fikirlerini serdedir veya onları reddeder. Kur'ân ve âyetleri hakkında vârid olan şeyler üzerine akli delillerini ortaya koyar. er-Râzî kendi görüşlerini, felsefeciler ve kelamcıların delillerinin hepsini Allahın varlığını isbât için kullanır (193). er-Râzî, bütün ehli sünnet ve Mutezile mütekellimlerinin, Allahın vahdaniyeti hususunda getirdiği delillerle ittifak halindedir. Meselâ Temânu' delilinde olduğu gibi (194). er-Râzî, kelâm mesleğine mensûb olmasına rağmen, Allahın varlığını isbât için mutasavvıfların meslekine temessük eder, bâtinî manalara da girişir (195). Bu yolda el-Gazâlinin tesiri altındadır. er-Râzî, Eş'ari Kelamcısı olduğundan, o zatla sıfatı tefrik eder. Müfessirimize göre (196) (**ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجوه الله**) bu âyet teccimi nefyeden ve tenzihi isbât eden en büyük delildir (197).

(191) *Tefsiru'r-Râzî*, II. 156-158.

(192) el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Mısır 1329, s. 32-34.

(193) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, IX. 113.

(194) Aynı eser, XX. 48.

(195) Aynı eser, XXI. 160.

(196) Bakara 115.

(197) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, IV. 21, XXIV. 68, 71, XXV. 24.

O tefsirinde Peygamberlerin ismetini şiddetli bir şekilde savunur. Ademin hatası hakkında söylenenleri reddeder (198). Yusuf ile Azîm Karısı (199), Hz. Dâvudun Orya ile evlenmesi (200), Hz. Süleymanın mührünün şeytanlar tarafından çalınması (201) gibi hâdiseler reddettiklerinden bir kaçıdır. Peygamberlerin, meleklerden daha afdal olduğu görüşündedir.

er-Râzî, Eş'arî olmasına rağmen, O, imam-ı Eş'arînin iman kalb ile tasdik ve dil ile ikrardır sözüne biraz muhalefet eder ve kalb ile tesdiki kâfi görür. Bu bakımdan bazıları, er-Râzînin bu görüşünü Cehm b. Safvân görüşü ile aynı görürler. Müfessirimizin bu tefsirinde, akâid konusu mühim bir yer işgâl eder. er-Râzî, hiç bir zaman mukallid olarak tek bir mezhebin görüşüne tâbî olmaz. Onun hür görüşleri dâima geniş bir yer işgâl eder, bir çok noktada mezhebine dahi muhalefet eder.

Fıkıh ve usûlü :

er-Râzî, tefsirinde geniş fikhî meselelere girer. Halbuki bazıları bu tefsirde fıkıh olmadığını zannederler. Bu, ilim ve kelâmî şöhretinin yanında, diğer yönlerinin unutulmuş olmasından ileri gelmektedir. Halbuki o, fikhî meselelere yeni genişlikler vermiş, âhkâm âyetlerinin tefsirinde mezhep ihtilaflarını zikretmiştir. Mesela (202) (**وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا**) âyetini 10 safhada, buna taalluk eden hükümleri anlatır (203). Fıkıhtaki açık metodunu Mâide sûresindeki abdest âyetinde 41. meselede ele almaktadır (204). O, fıkım külli meselelerinden bahsederken, cüz'î meselelere pek temas etmez, er-Râzî fikhî kaziyyeler hakkında, âlimlerin ihtilafları için makbul olan ta'lilleri zikreder. Kendisi Şâfi'i olduğu için, Şâfi'i fikhını tercih eder. (205) (**فاستبقوا الخيرات**) âyetinde, imam-ı Şâfi'inin namazda ta'cil görüşünü arzeder. Bura-

(198) *Tefsiru'r-Râzî*, III. 11.

(199) Aynı eser, XVIII. 115.

(200) Aynı eser, XXV. 191-193.

(201) Aynı eser, XXVI. 205-206.

(202) Nisâ 92.

(203) *Tefsiru'r-Râzî*, X. 226-234.

(204) Aynı eser, XI. 164.

(205) Bakara 148.

da mezhebini teyid edecek aklî ve naklî delilleri nakleder. Delillerini zikirle birlikte, te'hiri hususunda Ebû Hanifenin görüşünü de arzeder. Sonra da Ebû Hanifenin delillerinin münakaşasını yapar (206). Tefsirinde genellikle Ebû Hanife ve Şâfi'i mezheplerini teyid edecek delilleri serdederek, yeri geldikçe diğer mezheplerin görüşlerine de yer verir (207).

er-Râzî, Maverâu'n-Nehr de, Mâliki ve Hanbeli mezheplerinin olmayışı veya onlara muttali olmaması sebebiyle onlardan fazla olarak bahsetmez. Bu konuda her hangi bir mücadeleye de girmemiştir, zaten böyle bir şeye de lüzûm yoktu. O, daha ziyade Ebû Hanife eshabı ile onların delillerini reddederek bir çok münakaşalara girişir. Mesela (**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون**) (208) âyetinde, Hanefiler Zevil erhama delalet ettiğini söylerken, er-Râzî (**نصيباً مفروضاً**) âyetine dayanarak bunu reddeder. (209). Bir çok yerde er-Râzî, el-Cassâs ile münakaşalara girişir. Mesela (210) (**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم**) âyetinde, Hanefiler ile Şâfi'iler arasındaki ihtilaf meselesini ele alır. Burada el-Cassasın meseleyi uzattığı, Şâfi'ye hücum ettiğini, hüccetlerini iradda gaflet ettiğini söyler (211). Zikre değer bir yönü de, o, Ebû Hanife mezhebi için arzedeceği şeyleri, onların kitaplarına müracaat ederek meseleleri ele almasıdır (212).

er-Râzî, şiddetli bir şekilde Şâfi'i mezhebine temessük etmekle beraber, o mütassıb ve körü körüne itaât eden bir mukallid değildir. Bazı noktalarda hususi görüşleri olduğu gibi, bazı meselelerde mezhebi dışındaki âlimlere de iştirak eder. O tefsirinin muhtelif yerlerinde mukallidlerle alay eder, ve şöyle der : Mukallit fukahadan bir cemaate rastladım ve onlara pek çok âyetler okudum ki, o âyetler, Allahın kitabından bir çok meseleyi ihtiva ediyordu. Mezhepleri bu âyetlere muhalifti. Onlar bu âyetleri kabul

(206) *Tefsîru'r-Râzî*, IV. 133.

(207) Aynı eser, X. 17.

(208) Nisâ 7.

(209) *Tefsîru'r-Râzî*, IX. 195-196.

(210) Nisâ 22.

(211) *Tefsîru'r-Râzî*, IX. 177.

(212) Aynı eser, IX. 189-190.

etmediler, bana taaccüble bakıp kaldılar. Şu âyetlerin zâhiri ile amel nasıl mümkün olur dediler.

Hayzın müddeti hususunda fakihlerin ihtilafında, er-Râzî, imâm Malik'in azda ve çokda takdir mümkün değildir, görüşünü tercih eder. Şâf'îye göre en az müddet bir gün bir gece, Ebû Hanife ve es-Sevriye göre 3 gün 3 gecedir. Ekserisi ise 10 gündür (213). O Fâtihadan sonra, Âmin lafzının Ebû Hanife tarafından gizli söylenişinin afdaliyetini kabul eder (214). Yine O, Zekâtın sekiz sınıfa sarfı hususundaki mecburiyete itiraz eder. Bunu İkrime, Zührî, Omer b. Abdilâziz söyler. Kendisi Ebû Hanife mezhebini teyid ederek zekâtın şu sınıflardan yalnızca bazılarına sarfını da câiz görür (215).

Müfessirimiz usûlü fıkıh meselelerini mezhebinin esasları üzerine iyi bir şekilde arzeder. Mesela, (216)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ)
âyetinin kitap, sünnet ve icma ve kıyas'a yani edillei erbaaya delalet ettiğini söyler. (اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ) kitap ve sünnete, (وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) bu da icmâ'î ümmete,

(إِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) bu da kıyasa delâlet eder. Sonra bu anlayışa karşı olan itirazları reddeder (217). Şu dört usûlün dışındakileri bâtil addeder. Âyet bu hususta açıktır, demektedir (218).

O, fikhî mezhep usûlündeki metodunu teyid için, mantığı açıklıkla kullanır. Meselâ, eş-Şâfi'inin icma üzerine hüccet getirdiği (219) (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) âyetini delil getirir. er-Râzî, müminlerin yolunun gayrına tâbi olmanın haram, müminlerin tâbi

(213) *Tefsîru'r-Râzî*, VI, 87-89.

(214) Aynı eser, XIV. 131.

(215) Aynı eser, XVI. 105-107.

(216) Nisa 59.

(217) *Tefsîru'r-Râzî* X. 143-147.

(218) Aynı eser, X. 148.

(219) Nisâ 115.

olduğu yola tâbi olmanın da vâcib olduğunu söyler (220). er-Râzî, nesh hususunda cumhurun mezhebine tâbi olur. Nesh hakkındaki görüşlerini «*el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkıh*» adlı eserinde anlatır ve onu tefsirinde tekrarlar (221).

Onun tefsirde tâkib etmiş olduğu umumî kâide, asl olarak neshin yokluğudur. Mümkün mertebe onu azaltmaya çalışır. Bu sebepten Ebû Müslim el-İsfahânînin neshi inkâr hususundaki görüşlerini genellikle te'yid eder (222). Tefsirinde tatbiki olarak onu azaltmaya çalışır. Mesela **﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَاقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾**

(223) **﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾** (224) **﴿ اِنَّ اللّٰهَ ﴾** âyetinin (224) âyetiyle neshi edildiğini söylerler. Halbuki er-Râzî bu âyette nesbi inkâr eder. Âyet mensûh değildir, hükmünün bâki olduğunu söyler (225). Keza **﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا انْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ ﴾** (225) âyetinin de miras âyeti ile neshedildiğini söylerler. Bu görüş zayıftır. Zira bu âyetin bir çok vecihlere ihtimali mümkündür, demek suretiyle burada neshin olmadığını ifade etmek ister (227).

Fıkıh usûlünde mühim bir yer işgâl eden nesh meselesini er-Râzî iyi bir şekilde incelemiş ve sağlam tevcihler ortaya koymuştur. İmam eş-Şâfi'i, Kur'ânın sünnetle neshedilemeyeceğine kâildir. Fakat İbnu's-Sübki bu sözün eş-Şâfi'ye isnadını inkâr eder ve sünnetin Kur'ânı neshedeceğine kâil olduğunu söyler (228) eş-Şâfi'i (229) **﴿ وَاِذَا بَدَلْنَا اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ ﴾** âyetine dayanarak, âyetin âyetle neshedilebileceğine hükmeder. Bu hususlardaki münakaşaları müfessirimiz tefsirinde etraflıca anlatmıştır (230).

(220) *Tefsiru'r-Râzî*, XI. 43.

(221) Aynı eser, III. 226-233.

(222) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, XV. 195, 213, XVI. 70.

(223) Bakara 190.

(224) Bakara 191.

(225) *Tefsiru'r-Râzî*, V. 128.

(226) Bakara 215.

(227) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, VI. 25, VII. 131, VIII. 114, XIX. 206, 215, XX. 143, XXVIII 311.

(228) Hâşiyetu'l-Bennâni... *ala Metni Cemi'l-Cevâmi İbnu's-Sübki*, Mısır (İsa el-Bâbi'l-Halebi) II. 78-79.

(229) Nahl 101.

(230) *Tefsiru'r-Râzî*, XX. 116.

Tasavvuf ve Fırkalar :

Tefsirinin bazı yerlerinde, müfessirimiz kendisini sofiyeden addettiğini müşahede etmekteyiz. Kehf sûresinin başındaki kerâmet âyetinden uzun uzun bahsederken, sofi dostlarımız, bu âyetin kerametiyle sözün sıhhatım ihticac ederlerken... gibi sözleri (231), kendisini sofiliğin dışında olmadığı anlayışına ulaşmış oluyoruz. Onun tefsirdeki umumi temâyülü, tasavvuf ile, ruhları temizleme, nefisleri terbiye manası anladığı, anlaşılmaktadır. Mesela

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهَدًى)

(232) (*âyetine talik olarak, velhasıl, mevize mah-lukun zevâhirini temizlemeye işaretir ki bu da şeriattır. Şifa, fâsid akidelerden, kötü ahlaktan ruhları temizlemeye işaretir.. Bu da tarikattır. Hedy ise, siddıkların kalbinde hâk nûrunun zuhûrudur. Bu da hakikat ve rahmettir. Bu âyet tümü ile kemâl ve şerefte noksanlıkları olanların tamamlanmasıdır. İşte bu da nübüvvettir (233). Bu misâl gösteriyor ki, er-Râzî sofi tecrübelerle dalmakta ve ondan zevk almaktadır. Onun ibadet ve rivayet yönünde bu yolda yüksek derecelere vâsıl olduğu umulur. O, Riyâzet ve keşf üzerine mebni olan sofi ma'rifet nazariyesine inanır. O, hidâyetin tahsilinin riyâzet yolu ile hâsıl olacağına itibar eder... Tasfiye sahili olmayan bir denizdir. Allaha sülûk edenlerin her birinin kendilerine hâs bir usûlü ve meşrebi vardır. Bu sırlara akıl vâkıf olamaz. Tefsirinde bir çok âyetlerde bu bir vecihdir, onu ancak riyâzet ve mükâşefe aşhabı bilebilir, demektedir. Görüşüne göre insan mücâhede ve riyâzet yoluyla Allahın Celâl nurunda istiğraka ulaşır. Allahın mâsivasında kaybolur. İşte bu arada tam bir velayete sahip olur. Böyle bir hale gelen kimse hiç bir şeyden korkmaz, hiç bir şeyden mahrum olmaz. İşte bu, en yüksek derecedir. Bir kimse onu tatmazsa bilemez. Bu görüşlerden anlaşılıyor ki, er-Râzî istifade edecek şekilde tasavvufu tedris etmiş, bu yol felsefi fikirlerini de etkilemiştir. Bu hususlar bazı âyetlerin tefsirinde görülür (234).*

(231) *Tefsîru'r-Râzî. XXI. 84.*

(232) Yunus 57.

(233) *Tefsîru'r-Râzî, XVII. 117.*

(234) *Tefsîru'r-Râzî. X. 171.*

er-Râzînin, bazı âyetler hakkında ince sofi nazariyeleri ve parlak fikirleri vardır. Mesela (235) (*مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة*) âyetinde, Allahın ma'rifeti hakkında güzel bir yazı yazar. Kelime ile ağaç arasındaki benzer yönleri, ilim ağacının dallarının yükselmesi, ilmi ilâhının, ilmi cismânî ile münasebetini kurar (236). O, hakiki saâdetin ahiretteki ikbâl olduğuna inanır. Ruhun istiğ-rakı ile Allaha yaklaşma, hayatta en iyi ve en mükemmel lezzet olduğunu söyler (237). er-Râziye göre, insan iyi ve hayırlı ameller işledikçe, o iyiliklerin eseri münâsib bir şekilde nefsinin cevherinde tezâhür eder. Bu sözün ışığında hakiki sofi, hayatta karanlıklarla mücadeleyi sâlih amelin nuru ile yapar. Bütün bu görüşlerden anlaşılıyor ki o, islâmın ruhundan neş'et eden tasavvufa meyyaldir. O, Allah yoluna davet eder, ruhu temizler, hayatta züh-tü ve takvayı, ahiret âlemine sevgiyi aşılır. İslâmın ruhuna zıt olan, acâib felsefi nazariyelerden, insanları uzaklaştırır.

Mutezile ve Şîâ :

er-Râzî, tefsirinde bilhassa kelâmî mücadelelerini Mutezile ile yapmıştır. Kaza ve kader meselelerinde mutezileyi reddetmiştir. er-Râzî onların akidelerinin tümünü reddetmeye çalışır. Şîâ akidesinden müteessir olan Mutezileyi reddeder. Bu bakımdan Şîâ akidesini de reddetmiş olur. Tevbe meselesinde (238), Mucize (239) hakkında, Bakaranın 186. âyetindeki er-Râzînin fikirleri Mutezileye ve felsefeye mugayirdir (240).

Şîâ ile en büyük münakaşası, Hz. Peygamberden sonra en afdal müslümanın Ebû Bekr veya Ali olduğu meselesinden çıkar. (241)

(*فضل الله المجاهدون على القاعدین اجرا عظيمة*) âyetiyle Şîâ Aliyi, Ebû Bekre tafdil ederler. Zira Ali, Ebû Bekrden daha fazla cihad yapmıştır. er-Râzî, Ali kâfirleri katletme hususunda Peygamberden daha fazla gayret göstermiştir. O halde Ali, Peygamberden daha

(235) İbrahim 24.

(236) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XIX. 117, XXX. 178.

(237) Aynı eser, XVII. 182.

(238) *Tefsîru'r-Râzî*, X. 3-5.

(239) Aynı eser, XXVII. 187-188.

(240) Aynı eser, V. 96-98.

(241) Nisa 95.

faziletli diyebilirmiyiz? şeklinde sorular suretiyle Şiânın görüşünü reddetmektedir (242).

er-Râzî, sadece ehli sünnetle şîâ arasındaki şüpheli itikâdi meseleleri arzetmekle iktifa etmez, onların fıkhi ihtilaflarına da temas eder. Her iki tarafın delillerini nakleder,, sonra, ehli sünnet delillerini tercih eder. Mesela,

(243) (*فما استمتعتم به منهن فأنتوهن أجورهن فريضة*) âyetinde iki görüşü zikreder. Birincisi maruf olan sahih nikâhtır. İkincisi ise Mut'a nikâhtır ki, bu görüş şîânındır. Her iki grubun delillerini serdeder ve el-Cassasın Şiâ'yı red hususundaki delillerini benimseyerek ele alır (244). *يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى* (244).

(245) *الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق . . .*) âyetinde de, Ehli sünnet ile Şiâ ayağın yıkanması veya meshedilmesi hususunda ihtilaf halindedirler. Burada da her iki grubun delillerini ele almaktadır (246).

Müfessirimiz, fırkalarla münakaşadan başka, diğer din sâlikleri ile de münakaşalara girişmiştir. Mesela, hristiyanların teslis ve salib esaslarını Hârezmdeki hristiyan âlimleriyle münazaralar yaptığını ve akli delillerle onları çürütmeye çalıştığını görmekteyiz (247).

I'câzu'l-Kur'an :

Fahrüddin er-Râzî, Kur'anın muciz olduğunu hârici ve dahili delillerle isbata çalışır. Diğer eserlerdeki tekrarlar usandırıcı olduğu halde, Kur'ânda pek çok bulunan tekrarların insanı usandırmamasının bahis konusu olmadığını söyler. Kur'ân pek çok dini ve dünyevî ilimleri ihtiva etmesine rağmen, onda asla bir tenakuz bahis konusu değildir. Bu da, Kur'ânın Allah tarafından gönderilmiş bir vahy mahsûlü olduğuna delalet eder. er-Râzî, Kur'ân-

(242) Bkz. *Tefsîru'r-Râzî*, XI. 10, XXXI. 205-206.

(243) Nisâ 24.

(244) *Tefsîru'r-Râzî*, X. 53-54.

(245) Mâide 6.

(246) *Tefsîru'r-Râzî*, XI. 162.

(247) Aynı eser, VIII. 23-84.

daki gâib haberlerin Kur'ânın i'câzı olduğunu kabul eder. Kur'ân, her yönü ile mu'cizdir. Zaten onu âyetlerin tertibinde ve geliş sebeplerini beyanda gösterdiği ihtimam, onun i'caza vermiş olduğu ehemmiyete delil teşkil eder. el-Cürcânî, *Delâilu'l-I'câz* adlı eserinde âyetlerin fesahatı ve kelamın nazmı hususunda konuşmada er-Râziden önce gelirse de, O, er-Râzî gibi bir âyetin diğer bir âyetten sonra gelişinin i'câz delillerini göstermemiştir. Şunu da itiraf etmek gerekir ki, er-Râzî fasahat sözünü, el-Cürcâniden almıştır. Abdü'l-Cebbâr ve ez-Zamahşerî gibi mutezilî müfessirler, bir âyetin diğer âyetten sonra geliş sebebinin zikrederlerse de, onlar bütün Kur'ân âyetlerini belâgat yönünden bağlamayı düşünmemişlerdir. Halbuki er-Râzî bu konuya tefsirinde çok ehemmiyet vermiştir. Bu hususta şöyle demektedir: Her kimki şu sûrenin nazmının letâifini, tertibindeki güzelliğini düşünürse, bilirki Kur'ân, lafzı, fesahatı ve manası itibarıyla mu'cizdir. Keza o, âyetlerinin tertibi cihetiyle de mu'cizdir. uslûbu yönü ile Kur'ân mu'cizdir diyenler de bunu kastederler. Ben bütün müfessirlerin bu hususlardan yüz çevirdiklerini ve bu işe ehemmiyet vermediklerini gördüm. Halbuki bu iş hiçte böyle değildir.

والنجم تستصغر الابصار رويته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

«yıldızın göze görünüşü küçüktür, fakat o yıldızın küçük görünüşünün kabahatı yıldızın değil, gözündür» (248) beytiyle işin ehemmiyetini göstermek istemiştir. er-Râzî Kur'ândaki tertibin hayret verici yönü üzerinde konuşur ve şöyle der: «Şu kitabın tertibindeki Allahın âdeti en güzel şekilde vâki olmuştur. O, ahkamdan birşeyler zikreder, sonra bir çok âyetlerde va'd ve va'id den, et-tergîb ve't-Terhibden bahsedilir. Allahın büyüklüğüne delalet eden âyetlerle, celâl ve azemetine talluk edenler bir birine karışır. Sonra yine ahkâmı beyân etmeye başlar. Böyle bir usûl kalplere en iyi te'sir eden bir tertibdir. Zira amel ile teklif ancak va'd ve va'id ile makrûn olursa kabule şâyân olur» (249). Mustafa Sâdık er-Râfî'i, *I'cazu'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ânın tertibi ilmi hususunda «bu acâib ilme en fazla tefsirinde er-Râzî temas etti. Kur'ânın ekseri letâifleri, bu tertiblerde ve aralarındaki irtibatlardadır» demektedir (250).

(248) Bkz. *Tefsiru'r-Râzî*, VII. 138.

(249) Aynı eser, XI. 61-62.

(250) Mustafa Sâdık er-Râfî'i, *I'cazu'l-Kur'ân*, Mısır 1345/1926, s. 257.

er-Râzî (251) (وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون) âyeti izah ederken, Kur'ânın birlik nazariyesini bozacak herşeyi reddeder. Âyetlerin tertibi yoluyla kelimelerin tertipleri üzerinde ihtimam gösterir (252). (ان يوتيه الله الكتاب والحكم والنبوة) âyeti (253) hakkında üç şeye işâret eder, ve tertibin en güzel bir şekilde olduğunu zikreder. Evvelâ Semâvî kitablar nâzil olur. Sonra nebînin aklında kitabı anlamak hasıl olur. Daha sonra da, mahlukata nebi olarak tebligatta bulunur. Bundan daha güzel tertib düşünülür mü? demektedir (254). Keza (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وادا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) (255)

Bu âyette de sahih bir tertip vardır. İnsan evvela kendi menfaat ve zararını düşünür, sonra başkası ile meşgul olur. Şüphe yok ki Allah evvel emaneti zikretti, sonra da hak olan hükmü zikretti. Bu tertibden daha güzel bir şey düşünülebilir mi? Kur'ânın letâiflerinden ekserisi, bu gibi tertiplere ve rabitalara tevdi edilmiştir (256). Müfessirimiz mühlidlerin belirli Kur'ân terkibleri etrafındaki şüphe ve ta'nlarını reddeder. Mesela (257) (وندخلهم ظلا ظليلا) âyetinde cennette sıcaklığı ile rahatsız edecek bir güneş olmadığına göre, bu şekilde vasfetmenin faydası nedir? Dünyâda biz gölgeyi biliriz. Güneş ışığı oraya ulaşmaz, havayı ifsad etmez. Cennetin havasını şu şekilde vasfetmenin manası nedir? er-Râzî bu suallere cevap olarak : Biliriz ki arap beldesi çok sıcaktır. Gölge onlar için en büyük rahatlık sebebidir. Böylece bu rahatlıktan kinaye kılınmıştır (258). Burada mühim olan husus şudur. er-Râzî, âyetlerdeki belâgât tarzlarından geride kalan, teşbih, mecâz, kinaye gibi hususlara fazla ihtimam göstermez. Ancak hususi mevkilerde umûmi kullamlış şekillerini gösterir. Keza o, Kur'ândaki iltifatlara geniş yer verir

(251) Şuarâ 227.

(252) *Tefsîru'r-Râzî*, XXIV. 176.

(253) Âli İmrân 79.

(254) *Tefsîru'r-Râzî*, VIII. 111.

(255) Nisâ 58.

(256) *Tefsîru'r-Râzî*, X. 140.

(257) Nisâ 57.

(258) *Tefsîru'r-Râzî*, X. 137.

(259). Kur'andaki emsaller hakkında güzel örnekler verir (260). er-Râzî, Şâir, mana değışse bile seci için takdim, te'hir yapar. Kur'ân belîğ bir hikmettir. Ondaki mana ve lafız sahihtir, manasız olarak takdim ve te'hir câiz olamaz der (261). Ona göre, Kur'ânın i'cazı birinci derecede ma'rûf olan savt ve harflerin meydana getirdiğı terkipten ibarettir. Tehaddi meselesi de buna bağıdır. Bu hususta bulmaya çalıştığı misaller bu konuyu te'yid eder. Bu görüş Eş'ârî ekolünün i'caz hakkındaki genel görüşüdür. el-Cürçâninin de i'caz hakkındaki nazariyyesi, lafızlar ve onların güzellikleri, mana güzellikleri arkasındaki üslûb hususiyetlerine dayanır.

er-Râzî, Kur'ândaki yeminler hakkındaki görüşünü şöyle izah eder: Yemin, belagât yönlerinden bir yöndür, edâ üslûplarından bir üslûptur, arkasında gizli bir hikmet vardır. Araplar fâcirenin yemininden korkarlardı. Fâcirenin yemini âlemi harabeder derlerdi. Hz. Peygamber de bunu (اليمين الكاذبة تدع الديار بلاقع) sözü ile teyid etti. Hz. Peygamber, Allahın emri ile ve onun kelâmı için muhtelif eşya üzerine yemin ederdi. Ona azab inmedi belki onun her gün şânı yükseldi. Böylece onun yalancı olmadığına itikad vâcib oldu (262).

er-Râzî, yemini, kuvvetli aklı istinbatlar üzerine bina etmektedir. Onun yemin âyetleri hakkındaki fikirlerini şöylece toplayabiliriz:

a) Sûre başlangıcındaki yeminler, vahdaniyet, risalet ve haşr gibi üç asıldan birini isbât içindir.

b) Bazı sûrelerdeki yeminler cemi, bazılarında müfret haldedir. Bunun hikmeti üzerinde durur (263).

c) Bazen arza âit işlere, bazen de rüzgârlara ve semaya bazen de onların Rablarına yemin eder (264).

d) Takdis için zâtına, bazen de rasulünü şereflendirmek için onun üzerine yemin eder (265).

(259) *Tefsîru'r-Râzî*, XVII. 69.

(260) Bkz. Aynı eser, XIII. 30, XXII. 232.

(261) Aynı eser, XXV. 17.

(262) *Tefsîru'r-Râzî*, XXVI. 41.

(263) Aynı eser, XXVIII. 241.

(264) Aynı eser, XXVIII. 209.

(265) Bkz. Aynı eser, XXI. 241, XXXI. 114, 127, 162, 198, XXXII. 80.

ez-Zamahşeri bu yolda el-Cürçâninin görüşlerini hazmetti ve onu en güzel bir şekilde uyguladı. Fahrüddîn er-Râzî ise, ez-Zamahşerinin başladığı bu yolu tamamladı. Asrındaki mühlidlerin Kur'âna ta'nlarına karşı, her yönü ile Kur'ânın savunuculuğunu yaptı.

Münferid kaldığı görüşler :

Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsiri, Taberî ve diğer eski tefsirler mecmuası gibi değildir. Onun, Kur'ân tefsirinde muhtelif konularda şahsiyetini gösteren görüşleri ve mülâhazaları vardır. Kendine hâs olan bu görüşleri dolayısı ile lehinde vealeyhinde söyleyenler olmuştur. Tefsirden birkaç sahife okunduğunda bu görüşlere rastlamamak mümkün değildir. Biz bunlardan birkaçını zikretmeye

çalışacağız. (266) (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى ٠٠) âyetinde hubûtun hikmetini anlatıp, onun iki vechi olduğunu izah ettikten sonra, bir üçüncü vechi olduğunu ve bunun diğer iki vecihden daha kuvvetli bulunduğunu söyler ve bunun da Adem ve Havvanın zelle ile gelmiş olmalarıdır der (267). er-Râzînin, Kur'ânın i'câzı vechini isbat etme hususunda çok haris olduğunu söylemiştik. Aynı hâdis için vârid olmuş iki âyette, atıf, hazf, izafet, takdim ve te'hir gibi hususlarda bir değişiklik varsa, bu değişikliğin sebebini tafsilatlı olarak anlatır. Mesel: (268) (ولن يتمنوه ابدًا) âyeti ile, Cuma sûresindeki (ولا يتمنوه ابدًا) âyetini karşılaştırıp, burada (لن) zikredilmeyip (لا) zikredilmesini uzun uzun anlatır (269).

(270) (ومن اظلم ممن مع مساحد الله ان يذكر فيها اسمه) hakkında âlimlerin dört görüşünü zikreder. Kendi indinde de bir beşinci görüş olduğunu söyledikten sonra, Allah bu âyetin evvelinde ve sonunda yahudilerin ve hristiyanların çirkin fiillerinden bahseder. Diğerlerine ittisâli nasıl mümkün olur diyerek, kibleyi tahvil ile yahudilerin Kâbeyi ve Peygamberin mescidini yıkmaya

(266) Bakara 38.

(267) Tefsiru'r-Râzî, III. 26.

(268) Bakara 95.

(269) Tefsiru'r-Râzî, III. 192.

(270) Bakara 114.

gayret gösterdiklerini söylemek suretiyle, bu görüşünün diğerlerinden daha kuvvetli olduğunu ifade etmek ister (271). Keza (272) (لا نفرق بين أحد من رسله) âyetindeki (أحد) kelimesine âlimler (جميع) manası vermişlerdir. er-Râzî bu görüşü kabul etmemekte, ve bunun sebebini izâh etmektedir (273). Yine o (274) (الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قبيها) âyetinde, bütün lugâtçılar ve müfessirler burada bir takdim ve te'hirin olduğunu söylerler. er-Râzî bu sözün fesadını beyan ederek, hakikatte âyetin tam bir oluşa delalet ettiğini isbat etmeye çalışır (275), el-Râzî (276) (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا) âyetinde, Firavın yüksek bir kule inşa edip göğe yükselmek istemesi ihtilaflıdır. Müfessirlerin ekserisi Sarhın yapılması hakkında uzun hikâyeler anlatırlar. er-Râzî bunlar bana göre uzaktır diyerek aklî metodunu burada da kullanır. Firavn ya deli veya akıllı idi. Bu iki halin dışında olamaz. Eğer deli olsaydı Allahın ona Rasûl göndermesi câiz olmazdı. Zira teklifte akıl şarttır. Eğer o akıllı olsaydı, akıllı olan kimse, semaya insan kudretinin ulaşamayacağını bilirdi. Her iki halde de bu imkânsız duruma gelmektedir. Bunun firavne isnadı mümteni olur. er-Râzî bana göre Firavn Dehriyyûndan idi. Gayesi yaratıcıyı nefyetmek, İlâhı görmediğini söyleyerek, kendisini âlemlerin ilâhı olarak ilân etmek idi demektir (277).

Tefsiri hakkında görüşler :

Müfessirimiz, tefsirinde bütün müfessirlere hitab etmektedir. O, belirli bir tefsir görüşüne râzı olmazsa, onu kabul etmez ve kendi hususi görüşünü ortaya koyar. Ortaya kuduğu bu görüşler geniş aklî bir kâideye dayanır. Muhtelif ilmi sahalardaki geniş bil-

(271) *Tefsîru'r-Râzî*, IV. 9.

(272) Bakara 285.

(273) *Tefsîru'r-Râzî*, VII. 134-135.

(274) Kehf 1.

(275) *Tefsîru'r-Râzî*, XXI. 75-76.

(276) Gâfir 36.

(277) *Tefsîru'r-Râzî*, XXVII. 65.

gisi, âyetlerin sahih ânamlarını kavramaya yardım eder. er-Râzînin ileri sürdüğü fikirler, kendinden sonra gelenleri epeyce meşgûl etmiştir. Elbette böyle geniş kapsamlı olan bir tefsirin lehinde ve aleyhinde görüşler ileri sürülecektir.

Eski müfessirlerden bazıları onun tefsiri üzerinde şüphe ederler ve en uzak işaretleri göstererek husumetlerini devam ettirirler (278). İbn hacer, ilmi tefsir hususunda gördüğüm faydaları, ancak el-Kurtubî ve Fahrüddîn er-Râzîde gördüm. Fakat er-Râzîninkinde bir çok ayıplar vardı ve Mağribliler onun tefsirine şüphe ile bakarlar demektedir (279). Tefsiri okunduğunda, bu tenkidlerin hakikatı ifade etmediği görülür. Bunlar daha ziyade taassub ve galat neticesidir. Her tefsirde olduğu gibi, bu tefsirinde tenkid edilecek yönleri bulunabilir.

er-Râzî metodunu Fâtiha suresinde verdiğini söylemiştik. Bakaradan itibaren fazla istidratlara girişmemiştir. Eğer er-Râzî metodunu bütün âyetler üzerinde vermeye kalkışsaydı, eserinin yüzlerce cilt olması gerekirdi. Bu sebepten Fâtiha sûresindeki yedi âyeti tam olgun bir cüz olarak tefsir eder. Şunu hatırlatalım ki, er-Râzî, diğer müfessirler gibi Kur'ânı şeklen tefsir etmemiş, aynı zamanda ez-Zamahşeri gibi, mazmunu da tefsir ederek, tefsirde öze ulaşmıştır. Mesele

(280) (*سيقول السفهاء من الناس ما ولا هم عن قبلتهم التي*) âyetini, er-Râzî lafzî yönlerden tefsir eder, sefihi açıklar ve bu husustaki rivayetleri nakleder. Tevellâ kelimesini şerh eder. Müfessirlerin görüşlerini açıklar. Kible, hidayet ve sıratı müstakimi izah eder. Bu esnada bazı meselelere girişir. Mutezile ile Ehli sünnetin münakaşalarını ele alır (281).

er-Râzî, akli metodla tefsir ettiği için, ayetleri tefsir ederken, âyetin derinliklerini düşünür. Meselâ (*كنتم خيرا ما اخرجت للناس*)

(282) âyetinde (*كان*) lafzının tam, nâkıs ve zâid olabileceği me-

(278) *el-Biddâye*, XIII. 55.

(279) *Lisânu'l-Mizân*, IV. 427-428.

(280) Bakara 142.

(281) *Tefsiru'r-Râzî*, IV. 91-95.

(282) *Âli Imrân* 110.

seleleri üzerinde durur ve nahvî yönden izah eder (283). er-Râzî, tefsirinde ihtiyaç duymadıkça mevzuları karıştırmaz. Meselâ, mi-ras âyetlerinde fikhî mevzuatı hatta lügât ve nahiv kâidelerini nassı anlıyacak kadar izah eder (284).

er-Râzî, tefsirde Kur'ânî hikmeti istihraç, Kur'ân için ilmi ve aklî i'câzı ortaya çıkarmak için çalışır. Evvelâ onu, cebr ve ihtiyar meselesinde Mutezile ile mücadele ettiğini, onların te'vilde hidayetin dışına çıktıklarını, Kur'ân âyetlerini, mezheplerinin usûlü ile yüklediklerini ve diğer bütün tefsirleri bâtil ittihaz ettiklerini söyler. Müfessirimiz, Kur'ânı insanlar için bir hidayet rehberi olarak görür. O, fertleri ve cemiyetleri celb etmek için gelmiştir. Bunun için, O, tefsirde ihtiyaç duyulduğu nisbette çeşitli ilim ve felsefeyi tefsirine sokmuştur.

Muhammed Reşid Rıdâ, Fahrüddîn er-Râzî, verilecek manaların uzak veya yakınlığını gözetmeksizin bir çok yerde istidratlarını uzatmıştır, demektedir (285). er-Râzî, hadisler yönünden iyi araştırma yapmadığı kaydedilerek tenkid edilir. Hadislerin zayıflığına işâret etmeksizin onları nakleder. Meselâ, **انما وليكم الله**)

ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة . . . (286)

âyetinde Ebû Zer'den rivayetle, bir öğle namazında cereyan eden hâdiseyi anlatır (287). Bu naklettiği hadis muhaddisler arasında ittifakla mevzu addedilir. Bu hadisi sahih imiş gibi zikretmiş, onu aklî yönden reddetmemiştir. Eğer o, bir hadis âlimi olsaydı, bu haberin Ebu Zer'e yalan olarak isnad edildiğini bilirdi. er-Râzî bazen şüpheler ortaya atmakta ve onlara cevap ta vermemektedir. Meselâ En'am sûresinin tefsirinde, bu sûrenin nüzûlü hakkındaki şüphesini ortaya atar ve insanlar bu sûrenin bir defada nâzil olduğunda ittifak halindedirler. Eğer iş böyle ise, sûrenin âyetlerinden her biri için nüzûl sebebi nasıl olur? demek suretiyle şüphesini izhar etmektedir. Bu hususa da cevap vermemektedir (288).

(283) *Tefsîru'r-Râzî*, VIII. 177.

(284) Aynı eser, IX. 203.

(285) *Tefsîru'l-Menâr*, I. 101.

(286) *Mâide* 55.

(287) *Tefsîru'r-Râzî*, XII. 26.

(288) *Tefsîru'r-Râzî*, XIII. 3.

Er-Râzî'nin Te'siri :

er-Râzinin tefsiri diğer tefsirler gibi itiyâdi bir tefsir değildir. O, tefsir için akla duyulan ihtiyacı, bir çok dini meselelerde ve hayati görüşlerde izah eder. Bu bakımdan tefsir âlemine açık bir tesiri olmuştur. Hiç şüphesiz kendinden sonra gelenlere, bu tefsir akli kaynaklık yapmıştır. Bir çok meseleleri, bir çok ilimleri açık bir metodla anlattığı için, sonradan gelen müfessriler, nasibleri nisbetinde, ondan faydalanmışlardır. Hatta onu tenkid maksadı ile ele alanlar ondan istifade etmişlerdir. Ondan istifade etmeyen müfessir hemen hemen yok gibidir. Biz bunlardan bazılarını göstermekle iktifa edeceğiz.

İslâm âleminde büyük bir şöhret yapan el-Beydâvî, tefsirini ez-Zamahşerî ve er-Râzinin tefsirinden ihtisar etmiştir. Kelâmî meselelerde tamamen er-Râziye itimad eder. Beydavî tefsiri tetkik edilirse hemen hemen her sahifesinde gerek isim zikredilerek ve gerekse zikredilmeksizin er-Râziden pasajlara rastlanır.

Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit adlı tefsirinde, bazı âyetlerde er-Râziden nakillerde bulunur (289). Bazen de ondan âyetlerin şerhlerini nakleder (290). Bazen de arap kelamının çerçevesinden çıkışını, âyetin tefsiri hususunda hükemânın kelamını terk edişini tenkid eder (291). Hatta bazı yerde de, tefsir ilminde lüzûmu olmayan ilimlere temas ettiğini, bazı nahvî meselelerde hata etmesini tenkid eder (292). Ebu Hayyân, bazı âlimlerin

(*فيه كل شيء إلا التفسير*) Onda tefsirden gayri herşey vardır, dediğini nakleder (293).

İbn Kesirin tefsiri nakli olmasına rağmen, akli olan er-Râzî tefsiri, İbn Kesir tefsiri için kaynak olmaktadır. Bazen bunları tenkid bazen de tasvîb için kullanır. Meselâ Allah lafzının, arapça değil, İbranice olduğu görüşünün zayıf bir görüş olduğu üzerinde durur (294). İbn Kesir, Hâlıkın isbatı hususunda, Ebû Hanifenin

(289) Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhit*, er-Riyâd, V. 182.

(290) Aynı eser V. 153, 174.

(291) Aynı eser, IV. 149, V. 170.

(292) Aynı eser, I. 341, III. 97-98.

(293) Aynı eser, I. 341.

(294) *Tefsîru ibn Kesir*, Kâhire 1376/1956, I. 20.

ve Mâlikin sözleri için er-Râziye itimad eder (295). Bazen de ondan uzun nakillerde bulunur (296).

el-Âlusî'nin tefsiri ise, bazı ziyade ve noksanlıklar göz önüne alınacak olursa, âdetâ er-Râzînin tefsirinin ikinci bir nüshası olarak görülebileceğini söyliyener mevcûddur. Âlusî tefsiri okunduğu zaman, er-Râzînin tesiri açık olarak kendini gösterir. er-Râzînin tafsil ettiklerini el-Âlusî bazen kısaltır (297). Mesela Bakara sûresinin 228. âyetinde Âlusî, er-Râzîden muhtelif meseleleri bazen kısaltarak bazen de açık olarak ismini zikrederek istifade eder (298). Âlusî, er-Râzînin müfessirleri redlerinde de istifade eder. Mesela, Yusûf Peygamber hakkında, el-Vâhidinin naklettiği haberleri red bibi (299). Keza (300) (يسألونك عن الروح) âyeti karşılaştırılırsa, er-Râzîden istifade ettiği görülür (301). Şüphesiz ki er-Râzî, Âlusî'nin en mühim kaynağıdır, ya onun ismini sarîh olarak söyler veya imam diye bahseder. Bazen ismini zikretmeden alır (302). el-Âlusî, el-Keffâlin görüşlerini tamamen er-Râzîden naklederek alır. Öyle anlaşılıyor ki, Âlusî, el-Keffâle âit olan eseri görmemiştir (303). Bakara sûresinin 23. ve 30. âyetlerinin tefsirini er-Râzîden almıştır (304). Bazı yerlerde el-Âlusînin, er-Râzîyi reddettiğini görürüz. Mesela Bakara sûresinin 58. ve 143. âyetlerinde olduğu gibi (305).

Muhammed Abdüh ve talebesi Muhammed Reşid Rıda'da, er-Râzîden müteessir olanlar arasındadır. Kaynak olarak ona itimad etmişlerdir. Çünkü Abdüh ekolünde de aklın rolü mühimdir. Bu bakımdan er-Râziye müracaat etmiş olmaları tabiidir. Bilhassa âyetler ve sûreler arasındaki münasebetler ve ittisal meseleleri üzerinde ondan fazla istifade ederler. Ayrıca ondan belagât mev-

(295) *Tefsiru İbn kesir*, I. 58.

(296) Aynı eser, I. 146.

(297) *Ruhu'l-Maânî*, Beyrut, II. 56.

(298) Aynı eser, II. 130-133.

(299) Aynı eser. XII. 214-216.

(300) İsra 85.

(301) *Ruhu'l-Maânî*, XV. 155-164.

(302) Aynı eser, I. 98-103.

(303) *Ruhu'l-Maânî*, VIII. 137.

(304) Aynı eser, I. 192, 218.

(305) Aynı eser, I. 267-268.

zularını ve belagat nüktelelerini kaydeder (306). Belirli kelimelerin istimalinde ve nesh meselesinde er-Râzînin zikrettiği lügât şâhitlerinden ve sözlerden yardım talep eder. er-Râzînin bazı fikhî meselelerini nakleder. Mesela, Mücâhid ile Cumhuriyet birbirinden ayrıldığı, müteveffa hakkındaki Mücâhidin görüşünü tafdil eder (307). Bazen de İmam eş-Şâfi'nin görüşlerini nakleder. Usûl meselelerini arzda ona itimad eder (308). er-Râzîden usûl'd-din meselelerini nakleder. Kur'ânın Hz. Peygamberin nübüvveti hususunda âlimlerin ileri sürdükleri görüşleri ictibas eder (309).

Bazen Reşîd Rıdâ, âyetin tefsirine er-Râzînin görüşü ile başlar. Mesela Âl İmran sûresinin 81. âyetinde er-Râzînin sözünü nakleder (310). Yine Reşîd Rıdâ, er-Râzînin zamanındaki muhtelif nahiyelerdeki müslümanların halini islâh için, naklettiği görüşlerine müracaat eder (311). Bu babda er-Râzînin yazmış olduğu şarabın zararlarını mufassal bir şekilde nakleder. Malumdur ki bu asırda sarhoşluk içtimâî bir hastalık halinde şekillenmekte ve islâm cemiyetini bozmaya çalışmaktadır (312). Yine ondan naklen taklidin kötülüğü, asrındaki mukallidler ve bunlarla mücadelelerini anlatır (313). Reşîd Rıdâ nübüvvet hususundaki bazı meselelerde er-Râzî ile şiddetli münakaşalara girişir (314). Bazen de onu kelâmî yönlerden tenkid eder (315).

Kısaca şunu söyleyelim ki, er-Râzîden sonra gelen bütün müfessirler ekolleri ne olursa olsun ondan az veya çok istifade etmişlerdir. Onu tenkid etmek maksadı ile kaleme sarılanlar dahi ondan müteessir olmaktan kurtulamamışlardır. Ebu's-Suûd, İsmâîl Hakkî gibi çeşitli ekollere sâhip müfessirler için birer kaynak olurken, son zamanlardaki, el-Merâgî, Elmalılı Hamdi efendi gibi müfessirler için de birer hazine olmuştur.

Fahrüddin er-Râzînin, yukarıda tanıtmaya çalıştığımız tefsiri,

(306) Çeşitli örnekler için bkz. *Tefsiru'l-Menâr*, II. 131, IV. 49, 138, 273, 278, 312, V. 135, 307, VII. 100, 116, 125, 219, 330, 389.

(307) *Tefsiru'l-Menâr*, II. 448.

(308) Aynı eser V. 175.

(309) Aynı eser, V. 290.

(310) Aynı eser, III. 349, V. 245.

(311) Aynı eser V. 176.

(312) Aynı eser VII. 61.

(313) Aynı eser X. 429-430.

(314) Aynı eser VII. 584.

(315) Aynı eser. XI. 374.

aklî, ilmî ve diğ er muhtelif yönlerden bir çok mühim noktaları ihtiva etmesi bakımından, diğ er tefsirlerden ayrılır ve kendine kadar gelen kültürü muhafaza eder. Eş'âri ekolünü temsil eden bu tefsir, aklî yoldan Kur'ân anlayışının zirvesini teşkil eder. Bu yolda, el-Eş'arî, el-Bâkillânî, el-Cürcânî, İmâmu'l-Haremeyn ve el-Gazalî gibi ileri gelen kimseler gayret sarfetmişler, er-Râzî de bu işin en yüksek noktasına ulaşmıştır. Nasıl me'sûr tefsirin en iyisi bu gün et-Taberimin ki ise, aklî tefsirin de zirve noktasına er-Râzî'ninki oturmuş bulunmaktadır.

SUMMARY

Fahr al-Din al-Razi and his Commentary of Quran :

One of the Muslim scholars who has an extensive cultural background, is undoubtedly Fahr al-Din al-Razi. As we persue rational, traditional or natural sciences he always strikes us. It is necessary to do research on this highly regarded human being in every branch of science. His very famous Glossary contains and reflects his comprehensive ability in every branch of science. His glossary generally being packed with sicences, and philosophy, has become unattainable book because of its being undestood with difficulty.

The author wrote his glossary under the light and guidance of rational rules to stop any attack and criticism towards the Glorious Quran. Fahr al-Din studied with all his afforts to prove the miraculousness of the Quran not only in eloquence and Rhetoric but also from the point of view of science. He paid great attantion to the relation and harmony among the verses and surahs i.e. chapters of the Holy Quran. He interpreted the Holy Quran not only outwardly but also inwardly, he has attained to genuinennes in interpretation by this way.

The opinions, put forward by al-Razi, have kept his successors busy. Some personal opinions, either in favour or against such a glossary, have been put forward. From this point of view there is no doubt its influence on other glossaries, written later on. To hold a light to researchers in the field of Tafseer I endeavoured in this study briefly his glossary by referring to the piece itself.

ARAP MÜELLİFLERİNDE FARŞÇA ESKİ METİNLER

Yazan

Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Misafir Profesör

Tercüme

Dr. İhsan Süreyya SIRMA

İslâm Tarihi Asistanı

Giriş :

Arabistan ve İran, birbirine komşu olan iki bölgedir. Bunlar arasında karşılıklı tesirler, hatta dil sahasında bile olsa, bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bazen yabancı kaynakların verdiği bilgiler, yerli kaynaklardaki boşlukları doldurma işinde faydalı oluyor. İşte bu küçük teşebbüsümüz, derinliğine bir incelemeden ziyade bir örnektir. Biz burada, sadece hicrî senenin ilk 150 yıllık devresinin farsçasını araştırmak istiyoruz, ve bu devre, farsça kaynakların en nadir olduğu bir devredir.

Arapça'ya geçen farsça kelimeler vardır. Hatta Arapça eserlerde kullanılmış farsça cümleler bile vardır. İşte burada incelemek istediğimiz misâller, bu ikinci kısma aittir (Yâni Arapça eserlerde kullanılan farsça cümleler). Fakat bu konuda bir kanaat sahibi olmak için, birincilere de bir kaç misâl vereceğiz.

Arapça'da farsça kelimeler :

Daha İslâm'dan evvel, bir çok farsça kelimenin Arapça'ya geçtiği görülüyor, belki bunun bir kısmı, Doğu Arabistan'da (Bahreyn, Umân), ve Güney Arabistan'da (Yemen) bulunan İran kolonileri vasıtasıyla olmuştur. Bu, o derecede olmuştur ki, Kur'an-ı Kerim bile bunlardan, "أباريق" (ibrikler) "جزية" v.s. gibi kültürel ve idarî tabirleri kullanmıştır.

Sahih-i Buharî'de, " من تكلم بالفارسية والرطانية " adıyla (1), başlı başına bir bölüm vardır ki, burada, sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kullandığı Habeşçe kelimeler değil, aynı zamanda farsça kelimeler dahi zikredilmiştir. Filhakika, Hendek savaşı için Hendek kazıldığı sırada, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fazla çalışmaktan ve yiyecek yokluğundan yorgun göründüğünü fark eden Cabir, bazı şeyler hazırlayarak, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i davet etti. Cabir, bunu fısıldamıştı, fakat Hz. Peygamber (S.a.v.), daveti duyunca yüksek sesle şöyle dedi : " ان جابرا قد صنع لكم سورا " (= Cabir, hepinize bir ziyafet hazırladı). Hz. Peygamber (s.a.v.), «sûr» kelimesini kullanmıştır ki bu, öz farsçadır, ve aynı zamanda Pehlevicede de mevcuttur. (Ben burada Hz. Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen sözlerde, yunanca kelimelere de rastlandığından söz etmiyeceğim).

Hicrî 6. senede yapılan Hudeybiye Antlaşması'nda Hz. Peygamber (s.a.v) "سَيْفٌ فِي جَلْبَانٍ" (kılıç kınında : Lisan ul-Arap lügatına göre "جلبان" kelimesi, farsça olan "گریبان" kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir) tabirini kullanmıştır.

İslâm öncesi Arap şiirinde de, küçümsenmeyecek bir sayıda farsça kelimelere rastlanır : "الرياح الصوارم" (= soğuk rüzgârlar "الرياح الجوارم" ; "الصوارم" çoğulu "صرد" = سرد " ; "الجوارم" çoğulu "جوارم" = جردم " (= sıcak rüzgârlar, "انجمن" meclis). ("كلشن" bahçe).

Bu gibi kelimelerin, bazan acaip hikâyeleri olmuştur. Çalıştırılmayan paraya (nakit para veya mücevher şeklinde değil, saf maden olarak) eski farsça'da "نكرده" (ne kerde) deniyordu; daha sonra aslı olan "نكرده" düşüp, hatta tamamen untulup terk edildikten sonra "نكرته" (nukrata, nukrah) olarak tekrar farsça'ya girmiştir. (Burada, Babilce olup daha sonra Yunan ve Avrupa dillerine geçen «paradisü» (bahçe), yâni "فردوس" kelimesinden söz etmiyeceğim : Bu kelime Arapça'ya "فرايس" şeklinde, çoğul sigasında

(1) 56/188.

alınmış ve bundan da tekil olarak **فردوس** kelimesi yapılmıştır. Bu kelime, müslüman farsçaya bu şekilde geçmiştir.

—Sadece çok iyi tanınmış üç müellifi söylemiş olmak için— diyebiliriz ki, Ebu Hanife ed-Dineverî'nin (el-ahbar et-tival adlı tarihinde ve bilhassa onun botanik ansiklopedisinde) ve Cahız'ın (Edebiyatçı) ve Taberî'nin (tarihçi, fakih ve müfessir) Arapça olan eserlerinde kullandıkları yüzlerce farsça kelime vardır. Benim, (Kahire'deki Institut français sayesinde basılmış olan) Dineverî baskısında en az 79 bitkinin isimleri farsça olup, hiç değişmeden Arapça'ya geçmiştir (2).

Farsça metnler :

Fakat Arapça eserlerde bazan zikredilen tam cümleler sayesindedir ki, hem eski kelimeleri, ve hem de bazan eski telaffuzu öğreniyoruz. İşte kronolojik olarak sıralanmış bazı örnekler :

1. İbn Mace'nin Sünen'ine göre (3), bir gün öğle namazından sonra, Hz. Peygamber (s.a.v.) sahabisi Ebû Hureyre'nin gayr-ı tabiî bir şekilde oturduğunu fark etti. Hz. Peygamber (s.a.v.) ona sordu : **أشکت درد ؟** (= karnın mı ağrıyor?) (3a).

2. Selman el-Farisî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sahabesinden olan bir İranlı idi. Tac uş-Şeria (en-Nihaye Haşiyet el-Hidâye)'sinde, Serahsî'den naklen (4), müslüman olan bazı İranlıları zikr eder. Bunlar hiç Arapça bilmiyorlardı. Çok samimi muhtedi oldukları için, dinî vecibelerinin hiçbirini, bilhassa namazı ihmâl etmek istemiyorlardı. Ve müellif şöyle devam ediyor : Bunların arzusu üzerine Selmân el-Fârisî (namazın onsuz olamayacağı, Kur'ân-ı Kerim'in ilk Suresi) Fâtiha'yı tercüme etti, —ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in izni ile bu tercümeyi onlara gönderdi—, ve bu metin şöyle başlamıştı :

(2) Bak. Bu eserin endeksi. **فارسى** kelimesi.

(3) Bak. Tıb, Bölüm 10, Hadis no: 3458.

(3a) Bu husus, İbn'ul Cevzî'de de geçmektedir. Fakat matbaa hatası olarak **أشکت درد ؟** şeklinde geçmiştir. Bak. Ebu'l Farac 'Abdd'ur-Rahmen b. el-Cevzî, el-Vefâ bi ahvali'l Mustafa Mısır, 1966, II, 457.

(4) Bak. el-Mebsût, I, 33.

بنام یزدان بخشاینده مهربان (= Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla). Onlar, dilleri Arapça okumaya alışınca kadar, farsça olan bu metni tekrarladılar.

3. el-Cahız'a göre (5), Hz. Ebû Bekir (r.a) Halife seçilince Selman el-Fârisî'nin şöyle söylediği rivayet edilir : کردادونکرداد (telaffuzu : kereded ve ne kereded, yâni, yaptınız, fakat buna rağmen yapmadınız, yâni gerektiği gibi).

4. es-Serahsî (6), bize şunu nakletmektedir : Bir gün, müslüman ordusunda bulunan (iranlı?) bir köle, müslümanlar tarafından kuşatılmış olan kaleye, üzerinde farsça bir kelime olan ترسیت (korkmayınız) yazılı bir ok attı. Bu aman müsaadesiyle, kuşatılmış olanlar, dışarı çıktılar. İş, Halife Hz. Ömer (r.a.)'a intikal edince, Hz. Ömer (r.a.), gizlice ve hatta bir köle tarafından verilen bu aman'ın infazını emretti ve şöyle devam etti : Muhakkak ki, bu müslümanlardan biridir! Aynı müellif (7), bu kölenin ترسید yazdığını (ve diğer rivayette geçen ترسیت yazmadığını çünkü ترسید kelimesinin farsça olan aslına daha yakın olduğunu söylüyor. Serahsî başka bir yerde (8) Hz. Ömer (r.a)'ın Irak-taki ordu kumandanlarına gönderdiği bir emir-nâmeyi zikrediyor : «Şayet siz لاتخفأ وترسى أولاتزهل derseniz, bu amandır». İkinci kelime olan ترسى farsçadır.

5. et-Taberî (9), hicrî 17. seneden bahsederken, birinin diğere sorduğu şu suali zikr ediyor : از کدام ارضید ؟ (Sen nereslisin :

6. İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye'sinde (10), Arapların, düşman olan İran ordusu üzerinde bıraktığı intibayı anlatan, müslüman bir askerın bir sözünü nakletmektedir : مگانوا یضحكون من نبلنا و یقولون دوك دوك (= Onlar bizim oklarımıza gülüp : yaysız çocuk okları diyorlardı), daha sonra buna pişman olacaklardır.

(5) Bak. er-Risâle el-Osmaniye, s. 179.

(6) el-Mebsût, X, 70.

(7) Şerh es-Siyer el-Kebir, Bölüm, 42, no: 345.

(8) Ad. geç. es. Böl. 46 no: 372.

(9) Tarih, Avrupa baskısı, I, 2560.

(10) VII, 40.

7. karnı büyük olan Halife Hz. Ali (r.a.)'ın fizyonomisi hakkında İbn Sa'd (11), onun çevresinden birinin bir mütalaasını nakletmektedir: **بوز أشكنت امد**; aynı cümle, el-Belazuri'de (12) şöyle geçer: **بوزك أشكنت امد** (= Büyük karnlı geldi),

8. Ukalanın birisi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in büyük sahabisi olan 'Ammar b. Yâsir'i, bir iç harpte öldürmesinden ötürü gurur duyuyordu. Bir gün onun arkadaşlarından biri, kendisine şunu (13) hatırlattı: **أخصك ما ز نذير** (= fakat senin hasmın büyüktür!).

9. Birisi Hz. Ali (r.a.)'ın aleyhinde konuştu. Bir başkası onun sözünü keserek şöyle dedi (14): **أوى يد گفتار** ve el-Belazuri'ye göre (15) de söylenen söz şu idi: **وأي بد گفتار** (= vay, sen ki kötü şeyler söylüyorsun!).

10. Tabarî, tarihinde, hicrî 59. sene hadiseleri arasında, şair İbn Mufarriğ'le olan bir dialogu zikr etmektedir:

إفقال ابن جيست ؟ ففهما ابن مفرغ فقال :
آبست ونبید است و عصارا ت زبیب است
و ستمیه روسبیتست (روسبید است

(= o dedi: Bu nedir? Farsça olmasına rağmen, İbn Mufarriğ bunu anladı ve cevap verdi: Bu sudur, meyva suyudur, üzüm suyudur ve onun gümüş gibi beyaz bir yüzü var).

11. Aynı tarihçi, hicrî 108. yılı hadiseleri arasında, mağlup olarak dönen bir ordudan söz etmektedir:

از ختلان امدی پروتباہ امدی بیدل فراز امدی

(= Sen Hatalan'dan geliyorsun. Harab olmuş bir yüzle dönüyorsun, kalbin sevinçli olmadan dönüyorsun). Ve iki defa tekrar edilmiş olan başka bir rivayette, şu cümleler dahi vardı: **اہار باز امدیہ خشنک نزار امدیہ** (= Sen zayıf, ve hasta olarak

(11) Tabakat, III/i, s. 17.

(12) Ensâb, I, 320.

(13) Ay. es. I. 173.

(14) Bak. İbn Sa'd, Tabakât, III/i, s. 185-6.

(15) Ensâb, I, 173.

dönüyorsun). Bu son görüşe göre, «âmedî» değil, «âmede» olarak telaffuz etmek lâzımdır.

12. Aynı müellif, Hicrî 132. yılı hadiseleri arasında şu ihtarı iki defa tekrar ediyor **يَا حَوَانِكُنَّ** **يَا حَوَانِكُنَّ** veya **يَا حَوَانِكُنَّ** veya **يَا حَوَانِكُنَّ** (= ey cesur insanlar veriniz), ve bir kaç sahife sonra onu şununla tamamlıyor **مردمان خانه بیابان هستيد و برخيزيد** (= Siz, çöldeki evin insanlarısınız, ayağa kalkınız).

13. Aynı müellif, hicrî 145. yılı hadiseleri arasında, bir kumandanın, bir tepeden, arkadaşlarına yaptığı ihtarı nakletmektedir: **نادى على الجبل رطانه لأصحابه بالفارسية: كو هبان .** **فصدر إليه أصحابه** (= O, dağın tepesinden, arkadaşlarına farsça bağırdı: Dağa çıkın; Bunun üzerine arkadaşları, onun yanına çıktı).

14. Aynı müellif, aynı sene hadiseleri arasında iki defa tekrar eder: **خضير آمد ، خضير آمد .** **خضير آمد .** (= Hudayr geldi, Hudayr geldi!) diye bağırıyorlardı.

15. Ve nihayet, aynı müellif hicrî 152. yılı hadiseleri arasında şunu nakleder: **فقال له ابو سويد: جئنشین بنشین ، فجلس .** (= Ve Ebu Suveyd ona farsça dedi: otur, otur ve o oturdu).

16. Bir gün Ebû Hanife (öl. 150 H.) ile İranlı talebesi İbn el-Mubarek arasında bir münazara vardı; ve üstadının tesirli bir izahı üzerine, İbn el-Mubarek şöyle nara attı: **هذا زرين** (= Bu altındır!). (16).

Bunlar, sadece bir kaç örnektir. Bunlardan çok daha fazla bulunabilir. Hatırlatmak için, eskiden talebem, şimdi İstanbul Üniversitesi'nde meslektaşım olan Ramazan Şeşen'in son bir çalışmasına işaret edeyim: «Cahiz'in eserlerinde farsça kelimeler» (17) ki bundan bir tek misâli nakletmekle iktifa edeceğim (18): **اگر از پوست بارون بیامی شناسیم** = Sen, postundan çıkmış olsaydın da seni tanımayacaktım). Burada da «barûn» değil, «be-

(16) Bak. es-Saymarî, Menakib Ebi Hanife, Cahid Ali, el yazması, İstanbul, varak, 13/a.

(17) İstanbul Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası, VII, 1972, s. 137-181.

(18) Bak. s. 142. Cahiz'in Buhalâ'sından naklen s. 22.

rûn» telaffuz etmek lâzımdır, zira Arapça'da «e» yoktur ve bazan «elif» le olduğu halde bugün hâlâ Cezayir ve Lübnan'da «e» olarak telaffuz edilir.

Hamiş :

Yukarda numara 2'de Selmân-ı Fârisînin Kur'an-ı Kerim'i farçaya tercüme etmiş olduğunu söylemiştim. Onun Fars dilini bilşi İran'la savaş sırasında İslâm Ordusuna çok faydalı olmuştu. Bunun bazı izleri kaldı. *Kitâb al-Emvâl* (paragraf 61, s. 25)'ında Ebû Ubayd şu rivayeti nakleder : Müslümanlar ne zaman bir İran kal'asını muhasara ettilerse Selmân görüşmek için düşmana yaklaştı ve şöyle dedi : Ben sizin hemşehrinizim; İslâmiyeti kabul etmekle her iki dünyanın şeref ve izzetlerine nail oldum. Eğer İslâmiyeti kabul edecek olursanız o zaman diğer her hangi bir müslümanın sahib bulunduğu haklara ve vecibelere siz de sahip olursunuz. Eğer reddecek olursanız cizye ödemek zorunda kalacaksınız ve toz toprak başlarınıza dökülecek. Eğer siz bunu da reddedecek olursanız o zaman biz sizinle savaşacağız. Sonra bunu üç gün tekrar etti; reddedilince de savaş oldu. Arapça cümle şöyledir :

فَانِ اِيْتِمِ عَلَيْكُمُ الْجَوْدُ وَ خَاكُ بَرَسِرٍ
(toprak başa) sözü farsçadır.

VIEUX TEXTES PERSANS CHEZ LES AUTEURS ARABES

(par Muhammed Hamidullah)

Introduction

L'Arabie et la Perse, ce sont deux régions voisines. Rien d'étonnant qu'il y eût des influences réciproques, même dans le domaine linguistique. Quelquefois les sorces étrangères nous fournissent les renseignements qui comblent les lacunes dans les données indigènes. De là cette petite entreprise, en tant qu'échantillon, et non point exhaustif. Nous voulons étudier ici le persan dans les 150 premières années de l'Hégire seulement, et c'est l'époque concernant laquelle les sources persanes sont les plus maigres.

Il y a des mots persans passés en arabe, et il y a même des phrases entières citées par les ouvrages arabes. C'est ce deuxième

genre de données que nous nous proposons d'étudier ici. Mais quelques exemples du premier genre seront donnés d'abord, pour qu'on puisse en avoir une idée.

Les mots persans en arabe

Déjà avant l'Islam, beaucoup de mots persans semblent avoir passé en arabe, peut-être en partie par le fait des colonies persanes en Arabie de l'Est (Bahrain, 'Umân), et en Arabie du Sud (le Yémen). Cela au point que même le Coran en a employé un certain nombre de termes culturels et administratifs, comme "أباريق" (pot à l'eau) "جزية" (capitation), etc.

Dans la *ṣaḥīḥ* d'al-Bukhârî, il y a tout un chapitre (56/188) : "من تكلم بالفارسية والرومانية" donnant non seulement les mots abyssins dont le Prophète aurait parlé, mais aussi les mots persans. En effet, lors du creusage du Fossé (de la bataille de Khandaq, quand Jâbir vit que le Prophète semblait être fatigué par excès du travail et manque de la nourriture, il prépara quelque chose et invita le Prophète. Jâbir avait chuchoté, mais entendant l'invitation, le Prophète déclara à haute voix : "ان جابرا قد صنع" (Jâbir a préparé pour vous tous un festin). Ici, il a employé le mot (*sour*), qui est du persan pur, qui se retrouve même en pehlevi. (Je ne parlerai pas ici des mots grecs qui rencontrent dans les paroles attribuées au Prophète).

Dans le traité d'al-Hudaibiyah de l'an 6 de l'Hégire, le Prophète emploie le terme "سيف في جليان" épée dans la gaine; le mot "جليان" est, selon le dictionnaire *Lisân al-'arab*, arabisation du mot persan "گرهان".

Dans la poésie arabe pré-islamique aussi on rencontre une quantité appréciable de mots persans : "الرياح الصوارد" (les vents froids, "سرد" = سرد pluriel "سوارد"); "الرياح الجوارم" (les vents chauds, "جرم" = گرم pluriel "جوارم"); "انجمن" (assemblée) "هنزمن" (كلشن, jardin); "جلشان" (جوارم).

De tels mots ont quelquefois eu d'histoire amusante, étrange. L'argent non travaillé (en métal pur, et non en pièces de monnaies ou bijou) s'appelait en vieux persan **نکرده** (*ne karda*), d'où **نقره** (*nugrata, nuqrah*); puis ce dernier s'introduit en persan, où l'original **نکرده** tombe en désuétude et même oublié complet. (Je ne parlerai pas ici du mot **فرديوس**, qui est babylonien «para disu» (jardin), de là en grec et langues européennes : Paradis. Entré en arabe sous la forme de **فرايس**, on le prit pour pluriel dont on fabriqua le singulier **فردوس**. Il passa comme tel en persan musulman).

Chez Abû Hanifah ad-Dînawarî (dans son histoire *al-Akhbâr at-tiwâl* et surtout dans son encyclopédie botanique) et chez Jâhîz (homme de lettres) et aṭ-Tabarî (historien, juriste et commentateur du Coran), —pour ne citer que ces trois auteurs bien connus,— il y a des centaines de mots persans employés dans leurs ouvrages arabes. Dans mon édition de Dînawarî, qui a vu le jour grâce à l'Institut français du Caire), il y a non moins de 79 plantes qui ont des noms persans, inchangés, en arabe (cf index de cet ouvrage, s. v. **فارسی**).

Textes persans

Mais ce sont des phrases complètes qui sont parfois citées dans les ouvrages arabes, et elles nous permettent de connaître et le vieux vocabulaire et, parfois, la vieille prononciation. Voici quelques exemples, rangés chronologiquement :

1. Selon le Sunan d'Ibn Majah (ch. Tibb, section 10, Hadith No. 3458), un jour, après la prière de *zuhr* (midi), le Prophète s'aperçut qu' Abû Hurairah, son compagnon, était anormalement assis. Le Prophète lui demanda : **اشکت درد ؟** (en persan, est-ce que ton ventre fait mal?)...

2. Salmân al-Fârsî était un des Persans parmi les compagnons du Prophète. Le juriste classique Tâj ach-Charî'ah (dans son *an-Nihâya hâchiyat al-hidâyah*) cite, d'après as-Sarakhsî (cf *al-Mab-sût*, I, 33) que certains Iraniens avaient embrassé l'Islam. Ils ne connaissaient point l'arabe. Comme convertis sincères, ils ne voulaient rien négliger de leurs devoirs religieux, les offices de prières surtout. Sur leur demande, Salmân al-Fârsî leur traduisit

la *Sûrat al-fâtiha* (premier chapitre du Coran, la condition *Sine qua non* de la prière) en persan, —et avec l'autorisation du Prophète, ajoute l'auteur, la leur envoya,— et le texte en avait commencé ainsi :

بنام یزدان بخشاینده مهربان (au nom de Dieu l'indulgent, le clément). Ils répétaient ce texte persan dans leurs offices, jusqu'à ce que leurs langues s'amollirent pour le texte arabe.

3. Selon al-Jâhiz (cf *ar-Risâlah al-'Uthmâniyah*, p. 179), lorsqu' Abû Bakr fut élu comme calife, on attribue à Salman al-Fârsî l'exclamation suivante : کردار و نکردار (prononcez: kardéd c.. -à-d. vous avez fait et pourtant vous n'avez pas fait, à savoir, comme il fallait).

4. As-Sarakhsî (*al-Mabsût*, X, 70) nous rapporte : Un jour un esclave (persan?) dans l'armée musulmane tira dans une forteresse assiégée une flèche sur laquelle il avait écrit le mot persan ترسیت (= n'avez pas peur). Les assiégés sortirent avec cet octroi de l'aman. On soumit l'affaire au calife 'Umar, et celui-ci donna l'ordre d'exécuter cet aman secrètement donné par même un esclave, et ajouta : Il est bien un des Musulmans! Le même auteur (dans le *Charh as-siyar al-kabîr*, ch. 42, No. 345) dit que cet esclave avait écrit ترسید (et non ترسیت comme dans l'autre récit; et ce dernier est plus près de l'original persan). Ailleurs (même ouvrage, ch. 46, No. 372), Sarakhsî cite une circulaire du calife 'Umar, adressée aux commandants de ses armées en Iraq : «Si vous dites لاتخفأ وترسى أو لاتزهل c'est de l'aman». La deuxième formule, وترسى est persan.

5. Pour l'année 17 H., at-Tabarî (*Ta'rikh*, I, 2560, éd. Europe), cite la question que quelqu'un avait posée à quelqu'un d'autre : آرز کدام ارسید؟ (de quel pays es-tu?)

6. Ibn Kathîr, dans son *al-Bidâya wa'n-Nihâya* (VII, 40) cite cette parole d'un soldat musulman, concernant l'impression que les Arabes avaient laissée chez l'armée adverse, persane : قَدَانُوا يَضْحَكُونَ مِنْ نَهْلِنَا وَيَقُولُونَ دُوكُ دُوكُ (= Ils riaient de nos flèches, et disaient : flèches, d'enfants, sans lances), pour regretter plus tard.

7. Concernant la physionomie du calife 'Alî, qui avait un gros ventre, Ibn Sa'd (*Tabaqât*, III/i, p. 17) cite la remarque de quelqu'un de son entourage : **بوز آشكنت آمد** ; et la même phrase chez al-Balâdhurî (*Ansâb*, I, 320), est : **بزرگ آشکنب آمد** (= le gros ventre est venu).

8. Quelqu'un de stupide était fier d'avoir tué, dans une guerre civile, le grand compagnon du Prophète, à savoir 'Ammâr ibn Yâsir. Alors un de ses camarades lui rappela (cf *Ansâb* de Balâdhurî, I, 173) : **خصک ما ز ندر** (= mais ta partie adverse est quelque chose de grande!)

9. Quelqu'un parla mal de 'Alî. Un autre l'interrompit en disant (cf. Ibn Sa'd, *Tabaqât*, III/i, p. 185-6) : **وای بد گفتار** et selon al-Balâdhurî (*Ansâb*, I, 173 note) la formule fut **وای بد گفتار** (= oh toi qui parles de chose mauvaise!).

10. Dans les évènements de l'an 59 H., Tabarî cite dans ses annales un dialogue avec le poète Ibn Mufarrigh :

رفقال ابن جیست ؟ ففهما ابن مفرغ فقال :
آبست و نیذاست و عصارات ز بیب است
و سیه رو سبیتست (رو سبید است)

(= Il dit : Qu'est-ce que c'est? Ibn Mufarrigh le comprit, bien que ce fût en persan, et répondit : C'est de l'eau, du jus de fruit, du jus de raisin, et il a un visage blanc comme argent).

11. Dans les évènements de l'an 108 H., le même historien parle d'une armée rentrant en déroute :

از ختلان امذی برو تباه امذی بیدل فراز امذی

(= Tu rentres de Khuttalân. Tu rentres au visage dévasté. Tu rentres sans coeur réjouissant). Et dans une autre version, répétée par deux fois, il y avait encore ces phrases :

ابار باز امذیه خشنک نزار امذیه

(= Tu rentres en état mince et malade). Cette dernière version implique qu'il faut prononcer *âmadé*, et non *âmadî*.

12. Dans les évènements de l'an 132 H., le même auteur répète par deux fois cette sommation : **تهدید با جوا!** ou :

یا جوانگان (= donnez, oh braves jeunes gens). Puis quelques pages plus loin, il le complète par ce qui suit :

مردمان خانه بیابان هستید و برخیزید (= Vous êtes les gens de la maison dans le désert, levez-vous).

13. Dans les événements de l'an 145 H., le même auteur rapporte qu'un certain commandant somma du haut d'une colline ses camarades: ناری علی الجبل رطانه لاصحابه بالفارسیه: کوهبان. فصد الیه اصحابه . (Il cria du haut de la montagne en persan, à ses camarades: A la montagne! Alors ses camarades montèrent vers lui).

14. Dans les événements de la même année, cet auteur dit par deux fois: Quand les gens de Khorasan voyaient Ibn Khudair, ils s'exclamaient خضیر آمد، خضیر آمد. (= Khudair est venu!).

15. Et, enfin, dans les événements de l'an 152, il rapporte: فقال له ابو سويد: بنشین بنشین، فجلس. (= Alors Abû Suwaid lui dit en persan: Assaie-toi, assaie-toi, et il s'assit).

16. Un jour il y avait une discussion entre Abû Ḥanīfah (mort 150 H. et son élève persan Ibn al-Mubârak; et sur une explication pénétrante de son maître, Ibn al-Mubârak s'exclama: هَذَا اَرَرین (= c'est de l'or!) (cf, aṣ-Saimarī, *Manâqib Abî Hanīfah*, Ms Chahīd Ali, Istanbul, fol. 13/a).

Ce ne sont là que des échantillons. On en trouvera beaucoup d'autres. Je signale pour mémoire un récent travail d'un de mes élèves et maintenant collègue de l'Université d'Istanbul, Ramadân Chechen, «Mots persans dans les écrits de Jâhiz» (Ramazan Şeşen, Cahiz'in eserlerinde farsca kelimeler), publié dans la revue de la faculté des lettres d'Istanbul, section Orientalisme, à savoir *Şarkiyat Mecmuası* . شرقیات مجموعه سی VII, 1972, p. 137-181), dont je me contente de citer un seul passage (voir p. 142, qu'il cite selon Jâhiz, *Bukhalâ* p. 22): اگر از پوست با رو ن بیائی شناستم (= Même si tu sortais de ta peau, je ne te connaîtrais pas). Ici aussi, il faut prononcer *béroun*, et non *bâroun*, car é n'existe pas

en Arabe, et parfois on le rend par *alif* qu'on prononce encore en Algérie et au Liban comme (é).

P.S.

J'ai cité plus haut, sous No. 2, la traduction persane du Saint Coran par Salmān Fārsī. Sa connaissance du persan était très utile pour l'armée musulmane pendant les guerres avec l'Iran, ce qui nous a laissé quelques traces. Ainsi, dans son *Kitāb al-Amwāl* (§ 61, p. 25), Abū 'Ubaid cite un récit : Qand les Musulmans assiégeaient quelque forteresse de l'Iran, Salmān se rendait devant l'ennemi et leur disait qu'il était un d'eux, qu'à cause de l'Islam il avait obtenu les honneurs des deux mondes. Puis ajoutait : Si vous embrassez l'Islam, vous aurez les droits et les devoirs comme tous les autres Musulmans; mais si vous refusez, il vous incombera la capitation et la poussière sur vos têtes; si vous refusez même cela, nous vous combattons; après avoir répété cela pendant trois jours, si l'ennemi refusait toujours, on les combattait. Ce texte porte cette phrase : فان ابتم فعليكم الجزية و خاك بر سر Et l'on verra que خاك بر سر (la poussière sur (votre) tête est en persan.

ANCIENT PERSIAN TEXTS BY ARAB AUTHORS

This article is written by Prof. Dr. M. Hamidullah and translated into Turkish by Dr. İ. S. Sırma. The influence of Persian on Arabic, during the first hundred and fifty years of the Muslim era can be seen in this article. Some examples of certain Persian letters are also given which had entered into the Arabic alphabet, before the advent of Islam. As a result of this we find some Persian letters in the Qur'an and also used in the traditions (*hadith*). Again the author, trying to show the influence of Persian on Arabic, gives not only the letters but also some sentences, the examples of which are taken from numerous writers.

HAKKÂRİ VE CİVARINDA HALKIN DİNİ VE AHLÂKİ YAŞAYIŞININ GÜNLÜK HAYATTA TEZAHÜRÜ ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA

Doç. Dr. Ali ŞAFAK

I — GİRİŞ VE ARAŞTIRMANIN NEDENİ

Hukuk sosyolojisi ve zabıta vak'aları bakımından kapalı bölgelerle açık bölgeler arasında önemli farklılıklar görülür. Açık bölgelerde günlük hayatta ferdi yaşayış daha çok hâkim iken kapalı bölgelerde kişiler aile ve kabilesinin daha çok yakın kontrolü altındadır ve kabile hayatı hâkimdir. Bunun yanında açık bölgelerde gizli kalmış suçlar, suç neveleri çok fazla değilken kapalı bölgelerde gizli kalmış, zabıtaya intikâl etmemiş suç neveleri ya fazla olduğundan yahut da kişiler ve kabileler arasındaki ihtilaflar mahkemeye gitmeden çözüldüğünden adliyenin yükü ve iş hacmi oldukça azalmıştır. Dînî ve ahlâkî kaide ve kurallara bağlılık yönünden, bu mânevî duyguların kuvvetliliği yönünden her iki bölge arasında kriminolojik bakımdan suç nisbetlerinde önemli farklılıklar vardır.

İşte yukarıdaki ve benzeri fikir ve hükümleri ve bilhassa kapalı bölgelerdeki dînî ve ahlâkî durumun günlük hayatta tesir ve tezâhürünü incelemek ve gerçeği ortaya koymak gerekmiştir.

a — NİÇİN HAKKÂRİ YÖRESİ SEÇİLMİŞTİR?

Sorunun cevabına geçmeden önce «kapalı bölge» ifadesinden maksad nedir? Bu soruyu cevaplandırmak gerekirse; Bugün bir yerin kapalı veya açık bölge sayılmasında en önemli âmil; o yerden transit yolların geçip geçmemesi, o yerde hava ve deniz li-

manlarının bulunup bulunmaması, iç ve dış turizm ve ticaret bakımından bir hareketliliğin olup olmayışıdır. Bu duruma göre meselâ Adana, Nevşehir, Kayseri, İstanbul gibi şehirler açık bölge, Çankırı Artvin, Adıyaman ve Hakkâri gibi şehirler kapalı bölge sayılırlar. Açık bölgelerin aksine olarak kapalı bölgelerde sosyolojik değişimler çok yavaş, dinî ve ahlâkî yaşayışın günlük hayatta tesiri fazladır.

Yurdumuzda sosyal gelişmelerin en az ve ağır olduğu yörelerden birisi de Hakkâri'dir. Burayı seçmenin amacı ise : Erzurumda Üniversitenin kurulmasının sebeplerinden birisi de Doğu Anadolu'daki her türlü sosyal hareketleri gün ışığına çıkarma, bir değerlendirmesini yapmadır. Doğu Anadolu Bölgesinde kapalı bölgelerin en karakteristiği kanaatimizce Hakkâri ve civarıdır. Burada Hakkâri'ye bağlı Yüksekova ilçesi hariç diğer bütün il ve ilçe merkezleri tâli yollar üzerindedir. Yalnız Yüksekova ilçe merkezi Türkiye - İran karayolu üzerinde bulunur.

b — HAKKÂRİ VE ÇEVRESİ HAKKINDA GENEL BİLGİ :

Hakkâri ve çevresi Türkiye'nin en dağlık bölgelerinden birisidir. İl merkezinin nüfusu, 1975 sayımlarına göre, 11650, rakımı ise 1650 m. dir. Kazalarından en büyüğü Yüksekova olup il merkezinden daha hızlı gelişmeye müsaidir, nüfusu 7350 dir. Belki ileride il merkezinin nüfüsünü aşar. Zira hergeçen gün artan yurt içi ve yurt dışı taşımacılığı ana yol üzerindeki ilçe hayatına canlılık katmaktadır. İran hududu çok yakın olup Esendere kapısı buradadır. Şemdinli, araştırma için gidilen ilçeler (Çukurca hariç) içinde tabiat güzelliği bakımından en güzelidir. Türkiyenin Irak ve İran'a hudud teşkil eden üçgeninde yer alır. Oldukça sapa, kuytu, ormanlık bir dere içerisinde kurulmuş, 1975 sayımlarına göre merkez ilçe nüfusu 2000 den biraz fazladır. Şemdinli ilçesine bağlı Nehrî yeni adıyla Bağlar; eskiden büyük bir kasaba durumunda iken şimdilerde birkaç mezreanın bir araya gelerek teşkil ettiği bir köy durumundadır. Bu yerin harabe haline gelmiş pazar yeri, medrese ve kasaba konağının durumunu, metruk kalesini görmek mümkündür. Beytüşşebâb bir diğer adıyla Elki dağlık bir arazide, dere içinde kurulmuştur, ilçe merkezinin nüfusu 2500 kadardır. Uludere, ilçenin isminden de anlaşıldığı üzere dar ve uzun bir dere boyunca yerleşmiş, 1975 sayımlarına göre merkez ilçe nüfusu 4100 dir. Tamamen dağlarla çevrili ve Irak hududu

boyunca yer alan, Güneydoğu Anadolu ile Hakkâri arasında ulaşımı sağlayan tek yol üzerinde bir kazadır. Çukurca ilçesine bazı imkânsızlıklar nedeniyle gidilememiştir. Ancak orayı bilenlerden öğrenildiği kadarıyla, orası da arazi yapısı bakımından dağlık bir bölge olup Irak hududuna çok yakın, ormanlarla çevrili, 1975 sayımlarına göre nüfusu 2000 den biraz fazla olan bir ilçedir.

c — HALKIN DURUMU :

Halk mütecânis bir kitledir. Nüfusun hemen tamamına yakın bir kısmı kendi arasında mahallî dil Kürdce'yi konuşur. Yaşlılar ile Türkçe anlaşmak imkânı yoktur. Mahkemelerde bile tercüman kullanılmaktadır. Halk, genellikle hayvancılık, çiftçilik ve bazı yerlerde arıcılıkla uğraşmaktadır. Ziraatçılık ve hayvancılık daha çok İran hududuna yakın Yüksekova tarafındadır. Şemdinli yöresinde meyve ve sebzeçilik, tütün ziraatı oldukça önemlidir. Hattâ yerlilerin, yetkililerin ifadesine göre; dünyanın en yüksek kaliteli tütünleri A.B.D. nin Virjinya eyâletinde değil burada yetiştirilmektedir. Arıcılık; Şemdinli, Yüksekova, Beytüşşebâb ve Uludere'de önemli bir geçim kaynağıdır. Beyaz renkte bal bu yörelere mahsustur.

Başta Zapsuyu olmak üzere akar sular ve pınarlara her tarafta ratlanılırsa da bunlardan hemen hiç faydalanılamamaktadır. Coşkun ve fazla meyilli akan Zapsuyu üzerinde eğer mübalağa edilmiş olmazsa her 800 ila 1000 metre mesafede bir sed yapıлып hidro elektrik santralleri kurmak mümkündür. Pek tabii bu konu yetkililerine aittir.

Gelir bakımından halk, orta veya dar gelirlidir. Sayılan iş kolları yanında kaçakçılık (İran ve Irak'a) son derecede fazladır. Türkiye'den İran ve Irak'a başta hayvan olmak üzere bazı gıda maddeleri kaçırılmakta oralardan da başta silah ve mühimmâtı olmak üzere giyecek maddeleri elektrikli ev âletleri ve gaz yağı gibi şeyler Türkiye'ye sokulmaktadır. Dar gelirli vatandaşlar ceâleti sebebiyle çoğu kere şahsî zevklerini, ailesinin ihtiyacına tercih etmekte ve bu yüzden çeşitli güçlüklerle kazandığı parasını ailesinin nafakasına harcama yerine tabanca, silah ve mermi alımına sarf etmektedir. Denilebilir ki iki şey bir hastalık halini almıştır : Kaçakçılık ve silah-mermi alımı ve tüketimi (1). Pek ta-

(1) Kendileriyle konuştuğumuz kişiler bir tabanca mermisinin 6-7.5 TL. sı arasında satıldığını belirtmişlerdir.

bii bu konuda gerekli tedbirleri almak yetkililere ve eğitime tabidir.

25.10.1970 tarihli Genel Nüfus Sayımı neticelerine göre Hakkâri ve yöresinde halkın iş kolu itibariyle sınıflanması şöyledir :

| | |
|---|-------------|
| Tarım İşletmecileri | : 40828. |
| Tarım İşçileri | : 272. |
| Ticâret ve ona bağlı işlerle uğraşanlar | : 392. (2). |

Halk genellikle büyük aşiretler ve kalabalık aileler şeklinde yaşar. Çok karı ile evlilik yaygındır. Tek hanımla evliler ya yabancı memurlar yahut da gençlerdir. Orta ve ileri yaştakiler genellikle birden fazla hanımla evlidirler. Buna sebep olarak da ev işlerinin çokluğunu, yayla ve köy, kasaba veya şehirlerde evlerinin oluşunu, hizmetin aksamamasını göstermektedirler.

1970 yılı Genel Nüfus sayımlarına göre Hanehalkı reisi ve evli veya dul çocuklu kadın sayıları ve hanehalkı büyüklüğü bakımından bir karşılaştırma yapmak için Hakkâri, Kırklareli ve Tokat illerini örnek vermek gerekirse;

| 1970 sayımına göre | Hakkâri | Kırklareli | Tokat |
|-------------------------------------|---------|------------|--------|
| Genel Nüfus | 102312 | 257131 | 540855 |
| Evli veya dul, çocuklu kadın sayısı | 20113 | 61487 | 133267 |
| Hanehalkı reisi sayısı | 12221 | 46838 | 86263 |
| Hanehalkı büyüklüğü | | | |
| 1 çocuklu | 121 | 1553 | 1566 |
| 2 » | 433 | 4303 | 5076 |
| 3 » | 683 | 4827 | 6147 |
| 4 » | 1000 | 7102 | 10094 |
| 5 » | 1214 | 8259 | 12864 |
| 6 » | 1438 | 7368 | 12990 |

(2) Devlet İstatistik Enstitüsü, Genel Nüfus Sayımı, Hakkâri ili 1970.

| 1970 sayımına göre | Hakkâri | Kırklareli | Tokat |
|----------------------------|---------|------------|---------------|
| 7 » | 1438 | 5327 | 10725 |
| 8 » | 1368 | 3418 | 7805 |
| 9 » | 1038 | 1865 | 5319 |
| 10 ve 10 dan fazla çocuklu | 3488 | 2798 | 13677 (3). |

Yukarıda kaydedilen rakamlardan Türkiye'nin tam iki uç sınırından ve bir de orta Anadolu'dan olmak üzere üç ilimizin nüfus hareketinin mukâyesesini yapmak mümkündür. Burada yalnız iki konu : 1 — Hanehalkı reisi başına düşen nüfus ortalaması ile 2-10 ve daha fazla çocuklu hanehalkı reisleri sayısının umum hanehalkı sayısına oranı üzerinde durulacaktır, Şöyleki;

1970 genel nüfus sayımına göre

| İller | Bir hane halkı reisine düşen ortalama nüfus | 10+ çocuklu hanehalkı reisi% | Nüfus % sine göre hanehalkı reisi |
|------------|---|------------------------------|-----------------------------------|
| Hakkâri | 9 | % 29 | % 12 |
| Kırklareli | 6 | % 6 | % 19 |
| Tokat | 6 | % 16 | % 16 |

Bu rakamları ve karşılaştırmaları verişten maksat; bir yünden aile nüfuslarının fazla geçim ve mesken problemleriyle karşı karşıya olduklarını göstermek diğer taraftan da birden fazla evliliklerin işbu nüfus artışında önemli rolü olduğunu belirtmektir. Pek tabii bunlara temastan gâye; araştırmanın içine giren konulara etkili olduğunu ortaya koymaktır. Bu bölgede işsiz sayısı fazladır. Yurt dışında çalışmak için öncelik tanınan bölgelerden bile pek giden yoktur. Aslında bu yoldan sağlanan gelirin gayr-ı meş-

(3) Devlet İstatistik Enstitüsü 1970 Genel Nüfus sayımı, Hakkâri, Kırklareli ve Tokat illeri.

ruleğu düşüncesi çoğu yerde hâkim (4). Evlerde küçük el sanatları, halı-kilim dokuma ile ilgili tezgâhlar da yoktur.

II — HAKKÂRİ YÖRESİNDE EĞİTİM YAPAN KURULUŞLAR VE DİYANET TEŞKİLÂTİNİN DURUMU

Hakkâri bölgesinde eğitim faaliyetlerinin temeli eskilere dayanır. Ne zaman kurulduğu ve ne zaman kapandığı bilinmeyen ve hâlen mescidinde namaz kılınan büyük bir medrese mevcuttur ki, adı halk arasında Hakkâri Medresesi olarak bilinmektedir. Cumhuriyet devrinde ve bugüne kadar gelen ve gelişen kuruluşların hemen hepsi mevcuttur. Ancak konunun daha iyi işlenebilmesi için eğitim müesseselerini yakından ele almak gerekir.

a — MİLLÎ EĞİTİME BAĞLI KURULUŞLAR VE PROBLEMLERİ :

Bu bölgenin hemen bütün kazalarında Temel Eğitim Yatılı Bölge Okulları, Orta Okullar, il merkezinde birer adet Lise, Endüstri Meslek Lisesi ve İmam-Hatip Lisesi (5), Yüksekova ilçesinde Lise mevcuttur. Görülüyor ki Millî Eğitime bağlı İlk ve Orta öğretim kurumlarının önemli bir kısmı mevcuttur. Bu konuyu 1973 yılı Millî Eğitim İstatistiklerine göre şu şekilde şematize etmek mümkündür :

| 1972-1973 yılı itibariyle | Hakkâri | Kırklareli | Tokat |
|--------------------------------|---------|------------|-------|
| 1 — Köy sayısı | 138 | 195 | 679 |
| 2 — İlkokul; il-ilçe ve köyde | 140 | 233 | 707 |
| 3 — Okulsuz köy sayısı | 35 | — | 75 |
| 4 — Ortaokul; il-ilçe ve köyde | 7 | 20 | 27 |
| 5 — Lise; il-ilçe ve köyde | 2 | 6 | 6 |

- (4) İslâm Fıkhnın temel kitaplarında buna dair sarih bir hüküm yoktur. Binaenaleyh bir müslüman, müslüman olmayanla birlikte iş yapabilir, işinde çalışabilir. Bakınız: er-Remli, İbnü Şihâbuddin; Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc, c. 5, s. 262 (Kahire 1386/1967).
- (5) İmam-Hatip Lisesi 1976-77 öğretim yılında açılmıştır. Endüstri Meslek Lisesi öğretilmensizlikten 1976 ya kadar fiilen açılmamış ancak hâlen binası yapılmıştır.

| 1972-1973 yılı itibariyle | Hakkâri | Kırklareli | Tokat |
|---|---------|------------|--------|
| 6 — Meslekî ve Teknik Öğretim il-ilçe ve köyde | 2 | 12 | 16 |
| 7 — Öğretmen sayısı (genel) | 420 | 1612 | 3028 |
| 8 — Öğrenci sayısı (genel) | 9650 | 45885 | 99282 |
| 9 — Okur - yazar nisbeti (1970 e göre) | %20 | %70 | %47.71 |
| 10 — Nüfûsa göre İlkokul % si | %013 | %008 | %013 |
| 11 — Bir ilkokula düşen nüfûs miktarı | 731 | 1104 | 765 |

(6)

Yukarıdaki istatistik verilerinden, yalnız Hakkâri ile ilgili ve varlığını kesin bildiğimiz iki okul ile oralardaki öğretmen sayıları dışında hemen tamamı devletin resmî kayıtlarından aktarılmıştır. 10 ve 11. ci sıralardaki rakamlar ve nisbetler ile 9. cu sıradaki nisbetler gerçekten dikkat çekicidir. Türkiye'de okur-yazarlık değerlendirilmesi ilkokul tahsiline bağlıdır. Bu duruma göre Hakkâri'de her 731 kişiye bir ilkokul düşmesine, bir başka ifadeyle nüfûs yüzdesine göre %013 (onbinde on üç) olmasına rağmen 1973 yılı itibariyle okur-yazar nisbeti umum nüfûsa göre % 20 gibi çok düşük bir miktardır. Tokat ilinde benzer bir durum var ise de okur-yazar nisbeti %47.71 gibi bir nisbettedir. Kırklareli'nde durum tam tersine(nüfûsa nisbetle okul sayısı çok düşüktür, buna karşılık okur-yazar nisbeti oldukça yüksek (% 70) dir.

Hakkâri için bunun çeşitli nedenleri arasında halkın eğitim ve öğretime karşı gösterdiği ilginin azlığı, görevlendirilen öğretmenlerin ya bu görevi layıkıyla yerine getiremeyişleri yahut da bir kısım maddî ve manevî baskı ve sebepler sonucu kısa zamanda başka yerlere gitmeleridir. Aslında öğretmenlerin çoğu bu gibi bölgelere cezalandırılarak gönderilmiştir. Hayat şartlarının ve geçimin zor oluşu, muhtarların köylere tayin olunan öğretmenleri, tabiri câizse, idare etmeleri, öğretmenlerin de görev mahalline git-

(6) Millî Eğitimde 50 Yıl, Nşr. Devlet İstatistik Enstitüsü.

meysi, şehir veya ilçe merkezinde her ay maaşını almakla yetinmesi gibi sebepler ilgililerce ileri sürülmektedir. Zira denilebilir ki; en az Kasım ayından Nisan ayına kadar il ve ilçe merkezleri ile köyleri arasında, çetin kış şartları ve yolların ulaşımaya elvermemesi yüzünden, irtibat kurmak çok güçtür. Hattâ Hakkâri ili ve Yüksekova ilçesinin yolları hariç diğer ilçeler ile il merkezleri arasında bile o aylarda ulaşım ve muhabere imkânsız gibidir. En müsaid olan yaz aylarında bile vasıta bulmak güç, yolculuk ise zordur (7). Bu durumdan, vazifesine düşkün öğretmenleri tenzih ederim, pek çok kişiler faydalanmakta, resmî görevler savsaklanmaktadır. Elbette yalnız okul binası ile başbaşa kalan köyler de o binalardan pek hayır ummamakta, çocuklarını göndermemektedir. Haliyle okur-yazar nisbeti de düşük seviyede kalmaktadır.

b — DİYÂNET TEŞKİLÂTI VE CÂMİLER

Millî Eğitime bağlı okulların gâyesi; vatandaşları eğitmek olduğu gibi, Diyânet teşkilâtı ve camilerimizin amacı da hemen hemen aynıdır. Özellikle dînî eğitim sahasında en başta gelen kuruluştur. Önceki başlık altında temas edildiği üzere İmam-Hatip Lisesi çeşitli sebeplerle bu 1976-1977 ders yılına kadar açılmamıştır. Oysa bu okullar, bırakınız il merkezlerini, pek çok ilçe merkezlerinde yıllarca önce açılmıştır. Bu yıla kadar gecikmenin müsebbibi; ora halkının ve görevlilerin ilgisizliği olsa gerek. Konu üzerinde önemle duruşun sebebine geçmeden önce yine istatistiklere müracaat etmek gerekir.

| 1970 e göre | Hakkâri | Kırklareli | Tokat |
|--|---------|------------|--------|
| Genel Nüfus (1970 de) | 102312 | 257131 | 540855 |
| Din adamları ve benzerleri | 128 | 264 | 532 |
| Nüfusa göre % | %0125 | %0102 | %01 |
| Bir din görevlisine düşen Nüfus (yaklaşık) | 900 | 1000 | 1016 |

- (7) İl merkezinden bir kazaya gitmek için bindiğim çimento yüklü kamyonla ücret olarak 50 TL. sı ödedim ve aldığım el senedi bedelini tahsil için, görevli gönderen Üniversitemiz ilgililerine ibraz ettiğimde «Siz taksi tutup gitmişsiniz. Biz bunu ödeyemeyiz. Zira il ile ilçe arası bu kadar ücret tutmaz» demişlerdi. Ama oralardaki ulaşım durumunu anlatınca inanmışlardır.

1970 yılına ait bu rakamlara göre din görevlisi bakımından durum yine Hakkâri'nin lehinedir. Ama tatbikatta durum tamamen farklıdır. Zira pratikte tesbit edilen hususlar şöyledir :

Ne il merkezinde ve ne de ilçe ve büyük yerleşme yerleri (köylerde), Yüksekova hariç, bir Kur'ân Kursu ve öğretmeni vardır. Kezâ Hakkâri ve Yüksekova hariç bütün ilçelerde müftülük makamını resmen işgal eden yetkili bir kişi yoktur. İl ve ilçelerde vâiz yoktur. Gerek il ve ilçe merkezlerinde ve gerekse köylerde resmen tayin edilmiş imamların hemen tamamına yakın bir kısmı Vekil İmam-Hatiplerdir. Yeterli bir ilk öğretim görmüş de sayılmazlar (8). Müftülüklerde görülen boş kadrolar ilanına rağmen 633 Sayılı Kanunun aradığı niteliği taşıyan hiçbir aday çıkmamaktadır. Hakkâri'de müftü bulunuşu; tahsis edilen kadronun 4. derece oluşu, Yüksekova'da Müftünün bulunuşu; o kişinin orali oluşudur (9). Yine Yüksekova'da Kur'ân Kursu öğretmenin bulunuşu; ilçenin ana yol güzergâhı üzerinde oluşu ve iyi şartları taşıyan lojman ve kurs binasının varlığıdır.

