



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Hint Altkıtası İlim Kültür ve
Sanat Hayatı I

Volume: 4

Issue : 2

Year : 2020

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 4

Sayı | Issue: 2

Ağustos | August 2020

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Platform

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Sayı ve Alan Editörleri / Issue and Field

Editors

Dr. Öğr. Üyesi Kemal Ramazan HAYKIRAN

krhaykiran@adu.edu.tr

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,
Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashemite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic
University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,
Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfullloh Aka, Özbekistan
Fenler Akademisi Alişir Nevâî Dil ve Edebiyat Enstitüsü,
Özbekistan

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 119-144 Arş. Gör. Dr. Vural ÖNTÜRK
Gurlu Sultanı Muizzeddin Muhammed b. Bahâeddin Sâm'ın Hindistan Seferleri
India Expeditions of The Ghurid Sultan Mu'izz Al-Din Muhammad B. Baha'Al-Din Sam
- 145-157 Dr. Öğr. Üyesi. Canan KUŞ BÜYÜKTAŞ
Babürlüler Döneminde Kurban Bayramı Kutlamaları (1526-1707)
Eid Al-Adha Celebrations In The Baburid State (1526-1707)
- 158-169 Prof. Dr. Enver KONUKÇU
Heyâtila Hükümdarı Tarhan Nizek
The King of The Haytal-Heyâtılas Tahrán Nizek
- 170-187 Dr. Ali Muhammad BHAT
Great Game In Central Asia Causes And Consequences
- 188-211 Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK-Zahit Enes ÇAKAR
Zühhd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı
Understanding Of Kasb And Tawakkul Of The Basra and Khorasanian Zahid/Sufis in Zuhd Period
- 212-230 Seda KAVALLI
Babur-Nâme'deki Mesafe ve Uzunluk Birimleri
Distance and Length Measurement Units in The Babur-Name
- 231-249 Dr. Bayram ÇINAR
Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefi İmkânı 'Negatif Din Dili'
Philosophical Possibility of Speech About God: 'Negative Language of Religion'
- 250-267 Özlem KARA
Thomas Reid'in Algı Teorisinde Görme
The Place of The Sense of Sight in The Perception Theory of Thomas Reid

Kitap Tanıtımı – Book Review

- 268-271 Yasin USTA
Gazneliler Ravzatu's-Safa



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 119-144/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 119-144

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

GURLU SULTANI MUİZZEDDİN MUHAMMED B. BAHÂEDDİN SÂM'IN HİNDİSTAN SEFERLERİ

Vural ÖNTÜRK

Dr. Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van

Research Assitant (PhD), Van Yüzüncü Yıl University, Van/Turkey

vuralonturk@yyu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2132-0305

Öz

Sultan Muizzeddin Muhammed, Gurlu hükümdarlarından Bahâeddin Sâm'ın oğludur. Ağabeyi Gıyâseddin Muhammed'in 599/1203 yılında vefatı üzerine Gurlular Devleti'nin on dördüncü hükümdarı olarak tahta çıkmıştır. Sultan Muizzeddin dönemine kadar devletin başkenti Fîrûzkûh'tu. Onun tahta çıkması ile birlikte yaklaşık otuz yıl önce ağabeyi Sultan Gıyâseddin tarafından yöneticiliğine tayin edildiği Gazne şehri Gurluların payitaht merkezi oldu. Sultan Muizzeddin hükümdarlık makamına geçtikten sonra ilk iş olarak devletin uhdesinde bulunan toprakları hanedan üyeleri arasında taksim etti. Ardından payitahtına dönerek Hindistan seferlerini gerçekleştirmek üzere hazırlıklara başladı. Gazneli Sultan Mahmud'un izlemiş olduğu fetih politikasına paralel bir anlayışla hareket eden Sultan Muizzeddin 602/1206 yılında vefat ettiğinde kaynaklarda kendisini Hindistan fütuhâtı ile özdeşleştirecek 11 sefere imza attı. Bu seferler Türk tarihi ve Gurlular Devleti açısından son derece önemli siyasî, ekonomik, dinî ve kültürel gelişmelerin ortaya çıkması ile neticelendi. Zira sultanın Kuzey Hindistan'da elde etmiş olduğu başarılar bölgede Türk kültürünün yerleşmesinin zeminini hazırladı. Öte yandan savaşlardan elde edilen ganimetlerle devletin refah seviyesi yükseldi. Bu çalışmada Sultan Muizzeddin'in hayatı, gerçekleştirmiş olduğu Hindistan seferleri ve bu seferlerin sonuçları ele alınmıştır.

Anaktar Kelimeler: Ortaçağ, Gurlular, Sultan Muizzeddin, Hindistan Seferleri.

INDIA EXPEDITIONS OF THE GHURID SULTAN MU'IZZ AL-DIN MUHAMMAD B. BAHÂ'AL-DIN SAM

Abstract

Sultan Mu'izz al-Din Muhammad is the son of Baha'al-Din Sam, one of the Ghurid rulers. Upon the death of his older brother Ghiyath al-Din Muhammad in 599/1203, he came to the throne as the fourteenth ruler of the Ghurids State. Until the period of Sultan Mu'izz al-Din, the capital of the state was Firuzkuh. With his ascension to the throne, the city of Gazne, where he was appointed as the ruler by his brother Sultan Ghiyath al-Din about thirty years ago, became the capital center of the Ghurids. After the transfer of Sultan Mu'izz al-Din to the reign,

the first thing was to divide the lands under the state's authority among the dynasty members. Then he returned to his capital and started preparations for India expeditions. Acting with an understanding parallel to the conquest policy followed by Sultan Mahmud of the Ghaznavid, Sultan Mu'izz al-Din signed 11 expedition that would identify him with the Indian conquests when he passed away in 602/1206. These expeditions resulted in the emergence of extremely important political, economic, religious and cultural developments in terms of Turkish history and The Ghurids State. Because the success of the sultan in North India prepared the ground for the establishment of Turkish culture in the region. On the other hand, the welfare level of the state increased with the loots obtained from wars. In this study, the life of Sultan Mu'izz al-Din, his Indian expeditions and the results of these expeditions were discussed.

Keywords: Medieval, The Ghurids, Sultan Mu'izz al-Din, India Expeditions.

Atf / Cite as: Öntürk, Vural. "Gurlu Sultanı Muizzeddin Muhammed b. Bahâeddin Sâm'ın Hindistan Seferleri". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 119-144.

Giriş

Tabakât-ı Nâsırî'de¹ ağabeyi Sultan Gıyâseddin'den üç yaş küçük olduğu bildirilen Sultan Muizzeddin, muhtemelen 538-539/1143-1144 yılında dünyaya geldi². Bu iki kardeş amcaları Gur sultanı Alâeddin Hüseyin Cihansûz döneminde (544-556/1149-1161) Garcistan'daki Veciristan Kalesi'ne hapsedildi, daha sonra tahta geçen Seyfeddin b. Hüseyin (556-558/1161-1163) onları serbest bıraktı. Kardeşlerden Gıyâseddin, Sultan Seyfeddin'in hizmetinde kalırken Muizzeddin, Bâmiyân'da bulunan amcası Fahreddin Mesûd'un yanına gitti. Gurlular Devleti'nin en önemli hükümdarlarından birisi olan Sultan Muizzeddin'in gençlik yılları hakkında kaynaklar farklı bilgiler aktarmaktadır. İbnü'l-Esîr, Muizzeddin ve Gıyâseddin'in amcaları Alâeddin Hüseyin tarafından Gur'un Sencer vilayetine vali tayin edildiğini söylemektedir. Müellife göre kardeşler vali tayin edildikleri şehri gayet iyi bir şekilde idare edip halkın takdirini kazandılar. Ancak onların yükselişini çekemeyen bazı fitneciler amcaları Sultan Alâeddin ile aralarına nifak soktu. Bunun sonucunda sultan ve yeğenleri arasında bir savaş meydana geldi ve neticede Sultan Alâeddin yenilgiye uğratıldı. Savaşın ardından Gıyâseddin ve Muizzeddin amcaları Alâeddin'i tahta oturtup kendileri de onun hizmetine girdiler. Bunun üzerine Sultan Alâeddin ağlayarak *bu iki delikanlı şayet ben galip gelseydim kendilerine yapmayacağım bir şeyi bana yaptılar* dedi ve hemen kadıyı çağırıp Gıyâseddin'i kendi kızıyla evlendirdi. Ardından damadını veliaht olarak tayin etti³.

¹ el-Cüzcânî, Ebû Amr Minhâcüddîn Osmân b. Sirâicüddîn Muhammed, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, (Tsh. Abdulhay Habibi), Encümen-i Târîh-i Afganistan, Kabil, 1342, 353.

² Muhammed Abdul Ghafur, *The Gorids History, Culture and Administration 543-612/1148-1215-16*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität, Hamburg, 1960, 87.

³ İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, XI, (Çev. Abdülkerim Özeydin), Bahar Yayınları, İstanbul, 1987, 146.

Ancak açık bir şekilde görülüyor ki İbnü'l-Esîr'in vermiş olduğu bu bilgiler hatalıdır. Zira kardeşlerin savaş yapmaya mecbur kaldıkları amcalarının Alâeddin Hüseyin değil; Fahreddin Mesûd olduğu bilinmektedir⁴. Yine Sultan Gıyâseddin'in amcası Alâeddin Hüseyin'in kızı ile izdivacı da daha sonraki dönemlere tesadüf etmektedir⁵.

Târîh-i Güzide'den gelen bir rivayete göre de Muizzeddin Sultan Seyfeddin zamanında Belh valiliğine tayin edilmişti. Gıyâseddin ise amcası Sultan Alâeddin ve amcasının oğlu Sultan Seyfeddin dönemlerinde Gazne şehrinin yönetimi ile görevlendirilmişti.⁶ Ancak bu bilgilerde de yanlışlıklar vardır. Sultan Alâeddin Hüseyin 544/1149 yılında Gazneli sultanı Behramşâh (512-551/1118-1157) ile savaşarak Gazne şehrini ele geçirdi⁷. Fakat o, burada çok fazla durmayıp Sultan Sencer ile savaşa gitti. Sultan Alâeddin'in şehirden ayrılışını fırsat bilen Sultan Behramşâh Gaznevî Lahor'dan hareketle tekrar Gazne'yi ele geçirdi ve yaklaşık yedi yıl şehri elinde tutmayı başardı. Sultan Seyfeddin dönemine gelince; onun zamanında Gazne şehrinin Gur toprakları dâhilinde olmadığı bilinmektedir. Belh ise Oğuzların elinde olup, Sultan Seyfeddin ile savaşıp onu yenilgiye uğratanlar da bu Oğuzlardır⁸.

Son olarak *Târîh-i Firişte*'de Gıyâseddin ve Muizzeddin kardeşlerin Sultan Alâeddin Hüseyin döneminde Since vilayetinin valiliğine tayin edildikleri bildirilmektedir. Esterabâdî eserinde onların amcaları ile aralarının bozulduğunu, amcalarının iki kardeşi Garcistan'da bir kaleye hapsedtiğini ve Sultan Seyfeddin'in tahta çıktıktan sonra bu iki kardeşi serbest bıraktığını ifade etmektedir⁹. Sultan Alâeddin Cihansûz'un ölümünden

⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bkz.: Cüzcânî, I, 355; Mîrhând, Seyyid Hamîdüddîn Muhammed b. Burhânüddîn Hâvendşâh b. Kemâlüddîn, *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, IV, (Neşr. Abbas Zeryab), İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1338, 787; Hasan b. Şihâh b. Hüseyin Yezdî, *Câmiü't-Tevârih Hasenî*, Fatih, nr. 4307, vr. 255b; Hândmîr, Gıyâsüddîn Hândmîr b. Hâce Hümâmüddîn Muhammed b. Hâce Celâlüddîn Muhammed, *Târîhu Habibi's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, II, Kitabhâne-i Hayyâm, Tahran, 1333, 605; Vural Öntürk, *Gurlular Devleti'nin Siyasî Tarihi*, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van, 2020, 110-113.

⁵ el-Cüzcânî, I, 357.

⁶ Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nasr Müstevfî Kazvîni, *Târîh-i Güzide*, (Tah. Abdü'l-Hüseyin Nevâhî), Müesseset-ü İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1387, 404.

⁷ Cüzcânî, I, 342; Esterabâdî, Muhammed Kasım Hinduşah, *Târîh-i Firişte*, (Musahhîh Muhammed Rıza Nasrî), Merkez Tahkikat Rayâne-i Kâime, İsfahan, t.y., 122; Hasan b. Şihâh b. Hüseyin, *Câmiü't-Tevârih Hasenî*, vr. 255b; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhiü't-Tevârih*, Turhan Sultan, nr. 224, vr. 325a.; Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1972, 322; Ghafur, *The Gorids*, 125; Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmiü't-Tevârih*, (Çev.: Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, 174.

⁸ İbnü'l-Esîr, XI, 240.

⁹ Esterabâdî, 128-129.

sonra tahta çıkan Sultan Seyfeddin babasının hapse attığı kuzenlerini serbest bırakmış ve Gıyâseddin Muhammed'i tekrar Since vilayet valiliği ile görevlendirmiştir¹⁰.

Kardeşlerin daha önce yukarıda belirtilen görevlere getirildiği ile alakalı Cüzcânî herhangi bir bilgi vermemektedir. Onun nakillerinden anlaşıldığına göre Sultan Seyfeddin'in onları serbest bırakmasından sonra Gıyâseddin sultanın hizmetinde kalırken Muizzeddin Bâmiyân'da bulunan amcası Fahreddin Mesû'd'un yanına gitmişti. Gıyâseddin Muhammed Sultan Seyfeddin'in Oğuzlarla olan savaşında onun yanında yer almıştı¹¹.

Sultan Seyfeddin döneminde Gurlular Devleti'nin dış siyasette uğraşmak durumunda kaldığı en önemli mesele bu sıralar Horasan'ın çeşitli bölgelerini yurt tutan Oğuzlar'dı. Dağınık Oğuz boylarının genişleme politikasının bir neticesi olarak ortaya çıkan coğrafi menfaatlerin uyumsuzluğu, kendilerini Gurlular ile karşı karşıya getirdi. Nihayetinde iki taraf arasında vuku bulan Dîzâk Savaşı'nda (558/1163) Gur ordusu sipehsâlârı Ebû'l-Abbas Şîş'in Sultan Seyfeddin'e ihanet edip onu yaralaması ile savaş Oğuzların ezici galibiyeti ile sonuçlandı. Sultan daha sonra savaş alanında bir Oğuz askeri tarafından öldürüldü¹².

Dîzâk Savaşı'ndan kurtulmayı başaran Gur askerleri Garcistan'a geldiler. Bunlar içerisinde Gıyâseddin Muhammed ve Sultan Seyfeddin'i yaralayıp Gur ordusunun yenilmesine sebep olan Ebû'l-Abbas da bulunmaktaydı. Gurlu ordusu Garcistan'ın merkez şehri Efsin'in Veraverd adlı kasabasına geldiklerinde Ebû'l-Abbas, Gıyâseddin Muhammed'i devletin yeni hükümdarı olarak tanıdığını bildirdi¹³. Gur ve Garcistan emîrlerinin yanı sıra ülkenin ileri gelenleri de Gıyâseddin Muhammed'in hükümdarlığını kabul ettiler. Ordu, payitaht Fîrûzkûh'a döndüğü zaman Gıyâseddin Muhammed, Sultanü'l-Âzam unvanıyla tahta çıkarıldı (558/1163)¹⁴ ve memleketin her yerinde adına hutbe okutuldu¹⁵.

Oğuzlarla yapılan muharebe ve Sultan Seyfeddin'in ölümünden sonra Sultan Gıyâseddin'in tahta çıktığını haber alan Muizzeddin Muhammed amcası Fahreddin Mesû'dan müsaade alarak¹⁶ Fîrûzkûh'a geldi¹⁷. O ağabeyinin hizmetine girip

¹⁰ Mohammad Habib, "Shihabuddin of Ghur", *Politics And Society During The Early Medieval Period, Collected Works of Professor Mohammad Habib*, New Delhi, 1981, 108.

¹¹ Cüzcânî, I, 353.

¹² İbnü'l-Esîr, XI, 240; Cüzcânî, I, 353; Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzide*, 404; Mîrhând, IV, 786; Hândmîr, II, 604; Esterabâdî, 129; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, TTK, Ankara, 1987, 253; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, V, TTK, Ankara, 1991, 173; Ergin Ayan, *Horasan ve Civarındaki Oğuz Boyları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2007, 96.

¹³ İbnü'l-Esîr, XI, 146; Cüzcânî, I, 354; Mîrhând, IV, 787; Kazvinî, 93; Bayur, I, 254.

¹⁴ Cüzcânî, I, 354; Fasihî, II, 727; Esterabâdî, 129.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, XI, 146; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, vr. 326b.

¹⁶ Ergin Ayan Hasan Yezdi'nin *Câmü't-Tevârih Hasenî* adlı eserinden istifadeyle Muizzüddin Muhammed'in Fahreddin Mesû'd'un yanından kaçarak önce Germsîr'e ardından da Büst hâkimi Tuğrul Tegin'in yanına

*Sercândârlık*¹⁸ görevine tayin edildi¹⁹. Ayrıca kendisine Kacûran ve Estiyâ şehirlerinin sorumluluğu verildi²⁰.

Gazneliler Devleti'nin payitahtı olan Gazne 559/1163-1164 yılından itibaren Oğuz hâkimiyeti altında bulunmaktaydı²¹. Gazneli mülküne ait olan Tekinâbâd'ın Gurlular tarafından ele geçirilmesinden sonra (561-562/1165-1166) Sultan Gıyâseddin buranın yönetimini kardeşi Muizzeddin'e bıraktı ve o da 569/1173-1174 yılına kadar Oğuzlar üzerine çeşitli saldırılar düzenledi. Sultan Gıyâseddin Gazne şehrinin Oğuzlardan temizlenmesi için süvarilerine baskın ve yağma yapmaları yönünde yetki verdi. Ardından Gur ve Horasan'dan topladığı büyük bir ordu ile harekete geçti. Ordu içerisinde Halaç askerleri de bulunmaktaydı²². İlk olarak Zâvul ve ona bağlı yerler ele geçirildi. Daha sonra Gur ordusu Gazne üzerine yürüdü. Oğuzlar şehir dışında Gurlulara karşı mukavemet gösteremeyeceklerini anlayıp geri çekildiler ve kazmış oldukları siperlerde Gur birliklerine karşı koymaya başladılar. Oğuzlar burada müthiş bir direniş gösterdiler. Hatta savaşın ilk safhasında Gurlulara karşı üstün gelmeyi başardılar. Cüzcânî, Oğuzların bir ara Sultan Gıyâseddin'in hükümdarlık sancağını ele geçirdiklerini belirtmektedir²³. Gur ordusunun sağ ve sol kanatları kendi hükümdarlık sancaklarını Oğuzların saflarında görünce Oğuzların merkezine saldırılması emrinin verilmiş olduğunu zannederek hamle yaptılar ve savaşa devam ederek sancağı tekrar geri almayı başardılar²⁴.

gittiğini ifade etmektedir. Burada Türklerden bir grup Muizzüddin'e hürmet göstermiştir. Bu ifadede adı geçen Tuğrul Tegin Büst'ün Oğuz valisi olmalıdır. Bkz.: Ayan, *Oğuz İsyanı*, 103.