Cami görevlilerinin halk üzerinde, arzu edilen mânâda olumlu tesirleri yok denebilir. Zira mevcut imkânlar bile kullanılsa ibâdethaneler temiz, bakımlı ve cemaatı bol olabilir. Ama maalesef başlarında yeterli bir idrârî kontrolün bulunmayışı, okunan hutbelerin doyurucu olmayışına, görevlilerin ihmâline, mâbedlerin temiz tutulmamasına, müslüman halk üzerinde olumlu tesir bırakılmanasına v.s. ye yol açmaktadır. Meselâ Beytüşşebâb ve Uludere il-

(8) Bir ilçede kendimi tanıtmadan fakat kendisini namaz vaktinde camide tanıdığım müezzin ile bir kahvede sohbete başladık. İki karılı ve 8 çocuklu, kılık ve kıyafetiyle inkılâblara sadık görünümlü, Hanımlarının ve çocuklarının hak ve hukukunu gözetip gözetemediğini sordum. «Eh! İmkânın nisbetinde» cevabını aldım Mescidin çok bakımsız olduğunu, hiç olmazsa çocuklarına temizletebileceğini söylediğimde; «Sen önce kendini düzelt sonra da camiye karış» dedi. Kusurumun ne olduğunu sorunca da «Kur'ânda şapka ve ceket hakkında âyet varken sen niçin şapkasız ve kısa kollu geziyorsun? Önce sen kendini düzelt sonra da camiye karış» dedi. Kendisiyle artık ne konuşabilirdim?

(9) Hâlen Hakkâri müftüsü; Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi mezunu Fahri Aşık'dır. Yüksekova müftüsü ise; yine İlahiyât Fakültesi mezunu ve oranın yerlisi Tahir Tatlı'dır. Araştırmam esnasında ellerinden gelen her türlü yardımı esirgemeyen her iki müftümüze burada şükranlarımı kaydedirim.

çelerinde sabah namazını tek başıma ifa ettim. Görevli kişi dahi gelmemiştir. Uludere ve Şemdinli çarşı camilerinde gerek kisve gerekse mescid temizliği diye bir şeye pek rastlanılamaz. Devletin bugün maddî imkânı sağladığı görevlilerimizin bu nevi ihmâli din nâmına olumsuz tesir bırakmaktadır.

Halkın ibâdete devamı, dînî teşkilâtla ilgilenmesi, mâbedlerle alâkası çok azdır. Bunu artırmak ve devamı sağlamak nasıl mümkün olur? İşi zamana bırakmak daha pek çok değerlerin kaybına sebep olabilir. Aksine bir örnek verilecek olursa; Beytüşşebâb'a bağlı 2 ve Uludere'ye bağlı 2 hıristiyan köyü vardır. Sâkinleri Keldânî Katolik Ermenidirler. Papazları İstanbul'dan tayin edilmekte, ücretleri de Kilise teşkilâtınca ödenmektedir. Papazlar köy köy dolaştıkları gibi görevli buldukları kiliseleri de her yönüyle temiz ve ibâdete açık tutmaktadırlar. Onların bu hareketi çevrede, özellikle hükûmet görevlileri üzerinde olumlu tesir bırakmıştır. Onlara karşı örnek bir müslüman din görevlisi bulamadıklarından üzüntülerini açıkladılar. İşte İstanbul'dan murakabe edilen bir gayr-ı müslim ve bulunduğu kazadan idare ve kontrol edilen müslüman. Artık ne denilebilir?

c — DİĞER RESMÎ VE GAYR-I RESMÎ KURULUŞ VE UN-SURLAR :

Kapalı ve dağlık bir bölge olan Hakkâri yöresinde İl Radyosu halk tarafından pek az dinlenilmekte, programları pek ilgi çekmemektedir. Resmî kuruluşlardaki görevlilerle halk arasında bir kaynaşma, iyi bir diyalog yok denecek kadar azdır.

1956 yılına kadar halk üzerinde iyi bir otorite kuran kültürlü, Nakşibendî Şeyhi Selim Efendi o tarihte vefat edince Hakkâri yerli nüfuzlu liderini yitirmiştir (10). Hakkâri medresesinden yetişmiş âlimlerin, Selim efendi gibi bölgenin bağrından çıkardığı kişilerin tükenmesi dar bölge halkının, eğer söylemek doğru olursa, başsız kalmasına yol açmış, halk arasında ihtilaflı, doğru karşılanmayan fikirler hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Dışarıdan gelen memurlar, öğretmenler de olumlu bir tesir bırakma yönünden çeşitli sebeplerle eskiler kadar muvaffak olamamışlardır. Aynı söz Şemdinli ilçesi ve Nehri (Bağlar) köyü için de söylenebilir. Şöhretli kişiler yetiştiren o yerlerde şimdi onlara talebe olacak

(10) Bu ifâdeler ismi bizde mevcut bir zata aittir.

kişilerin bile bulunmadığı anlatılır. Yüksekova ilçesinde hâlen hayatta olan, Orta tahsilini Irak'da, Yüksek tahsilini İran'da yapan ve İran'da yıllarca kadılık görevinde bulunduktan sonra Türkiye'ye sığınıp doğum yeri Yüksekova'ya 1955 lerde yerleşen, âlim ve birkaç dil bilen Hüseyin Narçın'ın o bölge halkı üzerindeki tesiri bir öğretmenle ölçülemeyecek derecede fazladır. Binâenaleyh halkı tenvirde bu gayr-ı resmî ama halkın bağrından çıkan unsurlar oldukça önemlidir.

Hakkâri yöresinde halkın dînî duygularını istismâr edici, Seyyid veya şerif (11) geçinen kişilere rastlanılamaz. Hattâ bunlar var mıdır? diye sorulduğunda, böyle kelime ve isimleri yeni işittiklerini söylemekte. Ancak gayr-ı resmî olarak Irak'a geçip Zaho'da okuyanlar yaz aylarında Türkiye'ye gelip yaylalarda dolaşmakta halkdan zekât ve öşür adı altında vergiler toplamaktalar ki, böylece dînî vecibelerini yerine getirmek arzusunda olanların dileği istismâr edilmektedir. Kan arkarabalığına dayanan aşiretçilik bu bölgede şu anda bile varlığını sürdürmektedir. Her aşiretin bir aşîri vardır (12) ki, ona reis, nâdiren ağa da denilir. Genç bir kimse de aşîr olabilir. Bu makamın dînî bir yetkisi ve yönü yoktur. Sırf aşiretin hukukunu dışa karşı korumaktır. Bazı hallerde akraba olmayanlar da bir aşirete katılıp reisin himâyesine sığınabilir. Aşiret mensubları reise her bakımdan yardımcı olmak zorundadır. İsmi zaman zaman işitilen Jirkî veya Jirko aşireti de bu yörededir.

d — ALINMASI, DÜŞÜNÜLMESİ GEREKLİ TEDBİRLER

Buraya kadar yazılan hususlar ya bizzat yerinde görmek ve tedkike veyahut da o yer halkı ile yapılan konuşmalara, sohbetlere

(11) Seyyid : Lügate; efendi hazret demektir. İstılahta; Hz. Muhammed (s.) in soyundan olan, onun izinden giden, temiz ve fazilet sahibi müslüman zâta denilir. Rasulullah (s.) da herkesin imamı, büyüğü olduğundan kendisine bu isim de verilmiştir.

Şerif : Lügate; şerefli, mübârek demektir. İstılahta; Hz. Peygamber neslinden ve Hz. Hüseyin soyundan olup da İslâmiyete tam sadakatle bağlı temiz kişi demektir.

Sâdât : Seyyid kelimesinin cem'idir. Lügate; seyyidler anlamındadır. Peygamber (s.) in soyundan gelenler ve onun izinden gidenler, özellikle Hz. Hasan neslinden gelenlere Seyyid ve Hz. Hüseyin neslinden gelenlere de Şerif denmektedir.

(12) Bölge örf ve âdetinde ötedenberi yaşayan bir sosyal müessesedir.

dayanmaktadır. Hakikaten yakın zamana kadar büyük bir medreseyi dolduracak kadar talebe, mevcut câmilere dolduracak cemaat var iken bugün eğitime ve mâbede ilgisizliğin sebepleri nelerdir? Ne gibi tedbirler almak gerekir? Zira yüzde yüze yakını müslüman ve hem de Şâfiî mezhebinde ve mütecânis halk kitlesinin meydana getirdiği Hakkâri yöresinde ufak veya büyük pek çok köylerimiz camisiz ve imamsızdır. Meselâ; Beytüşşebâb'ın 1240 nüfûslu bir mezrea köyünün veya 1000 den fazla nüfûslu Yeşilöz köyünün ne câmii ve ne de imamı vardır. Ama halk müslümandır. Günlük hayatlarında ibâdetlerinde, dîni merâsimlerinde rehberlik edecek kültürlü din görevlisinden yoksundur, olanları da yetersizdir.

(a) ve (b) fıkrasıyla ilgili olarak; Bugün pek çok köyün okulu ve öğretmeni olmasına rağmen çeşitli nedenler ve yeterince kontrolün yapılamaması sebebiyle eğitime ilgisizlik vardır. Bu ilgiyi ve görevin ifâsını temin için köy birlikleri meydana getirmek, ilçelerde olduğu gibi bu birliklerde de Temel Eğitim Yatılı Bölge Okulları açmak, yetkisi genişletilmiş bazı yetki ve teminâtıyla hâkimler gibi mücehhez, tecrübeli, o yer örf ve âdetine kendini adapte edebilecek, halkla kaynaşabilecek erkek veya karı-koca öğretmen kişiler tayin etmek gerekir. Lojman verilemeyen, maaş yönünden hiçbir imtiyâzı bulunmayan, ortaya çıkacak bazı ihtilaflarda teminâtı olmayan kişi genç olsun yaşlı olsun elbette bu mahrûmiyet bölgesine gitmeyecektir. Aynı yerlerde bugün doktorlar, hâkimler, kaymakamlar vardır. Onlar da bu devletin görevlisidirler. Ancak onların o yerlerde bulunuşu, söz gelimi sağlık personelinin varlığı; Sosyalizasyon bölgesi olması sebebiyle yüksek maaş, lojman ve araç temin ve tahsisi ve hattâ bir ihtisas imtihanında o yerlerde geçen her ay için 1 puanın verilmesi en büyük âmidir. Hâkim ve Kaymakamlar için de aynı veya benzeri imtiyazlar söz konusudur.

Halbuki Millî Eğitim görevlileri için buraları sürgün yerleri, Din görevlileri için ise mahrûmiyet bölgelerinin en son sırasında yer alır. Yurt dışında her türlü mahrûmiyete katlanarak zor işlerde çalışmak isteyen işçi, öğretmen ve hattâ din görevlisinin amacı; biraz fazla ücretle kısa zamanda tıpkı başkaları gibi araba almak, geçimini sağlar hale gelmektir. Aynı imkân niçin bu öz vatan parçasında olmasın? Halkımızın sağlık problemi, aralarında âsâyişin temini kadar millî ve din eğitimi de önemlidir. Bu ehemmiyetle ilgililerin kulak vererek Hakkâri ve benzeri illerimizi millî ve din

eğitimleri bakımlarından rüchanlı bölgeler hâline getirmeleri gerekir. Böyle bir tedbirin mâlî portresi bütçeye fazla yük getirmez. Eğer bu mâlî yükten kaçınmaya devam edilirse karşılığındaki kayıplar hiçbir ücretle artık geri alınamaz, telâfi edilmez bir hal alır.

Din eğitimi için de durum hemen hemen aynıdır. O bölgede din eğitimiyle uğraşan kurslar, İmam-Hatip Liseleri gibi kurumlar bulunmadığından yerli halk arasında 633 sayılı Diyânet İşleri Başkanlığı Teşkilât ve Görevleri Kanununun aradığı niteliğe sahip adaylar yetişmiyor. Dışarıdan da düşük maaşlarla buralara çalışmaya, görev almaya gelen çıkmıyor (13). Başka din teşkilâtındaki tatbikat bizdekinin tam aksidir. Onlarda böyle yerlere gidecek görevlilerin maddî-manevî pek çok imtiyazları vardır. Söz gelimi Beytüşşebâb ve Uludere ilçelerine bağlı zikri geçen 4 Hıristiyan köyüne tayin olunan papazların maaşı, o yerdeki bir İslâm dini görevlisinin maaş ve konforundan en az birkaç misli fazladır. Halkın tamamı müslüman olan bu yöreleri müftüsüz, vâizsiz ve imamsız bırakmanın sorumluluğunu mevcut Anayasa teminatı, hükümleri altında kim yüklenecektir? Orta ve bilhassa Batı Anadolu'da halkımız kendi câmilerine ücretle imam, vâiz bulabilir ama buralardaki düşük gelirli halk ne ile imam tutacak, din eğitimi veren kurumları ve görevlilerini hangi para ile yapıp istihdâm edecek? Ama maalesef Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirlerimizde vâiz çokluğundan Cuma günleri vaaz verilecek boş kürsüler bulunmazken bugün yüz binlerin barındığı bu bölgeler vâizi bırakın İmamdan, özellikle kültürlü, bilgili din görevlilerinden mahrûmdur.

Kısaca, din eğitimi için de buralarda farklı bir politika uygulanmalı, Diyânet İşleri Başkanlığı ile Millî Eğitim Bakanlığı elbirliği ile millî ve din eğitimi veren müesseselerini kurmalı, mesken sağlamalı, görev alacaklara maddî ve manevî bazı imtiyazlar tanımalı, oralarını cezalandırma yeri olarak değil, taltif yerleri ha-

(13) Pek çok il ve ilçelerimizde, müftülüklerimiz emrinde en azından bir resmî araba ve şoför kadrosu vardır. Gerek idârî ve gerekse dînî hizmetin gereğince ifası için gayret gösterilir. Bu yörelerde böyle imkânlar ne gezer? Sırf maaşıyla yetinmek zorunda kalan müftü veya vekili işbu mahrûmiyet bölgelerinde nasıl görev ifâ edebilir? Devlet yevmiye ve yol masraflarını vermesine rağmen araştırma esnasında vasıta bulmakta güçlükler çekmişimdir. Sıkışık vaktimde yardımını esirgemiyen Karayolları Hakkâri Şube Şefi, İnşaat Mühendisi Sayın İbrahim Aykut'u şükranla yad ederim.

line getirmelidirler. Bu ilgisizlik devam ettiği sürece halk arasında yapılan menfi propogandalar tehlikeli bir hâl alır, nüfusu 11 bin olan il merkezinde Üniversite açılsın diye bildiriler dağıtılır, propogandalar yapılır. Son bir tedbir ve çâre de eğitim ve öğretim mevsiminin değiştirilmesidir. Hattâ bu Adliye teşkilâtı için de söz konusudur. Okullar ve diğer kurumlar Mart-Kasım ayları arasında eğitimi sürdürmelidir. Zira çetin kış şartları bu bölgede hayatı her yönüyle etkilemektedir. Böylece tabiat şartlarına da uygun gerçekçi bir Millî Eğitim Politikası uygulanmış olur. Kalabalık ailelerde el sanatları ,terzilik, halıcılık ve benzeri işler güzel bir gelir kaynağı olacağından bunları öğreten kurslar tertiplenmelidir. Yününü yaylada kilosunu 18 TL. dan satan adam, halı satarak daha çok kazanır.

III — HALK ARASINDA VE ÖZEL HAYATTA UYULAN DİNİ MÜESSESELER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Cemiyet ve fertleri ilgilendiren ve onları etkileyen yenilikler kapalı bölgelerde çok geç ve yavaş tutunur. O yerlerde dînî ve ahlâkî telakkilerin, örf ve âdetlerin tesiri, baskısı daha fazladır. Sosyoloji de kapalı toplumların, çiftçilikle uğraşanların inkılablardan geç etkilendiklerini ve aralarında geç yerleştiğini açıklar. Araştırma yeri Hakkâri'de de durum böyledir. Orada da halk kanunlarla getirilen yeniliklerden çok mahallî âdetlerin, ahlâkî anlayışların tesiri altındadır. Kılık ve kıyâfetten tutuan pek çok ictimâî ve ailevî meselelere kadar çeşitli konularda mahallî anlayışların tesiri görülür. Burada halk arasında uyulan, uygulanan veya kişilerin özel hayatlarında uyar görüldüğü dînî sayılan kuralların neler olduğu ve dînî kaynaklara göre bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu değerlendirme halk arasında yaygın amelî mezheb Şâfiî mezheb olduğundan o mezhebin birkaç ana kaynak kitabına göre olacaktır. Konu modern hukuktaki sıralamaya göre ele alınıp işlenecektir.

a — ŞAHSIN HUKUKU İLE İLGİLİ HUSUSLAR :

Hiç şüphesiz İslâm ve modern hukukta şahsiyet, haklardan faydalanma ehliyeti, ceninin sağ doğmak şartıyla ana rahmine düştüğü andan itibaren başlar ve ölümle sona erer. İşte doğumdan

ölüme kadar geçen bu zaman ve hayat safhasında kişinin ya biz-zat kendisi veya yakın akrabaları bazı işler yapmakta ve yapılanların dînî olduğu sanılmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir :

Doğumla ilgili noktalar : Hakkâri ve civarında yeni doğan çocuklara ne doğduğu sırada ve ne de ad konulurken bir sünnet olan kulağa ezan okuma vardır. Ancak sadaka dağıtmakta, tanıdıklardan gelenler üstelik hediye istemektedirler. Eskiden damlar düz olduğundan hediye ve yiyecek alana kadar dam tokmakla dövülürdü ki, bu biraz da zorla alınan hediyeye Kürdce «Bankut hediyesi» denilmektedir (14).

Doğum yapan kadının dört tarafına ip gerilmekte başucuna soğan, sarımsak ve kuru üzüm gibi şeyler konulmaktadır. Amacı; al avrat ve cinlerin zarar vermemesi içindir. Doğum yapan kadın 6 gün yatakta yatmakta, genellikle 40 gün dışarı çıkmamaktadır. Şemdinli taraflarında ise bir bardak şuya Kur'ândan âyet-i kerime okunmakta —çoğu zaman fatiha-ı şerife okunur— ve bu suyu hasta kadın içer ve böylece al karısı ve cinlerin zarar vermeyeceği inancı vardır. Bu yörelerde hasta kadın ne zaman iyi olursa o zaman dışarı çıkar. Uludere'de ise; doğumun güç olması hâlinde o mahalle câmiinin imamı veya müezzini ezân okur ki, buna «Ezan Ferâc» denilir. Böylece doğumun kolaylaşması için halk duaya çağırılmış olunur. Câmi damındaki yuvarlak taş da dikine konulur. Bunun amacı da ezanın güç doğum için okunduğunu, dua edilmesi gerektiğini belirtmektir (15).

Akîka kurbanı kesilmemektedir. Böyle bir dînî vecibeden haberdâr olanlar kesmektedirler. Konulan isimler genellikle Arabca-

(14) Çocuk ilk doğduğunda sağ kulağına ezanın ve sol kulağına kaamet in okunması bir sünnettir. Rasulullah'ın (s.) Hz. Hasan dünyaya geldiğinde sağ kulağına ezan ve sol kulağına kaamet okuduğu hadislerde nakledilir. Bak. Ebû Davud, Edeb 107. Tirmizî, Edâhî 16. Müsnedu Ahmed, c. 6. s. 9, 391, 392.

Hediye dağıtmak, çocuğun anne ve babasını tebrik etmek mendûbdur. Nihâyet'l-Muhtâc ve Hâşiyeleri, c. 1, s. 401 ve c. 8, s. 149, 150.

(15) Hadiste doğum yapan kadınların Rasulullah (s.) zamanında 40 gün evde kaldıkları rivâyet olunursa da evde daha fazla kalmalarına bir engel yoktur. Bak; Ebû Davud, Tahâre 119, Tirmizî, Tahâre 105. İbnu Mâce, Tahâre 128. Dârimî, Vuzuu 99. Müsnedu Ahmed, c. 6, s. 300, 304, 309. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 1, s. 357, 358.

Diğer hususlar birer bid'at ve batıl inançlardır. Dua ve hayır temennisi mendûbdur, Nihâyet'ül-Muhtâc, c. 8. s. 148, 149.

dır. Günlük hayatta ism-i tasğir (küçültme belirten isimler) şekli kullanılır. Ahmedek, Ahmû, Abdûn ve Hasûn gibi (16). Çocuk sünnet edilirken yemek verilir, kirit veya kirve tutulur. O kişi çocuğun sanki bir velisi gibi düşünülür (17).

Komşu iki evde 40 gün içinde doğum olursa birinden diğerine hiçkimse gitmez. Ancak erkek çocuk ise bir çuvaldız, kız çocuk ise bir firkete veya dikiş iğnesini o evlere gönderirler ve çocuğun kundağına takarlar. Artık bundan sonra o iki ev halkı birbirlerini ziyâret ederler. Aksi halde çocuğun gelişmemesine, uğursuzluğa maruz kalacağına sebep olur kanaati vardır (18).

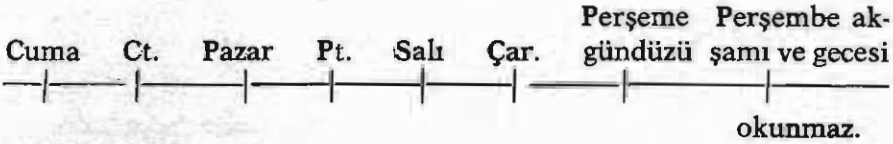
Çocuğa süt iki sene kadar verilir, süt annesi tutulmaz (19).

Kişinin vefatı anında yapılan bir kısım dinî merâsime gelinecek olursa; Türkiyenin hemen hiçbir yerinde karşılaşılamiyacak bazı dinî âdetler vardır. Şöyleki; Sekerât esnasında bir kişi hasta başında devamlı Yâ Sîn sûresini okur, kelime-i tevhid ve şehâdet getirir ve getirttirir. Bir kimse Cuma gecesinde veya Cuma namazına kadar geçen vakit içerisinde vefat ederse sâlih kişi telâkkî edilir, Allâh tarafından mükâfatlandırılacağı ve bu mükâfatın da Cuma'dan Cuma'ya teslim edileceği ve kabir azabından kurtulacağı düşüncesi vardır. Cenâze kabre konulana kadar Kur'ân okunur (20). Cenâze, namaz için câmiye götürülmez ve namaz vakti

-
- (16) Şâfiî mezhebinde Akika kurbanı vacibtir. İmkânı olanlar doğan her çocuk için kesmek zorundadırlar. Hadiste de «Her kim çocuğundan ötürü kurban kesmek isterse bunu derhal yerine getirsin» buyurulmuştur. Ebû Davud, Edâhî 20. Neseî, Akika 1. Müsnedu Ahmed, c. 2, s. 183, Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 8, s. 145-146.
- (17) Sünnet merâsiminde ziyâfet sünnet ise de kirve usûlü diye dinî bir müessese yoktur.
- (18) Tamamen mahallî âdetler olup dinî yönü yoktur.
- (19) «Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler...» (el-Bakare 233) âyet-i kerimesinin gereği olarak anneler çocuklarını iki sene emzirirler.
- (20) Böyle bir hareketin mendûb olduğu fıkıh kitaplarında yazılıdır. Hadiste de «Ölülerinize Kelime-i Tevhid telkin ediniz» buyrulur. Muslim, Cenâiz 1, 2. Ebu Dâvud, Cenâiz 16. Tirmizî, cenâiz 7. Neseî, cenâiz 4. İbnu Mâce, cenâiz 3. Müsnedu Ahmed, c. 3, s. 3. Bir haberde de «Ölülerinize Yâ Sîn okuyunuz» buyurulmuştur. Ebu Davud, cenâiz 20. İbnu Mâce, cenâiz 4. Müsnedu Ahmed, c. 5, s. 26, 27. Ancak vefat ile defn arasında kıraatle meşgûl olma yerine tekfin ve techizle uğraşılır. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 2, s. 438.

beklenmez. Cenâze namazı ya cenâzenin çıktığı evde veya kabristanda definden sonra yalnız imam tarafından kılınır. Câmilerde veya kabristan kenarında bir musallâ taşı yoktur. Eğer cenâze câmiye getirilecek olursa, câmi içinde namazı kılınır (21). Namazdan sonra imam yüksek sesle telkini yapar, cemaat de dinler. Köylerde, cenâzenin çıktığı ev mâlî durumuna göre hayvan keser ve taziyete gelenlere yedirir ki buna «Yükleme» denilir. Söz arasında «Falana ne kadar yüklendi» denilir (22).

Iskât-ı salât ve savm, keffâreti yemin çok az olur. Onların yerine mezâr tutma denilen ve mezârın üzerine çadır kurulmak ve birkaç hâfız tutulmak suretiyle gece-gündüz fasılasız Kur'ân okumak suretiyle müteakip Cuma akşamına kadar bu iş devam eder. Ancak bir kişi Cuma akşamı ve gecesinde vefat etmiş ise mezârı başına çadır kurulmaz. Bu dînî bir vecibe sayılır ve genellikle zenginler yerine getirir. Çadır kurma âdetinin şeması şöyledir.



Bu aradaki gün ve gecelerde ölenin mezârı başında çadır kurulur ve Perşembe akşamına kadar kesintisiz, münâvebe ile Kur'ân okunur, hatimler indirilir. Bunun delili olarak;

«Her kim Cuma günü veya gecesinde vefat ederse kabir azabından emin olur (kurtulur)» hadis-i şerifidir (23). Kabir azabından korunmak için diğer gün ve gecelerde Kur'ân okunur tâ ki o geceye gelene kadar (24).

- (21) Mescidde cenâze namazının kılınacağına ama kabristanda kabir üstüne cenâze namazı kılınmayacağına dair bak. a.e., c. 2, s. 470, 471, 486. Musallâ taşının bulunmadığı konusunda, a.e., c. 2, s. 491 e ve c. 3, s. 27 v.d. na bak.
- (22) Cenâze sahibine böyle bir yük ve külfet yüklemenin dînî bir yönü yoktur. Belki o bölgenin örfüdür. Ancak cenâze sahibinin evine komşuların yemek götürmeleri sünnettir. Haberde «Cafer ailesine yemek hazırlayınız, şüphesiz onları meşgûl eden bir iş ortaya çıkmış (evlerinde), cenâze zuhur etmiş» buyurulmuştur. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 3, s. 42. Tirmizî, cenâiz 21. İbnu Mâce, cenâiz 59.
- (23) Tirmizî, cenâiz 72. Müsnedü Ahmed, c. 2, s. 169, 176. 220.
- (24) Mezâr başında çadır kurmak suretiyle Cuma gecesine kadar Kur'ân okuma konusunda dînî bir mesned yoktur. Hattâ kabir üzerine

Yas günü; erkek için 7, kadın için 5 gündür. Genç maktuller için 1 sene kadar sürer (25). Yas günü boyunca erkekler traş olmazlar, kadınlar güzel bir şey giymezler, banyo yapılmaz. Komşular da mâteme katılır, mâtemin sonuncu günü yakın bir komşu cenâze sahiplerini davet ve onları birer birer traş eder ve böylece mâtem de biter (26). Ölü ardından mevlût okuma âdet değil, ancak çadır kurulu olduğu sürece her ikindi vakti ölünün erkek akrabaları mezâr başında Hatm-i Hâce duası okurlar (27). Erkeklerin sandukasız ve kadınların sanduka ile defni sünnet sayılır (28). Yüksekova tarafında cenâzenin defninin üçüncü günü, cenâze sahibesi kadınlar mezarlığa gider ve çocuklara orada çerez dağıtırlar. Sene-i devriyede de cenâze ardından kurban kesilir ve dağıtılır ki, buna «Ser-i Sâl» denilir (29).

Kazaların hemen hepsinde külfet taşıyan bir kısım âdetler her geçen yıl unutulmakta, bırakılmaktadır.

-
- oturmamak yaşıktır. Ancak «Cuma gecesi veya gündüzünde vefat eden kişi kabir azabından kurtulur» hadis-i şerifinin zorlayıcı bir tefsirine dayanmaktadır. Iskât-ı savm; «Herhangi bir özür sebebiyle orucunu tutamayıp bilahare de vefat eden kimsenin terekesinden fidye verilmesi gerekir» kâidesinden çıkarılır. Yemin keffâreti de böyledir. Iskât-ı salât ise; İslâm Hukukcularınca konunun iskât-ı savma kıyasıyla halledilmiş bir meseledir. İzah için Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 3, s. 12 v.d., s. 197, 198, c. 8, s. 182 vd. na bak.
- (25) İslâm'da kişi ölüm döşeğinde iken vefatından üzölmek, feryâd etmeden ağlamak vardır. Süresi ise; bazılarına göre 1 gün, bazılarına göre ise üç gündür. Erkek-kadın, genç-ihliyâr ayrımı yapılmaz. Rasulullah (s.) de oğlu İbrahim vefat edince ağlamıştır. a.e., c. 3, s. 15, 16.
- (26) Komşuların da mâteme katılması mendûb, ancak diğer hususlar birer âdet veya bid'atdır. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 3, s. 13, 14.
- (27) Okunan Hatm-i Hâce duası aşlında Kur'ân-ı Kerîmin bazı sûrelerinden ibaret olup sünnettir. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 3, s. 12, 23. Hatm-i Hâce şöyledir: Fâtiha-i Şerife 1, Elif Lâm Mîm Zâlik 1, Yâ Sîn 1, Tebâreke (Sûre-i mülk) 1, Nebe sûresi 1, Sûre-i fil ve ondan sonrakiler 1 er defa okunur.
- (28) Cenâzenin, kabristana kefenlenerek konması, mezârın üzerinin tahta, taş veya saz ile örtülmesi sünnettir. Onun için sanduka ile defin nihâyet bir âdetten öteye gitmez. a.e., c. 3, s. 4, 5.
- (29) Şâfiî mezhebinde kadınların mezâr ziyâretine daha geniş ruhsat verilmiştir. Onlar da ziyâret edip Kur'ân okuyabilirler. Fakat diğer hususlar dîmî olmaya, ölü için hayır temennisinden öteye gitmeyen âdetlerdir. a.e., c. 3, s. 23.

b — AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ HUSUSLAR

Hakkâri ve yöresinde diğer bazı illerimiz ve çevresinde olduğu gibi, beşik kertmesi (Kürdce, Karineve = Değiştirme) usûlü vardır. Bundan maksad; çocuklar henüz daha beşikteyken velileri tarafından birbirleriyle nişanlanmasıdır. Babaların aile içerisinde geniş yetkiye sahip oluşu sonucu oğlunu veya kızını istediği ile nişanlıyor veya istediğine veriyor, rızalarını hiç almıyor (30). Ancak yakın zamanlarda bazı aileler evlenecek çocuklarının görüşünü almaktadır. Hiçbir surette velinin rızası alınmadan evlenme akdi yapılamaz (31). Şâfiî mezhebine göre de «Nikâh akdi ancak velinin rızasıyla meşrudur» (32) hadis-i şerifine göre velinin rızası akdin sıhhatinin şartı oluyor.

Akrabadan kız alıp-vermek iyi karşılanır. Modern hukuku ilgilendirmeyen, fakat uyulması da kanunen yasaklanmayan süt kardeşliği meselesine genellikle riayet ediliyor ve Şâfiî mezhebini koyduğu kurallar uygulanıyor (33). Yine de bazan akraba kızı dışarı gitmesin diye maalesef buna uyulmadığı görülüyor. Zengin, aşır kızları tercih sebebidir, dindarlık önemli değil (34).

Nişanlılık devresi pek önemli sayılmaz.

-
- (30) Şâfiî mezhebinde velinin rızasının bulunması akdin sıhhatinin şartıdır. Ancak veli çocuğunu evlendirirken kefâe şartına uymak zordur. Hatta küçük çocuklarını, görüşlerini beyan edemeyecek çağlardayken nikâhlamaları kerih görülmüştür. Onun için çok küçükleri böyle nikâhlamak onlar lehine ileride nikâh akdini fesih hakkını doğurur. Bekâr çocuklarını nikâhlarken, veliyy-i mücbir sıfatını da suiistimâl edemez. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 6, s. 228 v.d.
- (31) Görülüyor ki son zamanlardaki uygulama İslâm Hukuku prensiplerine daha yakındır.
- (32) Buhârî, nikâh 36, Ebû Davud, nikâh 19, Tirmizî, nikâh 14, 17. İbnu Mâce, nikâh 15. Dârimî, nikâh 11. Müsnedü Ahmed, c. 1, s. 25. v.s.
- (33) Şâfiî mezhebinde süt kardeşliğin tahakkuku için bir kadın başkasının çocuğunu ayrı vakitlerde beş defa karnı doyacak şekilde emzirdiğinde o çocuk emziren kadının süt evladı olur ve artık kendi öz çocuklarıyla evlenemez. Böyle bir hâl nikâha kesin surette mânidir. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 6, s. 278. c. 7, s. 172 v.d.
- (34) İslâm Hukuku, evlenecek olan erkekle kadın arasında denklik arar ki, buna Kefâe müessesesi denilir. Dindarlıkları ilk plânda göz önünde tutulması hadislerde şart koşulursa da bu yörede âdet sünnetten önce tutulmaktadır. Tıpkı başka yerlerde olduğu gibi. a.e., c. 6, s. 253, 254, 255.

Evlenmeye tekaddüm eden ve aile hukuku içine giren başlık bu yöre için de çok önemli bir meseledir.

Başlığın veriliş maksadı; Mehirden ayrı olarak verilen başlık, dinî gösterilmek için, gûya annenin kızını emzirdiğinden ötürü süt hakkı ve kızın cehizini hazırlamada kullanılmak, harcamak üzere verilen paradır. Miktarı; köylerde ellibin TL. sı şehirde yirmibeş bin TL. ye kadar çıkar. Uludere'de otuz ile yüz bin lira arasında değişir. Şemdinli yöresinde nâdiren tarla ve hayvan da başlık olarak verilir. Verilen başlık, bazan evlenecek oğul için, kız babınca saklanır. Beytüşşebâb tarafında arsa ve otlakiye de başlık olarak verilir. Kız kaçırma başlık miktarı cezâen arttırılır. Böyle bir yükün dinî telâkki edilmeyişini memnûniyetle belirtmek gerekir. Kız babası bu parayı cehiz amacı ile harcamamakta, âdetâ kendisine bir sermyâye yapmaktadır (35). Evlenmede, düğün merâsimi sırasında yapılacak masraflar da oğlan tarafına aittir. İşbu başlık külfetinden kurtulmak için çoğu defa karşılıklı kız alıp vermek söz konusudur. Bu bakımdan bir delikanlı için hemşiresinin olması iyi bir şanstır. Hattâ ikinci veya üçüncü defa evlenecek erkekler bile kendi öz kızını bir erkeğe hanımı olması için vermekte ve o erkeğin kızını veya kız torununu da kendisi nikâhlanmaktadır. Karı-koca arasındaki yaş farklılığı hiç de önemli değildir. Bu şansa sahip olamayan delikanlıların başlık ödeyecek imkânı da yoksa genellikle kız kaçırma vak'aları ortaya çıkmakta (36). Bu durumda hiç şüphesiz nikâh akdinde velinin rızası olmayınca nikâh akdi de muallel hâle geliyor. Mes'elenin iki şekilde çözüldüğü müşâhede edilir :

Taraflar ya Hanefî mezhebini taklid etmekte; Velî rızası aranmamakta, iki şahit ve tarafların karşılıklı rızası yetmekte (37).

- (35) Bu tutum, nikâhı kolaylaştırmaya terğîb ve teşvik eden hadis-i şerife aykırı düşmektedir. Dolayısıyla gayr-ı İslâmî ve gayr-ı meşrû bir âdet olmaktan öteye gidemez. Ülkemizin çoğu bölgelerinde yaygınlaşan bu tutumun din görevlilerince halka sık sık açıklanmasında, mahzurlarının belirtilmesinde fayda vardır. Bir hadiste «Nikâhın en hayırlısı, en bereketlisi meşekkat yönünden en kolay olanıdır» buyurulmuştur. Ebû Davud, nikâh 31. Müsnedu Ahmed, c. 6, s. 82.
- (36) Kız kaçırma ise ne dinin ve ne de hukukun doğru bulduğu bir şeydir. Her ikisince de en ağır ve çirkin bir suçtur.
- (37) Hanefî mezhebine göre; nikâh akdinin sıhhatinin şartı; tarafların karşılıklı rızası; icâb ve kabûl ile iki de şahidin bulunmasıdır. Şâfiî mezhebine göre ise; icâb ve kabûl ile velilerin rızasıdır. Nihâyetü'l-

Yahut da bugünkü ifâdesiyle 60-90 km. lik bir mesâfeye (bir me-sâfe-i kâsıra = ki, gûya Şâfiî mezhebince bu mesâfelerde babanın velâyeti kalkmış olduğundan) gidip orada birisini veli tayin et-mekteler, onlar da rıza verip nikâh akdini yerine getirmektedir-ler (38). Onun için de genellikle o yerde molla bilinen kişilere ve-ya din görevlilerine müracaat ederler.

Bir başka külfeti; görülüyor ki, tatbikâta —bırakalım başka mahzûrlarını— dîni noktadan ne gibi zararlara, tehlikelere yol açıyor. Kız kaçırın oğlanın tarafıyla kız tarafı (rıza ile kaçırıl-sa bile) birbirleriyle hiç konuşmazlar. Uludere'de bir zamanlar baş-lığın ilgâsı için din görevlileri toplanmış fakat alınan kararı kimse dinlememiştir.

Nikâhta mehir genellikle verilmekte, mehr-i müsemâmâ şeklin-de tesbit edilmektedir (39). Altın üzerinden kararlaştırılıp sayı ola-rak belirtilir ki en az iki en fazla otuz altın kadardır. Tesbit olu-nan mehrin hemen hemen tamamı müeccel (vâdeli) dir. Kadın eve geldikten sonra bunları istemiyor veya isteyemiyor. Ancak koca-sına «Bu evden çıkan, yapılan hayır ve hasenâta benim de dahil olmam şartıyla mehrimi sana bırakıyorum» der, koca da artık yaptığı hayırlarda karısını ne derece katar, onun adına niyyet eder, bunu Allah bilir. Mehrin dîni bir görev oluşunu halk tered-

Muhtâc, c. 6, s. 209 v.d., 228 v.d. Bununla beraber Hanefilerce veli-lerin, Şâfiilerce de şahitlerin nikâh akdi esnasında bulunmaları çok önemli bir sünnet sayılmıştır. «Nikâh ancak veliler ve iki âdil şahidin bulunuşuyla mümkündür» buyurulmuştur. Buhârî, şehâdât 8. Ni-hâyetü'l-Muhtâc, c. 6, s. 217.

(38) Şâfiî mezhebi fıkıh kitaplarında velinin veya velâyet hakkı sahibi kişilerin iki merhale veya daha uzak (yaya 12-18 saatlik) bir mesa-feye gittiklerinde çocuklarını nikâhlama yetkisinin o yerdeki en yüksek makam sahibi veliyyü'l-emre ait olduğu belirtilir. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 6, s. 241, 242 v.d. Ancak şimdi kız kaçırılmalar da velinin velâyeti kendisince değil oğlu veya kızının davranışıyla gûya orta-dan kalkmakta, evlenecekler o kadar uzak bir mesâfeye kaçmakta, kaçırılmaktadır. Molla din görevlisi ve benzeri kişilerin de bu kötü niyyete âlet edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Araştırma esnâsında Yüksekova'da böyle bir olayla karşılaşmışır. (39) Mehir; Kur'ânda, hadislerde ve İcma-ı Ümmette kadının hakkı ola-rak belirtilen ve koca tarafından ödenmesi gereken bir vecibedir. Derhâl veya vâdeli olarak ödenebilir. Miktarı; iki tarafın rızasına bağlıdır. Pek tabii tediyesinin güçlük arz etmemesi esastır. Etraflı bilgi için, a.e., c. 6, s. 334 v.d. na bak.

dütsüz kabul eder. Uludere ilçesi ve çevresinde altın olarak verilen mehirde altın sayısının tek olmasına dikkat edilir, üç, beş, yedi, dokuz veya on bir gibi (40).

Bölge halkı dîni nikâha uymaktadır (41). Bölgede çok evlilik yaygın olduğundan ikinci ve üçüncü evliliklerin resmen icrası söz konusu olamıyor. Ama bu onlar için önemli değildir. Zirâ ilk evlilikler bile uzun yıllar resmen tescil edilmiyor, ettirilmiyor. Kız tarafının böyle bir isteği bile olmuyor. Dîni bir mahiyeti olduğuna halkın inandığı nikâh akdinin hiç de ehil ve erbâb olmayan kişilerce yapılması acıklı bir durumdur. Din görevlileri de aslında çoğu yerlerde böyle vekâlet almak suretiyle nikâh akdi yapma ve resmî belgesiz dîni nikâh kıymaktan kaçınmaktadırlar.

Düğün eğlenceleri; şehirlerde oldukça sâde, köylerde davul-zurnalıdır. Düğünlerde pek içki içilmez. Gelin, babasının evinden çıkacağı zaman yüksek bir şeyin üzerine seccâde serilir. Dâmad tarafından sağdıç ve sağdıçın kadın akrabası, gelini, üç defa besmele okuyarak oturtup kaldırırlar ki bu sünnet telâkki edilir. Kına yakmak, zıfaf gecesinin Cuma veya Pazartesi akşamına rastlaması da dîni bir iş olarak düşünülür. Şemdinli ve çevresinde düğün için belirli günler yoktur. Maddî durumu iyi olan, bir veya birkaç gün düğün tutar. İyi olmayan, düğün için bir külfet altına girmez. Beytüşşebâb'da düğün esnasında ortaya mendil serilir, yardım toplanır. Düğünlerde ilâhiler yalnız Çukurca'da okunur. Köylerde kadın erkek karışık şekilde oynar ve eğlenir ki buna mahallî ifâdesiyle Cergebez denilir, pek hoş karşılanmaz. Beytüşşebâb'da içkisiz eğlenceler vardır (42).

Evin geçimini temin kocaya aittir, kadınlar, kadınlara mahsus işlerde, bağ ve bahçe işlerinde çalışırlar. Hakkâri ilinde yurt

(40) Bu, halk arasında dîni olmayan bir telâkki ve inançtır.

(41) Evet her ne kadar dîni nikâha uyulur ise de bunu kim icra ediyor? Kimin huzurunda yapıyor? Çoğu yerlerde maalesef dîni ve hukukî bilgilerden tamamen mahrum kişiler huzurunda yapıyor. Pek çok köy mabedsiz, imam ve müezzinsiz. Halk, yapımı veya imam tutulması için gayret bile göstermiyor. O takdirde dîni ve dünyevî yönleri olan nikâhın sıhhati haleldâr olmaktadır, doğacak sorumluluk da o derece ağırdır. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 6, s. 224.

(42) Bütün bu hususlar bölgelere has âdetlerdir. İçlerinde sünnet seviyesinde birisi yoksa da mendûb kabilinden olanları vardır. Karışık eğlenceler ve içki âlemleri tereddütsüz gayr-ı İslâmdır.

dışından gönderilen paraya, haram para nazarıyla bakılır, onun için de yeme ve içmede kullanılmaz. Evli olan baba ve çocuklar veya evli kardeşler ortada hiçbir mücbir sebep olmazsa birlikte yaşarlar, ayrı ayrı evlerde yuva kurmayı hoş karşılamazlar. Ayrılma halinde arada dargınlık ve kırgınlıklar olur. Toplu hâlde ve birlikte yaşama durumlarında evin geçimi en yaşlı erkeğe aittir, diğer para kazananlar kazançlarını o erkeğe verirler, bu örfdür. Bu sebepten adliyeye intikâl etmiş nafaka vakaları yok denecek kadar azdır. Ailede çalışmayanlar hayırsız kişi ve evlâd sayılır. Nüfusun çokluğu bereket olarak değerlendirilir. Dinin boşanma hâlinde nafaka verilmiyor. Bu bakımdan mehrin müeccel oluşunun faydası ortaya çıkıyor. Eğer evlilik anında derhal verilse idi, koca belki karısının elinden zorla alıp harcayabilirdi.

Çok karıyla evliliklerde ve kalabalık ailelerde mesken en önemli bir problemdir. İslâmî esasların koyduğu şartlara pek uyulmaz. Çok az kişi her bir ailesine bir oda verir, çoğu ailelerde koca hanımlarıyla birlikte bir odada, çocukların hepsi de bir diğer odada yatıp kalkarlar (43).

Bu bölgede talâkdan «Taş atma» diye söz edilir. Sâdece erkeğe aittir. Kadınların hiçbir talâk verme yetkisi yoktur (44). Oralarda en ağır talâk şekli ve sözü; «Ben seni üç sefer boşadım. Öyle boşadım ki, buradan Bağdad'a kadar ve bir daha ne hoca ne papaz ve ne de başka bir kimse seni bana nikâhliyamaz» şeklindedir. Genellikle üç talâkın birlikte verileceğine inanırlar. Hocaların bir kısmı bir defada verilen üç talâkı bir talâk sayar (45).

(43) İslâm Hukuku kitaplarında aile hukuku bölümünde müstakil bir alt bölüm veya kitap teşkil eden nafaka bahsi karı lehine son derecede önemli hükümler ihtiva eder. Oysa bunların çoğuna ne Hak-kâri yöresinde ve ne de başka yerlerde uyulur. Mesken temini ise buralar için çok önemlidir. Pek tabii buna uymayanlar telâfisi güç zararlara zemin hazırlamış olurlar. Bak. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 7, s. 187-202, özellikle s. 193-195.

(44) İslâm Hukukunda kadının da birkaç yoldan kocasını boşama imkânı vardır ki, bunlardan birisi «Tefvizi talâk» dır. Mânâsı Evlenme anında veya sonra karı, kocasının yetkisinde bulunan üç talâkdan birinin veya ikisinin kendisi tarafından kullanılmasını kocadan isteyebilir şart koşabilir, koca da bu yetkiyi verirse karı talâk için görevlendirilmiş olur ki, işte buna tefvizi talâk denilir. a.e., c. 6. s. 438-440.

(45) İslâm dininde kişilere, kullanılması konusunda yetki verilen, müsaade edilen helâl şeyler arasında talâk da vardır. Ama yine İslâm

Talâk sözü ağızından çıkan kişi ona uyar. Yalan yere Kur'ân üzerine yemin edilebilir ama yalan yere talâk üzerine yemin edilemez. Bu da talâkın halk arasında çok ayıp ve çirkin telâkki edilmesini gösterir, evliler de talâk vermekten çok kaçınırlar. Talâk verilecek kadının resmî nikâhla kayıtlı olup olmaması önemli değildir, karılar arasında hiçbir fark gözetilmez. Bir başka yönden; talâk vermek büyük suç ve şerefsizlik sayıldığından sosyal itibarın sarılacağından korkulur ve çoğu defa talâk veren kişi talâkını ifşadan korkar. Onun için de tahlil işi Hakkâri yöresinde yoktur denebilir. Şemdinli çevresinde boşanılan kadın hiçbir zaman geri alınıp nikâhlanmaz.

Resmî istatistiklere göre birkaç yıllık evlenme ve boşanmalar şöyledir :

H A K K Â R İ İ L İ

| Seneler | | Toplam | İl merkezi | İlçe merkezleri | Bucak ve köy |
|---------|---------|--------|------------|-----------------|--------------|
| 1971 | Evlenme | 79 | 25 | 54 | — |
| | Boşanma | — | — | — | — |
| 1972 | Evlenme | 32 | — | 31 | 1 |
| | Boşanma | 8 | ? | ? | ? |
| 1973 | Evlenme | 53 | 21 | 31 | 1 |
| | Boşanma | 2 | ? | ? | ? |

(46)

dini kaynakları, hadisler bu yetkinin kullanılmasını hiç de hoş görmez. Hadislerde; «Helâl kılınıp da Allah'ın en fazla buğz ettiği, istemediği şeyler arasında talâkdan başkası yoktur», Ebu Davud, talâk 3, İbnü Mâce, talâk 1 ve «Helâl kılınıp da Allah'ın en çok beğenmediği, kullanılmasını istemediği şey talâktır», aynı yerler, buyrulur. Yine hadiste «Dünya metaı, varlıkları arasında salih ve güzel huylu kadından üstün bir şey yoktur» buyrulur. İbnü Mâce, nikâh 5. Bir kimse talâk-ı bâini verdiğinde (bir defada üç kere boşamayı belirten) sözler kullandığında Şâfiî fakihlerinin çoğuna göre üç talâk sayılır, bazıları ise 1 talâk kabul eder. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 6, s. 426, 427.

(46) Devlet İstatistik Enstitüsü, Evlenme İstatistikleri 1971, 1972, 1973. Boşanma İstatistikleri 1971, 1972, 1973.

Şu üç yıllık evlilik ve boşanmayla ilgili rakamlara bakılacak olursa yüz binin üzerinde bir il ve mülhakâtında yıllık evlilik miktarı ortalama 52 dir. Nüfûs artışı ise hızlı sayılır. Bundan çıkarılan sonuç; ilk evlenmeler de olsa halkın resmî evlilik merâsimine ilgi göstermeyişidir.

c — MİRÂS HUKUKU İLE İLGİLİ HUSUSLAR :

Hakkâri ve ilçelerinde, tereke İslâm Hukuku kaidelerine göre paylaşılır kanaatı vardır. Ama durum hiç de böyle sayılamaz. Eğer mirâscılar arasında küçük yaştakiler var ise tereke derhal taksim olunur. Zira böyle durumlarda tereke taksim edilmeden hiçbir mal yenilmez. Çünkü ortada küçük yetim kişi veya kişiler vardır. Taksim şekli hiçbir yazılı belgeye dayanmaz. Mirâscılar arasında taksim devamlı olarak sözlü yapılır.

Kızlar hiçbir surette mirâstan payını alamaz. Kız küçük iken mirâs payı verilmişse bile evlenince o payını alıp götüremez. Bu o bölgeye has bir örfdür. Kız yetişkin ise payı ayrılır ama yine de alıp götüremez, böyle bir hareket ayıp ve çirkin sayılır Genellikle kızlar mirâs paylarını gönüllü veya gönülsüz erkek kardeşlerine bağışlarlar.

Daha genel bir kâide şudur : Kadın gayr-ı menkûlden hiç pay almaz, menkûlden icabında pay alır. Kız gelin olup giderken de «Bu ileride miras payını götüremiyecektir» diye onun yerine herhangi bir şey de verilmez (47).

Dul kalan kadınlar umûmiyetle kendi öz çocukları yanında kalır, mirâstan ne pay alır ve ne de pay verilir.

Dağlarda şahısların tasarrufunda bulunan otlakiyeler de mirâscılar tarafından taksime uğrar.

Müteveffa bir vasiyette bulunmuşsa buna aynen uyulur.

Mirâsla ilgili işler köy hocalarına, din görevlilerine danışılır, mahkemelerde açılan tereke davaları yok denecek kadar azdır. Son

(47) Görülüyor ki, İslâm hukuku hükümlerini yani Ferâiz Ahkâmını kendi aramızda uyguluyoruz zannına kapılanlar aslında ne onu ve ne de bugünkü hukuk hükümlerini aralarında uyguluyorlar. Onlardan tamamen ayrı, örf tabi olmaktadır.

zamanlarda Medenî Kanun hükümlerini tercihle mahkemelere müracaat edenler çıkıyor.

ç — BORÇLAR HUKUKU İLE İLGİLİ KONULAR :

Fâizcilik : Fâizin her nevi ve şekli bu bölgede revacta değildir. Hattâ mevduât sahipleri dînî inancı ne olursa olsun namlarına tahakkuk eden fâizleri bankadan almazlar. Ayrıca halk birbirlerine fâizle para ahp vermezler. Bazıları fâiz endişesiyle bankaya para bile yatırmazlar. Gizliden gizliye tefecilikle uğraşanlar cemiyette hiç de hoş karşılanmaz. Para fâizsiz tarla icarsız usûlü vardır. Şemdinli yöresinde bu usûl bilinmiyor (48). Şemdinli, Bey-tüşşebâb ve Uludere taraflarında fâizle bankaya para koymak ve almakta bir mahzûr görülmez.

Gıda maddelerinden bilhassa şeker ve unda ihtikâr yapıldığı gibi otta da ihtikâr yapılır (49).

Zirâî ortaklıkta genellikle üç şekil vardır; 1 — Yarıcılık : Tohumun yarısı tarla sahibinden, yarısı ortakçıdan olmak üzere elde edilen hasılât yarıya bölünür. Bu durumda saman emek sahibi çiftçiye aittir. 2 — Eğer tarla sahibi veya çiftçi tohumun tamamını verirse hasılâttan tohum çıkarılır, geri kalan yarıya bölünür. 3 — Onda birlik ortaklık ki, tarla sahibi hiçbir şeye karışmaz ve sadece gelirin onda birini ister. Buna da onda birlik ortaklık denilir (50).

(48) «Para fâizsiz tarla da icarsız» ifâdesinden maksad; A, B ye fâizsiz olarak 5000 TL. sı ödünç verir ama B ye ait bir tarlayı da para ödenceye kadar kira ödemeksizin eker-biçer, işte buna denilir. Ülke-mizin daha pek çok yörelerinde böyle bir muamele vardır. Ödünç verme ile ilgili bu müessesede «tarlanın icarsız oluşu» şartı fâsid bir şarttır. Akid muteber ve şart fâsid olunca ödünç veren A, B ye ait tarlayı icarsız ekemez. Ortada sebepsiz iktisab veya merhûn mal-dan mürtehinin istifadesi vardır ki, her iki halde de A nın elde ettiği kazanç gayr-ı meşrûdur. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 4, s. 281.

(49) Gıda maddelerinin her nevinde ihtikârda bulunmak İslâm dinince yasaklanmıştır. Bu yoldan temin edilen kazanç da haram sayılır. Ancak otta söz konusu ihtikâr genel olarak bilinen ihtikâra benzer. Zirâ bu pek mümkün olmayan, —ihtikârda aranılan şartları taşımayan— bir ihtikâr nev'idir. İbnü Mâce, ticârât, 6. Müsnedü Ahmed, c. 1, s. 21, c. 2, s. 33. Dârimî, büyü 1, 2 ve Tecrid-sarih tercemesinin c. 6, s. 448 ve devamındaki hadislerin izahlarına bakınız.

(50) Zirâî ortaklık burada oldukça özel bir durum arzeder. Zira toprak fazla verimli sayılmaz. Onun için tohum daha önemlidir. Burada bi-

Selem akdinin uygulanış alanı oldukça yaygındır. Ve bu akid-ler isim olarak da «selem akdi» şeklinde bilinir. Hayvan karnındaki yavrular daha güz mevsiminde iken satılır. Yün, ceviz ve benzeri şeylerde de selem akdi uygulanır (51).

Hayvan ortaklığı bir akid ve anlaşma nevi vardır. Bunun tatbikâtı şöyledir;

Eğer hayvanlar 6 sene müddetle ortaklığa verilirse hayvanın (koyunun) bütün yan ürünleri taraflar arasında yarı yarıya bölüşülür. 3 sene müddetle yarıcılığa verilirse yün ve yavru yarıya bölünür, süt tamamen hayvanı besleyene aittir. Ancak üç sene sonra meselâ koyun sahibinin verdiği esas koyunlardan sağ kalanlar koyun sahibinindir. Eti yenilebilir şekilde ölenlerin eti de asıl koyun sahibinindir. Hayvancılığın kuvvetli olduğu Yüksekova'da koyun ortaklığının bir başka nevi de şöyledir: Koyun sahibi koyunlarını bir şahsa satar. Ancak kış mevsimi boyunca beslemek şartıyla bâyi elinde koyunlar bırakılır. Bahar mevsiminde koyunlar bir üçüncü şahsa satıldığında ilk önce koyunların ilk müşterisi ana parayı alır. geri kalan miktara (kâr veya zarara) ortak olurlar. Hayvanların alafını (yemini) ilk satıcı temin eder. Bu yönden ilk müşteri hiçbir şeye karışmaz. Bu usûle Yüksekova tarafında «Mâve Sultan» denilir.

6 yıllık koyun, sığır ve camuz ortaklığı da yine Yüksekova tarafında biraz farklıdır. Emek sahibi ile mal sahibi bir anlaşma yaparlar ve her sene o anlaşma hükümleri yerine getirilir. 6 ncı senenin sonunda ana ve yavruların hepsini yarı yarıya bölerler (52).

linen ve yukarıda anlatılan zirâî ortaklıkların hükmü İslâm Hukukuna göre şöyledir: Genel kâide; emekle tohum aynı kişide birleşmez. Buna göre birinci nevi ortaklık muteber değil. İkinci nevide tohum tarla sahibinden ise muteberdir. Üçüncü nevi ortaklık kira akdine benzerse de kira ücreti kesin belli olmadığından bilinmeyen bir şeyin ücret tayin edilmesi sebebiyle akid yine muteber değildir. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 5, s. 244 v.d. s. 261 v.d.

- (51) Tarafların birbirinin muzdâr durumlarından istifâde etmemeleri şartıyla İslâm Hukukunda meyvelerde, sebzeler ve hayvanlarda selem akdi câizdir. Selem; hâlen ortada bulunmayan fakat kısa bir gelecekte olması kesin bir şeyi sayı, ölçü, tartı hesabıyla önceden satmak demektir. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 4, s. 182-186 ve 203-205.
- (52) Tarafların rızalarıyla yapılan bu ortaklık nevelerinin her birisi İslâm Hukukunda da muteberdir. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 5, s. 219 v.d. ve bilhassa 238 v.d. na bakınız.

Yaylak ve otlak sahipleri para karşılığı hüdâ-ı nâbit otları satarlar (53). Mer'a ihtilâfları, araziye tecâvüzler çok fazladır.

Hileli müzâyedeler, devir usûlü ve peşin ve taksitle satışlar arasında fiyat farkı uygulaması (54). Yüksekova taraflarında çok fazladır.

Halkın en çok şikâyet ettiği konulardan birisi de rüşvettir. Haklı veya haksız bir takım işlerin yapılmasında rüşvete sık sık müracaat edilir. Bu konuya zorlayan, biraz da vatandaşların işinin düştüğü iş yerleridir. İleride kaçakçılık bahsinde konuya yine dönülecektir (55).

d — CEZA HUKUKUNU İLGİLENDİREN KONULAR :

Hakkâri ve benzeri illerimize gitmeden, o yerler hakkında, günlük hukukî konularda insan müsbet veya menfi bazı şeyler işliyor. Bunların hakikâtle ilgisini tesbit için gidildiğinde söylenen değil, söylenilmeyen birçok şeylerle karşılaşılıyor. İşte bunlardan bir kısmı da ceza hukukunu ilgilendiren konulardır.

Kan davası mevcuttur. Kasden ve hatâen katil ve müessir fiil ikâında mağdurun kendisi veya tarafları hukuk mahkemelerinde maddî ve mânevî tazminât talebi yerine, suçlu taraf ile oturup anlaşma yapıyor ve bir miktar para alıyorlar ki buna «Diyet, kan

(53) Bir kimsenin kendi otlakiyesinde, hiçbir emek sarf ederek yetiştirmediği, kendiliğinden biten ve ihtiyacından fazla olan otları para karşılığı satması İslâm Hukukunda münâkaşa konusu olup hâkim fikre göre; doğru değildir. Çünkü hadis-i şerifte «İnsanlar üç şeyde ortakdırlar; su, ot ve ateş» buyurulmuştur. Ebu Davud, büyü 60. İbnu Mâce, rehî 16. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, el-Emvâl, s. 297. Müsnedü Ahmed, c. 5, s. 364. Arazi sahibi mülk olmayan arazide ot bulamıyan kimsenin ihtiyacını karşılayacak kadar ot zabtına ve istifadesine mâni olamaz. Ebû Ubeyd, a.e., s. 298 v.d. Nihâyetü'l-Muhâtac, c. 3, s. 445 v.d.

(54) Bunların herbirisi İslâm Hukukunca yasaklanmıştır.

(55) Rüşvet, ülkemizde hergeçen gün ictimâî bir hastalık halini almaktadır. Önüne bugünkü mer'î mevzûât, tahsil ve terbiye ile geçmek çok güçtür. Müeyyideleri artırmak gerekir. Eğer güç olmasa idi bugüne kadar bu ictimâî hastalık artmaz aksine azalardı. Hadis-i şeriflerde yasaklanmıştır. Nitekim bir hadiste; «Allah ve Rasûlü rüşvet alana da rüşvet verene de lânet etsin» buyurulmuştur. Tirmizî, ahkâm 9. Ebû Davud, akdiya 4. İbnu Mâce, ahkâm 2. Müsnedü Ahmed, c. 2, s. 164, 190, 194.

bedeli, müsâleha bedeli, hıyn bedeli» demektedirler. Zira böyle bir para veya ayn, cürüm ceza mahkemesince görülse de yine verilir. Hâl böyle olunca bu terim İslâm Hukukunda mevcut olan diyet müessesesinin ifâde ettiği anlama gelmiyor, yalnızca bir isim benzerliği vardır o kadar.

Diyet verilen yerlerde, cemiyette ictimâî mevkii yüksek olanlar (aşiret reisleri) bir araya gelirler, din görevlilerinden de aralarına alırlar ve diyeti tesbit ederler. Şemdinli ve Çukurca taraflarında Irak tarafından gelen şeyhler diyet meselesini çözmektedir. Şöyleki; katil vak'alarında öldürme eğer kasıtlı ise diyet olarak meselâ 50 bin TL. sı ve suç âleti silah verilir. Bu miktar 100 bin TL. ya kadar çıkar. Bu miktar şer'a göre değil örfe göredir. Hatâen katillerde para miktarı daha azdır, silâh da verilmez. Yaralamalarda yaranın diyeti cinsine göre değişir. Yaralamada kasıt yoksa diyeti de gerekmez. Birçok aileler hatâen katillerde de diyet almazlar.

Diyet denilen işbu tazminatı ödeme şekli aileden aileye değişir. Bazı aşiretlerde aşiret mensupları müştereken öder. Küçük ailelerde suçlunun kendisi öder. Diyet genellikle nakid olarak verilir. Eskiden ve hâlen bazı yerlerde tarla da diyet olarak verilir ki, o tarlaya «kan tarlası» denilir. Tarla kan bedeli olarak tesbit edilince tapu ferağ zâhiren satış senedi ile yapılır. Diyet olarak para tesbit olduğunda onun karşılığı menkûl mal da verilebilir.

Bu diyet mağdurun bizzat kendisine, küçükse velisine ve mak-tûlün en yakın erkek mirâscılarına verilir. Buna rağmen dava âmme davası olup takibi şikâyete bağlı değildir. Diyetin tatbik sebebi; iki tarafı barıştırmak ve sürüp giden kan davasına son vermektir. Diyet verildikten sonra mağdur şahsî davasından vazgeçer, hukuk mahkemesine başvurmaz. Uludere ve havâlisi ile Bey-tüşşebâb'ın bazı aşiretleri arasında diyet usûlü yoktur. Oralarda tarafların aşiret reisleri bir araya gelirler ve birbirlerine meselâ sigara ve benzeri şeylerle ikramda bulunarak birbirlerini bağış-larlar, barışırlar. Böyle bir tatbikâta rağmen kan davası sürüp git-mektedir (56).

(56) Diyetle ilgili olarak buraya kadar anlatılanların hepsi ve tatbikât o yerlere mahsus bir örfdür. İslâm Hukukunda bir müeyyide ve mü-essesese olan diyetle buradaki arasında sırf bir isim benzerliği vardır, o kadar. Ancak sulh bedeli denilmesi doğrudur. Çünkü asıl amaç;

Diyet usûlüyle ihtilâfı çözmeye bazı dînî kâidelerden, özellikle sulhlaşmayı tavsiye eden hükümlerden istifâde ve onları delil gösterirler. İşte böyle bir helâllaşma ve sulha rağmen mağdur tarafı mahkemede maddî ve manevî tazminât talep ederse her iki tarafın adamları buna güvenir. Sulhu bozmak gayr-ı ahlâkî bir davranış sayılır. Birkaç bölge hariç böyle bir diyetle her geçen gün kan davalarının kısmen de olsa azaldığına bazı yerliler kânidirler. Sulha yanaşmayı mensubu olduğu aşiret ve aile fertleri de desteklemez.

Mala tamaen cana kıyılmaz, mal için hiçbir katil vak'ası yağma ve gasb yoktur (57). Kiralık kâtil söz konusu değildir. Kız kaçırma ve tarla davalarında da adam öldürmelere rastlanılır.

Bölgede mevsuf hırsızlık yoksa da basit hırsızlık vak'aları sık sık oluyor. Böyle durumlarda ekseriya mahkemeye gidilir. Hırsıza ebeveyni bile sahip çıkmaz. «Cezası ne ise bulsun» diye beddua ederler. Halk arasında yalan şahitliği ve rüşvet vermek oldukça yaygındır (58). Zinâ ve benzeri suçlarda mücrim ekseriya mahkemeye verilir. Elllerinden gelirse intikam yolu tercih edilir. Bazılarını da affettirmek suretiyle veya araya giren aşiret reisleri kapatmaya çalışırlar (59). İçki ve kumar suçları ne il merkezinde ne de ilçe ve köylerde yaygındır Müskirât son yıllarda biraz fazla tüketiliyorsa da daha çok dışarıdan gelenler kullanıyor.

Gizli kalmış suçlardan eroınman ve livata yok ise de resmiyete intikâl etmemiş zinâdan bazan söz edilebilir. Bunlar ya adliyeye intikal etmiyor veya ettirilmiyor. Bunun sebebi; çevrenin dar-

taraflar arasındaki anlaşmazlığı sona erdirmektir. Sulh bedeli de tarafların karşılıklı rızalarıyla tesbit olunur, bazan sembolik bir şey de sulha vesile sayılır. Konunun İslâm Hukuku hükümleri ışığında izahı için; Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 7, s. 315 v.d. Abdulkâdir Udeh, et-Teşriu'l-Cinâf, c. 2, diyet için s. 176-183, sulh için 167-169 a bak.

- (57) Bu nevi yol kesme ve soygunlar daha ziyâde Güneydoğu Anadolu'da Mardin ve havalisinde yapılmaktadır.
- (58) Yalan şehâdetin ve rüşvetin dînî ve laik hukukta kötülüğünü, yasaklığını açıklamak için delile lüzum yoktur.
- (59) Zinâ gibi aile ve cemiyeti kökünden sarsan bir suçun İslâm Hukukunda affı söz konusu değildir. İslâm Hukuku gerekli ceza ne ise onun aynen tatbikini ister. Onun için ne modern hukukta ve ne de İslâm Hukukunda zinâ cürmünden doğan bir misilleme ve intikâm söz konusu değildir.

lığı, çoğu defa tarafların akrabalığı ve ihbâr vâki olduğunda aşiretin izzet ve şerefini yitirme korkusudur. Kalabalık nüfusun, yakın akrabaların dar evlerde kalışlarıdır. İlçelerin birisinde çocuk sevici ve kullanıcı birisi cürmü meşhûd halinde yakalanıyor ve hemen tutuklanıyor. Çok geçmeden, başta mağdurun akrabaları olmak üzere ilçe halkı toplu halde mahkemeye yürüyor ve mevkûf sanığın kesin surette tahliyesini istiyorlar. Psikolojik baskı altında kalan idareciler halkı teskin ve bir vukuâtın çıkmaması için gerekli ne ise onu yapıyorlar (60). Halbuki benzeri bir cürüm Orta Anadolu'da nüfusu biraz daha kalabalık bir ilçede işleniyor, sanık kolluk kuvvetlerinin yardımıyla linç edilmekten kurtuluyor. Emniyet tedbiri altında duruşmalar yürütülmüş ve mahkûm kişi hânesini bilinmeyen bir yere nakletmiştir, cezasını da yine bir başka yerde çekmektedir.

e — KAÇAKÇILIK :

Bölgenin ferdi ve ictimâî hastalıklarının en başında gelir. Hakkâri, yurdumuzun Irak ve İran'la komşu düşen, hududu olan bölgesindedir. Beytüşşebâb ve İl merkezi hariç, Uludere ve Çukurca ilçeleri Irak'la, Şemdinli ilçesi hem Irak ve hem de İran'la, Yüksekova ilçesi de yalnız İran'la komşudur. Gerek Irak ve gerekse İran'ın Türkiye ile komşu olan bu bölgelerinde aynı mahallî dili (Kürdceyi) konuşan müslüman ve hattâ birbiriyle çoğu defa akraba olan halk oturmaktadır. Bir bakıma parçalanmış aileler halindedirler. Hattâ Beytüşşebâb halkının bile pek çok akrabaları Irak tarafındadır.

O çevre halkının akrabaları dil birliği ve araziyi iyi tanıyışları sebebiyle resmî veya gayr-ı resmî yollardan karşılıklı ve kolayca gidiş-gelişlere sebep oluyor. Pek tabii bu gidiş-gelişler ne ülke ekonomisi ve ne de ülke güvenliği açısından faydalı sayılır. Sebebine gelince: hem Irak'dan ve hem de İran'dan gûya öşür ve zekât toplamak için gelip de halk arasında mevcut idare aleyhine menfi propoganda yapanlar mevcuttur. Halkı bunlara karşı uyardırma din görevlileri yetersiz kalıyor. Dahilde pek çok müslüman vatan-

(60) Suçları ve suçluları gizleme, ihbâr etmemenin asıl sebebi; pek tabii ne dinî ne ahlâkî ve ne de hukûkîdir. Bu, tamamıyla bölgede aşiret hayatının hakimiyeti, şeref ve itibarı yitirme korkusundan doğmaktadır.

daş dururken çeşitli nedenlerle öşür ve zekât harice kaçırılıyor ve halk nazarında bu normal telâkkî ediliyor (61).

Kaçakçılık mevzularına gelince; Türkiye'den o taraflara bol miktarda canlı hayvan, un şeker, yağ, bal, v.s. gıda maddeleridir. O taraftan Türkiye'ye sokulanlar ise; bol miktarda silah ve mühimmâtı, ucuz giyecek maddeleri, ev eşyası ve gaz yağı gibi şeylerdir. Bunlardan hayvan kaçakçılığına temas etmek gerekirse:

Et ve Balık Kurumu bugüne kadar o bölgede bir kombina kurmuş, şube açmış değildir, şu anda Yüksekova'da bir tane inşa edilmektedir. Tüccar da buralara zaman zaman gelip mal almıyor. Senede bir defa geliyor ve çok düşük fiyatla mal satın almak istiyor. Onun için hayvan sahipleri her türlü tehlikeyi göze alarak sürüler halindeki canlı malını komşu ülkelere götürmeye karar veriyor. Zira malını orada değer fiyatıyla satacak, dönüşte ucuz bazı mallar getirecek, değeri yüksek olan Irak veya İran parasını Türk parasına çevirirken bir kârı söz konusu olacaktır. Fakat asıl konu; canlı malların hududu geçmesidir. Nâdiren hiçbir gümrükçü ve vazifeli ile karşılaşmadan hudud geçilip gidilir. Çoğu zamanda hudud vazifelileriyle karşı karşıya gelinir. İşte o zaman hâdise şu şekillerden birisine dökülür.

1 — Bazan mal kaçırılacağını öğrenen hudud görevlileri, mal sahibini ikâz eder ve böyle bir işe girişmemesi kendisine bildirilir, başka bir takibâta girişilmez.

2 — Bazan mal henüz hududa gelmeden ,mal sahibi niyyetini hudud görevlilerine anlatır. Onlar da bu duruma izin vermezlerse adam geri döner, gider. Hakkında bir işlem yine yapılmaz.

3 — Bazan hudud vazifelileriyle mal sahibi maddî bir şey karşılığı anlaşılır ve hayvanları da geçirmeye muvaffak olurlar. Bu uygulama da nâdiren olur. Ne mal sahibi ve ne de görevli kişiler hakkında bir işlem yapılabilir.

4 — Bazan da hudud görevlisi mal sahibiyle maddî bir şey karşılığı anlaşır ve mal sahibi bunları verir. Fakat o hudud görev-

(61) Halbuki dînî bir vecibe sayılan zekât ve öşürün sarf mahalleri yakın akrabalar mahalle halkı kısaca en yakın çevredir. Hattâ yakın çevrede muhtaçlar durup dururken bu vecibelerin başka yerlere naklini İslâm Hukukçuları doğru bulmaz. Nihâyetül-Muhtâc. c. 3, s. 135 v.d.

lisi üst makamlara «Bugün veya gece hududdan mal kaçırılacağını istihbâr ettiği»ni bildirir. Her şeyin yolunda gittiğini sanan mal sahibi hududu geçmek üzere iken mallarıyla birlikte yakalanıverir. Mallar müsâdere ve kendisi de mahkemeye sevk edilir. Müsâdere edilen mallar gümrük tarafından açık, alenî müzâyedeye çıkarılır. Hayvanların ya asıl mâliki ya yakın akrabaları alenî müzâyedeye girer fiyatı pek artırmadan mallarını alırlar ve tekrar gayr-ı resmî yoldan kaçırma fırsatını kollarlar. Gümrük bazan müzâyedeye satışa çıkarma yerine, sürüyü o bölgedeki askerlere yedirilmek üzere birliklere verir. Bu durumda malların gümrüğe tekrar teslim ve satışını temin için araya bir kısım nüfûzlu kişiler konulur, ortada pek çok şeyler döner.

5 — Çoğu zaman mal sahibi, hudud vazifelilerine hiç haber vermeden hayvanları geçirmeye çalışır, yakalanmazsa geçip gider, yakalanırsa kendisi mahkemeye verilir, hayvanları da gümrüğe ve ya askerî birliklere teslim edilir. Mahkemeye verildiğinde cezaî takibâtтан kurtulmak için her türlü kanûnî veya gayr-ı kanunî bir takım yollara müracaat eder, hayvanlar için de aynı şeyi dener, kapıları zorlar.

6 — Bazan da yalancı şâhitler bulmak suretiyle onların şu şekilde ifâde vermesini temin ve malını ve kendisini kurtarma yolunu araştırır. «O, mallarını falan otlakiyede otlarken hudud görevlileri gelip hayvanlarını götürmüştür. Hiçbir kusuru yoktur» derler. Böyle bir şehâdet üzerine delil de bulamıyan karşı taraf ve hâkim ne yapabilir? Kanun neyi âmir ise onu...

Su sayılan kaçakçılık nevelerinin her birisinde vatandaş yaptığının dinen doğru olmadığını biliyor. Din görevlileri uyarda bulunuyorsa da vatandaş «mebûriyet altında böyle bir iş yaptığını» beyanla işi önemsemiyor.

Cansız eşya, tabanca, radyo v.s. elektrikli malzemeler, giyim eşyası gibi şeylerin kaçırılmasında da uygulama hep aynıdır. Çoğu zaman cemiyetin en fenâ hastalığı, rüşvet maalesef araya giriyor. Bundan da hem vatandaş ve hem de devlet büyük ölçüde zarar görüyorsa da veren ve alan bu zararları hiç düşünmüyor. Böyle bir ihmâlin sonucu bilhassa yurda giren hafif silahlar ve mühimmâtı askerî birliklerimizin elindeki silahlardan çok daha modern olduğu söylenir. Her erkeğin elinde en az birkaç modern tabanca veya makinah tûfek vardır. Yaylalarda yaz aylarında makinah tûfek

seslerini işitmek olağandır. Uludere Belediye Başkanının öldürülmesinde kullanılan modern silahlarla askerimizin elindeki silahların durumunu olaya şahit olanlardan işitmek yeterlidir.

f — İBÂDETLER VE DİĞER KONULAR :

Araştırma esnasında görüşülen kimselerin ifadesinden ve günlük hayatta görülenlerden anlaşılan husus; Halkın câmi ve cemaate ilgisizliğidir. Câmiler boş, kahveler doludur. Eski bir kasaba iken bugün birkaç hanelik köy haline gelen Nehrî'de ve Beytüşşebâb ilçesine bağlı 1000 den fazla nüfusu olan Yeşilöz köyü ve benzeri meskûn mahallerde ne câmi ne imam ve de müezzin vardır. Halk ise tamamen müslüman. Din eğitimi veren kurs ve okulların bulunmayışı yeni neslin dînî eğitimden marûm yetişmesine yol açıyor. Okullardaki Din Dersi öğretmenlerine, karşı görüşteki öğretmenler derhal «Faşist» damgasını vuruyor, aleyhinde asılsız propogandalara girişiliyor, din aleyhtarı propogandalar yapılıyor. Böylece öğretmen talebesi üzerindeki otoritesini yitirmiş oluyor. Yalnız Din Dersi öğretmeni mi? Bunun yanında gayretli ve iyi niyetli memurlar için de durum aynı. Pek çokları kısa bir süre sonra faşistlikle itham ve yerlerinden naklediliyorlar, nakillerine sebep olanlar ise yerlerinde bâki, işlerine devam ediyorlar. Bir siyâsî görüşün karşısında olan görüşlerin hepsi aynı paralelde düşünülüp değerlendiriliyor. Câmi kürsüsünde vaaz veren hoca efendi bile oralı olmasına rağmen faşistlerin ajanı olarak vasıflandırılıyor. Devletin tam veya eksik iyi veya kötü faaliyet gösteren her türlü eğitim müesseseleri bulunmasına rağmen din eğitimi veren okulların bulunmayışı, iyi ve kötüyü karşılaştırma imkânından mahrum, şartlanmış kafaların yetişmesine yol açmıştır.

Bir kimse sağlığında «Ben ölünce şu kadar lira veya şu kadar koyunumu hayır yapın diye vasiyette bulunur» ve nitekim bu nevi vasiyetler de yerine getirilir. Eskiden gayr-ı menkûl vakıflar var idiyse de şimdilerde vakıf yapılmıyor. Ama mütevellîler elinde bulunan vakıflar vardır. Onlar geliri istedikleri gibi harcıyor. Mâbedler v.s. hayır müesseseleri yalnız halkın yardımıyla idâre ediliyor. Halkda pek vakıfta bulunma arzusu yoktur.

Zekât ve öşür oldukça enteresan durum arz eder. Her şeyden önce halk zekâtını ve öşrünü tam sıhhatli ödemez. Yaygın mezheb Şâfiî olunca kadınlar zînet eşyasının zekâtını vermiyorlar. Hatta

bazı hallerde koca Hanefî mezhebinde olmasına rağmen karı, sırf zînet eşyasının zekâtından kurtulmak için Şâfiî mezhebinde kalıyor. Eğer zînet eşyası senede iki veya üç defa takılmazsa onun da zekâtı icâb ediyor (62).

Hububâtta muhtaç kişilere öşür verilir. Pirinç kısrılı olduğundan 1/20 si öşür verilir. Buğday ve arpada 1/10 dur. Nisâb; 5-6 merkep yüküdür ki, yaklaşık 600-700 kg. dır Şemdinli. Beytüşşebâb ve Uludere'de mahsûlün öşrü pek verilmemektedir (63).

Hayvanların zekâtı ise; eğer hayvanlar kapalı bir yerde 3 günden fazla yemle beslenirse zekâta tabi değildir. Yüksekova tarafında bir ara bu fikre itibâr edilmişse de şimdilerde 6 aydan fazla otlatılmalarda otlatılan hayvanın zekâtı verilir. Bazı hocalar da «hayvanların alafı orakla biçilirse o hayvanların zekâtı verilmez» demişlerdir ki tatbikât hep böyle ceryan etmektedir (64).

Ticâret maksadıyla elde bulundurulan hayvanlar ve diğer malların kıymetlendirilmesi yapılır ve zekâtı o kıymet üzerinden ödenir. Zekâtın para olarak ödenmesi fikri yaygındır. Tatbikâta mal olarak da verilir. Hububâtta verilen öşür genellikle rastgele kişilere, bazan da imam veya müezzine verilir. Zekât veya öşür toplayan medreseler, tekkeler v.s. kuruluşlar yoktur.

(62) Şâfiî mezhebine göre; süs, zînet eşyası olarak kullanılan altın, gümüş ve benzeri şeylerin zekâtı gerekmez. Ancak zînet eşyası olarak alınan bu şeyler maksadına uygun olarak kullanılmazsa kenz hükmüne tâbi tutulur ki, o zaman zekâtı verilir. Hakkâri yöresinde işbu kullanma da senede en az iki veya üç defa takmakla fiilen gerçekleşmiş olur. Fıkıh kitaplarında kesin bir açıklık ve rakam belirtilmiyor. Hanefî mezhebine göre ise; altın ve gümüşten mamul zînet eşyasına, takılsın veya takılmasın zekât vermek gerekir. Nihâyetül-Muhtâc ve hâşiyeleri, c. 3, s. 84, 85, 89.

(63) Bu konular fıkıh kitaplarında da hemen hemen aynıdır. Tatbikât ile nazariye arasında bir yakınlık mevcuttur.

(64) Şâfiî mezhebine göre; aynen Hanefî mezhebinde olduğu gibi, senenin yarısından fazlasını otlarda otlamak suretiyle geçiren hayvanlar zekâta tâbidir. Bu süre içinde yem de verilirse o zaman hayvan yem verilmeden de yaşayabiliyorsa sâimedir, zekâtını vermek gerekir, bir yaşama imkânı yoksa zekâtı icab etmez. Ancak verilen yem çok az bir zahmet veya para ile sağlanıyorsa hayvan yine her hal ü kârda sâime (otlaklarda beslenen hayvan) sayılır ve zekâtı icab eder. Nihâyetül-Muhtâc, c. 3, s. 66, 67.

Sadaka-ı Fıtırda yaygın olan âdet şudur; Fıtıra, Ramazan ayında en çok yenilen hububâtta verilir (65). Meselâ arpa ise arpadan, buğday ise buğdaydan verilir. Sadaka-ı Fıtır genellikle peşin ödenir. Bazan da ödeme gücü olmayan kişi, bir fitra miktarını evindeki nüfûs sayısı kadar devr eder ve o miktar kadar borçlanılır (66). Ödenilen fitra miktarı Şâfiî mezhebinde Hanefî mezhebinden biraz daha fazladır (67). Son zamanlarda buğday bulamayan halk Hanefî mezhebini takliden fakat miktarı Şâfiî fıkhının tayin ettiği miktar olmak şartıyla para olarak da verir. Toplu yaşayan ailelerde bu işle bir kişi meşgûl olur, bu işleri vekâleten o yürütür. Çoğu aileler fıtralarını karşılıklı birbirlerine devrederler. Faraza 10 nüfûslu bir hâne reisi ile 8 nüfûslu bir hâne reisi fıtralarını karşılıklı birbirlerine devrederler. Böylece 10 nüfûslu hâne reisi 2 nüfûs için fitra ödemekle kurtulmuş olur, 8 nüfûslunun elinden bir şey çıkmamıştır (68).

Kurbân, genellikle hacca gidenler kurbân kesmeyi nefesine vâcib telâkki eder ve her sene keser. Hacca gitmemişse isterse keser, isterse kesmez. Kesenlerin miktarı her geçen gün biraz daha artıyor, ancak kalabalık hânelerde yalnızca hâne reisi keser (69).

(65) Nazariye de böyledir. a.e., c. 3, s. 122.

(66) Her ne kadar tatbikât böyle ise de nazariyede Şâfiî mezhebine göre; Sadaka-ı Fıtırın, bayram gününden geriye özürsüz bırakılması haramdır. Zâten ödeme gücü olmayanlara vâcib değildir. Bunun için ölçü de bayram günü ve gecesinde kendisi ve bakmakla mükellef olduğu kişiler ve hayvanlarına ancak yeteri kadar yiyecek ve içeceği bulunan kişinin gücü, imkânı var sayılmaz. Bundan fazla olan kişi fitra ödemekle mükelleftir. Fıtıra ödemekle mükellef kişi fitrasını ödeyince muhtaç hâle düşecekse bu kişi yine vecibesini yerine getirebilir ama kendisine de fitra verilebilir. a.e., c. 3, s. 111, 112, 114.

(67) Şâfiî mezhebinde fitra verilecek gıda maddelerinde miktar yönünden bir ayırım yapılmaz. Hepsinden de 1 Sa (bir ölçek adı) verilir ki bu da yaklaşık olarak 1040 dirhem eder. Bugün bazı yerlerde Sa'a kile de derler, metrik sistemle yaklaşık 3040 gr. eder. el-Ümm, c. 2, s. 66, 67, 68. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 3, s. 68 v.d., 120.

(68) Eğer taraflar fitra verilmeye müstehak birileri ise bu işlem câizdir, aksi halde dînî bir vecibenin yerine getirilmesinde başvuru hile sayılır ki, ibâdet konularında hile-i şeriyenin yeri yoktur, yapanlar günâhkâr sayılır.

(69) Nazariyede böyle bir hüküm yoktur. Şâfiî mezhebinde kurban kesmek müekked sünnettir, akikâ kurbanı ise vâcibtir. Bak el-Ümm, c. 2, s. 223. Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 8, s. 131, 145, v.d.

Akika kurbanı kesilmiyor. Çok ender şartlarda ve meselâ gelini üçüz doğuran bir zengin kişi bir sığırı akika eder. Aslında bu yörede akika kurbanı geçerli bir dînî görev olarak düşünülmez. Yüksekova tarafında ise akika kurbanı şöyle anlaşılmaktadır; Eğer bir kimsenin 7 çocuğu ölürse o zaman doğan 8. ci çocuğa bir kurban kesilir ki, işte bu akika kurbandır, başka hiçbir zaman ve şartlarda kesilmez (70).

Köylerde hemen herkes orucunu tutar, il ve ilçe merkezlerinde ise alenen oruc yemeye kimse cesaret edemez, oruc tutmayan kişi de günlük hayatta orucunu tutar görünür.

Ağaçlara çabut bağlama, mezara taş atma ve benzeri bâtil âdetler vardır ve bunlar genellikle bir dilek, murat içindir. Osmanlı İmparatorluğu zamanında küçük bir kasaba iken bugün üç beş hânelik küçük bir köy hâline gelen Nehri (= Bağlar) da mevcut bazı kabristanları sağlam-sakat, çocuklu-çocuksuz herkes gelip ziyâret eder, kurban keserler ve köy halkına dağıtırlar.

Tarikâtla uğraşan ve o yola sülûk etmiş kişiler çok azdır. Şu anda yalnız Şemdinli'de ve özellikle Nehri'de bazı erkek ve kadınlar Nakş-i bendî tarikatında olup kendi aralarında, kadınlar ayrı erkekler ayrı, zikirde bulunurlar.

Dînî ve dünyevî meselelerinde halk eskiden din görevlilerine daha çok müracaat ederdi. Şimdi ise hergeçen gün müracaat edenlerin sayısı azalmaktadır. Sebebi ise; dînî şuurun zayıflaması, din görevlilerinin az ve yetersiz oluşu halk ile istenilen seviyede bir diyalogun kurulamayışıdır. Hattâ bir yerlinin ifâdesiyle «Eskiden daha çok din bilgini vardı. Şimdikiler ise, isim bilâ müsemmâdır (yani ismen var ama taşıdığı isme lâyıf değil)». Uludere taraflarında bir ara Hafız Abdullah diye birisi varmış ki, evinde Kur'ân okutmuş ve bugünkülerin anlattığına göre bazı yönlerden Mısırlı meşhur hâfız Abdalbâsıt Abdussamed'den daha kuvvetli imiş. O bölgenin hâfızları hep onun dizinin dibinde yetişmiş ve bu talebeler de hal-

(70) Bu tamamen bölgenin âdeti olup dînî yönü yoktur. Zira akika kurbanını kesmek Şâfiîlerce vâcibtir. Delilleri de: «Çocuk akikası ile teminat altındadır ve doğumun yedinci günü kesilir, saç traş edilir ve adı konulur» şeklindeki haberdır. Tirmizî, edâhî 21, İbnu Mâce, zebâih I. Mesnedü Ahmed, c. 5, s. 17. Binâenaleyh her yeni doğan çocukta kesilmesi gerekir. Ama görüldüğü gibi çok nâdir ahvâlde yerine getiriliyor. Bak Nihâyetü'l-Muhtâc, c. 8, s. 145 v.d.

ka imamlık eder mes'eleleri çözerdi. Şimdikiler ise söylediği ile amel bile etmiyor. «İlim arttı ama diyânet azaldı» (71).

1974 ve 1975 YILLARINDA HUKUK VE CEZÂ DAVALARININ BAZISINA DAİR İSTATİSTİK

Araştırma yeri Hakkâri ve havalisinde halkın günlük hayatı ve davranışının küçük çapta da olsa bir görünüşü için 1974 ve 1975 yıllarına ait ve mahkemelerden elde edilen hukuki ve cezâî davaların bir dökümünü vermek belki söylenenleri aydınlığa çıkarmada faydalı olacaktır (72).

HUKUK DAVALARI

| Davalar | Hakkâri | | Yüksek- ova | | Şemdinli | | Beytüş- şebâb | | Ulu- dere | |
|--|-----------|---------|----------------|---------|----------|---------|------------------|---------|--------------|---------|
| | 1974 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 |
| TOPLAM | 119 | 112 | 124 | 103 | 34 | 43 | 34 | 37 | ? | ? |
| Boşanma | ? | ? | 5 | 5 | 1 | 1 | — | 1 | ? | ? |
| Nafaka | ? | ? | 1 | 2 | — | — | — | 1 | ? | ? |
| Vasi ve kayyım tayini | ? | ? | 2 | 3 | 4 | 1 | — | — | ? | ? |
| Yaş ve isim tashihi | ? | ? | 34 | 38 | 8 | 19 | 16 | 18 | ? | ? |
| Vasiyet ve ölüme bağlı tasarruflarla ilgili | ? | ? | 54 | 81 | 5 | 7 | 7 | 6 | ? | ? |
| Men'i müdâhale | ? | ? | 28 | 54 | 14 | 11 | 6 | 10 | ? | ? |
| Evlenmeye izin | ? | ? | — | — | — | 1 | — | 1 | ? | ? |
| Alacak ve Tazminât | ? | ? | — | — | 2 | 3 | 5 | — | ? | ? |

71) Bu beyanlar Uludere'de oturan, kültürlü bir din görevlisi Molla Abdulmecid Efendiye aittir.

72) Davalarla ilgili bütün dokümanları görmek ve lüzumlu bilgileri almakta müsaadelerini, yardımlarını esirgemeyen hâkimlerimize, savcılarımıza ve mahkeme kâtiplerine burada şükranlarımı kaydedirim.

CEZÂ DAVALARI

| Davalar | Hakkâri | | Yüksek- ova | | Şemdinli | | Beytüş- şebâb | | Ulu- dere | |
|--|-----------|---------|----------------|---------|----------|---------|------------------|---------|--------------|---------|
| | 1974 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 | 74 - 75 |
| T.C.K. md. 125-145 | — | 1 | — | — | — | 1 | — | — | — | 6 |
| » 146-167 | — | — | — | — | 1 | — | — | — | — | — |
| » 174-201 | — | — | — | — | 2 | 2 | — | — | — | 1 |
| » 202-253 | — | 9 | — | — | 6 | 7 | 2 | — | — | 7 |
| » 254-281 | — | — | 3 | 1 | 2 | — | 15 | — | — | — |
| » 282-310 | — | — | — | — | 2 | — | — | — | — | 3 |
| » 311-315 | — | — | — | — | — | — | 2 | — | — | — |
| » 316-368 | — | — | — | — | — | — | 2 | — | — | 1 |
| » 369-413 | — | — | — | — | 2 | 1 | — | — | — | — |
| » 414-447 | — | 11 | 6 | 2 | 7 | 4 | 4 | — | — | 5 |
| » 448-490 | — | 66 | 17 | 23 | 17 | 13 | 21 | 7 | 12 | 56 |
| » 491-525 | — | 27 | 26 | 24 | 11 | 11 | 20 | — | 1 | 10 |
| » 526-584 | — | — | 9 | — | 4 | 1 | 2 | — | 1 | 1 |
| 6136 sayılı Ateşli Silâhlar hk. Kanuna muhalafet | — | — | 4 | 13 | 5 | 6 | 17 | 62 | 3 | 14 |
| Kaçakçılık Kanununa muhalafet | — | 37 | 21 | 15 | 14 | 7 | 3 | 25 | 2 | 28 |
| Trafik Kanununa muhalafet | — | — | 64 | 59 | — | 1 | — | 1 | — | 10 |
| Orman Kanununa muhalafet | — | — | 1 | — | 3 | 8 | 2 | 2 | — | — |
| Askerî eşyayı satmak | — | 2 | — | — | — | — | — | — | — | — |
| Pasaport Kanununa muhalafet | — | — | — | — | 24 | 14 | — | — | — | — |
| Diğer hususi kanun- lara muhalafet | — | — | 39 | 86 | — | — | 23 | 12 | 4 | — |
| TOPLAM | ? | 153 | 190 | 206 | 105 | 71 | 113 | 109 | 23 | 142 |

Yukarıdaki rakkamlardan da anlaşıldığı üzere ceza davaları içerisinde ilk sırayı T.C.K. md. 448-490 na muhalefet (şahıs aleyhine işlenen cürümler, katil ve müessir fiiller), ikinci sırayı yine T.C.K. md. 491-525 e muhalefet (mal aleyhine işlenen cürümler, hırsızlık ve yağma suçları), üçüncü sırayı ise 1918 Sayılı Kaçakçılık Kanununa muhalefet suçları almaktadır.

SONUÇ

Halkın günlük hayatını göz önünde bulundurmak, misâller, istatistikî bilgiler kaydedilmek suretiyle ülkemizin kapalı bölgelerinden, illerinden, Hakkâri ilimiz ve çevresinde halkın dînî ve ahlâkî yaşayışlarının kısa bir aksi ifâde edilmiştir.

Kültür seviyesi, geçimi, hayat şartları malûm bu yöre halkının, örf ve âdetin tesiri altında yaptığı bir takım işler vardır ki, bunlar bazan dînî ve ahlâkî prensiplere, mer'î hukuka ters düşmektedir. Önüne geçilmesi hiç de imkânsız olmayan bu yanlışlıklar, o yerde kültür ve medeniyet müesseselerinin, eğitim kurumlarının, görevlerini layıkıyla yerine getirmeleri sonucu ortadan kalkabilir. Bu amaçla bir millî ve din eğitimi seferberliği lâzım değil elzemdir. Hükûmetlerimizin kalkınmayı istihdâf eden politikası neticeleri hemence birkaç yıl içinde görülebilir işlere değil, uzun vâdeli eğitim ve mânevî kalkınmalara müteveccih olmalıdır.

Makaleyi teşkil eden başlıklar altında belirtilen hususların üstesinden gelebilmek için ülkemizde hâkim parti politikaları değil, devletin ve vatandaşlarının geleceğini teminât altına alan bir devlet politikasına ihtiyaç vardır. Yatırımlarla, özellikle eğitim ve dînî işlerle meşgûl devlet dâireleri gelişme politikasını yürütürken bu yörelere ağırlık vermeli, öncelik hakkı tanınmalı, tıpkı bir muharebede kuvvetleri bir yerden diğerine intikâl ettirme ve kaydırma gibi, câzib imkânlar ve yetkilerle mücehhez, halk üzerinde müsbet tesir bırakan, meslekte muvaffak olmuş kişileri bu yörelere kaydırmak zorundadır. İşin mâlî portresi ilk görüşte külfetli olabilir semeresi çok daha tatlı ve uzun vâdelidir. Bir baraj milyarlarca mâl olur ve takriben bir milyon kişi faydalanabilir. Halbuki bir milyarlık en az on milyonluk halk kitlesi ve nesilleri, maden ve bilhassa mânen kalkınmış, devlet bünyesinde sıhhatli bir uzuv olarak görevini yürütür.

Böyle bir mânevî birlik ve kalkınmada icrâcılarımıza ne gibi hizmetler terettüp ediyor? Bunu tekrara lüzûm yoktur.

SUMMARY OF THE RESEARCH ON THE RELIGIOUS AND ETHICAL DAILY LIFE OF THE PEOPLE AROUND THE HAKKARI

From the geographical point of view there are many open or closed places, regions in Turkey. Social, economical and spiritual developments and daily life of the people in the closed regions are much more different from those who live in the open regions. All sorts of developments in the closed zones are very slow. The province of Hakkari is a concrete Example of a closed zone.

The organisations of national education and Religious Affairs may not completely carry out their functions, as it is hoped, because of personnel shortage and the impossibility of a controlling system. Although the statistical figures are favourable to Hakkari, the practice and its result has never been paralleled with them.

The religious rules obeyed by the people in their private life, are sometimes appropriate in theory but sometimes customs and traditions are preferred to religious affairs and duties. People can not clearly understand whether their practices are correct or not from a religious and ethical view point. Under the psychological and nomadic pressure people have to carry out some non-religious practices without the knowledge about the consequences such as money paid to the bride's family. To correct such wrong doings will only be possible through their being informed of Islam and its principles without interfering with the law.

This important function may only be carried out through education and is dependant on a conscientious knowledge of religions. Only after this kind of activity, the people around Hakkari will be consciously able to perform their duties and religious and ethical obligations.

THE TEACHING OF ISLAM (Particularly FIQH) IN THE SECULAR TURKISH REPUBLIC

By

Dr. ALI SAFAK

Associate Professor
of Erzurum University - TURKEY

INTRODUCTION

The Turkish nations, who believed in Islam during the Umayyad dynasty and in early period of Abbasids Empire, did strive to spread Islam in everywhere as being a single individual of Islam. While they had runned about from one front to another front for cihad (holy war) as a fronteer in the one hand, they learned how to command to army, to control the state in the other hand. Many well known scholars in positive and religious sciences had been taught among them, an dealt with the teaching of Islam and positive sciences to young muslim generations. So the Turks have been gained their real personality and continuity by Islam. They have done holy war through cihad and education for their both religion and Turkish personality.

In several Islamic empire, they had gained high position and been appointed to the chief commander of army. They obeyed to pure Islamic rules and governed their state according to its rules, when they were governer of a provence or head of the independent state, even when they took over the Islamic Chalifate. They had continuously shoved great respect and regard to pure Islam and its institutions till Benefical Reforms in 1839 a.d. The form of the state, established and governed by muslim Turks, was non secular state. In another words from the begining of Ot-

toman Empire till 1839 the form of the state had been pertained to Islam (1).

From 1839 to 1924 a.d. roughly during one hundred year the state system of Ottoman Empire was neither non secular nor secular, it was mixture system. For there were two kind acts and two kind courts in the legal practice. Outworldly Islamic rules had a possibility of being practiced but Acts of Commerce and Marine and Act of Crimine and some others were all originally secular European acts (2).

The secular state system has been established since 1924. So three kind state systems, the first one is pure Islamic, the second one is mixture (half secular) state and the third one is secular state, may be seen within the history of muslim Turks up to now.

Two very important bills were enacted by parliament on the 2nd of March 1924. The Ministry of Religious Affairs and Awqaf was abolished and the Cheaf of the Religious Affairs Office has been established by the first act, numbered 429. The second act is called The Bill of Unification of Educations, numbered 430. There were many school, controlled and organised by diffirent authority until that date. All of them have been unified and given to the control of Ministry of Education from 1924 (3). In the third period of muslim Turks' history, the state has no offical religion in her constitution, but she has an office which deals with religious affairs of citizens, called Cheaf of Religious Affairs Office. In the second article of the constitution dated 1961, the secularism has been accepted as one of the main bases of the state so Turkish Republic becomed a secular state since 1924. Article 19th of the constitution says that;

«Eveyone has the freedom of conscience, of religious belief and of opinion.»

«Every worship and religious ceremonies, which are not against to the public security or to general moral or to law enacted for those purposes, are entirely free.»

(1) Ali Fuad Başgil, Religion and Secularity, 2nd. ed. Istanbul 1962, p. 177.

(2) op. cit., pp. 179, 180.

(3) Our Law Reporter, vol. I, pp. 93, 96.

«None may be forced to worship, to join to the religious ceremonies or to rituals and to say openly his personal mind on his belief and opinions. None may be blamed because of his belief and opinions.»

«Religious education and its teaching only depend on the personal desire of individuals and on the legal guardians of minors too.»

«None may anyhow exploit and use any wrong manners the religion or religious senses to base even partly the social, the economical, the political and the legal main orders of the state on the religious orders or to obtain political or personal benefit or personal influence.»

«Rules, showed and brought by act, are carried out about those persons or corporations which go out above mentioned rules or provoke others not to obey to those rules, and political parties, which look like to above mentioned persons or corporations, are closed down by the Supreme Court.»

According to above mentioned articles, the official religion of the state had been Islam till 1924. Since that up to now the state has no official religion i.e. secular state (4).

THE SHORT HISTORY OF RELIGIOUS EDUCATION AMONG THE MUSLIM TURKS

After being accepted of Islam as national religion, the Turks have made use of all means in favour of Islamic education and its teaching. They have founded local schools in every quarter and very famous colleges or universities which had played very important roles in the destiny of Ottoman Empire, for teaching Islam. Well known traveller Ibn Batuta, who came to Anatolia during the administration of Sultan Orhan Ghadi (1326-1362 a.d.), wrote that there were colleges which struck him every where even in a small town (5). At the top of the sciences, taught to the muslim children and to adults in local schools and colleges, there

(4) Ali Fuad Basgil, op. cit. pp. 188, 189.