¹⁷ Cüzcânî, I, 353; Hasan b. Şihâh b. Hüseyin, *Câmiü't-Tevârih Hasenî*, vr. 255b; Mîrhând, IV, 787; Bayur, I, 254.

¹⁸ Ordu teşkilat unsurlarından olan *Sercândâr* kelimesi Farsça üç kelimenin birleşmesinden oluşmaktadır. *Ser* baş, *Cân* silah ve *dâr* da sahip manalarını ifa etmektedir. Bu kelime koruyucu birliği baş muhafızı anlamına gelmektedir. *Sercândâr* sürekli kılıçlı olarak Sultan'ın huzurunda durmaktaydı. Selçuklularda hükümdar ve sarayın muhafazasına memur kuvvetlerin komutanı olarak görülen bu vazîfenin Gaznelilerde de görüldüğü tahmin edilmektedir. Ancak Selçuklularda *Sercândâr* yerine *Emîr-i cândâr* kelimesinin kullanıldığı bilinmektedir. Bkz.: Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2015, 551, 686, 870; Hanefi Palabıyık, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 11/XXXII, 2007, 179; Aydın Taneri, "Candar", *DİA*, VII, İstanbul, 1993, 145.

¹⁹ Esterabâdî, Muizzeddin Muhammed'in sipehsâlârlık görevine getirildiğini söylemektedir. Bkz.: Esterabâdî, 129.

²⁰ Cüzcânî, I, 354.

²¹ İbnü'l-Esîr Gazne'nin Gurlular tarafından ele geçirilmesini 547/1152-1153 yılı olayları arasında vermekte ve bu şehrin 15 yıldır Oğuz hâkimiyetinde bulunduğunu söylemektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi müellif Gurlulara dair verdiği bilgilerde kronolojik hata olduğunu bizzat kendisi söylemektedir. Esasen Oğuzlar yaklaşık 11 yıl boyunca Gazne'de varlıklarını devam ettirmişlerdi. Bkz.: İbnü'l-Esîr, XI, 147.

²² İbnü'l-Esîr, XI, 147.

²³ Cüzcânî, I, 358.

²⁴ İbnü'l-Esîr hükümdarlık sancağı ile ilgili olarak Cüzcânî'nin tam aksine bilgi vermektedir. O, savaşın gidişatını şöyle değerlendirmektedir: *Askerler Gazne üzerine yürüdüler, Oğuzlar da onların karşısına çıkıp savaşa tutuştular. Gurlular mağlup oldu, fakat Şihâbüddin (Burada adı geçen Şihâbüddin daha sonra Muizzeddin unvanını alacak olan Sultan Gıyâseddin'in kardeşidir) sabırla savaşı sürdürdü. Oğuzların mağlup birliklerin peşinden gittiğini gören Şihâbüddin yanında sebat eden askerlerle birlikte Oğuzların alemdarına saldırdı ve onu öldürüp sancağı ele geçirdi, onu o*

Bu andan itibaren savaşın gidişatı Gurlular lehine dönmeye başladı. Çok geçmeden Oğuzlar büyük bir hezimete uğratıldılar. Gur birlikleri her yönden ilerleyerek Oğuzların siperlerini tahrip ettiler. İbnü'l-Esîr, Sultan Gıyâseddin'in bu savaşa bizzat katılmayıp kardeşi Muizzeddin'i gönderdiğini söylemektedir²⁵. Cüzcânî'de geçen *Oğuzların yenildiğine dair haberler Sultan Gıyâseddin'e ulaştığında o geri döndü*²⁶ cümlesi ise İbnü'l-Esîr'in verdiği bilginin hilafıdır. Nitekim diğer kaynaklarda da Sultan Gıyâseddin'in bu savaşa katıldığına dair bilgiler mevcuttur. Ancak İbnü'l-Esîr ve Cüzcânî'nin verdiği bilgiler karşılaştırıldığında Sultan Gıyâseddin'in savaşın belli bir aralığında gözden kaybolarak ordunun sevk ve idaresi ile meşgul olduğu sonucu çıkarılabilir.

Nihayetinde Sultan Gıyâseddin'in yeni birlikleri takviye etmesiyle Oğuzlar Gazne'de tam bir yenilgiye uğratıldıktan başka uzun bir süredir ellerinde tuttukları Gazne şehri böylece Gurluların hâkimiyeti altına geçmiş oldu (569/1173-1174)²⁷. Gurlulara dair önemli kaynaklardan birisi olan *Târîh-i Firişte* adlı eserde Gazne şehrinin fetih tarihi 567/1171-1172 yılı olarak gösterilmektedir. Dahası eserin müellifi şehrin bu dönemde tekrar Sebüktegin oğullarının eline geçtiğini, Sultan Gıyâseddin'in Gazneli Sultanı Hüsrev Melik üzerine yürüdüğünü ve Gazne'yi onun emîrlерinin elinden aldığını ifade etmektedir²⁸. Ancak Gazne'nin bu dönemde Oğuzların elinde olduğuna şüphe yoktur. *Târîh-i Firişte*'de verilen tarihin de diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında hatalı olduğu görülmektedir²⁹.

Gazne Oğuzlardan tamamıyla arındırılıp Gur topraklarına dâhil edildikten sonra Sultan Gıyâseddin şehrin hâkimiyetini kardeşi Muizzeddin'e bırakıp bilâhare payitaht Fîrûzkûh'a döndü³⁰. Muizzeddin'in burada özerk bir yönetim tesis etmesi ile Gurlular Devleti'nin Gazne şubesi kurulmuş oldu³¹. Asıl egemen Gur Sultanı Gıyâseddin idi ve o Sultanü'l-Âzam

vaziyette bıraktı. Bu sırada Oğuzlar geri döndüler, fakat Şihâbüddin'in yaptıklarından habersizlerdi. Sancaklarını istemek için geldiler, Şihâbüddin de Oğuzlardan gelen her taifeyi öldürdü ve böylece büyük bir kısmının hakkından geldi. Daha sonra Gazne'ye girdi ve şehri teslim alıp halkına çok iyi davrandı, adaletle hükmetti. Bkz. İbnü'l-Esîr, XI, 147.

²⁵ İbnü'l-Esîr, XI, 147.

²⁶ Cüzcânî, I, 358.

²⁷ Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, vr. 326b.; el-Bedâunî, Abdu'l-Kadir İbn Mülûk Şah, *Müntehâbü't-Tevârih*, (İng. Terc. George S.- A. Ranking), Renaissance Publishing House, Delhi, 1986, 64. Badâunî, *O büyük kardeşi Gur, Irak ve Horasan hükümdarı Sultan Gıyâseddin'in nâibi olarak 569 yılında Gazne'de tahta çıktı. Adına hutbe okutulup para basıldı* demektir.

²⁸ Esterabâdî, 129.

²⁹ Ergin Ayan'a göre bu durumun sebebi müellifin belki Gazne'deki hükümdar ailesinin Oğuz Türklerinden olduğunu hesaba katması ile izâh edilebilir. Bkz. Ayan, *Oğuz İsyanı*, 146.

³⁰ Fasîh Hâfî, Ahmed b. Muhammed, *Mücmel-i Fasîhî*, II, (Tash. Muhsin Nâci Nasrabâdî), Esâtir, Tahran, 1384, 735.

³¹ Hamdullah Müstevfî ve Yahya Kazvinî diğer kaynakların aksine bilgiler vermektedirler. Her iki kaynağa göre de ilk olarak Herat şehri fethedilmiştir ve Sultan Gıyâseddin kardeşi Muizzeddin'e Herat naipliğini vermiş, kendisi Gazne'yi başkent yapmıştır. Bkz. Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzide*, 404; Yahya Kazvinî, Yahya b. Abdüllatif, *Lubbû't-Tevârih*, İntişârât-ı Bünyâd, Tahran, 1343, 93.

unvanına sahipken kardeşi Muizzeddin'e Sultanü'l-Muazzâm unvanını vermişti³². Sultan Muizzeddin Gazne'de sadece idaresi altındaki halkın durumun iyileştirmekle kalmadı, Hindistan'ın zengin bölgelerini fethederek büyük başarılar elde etti. Hindistan fütuhâtından elde edilen ganimetle iki kardeş ekonomik yönden güçlerini artırdılar. Gazne bir kültür ve eğitim merkezi olarak yeniden canlandı³³.

Sultan Muizzeddin Muhammed b. Sâ'm'ın siyasî ve askerî faaliyetlerini iki kısımda incelemek gerekmektedir. Bunlardan birincisi onun meliklik dönemidir. Bu dönem Gurluların 569/1173-1174 yılında Gazne şehrini ele geçirmeleri ile başlayıp Sultan Gıyâseddin'in vefat tarihi olan 599/1203 yılına kadar devam eder. İkincisi ise Sultan Muizzeddin'in, ağabeyinin ölümünden sonra Gur tahtına geçmesi ile başlar ve kendisinin ölüm tarihi olan 602/1206 yılına kadar devam eder.

Sultan Muizzeddin Gazne'yi hâkimiyeti altına aldıktan sonraki bir yıl içerisinde şehre komşu bölgeleri de itaat ettirmeye muvaffak oldu. 570/1174-1175 yılında Hindistan yolu üzerinde önemli bir konuma sahip olan Gerdiz'i³⁴ fethetti³⁵. Böylece Hindistan'a düzenleyeceği seferler için önemli bir üs noktasını ele geçiren Sultan Muizzeddin 571/1175-1176 yılında Hindistan seferlerine başladı.

Sultan Muizzeddin'in Hindistan Seferleri

Sultan Muizzeddin, bölgesinde hâkimiyetini tam anlamıyla tesis ettikten sonra Gazneli Sultan Mahmud gibi Hindistan seferlerine başladı³⁶. *Târîh-i Firişte*'ye göre Muizzeddin, Hindistan seferlerini Fîrûzkûh tahtında bulunan ağabeyinin izni ile gerçekleştirdi³⁷. Fernand Grenard ve Salim Cöhce ise Sultan Muizzeddin'in Hindistan'a yönelmesindeki temel sebebin bu dönemde Gürgeç merkezli Harezmsâhlar Devleti'nin varlığı ve Horasan'ı tehdit edecek kadar güce sahip olmasından ileri geldiğini belirtmektedirler³⁸. Bu dönemde Kuzey Hindistan'da belli başlı dört racalık bulunmaktadır. Bunlar Delhi, Kannauç, Ecmir ve Kalincar racalıklarıdır. Delhi Racalığı'nın Ecmir Racalığı'na

³² İbnü'l-Esîr, XI, 147; Cüzcânî, I, 358; Mîrhând, VI, 787; Hândmîr, II, 606; Esterabâdî, 129; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 255.

³³ İktidar Husayn Sıddîki, "Gurlular", *DîA*, XIV, İstanbul, 1996, 209.

³⁴ Gazne ve Hindistan arasında bulunan Gerdiz şehri bir dağın zirvesinde kurulmuş olup güçlü bir kaleye sahiptir. Bkz.: *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, (Çev. Abdullah Duman-Murat Ağarı), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, 45.

³⁵ İbnü'l-Esîr, XI, 147; Cüzcânî, I, 396; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, ASAM, Ankara, 2000, 69.

³⁶ Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam of Ghur and the Earlier Slave Kings of Delhi", *The Cambridge History of India*, III, Delhi, 1958, 38.

³⁷ Esterabâdî, 129.

³⁸ Fernand Grenard, *Babur*, (Nşr. Orhan Yüksel), MEB Yayınları, İstanbul, 1971, 130; Salim Cöhce, *Şemsi Melikleri*, 16.

katılmasıyla da bu racalık Hindistan'ın en güçlü siyasî teşekküllerinden biri haline gelir. Bu sebeple Ecmir Racalığı Sultan Muizzeddin'in Hindistan seferlerinde karşılaştığı en büyük düşmanı olacaktır³⁹.

Multan Seferi

Sultan Muizzeddin ilk seferini Multan'a⁴⁰ gerçekleştirdi. Multan bu dönemde Karmatîlerin elindeydi. Onlar uzun bir süredir şehri ellerinde tutuyorlardı. 571/1175-1176 yılında Gazne'den harekete geçen Gurlu kuvvetleri Multan'ı almaya muvaffak olup burasını Karmatîlerden temizlediler⁴¹. *Tabakât-ı Nâsiri*'ye göre aynı yıl, halkın çoğu Müslüman olan Sankran Kabilesi⁴² isyan etti. Bu isyan bir yıl boyunca devam etti. 572/1176-1177 yılında Sultan, Sankran Kabilesi üzerine göndermiş olduğu orduyla isyanı bastırıp âsileri kılıçtan geçirdi. Cüzcânî öldürülenlerin çoğunun Müslüman olduğunu belirtmektedir⁴³. Sankranlılar tedip edildikten sonra Gur orduları Multan'ın 112 km. güneybatısında bulunan Uçç⁴⁴ üzerine yürüdü. Uçç Racası kalesine çekilip savunma pozisyonu aldı. Sultan Muizzeddin şehrin dışına ordugâhını kurup muhasara levazımını getirtti. Ancak kısa süre sonra savaşarak şehrin ele geçirilmesinin zor olduğunu anlayan Sultan Muizzeddin bir adamını gizlice Raca'nın eşine gönderdi. Ona kocasını teslim ettiği takdirde kendisini cihanın melikesi yapacağını ve onunla evleneceğini bildirdi. Kadın *benim kocalığa liyakatim kalmadı. Ama güzellik ve letafet sahibi bir kızım var. Eğer melik benim kızımı nikâhına almayı kabul ederse Raca'yı def ederim* cevabını verdi. Muizzeddin bu teklifi kabul edince kadın, birkaç gün içerisinde kocasını zehirleyerek öldürüp şehri teslim etti⁴⁵. Sultan vadettiği gibi kızla evlendi ama onu annesinden ayırmaya vicdanı elvermedi. Daha

³⁹ Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 68.

⁴⁰ İndus nehrinin kollarından Çinâb suyunun doğusundaki bir ovada Hint alt kıtasının Orta Asya'ya açılan güzergâhında bulunur. Multan adı daha önce kullanılan Mulasthân'ın değişmiş şeklidir. Bilinen tarihi milattan önce 326'da burayı istilâ eden Makedonya'lı İskender'le başlamaktadır. V. yüzyıldan sonra Hindu Rai hanedanının hâkim olduğu şehrin Müslümanlar tarafından fethi 94/712 yılında Sind fâtihi Muhammed b. Kâsım es-Sekafî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Azmi Özcan, "Multan", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 548.

⁴¹ Cüzcânî, I, 396; Mîrhând, IV, 788; Hândmîr, II, 607; Esterabâdî, 129; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, vr. 326a.; Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam", 38; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India From the Conquest of Islam To the Death of Aurangzeb*, Indian Press, Allahabad, 1931, 66; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 257; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 69.

⁴² Yusuf Hikmet Bayur, Sankran Kabilesi'nin Oğuzların bir boyu olduğu yönünde bilgiler bulunduğunu belirtmektedir. Ancak buna dair herhangi bir kaynak göstermemektedir. Bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 257. O, bu bilgileri muhtemelen Fasihî'nin *Mücmel-i Fasihî* adlı eserinden almaktadır. Nitekim Fasihî'de geçen kayıtlara göre de Sankranlılar Oğuzlardan bir kavimdir. Bkz. Fasihî, II, 736.

⁴³ Cüzcânî, I, 396.

⁴⁴ Neslihan Durak, S. A. Ruben'in "Station During The Early Period of Muslim Rule in Hind-Pakistan" adlı makalesinden naklen, Uçç Kalesi'nin güçlü duvarlarla korunmakta olduğunu, Pencap nehirlerinin birleştiği yere kadar uzandığını ve Bhatti Racputlarının en güçlü kalesi konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 69, d.n. 17.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, XI, 150.

sonra ikisini de Gazne'ye gönderdi. Kadın burada keder ve hüsrandan öldü. Kızı da uzun süre yaşamadı o da iki yıl sonra öldü⁴⁶. Sultan Muizzeddin Uçç ve Multan'ı Sipehsâlâr Ali Kirmac'a teslim edip Gazne'ye döndü⁴⁷.

Nehrvale (Gücerat) Seferi

Sultan Muizzeddin 574/1178-1179 yılında ikinci Hindistan seferini gerçekleştirdi. Bu sefer, zenginlikleri ile ünlü Nehrvale⁴⁸ üzerine yapıldı. Gurlu orduları Multan ve Uçç üzerinden ilerlediler. Nehrvale Racası Bhimdiv yaşlı birisiydi. Ordusunda sayısız askeri ve birçok fili vardı. Gur ordusunun yolu Nadullu Kelhan'da kesildi. Yerli Racalar birleşerek Müslümanlara karşı amansız bir mücadeleye girdiler. Onların desteğini alan Raca Bhimdiv, Sultan Muizzeddin'e Kuzey Hindistan'daki ilk yenilgisini tattırdı. Birçok Müslümanın öldürüldüğü bu savaştan sonra sultan güçlkle Gazne'ye ulaşabildi⁴⁹.

Furşor Seferi

Nehrvale'de alınan yenilgiye rağmen Sultan Muizzeddin Hindistan seferlerine devam etti. 575/1179-1180 yılında Gurlular Furşor üzerine yürüdü. Sultanın katılmadığı bu seferde de büyük bir başarı elde edildi ve Furşor itaat altına alındı⁵⁰.

Birinci Lahor Seferi

Sultan Gıyâseddin'in Gazne'yi fethedip buraya kardeşi Sultan Muizzeddin'i yerleştirmesinden sonra (569/1173-1174) Gazneliler Hindistan taraflarına çekildiler. XI. yüzyıl Türk-İslâm tarihinin önde gelen devletlerinden biri olan Gazneliler şimdi Pencap yöresinde başkent Lahor⁵¹ olmak üzere hâkimiyetlerini sürdürmekteydiler⁵². 576/1180-

⁴⁶ Esterabâdî, 129-130; Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam", 38-39.

⁴⁷ Esterabâdî, 129-130; Cüzcânî, I, 396; M. Longworth Dames, "Gurîler", *İ.A.*, IV, İstanbul, 1997, 828; Thomas Keightley, *A History of India From The Earliest Times To The Present Day*, London 1847, 10; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 257; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim*, 66; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 69.

⁴⁸ Hindistan'ın kuzeybatısında yer alan Gücerât güneyde ve batıda Umman denizine açılmaktadır. Kuzeybatısında Pakistan İslâm Cumhuriyeti, kuzeyinde Racastan, doğusunda Medya Pradeş güneydoğusunda Maharâştta eyaletleri bulunmaktadır. Yüzölçümü 196.024 km² dir. Bkz. Khalîq Ahmad Nızamî, "Gücerât", *DİA*, XIV, İstanbul, 1996, 171.