(5) Mehmed Zeki Pakalin, Dictionary of Ottoman's Historical expressions and terms, Istanbul, vol. 2, p. 436.

were Islamic sciences. This, in one respect, was the necessity of the state, pertained to the Islam.

The chain of well known scholars was to be divided in two groups as Muteqaddimoun and mutaakhiroun. The key stone of this division was Sa'd al-Din Masoud Ibn Omar al-Taftazani (1322-1389 a.d.) who lived in the XIVth century (6). However there were very famous scholars on every branches of Islamic sciences, in the Ottoman Empire such as; Molla Housraw (d. 885h/1480), the author of Durar and Gurar, and of al-Talwih, Ibrahim al-Halabi (d. 956h/1549), the author of Multaqa al-Abhur, Ebussuud Efen-di (d. 982h/1574) the author of Fatawa and of Tafseer, and Ibn Abidin (d. 1252h/1836), the author of Hasiyah Durr al-Mukhtar ala Rad al-Mukhtar, so and so. All of those scholars were regarded among the second group i.e. mutaakhiroun and taught in the Ottoman educational foundations. Those institutions dealing with religious education, were reorganised in some point in XIXth. century. At the beginning of XXth. century new institutions and colleges, in which Islamic and positive sciences were taught, were established because of developing new sciences and conditions. All those educational foundations were looked after and administered by different ministries and organisation. After being established new Turkish Republic, all of educational foundations and all sort of education including the religious educations have been given under the control or Ministry of Education by a law, enacted on the 2nd. of March 1924. By the reason of that law the religious education has been given up to the appreciating of governors in the Modern Secular Turkish Republic (7).

THE COLLEGES (MADRASAH) AND LECTURES

In the muslim societies the religion is sole rote which brings together different nations in the same land and keeps them as a whole body under the same flag. For this reason and struggling with ignorance and educating the people and teaching the religion, many colleges had been founded and donated by the society. It

(6) Ali Fuad Basgil, op. cit. p. 280.

(7) op. cit. pp. 191, 192, 280, 281. Ismail Haqqi Uzuncarsili, *The Organisation of Ulema of Ottoman Empire*, Ankara 1965, pp. 227 and so on.

was the first man in the Muslim World Ameer Naser Ibn Sabuk-takeen, judge of Nisabour and the commander of Turks, established a madrasah (college). He founded College of Nasiriyyah in Nisabour in 425h/1033 a.d. According to other records founding of the first Madrasah in the Muslim World was related to Nizam al-Mulk (d. 485h/1092) who was the grant vazeer of Alp Aslan and of his son Malik Shah (8). Each of these madaris (colleges) was a university at that time. Here I do not write their name, I do only mention the list of the lectures :

For example; Madrasah al-Waizeen (college of Preachers) was founded to educate the muslim missionaries. It was three years after priemary education;

At the first year; following sciences were taught to its students :Hadith, Fiqh, Siyar al-Nabi and Islamic History, Preaching and Sermon, Ottoman Literature, Persian Literature, Arabic Literature, General History, History of Turks, Ottoman and Islamic Geography and other positive sciences.

At the second year, following sciences were taught: Tafseer, Hadith, Kalam (Theology), Fiqh, Usul-al-Fiqh (Islamic Jurisprudence), Preaching and sermon, Siyar al-Nabi and Islamic History, and other positive sciences.

At the third year; following sciences were taught : Tafseer, Hadith, Kalam, Fiqh, Usul al-Fiqh, Preaching and Speech, and other positive sciences (9).

As it has been seen that Madrasah al-Waizeen, founded to train and to educate the student who would undertake the duty of telling the religion and of teaching the ignorant people, gave an important place to Islamic sciences particularly to Fiqh and Islamic Jurisprudence in its curriculum.

Madrasah al-Kudzdzat (College of Law) was founded to train muslim judges for the need of the country. Its curriculum included following lectures : Durar (about law of Obligation and

(8) M. Zeki Pakalin, *op. cit.* vol. 2, p. 436. Mumtaz Turhan, *Where are we in the Westernisation*, 5th. ed. Istanbul 1972, pp. 139, 140.

(9) Osman Ergin, *The History of Education in Turkey*, Istanbul 1939, p. 138.

contract of Islam), Majallah, Faraidz (Inheritance Law of Islam), The practice of Shariah, The Law of Awqaf, Muslim Land Law etc.

The curriculum of special class was such as : Inheritance and Testament Law of Islam, Valuable Document, Marriage, Divorce, Confident, Maintenance, The Rules of Awqaf, The Prosedure of Note Book of Participating, Islamic Legal Prosedure etc. (10).

Madrasah al-Mutahassiseen (College of Specialists) : It was the highest religious education to train the specialists and lecturers for all high school i.e. madrasah. There were three departments in its body :

- a — The Department of Tafseer and Hadith.
- b — The Department of Fiqh and Islamic Jurisprudence.
- c — The Department of Kalam, Mysticism and Philosophy.

The curriculum of the Department of Fiqh and Islamic Jurisprudence was as following :

Usul al-Fiqh, Fiqh al-Hanafee, Fiq al-Shafee, Fiqh al-Malikee, Fiqh al-Hanbalee, The Science of Islamic Contradiction and Argument (Ilm al-Hilaf wal-Cadal), Islamic Legal History, and Islamic Comparative Law (11).

All those above mentioned colleges and their curriculums had been established and prepared very carefully to train the students within the best manner in the Islamic view point. Islamic Law i.e. shariah was taught for long time. But all of them have been abolished since 3rd of March 1924 by Act No 430. Article 4th of it says that :

«The Ministry of Education will found a Faculty of Divinity in the University to train the high qualified specialists in religious science and will open seperate secondary school, too, to train Imam and Khateeb (preacher) for religious duty».

So a new period in the view point of religious education has began in the Secular Turkish Republic.

(10) Op. cit. pp. 135, 136.

(11) M. Zeki Pakalin, op. cit. vol. 2, p. 441.

THE TEACHING OF RELIGION IN THE SECULAR TURKISH STATE

A new state has been established by the Turkish Independence War between 1920-1922. She is called Turkish Republic and her official birthday is 29th. of October 1923. The form of administration of the new state is entirely different from the former and the whole of her laws have been taken and translated from the West. Majallah al-Ahkam al-Adliyyah and other laws depending on religion have been abolished since 4th of October 1926, and secular administration has been taken. For this reason Islamic Law was never taught at all at any school.

The General Director of Religious Affairs Office has, however, been established by an Act, numbered 429, since 2nd. of March 1924, to execute the religious service and work of the Muslim population in Turkey of which population are 99% (ninty nine per cent) muslim. But in point of education of Religion, some alteration is faced from 1924 up to now and this is the main topic of this article. I should divide 52 years in different period and closely explain each period such as :

a — From 1924 - to 1930 the teaching of religion

As it has time to time been mentioned under the previous items, all educational institutions i.e. all sorts of schools have been tied to the control of Ministry of Education by Act No 430. Thus all Imam-Hatip School in which imam and waiz (preacher) were trained, was given to the control of Ministry of Education and all kinds of madrasah were burried into the history or left into the history. 29 Imam-Hatip Schools were founded instead of madrasah. It was decreased in number year by year such as; 26 in 1925, 20 in 1926, and only two of them from 1927 to 1930. The latest two were also closed down by the end of 1930 because of student shortage and not to be appointed of graduated student from there. There was no government grant for them (12).

The purpose of Imam-Hatip Schools was to train Imam and Hatip who guide to the muslim people while they pray and do some other ritual action and worship. The curriculum of Imam

(12) Hasan Ali Yucel, Secondary Education in Turkey, p. 54. Nahid Dincer, The Problem of Imam-Khateep Schools, Istanbul 1974, pp. 33, 34.

Hatip School contained several kind religious classes to which any imam or khateep need while they guide to the muslim people.

b — Religious education between 1930 - 1951

During the over two decades there was no official foundation dealing with teaching of Islam. The zealous muslim families trained their own young generation in point of Islam. For this reason the religious conscience in hearts and minds was strong or weak according to the religious information of the families in particularly to the information of head of family.

The General Director of Religious Affairs Office have being faced with the problem of having found well educated person whom it would appoint to the mosques or to the religious office either in town or in city. For it had no power to found a special institution for training its officials. And Ministry of Education had also not employed its charge which was given by Act No 430, article 4th.

The list of religious institutions and societies were as following from 1946 to 1950 :

| The societies | years | 1946 | 1947 | 1948 | 1949 | 1950 |
|--|-------|------|------|------|------|------|
| The Societies Supporting the Honourary Quranic Courses | | — | 1 | 2 | 2 | 5 |
| Mosque Building Com. | | 8 | 28 | 53 | 88 | 142 |
| Soc. of Employees with religious occupations | | 1 | 1 | 1 | 1 | 3 |
| Soc. Supporting Imam-Hatip Schools | | — | 2 | 2 | 2 | 2 |
| Soc. of Honourary Quranic Courses | | — | — | — | 1 | 3 |
| Others | | 1 | 2 | 2 | 2 | 3 |
| | | | | | | (13) |

(13) A. N. Yucekok, The Socio and economic base of Organised religion in Turkey 1946-1968, Ankara 1971, affixes.

As being understood from the above mentioned list these societies were usually a kind of mosque constructing and supporting organisations. Organisations dealing with the training of people were too little to mention.

Let aside to find an intellectual and true religious man in most of the country, it happened to be impossible to find an imam to lead the prayer (namaz) and a hatib to read the hutbe in the mosques, and much more tragic positions have been observed (14). The late Ahmed Hamdi Akseki who had been appointed to be the Director of Religious Affairs Office wrote a report about the religious education and the Religious Institutions on 18/Dec./1950 (15). The public also was warning the politicians in various ways about the importance of the religious training. As a result of these oppressions and tragic experiment, politicians and The Public Party that was in power then, established a 10 month Imam-Hatip course connected to the Ministry of Education after secondary school. The subjects to be taught were Aqaid, Ahlaq (Ethic), Khutba, Quran, Ibadet (Worshipping), History, Geography, Citizenship and First Aid Knowledge (16).

Inclination to such a course was too little, besides the graduates of the course were too far to fulfil the aim hoped for. In Turkey, where democracy with more than one party, was taken place dating from 1946, Journalists and politicians were in a way compulsorily interested in the religious education and listened to the demands of the public.

Towards the end of 1948, optional religion classes of an hour a week in the fourth and the fifth grades of the primary schools were programmed and these lessons are still being taught. In 1949 the Faculty of Divinity of four years a branch of Ankara University, that took the high school graduates was founded in the program especially philosophy, history and the history of religions took place. The curriculum of the Faculty was changed in 1972. and the educational period was raised to five years. The program is as following :

(14) Nahid Dincer, *op. cit.* p. 45.

(15) *op. cit.* pp. 44, 45, 46.

(16) *op. cit.* p. 61.

| Grade I | in a week: |
|-------------------------------|------------|
| Arabic | 18 hours |
| Quran | 2 |
| Bases of Islam | 2 |
| Introduction to Philosophy | 2 |
| Western Language | 4 |
| | <hr/> 28 |

| Grade II | in a week: |
|---------------------------------|------------|
| Arabic | 6 hours |
| Quran | 1 |
| Islamic History | 2 |
| History of Philosophy | 2 |
| Logic | 2 |
| Literature of Islam and Turk | 2 |
| Sociology of Religion | 2 |
| Psychology of Religion | 1 |
| Persian | 4 |
| Western Language | 4 |
| | <hr/> 26 |

| Grade III | in a week |
|--|-----------|
| Arabic | 4 hours |
| Tafseer | 2 |
| Hadith | 2 |
| Islamic Law | 2 |
| Islamic History | 2 |
| History of Islamic Creeds | 2 |
| Literature of Islam and Turk | 2 |
| History of Religion | 2 |
| Psychology of Religion | 1 |
| History of Islamic and Turkish Arts | 1 |
| Western Language | 4 |
| | <hr/> 26 |

THE DEPARTMENT OF TAFSEER AND HADITH

| Grade IV | in a week | Grade V | in a week |
|--|-----------|--------------------------------|-----------|
| Arabic | 4 | Arabic | 4 |
| Tafseer | 4 | Tafseer | 4 |
| Hadith | 4 | Hadith | 4 |
| Islamic Law | 2 | Islamic Law | 3 |
| Islamic Philosophy and Philosophers | 2 | Kalam | 2 |
| Kalam | 2 | Religious and Turkish Music | 2 |
| History of Islamic Creeds | 2 | Pedagogy | 2 |
| History of Islamic Institutions | 2 | History of Turkish Reform | 2 |
| History of Religion | 2 | History of Sciences | 2 |
| History of Islamic and Turkish Arts | 2 | | 25 |
| | 26 | | |

THE DEPARTMENT OF KALAM AND ISLAMIC
PHILOSOPHY

| Grade IV | in a week | Grade V | in a week |
|--|-----------|--|-----------|
| Arabic | 4 | Arabic | 4 |
| Tafseer | 2 | Tafseer | 2 |
| Hadith | 3 | Islamic Law | 2 |
| Islamic Philosophy and Philosophers | 3 | Islamic Philosophy and Philosophers | 3 |
| Kalam | 3 | Kalam | 4 |
| History of Islamic Creeds | 3 | Religious Philosophy | 2 |
| History of Islamic Institutions | 2 | Religious and Turkish Music | 2 |
| History of Philosophy | 2 | Pedagogy | 2 |
| History of Religion | 2 | History of Turkish Reform | 2 |
| History of Islamic and Turkish Arts | 2 | History of Sciences | 2 |
| | 26 | | 25 |

c — Religious Education Between 1951-1971

In 1950, the change of the party in power for the first time, caused important developments in education especially in religious education. The practice of secularism in a very hard way and against the religious education was not profitable for Turkey at all. People believed that the educational system which can progress Turkey, is only the educational system that brings up skillful persons and that necessary steps can be taken by hearing the realities of the country. Another reality which was understood in the field of religious education is that the Turkish people are muslim and willing to remain muslim. A practice contrary to this reality is a false reasoning (17).

With the agreement dated 13.X.1951 and no 601 by the commission of the principles of the Ministry of Education, Imam-Hatip School of seven years —the first period being 3 and the second period being 4 years— after elementary schools appeared. On number increased. These schools have been encouraged and supported by public. Weekly total hours of the amount of the lessons related to religious sciences in these school are as following :

| FIRST PERIOD | I | II | III | |
|-------------------------------|-------|--------|---------|---------|
| Religion Class | 3 | 3 | 2 | hours |
| Arabic | 3 | 3 | 3 | |
| Quran | 3 | 3 | 3 | |
| Ethic | 1 | 1 | 1 | |
| | 10 | 10 | 9 | |
| SECOND PERIOD | I (4) | II (5) | III (6) | IV (7) |
| Quran | 5 | 4 | 4 | 5 hours |
| Arabic | 4 | 4 | 3 | 3 |
| Aqaid (doctrines of Islam) | — | — | 2 | — |
| Kalam | — | — | — | 2 |
| Religion class (Five pillars) | 2 | 2 | 2 | — |
| Fiqh | — | — | — | 2 |
| Tafseer | — | 2 | 2 | 2 |
| Hadith | — | 2 | 2 | 2 |
| Islamic History and Moral | 2 | — | — | — |
| Rhetoric | — | — | — | 2 |
| | 13 | 14 | 15 | 18 |

(17) Mumtaz Turhan, op. cit. pp. 137, 138.

Detailed subjects about fiqh are as following :

The science of fiqh and its branches (Worshipping, transactions, criminal law).

Taharah and five pillars (Ibadah) of Islam and other subject related to them.

The birth of Fiqh and its growing. The commands of Prophet Muhammed (peace be upon Him). The very famous companions on Fiqh. The teaching of fiqh in early periods of Islam, and new movements and activities on the science of fiqh. Well known scholars on Fiqh in the second and the third century of Islam. Famous Fuqaha (i.e. lawyers) among the Turks.

Islamic jurisprudence and its definition and subject. Its birth and subject. The necessity of Usul al-Fiqh and its aim.

The sources of Islamic law and of Jurisprudence.

Islamic Creeds, Ijtihad, Who is mujtahid. The schools of Kufa and Madinah in the history of Islamic law. Four Islamic Creeds (i.e. Hanafiyyah, Malikiyyah, Shafiiyyah, Hanbaliyyah) and their founders. The differences among them. etc.

Other subjects relating to fiqh are taught either within the religion class, or Tafseer or Hadith.

Honourary and formal Quran Courses have begun to progress steadily dating from 1951. In these courses the educational period is at least one year and elementary school graduates and candidates over 16 years are admitted to lessons to be taught :

Quran and its practice, Tajweed and correction or letters, Quran recite, Aqaid (Bases of faith), Religion classes (on five pillars), Seerat al-Nabi (i.e. Islamic History).

With the demand of the people who could not have sent their children to either Imam-Hatip School or Quran Course, dating from 1956, Optional religion classes one hour a week, to the IV th. and the VII th. grades of secondary school and training schools have been programmed. The aim hoped has been to give basic Islamic knowledge to the young minds.

In 1959 for the first time High Islamic Institute has been established only in Istanbul by Act No 7344. The education is

four years and the number of this Institute has reached to seven. Weekly total lectures hours according to the grades are as following :

| LECTURES | GRADES : I | II | III | IV |
|--|------------|----|-----|----|
| Quran | 4 | 4 | — | — |
| Tafseer | — | — | 3 | 4 |
| Hadith | — | — | 2 | 5 |
| Fiqh | — | — | 3 | 2 |
| Kalam and Islamic Thought | — | 2 | 2 | 2 |
| Islamic Morals | 2 | — | — | — |
| Siyar al-Nabi and Islamic History | 3 | 2 | — | — |
| History of Islamic Creeds | — | — | 3 | — |
| Mysticism and Its History | 2 | 2 | — | — |
| Islamic and Turkish Literature | 3 | 2 | 2 | — |
| Rhetoric and Initiation | — | — | — | 2 |
| Professional Turkish Song (Music) | 2 | 1 | — | — |
| Arabic and Arabic Literature | 5 | 5 | 4 | 4 |
| Persian | 3 | 3 | — | — |
| Philosophy and Logic | 2 | 2 | — | — |
| Psychology of Religion | — | — | 2 | — |
| Sociology of Religion | — | — | — | 2 |
| History of Religions | — | — | 2 | — |
| History of Islamic and Turkish Culture | 3 | — | — | — |

There are also some other lectures dealing with non religious subjects.

Detailed program of the Fiqh is as following :

At the Grade 3rd.

Introduction, Fiqh and the meaning of the term of «**FIQH**». Legal system around the Arap Peninsula at the beginning of Islam.

The birth of Fiq. Position of Fiqh at the period of Prophet and at the period of Khulafai Rashideen till being established of Abbasids, and Its practice during those periods. The schools of Fiqh and its practice in early Abbasids.

Fiqh and its practice during Saljooq State and Ottoman Empire. Majallah and transition to the secular Civil Code.

Public and Private Law and Fiqh al-Islami.

Islamic Creeds : Main Islamic creeds in Islamic law and their founders i.e. Imams and the main opinions of each one. Main sources of each creeds.

Tahara, five pillars of Islam in detail. Some other religious behaviours and manners. Some Islamic legal institutions like waqf, inheritance, testament.

At the 4th. Grade :

Islamic Jurisprudence, its definition and purpose. Main Sources of Fiqh (i.e. Adillah al-Arbaah). Other sources of Fiqh.

Some informations on the usages of Islamic Jurisprudence.

Introduction to main important Fiqh Books and their being introduced to the student.

In 1967 again with the demand of the public, optional religion class one hour a week to the IX and Xth grades of High schools and all Training Schools have been programmed. The aim has been to supply the knowledge at the VI and VIIth grades, and to give more detailed knowledge.

In 1971, faculty of Islamic Sciences of five years as a branch of Erzurum University was opened. High Schools and Training Schools graduates can be registered to it to be its candidate. Its curriculum is as following :

a) Main lectures

| Grade I | Weekly | Grade II | Weekly |
|--------------------------------------|----------|-------------------------------|----------|
| Arabic | 18 hours | Arabic | 7 |
| Quran | 4 | Quran | 2 |
| Turkish composition and Stylistic | 2 | Islamic History | 2 |
| | <hr/> 24 | History of Philosophy | 3 |
| | | Ottoman Dialect | 3 |
| | | Turkish Islamic Literature | 3 |
| | | Turkish - Islamic Arts | 3 |
| | | Bases of Islamic Religion | 2 |
| | | | <hr/> 25 |

| Grade III | Weekly |
|------------------------------|----------|
| Arabic | 4 |
| Tafseer | 2 |
| Hadith | 2 |
| Islamic Law | 2 |
| Islamic History | 3 |
| History of Islamic Creeds | 2 |
| History of Religion | 2 |
| Problems of Philosophy | 2 |
| Logic | 2 |
| Psychology of Religion | 2 |
| Paleography and Epigraphy | 2 |
| | <hr/> 25 |

THE DEPARTMENT OF TAFSEER AND HADITH

| Grade IV | Weekly | Grade V | Weekly |
|------------------------|-----------|-------------|-----------|
| Arabic | 4 | Arabic | 5 |
| Tafseer | 4 | Tafseer | 4 |
| Hadith | 4 | Hadith | 4 |
| Islamic Law | 4 | Islamic Law | 4 |
| Islamic Philosophy | 1 | Kalam | 2 |
| History of Mysticism | 2 | | <u>19</u> |
| Kalam | 2 | | |
| Psychology of Religion | 2 | | |
| | <u>23</u> | | |

THE DEPARTMENT OF KALAM AND ISLAMIC PHILOSOPHY

| Grade IV | Weekly | Grade V | Weekly |
|-----------------------|-----------|--------------------|-----------|
| Arabic | 4 | Arabic | 5 |
| Tafseer | 2 | Tafseer | 2 |
| Hadith | 2 | Islamic Law | 2 |
| Kalam | 4 | Kalam | 4 |
| Islamic Law | 2 | History of | |
| Problems of | | Mysticism | 3 |
| Philosophy | 2 | Islamic Philosophy | 3 |
| Islamic Philosophy | 5 | | <u>19</u> |
| Sociology of Religion | 2 | | |
| | <u>23</u> | | |

Optional Lectures

| Grades | The name of Lecture | Weekly |
|--------|--|----------|
| II | Physics or Astronomy | 2 |
| III | Biology or Hygien | 2 |
| IV | Persian or Esthetics | 2 |
| V | History of Social or Economical Doctrines, or Civil Code | 2 |
| | | <u>8</u> |

The way of teaching of these lectures, taught either at The Faculty of Divinity or at The Faculty of Islamic Sciences, such as Fiqh, Islamic Law, Islamic Jurisprudence or Comparative Islamic Law, depends on the ability of lecturer and general educational situation. All subjects of Sharia are, however, taught to fellows during the course of education.

Consequently, during the period of 1951-1971 religious education and the education of Islamic Law took place as shown in the programmes. Quranic Courses and Imam-Hatip Schools that deal with the basic religious training of the youth and the public, prepare fellows to the high educational institutions and employees to the Office of Religious Affairs; at the same time they educate their students to be Imam-Hatips (leading prayer) and teachers of Quranic Courses. As for High Islamic Institutes, Faculty of Divinity and of Islamic Sciences, they educate their attendants as skillful and specialist religious personal, Mofti, Waiz and religion teachers to junior and senior secondary schools. Besides in both faculties post-graduate and master about Islamic subjects are done. As a matter of fact, since the foundation of the Faculty of Islamic Sciences 1971 studies at the level of Ph D only in the field of Islamic Law on the following subjects have been done and finished :

- 1 — Islamic Land Law and Its Practice during the first two centuries.
- 2 — Humanitarian Principles in Islamic Criminal Law.
- 3 — The Rising of Islamic Justice Organisation and Its Activities.
- 4 — The Problem of Nash (Abolition) in the Hadith.
- 5 — Maintenance Between Wife and Husband and Disputes Rising from the Maintenance.
- 6 — The Contracts of Salam and Istisna in Islamic Law.

A short statistic of institutions dealing with religious education in this period is as following :

| Institutions | Years | | | | | |
|-----------------------------|-------|------|------|------|------|------|
| | 1951 | 1955 | 1960 | 1965 | 1970 | 1971 |
| Quranic Courses | 237 | 649 | 1117 | 1869 | 2920 | 3197 |
| Imam-Hatip Schools | 7 | 16 | 19 | 30 | 70 | 72 |
| Faculty of Divinity | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| High Islamic Institute | — | — | 1 | 3 | 5 | 5 |
| Faculty of Islamic Sciences | — | — | — | — | — | 1 |

(18)

d — Religious Education in 1971 and Afterwards

There has not been an important change usually in name and program in the institutions dealing with religious education during this period. But Imam-Hatip Schools that opened with an agreement from the beginning 1951, were wanted to be changed in various ways according to the conduct of the political parties in power, and finally one of these desired changes turned out to be true with the agreement dated 4th of August 1971 No. 225 by the Instruction and Training Office. According to this agreement the first part of these schools were completely abolished, the second part was changed to be a high school of four years after ordinary secondary schools of three years and the amount of religion classes increased in the program.

The graduates of these Imam-Hatip High Schools that continued the education for 2 years in this way, were thought to be incapable of the divine services, that no graduate of secondary schools would want to select these schools and for these reasons Imam-Hatip Schools that showed an important progress up to that time would stop for a time. For such reasons the coalition government in 1974 again decided to open the first part of the school like the ones during 1951-1971 period of which program has

(18) Schools of Religious Education within the Graphics, 1951-1970. Statistical Yearbook of Turkey 1975. Ahmed Yucakok, op. cit. Affix-

been written on the page 126 of this article. All the schools, built and supported financially by public, were opened every where.

According to the statistics the institutions that give religious education in 1971 and afterwards are as following :

| Institutions | Years | | | | |
|------------------------------|-------|------|------|------|-------------------|
| | 1972 | 1973 | 1974 | 1975 | 1976 |
| Quranic Courses (19) | 3220 | 3300 | 3500 | 3900 | over than 4000 |
| Imam-Hatip High Schools (20) | 72 | 72 | 72 | 171 | 280 |
| High Islamic Institutes | 5 | 5 | 5 | 6 | 7 |
| Faculty of Divinity | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| Faculty of Islamic Sciences | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |

THE PLACES GRADUATES OF RELIGIOUS INSTITUTIONS MAY BE APPOINTED

There was only Imam-Hatip School where Islam was taught between 1924-1930, and the reason why of its being closed was that graduates from it was not appointed to any job. The main reason of increasing of religious institutions in number and in sorts from 1951 have been those; general demands of heads of the muslim families to well educate their decandents who were deprived of religious education during several years in Islamic view point and also same demand to religious informations and to be found some places where graduated persons from those institutions are appointed, as such :

An adult person who graduated from Quranic Course and memorised the whole Quran is appointed either as a teacher of Quranic Course or Imam or muezzin (anouncer of the hours of prayer). In another words he is regarded a government officer in the Organisation of Religious Affairs.

(19) Approximately.

(20) Statistical Yearbook of Turkey 1975.

An adult person, who graduated from the first period of Imam-Hatip School of seven years is appointed as an Imam to the mosque either in village or in town and city, or he is employed in the Organisation of Religious Affairs. A person who graduated from the second period of Imam-Hatip School of seven years is directly appointed to the same jobs and in addition to those he is also appointed as a mofti of town or vice mofti of city or waiz after taking a special exam organised by the Religious Affairs Office, for this purpose. Many graduates of Imam-Hatip School of seven years may normally be candidated for Universities after taking special exam.

A graduate of either High Islamic Institute or of Faculties of Divinity or of Islamic Sciences may get any job either from the Organisation of Religious Affairs or from the Organisation of Ministry of Education or from the Organisation of General Director of Awqaf.

There is government grant to each student who studies either at Imam-Hatip (High) School or at High Islamic Institute and at the Faculty.

Boy and girl may be candidated to the Quranic Course, Imam-Hatip School, High Islamic Institute and to Faculties.

During the last decade the amount of student in the above mentioned institutions is as following :

| Years | | Institution | | | | |
|-------------|--------|---------------------|--------------------|------------------------|---------------------|-----------------------------|
| | | Quranic Courses (1) | Imam-Hatip Schools | High Islamic Institute | Faculty of Divinity | Faculty of Islamic Sciences |
| 1966 - 1967 | Male | unknown | 20233 | 1064 | unknown | — |
| | Female | — | — | — | — | — |
| 1967 - 1968 | Male | 55030 | 28045 | 1167 | unknown | — |
| | Female | unknown | 141 | — | » | — |
| 1968 - 1969 | Male | 56169 | 36306 | 1299 | » | — |
| | Female | unknown | 275 | — | » | — |
| 1969 - 1970 | Male | 54210 | 41886 | 1672 | » | — |
| | Female | unknown | 557 | — | » | — |
| 1970 - 1971 | Male | 48468 | 48455 | 2172 | » | — |
| | Female | unknown | 853 | — | » | — |
| 1971 - 1972 | Male | 43502 | 45983 | 2255 | 472 | 31 |
| | Female | unknown | 852 | 1 | 44 | — |
| 1972 - 1973 | Male | unknown | 37837 | unknown | unknown | 78 |
| | Female | unknown | 482 | unknown | unknown | 2 |
| 1973 - 1974 | Male | » | 34221 | » | » | 155 |
| | Female | » | 261 | » | » | 5 |
| 1974 - 1975 | Male | » | unknown | 1557 | 505 | 330 |
| | Female | » | » | 2 | 62 | 7 |
| 1975 - 1976 | Male | » | » | unknown | unknown | 635 |
| | Female | » | » | » | » | 15 (2) |

(1) It includes only the enrollments of Official Quranic Courses. The enrollments of the honorary Quranic Courses are unknown.

(2) Schools Of Religious within the graphics 1951-1970. Statistical Yearbook of Turkey. Statistics of Education and Culture, 1971-1972 and 1974-1975.

LIVING INSTITUTIONS OF ISLAMIC LAW IN MODERN TURKEY

In spite of being repelled the sharia by the Civil Code of Modern Secular Turkey since 4th of October 1926 and in spite of having no official religion of the state, some parts of Islamic law still live either directly or indirectly in the muslim society and are practiced. Some of those institutions are as following :

a — AWQAF

The rules of Turkish Civil Code, brought from the Code Civil of Switzerland have not been encouraging the people to bestow their property as a charity or waqf and have not been enough replying to the demand of muslim people. For this reason within the Act of Waqf numbered 2762 and enacted in 1935 and within the Act of General Director of Awqaf and Its Organisation and Duty, numbered 6760 some important amendments have been done and brought. Similar rules to the some one, which had been practiced in the Ottoman Empire, were reenacted and are still practiced. During the last decade there are very many foundations and Awqaf have been established aiming to help to the poor and needy people and students and to the defence of the Turkish Republic.

b — The Article 110 of Turkish Code Civil says that :

«The official of Marriage must immediately give marriage lines showing marriage contract to the husband and wife by the end of wedding ceremony. The religious wedding ceremony may not be done without showing the marriage lines. Nevertheless the completeness of marriage is not depend on being done of religious wedding contract»: By this way religious marriage contract lives indirectly among the muslim people and is practiced.

c — The rules of Turkish Code Civil dealing with inheritance is not obligatory for inheritors. That is why they can divide an inheritance according to their demand. Muslim people usually inherit the inheritance obeying to the Islamic inheritance rules. If a dispute arises among them on division and the problem is taken before judge, the judge must solve the problem by applying

the inheritance rules of Turkish Code Civile. The problems of inheritance arisen before 4th of October 1926 have to be solved according to Islamic inheritance law. This is order of article 1st of Act no 864.

d — The Land Law dated 1274h/1856 a.d. and based on the principles of Islam was enacted and practiced by Ottoman judges during that period. Some of its rules dealing with land, pasture, forest, summer pasture and winter quarter for animal are still living in practice and applied by the secular Turkish Courts through diligences (21).

e — The act of Religious Affairs Office and Its Organisation and Duty, numbered 633, contains some conditions on a person whom is appoints to a job. For instance article 22 says that :

Anyone who is appointed either as the Head of Religious Affairs or is employed as an ordinary officials in its body, must be known like a man who has righteous belief and worship, and appropriation of his deeds and behaviour to the Islamic customs, must be known by his environment».

CONCLUSION

The religious education and in particularly the teaching of Sharia have gone through very different phases in the secular Turkish administration. The idea of appointing a well educated Imam, leading the prayer, chosen among the villagers to every village mosque and releasing the people from every wrong ideology and keeping them in safe has become strong step by step in the mind of intelligentsia and of politician (22). To be given of religious education to young generation has never been regarded betraying of secularism and repealing of modernisations. The poli party system has normally affected on the religious education in modern Turkey.

«Enlightened Turk whose ideology is courage, abandonment, humility, redemption, patience, resolution, belief, tolerance, intelligence and well understanding and who has following virtues;

(21) Ali Şafak, Islamic Land Law and Its Practice in Early Islam, Istanbul 1976, pp. 27, 28.

(22) Mumtaz Turhan, op. cit. p. 138.

right information, very many directness, spacious thought, mode of seeing very far, capability of being leader and making himself being pursued, and is full up with human love, and makes the problem of others as his problem, and works within enthusiasm and pleasure, and is never lost at his environment of which he desires is the highest guarantee of this beautiful country which is desired to be changed to a kind heaven. He is the only conqueror of it» (23).

In today's Turkey, to educate above mentioned youth of which qualities are mentioned by the Prime Minister, many important developments have been done in national education during the last two decades. Optional religion class one hour in a week in the IVth and Vth years of primary school and in the VIth, VIIth, IXth and Xth years of secondary schools and of training colleges is taught by the staffs of this class, and main informations on the principles of Islam and Iman (i.e. faith and worship) and other important subjects are taught in the secular Turkey of today at present. There is obligatory moral (ethic) class in every year of all sorts of secondary school (including the Training Colleges and Imam-Hatip School), and the principles of Islamic ethic and national custom are comparatively taught with the principle of modern ethical ideology by specialist who usually specialised in Islamic sciences.

The foundations in which religious education is taught at present are these: a — Official and Honourary Quranic Courses over than four thousands. b — Imam-Hatip Schools over than 280. c — Seven High Islamic Institutes. d — One Faculty of Divinity. e — One Faculty of Islamic Sciences (all information on the curriculums was written before).

Positive effects of a person who graduated from one of those institutions of which curriculms and department are still need to be improvements, may obviously be seen on the muslim people, in particularly on the intelligentsia day by day.

«While listening speeches and preachings of our young graduates from either Imam-Hatip School or High Islamic Institutes

(23) Sulayman Damiral (Prime Minister of Turkey), *The Academies of Islamic Sciences*, Istanbul 1968, p. 2.

or Faculties of Divinity (or of Islamic Sciences) and while reading their articles in newspaper and in magazines I much more well understand that today is better than yesterday and fully believe that our future will be the 'best one and will arrive to perfection» (24).

The religious education in the secular Turkish Republic is as such now adays.

(24) M. Raif Ogan, The Leaflet of the Academies of Islamic Sciences, p. 26.

حياة الباحث مع أسواره من التراث

يقدم الدكتور كرم كاشي

استاذ التاريخ الاسلامي

من كلية العلوم الاسلاميه

جامعة آتاتورك . ارزروم

التمهيد

ان الذين ترسوا الساحط اى حياته منذ نشأته الى ان مات وكيانه الذي فاق به جميع معاصريه ، وادبه الذي اعازبه بين الارباه في عصره ، وكيه التي تصور حياة المجتمع من جميع النواحي في زمنه وآرائه السقيمة التي يدل على سمع صدره ، وانكاره العاليه التي تنص : لنا حلول المشاكل في عصره يشهدون بان الاتراك لموادورا هاما نفسي اياه واتروا تأثيرا مديدا في حياته . ونحن ان نتالح هذا الموضوع اليك وسحاول كلف القاع مع وجه المقائق التاريخيه وتضيها امام القراء المهتمين بها .

ولقد عني العلماء قديها وحدينا في الترق والمرب بالباحظ الذي خلف لنا رايه المعارف الاسلاميه متحد الي كل حقل من حقول المجتمع ، اتي في التاريخ والمساءه والادبيه حافلا باناره وانكاره ، وآرائه . وايضا هم بحثوا بحثا عميقا عن كيانه الادبي و مزياه البلاقيه وتركوا لنا مجلدات مملوات . ولا يتالح ان قلنا ان لم يبق لغيرهم كلام على الباحث الا في هذا الموضوع اى حياة الباحث مع اسواره من التراث الذي لطرقه الموم .

تاريخ حياة الباحث

وحسب بنات نقول كلمه تمهيه به قبل ما نبدأ بالتعرض لهذا الموضوع الهام :
ان هؤلاء العلماء من المؤرخين والارباه كانوا يتفقون على التاريخ التي مات فيه الباحث بروم اختلا فهم في مولده ونشأته . ونحن نذكر هنا اهم الروايات التي على تاريخ ولا دسته بالحسب الظن المتألب ووفاته . ورد في معجم الارباه . (1)

"أبو عثمان عمرو بن يحيى بن محبوب ولد في أول سنة (١٥٠هـ) ومات ٢٥٥هـ)
وقد جاوز الثمانين ،، وفي صحيح المطبوعات المبرهية والمبرهية (٢) .

"الجاحظ رئيس الفقه المبروف بالجاحظية من الممتازة ولد حوالي سنة ١٦٠هـ
بالمروة ونشأ بها . . . ومات فيها مفلوجا سنة ٢٥٥هـ ،، وفي القاموس : (٣)

"أبو عثمان الشهير بالجاحظ كبير الفقه الأرب مولده ووفاته بالمروة في سنة ١٦٢هـ
— ٢٥٥هـ) وفي وفيات الأعيان (٤) " وكانت وفات الجاحظ في شهر المحرم سنة
٢٥٥هـ . وقد نيف على تسعين سنة ،، وفي هديه المارفين (٥) " أبو عثمان البصري
الاعلم للمعروف المعروف بالجاحظ ولد سنة (١٥٠هـ) وتوفي سنة ٢٥٥هـ
له من التصانيف .

ذكرنا ما ورد في أهم المصادر التي تعرف لتاريخ ولادة الجاحظ ووفاته . ومن
الصعب جدا ان نجد طريقة تؤكد بين تلك الروايات المختلفة كما نشاهد مثل ذلك فسي
كثير من اعلام الاسلام الذين تحدثوا رورا جدا في حقول العلم واصبحت كتبهم تسمى
اصح المصادر المتداولة بين الناس على مر الممور . فاننا لا نعرف تاريخ ولادتهم بالقيط .
والسبب الحقيقي لذلك اولا هو الاسلام الذي لا يهتم بالتحقق بل انما يهتم به
الاتسان الى الحقائق العلمية التي سمد بها البصر في الدنيا والاخرة . فعلا : هاهـ
ههنا محمد (صلم) : يختلف الباحثون الى يومنا هذا : في اليوم التي ولد فيها
والاسبوع التي وضع فيها والشهر الذي جاء بها ، والمعام الذي اترف فيه على الارض
بشيا ونديا كافة للناس ورحمة للمسلمين

وباننا وان كثيرا من اعلام الاسلام من العلماء والمؤرخين والادباء كانوا
مجهولين في طفولتهم من ناحية الحسب والنسب . وكثير منهم نشأوا بين الموالين
والمساكين . ومنهم الضعفاء والفقراء والمساكين . انما جليوا انظار الناس بهـ
ما اشتهروا وتبحروا في علم من المعلوم وتجاوزت صيتهم الى الافاق . وفضلا عن
ذلك فان التواضع منضم اب يكونا شيئا عن قصص حياتهم .

(٢) يوسف البيان سركيس، معجم المطبوعات المبرهية والمبرهية ج: ١ ص: ٢٦٦ طبعته

١٩٢٨ م

(٣) خير الدين الزركي ، اعلام : قاموس تراجم الرجال ج: ٥ ص: ٢٣٩ طبعته ١٥٩٩

(٤) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج: ٣ ص: ١٤٤ طبعته القاهرة ١٩٤٧

(٥) اسماعيل باشا البيهقري ، حديه المارفين ج: ١ ص: ٨٠٢ طبعته استانبول ١٩١٥

ولذلك لم يتركوا لنا روائك كافية تضيء مشاكلنا . فلا نعرف الا ببعض الخطوط التي ارتسمت على صفحات حياتهم بمعنايه الاختصار متملقه ببعض الحوادث التي تمكنت في اذهان الناس . ولا نخطأ اذا ادخلنا الجاحظ بينهم . لانه نشأ من ابويين فقيرين . فقبر في الجاه والمنصب " وكان جده اسوده يقال فزاره وكان جمالا لعمره وبن قلع الكنانى ،، (٦) ولا نعرف شيئا كافيا عن أسرته . انما نعرفها ببعض من رأى الجاحظ في طفولته ويتحدث " انه يبيع الخبز والسكك بسبحان ،، (٧) .

وعلى ما يدالنا بعد التحقيق يدور اختلاف المؤلفين في تاريخ ولادة الجاحظ ووفاته حول روايتين مهمتين عن الجاحظ نفسه . فقد يروي ياقوت الرومى بصد ولادة الجاحظ انه قال (٨) " انا اسن من ابى نواس ولدت في اول سنة (١٥٠هـ) ووالد في اخرها ،، وروايه اخرى تنبئ عن اواخر عمره . انه وقد اصابه الفالج كان يقول (٩) " انا من جانب الايسر مفلوج فلو قرص بالمقاريض ما علمت به ومن جانبي الايمن منقرس فلو مر به الذباب لالمت وبى حصاد لا ينسرح لى البول معها واشدها على سة وتسعون سنة وكان ينشد .

" اترجو ان تكون وانت شيخ
لقد كذبتك نفسك ليس ثوب
كما قد كنت ايام الشباب
دريس كما الجديد من الشباب

وهاتان الروايتان اللتان جاتتا عن الجاحظ فيما يتعلق بولادته واواخر عمره هما مصدر الاختلاف عند المؤلفين . ويخلص الى القول ، اتفق العلماء على ان الجاحظ مات في سنة ٢٥٥هـ في البصرة وانه عاش نحو ٩٦ عاما كما ذكرناه آنفا . فيكون تاريخ ولادته حوالى سنة ١٥٩ هـ .

(٦) ياقوت الرومى ، معجم الادباء ج ٦: ص ٦٥: طبعته مصر

(٧) " " نفس المصدر ج ٦: ص ٦٥: طبعته مصر

(٨) " " نفس المصدر ج ٦: ص ٥٧: طبعته مصر

(٩) ابن خلكان ، وفيها الاعيان ج ٣: ص ١٤٢: طبعته مصر .

تعليم الجاحظ :

نعم ولد ابو عثمان عربون بحرين محبوب الملقب بالجاحظ في البصرة
واخذ النحو حتى الاخش ، وكان تلميذ ابي اسحاق المعروف بالنظام المتكلم
المشهور المعتزلي . وتلقف الفصاحة من العرب شفاها بالمعرب . (١٠)
واولع بالقرآن حتى " انه لم يقع بيده كتابا الا استوفى قرائته كأننا ما كان ، وكان
يكثري دكاكين الوراقين ويبيت فيها النظره (١١) تتقف بثقافة العربية وانت
له الثقافة اليونانية وحذق بثقافة الفارسية وامعن نظره في الثقافة التركيبية
ولم يهملها .

واخذ صيت الجاحظ يتوسع يوما فيوما بكتبه ورسائله . ويحدث عنسنه
في قصور الخلفاء والامراء . وتسربت شهرته الى المأمون . فانه بعد ما قرأ
كتابه " الامامة " استقدمه الى قصره وطلب منه ان يكتب رساله في العباسية (١٢)
ولم يوافق المأمون الجاحظ ديوان الرسائل . فبرائه لم يمكث في ذلك المنصب
سوى ثلاثه ايام ثم انه استعفى فاعفى . وكان سهل بن هارون يقول " ان ثبت
الجاحظ في هذا الديوان اقل نجم الكتاب " (١٣) .

الاتراء في عاصه الخلافة :

ثم جاء المعتصم . وكانت امه تركيه . وبدأ بالمعتصم دورا جديدا فسعى
الدولة العباسية وفي الممالك الاسلاميه . وبعدم ثقته بالعرب والفرس استقدم
قوما جديدا الى عاصه دولته وقصره من المناطق الداخليه من ما وراء النهر .
واستعان بهم في امور الدولة في الجيش اولا وفي الحكومه ثانيا . وهؤلاء
كانوا اتراكا من خوارزم المعتصم .

وماكان الاتراك قبل المعتصم الا فئة قليله في الجند لاشأن لهم
في امور الدولة . (١٤) ولم يمض مدد بعد ما جلبهم المعتصم حتى صاروا
سموع الكلام في الدولة وجاوز صيتهم الى الافاق وقويت شوكتهم
وكثرت نفوذهم الى حدان قال الشاعر : (١٥)
اصبح الترك ملكي الامر والمعا
لم ما بين سامع ومطيعه .

- (١٠) حنا اباخوري ، الجاحظ ص : طبعته بيروت .
(١١) يا قوت الرومي ، معجم الادباء ج ٦ : ص ٥٧ طبعته مصر .
(١٢) يا قوت الرومي ، معجم الادباء ج ٦ : ص ٥٨ طبعته مصر .
(١٣) جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامي ج ٤ : ص ١٧٨ طبعته دار الهلال بمصر .
(١٤) احمد ابن ، ظهر الاسلام ج ١ : ص ٢٢ طبعته مصر ١٩٦٢

الأتراك والجاحظ :

وشاهد الجاحظ مجيء الأتراك إلى بغداد على ظهور خيولهم بطلب المعتصم مع حسن هندامهم وجمال منظرهم ولاسيما الذين كانوا من أبناء الطوارق بزيهم الخاص . وشاهد أيضا سقوط الترك وحلولهم محل العرب والفرس وانتصارهم على بابك الحزمي وعلى الروم في فتح عمورية في ألتانج وإخمادهم للفتن والفتائل التي أثارها العرب في الداخل في المدينة وفي مكة وفي سائر بلاد الدولة العباسية .

وآثر هذا كله على الجاحظ حتى أصبح على الترك قلمه السيل بأسلوب جاحظي . وكتب رسالته المشهورة الفريدة في نوعه في فضائل الأتراك . وبين هنا مناقب الأتراك على ما بلغ إليه الآثار وهو يقول في ذلك (١٦) " إلا أنا على كل حال سنذكر جملا من أحاديث روينها ووعيناها وأمور رأيناها وشاهدناها ، وقصص تلقناها من أفواه الرجال وسمعناها . "

والحق إن الجاحظ كتب رسالته أيام المعتصم . وأراد أن يقدم إليه كما قدم كثير من كتبه إلى أكبر الدول من الوزراء والأمراء حتى يتقرب إليهم ويتلازم مجلسهم . ولكن لم تصل الرسالة إليه لأسباب يطول شرحها وهو يقول في ذلك " فلذلك لم أعرض للأخبار عنها . وأحببت أن يكون كتابا قصدا ومذهبا عدلا ولا يكون كتاب أسراف في مدح قوم وأفراق في هجاء آخرين . فان الكتاب إذا كان شأنه الكذب وخالفه التزيد وبني أساسه على التكلف وخرج كلامه مخرج الاستكراه والتعللق واتصل الجاحظ بالمعتصم وصحبه . (١٧)

(١٦) الجاحظ ، فضائل الأتراك (رسائل الجاحظ) .

(١٧) الجاحظ ، (كتاب طراز المجالس) ، صناعا القواعد ص ٢٦ ، طبعة مصر ١٢٨٤

ومضت أيام المعتصم وجاءت دولة الواثق . وقد ازدهر اقبال الاتراك
وكثر عددهم وازداد نفوذهم ولما كانت دولة المتوكل بلغت سطوة التراك
الى اوج العالى فى الجيش والحكومة . وكانت ام المتوكل ايضا تركية
والاتراك غلبوا فى عهده واخذوا زمام الولاية بايديهم وساعدتهم الجوارث
فى اعلاء شأنهم ورفع سلطانهم . وكثير منهم تولوا مناصب الدولة وكانست
معظم الامور بايدى الاتراك . ومن اشهر منهم ايتاخ ، ووصيف . وبغا وغيرهم
من الاتراك الذين صاروا نخبه من قواد الخليفة فى الجيش وفى ذلك يقول الشاعر
ولعله فى المستعين (١٨)

خليفة فى قفص بيد وصيف وبغا

يقول ما قال له كما يقول البغا

صلة الجاحظ برجال الاتراك فى عهد العباسيين

ابو يعقوب الحزيمى الشاعر التركى الجليل والجاحظ

والارسخاوى ان تلقى ضوءا على علاقات الجاحظ مع كبار الاتراك فاو لا

منهم ابو يعقوب الحزيمى .

ولا يخفى علينا ان الحزيمى كان من الاتراك الاوليين الذين لمعوا سماء

الادب والشعر فى عاصمة الخلافة وكان اضله من اترك ماورا النهر (اى التركستان

السفلى) تعلم العلم والادب حتى صار شاعرا بليغا واديبا فصيحاً يقول ابن

المعتمز " كان الحزيمى شاعرا مقلقا مطبوعا مقتدرا على الشعر وكان يمدح الخلفاء

والوزراء والاشراف فيمدح له الكثير وكان من نسل الاتراك (١٩) ، فلما قدم

الجاحظ الى بغداد اتصل به اتصالا قويا وصار من احب اصدقائه وحسبك قول

(١٨) الدكتور مر اسراهم حسن ، تاريخ الاسلام ج : ٣ ص : ٩ طبعة مصر ١٩٥٥

(١٩) ابن المعتمز ، كتاب طبقات الشعراء ، ص : ١٣٩ .

الاستاذ على جوار الطاهر حيث يقول " اما علاقته - اى المرهوى - الا ربهيه فلا بد من انبساط و اسمعه و كانت علاقته الجيا حفظ به علاقه اعمجاب ،، (٢٠) ، و لذلك لا تتجملها اذا دور الجيا حفظ ابياتنا كقول من ضمروه فى المواضيع المختلفه من مؤلفاته (٢١)

ابراهيم بن الميافى المولى من كبار رجال الدوله - و الجيا حفظ

لما يزل الجيا حفظ يبتعد اد حتى اخذ صيته ينتشر يوما فويوما بكنيه و رساله و تحدث عنه الناس فى قصور الخلفاء و الامراء و بلغ خبره الى السامون ، فانفسه لما قرأ كتاب الجيا حفظ الا ما هه استقدمه الى قمه و طلب منه ان يكتب رساله فى الميافى ، و عمل الجيا حفظ قد اتصل بمد ما لازم يلاحظ الخليفه با. ابراهيم بن الميافى المولى التركى (المتوفى سنة ٤٢٣ هـ) من اكبر رجال الدوله فى عهد السامون و الممتنع و الرائق و المتوكل من خلفاء الميافى .

وقد استند الى ابراهيم ديوان الرسائل الذى هو محور السياسة الساميه للدول و كان لا يعتمد به الا لدوى الثرى و النباهه و كان لا يلبه الا الحدائق نفسى مختلف العلوم و الآداب و اصحاب السياسه و التدبير و الكفايه . و قد كان ابراهيم بن الميافى المولى مقدما فيه حتى اوائل عهد السامون . فلما قدم الجيا حفظ اليه قرئه حتى صار يفتي اعراضه فانه و كان الجيا حفظ يخلفه فى الديوان اذا تميمت فى شأن من شئونه الخاصه و المماهه حتى لقب بخليفه ابراهيم بن الميافى المولى على ديوان الرسائل . (٢٢)

نعم : اخرج الجيا حفظ من ديوان الرسائل ولكنه اتصل اتصالا تاما بابراهيم بن الميافى رئيس ديوان الرسائل ، و صار ابراهيم بن الميافى من الشخصيات المشهوره فى حياه الجيا حفظ الذى حظير برعايته و درايته و مساعفته الوردية .

(٢٠) . مجله بجمع اللغه المرسيه ٤٠ . مطبق ، المجلد : ٤١ ، ص : ٤٥٨ .

(٢١) الجيا حفظ ، البيان و التبيين . ج : ١ ، ص : ٢٤٢ ، الصو ان . ج : ١ ، ص : ٢٢٦ - ٢٢٤

(٢٢) عيار بلا ، الجيا حفظ فى الكبره و البغد اد و سا موار ، ص : ٢٨٢ .

وكان من ربه من العلماء اذ اللو كايا ان يقدموه الي من يقدر حقهم
من كبار رجال الدولة كما اعطى للمؤلفين حق الطبع في زماننا) وقد اتبع
الباحظ هذه السنة اللد بعد تقديمه الي من يقدر حقه من الوزراء والامراء ومن
جملتهم ابراهيم بن المصباح العمري التركي . فانه وضع "كتاب الربع والنخل و
الزيتون والاعشاب" ورفعه الي ابراهيم بن المصباح العمري من اسياده من
الأتراك فاجاز عليه بمجموعه آلاف دينار. (٢٢) فمن اجل ذلك كان الباحث
يعيش في ترفه من الحياه في البصره وبعداد وسامراء . حتى ان بعض الناس كانوا
يخطون حاله .

وتشبه روايات الباحث الي ان يفتن من خقدوا على ابراهيم واعبوا على الباحث
تقديم رسالته اليه ومن جملتهم الوزير محمد بن عبد الملك الزيات وامل الباحث
كتب رسالته الطويلة "في الجند والجزال" ، حتى قال في هذه الرسالة " وبعد مستي
صار اختيار النخل على الربع يحقد الاجزان . . . و متى صار تقديم النخلة بله وتفصيل
السنبله تحله فبعثنا انت بنوع من المحجب ابطل كل عجب . ٢٤٥/٤

النسخ ابن خاقان وزوج المتوكل من اسياد الباحث

ومن الاثراء الذين برزوا في الاداره الفتح خاقان التركي . وكان من
وزراء الدوله اتخذ المتوكل اخاه وقدمه على اهله . وكان خاصه حظه
عنده . . وكان المتوكل لا يهرون الفتح قدر مساعده (٢٥) . واعمل الباحث اولا بالفتح
بن خاقان التركي . ومع ان المصادر التي ياد بها لا تسمح باى وسيله اتعمل الباحث
بالفتح . يمكن لنا ان نقول كلفه في اتصاله بالفتح بن خاقان بعد ما اطمنا على
حياهه من الميدين . احدثها صادر الدوله والاخر صادر الارب المرسى في مصره .

- (٢٢) - الباحث ، رساله في الجند والجزال (رسائل الباحث) ج : ١ ص : ٢٣١ .
الموى ، مجمع الادباء ، ج : ١ ص : ٢٥٦ .
(٢٤) - الباحث ، نفس المصدر ج : ١ ص : ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٢ .
(٢٥) - نوات الزيات ، محمد بن شاكين أحمد ج : ٢ ص : ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥١

ولا يك لدنيا ان الفتاح بن خاقان كان اكبر رجل في دار الخليفة ومن ملأه الدولة واصحاب الملكة وكان على جانب عظيم من الدهاء والسياسة والتفلسف وكان مقصود الجانب من اكبر العلماء وقبول الاديان . ومن ابرز ما اتمه - وميزه من غيره من الوزراء وكبار الدولة فراهه بالكتاب فراهما شديدا . وهو ل ابو هفان (٢٦) ثلاثة لم ار قطولا لا سمعت باكثر محبة للكتب والمعلوم منهم . الجاحظ والفتح بن خاقان واسماعيل بن اسحق القاضي . " وكان له خزانة حكمة لسلم يورثها للناس اعظم منها كرامة وحسنا جمعها له على بن يحيى النخعي من كتبه وما انكبه الفتاح لنفسه . (٢٧)

فلا يعد ان رجلا مثل الفتاح بن خاقان في محبته لكتب اطلع على مؤلفات الجاحظ الذي انتشر صيته في الالفاق واخذ يتحدث منه في محاسن الفرائد وعلقته الاديان وقصور الخلفاء ودار الامراء هذه فاحبه ومن تاحبه اخرى وكان دار الفتاح مبهط العلماء رمزل البيهقي وكان يحضر دارة مصحح العرب وطلقاء البيهقي وادباء الكوفة . ومن كان في جملته الفضل بن سلمة اللعوي المعروف . وكان الفتاح يتبارى في تفسير الآيات مع البرد وامثاله . وللمجتري فيه مدائح كثيرة هي من غير ديوانه . (٢٨)

وشيعنا الجاحظ اعف بلا زوم مجلس الخلفاء والوزراء منذ عهد المتأمنون واتصل برجال الدولة حينما قدم الى بغداد . ولعل هذا هي الفرصة للجاحظ ان يتصل للفتح بن خاقان من اكبر الاتراك .

وفي الحقيقة كان الفتاح بن خاقان من المعجبين بالجاحظ اصحابا باربه وفضله وبعده معارفه واسلوبه الجاحظي . وبعد ما اتصل الجاحظ بالفتح قدم اليه رسالة من كتبه . وكان الجاحظ يراه اهل الالاباخار . فوضع له رسالة المشهورة " نسي مناقب الاتراك وعاش حنن الخلافة ، وزعمها اليه بهذا المقدح الجاحظي البارصه .

- (٢٦) - باقوت الرومي ، مجمع الاديان ، ج ١ ، ص ١١٧ ، طبعته مصر .
(٢٧) - باقوت الرومي ، نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ١١٧ ، طبعته مصر .
(٢٨) - للجاحظ ، الحاج في اخلاق الملوك ، ج ١ ، ص ٢٣ ، طبعته بيروت ١٩٥٥

" وفك الله ليرشدك و اعان على شكرك واصحك واصلح على يد ----- .
 وجعلناك و اياك من يقول بالحق و يحمل به و يورثوه و يحتل ما فيه ما قد
 بعده عنه . . فان الله تعالى لم يعلم الناس ليكونوا عالمين دون اب ليكونوا
 عالمين . بل علمهم ليعلموا و بين لهم ليتقوا و الخواتم الوتوع في المضار و التورط
 في المبالاك : يطلب الناس التبين و لحب السلاية من المهلكة و الرغبة في المنفعة
 احتلوا مثل لتعلم و تعلموا مكره المعاناة . . الخ . . . و بهذه المفد -----
 الطويلة التي اقتبسنا جملا منها قدام الجاحظ رسالته الى الفتح بن خاقان سيده
 و مولاه و ولى نعمته و حامييه . (٢٩)

واتصل الجاحظ بالخليفة العتوكل على الله بواسطة خليفه الوفي و صديقه
 السكره و تقرب اليه و حضر مجلسه . و كتبوا ما اخذ الفتح بن خاقان الجوانث
 و الاحسان منه . و بسط الكلام باقوت ابن و مرفى مجيبه بعد راتصال الجاحظ
 بالخليفة بقصه رجل اراد شفاعه الجاحظ برسالته لقضاء حاجته . و خلاصه هذ
 القصة و هي :

" ان رجلا سأل منه كتابا الى بعض اصحابه بالوصية . فكيب الجاحظ
 له رقعة . و ختمها . فلما خرج الرجل من عنده فضاها فاذا هي في الكتاب .

" هذا الكتاب مع من لا عرفه . و قد كلفني فيه من لا اوجب حقه . فكان
 قضيت حاجته لم اصدق و ان ردت له لم اذ لك . فخرج الرجل اليه . فقال الجاحظ
 : كاتيك فضفـ الورقة . قال : نعم قال الجاحظ :

— لا يضرك ما فيها فانه علاه الى اذ ارا رت السنائه يشخس . فقال الرجل :
 — ام الجاحظ عشرة الف و عشرة الاف قمية و ام من يسأله حاجة . فقال
 الجاحظ ما هذا ؟ فقال الرجل : " هذه علاتي فبين أنكوه . . (٣٠) و تسهل
 وجه الجاحظ على هذا و تعجب بكل الاعجاب و ضحك ضحكة . و حدث الى الفتح

(٢٩) — الجاحظ ، فضايل الاتراك .

(٣٠) — باقوت الرومي ، معجم الارباه ج : ١ ، ص : ٦٢ طبعه مصر ١٩٣٠

ما جرى بينه وبين هذا الرجل . وتعجب الفتح أكثر من تعجب الجاحظ بسبب هذا المزاج . وحكاه للمعتوك على الله الخليفة المعتوك الذي لم يلبث أن انصرف باحضاره . ويقول الجاحظ :

"فلذلك كان سبب انصالي به واحضاري الى مجلته .،، (٣١)

ولكن الخليفة لم يحظ حظا وافرا من طوبه ولم يلتفت اليه له ما به خلقت
وذهيم صورته . ووقه استحضرتوكل ان يورث ببعض ولده . فلما راه استتبع
منظره فاعرفه بمشرفه الآف درهم و صرفه . (٣٢) ووردت روايات كثيرة تدل على
فتح منظره . ومن ذلك قول الشاعر : (٣٣)

" لو يسخ الخنزير مسخا ثانيا
ما كان الا دون فتح الجاحظ
رجل يتوب الجحيم بنفسه وهو القذى في كل طرفلا حظه،،

صاح الجاحظ مع الفتح بن خاقان التركي :

لما كان الجاحظ من اقرب الناس الى الفتح بينه وبين الجاحظ مودة قلبيه
لا يقدر قدرها . وهذه الرسالة التي كتبها الفتح من دار الخلافة ببغداد الى الجاحظ
يعطرن لنا فكرة واضحة عن درجة الاجاء والمودة بين هذين الخليلين . ولا يبالغ
ان قلنا ان الفتح بن خاقان اكثر من يعرف الجاحظ حقه ويقدر مكانه ويسبح عليه
نعمه وعطاياه . مع اخلاصه . وهو يقول في رسالته الى الجاحظ :

" ان امير المؤمنين يجد بك وبينك عن ذكرك ولو لا عطفتك في نفسي
لمملك ومعرفتك لحال بينك وبين يمدك عن مجلته . ولمميك راك وتديرك
فيما انت مشغول به ومتفرغ . عليه . وقد كان القرابي من هذا عنده فزرتك
في نفسه زياده كف بها عن تجشيك . فاعرف لي هذه الحال واعتقد هذه المنه

(٣١) - ياقوت الرومي ، نفس المصنف ج ٤ : ص ١٢٠ طبعته مصر .

(٣٢) - لابن خلكان ، ونهاية الاعيان ج ٤ : ص ١٤٠ .

(٣٣) - شفيق جبري ، الجاحظ معلم العقول والادب ج ٤ : ص ١٧٥ طبعته مصر ١٩٤٨

على كتاب الرد على النصارى وافرغ منه وعجل به الى وكن من جدابه على نفسه
تناول من مشاهرتك . وقد استطلعت لهامسى . واستسلفت لك لسنة كامله مستقبليه .
وهذا ما تحتكم به نفسك . وقد قرأت رسالتك بصيره غنام ولولا انى ازيد فسى
مخيلتك لعرفتك ما يعترينى عند قراءتها والسلام . (٢٤)

هذه ناحيه ومن ناحيه اخرى ان الرساله التى كتبها الفتح الى خليه يكشف
لنا القناع عن بعض الحقائق التاريخيه الا وهى ان الجاحظ وضع بعض رسائله
بتحريض من الفتح بن خاقان وتشجيع له بحسب الظروف التى ساقته الى ان يكتب
رساله مستقله لفرض سياسى يستهدى مصالح الدوله و نفع المسلمين .

وثانيا ان بعض رجال الاقليه ظهروا وصاروا خطرا عظيما يهدد الدوله
ويضل الناس ويفسد اذهانهم بالباطل عن الحق وخاصه النصارى واليهود .
والفتح بن خاقان هو الذى معظم الامر بيده والغالب على الخليفه تغلب على هذا
الخطر تغلبيا تاما ومهض الجاحظ على الدفاع ع الاسلام واستيقاظ للمسلمين
ضد هؤلاء التغلبيين الصعوديين من النصارى واليهود الذين يعيشون فسى
ترف من الحياه فى الممالك الاسلاميه الواسعه .

تفكره من المجتمع العباسى فى ايام الجاحظ :

ونحن لا نريد ان نسط الكلام بل نقول بالاختصار : بعد ما اتسعت المملكه
الاسلاميه بسلسله من الفتوحات التى احرزها مجاهد والعرب كانت النصارى من
اهم العناصر التى دخلت تحت رايه الاسلام بجانب العناصر الاخرى وتظلوا فيها
وآمنوا بها .

وجدير بالذكر ان علاقات المسلمين بالنصارى ترجع الى عهد النبى . والفسران
سأهم باهل الكتاب ، وورد فى القرآن والاحاديث كثير من اخبارهم وقصصهم .
وقضاهم الشريعه فى بعض النواحي على سائر الكفار والمشركين . وابتاحت للمسلمين
الزواج بنسائهم وبناتهم واكل لحومهم مما ذبحوا من الغنم والبقر وغير ذلك
كما فصلها الفقهاء فى كتبهم .

وبفضل هذه الحرمة لعب النصارى واليهود دورا هاما في المجتمع الإسلامي . ومنهم من تولى المناصب الحظوة في الدولة الإسلامية خاصة في عهد المأمون . وبلغ نفوذهم من الاتساع حدا يهدد الاسلام . واخذوا يلبسون الباطل بالحق ويضلون عوام الناس ويعثون في الارض فسادا . وكان المسلمون يخشون خطر تعاليهم عند ما اطلق القول في زمن المأمون . وقد بلغ الخوف في عهد المتوكل الى حد ما ويقول الجاحظ في كتابه الرد على النصارى :

* واضنع كثير من كبرائهم ما اعطاء الجزية ونفوا مع اقتدارهم من دفعها وسوا من سبهم وضرىوا من ضرهم . وما لا يفعلون ذلك واكثر منه . واضاف الجاحظ يقول :

* يتبعون المشابه من كتابنا ثم يخلون بضعفائنا ويستلون عن عوامنا مسعيا كما قد يعلمون من مسائل الملكدين والزنادقة الملعين . . . ومن البلاء ان كل الانسان من المسلمين يرى انه متكلم . وانه ليس احدا حق بمحاجة الملكدين من احد . . . (٣٥)

واراد الفتح بن خاقان ان يثير عليهم وان يجهز المسلمين بالدلائل والحجج لدفاع عن دينهم . ولذلك حرص الفتح اكبر رجاله وتكلمه في الدين ان يحمل عليهم ويسد بابهم الذي فتحو لافساد الناس . فطلب من الجاحظ ان يضع رسالته الشهيرة * كتاب الرد على النصارى ، على هؤلاء المتغلبين المسعوديين من النصارى واليهود . حمل عليهم وجرح حججهم وبراهينهم على ضوء ما قدمنا . كل ذلك بدلنا على ان الفتح بن خاقان كان يعطف على الجاحظ بكل نواحيه ويتكلف ايضا جميع حوائجه ويذل احسانه اياه . فبقى لنا سؤال هام توردته هنا : ما مكانة الفتح بن خاقان من نفس الجاحظ ؟؟؟؟

وليس من الصعب ان يجيب عن هذه السؤال لكل من يعرف الفتح بن جاقان والجاحظ حقيما سميد عن الصميه القومية التي تسقى من المومنين المحدثين

نعم اب الجاحظ يعرف منزل سيده و يقدر حقه ويشكر اياه و يزيد في شكره عن صميم قلبه . ولا يتألم ان مكان الفتح عند الجاحظ هو مكان الجاحظ عند الفتح . والسمع الجاحظ وسمع كلامه . فانه يقول :

والنقل اننا لم نر في صدر هذه الدوله المباركه المباسيه ولا نرى تاريخها و ايامها الى هذه النايه فتي اجتمعت له فضايل الملوك و اربابها و مكارنها و مناقبها . فجاز الولاء من هاشم و الخميمي من خلفاء بنى المباس الطيبين . و التبتى من الممتتم بالله و اخواته الابرار من ائمه المومنين و ورثة خاتم النبيين عد الامير الفتح بسن جاقان مولى امير المومنين

فلتبهت هذه النعمة المهداة . و بارك له و اهدبها و زاد اليها الدأب عليها حتى يبلغ به ارفع يقاعها و استنى دورتها و اعلى درجاتها في طول من الموم و سلامه من عوارى الزمان و غيره و نكباته فانه رحيم كريم (٢٦)

موت الجاحظ في البصره :

فيعد اب انضحت لنا المطة بين الفتح و الجاحظ لا تتمجب اذا اختار الفتح ابن جاقان الجاحظ رفيقا عز يزا في طريقه الى الشام في اثناء سفره في سنة (٢٤٣) - (٢٤٤) في عهد و زارته للمتوكل . و بهذا سحت الفرصه الجاحظ لير ياره انما كيه و ربما وصل الى ميره فزارته الاستغار في الآفاق اطلاقا و وسمه معرفه و ربما تجده يتحدث في مؤلفاته عما لافافى هذه السفر من عناء و غيره لا تحلو ا من فكاهه و طرافه (٢٧) .

- (٢٦) - الجاحظ، كتاب النتائج في اخلاق الملوك ص: ٢٠٢ طبعه بيروت ١٩٥٥ .
(٢٧) - الجاحظ، كتاب الحواريان ج١: ص: ٣٧٢ .

وبعد ما سطع نوره في البصرة وبغداد وسامراء اختصر هذا النجم
اللامع من اواساط الارباء وقصور الامراء خصوصا بعد ان مات اسياده من
الأتراك مثل الفتح بن خاقان وغيرهم من رجال الدولة الى ان اصيب بعلاج
نصفى ه واخذ ذلك المصباح المنير ينجو شيئا فشيئا حتى ظل مفلوجا ثمانية
اعوام محرمة من سنة ٢٤٧ الى ٢٥٥ هـ . ومات في شهر المحرم بالبصرة
وقد نيك على تسعين سنة . (٣٨)

Cahızın TÜRK ASILLI EFENDİLERİ İLE HAYATI

Cahızla yakından ilgilenenler, onun sadece bir edip olmadığını başta tarih olmak üzere bir çok İslâmî konularda vukufu olan bir şahsiyet olduğunda ittifak ederler.

Cahızın ilminin vüsati ve bereketi yanında, çok uzun da bir ömrü vardır. İslâmî kaynaklar onun bir asra yakın bir ömür yaşadığını kaydetmektedirler. Çok meyveler veren bu ömür çeşitli yönleri ile incelenmiş ve gerçekten de doyurucu çalışmalar yapılmıştır.

Ancak bir yönü vardır ki daha yeteri kadar aydınlatılmış değildir. Onun yaşadığı seneler Türklerin Abbasîler devrinde izzet ve ikbâlin zirvesine tırmandıkları devirlerdir. Türk asıllı bir çok ilim adamı vardır, devlet adamı vardır, büyük nüfuz sahibi komutanlar vardır.

Cahızın muasırı olan bu pek çok Türk asıllı büyüklerle ilişkisi ne durumda idi? Daha bu sorunun yeteri kadar aydınlığa kavuşturulduğu iddia edilemez. Bu mütevazı araştırmanın gayesi büyük ilim abidesi ve «Türklerin Üstünlükleri» Müellifinin, Türk asıllı efendileri ile olan hayatını anlatmak ve gün ışığına çıkarılmaktır.

(٣٨) - الحموی ، معجم الارباء ، ج ١ ، ص ٦٩ ، ابن خلکان ، وفيات

الاعیان ، ج ٣ ، ص ١٤٢ .

OSMANLI DEVRİNDE TÜRK HADİSCİLERİ TARAFINDAN KIRK HADİS DIŞINDA MUAYYEN SAYIDA DERLENEN HADİS MECMUALARI VE BİR HADİS ÜZERİNE YAZILAN RİSALELER.

Dr. Sadık CİHAN

İslâm alimleri, inancı, ibadetleri, ahlâkı ve çeşitli konularda ki hadisleri toplayarak dine hizmet gayesiyle çalışmalarında bulunmuşlar ve toplanan hadisleri değişik sayıda birer mecmua olarak ortaya koymuşlardır.

İstanbul ve diğer şehirlerdeki kütüphanelerde yazma, basma halinde, birçok mecmualara tesadüf etmekteyiz. Bunlar arasında on, yirmidört, otuzbeş, elli, yetmiş, seksen, yüz, dörtyüz, binbir, binikiyüz hadislik mecmualar bulunmaktadır. Fakat muayyen sayıda derlenen bu mecmualardan kırk hadis ihtiva edenin ekseriyeti teşkil ettiği görülür.

Burada belirtmek lâzımdır ki Osmanlı Devrinde de bu tip çalışmalar devam etmiştir. Biz burada bu devirde Türk olup meydana getirdiği mecmualar ve bir hadis üzerine yazılan risâleler üzerinde araştırmalar yaptık ve mümkün olduğu kadar tesbite çalıştık. Yapılan araştırma bir ön çalışma olup, ileride genişletme imkânları düşünülmektedir.

A. MUAYYEN SAYIDA DERLENEN HADİS MECMUALARI.

— Baba Yusuf Hakiki Sivrihisari (ölm. 917/1511).

Mecmua : Kitâb Maḥbubiya

Bib : O. M, I, 41 (1)

(1) O.M. ve diğer bibliyografik eserler tarafından kaydedilmemiştir.

Ktp : Konya Koyunoğlu Müzesi, 401 varak, 913/1507 tarihinde istinsah edilmiştir.

İzahat :

- a) Eser Beyazıt Veliye ithaf edilmiştir.
- b) Sevgi hakkında yüz hadis ve hikâye ihtiva eder.
- c) Hadisler manzum türkçe tercüme edilmiştir. Hadislerin konuları ile ilgili olarak manzum hikâyeler nakledilmiştir. Hadislerin tercümeleri arasına ayetler sıkıştırılmış ve bunlarda manzum olarak tercüme edilmiştir.

Hadisler «münâcât, te'vil» başlıkları altında izâhedilmiştir.

d) Eserin sonunda «hatımetu'l-kitâb» olarak adlandırılan bir bölüm vardır. Eser İstanbulun fethinin 27. senesi yazılmıştır.

e) Birinci hadis : «Men eħabbe aşhâbî feyuhıbbunî feahab-behum ve men abgadahum feyubbıdunî.

— Şeyh Hamidullah b. Mustafa Dede (Ölm. 922/1516)

Mecmua : el-Eħâdîsu'l-Muntaħıbe (2)

Ktp : Bursa Ulu Camii, nr. 885/1. risâle 1a-38b varak.

İzahat : Yazar 228 hadisi «Meşâriku'l-Envâr» (3) ve «Meşâbıhu's-Sunne» (4) eserlerinden toplamıştır, yalnız hadis metinlerini ihtiva edip şerh ve izahları yapılmamıştır.

— İbn Kemal, Ahmed Şemseddin Efendi (ölm. 942/1536)

I. Mecmua : Şerh Selaşın Hadis

Bib : H. Arifin, I, 141; Sicilli Osmani I, 197; M. Müellifin, I, 238; K. A'lam, V, 3885-86.

Ktp : SK - Karaçelebizâde Ksm. nr. 394/1. risâle, 1a-

- (2) Ulu Camii kütüphanesi fihristinde yazar olarak Şeyh Hamidullah b. Mustafa yerine Çavuşzâde ismiyle tanınan Ali b. Ebu Bekr kaydedilmiştir. Çavuşzâde eserin yazarı değildir. 1094/1682-83 senesinde istinsah edilmiştir. Aynı numarada 61 hadis ihtiva eden başka bir risâle vardır. İşte bu risâle Ali b. Ebu Bekr Çavuşzâde (ölm.1094/1682-83) ye aittir. (Bkz. Ulu Camii Kütüphanesi, nr. 885/2. 41b-56 varak.
- (3) Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sagâni (ölm. 650/1252)nin eseridir.
- (4) İmâm Hüseyin b. Mesûd el-Begavi (ölm.516/1122) nin eseridir.

10a varak. İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3672/11. risâle, 51a-58a varak.; Bağdath Vehbi, nr. 2041/8. risâle, 67-77. varak.

İzahat : a) Yazar otuz hadisi topluyarak, arapça şerhetmiştir.

b) Birinci hadis : Allahumme lâ hayra illâ hayruke velâ tîra illâ hayruke velâ ilâhe gayruke»

II. Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erbe'a ve'l-I'srîn. (5)

Ktp. : SK-Bağdath Vehbi Efendi, nr. 2041/9. risâle, 77a-87a varak, yazarın kendi el yazmasıdır.

Hüsrev Paşa nr. 751/5, risâle, 26b-34b varak.

Esad Efendi, nr. 3587/16. risâle, 978/1570 de Derviş Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Ve nr. 3646/12.; Kılıç Ali Paşa, nr. 1028/40. risâle, 986/1578 de istinsah edilmiştir.

İzahat :

a) Mecmua 24 hadisi ihtiva edip, arapça olarak şerhedilmiştir.

b) Birinci hadis : Innemâ'l-a'mâl bi'n-niyât...»

— Latîfi, Abdüllatif Çelebi Kastamoni (ölm. 990/1582)

Mecmua : Subhatu'l-Uşşâk. (6).

(5) SK-Hasan Hüsni Paşa'da (nr. 65/2. risâle, 287b-295a varak) «Risâle fi Şerhi Ba'di'l-Ehâdîsi Li'İbni Kemal» olarak isimlendirilen eser yukarıda zikredilen eserin muhteviyatının aynıdır.

(6) Latîfi'nin manzum olan bu yüz hadislik mecmuası yanlışlıkla İbn Kemale atfedilmiştir. (Bkz. SK-Pertevniyal nr. 192, 16 varak, 1266/1849 da Salih Rüştü tarafından istinsah edilen, Konya Müzesi Kütüphanesi, nr. 652,5328 de bulunan ve aynı zamanda bu kütüphanenin Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan kataloğun 85 ve 86. sayfalarında da İbn Kemale ait olduğu kaydedilmiştir. Halbuki aynı risâle yukarıda zikrettiğimiz kütüphaneler ve bibliyografik eserler tarafından «Subhatu'l-Uşşâk» ismi altında Lâtîfiye atfedilmiştir.

Bu zıtlığı aydınlatmak gayesiyle, SK-Hacı Mahmud, nr. 6415/6 da bulunan Latîfi'nin risâlesi ile Pertevniyalda bulunup İbn Kemale atfedilen risâleyi karşılaştırdık. Giriş hariç aynı risâledir. İhtiva ettikleri bütün hadisleri zikretmek imkânsız olduğu için yalnız bir kaç misâl vermekle yetineceğiz :

a) Birinci hadis : «Men erâde en yetekelleme Allaha felyakra' el-Kur'âne» aynı.

Bib : Encyclopedi de l'Islam, III, 19 (1936); Keşfuzzunun, II, 975; K..A'lam, V, 3994.

Ktp : İstanbul, Nuri Osmaniye Ktp, nr. 4897/3, 39b-54a varak,

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, nr, 896, 902, 1919, 2302 ve 2328.

SK-İbrahim Efendi Ksm, nr. 187/1, ve nr. 623/1; Hacı Mahmud, nr. 6415/6, ve nr. 3778.

İzahat : a) Mecmua yüz hadis ihtiva edip, türkçe manzum olarak tercüme edilmiştir.

b) Yazar giriş kısmında duânın faziletlerini izahetmiştir. Eseri yazış sebebini «sebebu te'lif» isim altında «men hafaza» hadisini göstermektedir. Halbuki mecmua kırk hadis ihtiva etmemektedir.

c) Birinci hadis : «Men erâde en yetekelleme Allaha felyak-ra' el-Kur'an»

Herkim isterse hakkı ile kelimât

Daim itsün kıraat Kur'an

Ola ol turi tilâvetten kelîm

Reşk ider Musa-ı İmrân (42a varak).

b) İkinci hadis : «Men hâfe Allahe hâfe minhu kullu şey'in» aynı.

c) Yedinci hadis : «el-İlmu farîdatun a'lâ kulli musulmin ve musulmetin» Pertevniyalın altıncı hadisidir.

e) Onsekizinci hadis : «ez-Zekâtu kantaratu'l-İslâm», Pertevniyalın onyedinci hadisidir.

O halde hata nerededir? Hata (Pertevniyal, nr. 192) deki eserin sonuna konulan not ile, (Mevlâna Müzesi Kütüphanesi nr. 5328) deki eserlerin başına konulan nottan ileri gelmektedir. Notlarda : «Kütübü Sitteden İbn Kemal tarafından seçilen yüz sahîh hadis» denilmektedir. Diyebilirizki bu notu koyan müstensihnin hatası olup, bu hatada fişlere ve kataloğa geçmiştir. Netice olarak şu şekilde hülâsa edebiliriz :

1) — Not müstesna bu mecmuanın İbn Kemale ait olduğunu gösteren hiç bir işaret mevcut değildir.

2) — Bibliyografik eserlerde İbn-i Kemale ait olduğuna dair kayıta rastlanmamıştır.

— **Ahmed Rumi Akhisarî (Saruhanî) (ölm. 1043/1633)**

Mecmua : Mecâlisu'l-Ebrâr ve Mesâliku'l-Ahyâr (7).

Bib : H. Arfin, I, 157; O. M. I, 26; M. Müellifin, II, 83; Gustav Flugel, Die Arabischen, Persischen, und Turkeschen Handschriften, Wien 1867 nr. 1652, s. 88-89.

Ktp : SK-Hacı Mahmud nr. 1661, 230 varak, 1057/1647 de Hüsameddin b. Hasan tarafından istinsah edilmiştir.

Konya Mevlana İhtisas Kütüphanesi, nr. 5509, 254 varak, 1064/1653 de Mustafa Efendi tarafından istinsah edilmiştir.

SK-M. Arif-M. Murad, nr. 166, 344 varak, 1096/1684 de istinsah edilmiştir. Lâleli, nr. 1487, 235 varak, 1117/1705 Muhammed b. Halil istinsah etmiştir. Tirnovaî, nr. 1016, Serez, nr. 1736; Düğümlü Baba, nr. 449/4. risâle.

Basma : 1321/1903, 580 sayfa. (Bkz. Joseph Elian Sarkis, Dictionnaire Encyclopedique de Bibliographie Arabe, Le Caire, 1930).

İzahat: a) Yazar eserini yazış sebebini şöyle ifade ediyor: «Bazı insanların mezarları put yaptıklarını, orada namaz kıldıklarını kurban kestiklerini; Bu hareketin İslâma aykırı olduğunu beyan ediyor ve insanları kurtarmak gayesiyle eserini yazdığını söylüyor».

b) Yazar «Meşâbîhu's-Sunne» isimli eserden yüz hadis seçmiş ve bunları «mecâlis» ismi altında arapça izahlarını yapmıştır.

— **Muhammed Fethî Karamanî (ölm. 1106/1694)**

Mecmua : Terceme Hadisi Hamsîn

Bib : Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis toplama, tercüme ve şerhleri, İstanbul 1954, s. 233-234.

Ktp : İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmaları, nr. 3758, 26 varak.

(7) Mecmuada isim «Mecâlisu'l-ibrâr ve mesâliku'l-ahyâr ve mehâiku'l-bid'a ve makâmu'l-esrâr» olarak kaydolmuştur. (Bkz. Hacı Mahmud, nr. 1661).

İzahat : a) Mecmua ellibir hadis ihtiva edip, türkçe manzum olarak tercüme edilmiştir.

b) Birinci hadis : «Innemâ'l-a'mâl bi'n-niyât...»

— Muhammed Hayreddin İstanbulî b. Ahmed Halil (yaşadığı tarih 1305/1887-1888).

Mecmua : Hadîka-i Hamidî

Bib : F. Edhem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, I, 25.

Ktp. : Topkapı Sarayı Yeniler Kitaplığı, nr. 313, 1b-196 varak, 1305/1887-1888 de yazılmıştır.

İzahat : Mecmua 203 hadis ihtiva eder. Bazı müslümanların isteği üzerine türkçe tercüme edilmiştir.

— Visalî Rumi, Muhammed Niğdevî (Kütahyevî) (ölm. 1056/1646) (8).

Mecmua : Yüz Hadis Risâlesi.

Bib : H. Arifin, II, 282; M. Müellifin, X 251.

Ktp. : Paris Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 490, 1b-19 varak.

İzahat : a) Yazar giriş kısmında bu eserin III Muratın oğlu Sultan III. Mehmete (1003-1012/1595-1603), Valide Sultana, Prenslere, oğullarına ithaf ettiğini zikretmektedir.

b) Mecmua yüz hadis ihtiva edip, türkçe manzum olarak tercüme edilmiştir.

— Yasinzâde Abdulvehhab (doğ. 1172/1759, ölm. 1249/1833)

Mecmua : Hülâsatu'l-Burhân fî I'tâati's-Sultân (9).

(8) Bibliyografik eserlere göre yazar 1056/1646 da ölmüştür. Visalî Rumi Muhammed Niğdevî olarak isimlendirilmiştir. Halbuki Paris Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğuna göre; Sultan III. Mehmed (1003-1012/1595-1603) zamanında yaşamıştır. İsmi Visalî Kütahyevî olarak geçmektedir. Bu durumda zikredilen bibliyografik eserler yazarın eserini kaydetmemelerine rağmen her ikiside aynıdır.

(9) Basılan eserde iki kısım mevcuttur. Birincisi, birinci sayfa ile onbeşinci sayfa arasında metin kısmı, ikincisi ise, onbeşinci sayfa ile otuzbirin sayfa arasında türkçe tercümeler mevcuttur.

Bib : H. Arifin, I,643; M. Müellifin, VI 225.

Ktp : SK -Hacı Mahmud Ksm. nr. 2107, 1b-8b varak.

Basma : 1247/1831 (Bkz. Ankara Mill Eğitim Bakanlığı eski Eserler Kütüphanesi, nr. 4248).

İzahat : Yazar Sultanın emirlerine ve Osmanlı halifesine itaatın gerekliliği hakkında yirmibeş hadis toplamış ve türkçe olarak tercüme etmiştir.

— İbn Kemalpaşa, Vecihi Paşa Rumi (ölm. 1310/1892)

Mecmua : Bin onbir Hadis (10).

Bib : H. Arifin, I, 223; O. M., II, 403.

Basma : İstanbul 1287/1867, Şeyh Vefa Matbaası, 314 sayfa. (Bkz. SK -Hasib Efendi Ksm, nr. 36/6. risâle.)

İzahat : a) Yazar inançla ilgili hadisleri toplamış ve türkçe manzum olarak tercüme etmiştir. Birinci hadisten kırkıncı hadise kadar olanlar Nevevi'nin «Hadis-i Erbe'in» deki hadislerdir.

b) Yazar giriş kısmında «men hafıza» hadisinin ifade ettiği mânayı manzum olarak nakletmiştir.

c) Birinci hadis : «Innemâ'l-a'mâl bi'n-niyât...».

— İbrahim Sıdkı b. İbrahim Rumi (yaşadığı tarih. 1246/1830)
(11)

Mecmua : Terceme Bazı Hadis-i Şerif (12)

Ktp : SK -Hacı Mahmud, nr. 590/4, 45b-54a varak, 1246/1830 da yazılmıştır.

İzahat : a) Mecmua muhtelif mevzularla ilgili ellisekiz hadisi ihtiva eder. Hadisler türkçe tercüme edilmiştir.

b) Birinci hadis : «el-Mer'u me'a men eḥabbe...».

(10) H. Arifine göre eser bin hadis, O. M. lerine göre ise binbir hadis ihtiva etmektedir. Halbuki 1284/1876 da basılan eser bin onbir hadis ihtiva etmektedir. (Bkz. Hasib Efendi, nr. 38/6).

(11) Yazarın ölüm tarihini tesbit edemedik. Eserini 1246/1830 tarihinde yazdığına göre bu tarihlerde yaşamış olması gerekir.

(12) Mecmua şu bibliyografik eserler tarafından işaret edilmemiştir : H. Arifin, I,44; O.M.I,243; M. Müellifin, I,41.

— **Hayreddin Fılibeli Halilzade (ölm. 1302/1885)**

Mecmua : Asâr-ı Hamidî (13).

Bib : O. M., I, 395; H. Arifin, I, 357; M. Müellifin, IV, 125.

Ktp : İstanbul Üniversitesi Ktp. Türkçe Yazmaları, nr. 4654, 102 varak, 1301/1883, yazarın kendi el yazmasıdır.

İzahat : a) Halilzade Buhari ve Müslimden 121 hadis seçmiş, bunları türkçe tercüme etmiştir.

b) Yazar hadislerin tercümelerinden sonra hadislerin manalarına uygun «beyt» başlığı altında şiirler nakletmiştir.

c) Birinci hadis : «İbdeū bi'l-u'būdiyeti...»

— **Muhammed Arif Bey Erzurumi (doğ. 1261/1845, ölm. 1315/1897)**

Mecmua : Binbir Hadis (türkçe)

Bib : O.M., II, 334; F. Ethem Karatay, İstanbul Üniversitesi Türkçe Basmalar Kataloğu, I, 58.

Basma : 1319/1901-902, 476 sayfa; 1325/1907, 468 sayfa (Bkz. SK - İzmirli İsmail Hakkı Ksm., nr. 445)

— **Falk b. Salih b. Ahmed Manastıri Rumi (doğ. 1243/1827, ölm. 1317/1899)**

Mecmua : el-Elfiyetu's-Seniyetu fi'l Adābi'l-Ahmediye.

Bib : H. Arifin, I, 425; K. Zunun (Zeyl), I, 21; O.M, II, 375; M. Müellifin, VIII, 46.

Ktp : İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 5054, 1b-142a varak, 1300/1882 de yazılmıştır.

İzahat : a) Mecmua bin hadis ihtiva eder. Hadisler ilim, ahlak, terbiye, adâlet, siyaset, müslümanlar arasındaki bağlar, devlete itaat, anne ve babaya hürmet gibi mevzular olup, türkçe tercüme edilmiştir.

b) Birinci hadis : «Bismillahirrahmānirrahīm miftāhu kulli kitāb...».

(13) Eser şu bibliyografik eserler tarafından kaydedilmemiştir : O.M,I,395; H. Arifin, I,357; M. Müellifin, IV,125.

— **Bursalı Mehmed Tahir** (doğ. 1861, ölm. 1926)

Mecmua : Terceme Eḥādīsī'ş-Şerife fi's-Saltanatı'l-Munife

Bib : F. Ethem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, I, 25.

Ktb : SK-M. Reşid Ksm, nr. 915, 1b-9a varak.

İzahat : a) Bursalı Tahir, Celâleddin Suyûtî (ölm. 991/1583) nin «el-Eḥādīsü'ş-Şerife fi's-Saltanatı'l-Münife» isimli eserinden yirmi dört hadis seçerek türkçe tercüme etmiştir

b) Mecmua Sultan Mehmed Reşata ithaf edilmiştir.

c) Yazar Hülefâi Raşidin'den sonra halifelik yönünden Osmanlı Sultanlarına öncelik vermiştir. Bu husustada kendi fikrini destekleyen eserlerin isimlerini zikretmiştir.

— **Muhammed Esad Erbilli** (doğ. 1884, ölm. 1931)

Mecmua : Kenzu'l-Irfân fi Eḥādīsı'n-Nebi'r-Raḥmân

Bib : F. Ethem Karatay, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Kataloğu, I, 201.

Basma : 1327/1905.

İzahat : Mecmua binbir hadis ihtiva edip, türkçe olarak tercüme edilmiştir.

B. BİR HADİS ÜZERİNE YAZILAN RİSÂLELER

— **Kafiyeci, Muhammed Muhyiddin, b. Süleyman b. Mesud Rumi** (doğ. 788/1364, ölm. 879/1477)

Risâle : Ḥulâşatu'l-Akvâl fi Ḥadīs «Innemâ'l-a'mâl bi'n-niyât»

Bib : K. Zunun, I, 433; M. Müellifin, X, 51; O.M, II, 4-6.

Ktp : SK - Ayasofya, nr. 525, 1b-72a varak.

İzahat : a) Yazar hadisi geniş şekilde arapça olarak şerh etmiş ve üç bölüme ayırmıştır :

- 1) Çeşitli hadislerin tariflerinden bahsedilmiştir.
- 2) Hadisi sarf, nahv ve lügat bakımından incelemiştir.

3) Hadisin «... ve innemā li kulli imriin mā nevā...» kısmını incelemiştir.

b) Yazar bölümleri sualli ve cevaplı bir şekilde, yani «fein kulte» ve «kultu» başlıkları altında tetkik etmektedir.

— **Muhammed b. Kutbeddin Muhammed İzniki, Muhyiddin Rumi (ölm. 885/1480)**

I. Risâle : 'Ulemâi Vereşetu'l-Enbiyâ (arapça)

Ktp : SK - Hacı Mahmud, nr. 4223/5. risâle, 47a-57b varak.

II. Risâle : Risâle fî hadîs «İhticâc Adem ve Mûsâ»

Ktp : SK - A. Hüseyin, nr. 290/2, 37-40 varak; Hacı Mahmud, nr. 4223/2

İzahat : İzniki Adem ile Musa arasında geçen konuşmayı arapça olarak şerhetmiştir. (14).

— **Muhammed b. Mahmud Celâleddin Aksarayî**

II. Beyazıt zamanında yaşamıştır (886-918/1481-1512). Halvetiye tarkatına mensuptu. Beyazıt tarafından Koca Mustafa Paşa tekkesinde Halvetiye tarikatını bir müddet yayması için davet edilmiştir.

I. Risâle : «İnne 'Allaha Tealâ hâleka Ademe 'alâ şretihî»

Bib : Broc. Supp II, 325 (1938) (15)

Ktp : SK - Carullah Efendi, nr. 1084, 81b-86b varak; Lâla İsmail Paşa, nr. 163/2. risâle, 31-52 varak.

İzahat : Aksarayî hadisi arapça olarak tasavvufî manada şerhetmiştir.

II. Risâle : Hâbbetu'l-Muḥabbe (arapça)

Bib : O.M, I, 52; H. Arifin, I, 217; Broc. 2 Band, s. 232 (1902), Supp I, (792 (1937) (16).

(14) Bu iki risâle aşağıda zikrettiğimiz bibliyografik eserler tarafından kaydedilmemiştir : H. Arifin, II,211; K. Zunun, I,843; M. Müellifin, II, 191; O.M.I,159-160; Broc. Supp. II,328.

(15) Burada «Te'vîlu Halîkı Tea'lâ» olarak zikredilmiştir.

(16) Bu risâle bibliyografik eserler tarafından kaydedilmemiştir.

Ktp : SK - Lâla İsmail Paşa, nr. 686/2. risâle, 11b-21a varak, 1062/1651 de istinsah edilmiştir. 76b-89b varakları arasında ikinci risâle vardır.

İzahat : a) Aksarayı bu risâlede Allahın kuluna olan sevgisini işlemiştir. Risâleye konu teşkileden hadis : «İzâ eḡabbe Allāhu abden lem yedurruhū zenben» dir. Bu hadisin büyük bir sırt ihtiva ettiğini ve yedi kategoride mütalea edilmesi gerektiğini beyan eder.

b) Yazar hadisi «I'lem» ve «Eyyuhâ'l-muḡıbbu» başlıkları altında şerhetmiştir.

— İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ölm. 940/1533-34)

I. Risâle : fi'l-ḡadıs «İzâ teḡayyartum...»

Bib : K. Zunun, II, 1689; O.M, I, 223; H. Arifin, I, 141; Ş. Nu'maniye (Mecdi), s. 385; K.A'lam, IV, 3886; Broc. 2 Band, s. 453 (1902).

Ktp : SK - İsmihan Sultan, nr. 428/13. risâle, 77-78 varak; Süleymaniye, nr. 1046/9, 181-182 varak; Hacı Mahmud, nr. 712/2, 14-15 varak; Esad Efendi, nr. 3668/13.

İzahat : Yazar «İzâ teḡayyartum fi'l-umûri festei'nû fi ehli'l-kubûr» hadisini arapça şerhetmiştir.

II. Risâle : Risâle fi şerḡi ḡadıs «Seuḡbirikum bi evveli'l-emr»

Ktp : SK - Hamidiye, nr. 186/5, 35-37 varak, 989/1581 de istinsah edilmiştir. Ve nr. 188/24; Reşid Efendi, nr. 1031/28, 1045/7; Hacı Mahmud, nr. 712/12; Fatih, nr. 5337/30; Bağdatlı Vehbi, nr. 2041/10; H. Beşir Ağa, nr. 199/23; Şehid Ali Paşa, nr. 2811 ve 2830; Kasıdecizade, nr. 694/10; Lâleli, nr. 3646; Esad Efendi, nr. 3646/50, 3652/42, 3787/26; Tırnovaıı, nr. 1849.

Basma : İstanbul 1316/1893, İkdam matbaası, neşreden: Ahmed Cevdet (Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3723).

İzahat : Hadis arapça olarak şerhedilmiştir. Yazar risâlede gerek İncilde ve gerekse Telmutta H. Peygamberin geleceğini bildiren haberin mevcut olduğunu beyan etmektedir.

III. Risâle : Risâle «Keyfe bed'u'l-Vahyi» (17)

Ktp : SK - Fatih, nr. 65/2, 287b-295a varak.

İzahat : İbn Kemal Sahih-i Buhari'nin birinci hadisini «Keyfe kâne bed'u'l-vaḥyi inne evḥaynâ ileyke kemâ evḥaynâ ilâ Nühin ve'n-Nebi min ba'dihı» arapça olarak şerhetmiştir.

— **Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Âtüfi** (ölm. 948/1541)

I. Risâle : Risâle fi'l-ḥadîs «Men âmene billâhi ve Resûlihi...»

II. Risâle : Risâle Hâşiye alâ şerhi ḥaddîsî'l-evvel min eḥâdîsî Meşâriku'l-Envâr. (18).

Bib : O.M, I, 355-356; Ş. Nu'maniye (Mecdi), s. 415; Broc. Supp I, 614 (1937), Supp II, 639 (1938); H. Arifin, I, 346; M. Müellifin, IV, 101.

Ktp : SK - Fatih, nr. 994/2, 253-286 varak, yazarın kendi el yazmasıdır.

İzahat : Yazar «Meşâriku'l-Envâr» (19) isimli eserin birinci hadisi olan «Men âmene billâhi ve Resûlihi ve ıḳâme's-şalâti ve şâme ramadâne» ye arapça hâşiye yapmıştır.

— **Birgivi Muhammed b. Pir Ali** (doğ. 928/1522, ölm. 981/1573)

Risâle : Risâle fi şerhi ḥadîs «Innemâ'l-a'mâl bi'n-niyât...»

Bib : Mustafa Bilge, Medine Ahmed Arif Kütüphanesindeki Hadise Dair Yazmalar. «Edebiyat Fakültesinde yapılan lisans tezi», İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 4852.

— **Şeyh Bali Efendi** (ölm. 960/1552-53)

Risâle : Risâle fi şerhi'l-ḥadîsî'l-ḳudsî veya şerhu ḥadîs «Kuntu kenzen maḥfiyyen»

(17) Bu risâle yukarıda zikredilen bibliyoğrafik eserler tarafından kaydedilmemiştir.

(18) Zikredilen risâle bibliyoğrafik eserler tarafından işaret edilmemiştir.

(19) Hasan b. Muhammed b. Hasan eş-Şagâni (ölm.650/1252) nin eseridir. Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer el-Atüfi (ölm.948/1541) Şagâni'nin eseri üzerine «Şerhu Meşâriku'l-Envâr» isimli bir şerh yapmıştır. (Bkz. İstanbul Hac Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 230, 1a-516b varak, kendi el yazmasıdır).

Bib : O.M, I, 42; H. Arifin, I, 230; Ş. Nu'maniye (Mecdi), s. 522; M. Müellifin, III, 38; Broc. Supp II, 793 (1937); K. Zunun, II, 1040, 1263.

Ktp : SK - Tirnovalı, nr. 1864/2. risâle, 81b-82a varak; Esad Efendi, nr. 3782/30; Fatih, nr. 5381/15; Halet Efendi, nr. 212/4; Şehit Ali Paşa, nr. 2725/18.

İzahat : Bali Efendi «Kuntu kenzen mahfiyyan...» hadisini tasavvufi manada arapça şerhetmiştir.

— Yusuf Sinan, Yusuf b. Ya'kub er-Rumi (ölm. 989/1581)

Risâle : «Tenbihu'l-Gâbî fi ru'ya'n-Nebî (20)

Bib : O.M. I, 200; H. Arifin, II, 564; M. Müellifin, XIII, 345.

Ktp : SK - Fatih, nr. 5427/31. risâle, 142a-149b varak veya 158b-165a.

Basma : İstanbul 1264/1847-48, Amire Matbaası.

İzahat : a) Ebu Hüreyreden nakledilen «Men reânî fî'l-menâmî fekad reânî haqqan feinne's-şeytâne lâ yetemeşşselu bi» hadisini arapça şerhetmiştir.

b) Yazar hadisi giriş üç bölüm ve netice olmak üzere incelemiştir.