⁴⁹ Esterabâdî, 130; Cüzcânî, I, 397; Fasihî, II, 738; Abdu'l-Kadir İbn Mülûk Şah el-Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, (İng. Terc. George S. A. Ranking), Renaissance Publishing House, Delhi 1986, 66; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, (İng. Terc. B. De), Kalkütta, 1913, 36; Edward Clive Bayley, *The History of India As Told By Its Own Historians The Lokal Muhammadan Dynasties -Gujarat-*, London, 1886, 35; M. S. Nateson, *Pre-Mussalman India*, New Delhi, 2000, 111; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India*, 66; Thomas Keightley, *A History of India*, 10; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 69-70.

⁵⁰ Cüzcânî, I, 397; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, vr. 326a.

⁵¹ Pakistan'ın batı kesimindeki en büyük yerleşim birimi ve Pencap eyaletinin merkezi olup İndus ırmağının kollarından Ravi'nin sol kıyından kurulmuştur. Bkz. Saiyid Athar Abbas Rızvî, "Lahor", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, 57.

1181 yılında Sultan Muizzeddin, birinci Lahor seferini gerçekleştirdi. Bu dönemde Gazneliler tahtında Hüsrev Melik (555-582/1160-1186) bulunmaktaydı. Gazneliler Devleti'ni eski gücüne kavuşturacak kudrete sahip olmayan Hüsrev Melik'e karşı her yerde Türk ve yerli emîrlere yüz çevirmişti. Hüsrev Melik ise zamanını içki ve eğlence ile geçirmekteydi. Sultan Muizzeddin Sind Nehri'ni geçip Lahor'u kuşattı. Horasanlılardan ve Gurlu askerlerinden müteşekkil müttefik kuvvetler karşısında bir başarı elde edemeyeceğini anlayan Hüsrev Melik anlaşma yolunu tercih etti. O, oğullarından birini ve bir filini Sultan Muizzeddin'e göndermek suretiyle bir anlamda tabiiyetini bildirmiş oldu⁵³. Esterabâdî'ye göre sultan savaşarak bir netice elde edemeyeceğini anlayınca Hüsrev Melik ile anlaşma yolunu kendisi tercih etmiş, o da bunu memnuniyetle karşılamıştı. Hüsrev Melik'in rehin olarak gönderdiği küçük yaştaki oğlunun ismi de Melikşâh'ti⁵⁴. Badâunî de iki taraf arasında uzun süre yazışmalar yapıldıktan sonra sulhun gerçekleştiğini bildirmektedir⁵⁵. İbnü'l-Esîr'de geçen bilgiler diğer kaynaklara göre farklılık arz etmektedir. Buna göre; Sultan Muizzeddin şehri kuşattıktan sonra Hüsrev Melik'e bir ordu gönderip teslim olmasını istedi. Teslim olması karşılığında aile efradına ve mallarına dokunmayacağına dair de vaatte bulundu. Hatta Sultan Gıyâseddin adına hutbe okutursa kızını da Hüsrev Melik'in oğlu ile evlendireceğini bildirdi. Ancak Hüsrev Melik bu teklifi kabul etmeyince muhasara kuvvetli bir şekilde devam etti. Şehir halkı ve askerler bu durumu görünce efendileri Husrev Melik'i desteklemekten vaz geçip onu kendi hâline terk ettiler. Husrev Melik, halkı nezdinde ortaya çıkan huzursuzluğu fark edince şehrin kadısıyla hatibini Sultan Muizzeddin'e gönderip kendisi için emân diledi. Sultan da kabul edip sözünde duracağına dair ant içti. Bunun üzerine Husrev Melik, Muizzeddin'in huzuruna çıktı. Gurlular da şehre girdiler. Husrev Melik bu vaziyette Muizzeddin'in yanında iki ay kaldı, saygı gördü, daha sonra Sultan Gıyâseddin'in elçisi Muizzeddin'in yanına gelip Husrev Melik'in kendisine gönderilmesini istedi⁵⁶. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgilerin kalan kısmı üçüncü Lahor seferinde anlatılacaktır. Netice itibarı ile Gaznelilerin son temsilcisini metbûiyet altına alan Sultan Muizzeddin Gazne'ye döndü.

Dival Seferi

⁵² C. E. Bosworth, "The Early Islamic History of Ghur" *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, London, 1961, 116; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 258; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK, İstanbul, 2007, 91.

⁵³ Cüzcanî, I, 397; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, vr. 326a.

⁵⁴ Esterabâdî, 130.

⁵⁵ Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 66.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, XI, 147-148.

Dival, Sind Ülkesi'nin kıyı kesiminde bulunan şehirlerinden birisidir. O dönemde büyük bir ticaret ağına sahip olan bu şehre çok miktarda deniz ürünleri getirilmekteydi⁵⁷. Sultan Muizzeddin'in bizzat katılmayıp ordularını gönderdiği bu sefer 578/1182-1183 yılında gerçekleşti. Gurlular, Dival ile birlikte kıyı şeridinde bulunan diğer bazı şehirlere hâkim olup önemli oranda ganimet ele geçirdikten sonra geri döndüler⁵⁸.

İkinci Lahor Seferi

581/1185-1186 yılında Gurlular altıncı Hindistan seferini gerçekleştirdiler. Bu sefer daha önce metbûiyet altına alınmış olup Gaznelilerin hâkim bulunduğu Lahor üzerine yapıldı. Kısa süre içerisinde şehrin tamamı perişan halde bırakılıp yağmalandı. Sultan Muizzeddin Gazne'ye dönerken Ravi ve Çenap nehirleri arasında bulunan⁵⁹ Sialkot Hisarı'nın onarılmasını emretti. Gurlu ileri gelenlerinden Hüseyin b. Harmil'i Sialkot Hisarı müdafaasına memur tayin eden sultan, bilâhare payitahtına döndü⁶⁰.

Üçüncü Lahor Seferi ve Gaznelilerin Sonu

İkinci Lahor seferinden sonra Gur sultanının Gazne'ye dönmesini fırsat bilen Hüsrev Melik, Gokhar kabilelerinin desteğini alarak Sialkot Hisarı'nı kuşattı. O böylece bir kez daha bağımsızlığını ilan etmiş oluyordu. Ancak uzun süre devam eden kuşatmaya rağmen bir netice elde edemeyen Hüsrev Melik Lahor'a döndü. Sialkot kuşatmasına dair haberler Sultan Muizzeddin'e geldiğinde o yedinci Hindistan/Üçüncü Lahor seferini gerçekleştirmek üzere 582/1186-1187 yılında harekete geçti. Muizzeddin bu hareket öncesinde bir hileye başvurarak Hüsrev Melik'in oğlu Melikşâh'ı babasının yanına gitmek üzere serbest bırakmıştı. Ancak adamlarına şehzadeyi iyice sarhoş etmelerini emretmişti. Hüsrev Melik oğlunun geleceğini haber alınca kendisini eğlenceye kaptırdı. Bu arada Sultan Muizzeddin yirmi bin kişiden oluşan ordusuyla Melikşâh'tan önce Lahor'a gelerek Hüsrev Melik'i ve daha sonra da Melikşâh'ı esir aldı. Siyasî olarak hiçbir gücü kalmayan Gaznelilerin son temsilcisi Hüsrev Melik'in esir alınmasıyla birlikte bu devletin Lahor kolu da tarih sahnesinden çekilmiş oldu. Hüsrev Melik tevkif edildikten sonra Fîrûzkûh'ta

⁵⁷ *Hudûdü'l-Âlem*, 79.

⁵⁸ Cüzcânî, I, 397; Esterabâdî, 130; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 66; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 37.

⁵⁹ Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 37; Esterabâdî, 130.

⁶⁰ Cüzcânî, I, 398; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India*, 66.

bulunan Sultan Gıyâseddin'e gönderildi⁶¹. Gaznelilerin sahip oldukları son toprakları da ele geçiren Gurlular, onların cihad geleneklerinin de mirasçısı haline geleceklerdir⁶².

Lahor, Multan valisi sipehsâlar Ali Kirmac'a iktâ edildi⁶³. Ayrıca Cüzcânî'nin babası Mevlana Sırâcüddin Minhâc da Hindistan ordusu genel kadılığına tayin edildi. Sultan Muizzeddin kendisini hil'ât ile taltiflendirdi. Cüzcânî, babasının mahkeme kayıtlarının 12 deve ile taşındığını bildirmektedir⁶⁴.

Hüsrev Melik'e gelince, o kısa bir süre Sultan Muizzeddin'in yanında kaldıktan sonra Sultan Gıyâseddin Fîrûzkûh'a gönderilmesini emretti. Hüsrev Melik can korkusuyla her ne kadar gitmek istemese de Sultan Muizzeddin onu teskin edip oğlu ile birlikte⁶⁵ payitaht Fîrûzkûh'a gönderdi. Baba oğul Ferşâbûr⁶⁶ şehrine vardıkları zaman şehir halkı onları karşılayıp ağladılar ve hayır duada bulundular. İbnü'l-Esîr'e göre onlar Fîrûzkûh'a vardıklarında Sultan Gıyâseddin kendileri ile görüşmeyi reddetmiş ve ikisinin de hapsedilmesini emretmiştir⁶⁷. Bunun sonucunda Hüsrev Melik Garcistan'da bulunan Balervan Kalesi'nde, oğlu Melikşâh da Gur'un Seyfrûd Kalesi'nde hapsedildi⁶⁸. Cüzcânî'ye göre ağabeyine karşı isyan edip Gur bölgesine gelen Harezşâh Sultanşâh 587/1191-1192'de Hüsrev Melik ve oğlunu öldürmüştür⁶⁹.

Birinci Teberhinde Seferi

Kuzey Hindistan'da Multan ve Lahor'un yanı sıra Sind Havzası'nda da önemli yerleri ele geçirip kıyı şeridine ulaşmayı başaran Sultan Muizzeddin, bölgenin tamamına yayılmak niyetindeydi. Bu sebeple Gur ordularının 587/1197-1192 yılındaki hedefi bugünkü Hindistan-Pakistan sınırının yaklaşık 110 km. doğusunda yer alan Teberhinde Kalesi oldu. Sultan Muizzeddin burayı ele geçirmekle İslâm ordularının Delhi'ye giden yollarındaki önemli bir engeli aşmış olacaktı. Çok geçmeden Teberhinde ele geçirildi⁷⁰. Kadı Muhammed Abdusselam Nesâvî Tulekî, Teberhinde yönetimi ile görevlendirildi. Bu Kadı,

⁶¹ Cüzcânî, I, 397; Esterabâdî, 130; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 68; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 37-38; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 258; Merçil, *Gazneliler Devleti*, 91; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 71; Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam", 39; Thomas Keightley, *A History of India*, 10.

⁶² Salim Cöhcce, *Şemsi Melikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Elazığ, 1986, 17.

⁶³ Fasihî, II, 741.

⁶⁴ Cüzcânî, I, 397; Ayrıca bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 258.

⁶⁵ Cüzcânî'de Hüsrev Melik'in oğlunun adı Behramşâh olarak geçmektedir. Bkz. Cüzcânî, I, 398.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr'in nakillerinde geçen bu şehrin tam olarak nerede olduğuna dair kaynaklarda bir bilgi yoktur.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, XI, 148.

⁶⁸ Cüzcânî, I, 398; Ayrıca bkz.: Esterabâdî, 130; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 68; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 38.

⁶⁹ Cüzcânî, I, 398.

⁷⁰ Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 69; Esterabâdî, 130; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 38; Henry Beveridge, *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1862, 70.

Cüzcânî'nin anne tarafından büyük babası Mecidüddin Tulekî'nin amcasının oğluydu⁷¹. Sultan Muizzüddin kaleyi korumak üzere on iki bin süvari bıraktı. Ancak Gurluların Teberhinde zaferinin yankıları Hint racalarında büyük paniğe sebebiyet verdi. Bu dönemde Kuzeybatı Hindistan'ın en büyük siyasî unsuru Çavhanlar'dı. Çavhan Racası Pithora, Sultan Muizzeddin'in ilerleyişini durdurmak için diğer Hint racalarını etrafına toplamayı başarmıştı. İki ordu Delhi'den 80 mil uzaklıkta olup Sarasvati kıyısında bulunan Tarain Köyü'nde karşı karşıya geldiler. Hint ordusunda 200.000 süvari ve 3000 fil vardı. Hintlilerin sayı bakımından büyük bir üstünlüğe sahip olmalarına rağmen Sultan Muizzeddin savaştan çekinmedi. Ancak 587/1191 yılında meydana gelen bu savaşta Müslümanlar ağır bir hezimete uğratıldılar. Sultan Muizzeddin de bir mızrak darbesi ile omuzundan yaralandı. Bu yaranın etkisi ile atından düşen sultanı bir Kalaç askeri fark edip savaş alanının dışına çıkardı. Bozguna uğrayan Gurlular hükümdarlarının öldüklerini zannettiler. Ancak daha sonra onu Kalaç askerinin yanında görünce tekrar etrafına toplandılar. Mızraklarını kırıp sedye yaptılar ve sultanı dinlenebileceği bir yere götürdüler. Bu arada Hintliler Teberhinde'yi ele geçirmeyi de başardılar. Sultan Muizzeddin Hint topraklarındaki ikinci yenilgisini aldıktan sonra yanında bulunan askerleri ile birlikte Gazne'ye döndü⁷². Sultan, savaş esnasında hükümdarlarını göremeyince korkuya kapılıp kaçan bazı askerlere Gazne'ye dönünceye kadar bir şey demedi. Fakat payitahta döndükten sonra izahat vaktinde onların boyunlarına birer yem torbası geçirilmesini ve içine arpa doldurulmasını emretti ve her kim ki yemini yemezse kılıcı ile öldüreceğini bildirdi. Bu ceza ile onları şehrin etrafında yürüttü⁷³.

İkinci Teberhinde Seferi

Sultan Muizzeddin, Hintliler karşısında uğramış olduğu yenilginin intikamını almak üzere bir yıl boyunca savaş hazırlıkları yapıp ordusunu takviye etti. Cüzcânî ve Esterabâdî'nin nakillerine göre bu orduda 120.000⁷⁴ asker bulunmaktaydı⁷⁵. Esterabâdî ilaveten Türklerden, Afganlardan ve Taciklerden oluşan bu ordudaki askerlerin miğferlerinin mücevherden, zırhlarının ise altın ve gümüşten olduğunu bildirmektedir⁷⁶. Hazırlıklar

⁷¹ Cüzcânî, I, 399.

⁷² Cüzcânî, I, 399-400; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 69; Esterabâdî, 131; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 39; Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam", 40; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India*, 67-68; M. S. Nateson, *Pre-Mussalman India*, 111; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 72-73.

⁷³ Esterabâdî, 131; Henry Beveridge, *A Comprehensive History of India*, 70.

⁷⁴ Badâunî ordudaki asker sayısını 40.000 olarak vermektedir. Bkz. Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 70.

⁷⁵ Cüzcânî, I, 400; Esterabâdî, 131.

⁷⁶ Esterabâdî, 131.

tamamlandıktan sonra Gurlu ordusu 588/1192-1193 yılında harekete geçti⁷⁷. İlk olarak bir yıl önce kaybedilen Teberhinde geri alındı⁷⁸. Bu arada Sultan Muizzeddin yanında bulunan ileri gelenlerden birinin ricasıyla bir önceki savaşta kendisine ihanet edenleri affedip tekrar orduya katılmalarına izin verdi. Teberhinde ele geçirildikten sonra sultan, emîrlerinden Kıvamü'l-Mülk Rüknuddin Hamza'yı Raca Pithora'ya elçi olarak gönderdi. Ondan İslâm dinini kabul etmesini ve daha önce Müslümanlara ait olan yerleri geri vermesini istedi. Raca bu elçiye çok sert bir cevap verip diğer yerli racaların da desteği ile 300.000 kişilik bir ordu topladı. Bu orduda 150 raca bulunmaktaydı. İki ordu bir kez daha Tarain Köyü'nde karşı karşıya geldi. Racalar, düşmanlarını yenilgiye uğratana ya da bu uğurda kendi inançlarına göre şehit düşene kadar savaşacaklarına yemin ettiler. Bu sebeple Sultan Muizzeddin'e bir mektup yazıp şöyle dediler: *Askerlerimizin cesaretine ve gözleriyle gördüğün Hindistan'ın kazalarından gelen ve gün geçtikçe artan sayısına yabancı değilsin. Eğer kendi canına acımıyorsan ordudaki askerlere acı. Çünkü onlar hala mutlu bir yaşam sürmeyi düşünebilirler. Senin pişman olup acele bir şekilde tövbe etmen şu an daha iyi bir çözümdür. Biz sana güvenli bir şekilde geri çekilmen için izin veriyoruz. Ama sen eğer kötü bahtında kararlıysan, düşman saflarını yaran 300'ü aşkın fillerimizle, ova aşan atlarımızla ve kana susamış askerlerimizle sabah vaktinde senin hursına yenik düşmüş askerleriyle çarpışmak için tanrılarımıza yemin ettik.* Sultan Muizzeddin mektuba şöyle cevap verdi: *Herkesçe malumdur ki benim bu diyara çektiğim askerin seçme şansı yoktur. Ben kardeşimin emri ile buraya geldim. Bu sebeple onun emri olmadan geri dönmeyeceğim. Ama bu kadar mühlet ve fırsat verdiğiniz için ben kardeşime söz bilen birini gönderip sizin durumunuzu anlattım. O da Teberhinde, Peşaver ve Multan'ın bize; geri kalan Hint şehirlerinin size kalması koşuluyla anlaşma yapmama izin verdi.* Racalar bu cevap üzerine Gurlu ordusuna bir gece baskını yapmaya karar verdiler. Sultan Muizzeddin de o akşam hemen savaş hazırlığına başladı⁷⁹. Ordusunu dört kısma ayırdı. Buna göre ilk etapta 10.000 Gurlu süvarisi düşmana saldıracak, karşı taraf harekete geçtiğinde de yaya askerlerle savaşa devam edilecekti. Müslüman birlikleri sultanın emri doğrultusunda hareket edip sabah erkenden beklemedikleri anda Hint ordusuna saldırdılar. İkinci vaktine kadar devam eden savaş Gurlular ezici bir üstünlükle kazandılar⁸⁰. Racalardan bir kaçı öldürülürken Ecmir Racası da önce esir alınıp sonra katledildi. Bu galibiyetin ardından Gurlular Sarsaty, Hansi, Semane, Kuhram ve Ecmir'i fethettiler. Savaş sonucunda önemli ölçüde ganimet ile birlikte çok sayıda esir ele

⁷⁷ Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberi*, 39.

⁷⁸ Cüzcânî, I, 400; Henry Beveridge, *A Comprehensive History of India*, 71.

⁷⁹ Esterabâdî, 132.