Giriş : Hadisin çeşitli manaları

I. Bölüm : H. Peygamberi rüyada görmek meselesi.

II. Bölüm : Peygamberî rüyalar ve bu hususta mutasavvıflarda meydana gelen durumlar hakkında.

III. Bölüm : H. Peygamber devrinde melekleri gören insanlar hakkında.

Netice : H. Peygamberi rüyada görmek için yapılan dualar, salat ve selâmlar.

— Kastamonulu Süleyman Efendi (ölm. 1034/1624)

Risâle : Risâle fi şerhi hadîş «Innemâ'l-a'mâl bi'n-niyât...».

Bib : O.M, I, 123.

(20) Süleymaniye Kütüphanesi fişlerinde yazarın ölüm tarihi olarak işâret edilen 978/1570 babası Şeyh Yakub Kirmiyani'nin ölüm tarihidir.

— **Ahmed Rumi Akhisari, Suruhani, (ölm. 1043/1633)**

Risâle : Risâle fi beyânı'l-bıd'a'l-seyyı'a ve gayrı'l-seyyı'a (21).

Bib : H. Arifin, I, 157; O.M. I, 26; Broc. 2 Band, s. 445 (1902); M. Müellifin, II, 82.

Ktp : SK - Darulmesnevi nr. 258/2. risâle, 104a-109a varak, 1093/1682 de istinsah edilmiştir.

İzahat : a) Akhisari, Câbir b. Âbdu'llâh tarafından rivayet edilen «Feinne hayra'l-ḥadîsî Kitâbullahu ve ḥayra'l-hudâ Muḥammed ve şerra'l-umurı muḥdîsâtuhâ ve kulle muḥdîşin bit'atun ve kulle bıd'atın delâletun» hadisini arapça şerhetmiştir.

b) Yazar bu hadisin ışığı altında Kur'an ve Sünnette olmayan «bıd'atı seyyie»yi geniş şekilde izah etmiştir.

— **Karabaş Veli, Ali b. Muḥammed Kastamoni er-Rumi (ölm. 1097/1686)**

Risâle : Risâle fi şerḥı ḥadîş «Ḥubbibe ileyhe min dünyâ-kum»

Bib : O.M. I, 148-149; M. Müellifin, VII, 39; H. Arifin, I, 762.

— **Şeyhülislam Minkarizâde Yahya b. Ömer (doğ. 1018/1619, ölm. 1086/1675)**

Risâle : Risâle fi şerḥı ḥadîş «Yahrucu mine'n-nâr» (22).

Bib : O.M. II, 25; H. Arifin, II, 533; M. Müellifin, XIII, 216; Broc. 2 Band, s. 435, Supp II, 647; K.A'lam, IV, 202.

Ktp : SK - İbrahim Efendi, nr. 872, 21-22 varak.

İzahat : Yazar hadisi arapça olarak şerhetmiştir. Hadis hakkındaki fikirlerini «eḳûlu» başlığı altında nakletmiş ve üç bölümde incelemiştir.

(21) Bu risâle yukarıdaki bibliyografik eserler tarafından zikredilmemiştir.

(22) Bu risâle zikredilen bibliyografik eserler tarafından kaydedilmemiştir.

— **Muhammed b. Hamza Aydınî Güzelhisari** (ölm. 1116/1704)

Risâle : Risâle fî hadîs «Men kezebe...» (23).

Bib : Broc. Supp II, 648-49

— **İsmail Hakkı Bursavî** (doğ. 1063/1653, ölm. 1137/1725)

I. Risâle : Risâle fî hadîs «el-Mu'mını mirâti'l-mu'mını»

Bib : O.M. I, 29-32; M. Müellifin, II, 266-67; H. Arifin, I, 219.

II. Risâle : Risâle fî şerhi hadîs «Kuntu kenzen mahfiyyen feahbebtu...» (24).

Ktp : SK - Hacı Mahmud, nr. 2260/3. risâle, 98a-159a varak, 1134/1721 de yazılmıştır; Halet Efendi, nr. 332/6, 175-225 varak.

Basma : 1290/1873, Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 158 sayfa (Bkz. Esad Efendi, nr. 1644)

İzahat : Yazar hadisi «mebhas» başlığı altında, on bölüm halinde ve tasavvufi manada incelemiştir. Ve türkçe şerhetmiştir.

— **Müstekimzâde Süleyman b. Sadeddin b. Abdurrahman b. Muhammed** (doğ. 1131/1720-21, ölm. 1202/1787-88)

Risâle : Risâle fî şerhi hadîs «Men a'rafe nefsehû ve kad a'rafe Rebbehû» (türkçe).

Bib : H. Arifin, I, 405; O.M. I, 168-169; M. Müellifin, IV, 266; K. A'lam, VI, 2620.

Ktp : SK - Hüsrev Paşa, nr. 140, 1b-6a varak.

— **İbrahim Hanif b. Mustafa** (ölm. 1217/1802)

Risâle : Hediyyetu'l-İhvân

Bib : O.M. I, 281-82

Ktp : SK - Çelebi Abdullah, nr. 70/2. risâle, 69-70 varak, 1148/1735 de yazılmıştır. Yazarın kendi el yazmasıdır.

(23) Hadis : «Men kezebe a'leyye mutea'immiden felyetebbeve' maka'dehu mine'n-nâr.

(24) Risâle «Kenzu'l-mahfi» olarakta isimlendirilir.

İzahat : Yazar H. Ayşe tarafından nakledilen «Celeset İhdâ a'şerete imreeten...» hadisini türkçe olarak şerhetmiştir. (25)

— **Abdullah Efendi Tirevi (ölm. 1245/1829)**

I. Risâle : Risâle fî şerhî hadîs «ehabbu'l-ke'lâmu ilâ Al-lahı : Subhnellâh ve'l-hamdu Lillâh»

II. Risâle fî şerhî hadîs : «Mâ yuhricu min kulübî's-şiddikin».
Bib : O. M., I, 378.

— **İmamzâde Esad Efendi İstanbuli (ölm. 1276/1859)**

Risâle : «Fethu'l-Kostantıniye» (26)

Bib : O.M. I, 244; M. Müellifin, IX, 49; H. Arifin, II, 372

— **Osman b. Mustafa Ankaravî Rumi, Çerkeşzâde (ölm. 1277/1860)**

Risâle : Risâle fî şerhî hadîs «Inne Allâha yuhıbbu'l-a'b-de't-tekiyye'l-ganiyye'l-hafiyye»

Ktp : SK - Hacı Mahmud, nr. 561, 1b-85b varak.

Basma : Mısır 1283/1866, matbaayı vehbiyye, 102 sayfa (Bkz. SK-Kasideci Süleyman, nr. 83)

— **Mir Muhammed Faik İstervemeci (ölm. 1319/1901)**

Risâle : Risâle fî şerhî hadîs «Mutü kable en temutü»

Bib : H. Arifin, II, 397; O.M. I, 143; M. Müellifin, XI, 115.

— **Azmi Hüseyin Dede Gelibolulu (doğ. 1231/1816, ölm. 1331/1912-13)**

Risâle : Temdidu'l-Hayat (27)

Bib : O.M. I, 134-135; H. Arifin, I, 331.

(25) Hadis «Ummu Zer» ismi ile tanınır, çünkü hadiste zikredilen kadınlardan biri böyle isimlendirilir. Gerçekte bu hadis H. Ayşe tarafından nakledilmiştir. Bunun için O.M.I,281-82 tarafından risâlenin Şerhu hadîs Ummu Zer olarak isimlendirilmesinden dolayı yanılmamak gerekir. Risâle «Hediyyetu'l-Ihvân» olarak isimlendirilir.

(26) «Letafattahanne'l-Kostantıniyye ve ni'me'l-emîru emîruhâ ve ni'me'l-ceyşu» hadisinin şerhidir.

(27) «eş-Sadakatı tereddü'l-belâ ve tuzîdu'l-'omr» hadisinin şerhidir.

KISALTMALAR

- Bib** : Bibliyografya
- Bkz** : Bakınız
- Broc** : Brockelmann Carl, Geschichte der Arabischen Literatur, Leiden E. J. Brill
- Doğ.** : Doğum
- H. Arifin** : Bağdatlı İsmail Paşa, Hediye'tü'l-Arifin ve Esmâu'l-Müellifin, İstanbul, cilt. 1, 1951, cilt 2, 1955.
- K. A'lam** : Şemseddin Sami, Kamusu'l-A'lam, İstanbul 1306/1889, 6 cilt
- Ksm** : Kısım
- Ktp** : Kütüphane
- K. Zunun** : Kâtip Çelebi, Kefzu'z-Zunun Asamu'l-Kutub ve'l-Funun, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, 1943.
- M. Müellifin** : Kahhale Omar Rıza, Mu'cemu'l-Müellifin, Matbaayı Terakki, Şam 1960, 15 cilt.
- Nr** : Numara
- O.M.** : Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul cilt 1, 1333/1914, cilt 2. 1338/1929.
- Ölm.** : Ölüm
- S** : Sayfa
- SK** : Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul
- Ş. Nu'maniye** : Taşköprüzâde, Şakıku Nu'maniye, Türkçeye tercüme eden: Mecdi Efendi.

MEHMET BİRGİVİ (929-981/1523-1573)

Dr. Emrullah YÜKSEL

Bu yazımızda Müslüman Türk toplumunda İmamı Birgivi diye şöhret yapmış bulunan Mehmet Efendiden bahsedeceğiz.

Bizi bu konuyu ele almamıza birkaç amil sevketmiştir. Önce birçok tarihî Türk şahsiyetleri gibi Birgili Mehmet Efendi hakkında da ciddi bir araştırma yapılmamış olduğunu söyleyelim (1). Halbuki ecdadımızı tanıtmak hem tarihî bir görev, hem de milli kültürümüze hizmettir. Ayrıca Birgivi'nin tesir kudreti zamanımıza kadar gerek ilim adamları gerekse halk arasında muhafaza edilegelmiştir.

Bu bilginimizin şöhretinin nereden geldiğini ele almadan önce hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır.

A) Ecdadı :

Birgivi'nin dedesi Balıkesir'in Kepsüt nahiyesinin Bekteşler köyünde oturan İskender Efendidir (2). Babası zaviye ashabından

(1) Yapılan çalışmalar küçümsenmemekle beraber yalnız Birgivi'nin hayatı, «Vasiyetname» veya «Risâle-i Birgivi» nin bugünkü dile sadeleştirilmesi, «Tarikat-ı Muhammediye» nin tercümesi ve bibliografyasından ibarettir diyebiliriz.

«Les idées religieuses et politiques de Mehmed al-Birkéwi (929-981/1523-1573)» adlı 1972 de Paris'te verdiğim doktora tezime ise henüz Fransızcadır.

(2) Bak. Hoca-zade Abd el-Nasır (ölm. 990/1582), Risâle-el-ibadât el-navâfil, Süleymaniye Kütüphanesi, Kısım Kasideci-zâde Süleyman Sırrı, no. 698, varak 29b-31b; Nihal Atsız, İstanbul Kütüphanelerine göre Birgili Mehmet Efendi (929-981/1523-1573) Bibliyografyası, İstanbul, 1966, s. 1.

âlim bir zat olan Pîr Ali Balıkesir'de bir medresede müderrislik vazifesi yapıyordu (3). Pîr Ali'nin kabri Balıkesir'de olup civar halk tarafından ziyaret edilmektedir (4). Birgivî Mehmet Efendi'nin annesi hakkındaki bilgimiz isminin Meryem olduğunu bilmekten öteye gitmemektedir (5).

B) Doğumu ve Yetiştirilmesi :

Mehmet Efendi hicrî 929 Cemaziyevvel'in 10. günü olan Cuma günü (27 Mart 1523) Balıkesir'de dünyaya gelmiştir (6).

Önce babasından mantık ve bazı ilimleri okudu. Kur'an'ı Kerimi ezberledi. Babası onu devrin üniversitesi olan Semâniye Medresesi'nde yüksek tahsilini tamamlamak için İstanbul'a gönderdi (7).

Birgivî imtihanla Semaniye'ye girdi. Meşhur üstadlardan Ahizade Mehmet Efendi (8) (ölm.989/1581) ve Kadıasker Abdurrahman Efendinin (9) (ölm.1000/1591) talebeleri arasına katıldı (10).

Büyük bir gayretle Semâniyenin programını takip eden Birgivî, neticede parlak bir başarı ile icâzet imtihanını verip müderrislik payesine yükseldi (11).

-
- (3) Esat İleri, İmamı Birgivî, İzmir, 1954, s. 3; Ali b. Bali (934-992/1527-1574), el-İkd el-Manzum fi zıkr afâzil el-Rûm, İstanbul Nuri Osmaniye, 2838/3316, varak 161-63; Peçevî (İbrahim), Tarih-i Peçevî, Matbaa-i Amire, 1283, 1, s. 467; Atâî, Hadikat el-Hakaik, İstanbul, 1268, 1, s. 179; Katip Çelebi, Mizan el-hakk, 1306, İstanbul, s. 121-22; Abd el-Ganî Nabusî, el-Had. el-Ned. Şerh el-Tar. el-Muh., İst., 1277, 1, s. 3; Mehmet Süreyya, Sicilli Osmanî, İstanbul, c. IV, s. 121. Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333/1917, 1, s. 255; Kasım Küfrevî İslâm Ansiklopedisi Birgivî maddesi. 2. Cilt, İstanbul, 1961, s. 634-35.
- (4) Bak. Esat İleri, a.g.e., s. 3.
- (5) Bak. İsmail Niyazi, Şerh-i Niyâzi alâ Şerh el-Birgivî k'l-Konevî, Bulak, 1271, s. 332.
- (6) Bak. İsmail Niyazi, a.g.e., s. 313.
- (7) Bak. Atâî, Hadaik el-Hakâik, İstanbul Nuri Osmaniye Kütüphanesi, 3314, varak 112; Mehmet Ali Aynî, Türk Ahlakçıları, İstanbul, 1939, 1, s. 105; Esat İleri, a.g.e., s. 3.
- (8) Bak. Atâî, a.g.e., varak 164.
- (9) Bak. Atâî, a.g.e., varak 157.
- (10) Bak. Ali b. Bali, a.g.e., varak 161; Peçevî, a.g.e., 1, s. 467; Atâî, a.g.e., 1, s. 179.
- (11) Bak. M. Ali Aynî, a.g.e., s. 105-106; Esat İleri, a.g.e., s. 3.

Semâniyeyi bitirdikten sonra Birgivi, Kadıasker Abdurrahman Efendinin mülâzımı (12) oldu (13). Mezkûr Abdurrahman Efendiden ihtisas kazanarak bir müddet bazı medreselerde müderrislikte bulunduruldu (14). Birgivi, Abdurrahman Efendinin delâletiyle Kanuni Süleyman zamanında Edirne'de Kassam-ı askerî (15) mansıbını elde etti (16). Burada iken bir ara aynı vazifeyi icra eden Abdurrahman b. Seydi Ali (Kızıl Molla) nın derslerini takip etti (17).

Diğer taraftan Birgivi camilerde vaazlarıyla halka Allah'ın emirlerini tebliğ ediyordu. Tabiatı itibariyle çok dindar bir kimse idi. Takvası günden güne hayatına hâkim oluyordu. Müslümanların Kur'an ve Sünnete uymayan tavır ve hareketlerini gördükçe çok üzülyordu. Memlekette halk arasında batıl itikatlar, bid'atlar ve dine uymıyan hareketler bir hayli çoğalmıştı. Kabirler üzerine türbeler inşa ediliyor, türbelerde altın ve gümüşten şamdanlarda devamlı mumlar yakılıyordu. Birgivi bunların israf ve haram olduğunu halka ilân ediyordu (18). Birçok kadılar rüşvet almadan halkın işini görmüyorlardı. Nüfuzlu adamların çocuklarına ehil ol-

(12) *Mülâzım* (İda.) Stajyer yerinde kullanılır bir tabirdir. Tanzimattan evvel bunun yerine «Şakirt» denilirdi. (İlm.) Medrese tahsilini bitirip «icazet» alanlar hakkında kullanılır bir tabirdir. (Ask.) Askerlik Teşkilâtında yüzbaşından aşağı derecedeki zabıtlere verilen unvandı. Bak. M. Z. Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İkinci Basılış, İstanbul, 1971, c. 2, s. 611-12.

(13) Bak. Atâî, a.g.e., 1, s. 179.

(14) Bak. Atâî, a.g.e., 1, s. 179; M. Ali Ayni, a.g.e., s. 105-106; Esat İleri, a.g.e., s. 3.

(15) Kassam-ı askerî (ask.) Yeniçeri ocağı efrat ve zabitanından ölenlerin metrukâtına ait işlerle meşgûl olan hey'et arasındaki şer'î memur hakkında kullanılır bir tâbirdir. Ocak mensuplarından ölenlerin muhalefatı beyt-ül-malci ile bir kâtip, bir müfettiş ve bir de şer'î memur olan Kassam-ı askerî tarafından mühürlenir, paralarla satılan eşyanın bedeli deftere kaydedilerek ocakta «Kara Sandık» denilen sandıkta muhafaza edilir, sonradan çıkan varislerine verilir. (Bak. M. Z. Pakalın, a.g.e., c. 2, s. 210).

(16) Bak. Atâî, a.g.e., 1, s. 180; Bursalı M. Tahir, a.g.e., 1, s. 253.

(17) Bu zat Amasyalı bir alimdir. İstanbul'da İbni Kemâl (ölm.1535) ve Sadi Çelebi (ölm. 1561) nin talebesi idi. 983/1575 te ölmüştür. Eserleri: Hâşiye el-Kamûs, Hâşiye el-İmâye ve Şerh el-Hidâye'dir. (Bak. Bursalı M. Tahir, a.g.e., 1, s. 401).

(18) Bk. Birgivi, *Redd el-Kabriye*, Sül. Küt., Esad Efendi Kısım, 3780, v. 47b-68b.

madıkları halde ilmî rütbelere veriliyordu (19). Böylece memleket-
te cehalet gün geçtikçe yayılıyordu. Birçok taklitçi ve cahil şeyhler
memlekette türemiş, halkı kandırıyorlardı (20). Bazı hocalar
Kur'an okumak için bir ücret istiyorlardı ki, bu Birgivi'ye göre
çirkin bir bid'attı. O devirde zengin kimselerden çoğu paralarının
bir kısmını hayır işlerine vakfediyorlardı (21). Bu ise Birgivi'nin
fikrine göre haramdır.

C) Birgi'li Mehmet Efendi ile Ebussuud Efendi Arasındaki İhtilâf :

Mehmet Birgivi halkın dine uymayan yanlış hareketlerini ca-
milerde pervasızca söylüyor, onları Kitap ve Sünnete sarılmaya
çağırıyordu. Bilhassa para vakfının ve Kur'an okumak için ücret
almamanın tamamen aleyhinde idi. Ve bu meselelerde çok hassastı.
Bazı âlimlerin de bu konulara cevaz vermesi onu büsbütün çile-
den çıkarıyor ve küplere bindiriyordu. Hatta o devrin şeyhülislâmı
Ebussuud Efendi (1490-1574), 952/1545 tarihinde İmam Züfer'in
kavline ve âdete binaen para vakfının caiz olduğuna dair bir risale
yazmış ve bir fetva vermişti (22). Bu çeşit şeylere tamamen karşı
olan Birgivi önce 967/1560 da «İnkâz el-Hâlikîn» diye bir risâle ile
Züfer'e nisbet edilen bu kavlin zayıf olduğunu ileri sürerek Ebus-
suud'un fetvasını reddetti ve hiçbir kimse para vakfının meşrulu-
ğuna izin veremez dedi (23). Birgivi 972/1565 de «İkâz el-Nâimîn
ve İfhâm el-Kâsırîn» adlı risâleyi yazarak Kur'an talimi karşılığın-

(19) Bk. M. Ali Ayni, a.g.e., s. 106; Esat İleri, a.g.e., s. 4.

(20) Bk. Birgivi, Tarikat-ı Muhammediye, İstanbul, 1309/1891, s. 10-12,22.

(21) Bk. Birgivi, Tar. Muh., a.g.e., s. 219.

Not : Birgivi nakdin (para) vakfını haram görür. Çünkü vakfedi-
len şey gayrimenkul olmalıdır şartında ısrar eder. Halbuki bu kaide-
nin bazı istisnaları vardır. Meselâ bir çiftlikle birlikte ziraat âletleri
ve çiftlik hayvanlarının vakfedilmesi, mahallî örf ve âdet elverişli ol-
duğunda, kitap, para, koyun, keçi, inek gibi hayvanlar, harp ve süs
eşyasının vakfedilmesi gibi. Bk. Dr. Hüseyin Hâtemi, Türk Hukukun-
da Vakıf Kurma Muamelesi, İstanbul, 1969, s. 100-101.

(22) Bk. Zâhit Aksu, Le şâih al-İslâm Abû's-su'ûd et ses fatwa en droit
pénal (thèse de doctorat 3 ème cycle, Sorbonne, 1971, s. 111; Krş. t.
Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara, 1971,
s. 108.

(23) Bk. Birgivi, İnkâz el-Hâlikîn, Sül. Küt., Mehmet Arif - Mehmet Murad
kısmı, 174, v. 87b-110b.

da para almanın ve para vakfının gayri meşruluğunu gösteriyordu (24).

Deniyor ki Ebussuud, Birgivi'yi evine davet edip, ona halk arasında fitne çıkarmaması için nasihat etti (25). Sonra Ebussuud, Birgivi'nin fikrine muhalif olarak bir fetva çıkardı. Ve Birgivi'nin fikri memlekette yayılırsa birçok hayır işler kaybolmaya maruz kalır dedi. Bunun üzerine zamanın kadılarından Bilâl-zâde, Birgivi'nin bu hareketini riyâkârlıkla ve kıskançlıkla itham etti (26). Fakat halk Birgivi'nin samimiyetinden hiç şüphe etmiyordu. Belki Bilâl-zâde Şeyhülislâmın hoşuna gitmek için böyle hareket ediyordu (27).

D) İnziva Hayatı :

Birgivi günden güne bid'atlar hususunda halktan ümitsizliğe düşüyordu. Bir köşeye çekilip yalnız kendi nefsini temizlemeğe çalışmak duygusu gittikçe ruhuna hâkim oluyordu. Neticede İstanbul'a gelip Bayramî tarikatının mürcüdi Karamanlı Şeyh Abdurrahman'a (ölm. 972/1565) intisap etti. Bayramilere mahsus bir elbise giydi. Bir müddet ruhunu tezkiye ile uğraştı (28). Kassam-ı askeri iken aldığı paraları sahiplerine taksim için Edirne'ye gidip deftere göre dağıtıp helâllâştı (29).

Fakat Birgivi bu yeni hayata bir türlü ısınmadı. Çünkü yetiştiği medrese hayatı ile bu yeni meslek arasında büyük bir fark vardı. Mantık ilmini iyi öğrenen Birgivi yaratılışı itibariyle de herşeyi hemen kabul edecek meşrebde değildi. Her mesele için Kitap ve Sünnetten delil arardı. Bu durum Şeyh Abdurrahman'ın

(24) Bk. Birgivi, İkâz el-Nâimin ve İfhâm el-Kâsırın, Süll. Küt., Mehmet Arif - Mahmet Murat, 174, v. 111b-116b.

(25) Bk. Peçevi, a.g.e., I, s. 467.

(26) Bk. Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., a.g.e., s. 112; M. Süreyya, a.g.e., IV, s. 121; M. Tahir, a.g.e., I, s. 253; Kasım Küfrevî, İslâm Ansk., Birgivi md.; Esat İleri, a.g.e., s. 9; M. Ali Aynî, a.g.e., s. 108; H. G. Yurdaydın, a.g.e., s. 108.

(27) Bk. M. Ali Aynî, a.g.e., s. 108.

(28) Bk. Atâî, a.g.e., I, s. 179; Ali b. Bali, a.g.e., v. 161; M. Süreyya, a.g.e., IV, s. 121; Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., a.g.e., s. 121-23; M. Tahir, a.g.e., I, s. 253; Peçevi, I, s. 467; Ş. Sami, Kamûs al-'âlâm, İstanbul, 1306, II, s. 1284; M. A. Aynî, a.g.e., s. 106-7; E. İleri, a.g.e., s. 3-5.

(29) Bk. Atâî, a.g.e., I, s. 180; Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 121-23; M. Tahir, a.g.e., I, s. 253.

gözünden kaçmadı (30). Ve ona eski mesleği olan tedaris hayatına dönerek medreselerde ders vermesini ve halka «emr bil maruf ve nehyi ani'l-münker'i» ifa ile meşgul olmasını tavsiye etti (31).

E) Tekrar Müderrislik Hayatına Dönüş :

Bu sıralarda Sultan II. Selim'in hocası Ataullah Efendi (ölm. 979/1571) doğduğu şehir olan Birgi'de bir medrese yaptırmıştı (32). Ataullah Efendi oraya gönderecek alim, fadıl bir müderris arıyordu. Hatırına Mehmet Birgivi geldi. Karamanlı Abdurrahmanın tavsiyesiyle padişah hocası Birgivi Mehmet'in tayinini bu yeni medreseye yaptırdı (33). Müderris Mehmet Efendi dervişliği bırakıp mezkûr medresede vazifeye başladı. Birgivi'nin ilmî fazileti kısa zamanda memlekette duyuldu. Yurdun dörtbir tarafından talebeler koşmaya başladı. Birgivi derhal popüler oldu. Bir yandan ders verirken güzel hitabete sahip olduğu için diğer yünden de vaazlarıyla halkı irşad ediyordu. Ayrıca kalemiyle de düşüncelerini etrafa duyurmaya çalışıyordu (34). Ateşli bir surette dini müdafaa ediyor, müslümanların dine uyararak gidişâtlarını düzeltmeleri ve bid'atlara bağlanmamaları için düşüncelerini duyurmak istiyordu (35). Çünkü zamanla herşey değişmişti. Sultanlar, vezirler, hâkimler ve alimler «emri bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker»i hiç tatbik etmiyorlardı (36).

(30) Bk. M. Ali Ayni, a.g.e., s. 105; E. İleri, a.g.e., s. 9.

(31) Bk. Ali b. Bali, a.g.e., v. 181; 'Atâî, a.g.e., I, s. 179-81; M. Ali Ayni, a.g.e., s. 107; E. İleri, a.g.e., s. 9.

(32) Birgi: eskiden büyük bir şehir olmasına rağmen bugün Ödemiş kazasının bir nahiyesidir. Tarihi bir yerdir. Aydın Beylerinden kalma Ulu Camii vardır. Ataullah Efendi'nin yaptırdığı medrese kullanılmamakla beraber bugün ayaktaadır. Mehmet Efendi'ye Birgivi veya Birgili denmesinin sebebi ömrünün sonuna kadar burda müderrislikte kaldığı içindir.

(33) Bk. Peçevi, a.g.e., I, s. 467; Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., s. 121; Ali b. Bali, a.g.e., V. 161; 'Atâî, a.g.e., s. 179-81; M. Süreyya, a.g.e., IV, s. 121; M. Tahir, a.g.e., I, s. 253; c. 2, s. 634; K. Küfrevî, İslâm Ansk., c. 2, s. 634; M. Ali Ayni, a.g.e., s. 106-107.

(34) Bk. Atâî, a.g.e., s. 180; Alib. Bali, a.g.e., V. 161-63; Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., s. 121-22; M. Süreyya, a.g.e., IV, s. 121; M. Tahir, a.g.e., I, s. 253; M. A. Ayni, a.g.e., s. 107.

(35) Bk. Ali b. Bali, a.g.e., V. 161-63.

(36) Bk. Birgivi, Rahat el-Sâlihîn ve Savâikel-Münafikîn, Sül. Küt., Lâleli Kısmı, 1365, V. 9-10; Seyf el-Sârimli ibtâl'i vakf el-mukûd, Sül. Küt. Esad Efendi kısmı, 1581, V. 218b-249b.

F) Birgivi'nin Büyük Vezir Sokullu'ya Nasihatta Bulunması :

Birgivi hayatının sonuna doğru sadrı azam Sokullu Mehmet Paşaya memleketteki adâletsizlikle mücadele etmesi için tavsiyelerde bulunmak üzere İstanbul'a gitti (37). Birgivi'nin hangi aksaklıkların düzeltilmesi için Sokullu'ya tavsiyelerde bulunduğu dair hiçbir izahat yok. Fakat bunlar «Tarikat-ı Muhammediye»den çıkarılabilir kanaatindeyim. Çünkü zamanın adâletsizliğinden şikâyet ederken şunları sıraladığını görüyoruz; «çarşıdaki alışverişler, icarlar, ticaret, sanatlar, ücretler, şirketler ve araziye ait işler dinin emirlerine göre icra edilmiyor ve her tarafta bu gibi meselelerde cehalet hâkimdir» (38). Ve Birgivi'nin Sokullu'ya yaptığı nasihatının tesiri memlekette görülür (39).

G) Birgivi'nin Ebussuud'u redd için Seyf-i Sârim Risâlesini yazması :

Birgivi 979/1571 de Şeyhülislâm Ebussuud'un para vakfının caiz olduğuna dair fetvası (40) üzerine «Seyf-i Sârim-Keskin kılıç»ı yazdı. Bu risâlenin başında demiştir ki: «Vasiyetsiz yahut ölüme bağlanmaksızın para vakfetmenin iptali için bir risâledir. Zira lüzumunda zamanımızın Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi risâle yazıp çok yerinde yanlış yaptığından bunun ne yüzden reddedileceğini göstermek lâzım geldi. Tâki onu görenler güvenip sevap ararken günah işlemeyeler. Ve hâkimler ona aldanıp onun hükümlerine sığınmayalar. Zira güvenmeye elverişli değildir. Ve kıyamet gününde onlara özür olmaz. Usûl ve fûrua aykırı, makûl ve menkûl ile çelişiktir. Ben onu halk için fitne sayarım ve her gücü yetenin de bozması gerekli bir dinî sakınca olarak götürürüm. Lâkin sanmam ki ona kimse el atsin, ya bilgisizlikten, ya korkaklıktan ötürü. Öyle ise bana bunu önlemek lâzım oldu. Tâki bunu bilip de sakladığım

(37) Bk. Ali b. Bali, a.g.e., V. 161; Peçevî, a.g.e., I, s. 467; 'Atâî, a.g.e., I, s. 179; M. Tahir, a.g.e., I, s. 253; M. Süreyya, a.g.e., IV, s. 121; Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., s. 121.

(38) Bk. Birgivi, Tar. Muh., s. 215-16.

(39) Bk. Peçevî, a.g.e., I, s. 467; 'Atâî, a.g.e., V. s. 112.

(40) Bk. Şeyhülislam Müftî el-Enâm Ebussund, Fatva fi sıhhati vakfiye el-derâhim ve'l-denânir ve lüzûmiha ve sıhhati sücciliha ve redd el-allâme el-Birgivi ve el-Mevlâ el-şehir bi Çivzâde, Sül. Küt., Dügümlü Baba kıs., 449, V. 34.

için bana yüklenecek olan lânetten ve bu konuda karşıma çıkan engelden sakınmış olayım», diye redde başlar (41).

Birgivi «Seyf-i sarım» da Ebussuud'un dayandığı delilleri zayıf bulur ve kendinin görüşlerini çeşitli yollardan ispatlamaya çalışır. Şunu söylemek gerekir ki Birgivi birçok meselelerde olduğu gibi bu meselede de idealist bir müslüman olarak hareket ediyor. Halbuki Ebussuud'u pratik hayatla daima haşır-neşir bulduğumuz için; onun, cemiyet problemlerinin çözümlenmesinde realist davrandığını söyleyebiliriz.

Bu mevzuuda Kâtip Çelebi diyor ki; «Birgili Mehmet Efendi merhum, şeriat ilimlerinde inceden inceye araştırmacı ve hâkikati bulma ardında koşan bir kimse olup kimi şeyhlerden işittiğime göre aklı ilimlerden mantık fennini çok iyi öğrenmiş ve ömrünün yarısını ona vermişti. Lâkin başka felsefî ilimler meşrebine uygun olmadığından kitaplarında bunları inkâr etmiş, insanların örf ve âdetlerini tanımak için tarih de okumamış, şeriata bağlı ve dindar bir kimse olduğu için söylenen konularda ve sûflerin zikir sırasında sallanıp dönmelerinde ve basılmış paraların ayarlarının düşürülmesi dolayısıyla halkın işlerinin bozulmasında, meşrebinin gereğini «Tarikat-ı Muhammediye» adlı kitabında yazmış» (42).

Kâtip Çelebi'nin de belirttiği gibi Birgivi halkın alışkanlıklarını değiştiremedi. Sonra merhumun talebeleri ve onun yolundan giden taraftarları birkaç konuda ifrat ve tefrite gittiler (43).

H) Birgivi'nin son eseri, Sadriazam ve Sultanla olan son ilişkisi :

Birgivi 980/1572 tarihinde «Tarikat-ı Muhammediyeyi» yazdı. Çok kuvvetle ihtimal bu eser Birgivi'nin en son yazdığı eserdir.

(41) Bk. Mehmet el-Birgivi, el Seyf el-Sarım li, İbtâli vakf el-nukûd, Sül. Küt., Esad Efendi kısmı, 1581, V. 218b-249b; Kâtip Çelebi, Mizanü'l-Hakk., fi İhtiyaril Ahakk, Hazırlıyan : Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1972, s. 106.

Not : Para vakfının caiz olmadığı meselesi ilkin Birgivi tarafından ortaya çıkmamıştır. Ebussuud'dan önce Şeyhülislâm olan Çivi-zâde (Ölm. 954/1547) de para vakfı aleyhinde idi. (40) dip nottaki fetvayı havi risâleye bak!

(42) Bk. Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., Hzr. O. Şaik Gökyay, s. 105-106.

(43) Bk. Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., s. 121-25; Y. Z. Yörükân, İlähiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1952, c. I. fask. II ve III, s. 145 ve 399.

Tarikat-ı Muhammediye ortaya çıktığı zaman efkâr-ı umumîde büyük bir yankı yaptı. Sokullu Mehmet Paşa (Sadrâzam), Birgivi'yi İstanbul'a davet etti. Bu eserde işaret ettiği adâletsizliklerin giderilmesi için onun fikirlerini sordu (44).

Diğer taraftan II. Selim'in mektupla Birgivi'yi İstanbul'a davet ettiği ve Birgivi'nin buna mektupla cevap verdiğinden bahsediliyor (45).

Biz burda makalemizin sınırını aşacağı için «tarikat-ı Muhammediye» nin tahliline, lehinde, aleyhinde neler söylendiğine ve kimler tarafından şerhler yapıldığına temas edemeyeceğiz. Ancak bu mevzuuda yukarda ismi geçen tezimizle, M. Ali Ayni'nin Türk Ahlâkçıları İstanbul 1939 c. I, s. 105-51'e tetkik buyurulmasına işaretle yetineceğiz.

I) Birgivi'nin vefatı :

Birgivi Mehmet Efendi müderrislik, vaizlik ve telif hizmetlerini sürdürürken Birgi'de yakalanmış olduğu taundan 1 Cemaziyevvel 981 / Ağustos 1573 de vefat etti (46). Kabri Birgi mezarlığında rivayete göre kendi eliyle diktiği büyük bir servî ağacının dibinde olup, etraftan gelenler bilhassa Mayıs ve Haziran aylarında ziyaret etmektedirler.

J) Birgivi'nin Tesir Altında Kaldığı Kaynaklar :

Birçok Osmanlı alimleri gibi akâid ve kelâm sahasında Birgivi üzerinde de Necmeddin Ömer el-Nesefî (ölm. 537/1142) nin

(44) Bk. M. Ali Ayni, a.g.e., s. 108.

(45) Bk. M. Hulûsi İşler, İmamı Birgivi Hayatı-Eserleri, Kabir Ziyareti ve Âdâbı, İstanbul, 1969, s. 20.

(46) Bk. yukarda adı geçen eserlerden başka olarak; C. Brockelmann, GAL Suppl., II, p. 654-58; Carra de Vaux, Encyclopédie de l'Islam (ancienne édition) (L'article), I, p. 24; Garcin de Tassy, Exposition de la foi musulmane de Birkéwi traduit du Turc, Paris, 1822; British Museum General Catalogue of Printed Books, XX, p. 819, Henri LAOUST, Les Gouverneurs de Damas sous les Mamlûks et les premiers ottomans, Damas, 1952, p. 181, Les Schismes dans l'Islam, Paris, 1965; p. 312-313; Ö. M. Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara, 1960, c. II, s. 472-73; Ş. Sami, Kamûs el-A'lâm, İstanbul, 1306, c. II, s. 1284; M. Rahmi Balaban, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1948, s. 111-12; Ö. R. Kohhâla, Mucem el-müellifin, Damas, 1960, IX, s. 123-24; Zirikî, el-A'lâm, Kamûs Terâcim, 2. baskı, VI, s. 286.

akâid kitabı, Taftazânî' (ölm. 793/1389) nin «Şerh el-akâid»i ve «Şerh el-makâsıd»ı ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ölm. 816/1413) nin «Şerh el-mevâkıf»ının tesiri görülür (47).

Ahlâk konularında İmamı Gazzâlî (v.505/1111) nin tesiri müşahede edilir. Bununla beraber ender olarak Gazzâlî'nin fikrine iştirak etmediği de vakidir (48).

Fıkhî mevzularda aşağı yukarı kendinden önceki bütün hanefî fakihlerin eserlerinden istifade etmiştir.

Birgivî «Redd el-kabriye» risâlesinin önsözünde bu eserin büyük bir kısmını İbni Kayyim el-Cevziyye (ölm. 751/1350)nin «İğâsat el-lehfân fî mesâid el-şeytan» adlı kitabından seçtiğini ifade ediyor (49). Fakat Birgivî'nin hiçbir eserinde İbni Kayyim el-Cevziyye'nin hocası olan İbni Teymiye (v.728/1328) nin ismine rastlamıyoruz. Şu halde Birgivî'nin İbni Teymiye'den talebesi vasıtasıyla etkilendiği düşünülebilir.

K) Birgivî'nin Tesiri ve Şöhreti :

Birgivî herşeyden önce hanefî-matürîdî olan bir Türk alimidir. Taklidciliğe karşıdır. Aklın ve naklin atbaşı yürütülmesine taraftardır.

Çoğu arapça birkaçı da Türkçe olmak üzere irili ufaklı kırktan fazla eseri vardır. Bunlar; fıkha, itikâda, tasavvufa, hadise, tefsire, arap gramerine, firkalara v.s. dairdir.

Risâle-i Birgivî veya Vasiyetnâme-i Birgivî halkın anlayacağı tarzda kaleme alınmış bir eser olup XVI. asrın ikinci yarısından itibaren arapça bilmiyen müslüman Türk toplumunun faydalandığı Türkçe ilmihal kitabı olmuştur. Hakikaten bu kitap dinî bilgileri öğrenmek isteyen halkın pek âlâ ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Bu sayede Birgivî ismi halkın lisanında İmamı Birgivî diye meşhur oldu.

Tarikat-ı Muhammediye ise ortaya çıktığından beri vaizlerin bir el kitabı haline gelmişti. Çünkü bu eser arapça yazılmış olup

(47) Bk. Birgivî, Tar. Muh., s. 22.

(48) Bk. aynı eser, s. 80.

(49) Bk. Birgivî, R. Redd el-Kabriye, Sül. Küt., Esad Efendi kısmı, 3780, V. 47b-68b.

birçok konuları içine alıyor ve her konuda ayet ve hadisleri birarada topluyordu. Bu ise çoğu vaizler için biçilmiş kaftan gibiydi. Böylece Tarikat-ı Muhammediye müelifi Birgivi müslümanlar arasında ister istemez tanıtılıyordu.

Arapça sarf risâleleri (Kifâyet el-mübtedî, Fadıla alâ'l-emsile) ve gramer kitabı olan «Izhâr»ı medreselerde okuyan talebelerin daima ellerinden düşürmedikleri eserlerdi. Bu bakımdan Birgivi adı talebeler arasında da sık sık kullanılmış oluyordu.

Diğer taraftan zamanının meşhur Şeyhülislâmlarından Ebussuud gibi zatın fikirlerine muhalif olarak para vakfının, ücretle Kur'an okumanın ve okutmanın caiz olmadığını risâleler yazarak ilân etmesi Birgivi'yi daha da popüler yapıyordu.

Birgivi bid'atlar hususunda çok titiz davranıyordu. Müslümanları ehl-i sünnet ve selevin yoluna davet ediyordu. Zamanındaki mutasavvıfların raks hareketlerine şiddetle karşı çıkmıştı. Aslında kendisi Ehl-i sünnet anlayışındaki tasavvufa karşı değildir. Çünkü eserlerinde Bayezid-i Bistamî, Cüneydi Bağdadî, Seriyü-s-Sakatî, Bîşr Hafî, Muhiddin Arabî gibi meşhur sûfilere hürmetle zikreder.

Yukardanberi sıralamaya çalıştığımız hususlara Birgivi'nin ateşli hitâbetini ve taraftarlarının (50) sonsuz hayranlıklarını da katarsak şöhretinin nerelerden geldiğini daha iyi anlamış oluruz.

MEHMET BİRGİVİ

In this article Dr. E. Yüksel gives information on Mehmet Birgivi Ef.. Who was one of the great Turkish Scholars ('*alim*) in the 16th century. His discussion on the great commentator Ebussuud Ef. is also mentioned here. Later on we are informed about Birgivi's life and how he retired into spiritual seclusion, and later of his return to the **madrasa** as an instructor. We also learn of Birgivi's relationship with Sokullu Mehmet Paşa. Finally the author discusses the works of Birgivi and the sources that influenced him and his reputation.

(50) Bu konuda tafsilat için Bk. H. G. Yurdaydın, a.g.e., s. 125-27; Kâtip Çelebi, Miz. Hakk., a.g.e., s. 127; Naima Tarihi, İstanbul, 1281/1964, VI, s. 229; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara, 1951, III, s. 351-374; J. Hammer, Histoire de l'Empire ottoman, traduite de l'Allemand sur la deuxième édition, par M. Dochez, t. 2, Paris .1844. s. 574.

İSİMLER VE HÜKÜMLER YÖNÜNDEN İMAN VE İSLÂM KAVRAMLARI

Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

İslâm toplumunda iman, islâm ve küfür kavramları etrafındaki münakaşalar şüphesiz 3. Halife Hz. Osman zamanında başlayıp Hz. Ali devrinde devam eden olaylar üzerine şiddetlenmiş, neticede çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İman meselesi bilhassa Sıffin savaşından (H. 38) sonra önem kazanmıştır. Siyasî ve dinî olayların değerlendiriliş şeklinden İslâm toplumu değişik tiplerde gruplaşmaların meydana gelmesine şahid olmuştur. Siyasî ve dinî olayların başında önce bu olaylara katılanların durumu, büyük günah problemi ve daha sonra imamet meselesi üzerinde çıkan münakaşalar yer almaktadır. Böylece iman meselesi tamamen dinî bir problem olma hüviyetini korumakla birlikte, İslâm'ın öz yapısından gelen bir farklılıktan dolayı hem bu dünya hayatını ve hem de öteki hayatta insanın alacağı durumu başka bir deyişle isim ve hükmü yakından ilgilendirmektedir. Bunun için iman kavramına verilen anlamlar değişik olmuş, kimin mü'min kimin kâfir olduğu meselesi uzun yıllar mütekellimleri meşgul edip çeşitli anlayışların doğmasına sebep olmuştur.

Öte yandan, bu durum, bir bakıma İslâm'ın insan hayatına Hz. Peygamber (S.) olmaksızın tatbikinin verdiği sonuç olarak ta değerlendirilebilir. Hz. Peygamber (S.) aradan çekilince insan kendi başına İslâm'ın mücerred emirleriyle karşı karşıya kalmıştır. Artık İlahî Elçi yoktur. Allah Resûlünün manevî nüfuzundan da söz edilemez. Hz. Muhammed'in (S.) manevî havasına yakın olan zamanlarda insanların ruhu daha rahat ve daha sakindi. O'ndan zaman ve mekân planında uzaklaştıkça, mücerred ilâhî

emirleri anlama, yorumlama ve uygulama mevzuunda meseleler ortaya çıkmış ve İslâm toplumu acı, fakat gerçek hayatın bir ifadesi ve insandan zuhur etmesi normal olan hadiseleri yaşamıştır. Bu olaylar —Hz .Osman'ın katlinden Sıffîn savaşına kadar— İslâm toplumunu yeni bir fikrî yapıya kavuşturmuştur. Sıffîn yeni bir devrin başlangıcı olmuş, İslâm'da ruh devri kapanıp akıl devri açılmıştır. Bundan sonra Kur'ân ve Peygamberin Sünneti aklın süzgecinden geçirilerek uygulama alanına getirilmiştir. Bunu bize en iyi ve açık şekilde iman-islâm kavramlarına verilen çeşitli mânâlar anlatmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk ve en büyük hedefi insanları Tek Allah inancına çağırarak ve bu imanı onların kalblerine yerleştirmektir. Bundan dolayı özellikle Kur'ân'ın ilk vahylerinde, Mekkî surelerde imanla ilgili ayetlerin çoğunluğu teşkil ettiğini, Mekke devrinin Allah'ın irade ettiği «imanı» kalblere yerleştirme devri olduğunu görüyoruz.

Kurân-ı Kerim Medine'de de aynı usûlü ahkâm ayetlerine daha fazla yer vermekle devam ettirmiş, bir bakıma bir iman mesajı haline bürünmüştür. Özellikle «Ey iman edenler» diye başlayan, sonları imana davetle, Allah'ın kudreti üzerinde düşünmeye sevk etmekle biten, iman esaslarını açıklayan ayetler insanlığı imana çağırarak ilâhî nasslardır. Şu haldе Kur'ân-ı Kerîm için temel mesele iman konusudur. Acaba iman ne demektir?

Gerçekten iman ve islâm kelimeleri lügat yönünden farklı mânâ taşırlar. İman, inanmak, güven beslemek anlamlarına geldiği gibi o «kalble tasdik» mânâsına da gelir. (1) İslâm ise tam teslimiyet, kabul, rıza mânâlarını kendinde taşır (2).

İnanmak mânâsına olan imanda karşılıklı güven ve emniyet vardır. Emanet kelimesi de aynı kökten gelir. Dolayısıyla koruma, koruma anlamları imanın içinde saklıdır. Allah'ın bir güzel ismi de Mu'min'dir (3). Bu kelime imanla aynı kökten gelir. Allah kendi hakikatını bilir. Ondan başka ilâh yoktur. Tek hakikat O'dur. Mü'min insan bu tek hakikate bağlanıp güven duyan kimse-

(1) S. Ş. Curcânî, Ta'rifât, s. 34.

(2) Aynı eser, s. 18.

(3) Kul'ân, 59/23.

dir. Mü'min O'nun hakikatına şahadet edendir. O imanla huzura kavuşup saadete erendir (4).

Louis Gardet imanı «açık olmayan tabiatüstü bir hakikate bağlanma» olarak tanımlıyor (5). Bu ise imanın hakikatı üzerinde münakaşaların doğmasına sebep oluyor. Gerçekten imanın hakikatı, eksilip artması, yaratılmış olup olmaması gibi meseleler üzerinde mütekellimler görüşler ileri sürmüşlerdir (6).

İman üzerindeki münakaşaların aşi, Allah'ın «Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?» dediğinde : «— Evet, Rabb'imizsin, şahid olduk» demişlerdi. Bu şahid tutuşumuzun sebebi, kıyamet günü, bizim bundan haberimiz yoktu, dersiniz diyedir.» (7) âyetinde ortaya konan gerçeğin ifade şeklindedir. Dünya hayatı boyunca bu şahadetin geçerli olması için hangi şart ve ne şekilde gereklidir? Kalbi bir iman mı? Yoksa sözle ifade edilen bir iman yeterli midir? Veya imanın sahih olması için farz kılınan ibadetleri yapmak mecburiyeti var mıdır? Meselenin özü bu üç ana konuda bulunmaktadır. Bu konulara kelâmî mekteplerin bakışları değişik olmuştur.

Haricilikte İman Anlayışı

İman konusunda şiddetle amel taraftarı görünen Haricîler en ileri giden görüşün sahibi olmuşlardır. Çünkü onlara göre her büyük günah sahibi küfür işlemektedir (8). Onlar, «İman, kalbe tasdik dil ile ikrar olmakla birlikte günahlardan kaçınmak ta imandandır» demişlerdir (9).

Mürce'de İman Anlayışı

Mürce'nin ılımlı tutumu imanı kurtarıcı olarak kabul edip amel problemine gerekli önemi vermemiştir. Onlara göre herhangi bir vücut organıyla yapılan amel, imandan değildir (10).

(4) L. Gardet, Dieu et La Destinée de L'Homme, s. 355.

(5) Aynı eser, s. 356.

(6) Şeyhzâde, Nazm el-Ferâid, s. 37-44.

(7) Kur'ân, 7/172.

(8) Eş'arî, Makâlât el-İslâmiyyîn c. I, s. 168. A. Bağdâdî, el-Fark beyn el-Frak s. 73. Şehristânî, el-Milel v'el-Nihal 115. A. Emin Fecr el-İslâm s. 256.

(9) Pezdevî, Ustûl el-Dîn, s. 146.

(10) Eş'arî, Makâlât, c. I, s. 214 (4) aynı yer.

İman Allah'ı, Resulünü ve Allah'ın katından Peygamber'in getirdiğini tanımaktır, bilmektir. Ma'rifetten başka olan dil ile ikrar, kalble korku, Allah'ı ve Resulünü sevmek, onları tazim, onlardan korkma ve vücud azalarıyla amel imandan değildir (11). İmanın zıddı olan küfür Allah'ı bilmemektir, yeri ise kalbtir (12).

Mürcie, imanın amelden ayrı olduğunu, imanın sadece Allah'ı ve Peygamberini tanımaktan ibaret bulunduğunu savunup iman sahibini mü'min kabul ediyor. Mü'min her ne kadar günah işlese de onun günahı imanına zarar vermez. Küfürle birlikte taat te yarar sağlamaz (13).

Mürcie'nin dikkat nazarımızı çeken önemli yanı, büyük günah işliyenin hükmünü dünyada vermeyip ahirete tehir etmesi, isimler ve hükümler konusunda kesin bir tavır takınmaktan kaçınıp imanı kurtarıcı olarak görmesi ve mü'minlere geniş bir ümit kapısı açmış olmasıdır.

Mu'tezile'de İman Anlayışı

İsimler ve onlara bağlı olarak hükümlerin ilk defa düzenli bir incelemeye tâbi tutuluşu Mu'tezile tarafından olmuştur. Onların iman konusunda altı çeşit anlayışa sahip olduklarını bize haber veren Eş'arî'dir (7). Bunlar sırasıyla şunlardır :

- 1) İman farz olsun nafile olsun bütün taatlerdir.
- 2) Bu anlayış muhafaza edilmekle birlikte iman : a) Allah'a iman, b) Allah için iman olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.
- 3) İman, Allah'ın emrettiği bütün şeylerdir.
- 4) İman, büyük günahlardan kaçınmaktır.
- 5) İman, Allah ve insanlar katında kendisinde va'd olandan kaçınmaktır.
- 6) İman, Allah'ın kullarına bütün farz kıldıklarıdır.

Mu'tezile'ye göre imana sahip olan mü'mindir. İmansız ise kâfirdir. Fakat bu iki hüküm arasında mü'min ve kâfir hükmünde olmayan bir üçüncüsü vardır. O fasık (günahkâr) olarak isim-

(11) Aynı eser, c. I, s. 223.

(12) Şehristânî, el-Milel, c. I, s. 139 Bağdâdî, el-Fark, s. 202.

(13) Eş'arî, Makâlât, c. I, s. 329.

lenir. Buradan Mu'tezile'nin beş prensibinden birisi olan el-Menzile beyn el-Menzileteyn (iki makam arasında bir yer) ortaya çıkar. Fâsık Mürcie'nin dediği gibi mü'min olarak isimlenemez. O Hariçilerin ileri sürdüğü bibi kâfir de değildir (14).

İman ve din aynı şeydir ve tektir diyen Kâdî Abd el-Cabbâr (415/1024) imanla amel arasında bir ayırım yapmıyor (15).

Mu'tezile'nin akılcılığı iman-amel ilişkisinde de kendini gösteriyor. Onlara göre ameller imanın alâmeti oluyor. İnsanın işlediği fiiller Mu'tezile nazarında, imandan sayılır. Şeriatçe emredilen işleri yapmak mü'mini imanlı hale koyar. Bu fiillerin başında şehadet gelir. Bunun için Kâdî Abd el-Cabbâr yukarıdaki «İman ve din aynı şeydir.» sözünü söylemiştir. Mu'tezile'ye göre amelleri işlememek büyük suçtur. Bununla birlikte bu durum Allah'ın lûtfunu, yakınlığını kaybettirmez. Önemli olan, insanın bütün kalbiyle Kur'an'ın emrettiği güzel amelleri yapmaya niyet beslemesidir. Allah'a teslim olmanın şehadeti bu noktada bulunmaktadır (16).

İsimler ve hükümler arasındaki bağlantıyı Mu'tezile'nin açık bir şekilde ortaya koyduğunu müşahede ediyoruz. Çünkü «İsimler ve hükümler arasındaki kelâm, iki isimden ve iki hükümden birine sahip olan büyük günah işliyen hakkındadır. Onun ismi kâfir olmadığı gibi mü'min de değildir. O ancak fâsık olarak isimlenir. Bundan dolayı onun hükmü mü'minin hükmü olmadığı gibi kâfirin hükmü de olamaz.» (17).

Mu'tezile bu tarzda belirttiği görüşüyle, iman mevzuunda, Hâricilerle Mürcie arasında bir yer alıyor.

Eş'arîlik'te İman Anlayışı

Ebû-l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/936) «iman tasdiktir.» dedikten sonra görüşünü teyid için Kur'an'dan misaller veriyor. Ona göre lügatte iman tasdiktir. O bu konuda şöyle demektedir : «Biz ne kadar doğru söylesek te (sadık olsak ta) sen bize inanmazsın.» (18) ayetinden murad «bizi tasdik etmezsin»dir. «Birisi kabir

(14) Kâdî Abd el-Cabbâr, Şerh Usûl el-Hamse, s. 701.

(15) Aynı eser, s. 708.

(16) L. Gardet, a.g.e., s. 357.

(17) K. Abd. el-Cabbâr, Şerh., s. 697.

(18) Kur'an, 12/17.

azabına ve şefaate inanıyor» demek «tasdik ediyor» manâsındır (19).

Eş'arî bir başka eserinde (20) ise imanı söz ve amel olarak tavsif edip artıp eksileceğinden sözetmektedir.

Eş'arî, böylece, isim almada ve bu isme göre hüküm giymede imanı esas almaktadır. Bu imanda esas olan tasdiktir, içten bağlanıştır. Ancak böyle olan iman kurtarıcıdır, ve bu nevi bir imana sahip kişi mü'mindir. Ona göre Ehl-i Kible'den günah işleyen kişi imaniyle mü'min, günahıyla fâsıktır, günahkârdır (21). Bu kimsenin yeri Mu'tezinin iddia ettiği gibi el-Menzile beyn el-Menzileteyn değildir. Böyle kişi günahının cezasını çektikten sonra afva uğrar. Bu konuda hadisler eksik değildir. «Kalbinde zerre mikdarı iman bulunan kimsenin cehennemde kalmıyacağı» haberi vardır (22). Eş'arî ayrıca fâsıkın günahının imanını ibtal etmiyeceğini beyan ediyor (23). Çünkü o imaniyle mü'min, fâsıktır.

Eş'arî'den sonra Kâdi Ebû Bekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013) kelâmında mü'min ve kâfirden söz edilir. İman tasdik olarak takdim edilip bunun da ilim olduğu söylenir. Bâkılânî'nin ortaya koyduklarından çıkan netice aşağıdaki şekildedir: Mü'min üç halde bulunur (24).

1) Allah'ın emirlerini yerine getirmeye çalışır, bunun yeri cennettir. Burada isim ve hüküm arasındaki ahenk tamdır, aralarında uyum vardır.

2) Mü'min günahkâr olur ve günahlarını tevbe ederek affettirmez. Bu kimse mü'mindir, fakat cehennemın devamlı sakini değildir. Bu kişi Hâricilere göre kâfir olup, Mu'tezile'ye göre kâfirle mü'min arasında bir isme ve hükme sahiptir. Bunun ismi fâsık olup onun kurtarıcısı imanındır.

3) Şartlar mü'mine imanını açıklamayı müsaade etmez. O Allah'ın katında mü'mindir, fakat bu kimse dünyadaki hükmü yönünden münâfıktır. Ahirette ise mü'mindir, kurtulur. Dünyada bu kimseye kâfire tatbik edilen hüküm uygulanır.

(19) Eş'arî, Kitâb el-Luma's, 123.

(20) Eş'arî, Kitâb el-İbâne, s. 11.

(21) Eş'arî, Kitâb el-Luma', s. 123.

(22) Buhârî, c. I, s. 13. Muslim, c. I, s. 172.

(23) Eş'arî, Kitâb el-Luma', s. 76.

(24) Bâkılânî, Temhîd, s. 346.

Kâfir ise iki halde bulunur :

1) Küfrünü açıktan, sözle ilân eder. Hükmü dünyada ve ahirette kâfire uygulanan hükümdür. Burada isimde ve hükümde uyum vardır.

2) Açıktan müslüman gözüktür, içten kâfirdir. Bunun adı münâfık olup ahiretteki hükmü kâfirin hükmüdür. Dünyada ise İslâm toplumunun bir üyesidir. Zira iç âlemi, imanının gerçekten olup olmadığı bilinmiyor. Burada isim ve hüküm arasında uyum yoktur (25).

Bâkılânî imanı tasdik ve ilim olarak tavsif etmekle ilim ve iman anlayışını birleştiriyor.

İbn Teymiye (öl. 728/1327) Bâkılânî'nin imanı tasdik olarak görmesini, imanı İslâm'ın bir hasleti kabul etmesini tenakuz diye vasıflandırarak Kâdî Ebû Bekr'i tenkid etmektedir (26). İbn Teymiye'ye göre Bâkılânî Kitap ve Sünnet'e muhalefet etmektedir. Çünkü insan müslim olmayınca mü'min olamaz ve islâm imana dahildir.

Mâtürîdîlik'te İman Anlayışı

İman kalble tasdik ve ikrardır. İkrar hükümlerin yerine getirilmesi için şarttır. Bu Ebû Hanîfe'nin Vasiyye ve El-Alim v'el-Müteallim'deki görüşüdür (27). Aynı anlayışı Ebû Mansûr Mâtürîdî (öl. 333/944) kabul etmiş bunu daha da genişleterek aklî ve naklî delillerle takviye etmiştir (28).

Tasdik bir iç (bâtin) iş olduğundan onun üzerine hükümleri bina etmek mümkün değildir. Şeriat ikrarı işaret ve Hz. Peygamber'in (S) «İnsanlarla Allah'tan başka ilâh yoktur. Muhammed O'nun resûlüdür deyinceye, namaz kılıp oruç tutuncaya ve onun hakkını yerine getirinceye kadar savaşmakla emrolundum, bunu yaptıklarında kanları ve malları korunmuş olur ve onların hesabı Allah'a aittir.» (29) buyurduğu gibi hükümlerin yerine getirilmesi için şart olarak gerekmiştir. Bu ikrar hayatta bir defa kâfidir.

(25) Bâkılânî, Temhîd ,s. 346-350. L. Gardet, a.g.e., s. 387-388.

(26) İbn Teymiye, el-İmân, s. 133.

(27) Aliyyu-l-Kârî, Şerh Fıkh el-Ekber, s. 85. N. Sâbûnî, el-Bidâye s. 152.

(28) Ebû Mansûr Mâtürîdî, Kitâb el-Tevhîd, s. 373 ve dv.

(29) Buhârî, c. I, s. 13. Muslim, c. I, s. 53.

Ameller imandan değildir. Allah «İman edip salih ameller işliyenler için...» (30) ayetinde ameli iman üzerine atfetmiştir. Atf olunan, üzerine atıfedilenden ayırdır. Bunlar farklı şeylerdir.

İman amellerin sıhhati için geçerlidir. Zira Allah «Her kim mü'min olarak güzel ameller işlerse...» (31) buyurmaktadır. Şart meşrutun gayridir. Şart şart kılınandan başkadır.

İkrar, kalbteki tasdikten haber vermedir. İhbardır. Bunun için Allah Kelâm'ına imanı ikrar ettikleri halde münafıkların imanını nefyetmiştir. «Bedeviler, biz gerçekten iman ettik, dediler. De ki «Siz kalblerinizle iman etmediniz, ancak biz müslüman gözüktük, deyin.» ayeti buna işaret eder (32). İkrar eden, tasdik etmiyen Mâtüridîlik nazarımda mü'mindir, ama o Allah katında kâfirdir. Tasdik eden, fakat ikrar etmiyen, imanını sözle açıklamıyan Allah'ın katında mü'min, dünya ahkâmında ise kâfirdir (33).

Su halde Mâtüridîler imanı söz ve tasdik olarak tavsif ediyorlar. Söz lisanla, tasdik kalble olur. Bu mevzuda onları teyid eden hadisler mevcuttur. Bu tür hadislerde, meselâ «Allah'tan başka ilâh yoktur, diyenin cehennemde kalmıyacağı» va'dedilmektedir (34).

Mâtüridîler mü'min ile kâfir arasındaki hükümü şöyle veriyorlar: Mü'min imanı ile mü'min, kâfir ise küfrüyle kâfirdir. Mü'min hakkındaki hüküm, dünyada ve ahirette onun hakkında verilen hükümdür. Mü'min günah işlediğinde cezasını cehennemde çektikten sonra ancak kurtuluşa erer. Kâfir için Kur'an'ın koyduğu cezalar yerine getirilir.

İman mevzuunda Mâtüridîleri Mürcie'den sayan Eş'arî, (35) onları dokuzuncu Mürcie kolu olarak «Ebû Hanife ve Ashabı» şeklinde takdim etmektedir. İman bahsinde Mürcie'ye yakın gözüken Mâtüridîler hüküm mevzuunda onlardan ayrılmaktadırlar. Zira bu sonuçlara göre hüküm bellidir. Mürcie'ye göre hükümü Allah'a bırakmak lâzımdır. Her iki kelâmî mektep imanı Allah'ı tanımak

(30) Kur'an, 84/25.

(31) Kur'an, 20/112.

(32) Kur'an, 49/14.

(33) Nûr el-Dîn el-Sâbüni, el-Bidâye, s. 152-153.

(34) Buhârî, c. I, s. 17.

(35) Eş'arî, Makâlât, c. I, s. 219.

ve Elçi'sinin haber verdiklerine inanmak olarak tarif ediyorsa da bu görünüşte isimde benzerlik ve birlik sağlıyor. Fakat neticede hüküm mevzuunda net bir ayırımla karşılaşıyoruz. Eş'arî de, bu konuda, sadece imanı tanımlama yönünden aralarında benzerlik görüp Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Mürcie bahsinde zikrediyor.

Buraya kadar iman kavramı üzerinde yürütülen münakaşaları ve bu mefhuma kazandırılan manâları gördük. İmanla ilgili münakaşalar bu kadar değildir. İmanın yaratılmış olup olmaması üzerinde de tartışmalar cereyan etmiştir. Bu mevzuda Hanefî-Mâtüridî mektebi imanın yaratılmamış olduğunu ileri sürerken Eş'arîler yaratılmış olduğu görüşünde ısrar etmişlerdir (36).

Hanefî-Mâtüridî mektebine mensup kelâmcılar mukallidin imanının sahih olduğunu beyan ederken, Eş'arî mektebine mensup olanlar bunun aksini iddia etmişlerdir (37).

İmanın artık eksilmesi mevzuunda da anlaşmazlık vardır. Mâtüridîlerce iman artıp eksilmez. Buna karşılık Eş'arîler imanın ziyadeleşip noksanlaşması konusunda —İmam el-Harameyn el-Cüveynî hariç— ittifak etmişlerdir. Bu sonuncu Hanefî-Mâtüridî görüşe meyletmiştir (38).

Biz iman konusunda bir makale çerçevesinde yer verilebilecek meselelere temas edeceğimizden sözü uzatmadan İslâm kavramına verilen manâlara geçmeyi yerinde buluyoruz.

Kur'ânda İslâm Kavramı

Kur'ân'da Allah, «Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim.» (39) «Allah katında din ancak İslâm'dır.» (40) «Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir.» (41) buyurmaktadır.

Allah'ın kabul ettiği gerçek din İslâm üzerinde ileri sürülen görüşler önce İslâm kelimesinin imanla olan irtibatı mevzuunda olmuştur.

(36) Şeyhzâde, Nazm el-Ferâid, s. 43-44. Pezdevî, Usûl, 154-155.

(37) Şeyhzâde, a.g.e., s. 40-41. Aliyyu-l-Kârî, Şerh, s. 143.

(38) Şeyhzâde, a.g.e., s. 39. Aliyyu-l-Kârî, a.g.e., s. 87.

(39) Kur'ân, 5/3. (3) Kur'ân, 3/19. (4) Kur'ân, 3/85.

(40) L. Gardet, a.g.e., s. 369-370.

(41) Wensinck, Muslim Creed, s. 22.

L. Gardet (42) iman ve islâm terimlerinin birbirlerine sıkıca bağlı olduklarını, hattâ birbirlerine dönüştürüleceklerini söyleyip Wensinck'in (43) ileri sürdüğü iman ve islâmın eşanlamda olduğu görüşünü reddediyor. Buna en açık delil, bütün kelâmî eserlerin iman-islâm münasebetini işlerken kullandıkları daha yukarıda zikrettiğimiz Kur'an'ın şu âyetidir. «Bedeviler, biz gerçekten iman ettik, dediler. De ki: «— Siz kablerinizle iman etmediniz, ancak biz müslüman gözüktük, deyin. İman kalblerinize henüz girmemiştir...» (44). Buna göre, L. Gardet'ye nazaran İslâm :

1) Allah'a itaat ve Hz. Peygamber'in (S) getirdiğine iman,

2) Kalbin ve zihnin samîmî bağlılığı nazarı itibare alınmaksızın ilâhî emirlere dıştan ihtimam gösterme veya sözle dinî inancını açıklama oluyor (8). Başka bir tabirle, İslâm'a dış görünüş itibarıyla iman ve amel karışmış oluyor.

İslâm kelâm mektepleri bu konuda kendi temel prensiplerine uygun anlayışların sahipleri olmuşlardır.

Mu'tezile'nin Nazarında İslâm Kavramı

Mu'tezile iman ile islâm arasında ayırım yapma lüzumunu hissetmemiştir. Mu'tezile'ye göre mü'min ile müslim aynı manâyı ifade eder. Mü'min ve müslim kelimeleri ta'zîm ve övgüye lâyık kimseye şeriatın verdiği isimdir. Din ve İslâm birdir (45). İman ve İslâmı ayrı manâlarda kullanan Kur'an hakkında (46) söylenen şudur: Allah bu âyette islâmî mecaz manâda kullanmıştır. Allah aynı şekilde mü'mini de Kur'an'da benzer tarzda kullanmıştır (47).

Mu'tezile'de müşahede ettiğimiz, aklî yönden, iman ile islâmın bir ve aynı şey olduğunu isbat etme gayretidir. Mu'tezile'ye ait eserlerde el-Menzile beyn el-Menzileteyn bölümlerinde işlenen bu mevzuda, Mu'tezile'nin diğer konulara ait bakış açısını muhafaza

(42) Kur'an, 49/14.

(43) L. Gardet, a.g.e., s. 370.

(44) Kâdî Abd el-Cabbâr, a.g.e., s. 705.

(45) Kâdî Abd el-Cabbâr, a.g.e., s. 706.

(46) Kur'an, 49/17.

(47) K. Abd el-Cabbâr, a.g.e., s. 707.

ettiğini, bir bakıma felsefeyle dini uzlaştırmaya çalıştığını görüyoruz (48).

Eş'arilikte İman - İslâm Kavramları

Ebü-l-Hasen el-Eş'arî'nin meseleye yaklaşımı Mu'tezile'ninkinden farklıdır. O «İslâm imandan daha geniştir, her islâm iman değildir.» demektedir (49).

Eş'arî'ye göre iman ve islâm ayrı şeylerdir. Fakat islâm daha geniş olup imanı kuşatmaktadır. Bununla birlikte her islâm iman değildir.

Eş'arî'den sonra Ebû Bekr el-Bâkılânî iman ve islâm konusunda mektebin görüşünü daha düzenli ve kesin ifadelerle ortaya koymaktadır. Bu sonuncuya göre iman, kalbde bulunan tasdik ve ve ilimle Allah'ı tanımaktır. O bu neticeye Kur'ân'a dayanarak varmaktadır (51).

Bâkılânî'ye göre islâm, teslim olmak ve itaat etmektir. İnsanın Rabbi için yaptığı her taat ve O'nun emirlerini kabul edip buyruğuna teslim olması İslâmdır. Ona göre iman islâm hasletlerinden bir haslet olup Eş'arî'nin dediği gibi her iman islâmdır, ama her islâm iman değildir. Çünkü Allah daha yukarıda zikri geçen Kur'ân (52) âyetiyle islâm ve iman arasındaki farkı beyan etmiştir (53).

Bâkılânî küfrü imanın zıddı saymıştır. Küfür Allah'ı tanımadır. Allah'ın bilgisinden insan kalbini örten yalanlama küfürdür. Küfür ile günahı karıştırmamak lâzımdır. İmanla günah ta ayrı şeylerdir. Günah imanın zıddı değildir. İmanın zıddı küfürdür. Şu halde organlarla işlenen günahın kalbde bulunan ilim ve tasdikten ibaret olan imanı götürmesi doğru olamaz. Çünkü günah küfür değildir. Günah imanla birlikte bulunabilir. Zira bunlar birbirlerine zid değildirler. Ancak zid olan şeyler birarada ve bir yerde bulunamazlar.

(48) Z. Hasan Cârullah, el-Mu'tezile, s. 54-56.

(49) Eş'arî, el-İbâne, s. 10.

(50) Eş'arî, El-Luma', s. 123.

(51) Kur'ân, 12/17, 14/4, 43/3. Bâkılânî, Temhîd, s. 346-347.

(52) Kur'ân, 49/14.

(53) Bâkılânî, Temhîd, s. 347-348.

Netice olarak günahkâr mü'mindir. Bâkılânî'nin bu sonuca varması akli olup mektebin kurucusu Eş'arî'den daha sistemli bir şekildedir. O imanın zıddı olan küfrü günahıtan ayrı tutarak imanla günahın bir yerde bulunabileceğini söylüyor. Ama iman ve islâm mevzuunda mektebin asıl görüşü olan bu ikisinin ayrılığı prensibine sadık kalıyor.

Ebû-l-Feth Şehristânî (öl. 548/1153) Hz. Peygamber'in (S.) İslâm, iman ve ihsan hakkındaki hadisini ele alarak islâm'ın başlangıç, imanın vasat, ihsanın da kemâl olduğunu söylüyor. Ayrıca Kur'ân'ın Hucurât suresinin 14. âyetine dayanarak iman ve islâmın ayrı şeyler olduğu kanaatine katılıyor (54).

Bütün bu bilgilerin ışığında elde edilen sonuç şu oluyor: Eş-arilerce esas olan iman-islâm ayrılığıdır (55). Bu mektebe mensup kelâmcıların bu ayrılığı belirtmesi onlara düşen bir görev olmuştur.

Mâtüridîlik'te İman - İslâm Anlayışı

Hanefî-Mâtüridî mektebi iman ve islâm kavramları arasında bir farklılık gözetmemiştir. Onlara göre iman ve islâm birdir (56). İman, emirler ve yasakların haber verileninde, Allah'ı tasdiktir. İslâm ise teslimiyet ve O'nun ilâhlığı karşısında boyun eğmektir. Bu da emri ve nehyi kabul ile gerçekleşir. Hüküm yönünden iman islâmdan ayrı değildir. O halde iman ve islâm farklı olmaz. Farklıdır diyene, iman edip islâm olmıyanın veya islâm olup iman etmiyenin hükmü nedir? denir. Bunlardan biri için isbatlanan hüküm diğer için isbatlanamaz. Yoksa bu görüşün geçersiz oluşu ortaya çıkar (57).

Mü'min ve müslim arasında da ayırım yapılamaz. Mü'min olan müslim, müslim olan da mü'mindir. İman tasdiktir, islâm ise teslimiyettir. Allah ve Resûlünü tasdik eden kimse aynı zamanda Allah ve Resûlüne teslim olandır. Allah'a ve Peygamber'ine teslim olan, her ikisini tasdik eden kimsedir (58). Şu halde bu iki kav-

(54) Şehristânî, el-Milel, c. I, s. 40-41.

(55) Şeyhzâde, Nazm el-Ferâid, s. 44-45.

(56) Pezdevî, Usûl, s. 154, N. Sabûnî, el-Bidâye, s. 157, Şeyhzâde, a.g.e., s. 44-45.

(57) N. Sabûnî, a.g.e., s. 157.

(58) Pezdevî, a.g.e., s. 154.

ramı birbirinden ayırmaya imkân yoktur. İsimlerde ve hükümlerde birlik vardır.

Hanefi - Mâtüridî mektebi mensupları iman ve islâmın birbirini tamamladıklarını savunuyorlar. Onlara göre iman tasdiktir, içten bağlantıdır. Ayrıca buna sözle ifade şartını da eklemek icab eder. İslâm ise teslimiyettir, itaattir, boyun büküştür. Bu da emredilen ve yasaklananlara dikkat edıştır. Bu şekilde iman ve islâm birbirinden ayrılamaz olup yekdiğerlerini tamamlıyorlar. Bu tarz iman ve islâm anlayışıyla Mu'tezileninki arasında fark vardır. Mu'tezile iman ve islâmı bir ve aynı kabul ediyordu. Mâtüridîler ise iman ve islâmı birbirlerini bütünlemeleri yönünden ve hüküm bakımından ayrılamaz kabul ediyorlar.

Netice olarak şunu söyleriz :

İman ve islâm kavramları üzerindeki münakaşalar, bunlardan türetilen isimler ve bu isimler hakkındaki hükümler İslâm tefekkür tarihinde geniş yer işgal eder. Bu konudaki ihtilâfların menşei büyük günah sahibini tayin ve ona biçilmesi gereken hüküm olmuştur. Mü'min, müslim, kâfir, münafık ve fâsıkın tayininde İslâm düşünce mekteplerinin ellerinde Kitap ve Sünnet'e istinad eden nasslar mevcuttur. Zaten ihtilâf ve münakaşalar da bu metinlerin tefsirinden doğmuştur. Bunun sonucu olarak bir yandan iman tek başına kurtarıcı kabul edilmiş, amel şeklinde düşünülen İslâma pek kıymet verilmemiş ve bu anlayışla Mürcie meşhur olmuştur. Diğer yandan Mürcie'ye karşı Mu'tezile iman ve islâmın tek ve aynı oluşunda ısrar etmiş, Eş'ariler ise kendilerine has metodla Kitap ve Sünnet'ten delil getirerek iman ve islâm kavramlarındaki farklılığa işaret etmişlerdir.

Herhalde daha sonra gelen, İmam-ı A'zam Ebû Hanife'nin itikadî görüşlerini esas alan ve iman-islâm kavramlarındaki bütünlüğe ayrı açıdan bakarak bunların birbirlerini tamamladıklarını, ayrı ayrı düşünüleceklerini söyleyen Mâtüridî mektebi bu konuda akla en yakın ve uygun olan nazariyeyi ortaya atmış ve isimlerle hükümler arasındaki bağlantıya bir tutarlık kazandırmıştır.

OSMANLI DEVLETİNDE ŞEYHÜLİSLÂMLIK MÜESSESESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Doç. Dr. Ekrem KAYDU

Târimizde Şeyhüslâmlik müessesesi bugünkü Adalet, Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyânet İşleri Reisliği'nin faaliyetlerini kendisinde toplayan büyük bir teşkilâtı. Bu teşkilâtın başında bulunan Şeyhüslâm Sadrazamdan sonra devletin en büyük şahsiyetiydi. Harb ve sulh gibi önemli olaylarda reyine müracaât edilirdi. Müessesenin önemine rağmen doğuşu, gelişmesi, teşkilâtın yapısı ve başında bulunan zâtlar gibi mevzuların araştırılması ve incelenmesine karşı memleketimizde pek ilgi duyulmamıştır. Hattâ, İslâm Ansiklopedisinde 1969 yılında yayımlanan «Şeyhüslâmlik» maddesi 1913-34 yıllarında Almanyada yayımlanan «Enzyklopaedie des Islâm» dan bir tercümedir. Buna mukâbil, Avrupada bu teşkilâtın incelenmesine ilgi duyulmuş ve son yıllarda üç doktora çalışması yapılmıştır (1).

Biz bu makalemizde Şeyhüslâmlığın ortaya çıkışı ve bu problemle ilgili görüşleri kısaca mütâlâa etmek istiyoruz. Bu hususta üç ana görüş bulunmaktadır :

-
- (1) Repp, R.C., An examination of the origins and development of the office of Shaikh al-Islam in the Ottoman Empire. Oxford, Doktora Tezi, 1966.

Kaydu, Ekrem, Die Institution des Scheyh-ül-Islamat im Osmanischen Staat. Erlangen, Doktora Tezi, 1971.

Sırma, İhsan Süreyya, L'Institution et les biographies des sayh al-islam sous le regne du Sultan Abdulhamid II. (1876-1909). Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1973.

I. Muradjea d'Ohson (2) ve Ali Emîri'ye (3) göre Şeyhülis lâmlık müessesesi Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren vardır. Devletin kurucusu Osman Bey (1288-1326), «fetvâ vazifesini» zamanın en büyük âlimlerinden olan kayınbabası Şeyh Edebâli'ye vermişti. 1325 yılında Edebâli'nin ölümü üzerine damadı (Osman Bey'in bacanağı) Dursun Fâkih fetva hizmetini üzerine almıştı. Bu konudaki en eski rivâyet, Taşkoprüzâde'nin (1495-1561) «Şakâiku'l-Nu^c mâniye» adlı biyografik eserinde bulunmaktadır: «... Beylik işlerinde ve fikhî meselelerde onun (Şeyh Edebâli'nin) mü-tâlâsı alınıyordu... Ölümünden sonra (Dursun Fâkih) yerine geçti, Beylik işlerini gördü ve fikhî dersler verdi...» (4). Olaylardan 200 sene sonra kaydedilebilen bu haberin sıhhatını tesbit etmek zordur. Bu haberden Şeyh Edebâli'nin ve Dursun Fâkih'in resmî müftiler olup olmadıkları da açıkca anlaşılmıyor. Zikredilen her iki zât da zamanın büyük âlimlerinden ve Osman Bey'in yakın akrabalarındandır. Fetvâ verebilmeleri için müftî olarak özel tâyinlerine ihtiyaç yoktur. Fetvâ hizmetinin hakikaten başlı başına bir memuriyet mî, yoksa sadece kadılık ve müderrislik makamlarında yan hizmet mî olduğu hakkında açık bir haber de yoktur. D'Ohsson Osmanlı Devletinin başlangıcından itibaren resmî bir fetvâ müessesesinin bulunduğu hakkındaki görüşünü kuvvetlendirmeye çalışmakta ve I. Murad'ın, Dursun Fâkih'in ölümünden sonra yerine Bursa Kadısı Fahreddin Acemî'yi tâyin ettiğini söylemektedir (5). Fakat Fahreddin Acemî (ölm.865/1461-2) I. Murad zamanında değil, II. Murad ve Fâti Mehmed zamanlarında yaşamıştır. Yâni O, Dursun Fâkih'in çağdaşı ve halefi değildir. Hiç bir zaman da Bursa Kadılığı yapmamıştır (6).

Şeyhâlislâmlık müessesesinin II. Murad'dan önce mevcut olması da düşünülemez. Çünkü Şeyh Bedreddin (Simavna Kadısıoğlu), meşhur isyanından sonra yakalanmış ve durumu hakkındaki fetvâyı Sultanın isteği üzerine İran'dan yeni gelmiş bir âlim olan Haydar-ı Harevî, «...kanı helâl, malı haramdır» diyerek vermişti.

(2) Muradjea d'Ohsson, Tableau général de l'Empire Ottoman, Paris, 1790, s. 257.

(3) Ali Emîri, İlmiye Salnamesi, İstanbul 1334, s. 314d.

(4) Osman Reschar, Es-Saqâ'iq en-Nomanijje von Taskoprüzâde, Ist. 1927, s. 1.

(5) M. D'Ohsson, s. 257.

(6) O. Rescher, S. 33 vd.

Buna göre, Bedreddin Pazar yerinde idam edilmişti (7). Kaynaklarda Haydar-ı Harevî'nin resmî bir müftî olduğuna dâir hiç bir işaret yoktur. O, ilmîne hürmet edilen büyük bir âlim olmalıdır. Bu zamanda teşkilâtli bir fetvâ müessesesi olsaydı, böyle önemli bir olayda fetvâ herhangi bir âlimden değil, şeyhülislâmdan istenirdi. XVI. yüzyıldan sonrası için bu hususta tarihlerimizde pek çok örnekler vardır.

2) Kâtib Çelebi'ye göre ise Şeyhülislâmlık ilk defa İstanbul'da fetvâ veren müftülerle başlamaktadır. Kâtib Çelebi İstanbulun fethinden ve önceki başşehirler olan Bursa ve Edirne'de müftülük edenlerin Şeyhülislâm ünvanını taşıyıp taşımadıkları hususunda pek emin olmamalı ki, Şeyhülislâmlar listesinde onlardan bahsetmiyor. Ona göre Fetih'ten sonra İstanbul Kadılığı'na tayin edilen Hızır Bey ilk Şeyhülislâmdır. Ölünceye kadar kadılık hizmeti yanında fetvâ da vermiştir. Yerine ölümünden sonra Molla Hüsrev tayin edilmiş ve 877/1472-3 yılına kadar selefi gibi kadılık hizmeti yanında fetvâ vazifesini de yürütmüştür. Daha sonra fetvâ vazifesi kendisinden alınarak Molla Ali Arabî'nin müderrislik hizmetine ilâve edilmiştir. Bir müddet sonra da müftülük başlı başına bir memuriyet olarak Molla Hüsrev'e verilmiştir. Ölümünden sonra yerine 885/1480 yılında Molla Gürânî tayin edilmiştir (8).

Kanaâtimizce, İstanbul'un fetih yıllarını tâkip eden devirlerdeki dinî duruma dikkat edecek olursak, Hızır Bey ve Molla Hüsrev'in Şeyhülislâm olup olmadıkları hususu aydınlanacaktır: Çünkü, Fethi tâkip eden yıllarda İstanbul halkının ekserisi Hıristiyanlardı. Müslümanlar ancak Fatih'in askerleri ve Anadolu'dan yeni göç eden bazı âilelerdi. Fetvâ hizmeti ise bu müslüman azınlığının dînî ihtiyaçlarının karşılanması için bir yan hizmetti, ana vazife değildi. Bundan dolayı târih ve biyografi yazarları, fetvâ hizmetinin Hızır Bey ve Molla Hüsrev'in kadılığına, Molla Ali Arabî'nin de müderrisliğine sadece birer ilâve hizmetler olduğunu açıkça söylüyorlar.

Kâtib Çelebi, Şeyhülislâmlığın II. Murad devrinde meydana çıktığını ve İstanbul'un fethinden sonra daha önceki başşehir Edirne'de bir müddet devam ettiğini kabul etmediği için listesine de

(7) Kreutel, R.F., Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte, Graz 1959, s. 131 vd.; Mehmed Neşrî, Cihannüma, c. 2, Ankara 1957, s. 547.

(8) Kâtib Çelebi, Takvîmü'l-Tevârîh, İst., 1146, s. 182.

almıyor. Halbûki Hızır Bey İstanbulda ek hizmet olarak fetvâ verirken, Fahreddîn-i Acemî (ölm.865/1461-2) Edirne'de ana vazife olarak başlı başına fetvâ makamını işgâl ediyordu (9). Daha sonra Edirne'de Fahreddîn-i Acemî'nin yerine Molla Abdülkerim geçti. Molla Abdülkerim'in şeyhülislâmlık devri ve yeri münâkaşalıdır. Hakkında yeteri kadar bilgimiz yoktur. Osmanlı müelliflerinin çoğu Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn'in «Devhatü'l-Meşâyihül-Kibâr» ismindeki eserine dayanarak, Molla Abdülkerim'in Molla Gürânî'nin halefi olduğu hakkındaki yanlış haberi tekrar edip durmuşlardır. İngiliz müsteşriği Repp 1966 da Oxford Üniversitesinde verdiği doktora teziyle bu hatayı düzelterek, Şeyhülislâm Molla Abdülkerim'in Molla Gürânî'nin (1480-1488) değil, Fahreddîn-i Acemî'nin halefi olduğunu ortaya çıkarmış ve yüzyıllardır rivayet edilgelelen bu hatayı düzeltmiştir (10).

3) Süleyman Sa'deddîn (11), Ahmed Refik (12), R. C. Repp (13), Hezârfen Hüseyin Efendi (14), Karaçelebizâde Abdülaziz (15) ve Ahmed Ata'nın ittifak ettiklerine göre ilk şeyhülislâm Şemseddîn Fenârî (751/1351 - 834/1431) dir. Fakat bu yazarların hepsi de görüşlerini Taşköprüzâde'nin «... Molla Fenârî Bursa'da Manastır medresesinde müderristi. Ayrıca aynı zamanda kadı ve (bütün) Osmanlı ülkesinin müftüsü idi» (17) şeklindeki rivâyetine dayandırmaktadırlar. Fakat bu en eski rivâyetten Şemseddîn Fenârî'nin fetva vazifesinin ne zaman başladığı hakkında bir hüküm çıkarabilmek, tarihini tesbit edebilmek mümkün değildir. Daha sonraki yazarlar bu haberin kritiğini yapmadan aynen kabul etmişlerdir. Biz de bu rivâyete itimat edersek, şeyhülislâmlığın II. Murad devrinde kurulmuş olabileceğini düşünebiliriz. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn (18) ve Ahmed Refik'e (19) göre Şemseddîn Fenârî 828/1424-5 yıllarında Bursa kadısıydı. Belki Fetva

(9) Rescher, 34. İlmiye Salnamesi, 328.

(10) Repp, 117 vd.

(11) Süleyman Sa'deddîn, Devhatü'l-Meşâyihül-Kibâr, 3.

(12) İlmiye Salnamesi, 322.

(13) Repp, 16 vd.

(14) Hezârfen Hüseyin Ef., Telhisü'l-Beyân fi Kavânin-i Ali Osman, vrk. 135a.

(15) Karaçelebizâde Abdülaziz, Ravzatü'l-Ebrar, Bulak 1248, s. 370.

(16) Atâullah Ahmed, Târîh-i Atâ, c. I, İst. 1291, s. 34.

(17) Rescher, 45.

(18) Müstakimzâde, Devhatü'l-Meşâyihül-Kibâr, s. 3.

(19) A. Refik, İlmiye Salnamesi, 322.

hizmeti de yardımcı hizmet olarak üzerinde bulunuyordu. Taşköprüzâde'ye göre Şemseddin Fenârî'nin yerine önce Molla Yeğân (Muhammed b. Armağan) (20) ve ondan sonra da Fahreddîn-i Acemî (21) geçti. Fahreddîn-i Acemî zamanında (840/1436-7 - 865/1461-2) ise fetva makamının kadılık hizmetinden ayrılarak başlı başına bir memuriyet olduğunu görüyoruz (22).

Kanaatımızca bu ayrılma ve bağımsızlaşma 1444 yılından sonra olmuştur. Çünkü bu yıllarda özel bir fetva müessesesi olsaydı II. Murad kendisine ihanet eden Karamanoğlu İbrahim Bey hakkında, İslâm âlemindeki bazı büyük âlimlerden fetva isterken (23), bir tane de olsa kendi baş müftüsü Fahreddîn-i Acemîden fetva almayı ihmal etmezdi. Bu hususda ise hiç bir kayıt yoktur. Bu hadise, yukarıda isimlerini zikrettiğim müelliflerin kanaatlarını yansıtmakta ve şeyhülislâmlığın 1444 yılından sonra kurulabileceğini göstermektedir.

Resmî olarak, «Fetva Müessesesi» ni ve «Şeyhülislâmlik» ünvanını ilk defa, şüphelerden uzak olarak Fatih Sultan Mehmed'in Kânunnâmesinde görmekteyiz : «Şeyhülislâm ulamanın reisidir. Ve muallim-i sultanî dahi kezâlik serdâr-ı ulemâdır. Vezir-i âzam onları riâyeten üstüne olmak münasibdir. Amâ müftî ve hoca sâyir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdır ve tasaddur dahi ederler» (24). Buradan şeyhülislâm ve müftü tâbirlerinin de eş mânâda kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan «müftü» tâbiri 16. yüzyılın sonlarına kadar genel olarak kullanılırken, daha sonraki devirlerde yerini «şeyhülislâm» tâbirine bırakmıştır.

Şeyhülislâmlığın Çıkış Sebepleri Hakkındaki Teori ve Görüşler:

Bu konudaki mütalâalarımız bilhassa J. H. Kramers'e dayanmakta ve karşımıza üç teori çıkmaktadır :

1. Osmanlı Sultanlarının Memlûk Sultanı yanındaki Halifenin pozisyonunu taklit ederek Şeyhülislâmlik müessesesini kur-

(20) Rescher, 45.

(21) Aynı eser, 33.

(22) Robert Anhegger, Hezârfen Hüseyin Efendinin Osmanlı Devleti Teşkilâtına Dâir Mülâhazaları, Türkiyat Mecmuası, c. 10, İst. 1951-3, s. 399.

(23) Ş. Tekindağ, Karamanlılar, İsl. Ansiklopedisi, 0.6, s. 325.

(24) Kânunnâme-i Alî Osman, T.O.E.M., Sayı 13, İst. 1330/1912, Zeyl, s. 10. Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, s. 175.

(25) J. H. Kramers. «Shaikh al-Islam», Enzyklopaedié des Islâm, c. 4, s. 297.

muş olabilecekleri hususundaki Gaudefroy Demombynes'in görüşü (26), kanaatımızca pek tutarlı değildir : Çünkü Şeyhülislâm- lığın kurucusu II. Murad dîni ve hukukî önemli meselelerinde Halifenin değil, bilâkis Memlûklerdeki meşhur âlimlerin görüşlerini almıştır (27). I. Selim'in Mısır'ı fethinden sonra da, yâni Memlûk Saltanatının ortadan kaldırılmasından sonra, Abbasî Halifesi ne Osmanlı sarayına getirilmiş ne de Baş Müftüye (Şeyhülislâma) «halife» ünvanı verilmiştir.

2. Osmanlı Devleti tebeası olan Ortodoks Patriğiyleki ilişkiler, Sultanların da Patriklik teşkilâtını yakından tanıyarak taklit etmiş ve İlmiye Sınıfını da Şeyhülislâmın başkanlığında teşkilâtlandırmış olabileceği görüşüdür (28). Patrikliğin Şeyhülislâmlığa örnek olabileceği görüşü birinci de olduğu gibi hiç bir esasa dayanmamaktadır. Çünkü Osmanlı Devletindeki İlmiye Sınıfı şeklindeki ulemâ teşkilâtı henüz Abbasîler (29) ve Fâtımîler (30) devrinde yâni Osmanlı Devletinin Ortodoks Patrikliğiyle yakından temas gelmesinden çok önce vardı. Ulemâ teşkilâtının eski şark ruhuna uygun bir müessese olduğu küçük bir araştırma ile görülebilir. Selçuklularda da bulunan İlmiye Sınıfı, Osmanlı Devletinin kurucusu olan Osman Bey ve oğlu Orhan Bey zamanlarında dahi Başşehir Kadısının riyâseti altında bulunuyordu (31). I. Murad devrinde ise bu teşkilât Kadıaskerin başkanlığına verildi (32).

3. Şeyhülislâmlık müessesesi Sultanların otorite arzularından değil, Osmanlı Devleti içindeki İslâmî, tasavvufî akımların tesiriyle dünyevî bir hakimiyetin yanında dîni bir otorite isteyen halkın, dîni duygularının temsilcisi olarak kurulabileceği görüşü- kü (33), kısmen mâkuldür. Kuruluşunda sosyal çevrenin ve kurucusunun rolü olmayan hiç bir müessese yoktur. Kanaatımızca da

(26) Kramers, EI, IV, 297.

(27) Y. Öztuna, III, 170.

(28) Kramers, EI, IV, 297.

(29) Corci Zeydan. Medeniyeti İslâmiye Tarihi, c. I, İst. 1328, s. 218 vd.

(30) A. Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg, 1922, s. 221. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, İst. 1941, s. 132, 263, 411. Köprülüzade Mehmet Fuat, Bizansın Osmanlı Müesseselerine Tesiri, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, c. I, İst. 1931, s. 218.

(31) Stephan Kekule, Über Titel, Aemter, Rangstufen und anderes in der officiellen osmanischen Sprache, Halle 1892, s. 18.

(32) S. Kekule, 18.

(33) Kramers, EI., c. 297.

Şeyhülislâmlığın kuruluşu tamamen II. Murad'ın şahsına ve devletin içinde bulunduğu sosyal şartlara bağlıdır. Bundan dolayı önce II. Muradın şahsiyetini gözönüne almalıyız.

II. Murad çok dindar bir zattı. Câmiler, Medreseler, köprüler, v.s. gibi pek çok hayır müesseseleri yaptırmıştı (34). Bilhassa tasavvufî akımlar kendisine çok tesir etmiş olmalıki, efsanevî prens ve mutasavvıf İbrahim b. Edhem (35) gibi tahtını, henüz onikibüçük yaşındaki oğlu II. Mehmed'e terkederek (36) dünyadan elini ve eteğini çekmiş, inziva hayatına başlamıştı. Vasiyetinde de şimdiye kadar sultanlar için yapılması âdet olan bir türbenin kendisine yapılmamasını, cesedinin toprağa gömülmesini ve yağmur sularının mezarına girebilmesi için mezarının üzerinin örtülmemesini istemişti (37). Bu hâliyle II. Murad, diğer sultanlar arasında özel bir yer işgal etmektedir. Tasavvufdan son derece müteessir olan bu Sultanın, dünyevi otorite yanında halkın dîni duygularının temsilcisi olacak, bağımsız bir dîni müesseseyi kurma arzusu olabileceği tabîdir.

Yine II. Murad yalnız dindar bir padişah değil, aynı zamanda Timur tarafından yıkılan Osmanlı Devleti'ne 20 senede tekrar eski gücünü kazandıran son derece kâbiliyetli ve başarılı bir politikacıydı da. Memleketin o zamanlardaki sosyal ve politik durumuna bakarsak, Kramers'in, Şeyhülislâmlığın ortaya çıkışında hiç bir politik düşünce olmadığı hakkındaki iddiasını (38) kabul edemeyiz. Çünkü Şeyhülislâmlığın kuruluşunda II. Murad'ın dindarlığı yanında iki politik sebebin de büyük rol oynadığı göze çarpmaktadır :

1. İmparatorluğun İç Durumu :

Ankara Savaşı'nda (1402) Bayezid'in Timur karşısındaki büyük yenilgisini politik karışıklıklar tâkip etmişti. Bu karışıklıklar II. Murad'ın babası Çelebi Mehmed'in kardeşi Musa Çelebi'yi yemesine (1413) kadar devam etti (39). Bu zamanda halk arasında

(34) Hammer, Geschichte des Osmanischen Reiches (GOR), c. 1, s. 490 V, Öztuna, III, 187.

(35) Tor Andrae, Islamische Mystiker, Stuttgart 1960, s. vd.

(36) Hammer, GOR, 1, 458, 465. Aşıkpaşazâde, Tevârih-i Alf Osman, s. 132. Öztuna, III, 171.

(37) Öztuna, III, 186.

(38) Kramers, EI, c. 4, s. 297.

(39) Hammer, GOR, I, 357 vd. Aşıkpaşazâde, 84.

bâtinî cereyanlar süratle yayılıyordu. Nihayet 1420 yılında Şeyh Bedreddin'in (Simavna Kadısıoğlu) başkanlığında büyük bir dînî ayaklanma ortaya çıktı. Bedreddin her türlü şahsî mülkiyetin kaldırılmasını, yerine kollektif mülkiyetin konmasını tavsiye ediyordu. Dînî görüşleri ise, Kitâbî Dinler'in (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyetin) bir senteziydi (40). Ayaklanma büyük güçlüklerle bastırılabilirdi. Sonunda Bedreddin ve taraftarları yakalanarak idam edildiler (41). Fakat, Bâtinî ve Şii akımlar halk arasında yaşama-ya devam etti. Bunu, I. Selim'in (1517-20) 1514'deki İran seferinden önce 40.000 Şiiyi öldürtmesi göstermektedir.

II. Murad'ın tahta oturması, devletin dînî ve politik karışıklıklara sahne olduğu bir devre rastlamaktadır. II. Murad bu zamanda, ahlâkî ve dînî otoritesi bütün memleketçe kabul edilen büyük bir âlime devletin ihtiyacı olduğunu ve bunun halkı Bâtinilik gibi bütün sapık cereyanlardan koruması, halkın ve devletin dînî problemlerini çözmesi gerektiğine inanmış olmalıdır. Yine bu esnada devletin çeşitli yerlerinde gayr-i resmî müftülerin, dînî meseleler hakkında kendi dünya görüşleri ve kâbiliyetlerine göre ayrı ayrı fetvâlar vermelerinin, devlet için bir tehlike arzettiğini görmüş olmalıdır. Tabiatıyla ortaya çıkacak tenâkuzlar devletin otoritesini ve mü'minlerin şeriata olan itimatlarını bozabilirdi. Bu sebeble verilecek fetvâların tek kanaldan ve devlet kontrolünde olmasının lüzumu kendini gösteriyordu. Yine yayılan Bâtinî, Râfızî görüşlere karşı sed çekecek sünnî bir otoriteye ihtiyaç vardı. Tabii, bunun için en uygunu Başşehir Müftüsüydü. Devletin diğer yerlerindeki müftülerine mânen riyâseti devletin ve Sünniliğin menfaatineydi.

2. Devletin Hâricî Durumu :

II. Muradın dedesi I. Bâyezid (1389-1402) toprak ve ganîmet kazanmak için atalarının aksine Müslüman Türk Beylikleri'ne karşı savaşmış ve ordusunda Hıristiyan askerlerden de istifâde etmişti. Bâyezid'in bu davranışı İslâm âleminde menfî tesir yaratmış, muhâlifleri bunu O'nun aleyhine bir koz olarak kullanmışlardı. Timur'la olan savaşta kendisine yardım etmemişlerdi (42). Tabii II. Murad, dedesi Bâyezid'in âkîbetini canlı şahitlerden dinlediği

(40) Yaltkaya, Bedreddin Simâvî, İsl. Ansiklopedisi, c. 2, s. 446.

(41) Hammer, GOR, I, 359, 378. Aşıkpaşazâde, 92 vd.

(42) Hammer, GOR, I, 313. Aşıkpaşazâde, 77 vd.

gibi, hâdiselerin rûhuna nakşolduğu çocukluk hayatı da babasının karşılaştığı güçlükleri görerek, yaşyarak geçmişti. Gençliğindeki bu acı tecrübelerin tesiriyle Sultan Murad, hayatı boyunca diğer Müslüman devletlerle dostça geçinmeye çalıştı. Meselâ, 1444 de Balkan Savaşı esnasında Karamanoğlu İbrahim Beyin, Sultan Murad'ı arkasından vurmamak istemesi, Murad'ı, çok üzmüş ve öfkelenmişti. Karamanlı Beyliğini de kolayca fethedebilirdi. Fakat o bu yolu seçmiyerek, İslâm âlemindeki dört mezhebin büyük hukukçularına müracaat ederek Karamanoğlu İbrahim Beyin yaptıkları ve hukukî durumu hakkında fetvalar istedi (43).

Fetvâları Şâfiî mezhebi ulemâsından İbn Hacer Askalânî (ölm. 1448) Hanefî mezhebi Kâdîulkudâtı Sa'deddîn-i Deyrî (Ölm. 1462), Mâlikî mezhebi Kâdîulkudâtı Bedreddîn-i Bağdadî, Hanefî Amasya Kadısı Abdurrahmen Muslihî verdiler. Yalnız Sa'deddîn-i Deyrî, «eğer İbrahim pişman olur ve Murad'a asker verirse affedilmelidir» dedi. Diğerleri İbrahim Beyin öldürülmesi için fetva verdiler. Abdurrahman Muslihî hariç diğerleri Kahire'de Memlûk'ler hâkimiyetinde bulunuyorlardı (44). Bu hadiseden anlıyoruzki, II. Murad politik-dinî meselelerde kendi hedeflerine ulaşabilmek için din adamlarının ve ilmin otoritesinden istifâde etmek istiyordu. Bir takım katı hareketlerden çekinerek ilim ve âlimler yoluyla Osmanlı Devleti hakkındaki İslâm Dünyası'nın menfî kanaatlerini silmeye, efkâr-ı umumiyeyi kazanmaya çalışıyordu. Böyle hassas bir politika güden Sultan Murad'ın eskiden beri var olan gayr-ı resmî müftülük müessesesini teşkilâtlandırarak istifâde etmek istemesi, yâni Osmanlı Devleti'ni ilmî yollarla Sünnî, Hanefî temeller üzerine oturtmak istemesi gayet mâkûldür. Bunda muvaffak da olmuştur.

Netice olarak diyebiliriz ki : Şeyhülislâmlık, II. Murad tarafından ancak 1444 yılından sonra devlet ve miletin sosyal ve dinî ihtiyaçlarını karşılamak, lüzumunda iç ve dış politikada istifade etmek için başlı başına bir müessese olarak kurulmuş ve başına da zamanın büyük âlimlerinden Fahreddîn-i Acemî tâyin edilmiştir. Kesin bir kuruluş tarihi tesbitine ise şu andaki mevcut kaynaklar imkân vermemekle beraber, muhtemelen istikbalde bulunabilecek yeni kaynaklar ve vesikalar, bize bu imkânı bahşedecektir.

(43) Uzunçarşılı, İbrahim Beyin Karaman İmareti Vakfiyesi, Belleten, I, 129-133.

(44) Aynı eser, s. 129-133.

THE EMERGENCE OF THE SHEYKHULISLAMATE IN THE OTTOMAN EMPIRE

In this article we analysed factors that are assumed to contribute to the emergence of Sheykhülislamate and the ideas related with it. We come to the conclusion that this institution came into being in the era of Murad II. We showed many domestic and international factors as well as the personality of the Sultan had been responsible for the emergence of this institution.

ZİYA GÖKALP'İN DİNİ TUTUMU VE DİN ANLAYIŞI*

Dr. Kerim YAVUZ

Müslümanlığı kabul etmeleriyle birlikte yeni bir ruh ve ideale paralel olarak aynı zamanda son derece dinamik bir hayat ve dünya anlayışına da sahip olan Türkler, bu özellikleriyle Anadolu'ya geldiler. Dünyevî ve uhrevî hayatı realize etmek amacıyla insanın ruhunu tamamen kaplayan İslâmî anlayış, Anadolu'nun İslâm-Türk ruhu ve zevki ile işlenmesi sonucu, siyasî, kültürel, sosyal bir hayatın ve şuurun doğmasına ve gelişmesine vesile olmuştur. Siyasî sahadaki gelişme yeni Türk devletlerinin ortaya çıkmasını hazırlamış ve bu gelişme olgunlaştıkça istikrarlı ve organizasyonunu sağlam temellere dayandıran idarelerin kurulmasını sağlayarak neticede bünyesinden büyük bir imparatorluğu yaratabilmiştir.

Fakat hızla gelişen bu imparatorluğun yüzyıllar sonunda, dahilî ve haricî tesirlerle terakkisi yavaşlamış ve hatta durarak arkasından çeşitli alanlarda gerilemeğe ve zayıflamağa başlamıştır. Bunun acı tecrübelerle geç farkına varılmasından sonra, dikkatler ve düşünceler, önce fiilen imparatorluğu koruma ve ayakta tutabilme çarelerine çevrilir. Hatta, tekrar gelişmeyi sağlaması ümidiyle kendini yenileme teşebbüslerine girişir.

Bu sırada süratle gelişmesini sürdüren Batı Medeniyeti ise entellektüel tabakadan bir çoklarının gönüllerini büyüleyerek, bir taraftan derin bir hayret duygusunu doğururken, diğer taraftan

* Bu makale daha çok yazarın Freiburg'da (Batı Almanya, 1974) yayınlanan «Der Islam in Werken moderner türkischer Schriftsteller 1923-1950» adlı doktora tezine dayanmaktadır.

da tedricen aşığılık duygusunu körüklemiştir. Böylece yeni hedefin gerçekleşmesinde Avrupa'nın yeni müesseseler ve sistemleriyle modellik yapabileceği düşüncesi gelişmeye başlamış olur. Kafalarda ve ruhlardaki bu yeni değişiklik, zihinlerde yeni bir dünya ve hayat anlayışını ortaya çıkarır. Bütün kültür ve cemiyet hayatının yenileşmesi, değiştirilmesi ve garp modeline göre inşasını hedef alan bu hareket Batılılaşma veya Avrupalılaşma cereyanı adını alır. Batı tekniği ile yeni kültür değerlerinin sentezini amaç edinen Tanzimât hareketi ve neticeleri azınlıkların durumunu ve tutumunu değiştirmiş olduğundan imparatorluk dahilinde milliyetçilik hareketlerini hararetlendirmiş ve neticede Osmanlılık politikası birleştirme ve arzulanana tesânüdü temin edememiş, müslüman-türk toplumunda şuurlu bir reaksiyonun doğmasına vesile olmuştur. İslâmcılık dediğimiz bu hareketin mevcut hareketlerle mücadeleleri sürüp giderken, XIX. asrın sonlarına doğru Türkçülük hareketinin filizlenmeğe başladığını görüyoruz. II. Abdülhamid zamanında ilmî araştırmalara konu olan Türkçülük fikrinin Garbcılığa, Osmanlıcılığa ve İslâmcılığa karşı yapılan tenkitlerle gelişmesi için müsâit bir atmosfer yaratılmış olur. II. Meşrûtiyetin başında Garbcılık, Osmanlılık ve İslâmcılık birbirleriyle mücadele ederken genç nesil kurtuluşu, milliyetçilikte aramaya başlar. Bunun süratle gelişmesi siyasî bir karakter kazanmasına da sebep olur. İşte, bu sırada milliyetçilik düşünce ve fikir dünyası, felsefî ve sosyolojik kabiliyetleriyle geniş bilgisi ve idealizm gücüyle gerçek açıklayıcısını, sentezcisini hatta sağlam bir sisteme götürme teşebbüsünü Ziya Gökalp'in' şahsında temsil etme gücünü bulur.

Ailesinde katı ve tradisyonalist terbiye gören ve erkenden müspet ilimlerle, pozitivist ve rasyonalist felsefe ile temas kurması sonucu, çekingen ve daha çok içe dönük görünen Ziya Gökalp'in ruhunda huzursuzluk ve şüpheler belirmesine sebep olur. Bu hâlin süratle gelişmesi, onu ağır ruhî ve manevî bir krize götürür². Kendisinin o zamanki psişik durumunu şu cümlelerinde açıkca

- 1) 1875'de doğan ve 1924'de ölen Ziya Gökalp'in hayatı ve onunla ilgili geniş literatür için, Bk. Yavuz, K.: *Der Islam in Werken moderner türkischer Schriftsteller 1923-1950*, Freiburg 1974, s. 286, dip nt. 4.
- 2) Bk. Lemberg, E.: *Nationalismus I. Psychologie und Geschichte*, Hamburg 1964, s. 271; Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism*, London 1950, s. 25; Erişirgil, M. E.: *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, İstanbul 1951, s. 25, 27, 31 ve dvm., 37 ve dvm.

buluyoruz : «Uzvi hiçbir hastalığım, hiçbir sıkıntım yoktu; bütün ızdıraplarımın menba'ı felsefî düşüncelerimdi. O zaman hakikat-kübrâ adını verdiğim büyük hakikatı bulabilsem, hiçbir derdim kalmayacağına emindim; fakat bunu hangi semtde bulmalı idim»¹

E. Spranger dindarlığın esasını manevî varlığın en yüksek değerinin durmadan, dinlenmeden ve bıkmadan aranmasında görür². Kendi derunî ilgi ve alâkalarıyla pratik ve sosyal realite arasında bir denge kuramamış Ziya'yı kanaatımızca genç yaşta intihara sürükleyen asıl sebebi, onun genel arayış devresinde patlak veren huzursuzluk, memnuniyetsizlik ve dengesizlik teşkil eder. Çocukluğunda edindiği katı dindarlıkla dine ters düşen yeni düşünce ve fikirler arasındaki tutarsızlık ve uçurumun kendisinde bıraktığı tesirler, inandığı şeylerin hepsi üzerinde yeniden akıl ve inanç süzgecinden geçirmesine ve değerlendirmesine sebep olur. Aslında kuvvetli inanmaya istidadı olan Gökalp'in iç dünyasındaki sarsıntının ve huzursuzluğun kaynağını bu yeni değişmelerde aramalıdır. Ayrıca devrin gündün güne kötüye giden siyasî hadiseleri, toplumda ve manevî hayattaki menfî gelişmeler onun huzursuzluğunu artıran diğer tâlî etkenler olarak kabul edilebilir³.

İttihâd ve Terakkî Komitesinin iktidara gelmesi, Gökalp'in siyâsî kariyerini başlattığı gibi, ideolojisinin de gelişmesine vesile olmuştur; fakat pratik politikadan oldukça uzak kalan Ziya, kendisine Türk Milliyetçiliğinin inkişafını gaye edinmiş ve bütün faaliyetini buna yöneltmiştir⁴.

Aşağı yukarı edebiyatın bütün türlerini deneyen ve san'atını daha çok fikirlerini yayma aracı olarak kullanan Gökalp sosyoloji, Garp ve Şark felsefesini tahsil ederek II. Meşrutiyette Türk Milliyetçiliğinin baş ideoloğu hâline gelmiştir. Görüşlerini felsefî ve

- 1) Krşl. Tansel, F. A.: Ziya Gökalp Külliyyatı I. Şiirler ve Halk Masalları, Ankara 1952, s. XI; Kaplan, M.: «Ziya Gökalp ve Saadet Perisi», Türkiyat Mecmuası XIV (1964), s. 49; Heyd, Nationalism, s. 25.
- 2) Spranger, E.: Lebensformen, 5. Bsm., Halle (Saale) 1925, S. 238; Vergote, A.: Religionspsychologie, Freiburg 1970, s. 203.
- 3) Bk. Heyd, Nationalism, s. 2 ve dvm.; Erişirgil, Ziya Gökalp, s. 33 ve dvm. Tansel, Gökalp Külliyyatı I, s. 259 ve dvm.
- 4) Krşl. Bergstrasser, G.: «Islam und Abendland», Auslandstudien IV, Der vordere Orient, hrsg. vom Arbeitsausschuss zur Forderung des Auslandsstudiums der Albertus-Universität zu Königsberg, s. 21. Kudret, C.: Ziya Gökalp, Ankara 1963, s. 10.

sosyal nazariyelerle besleterek Türk Milletinin yeniden doğmasının ve büyümesinin yollarını göstermeye koyulur¹. Başlangıçta bir eklektik gibi görünen Ziya², İslâm ve Garp kültürüne nüfûz ettikçe³ toplumun katı dinî tradisyon içerisinde kaldığı ve böyle bir cemiyette memleketi tehdit eden problemlerin çözülemeyeceği fikrine saplanır. Bundan dolayı o, milletin gelecekteki emniyetini ve garantisini ne dinî duyguların kuvvetlendirilmesinde ne de Osmanlıcılığın alevlendirilmesinde görür; ona göre bir tek çözüm yolu vardır, o da Türk toplumu içinde kolektif şuurun uyandırılması ve kuvvetlendirilmesidir. Bunun için toplumları metodlu bir şekilde manevî, ahlâkî ve kültürel yenileşmeye ve kolektif uyanışa hazırlamalıdır⁴.

Ziya Gökalp'in dinî düşüncelerine daha yakından göz atacak olursak, ilk şiirleri bize onun inanan ve inandığını gizlemeyen bir insan olduğunu gösterir. O, şahsiyetinin gelişmesinde ve olgunlaşmasında, aynı şekilde düşünme ve hissetmesinde islâmî çevrenin ve dinî terbiyenin tesirinde kaldığını açıkca belli eder. Zor ve müşkül anlarda iç ahengin tesisi için din bir dayanaktır⁵. Ruhî saadeti maddî saadete tercih eden Gökalp'in dinî faaliyet ve pratikler üzerinde önemle durduğunu görüyoruz. Namaz, oruç ve zekât gibi ibâdetler fertler için vazgeçilmez değere sahiptir. Meselâ namaz ve oruç mevcut dinî duyguların uyandırılması, canlandırılması ve yükseltilmesiyle insanların karşılıklı ahlâkî terbiyesine ve insânî olgunluğun diğer bir basamağına yükselmesinde yapıcı etkisini belli eder. Bu dinî fiiller vasıtasıyla ferdin kendi nefsanî arzuları cemaatin istekleri hâline dönüşür⁶. Cuma namazı ve dinî bayramlar cemaat içinde fertlerin birbirine bağlanmasında, cemaat şuurunun kuvvetlenmesinde terbiyevî bir gaye güderak yapıcı tesirlerde bulunur, hatta zekâtın verilmesi, dinî kolektif şuurun

1) Bk. Lemberg, Nationalismus I, s. 271.

2) Krşl. Yavuz, İslam, s. 290; Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi II, Konya 1966, s. 503; Lemberg, Nationalismus I, s. 271.

3) Bu hususta bilgi için Yavuz, İslâm, s. 290 ve dvm.

4) Bununla ilgili tafsilât, Yavuz, İslam, s. 290 ve dvm.

5) Krşl. Tansel, Gökalp Külliyyatı I, s. 267; Servet-i Fünûn ve Son Devir Edebiyatında Dinî Şiirler, Ankara 1962, s. XVII; Heyd, Nationalism, s. 82.

6) Bk. Tansel, Gökalp Külliyyatı I, s. 59, 267 ve dvm.; Heiler, F.: Gebet, 5. Bsm. München und Basel 1969, s. 431 ve dvm.

uyandırılmasında, beslenmesinde ve sosyal dayanışmanın yükselmesinde etkili olur.

İlk milliyetçilik anlayışını 1911'de meşhûr «Turan» şiirinde ilân eden Gökalp, meşhûr «Kızıl Elma»sında ideolojik programın bir çeşidini kaleme almış, böylece istikbâlin Türkçülüğünü İslâm'dan önceki Türk devrine hasretini ifadelendirerek idealize ederken, onun dinî tutumu ve dinin toplumdaki yeri de aydınlık kazanır. İnanan bir insanın kalbinde din ile vatan iki büyük ideal hâlinde yer alırlar¹. İsteklerin yerine getirilmesi insanın elinde olmadığından, bunların gerçekleştirilmesi arzusu insanın içinde bağlanma ve itaat duygusunu ortaya çıkarır. Gökalp ümitli bir bekleyişle Allah'tan vatanın ve milletin felâketlerden kurtulmasını bekler. Saadetin ihtiyaç esnasında yardımını esirgemeyen Tanrı'nın iradesine bağlı olması şuuru, insanın ruhunda emniyet hissinin uyandırır. Bu, ferdin Allah'a dileğini sâf ifâdelerle iletmiş olduğu yakarışında açıkça görülebilir². Öyle ki Gökalp'in bir çok şiirlerinde mistikî bir temâyül göze çarpar. Bu temâyülde İslâmiyet ve Türke has ananevî anlayış, ölçülü bir şekilde erimiş ve kaynaşmıştır³.

Gökalp'in üzerinde durduğu en mühim konulardan birisi de İslâmın yenilenmesidir. O, bunu sosyolojik açıklamaların yardımıyla yapmaya çalışır⁴. Heyd ve Jaeschke'ye göre Ziya'nın yettiği eski dindar çevredeki dinî vecibelerin sosyolojik ve rasyonalist açıklanması, reformist düşüncenin gelişmesine tesir etmiş olmalıdır⁵. Onun cemaat anlayışı İslâmın kardeşlik anlamıyla

1) Bk. Yavuz, İslam, s. 297 ve dvm.

2) Krşl. Tansel, Gökalp Külliyyatı I, s. 59 ve dvm.; Dinî Şiirler, s. 103. Ayrıca bu hususta Bk. Heiler, Gebet, s. 43 ve dvm.

3) Bk. Tansel, Gökalp Külliyyatı I, s. 59 ve dvm., 111 ve dvm., 142 ve dvm.; Bergstraesser, İslam und Abendland, s. 26 ve dvm.; Heyd, Nationalism, s. 83 ve dvm.; Pischer, A.; Aus der religiösen Bewegung in der Türkei, Leipzig 1922, s. 46 ve dvm., 58 ve dvm.; Yavuz, İslam, s. 298.

4) Jaeschke, G.: «Der Islam in der neuen Türkei», Die Welt des Islam N. S. I (1951), s. 16 ve dvm.; Hachtmann, O.: Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1916, s. 53; Tansel, Dinî Şiirler, s. XVI ve dvm.

5) Krşl. Jaeschke, İslam, s. 17 ve dvm. Heyd'e göre Gökalp kendi mistik ve rasyonalist görüşü arasındaki zıtlığı A. Comte'nin «Üç Hâl Kanunu» nazariyesiyle çözmeye çalışır, Heyd, Nationalism. s. 84 ve dvm.

sıkı sıkıya ilgilidir. Bu görüş zamanla Durkheim'in toplumun önemi hakkındaki nazariyesiyle oldukça kuvvet kazanır¹. Çıkış noktasını, «Ben, sen yok biz varız. Biz aynı zamanda bey ve uşâğız; biz demek bir demektir. Ben sen O'na taparız»², görüşü teşkil eder. Burada H. Ziya Ülken Gökâlp'in Tanrı'yı cemiyetle aynı seviyede tuttuğunu kabul ederken³, M. Kaplan kusurlarla dolu olan toplum ile hertürlü hatâdan uzak olan Allahın karşılaştırılmasını doğru bulmaz⁴. Fakat Gökâlp'in inanmaya olan hürmetine dayanarak ilâhiyatın yerini sosyolojiyle doldurmak istemektedir, demek doğru değildir.

Gökâlp imparatorluğa hayâtiyet vermek gayesiyle islâmçılık ve garplılaşıma cereyanlarından sonra milliyetçilik akımını ortaya çıktığını ve bu üç unsurun birbirine karşı tam sınırlandırılmadığını kabul eder. O, Batıdaki kültürü iki grupta ele alır; birincisi cemaatin kültürüdür, bu çeşit kültür millî ve emosyonel bir özelliğe sahip olup, kendisini dinde, ahlâkta ve san'atta gösterir. Kültürün ikinci çeşidi ise, toplumun (Gesellschaft) kültürünü meydana getirir ki bu ilimde, iktisatta ve teknik sahada görülür. Gökâlp yeni Türkiye için sadece Avrupa'dan kültürün bu ikinci türünün alınmasına taraftardır⁵.

İslâmlaşma da ise o islâmın aslına sonradan karışan yabancı unsurların temizlenmesini ve islâmın aslı halinin yaşanmasını arzular⁶. Ama gerçekleşecek islâmçılık ve garplılaşıma milliyetçiliğin gelişmesine hizmet edecek şekilde ayarlanmalıdır. Buna karşılık milliyetçilik, kozmopolitizm karşısında Osmanlıcılığın ve

- 1) Bk. Hartmann, M.: «Aus der neueren osmanischen Dichtung II, MSOS XXI 1918, s. 95; Fischer, Bewegung, s. 55; Jaeschke, Islam, s. 18. Durkheim'e göre toplum ferde karşı her bakımdan üstündür. Cemiyete karşı ferdin içinde bulunduğu bağılılığın doğurduğu keyfiyet insanda ona karşı dinî korku gibi bir şey uyandırır. Bk. Matthes, Religion und Gesellschaft, s. 137.
- 2) Tansel, Gökâlp Külliyyatı I, s. 115; Nesîmi, A.: Ziya Gökâlp, İstanbul 1940, s. 28; Fischer, Bewegung, s. 55 ve dvm.
- 3) Bk. Ülken, Ziya Gökâlp, İstanbul tarihsiz, s. 30.
- 4) Kaplan, Büyük Türkiye Rüyası, İstanbul 1969, s. 299 ve dvm.
- 5) Bk. Nesîmi, Gökâlp, s. 26; Duda, H. W.: Vom Kalifat zur Republik, Wien 1948, s. 99.
- 6) Krşl. Tansel, Gökâlp Külliyyatı I, s. 113.

İslâmcılığın hususi karakterinin sınırlarının çizilmesinde yardımcı olacaktır¹.

1918'lerdeki Ziya Gökalp milliyetçilik sınırını aşan islâmcılık arasında zıtlık görmez. Milliyetçiliğin yanibaşında islâmcılığın varlığını idâme ettirmesi gerektiğine, ayrıca ilmî, iktisadî ve teknik sahaya inhisâr edecek olan modernleşmenin de bu iki cereyana ters düşmeyeceğine inanmaktadır. Bu üç akımın her birisi toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere ayrı ayrı sahaları kapladıklarından üçünün de birleşmesiyle 'Avrupahlaşmış bir islâm-türk toplumunun yaratılması'² onun düşüncesinin temelini teşkil eder.

Ziya Gökalp'in daha sonraki dinî anlayışına gelince, 1922'lerde ona göre din cemiyetin bilinen bütün sahalarında rastlanan üniversal, sosyal ve tarihî bir fenomen olup değişmeye tâbidir. Bunun belirtileri her devrin toplum durumlarıyla sıkı ilgisi vardır³. Durkheim'e göre dinin menşei topluma dayanmaktadır⁴, ve toplumda kolektif şuur Tanrı mevkiini işgâl eder⁵. Fakat Gökalp'te ise bu duruma rastlanmaz. Ona göre kolektif şuur, ferde dinî, ahlâkî, hukûkî ve siyâsî ideallerin aktarılmasına tavassut eder. Kutsal⁶ olarak nitelendirdiği dinî değerler sosyal hayatı meydana getiren değerlerin en yüksek mevkiinde yer alırlar. Ona göre din, ideal bir şahsiyeti gerçekleştirmeye kabiliyetlidir; o, ferdi gelişmemiş hâliinden başlayarak evliyâlık seviyesine kadar yükseltebilir. Böylece din şahsiyetin gelişmesinde temel faktördür, en yüksek değeri arayan dindar şahsiyetin iyice gelişmiş hâline ulaşabilir. Aynı zamanda din toplumun şekillenmesine büyük ölçüde yardımcı olur. Peygamberler buyruklarıyla insanlara ve cemaatlara hayatlarında emniyet verici bir dayanak olurlar. Meselâ; sos-

1) Hachtmann, Türkische Literatur, s. 53; Hartmann, Dichtung I, s. 68; II, s. 137.

2) Bk. Tanyu, H.: Z. Gökalp ve Türk Milliyetçiliği, İstanbul 1962, s. 23, 25.

3) Bk. Heyd, Nationalism, s. 82; Matthes, J.: Religion und Gesellschaft, Hamburg 1967, s. 16.

4) Krşl. Mathes, Religion und Gesellschaft, s. 125 ve dvm.; 137 ve dvm.; Gurvitch, Durkheim Sosyolojisinde Kolektif Şuur, s. 89 ve dvm.; Kösemihal, N. Ş.: Durkheim Sosyolojisi, İstanbul 1971, s. 170.

5) Krşl. Gurvitch, Durkheim Sosyolojisinde Kolektif Şuur, s. 89 ve dvm., 92.

6) Bu hususta, Bk. Otto, R.: Das Heilige, 35. Bsm. München 1963, Jung, C. G.: Psychologie und Religion, Zürich und Stuttgart, 1962, s. 11.

yal bir lider olan büyük terbiyeci Hz. Muhammed birbirlerini parçalamakla meşgûl insan gruplarını cehâlet dünyasından alıp en yüksek kültür ve medeniyet seviyesine ulaştırmıştır. Peygamberlerin gerçekleştirdikleri dinî organizasyonu ümmet olarak nitelendiren Gökalp'e göre ümmet ile millet birliğin iki farklı çeşidini temsil ederler. Millete nazaran ümmet, daha ihâtalı, daha çok birleştirme ve dayanışmayı sağlayıcı melekeye sahiptir¹. Böylece din bir çok milletleri birbiri içinde eriterek hepsini bir araya toplayabilmiş ve yeni bir toplum yaratabilmiştir. Her ümmetin belli bir organizasyon şekli, özel bir toplum nizâmı vardır. Meselâ; Katolik cemaatının en yüksek mevkiini Papanın işgâl etmesi ve bütün idarenin onun otoritesi altında yürümesi Katolik kilisesi hiyerarşisinde kilise totalitarizminin en bariz ifadesini bulur; buna karşılık islâm ümmeti ise mutlâkiyet idare sistemi şeklinde organize edilmeyeceğinden, aksine daha ziyâde üniversite hüviyetinde bulunduğundan islâmî organizasyon medresenin şahsında ifâdelendirilir. Medreselerin (dâr ül'ilm) şehirlerden köylere doğru yayılmasından, bu üniversite bütün islâm dünyasını ihâta eder. Şeyh ül-islâm rektörlük makamını işgâl ederken, şehirlerdeki müftüler de dekanlar mevkiindedirler. Böylece Gökalp'e göre islâmın temeli idare hâkimiyetine değil, ilim hâkimiyetine dayanır. Zaten en kutsal din olan islâmiyet akıl ve hürriyet prensibini esas alarak geliştirdiği üniversitesi vasıtasıyla toplumları terbiye etmeyi kendine hedef edinmiştir². Bu görüşten hareket ederek Gökalp medresenin esaslı bir şekilde yenilenmesini ve islâm dünyasındaki bütün medreselerin birleştirilerek geliştirilmesini, dolayısıyla islâmın tekrar büyük bir kuvvet unsuru hâline gelmesini zarûri görür. O, bu talebin gerçekleşmesini Türk gençliğine kaçınılmaz bir vazife olarak yükler³.

Z. Gökalp islâm milletlerinin yabancıların siyasî baskı ve hâkimiyetlerinden kurtarılmasını, milliyetçilik şuuru vasıtasıyla uyandırılmasına bağlar; çünkü İslâm Milletlerinin birleştirilmesi düşüncesi onların bağımsızlığını sağlayamamıştır⁴.

1) Bk. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, 7. Bsm. İstanbul 1968, s. 66; Göksel, A. N.: (Yn.) Ziya Gökalp Diyor ki, İstanbul 1950, s. 18 ve dvm.; ayrıca bu hususta Matthes, Religion und Gesellschaft, s. 125 ve dvm.; 137 ve dvm.

2) Tasilât ve literatür için, Bk. Yavuz, İslam, s. 302 ve dvm.

3) Krşl. Göksel, Gökalp Diyor ki, s. 21; Heyd, Nationalism, s. 83 ve dvm.

4) Bk. Göksel, Gökalp Diyor ki, s. 106 ve dvm.

Ziya'ya göre yeni Türkiyenin temelini milliyetçilik ve Batı medeniyeti teşkil edecektir. Milliyetçilik en yüksek prensip olarak yer alırken, temelinde aynı terbiyeyi görmüş fertlerin müşterek lisânî, dinî, ahlâkî ve estetiği yatmaktadır. Kültürü türk, medeniyeti garplı olacak bir millet kendi ruh yapısına yabancı olan dinî, ahlâkî ve estetik duyguları taklit edemez¹.

Ziya Gökalp'e göre Türklerin islâmı büyük bir arzu, kuvvetli bir iman ve derin bir teslimiyetle kabul etmelerine rağmen dünyaya sırt çeviren ve fanatik duygulardan uzak kalmışlardır. Çünkü bu gibi duygular onların ruhî yapısına yabancıdır². Bu münasebetle Gökalp dini milliyetçiliğe de önem verir ve anadilin dinî hislerin uyandırılmasında ve beslenmesindeki positif fonksiyonu üzerinde durur. Türkçe dualar, ilâhîler, münâcâtlar, vaazlar, hutbeler v.s. bunun isabetli örneklerini verirler. Gökalp'in dinî milliyetçiliğinde dinî merasimlerin birçoğunun türkçeleşmesi de bulunmaktadır. Müslüman yaptığı ibâdeti ve duayı anlamalıdır. Sonra, müslümanların camiye terkederken yüksek duygulara ulaşmalarında kendi anadili vasıtasıyla Allah ile yaptığı derûnî konuşmanın önemli tesiri dokunur³. Gökalp'in bu düşüncesini Moser de desteklemektedir; yabancı bir dile iyice vâkıf olan bir kimseye bile ibâdet dili olarak yabancı bir dilde ibâdet etmek, ana dilinden daha az yeterlidir⁴. Fakat Moser ve Hellpach bu gerçeğe rağmen bunun mahzurlarına da dikkati çekerek bazı dinler ibâdetle mükellef tuttıkları dinî metinlerden birçokları anlaşılmamış olarak kalmaktadır⁵. Ayrıca Gökalp ibâdet dilinin türkçe olmasını halkın terbiyesi ve yabancı unsurlardan temizlenmiş bir islâmı öğretebilmek için de önemli addeder⁶. Şu da bir gerçektir ki dini tebliğ ve irşâd edenler de birer insandırlar. Onu insânî düşünce ve insanın geliştirdiği konuşma ve yazma âletleriyle bildirip yaz-

1) Bk. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 35 ve dvm.

2) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 36; Jaeschke, Islam, s. 21.

3) Tafsîlâtı bilgi, Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 158 ve dvm. Jaeschke, Islam, s. 70; Schacht, J.: Der Islam, Mit Ausschuss des Qor'ans, Tübingen 1931, s. 189.

4) Bk. Moser, H.: Sprache und Religion, Düsseldorf 1964, s. 60.

5) Moser, Sprache und Religion, s. 59; Hellpach, W.: Übersicht über die Religionspsychologie, Leipzig 1939, s. 142 ve dvm.

6) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 158; Schacht, Islam, s. 188 ve dvm.

maları tabiidir¹. Kanaatımıza göre Ziya Gökalp'in bu fikri en azından dil psikolojisi² kaideleri göz önünde tutulacak olursa, tek taraflı kalmaktadır. İbâdet esnasında ferdin ruhunda dinî bir atmosfer belirir. Bu dinî havanın uyanması, ferdin şuurundan gelen hislerin yükselmesini mümkün hâle getiren bir örneğini ifâde eder. Böylece derûni uyanışın ifâdesinde ferde has şahsî duyguların hissedilmesi kabiliyeti mevcuttur. Öyle ki bu, o esnada kullanılan lisâna bağlı olmadan cereyan eder. İnsan ruhunu Rabbına sözlerin manâlarını bilmeden bile rahatça yöneltebilir. Bu bakımdan düşünmek ve hissetmek asıl olup dil ise ikinci derecede kalır. Biraz gelişmiş bir dilde bu düşünmeye ve hissetmeye ait mutlaka yanlışlığa engel olacak ifâdeler mevcuttur, her ne kadar bu ifâdeler belli derecede rûhi hallerin tercümanı olabilirlerse de bu her psişik hadiseyi ifâde edebilir mânâsına gelmemelidir³.

Bu arada Ziya Gökalp'in laiklik hakkındaki görüşleri üzerinde kısaca duralım: Onun düşünce dünyasına laiklik görüşü daha 1914'lerde yavaşça nüfûz etmeye başlar⁴. Fakat bununla ilgili düşüncelerini, topluma demokrasinin sokulması için alınması gereken tedbirler üzerinde dururken açıkça belli etmektedir. Gökalp Batı demokrasisinin bizde gerçekleşebilmesi için önce, teokrasiye karşı tedbir alınmasını ister. Bu din ile devletin birbirinden ayrılmasını gerektirir, düşüncesini ortaya çıkarır. Nitekim ona göre Kur'an sadece dinî işlerle meşgûl olmalıdır, bunun dışındaki işler modern kânûn-i esâsiyeye (anayasaya) göre ayarlanmalıdır; çünkü milletin birliği anayasaya, dinî cemaatin birliği ise Kur'an'a bağlıdır⁵. Toplumun laikleşmesi arzusu Ziya Gökalp'te 1923 te Türkçülüğün Esasları adlı eserinde daha da açıklık kazanır. Dünyevî veya millî kanûnî hususların hepsi teokrasinin bütün izlerinden temizlenmelidir. Modern devletlerde kânûn vaz'ı için tek selâhiyet mercî millet kendisi olması gerekir. Millet in bu hak-

1) Krşl. Hellpach, Religionspsychologie, s. 143.

2) Bu hususta, Bk. Jung, Psychologische Typen, 10. Bsm. Stuttgart 1967, s. 582; Yavuz, İslam, s. 308 dip nt. 3.

3) Bk. Winninger, P.; Volksprache und Liturgie, Trier 1961, s. 175.

4) Krşl. Tansel, Gökalp Külliyyatı I, s. 5 ve dvm., 111 ve dvm.; Ülken, Ziya Gökalp, s. 30; Heyd, Nationalism, s. 89 ve dvm.

5) Bk. Göksel, Gökalp Diyor ki, s. 76, 106 ve dvm.; Krşl. Heyd, Nationalism, s. 88 ve dvm.

kını hiç bir müessese ve hiç bir hukukî sistem sınırlandıramaz¹. Böylece islâmiyetin hayatîyetini sâdece ferdin vicdanından devam ettirmesi uygun görülür². Ziya Gökalp bir taraftan hem Türk milletinden, hem islâm milletinden ve hem de garp medeniyetinden olduğunu söyler; diğer taraftan da dinde yenilik dolayısıyla sadr-ı islâma dönüşü arzular ve nihayet dinin sâdece ferdin vicdanında yaşamasını istemektedir. Ziya Gökalp ilk islâmı yaşamayı ve dinin artık bir vicdan meselesi olması görüşü, bizi, onun milliyetçilik ve batılılaşma lehinde içtimâî hareket sahalarının genişleyebilmesi için ortaya attığı düşüncesine götürmektedir. Çünkü gerçekleşecek yeni toplumda millî kültür ve milletler üstünde bir karaktere sahip medeniyet vazgeçilmez unsurlar olarak görülüyor. Eğer bu böyle ise, insan ister istemez bir soru ile karşı karşıya gelmektedir: Peki, Ziya Gökalp'in düşünce dünyasında islâmiyet hangi yeri işgâl etmektedir? Onun 'Türk milletindenim, islâm ümmetindenim ve Garp medeniyetindenim' demesine rağmen Türkçülüğün Esasları adlı eserinde kanaatımızca islâmcılığın diğer iki akımın yanında eski önemini ve yerini tam olarak korumadığı, hattâ muğlâklaştığı görülür³. Burada Ziya'nın yeni gelişen felsefi, siyâsî ve sosyolojik fikirlerinin baskıları ve devrin siyâsî ve sosyal hâdiselerinin etkileri de göz önüne alınırsa Gökalp'in son fikrî gelişmesi daha iyi anlaşılmuş olur⁴.

- 1) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 156, 165; Krşl. Heyd, Nationalism, s. 89, 92 ve dvm.; König, R.; Religionssoziologie, Probleme der Religionssoziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6, 1962, s. 46; Duda, Vom Kalifat, s. 99. Gökalp bu düşüncesiyle Durkheim'in laik görüşünü yansıtmaktadır. Bk. Religionssoziologie bei Durkheim, s. 46.
- 2) Krşl. Heyd, Nationalism, s. 92; Duda, Vom Kalifat, s. 99.
- 3) F. Taeschner, G. Bergstraesser ve M. Kaplan'ın bu husustaki görüşleri üzerinde araştırmamızda durulmuştur, Yavuz, Islam, s. 320.
- 4) Ziya Gökalp'in dinî tutum ve anlayışını daha da aydınlatması bakımından, onun halkın dindarlığı, ferdin, ailenin, nesillerin ve toplumun ahlâkı ve ahlâkî değerleri, dinî teşekküller ve otoriteler hakkındaki görüşlerini ve nihayet sosyal ve fikrî akımlara bakışını başka bir yazımızda göstereceğimizi umuyoruz.

ZIYA GÖKALP'S RELIGIOUS ATTITUDE and His UNDERSTANDING

In this article Dr. Kerim Yavuz has broached the subject giving a panoramic view so as to show how Turkish nationalism of thought he faced the spiritual conflict. Dr. Yavuz tries to show that this kind of shock made an impression on the faith of the individual.

In the time of Gökalp's youth he came into contact with the new systematic ideas which impressed his mind. When Gökalp was under the burden of political and social events, a change in his ideas may be observed. The main assertion of Gökalp's is that religion and belief cannot be neglected.

Gökalp believes that in order to save the Muslim-Turkish community the only possible way was mingling of Turkish nationalism and western civilization. So he planned to establish his ideas on this systematic approach; in connection with this he believed that religion was an obstacle, and it had to be removed completely from political, social, and economical affairs. All foreign elements had to be removed also from Islam, and it had also be given a new understanding. Finally he tried to establish the idea of «religious nationalism».

**YEMEN KİT'ASINDA OSMANLI DEVLETİ'NE VE DİĞER
DEVLETLERE KARŞI İSYAN EDEN AŞİRETLERE
DAİR BİR VESİKA**

Dr. İhsan Süreyya SIRMA

Ma'lûm olduğu üzere, Yemen, eski dünya medeniyetlerinde çokça adı geçen bir şöhrete sahiptir. Bilhassa San'a ve Saba bölgelerinin tarihi çok eski devirlere kadar gider.

Saba Melikesi Belkıs'ın, Hz. Süleyman'la olan kıssası, Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir :

«Derken (hüdhüd) çok geçmeden geldi. «Ben, dedi, senin mutali olmadığın (bir hakikata) vakıf oldum. Sebe'den sana çok doğru (ve mühim) bir haber getirdim». «Hakikat, orada bir kadını onlara hükümdarlık eder buldum. Kendisine her şey verilmiştir. Onun bir de çok büyük bir tahtı var» (1).

İslâm Tarihinde, San'a şehrinin adı da çok geçmektedir. San'a'nın bu şöhreti, İslâmiyet'ten evvel olduğu gibi, İslâmiyet'ten sonra da devam etmiştir. San'a valisi Ebrehe'nin, Mekke'ye saldırması hadisesi de Kur'an-ı Kerim'de yer almıştır :

«(Habibim) Rabbinin fil sahiplerine nasıl (muamele) ettiğini görmedin mi? O, bunların kötü planlarını boşa çıkarmadı mı? O, bunların üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi, ki bunlar onlara pişkin tuğladan (yapılmış) taşlar atıyorlardı. Derken (Allah) onları yenik ekin yaprağı gibi yapıverdi» (2).

(1) Kur'an-ı Kerim, En-Neml, 22-23.

(2) Kur'an-ı Kerim, Fil, 1-5.

İslâmiyet zuhûr ettikten sonra, diğer komşu ülkelerle olduğu gibi, Hz. Peygamber, Yemen'e de İslâmiyet'i tebliğ etmek için bazı sahabesini göndermiştir. Bunların ilki Halid b. Velid'tir. Fakat o, muvaffak olamadığı için, onun yerine Hz. Ali gönderilmiş ve Yemen halkı yapılan da'vete icabet ederek İslâmiyet'i kabul etmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber, Yemenlileri dinî yönden eğitmek için sahabesinden Mu'az b. Cebel'i göndermiştir (3).

Müslüman olan Yemen'in bazı bölgeleri, Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidat etmişler, ve Halife Hz. Ebu Bekir, onlarla mücadele etmiştir.

Daha sonraki devirlerde, şafii ve Zeydiye mezheplerini kabul eden Yemenliler, kâh mahallî şeyhler, kâh emirler tarafından idare edilmişlerdir. İslâm Devleti'nin el değiştirmesiyle, Yemen de buna bağlı olarak, idareci olan, Emevî, Abbasî, Eyyubî devletlerinin idaresi altında yaşamışsa da, zaman zaman, sadece, mahallî şeyhlerin idaresini kabul etmişlerdir. Fakat bu şeyhlerin idaresi, ancak bir şehri veya bir kaç köyü kapsamaktaydı.

16. yüz yıl başlarında Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim, hilâfeti Abbasilerden devr alınca Hicaz da Osmanlı Devleti'ne idhal edilmiş oldu. Daha sonra, Osmanlı Devleti Yemen'e de kuvvet göndererek, oraları da Osmanlı topraklarına katmıştır (4).

Böylece Türkler, 1. cihan harbine kadar Yemen'de kalmışlardır.

Yemen halkı, zaman zaman Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmiş, ve bu isyanlar, Avrupa'nın teşvikiyle (5), bilhassa 19. asrın

(3) İbn Hişam, Essiretu'n-nebeviyye, Mısır, 1955, IV, s. 641, İbn Sa'd, Tabakat, Beyrut, 1957, V, s. 523-48, Ya'kûbî, Tarih al-Ya'kûbî, Beyrut, 1960, II, s. 76, Taberî, Tarih, Beyrut, tarihsiz, III, s. 110, Belazurî, Futûh al-buldan, Beyrut, 1957, s. 92-102, İbn al-Esir, al-Kamil fi al-tarih, Beyrut, 1965, II, s. 300, Ebu al-Fida İbn al-Kesir, al-Bidaya ve al-Nihaya, Beyrut, 1966, V, s. 79, 99, 104.

(4) Başbakanlık Devlet Arşivi, Yıldız Tasnifi, Evrak no: 14, kısım no: 2382, zarf no: 126, karton no: 11; Rüşti (Piyade mirlivalarından), Yemen Hatırası, Der Sa'adet, 1327, s. 26; G. Wyman Bury, Arabia Infelix, or the Turks in Yamen, London, 1915, s. 13; A. Bardey, Rapport sur le Yemen, Bulletin de Géographie Historique et Descriptive, Paris, 1899, vol. 29, no: 4, s. 23, 34, 35, 36.

(5) Victor Bérard, Le Sultan, l'Islam et les Puissances, Paris, 1907, s. 5-6; Rouet Gaston, La question du Yémen, Questions Diplomatiques et Coloniales Paris, Avril, 16-1910, vol. 29, no: 316, s. 475; Fayein, Claudie,

son yarısı ve 20. asrın başlarında çok kanlı olmuş ve bir sürü müs-lüman kanının akmasına sebebiyet vermiştir.

İşte, aşağıda sunduğumuz vesika (6), bu âsi Yemen aşiretleri-ne dair bir vesikadır :

Kıt'a-ı Cesime-i Yemaniye'de zuhûr iden ashab-ı hurûc ile, imam sıfatıyla üç dört devleti şimdiye kadar işgal iden eşkıyanın tarihçesi tercümesidir.

«Arapça'dan Türkçe'ye tercümedir»

İşbu ashab-ı hurûc, sekiz fırka olup, birincisi «Benü Taba Taba», ikincisi «Benü Ziyad», üçüncüsü «Benü Necah», dördüncü-sü «Benü Mehdi», Beşincisi, «Benü Resul-i Türkmaniye», altıncısı «Furu'-ı Devlet-i Eyyubiye», yedincisi «Benü Tahir», sekizincisi «Şurefa-yı Hüseyniye» dir.

Birinci fırka olan «Benü Taba Taba), sâdât-ı aleviyyedendir. 288 tarihinde zuhûr edip, Yemen ve San'a ve Sa'de'yi makarr-ı hü-kûmet ittihaz etmişlerdir. En evvel zuhûr eden zatın ismi Yahya b. Hüseyndir ki silsilei nesebi, sekizinci derecede Hz. Ali'yyul Murteza -kerreme'Allahu vechehu ve radiye'Allaku 'anhu hazretle-rine vasıl olmasına iğtiraren «İmamet» da'vasıyla hurûc ve kendi-sini «İmâm Hâdî» lakabiyle telkib eylemiştir. İbtidai hurûcunda Yemen Kıt'ası'nda bulunan me'murin-i Devlet-i Abbasiye'ye harben galebe etmekle Yemen Kıt'ası'na tamamiyle malik olmuş ise de bir sene sonra, Halife Muktefa Billâh-ı Abbasi'nin gönderdiği kuv-ve-i askeriyeye mukavemet edemediği cihetle Sa'da nahiyesinden başka, bütün memaliki kendisinden istirdad olunmuştur. Kendisi hayatta oldukça Sa'da'da ikamet edip, neslinden gelen altı nefer ahfadı dahî birbirini müteakip nahije-i mezkûre ahalisine imamet ederek 354 tarihinde münkarız olmuştur. Mamafih, esasen Yemen'-de imameti te'sis eden (bu Yahya olacak) yadigardır ki el haletu hazâ ehl-i kabileyeye kanlar döktürmeye sebep bir bağı-yi şehirdir.

Jules Barthoux, Une Française au Yémen, Comptes Rendus Mensuels de l'Académie des Sciences Coloniales, Paris, 1955, Vol. 15, s. 485; Désiré Charnay, Excursion au Yémen par Désiré Charnay et A. Deflers, Le Tour du Monde, Paris, 1898, Vol. 4, no: 23-24; s. 273.

(6) Başbakanlık Devlet Arşivi, Yıldız Tasnifi, Evrak no: 33, Kısım no: 331/mükerrer, zarf no: 73, karton no: 90.

İkinci fırka olan Ziyâd, Kıt'a-i Yemaniye'yi zapt eylemişlerdir ki, onlar altı neferdir. İbtida-i zuhûrları 203 tarihinde ve nihayetleri dahî 407 tarihinde hitam bulmuştur. Bunların darul-mülkleri (?), Tihame'de kâin Zebid (7) şehri idi. Birincilerinin ismi Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. Abdullah Ziyad idi ki, Me'mûn Halife-i Abbâsînin asrında zuhûr töhmetiyle tutulup haps edilmiş ve emr-i muhafazası vüzera-ı Abbasiden Yemen valisi Fadl b. Sehl'e ihale kılınmış ise de, ba'dehu Kıt'a-ı Yemaniye'de vuku bulan ihtilâl-ı asayışın def'i için bir muktedir kimsenin irsali lüzumuna mebni bu işe ehil ve erbab, sahib-i tercüme Muhammed b. İbrahim olduğu muhafaza me'muru Fadl tarafından tasdik olunarak müteheyyi-i hareket bulunan asker fermanlığıyla gönderildikte o dahî asayışı ihtilâle sebebiyet verenlerin harben cezalarını verip, 204 senesinde Zebid şehrini te'sis ve kuvve-i mevcudesini bilahare celb-i asker ile tezyid ederek Yemen iklimini kamilen zapt, vefatına kadar Yemen Kıt'ası'nda ferman ferma olmuş, fakat kendisinden sonra gelen ahfadından ancak Nefer (?) icra-yı hükûmet etmişler, bunların dördüncüsü olan İbrahim, küçük yaşında mesned-i hükûmete geçmiş olduğundan, ibtida-i hükûmetinde Hüseyin Selame nâm kimesne icra-i vekalet etmiş ve bir müddet sonra makam-ı idare Hüseyin Selame'nin kölesi olan Necâh Mercan'ın eline geçmiştir.

Üçüncü fırka olan «Benü Necâh», Zebid şehrini dar'ul mülk ittihaz edip, 412 de zuhûr ve 553 senesinde munkarız olmuştur. Binaenaleyh Benü Ziyad'dan teferru' eden Necâhilere yani Necâh Mercan köleden sonra hükûmet edenlere Benü Necâh namı verilmiştir. Bunların müddet-i hükûmetleri 141 sene devam etmiştir.

Dördüncü fırka olan Benü Mehdî'nin efradından en evvel Ali b. Mehdî nâm kimesne 553 senesi zuhûr etmiş ve bunun ahfadına intikal eden hükûmet 569 tarihinde mahvolmuştur. Bu Ali'nin Maskat-ı re'si Zebid şehri sahilinde kain Absarra karyesidir. Bir müddet Hicaz ve Bağdad ve Basra ve Küfe havalisinde seyahat edip, sonra Yemen'e avdet ve ahval-i istikbaliyede kablel-vukû' keşf suretiyle verdiği haberlerin sıhhatını vukûâtın tasdik edilişiyile zamane halkının rişte-i itikad ve biatı ele geçirmeğe gayret ederek bu yolda Tihame Kıt'asını, yani sevahil (bahriye-i Yemaniye) ile cibal

- (7) İşbu Zebid şehri el yevm birinci sınıf kaymakamlıklardan olmakla beraber, gayet zengin ve mühim bir kaza olup, Hudeyde sancağına tabidir.

aralarında bulunan arazi sekenesini daire-i ihtiyaline idhâl ve ba'de zaman nevahi-yi cibaliye ahalisini dahî celb ile, kuvve-i askeriyesini istediği dereceye isâl ile tevsi'i hudûd-i hükûmet ettikten sonra Tihame'den gelenlere «muhaçir», ve cibal sekenesine «ansar» namını vermiş ve bu iki fırkayı birer nakîbin taht-ı kumandasına verip, kendisi efrad-ı ahali ile ihtilât etmemek için, ayrıca bir daireye çekilerek ve nukaba-i mansube vasıtasıyla idare-i umûr ederek, kurra ve mezari-i saharayı, yani kendisinin zaman-ı hurûci Benu Necâh efradının inkirazı zamanına tesadûf etmekle Zebid şehrinin dahi teshir ve istilâ ile 554 senesi kesb-i istiklâl ve kendinin vefatından sonra emr-i hükûmet, oğlu Mehdî ve anın irtihalinde, oğlu Abdunnebi'ye intikal etmiştir. Gerek kendisinin ve gerek oğullarının müddet-i hükûmeti yalnız 15 seneden ibarettir.

Beşinci fırka olan, «Furu'-ı Devlet-i Eyyubiye» dir ki, bu hükûmeti, Devlet-i Eyyubiye furu'undan beri 569 senesinde Hittai Yemaniyeyi teshir etmiş ve kendisiyle ve kendisinden sonra gelenlerin müddet-i hükûmeti 626 tarihinde munkariz olmuştur. Bunlardan bazıları Devlet-i Eyyubiye'ye arz-ı inkiyâd ve itaat etmiş ve bazıları arzu-yı istiklâl ile rû-yı muhalefet göstermiş olduklarından, bu muhalefetleri mahv ve inkirazlarına sebebiyet vermiştir ki müddet-i hükûmetleri 25 seneden ibarettir.

Altıncı fırka olan Benu Resul-i Türkmaniye, Benu Resul-i Eyyubiye Devleti etbandan olup, 626 da zuhûr ve 859 senesinde mahv olmuşlar. Hükümdarları on nefer kimesne olup, Zebid şehrinin câ-yı hükûmet ittihaz etmişler ve müddet-i hükûmetleri 233 seneden ibarettir. Müverrihler, bunların mulûk-i Gassaniye'ye müstenid bir asıldan olduklarını rivayet ve isbat-ı müddeâ için işbu vakı'ayı hikâyet ederler :

Hikâye şudur : Halife-i Sanî Ömer ul-Farûk radiya Allahu 'anhu Hazretlerinin zaman-ı hilâfetlerinde, mulûk-i Gassaniye'den Cebele b. Eyhem, şeref-i İslâm ile müşerref olduktan sonra ma'azallahu Ta'ala irtidâd ve İstanbul mülkünün saye-i himayesine dahalet ile kabul-ı küfr ve inad ile kalmış idi. İstanbul'da yetişen evladından bazıları kendisinin vefatından sonra memalik-i Türkmaniye'ye ihtiyar-ı seyahat ve burada Beçik(?) Aşiretiyle kesb-i ünsiyet ederek, lisanlarını öğrenmiş ve bu alaka ile kendilerini aşiret-i merkume halkından addetirmişler idi. Bunlardan Muhammed b. Harun, ihtilât eylediği akvam-ı ekrad'dan bazılarıyla beraber Bağdad'a gitmiş ve hulefa-yı Abbasiye ümerasına kesb-i münase-

bet, ve temeyyüz eylediğinden bir aralık me'mûrîn-i mahsusa ile Mısır ve Şam taraflarına gönderilip, kendisine «Resûl» nâmı verilmiş idi. Bu herif, Bağdad şûrşi zuhûrunda, Şam cihetinde bulunup, keyfiyeti haber almasıyla beraber, Mısır'a azimet ve selâtîn-i Eyyübiye'den Nâsir Salahuddin'e arz-ı biat ile mazhar-ı kabûl ve ihtiram olmuş, ve 569 senesi me'mûrîn-i mahsusa ile Yemen'e gönderilmekle az bir zaman mururunda i'lân-ı istiklâl etmiştir. İşte bu Muhammed b. Harûn'un ahlaflı dahî bi'l istiklâl, icra-yı hükümet ettiler. Kuvve-i şevket ve kudretleri haylice tevsî' edip, zamanlarında alem küşa-yı zuhûr olan eimme-i zeydiyeyi muharebat-ı vakı'ada mahv ve perişan eylediler.

Yedinci fırka olan «Benu Tahir» hükkamı, 859 tarihinde zahir ve 922 senesi hilalinde mahv ve munkariz olup, ancak 63 sene kadar devam edebilmiştir. Bunlar, neseben hulefa-yı Emeviyye'den, Ömer b. Abdülaziz Hazretlerine (?) (8) olup, birincileri 'Amir b. Tahir'dir ki Yemen Kıt'ası'nın bazı mahallerini Benu Resûl'den, ve bazı mahallerini eyadi-yi eşraftan nez' ve zabt ile Yemen Kıt'ası'nı kâmilen istilâ etmiş. Ve zimam-ı emaret kendinden sonra biraderine ve anın vefatında birader zadesine ve anın irtihalinde kendi oğlunun yed-i zaptına geçmiştir. 917 tarihinde Portekiz Devleti bilâd-ı Hindiy'e den Gücûrat ve Dekkan ve Ceziret ul-arab'ın şark ve cenûb sahillerine ilka-yı raht-ı teaddi ettiklerinde, keyfiyet Gücûrat hükümdarı Muzaffer ile Yemen hâkimi 'Amir b. Abdulvâhab tarafından haber alındıkta, bi'l iştirak Mısır hükümdarı Gûrî-y'e feryadnameler irsaliyle, istimdâd edilmiş ve Gûrî dahî Hudeyde'ye göndermek üzere, tehiyye etmiş olduğu Emîr Hüseyin'e asakiri vakiye ve sefain-i kafiye tevdiyle Portekizliler'e müdafaa için Hürmüz Boğazına sevk eylemiş idi. Bu Emîr Hüseyin, Cidde şehrine vusûlunda, icabında tahassun eylemek için bir kal'a (9) inşasına mubaşeret ve ba'del ikmâl, Portekizlilere tevcih ve cihet-i azimet etmiş ise de Portekizliler tarafından evvelce tutulmuş olan boğazdan gelmek mümkün olmayıp, ancak şimdi Yemen Vilayeti idaresi dahilinde bulunan Kumran (10) nam cezireye avdet ve zahi-

(8) «(?)» olarak gösterdiğimiz okunamayan kelimenin «müntesib» kelimesinin manasına yakın bir kelime olması muhtemeldir. (İ.S.S.).

(9) İşbu kal'a ve sûr, elân Cidde'de görülmekte olan ve oldukça muhafaza edilmiş olan sûrdur.

(10) Kumran ceziresi, el-yevm fevkal'ade ma'mûr olup, hüccac-ı hindiye ve Basra ve sair, ol taraflardan gelen hüccac-ı müslimin için karantina mahalli olup, havası gayet latiftir. İki bölük asakiri nizamiye-i şahane daimi ikamet eder. Müdürlük bir nahiyeye merkezidir.

resizlik cihetinden Yemen Hâkimi 'Amir b. Abdülvahhab'a zahire sevki için me'mûr-i mahsusî göndermiş, 'Amir dahî zahire gönder-medikten başka, Emîr Hüsey'n'in, Cidde'de kal'a binasiyle beyhûde imrar-ı vakt eylediğine muğber olup, cevap bile yazmamasından, bu 'Amir'in iğbirarını çekemeyip, Yemen Kıt'ası'nı 'Amir-in elinden almak sevdasıyla maiyetinde bulunan askeri Yemen canibine sevk ve tesyir ve 922 tarihinde Zebid şehrini zabt ve teshir ederek ahali hakkında reva gördüğü cevr ve zulm saikasıyla Yemenlileri fena bir halde tenfir etmiş idi.

Bu esnada Salatin-i Osmaniye'nin, sahihan aşere-i mübeşşeresi, halife-i a'zam, gâzi, kahraman, büyük Sultan Selim Hân, tabe serah hazretleri, Kıt'a-yı Mısıriye-yi memalik-i Osmaniye'ye ilhâk buyurdıkları 923 senesi esnada, merkûm Emir Hüsey'n'in Yemenliler hakkında icra eylediği zulm ve taaddiye kesb-i vukûf ve ma'lumât ederek merkûmun hemen katl ve i'damı için Mekke-i Mükerreme Emiri, Şerif Ebu Nuhay Hazretlerine (11) evamir-i şedide göndermiş ve Şerif-i müşarûn ileyh dahi atebe-i ulya-yı Hilâfet Penah-ı a'zamiye gönderilmek vesilesiyle Emir Hüsey'n'i davet ederek bir sefineye irkâb ve Cidde açıklarına vusûlunda ğarikan diyar-ı 'ademe gönderip halkı, mazarrat-ı gaddaranesinden tahlis eylemiştir. Emir Hüsey'n i'dam olundukta, kölelerinden Emir Barsbay namında biri, Yemen hükûmetine tağalluben istilâ ve başına Mısır muharebesi bakiyyet us-suyufunu celb ile halka hayli zulm ve eza etmiştir. Emir Barsbay'ın vefatında, 923 tarihinde, taraf-ı eşref, hazret-i Selim Hânî'den, Yemen Vilayeti valiliği, Mekraya(?) emiri İskender Bey'e tevcih olunup, bundan sonra Yemen hatiblerinin elsineleri dahî nâm-ı nâmi-i Hümayûn, Cenab-ı Selimî ile pür-zib olmağla 927 de Hıtta-ı Yemaniye'de ümera-yı çerakisenin hükûmet ve hizmetleri nihayet bulmuş ve Maskat ve Hadramavt, Aden ve Makla, Zenzibar, umumî Afrika sevahili, yani Sevakin, Berbere(?), Zeyle'i kâmilen hükûmet-i Osmaniye'ye arz-ı biat etmişlerdir, ve idare-i Osmaniye'ye geçmişlerdir.

Sekizinci fırka olan «Şürefa-yı Hüseyniye»'nin, icmal-i ahvalî şu vecihledir ki, sâdât-ı Hüseyniye'den 'Abdullah Mansûr, Hulefa-yı 'Abbasiye'ye, derkâr olan iğbirarından naşi, memalik-i Yemaniye'ye hicret ve burada ihtiyar-ı ârâm ve ikamet etmiş idi. Bu sıra-

(11) Bu Şerif Ebu Nuhay Hazretleri, şimdiki umera-yı Mekke'nin ecdadları olan zattır.

da Yemen hükümdarı bulunan İmam Kâzib'in idaresinde za'f-ı külli zâhir olduğundan, halk Şerif 'Abdullah Mansûr'a itaat ve 600 senesinde müşarun ileyhın cemiyeti bu suretle kesb-i kuvvet etmekle Şehr-i San'a ile bütün nevahisini zabt, ve imamet suretiyle öndört sene kadar icra-yı hükûmet ettikten sonra vefat etmiş ve ba'dehu hükûmet-i mezkûreyi, evlâdları iki parçaya taksim ile müddet-i medide hükûmet etmişlerdir. San'a'da, yakın vakitlere kadar imamet ve hükûmet edenler Abdullah Mansûr'un neslinden gelmiş, ve hatta Yemen ve San'a ahalisinin ekserisi, hakimleri bulunan eimme gibi ashab-ı güzinden Zeyd b. Sabit hazretleri'nin ic-tihad buyurdukları mezheb-i metruke tebeyyet eylemiş olduğundan Yemen hâkimlerine «Eimme-i Zeydiye» lakabı dahî verilmiş idi.

Bunlar öteden beri, ehl-i sünnet ve cemaat i'tikadlarına muhalif bir mezheb-i bâtıla, ve hulefaya bi'at gayr-ı meşrû' olmak gibi bir fikr-i 'atıla sulûk ettiklerinden, hafazana 'Allahu Ta'ala, umum ehl-i sünnet'e müşrk nazarıyla bakıp, harben kendi mezheblerine çevirtmek istediler ve bu yolda çok cehd eyledilerse se seyfi meslûl-ı şeri'at, bunların kuvvet ve savlet-i kâzibelerini mahv ve muzmahill etti. Lâkin, 'akâid-i mecûse-i bâtila'nın hükmü, Hıttai Yemaniye'nin cebel sekenesi beyninde el'an câridir. İşbu Zeydi mezhebine sâlik olanların mikdarı el-yevm iki milyon nufusi tahmin olunmaktadır. Nauzu b'llâhi Ta'âlâ min i'tikadihim el-bâtıl. Tihame, yani sevahil-i Yemaniye ahalisi ve 'araban ve kabail kâmilen şafiyy-y-ul mezhebtirler. 'Asir Kıt'asında dahî «İsmailî» mezheb-i bâtılna sâlik olanlar da varsa da, ekseriyet şafi'i mezhebin dedirler. İnteha.

A DOCUMENT ABOUT THE REBELLIOUS TRIBES AGAINST THE OTTOMAN EMPIRE AND OTHER STATES IN THE YEMEN CONTINENT

The Yemen is one of the most ancient countries. It has owned a civilization, which has taken an important place in history since the period of Sulayman (peace be upon Him).

In this article, the situation of the Yemen before Islam, and the conversion of native tribes to Islam, and its political relations with the Ottoman Empire after the Sixteenth century are briefly mentioned. Aftre that a short history of the tribes of the Yemen is given based on this document. These tribes are as following :

- 1 — Banu Taba Taba
- 2 — Banu Ziyad
- 3 — Banu Nacah
- 4 — Banu Maḥdi
- 5 — Banu Rasul al-Turkmaniyyah
- 6 — Descendant of Ayyubi State
- 7 — Banu Taher
- 8 — Nobles of Hosayn (Şurafa al-Hosayniyyah).

درین ایام که با امری قدیمه تقصیر است (عصر) و تمام ظهر
 کشیدگی کند است (عصر) نام دیه ایست (در حدیث آمده)
 عقیقه نعلین نام چیزیست در نزد کتب قدیمه یا (عصر) و
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)

در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)

در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)

در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)
 در حدیث آمده است (عصر) و (عصر) و (عصر) و (عصر)

MİLLÎ KÜLTÜR TARİHİ SAFHALARINA BAKIŞ

Dr. Emel ESİN

«Kayudan kelir men?
Kayuya yolum?»
(Nereden geldim ben?
Nereye yolum?)
Yüsuf Hâss Hâcib, **Kutadgu-bilig**,
R. Arat bask. beyt 1135)

1 — İlk Türkler :

«Türk» (1) adını, ikibin yılı aşan tarih safhaları içinden bugüne kadar yüksek tutan millet, geopolitik bakımdan ekserî makûs şartlar içinde, cesâret ile, tehlikeleri önlemeğe çabalamaktadır. Türk milletinin tarih sahnesinde gözükdüğü Milâddan önceki yüzyıllardan beri, Türklerin hayat sâhası çok kerre kalabalık kitlelerden müteşekkil ve kendilerinden kuvvetce üstün olan imperatorlukların sınırında, onların yayılma ve istilâ yolları üzerinde bulunmakta idi. Böylece, kendilerinden kuvvetli imperatorlukların, askerî, ekonomik ve kültürel baskılarına Türkler marûz kalıyordu. Baskıya boyun eğmemek hayâtîyet dolu bir kültüre sâhib milletlerin şanıdır. Türklerden evvel veya onlarla beraber, aynı sâhada yaşayan nice milletler dayanamayıp, erimiştirler. Fakat târihciler Türklerin bir «alp boyu» (2) olduğuna işâret eder. İnandıkları mefkûreler uğurunda ve millî törenin muhâfazası için, Türkler canlarını fedâ edecek kadar cesûr idiler. Yabancı kültürlerin

(1) «Türk» kelimesinin ethnonym olmayan manâsı : bkz. Clauson, *Dictionary*.

(2) «Alp boyu» : Franke, *Tempelinschrift*, 10, 13.

tesirine girseler bile, millî kültüre olan vefâ, Türk gönüllerinde, günü gelince, yine canlanıyordu. Böylece, nice eritici baskılara rağmen, bugüne kadar Türklük yaşadı.

Türkistanın kalbinde, Alma-ata yanında, Esik (3) çayı kıyılarında, altından bir zırha bürünmüş genç bir alpin yattığı M.Ö. V-IV. yüzyıldan sanılan göçebe mezarında, bir gümüş kapın üstünde, türkçeye benzer bir yazı çıktı. Gök-Türk harflerinin arkaik bir şeklini andıran bu yazının, bazı harflerinin, türkçeden başka bir dile âid olamayacağı hakkındaki arkeolog Kemal Akışev'in (4) mü-lâhazası Türk târihini birden yüzlerce yıl geriye götürmüş oldu.

Esik yazısı türkçe ise, keyfiyetin ilk neticeleri şunlar olabilir: Kök-Türk yazısı başka yazılardan âriyet olarak değil, N. Orkun ile S.V. Kiselev'in ileri sürmüş oldukları gibi (6) İç Asya damgalarından gelişmiş olmalı idi.

İkinci netice Esik mezarından çıkan sanat eserleri ile ilgili idi. Esik eserleri İç Asya göçebe sanatının erken safhasının en üstün numûnelerindendir (res. 1). Genç alpin zırhını teşkil eden altından levhalar ve tâcı üzerindeki küçük altın heykeller, yüzüğündeki insan tasviri ve alpin silâhları, erken göçebe sanatı uslubundadır. İç Asya ilk göçebelerinin savaş ve av hayatını canlandıran bir alp tasviri (7) ve ongun motifleri (8) karşısındayız. Bunlar naturalist, fakat kuvvetli ve bir az mubâlagaya meyyâl (*expressionist*) bir uslubdadır. Totemik inançların tezâhürü, tabiât dışı, muhtelit azâlî hayvan şekilleri de Esik'de vardır. Bu tarzda göçebe eserlerinden Kazakistanda bulunanlar daha önce Iranoid ve Europeoid ırklardan oldukları ileri sürülen Saka'lara (9) atf ediliyordu. Eğer Esik yazısı türkçe ise, Saka uslubu denen tarzda eserler Esik mezarında, türkçe bir yazı ile birlikde çıktığına göre, şu iki şıktan birini kabul etmek gerekecektir : ya Sakalar Türk idi, veya Saka'lara atfedilen Esik uslubundaki eserleri de Türklere atfetmelidir. Esik yazısı üzerindeki araştırmalar bu soruların cevâbını verecektir.

(3) Bkz. Akışev, «Issık».

(4) Bu mü-lâhaza Rolle, 77'de kaydedilmiştir. Esik yazısının türkçe olarak okunuşu : bkz. Süleymanov.

(5) Orkun, II, 22.

(6) Kiselev, MIA IX, 259.

(7) Akışev, «Esik»; *id.*, «Issık».

(8) *Ibid.*

(9) Nur Muhammedov, 12-15'de verilen kaynaklar.

Esik yazısı çıkmadan önce de tarihî devirde Türk oldukları anlaşılan bazı boylar hususunda, Milâd etrâfından Çin târihlerindeki rivâyetlere dayanarak, Milâddan önceki Türkler hakkında tahmînler yapılmıştı. M.Ö. II. yüzyılda, Çinlilerin «Mao-tun» gibi bir şekilde adını yazdığı ve isminin Bagatur (10) olduğu anlaşılan Doğu Hun hükümdârının ilhâk ettiği bazı boyların Türk oldukları neticesine varılmıştı. Milâddan önceki kaynaklarda adı geçen Türk boylarının başlıcaları şunlardı : Çince «Kao-ch'ê» (Yüksek kağı sâhibleri) ve «Ting-ling» denen boyların türkçe adının, «Tekerek» anlamına «Tıgrig» veya «Tegreg» olduğu sanılır. Sonradan çince «T'ie-leh», denen bu boylar, Türk boylarının en yaygını idi. Eski adları «Kirkun» sanılan sonraki Kırgızlar (12) da «Tegreg» ler ile beraber bulunuyordu. Bu iki boy aslen «kırmızı saçlı ve yeşil gözlü» iken, Mongoloidler ile de karışmışlardı (13). M. VIII. yüzyıl Türk metinlerinde «Kanglılar» anlamına Kengeres (14) denen Türk boyunun aslen Türk olduğu veya aslen Saka'lardan olup Milâd etrâfında Türkleştiği sanılırdı. Esik buluntuları «Kengeres» in de târihinin yeniden ele alınmasını istilzâm edecektir.

Milâddan önce İkinci yüzyıl Çin kaynaklarına göre (14), «Kengeres» boyu, merkezleri olan Sır-derya'dan Batı Türkistana ve Asya ile Avrupa sınırlarına doğru yayılmıştı. «Kengeres» in Kuzey ve Kuzey - Batısında merkezi Talas vâdisi olan bölgede, «Tegreg» ler ile Kırgızlar bulunuyordu (15). Bu Türk boyları Kuzeyde Baykal gölü etrâfında ve Doğuda bugünkü Doğu Türkistanın Hamı (16) ilinde, eski adı belki Bars (Pars)-göl olan Bar-göl bölgesinde, daha Doğuda bugünkü Çin sınırlarındaki Tunhuang ve Ala-

(10) Bagatur : bkz. *Clauson, AM XVIII/2*.

(11) Erken Türk boyları hakkında Çin kaynakları : de Groot, I, 61, 76, 199. Clauson «Türk» 113. «Ting-ling» = Tegreg. Hamilton, «Toquz Oğuz», 24-6, 51-2 ve not 4-8. Ting-ling = Tıgrig: Pulleyblank, *AM IX*, 230-31. «T'ieh-le» = Tölis : Orkun, I, 34, 164, 170. Başka teklifler : *Istoriya Tuvi*; Kollautz-Miyakawa, I, 108-109, 295. Prof. Masao Mori'den öğrendiğime göre, Japon araştırmacıları belki «Ting-ling» in ve muhakkak «T'ieh-le» nin aslını «Türük» (Türk) olarak kabûl etmekte imişler.

(12) De Groot, I, 61, 76, 199.

(13) Franke, *Geschichte*, III, 361-62.

(14) Klyastorniy, *Pamyatniki*, 61-79.

(15) de Groot, I, 61, 76.

(16) De Groot, I, 199, *Docs.*, 169, Schmitt, 352-53, 356.

tağ (Ala-şan) illerinde (17) ve nihâyet eski türkçe «Ordular» (18) anlamına gelen Ordos (19) yaylasına kadar uzanan geniş bir sâhada, yaşıyorlardı.

Bu coğrafi yayılış sâhasına dayanarak yapılan arkeolojik anthropolojik ve stilistik araştırmalar neticesinde Kem (Yenisey) ırmağı boyundaki M.Ö. II. binyılda başlayan Karasuk ve Tagar kültürleri ve onların devâmı olan Taştık kültürü «Tegreg» lere atf olunmaktadır (20). Tagar ve Taştık kültürleri «yarı-göçebe» denen mâhiyette idi. Bu kültürlerin mensûbları göçebe hayata uygun şekilde, kolay taşınan, maden, tahta, kemik levhalardan süs eşyası ve at koşunları; deri, keçe ve yünden elbiseler, örtüler, kilimler ile silâhlar yapıyorlardı (21). Fakat bu kültürlerde ayrıca, kubbeli ve künbedli otag şeklinde ağaç kütüğünden köşkler (22) çit içinde toplanarak, yerleşme bölgeleri de vücûda getiriliyordu (23). Altay dağlarındaki M.Ö. II. yüzyılda başlayan ve dünyânın en eski düğüm-lü halısının bulunduğu Pazırık ile Mayemir gibi Altay kültürleri de Türklerin ve muhtemelen «Tegreg» Türklerinin eseri olarak görül-mektedir (24). Kengeres sâhasında da, Türklerin Sır-deryâ kıyı-larında M.Ö. IV. yüzyılda mevûd olduğunu gösterebilen anthropo-lojik buluntular ile, benzer neticelere varıldı (25). Herodotos'un «Argyppaioi» dediği ve Skit'ler arasında saydığı boyun Hazer kuze-yinde bir Türk boyu olup, Altaylara kadar uzandığı hâlen ileri sü-rülmektedir (26).

Milâddan sonraki Çin kaynaklarına (27) göre ise, Türklerin türeyiş efsânesi Sayan ve Tannu-ola dağlarında, M.VIII. yüzyıl Türk metinlerinin Kögmen Dağı (28) dediği silsilede başladı. Karasuk-Tagar-Taştık kültürünün merkezi Kem ırmağı da bu bölgede

(17) Chavannes, *TP* (1905), 520-26, 559.

(18) Clauson, s.v. Franke, *Geschichte*, III, 236.

(19) Bkz. yuk. not 17.

(20) Kiselev, *MIA* IX, 106-108, 176.

(21) Kiselev, *MIA* IX'a bkz.

(22) Martinov ve Devlet, *SA* 1973/3.

(23) *Ibid.*

(24) Gavrilova, 54-72; 104-106.

(25) Tolstov, «Scythians», 50 ve Tolstov-Itina.

(26) Togan, *Giriş*, 41 ve Haussig.

(27) Liu, *Ost-Türken*, 5-7, 40, not 207 ve 208.

(28) Bkz. Orkun, ad indeksi.

akar. Efsâneye göre «Türk» (29) adlı bir alpden inen ve türkçe konuşan kavimlerin en büyüğü sayılan boy, Kögmen dağlarında, diğerleri ile beraberdi. Soğukdan ölmek tehlikesindeki kavmini kurtarmak için ilk ateşi yakan «Türk» ün ahfâdının türeyiş destanında bir de kurd ana ve tepesine altından kurd (böri) başı dikili bayrak (res. 3) bulunduğu için, bunlara, Kurd anlamına Çingasanılan (çince A-shi-na) ad verilirdi (30). Türk boyu, M.IV. yüzyılda, bugünkü Türkistanın doğusu ve Sarı Irmağın batısında, Çinlilerin eskiden «Ho-si» (Irmak batısı anlamına) ve şimdi «Kansu» dediği illerde bulunuyordu. «Türk» boyu Çinlilerin «Tsü-k'ü» Hunları dediği bir kavim ile birlikte yaşamakta idi. «Tsü-k'ü» Hunları ise M.Ö. II. yüzyıldan beri Kansuda yerleşmiştiler (31). «Türk» boyunun ne devirde Kansu'ya yerleştiği ancak tahmîn meselesidir (33). M. IV-V. yüzyıllarda beşyüz âileden müteşekkil «Türk» boyu, bugünkü Kansu'da çince P'ing-liang denen yerde (35° 52' Kuzey, 106° 50' Doğu) Taoist bir ziyâretgâh olan bir dağ yanında yaşıyorlardı (34).

Doğu Hunları ve Türkler, Çinliler gibi, proto-Türklerden sanılan Chou kavminin (M.Ö. 1050-246) dînini tevârüs etmişlerdi (35). Bazı araştırmacıların Universalism (36) adını verdiği bu dünya görüşü, kainâtın bütün veçhelerini, gök, yer, dağ, su, güneş, ay, yıldızlar gibi tabiat kuvvetlerini, unsurları ve gök ile yerin temsil ettiği tek ve çift sayılar mefhûmlarını, bir kosmik sistem içinde tertib ediyordu. İnsan da bu sistem içinde, gök ve yer arasında merkezî mevkiini alıyordu. Böylece, yaşayış tarzı arasındaki fark olmasa idi, aynı inanışları olan erken Çinliler ve onların Batı ve Şimal hudûdlarındaki göçebeler, kolayca birbiri ile kaynaşabilirdi. Esâsen «Ho-si» de dînî tapınak şehirleri kuran Doğu Hunları yerleşik medeniyete de intibâk ediyordu. «Ho-si» deki, türkçe adı Kuçen veya Kaçan, çince Kut-tsang (38° kuzey, 102° Doğu) olan şehirde, bir tapınakta, gök ibâdeti ile ilgili heykeller ve gök ve yer ejder-

(29) Bkz. yuk. not 27.

(30) Bkz. Ögel, «Doğu Türkleri» ve Liu, 40. Çinga: Pritsak, «Kara-hanlılar».

(31) Bkz. Franke, *Tempelinschrift* (Tsü-k'ü târihi); Liu, 40 ve Esin, «Mêng-sün».

(32) *Ibid.*

(33) Türkler P'ing-liang'da : Liu, 40.

(34) P'ing-liang Taoist merkez idi : *Docs.*, 207 (n.5).

(35) Chou'lar proto-Türk idi : Eberhard, *Çin*, 17, 33.

(36) Bkz. Franke, indeks, Universalismus.

leri ibâdeti için kurban taşları yer alıyordu (37). «Türk» boyunun da M.IV. yüzyılda «Ho-si» de olduğuna göre, onlar da belki bu inanışları paylaşıyorlardı. Esâsen M. VI.-VIII. yüzyıllarda Kök-Türklerde aynı gök, yer; atalar ve totemik ongunlar ibâdetleri kaydedilir (38).

Universalizm Çinde ve Çin sınırlarında iki şekil almıştı: merkezîyetçi ve milliyetçi bir devletçilik olan Konfüçius (39) felsefesi Çin imperatorunu dünyâ hâkimi olarak görüyordu. İmperator ve onu temsil eden memûrlar ve aile reisleri, icâbında zor kullanarak, Konfüçius felsefesinin ön gördüğü nizâmı, Çinde ve dış ülkelerde, tatbik etmeğe çalışıyorlardı. Ecnebi milletlerin ve bu arada Hun ve Türklerin hükümdâr soylarından Çinde rehîne olarak tutulan gençler, Konfüçius felsefesini bir Akademide öğrenerek, Çine sâdık vâliler olarak yetiştiriliyordu (40).

Taoism (41) ise, Konfüçianist devlet istibdâdından kaçan ve dağlarda yaşayan ferdçilerin dîni olarak, Vahdet-i vücûd inancına benzer bir şekilde gelişmişti. Tabîatın küllî mâhiyette bir ilahî rûhu olduğu sanılıyordu. Taoism sonradan daha putperest bir veçhe aldı ve Taoist «ölümsüz» lere (efsânevî râhiblere) de tapıldı.

«Türk» boyunun Taoism ile yakından ilgisi M.IV-V. yüzyıllarda P'ing-liang'da bir Taoist ziyâretgâh olan dağ yanında yaşamış olmalarından (42) bilinir.

Orta Asya Buddhist medeniyetinin bazı merkezlerine hâkim Doğu Hunlarının ve onlarla yaşayan Orta Asyalı Türk boylarının «Burkan» (43) (Buddha'nın türkçesi) dîni Buddhism ile erken temasları olduğu tahmîn edilir (44). Ayrıca Doğu Hunları Buddhisme karşı bir meclûbiyet duymuşlardı. Bunun bir sebebi şöyle izâh edilir: (45) Burkan Siddharta Gautama Sâkyamuni, bu son lakabından anlaşıldığı gibi, eski Orta Asya göçebelerinden Sâkyamuni kav-

(37) Ts'ü-kü ve diğer Hun şehirleri ve tapınakları: Eberhard, *Şimâl*, 77 ve Shiratori.

(38) Gabain, «Literaturen», 217.

(39) Bkz. yuk. not 36.

(40) *Ibid.*

(41) Bkz. Legge.

(42) Bkz. yuk. not 34.

(43) Caferoğlu, «Burkan».

(44) Soper, *Literary evidence*, indeks'de bkz. «Northerners».

(45) Soothill-Hodous, 482.

minden doğmuş bir hakim idi (öl. M.Ö.487). Burkan akîdesi insanîyetperver veçhesi ile, M.Ö.V. yüzyıl dinleri ile tezaad teşkil ediyordu. Hindu dininin irsî sınıf farkları üzerine müesses ve Brahman râhib sınıfına münhasır maddî ve manevî haklar veren dünya görüşünü reddederek, Burkan dini, her sınıftan insanları râhib hayâtına kabûl ediyordu. Burkan, insanları birbirine ve bütün canlı mahluklara zarar ve acı vermemek için, inzivâyaya, dünyadan çekilmeğe, kendini başkalarına kurban etmeğe ve en nihâyet **nirvana** istigrakında yok olmağa çağırıyordu. Bu akîdenin kuvvetli hissi yönü, Doğu Hunları ve Türklerin heyecanlı gönlünü meclûb etti.

Doğu Hunları ve Türkler, Çinin Konfüçianizm'inin eritici tesîrine karşı da, Buddhism'e sarıldılar. Şimâli Çinde devlet kuran Doğu Hunlarından Hu Ch'ao beyi M.333'de şöyle diyordu : «Benim gibi bir «Hu» nun (Çinli olmıyan kimse) bir «Hu» olan Burkan dinini tutması tabfîdir» (47).

Böylece M.IV-V. yüzyıllarda Türk boyundan beşyüz ailelik (48) bir grupun bağı olduğu, Doğu Hunlarından, «Ho-si» de yaşayan Tsü-k'ü'ler de, Buddhist idiler (49). Tsü-k'ü devrinde «Ho-si» de ve bilhassa Tun-huang'da ve Doğu Türkistanda, Turfanda, büyük bir Buddhist medeniyeti ve sanatı gelişti (50). Bu olay «Tsü-k'ü» hükümdârı «Mêng-sün» ün (51) (M.367-433) «Ho-si» den Doğu Türkistana uzanan bir devlet kurması ile gerçekleşti.

«Tsü-k'ü» Hun-Türk devleti Çinden Türkistana giden ticârî ve askerî yollara hâkim olunca, Şimâli Çin devleti bu engeli yıkmak ihtiyâcını duydu. Şimâli Çinde bu arada, yine Türk olan bir boy ve o boyun hükümdâr soyu, Tabgaçlar (52) (M. 386-556) hâkimdi. Buddhismin tesîri altında hamâsî kabiliyetini kaybetmiş büyük bir âlim olan, Çinlilerin «Mao-k'ien» adını verdiği «Tsü-k'ü» Hun hükümdârı, M.439'da, Tabgaç idâresinde Çinlilerce kolayca mağlûb edildi. «Mao-k'ien» ve maiyeti, kendi ellerini kendileri bağlayarak,

(46) Hunlar ve Buddhism : Bkz. Franke, indeks, «Buddhismus» ve yuk not 44'deki kaynak.

(47) Franke, *Geschichte*, II, 291; Esin, *BMTS*, 313.

(48) Liu, *Ost-Türken*, 40.

(49) Super, «North Liang»; Esin, «Mêng-sün», Esin, *BMTS*, 311-15; 321-25.

(50) *Ibid.*

(51) Liu, *Kutscha*, indeks, «Mêng-sün»; Esin, «Mêng-sün».

(52) Eberhard, *Toba*. Tabgaçlar Türk idi : *ibid.*, 362.

Çinlilere teslim oldular (53). İki diğer «Tsü-k'ü» beyi ise, onbin âile ve bu arada «Türk» boyunun beşyüz âilesi ile birlikde, Gobi çölünü aşarak, Doğu Türkistana kaçdılar. Klyaştorniy'e (54) göre, fâcia mâhiyetini alan bu mağlûbiyet, iztirâb ve kaçış safhâları, Türk millî hâfızasında, kolları ve bacakları kesik «Türk»ü, kurd anayı ve çocuklarını gösteren heykeller gibi sanat eserlerinin de yardımı ile (res. 2) (55), bin yıl yaşamış ve Ergenekon efsânesinin açılış kısmını teşkil etmiştir. M.VI. yüzyıldan Kök-Türk efsânesinin (56) olayları da tarihî hakikatleri aksettirir. Mağlûbiyet ve düşman tarafından katli-âm sonunda kolları ve bacakları kesilip hayatta kalan son Türk çocuğunun dişi kurd tarafından Turfanda bir mağaraya kaçırılışı, «Tsü-k'ü»lerle birlikde «Türk» soyunun Turfanda barınak bulmasını ifâde eder. Fakat «Tsü-k'ü»lerin Turfanda kurdukları devlet de M.460'da, bir diğer göçebe kavmi olan Çinlilerin «Ju-juan» dediği boy tarafından yok edildi. M. 486'da «Tegreg» Türklerinin ahfâdı Tölis'ler Turfanda yine bir kaganlık kuracak ve bu devlet «Ju-juan» lara karşı savaşarak kendini koruyacaktı (57). «Türk» boyu ise, «Altun yış» (Altay) dağlarının güney silsilesine sürülüp, orada tulga şeklinde bir dağda, yüzyıl nesilden nesile, demirci olarak yaşayacaklardı (58). «Türk» adı bir rivâyete göre tulga demekdi ve tulga şeklindeki Altın Dağa izâfeten verilmişti. Göçebe hayatı ve sanatlarına böylece Kök-Türkler yüzyıl için dönmüş oldular. M.V.-VI. yüzyıldan Kök-Türk harflerile yazıtlar ve eserler çıkan Altay mezarları onlara atf olur (59). Kök-Türkler ipek ve kumaş ticâreti de yapıyorlardı (60).

2 — Kök-Türk kaganlığı (M. 550-745) :

M.552'de «Türk» boyu Altın Dağdan Türkistana inip, «Ju-juan» ları ve M.563-67 de Ak Hunları mağlûb ederek, ondört yıl içinde Kök-Türk imperatorluğunu kurdular (61). M.581'de iki kıs-

(53) Bkz. Franke, *Geschichte*, indeks, «Tsü-k'ü» ve *id.*, *Tempelinschrift*; Esin, «Mêng-sün».

(54) Klyaştorniy, «Turk».

(55) Pugaçenkova-Rempel' (1965), 153 ve Xalikov.

(56) Liu, *Ost-Türken*, 40. Kök - Türk ticâret kervânları : Gumilev, 42-53.

(57) Kollautz-Miyakawa, 97, 108-109, 126-28. Esin, «Turfan», 115.

(58) Bkz. yuk. not 56.

(59) Bkz. yuk. not 24.

(60) Bkz. yuk. not 56.

(61) Kök-Türk Kaganlığının kuruluşu : Gumilev, 26-42.

ma ayrılan Kök ve Batı Türk imparatorluğu, doğuda Sarı Denizden, cenûbda Sind nehrine kadar ve İran ile Bizans hudûdlarına uzandı (62).

Çinliler, Türklerin arasına nifâk sokarak M.630'da Kök-Türklerin benliklerini sarsmış ve onları Çinin üstünlüğünü kabûle sürüklemişti. Müstevlî imparatorlukların bazen nifâk, bazen para, bazen kuvvet ile vardıkları neticeyi, Türk ülkesinin ve Türk töresinin ve kültürünün nasıl elden gittiğini, bütün gelecek Türk nesillerine ibret olarak, Bilge Kagan M.732'de, Türklerce mukaddes sayılan Ötüken illerinde, hâlâ ayakda duran âbideye şöyle yazmıştı :

«Benden sonra gelen küçük kardeşlerim, yiğenlerim, oğullarım, bütün boyum, milletim (.....) bu sözümü iyice işit! Sağlamca dinle! (.....) Çin kavminin sözü tatlı, hediyesi hoş gelirdi. Tatlı sözü, hoş hediyesi ile (.....) fesadlığını yayardı. (Türklerden) iyi (ve) aydın kişinin, iyi (ve) alp kişinin yetişmesini önlerlerdi (.....). Tatlı sözüne, hoş hediyesine kapılarak çok Türk kavmi öldü (.....) Müfsid kişiler (Türkleri birbirine karşı) kışkırttı (.....) Bilir bilmez, câhil kişiye, iyi hediye verip diyip, kışkırttı. Bilir-bilmez câhil kişiler, bu söze (Çin sözüne) kanıp, pek çoğu öldü. O vaziyetlere düşersen (ey) Türk milleti, öleceksin! (.....) Türk beyleri, (Türk) milleti, işitin! (.....). (Türk milleti) yanılıp ölmesin diye (.....) ne sözüm var ise bengü (âbide) taşa vurdum. Anı görerek, bilin! (.....).

«Türk beyleri (ve) kavmi düzensiz olduğu için, Çin kavmi (ise) hilekâr (ve) kurnaz olduğu için (.....) (Türk) beyleri ile kavmi arasında nifâk olduğu için, (.....) Türk milletinin ülkesi yıkılmağa yüz tuttu. (.....) (Türklerin) bey olmağa lâyük erkek evlâdı kul oldu (.....). Temiz kız evlâdı cârîye oldu (.....). Türk beyleri Türk adını atmışlar, Çin beylerinin çince adlarını alarak Çin hakanına

(62) Kök-Türk Kaganlığı sınırları : Docs., 231, 241, 300. Gumilev, 103-120.

(63) Bilge Kagan ve Köl-Tigin kitâbelerinden metne alınan kısımlar : Orkun, I 24-25, 27, 29, 31-43, 50.

itaat etmişlerdi (.....). Küçük kardeş büyük kardeşi bilmez oldu. Oğul babasını bilmez oldu. Kazanılmış, kurulmuş ülkemiz, töremiz var idi (.....) Türk milleti! ülkeni, töreni kim bozdu? Ey Türk milleti, kendine dön! (.....) Müstakil ülkene karşı kendin yanıldın, kötülük ettin. Silâhlılar nereden gelip (seni) dağıttılar? (.....). Kanın su gibi akdı, kemiklerin dağ gibi yığıldı (.....) Millet, ölü gibi, yalnız ayak (.....) geldi (.....). Türk milletinin halkı böyle dedi: «Ükeli kavm idim. Şimdi hani ülkem? (.....) Ülkemiz töremiz var idi».

M.630 sırasındaki yıkılıştan sonra, «elli yıl» (64) süren maddî ve kültürel esâreti müteakib, Türklerin yine istiklâle kavuşduğunu da Bilge Kagan anlatır. İleriş Kagan, hatunu İltilge ve Türk hakîmlerinden Tonyukuk idâresinde, «onyedi er», Çin saraylarından bozkıra kaçıp, «Türk töresini yükselttiler» ve «dağılmış milleti topladılar». İlerişin halefleri, kardeşi ve iki oğlu oldu. Bu iki oğul, Bilge Kagan ile alpliliği dünyaya ün salan Kül Tigin, hayatlarını «ülkeyi, töreyi» muhâfaza etmeğe vakf ettiler. Fakat Çinliler Kök-Türklerle hemcinslerinin (65), Batı Türklerinin, Türkişlerin, Karlukların, Kırgızların, Oğuzların, Dokuz Oğuzların (Uygurlar) aralarını açmak ve iç harbler çıkarmak için uğraşıyorlardı. Bilge Kaganın M.732'de «taşa vurduğu» gönülden gelen ikazlara rağmen, fitne acı yemişini yine de verdi. Tölis'ler ve onlardan olan Uygurlar, Çinin emri altında veya teşviki ile, Türkistandaki Batı Türk şehirlerine ve daha sonra Orkundaki Kök-Türk «ordu» suna yürüdüler. M.648.de yıkılmış bulunan Batı Türk devletinden sonra, M. 745'de Kök-Türk Kaganlığı da, bir daha kalkınmamak üzere, yıkıldı. Türk Kagan sülâlesinin hâtırasını bile yok etmek isteyen Uygurlar, Orkun kıyılarında, Türk Bilge Kaganın âbidesini de tahribe kalkmışlardı. Her şeye rağmen, hâlâ ayakda duran Kök-Türk eserleri, açık havadadır ve tedricen harâb olmak tehlikesi son yıllarda kayd edilmektedir. Türkiyenin yeni diplomatik ilgiler kurduğu Mogolistan ile birlikde, UNESCO yardımını da isteyerek, bu en eski Türk âbidelerini koruması dilenir,

(64) Orkun, 32, 35, 55. («âlig yıl»).

(65) Gumilev, 237-49.

3 — Uygur kaganlıkları (Ötüken illerinde 755-840, Doğu Türkistanda 850-1219, Kansuda 850-1036 etrafı) ve Mânî dininin Uygurlarca kabûlü

Uygurlar, Orkun kıyılarında, kendilerine başkent olarak «Ordu-balık» şehrini kurdular. Bu şehirde yükselen bir âbide, daha yeni göçebe hayâtın cidâlından çıkan Uygur kaganının, M.762'de, dünyaya yüz çevirmeği öğreten Mânî dinine can ve gönülle girdiğini anlatır. Bundan evvel Uygurların Buddhist olmuş bulunmaları muhtemeldi (66). M.VIII. yüzyılda gerek Doğu Türkistanda, Koço şehrinde, gerek Kansu'da ve Çin'de, muhtelif Mânî mabedlerinin Uygurlar tarafından yapıldığı târîhlerde kayd edilmiştir (67). Mânî dîni, karışık bir akide idi. Işık ibâdeti ve astral ibâdetler ile Zerdüşî dîni ve Hıristiyanlık tesîrleri ihtivâ ediyordu. Mânî, Burkandan da ileriye vararak insanlığı bir nevi intihâra çağırıyordu. «Dintar» (68) lar (râhib ve râhibeler), Buddhistler gibi et yemez, çiçek bile koparmaktan çekinirlerdi. Bundan başka ışık ile karanlığın, yanî iyilik ile kötülük mefhûmlarının mücâdelesinde, insanın maddî vücûdu karanlık tarafda sayılıyordu ve bu sebebden yok olması gerekiyordu. Evlenmek ve çocukları olmak neticesinde yeni vücûdlar, yanî karanlık kuvvetler doğacağından, evlenmemek lâzımdı.

M.IX. yüzyıl başında Alp İnancı Baga Tarkan Kırhan Karakaş ismindeki Uygur beyinin Ordu-balık âbidesine yazdığı kitâbe Uygurları Mânî'ye uymağa şöyle çağırıyordu : (69)

«Işık dînini kabûl etmelisiniz! Sıcak kan içme (et ve yemek) âdetini değiştirerek (pirinç) pişirmek âdetine eren bir şehir olup, birbirini öldürenler şehri olmaktan çıkarak, birbirini fazilete çağırınlar ili oldular».

Mânî dîninin hayata yüz çeviren tesîrlere yüz yıl marûz kaldıktan sonra Uygurlar her halde kuvvetlerinden kaybetmişlerdi. M.840 etrafında, başka bir Türk boyu, Kırgızlar, Orkun kıyıların-

(66) Spuler, 149.

(67) Türklerde Mani dîni ve âbideleri : Meredith-Owens. Esin, «Manicheans». Esin, «Resim», not 145'de verilen kaynaklar, Çinde Uygur Mani tapınakları : Franke, *Geschichte*, III, 407, Orkun bölgesinde Uygur Kaganlığı : Hamilton *Les Ouighours* ve Mackerras.

(68) *Slovar*, s.v.

(69) Bu metnin çincesinden muhtelif tercümelemler : Orkun, I, 85; II, 40-41 ve Schlegel, 127, 130.

daki Uygur başkenti Ordu-balığı aldı. Uygurlar Doğu Türkistan ve Kansu'da esâsen kendilerine bağlı bulunan illere göç ettiler ve oralarda M.850'den itibaren muhtelif kaganlıklar kurdular (70).

4 — Orta Asyada Türk Buddhist medeniyeti (M.VI-XV. yüzyıllar) :

Batı Türkleri (71) (M.580-658) ve onların başlıca vârisleri olan Türgiş kağanlığı (72) (M.658-766), Karluk'lar (M.766-840) (73), Fergâne Tarkanları (74), Tarduşlardan Vahş vâdisinde bir sülâle (M.VII-VIII. yüzyıllar) (75), Huttal Türk beyleri (76), Toharistan Yabguları (M.600-758 etrâfı) (77), Türk-şâhiler (78) (M.630-910 etrâfı), Orta Asya Buddhist medeniyetine intibâk etmişlerdi. M.850 etrâfında Doğu Türkistan ve Kansu'da kurulan Uygur kaganlıkları da gittikçe Buddhism'e kaydılar ve Türk Buddhist medeniyetinin bânisi oldular. Yüksek edebî ve plastik eserler meydana getiren Türk Buddhist medeniyeti sekizyüz yıl devâm etti ve Doğuya tesirleri yayıldı.

Buddhism'in yukarıda anlatılan aslî şekli ve lâ-dinî mâhiyeti Orta Asyada değişikliğe uğramışdı. Mahâyâna, türkçe «Uluğ kölüngü» (79) (Ulu gemi) adlı Orta Asya mezhebinde, Buddhism, Universalism ile karışarak, yeni bir veçhe almıştı. Şahsî bir felsefe olmaktan çıkmış, devletçi ve toplumcu bir dîn olmuştu. Gök tanrısının yerini Burkan Sâkyamuni alarak, onun etrâfında, **parivara** adı verilen bir tanrılar ve azîzler kalabalığı, türkçe adı ile «kuv-rağı» tasavvur edildi. Bu hayâlî şahıslar arasında, yön burkanları, sanskrit dilinde **bodhisattva** denen insanlara yardımcı rûhlar, san-

-
- (70) Orta Asyada Uygur devletleri : Gabain, *Chotscho* (Koço Kaganlığı); Pinks, 70; Esin, *BMTS*, 317-189 (Kansu); 329-35 (Doğu Türkistan). Esin, «Turfan» (Koço Kaganlığı).
- (71) Kök-Türklerde Buddhism : Klyaştorıny - Livşitz; Liu, *Ost-Türken*, 36-38, 42-44. Buddhist Batı - Türk kaganı : *Docs.*, 193 ve Esin, *BMTS*, 326. Batı Türk Buddhist merkezleri : Esin, «Resim», not 101-114.
- (72) Esin, «Resim», not 101-114'de Türgiş devri de verilmiştir.
- (73) Esin, «Farhâr-i Halluh».
- (74) Esin, «Resim», not 112.
- (75) *Ibid.*, not 119.
- (76) *Ibid.*, not 118.
- (77) *Ibid.*, not 115.
- (78) *Ibid.*, not 123.
- (79) Uygur Buddhist medeniyeti : Esin, *BMTS*, 329-35 (Doğu Türkistan); 315-21 (Kansu). Uluğ Kölüngü : bkz. *Slovar*'.

skritçe **lokapâla**, türkçe «küzetkici» (80) (kötü rûhlara karşı gözetici) denen savaşçı ve muhafız mabûdlar, yarı-târîhî şahıslar olan geçmiş zaman azîzleri de vardı. Buddhism'in **panthéon**'una il-tihâk eden mabûdlar arasında, hayvan şeklinde rûhlar ve bu ara-da bazı Hindu mabûdları da bulundu (81). Buddhism'in Tan-trik (82) kolu böylece doğdu. Tantrik Buddhistler diğer Buddhistler gibi hayattan kaçmıyorlardı. Tantrik mezheb sâlikleri hayatın bütün zevklerinin ve korkunç veçhelerinin içine girmek, fakat yine de lakayd kalmak iddiâsında idiler. Böylece, bir taraftan dünya zevklerine ağâh oluyor fakat onlara lakayd kalıyor, diğer yandan mezarlıklarda iskeletlerle yaşyarak, ölü eti yiyerek, yılanlarla beraber yatarak iğrenme ve korkudan da müstagnî olduklarını is-bât ediyorlardı.

Buddhismin aldığı bu yeni veçheler «toyın» (83) (râhib) sınıfına büyük imtiyâzlar vermişti. «Arvişçi» (84), yani büyücü veya ha-bîs ruhlara karşı silahlarla ve ateşler çıkararak savaştıkları sanı-lan «toyın» lar, halkın gözünde, birer «eren» (erkek vasflı, cesûr, alp-râhib) şeklini almıştı.

Karluk tapınaklarında M.VII-VIII. yüzyıllarda ve Uygurlarda M.IX-XII. yüzyıllar arasında, Tantrik Buddhism ile ilgili resimler çoktur (66). «Arvişçi» büyüleri de türkçe metinlerde anlatılmak-tadır (87).

Orta Asyadaki İranlı kavimlerin tesiri altında Mânî dininden başka Mecûsî dînî (88) ve Bizans ile Fars yolu üzerinde gelen Nes-tûrî Hıristiyanlık da (89) Türklerde mevcûd ise de M.VII-XII. yüz-yıllarda, Orta Asya Türkleri arasında en yaygın dinin Buddhismin muhtelif kolları olduğu anlaşılır.

(80) Bkz. *Slovar'*, bu kelimeler.

(81) Bkz. aşağı. not 82.

(82) Bkz. Zimmer, indeks, Tantra, vira. Türklerde Tantrism; Arat, 10/4. 122, 360-61; Esin, «Bakşı», 89-96; Esin, «Farhar-i Halluh», 91-3; Kara-Zieme.

(83) Bkz. *Slovar'*.

(84) Bkz. *Slovar'*.

(85) Sanskrit *vira* (zaaflarını yenmiş er-veli) karşılığı «eren»: Arat, 98, 152, 158.