⁸⁰ *Târîh-i Firîşte*'ye göre Sultan Muizzeddin 12.000 kişilik bir süvari birliğinin önünde bizzat savaşa katılmıştır. Bkz.: Esterabâdî, 132.

geçirildi⁸¹. Sultan Muizzeddin Ecmir'i Raca Pithora'nın oğlu Kuleh'e bıraktı ve burayı haraca bağladı. Daha sonra Türk emîrlerinden Kutbeddin Aybek'i Delhi'nin 140 mil kuzeyinde bulunan Kuhram yöresine atayıp Gazne'ye döndü⁸².

Sultanın payitahta dönmesinden sonra Kutbeddin Aybek Kuzey Hindistan'ın orta kesimlerinde fetih hareketlerine başladı. O ilk olarak 588/1192-1193 yılında derin ve geniş hendeği ile meşhur Merut Kalesi'ni ele geçirdi. Buradaki insanların birçoğu İslâm dinini kabul etti. Yörede bulunan tapınaklar yıkılıp camiye dönüştürüldü⁸³. Kutbeddin Aybek 589/1193-1194'da da Delhi'yi fethedip kendi başkenti yaptı. Bu tarihten itibaren Delhi, Türk hükümdarların merkezi oldu. Aynı yıl Kol (Aligarh) fethedilip İslâm topraklarına dâhil edildi⁸⁴.

Kannauç ve Benares Seferi

Kutbeddin Aybek'in başarılı gaza faaliyetlerinden sonra Sultan Muizzüddin 590/1193-1194 yılında 10. Hindistan seferini gerçekleştirdi. Gur ordusunun hedefinde zenginlikleri ve tapınakları ile ünlü Kannauç ve Benares vardı. Sultan Delhi'ye vardığı zaman Kutbeddin Aybek de ordusu ile birlikte ona katıldı. Kannauç ve Benares Racası Cayçend 300'ün üzerinde file sahipti. Çendvar ve Etave kasabaları arasında gerçekleşen savaşta Raca Cayçend yenilgiye uğrayıp fillerini ve maiyetindeki askerleri kaybetti. Sultan daha sonra Asi Hisarı'na gitti. Burası Cayçend'in hazinelerinin saklı olduğu yeri. Sultan Muizzeddin çokça ganimet ele geçirip oradan Benares'e gitti. Benares'te bulunan yaklaşık 1000 puthaneyi yıktırıp yerine camiiler inşa ettirdi. Oradan Kol Kalesi'ne döndü. Sultan Muizzeddin, Kutbeddin Aybek'i Hindistan genel valisi olarak atadıktan sonra ele geçirmiş olduğu hazineler ile birlikte muzaffer bir şekilde Gazne'ye döndü⁸⁵.

Sultan Muizzeddin Muhammed'in Gurlu Devleti'nin Başına Geçmesi

Sultan Muizzeddin'in Hindistan seferlerini gerçekleştirdiği sırada Gurlular Sultan Gıyâseddin öncülüğünde Harezmsâhlar ile savaş halindeydi. Horasan mülkiyeti üzerine gerçekleşen bu savaşlar esnasında Sultan Gıyâseddin'in Herat'ta öldüğü (27 Cemazievvel 599 Çarşamba günü/11 Şubat 1203) haberi Sultan Muizzeddin'e Tûs-Serahs sınırındayken

⁸¹ İbnü'l-Esîr, XI, 152; Hândmîr, II, 607; Fasihî, II, 747; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 70.

⁸² Cüzcânî, I, 400-401; Fasihî, II, 747; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 70. Esterabâdî, 132.

⁸³ Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 75.

⁸⁴ Cüzcânî, I, 401; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 39; Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 70; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 75-76.

⁸⁵ Cüzcânî, I, 401; Esterabâdî, 133; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, vr. 326a.

ulaştırıldı. Bunun üzerine Muizzeddin vakit kaybetmeden Herat'a gitti⁸⁶. Burada Sultan Gıyâseddin için yapılan taziye merasiminin ardından Sultan Muizzeddin Gurlu topraklarını hanedan üyeleri arasında taksim etti⁸⁷. Toprak paylaşımından sonra bazı Gur ileri gelenlerini de yanına alarak Gazne'ye döndü. Sultanû'l-Âzam lakabıyla Gazne'de tahta oturan Muizzeddin, Gurlular Devleti'nin yeni hükümdarı oldu (599/1203)⁸⁸.

Gurlu-Harezmşâh mücadelelerinin odak noktası haline gelen Horasan bölgesinde işler Gurluların aleyhine dönmüş, Nişâbûr ve Merv gibi önemli iki şehir kaybedilmişti. Ancak Herat, Gurluların Horasan'a saldırı üssü olma özelliğini devam ettiriyordu. Sultan Muizzeddin Gurlu idarî işlerini yoluna koyduktan sonra savaş hazırlıklarını başlattı⁸⁹. Bu arada Harezmşâh ileri gelenleri de Sultan Alâeddin Muhammed'i Horasan seferine çıkması yönünde telkin ediyorlardı. Onlara göre Sultan Gıyâseddin öldüğü için hanedan üyeleri miras kavgasına düşmüştü ve Gurlu emîrlerin çoğu Harezmşâh'ın tarafına geçmeye meyilliydi. Telkinler sonucunda Harezmşâh Alâeddin Muhammed ülke fethetme tutkusuyla harekete geçti. Cemâzilevvel 600/Ocak 1204'de kalabalık bir Harezmşâh ordusu Herat'a doğru yola çıktı⁹⁰. Kuşatma öncesinde Sultan Muizzeddin ile Alâeddin Muhammed arasında bazı yazışmalar olsa da bir anlaşmaya varılamadı. Nihayetinde Harezmşâh 1 Recep 600/5 Mart 1204'de şehri muhasara ettiler⁹¹. Yaklaşık 58 gün devam eden kuşatma sonrasında bir çare kalmadığını anlayan Herat emîri Alp Gazi, Sultan Alâeddin Muhammed Harezmşâh'a anlaşma yapmak üzere bir elçi gönderip şöyle söyledi: *Gur sultanı (Muizzeddin) bana anlaşma konusunda tam yetki verdi. Bundan sonra bizden ve Gur sultanından Horasan bölgesine hiçbir saldırı olmayacak ve böylece o bölge felaket görmeyecektir.* Alp Gazi ilaveten yüklü miktarda vergi ödemeyi de taahhüt etti⁹². Onun böyle bir karar almasında yakalanmış olduğu hastalığın da etkisi büyüktü. Alâeddin Muhammed bu barış teklifini büyük bir memnuniyetle karşılayıp kabul etti. Alp Gazi'nin şehirden çıkıp huzuruna gelerek itaat arz etmesinden sonra sultan kuşatmayı kaldırarak Merv'e doğru

⁸⁶ Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*, II, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, 40; İbnü'l-Esîr, XII, 152; Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmiü't-Tevârih- Târih-i Selâtin-i Harezm-*, (Tash. Muhammed Rûşen), Tahran, 1389, 18; Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhu't-Tevârih*, vr. 326a.; W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTK, Ankara, 1990, 372.

⁸⁷ *Târih-i Firişte*'ye göre Sultan Muizzeddin, ağabeyinin vasiyeti üzerine hâkimiyeti ele almıştı. Bkz.: Esreabâdî, 133.

⁸⁸ Cüzcânî, I, 401; Mîrhând, IV, 788; Hândmîr, II, 607; Esterabâdî, 133-134; C.E. Bosworth, "The Eastern Fringes of The Iranian World: The End of The Ghaznavids End The Upsurge of The Ghurids", *The Cambridge History of Iran*, V, Cambridge At The Universtiy Press, UK, 1968, 164-165; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 261.

⁸⁹ Cüzcânî, I, 401.

⁹⁰ Cüveynî, II, 41.

⁹¹ İbnü'l-Esîr, XII, 158.

⁹² Esasen böyle bir antlaşmaya Sultan Muizzeddin'in onay vermesi düşünülemezdi. Nitekim Cüveynî'nin ifadelerine göre Alâeddin Muhammed'in Merv'e çekilmesinden sonra Sultan Muizzüddin anlaşmadan haberdar olmuş ve Alp Gazi'yi bu sebeple görevden almıştı. Bkz. Cüveynî, II, 42.

harekete geçti. Böylece Herat şehri de Harezmsâhların tabiiyeti altına girmiş oldu. İki taraf arasındaki barış antlaşmasından üç gün sonra Alp Gazi öldü⁹³.

Sultan Muizzeddin, ağabeyinin vefatından sonra Horasan işlerinin Gurlular aleyhine akamete uğradığının farkındaydı. İlaveten Herat şehrinin de Harezmsâhlara boyun eğmesi bardağı taşıran son damla oldu. Sultan Muizzeddin hazırlamış olduğu büyük bir orduyla Harezmsâhların başkenti Gürgenç'i muhasara etmek üzere harekete geçti⁹⁴.