(86) Esin, «Farhâr-i Halluh», 91-3. Le Coq, *Chotscho*, 9, 16-17.

(87) *Slovar'* «Arviş» da verilen kaynaklar.

(88) *Slovar'* «Moğoç» da verilen kaynaklar ve Ibn Hurdâzba, 262.

(89) Bkz. Barthold, *Christentum*.

5 — Orta Asyada İslâmiyet ve ilk Müslüman Türkler :

M.VII. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asyaya yayılan İslâmiyet, M.VIII. yüzyıl başında Türklerin yaşadığı illere varmış ve Türkler tarafından kabûl olmağa başlamıştı. Orta Asyada İslâmiyetin çabuk yayılmasına, sebebler arasında dinî ve sosyal bakımdan o devirde Orta Asya dînlerinin tedennîye yüz tutmuş seviyesi sayılabilir (90). Bu sebep, bütün Orta Asyalılar için olduğu gibi, Türkler için de vâridi.

İslâmiyet, iyilik ve arınma timsâli Tek İlâh mefhûmu ile, putperest **pantheon**'unun bütün heykellerini bir anda yıkıyordu. Her olayın müsebbibi Tek Allaha inanan Müslüman için büyü ve bilcümle bâtil inançlar putperestlik sayılıyordu (91). İbâdet eden mümin, Allahın huzûruna yalnız başına teveccüh edebilince, râhibliğin manâsı kalmadığı keyfiyeti, «İslâmda rûhbân yoktur» hadîsi ile tescil ediliyordu. İslâmiyet sınıf farkını ortadan kaldırıyor (92). Türklerin belki Çin devletçiliğinden öğrendiği hükümdâr ve yüksek sınıflar istibdâdını, Hind usûlünde sınıf farkı kuran ve beyleri halktan tefrik eden «kara bodun» (93) (avâm) mefhûmu, İslâmiyeti kabûl eden Türk için artık yok oluyordu (94). İslâmiyet «Dinde bile mübâlağa etmeyiniz. Dînler böyle sona erer» (95) diyerek, rûhda teşevvüşler vücûda getiren hissî feverânları, muvâzene ve akıl düstûru ile durdurmağa da muktedirdi. İslâmiyet insanın manevî ve maddî şekilde muvâzeneli inkişâfını istemekte idi. Müslüman iyilikle âmil ve kötülüğe karşı çekingen, çalışkan, eser

(90) Buddhism'in tedennîsi : bkz. yuk. not 82-87. Orta Asyalıların rizâ ve müzâhereti olmasa idi, küçük bir Arab kuvvetinin, kendi merkezi ile bütün bağları kesmiş olarak, Orta Asya devletlerinin birleşmiş kuvvetlerine gâlib gelmesi tasavvur edilemezdi. Bilhassa ki, rivâyetlere göre, gayr-i Müslimlerden alınan cizye vergisini çoğaltmak isteyen Emevîler, İslâmın yayılmasını önlemek için, yerli hükümdârlar ile anlaşmışlardı. Bu hâle dayanamıyan Hâris Ibn us-Surayc gibi samîmî bir Müslüman Arab, Peygamberin siyah bayrağını açarak, Müslüman olmak isteyenleri toplamışdı; Tabarî, II, 1575-81, 1888-1920, 1935. *Turkestan*, 190-93.

(91) Ârif, hadîs 28, 215, 798; nusha (muska) takmak fal, astroloji, ve büyü şirk'dir (Allaha şerik koşmak, putperestliktir).

(92) Nesb ve asâleti kaldıran hadîsler : Ârif, hadîs 104; Buhârî, I, 340.

(93) Orkun, index, «qara», «qara budun».

(94) «Zâlim emîr ve imâm» ı en büyük günahkâr sayan hadîsler : Ârif, hadîs 50, 105, 119, 185, 276, 314, 362.

(95) Ârif, hadîs, 306.

meydana getiren bir kimse olmalı, fazîletli bir aile kurmalı ve ailesini geçindirmeli idi (96). Cemiyet içinde kimsenin muhtâç olmaması için sadaka farz edilmiş idi, ve beyt-ül mâl kurulmuşdu (97). Vatanı tehlikeye girinci müdâfaa maksadı ile gazâ etmek ve şehâdeti göze almak bir yüksek vazîfe oluyordu (97). İnzivâda ibâdete çekilmektense cemiyete fedâkârca hizmet mecbûriyeti şu hadîs ile açıklanıyordu : «İnsanların en iyisi, insanlığa yararlı olan dır.» (98) Her ferdi rey sâhibi yapan ve ona haklar tanıyan (100) İslâmîyet, geri dînlerin bâtil inançları ile hükümdâr ve râhib istibdâdı içinde kalan Orta Asyalılara ve Türklere temiz, âdil ve akıllı bir hayat tarzı olarak gözükmüş olsa gerek.

İslâmîyetin asli şekli, muhtelif tesîrlerle, târîh boyunca, çok kerre bozulacaktı. Eski dînlerin hâtıraları, fal, büyü, astroloji, muskalar, mezarlarda kurban kesmek şeklinde, bilhassa «thanavî» denen dualist (iyiliği ve kötülüğü eş kuvvetler sayan) İran dînlerinin kalıntıları mezheplerde ihyâ edilecekti. İlk halifeler, her ferdin bîatı ile seçilen cumhurbaşkanına mümâsil idâreciler iken, Emevîler aynı soydan kimselere intikal eden hükümdârlık müessesesini, hilâfet bahanesi altında, kan dökerek ve savaş sonunda, İslâmî topluma kabul ettirecekti. Bu gayr-i İslâmî düzen asırlar boyu devam etti. Toplumun ve ferdin karşılıklı hakları çok kerre gasbedildi. Bununla beraber, Kur'an'ın kurmuş olduğu eşitlik ve vicdân hürriyeti gibi umdelere, gayr-i Müslim «milletler» in haklarına, riâyetkâr kalındı (102). Bütün ihmâllere, hatta kasdli değiştirmelere rağmen, İslâmîyetin bir kerre kurmuş olduğu esaslar gönül-

-
- (96) Ârif, hadîs 196 : «Aranızdaki en kerîm insan, kötüllükten en çok çekinendir». Müslümanın çalışkan olması ve eser vermest gerekmektedir : Ârif, hadîs 803, 996. Nikâh ve âile kurmak fazîleti : Ârif, h. 12, 343, 353, 392, 427, 499, 918, 950.
- (97) Ârif, hadîs 6, 23, 147, 148, 149, 150, 422, 436, 438, 516, 517, 526, 555, 624, 639, 643, 745.
- (98) Kur'an, XXII/39-40. «İnsanların en hayırlısı insanlığa fâidesi olan dır» : Ârif, hadîs 426.
- (99) «Onlarla müşâvere et!» (Kur'an, III/58) «Onlar ki..... umûr hakkında aralarında müşâvere ederler..... onlara karşı gelinmez» (Kur'an, XLII/38-41). İslâmî toplumun rey-i Allahın gösterdiği doğru yolun tecellisidir : Ârif, hadîs 29, 997.
- (100) İnsan hukuku : Ârif, hadîs 244, 380, 410, 456, 520, 637, 727, 786, 787.
- (101) «Dinde zorlama yoktur» : Kur'an, II, 256. «Kim zimmi'ye (gayr-i Müslime) ezâ ederse, onun hasmı benim. Ve ben kıyâmette muhâseme ederim» : Ârif, hadîs 761.
- (102) Hamidullah, I, 135.

lerde unutulmadı ve dâima zulme karşı koruyucular buldu. İslâmî toplumlar, hemzamanları olan başka akideye bağlı ve henüz râhib ve yüksek sınıflar istibdâdı altında yaşayan cemiyetlere nazaran, daha âdil ve insânî olabildi.

İslâmiyet aynı zamanda Türkleri Çin medeniyetinden kuvvetle tefrik ederek, Çine karşı Türk bakımından bir müdâfaa hattı teşkil etti. Bu husûs en erken kaydlarda görülür. M.740 etrafında Çin yine Türkistanı istilâ etmişti. Taşkente varan bir Çin generali Türk hükümdârı Bagatur Tudun'un başını kesince, Bagaturun oğlu Müslümanları imdâda çağırdı. Müslüman ve Çin ordularının karşılaştığı Talas (103) meydan muharebesinde gayr-i Müslim Karluk Türklerinin Çin tarafından dönüp Müslüman tarafına geçmesi, savaşın kaderini tayin etti. Tibetliler tarafından da mağlûb edilen Çinliler, bin yıl müddetle, Türkistandan tard oldu.

«Sila-i rahm ediniz!» (Soydaşlarınıza şefkat gösterin!) dedikten sonra, bundan doğabilecek adâletsizlik kaygusu ile «Kendi kavminin, kendi boyunun tarafını (haksızca) başkalarına karşı güden ve gözeten..... bizden değildir» (105) umdesini ilâve eden İslâm Peygamberi, milliyetçiliği insâniyet ölçüsü içinde tasavvur etmişti.

İslâmiyet Türk illerine, M.VIII. yüzyılda, Hazer Denizi Doğusundaki Sûl (Çur) (106) Türkleri ile Kâbil Türk-şâh'leri (107) Toharistan Yabguları (108) illerinden ilerledi ve Türkistanın Sogd bölgesine, Semerkand ve Buhara'ya vardı. Milâdî Dokuzuncu yüzyılda Taşkent (109), Fârâbî'nin vatanı Sır-deryâ üzerinde Fârâb ili (110), Kâşgarî'nin «Argu» (111) dediği Batı Türkistan bölgesinde Taraz (112) şehri, İslâma girdi. İslâmiyet Sır-deryâ kuzeyinde

(103) Chavannes, *Documents*, s. 141, 111.

(104) «Sila-i rahm ediniz» : Ârif, hadis 133, 519.

(105) Gölpınarlı, hadis 126.

(106) Tabarî, II, 1317-66 (H.98/716 olayları).

(107) Esin, «Butân-i Halaç».

(108) Teharistan Yabguları devleti ile Semerkand ve Buhârâ'da Kök - Türk devri kültür târihi : Esin, «Resim», not 115, 106, 109-11.

(109) Karşılı, 130. Taşkent'de Kök - Türk devri kültür târihi : Esin, «Resim», 108.

(110) Esin, «Fârâbî».

(111) Argu : Kâşgarî s.v. Argu'da Kök - Türk devri kültür târihi : Esin, «Resim», not 107.

(112) Taraz, H. 280/893'de Sâmânilerce Karluklardan alındı : *Turkestan*, 224.

ki Oğuz Yabgusunun illerine (113) tesîr ediyor, ve M.921'de Etil kıyılarındaki Türk proto-Bulgarları Müslüman oluyordu (112).

İslâmiyeti kabûl eden Türk illerinin beyleri veya Müslümanlara esîr düşen Türkler, Abbâsî Halifeler muhîtinde yüksek mevkilere yükseliyor ve Orta Asya tesîrlerini yayıyorlardı (115). «Türk-ül-'acem» denen henüz İslâm medeniyetine girmemiş Türkler, kendi beylerinin emrinde, Samarra'yı binâ ediyorlardı.

5 — Hâkânî Türk medeniyeti :

İlk büyük Türk-İslâm devleti ve medeniyetinin kurucusu, M. 926 sıralarında Buddhism'den İslâmiyete geçen, devrin târihcilerinin «Hâkânî» veya «Türk» adı ile andığı boy oldu. (Kara-hanlı) (116). Hakanlı Türk cemiyeti hem İslâmî toplum mefhûmuna, hem Türk töresine sâdık kalabildi. M.XI. yüzyılda yaşayan ilk Türk İslâm mütefekkirleri, ansiklopedist Kaşgarlı Mahmûd (117), felsefî bir allegori olan **Kutadgu-billig**'in (118) müellifi Yûsuf Hâss Hâcib ve M.XI-XII. yüzyıllarda Batı Türkistanda, Oğuz illerinde yaşayan velî-şâir Hoca Ahmed Yesevî (119), öz türkçe ile, Türk-İslâm hayat görüşünün manâya en yakın zirvelerine yükselen, şekil-perestlikten en uzak veçhelerini ifâde ettiler.

M.XI-XII. yüzyıllarda Batı Türkistanda gelişen Türk-İslâm sanatı bilhassa mimârî bakımından, hem Orta Asya hem Türk sanatının yüksek bir safhasını teşkil etti (120).

Sosyal açıdan da, Hakanlı «Türk» soyundan, Kök-Türk kaganlarının ahfâdı, Türk devletinin başında kalmakla beraber, bu hükümdârlar topluma karşı vazifelerini müdrîk (121), fazîlete ve adâlete meclûb idiler ve «Himmeti büyük, gönlü yüksek» (122) tuttu-

(113) Tolstov, «Goroda Guzov»; Sümer, *Oğuzlar*.

(114) Togan, *Ibn Fadlân*.

(115) Bkz. Esin, «Samarra».

(116) Târîh : Pritsak, «Kara-hanlılar». Kültür târihi : Esin, «Kara-hanlıların islâmî âbideleri».

(117) Bkz. bibl.

(118) *Ibid.*

(119) *Ibid.*

(120) Esin, «Kara-hanlıların islâmî âbideleri». «Pugaçenkova-Rempel'», s. 219-221: Esin, «Kara-hanlılar».

(121) Yûsuf Hâss Hâcib, beyt 5647 (beylik vazifedir) 5194-99, 5273 (bey Allaha karşı mes'ûldür.)

(122) *Ibid.*, beyt 5420.

lar. Adil, eşkiyadan emîn (123), müreffeh cemiyetler kurabildiler. Adâlet müessesesini teşkil ettiler. Hakanlı devrinde şehirler, hükümdâr ordusu ve mabed külliyesi hüviyetinden çıkarak, «uz» lar (esnâf) için rabaz denen mahalleler kuruldu ve göçebeler de şehirlere yerleşti (124). Hayrât olarak «muyanlık» lar (125) (ribât, tekke, han), hem şehirlerde, hem «arkış» (126) (kervân ticareti) yollarının bütün konaklarında inşa edildi.

Doğudaki Uygur Türk merkezleri ise, M.XV. yüzyıl başına kadar Buddhist kaldı (127). (M.XII-XIII. yüzyıllardaki Kara-Hitay ve Moğol istilâları da Buddhismi, ve başka kadîm dînleri, yeniden Türk-İslâm medeniyetinin merkezlerinde, Türkistanda ve Yakın Doğuda canlandırdılar (128).

7 — Türkiye :

M.1071 yılında, Malazgird ovasında Selçuk Türkleri tehlikeli bir serhad feth ettiler. Bu tehlikeli serhad bizim vatanımız oldu. Yabancı milletlerle çevrelenmiş bir Türk toplumunun, yabancı fikir cereyânlarına açık bulunduğu, maddî ve manevî istiklâlinin korunması zor olan bir vatan. Filhakika, Orta Çağda, Anadolu, Türk illerinin bir devâmı idi. Marco Polo (129) Türkistana «Büyük Türkiye» ve Anadoluya «Türkmen illeri» demekde idi. M.1069 da, Melikşahın Hakanlı Türklerine gâlibiyeti neticesinde, «Büyük Türkiye» Selçuklu imparatorluğuna ilhâk bile edilmişti (130). Selçuklu İmperatorluğu bu arada doğuda Kâşgara varıyor ve Batıda Antakyaya kadar uzanıyordu (131). M.1081'de Kutalmuş oğlu Süleyman Türk dünyâsının hududunu batıda İznige kadar getirdi. Böylece, Kâşgardan İznige kadar Türk illeri birleşti. Kara Denizin şimalinde de Türkler yaşıyordu (132). Anadolu Türk illerinin batı-

(123) *Ibid.*, beyt 5546.

(124) Kadılık müessesesi : Yûsuf Hâss Hâcib beyt 5239. Uz: bk. Clauson, *Dictionary*. Hakanî Türk devrinde yükselen âbideler ve şehirleşmenin hızlanması : Pugaçenkova-Rempel', 219-21.

(125) Esin, «Muyanlık».

(126) Arkış : Clauson, *Dictionary*.

(127) Bkz. yuk. not 70.

(128) Esin, «Bakış», s. 83-96.

(129) Bkz. Yule, II, indeks, Turkey (Great: Turkestan); Turcomania (Anatolian Turkey).

(130) Kafesoğlu, 666. (Selçukluların Orta - Asya'ya ilerlemesi).

(131) Turan, 211 (Anadoluda Selçuklu fütûhatı).

(132) Bkz. İnalçık.

daki en uzak serhaddi olmakla beraber, Türk dünyasına ve onun kültürel tesirlerine temâmen bağlanmıştı.

Yine de dış çevreye mensüb olmak hasebi ile Türk dünyasının merkezinde kurulan Hakanî Türk kültürüne nisbeten, Selçuklu kültürü daha fazla ecnebî tesirleri kayd etmişti. Selçuklular Gazne, Horasan ve Irak üzerinden, İran ve Arab kültürünün içinden geçerek, Anadoluya vardılar. Böylece Hakanlı Türklerinin şâir ve velisi Hoca Ahmed Yesevî, Onbirinci ilâ Onikinci yüzyıllarda, türkçe konuşurken, Onüçüncü yüzyılda, Anadolunun mürsidlerinden Celâluddîn Rûmî bilhassa farscaı kullandı. Fakat İslâm medeniyeti içinde, Arab, İranlı, Sindli ve Türkün kaynaştığı ve birbirinin kültürünü zenginleştirdiği bu devirde müşterek bir kültür vücûda gelmişti. Kültür kaynaşması o kadar içten oldu ki edebî sâhada Arab ve İran dili Selçuklu muhîtinde, kısmen Türk dilinin yerini alırken, plastik sanatlar alanında, Türk tesirleri, İslâm sanatının bazı kollarının veçhesini değiştiriyor ve Orta - Doğu Hıristiyan sanatının uslûbundan çıkararak, Orta Asya geleneğine yaklaştırıyordu.

Onüçüncü ve Ondördüncü yüzyıllarda Türk göçlerinin Anadoluya akışının devâmı sâyesinde, Türk dili hâkim oldu. Türk düşüncesine şekil veren diğer iki büyük veli-şâir, Yunus Emre ve Süleyman Çelebi, Anadolu Türklerine kendi dillerinde hitâb ettiler. Türk İslâm medeniyetinin Batıdaki kalesi kuruldu. Bu kuruluş öyle muhkem oldu ki, üçyüz yıl, bütün İslâm medeniyetine öncülük etti. Topraklarında yaşadığımız Hellenistik ve Bizans medeniyetleri kültürümüzü kemiremedi. Anadoluda ve Rumelide kendi edebiyatımız, mimârîmiz, resim sanatımız, mûsikimiz, kısaca öz kültürümüz içinde, ecdâdımız yaşadı.

Mogol istilası, diğer Türk devletleri ile muhârebelerimiz, Celâduddîn Hvarizmşah ve Aksak Timurun Anadoluyu istilâsı ve Akkoyunlu Türkmenler ile kavgalarımız, maddî kuvvetimizi sarsabildi, fakat Türk kültürüne zarar vermedi.

Onaltıncı yüzyılda Türk ufuklarında karanlık bulutlar yükseldi. Farsdan ziyan görmeğe başladık. Şah İsmâil Safevî, Osmanlılara karşı, tam bir kültür harbi açdı. Kültür silâhlarını kullandı, ve Türkleri birbirine fikrî sâhada düşman ederek kardeş kavgasını çıkardı. Alevî-Sünnî ihtilâfı, «Hatâî Divanı» gibi yüksek edebî eserler ile, yani kültür silâhları ile, yapıldı. Neticede Batı Türkleri ikiye ayrıldı, ve bir kısmı Osmanlı, diğeri Fars kültürüne bağ-

landılar. M.1514'de Osmanlılar Çaldıran'da galebe çalarken, kültür alanında, Türklük hezîmete uğramıştı. Bu acıyı duyan Kırıklı Afşar Türklerinden Nâdir Şah 1736'da bu kardeş kavgasını durdurmak istediğini Osmanlılara bildirdi ve bir anlaşma teklif etti. Fars aşırı Şîilikden vaz geçerek Caferî mezhebine girecek ve «Türklerin en büyüğü» diye tavsîf edilen Osmanlı halifesini tanıyacaktı. Türk olduğu için, Nâdir Şahın kolaylıkla bütün Batı Türklerinin başına geçmesinden korkan Osmanlılar, bu teklifi reddettiler (133). Böylece İslâm âlemini ve Batı Türklerini bölen ikilik devâm etti.

Halbuki hem Turanı hem İrani yıkabilecek bir kuvvet, Şimalde yükseliyordu. İvan IV (1530-1584), Rus imperatorluğunu kurmak üzere, sefere çıkmıştı. Türk-İslâm medeniyeti ilk bu cebhede yıkıldı. Kazan düştü. Şimâl Türk merkezleri birer birer istilâ edildi. Birinci Petro 1724'de Derbend ve Baküyü elde etti. M.1768-1783 arasında, Rusya bizden Kırımı da aldı. Rusyanın bundan sonraki hedefi, İstanbul olacaktı. M.1869-1884 arasında, Rusya Batı Türkistanı ve İç Asyadaki Türk illerini başdan başa aldı. Rusyayı durdurabilen tek kuvvet Çindi ve Çin ise kendi müstemlekelerini genişletmek için derhal ilerlemiş ve 1877'de Doğu Türkistanı almıştı. Rusya ve Çin anlaşdılar ve Türk illerini paylaştılar. Orta Asyanın güney kuşağında bulunan ve Afganistan ile Fars hudutları içinde kalarak, Müslüman kültürü dâhilinde bırakılan bir kaç Türk memleketi, tâlihli sayıldı (Hindukûş şimâli Afgan Türkistanı, Hazer bölgesi, Azerbaycan, Farsda Halaç ve Şirâzda Kaşgâi bölgeleri).

Yirminci yüzyılda Rusya Komünismi kabul edince, Türk illerini müstemlekelikten azad edeceği ümidini verdi. Fakat gerek Rus Komünismi, gerek Çin Komünismi, Rus ve Çin milliyetçiliğinden ayrılmadılar. Bir fark oldu : Türk illerinden müteşekkil müstemlekelerde, evvelce Türkleri Çinlileştirmek, veya Hıristiyan dînine sokarak Ruslaştırmak gibi bir kültür politikası güdülürken, artık beynelmilel veçheli Komünisme kazanmak yolu ile aynı nefîceya varılmak usûlü başladı.

Böylece, Türk illeri arasında akan ve kültürümüze hayat veren fikir cereyanlarının şahdamarı tıkanı ve biz, Türkiye Türkleri, Türklüğün son yıkılmamış kalesi olarak, yalnız kaldık.

Batıya bakarsak kültür târîhimizin bu cebhede şöyle geliştiğini görürüz : Türk kültürü Bizans kültürüne gâlib belmiş ve bir

(133) Sâmi, *Târîh*, (İst. H. 1198), H. 1149 olayları.

kaç yüzyıl bu galebeyi muhâfaza edebilmişti. Bunun belki bir sebebi, Orta Çağ Hıristiyan dünyasının taassubu ve insanlar arasında eşitsizliği bir müessese hâline getiren ve irsî sınıflara ayıran feodal sisteminin uyandırdığı isyan hissi olmuştu. Avrupa aydınları, Katolik papazların ve asiller sınıfının tahakkümüne direnmeye başlayınca, papazların zemmettiği Türk-İslâm medeniyetinin hakikatde daha insânî olduğunu farkettiler. Türk-İslâm toplumunda dîn serbest idi. Müslüman olmayanlar, askerlik yapmamak imtiyâzına karşı bir cizye ödemekte ve kendi inanış ve hayat tarzlarında serbest bırakılmakta idiler. Üstelik feodal sistem yoktu. Böylece, müslim veya gayr-i müslim, serbest veya köle, kadın veya erkek veya çocuk, her insanın, bazen asgari dereceye bile itilse, elinden büsbütün alınmayan insan hakları vardı. Böyle bir cemiyetin dünyâda mevcudiyetinin onbeşinci ilâ onsekizinci yüzyıllar Avrupa münevverleri için nasıl bir ümîd kaynağı olduğunu edebiyâtda okur, sanatta görür, musikide duyarız. Luther'in mektubları, Voltaire'in **Mahomet** trajedisi, Lessing'in **Nathan der Weise** adlı, Salâhuddîn Eyyubî'yi medheden eseri, Giorgione'nin İbn Sînânın resmini yapması, Mozart'ın operalarında tekerrür eden «âlicenab Türk» şahsiyeti, bu keyfiyetin muhtelif delillerindendir. Goethe, **Kur'ân** okumak için arabca öğreniyor, Rückert **Kur'ân** sûrelerini, aslı ahengi hatırlatır tarzda tercüme ediyor, Carlyle İslâm Peygamberinin şahsiyetini tahlil ile ulviyetini tebâruz ettiriyordu.

Bu insaniyetperver dalga içinde Avrupa yükselirken, müsbet ilimler de gelişti ve bir de teknik medeniyet kuruldu. Biz ise, onsekizinci yüzyılda Orta Çağda varılan medeniyetin tadını çıkarmaya daldık. Ondokuzuncu yüzyılda yetişen büyük mütefekkirlerimiz, Ziyâ Paşa; Cevdet Paşa, Namık Kemal ve diğerleri geri kalma ve soysuzlaşma tehlikesini görmüş fakat önüne duramamışlardı. Tefik Fikret ise, nice «Rücû» lara rağmen, kendi milletine inancını kaybetmiş idi. Avrupa artık Osmanlı cemiyetine «hasta adam» diye bakıyor ve kendine bir müstemleke sâhası olarak görüyordu. Rusya'nın İstanbul'u hedef tutan ilerlemesine, mümâsil olarak, Batı Avrupada da «**Drang nach Osten**» (Doğuya akın) siyâseti başladı. Avrupa da Osmanlı İmparatorluğuna kültür mücadelesi açtı. Osmanlı mülkünü aralarında paylaşmak isteyenler kültür akını muhtelif yollardan yürüttüler. Bir koldan, Türk kültürünü yıkmak maksadı ile, onun kıymetleri küçümseiyor, tanzimâta gidilmesi için baskı yapıyordu. Diğer koldan, Türk olmıyan Osmanlı ekal-

liyetlerinin millî kültürleri tebâruz ettiriliyordu. Üstelik, Osmanlı devletinin mirasını gözetleyen her memleket, göz koyduğu Osmanlı bölgesinde, kendi kültürünü evvelden yaymağa, mektebler ve enstitüler kurarak, başlamışdı.

Türkler için tek çâre, yağmacıları oyalayıp, vakit kazanmak, bu arada kuvvetlenmeğe, ilerlemeğe çalışmaktı. Bu nasıl yapılacaktı? İşte bu dönüş noktasında Türkler arasında derin görüş ayrılıkları belirdi. Türk-İslâm medeniyetine çok bağlı olanlar inkirâzın sebebini ancak kendi kıymetlerimize sadakatsizlikde görüyorlardı. Bunlardan aşırı bir grup hiç bir değişikliğe râzı olamıyordu. Geleneğimizin, yaşadığımız zamanlar ile, değil, Türk töresi ve İslâmîyetin aslı şekilleri ile bile ilgisi olmıyan teferruâtine vefâ ile sarılıyorlardı.

Türk kültürü ise gittikçe zayıflamışdı. Çarlığın galebeleri nefcesinde, Doğu Türk dünyası ile bağlarımızın kesildiğinden beri, içinde bulunduğumuz Yakın Doğu medeniyetinde Türklük gittikçe eriyordu. Onsekizinci yüzyıla kadar nisbeten temiz kalan türkçe, arabca ve farsca istilâhlar, fransızca, italyanca, rumca kelimeler ile dolmuşdu. Belki Osmanlı hânedânının kendilerinden önceki târîhimizi, edebiyâtımızı, sanatımızı, bin yıllık bir medeniyeti okutmak istemediği için, ekserî Türkiyeliler kültür târîhimizi bilmiyorlardı. Bu köksüzlük tehlikesi muvâcehesinde, Ziyâ Gök Alp ve Yûsuf Akçura gibileri, Avrupada gelişen milliyetçilik, pan-Slavizm, paç-Germanizm gibi cereyânlar ilhâmı ile, pan-Türkizm veya Turancılık umdesini savundular. Bu milliyetçiler, bir taraftan da Osmanlı Devletinin atâletine sabırsızlanıyor, Meşrûtiyet kurup daha gayretli reformlar yapmak istiyorlardı.

İkinci Abdulhamîdin istibdâd meylinde şikâyetçi liberaller de, Meşrûtiyet kurulursa, Osmanlı devletinin kurtulacağını ümid etmekte idiler. Meşrutiyet kuruldu, fakat Osmanlı vilâyetlerini aralarında paylaşmağa sabırsızlanan yabancı devletlerin arka-arkaya çıkardığı harbler silsilesi reforma imkân bırakmadı.

Sosyalizm ve **Franc-maçon** teşkilâtı gibi, bütün dünyaya yayılmış kolları olan cereyanlara girenlerden bazıları ise, millî kültürü yaşatmak kaygusundan ziyâde, insânî kıymetlere ehemmiyet vermek temâyülünde idiler. Beğendikleri ideolojiler yolu ile ve ecnebî kültürleri taklid ederek Türkiyeyi islâh etmek isteyenler de mevcûd idi. Kendi milletine inancını kaybetmiş olanlar da eksik değildi. «Vatanım rûy-u zemîn, milletim nev-i beşer» diyorlardı.

Birinci Dünya Harbi Osmanlı İmparatorluğunu yıkdı ve Türkiye Cumhuriyeti, Mustafa Kemal Atatürk tarafından, millî esaslar üzerine kuruldu. Darlaşmış hudûdlarımız, çabuk ilerleyen muâsir dünyanın baskısı, reform ihtiyâcını artık hayâtî kılmışdı. Çabuk netice almak isteyen Atatürk radikal çarelere baş vurdu. Kültür inkilâbı ve harf değişikliğine karar verildi. Bu büyük değişikliklerin Arab harfleri ile yazılan kültür eserlerimiz ile bağlarımızı kesmesi tehlikesine tedbîr olarak, bunların yeni harfler ile yazılıp neşri tervîc edilmişdi. Diğer yönden, Türk kültürünün Osmanlı devrinden evvelki târîhi, ilk defa olarak şuurlu şeklide tedkike başlandı. Atatürk, millî kültür araştırmalarını her sâhada başlatmış ve son ânına kadar teşvîk etmişdi.

Fakat Atatürkün ölümünden sonra, Türk kültürü araştırmaları hızını kaybetti. Beynelmillel medeniyete intibâk gayreti daha ağır basdı ve ölçüsüz şekilde, kendi kültürümüzden fedâkârlık yapıldı. Bunun neticesinde, millî töreye bağ zayıfladı. Nesiller arasında, hissi bağlar kalmakla beraber, fikrî merbûtiyet kopmağa başladı. Kendi kültürüne sevgisi kalmıyan manevî âvâreler, beynelmillel veçheli mefkûrelerde vatan aradı. Aşırı ideolojilere kaydılar. Son yıllarda geçirdiğimiz gençlik buhrânı Türk kültüründen ayrılmanın sonucudur.

Halbuki Türklerin çoğunluğu, Türk - İslâm medeniyetine bağlı, akl-i selîm, muvâzene, gönülleri te'lif ve adâlet geleneği içindedir; manevî kıymetlere dayanır fakat dogmatik değil gerçekçidir. **Mecelle** de dendiği gibi «Zamanlar ile hükümlerin değiştiğine» inanır; yeni dünyaya intibâk etmek ister fakat millî kıymetlerden fedâkârlığa râzî değildir. Hâlen baş kültür hazinemiz olan Türk töresinin canlı âbidesi, Oğuz Destanları şivesi ile konuşan Türk köylüsü de vicdânında, orta yolun selâmetini hissetmektedir.

İçinde bulunduğumuz kültür buhranından milletimizi kurtarmak için, en esash çâre, gelecek nesillere Türk - İslâm medeniyetimizin en yüksek kıymetlerini tanıtabilmektir. Bu kolay değildir, çünkü dünyanın her yerinde, gençlik, hem münekkid, hem idealisttir. Gençliğe sunulacak millî kıymetler, hem fikrî, hem hissi bakımdan en ulvî mertebede olmalı. Yoksa gençlik tatmîn edilmez ve aradıklarını yabancı ideolojilerde bulabilecekleri inancına kapılırlırlar. İnsani ve millî değerleri aksettiren yüksek eserler, şerhe ve basitleştirilmeğe tâbi tutulmadan, aslî şeklinde, gençliğe arz edilirse, gönüllerde ve fikirlerde akisler uyandırabilir. Eserleri bugün-

ki konuşulan dile çevirmek gibi teşebbüsler ise, bu sanat eserlerinin derinliğini, şekli güzelliğini ve böylece tesirini yok etmek neticesine varabilir. Millî şaheserler, aslı metin ile birlikde aydınlatıcı notlar ve lûgatçeler ilâvesile neşr edilmelidir. Türk genci, kendi milletinden olan, kendi dilini konuşan mütefekkirlerin sesini, onların hislerini ve düşüncelerini, asırlar ötesinden de olsa, duyabilmeli ve onlarla fikrî bir dialog kurabilmeli. Böyle bir ihtimâma değer eserler çok sayıda değildir: meselâ, M.VIII. yüzyıldan Orkun kitâbeleri, Buddhist Uygur edebîyatından seçme parçalar, Türk filozofu Fârâbî'nin toplum hayâtı hakkındaki yüksek görüşünü aks ettiren **Arâ-ü medinet ul-fâzıla** gibi eserlerinin tercümeleri, Ahmed Yesevî Dîvânı, **Kutadgu-bilig**, Yunus Emre Dîvânı, Fuzûlî, Şeyh Gâlib, Nâmık Kemal, Yahya Kemal'in eserleri, Atatürk'ün Nutku ve Türk milletinin istikbâli hakkında fikirlerini aktiren ilkeleri. Medeniyetimizin İslâmî veçhesini isteyen genç de, **Kur'an**'ın gönüller feth eden ölümsüz âyetlerini ve Hazret-i Muhammed'in insanı topluma hayırlı, arınmış ve rûhânileşen bir şahsiyet olmağa çağırان hadîslerini, aslı metinler ve tercümelerde, eski arabca kelimelerin muhtelif manâlarını açıklayan notlar ile birlikde, okuyabilmelidir.

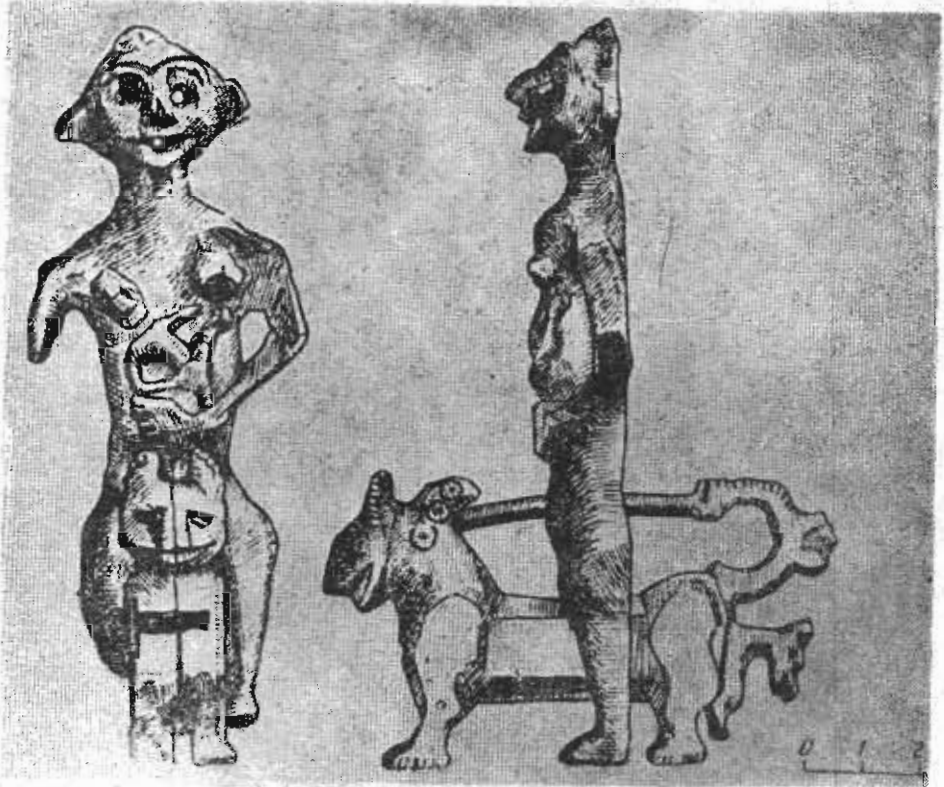
Edebî eserler yanında, Türk târihi, sanatı, klasik musikisi, munhasıran en yüksek veçheleri ile, ilk ve orta okulda ve insânî ilimler kollarının her derecesinde, ayrıca da neşriyat ve konferanslar, radio ve televizyon ile, küçüklere ve büyüklere hatırlatılmalıdır.

Her millet kendi kültür târihini yazmış iken, Türk kültür târihini yazmak için henüz teşebbüse geçildi. Millî kültür târihi, Türklüğün devâmlılığını aktiren kronolojik ve müselsel bir plan içinde, son yıllarda ortaya çıkan zengin bilgileri ilmi şekilde kullanarak, emîn neticelere varıldıktan sonra, basitleştirilerek okullarda okutulmalıdır.

En nihâyet, istikbâli temîn için, millî kültüre sâhib çıkacak âlimler yetiştirmek gerekir. Bu mütefekkilere kolaylık olarak, kültürümüzün her koluna âid, eksiksiz ihtisâs kütübhâneleri ve arşivler tanzim etmelidir. Türkoloji kongrelerini devâm ettirerek, Türk âlimlerinin ecnebî meslekdaşları ile fikir teâtisinde bulunabilmesini mümkün kılmalıdır. Milletlerarası kongrelere iştirâk ederek görüşümüzü en yüksek seviyede temsil edebilecek Türk kültür târihi mütehassısları yetiştirilmelidir. Türk milletinin özgür varlığının devâmı öz kültürünün en âli manâsını yaşaması ile olur.



Res. 1 — M.Ö. IV. yüzyıldan Esik mezarında yatan gencin kıyâfetinin rekonstitüsü. Bkz. not 3. Akışev, «Esik».



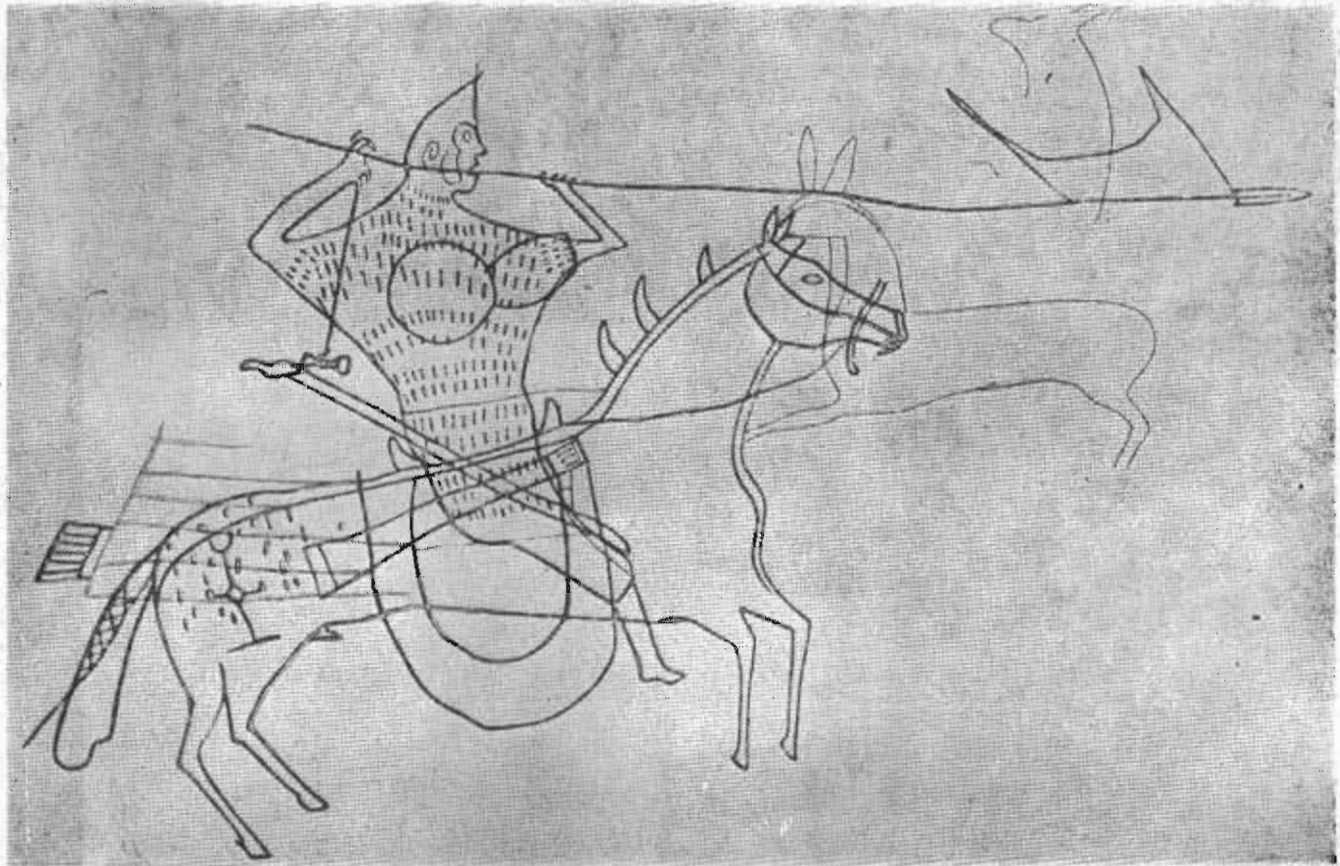
Res. 2 — M. VI. - VIII. yüzyıllarda Türk boylarında yaygın bulunan küçük tunç heykelciklerden biri. Kök-Türklerin türeyiş destanını anmakda olduğu sanılan bu eserde, kolları ve bacakları kesilen son Türk, kucağına gelecek nesillerden çocuklarını almış ve o çocukların anası olan «Böri»'ye binmiş olarak tasvir edilmiştir. Bkz. not. 55. Xalikov'dan.

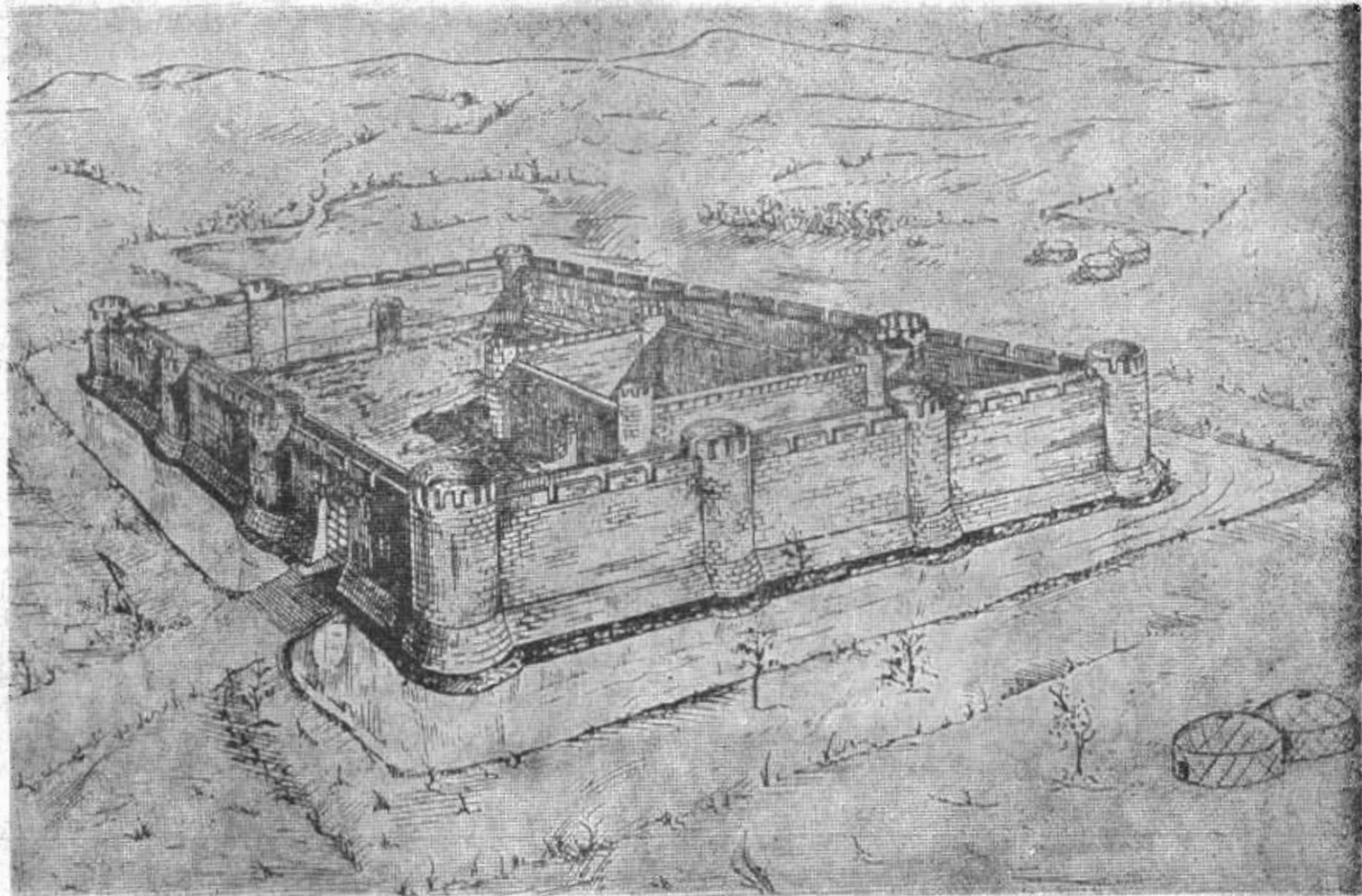


Res. 3 — «Böri» başlı Kök-Türk ve Uygur bayrağının bir Uygur divar resminde tasviri. Prof. von Gabain lutfen işaret etti. Grünwedel'den.

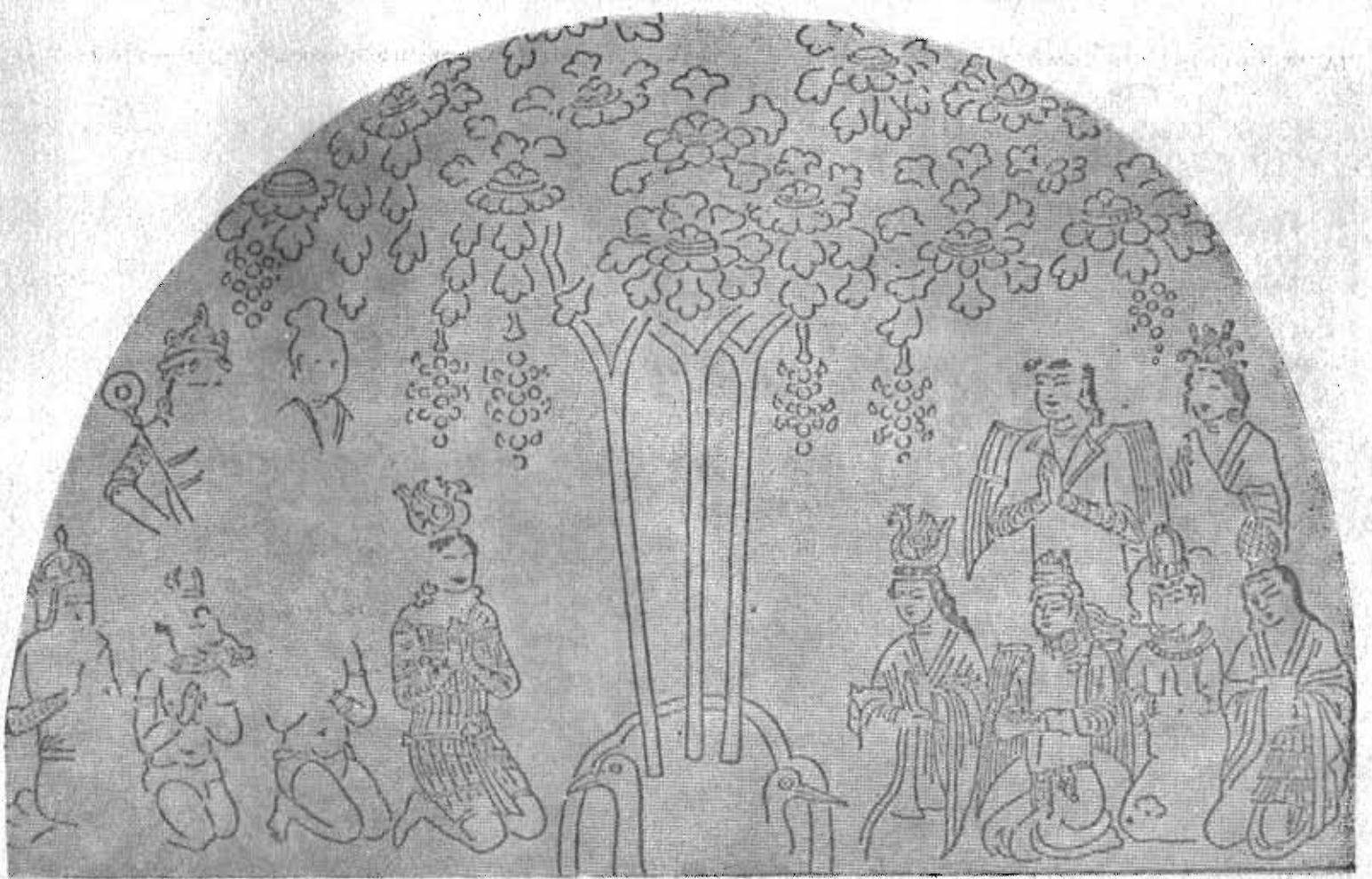


Res. 4 — K k-T rk h k mdarı Bilge Kagan'ın ( l. 734) (veya K k-T rk s l lesinden başka birinin) tasviri sanılan taş kabartması. W. Radloff, *Atlas der Alterth mer der Mongolei* (Petrograd 1896), lev. XV/2.





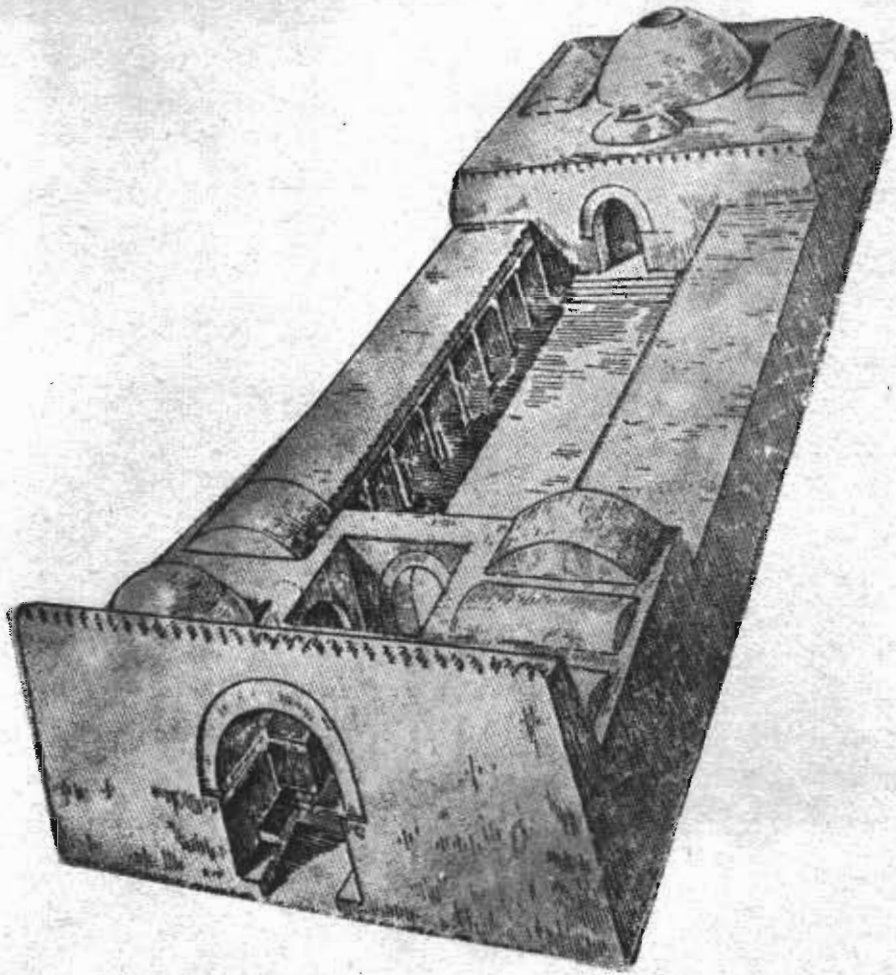
Res. 6 — Uygur hükümdarı Bayan Çor Kaganın M.VIII. yüzyılda Uluğ-Kem bölgesinde yaptırdığı kalelerden biri (bunun «ordu-örgin», yani hükümdar kalesi olduğu, içiçe iki kaleden müteşekkil olmasından anlaşılır. Bkz. Esin, «Orduğ»). L.R. Kızlasov, *Istoriya Tuvi v Svrednie Veka* (M. 1969) dan.



Res. 7 — Bögü Kaganın M.762'de Mani dinini kabulünü kutladığı sanılan bu Uygur divar resmi, Kaganı, hatunu ile birlikte (ağacın sağında ve solunda), efsanevi mahlukların da katılması ile, timsâl mâhiyetinde bir ağaç etrafında göstermektedir. A. Grünwedel, *Alt Kutscha* (Berlin 1920). Bkz. Esin, «Ötüken-yış», not 106.



Res. 8 — M.IX. yüzyıldan Uygur yazısı ile türkçe bir yazmadan bir varak. Le Coq, *Chotscho*, lev. II. Bkz. Esin «Tös», lev. VI.



Res. 9 — Türgiş Kaganlığı devrinde (M.648-766), başkent olan Suyâb şehri harabelerindeki (bugünkü Ak-beşim) iki Buddhişt tapınaktan birinin S. G. Xmel'nitzkiy tarafından rekonstitüsünu. Bkz. Esin, «Resim», not 107.



Res. 10 — M.IX-X. yüzyıllardan bir Uygur duvar resminde, yanlarındaki ad kitâbelerinden Türk oldukları anlaşılan Buddhist «toyın» (râhip) lerin tasvirleri. Bkz. Esin, «Resim», lev. XXVI. Le Coq, *Chotscho*, lev. XVI. dan.



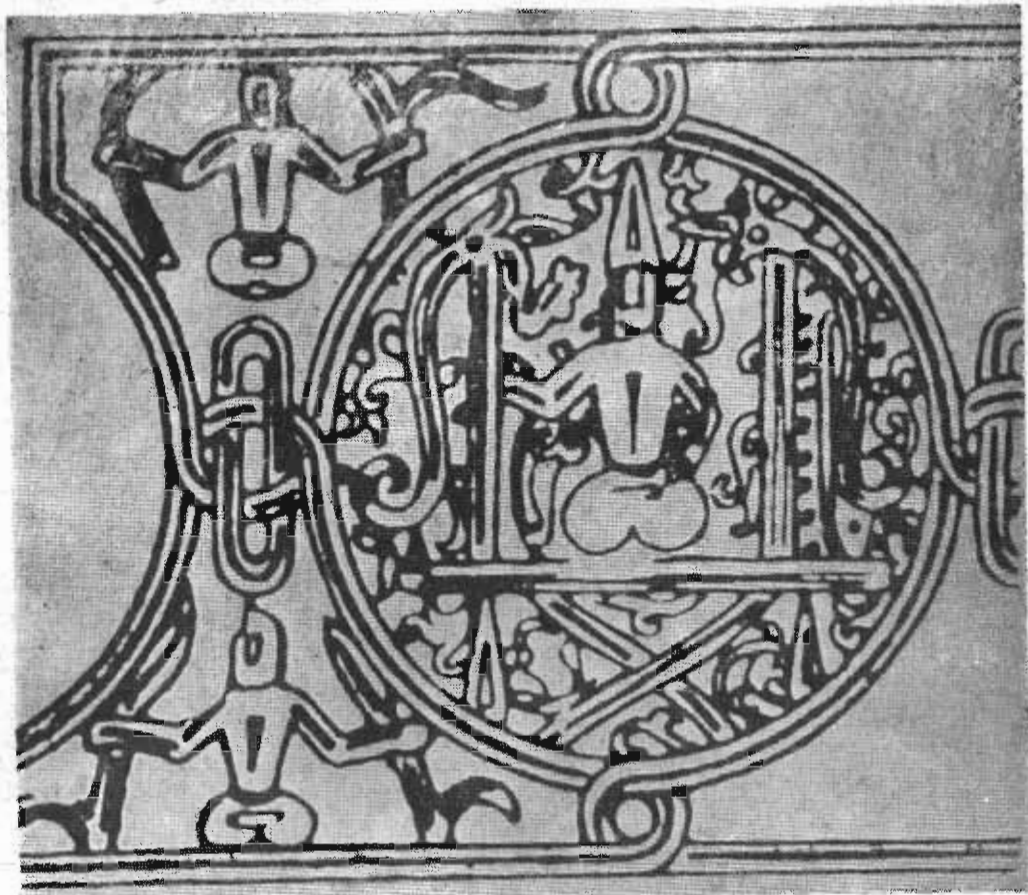
Res. 11 — Uygurların ancak türkçe dili için icâdettikleri monotip müteharrik tahta harfler ile basılmış bir yazmadan varak. Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Dahlem, Turfan Sammlung, III, 7059. Bkz. Esin, «Central Asian...», res. 50.



Res. 12 — Uygur dıvar resimlerinde, tapınağı yapıdıran kimselerin tasvirlerinden bir genç kız ve bir genç erkek. Grünwedel'den.



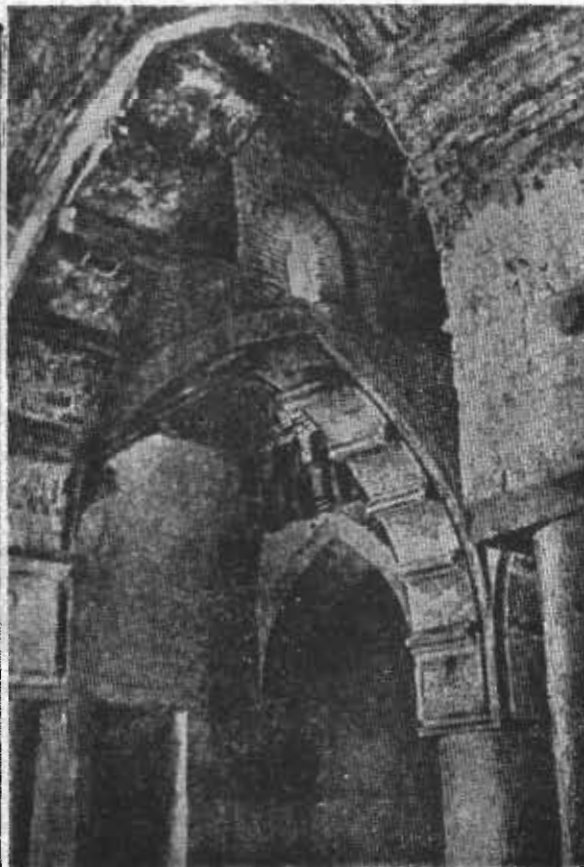
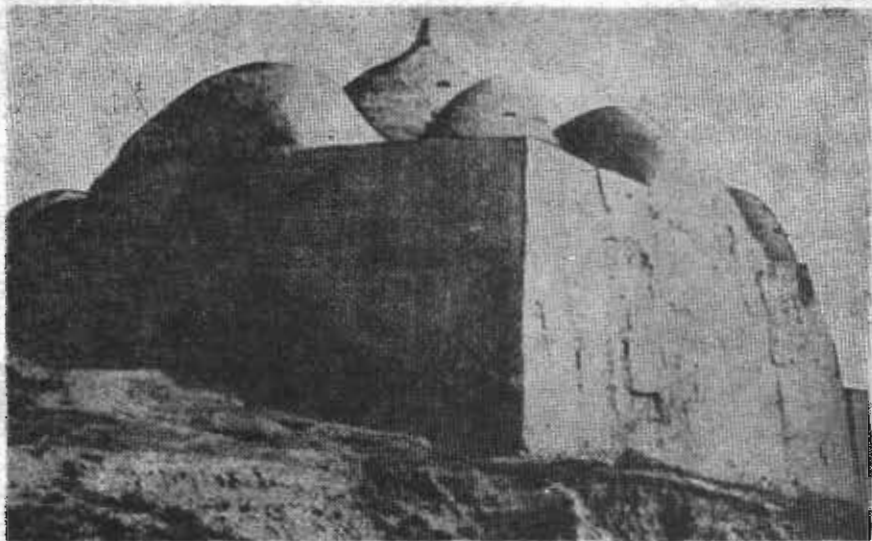
Res. 13 — Uyghur divar resimlerinde bir ressamın kendi tasviri.
Gabain, Chotscho'dan.



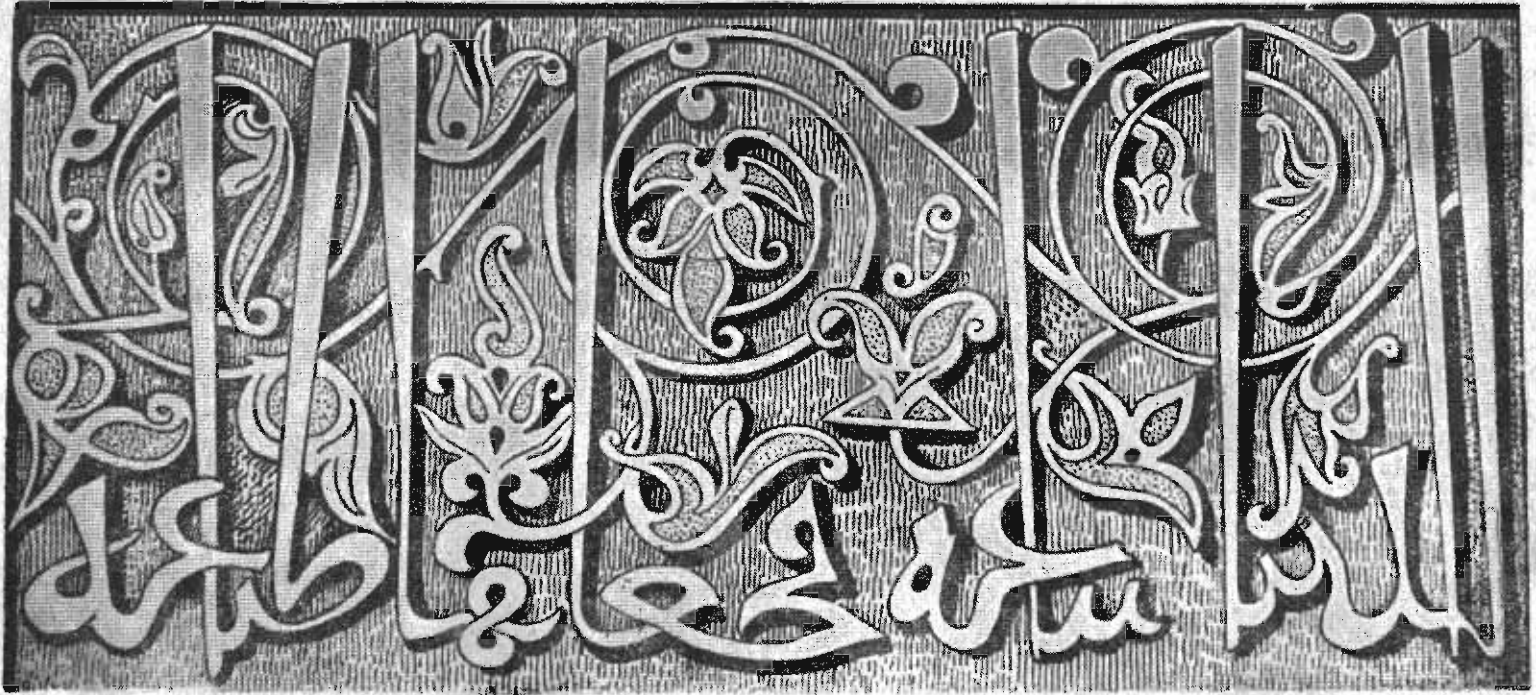
Res. 14 — Munçak-tepe kazılarında, Hakanî Türk devri (M. 840-1220) tabakadan çıkan bir tunç hokkada hükümdâr tasviri. Bkz. E. Esin, «Evren», *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I (A. 1970), res. 12.



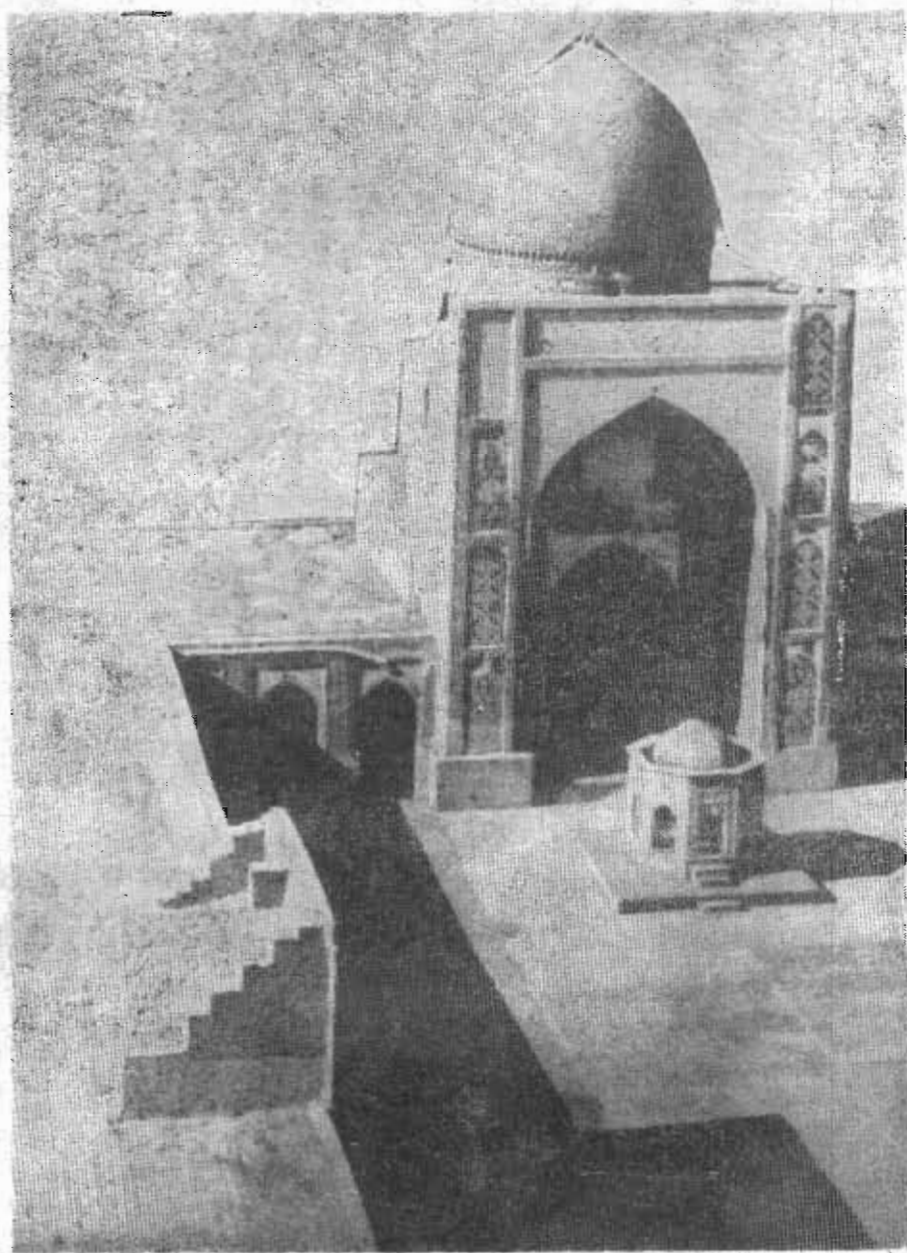
Res. 15 — Hâkanî Türk» (M.840-1220) başkentlerinden Taraz'da bulunmuş, bir ayna. Bkz. E. Esin, «The Hunter Prince in Turkish iconography», *Die Jagd bei den altaischen Völkern, Vorträge der VIII. Perm. Int. Altaistic Conference* (Wiesbaden 1968).



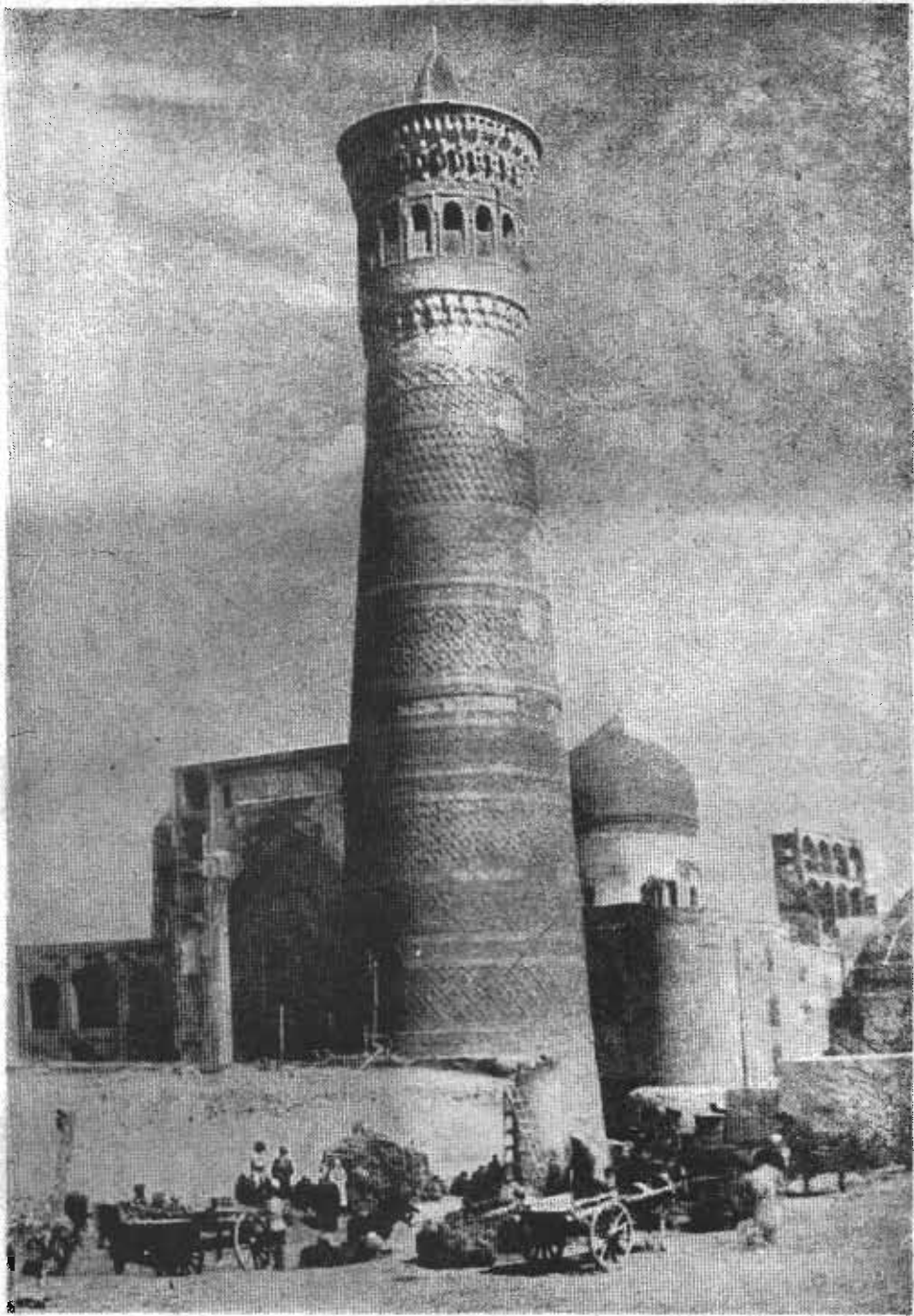
Res. 16 — «Türk Melik» inin şehri Kökşibagan'da M.VIII.-IX. yüzyıllardan mescidin dışı ve içi. Esin, «Kökşibagan» dan.



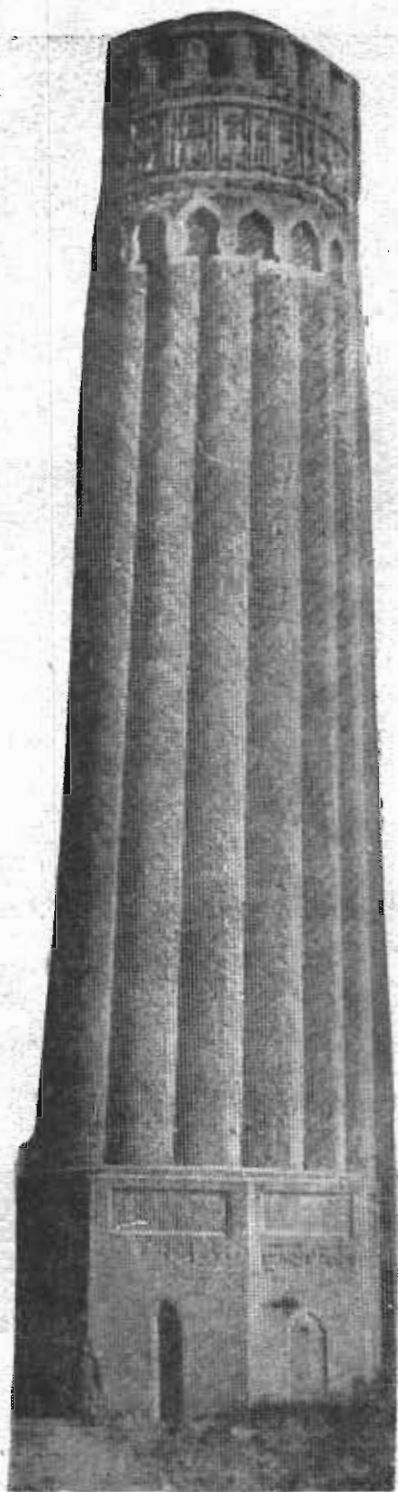
Res. 17 — Hakani Türk (M.840-1120) başkentlerinden Üzkend'deki hükümdâr türbelerinden, pişmiş toprak kabartma yazının Baçinsky tarafından rekonstitüsü. (Dünyâ (hayatı) bir saattan ibârettir. Onu ibâdet saati olarak geçir). Bkz. Esin, «Karakhanlılar».



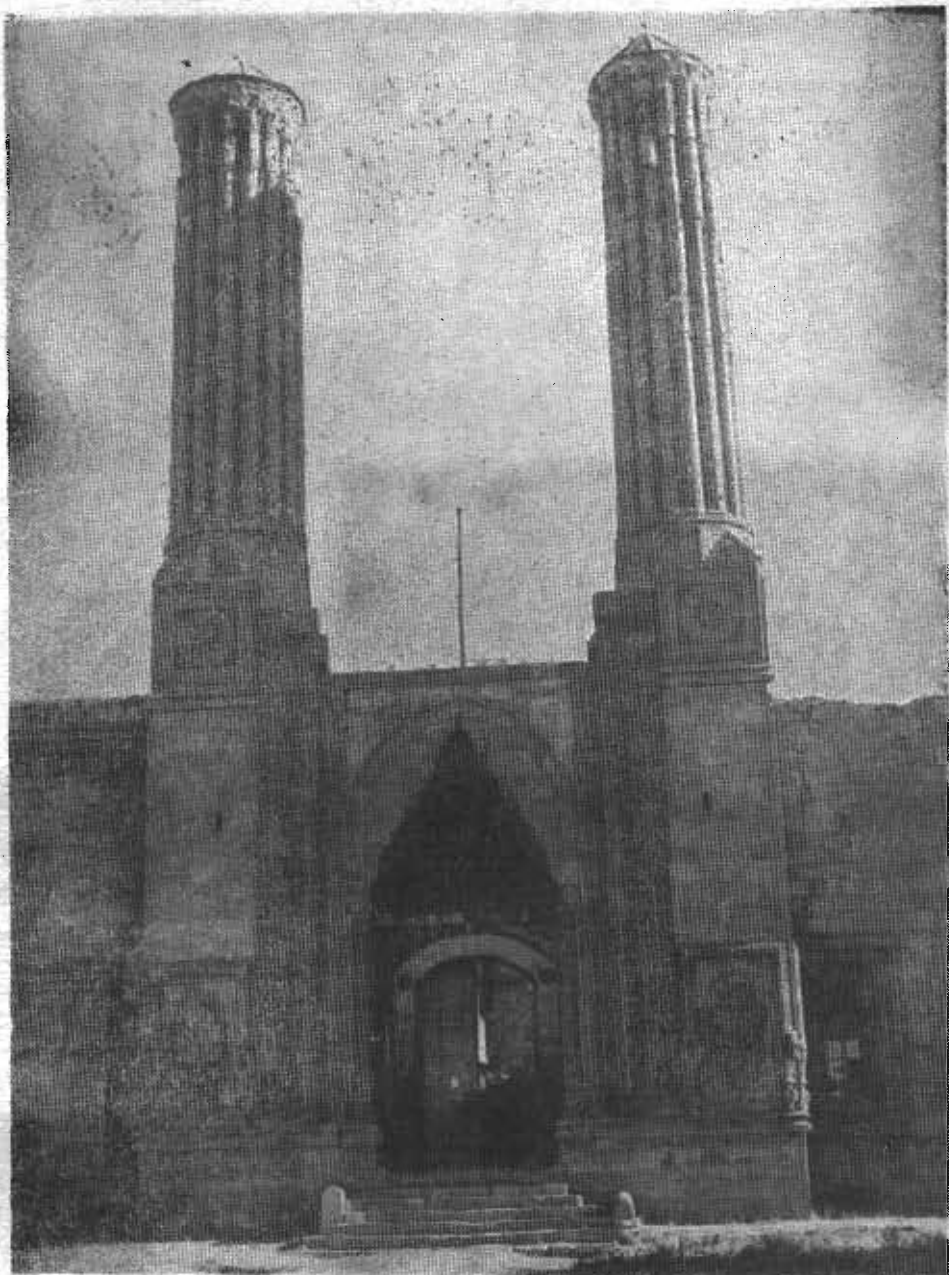
Reş. 18 — Hakani Türk hükümdârlarından Arslan Hanın M.1152'de Buhârâda yaptırdığı ve 1514'de tamîr olan Uluğ Cāmi. Bkz. Esin, «Kara-hanlılar».



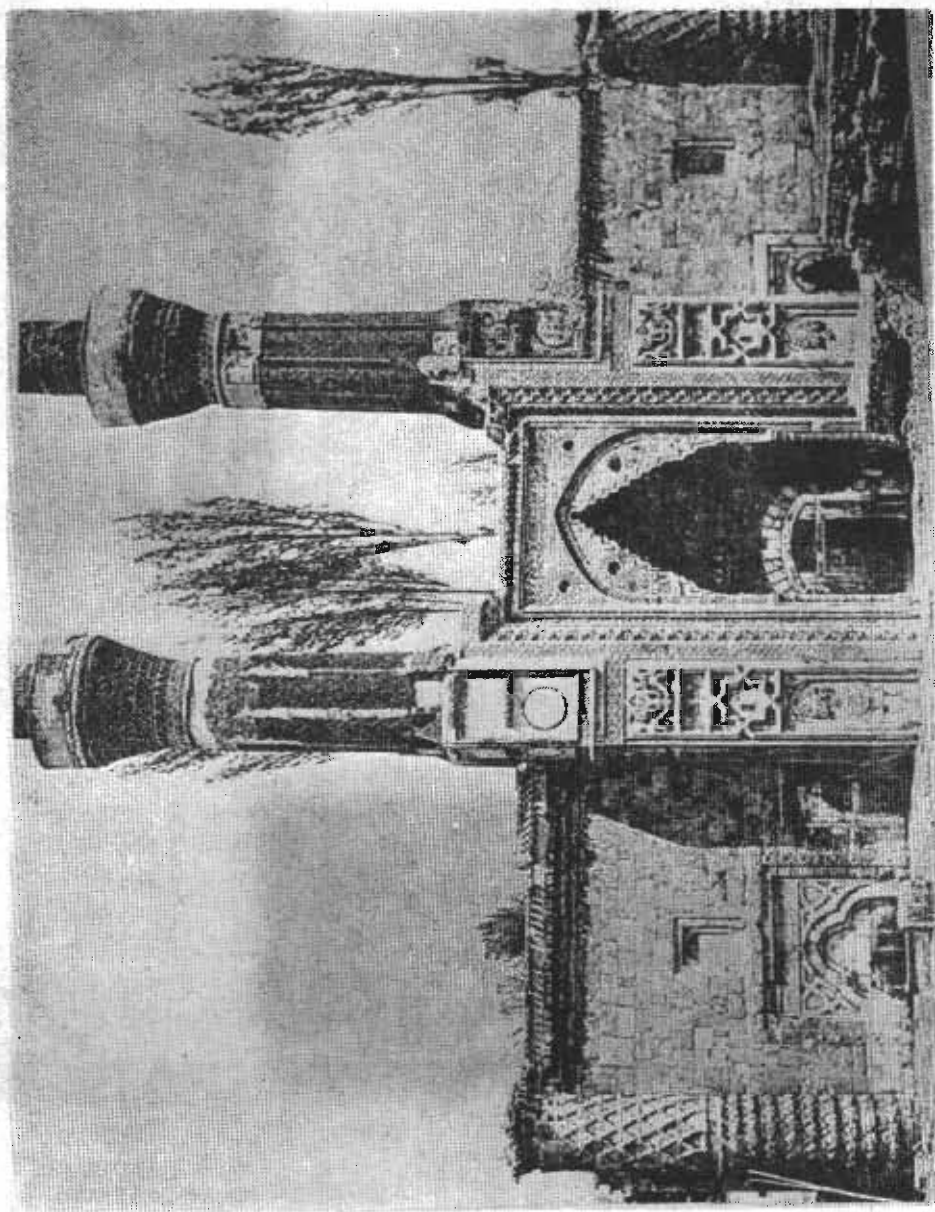
Res. 19 — Hakani Türk hükümdârlarından Arslan Hanın M.1127 de Buhârâda yaptırdığı Uluğ Minâr. Bkz. Esin, «Kara-hanlılar».



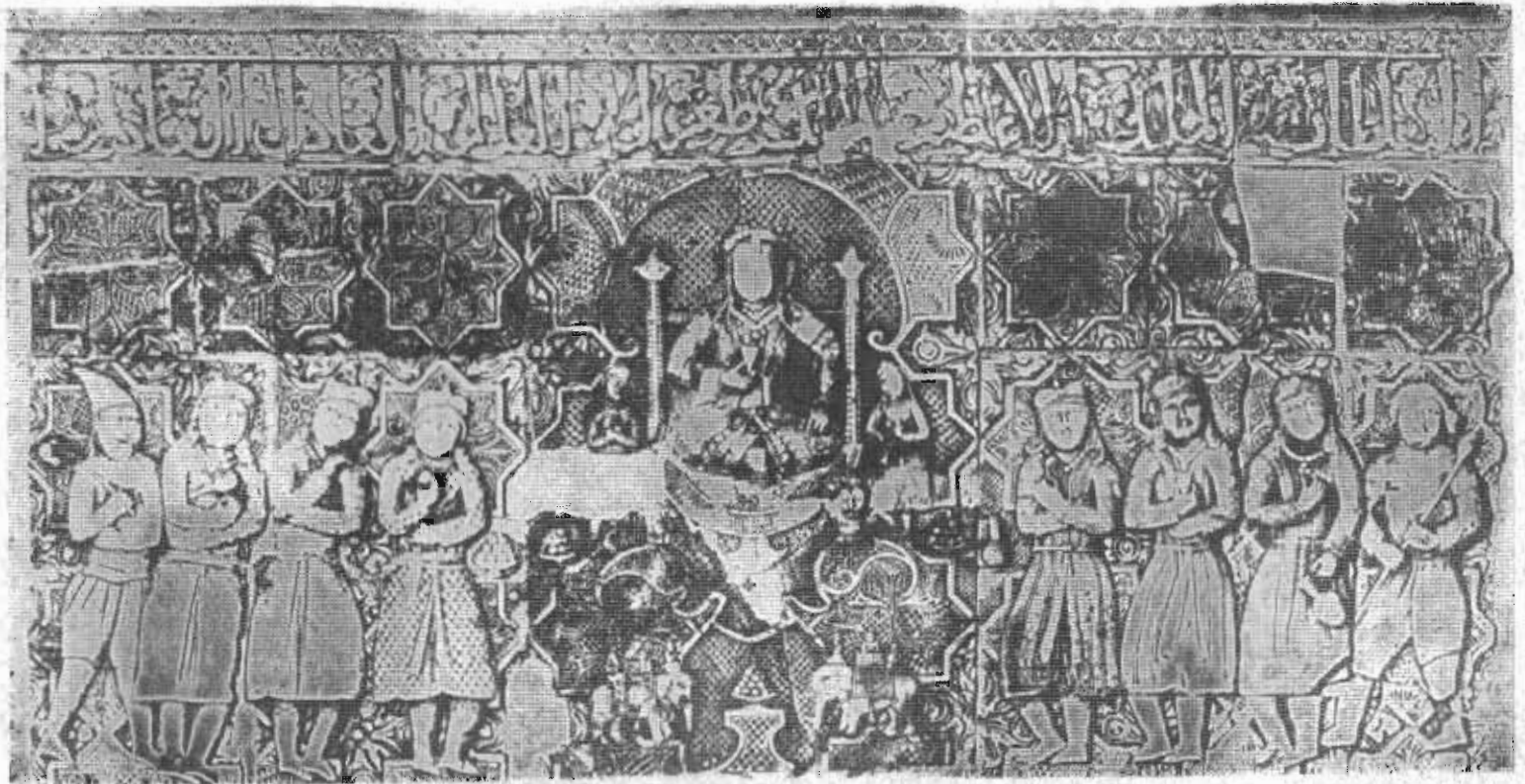
Res. 20 — Tirmiz yakınında M. 1107 târihli Car-kurgan minâresi. Bkz. Esin, «Kara-hanlılar».



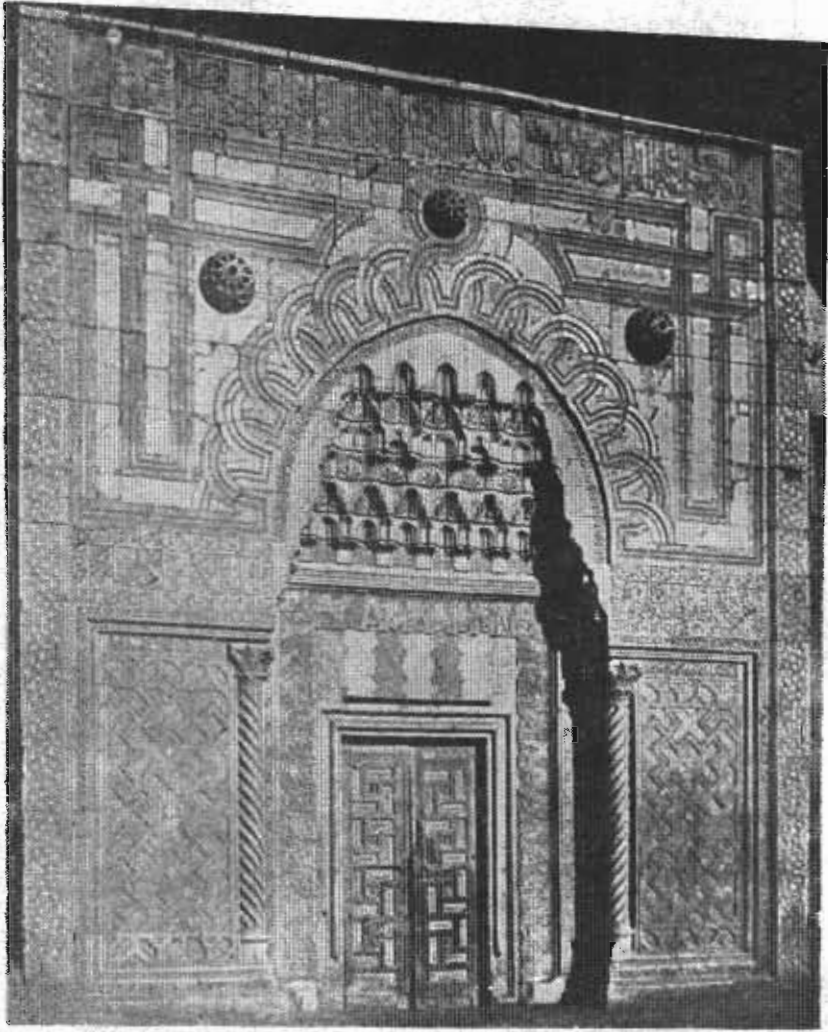
Res. 21 — Selçuklu Sultanı II. I Keykâvüs kızı Hvand Fatma Hatunun Erzurum'da H. 666/1246 sıralarında yaptırdığı Çifte minâreli Medrese. Bkz. Konyalı, 345.



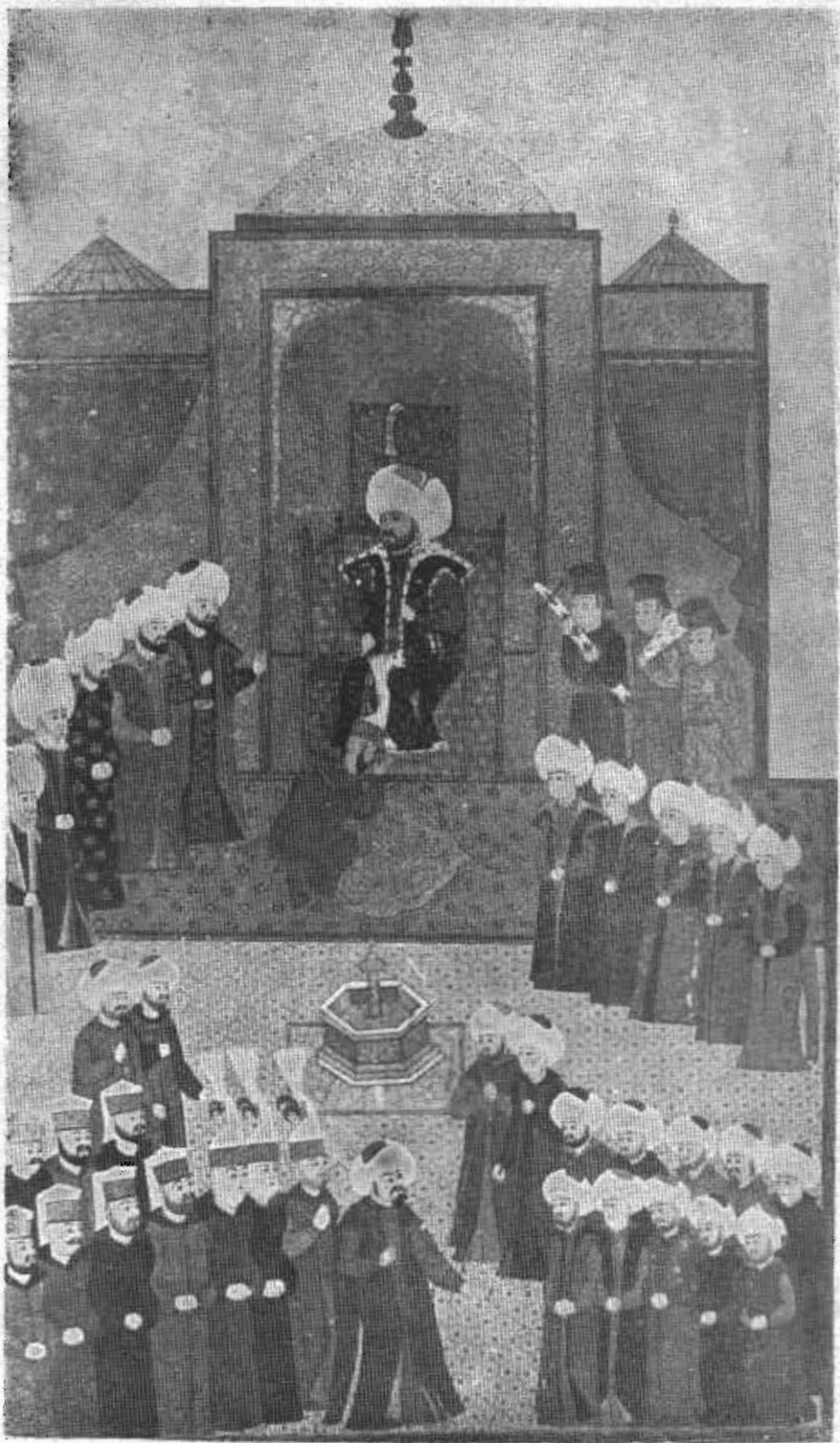
Res. 22 — Sivas'da 1271 târîhli Gök-Medrese.



Res. 23 — Rey'de bulunmuş ve Selçuklu Sultanı Tuğrul'ın (Tuğrul II?) tahta çıkışını tasvir eden stuk levha. Pennsylvania Museum of Art. Taht altındaki yazı.



Res. 24 — Konyada 1251 târihli Karatay Medresesinin âbidevi kapısı



Res. 25 — H.987-92/1579-84 târifli türkçe yazma *Hünernâme*'de (Topkapı Hazîne, 1523) Sultan Mehmed II Fâtih'in tahta çıkışını gösteren resim.



Res. 26 — Mimar Sinan'ın Edirne'de H. 976-82/1568-74 arasında inşa ettiği II. Selim Câmii.

BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR

A: Ankara

AA: Alma-ata

K. Akışev,

1 — «Esik»: «Esikten tabılğan eskertkiş», *Julduz* 11 (AA, 1974).

2 — «Issık»: «Kurgan Issık», *V glub' vekov* (AA 1974).

AM: *Asia Major*

R. Arat,

Eski Türk şiiri (A. 1965)

M. Ârif,

Binbir hadîs-i şerîf şerhi (I. H. 1319).

B: Berlin

W. Barthold,

1 — *Christentum: Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien* (Tübingen 1901)

2 — *Turkestan down to the Mongol invasion* (London, 1928).

3 — *Turkestan (rusca); Turkestan v epoxu Mongol'skago naşestviya* (M. 1900).

Buhârî,

Tecrid-i sarîh ve tercemesi A. Naim - A. Zebîdî - K. Miras bask. Diyânet İşleri Neşr. No. 40 (İst. H. 1346).

A. Caferoğlu,

Uygur sözlüğü (I. 1938)

E. Chavannes,

1 — *Documents sur les Turcs Occidentaux et Notes additionnelles* (St. Petersbourg, 1903).

2 — *TP* (1905): «Les Pays d'Occident d'après le Wei-li», *TP*, II/6 (1905).

G. Clauson,

- 1 — *AM XVIII/2*: «Turkish philology in Hungary, *AM XVIII/2* (London 1973). *Dictionary*.
- 2 — *An etymological dictionary of pre-Thirteenth century Turkish* (Oxford 1962).
- 3 — «Turk, Mongol, Tungus», *AM N.S. VIII/1* (London 1960).

A. Devlet,

«Bölşaya Boyarskaay pisanitza», *SA* (M. 1965/3).
Does.: bkz. Chavannes, *Documents*...

W. Eberhard,

- 1 — *Çin Târîhi* (A. 1947).
- 2 — *Şimâl: Çinin şimâl komşuları* (A. 1942).
- 3 — *Toba: Das Toba Reich Nordchinas* (Leyden 1949).

E. Esin,

- 1 — «The Turkish *bakşı* and the painter Muhammad Siyâh Kalam», *Acta Orientalia*, XXXII (Copenhaguen, 1970).
- 2 — «BMTS»: «Burkan ve Mani dînleri çevresinde Türk sanatı», *TKEK II/1a* (I. 1972).
- 3 — «Butân-i Halaç» *TM XVII* (I. 1972).
- 4 — «Central Asian written records», *Liber Librorum* (London 1972).
- 5 — «Fârâbî'yi yetiştiren Kengeres kültür çevresi», *ITD*, VII (I. 1976).
- 6 — «Farhar-i Halluh», *TM XVIII* (1976).
- 7 — «Kara-hanlıkların İslâmî âbideleri», *VI. Türk Tarih Kongresi bildiri-leri* (Ankara 1967).
- 8 — «Kökşibagan», *TK 98* (A. Aralık 1970).
- 9 — «Manichean»; «Notes to the Manichean paintings of Eastern Turkestan», *Comms. to the VIth Congress of Iranian art* (Teheran 1976).
- 10 — «Mêng-sün»: «Doğu Türklerinin ecdâdından Tsü-k'ü Mêng-sün (M. 367-433). devrinde san'at» *Türk Kültürü* 100 (Ankara, Şubat 1971).
- 11 — «Muyanlık», *Türk Tarih Kurumu Malazgird Armağanı* (A. 1973).
- 12 — «Ordug», *Ank. Un. D.T.C. Fak. Tarih Araştırmaları Dergisi*. VI/12-11 (A. 1972).
- 13 — «Ötüken-yış», *N. Atsız Armağanı* (I. 1976).
- 14 — «Resim»: «İslâmiyetten önce Orta Asyada Türk resim sanatı», *TKEK II/1a* (I. 1972).

- 15 — «Samarra» : «Türk ul-'acem'lerin eseri Samarra'da Cavsak ul-Hâkânî», *Sanat Târîhi Yıllığı V*, (I. 1973).
- 16 — «Tös and moncuk», *Central Asiatic Journal*, XVI/1 (Wiesbaden 1972).
- 17 — «Turfan», *IA* (1976).
- O. Franke:
- 1 — *Geschichte des chinesischen Reiches* (Berlin 1961).
- 2 — *Tempelinschrift : Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutzahri bei Turfan* (Berlin 1907).
- W. Fuchs,
- «Huei-Ch'ao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentralasien um 726», *Sitzungber. der Preussischen Akad. d. Wissenschaften* (Berlin 1938).
- A. von Gabain,
- 1 — *Chotscho : Das uigurische Königreich Chotscho (850-1250)* (Berlin 1961).
- 2 — «Literaturen» «Zentralasiatische Türkische Literaturen», *Handbuch der Orientalistik I, Turkologie* (Leiden 1963).
- A. Gavrilova,
- Mogil'nik Kudirge* (M. 1965).
- A. Grünwedel,
- Altbuddhistische Kultstaetten in Chinesisch Turkestan* (B. 1912).
- L. N. Gumilev,
- Drevnie Turki* (M. 1967).
- M. Hamidullah,
- Le Prophète de l'Islam*. (P. 1959).
- H. W. Haussig,
- «Eski Türk boylarının siyasi taksimi», I. Türkoloji Kongresine (1973) tebliğ, baskıda.
- J. R. Hamilton,
- 1 — *Les Ouighours à l'époque des Cinq Dynasties* (P. 1955).
- 2 — «Toquz Oğuz et on-Uygur», *Journal Asiatique* 661 (P. 1970).
- I: İstanbul
- IA: *İslâm Ansiklopedisi*
- Ibn Havkal,
- La Configuration de la terre (Şurat al-arz, tercümesi)*, J. H. Kraemers G. Wiet (P. 1964).

- Ibn Hurdâzba,
Al-masâlik va'l mamâlik (Leiden 1889).
- H. İnalcık,
 «Kırım», *IA* (I. 1955).
- Istoriya Tuvi* (M. 1964)
ITD: Islâm Tedkikleri Dergisi
- İ. Kafesoğlu,
 «Melikşâh», *IA* (I. 1957).
- Karşî (Cemâl),
Mulhakât us-surah, Barthold, *Turkestan* (rusca), I, 128-35.
- Kâşgarî (Mahmûd),
 - *Al-divân-u lûgât it-Turk*, B. Atalay bask. (A. 1941-43).
- S. P. Kiselev,
 «Drevnyaya istoriya yujnoy Sibiri», *Materiali i issledovaniya po arxeologii SSSR*, no 9 (M. 1949).
- S. G. Klyastorniy,
 1 — *Pamyatniki : Drevnsturskie runiceskie pamyatniki* (M. 1964).
 2 — «Turk»: «Problemy ranney istorii plemeni Turk (A-şi-na) Novoe v Sovietskoy arxeologii» (M. 1965).
- S. G. Klyastorniy - V. A. Livşitz,
 «Sogdiskaya nadpis' iz Buguta», *Strany i narody Vostoka*, no X (M. 1971).
- A. Kollautz - H. Miyakawa,
Die Jou-jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa (Klagenfurt 1970).
- İ. H. Konyalı,
Erzurum Târîhi (I. 1960).
- A. von Le Coq,
Chotscho (B. 1913).
- J. Legge,
The Texts of Taoism (London 1927).
- Liu Mau Tsai,
 1 — *Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh. bis zum 6. Jh. N. Chr.* (Wiesbaden 1969).
 2 — *Ost-Türken: Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der T'u-Küe (Ost-Türken)* (Wiesbaden 1958).

- M: Moskova
- C. Mackerras,
The Uighur Empire (Canberra 1968).
- I. Martinov,
 «Novie materialı o Tagarsko - Taştıkskix poseleniyax i jılışçax», SA (M. 1973/3).
- G. M. Meredith - Owens,
 «Orta Asya Türklerinde Manihâllik», TKEK II/1a (I. 1972).
- H. B. Nür Muhammedov,
Iskusstvo Kazakstana (M. 1970).
- N. Orkun,
Eski Türk yazıtları (İst. 1936-1941).
- B. Ögel,
 «Doğu Türkleri hakkında vesikâlar ve notlar», *Bülöten* (Ankara, Ocak 1957).
- P: Paris
- E. Pinks,
Die Uiguren von Kanchou (Wiesbaden, 1958).
- O. Pritsak,
 «Kara-hanlılar» - IA (İst. 1955).
- G. A. Pugaçenkova - L. I. Rempel',
Istoriya iskusstv Uzbekistana (M. 1965).
- E. G. Pulleyblank,
 «The consonantal system of old Chinese», I, II, *AM IX* (1-2) (London 1962).
- R. Rolle,
 «Neue Ausgrabungen skythischer und sakischer Grabanlagen», II. Teil (Kazakistan) *Praehistorische Zeitschrift*, Bd 117, (B. 1972).
- SA: *Sovetskaya Arxeologiya*
- G. Schlegel,
Die chinesische Inschrift auf dem Uigurischen Denkmal in Kara-balğasın (Helsingfors 1896).
- K. Shiratori,
 «On the territory on the Hsiung-nu Prince Hsiu-t'u Wang», *Memoirs of the Toyo Bunko*, 5 (Tokyo 1930).

G. Schmitt,

«Wo siedelten nachweislich türkische Staemme im ersten Jh. vor bzw. nach der zeitenwende», «*Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* no 24 (1971).

Slovar': Drevneturskiy Slovar' (Leningrad 1969)

W. E. Soothill - E. Hodous,

A dictionary of Chinese Buddhist terms (Taipei 1968).

A. C. Soper,

1 — *Literary evidence for early Buddhist art in China* (Ascona 1959).

2 — «Northern Liang and Northern Wei in Kansu», *Artibus Asiae* XXI/2 (Ascona 1952).

B. Spuler,

«Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken», *Handbuch der Orientalistik V/5 Altaistik, Geschichte Mittelasiens* (Leiden-Köln, 1966).

O. Suleymanov,

«Jetisudin köne jazaları», *Kazak edebiyatı* (AA, 27-X-1970).

F. Sümer,

Oğuzlar (A. 1967).

Tabarî,

Annales (Leiden 1890)

TK: *Türk Kültürü*

TKEK: *Türk Kültürü El-kitabı*

TM: *Türkiyât Mecmuası*

Z. V. Togan,

1 — *Giriş: Umûmî Türk Târîhine Giriş* (I. 1970).

2 — *Ibn Fadlân's Reisebericht* (Leipzig 1939).

S. P. Tolstov

1 — «Goroda Guzov», *Sovetskaya Etnografiya* (M. 1947/3).

2 — *Scythians of the Aral-sea and Khorezm* (M. 1960).

S. P. Tolstov - M. A. Itina,

«Saki-nizov'yu Sın Darı», *SA*, (M. 1966/2).

TP: *T'oung-pao*.

TTT - W. Bang - A. von Gabain,

«Türkische Turfan-Texte», *Sitzungenber. d. Preuss. Ak. d. Wiss.* 1929 (I,II); 1930 (III,IV); 1931 (V), 1936 (VII).

- O. Turan,
«Süleyman-şah Ibn. Kutalmış», *IA* (I. 1970).
- Turkestan*: bkz. Barthold.
- H. Yule,
The Book of Ser Marco Polo (Edinburg 1929).
- Yûsuf Hâss Hâcib,
Kutadğu-bilig, R. Arat bask. (İstanbul 1947).
- A. X. Xalikov,
«Maklaşevskaya vsadnitza», *SA* (M. 1971/1).
- H. Zimmer,
Philosophies of India (London 1953).

İSLÂMÎ İLİMLERDE İSRÂİLİYYÂT YÂHUT GAYR-İ İSLÂMÎ MENŞELİ RİVÂYETLER

Yazan :

Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Çeviren :

Dr. İbrahim CANAN

Pakistan'ın büyük âlimlerinden Lahorlu Prof. Syed Abdullah'ın doğumunun 70. sene-i devriyesi (5 Nisan 1976) armağanı.

İslâmın şu görüşünü hepimiz biliriz : Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (Allâh'ın selâmı her ikisinin de üzerine olsun) kadar cihânşümûl ve ebedî olan tek din mevcuttur. İslâmiyyet, bu aynı dinin bir nevi ihyâsı ve yenilenmesinden başka bir şey değildir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm arada gelip geçen bu peygamberlerin ve onlara tâbî olan milletlerin târihini anlatmak yerine bu târihleri sâdece bir hatırlatıp geçer. Hâliyle müslümanlar, bilhassa Hz. Peygamber (Aleyhisselâm) devrinden sonra, Kur'ân'ın bu çok özlü ifâdesi karşısında meraklarını yenemiyorlar ve eski çağlara âit bilgi noksanlıklarını telâfi edebilmek için her çâyeye baş vuruyorlardı. Gerçi gelip geçen bütün peygamberler hakkında bilgi edinmek gibi aşırı bir arzuya düşmüyorlardı. Bilhassa Kur'ân'da ismi geçen şahıslar hakkında biraz fazla mâlûmât elde etmek istiyorlardı. Birinci plânda, her yerde elde edilebilecek olan, Kitâb-ı Mukaddes vardı, Mecûsî ve Sâbiîlere müteallik kaynaklar nisbeten daha az yayılmış, daha az iştihâr etmişti.

Kur'ân-ı Kerîm'e, Allâh'ın kelâmı ve vahyi olarak inanan bir kimse için zâhirî bâzı güçlükler mevcuttu : Kur'ân, bâzı âyetlerinde Yahudîlerin kendi mukaddes kitaplarında tahrîflerde bulduklarını ifâde ederken (1) diğerk bâzı âyetlerinde de elde mevcûd

(1) Kur'ân, Nisâ, 4,46; Mâide, 5, 13, 41; Bakara, 2, 75.

Kitâb-ı Mukaddes'in bir kısım âyetlerini aynen zikreder. Şu misâlde olduğu gibi :

«Ve biz orada (Tevrat'da) onlar (Yahûdiler) için, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılıktır diye) emrettik. Yaralar için de kısâs vardır» (2).

Hattâ Kur'ân : «...Söyle: (Ey Yahûdiler) eğer doğrucular iseniz Tevrat'ı getirin de onu okuyun» (3) diyecek kadar ona yer verir.

Kur'ân mütemâdiyen, kendisini Tevrât'ın bir tasdikcisi olarak da takdim eder (4).

Muhtemelen Kur'ân'da gelen bu âyetlerin karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan müşkilât Hz. Peygamber (Aleyhisselâm) zamanında mevzubahs edilmemiştir. Bu da her âyetin kendi muhtevâsı içerisinde müstakillen anlaşılmuş olmasından ileri gelmiştir. Zira böyle yapınca âyetler tam bir itminân sağlıyordu: Kitâb-ı Mukaddes'in bâzı kısımları itimâda şâyândır, tamâmı değil. Kur'ân-ı Kerîm bu husûsu bâzan (Kitâb-ı Mukaddes'de gelenin zıddına olarak târihi bir vakanın gerçek vechini vermek sûretiyle) zımnen belirtiyor, bâzan da şu âyette olduğu gibi açıktan açığa beyân ediyordu :

«Şeytanların : Süleymân'ın mülk (ü saltanat ve nübüvvet)i aleyhine uydurub tâkib ettikleri şeylere (yalanlara) uydular. Halbuki Süleymân aslâ kâfir olmadı, fakat o şeytanlar kâfirdirler...» (5). Bu husûsa tekrâr döneceğiz.

Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) davranışı da Kur'ân'ınki gibi idi. O da hiç bir zaman Ashâb arasında bir müşkülât, bir merâk tahrik etmedi. Onlar zâten Kur'ân ve Sünnette tezâd arayan değil, her şeyi yerli yerine koyan kimselerdi.

Bâzı hâdiseler, Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) bu husûstaki davranışı hakkında bize bir fikir verebilir :

a) Bir gün, Hz. Ömer, Medîne Yahûdilerini Kitâb-ı Mukaddes okurken işitir —(Okunan kısım belki Mezmûrlar, belki de ahlâkî bir başka kısımdı, râvî burayı açıklamıyor)—. Bu parça Hz. Ömer'in (Radiyallahu anh) o kadar hoşuna gitti ki Yahûdi-

(2) Kur'ân, Mâide, 5, 45; Tevrat, Çıkış 21, 45-5; Levililer, 24, 17-20.

(3) Kur'ân, Âl-i İmrân, 3, 93.

(4) Kur'ân, Bakara, 2, 89 vs. Yirmiye yakın yerde.

(5) Kur'ân Bakara, 2,102; Tevrat için bak: 1. Kırallar. 11,7 ve devamı.

lerden bu parçayı kendisine yazmalarını ricâ etti. Sonra onu alarak Hz. Peygamber'e (Aleyhisselâm) götürdü. Her ikisinden de istifâde etmeleri için müslümânların Kur'ân'la birlikte Kitâb-ı Mukaddes'i de okumalarını teklif etti. Muhtemelen, daha Hz. Peygamber'in cevâbını bile beklemeden elindeki parçayı okumaya başladı. Bu, Hz. Ömer'e o kadar te'sîr etmiş, o kadar heyecanlandırmış ve kendisinden geçirmiş olmalı ki, Ömer, Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) aksülameline dikkat bile etmiyordu. Hz. Peygamber'in (Aleyhisselâm) vech-i mubâreklerinin rengi gittikçe değişiyordu. O kadar ki cemâatten birisi dayanamayarak bağırdı: «Yâ Ömer, Hz. Peygamber'in (A.S.) yüzünün rengini görmüyor musun (ne kadar değişti)?». Hz. Ömer durdu, özür diledi ve: «Allâh ve Resûlü bize kâfidir» dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (A.S.) söz aldı ve «Eğer Hz. Mûsa şimdi hayâtta olsaydı beni tâkipten başka bir şey yapmak ona helâl olmazdı, (onun risâleti bitmiştir, şu ânda benimki hâkimdir) (6) dedi. Abdürrezzak'ta gelen şu müteâkip rivâyete (7) bakınca Hz. Ömer'in (Radiyallâhu anh) Kitâb-ı Mukaddes'ten bir parçayı, âlime kızı Hafsa'ya (R.A.) teslim etmiş olabileceği akla egliyor: «Hz. Peygamber'in (A.S.) zevce-i pâkleri, Resûlullah'ın yanına, kürek kemiği üzerine yazılmış, Hz. Yûsuf'un hikâyesini anlatan (8) bir parça getirdi ve okumaya başladı. Hz. Peygamber'in (A.S.) vech-i mubâreklerinin rengi değişti ve Hz. Hafsa'ya (R.A.): «Ben aranızda iken Hz. Yûsuf gelse ve siz de beni terketseniz, dalâlete düşmüş olursunuz» dedi.

b) Abdullâh İbnu Amr İbni'l-Âs anlatıyor: «Bir gün rüyâmda gördüm ki parmağımın birinde erimiş tereyağı, diğerinde bal vardı, ben de onları yalıyordum. Ertesi gün rüyâmı Hz. Peygamber'e (A.S.) anlattım. Şöyle tâbir etti: «Sen iki kitâbı da okuyacaksın, Kur'ân'ı da, Tevrat'ı da». Râvî ilâve ediyor: Gerçekten o, her ikisini de okuyordu» (9). Abdullâh Süryânîceyi (İbrânîce?) de öğrenmişti (10). Eğer Yahûdî mühtedilerden Abdullâh İbnu Selâm'a da aynı şeyi yapmaya müsâade etmişse bu hayretimizi mücib olmamalı: «Bir gün Kur'ân bir gün Tevrât oku» (11).

(6) Bak: Dârimî, Mukaddime 39; Abdurrezzâk, Musannaf, Nu: 10163, 10164, 19213; İbnu Hanbel ve pekçok diğer kaynaklar.

(7) Abdurrezzâk, Nu: 10165.

(8) Bu hikâye Tevrat'ta (Tekvîn, 35,50) mevcuttur.

(9) Ahmed İbnu Hanbel, Nu: 7067.

(10) İbnu Sa'd, Tabakât, 4/ii, s. 11.

(11) Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, 1,26.

c) Bir gün Hz. Peygamber'e (A.S.) Yahûdilerden zinâ yapmış olan bir erkekle bir kadını getirdiler. Hz. Peygamber (A.S.) yahûdilere «bu durumda tatbîk ettiğiniz cezâ nedir?» diye sordu. Şu cevâbı verdiler : «Biz böylelerinin yüzünü siyâha boyar, (eşeğe ters bindirilmiş olarak sokaklarda dolaştırmak sûretiyle) halka teşhîr ederiz». Bu cevâp üzerine Resûlullah (A.S.) : «Tevrat'ı getirin ve sözünde doğru kimseler iseniz onu okuyun» buyurdu. Tevrat getirildi. Yahûdiler, aralarından îtimâd ettikleri birisine : «Hey tekgöz oku şunu» dediler. Adamcağız okumaya başladı. Belli bir yere gelince parmaklarıyla kitabın bir kısmını kapadı. Cemâatte hâzır bulunan Abdullâh İbnu Selâm : «Çek elini» diye bağırdı. Yahûdi elini kaldırıncâ altında zinâ edenlerin recmedileceğine dâir âyet gözüktü. Bunun üzerine Yahûdiler : «Ey Muhammed (A.S.), her ikisi de recm edilmek zorundaydılar, ancak, biz aramızda bu âyeti gizlemeyi âdet edindik» dediler. Hz. Peygamber (A.S.), her iki mücrimin de recmedilmesini emretti ve emir derhâl icrâ edildi». Râvî İbnu Ömer, ilâveten : «Ben adamcağızın, kadını atılan taşlardan korumaya çalıştığını gördüm» der (12).

Bir İslâm devletinde Yahûdî tebâaya, Kitâb-ı Mukaddes'in bu tatbîkinin sebebini anlamak için Kur'ân'ın şu emirlerine bakmak lâzımdır :

«Alabildiğine yalanı dinleyenler, haram yivenlerdir onlar. (Ey Muhammed) eğer (Yahûdiler) sana gelirlerse ister aralarında hükmet, ister onlardan yüz çevir. Şâyet kendilerinden yüz çevirirsen sana hiçbir şeyle zarar yapamazlar. Eğer hükmedersen aralarında adâletle hükmet. Çünkü Allâh adâlet sâhiplerini sever. Hem içinde Allâh'ın hükmü yazılı olan Tevrat yanlarında bulunup dururken nasıl oluyor da senin hükmüne hakemliğine mürâcaat ediyorlar ve sonra da bunun (bu hükmün) arkasından yine yüz çevirip gidiyorlar. Onlar (hiçbir şeye) inanan kimseler değildir.

«Şüphesiz ki Tevrat'ı biz indirdik ki Onda bir hidâyet, bir nûr vardır. Kendisini Allâh'a teslîm etmiş olan (İsrâil) Peygamberleri Yahûdilere (âid dâvâlarda) onunla hükmederlerdi. Âlimler, Fakîhler da Allâh'ın o kitâbını hıfza memûr oldukları için (yine hükümlerini onunla verirlerdi). Hepsi de onun (Allâh tarafından

(12) Buhârî, 61,26; 97,51; İbnu Hişâm, Sîret 395-5; Mes'ûdî, Tenbih 274; Ebû Dâvûd 37,26; Beyhakî, Sünenu Kübrâ 8,231; Bak: Tevrat, Levililer 20,10-12; Yuhannâ 8,3-5.

gönderilmiş olduğu) üzerinde (bilittifak) şahid idiler. O hâlde (ey yahûdiler) siz insanlardan korkmayın, benden korkun. Benim âyetlerimi az bir bahaya (hasîs menfaatlara) satmayın. Kim Allâh'ın indirdiği (hükümlerle) hükmetmezse işte onlar kâfirlerin tâ kendileridir.

«Biz onda (Tevrat'da) onların üzerine (şunu da) yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılıktır. Hülâsa bütün) yaralar birbirine kısâsdir. Fakat kim bunu (bu hakkını) sadaka olarak bağışlarsa o, kendisine (günâhına) kefâret (onun yarlığanmasına vesîle) dir. Kim Allâh'ın indirdiği (ahkâm) ile hükmetmezse onlar zâlimlerin tâ kendileridir.

«Arkadan da bu peygamberlerin izlerince Meryem oğlu İsâ'yı —kendinden evvelki Tevrât'ın bir tasdikcisi olarak— gönderdik. Ona da içinde bir hidâyet, bir nûr bulunan İncil'i —ondan evvelki Tevrât'ın bir tasdikcisi ve takvaa sâhipleri için bir hidâyet ve öğüd olmak üzere— verdik. (Ve dedik ki:) «İncil saahibleri Allâh'ın, onun içinde indirdiği (hükümler) le hükmetsin. Kim Allâh'ın indirdiği (ahkâm) ile hükmetmezse onlar fâsıkların tâ kendileridir».

«(Habîbim) Sana da hak olarak kitâb'ı (Kur'ân'ı) —kendinden evvelki kitâbları tasdik edici (ve doğrultucu) ve ona karşı bir şahid olmak üzere— gönderdik. O hâlde (bütün ehl-i Kitâb) aralarında Allâh'ın sana indirdiği ile hükmet, sana gelen hakikatten (dönüp de) onların hevâ (ve heves) lerine uyma. (Ey Mûsâ'nın, İsâ'nın, Muhammed'in ümmetleri) sizden her biriniz için bir şeriat, bir yol tâyîn ettik. Eğer Allâh dileseydi (topunuzu bir şerîata tâbi) bir tek ümmet yapardı. Fakat O, size verdiği (muhtelif şerîatlar dâiresinde) sizi imtihân etmek için (ayırdı). Öyle ise hepiniz hayırlı işlerde birbirinizle yarış edin. Zâten topunuzun en son dönüp gelişi Allâh'adır. Artık; O, hakkında ihtilâf etmekte olduğunuz şeyleri size (orada) haber verecektir.

«(Ve şu emri indirdik:) Aralarında Allâh'ın indirdiği vech ile hükmet, onların keyiflerine uyma, Allâh'ın sana indirdiği (hükümlerin) bir kısmından seni sapıtacaklar diye kaçın onlardan. Eğer onlar (indirilen hükümleri kabûlden) yüz çevirirlerse bilki Allâh, günahlarının (yalnız şu) biri (veyâ şu yüz çevirmeleri) sebebiyle bile kendilerini mutlaka musîbete uğratmak istiyordur. İnsanlardan birçoğu muhakkak ki Allâhın emrinden dışarı çıkanlar (gürûhu) dur.

«Onlar hâlâ câhillik (devri) nin (o kötü) hükmünü mü arıyorlar? Şübhesiz bir kanâate sâhip olacak bir kavm indinde hükümü Allâh'tan daha güzel olan da kimdir?» (13).

Kur'ân-ı Kerim'in bu mühim ve uzun bölümü, İslâm devletinde idârî, kazâî, adlî ve cemâatler arası hayâtı tanzîm eder ve tasrîh eder ki: İslâm devleti içerisinde mevcut her bir azınlık cemâate kazâî ve adlî muhtâriyyet vermek gerekmektedir. Kezâ Yahûdiler Tevrâtı, Hıristiyânlar İncili tatbîk etmelidirler (aksi takdirde Allâh'ın cezasına mârûz kalacaklardır), Bu gayr-i müslimler müslümân mahkemelerde murâfaaya mecbûr değillerdir, fakat kendiliklerinden murâcaat edecek olurlarsa, bu takdirde onlara kendi kaanûnlarını tatbîk etmek gerek ve böyle davranmak, Hz. Muhammed (A.S.) dâhil bütün peygamberlerin vazifesidir. Bu umûmî kaaide sebebiyledir ki Hz. Peygamber (A.S.) kendisine çıkarılan Yahûdî çiftine Kitâb-ı mukaddes'in kaanûnunu tatbîk etti, yine bu kaaidenin bir sonucu olarak İslâm devletlerindeki gayr-i müslim tebâa, asırlar boyu, tam bir kazâî-adlî muhtâriyetten istifâde ettiler.

d) Enes'in bir rivâyetine göre: «Bir Yahûdî, bir kadının başını iki taş arasında ezmişti. Hz. Peygamber (A.S.) kadına «sana bunu kim yaptı» diye sordu ve falanca mı, falanca mı diye birçoklarının isimlerini saydı. Bir Yahûdînin ismi zikredilince kadıncağız başıyla tasdik işâretinde bulundu. Derhâl tevkîf edilen Yahûdî, suçunu îtirâf etti. Hz. Peygamber (A.S.) de yahûdînin başının iki taş arasında ezilmesini emretti» (14). Bâzı tasrîhâta göre öldürülen kadın bir arabtı. Şu hâlde ihtilâf ve şikâyet hâlinde müttehem kaanûnu tatbîk edilmelidir. Müslümanların, Kitâb-ı Mukaddes olsun, başka olsun, yabancı kaanûnları incelemesi için bir diğer sebep de şu hâlde, hükmedici durumda islâm mahkemeleri olduğu zaman onları tatbîk edebilmektir. Büyük hukukcu İmam Muhammed eş-Şeybânî, mütemâdiyen, müslümân hâkimler tarafından tatbîk edilen yabancı kaanûnlardan bahseder (15).

Hz. Peygamber (A.S.) zamanında cereyân eden bu birkaç hâdise gösteriyor ki İslâm, Kitâb-ı Mukaddes'i nazârî olarak, Allâh

(13) Kur'ân, 5,42-50.

(14) Buhârî, 44,1, Nu : 4; Taberî, Tefsîr, 5, 127.

(15) Meselâ bak; Sarahsî, Şerhu Siyeri'l-Kebîr, 4,32-40, 67, 151, 201, 231, 284 vs; Kezâ Benim eserim olan: Muslim Conduct of State 252.

tarafından vahyedilmiş bir kitâb olarak kabûl etmekle kalmaz, amelî hayâtta, birçok pratik maksadlar için onu kullanmak ihtiyâcını duyar. Buna, daha az icbârî olmayan bir diğeri ihtiyâc daha ilâve edebiliriz : Kur'ân-ı Kerîm pek çok defa, ister Kitâb-ı Mukaddes olsun, ister bunda geçen peygamberlerden herhangi birinin sözleri olsun zikretmektedir. Müslümân müfessirler bunları araştırmak zorundadır. Kur'ân'ın bu atıflarını hafife alıp görmemelikten gelemeler. Zira sâdece bu araştırma eski kitâblara olan ihtiyâca yeterli delil getirecektir. İşte birkaç misâl :

a) Biz onda (Tevrât'da) onların üzerine (şunu da) yazdık : «Cana can, göze göz..» (16). Tevrât'dan da şunu okuyabiliriz : «Fakat zarar olursa, o zaman can yerine can, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin» (17).

Kezâ, kısas için, Levililer'de de şunu okuruz : «Ve bir kimse bir adamı vursa mutlaka öldürülecektir. Ve bir kimse komşusunu sakatlırsa kendisine de yaptığı gibi yapılacaktır; kırık yerine kırık, göz yerine göz, diş yerine diş olmak üzere, adamı nasıl sakat etti ise kendisine de öyle edilecektir» (18).

b) «Andolsun Tevrat'tan sonra Zebûr'da yazmışsınız ki arza (ancak) sâlih kulların mîrâsı olur» (19). Eğer Kitâb-ı Mukaddes'i tedkik edecek olursak. Mezmûrlar'da atıf yapılan kısmı görürüz : «Sâlihler yeri mîrâs alır, ve onda ebediyyen otururlar» (20).

c) Kur'ân iki defa, Hz. İsa'nın kendisinden, «Allâh'ın kulu» olarak bahsettiğini zikreder : «Ne Mesîh, ne en yakın melekler Allâh'ın kulu olmaktan aslâ çekinmezler» (21). Kezâ : «(İsa gelip) dedi ki : «Ben hakikat, Allâh'ın kuluyum. O, bana kitâb verdi, beni peygamber yaptı» (22). Şimdi Matta İncilini okuyalım : «...Ve İsa, kendisini belli etmesinler diye, onlara tenbîh etti, tâ ki İsa'ya Peygamber vâsıtasıyla söylenen söz yerine gelsin : «İşte benim seçtiğim kulum, canımın kendisinden râzî olduğu sevgilim... (23)

(16) Kur'ân, 5,45.

(17) Çıkış, 21,24-5.

(18) Levililer 24,17-20.

(19) Kur'ân, Enbiyâ, 21,105.

(20) Mezmûrlar 37,29.

(21) Kur'ân, Nisâ, 4,172.

(22) Kur'ân, Meryem, 19, 30.

(23) Matta, 12,16-18.

İşâya'ya yapılan atıf : «İşte kendisine destek olduğum kulum; canımın kendisinden râzı olduğu seçme kulum» (24). Şurası muhakkak ki, Matta'dan okuduğumuz atıf görünüşe göre Hz. İsa'nın sözü değil, bu İncili kaleme alan kâtibin sözüdür. Fakat burada asıl dikkat çekmek istediğimiz nokta, Hıristiyanların bile Hz. İsa'nın Allah'ın kulu olduğuna inanmaları (gerektiği) hususudur. Peygamber terimine gelince, İnciller bunu da, tereddüd etmeden, Hz. İsa hakkında kullanmaktadırlar. Meselâ Matta'da : «Ve kalabalıklar : Galile'nin Nâsıra şehrinden İsa Peygamber budur, dediler». «Ve onu tutmak istedilerse de, halktan korktular, çünkü onlar İsa'yı Peygamber sayarlardı.» (25) denmektedir. Kezâ Luka'da da : «Herkesi korku aldı, ve: aramızda büyük bir peygamber çıktı; ve: Allâh kendi kavmini ziyâret etti, diyerek Allâh'a hamd ediyorlardı» (26) âyetini okuyoruz. Hattâ Hz. İsa da kendisine Peygamber demektedir : «İsa onlara dedi : ...Bununla beraber bugün ve yarın ve ertesi günü yoluma gitmeliyim, zira bir peygamberin Yerusâlimden (Kudüs) dışarda öldürülmesi olamaz» (27). Kezâ Matta'da da : «İsa onlara dedi : Bir peygamber kendi memleketinden ve evinden başka yerde itibârsız değildir» (28), âyeti mevcuttur.

Hız. İsa'nın havâîleri de, kendisini, **çarmıh hâdisesinden** sonra, peygamber diye adlandırmışlardır. Zirâ Lûka'da okuduğumuza göre çarmıh hâdisesinden sonra, Hz. İsa kendisini bildirmeksizin havâîlerinden iki tanesine yaklaşarak onlara niçin üzgün olduklarını sorar ve şu cevâbı alır : «Allâh'ın ve bütün halkın indinde işte ve sözde kudretli bir peygamber olan Nâsıralı İsa...yı çarmıha gerdiler» (29).

Kurân-ı Kerim'i müdâfaa edenlere terettüb eden bir vazife olarak hasseten mühim bir sebep daha var : Kurân-ı Kerim, bir çok kereler, Yakûdî ve Hıristiyanların çözemedikleri münâkaşaları hallettiğini ifâde eder. Meselâ :

i) «Bu Kitâbı sana (başka bir hikmetle değil) ancak hakkın-

(24) İşaya, 42,1.

(25) Matta, 21,11 ve 46.

(26) Luka, 7,16.

(27) Luka, 13,33.

(28) Matta, 13,57.

(29) Luka, 24, 19-20.

da ihtilâf ettikleri şeyleri açıkca anlatmak için ve îmân edecek herhangi bir kavme bir hidâyet ve rahmet olarak gönderdik» (30).

ii) «Şüphesiz ki bu Kur'ân, İsrâil oğullarına, hakkında kendilerinin ihtilâf edegeldikleri şeylerin pek çoğunu açıklar» (31).

Kur'ân-ı Kerim'in ifâdelerinin doğruluğunu tahkik gibi mukaddes bir vazife, ancak Kitâb-ı Mukaddes'i tedkik eden müslümanlarca ifâ edilebilir. Şurası muhakkak ki onlar Hz. Muhammed'in Allah'ın son Peygamberi olarak gelip, öncekilerin yarıda bıraktıklarını tamamlayacağına dâir Tevrat, İncil ve Hattâ diğer dinlerin mukaddes kitâblarında önceden haber verildiğine temâs eden Kur'ân-ı Kerim'in mükrre beyânlarını (32) tahkik hususunda küçük bir gayret gösterdiler. Bu husûs üzerinde fazla durmayacağım. Zirâ kanaatimce, bu husûsî sâhada çok daha yeni araştırmalar yapılması arzuya şâyan ise de şahsen, bir Peygamberin, teblîğ ve tâlimâtının esâsları sebebiyle kabûl edilmesi gerektiğini düşünüyorum, geleceğinin önceden haber verildiği için değil. Fakat Kur'ân-ı Kerim'in, Kitâb-ı Mukaddes'de çözülemeyen ihtilâfları hallettiğine dâir beyânını, başkalarının istihzâlarına son vermek ve bunun boş bir söz olmadığını göstermek için son derece ciddiye alıp, ehemmiyetle üzerine eğilmek gerek. Müslümânların bugün sâhip oldukları imkânlar, Hz. Peygamber (A.S.) zamanındaki seleflerinden ve İslâmın ilk asırlarında yaşamış olan kimselelerden kıyaslanamayacak kadar daha çoktur. Avrupa dilleri Yahûdilere âit vesâikin şahâne tercümelerine sâhip ve bu dilleri küçüklüğünden itibâren öğrenmiş olan müslümanların sayısı ise yüz milyonları bulmaktadır. Bu benim ihtisâs sâham olmamakla berâber, fikrimi söylemek, ve çok zengin bir mahsûl vâdeden keşfi gerekli geniş sâhayı göstermek için birkaç vakaya işâret etmek istiyorum:

a) Kitâb-ı Mukaddes'de geçen Tâlut hikâyesi bizi şaşırtmaktadır. 1) Tâlut, Mitspa'da Allâh'ın irâdesine zıd olarak, kader tarafından kıral tâyîn edilir (33). 2) Yahova, Samüel'e Kıral Saül'ü Tsuf diyârında (kıral olarak) mesh etmesini emreder (34); Halkı

(30) Kur'ân, Nahl, 16,64.

(31) Kur'ân, Neml, 27,76.

(32) Bak: Kur'ân, Âli İmrân, 3,81; A'râf 7,157; Şuarâ, 26,196; Feth, 48,29; Saf, 61,9.

(33) Bak: 1. Samüel, 8 ve 10,17-27.

(34) Bak: 1. Samuel, 9,5.

filistin zulmünden kurtarmak için (35) basit bir çiftçi olan Saül, Amonîlere karşı, âniden zuhûr eden bir lider olarak, zafer kazanınca Gilgal'da kiral îlân edilir (36).

Prof. Montet, yazmış olduğu Kitâb-ı Mukaddes târihinde itirâf eder : «Bu üç rivâyetin arasını te'lif imkânı yoktur». Kur'ân'ın bu husûstaki hikâyesi ile karşılaştıralım :

«Mûsâ'dan sonra İsrâil oğullarının ileri gelenlerine bakmadın mı? Hani onlar, peygamberlerine : «bize bir hükümdâr gönder (tâyin et) de Allâh yolunda savaşalım demişlerdi. O (da) : «Ya üzerinize bir muhârebe yazılıp (farz edilip) de savaşı tutmayiverirseniz?» demişti. Onlar şöyle söylemişlerdi : «Allâh yolunda niye savaşmayalım? Hem hakikaten yurtlarımızdan çıkarıldık, hem evlâtlarımızdan (mahrûm edildik)» Fakat vaktâki uhdelerine savaş yazıldı, içlerinden birazı müstesnâ olmak üzere (muhârebeden) yüz çevirdiler. Allâh çok iyi bilicidir o zâlimleri. Onlara Peygamberleri «Hâkikat, Allâh size bir padişâh olarak Taalût'u göndermiştir» dedi. Dediler ki : Biz hükümdârlığa ondan daha lâyük iken ve ona maldan da bir bolluk verilmemiş iken nasıl olur da bizim başımızda pâdişâhlık onun olabilir?» (Peygamber) dedi : «Şüphesiz Allâh onu sizin üstünüze beğenip seçmiştir. Ona bilgice, vücûdca (kuvvetce) de bir üstünlük vermiştir. Allâh mülkünü kime dilerse ona verir. Allâh (ın rahmeti, ilmi her şeye yaygın ve lütf u keremi) boldur, gerçek bilicidir» (37).

b) Diğer bir mesele Hz. İbrâhim'in oğullarından hangisini kurbân ettiği, İsmâil'i mi, İshâk'ı mı meselesidir. Tekvîn (38) bu husûsta uzun bir hikâye anlatır. Aşağıda vereceğimiz özetler burada bizi ilgilendirir :

«Ve bu şeylerden sonra, vâki oldu ki, Allâh İbrâhim'i deneyip ona dedi... Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshâk'ı al ve Moriya diyârına git, ve orada sana söyliyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdîm et... Ve İbrâhim elini uzattı, ve oğlunu boğazlamak için bıçağı aldı. Ve Rabbin meleği göklerden çağırıp ona dedi: İbrahim İbrâhîm!, o da: ve işte ben dedi. Melek dedi: Elini çocuğa uzatma ve ona bir şey yapma. Çün-

(35) Bak: 1. Samuel, 9,1-10,16.

(36) Bak: 1. Samuel, 11.

(37) Kur'ân, Bakara, 2. 246-7.

(38) Tevkîn, 22,1-18.

kü şimdi bildim ki sen Allâh'dan korkuyorsun ve kendi biricik oğlunu benden esirgemedin. Ve İbrahim gözlerini kaldırp gördü ve işte arkasında bir koç, çalılıkta boynuzlarından tutulmuştu. Ve İbrahim gidib koçu aldı. Ve oğlunun yerine onu yakılan kurbân olarak takdim etti... Ve Rabbin meleği ikinci defa göklerden İbrâhim'e çağırıldı : Zâtım hakkı için yemin ettim, Rab buyurur mâdem ki bu şeyi yaptın ve biricik oğlunu esirgemedin, seni ziyâdesiyle mübârek kılacağım, ve senin zürriyetini, göklerin yıldızları gibi, deniz kenarında olan kum gibi ziyâdesiyle çoğaltacağım.»

Malından ilk artan kısmı Allah'a sunmak beşer cemiyetinin en eski dindâr davranışlarından biridir. Bu, zirâî ürünler için yapıldığı gibi, ehli hayvanlardan alınan ilk yavrular için de yapılyordu. Hattâ ilk doğan insan yavrusunu da kurbân etmeye kadar gidildi. Kitâb-ı Mukaddes bu âdetin hâtırasını saklar (39). Arkeoloji ilmi de bunun fiilen tatbik edildiğini teyid etmektedir. René Dussaut, *Les Sacrifices Humains Chez les Canéens d'après Les Fouilles Recentes* (Yeni Hafriyâtlara göre Kenanlılar Nezdinde Beşerî kurbanlar) adlı kitâbında şunu söyler: «Kurbân edilen çocuğun) yaşının bir haftayı geçmediği Gézer'deki küplerde mevcüt cesetlerin tedkikinden anlaşılmıştır» (40). Tevrat'ın Çıkış bölümünde bildirildiğine göre (41) bilâhare yerine bir hayvan kurbân etmek sûretiyle çocuk kurtarılmıştır. Fakat René Dussaut, bunun çok eskilerde vûkua gelen bir reform olduğunu düşünür.

Bu durumda Hz. İbrâhim'e Cenâb-ı Hakk'ın rüyâda hitâbederek, unutmuş olduğu, birinci oğlunu kurbândan ibâret, eski aneye uymasını hatırlatmış olması mâkûldür. Hz. İbrâhimden dünyâya gelen ilk evlâdın Hz. İsmâil olduğu husûsunda Kitâb-ı Mukaddes de dâhil herkes müttefiktir. Hz. İshâk tam ondört yıl sonra doğmuştur. Tekvîn'de Hz. İbrâhim son nefesini verdiği zaman «oğulları İshâk ve İsmâil onu Namre karşısında olan Makpela mağarasına gömdüler» (42) denmektedir. Bu şartlar altında «biricik oğlu» tâbiri, Hz. İshâk'ın doğumundan önce, oğlu İsmâil'e tatbik edilebilir.

Kimse ilk çocuğun birinci kadından olması gerektiğini iddia edemez, zira, kısır olması da muhtemeldir. Hattâ ben, Kitâb-ı Mu-

(39) Bak: Çıkış, 13,2 ve 12; 22,29; Sayılar 3,13; 8,17; Hezekiel, 20,26 vs.

(40) René Dussaut, *Les Sacrifices Humaines Chez Les Canéens, d'Après Les Fouilles Récentes*, Paris, 1910, p. 19.

(41) Çıkış, 13,13 vs.

(42) Tekvîn, 25,9.

kaddes'te (köle) câriyeden olan çocukla, nikâhlı hanımdan doğan çocuk arasında bir tefrike de raslamadım. Meselâ İsrâillilerin, câriyelerinden veyâ hanımlarından olduklarına bakılmaksızın Hz. Yâkub'un neslinden çoğaldıkları kabûl edilir. Kitâb-ı Mukaddes'in tasvîr ettiği çok kadınlı (poligam) bir cemiyette ikinci kadın aslâ bir câriye olamaz, Kitâb-ı Mukaddes nikâhlı kadınlarla câriyeler arasında çok net tefrikde bulunur. Her hâl u kârda Hz. İsmâil'in annesi Hacer, katiyyen câriye değildi. Haham troyesli Salomon Ben İshâk'ın Kitâb-ı Mukaddes şerhinde, Tekvîn'in şerhi meyânında (43) şu ifâde yer alır: Hacer, Firavun'un kızıydı. Firavun Sâra lehinde husûle gelen bir kısım mucizeleri görünce: «Kızımın bu evde (Hz. İbrahim'in evinde) hizmetçi olması bir başka evde efendi olmasından daha iyidir» dedi. «Hizmetçi», «köle» demek değildir. Faraza onun köle olduğunu kabûl bile etsek o, Hz. İbrâhim'in değil, Sara'nın kölesiydi. Talmûdî kaanûna göre (ki İbrâhimî kaanûnunun bir devâmı olması kuvvetle muhtemeldir) Hz. İbrâhim için tek imkân, efendisi için Sara'nın müsâadesiyle onu nikâhlı hanım olarak almaktı, câriye olarak değil. Kitâb-ı Mukaddes (44) Hacer'in Sara tarafından Hz. İbrâhim'e câriye olarak bağışlandığına dâir hiç bir söz etmez. Fakat: «Ve onu kocası İbrahim'e karısı olmak üzere verdi» der.

Bu şartlara göre Tekvîn'de (45) geçen «İshâk» kelimesi, bilâhare ilâve edilmişe benziyor. Zirâ târihî şe'niyete ters düşüyor. Diğer taraftan, Hz. İbrahim'in, oğlunu kurbanı teşebbüsü ve çocuğun hayatının bir koçla kurtarılması hâdisesi son derece ehemmiyet arzemesine rağmen Hz. İshâk'ın neslini devâm ettirenler arasında hiç bir iz bırakmadı: hâdisenin sene-i devriyesinde ne bayram, ne hayvan kurbânı, ne de bir başka merâsim mevcût değildir. Aksine, Hz. İsmâil'in neslini devâm ettirenler arasında İslâm öncesi Mekke'de, Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil tarafından ihdâs edilmiş olan hac sırasında kurbân bayramının tes'idi pek meşhûrdur. Arab hac için ihrâma girerek başını bile traş etmezdi (ki bundan, bizzât Kitâb-ı Mukaddes de söz etmektedir (46) ve bu hâl hacın sonuna kadar devâm eder, ancak hayvânın kurbân edileceği anda traş olurdu.

(43) Tekvîn, 16,1.

(44) Tekvîn, 16,3.

(45) Tekvîn, 22,2.

(46) Sayılar, 6, 1-21, Bîlhassa 18. âyet.

Hız. İbrâhîm'in hanımlarının hikâyesi Kur'ân'da anlatılmaz. Fakat, Buhârî'de bu mâlumdur (47) : «Fîravun kızını, hizmetcisi olmak üzere Sara'ya verdi» denir. İslâm öncesi Mekkelilerin bu hâdise hakkındaki bilgilerini isbâtlayan diğêr bir hâdise yine Buhârî'de rivâyet edilmektedir (48) : Hız. Peygamber (A.S.) 8. hicrî yılında Mekke'yi feth edip Kâbe'ye girdiği zaman orada, diğêr tasvîrler arasında, Hız. İbrâhîm ve Hız. İsmâil'in kur'a oklarını kullanır vaziyette yapılmış tasvîrlerini bulur. şimdi Kur'ân'da geçen Hız. İbrâhîm'in yapmak zorunda kaldığı kurbânla ilgili hikâyeye bakalım :

(İbrâhîm) : «Ey Rabbim bana sâlihlerden (bir oğul) ihsân et» (diye dua etti). Biz de ona çok uysal bir oğul müjdesini verdik. Artık o (oğul İbrâhîm'in) yanında koşmak çağına erince (babası) : «Oğulcuğum dedi, ben seni rüyâmda boğazlıyorum görüyorum. Bak artık ne düşünürsün.» (oğlu) dedi : «Babacığım sana edilen emir ne ise yap. İnşâallah beni sabredenlerden bulacaksın.» Vaktaki bu sûretle ikisi de (Allah'ın emrine) râm oldular (İbrâhîm) onu alını üzere yıktı. Biz ona : «Yâ İbrâhîm, rüyâna sadâkat gösterdin, şüphesiz ki biz iyi hareket edenleri böyle mükâfatlandırırız» diye nidâ ettik. Hakikat bu, pek açık ve kat'î bir imtihândı. Ona büyük bir kurbânlık fidiye verdik. Sonra gelen (peygamberler ve ümmet) ler arasında ona (iyi bir nâm) bıraktık. (Bizden) selâm İbrâhîm'e. Biz iyi hareket edenleri işte böyle mükâfatlandırırız. Hakikat o mü'min kullarımızdandı. Ona sâlihlerden bir peygamber olmak üzere de İşhâk'ı müjdeledik. Hem ona, hem İşhâk'a (feyz u) bereketler verdik. Her ikisinin neslinden iyi hareket edeni de var, nesline apaçık zulm edeni de» (49).

Görüldüğü üzere, bu hikâyeye göre, Hız. İbrâhîm rüyâda almış olduğu kurbânla ilgili ilâhî emri, tereddüd ve çekingenlik göstermeden yerine getirince Allâh onu mükâfatlandırdı : Sâdece, henüz biricik olan ilk oğlu İsmail'in hayâtını bağışlamakla kalmadı aynı zamanda ihtiyâr ve kısır olan birinci karısı Sara'nın da bir oğlan doğuracağını müjdeledi, ki bu, İşhâk idi. Âyette İsmâil'in kurtarılışına fidiye olarak kurban kesme fiilinin devâm edeceğinden de bahs edilir.

(47) Buhârî, 60, 11, Nu: 11.

(48) Buhârî, 60, 11, Nu: 4.

(49) Kur'ân, Saffât, 37,100-113.

Bu muhtevâ târihi hâdiselere ve mantıkî muhâkemeye muvâfık düşmektedir (50).

c) **Evâmir-i Aşere** meselesi de husûsî bir ehemmiyyet taşır. Burada müteâkip benzer hâdiseden teferruâtlı olarak bahsetmem gerekmez: Hz. Mûsâ Sînâ Dağı'nda ilâhî huzûra kabûl edildiği vakit, Cenâb-ı Hak ona meşhûr on emri verdi. Kezâ Hz. Muhammed'i de Mîrâc sırasında, Cenâb-ı Hak huzûruna kabûl edince, kendisine on iki emirle (ki bunu Kur'ân-ı Kerim zikreder (51)) son derece kıymetli bir hâtıra olarak arş hazînesinden (kenzu'l-Arş) bir de hediye (ki Kur'ân bunu da kaydeder (52)) verdi. Bu hediye İslâm dîninin ebedî ve cihânşümûl bir dîn olduğunun beyânı ile, kişinin tâkatının fevkindeki şeylerden değil, iktidârında olan şeylerden sorumlu tutulacağını müjdesinden ibâretti. Ben burada sâdece Hz. Mûsâ'ya verilen emirlerden —ki bunların hâtırasını Kur'ân muhâfaza eder— bahsedeceğim.

«Allâh bütün bu sözleri söyleyip dedi: Seni Mısır diyârından esirlik evinden çıkararak Allâh'ın, Yahova benim, Karşımda başka ilâhların olmayacaktır. Kendin için oyna put, yukarda göklerde olanın, yâhud aşağıda yerde olanın, yâhud yerin altında sularda olanın hiç sûretini yapmayacaksın, onlara eğilmeyeceksin: Çünkü ben, senin Allâh'ın Rab, benden nefret edenlerden babalar günâhını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arıyan, beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inâyet eden, kıskanç bir Allâhım.

Allâhın Rabbin ismini boş yere ağza almayacaksın : Çünkü Rab kendi ismini boş yere ağza alanı suçsuz tutmayacaktır.

(50) Burada ilmî yönden az çok ehemmiyyet taşıyan küçük bir hâdiseyi ilâve etmek istiyorum; Müslümân müelliflerin hepsinin ittifâkla beyân ettikleri bir husûs şudur: Hz. İbrâhim'in kurbân etmek istediği oğlu Hz. İsmâil'dir. Bu ittifâka uymayan tek istisna İbnu Abbâs (Radiyallâhu anh) dır. Ondand birbirine zid üç söz rivâyet edilir : «Bu İsmâil'dir», «Bu İshâk'tır», «Bu İshâk'tır diyenler yalancıdır» (İbnu Kesir, Tefsîr, 4.17-18, bak : Taberî, Tefsîr, 23,53). Öyle geliyor ki ikinci rivâyet bir telhîstir ve İbn Abbâs : «Yahûdilere göre, kurbân edilen İshâk'tır, fakat bu şahîh değildir» demek istemiştir. Muhtevâdan koparılan bir telhîs, hâliyle, ifâde edilen fikri kolayca tahrîf eder. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere İbnu Abbâs'tan gelen üç rivâyet de aynı şeyi söylemektedir ve bu meselede müslümânların ittifâkı tâmdır, hiç bir istisnâ yoktur.

(51) Kur'ân, İsrâ, 23,39.

(52) Kur'ân, Bakara, 2,285-286.

«Sebt (cumartesi) gününü takdîs etmek için onu hatırlında tut. Altı gün çalışacaksın ve bütün işini yapacaksın. Fakat yedinci gün Allâh'ın istirahat günü sebt'dir. Sen ve oğlun ve kızın ve kölen ve câriyen ve hayvanların ve kapında olan garibin hiç bir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti. Bunun için Rab sebt gününü mubârek kıldı ve onu takdîs etti.

«Babana ve anana hürmet et, tâ ki Allâh'ın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun.

«Katletmiyeceksin.

«Zinâ etmiyeceksin (53)

«Çalmıyacaksın

«Komşuna karşı yalan şehâdet etmiyeceksin.

«Komşunun evine tamah etmiyeceksin, komşunun karısına, yâhut kölesine, yâhut câriyesine, yâhut öküzüne, yâhut eşeğine, yâhut komşunun hiç bir şeyine tamah etmiyeceksin» (54).

Çıkış'ta daha ileriki bahislerde (55) şunu okuyoruz : «Ve Sîna dağında, Mûsa ile sözleşmeyi bitirince, şehâdetin iki levhasını, Allâh'ın parmağı ile yazılmış taş levhaları ona verdi». Fakat Hz. Mûsâ (A.S.), dağdan dönüşünde kavminin altın buzağıya tapmakta olduğunu görünce : Mûsâ'nın öfkesi alevlendi ve elinden levhaları attı, ve dağın eteğinde onları kırdı» (56).

Kefâretten sonra, Cenâb-ı Hakla yapılan mîsâk ve «yeni levhalar» söz konusudur (57) ki şöyle denir :

«Ve Rab Mûsa'ya dedi : Kendin için evvelkiler gibi iki taş levha yon ve kırdığın evvelki levhaların üzerinde olan sözleri bu levhalar üzerine yazacağım... Ve dedi İşte ben ahdediyorum... İşte

(53) Henüz evlenmemiş bir kızın zinâsından Tesniye (22,28-29) söz eder : «Eğer bir adam, kız olan nişanlanmamış, genç bir kadın bulursa, ve onu tutup onunla yatarsa ve onlar yakalanırlarsa; o zaman onunla yatmış olan adam genç kadının babasına elli şekel gümüş verecektir. Ve kadın onun karısı olacaktır, çünkü onu alçaltmıştır; bütün ömrünce onu boşamıyacaktır.»

(54) Çıkış, 20,1-17; Tesniye, 5,6-21.

(55) Çıkış, 31, 18.

(56) Çıkış, 32,19.

(57) Çıkış, 34,1-28.

ben Amorileri... (vs.) senin önünden kovarım. Gitmekte olduğun memlekette oturanlarla ahdetmekten kendini sakın, ta ki aranızda tuzak olmasın. Fakat onların mezbahalarını yıkacaksınız ve onların dikili taşlarını parçalayacaksınız. Çünkü başka ilâha secde kılmayacaksın, çünkü ismi kıskanç olan rab kıskanç bir Allâh'tır, tâ ki diyârda oturanlarla ahdetmiyesin ve onların ilâhlarına tâbi olarak zinâ etmesinler ve onların ilâhlarına kurbân kesmesinler, ve biri seni dâvet edip sen de onun kurbânından yemeyesin, ve onların kızlarından oğullarına almayasın, ve onların kızları kendi ilâhlarına tâbi olup zinâ etmekle senin oğullarını kendi ilâhlarına tâbi kılarak senin oğullarına zinâ ettirmesinler.

«Kendin için dökme ilâhlar yapmayacaksın.

«Mayasız ekmek bayramını tutacaksın... Bütün ilk doğanlar benimdir. Oğullarının bütün ilk doğanları için fidye vereceksin ve kimse önünde eli boş görünmeyecek.

«Altı gün işleyeceksin ve yedinci günde rahat edeceksin, ekim ve biçim vaktinde rahat edeceksin. Ve buğday biçiminin turfandaları zamanında kendine haftalar bayramını, ve senenin sonunda devşirme bayramını yapacaksın. Bütün erkeklerin senede üç kere, İsrâilin Allâh'ı Rab Yahova'nın önünde göreünecekler. Çünkü senin önünden milletler kovacağım, ve senin hudûdlarını genişleteceğim; ve senede üç kere Rabbin önünde görünmek için çıktığın zaman kimse senin diyârına göz atmayacak.

«Kurbânımın kanını mayalı ekmekle arzetmiyeceksin; ve pas-kalya bayramının kurbanı sabaha kadar kalmayacak. Kendi toprağının turfandalarının ilkini senin Allâh'ın Rabbinin evine getireceksin. Oğlağı anasının südünde pişirmeyeceksin.

«Ve Rab Mûsâ'ya dedi : bu sözleri yaz; çünkü seninle ve İsrâil-le bu sözlere göre ahdettim. Ve orada Rab ile kırk gün kırk gece kaldı; ekmek yemedi ve su içmedi. Ve ahdin sözlerini, on emri levhalar üzerine yazdı.»

Yahûdî ve Hıristiyân âlimleri, burada beni ilgilendirmeyen bir kısım târihî tezâdlar ileri sürerler. İlk on emre (Evâmîr-i Aşere) dönüyorum.

Onlar şöylece özetlenebilir :

1 — Sâdece Allâh'a tapmak.

- 2 — Putların önünde secde etmemek.
- 3 — Allâh'ın adını boş yere ağza almamak.
- 4 — Sebt (cumartesi) günü çalışma yasağı.
- 5 — Anne babaya hürmet.
- 6 — Katl yasağı.
- 7 — Zina yasağı.
- 8 — Çalmamak.
- 9 — Yalancı şehâdette bulunmamak.
- 10 — Başkasının malına karşı tamahkârlık etmemek.

Denebilir ki 1 ve 2 numaralı maddeler, 3 ve 9 numaralı maddeler, 8 ve 10 numaralı maddeler aynı şeylerden bahsetmektedirler. Bu tekrârlar nazara alınınca bence 10 değil 7 emir mevcuttur. Öyleyse geri kalan iki veyâ üçü nereye gitti?. Bu meçhûl.

Söz gelimi hatırlatalım ki Kur'ân-ı Kerim müteaddid defalar İsrâiloğulları ile yapılan mîsâktan bahseder. Meselâ :

«Ey İsrâil (yâkûb) oğulları, size (atalarınıza) ihsânettiğim bunca nimetimi hatırlayın (Peygambere îmân husûsundaki tavsiyemi yerine getirin, ben de size karşı olan ahdimi yapayım. Bir de (vefâyı terk husûsunda) benden korkun.

«Nezdinizdekini (Tevratı) tasdîk edici (ve doğrultucu) olarak indirdiğim Kur'ân'a îmân edin, onu inkâr edenlerin ilki siz olmayın, âyetlerimi az bir baha ile (bayağı bir menfaat mukâbilinde) değışmeyin. Ancak benden korkun.

«Kendiniz bilip dururken Hakkı bâtıla karıştırap da gerçeği gizlemeyin.

«Dosdoğru namaz kılın, zekât verin, rükû eden (mü'min) lerle birlikte rükû edin (cemâate devâm edin)» (58).

Şu âyetler daha da açık :

«Hani İsrail oğullarından : Allahdan başkasına ibâdet etmeyin, anaya, babaya, hısımlara, yetimlere, yoksullara iyilik yapın, insanlara güzellikle söyleyin, dosdoğru namaz kılın, zekât verin diye (emretmiş), teminâtlı söz almıştık. Sonra (bu sağlam sözü-

(58) Kur'ân, Bakara 2,40-43.

nüze karşı —içinizden birazınız hâriç olmak üzere— arka döndünüz ve siz (de atalarınız gibi) hâla yüz çevirmekte berdevâmsınız.

«Hani sizden (ey Yakûdiler) : «(Birbirinizin) kanlarını (haksız yere) akıtmayın, kendinizi yurtlarınızdan çıkarmayın» diye kat'î söz almıştık, sonra siz de (buna karşı) ikraar vermiştiniz ve hâlâ (bu yolda aleyhinizde) şâhidlik edip duruyorsunuz da» (59).

Mesele, üzerinde düşünmeye değer bir husûstur. Zira ihtilâflı husûslardan biridir. Fakat bunun üzerinde fazla durmayacağız.

d) Altın buzağı hikâyesinde Hz. Hârûn'un oynadığı rol de burada nazar-ı itibâra alınmaya değer. Çıkış'taki hikâyeye göre :

«Ve dağdan inmek için Mûsâ'nın geciktiğini kavm görünce, Hârûn'un etrafında toplandı ve ona dediler: Kalk, bizim için ilâh yap, önümüzden gitsinler, çünkü Mûsâ'ya, bizi Mısır'dan çıkararak bu adama, ne oldu bilmiyoruz. Ve Hârûn onlara dedi: karlarınızın oğullarınızın ve kızlarınızın kulaklarındaki altın küpeleri kırıp çıkarın, ve onları bana getirin. Ve bütün kavm kendi kulaklarındaki altın küpeleri kırıp çıkardılar ve onları Hârûn'a getirdiler. Ve onu ellerinden aldı, ve oymacı âletleriyle ona biçim verdi, ve onu dökme bir buzâğı yaptı; ve dediler: Ey İsrâil seni Mısır diyârından çıkararak ilâhların bunlardır. Ve Hârûn onu gördü ve onun önüne bir mezbah yaptı; ve Hârûn ilân edip dedi: Yarın Rabbe bayramdır... Ve ertesi gün erken kalktılar ve yakılan takdîmeleri arz ettiler, ve selâmet takdîmelerini getirdiler ve kavm, yemek yemek için oturdular ve oynamak için kalktılar.

Ve Rab Mûsâ'ya dedi : Git aşağıya in, çünkü Mısır diyârından çıkardığın kavmin bozuldu; onlara emrettiğim yoldan çabuk sap-tılar, kendileri için dökme bir buzağı yaptılar, ve ona secde kıldılar ...Ve şimdi beni bırak, onlara karşı öfken alevlensin...

«Ve Mûsâ Allâh'ı Rabbe yalvarıp dedi...

«Ve Rab kavmine edeceğini söylediği kötülüğe nâdim oldu...

«Ve Mûsâ Hârûn'a dedi : Bu kavm sana ne yaptı ki, onun üzerine büyük suç getirdin? Ve Hârûn dedi : Efendimin kölesi alevlenmesin; kavmi sen bilirsin, o, kötülüğe âmâdedir. Çünkü bana dediler: Bizim için önümüzden gidecek ilâh yap...

(59) Kur'ân, Bakara, 2,83-84.

«Ve Mûsa ordugâhın kapısında durup dedi : Rab tarafından olan bana gelsin. Ve bütün Levi oğulları onun yanına toplandılar. Ve onlara dedi: İsrâil'in Allâh'ı Rab şöyle diyor : Herkes kılıcını beline kuşansın, ve ordugâhta kapıdan kapıya dolaşsın, ve herkes kendi kardeşini, ve herkes kendi arkadaşını, ve herkes kendi komşusunu öldürsün. Ve Levi oğulları Mûsâ'nın söylediği gibi yaptılar, ve o gün kavmden üç bin kadar adam düştü.

«Ve ertesi gün vâki oldu ki, Mûsâ kavme dedi : Siz büyük suç yaptınız; Şimdi ben Rabbin önüne çıkacağım; belki suçunuz için kefâret ederim...» (60)

Tevrat'ın bu hikâyesinden anlaşıldığına göre, kavmi kendisine bir tanrı yapması için mürâcaatte bulununca altın buzağıyı döken Hz. Hârûn'un bizzat kendisidir. Kezâ bu altın buzağının önünde kurbân kesmeye mahsûs mezbâhı da yapan kendisidir. Kur'ân-ı Kerîm için böyle bir şeyi bir peygamber hakkında düşünmek bile imkânsızdır. Kur'ân'a göre bu bâtil işi yapan Sâmirî adında, —muhtemelen, dokunulmazlık telakkilerine sapanmış bir yerli— dir. Ve Hz. Hârûn ise, değil bu menfûr işe rızâ göstermek, mânî olmaya çalışmıştır, ancak, halk onu ölümle tehdîd etmiştir. Bu husûsta Kur'ân'ın söylediklerini görelim :

«Ey İsrâil oğulları, sizi düşmanınızdan kurtardık. Tûr'un sağ yanında size vâde verdik ve sizin üstünüze kudret helvasıyla bıldırcın indirdik.

«Size rızık olarak verdiklerimizin en temizinden yeyin, bu husûsta taşkınlık (ve nankörlük) etmeyin. Sonra üstünüze gazabım vaacib olur. Benim gazabım da kimin üzerine vâcib olursa muhakkak ki O, (helâk uçurumuna) yuvarlanmıştır.

«(bununla berâber) şüphesiz ki ben tevbe ve îmân edenleri, iyi amel (ve harekette) bulunanları, sonra da doğru yolda (ölünceye kadar) sebât gösterenleri elbette çok yarlıgayıyım.

«Ey Mûsâ seni kavminden (ayırıp böyle) acele ettiren (sebeb) nedir?

«Dedi: «Onlar, işte onlar da benim ardımca (geliyorlar) Ben acele ettim ki, yâ Râb, (benden daha çok) hoşnud olasm.

«Buyurdu biz senden sonra kavmini imtihana çektik. Sâmirî onları saptırdı.

«Derhâl Mûsâ çok öfkeli ve tasalı olarak kavmine döndü : «Ey Kavmim, dedi, Rabbiniz size güzel bir vâd ile söz vermedi mi? Yoksa (ayrılışımın) üzerinden çok zaman mı (geçip) uzadı? Yâhud Rabbinizden size bir gazab vâcib olmasını mı istediniz de bana olan va'dinizden caydınız?».

«Dediler: «Biz sana verdiğimiz sözden kendimize mâlik olarak caymadık. Fakat biz o kavmin zinetinden bir takım ağırlıklar yüklenmiştik de onları (ateşe) atmıştık. Sâmirî de (kendi zinetini) böylece atmıştı.»

«Hülâsa o kendilerine böğüren bir buzağı heykeli (döküb) çıkarmıştı. (Gerek o, gerek avanesi) : «İşte sizin de Mûsâ'nın da Tanrısı budur! Fakat (Mûsâ) unuttu» demişlerdi.

«Bilmiyorlar mıydı ki o (buzağı) onlara hiç bir sözle mukâbele edemiyor, onlara ne bir zarar, ne de bir fâide vermek kudretine mâlik olamıyordu.

«Andolsun Hârûn onlara daha evvel : «Ey kavmim, siz bu (buzağı) ile imtihâna çekildiniz. Sizin hakîki Rabbiniz çok esirgeyen (Allâhdır). Haydi bana tâbi olun. Benim emrime itaat edin» demişti.

«Onlar ise: «Biz, demişlerdi, Mûsâ bize dönüb gelinceye kadar o (buzağı) ya (tapmakta) kaaim ve dâim olmaktan kat'iyyen ayrılmayacağız».

«Mûsâ, (avdetinde) dedi ki: «Ey Hârûn, bunların saptıklarını gördüğün zaman benim ardımca gelmeden seni men eden ne idi? sen benim emrime isyân mı ettin?».

«(Hârûn) dedi : «Ey anamın oğlu, sakalımı, başımı tutma. Ben senin: —İsrâil oğulları arasında ayrılık çıkardın, sözüne bakmadın, diyeceğinden korktum.

«(Mûsâ): «Ya senin zorun ne idi ey Sâmirî?» dedi.

«O da (şöyle) dedi : «Ben onların görmediklerini gördüm. Binâenaleyh o peygamberin izinden bir avuç (toprak) alıp onu (erilmiş zînetlerin içine) atdım. Buna bana nefsim hoş gösterdi böyle.».

«(Mûsâ) dedi : «Haydi (defol) git. Çünkü senin hayâtın boyunca nasîbin (benimle) temâs etmeyin demendir. Sana, senin için şüphesiz, asla vaz geçilemeyecek bir cezâ günü dahi vardır.

Üstüne düşüb taptığın Tanrına bak, biz onu (cayır cayır) yakacağız, sonra onu parça parça edip denize atacağız».

«Ancak sizin Tanrınız kendisinden başka hiçbir Tanrı bulunmayan Allâhdır. Onun ilmi her şeyi kuşatmıştır.

«Sana geçmiş (ümmet)lerin haberlerinden bir kısmını işte böylece anlatıyoruz. Şüphe yok ki sana tarafımızdan bir zikir vermişizdir.» (61).

Aynı mevzû hakkında diğer bâzı teferrûât daha Kurân-ı Kerimin bir başka yerinde gelmiştir :

«Mûsâ kavmine öfkeli ve kederli döndüğü zaman dedi ki : «Size bıraktığım şu makâmımda arkamdan ne kötü işler yapmışsınız! Rabbinizin emrini (beklemeyip) acele ettiniz hâ?» (Tevrat) levhalarını bırakıverip kardeşinin başından tuttu, onu kendine doğru çekiyordu. (Hârûn) «Anam oğlu, dedi, bu kavim (bu adamlar) beni cidden zaif gördüler (hırpaladılar). Az kaldı ki beni öldüreceklerdi. Sen de bana düşmanları sevindirecek harekette bulunma böyle, beni o zâlimler gürûhuyla berâber tutma.

«(Mûsâ) dedi ki: «Yâ Râb beni de, birâderimi de yarlığa», bizi rahmetinin içine sal. Sen esirgeyenlerden daha esirgeyensin.» (62).

Tevrat'a insanların bir tertîbi değil de Allâh'ın kelâmı olarak inananlar müslümânlara : «İyi ama Kur'ânınızın kaynağı nedir? diye bir suâl soramazlar. Zira Kur'ân da Allâh'ın kelâmıdır, Hz. Muhammed'e nâzil olmuştur, üstelik müstakbel nesiller için asliyeti olduğu gibi korunmuştur. Geçmişte olup bitenlerin gerçek hikâyesini ancak Allah nakleder. Yahûdî ve Hıristiyanların dışında kalanlara da deriz ki : Kur'ân'ın anlattığı şey çok daha mâkûl, öyle ise o, Nebukadnezar ve Antiokhos'lar vs. kimselerin mukerrer tahrîblerine mâruz kalan vesâike müreccâhtır. İç harpler ve mezhep ihtilâfları da aslî metnin bozulmasında belli bir ölçüde rol oynamışlardır.

Daha önce de işâret ettiğimiz gibi, Kur'ân-ı Kerim, Kitâb-ı Mukaddes'in aslına tam tamına uyarlığı husûsundaki iddiaya şüphe getiriyorsa da bu, aynı kitabın bâzı kısımlarını te'yîd etmeye mâni değildir. Bir başka deyişle, kitâb-ı Mukaddes'in tamamını reddet-

(61) Kur'ân Tâhâ, 20,80-99.

(62) Kur'ân A'râf, 7,150-151.

mek gerekmez. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm'in fransızcaya yaptığım tercümesinde, Kitâb-ı Mukaddes'e her bir atıfda bulunulduka veyâ ondan zikirler geçtikce, bunları orada bulmaya çalıştım ve ekserisini de buldum. Bunun miktârı onlarca defâya ulaştı. Hâliyle bu, Ahd-i Atîk'de, Hz. Lût, Hz. Süleymân, Hz. Dâvud gibi hayatlarına gölge düşürülerek (bir peygamber için yakışık olmayacak şekilde) anlatılan bir kısım peygamberlere müteallik değildir. Kur'ân bunların hayatlarıyla ilgili olarak, bir Allah elçisinin hayatından beklenecek olana muvâfık olan bir başka şekli anlatır.

İslâmî kaynaklarda yer almayan, yabancı meseleler karşısındaki müslümanın takınacağı tavır, bizzât Hz. Peygamber tarafından, muhtelif vesîlelerle, mâkûl ve hakîmâne bir tarzda, şöylece tesbît edilmiştir :

a) Eğer Ehl-i Kitâb size bir şey anlatacak olursa onu ne kabul ne de reddedin. Eğer bâtil bir şey söylerlerse, asla tasvîb etmeyiniz (63).

b) Benu İsrâîl hikâyelerinden anlatın, bunda bir beis yok (64).

Bu tavsiyeler, safca her söyleneni kabul etmeyip, Hıristiyan ve Yahûdî kaynaklarından direk araştırma yapmayı tazammun etmektedir. Bilhassa günümüzde, ister Kur'ân tefsîrlerinde olsun, ister gayr-i dinî târih kitâblarında olsun her çeşit islâmî eserlerde raslanan «isrâilliyât» karşısında duydukları istihkâr, kitâblarında bunlara yer veren eski müelliflerin, bu husustaki dedikodularla yetinip, rast gele ne buldularsa almış olmalarından ve gayr-i müslimlere karşı mübâlağaya düşmek ve hattâ alay konusu etmek zaafına düşmüş olmalarından ileri geliyordu. Buhârî'nin anlattığına göre (65) Hâlife Hz. Muâviye, yahûdî asıllı bir müslümân olan Ka'bul'l-Ahbâr hakkında : «Biz onun yalanlarını yakalıyorduk» demiştir. Fakat, Müslümânların ilmî metodları dâima öyle bir mihrâka oturmuştu ki bu mübâlağa ve hattâ yalan hâdisesi, rahatsız edici bir duruma meydan vermiyordu. Zira müslümân müellifler her bir hâdis için ayrı kaynaklar zikrederler. Böylece hangi hâdis kimden geliyor bilinir. Bizzât hâdisenin görgü şahidi bilindiği gibi, müellife intikâl edinceye kadar araya giren nâkiller

(63) (Buhârî, 52,29, 65. Sûre 2,11, 96,35, 97,51; İbnu Hanbel, 4,136, Ebû Dâvûd 24,2.

(64) Bukârî, 60,50, Müsim, 53,72; Tirmizî, 39,13; İbnu Hâce, Mukaddime, 5; İbnu Hanbel, 3,39,46.

(65) Buhârî, 96,26.

de bilinir. Bu usûl sâyesinde sâdece gayr-i müslim râvîler değil, karakterinin sağlamlığı herkesce ittifâkla kabûl edilmemiş olan zayıf râvîler bile temyîz edilebilir. Hadîs veyâ târîh râvîlerinin hayatlarını inceleyen kitâblar (kütüb-i ricâl) islâmda çok erken bir devirde ortaya çıktılar ki bunların benzeri bir başka medeniyette mevcûd değildir. Bir başka deyişle, her kaynaktan gelen her bir rivâyet, her çeşit peşin hükümden âzâde olarak, nazar-i îtibâra alınır, gerek râvî ve gerekse mervî tamamen ilmî ve objektif ölçülere vurulduktan sonra kabûl veyâ reddedilir. Meselâ gayr-i müslim, mağlûb bir düşmân: «Biz kuşatma yüzünden öyle bir gıda darlığına düştük ki kedi ve köpekleri bile yedik» demiş olsa, aynı savaşı tasvîr eden «islâmî» kaynağın noksanlıklarını tamamlamakta bu hikâyeden niçin faydalanılmasın? Aşırı müfritlerden kaçınmak gerek, ne çok saf, ne de çok şüpheli olmalı, aksine farklı kaynakların her birinde mevcûd mâlumâtta istifâde etmeli, hepsine, değerine göre haklarını vermelidir.

ISRAELITE or NON-ISLAMIC ORIGINAL NARRATIVES in THE ISLAMIC SCIENCES

Islam accepts and believes that there had been a single true religion all over the world from Adam till Muhammad (peace be upon them). For this reason the prophets and their holy books, which had come before Islam, are touched upon and recounted in the Glorious Quran. In the meantime the Holy Quran gives a vast place to the Holy Bible. While the Holy Quran, says that the Holy Bible has been falsified, in some verses (such as the surah 4/46; 5/13,41 and 2/75), in some other verses it also refers to some of its parts (for instance; the surah 5/45 refers to Exodus 21/24,25, and to Leviticus 24/17-20. The surah 21/105 refers to Psalms 37/29. The surahs 4/172 and 19/30 refer to Matthew 12/16-18; 13/57; 21/11,46; to Isaiah 42/1; to Luke 7/16; 13/37; 24/19-20). He shows the Bible as a witness to His equity (see; surah 3/93), and says that His assertion is that (see; surah 2/89) is.

All Muslims have to study very carefully the Holy Bible to clarify this apparent opposing idea and contradictory situation.

There is same contradiction in the Venerable (Blessed) Muhammad's sunnahs. When the Prophet (peace be upon Him) did

not allow some of His companions (such as Omar and Hafsa) to read the Holy Bible (see; al-Darimee, introduction 39. Abd al-Razzaq's al-Musannaf hadith number: 10163, 10164, 10165 and 19213) He did allow some others (such as Abd Allah Ibn Amr Ibn al-As and Abd Allah Ibn Salam) to read it (see; Ahmad Ibn Hanbal's al-Musnad, hadith number 7067. Ibn Sa'd 4/11. Zahabee's Tazkirat al-Huffaz vol.I,page 26). Above all when the Jews appealed to Him as a judge, He gave His decision according to the Old Testament (see; al-Bukhari 61/26; 97/51. Ibn Hisham's al-Seerah pp 393-395. Leviticus 20/10-12. John 8/3-5. al-Bukhari 41/1 and 4). This kind of behaviour is, in principle, ordered in the Glorious Quran (see; the surah 5/42-50) to the Muslim when the minorities i.e. dhimmes (ahl al-Kitab) existed in the Muslim state. The great jurist Imam Muhammad al-Shaybani gave a considerable room to non-muslim rules, practised by the Muslim judges, in his book (see; Commentary al-Siyar al-Kabeer pp 4,32-40,67,151,201, 231,284 etc.).

Another reason to enforce the Muslims to study the Holy Bible, is that some verses of the Glorious Quran frequently mention that «Unsolved disputes by Jews or Christians have been solved in this book i.e. the Quran (see; the surahs 16/64, and 27/76). For instance the contradictory stories of the Holy Bible, connected with the soul (see; I Samuel 8;9;10;11) are mentioned in the Glorious Quran (see; the surah 2/246-247) in a different way. And the contradictory statements of the Holy Bible connected with the sacrifice of Ibrahim's son (see; Genesis 22/1-18. Exodus 13/2,12; 22/29. Numbers 3/13; 9/17. Ezekiel 20/26. Exodus 13/13. Genesis 16/1,3) are explained according to historical facts and rational rules (see; the surah 37/100-113).

The problem of the Ten Commandments is also one of them. When the Holy Bible (see; Exodus 20/1-17; 31/18; 32/19; 34/1-28 and Deuteronomy 5/6-21) is carefully examined, it is realized that only seven of these ten commandments have been recorded. The Glorious Quran mentions in this respect that this is their disobedience to their bond (see; the surah 2/40-43 and 83-84).

In the matter of the Golden Galf, the Holy Bible (see; Exodus 32/1-30) states that the Venerable Haroon (peace be upon him) produced it for them. The Glorious Quran rejects that statement, and mentions «al-Samiree produced the Golden Galf for them...» (see; the surah 20/80-89).

Briefly; if the Glorious Quran claims that the Holy Bible was misconstrued and lost its originality, this claim never prevents the acceptance of some part of it which may be agreeable to the divine revelation. The Venerable Muhammad (peace be upon Him) has put forward these short rules: 1- If a non-muslim (one of the people of the Scripture) tells you a story, you will neither accept and believe nor reject it, and 2- There is no harm in telling Israilite stories.», and how to take care against narratives, coming from non-Islamic origins.

All those above mentioned things make it necessary to investigate the matters directly from the Jewish and Christian sources, and not to accept immediately what is said.

İLK MU'TEZİLİLERDE İLİM KAVRAMI *

Yazan :

Marie BERNARD

Çeviren :

Dr. Şerafettin GÖLCÜK
Kelâm ve İslâm Felsefesi Ast.

Bu makalenin aslı 1966-67 senelerinde kaleme alınmıştı. Bu arada, bizim alâka duyduğumuz sahalara çok yakın mevzularda önemli araştırmalar yayınlandığından (1) —halbuki biz çeşitli meselelerin incelenmesini geri bırakıyorduk— adı geçen makale ve eserlerde ortaya konan ilmî neticelerle ilk müsveddemizde toplanan malzemeyi zenginleştirerek bir araya getirmenin yerinde olacağını düşündük. Bu tedkikte meseleye bakış açımız, G. Vajda ve J.V. Ess'in temas ettiklerinden farklıdır. Bu itibarla, adı beçen bilgileri araştırmamıza yeni bir unsur ilâve ettikleri ölçüde, zikredeceğiz.

Kadı Abd-el-Cabbar'ın (ölm.415/1024) (2) Mugni fi ebvâb et-Tahvîd v'el'adl, bilhassa «en-nazar v'el-Ma'ârif» başlıklı XII. kitabı, aynı zatın «Şerh Usul el-hamse» si, Kâdî'nun talebesi İbn Mat-

(*) Bu makale «La Notion de Ilm chez les premiers Mu'tazilites» adıyla *Studia Islamica* dergisinin 36. sayısında (s. 23-45, Paris, 1972) yayınlamıştır.

(1) Bilhassa G. Vajda'nın makaleleri, *Studia Islamica* XXIV (1966) da Mu'tezilerce tenkid edilen «Cahiz'e göre Allah'ın tabii olarak bilinmesi» s. 19-33; ve R.E.J. CXXXVI (1967) de, *Fask.*, 2-3, s. 135-189 ve *Fask.* 4, s. 378-397 «Saadiada bilgi teorisi etrafında» J. Van Ess'in «Cahiz und die ashâb al-Ma'ârif in der Islam, band 42, *fask.*, 2-3 (Eylül-1966), s. 169-178 makalesi, son olarak aynı yazarın, *Die Erkenn this lehre des Adududdîn el-'İcî*, Viesbaden 1966, adlı mühim eseri.

(2) Talebesi Mankadîm'in (Vache'l-Kamer ölm. 425/1033) İmlâ'sı. Şerh s. 28-29.

taveyh'in (ölm.460/1067) kaleme aldığı «Mecmu' fi-l-Muhît bi't-teklif» adlı eseri, gerçek ilmin ölçüsü olarak takdim edilen, mu'tezile'ye has (sükun-en-nefs) kavramının sıkça kullanılmasını gösteriyorlar. Bundan başka, üzerinde durulan bu kavram bazı sünîî yazarlar (3) tarafından «mu'tezilî ilim'e» verilen tariflerde bilgi nazariyesine ait ölçü olarak görünüyor.

Hocaları Ebû 'Ali ve Ebû Hâşim Cubbâ'î tarafından verilen ilim tarifini nakletmeye çalışan Kâdî'nın Mugnî'sinin (XII) baş tarafında şu okunuyor: ilim, bir şey konusunda, kendisiyle bilginin belirlendiği sükûn-en nefsin refakat ettiği itikaddır (4). Bu sukûn en-nefs kavramı, bilgiye mevzu olan şeyde, ruhun bizzat kendisiyle uyumu fikrine dayanarak, çok husûsî bir kıstas telkin ediyor (5).

Her şeyden önce ilim ve marifet terimlerine ait, ıstılâhî bir izah zarûrî oluyor. Birinden diğerine devamlı olarak geçiliyor, bu dalgalanma da ilim ile marifet arasında (6) husûsî bir ayırımın yapılmadığı kullanılan metinlerden ileri geliyor. Hemen belirtelim ki «bilmek» kavramını ifâde eden ilim kelimesi —bu iki tabir arasında hiç bir zaman tam bir eşanlamlılık yoktur— kendisine akli araştırmanın ulaştığı zihin-dışı ilmî neticeyi gösterir. Bundan başka, İslâmiyât sahasında «ilim hedef olarak Allah'ı, veya hiç olmazsa nihâî gâye olarak, müştereken aldığından bir zihni yücelik havasına bürünüyor ve bunun mantikî sonucu olarak, çok defa ilim gerçek bilgi, malûm da bilinen veya kesinlikle bilinebilen olarak tercüme olunmasına ve en sonunda Allah'a ulaşmasına (7) rağmen; iç gerçeklik kavramına sâhip yahut imâna has itikâd oluyor. Halbuki marifet kavramı daha ziyâde bilgi tarafından müdahale edi-

(3) Usul, 5, (Bağdâdî) İrşâd, 13, Cuveynî, Mustasfa I, 25.

(4) Mugnî XII, 151, 8-9, Şerh 46-47, Mu'tamed I, 10, Muhît 16. Bu mevzuda, G. Vajda'nın, Autour ... de la Cannaissance, s. 140-141 ve 5-6. notlar...

(5) Bu kriterin geçerliliği Kâdî'nın mu'tezilî dünyasının başka bir şekilde kabul edilmiştir. Bu sonuncunun hocası, Ebû 'Ali Cubbâ'î de ilmin sağlam karakterini tenakuzdan koruyarak kabul etmektedir. Mugnî, XII, 361,1,12-37, 1.20-21.

(6) Tasavvufî marifet terimi burada bir tarafa bırakılmıştır. Belki bu gaye ile, bir çok defa, ilim ve ma'rife tabirlerinin benzerliği üzerinde Kâdî ısrar ediyor. Bkz. bilhassa Mugnî XII, 16, 1. 3-5 ve Şerh, 46, 1.1: «emmâl'ma'rife ve'd-dirâya ve'l'ilm nazâ'ir».

(7) Bu fark konuşma lisanında korunmuştur, «ma'lûm» «gerçekten» mânâsındadır.

len batını (iç) durum üzerinde durur, bu zihince yakalanmış olması hasebiyle nazar'ın (aklı araştırma) sonucudur, kendisine «hiç bir tasavvufi veyahut irfânî mulâhaza bağlanmaksızın» bilen kimsenin ilmidir (3).

İlk Mu'tezililere bilgi meselesi nasıl vaz'edilmiştir ve onlar bu problemi nasıl haletmişlerdir? Bu mezhebin ilk akli çalışmalarını bize tanıtılabilen ve onun doğuşunu anlama imkânı veren ilk kaynaklar mevcut değillerdir. Bu mevzuda; Kelâm'ın orijini meselesinde, ne kadar uzağa gidilirse o nisbette az bilgi ediniliyor (9). Yazar ve eserlerinden bahseden İbn Nedim'in (ölm.377/987) Fihrist'i yahut İbn Hallikân'ın (608-681/1211-1282) «Vefâyât»'ı gibi eserlerin verdiği bilgiler; Vâsıl b. 'Atâ'nın (80-131/700-750) hepsi kaybolmuş pek çok eserinden sözediyor. Fihrist'in verdiği listeden ve ismini zikrettiği Mutezili A. Kasım el-Belhî'den (ölm.319/930) Kitâb el-Menzila beyn el-Menziletayn ve Kitâb et-Tevhîd dikkati çekiyor (10). İbn Hallikân «Vefâyât»'ında Mu'tezili ahlâkta önemli bir kavram olan «Kitab et-Tevbe» yi, «K.fi't-Tevhid ve'l-'adl», «K.es-Sebîl ilâ ma'rifer' el-hakk» ve ayrıca «K. Tabakât ehl' el-'ilm ve'l hakk» ı aynı Vâsıl'a isnâdediyor (11).

Biz kendi yönümüzden, en sağlam olanın en eski bilgi olduğu metodolojik prensibini kabul ederek bugünkü bilgilerimizde, İbn Hallikan ile İbn Nedim'den birisine herhangi bir tarafa meyleden ilâveler olabileceği düşüncesini gerçekten bir tarafa atamıyarak, el-Belhî'nin raporuna itimad ediyoruz. Bununla beraber Vâsıl b. 'Atâ tarafından hazırlanan ilim prensipleri bölümünde ilhamını bulan İslâm hukukunun kaynaklarının sınıflaması kazanılmış oluyor. Hilâl 'Askerî (395/1004 den sonra) tarafından kendi eseri «Kitaba'l-Âvâil» de nakledilen, Cahiz'in (Ölm. 256/872) çok alâka

(8) G. Vajda, *Autour de la connaissance*, R.E.J. CXXVI, fask. 2-3 (1967), s. 140.

(9) S. Pines'in, *Islamic Culture'deki makalesi, some of Islamic philosophy*, Haydarabad XI (1937), s. 66-67. Es'arî Makalât'ında Vâsıl'ın Muhkem ve Müteşabih mevzuundaki görüşünü zikirle yetiniyor. Bilindiği gibi Muhkem manâsı açıkça belli olan, Müteşabih ise çeşitli manâlara gelen ve muhtelif tefsirlere yol açan Kur'an âyetleridir. Makalât; 222-223.

(10) G.J.W. Füick, *Some hither to un published texts of the Mu'tazilite movement from İ. al-Nadims Kitâb al-Fihrist*. Melanges Muh. Shafi, Lahore 1955, s. 53.

(11) *Vefâyât*, Kahire-1949, V. 63, Beyrut-1971, VI. 11.

çeken bir nesrini S. Dines İslâm Atomculuğu adlı eserinde şöyle tercüme ediyor (12) : «Ebâ Osmân: İslâm'da V. b.'Ata'nın eserinden önce Mülhidlerin muhtelif kategorileri, Haricilerin sınıfları, Şi'ilerin aşırıları ve Haşviye (13) mensupları hakkında eserler tanınmıyordu» diyor.

Ulâmanın ahkâm mevzuundaki münakaşalar esnâsında kabul ettiği her prensip Vasil'in bu eserinden alınmıştır. Hakikatın dört şekilden biriyle tanındığını ortaya koyan, gerçekte, ilk odur; bunlar da, konuşan bir kitap, (Hakikatı isbat eden) (14) üzerinde ittifak edilen bir haber, akli bir delil ve icma-ı ümmet'tir. Yukarıda adı geçen makalede S. Pines, burada tercümesi verilen parçayı şöyle özetliyor: «Kelâmcıların az önce zikredilen ifâde şekillerinin izlerinin devâmını imâmiye'nin usul-u fikhında bulmak mümkündür, onlar asl olarak kıyası değil akli almışlardır (15).

Risale'de, Şafii (150 — 204 / 767 — 820) tarafından tasnif olunduğu bilinen usul'ün ilham kaynağı olarak Mu'tezile mezhebinin babası (Vâsıl) kabul edilebilir (16).

Zengin gelişmelere çağrılan yeni bir ilim kolunun hareket noktası olduğu kadar, tam olarak tanınmayan daha önceki gayret-

- (12) Ms. Paris 5986. Yukarıda adı geçen S.Pines'in makalesinde mezkûr... s. 67-68. Bu kısım yazar tarafından Beitrage Zur Islamischen Atomlehre'de tercüme edilmiştir. Berlin-1936, s. 126. Arapça tercümesi; A. Rıda, Kahire-1365/1946, s. 124.
- (13) Kelime manâsı yönünden, bu kelime doğru veya yanlış sözleri tahrip edenleri işaret eder. Bir Mu'tezilî için, Haşviyeler Kader ve İlâhî Kudret üzerine hükümdârlığın meşruluğunu te'sis edenlerdir. Bu mevzuda, Mutezilenin vahye dayanması, İslâm an'anesine bağlı olanları, Cebriye ve Hadisçileri hedef alıyor.
- (14) Bu mevzuda bkz. Zeitrage, Arapça; A. Rıda, s. 124.
- (15) Aynı yer, s. 68 (metinde İngilizce).
- (16) Bu mevzuda J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford-1959, s. 1. Burada Henri Laoust'un bir müşahedelerini not etmek yerinde olacaktır: «O (Şafii) Medine'de Malik b. Enes'in dersini takibetti. Hocaları arasında Sünnî Tenkid'in bazan sertlikle eleştirildiği kendisinde bir kaderciyi, bir Cehmiye ve Şii'lik taraftarını suçladığı, İbrahim b.M.b. Abû Yahya (ölm.184/800) da vardı. Schismes, 90. Râzi'nin Menâkıb'inde (s. 11) yazar henüz bulunmayan 'Abd'ül-Cabbar'ın Tabakât'ında İbrahim'in biyografisini okuduğunu söylüyor. Menâkıb'ın 50. sahifesinde Râzi, Hafs el-Ferd ve Gaylan Dimeskî'nin talebesi ve Mutezilî görüşüne sahip olan bir ibn Halid'den (Müslüman zenci) bahsediyor. Bu zat, Kur'an'ın mahlûk olduğunu, fakat Ahad'ın haberinin değerini reddediyordu.

lerin sonucu olarak ta bu Risâle'nin çok sağlam karakteri uzun ve fiilî bir hukukî an'anenin varlığına şahadet ettiğini bize H.Laoust söylüyor (17). Tam olarak tanınmayan bu gayretler arasında formüle edilmesi Vâsıl'a isnâd edilen ve E. Huzeyl (131-235/751-849) tarafından «el-usul-el-hamse» nın hazırlanışını hatırlamak lâzımdır (18).

Vâsıl b. Ata ve 'Amr b. 'Ubeyd (80-144/699-761) hakkında bilinen muhtasardır (19). Şehristânî bize, «Milel»inde, Vâsıl'ın Allah'ın sıfatlarının nefyi meselesini Tevhid akidesini kurtarmak için ortaya attığını naklediyor (20). Bununla birlikte, bu devirde Mu'tezile kelâmcılarını «el-Menzila beyn al-Menzileteyn» tezi bilhassa meşgul eder görünüyor (21). Bu tez Vâsıl ile Hasan el-Basrî (22) arasında, 'Ali, Talha ve Zübeyr arasındaki ihtilâftan doğan münakaşa sonunda vücud bulmuştur. Savaşın dışında kalan Mu'tezililer siyâsette çekimser olarak adlandırılan orta yol hal tarzını kabul ettiler (23). Peşin hüküm ve ihtirasın hakikati görmeyen fikrine sed çeken, korkuluk olarak mütalâa edilen aklın müdâfiileri olmak isteyen kimseler için mantıkî bir davranış (24). Sonra Mu'tezilizmin geliştiği ideolojik vasat, cüz'î irâde doktrinine büyük yer veriyordu. Tamamen ilâhî kudret taraftarı olan Mücebbire'nin görüşüne muhalefet eden bu Kaderiye doktrini insana kudret bahşediyor ve İslâm nazarında cüz'î irâdeden (İhtiyâr) (25) istifade için gerekli olan gücü (İstita'a) ve kudreti insana veren adaleti, bir ölçüde ilâhî adalet kavramına karıştırıyordu.

(17) Schismes, 91.

(18) Schismes, 102.

(19) İbn Nedîm Kitâb et-tevhid ve'l-adl'i 'Amr b.'Ubeyd'e isnâdediyor. G.J.W. Fück'ün zikredilen makalesi, s. 56. 'Amr b.'Ubeyd mevzuunda bkz. J. Van Ess, Traditionistische Polemik gegen 'Amr b.'Ubayd zu einem Text des 'Alî b.'Omar ed-Darakutnî, Beyrut-1967. Bu araştırma bize 'Amr'ın Sünnî çevrelerde iyi tanınmadığını öğretiyor. Alâka çekici bir işaret, fakat bununla kesin bir tavr takınmak güç olur.

(20) Milel, I.57, Nader, Mu'tezile, 8. Bu mevzuda bkz. Journal Asiatique, Paris-1970, s. 42 de D. Gimaret, yerinde olarak, bu iddiada, A. Hâşim'deki ahvâl nazariyesinin orijinini görüyor.

(21) Tab., 33-34.

(22) Fark, 98,100,101. Mecmû, 422.

(23) Milel, 61.

(24) Mak. 480.

(25) Milel, I. 58. Ma'bed el-Cyhenî (ölm. 80/689) ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin (ölm.110/729) tesirlerini belirtiyor. Bkz. Schismes, 48-49.

Hakikatte, elimizin altındaki mevcut metinler Vâsıl ve 'Amr b. 'Ubeyd-ın Cehennem azabının sonsuzluğu meselesi ve büyük günahtan suçlu müslümanın durumuyla fazla meşgul olduklarını ortaya koyuyor. İbn el-Mürtaza'ya göre, Hadîs kitapları Hz. Peygamber'i (S.A.) şöyle konuşturuyor: «Benim ümmetimden Vâsıl b.'Atâ' isminde hak ile bâtili ayırdeden birisi gelecek» (26). Aynı yazara göre, anlaşılamayanı, herhangi bir mânâya gelmeyeniyi bilme vasıtası konusunda Cehm b. Safvân'a Sumaniye tarafından sorulan meseleyi halleden Vâsıldır (27).

Daha yukarıda zikredilen ve S. Pines tarafından tercüme edilen «Evâil» in metniyle İbn el-Mürtaza'nın (28) 340. sayfası ve nihâyet Vâsıl ile 'Amr b.'Ubeyd arasındaki münâzara hikâyesi karşılaştırılırsa (Tab., 36) Mu'tezilî Kelâm'a ilk yolu açma şerefine Vâsıl'a âit olduğu anlaşılır (29). Vâsıl'ın Mu'tezililiğin başında oluşu sâdece tevakkuf (çekimser) politikası, Mürcielik ve Haricilik mevzuularında taraf tutmayı red ve 'İtizâlle adlandırılmasından dolayı değil, fakat aynı zamanda Kelâmî doktrininden dolayıdır. Tabakât'ın 36. sayfasındaki kısmın ileri sürdüğü fikir şudur: Günahkâr (fâsık) münâfık sayılamaz, zira onun günahkâr oluşu ya bilmediğinden, ya da şüpheli bir delille örtülü olan hakikat yüzündendir. Halbuki münâfıklık, tanıdığı hakikate muhalefet için kasden amel eden ve bilgi sâhibi kimsenin iki yüzlülüğüdür.

Kalbinden (30) Allah bilgisi kaybolduğundan günah işlemiş değildir, fakat işlediği günahın bilgisini kaybettiğinden günah işlemiştir. Büyük günah (fisk), imânı red ve küfür arasında ayırım yapan menzile beyn el-menziletayn temelleri böylece atılmış oluyor (31). Fakat bilhassa Mu'tezilî Kelâm'ı yönetecek olan prensip tarif ediliyor: Akıl bizzat vahyedilmiş hakikatlere ve hadîs yoluyla nakledilenlere (sem'iyat) nüfuz etmeye muktedirdir.

Bununla beraber, formülleşmelerinde basitci olan münakaşa mevzuu kavramlar deontolojik planı aşan bir kabule mazhar de-

(26) Tab., 291,10-11, Mîlel, 58-62. Fark, 117. Bağdâdî, Kitâb el-Mîlel, 83. Usûl, 335, İntişâr, 73,118-119. Milieu Basrien, 175.

(27) Tabakât el-Mürtaza, 34.

(28) Journal Asiatique'de D. Gimaret'nin tercümesi, Paris-1969. Buda ve Budistler, s. 301.

(29) Mu'tezilizme sempatisi meşhur olan İbn el-Mürtaza'nın naklettiklerinin doğruluğu halledilmesi gereken mesele olarak kalıyor.

(30) Mak., 269. Şerh, 137-138, 712-713; Tabsir, 29.

(31) Tab., 78.

gildi; münakaşalar başlıca amelî meseleler üzerinde oluyordu. Ebû Huzeyl (131-235/748-849) ve yeğeni en-Nazzâm (166-231/775-846) ile amelî meselenin hukûkî probleme doğru uzanışının çizildiği görülür.

İyi (hasen) ve kötü (kabih) kavramlarının ontolojik statüsü meselesinin ortaya çıkışı bu devirdedir. Nazzam'ın çağdaşı bir mu'tezili olan Iskafî'ye (ölm.240/854) göre bizzât kendileriyle iyi güzeldir ve kötü fenâdır, yani kendilerine has tabiatlarıyla bu böyledir (32). Bir emre itaatsizlik (masiya) bizzât kendi varlığıyla fenâdır. Nazzâm'ın görüşü daha farklıdır : Bir emre itaatsizlik Allah'ın onu tesirsiz yapması mümkün olmadığı takdirde fenâdır, meselâ Allah'ın bilmeyişi ve Allah olmayan şeye imân gibi... Halbuki Allah'ın emredebileceği bir itaatsizlik amelî ancak bu işi yapmanın yasak olduğundan dolayı kötüdür (33). Nazzâm'ın görüşü pratik tatbikat veya nazarî plân bakımından, meselenin iki görünüşünü açığa çıkarıyor. Nazarî planda, iyi ve kötü kendi tabiatlarının icabı oldukları gibi kabul edilmişlerdir. Tatbikat kaidelerine gelince, iyi ve kötü emrin ve yasağın mevzuu olduklarından güzel ve fenâdırlar. Bu iki plân arasındaki birlik işâreti ilâhî varlık olmaktadır : Bu birinin ontolojik statüsüne esâsını, diğerinin deontolojik emir hâline hucdet oluşunu sağlıyor.

Nyberg'in söylediğine göre, «daha sonraki Mu'tezile (34) hareketinin üzerinde çalışacağı temel meselelerin çoğunu ortaya koyan Ebû'l-Huzeyl'dir. İlâve edilebilir ki, bilgi meselesinin karışıklığını ilk gören O olmuştur. Nyberg'in bahis mevzuu ettiği bu «canlı» zekâ, her şeyden önce bilginin doğuşunu ele almakla izâha girişiyor. Bu münakaşanın mukaddimleri (önerme) duyuların hüsûsîyeti üzerindeki konuşma konusunda Makalât tarafından verilmiştir : Bazıları iddia ettiler : «her duygu diğerinden farklıdır, fakat diğerine nazaran her duygunun muhalif olduğunu söylemiyoruz, zira farklı olan, bir muhalefetten dolayı farklılık gösterendir.» Bu, Ebû'l-Huzeyl'in sözüdür (35). Kıyasa çarpmaksızın, bu görüşte bilen zihnin teşkilatlı birliğinin anlayışıyla muhakeme edilmiş, hislerin öz farklılığının bir nazariyesini görmek mümkün-

(32) 'Abd el-Cabbâr ve üstadlarının görüşleri için bkz. Mugni ve bilhassa 4. cilt...

(33) Mak., 356, I. 13-16.

(34) İslâm Ansiklopedisi 2., s. 131.

(35) Mak., 340, I. 12-14.

dür. Bu parça bir müddet önce yayınlanan R.M. Frank'ın makalesindekiyle (36) karşılaştırılırsa, hilaf ve şebih zarflarının, birbiri ardınca, bir fark ve cins benzerliği manâlarına geldiği söylenebilir, halbuki farklılık manâsını verdiğimiz, muhalafa ve ihtilâf kelimeleri, mütalaası yapılan hakikatlerin ontolojik durumunu ilgilendiren karşı farklılık anlamı taşırlar. Bunun için E.Huzeyl muhtelif hareketlerde olduğu gibi (Mak., 350 I.9-11) duygular ve onların kendilerine has farklılıklarda da (Mak., 340 I.12-14) hıf ve şebih zarflarını kullanıyor. Bize göre aynı espri içerisinde Ebû'l-Huzeyl varlık seviyesinde zıddın olmadığını ileri sürüyor, bu kavram bir zihnî kategori, mantıkî bir idrâktir: Karşılıklı zıd olmandır. (Mutaddâd) Es'arî bize Ebû'l-Huzeyl'in şöyle dediğini naklediyor: «Zıddlar, şey var iken zıddı yok olan; zıddı var olduğunda yok olan şeydir, vücutların zıd karakterlerini imkânsız kabul ederek, onların tezadının olmadığını iddia ediyordu» (37).

Hisler husûsî olup farklı olmadığından, vücuda âit realiteler muhtelif olup birbirine muhalefet etmezler; beraberce bir arada bulunurlar ve dolayısıyla, zıddları kabul etmezler. Ebû'l-Huzeyl için, zıd mantıkî imkânsızlıktır, tenakuzdur (38).

Hulâsa, Es'arî'nin büyük bir açıklıkla izah ettiği ince lisanî temyizle Ebû'l-Huzeyl hislerin farklarına rağmen, duyguların ba-

(36) R.M. Frank, The divine attributes according to the teaching of Abû'l-Hudayl al-'Allâf. Le Museon'da, Louvain, 82 (1969), 3-4 s. 451-506, Zikri geçen kısım için bkz. 3 s. 474, Mak., 350, I, 9-11 ve 351 I 4-9.

(37) Mak., 376, I. 2-3.

(38) Bununla beraber, R.M. Frank tarafından belirtilen güçlük var olmakta devam ediyor. (Aynı eser, s. 475-79). Fakat, yazar tarafından temennî edilen yeni bilgileri beklerken daha yukarıda tercüme edilen Mak., 340, I. 12-14 daki güçlüğü ortadan kalkması için zarfî düzeltmeyi telkin eden ciddî bir sebep görülebilir. Eğer «Va kâna ayda lâ yaz'amü anna'l-'arad la tahtalif... va kâna lâ yazamü anna'l-Hilâfa ma kâna çift olumsuzu yerine; va kâna aydan yaz'amü ma kâna l-say'an bihi muhtalifa» v.s. okunabilseydi, metnin akışına daha uygun bir ifade verecekti, bundan başka, daha yukarıda zikredilen kısım ile uygunluk gösterecekti. (Mak. 340 I. 14-14). Üstelik bu izah dolayısıyla Ebû'l-Huzeyl Yaraticının âleme muhalefet etmediğini ileri sürüyor. (Mak., 351 I.9). Zira burada, Allah ve âlem eşya gibidiler (Maturîdî'nin tavhidi s. 39). Birbirinden farklıdır, fakat muhalif değildirler;; bu el-İntişar'ın bilgisiyle uygunsuzluk göstermiyor, s. 16, I.20, zira burada şeyler bahis mevzuu değildir, fakat biri Allah'a diğeri âleme tatbik edilen iki kavram söz konusudur.

ğimsız bir şekilde ardarda gelişlerini tehlikeye sokan «Muhalafa veya ihtilâf» in düzensiz karşıtlığını değil, hakikatın düzenli yakalanışını garanti eden hissî bilgilerin muktedir birliğine itikad ediyordu.

Bu iddiadan, renk, tad, koku, ses gibi duyulara girebilen kalitelerin husûsiyetleriyle mümkün olan, hislerin husûsiyeti neş'et ediyor.

Eş'arî'ye göre bu husûsiyet bütün nazar ehli tarafından teyid edilmiştir. (Mak., 350, I,4-5). Bu ayırım prensibinin teyidi hukûkî olgunluk (bülûğ) mevzuundaki münakaşaya tatbik edilmiştir. Bilginin burada ortaya koyduğu mesele, dış dünya ile vücudunun alışverişte bulunduğu muhtelif münasebetleri idrak eden, hissedenin kine daha yüksek seviyededir. Mu'tezililere göre, her şeyden evvel, akılla donanmış (mükellef) mes'ul varlığın seviyesidir bu... Ebû'l-Huzeyl ve talebelerine göre olgunluk çağına (bulûğ) ancak aklın olgunlaşması ile erişilir. (Kemâl al-'akl). Aklı tarif ederken şöyle dediler : «O, bir kısmı için, sâyesinde insanın kendisini eşek, gök, yer ve benzeri şeylerden ayırdettiği zarûrî ilimdir; bir başka gurup için de, akıl : ilmi iktisabetme kuvvetidir; aklın hiss olduğunu düşünenler de vardı (39): Akılla idrak edilen manâsına (ma'kûl) biz buna akıl diyoruz. Bu Ebû'l-Huzeyl'in sözüdür» (40).

Minhu ... minhu cümlesinin dalgalanışı, Ebû'l-Huzeyl'in bilgi meselesinin karışıklığını kavradığını ve akılda sâdece idrâk etmek, hüküm vermek, muhakeme etmek gibi zihnin fikrî faaliyetlerini garantileyen genel bir anlama gücünü görmeye kalmadığını, fakat aynı zamanda hissî idrâk faaliyetlerini müşahede ettiğini bir defa daha gösteriyor (41). Burada beşerî kuvvetlerin hakikî bir nazariyesinin hazırlanışını veya Stoacı ve Aristocu teorilerin kısa ve basit bir sindirimini görmek mi lâzımdır? (42) Zayıf bilgilerden ha-

(39) Daha yukarıda adı geçen kısmın aksine olarak, münakaşa burada açıkça hislerin idrâkinin neticesini ifâde eden his kelimesi seviyesinde cereyan ediyor.

(40) Mak., 480, I,6-10.

(41) Nader, Mu'tazila 239-240, nın ileri sürdüğü bilgileri kâfi derecede açıklamıyor. Bu kısmın tercümesini ve inşâî yönden değerlendirilmesinin izahını G. Vajda'ya borçluyuz.

(42) Bu arada, Muğni'da (XII) psikolojik bir nazariye ortaya koymak için sistemli bir teşebbüsün aslâ görülmediğini kaydedelim. (Muğni XII, 78.I.5-6;95,I.1-2) de idrâk seviyesi ile saf duygu arasında hiç bir ayırım yapılmıyor. Ebû'l-Huzeyl'de ayırım daha net iken, 'Abd'l-

reketle çözüm şekli bulamaksızın, R.M. Frank'ın izahlarının M. Allard'inkini kuvvetlendirmekten başka bir şey yapmadığını kaydedeceğiz. Bu sonuncusu, Kelâm mevzuunda, İslâm İlâhiyatı üzerine (43) Yunan düşüncesinin vârisi olan Hıristiyân fikriyatının yapabileceği tesirler üzerinde duruyor. Müslüman düşünürlerin, hattâ en eskilerin bile, endişesi islâm'a has olduğundadır, bu dinin ortaya koyduğu meseleler orijinaldir, ve aranılan çözüm şekilleri böylesine bir orijinalliğin hususiyetleridir. Tersine olarak, Mu'tezile mezhebinin bazı görüşlerini aktarırken, İsferrâ'ni veya Bağdadî gibi sapık mezhep kitâbı yazarlarının verdikleri bilgileri tenkidî tahlile tâbi tutmak usûl yönünden gereklidir. İşte bunun içindir ki Makalât'ta (480,I,6-10) (44) okuduğumuzdan tamâmen farklı bir görüşü Ebû'l-Huzeyl'e isnâdeden Bağdadî'nin iyi niyeti üzerinde fikir yürüttüğü zaman G.Vajda'nın (45) yanında yer alıyoruz. Bu konuda, Muğni'de (IX) (Et-Tevhîd) Ebû'l-Huzeyl'e isnâd edilen sözün gerçekliği sorusunu sormak yerinde olacaktır. 'Abdâl-Cabbâr'a göre Ebû'l-Huzeyl idrâk'in bir yoktan varetme, yaratma fiili olduğunu iddia etmiş olacaktı, bu Yüce Allah'ın işidir. Metinden ayrılıp Makalât (480,I,6-10) ile aynı paralele konduğunda, bu ifade, Ebû'l-Huzeyl tarafından tarif edilen bilginin iki görünüşünden birinin teyidi olarak anlaşılır: bu ise tecrübeyle elde edilen bedahetlerin vasitasız sezgisi olan ilimdir, bedâhatler Allah tarafından yaratılır ve beşerî akılla idrâk edilir. Beşerî akıl da haddi zâtında yaratılmıştır, fakat o şekildedir ki diğer yaratıklardan farklı olarak onlardan mümtâzdır (46). Böylece anlaşılan Ebû'l-Huzeyl'in idrâk tarifi Eş'arî'nin verdiğiine zıd düşmüyor ve Eshâb et-tabâ'î'ninki ile karışmıyor (47).

Cabbâr'da his ve idrâk aşağı yukarı eşanlamlıdır. İlk Kelâm'ın basit karakteri mevzuunda, *Studia Islamica* XXV (1969) s. 29 daki R.M. Frank'ın, *The structure of created causality according to al-'Aş'arî*, başlıklı makalesine bkz.

- (43) M. Allard, *le Problème des attributs divins*, Beyrut, 1965, s. 153-171. R.M. Frank, *The divine attributes*, le Museon, LXXXII (1969) 3-4, s. 452.
- (44) Entellektüel doğruluğu naklettiği haberlerin objektif açıklığı ve kesinliği ile tanınan el Eş'arî'den farklı şekilde.
- (45) Bkz. G. Vajda, *La connaissance naturelle de Dieu selon al-Câhiz, critiquée par les Mutezilites*, *Studia Islamica* XXVI (1966), s. 23. Bilhassa Muğni'nin (XII, s. 98-99) bazı metinlerince G. Vajda'nın ihtiyatlı davranışının teyid edildiği görülür.
- (46) Mak., 312,I,13-313 ve 569,I-8. Muğni IX.12 I.13-14.
- (47) Muğni, IX. 11, I. 11-15.

1. Engel yokluğunda etrafını çevreleyeni göremeyen ve görme duyusuyla donanmış varlık için Allah idrâki yaratmayabilir (48).

2. Asla renk görmediği halde körün kalbinde (49). Allah'ın, renklerin bilgisini yaratması mümkündür (50) diyerek Ebû'l-Huzeyl'in görüşlerini Kâdî nakle devam ederken Ebû'l-Huzeyl'e göre idrâkin zarûrî olarak duyguya bağlı olmadığı öğreniliyor. Bu takdirde, daha yukarıda zikredilen Makalât'ın (480,I.6-10) metinlerinde Eş'arî'nin ona isnâd ettikleriyle bu ifâdelerin nasıl uzlaşacağı sorulabilir. Hakikatta, tanzim ve tertip yokluğu metinlerinden her defasında ayrı düşmüş haberlerin kesik karakterinde bulunuyor. Netice olarak, Muğnî'nin (IX,12,I.14-17) haberi Makalât-la (480,I.6-10) mukayese edildiğinde şaşırtıcı oluyor; bununla beraber nazariyenin sahiplerinin isimlerini vermeksizin duyuların bilgisi konusunda Makalât'ın bize verdikleriyle uygunluk gösteriyor. O da şu : «Bazıları der : «renkli şey bakma ile beyaz (olarak) idrâk edildiğinde, eşyadan başka olan bir beyazlığı bu nesnenin takdim ettiği bilinir, ve bu beyazlık hiç bir şekilde (görme) duyusuna dahil olamaz» (51).

R.M. Frank'ın açıklığa kavuşturduğu Ebû'l-Huzeyl'in fikrinden bildiğimizle bu tarifi mücerred fikir seviyesi gayet iyi uyuşur. Bu iki eserin farklı görüşlerinden dolayı Muğnî'nin haberlerinden daha çok Makalât'ta ortaya çıkan bu mücerred fikir derecesi, hissî hayâlin ve tecrübenin mahsulü olan zihnî idraki Ebû'l-Huzeyl'in hissî idrâkin ötesinde tarif edebildiğini düşündürüyor. Görme duyusuna sahip sağlam bir varlık dikkatsizlikle hissedilir olay tarafına geçebilir, halbuki bir âma, görme duyusundan başka duyularının tecrübelerine dayanarak, hissî hayâlinin yardımıyla, renkli eşyanın görünmesi hariç, rengi kavrayabilir, görmesinin ulaşmadığı beyaz bir eşyanın «beyazlığı» da böyledir (52). Bu teoriye karşı Kâdî üstâdı Ebû 'Alî'nin görüşünü ileri sürüyor. Ona göre görme duyusuna sahip varlık idrâkin mahallidir. Zira muhal

(48) Burada yuhsûnahu değil yuhsurahu okumak lâzımdır.

(49) Bahîs mevzuu olan aklın mahallidir «şuur». Bu konuda bkz. G. Vajda, *Autour de la connaissance*. R.E.J. CXXXVI (1967), 2-3, s. 154.

(50) Muğnî, IX, 12, I. 14-17.

(51) Mak., 392, 1. 15-16ç Mak., 569.

(52) Gören kimse ile görmeyen arasında konuşmada hiçbir farklılığın olmadığını hatırlatmak yerinde olmasa da; dâima âma'nın söyle dediği duyulur : «gördüm, okudum» vs.

tatbik edilen şeyden ancak o şeyin zıddıyla, eğer bu zıd mevcutsa, serbest kalır (53).

Şüphesiz, Ebû'l-Huzeyl münazara konuşmacıları olan bazı çağdaşlarının şüpheciliklerine reaksiyon olarak hissi bilginin tesadüflerinden kurtulmuş bir düşünce tesirliliğini, hataya mahkûm olan idrâkin kararsızlığına karşı koyuyordu; diğer taraftan, Hocası Ebû 'Alî'den alınmış gibi görünen bir ibâreye göre nakledilen Kâdî'nın haberinden, Ebû'l-Huzeyl'in buradaki görüşü, Kâdî'nın anladığı şekilde doğuş nazariyesinin bilgiye tatbikini ve ondan hâsıl olan ilmi itikadla birleştirmeyi kabul etmediği şeklinde mü-talaa edilebilir.

Abda'l-Cabbâr ve üstâdı Ebû Alî tarafından müdafaa edilen bilgi nazariyesinin bazı noktalarının Ebû'l-Huzeyl'inkine muhalefetle gelişmiş olduğunu bize Muğnî (XII) ve Şerh usûl el-Hamse teyid ediyor. «İtikad'ın ilimle aynı tabiatta olduğuna dâir» başlıklı bölümde şunlar okunuyor (54): Ebû'l-Kasım (55), Kitâb el-Makâlât'ta, bir grup insanın itikadın ilimden başka türde olduğunu kabul ettiklerini hikâye ediyor. Bizim hocamız Edû 'Alî, Mesâ'il el-hıfâf'ında Ebû'l-Huzeyl'in ilmin itikadla aynı olduğunu teyid ettiğini bize aktarıyor. Bizim kabul ettiğimiz budur. Fakat eğer o (Ebû'l-Huzeyl) ilmin itikaddan başka cinstede olduğunu söylediyse, bizimkine muhalefet eden bir görüşü müdafaa etmiştir. Bu mevzuda, Ebû 'Alî Ebû'l-Huzeyl'in görüşünü müzâkere etti, fakat Ebû'l-Huzeyl'in iki görüşten hangisine inandığı, kendi sözüne dayanılarak, çözülemedi. Ebû 'Alî, Ebû'l-Huzeyl'e göre ma'rife (bilgi) nin istidlâl olduğunu söylüyordu; zira bilen kimse (ârif) zarûrî olarak istidlâli kullanandır. Ebû 'Alî bu sözü hata olarak kabul etti.»

Gerçekte, ârif (bilen kimse) bilmesine ve tanımasına rağmen, istidlâl etmede güçlük çekebilir, buna karşılık, tanımadığı bir şey mevzuunda deliller kullanabilir. Başka bir deyişle, marife ve ilim defedilemez bir şekilde istidlâl etme imkânına ve tersi bir duru-

(53) Muğnî, IX, 12, I.17-19. Bu izah baka fi'l-cevher yahut fi's-şey (şeyde sıfatların devamlılığı) nazariyesini içine alır. Bu konuda bkz. Mak., 366; Ebû'l-Huzeyl ve Abû 'Alî'ninki için Mak., 368 ve 531, 1.7-8, Şamil, 494.

(54) Muğnî, XII, 25, I.4-10. Bu mevzuda bkz. Erkenntnislehre 79.

(55) Abû'l-Kasım el-Kelbî el-Belhî, Mağdat mu'tezililerinden (ölm.319-931) Tabakât, s. 88.

ma bağılı değildirler (56). Böyle bir görüşün sahiplerine delilli akılcılığınkinden başka bir kritere müracaatı zarûrî olarak mec-bûr edecek olan, Ebû'l-Huzeyl'in bir ilim tarzı olarak kabul etmediği itikadın ilimle aynı şekilde olduğunu doğrulayan Kâdî'nın Şerh'te naklettiği ile kuvvetlenmiştir (57). Hakikatte, daha yukarıda zikredilen Muğnî'nin metni, (XII,25) Ebû'l-Huzeyl'in sözününün geçirebileceği dalgalanmaları aksettirmekten çok, Abl el-Cab-bâr'ın tereddütlerini açıklıyor, ve şerh'te iki defa Ebû'l-Huzeyl'in görüşünü hiçbir kayda tâbî olmadan ortaya koyan Kâdî'nın sözcüsü Mankadim'in müşahadesi hakikat olarak kabul edilebilir (58).

Ebû 'Ali'nin akıl yürütmesini açıklayan parçayı yine ele alalım: «Binâenaleyh, istidlâl fikir ve aklî araştırmadır (nazar); ve eğer ilimden hiç bir şeye sahip değillerse, o takdirde istidlâldir. İstidlâl ve fikir, bilginin fâili, tayin edilen hakikatı henüz tanımadığı bir sırada, eğer tanıtıcı emare önce gelirse ancak mümkün olur, ve eğer bu (fikir ve istidlâl) ilim idiyse, ilim akıl yürütmeden önce geleceğinden dolayı mümkün olmayacak, ve yine eğer tayin edilen gerçeğin bilgisi ise, fail için bu alanda bilinen olma durumunun imkânsızlığından dolayı mümkün olmayacak.» (59).

Bu metinden Ebû'l-Huzeyl'in ilmi apriori bir iktisab şekli hâline getiren ve onu ilk anda zarûrî olarak elde edilen hakikatlere mal eden muadeleti, itikad ve ilim arasındaki cins ortaklığını tasdik etmeyi reddettiği anlaşılıyor. Başka bir deyişle, eğer Ebû'l-Huzeyl'de ilim zarûrî bilgiyi tayin etmişse, akıl yürütme ile elde edilen bilgi, ilmin değişik bir ifâdesi yardımıyla, onun tarafından belirlenmiş olmalıdır. Fakat metinlerin bize aktardığı Mu'tezile Kelâm'ı ıstılahında ilim ve marife tabirleri sık sık karıştırıldığından Ebû'l-Huzeyl'in itikad ve ilmi kalbetmeyi reddedişini bize bu

(56) Va -afsada (aktif şeklini alıyoruz) zâliha bi annahu kad yata'azzaru alay-hi'l-istidlâl ve in 'arafa va 'alima va kad yastadillu 'ala's-şay va huva gayru 'arifin bih. Muğnî, XII, 25, 1. 10-12.

(57) Şerh, 46, 188.

(58) Böylece 6. Vajda tarafından işâret edilen güçlüğü izah edebilmeyi düşünüyoruz. R.E.J. 1967 Fask. 2-3, s. 142-3. Bu konuda bkz. R. M. Frank, s. 475, aynı yerde Van Ess'i zikreden Erkentnislehre, 74. F. Rosenthal, Knowledge, 211.

(59) Muğnî, XII, 25, 1, 12-16. Kapalı bir cümle kuruluşundan dolayı (zâmirler pek çoktur, temsil ettikleri isimler hiç bir zaman hatırlatılmamıştır) parçanın umûmî mânâsını nazar-ı itibara olarak bu tercümeyi verebildiğimizi düşünüyoruz.

terimlerin öğretmesi mantıkîdir. Buna karşılık, Ebû' Alî'nin nazariyesinde, istidlâl, ilim alanında oynayacak hiç bir role sahip olmadığından böyle bir ayırımı tâbî tutulmamıştır. Bilinmeyenden bilinene, isbat edilebilenden isbat edilmişe gitmek gerçekte, istidlâli akla getirir.

Halbuki ilim, bir mu'tezilî için, sâdece fikrî macerâyâ müsaa-de eden mücerred bir hakikatın araştırılması değildir, akılla bir delilin keşfidir. İşte bunun için, o sanki fiziğe âit tevlid tertibindedir, burada tevlid (doğurma, meydana getirme) vahyin delillerinin aklı araştırılması olan «nazar»dır. Aklı araştırmaya dâima imânî prensip yol gösterdiğinden, Kelâmcının gerçeği mukaddes bir hakikattir. Sayfa 77-99 daki (ilmi meydana getiren nazara dâir) başlıklı bölümün manâsı budur. Aynı şekilde ilmin ve itikadın müşterek tabiatını işleyen bölüm Ebû'l-Huzeyl'in zorluk çıkaran bir itirazının sıkıntılı izahıyla başlıyor, bunun gibi ilmin aklı araştırma ile doğuşu konusundaki bölüm bu nazariye hakkında Ebû'l-Huzeyl'in ileri sürdüğü itirazlarla sona eriyor.

Bu bölümde (60) 'Abda'l-Cabbâr ilmin tevlid yoluyla, delillerin aklı araştırılmasından neş'et ettiğini isbata gayret ediyor. Yalnız bu ilim itikaddır, bundan başka, bir tek tarzda ('alâ tarikatin vahidatin) (61) idrâkten (62) ve haberden (63) farklı oluşuyla da ilim itikaddır.

Fikirlerin tekâmülü esnâsında, Kâdı, nazariyesine karşı, aklı araştırmanın semavî - dünyevî (64) bir prensip olarak mütalaa edilmesinin imkânsızlığı itirazını çürütüyor. Zihnî bir kuvveti veya aklı bir süreci red gibi bir durum. Bu itiraz nazarın etkilerini cevherin has arazlarını tevlid eden bir vücudun itiş güçlerinin (İ'timad) (65) etkilerine mal etmeyi inkâr ediyor.

(60) Muğnî, XII, 77.

(61) Muğnî, XII, 77, 1, 3-5; 348, 1. 18-20 ve 249. Muğnî, IV, 70, 1. 7-15. Bu tarika vâhida ruhun sükûnunu eşlik edendir. Bu taklid ve tahmini karakterize edenden ilmi karakterize eden itikadı ayıran şeydir. Muğnî, VII, 17, 1-19-20. Bu tarifin tenkidi için bakz. Cuvaynî, İrşad s. 6 ve 230.

(62) Muğnî, XII, 77, 1. 13, 78; 93, 1. 20.

(63) Muğnî, XII, 84, 1. 19.

(64) Muğnî, IX, 161-162; XII, 1.3 ve 98, 1. 1.2.

(65) Kâdı bu kavramın tetkikine (Muğnî, XII, 87, 1.9-10. Tabakat, 113,1. 6. ve Şerh, giriş 209) da belgelendiği gibi bir eser tahsis etmiştir; nihayet (Muğnî, IX, s. 27 ve 138) de uzun izahlarla bu mesele ince-

Bu akvân (Cevherin has arazları) (66) dört tanedirler : birleşme (ictima'), ayrılma (iftırâk), hareket (haraka) ve sükûn, Ebû 'Alî el-Cubbâî ile oğlu Ebû Haşim ve diğerleri arasında (Muğnî IV, 138, Şâmil, 494) ihtilâflar ve münakaşalar doğuran bu i'timad kavramı, Mu'tezile'nin ma'dûm'un (yokluk) müsbetliği nazariyesine bağlı oluşundan bu ehemmiyeti kazanıyor (67). Eğer i'tizal ehlinin kabul ettiği gibi ma'dûm bir şey ise, diğer taraftan bunlar Eş'arî'nin devamlı yaratılış (68) nazariyesini kabul etmiyorlarsa, yok olan şeyden bu şeyin hakikî mevcûdiyetine geçişin izâhının tek şekli, ancak vücûda gelen şeyin doğuşunu hesaba katan fizikî-

leniyor. M. Nader'in (Mu'tazila, 70) «dayanma hareketi» olarak çevirdiği i'timad kelimesi lûgat mânâsınca, baskı, dayanma anlamlarındadır. Bu bir vücudun itme gücüdür, yahut daha basit olarak, fizikte dendiği gibi, «kuvvettir». Karışık ve anlaşılması güç olan bu kavramın derinliğine bir tedkiki, Mu'tezile epistemolojisi (kelimelelerin anlam bilimi) üzerine genel bir eserde yerini bulur. Burada parçanın anlaşılmasına yardımcı bazı kısa izahlarla yetineceğiz. İ'timad hakkında Şâmil'in meini, (490-509) vücûda has olan itme gücü ile (İ'timad lâzım) ona hariç olan (i'timad muctalab) (Şâmil) (496-497) arasındaki Kâdı tarafından takdim edilen (Muğnî, IX, 27-28). Mu'tezile ayırımını teyid ediyor. Fakat burada bilhassa bu Mu'tezile kavramı üzerine Cüveynî'nin kendini ele alacağız. Bu sonuncuya göre itme gücü (i'timad) cevherden ayrı bir manâ değildir (Şâmil, 493). Gerçekten, mu'tezililer itme gücünü manâdan başka bir şey tevliid etme eğiliminde olduğunu, dolayısıyla arazları yahut cevherin araz cinslerini (akvan) yarattığını düşünüyorlar. (Muğnî, XII, 87, 1. 9-10). Bu konuda bkz. A. Raşid, an-Nisâbü'rî, Kitâb mesâ'il el-İhtilâf, Biram neşr. Berlin, 1902, s. 87-88. Aynı müellifin, Fi't-Tevhîd, I, 57. Kahire 1965-71 ve nihayet A. Rida'nın en-Nazzâm hakkındaki eseri, Kahire, 1946, s. 131-140.

- (66) Kevn terimini bu metinde «doğuş» veya «doğuruş» olarak tercüme etmek, teessüfe şayan bir karşı mânâdır. A. Nader'in (Mu'tazila, 170-171) da yaptığı budur. Onun yükünü hafifletmek pahasına, gelişmiş bir fizik nazariyesinin yardımı olmaksızın fizikî-felsefî hakikatleri izah ettiklerinden dolayı anlaşılması çok zor olan i'timad ve Kevn kavramlarının —hiç olmazsa, bizim bildiğimiz kadarıyla— elimizin altındaki mevcut metinlerin keşfinden önce gerçeklikle tercüme edilemeyeceğini söyleyeceğiz. Kevn terimi mevzuunda bkz. Mak. 158-159 ve bilhassa 160; Şerh, 93-96, III-112; Şâmil, 427. El-Eş'arî bunları arazların cinsi diye isimlendiriyor. (Mak. 160). Aynı açıklama A. Raşid en-Nisâbü'rî'de de bulunuyor. Fi't-Tevhîd, s. 21 ve 27.
- (67) Şâmil, 124; Macmû' 50; Fısal V, 42; Muhassal 38. Cüveynî'ye göre, Ma'dûm'un müsbetliği nazariyesini getiren Ebû 'Alî al-Cubbâî'nin üstâdı as-Sahham'dır.
- (68) Fark, 126; Usûl 134-135. Gardet, Destinée, s. 37,39,51.

mekânîk anlayış olabilir. İ'timad, fizikte, arzu mevzuundaki ıstî-tâ'a'nın benzeridir. Ma'dûm'un müsbet oluşu nazariyesince ortadan kaldırılan bilkuvve olma kavramı, farazî bir şekilde îâde edilmiş oluyor, bu da İ'timad'dır.

Netice olarak, Cüveynî bunu gayet iyi gördü (69). Mu'tezilî'ler ashâb et-taba'î'ye muhalefet etmenin tenkidinden artık kurtulamıyorlar. Bu incelemenin ikinci kısmında bu mevzuya döneceğiz. Fakat biz aklî araştırma (nazar) ile doğuşu sağlanmış kabul edilen ilim mevzuunda Ebû'l-Huzeyl tarafından ortaya atılan meseleleri ele alalım. «Eğer ilmin aklî araştırma sonunda doğduğu doğru bulunursa, cehalet hâlinde de onun zıddının nazar'dan doğduğu meydana çıkar, nasıl ki itme gücü (i'timad) hareketin realitesini ve onun zıddını doğuruyor (70)» bu da öyledir.

Kâdî'nın ismini vermediği fakat herhalde Ebû'l-Huzeyl olduğu muhakkak olan birisi, nazar - ilim - itikad silsilesini fizik ve mekanik (71) tipin tekâmül eden bir hadisesi olarak mütalaayı reddediyor. 'Abd el-Cabbâr burada benzerliğin bir varlık (vücûd) (72) doğurma fiilinde durduğunu söylüyor. Bununla beraber, eğer benzerlik gerçek ise hasım şöyle diyecek: «Eğer ilim aklî araştırma ile doğuyorsa cehaletin bulaştığı ilmin zıddı başka bir sebep ile doğurulmuş olacak. Halbuki bu, cehalet ve zann doğrudan meydana gelen hâdiseler olduğundan, hatadır (73), aynı sebepten aklî araştırmanın ilmi doğurduğunu tasdik etmek hata olacaktır» Ve bu delil Ebû'l-Huzeyl'e isnâd edildi, biz bunu cevapladık (74). Eğer ilmin ilim olması için zıddını bir tarafa bırakacak şekilde vaz'edilmesi gerekiyorsa, cehalet niçin bu sonuncuyu bir kenara bırakacak bir sebep tarafından meydana getirilmesin? (75).

(69) Şâmil, 502, 1.7.

(70) Muğnî, XII, 98, 1. 1-2 ve 17-20.

(71) Avrupa Şarkiyâtçılığınca ifâde edilen zihnî faaliyetlerin réification yahut şeylendirilmesi Kelâm'ın gelişmesinin başlangıcında muhalefetle karşılaştığını bu gayet iyi gösteriyor. Kâdî'nın burada nakledilen delilleri bu itiraza uzun cevabın ancak bir kısmıdır.

(72) İtme gücü cismânî bir varlığın öz arazlarını doğururken aklî araştırma hakikatı değişik olmayan varlığı husûle getirir; ilim kesreti (çokluk) cezbetmeyen bir hakikattir.

(73) Cehalet ve zann aklî araştırmanın işleyişini tahrik eden şüphe sonucu, ilminkini taklid veya temelsiz akıl yürütme neticesi olan, yanlış itikadı karıştıran zihnin doğrudan reaksiyonlarıdır.

(74) Muğnî, XII, 1. 17-18; 99, 1. 1-2.

(75) Muğnî, XII, 99, 1. 3-4.

Ebû'l-Huzeyl'e isnâd edilen bir başka delil istidlâl yoluyla ilmin mümkün olduğunu kabulden ibarettir, yani kendilerinden itibaren bir açıklık şeklini alan umûmî bir tasdike ulaşabilen vasıtasız bilgilerin ardarda gelişini sağlayan husûsî tercübelerin birbirini takibedişidir. Bu iki grup cismin müşterek sıfatlarının müşahedesinden dolayı, bâzı cisimlerin arızîliğinin diğer bazı cisimlerin arızîliğinden hareketle bilinmesi gibi.. Bu müşâhede aklî araştırmadan muaf tutulan bedahat (76) kabul edilen cisimlerin arızîliğinin ilmini cezbetmez. Bu klâsik mantıkta istidlâl denen ve 'Abda'l-Cabbâr'ın zarûrî ilmin kaynağı olarak kabul edemediği şeydir, zira bu, ona göre, devamlı bir mevzu-ı bahs etmekle husûle geliyordur (77). Bu Eş'arî'den mülhem Allah'ın dâimî yaratış nazariyesinin beşerî alandaki mantıkî sonucudur. Nihâyet, Ebu'l-Huzeyl-e isnâd edilen üçüncü bir delil bir başka şekil altında nazar-'ilim-i'tikad silsilesinin mekanik bir hâdiseye maledilişinin itirazıdır. Eğer mukayese mümkünse, o halde, nasıl her nazar'ın devamlı olarak ilim doğurduğu, -irsâl'in hiç bir engel olmadıkça inen hareketi dâimî bir şekilde meydana getirdiği gibi düşünülmez? (78).

Kâdî'nın cevabı : Bu itiraz vacib olmaktan uzaktır, zirâ aklî araştırma kendisine benzeyeni ilga etmek veya doğurmak kapasitesi değildir (79). Aklî araştırmayı mekânîk bir sürece indirmenin imkânsızlığına itiraz, hakikatte, bir tek metoda göre aklî araştırmayla ilmin meydana gelişi şeklinde bölümün başında izah edilen, burada kapalı tarzdaki bir fikir tarafından reddedilmiştir. Nazar-'ilim-i'tikad mümkün olan sapmaya müsâid değildir, bu, meselâ hareket gibi neticede elde edilen değildir (80). Bu müşterek bir neticedir ve bu hâliyle her türlü şüphe unsurundan muaftır; bu, iknâ edici ilmi garanti eden, kendisinde ilmin hasıl olduğu ruhun dengeli, sâkin oluşudur.

Mahir cevap, fakat ne kadar az iknâ edici. Gerçekten, gûya bu dengeyi sağlayan sükûn en-nefs'in epistemolojik değeri nedir? Bu kesinlik ölçüsünü neye tanımalıdır ve câhil ruhun boşluğundan onu nasıl ayırdetmelidir? Cahiz'in ve ashab et-tabâ'i'nin itirazları bu merkezde olacaktır (81).

(76) Muğnî, XII, 99, 1. 5-9.

(77) Muğnî, XII, 99, 1. 11-13.

(78) Muğnî, XII, 99, 1. 14-15.

(79) Muğnî, XII, 99, 1. 17.

(80) Bir iç itme gücü (i'timad lâzım) ve cisme, maddeye dış bir itme gücü (i'timad muctalab).

(81) Burada Câhiz'in çağdaşı olan el-Kindî'nin yakîn (kesinlik) hakkında

Sonuç olarak, itikad ve ilim arasında koyduğu ayırımla, Ebû'l-Huzeyl nazarı yahut düşünceye âit bilgi ile dinî yakîn arasındaki farkı açıklıyor. Birincisi, bilginin objesi mevzuunda hiç olmazsa kısmî bir kesinlik veya gerçeğin ancak bir tahmini olan zihnî bir araştırmanın sonucudur; ikincisi zihin üstü bir hakikate toptan bağlanmayı gerektiren umûmî bir ilm-i yakîndır. Bizim düşündüğümüz kadarıyla el-Eş'arî'nin Ebû'l-Huzeyl'de malûm ve meçhûl nazariyeleri mevzuunda naklettiği haberin manâsı budur. «Bazılarına göre, el-Eş'arî, yaratılmış ve yaratılmamış olsun (kadima av mulhasa) bir şeyi bilen insan, onu tanıırken, hiç bir şekilde onu bilemez.» (82) Fakat Ebû'l-Huzeyl'e göre, bir şeyi bilen veya tanıyan insan bu şeyin topunu birden bilmez: «mevcut olan maddeyi insanın bilmesi ve aynı anda bilmemesi, imkânsızdır, fakat mantıken hareketi tanıyan kimsenin ikinci halde onun yaratıldığını ve bunun Allah'ın fiili olduğunu bilmemesi imkânsızdır (83).

Burada amelî tecrübe ile aklileştirilmiş ilim arasında ayırım yapma denemesi vardır. Aynı şekilde, Psikoloji sahasında, Ebû'l-Huzeyl vücudun arazi olarak tarif ettiği ruhunkinden yani daha iptidâî olan bir anlayıştan daha tekâmül etmiş bir nazariyeye geçiyor (84). Ona göre ruh, bir arazdır, fakat vücuddan farklı bir araz (85). Dinî ile dünyevî arasında ayırımı tamamen muhafaza ederek beşerî hasletlerin bir hiyerarşisini hazırlamayı deneyen aklı bir psikolojiye doğru yürüyor. Tabii olan her şey arızîdir, çünkü geçicidir. Kur'ân-da geçip giden bulut 'âriz olarak adlandırılmıştır (86). Kur'ân'ın bakışını tamâmen muhafaza ederek, Ebû'l-Huzeyl, izah etmeksizin, Aristo'nun kategorilerini karışık bir şekilde tatbik etti. Hiç bir satırı bize kadar ulaşmayan bir eser mevzuunda sapık mezhep kitabı yazarları tarafından verilen dağınık ve zavıf bilgilere dayanarak söylenebilecek olan budur (87).

verdiği tarifini hatırlatmak alâka çekicidir: huva sukûn al-fahm ma'a tibât at-kadiyya bi-burhân. Fahm bizzat yaktadı l-hata bi'l-maksud ilayh ibaresiyle tarif ediliyor. Ras'âil, E. Rıda yayını, Kahire-1950, 1. 171 ve 170. Câhiz'in itirazı için bakz. Muğni, XII, 36, 1. 9-10.

(82) Mak., 391, 1.6.

(83) Mak., 1. 14-17 ve 392.

(84) Ruh, o devrin (260 h.) Kelâm'ına göre cevherî değildir, fakat vücudun basit bir arazıdır ve tabiatı yoktur. L. Massignon, Passion, 2. tab'ı, bölüm 5. s. 4.

(85) Mak., 337, 1. 7-8.

(86) Kur'ân 46,24.

(87) Bu mevzuda yazarın aşırılığa kaçan görüşüne katılmıyoruz. Çeviren.

THE TERM OF 'ILM (I.E. SCIENCE) IN THE MIND OF EARLY MUTAZILITES

Among the early Mutazilites then term of **sukun al-nafs** was used to mean 'Ilm. According to them the word of 'Ilm is a kind of belief to which calmness of the flesh felt when dealing with a wordly affair.

The sources of 'Ilm, according to Wasel b. Ata, are as follows: The Holy Quran, the Sunnah, rational evident (proof) and the consensus of Ummah. The opinion of Wasel may be regarded as the source of inspiration of al-Risalah of Shafii.

Abu al-Huzeyl is the firs man, who understood the confusion of the porblem of knowledge. According to him faculties differ from each other. But inspite of this difference the truth is attained ad understood by their help. Again according to Abu al-Huzayl the wisdom which differentiates human beings from other creations, is the ability to learn sciences as deemed necessary.

It is also Abu al-Huzayl who says that 'Ilm is another thing and is different from faith, So he has placed emphasis on the dif-ference between knowledge and religious certitude.

FAKÜLTEMİZ BİRİNCİ DEVRE (1975/1976) MEZUNLARININ LİSANS TEZLERİ

Dr. Ruhi ÖZCAN

Tedrisâta başlayışından beş sene sonra üç ayrı bölümde, fakültemiz ilk mezunlarını vermiştir. Mezunlarımızın ciddilikle tav-sîfi kâbil tezler hazırlamış olmaları, umûmen ilmî araştırma ve husûsen fakültemiz için memnûniyet vericidir.

Seviyeleri ne olursa olsun akademik araştırmalardan, araştı-rıcıların haberdâr olması, yapılacak ilmî tedkikler bakımından bü-yük faydalar temin edecek ise de memleketimizde bu istikâmette geliştirilmiş muntazam bir tatbikât pek yok gibidir. Yüksek okul, akademi ve fakülte mensublarının araştırma mahsûlü eserlerinin, benzer sâhadaki diğer müesseselerin mensûblarınca da bilinmesi ilmî araştırmaya hizmet edici olduğundan, bu çeşit bir faaliyetin başlatılması zarûretine inanıyoruz.

Dergimizin gelecek sayılarında fakültemizde veya fakülte mensublarımızca yapılan diğer ilmî araştırmalarla eserleri hakkın-da —mümkün olursa— tanıtıcı mâlumât vermeyi düşündüğümüz bu yazı serîsine, ilk mezunlarımızın mezuniyet tezleri hakkında bilgi vererek başlıyoruz.

Öğretim ve İmtihan Yönetmeliği'ndeki bölümlerinin sıralanı-sına göre mezunlarımızın kabul edilen tezleri şunlardır :

TEFSİR ve HADİS BÖLÜMÜ :

1 — DURMAZ, AHMED. Tezin adı : URFALI NÜZHET BİN ÖMER EFENDİ (Hayatı, Eserleri) VE ERBAİNİ.

60 daktilo sayfası hâlinde, 13 eserden faydalanılarak önsöz, 3 bölüm ve bibliyografya düzeniyle hazırlanmıştır. 1. bölümde kırk

hadislerin tasnifi, doğuşu, 17, 18 ve 19. asırlarda Türk Edebiyatında Kırk Hadisler incelenip, tercemelerden misallerle, 2. bölümde Müzhet Efendi'nin hayatı, eserleri, Hadîsi Erba'in Tercemesi hakkında malûmat ve 3. bölümde eserin 33 sayfa olarak metnine yer verilmiştir.

2 — GÖNÜL, ERDEŞİR. Tezin adı : SUHBETU'L-UŞŞÂK.

59 daktilo sayfası hâlinde önsöz, giriş, müellif ile SUHBETU'L-UŞŞÂK hakkında bilgi, bibliyografya, metin düzeninde, 7 eserden faydalanılarak hazırlanmıştır. Tezin metin kısmı Atatürk Üniversitesi Kütübhânesi Seyfeddin Özege Bölümü'nde, Âgah Sırrı Levend kitapları 612-MC 70 de ve Konya Mevlânâ Müzesi Kütübhânesi Kataloğu 3. cilt, 191. sayfada kayıtlı mecmûanın 28^b-43^a arasındaki iki nüshanın mukâyesesidir (edisyon kritik). Nüsha farkları 54-59. sayfalar arasında yer almaktadır. SUHBETU'L-UŞŞÂK, Abdullatîf Çelebinin (vf.896H:1491M.) Kırk Hadis deye tanınan hadis edebiyatı eserlerinden biridir ve tezde 40 daktilo sayfası hâlinindedir.

3 — OKUMUŞ, SADREDDİN. Tezin adı : BUHÂRÎ VE MÜSLİM'DE KÂİNÂTIN TEKEVVÜNÜ.

71 daktilo sayfası hâlinde, 58 eserden faydalanılarak önsöz, mevzûun işlenişi, netice, fihrist (indeks) ler, bibliyografya düzeniyle hazırlanmıştır. Mevzû işlenirken ilk yaratılan şeyler, hadislerden edinilen bilgiler, tefsircilerin ve günümüz modern ilminin görüşleri hakkında malûmat verilmiş, yer ve içindekilerin yaratılışıyla ilgili olarak yerin elipsoit yuvarlağı, cansız ve hayvanların yaratılması ele alınmıştır. Gök yüzündeki olaylar, gök cisimleri (yıldızlar, ay, güneş ve galaksiler-samanyolu-), gözle görülmeyen yaratıklar (melekler, cinler ve şeytanlar), insanın yaratılış ve tekâmülü tedkik edilmiş, tezin sonuna metindeki hadisler, şahıs isimleriyle diğer isimler için üç ayrı fihrist (indeks) eklenmiştir.

4 — YEDİYILDIZ, M. ŞEMSEDDİN. Tezin adı : İBNU ŞİHÂB ez-ZÜHRÎ.

63 daktilo sayfası hâlinde, 47 eserden faydalanılarak önsöz, bibliyografya, giriş, 6 bölüm ve netice düzeniyle hazırlanmıştır. 1. bölümde Zührî'nin devri beş farklı zâviyeden ele alınmıştır. 2. bö-

lümde nesebi, tadrîs metodu, ilmî dehâsı, eserleri, 4. bölümde ilk müddevin oluşu, 5. bölümde halifelerle münâsebeti ve Şîler'in kendisini ithâmı, cerh ve ta'dil ulemâsının Zührî hakkındaki görüşleri, 6. bölümde hocaları ve talebeleri ile ilgili bilgi verilmiştir.

5 — YÜKSEL, REMZİ. Tezin adı : İSTİKBÂL İLE İLGİLİ ÂYETİ CELİLELERİN TAHLİLİ.

100 daktilo sayfası hâlinde, 17 eserden faydalanılarak önsöz, bibliyografya, giriş ve iki bölüm düzeninde hazırlanmıştır. 1. bölümde nüzulleri itibâriyle kıyâmete kadar istikbâl bildiren âyetler tahlil edilmiş, 2. bölümde kabir, kıyâmetin kopması, sûra üfürülmesi, ölümden sonraki diriliş, mahşer, şefâat, mahkemei kübra, hisâb ve suâl, mîzân şe sırât, cennet, ruyetullâh ve cehennem ile ilgili âyetler tedkik edilmiştir.

FIKİH VE İSLÂM HUKÛKU BÖLÜMÜ :

1 — ARICI, MUSTAFA, Tezin adı : İSLÂM HUKÛKUNDA MÂDEN VE DEFİNELER (Dört Mezhebe Göre).

49 daktilo sayfası hâlinde, 38 eserden faydalanılarak, giriş, iki bölüm, netice ve bibliyografya düzeninde hazırlanmıştır. 1. bölümde mâdenin târifi, çeşitleri, yer altından çıkarılan mâdenler ile denizden çıkarılan mâdenler, İslâm memleketi ve diğer memleketler açısından ele alınmış, 2. bölümde definenin târif ve nevileri incelenmiş, mâden ve define vergilerinin sarfedileceyi yerler hakkında bilgi verilmiştir.

2 — BAKTİR, MUSTAFA. Tezin adı : İMAM MUHAMMED ŞEYBÂNÎ - Hayâtı, Eserleri ve İslâm Hukûku'ndaki Yeri.

132 daktilo sayfası hâlinde, 72 eserden faydalanılarak giriş, 3 bölüm, netice ve bibliyografya düzeninde hazırlanmıştır. 1. bölümde İmam Muhammed'in hayâtı, tahsîli, ilmî şahsiyetinin teşekkülünde müessir olanlar, talebeleri ve eserleri tedkik edilmiş, 2. bölümde, devrindeki siyâsî, içtimaî âmiller ile ilmî faaliyetler, kültür ve medeniyet seviyesi incelenmiş, 3. bölümde İslâm Hukûku, Hanefî Mezhebi ve Devletler husûsî Hukûku'ndaki Muhammed'in yeri ele alınmıştır.

3 — BAYINDIR, AZİZ. Tezin adı : MUÂMELÂTA (medenî hukûka) TEALLUK EDEN AHKÂM ÂYETLERİ.

100 daktilo sayfası hâlinde, 55 eserden faydalanılarak önsöz, bibliyografya, giriş ve üç bölüm düzeninde hazırlanmıştır. Girişte şer'î deliller arasında Allah Kitabı'nın yeri, ahkâm âyetleri, İslâm Hukuk Sistemi bakımından ahkâm âyetleri ele alınmış, âile hukuku, muâmelât ve beyyineler ile ilgili âyetler tedkik edilmiştir. 1. bölümde ahkâm âyetlerinin mevzûlara göre tasnifi, 2. bölümde nuzûl sırasına göre tanzîmi yapılıp, 3. bölümde mekkî sûrelerde bulunan medenî ahkâm âyetleri ele alınmıştır.

4 — ÇİÇEKLİ, CEVAD. Tezin adı : İSLÂM FIKİH VE HUKÛKUNDA KIYAS.

74 daktilo sayfası halinde, 26 eserden faydalanılarak önsöz, giriş, mevzûun işlenmesi, sonuç ve bibliyografya düzeninde hazırlanmıştır. Tezde İslâm Hukuku'nun tekemmül devrelerinde kıyâsa verilen ehemmiyet, târif, menşe' ve hükmü, Kur'ân ve Hadis'de kıyâs, şart ve rükünleri, illet, kıyâsın naslarla çatışması, cezâ hukukunda kıyas gibi mevzûlar işlenmiştir.

5 — GÖNEN, MEHMED. Tezin adı : HANEFİ FIKHINDA HELÂL VE HARÂM.

152 daktyilo sayfası hâlinde, 18 eserden faydalanılarak önsöz, bibliyografya, giriş ve inceleme mevzûu düzeninde hazırlanmıştır. Tezde Hanefî hukuk anlayışı zâviyesinden ilim, namaz, Kur'ân, mescidler, duâ, selâm, yemin, karı-koca olmayan erkek ve kadınların birbirine karşı davranışları, çeşitli haklar, kabir ziyâreti, yemek, mecbûriyet hâli, giyim-kuşam, değerli mâden ve eşyânın kullanılması, ziyâfet, tokalaşma, meclis âdâbı, tedâvî v.s. gibi mevzûlar tedkik edilmiştir.

6 — GÜNAY, MÛSÂ KÂZİM. Tezin adı : İSLÂM HUKÛKUNDA VEKÂLET.

38 daktilo sayfası hâlinde, 8 eserden faydalanılarak, bibliyografya, önsöz ve inceleme mevzûu düzeninde hazırlanmıştır. Tezde vekâletin târifi, unsurları, şartları, kısımları, vekîlin tevkîli, vekâletten doğan hak ve vecibeler, vekâlet akdinin sona ermesi gibi başlıca vekâlet bahisleriyle tâlî mevzûlar işlenmiştir.

**7 — GÜRBULAK, MAHMÜD. Tezin adı : AHKÂM HADİSLE-
RİNİN TESBİTİ.**

82 daktilo sayfası hâlinde önsöz, giriş ve üç bölüm düzenin-
de hazırlanmıştır. Faydalanılan eserlerin listesi verilmemiştir. 1.
bölümde hadislerle ilgili bazı bilgilere temas olunmuş, 2. ve 3. bö-
lümelerde fikhî mevzûlarla alâkalı ahkâm hadisleri zikredilmeğe
çalışılmıştır.

**8 — İMSAL, AHMED. Tezin adı : İMÂM ŞÂFİİ'NİN RİSÂLE-
Sİ'NDE İSLÂM HUKÛKU KAYNAKLARI.**

43 daktilo sayfası hâlinde, 7 eserden faydalanılarak önsöz, gi-
riş, Şâfiî, aslî kaynaklar, fer"î kaynaklar, Risâle'de istihsân, sahâ-
be kavilleri, netice ve bibliyografya düzeninde hazırlanmıştır. Aslı
kaynaklardan Kitâb ve Sünnet, fer"î kaynaklardan icmâ" ve kıyâs
ele alınmıştır.

**9 — KALPAKÇI, SÂDEDDİN. Tezin adı : HASSÂF; HAYÂTI,
ESERLERİ VE er-RIDÂ" ADLI ESERİNİN TAHKİKİ (edisyon
kritiği).**

Tez 24 Türkçe, 50 Arabça olmak üzere cem'an 74 teksir say-
fası hâlinde hazırlanmıştır. Türkçe kısım önsöz, iki bölüm ve iki
bibliyografyadan teşekkül eder. 1. bölüm Hassâf'ın hayâtı ve ilmi
şahsiyyetini, 2. bölüm eserleri ve hâssaten mevcûd olanları hak-
kındaki tedkikleri hâvidir. Türkçe kısım 42 eserden faydalanıla-
rak yazılmıştır. Arabça kısım mevzû fihristi, Arabça metin, dip
notlar düzenindedir. Sona Kur'ân âyetleri, Hadisler, sahâbe ve tâ-
biîn sözleriyle şahıs isimleri için mufassal bir fihrist (indeks) ek-
lenmiştir. Arabça kısım, Süleymaniye Kütübhânesi Murâd Molla
Bölümü 731 numarada kayıtlı el yazması Arabça nüshanın tenkid-
li neşri (edisyon kritiği) dir. Arabça kısım 24 Arabça eserden fay-
dalanılarak hazırlanmıştır.

**10 — KIYICI, SALAHADDİN. Tezin adı : İSLÂM HUKÛKUN-
DA ÖRF VE ÂDET.**

99 daktilo sayfası hâlinde, 44 eserden faydalanılarak önsöz,
bibliyografya, giriş, altı bölüm ve sonuç düzeniyle hazırlanmıştır.
İlk beş bölümde umûmen örf ve âdet ele alınırken, İslâm öncesi
örf ve âdetleri gâyet teferruâtlı bir şekilde incelenmiş ve İslâm'ın
bunlar karşısındaki tutumu tedkik olunmuş, 6. bölümde İslâm Hu-
kuk sisteminde örf ve âdetin yeri işlenmiştir. Kelime olarak örf ve

âdet, kısımları, ma'rûf ve münker 1. bölümde, inançla, kehânet, falcılık ve kabilecilikle ilgili örf ve âdetler 2. bölümde, ibâdetlerle ilgili örf ve âdetler 3. bölümde, âile, mîrâs ve sâir medenî hukuk ile alâkalı örf ve âdetler 4. bölümde, cezâ hukukunu alâkadâr eden âdetler 5. bölümde, İslâm'da örfün yeri, Hanefî müctehidlerinin bu mevzûdaki görüşleri, hukuk kaynağı oluşu bakımından örf ve âdet, mecelledeki örf ile ilgili maddeler 6. bölümde bahis mevzûu edilmiştir.

11 — KOÇAK, MUHSİN. Tezin adı : İMAM ZÜFER VE FIKHI.

28 Türkçe ve 130 Arabça teksir sayfası hâlinde, 40 eserden faydalanılarak önsöz, giriş ve iki bölüm düzeniyle hazırlanmıştır. 1. bölümü teşkil eden Türkçe kısımda İmam Züferih hayâtı, eserleri, ilmi ve fikhî şahsiyeti incelenmiştir. Tamâmen Arabça olan iki kısımda Züfer'in Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer ilk Hanefî imamlarına muhalefet edip, münferid kaldığı görüşleri, 30 cüzlük Mesûtu Sserahsî'nin tamâmı esas alınarak tesbît edilmiş, görüşler metin, görüşlerin delilleri dip not olarak yazılmış, tez sâhibi iktibâs ettiği ibârelere siyâk uslûbu temîni için parantez içinde Arabça ifâdeler eklemiş, her mes'eleye numara vererek cem'an 540 mes'ele tesbît etmiş, her mes'elenin Meksût'taki bidâyet ve nihâyeti cüz, sayfa ve satırlarıyla kaydedilmiştir. Tez sâhibi matbû nushadaki bâzı yerleri de tezinde tashîh etmiştir.

12 — KOÇYİĞİT, AZMİ. Tezin adı : HASAN FEHMİ EL-ERZURUMİ'NİN KEŞFÜ'L-GAVÂMİZ Fİ İLMİ'L-FERÂİZ ADLI ESERİ.

166 daktilo sayfası hâlinde önsöz, müellif hakkında kısa bilgi ve metin düzeniyle hazırlanmıştır. Faydalanılan eserler listesi verilmemiştir. Tezin hazırlanmasında tek nüsha esas alınmış, metindeki âyetlerin Kur'an'daki, hadislerin de hadis mecmûâlarındaki yerleri gösterilmiştir. İslâm mîrâs hukukundaki fazla ilmî dirâyeti icâbettiren hassas noktaların işlendiği metin kısmı tez sâhibi tarafından kısmen sâdeleştirilmiş ve kısmen de îzah edilmiştir.

13 — ŞÂHÂN, AHMED. Tezin adı : HANEFİ İBNU NUCEYM'İN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR'İ VE ŞÂFİİ İMAM SUYÛTİ'NİN EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR'İ ARASINDA MUKÂYESE.

116 teksir sayfası hâlinde önsöz, 3 mukaddime, mukaddime neticesi, inceleme mevzûu, sonuç düzeninde hazırlanmış, faydalanı-

lan eserlerin listesi verilmemiştir. Mukandimelerde müellifler, eserleri ve İslâm Hukukundaki yerleri, iki eserin mevzûları işleyiş mukâyesesiyle, muhtelif mes'elelerde misaller verilerek ele alınmıştır. Son tarafa 7 sahifelik kelime ve terim lügatçesi eklenmiştir.

14 — UZUNKAYA, MÜSÂ. Tezin adı : EBÛ HANİFE -İBNU EBİ LEYLÂ İHTİLÂFLARI.

82 daktilo sayfası hâlinde, 44 eserden faydalanılarak bibliyografya, önsöz, giriş, 2 kısım ve netice düzeniyle hazırlanmıştır. Her kısım iki bölüme ayrılmıştır. 1. kısmın 1. bölümünde husûsen Ebû Hanife'nin ilmî şahsiyeti ve eserleri üzerinde, 2. bölümde de İbnu Ebî Leylâ üzerinde durulmuştur. 2. kısmın 1. bölümünde iki müctehidin ihtilâf sebepleri tahlil edilmiş, 2. bölümde de ihtilâfların sayı olarak tesbîti ve muhtelif hukûkî tasarruflara âid ihtilâflara misallar verilmiştir.

15 — SULU, EKREM. Tezin adı : İBNU TEYMİYYE.

105 daktilo sayfası hâlinde, 28 eserden faydalanılarak önsöz, faydalanılan kaynaklar, giriş ve iki bölüm düzeninde hazırlanmıştır. 1. bölümde İbnu Teymiyye'nin hayâtı ve eserleri, 2. bölümde de mühim görüşleri tedkik edilmiştir.

İSLÂM DİL VE EDEBİYÂTLARI BÖLÜMÜ :

1 — AYHAN, MÜSÂ. Tezin adı : ŞEYH ELVÂNI ŞİRÂZÎ'NİN GÜLŞENİ RÂZ MEVNEVÎSİ.

369 daktilo sayfası halinde önsöz, nüshaların tavsifi, takdîm, eserin mevzûu ve metin düzeninde hazırlanmıştır. Mezkûr mesnevînin Türkçe'ye tercemesi ve bazı yerlerinin şerhi mâhiyetinde olan eser, Süleymâniye Kütübhânesi Mihrişâh Sultan Bölümü 173 numaralı ve Atatürk Üniversitesi Kütüphânesi Seyfeddin Özege Bölümü 289.291 numaralı nüshaları dikkate alınarak neşre hazırlanmıştır. Bu nüshaların sayfa numaraları metin kenarında gösterilmiştir.

2 — ERGİN, RAMAZAN. Tezin adı : OSMANLI MÜELLİFLERİ'NDEKİ MESNEVÎLER.

312 daktilo sayfası hâlinindedir. Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'nin Osmanlı Müellifleri isimli eseri esas kaynak olarak alınmıştır.

Bazı bilgiler vermek için diğer üç kaynaktan da faydalanılmıştır. Osmanlı Müellifleri isimli eserdeki «manzûme, manzûm eser» tavsifini taşıyan kitablar ve müellifleri hakkında mevcûd mâlûmât aynen teze aktarılmıştır. Mesnevîler harf sırasına göre tasnif edilmiştir, 285. sayfaya kadar Türkçe Mesnevîler, 7 sayfa halinde (293e kadar) Farsça Mesnevîler zikredilmiş, 3 Arabça ve 1 Kürtçe Mesnevîye yer verilip, en sona da tezde geçen mesnevî müelliflerinin harf sırasına göre bir fihrist (indeks)i eklenmiştir.

3 — ÖZTÜRK, SİNAN. Tezin adı : DERVİŞ BÂYEZİD'İN SIRRİ CÂNÂN MESNEVİSİ.

316 daktilo sayfası hâlinde önsöz, takdim, özet, metin düzeniyle hazırlanmış, faydalanılan eserler listesi verilmemiştir. Tezde eserin Fatih Millet Kütübhânesi Ali Emîri Manzum Bölümü 937 ve Manisa İl Kitablığı 1312 de kayıtlı nüshaları karşılaştırılmıştır. Ali Emîri nüshasının ilk 2549 beytinden sonraki 2431 beyitlik kısım incelemeye esas alınmıştır. (İlk 2548 beyitlik kısım ise Abdullah Üstündağ tarafından neşre hazırlanmıştır. Bak: Üstündağ, Abdullah) Metindeki âyetlerin Kur'ân'daki yerleri gösterilip mealleri verilmiş, hadisler terceme edilmiş ve bâzı yerlerde îzahlarda bulunulmuştur.

4 — UZUNDUMLU, M. HALUK. Tezin adı : İBRÂHİM HAKKI DİVÂNININ TRANSKRİPSİYON VE TAHLİLİ (İLÂHİNÂMELER HÂRİÇ).

213 daktilo sayfası hâlinde önsöz, müellif hakkında bilgi, ilâhî-nâmeler hâriç divânın tam metni ve tahlil düzeniyle hazırlanmış, faydalanılan eserler listesi verilmemiştir. Tahlil dîni, tasavvufî ve edebî husûsiyetler olmak üzere üç esasa göre yapılmıştır. Mârifet-nâme sahibi Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nin bu divânı 1263 hicrî (1856 Milâdî) de Sultan Abdulmecîd Hân zamanında tabolunmuştu.

5 — ÜSTÜNDAĞ, ABDULLAH, Tezin adı : DERVİŞ BÂYEZİD'İN SIRRİ CÂNÂN NESNEVİSİ.

420 daktilo sayfası hâlinde, 16 eserden faydalanılarak önsöz, müellif, eserin nüshaları, eserin mevzûu, metin ve bibliyografya düzeninde hazırlanmıştır. Bir tasavvuf şâiri tarafından kaleme

alınan eserin tesbit edilebilmiş 4 nüshasının üçü üzerinde çalışılarak hazırlanmıştır. Tezde eserin ilk 2548 beyitlik kısmı üzerinde çalışılmıştır. (Geriye kalan kısım ise Sinan Öztürk tarafından neşre hazırlanmıştır. Bak: Öztürk, Sinan). Hiç tabolunmamış eserin tedkik edilen nüshaları şunlardır: Fatih Millet Kütübhanesi Ali Emiri manzûm No: 937, Manisa İl Halk Kütübhanesi, No: 1312, Afyon Gedik Paşa Kütübhanesi, No: 17178 (eski: 25). Metinde geçen âyetlerin Kur'ândaki yerleri gösterilmiş, hadisler terceme edilmiş ve bâzı yerlerde izâhât verilmiştir.

رسائل التخرج لخریجی کلیة العلوم الاسلامیة فی الدورة الاولى لسنة الدراسة

۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ یجب علی کل طالب من طلاب الصف الخامس ان یتقدم برسالة الی عمادة الكلية للاشتراك باتحانات التخرج وها هی رسائل خریجی الدورة الاولى فی کلیتنا :

قسم التفسیر والحديث :

- ۱- دورماز ، احمد . السيد نزهت بن عمر الاورفه وی وکتابه اربعین حدیثا . ترجمه وتحقیق .
- ۲- کوفول ، ارده نیر . کتاب صحیفة العشا ق لعبد اللطیف چلبی العتونی سنة ۹۶ھ ۱۴۹۱م . ترجمه وتحقیق . (نسخة مکتبه جامعه آتاترک قسم سید الدین اوزاکه آفاه سر ی لوند (۶۱۲-۶۱۳ ج ۷۰) ونسخه تحفه مولانا ۳/۱۹۱ (۲۸-۴۳) قونیه .)
- ۳- او قومیوش ، صدر الدین . خلق الکائنات فی صحیحی البخاری وسلم . دراسة وتحلیل .
- ۴- یدی تیلدیز ، شمس الدین . ابن شهاب الزهری . ترجمته مع ما یتعلق بها .
- ۵- یوکسل ، رمزی . تحلیل الآیات المتعلقة بالمستقبل . دراسة حول فیات القیامة وما بعدها .

قسم الفقه الاسلامی :

- ۱- آریجی ، مصطفی . المعادن والركاز فی التریمة الاسلامیة . دراسة موضوعیة .
- ۲- باقتیر ، مصطفی . الامام محمد الشیبانی ، ترجمته ، آثاره ومنزلته فی الفقه الاسلامی . دراسة وتحلیل .
- ۳- بایندر ، عزیز . بایات الاحکام المتعلقة بالمعاملات فی الفقه الاسلامی . دراسة موضوعیة .
- ۴- چپچکلی ، جواد . القیاس فی الشریعة الاسلامیة . دراسة موضوعیة .
- ۵- کوفن ، محمد . الحظر والایاحة فی الفقه الحنفی . دراسة موضوعیة مذهبیة .
- ۶- کونای ، موسی کاظم . الوکاله فی الشریعة الاسلامیة . دراسة موضوعیة .
- ۷- کوربولاق ، محمود . محاوره حصر احادیث الاحکام . دراسة موضوعیة .
- ۸- امصال ، احمد . مصا در الفقه الاسلامی فی رساله الامام الشافعی . دراسة موضوعیة .
- ۹- قالهاجی ، سعد الدین . الحضای وکتابه الرضاع . ترجمه وتحلیل وتحقیق . (نسخة مکتبه مراد ملا (۷۳۱) استانبول) .

- ١- فنيحي ، صلاح الدين . المرنز والماروف في التبريعه الاسلاميه . درسه شريفه تاريخيه .
- ١-١ فوجاق ، محسن ، الامام روبر وفقيه . ترجمه و درسه حول حصر الآراء التي انفرد بها اقباسا من مسوط ضمن الاثقه السرخسي .
- ١-٢ تروج بعينيه ، عزدي . كتاب كتم النور امن في علم الفرائض الحسن فبهي الارضوهي .
 ترجمه و تصحيح .
- ١-٣ شاهان ، احمد . المقارنه بين الاشباه والنظائر لابن نجيم المنقي . والاشباه والنظائر للموسوي الشافعي . درسه و تحليل .
- ١-٤ اوزون قابا ، موسي ، اختلاف امي جنبه مع ابن ابي ليلي . ترجمه و تحليل .
- ١-٥ مولود ، اكرم . ابن تيميه . ترجمه و تحليل .
 قسم اللغات الاسترقيه و آدابها :
- ١-١ آيخان ، موسي . مثنوي گلشن راز للشيخ اليراني . درسه و تحقيق . (نسخه
 مير شاه سلطان (١٧٣) مكيه سليمانيه - استانبول - و نسخه مكيه جامعه آتاتر
 قسم سيب الدين اوزراك (٢٨٩-٢٩١) .
- ١-٢ اركين ، رمضان . المثنويات (المزدوجات) الموجوده في- كتاب المولعين
 المشاهيرين ل محمد . ظاهر افندي . درسه موضوعيه .
- ١-٣ اوزتورك ، سنان . مثنوي سر جانان لدروين بايزيد . تحليل و تحقيق .
 (القسم الثاني من .) نسخه مكيه مكت - فاتح - استانبول - علي اميري (١٣٧)
 و نسخه مكيه الولايه في ما تيسا (١٣١٢) تركيا .
- ١-٤ اوزون دوطو ، خلوق . تحليل و تحقيق ديوان ابراهيم حقي الارضوهي
 ماعدا القصائد الدينيه .
- ١-٥ اوستون ، رايغ ، عيد الله . مثنوي سر جانان لدروين بايزيد . تحليل و تحقيق .
 (القسم الاول منه) . (نسخه مكيه مكت - فاتح - استانبول - علي اميري
 (١٣٧) و نسخه مكيه الولايه في ما تيسا (١٣١٢) تركيا مع نسخه مكيه
 كه ديت علي باشا مي آفزون - تركيا - (١٧١٧٨) -

**THE DISSERTATION PAPERS SUBMITTED FOR THE
BACHELORS DEGREE BY THE FIRST GRADUATES
OF THE FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES IN 1975-1976.**

Total amount of papers is twenty five. They can be divided into four groups :

- a) One dealing with Tafseer i.e. Commentary of Holy Quran.
- b) Four dealing with Hadith. Two of them are edition critiques.
- c) Fifteen, including two edition critiques, dealing with Fiqh and Islamic Jurisprudence.
- d) Five, including four edition critiques, dealing with Islamic Languages and Literatures.

FADL EL-I'TİZÂL EL-MU'TEZİLE

Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

Müellifleri : Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî
El-Kâdî Abd el-Cabbâr
El-Hâkim el-Cümeşi

Bulan ve tahkik eden : Fuâd Seyyid, Tunus, 1974

Kendisinden bahsedeceğimiz kitap üç metin ihtiva etmektedir :

- 1) Ebû'l-Kâsım Abdullah el-Belhî'nin Makâlât el-İslâmiyyîn adlı eserinin Zikr el-Mu'tezile bölümü.
- 2) El-Kâdî Abd el-Cabbâr'ın Fadl el-I'tizâl ve Tabakât el-Mu'tezile'si.
- 3) El-Hâkim el-Cümeşi'nin Şerh Uyûn el-Mesâil'inden Mu'tezile tabakatının son iki tabakası.

Mu'tezile ve ricalini tetkikte en yeni ve önemli bir kaynak olma hüviyetini koruyan eser 451 sayfa ihtiva ediyor.

Muhakkik eserin mukaddimesine ayırdığı sayfalarda Mu'tezile'ye ait kaynak eserlerin Yemen'de muhafaza edilmesini, 1952 de Mısır Millî Eğitim Bakanlığı mensuplarının bunları ilim dünyasının hizmetine takdim ettiğini belirttikten sonra Mu'tezile'nin Mu'tezile ismiyle anılışının aslını araştırıyor ve bu konuda Nevbahtî, Malatî, İbn Dûreyd, İbn Kuteybe, Mes'ûdî, ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerini naklediyor. Buna göre Mu'tezile siyasi bir hareket olarak Hicrî I. asrın sonunda ve II. asrın başında itikadî bir renkte

Şiflik ve Haricilikle birlikte doğmuş ve Mu'tezile ismi onlara ait olmuştur.

Tabkik usulü hakkında bilgi verilirken önce Belhî'nin kitabı ele alınıyor. Belhî Makâlât'ın mukaddimesinde şeyhi Ebû'l-Huseyn el-Hayyat'ın görüşlerine itimad ettiğini zikretmektedir. İbn el-Murteda Belhî'nin Makâlât'ından nakiller yapmıştır. El-Fark Beyn el-Fırak sahibi Bağdâdî'nin elinin altında Makâlât'tan bir nüsha mevcuttu. Mes'ûdî Murûc el-Zehab'te Belhî'nin Makâlât'ından aktarmalar yapmıştır. Cahız da Mu'cem el-Udeba'da Makâlât'tan istifade etmiştir.

Belhî eserine kaynak olarak Ebû Seyf el-Medâinî'nin (öl.H. 225) Kitâb el-Havâric'ini kabul etmiştir. O ayrıca el-Gulâbî'nin (öl. H.256 veya 300) Kitâb el-Târih'inden ve Davud el Isfahânî'den nakiller yapmıştır.

Bu bilgilere ek olarak yazma hakkında malûmat verildikten sonra Kâdî Abd el-Cabbâr'ın kitabına geçilmektedir.

Kâdî Abd el-Cabbâr'ın eseri dünyada tek nüsha halinde bulunmaktadır. El-Hâkim el-Cümeşî Şerh Uyûn el-Mesâil'de, İbn el-Murteda el-Munye v'el-Emel'de Kâdî'nin bu eserine itimad ederler. Ayrıca Kâtib Çelebi Keşf-elZunûn (1107) İbn Ebî-l-Halîd, Şerh Nehc-el-Belâğa 4/59 da, el-Safdî el-Vâfî'de (1/55), F. Râzî, Tefsir'de (1/182), İbn Hacer el-Askalânî, Lisân el-Mizân'da (3/427), Subkî Tabakât'ta (2/255) Kâdî'nin eserini zikretmektedirler.

Ebû-l-Kasım el-Belhî'nin hayatı ve eserleri hakkında da malûmat verilmektedir. El-Ka'bî lâkabıyla meşhur olan Ebû-l-Kâsım'a Belhî'e' nisbetle Belhî de denmektedir. Mu'tezile Kelâmcılarından olup zamanının şeyhidir. H.273 de doğmuş, H.309-317 veya 319 da ölmüştür. Sayı olarak 46 tane eser bırakmıştır. Eserleri daha ziyade Kelâm, Tefsir, Tarih ve Edebiyata dairdir.

Belhî'nin Zikr-el-Mu'tezile'sinde önce mektebin Tevhid anlayışı takdim ediliyor. İnsandaki kudretin yaratıcısının Allah olduğu ve bu kudretin sahibinin Allah'tan başkasının olmadığı özellikle belirtiliyor. Mu'tezile'nin umumi görüşü genel hatlarıyla belirtildikten sonra mezhebin ileri gelenleri hakkında malûmat sunuluyor.

Vâsıl b. Ata Medine'lidir. Onu yetiştiren Muhammed b. el-Hanefiyye'dir.

Amr b. Ubeyd Basra'lıdır, ama aslen Kabil'dendir.

Bu iki Mu'tezile ileri geleni takva ve ilim yönünden kuvvetli şahsiyetlerdir.

Bunlardan sonra önemli şahsiyet Ebû-l-Huzeyl el-Allâf'tır. Mevlâdır. Kendine has görüşleriyle Mu'tezile mektebinde bir otorite olduğu Ka'bî'nin onun hakkındaki ifadelerinden anlaşılıyor.

İbrahim Nazzâm Basra'lıdır. İnsan, ona göre ruhtur Ruh ise latîf bir cisimdir. İnsan istitaa ile değil, bizzat kendi varlığı ile güç sahibidir. Bir şey ikinci bir mekâna uğramadan üçüncüsünde olabilir. Bu ise tafradır.

Muammer'in künyesi Ebû Amr ve Ebû Mu'temir'dir. Basralıdır. Hareket ve sükûn üzerindeki görüşleriyle dikkati çeker.

Hişâm b. Amr el-Fuvatî Basralıdır. Kur'ân, araz ve Allah'ın sıfatları mevzuunda orijinal görüşlerin sahibidir.

Bişr b. el-Mu'temir Bağdat'lıdır. Salah-aslah konusundaki görüşleriyle dikkati çeker.

Sumâme b. el-Eşres ve Ebû Osman el-Câhız kendilerine has görüşleri olan Mu'tezile büyüklerindendirler.

Bunlardan başka reis mesabesinde Mu'tezile ileri gelenleri vardır. Müellifin devrinde olan el-İntisâr sahibi Ebû-l-Huseyn el-Hayyât bu sınıfa dahildir.

Kitapta bölgelere göre Mu'tezileye mensup olanlar da zikredilmektedir. Bunlar Medine'li, Mekke'li, Yemen'li, Taif'li, Basra'lı, Şam'lı, şeklinde takdim edilmektedir. Ayrıca Mu'tezilî fakihlerin isimleri verilmekte, meselâ İmam Züfer'in Hanefî olduğu kadar Kaderiyye'ye mensup olduğu da söylenmektedir. Buna ilâveten Mu'tezile'nin galip geldiği ülkelerin isimleri veriliyor.

Eserin son kısmı Mu'tezile'nin ismine ve Mu'tezilî hareketlere tahsis edilmiştir.

İkinci eserin metninden önce Kâdî Abd-el-Cabbâr'ın hayatı ve şahsiyeti hakkında kısa bilgi yer alıyor. Burada gözümüze çarpan husus, Kâdî'nin geniş malûmat sahibi ve fıkhıta mezhebinin şâfiilik oluşudur.

Kâdî Abd-el-Cabbâr, Fadl-el-I'tizâl ve Tabakât-el-Mu'tezile başlıklı eserine aklın Mu'tezile mektebince aldığı değere işarette bu-

lunarak giriş yapıyor ve Müslümanlar arasında vuku bulan ilk ihtilaflara temas ediyor. Bunların takdiminden Mu'tezile'nin ortaya çıkışına geliniyor, pek çok misale bilhassa Hz. Peygamber'den (S.) nakillerle Mu'tezile'nin temel anlayışının haklılığına zemin hazırlanıyor. Bu kısım veciz bir şekilde ayet ve hadislerle Mu'tezile'nin asıl görüşlerinden olan el-Menzile beyn el-Menzileteyn anlayışına bağlanıyor. Mü'min ile kâfir arasında üçüncü bir sınıf olan fasıkın mevcudiyetinin kabulü ile bu kısım sona eriyor. Daha sonra mütekellimlerin ve kelâmî mekteplerin tertibinden, Mu'tezile'ye medihden, Kaderiyye'ye zemmden sözediliyor... Kaza ve kader, Allah'ın yaratması, irade, taat ve masiyetlerin işlenmesi, iblis, hayır ve şerrin Allah'a izafesi, Kelâm'ın bid'at oluşu, Mu'tezile'nin Sünnete bağlı olmayışı ve bazı ahiret halleri hakkındaki meselelere Mutezile açısından temas edildikten sonra Mu'tezililer on tabaka halinde takdim ediliyor.

İlk tabakayı teşkil eden sahabe arasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. İbn Mes'ûd'un isimleri göze çarpıyor. Zira Mu'tezile zannedildiği gibi az değil, çoktur. Kâdî Abd-el-Cabbâr'ın telaşı ise bunu isbat etmektir. Çünkü Mu'tezile Tevhid ve Adalete bağlı olanların yoludur.

İkinci tabakada Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile Muhammed el-Hanefiyye dikkat nazarımızı çekiyor.

Üçüncü tabakada Hasan el-Basrî Mu'tezile mensupları arasında yer alıyor. Onun Emevî Halifesi Abd-el-Melik b. Mervan'a Kader mevzuunda yazdığı risalesi metin halinde takdim ediliyor. Zaten bu ilk üç tabakada Mu'tezile'ye mensup olarak gösterilenlerin bu mezhebe dahil edilmiş sebepleri daha ziyade onların herhangi bir sebepten dolayı kader konusunda konuşmuş olmalarıdır.

Dördüncü tabakadan itibaren asıl Mu'tezile ileri gelenlerinin isimlerini görüyoruz. Gaylan el-Dımeşkî birinci sırayı işgal ederken Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd onu takip ediyorlar. Bu sonuncular hakkında geniş bilgi veriliyor.

Daha sonraki tabakalarda Mu'tezilî olan pek çok kişi hakkında malûmat sunuluyor. Ayrıca bu tabakaların dışında Mu'tezile'nin temel prensiplerine yakın mevzularda konuşanlardan sözediliyor. Bunlar arasında Ma'bed el-Cuhenî, Ca'fer Sadık, Vehb b. Münebbih ve kardeşi Hummâm b. Munebbih, Evzâî, Omer b. Abd-el-Aziz ve Katade gibi şahsiyetleri görüyoruz.

Kâdî'ya ait Fadl-el-Itizâl ve Tabakât-el-Mu'tezile metni Tevhid, adalet ve vaîd konularına ayrılan bölümlerle sona eriyor.

Tanıtmasını yaptığımız kitabın son kısmında el-Hâkim el-Cumeşî'nin (öl.494 H.) hayatı, şahsiyeti ve eserleri konusunda bilgi verildikten sonra Onun Kâdî Abd-el-Cabbâr'ın eserine ilâve ettiği iki tabakanın metni sunuluyor.

Bu tabakalar onbirinci ve onikinci tabakalardır ve müellifin Şerh el-Uyûn kitabından alınmışlardır. Bu iki tabakaya giren Mu'tezilileri tanıtmak ve haklarında bilgi vermek te el-Hâkim el-Cumeşî'ye düşen görev oluyor.

Kendisinden bahsettiğimiz kitap titizlikle hazırlanmış fihristleri ihtiva ediyor. Bunlar tahkikte kullanılan kaynaklar, isimler, künyeler, yer ve ülkeler fihristleriyle konular fihristinden teşekkül ediyor.

Kitap bütünüyle İslâm düşünce tarihi üzerinde araştırma yapanlar için faydalıdır. Çünkü üç yeni kaynağı araştırmacıların hizmetine takdim etmektedir. Mu'tezile'nin bilhassa Mu'tezilî kimselerce tanıtılması ve bu alanda Mu'tezile mensuplarınca bilgi verilmesi gerek bu itikadî mezhebi tanıma ve gerekse muarızları olan diğer kelâmî mekteplerin onlar hakkındaki kanaatlarını, verdikleri bilgileri değerlendirip İslâm ilim ve fikir hayatının geçmişi mevzuunda doğruyu bulup hâl ve geleceği aydınlatması bakımından sözünü ettiğimiz bu eser önem ve kıymet taşımaktadır.

SİRETU İBN İSHÂK

Dr. İhsan Süreyya SIRMA

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah,

Siretu İbn İshâk, al-musamma bi kitâb al-mubtedei va al-mab'asi va al-mağazi. Takdim, al-ustaz Muhammed al-Fassî, Rabat, 1976, 319 s. + bu kitabın metni ile İbn Hişam'ın kitabının karşılaştırma cetveli (319-322) + Ayet-i kerimelerin fihristi (323-324 + kafiyeleler fihristi (325-343) + İsim fihristi (344-389) + konu fihristi (391-395).

Şimdiye kadar yazıldığı bilinen, ve fakat nerede olduğu bilinmeyen İbn İshâk'ın Siyer kitabının bir kısmını bulup neşretmekle, hocamız Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Siyer ve İslâm Tarihi ilmine büyük bir hizmette bulunmuş, ve bu sahadaki bir boşluğu doldurmuştur.

Kitab'ta, Prof. Muhammed al-Fassî'nin takdim yazısından sonra, Prof. Hamidullah Bey'in mukaddemesi gelmektedir. Prof. Hamidullah, bu mukaddemesinde, Hz. Peygamber'in şahsiyetinden; Araplar'da, İslâmiyet'ten evvel, Hz. Peygamber devrinde, ve sahabe devrinde, tarih ilmine verilen ehemmiyetten bahs ettikten sonra, müslümanlarda tarih kitaplarının te'lifi hakkında bilgi vermektedir.

Tarih ve tarih kitapları hakkında verilen bu bilgilerden sonra, Prof. Hamidullah, İbn İshâk'ın biyografisine geçmektedir. Bu bölümde, İbn İshâk'ın yetişmesi, hocaları; İbn İshâk'ın metodu ve bilhassa «tedlîs» hususunda kendisine yapılan itirazları görmekteyiz. Bu bölümden sonra İbn İshâk'ın te'lifatı ve bu kitabın tercümelere hakkında bilgi verdikten sonra, Prof. Hamidullah, mu-

kaddemesini, bu kitabın neşrinde emekleri geçen, Fas Din İşleri Bakanlığına teşekkürle bitiriyor.

Bundan sonra «al-masadir» adlı bölümde, bu kitabın neşre hazırlanırken faydalanılan eserlerin bir listesi verilmekte ve kitabın ilk cüz'üne geçilmektedir.

İbn İshâk, Hz. Peygamber'in nesebini, Hz. Adem'den itibaren anlattıktan sonra, Cahiliye devrini ve Hz. Peygamber'in çocukluk devresini, bu devrede cereyan eden mühim olayları zikretmektedir. Zemzem kuyusunun Abdulmuttalib tarafından açılması, fil vak'ası, Kâ'be tarihi, Ka'be'nin inşası, eski hacc menasiki, Peygamberlerin çobanlık yaptığı v.s. gibi konular, ayrı ayrı anlatılmaktadır.

Bundan sonraki bölümlerde, İbn İshâk, Nübüvveti, ilk müslümanları, fetret devresini, Hz. Peygamber'in, Mekkelileri İslâmiyet'e da'veti, müslümanların Habeşistan'a hicretleri, müslümanların çektikleri işkenceleri anlatır.

Daha sonraki bölümlerde, Hz. Peygamber'in zevceleri, mi'rac hadisesi, Arab'dan ileri gelenlerin müslüman oluşları, Bedir harbi, gazveler, seriyyeler ve nihayet Uhud savaşıyla İbn İshâk'ın «siyer» kitabının bu kısmı son bulur.

Bu faydalı kaynak kitabı neşreden hocamız, Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'a şükranlarımızı arz ederken, onu bu hizmeti için tebrik eder, Allah'tan, bu ve bunun gibi kaybolmuş değerli eserleri bulmamıza yardım etmesini dileriz.

مُلَخَّصٌ
الْمَقَالَاتِ الْمَوْجُودَةِ
فِي هَذِهِ الْمَجَلَّةِ

فخر الدين الرازي

^و
تفسيره

(s. 7-58)

ولاعلم ان من اوسع علماء الاسلام ثقافة هو فخر الدين الرازي . اى علم من العلوم المتقنيه و النقليه و الطبيعيه نأخذ نصب المصن فلا يمكن ان لا نجد الرازي فى حضرتنا . يجب ايمان النظر فى هذا العالم زى الوجوه الكثيره من جهات مختلفه و قد اوضح اعظم نواحيه المختلفه من آرائه فى تفسيره المشهور ان تفسيره المسلوب بالعلم و الفلسفه عمو ما قد احرز و وصف تالسه لا يستطيع ادراكه لعمومه فهمه .

ان مؤلفنا قد كتب تفسيره هذا تحت ضوء القوانين العقلية لا يقاف التصديقات التى قد تتوجه نحو القرآن الكريم . و قد حاول فخر الدين الذى انتفع من المعلوم الطبيعيه فى عصره ان يثبت ان اجاز القرآن ليس عبارة من جهته الهلالية فحسب بل له جهه علميه ايضا . و قد اهتم كثيرا الصلحه و الانسجام بين الآيات و السور و لم يكف بتفسيره الآيات تفسيراً سريعاً بل تعدى الى تفسير المضمون فى نفس الوقت وبهذا وصل الى الاصل فى علم التفسير .

والافكار التي قدمها الرازي شغلت الطنّاطخين كثيرا من
بعده ، فلذلك ظهرت الآراء الايجابية وغير الايجابية حوال
تفسيره الواسع المضمون . ومن هذه الجهة لاشك ان له تأثيرا
في كل تفسير الذي ظهر من بعده . اننا اذا عرفنا تفسيره
هذا بشكل قصير ومجمل مستفيدا منه لفرض ان يكون هذا العمل
دليلا على الذين يجتهدون في هذا الموضوع .

تلخيص

(s. 59-72)

نقدم هنا ترجمة للمقالة لاستاذ محمد حميد الله في موضوع
"التون الفارسية القديمة في آثار مؤلفي العرب" .
بعد تمهيد في تاريخ العلاقات بين العرب والفرس بالاستاذ
محمد حميد الله يقدم لنا كلمات فارسية في الكتب العربية . وعلى
سبيل المثال جاء في صحيح البخاري : " من تكلم بالفارسية والبطانة
• (٥٦/١٨٨) "

بعد الكلمات الفارسية ، نرى الجملة الفارسية مشوبة بـ
الشون المرية ، فمثلا : " انك كنت در د ۴ " ، او " اگر از بوست
بارون بهائی نشناختم " ،

(s. 73-114)

" الموجز " ،

بحث حول اثر الحياة الدينية و الاخلاقية للشعب على
المسيلة اليهودية في حكارى وضواحيها .

أتى في تركية اقطارا و محافظات مسدودة كثيرة بالنظر الجغرافى
و ان التطورات الاجتماعية و الاقتصادية و الممنزوية في الحياة اليهودية
للشعب بالاقطار المسدودة متأخرة و بطيئة بشكل محسوس بالنسبة
الى تطوراتها في الاقطار غير المحجوبة .

و في محافظة حكارى لا يستطيع الوزارات التبرية التوسعة
و رئاسة الديانة ان تقم الوظائف المرحومة فمهما بسبب قلته
الوظائف و عدم امكان المراقبة هناك و ان كانت الارقام الاحصائية
تدل على حالة ايجابية فليست التطبيقات و نتائجها بذلك اصلا

ان المؤسسة خالد بنيه التي تتبع بين الناس في حياتهم
الشخصية تظهر موافقه احيانا بالتطبيق الجارى و احيانا يعمد
العرف و التقاليد افضل من الامور الدينية و الوظائف . و في
كثير من الاحيان لا يقدر الشعب ان يميز و يدرك ان ما يعطيه
خطأ في نظر الدين و الخلق . و في بعض الحالات ان هذا
الشعب الذي لا يستطيع التخلص عن التعصب القبلي و الضمط
النفسي الاصلى يعطى ، عملا ليهواه مكان في الدين اصلا كالمهر
و يمكن اصلاح الاغلاط من هذا النوع باخياء عناصر الحياة الاس
دون ان تعرض مع القوانين ، لان ايقاظ الشعب في اختطاط البنات
و المهر و تعدد الزوجات و تأمين مديشقالبيت و الميراث و التهريب
و غير ذلك من الجرائم و النجاح في هذا الاصلاح الذي يــــــذل
فيه جهد في ان يداوم الناس على العبادة سأله الصمور الترييه
و بعد هذه الامور كلها يمكن للشعب ان يقيم عمله و واجبه الديني
و الاخلاقي و هو يشعر بمعناه اكثر مما هو فيه .

الموجز

التعليم الديني في الجمهوريه التركيه العلمانيه
قبل عام ١٩٢٤ كان شكل التدريس و لاهد ينيه و التعليم
فيها ايضا كانت تعتمد على منهج التعليم الديني . و بعد و ر
القانون لتوحيد التدريس الذي قبل في شهر مارس عام ١٩٢٤ اطلقت
جميع المدارس الموجوده و انشأت المدارس التابعه لوزاره التعليم
الوطني من جديد .

و بمقتضى القانون المذكور آنفا اصحت مسأله تدريس التعليم
الديني من ضمن اختصاصات وزاره التعليم الوطني . و فيها بين
عام ١٩٢٤ و عام ١٩٣٠ كان عدد المدارس التي قامت بالتعليم
الديني قليلا جدا و بهذا العدد من المدارس
حافظت كياتها . و كان عدد مدارس امام - خطيب تقل عامه
عام و في عام ١٩٣٠ اطلقت هذه المدارس تماما . و فيها بين عام ١٩٣٠
و عام ١٩٤٩ لم توجد ايه مؤسسه رسميه تهتم بتعليم الدين
و بجمهوره و اصرار الشعب و بعض اصحاب المراكز الدينيه المهمه

رجال الدولة من جديد لتعليم الدين . وفي اول الامر فتحت
مدارس امام - خطيب التي كانت مدة التدريس فيها ثمانية اشهر
الا ان هذه المدارس لم تكن شاقيا لتعليم الدين . وفي عام ١٩٤٩
فتحت كلية اصول الدين (الهيئات) التابعة لجامعة انقره . ثم
اجرى في هذا الكلية بعض التغييرات في منهجها لصالح التعليم
الديني (العلوم الاسلامية) ومن ضمن التغييرات التي حصلت
فيها مدة التدريس الى خمس سنوات .
وبعد عام ١٩٥٠ قد عنيت بالتعليم الديني عناية اكثر من
ذى قبل . وفتحت مدارس امام - خطيب التي تعتمد الدراسة
فيها على الابتدائية مباشرة . واليوم وصلت عدد هذه المدارس الى
اكثر من ٢٨٠ مدرسة . وبدل اسمها من مدرسة امام - خطيب
الى ثانوية امام - خطيب . والنسبة بين العلوم الدينية والعلوم
الاخرى في منهج تدريسها الحالي تتراوح من ثلاثين في المائة
الى اربعين في المائة . وبجانب هذا زاد عدد المؤسسات (المدارس)

التي تقوم لتعليم القرآن بشكل ملحوظ. وبدأ من جديد نيرا ط
هذه المؤسسات لتحفيظ القرآن . ومنذ عام ١٩٤٩ بدأ فتح
المعاهد العالي الاسلامى الذى يقبل طلاب خريجي مدارس امام -
خطيب ويعلمهم على اساس ان يستخدموا فى وزارة التربية
الوطنى وشئون الديانة . وقد وصل عدد المعاهد المذكور اليوم
الى سبعة معهد . وبافتتاح كلية العلوم الاسلامية فى عام ١٩٧١
التابعة لجامعة آتاتورك وصل عدد المؤسسات التى تقوم بالتعليم
العالي الاسلامى الى كئتين وسبعة معاهد العالي الاسلامى
وبذلك ارتفع عدد هذه المؤسسات الى تسعة مؤسسة .

ووعمت دروس الدينية فى جميع صفوف مرحلتى الاعدادى
والثانوى ودروس الاخلاق فى جميع صفوف المرحلة الثانوىة
والفرض فى تدريس الدين سواء أكان فى الصفين الاخيرين
من المدارس الابتدائية وسواء أكان فى جميع صفوف مرحلتى الاعدادى
والثانوى وفى تدريس الاخلاق فى جميع الصفوف بمرحلة الثانوىة
تعليم التلاميذ والطلاب اسس دين الاسلام واخلاقه على شكل منظم

الا ان درس الدين في مناهج جميع الصفوف اختياري وهذا كى
لا يتعميا رض مع شروط العلمانية .

(s. 141 - 156)

محمد برکوى

الدكتور امر الله يو كسل في مقالته هذه تكلم عن السيد محمد
برکوى وهو من العلماء الاتراك في القرن السادس عشر وفي هذه
المقالة قسم ذكر فيه حياة السيد محمد برکوى و اختلافاته مع ابي
السعود المفسر الكبير و ذكر ايضا بعد ذلك اختياره حياة متروية
ورجوعه الى حياته التدريسية مرة اخرى و احتلته علاقات محمده
برکوى مع الباشا محمد الصقولى مكانا في هذه المقالة واخيرا ذكر
فيها مؤلفاته والمصا در التي تأثر بها وشهرته وتأثيره على مسير
جاء بعده .

الموَجِر

(s. 157 - 174)

مفاهيم الايمان والاسلام من جمة الاسماء والاحكام

ان الاهتمام الذى عنى بمفاهيم الايمان والاسلام قد احرز مكانا

مهما في تاريخ ذكر الاسلام من جهة الاسماء والاحكام . بعد اطلع
المسلمون على موضوع من المؤمن والكافر اعتبارا من الدور الاول
و وضحت فرق مختلفة آراءها في هذا البحث . ومن هذه الفرق
كالخوارج والعرجة والمعتزلة والاشعرية والماتريدية قد اثبتوا
من الذي يكون مؤننا بآرائهم الخاصة بهم وبحسب ذلك الآراء فسموا
به وحكموا عليه .

وقد بحثوا عن المفهوم للاسلام ايضا مبتدئين بالقرآن الكريم
واطلعت المذاهب الاعتقادية المختلفة على من يكون مسلما وكيف
تكون العلاقة بين الايمان والاسلام . وبينما يكون الايمان والاسلام
على رأى الأشعرية مفهومين منفردين وعلى رأى الماتريدية لا يوجد
فرق بين هذين المفهومين .

(s. 175 - 186)

تظهور مؤسس * المشيخة الاسلامية ، عند الدولة العثمانية
بحث الدكتور اكرم قايدو في هذه المقالة تاريخ هذه المؤسسة

واسباب ظهورها عند الدولة المشطنية و ذكر الاسباب الثلاثة التي ساهمت في ظهور هذه المؤسسة و تحدثت عن الازراء لتأسيسها بصوررة عامة ثم زعم ان التأسيس الداخلي، والخارجي هي، الدولة لصيب دورا مهما في تأسيس هذه المؤسسات في عهد مراد الثاني .

(s. 187-200)

موقف ضياه كوك آلب الديني و فهمه

استهل الدكتور كرم باووز مقاله هذه بعد حل من نشأة القومية التركية و تحدثت عن فاعد هذا التيار الفكري صياه كوك آلب بعد ان حلب النظر الى انهيار نفسيته و مذبذبه عند نمو عالمه الفكري و لهذا الانهيار علاقة و وثيقة بتسكك الديني . و اعتقد ان اتصال صياه كوك آلب المعتدين في طفولته بالفكر الجديد و المنظم الفكري في عالمه الداخلي سبب لنمو افكاره الجديد التي يؤشر كل واحد منها على الآخر تأتورا متينا في ان يكون مبدأ مقبول من قبله .

ويوافق الدكتور ياو وز على ان التغييرات نشأت فــــى
مبادئ ضياء گوك آلب كما بأهمية الحادثات السياسية والاجتماعية
ومن الممكن تثبيت هذه التبديلات فى افكاره الدينية و يتميز هذا
التغييرات بميزة اخرى بالنسبة لرأيه فى الدولة العلمانية . وبالرغم
من هذه التغييرات الناشئة عنده يعتقد ضياء گوك آلب ان الدين
لل فرد والبيئة شىء اساسى ولا يمكن الاستغناء عنه .

وآمن ضياء گوك آلب بان نجاح المجتمع التركى لا يكون الا
بالقومية التركية والحضارة الغربية . و حاول ان يخط مبدأه
على هذه الفكرة فرأى من الضرورى ازالة العناصر الدينية والسياسية
والاجتماعية والاقتصادية التى تمنع تحقيق خطته وفضلا على هذا
زعم ان ما فى الدين هو الذى يمنع تحقيق اهدافه لهذا ينبغى ان
يتجرد الدين مما الحق به واتحد معه من العناصر الاجنبية
بعد ظهوره ويجب ان يكتسب الدين فهما جديدا .
وبالاختصار الح ضياء گوك آلب هنا فى تحقيق القومية الدينية .

تلخيص المقالة

(s. 201 - 210)

أقدم في مقالتي هذه تازينغ عشاثر اليمن .

في الحقيقة أنقل ما وجدت من الوثائق القديمة التي لقيتها

في "باشباقانلق آرشيوي" ، في استانبول .

لقد ورد في هذه المقالة التي نشرتها في هذه المحلة تاريخ

ثمانية فرق :

١ - بنوطياطيا ، ٢ - بنوزياد ، ٣ - بنوجاخ ، ٤ - بنو

مهدي ، ٥ - بنورسول تركمانية ، ٦ - فروع الدولة الايوبية

٧ - بنوطاهر ، ٨ - شرفاء الحسينية .

نرى في هذه الائمة تاريخ هذه العشائر وعلاقتها مع دول

عديدة كالدولة العثمانية والايوبية ، والهيزنطية ، والبرتكيزية

والفارسية من نشأتها الى انقراضها . ونطلع بواسطه هذه الائمة

على امراء وشرفاء وشيوخ هذه العشائر وحروز بها مع الدول

الاخرى .

الاسرائيليات او الروايات التي منشؤها ليست اسلامية

في العلوم الاسلامية .

بقلم دكتور محمد حفيد الله

يقول الاسلام ان الدين الالهى حافظ كيانه من عهد آدم عليه

السلام الى عهد محمد عليه الصلاة والسلام . ولذلك يذكر القرآن

الكريم عن الانبياء السابقه وعن كتبهم وبالاخص يقف على كتب المقدسه

بيحث في بعض الآيات انه حرف . (القرآن الكريم ٤٦/٤٦ ، ١٣/١٥ ،

٢/٧٥) ومن جهة اخرى يعتطف عليه ، (القرآن الكريم ٤٥/٥

انظر خروج ٥-٢٤/٢١ ، لوائح ، ٢٠ ، ٢٤/١٧) ، (القرآن

الكريم ١٠٥/٢١ ، مزامير ٣٧ ، ٢٩) ، (القرآن الكريم ١٧٢/٣ ، ٤/١٩

ما ١٨-١٦/١٢ ، ٤٦ ، ١١/٢١ ، عشايا ٤٢/١ ، لوقه ١٦/٧ ،

٣٣/١٣ ، ٢٠ ، ٢٤/١٩) ، ويستشهد به على استقامته (٢/٩٣)

ويقول انه صدقه (٢/٨٩) الى اخره .

فهناك تعارض ظاهرى لا بد ان يتضح لاجل ذلك يجبر على

المسلمين ان يدارسوا كتب المقدسه .

توجد نفس التعارض في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويكره بعض الصحابة قراءة كتب المقدسة (عمر بن الخطاب . وحفصة
رض . عنها) ، (الدارمي مقدمة ٣٩ ، عبد الرزاق ، مصنف الاحاديث
١٣١٩٢١٥٠١٦٥٠١٠١٦٣٠) ومن ناحية اخرى بعضهم (عبد الله
بن عمر العاص ، عبد الله سلام) يجوز ذلك ، (السنن لـ احمد
ابن حنبل الحديث ٧٠٦٧ ، ابن سعد ٤ / ١١ ، الذهبي تذكرة
الحفاظ ١ / ٢٦) وزيادة على ذلك حكم فيهم بالتوراة عند ما طلبوا
منه ان يحكم فيهم (البخاري ١٠٦١ / ٢٦ ، ابن هشام ،
سيره ٥ - ٣٩٣ ، لوائح ١٦ - ١٠٠ / ٢٠ يوحنا ٥ - ٨ / ٣ البخاري
٤٤ / ١٠٤) . يؤمر في القرآن الكريم ان يعامل بهذا الشكل
على الذين يعيشون في الدولة الاسلاميه من اهل الكتاب (٥٠ -
٥ / ٤٢) كان الفقيه الكبير الامام محمد بن الشيباني اعطى مجالا
بالكثرة القوانين الاجنبية التي يحكم بها القضاة (شرح سيره الكبيرة
٢٨٤ ، ٢٣١ ، ٢٠١ ، ١١٥ ، ١٠٦ ، ٧٠ ، ٤٠٠ ، ٣٢ - ٤ / ٣٢) وغير ذلك .

السبب الاخرى الذي يجبر المسلمين ان يدارسوا كتب

المقدسة هو الآيات الواردة التي تبين حل المشاكل التي لم

يحلها اليهود والنصارى (١٦/٦٤، ٢٧/٧٦)، مثل قصة

تالوت تذكرها كتب المقدسة متباينة (١. صامو وال ١٠٠٩٤٨،

(١١) . ينظر القرآن الكريم تفسيره من الكتب المقدسة (٣٤٧ —

٢/٢٤٦)، وكذلك قصة ربح ابراهيم عليه السلام ابنه برويها كسب

المقدسة متباينة ايضا (تكوين ١٨ — ٢٢/١، خروج ١٢/٢٠،

٢٢/٢٩، الشماعة ١٣/١٧، ٣/٩، هز كيال ٢٠/٢٦، خروج ١٣/

١٣، تكوين ١٠٣/١٦) يذكرها القرآن الكريم موافقا للحقائق

التاريخية والمقلية (١١٣ — ٣٧/١٠٠) .

ومن هذه الامور مسألة او امر العشرة . نطلع على سبعة

فقط من هذه العشرة عند دراسة كتب المقدسة (الخروج ١٧ — ١/

٢٠، ١٨/١٩، ٣٢/٢٨، ١/٣٤، التثنية ٢١ — ٦/٥) بخبر

القرآن الكريم عن نقضهم ميثاقهم في هذا الموضع (٨٤ — ٤٣، ٨٣ —

٢/٤٠) .

وفي مسألة عجل الذهبي الذي يدعى كتب المقدسة ان هارون

عليه السلام هو الذي صنعه . ولكن القرآن يورد ذلك ويقول ان صانعه

سامرى (٨٩-٨٠/٢٠) .

والنتيجة ان القرآن الكريم يذكر عن تحريف كتب المقدسة وعن

انحرافها من اصليتها ومع ذلك هذا ليس مانعاً لقبول بعض اجزائها

ان يكون موافقا للوحى . وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم

دستورا فى مقابلة الروايات التى منشئوها ليست اسلامية:

١- اذا نقل لكم اهل الكتاب شيئا فلا تقبلوه ولا تروا، ٢- ولا بأس

فى نقل حكايات بنى اسرائيل .

فكل ما نقلناه لا يلزم القبول فورا بل ينفى البحث مباشرة

عن المصادر اليهودية والمسيحية .

مفهوم العلم عند المعتزليين الاوائل

هذه المقالة كتبتها ماري برنارد وترجمها الدكتور شرف الدين
كولجوك الى اللغة التركية وتحدثت فيها المحررة عن مفهوم العلم
عند المعتزليين الاوائل واعطت معلومات كثيرة عن تعريف العلم
والاستدلال واعراض الجوهر والمسائل الاخرى المتعلقة بهذا
المذهب مستندة على افكار المعتزليين المشهورين واهتمت خاصة
بآراء ابي هذيل الموضحة الفرق بين الاعتقاد والعلم .