Sultan Muizzeddin'in Gürgenç Muharasası ve Yenilgisi (601/1204)

Harezmsâh Alâeddin Muhammed Herat valisi Alp Gazi'ye boyun eğdirdikten sonra Merv'e doğru çekilmiş ve şehir dışında ordularını konuşlandırmıştı. Horasan'da olup bitenden haberdar olan, üstelik Herat'ın kaybedilmesinden oldukça infiâl duyan Sultan Muizzeddin 601/1204 yılında Gürgenç şehrine doğru ilerledi. Gurlu orduları Meymend civarına varınca sultan Harezmsâh'a gitmek üzere başka bir yola saptı. Bu arada Alâeddin Muhammed de Gur sultanının kendi ülkesine bir sefer düzenlediğini haber almıştı. Ancak o mücadeleyi Horasan'da devam ettirmek istiyordu. Bu sebeple Sultan Muizzeddin'e haber gönderip *dön de savaşalım. Aksi halde ben önce Herat'a ardından da Gazne'ye yürüyeceğim* dedi⁹⁵. Muizzeddin gönderdiği cevapta *o zaman olduğu gibi belki yenilirsin. Fakat Harezmsâh bizi bir araya toplar karşılığını verip Gürgenç muhasarasında kararlı olduğunu bir kez daha gösterdi. Gur sultanını Horasan'da savaşma konusunda ikna edemeyen Alâeddin Muhammed de ondan önce payitahtına varmak gayesi ile derhal yola çıktı. Cüveynî'ye göre iki hükümdar Gürgenç'e daha erken varmak konusunda adeta yarışa girmişti*⁹⁶. Alâeddin Muhammed, Sultan Muizzeddin'den önce şehre varıp Gurluların hareketi hakkında halkı bilgilendirdi. Harezmsâh halkı topyekûn silahlanarak şehirlerini müdafaa pozisyonuna geçtiler. Bu arada şehirde bulunan Şafî fakihî İmam Şihâbüddin Hivekî minberlerde *canını ve malını korurken öldürülen kimse şehittir* mealindeki hadisi okumakla şehir halkının direncini yükseltti⁹⁷.

⁹³ Cüveynî, II, 41; İbnü'l-Esîr, XII, 158; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi*, TTK, Ankara, 1984, 156.

⁹⁴ Sultan Muizzeddin'in Hindistan fütuhâtını aktaran kaynaklarda onun 600/1203 yılında yeni bir Hindistan seferine çıktığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız İbnü'l-Esîr, Alâeddin Muhammed'in Herat'ı kuşatma altına aldığı esnada Sultan Muizzeddin'in asker toplamak üzere Lahor'a gittiğini kaydetmektedir. (Bkz. İbnü'l-Esîr, XII, 158.) Diğer kaynaklarda geçmemesine rağmen İbnü'l-Esîr'in vermiş olduğu bilgiler daha akla yatkın görünmektedir. Nitekim onun Gazne'de bekleyip Harezmsâhlara Herat kuşatması esnasında mukavemet göstermemesi düşünülemez.

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, XII, 159.

⁹⁶ Cüveynî, II, 42.

⁹⁷ Cüveynî, II, 42.

Cüzcânî'ye göre iki taraf arasındaki ilk karşılaşma Ceyhun Nehri kanallarından biri olan Kara Su'da gerçekleşti⁹⁸. İbnü'l-Esîr ise çarpışma öncesinde Alâeddin Muhammed'in Kara Su Nehri'ni Gur ordularının geçiş noktalarına akıttığını ve bu sebeple Gurluların kırk gün sonra Gürgeç'e ulaşabildiklerini ifade etmektedir⁹⁹.

Cüveynî'nin *karınca ve çekirge sürüsü kadar kalabalık* olarak vasıflandırdığı Gur ordusu Kara Su civarında gerçekleşen savaşta büyük kayıplar verdi. Öldürülenler arasında daha önce Herat emîrliği vazifesini yürüttüğünü gördüğümüz Hüseyin el-Mergânî de bulunuyordu. Bununla birlikte Harezşâhların da kayıpları çoktu. Hatta savaşta ele geçirilen Harezmlî esirler de Sultan Muizzeddin'in emriyle oracıkta öldürüldüler¹⁰⁰.

Birinci karşılaşma iki taraf açısından kesin bir netice vermese de Alâeddin Muhammed sayıca üstün Gur ordularına karşı uzun bir süre direnemeyeceğine kanaat getirmiş olacak ki Karahıtayların yardımına müracaat etti¹⁰¹. Bu sırada Mâverâünnehir'de bulunan Karahıtaylar savaş hazırlıklarını tamamlayıp vakit kaybetmeden Gurlular üzerine harekete geçtiler¹⁰². Tayangu önderliğindeki Karahıtay ordularının yanında Semerhand hükümdarı Sultan Osman da birlikleri ile hazır bulunmaktaydı. Böylesine nazik bir süreçte ordusunun tamamının iki taraf arasında sıkışıp imha edileceği fikrine kapılan Sultan Muizzeddin geri çekilme kararı aldı. Cüzcânî'ye göre Gur birliklerinin geri çekilmesinin asıl sebebi savaş alet ve edevatının yetersizliği, yiyecek temininin sağlanamaması ve seferin oldukça uzun sürmesiydi¹⁰³. Sultan Muizzeddin'in almış olduğu kararla birlikte Gurlular Ceyhun Nehri boyunca Belh'e doğru geri çekildiler. Hatta Muizzeddin çekilme öncesinde büyük bir telaşa kapılıp bütün ağırlıklarını yaktırmış, bir kısım at ve develerini de itlaf ettirmişti¹⁰⁴. Harezşâh Alâeddin Muhammed ordularına Gurluları takip etmeleri yönünde emir verdi. Gurluların gayri nizami geri çekilişleri Hezâresb'e kadar devam etti. Burada kendilerine yetişen Harezşâhlarla bir kez daha savaşa tutuştular. Harezşâhlar Sultan Muizzeddin'in ordusunun sağ kanadına saldırarak sancağı ele geçirdiler. Gur emîr ve ileri gelenlerinin çoğu esir edildi. Alâeddin Muhammed yenilgiye uğrattığı düşmanını daha fazla takip etmeyerek ele geçirdiği çok sayıda mal, fil, at ve deve gibi savaş ganimetleri ile payitahtına geri döndü¹⁰⁵.

⁹⁸ Cüzcânî, I, 402.

⁹⁹ İbnü'l-Esîr, XII, 159; Esterabâdî, 134.

¹⁰⁰ Cüveynî, I, 42; Cüzcânî, I, 402; İbnü'l-Esîr, XII, 159.

¹⁰¹ Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 406.

¹⁰² Bosworth, "The Political and Dynestic History of the Iranian World", 165.

¹⁰³ Cüzcânî, I, 402; Esterabâdî, 134.

¹⁰⁴ Esterabâdî, 134; Kafesoğlu, *Harezşâhlar Tarihi*, 159.

¹⁰⁵ Cüveynî, I, 42.

Sultan Muizzeddin için tehlike henüz geçmiş değildi. Bir kere harekete geçmiş bulunan Karahıtaylar da mağlup Gurlu ordusunu tamamen imha ve geriye kalan ganimeti müsadere etmek üzere takiplerini sürdürüyorlardı. Sultan Muizzeddin sayıca azalan ordusuyla Endhûd'a sığındığında Tayangu birlikleri şehri dört bir yandan kuşattılar. Burada Gurlu öncü birlikleri kumandanı Hüseyin b. Harmil başarılı bir karşı koymayla çok sayıda Karahıtay askerini öldürmeye muvaffak oldu. Akabinde Sultan Muizzeddin'in huzuruna çıkarak düşmanlarının nasıl bertaraf edilebileceği yönünde şöyle söyledi: *İslâm orduları kâfirleri takip etmeli ve onları beklenmedik bir şekilde yenilgiye uğratıp zafer kazanmalıdır.* Hüseyin b. Harmil bu fikriyle ilk etapta yenilgiye uğrattığı Karahıtayları bir daha toparlanmalarına fırsat vermeden yok etmek istiyordu. Ancak Sultan Muizzeddin kumandanının savaş yanlısı telkinine aldırış etmeyerek kendisine şu şekilde cevap verdi: *Ben geçen yıl böyle bir karşılaşma için fırsat aradım. Asla geri durmayacağım. Yarın şafakta Allah'ın rehberliği ile yüz yüze savaşacağız. O zaman Allah'ın zaferi kime nasip edeceğini göreceğiz. Ben inancım uğruna savaşıma erdemini edindim.* Hüseyin b. Harmil'in sultanının emrine itaat etmekten başka çaresi yoktu. Ancak ordunun uzun süredir çekilme sürecinde olması tabii bir bitkinliğe sebebiyet vermiş, binekler de bir deri bir kemik kalmıştı. Bu surette sayıca üstün ve soğukkanlı Karahıtay ordusuna mukavemet etmek imkânsızdı¹⁰⁶. Koşullar tamamen Sultan Muizzeddin'in aleyhine olmasına rağmen gün ağardığında tekrar savaşa girdi. Ancak Karahıtaylar karşısında büyük bir yenilgiye uğrayan Muizzeddin, Cüveynî'ye göre 50 bin askerinin maktul düşmesinden sonra geriye kalan 100 askeri ile Endhûd Kalesi'ne sığındı¹⁰⁷. Cüzcânî sultanın çetresinin düşman birlikleri tarafından atılan oklardan dolayı oklu kirpiye benzediğini bildirmektedir¹⁰⁸.

Sultan Muizzeddin'in mahsur kaldığı kaleden çıkması imkânsızken imdadına Semerkant hükümdarı Sultan Osman yetişti. O bir İslâm padişahının kâfirlere esir düşüp öldürülmesini Müslümanlık gururuna aykırı bulduğundan iki taraf arasında arabulucu rolünü üstlendi. Sultan Osman'ın barış yanlısı teşebbüsleri neticesinde anlaşma sağlandı. Buna göre Gurlular yanlarında ganimet namına ne varsa bunları Karahıtaylara teslim edeceklerdi. Anlaşma yapıldıktan sonra Sultan Muizzeddin kendi tarihinde uğramış olduğu en büyük yenilgilerden biriyle payitahtı Gazne'ye döndü¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Cüzcânî, I, 403.

¹⁰⁷ Esterabâdî, 134; Cüveynî, I, 44; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 41.

¹⁰⁸ Cüzcânî, I, 403. Yine Cüzcânî'ye göre sultan asla savaşmaktan geri durmuyordu. Fakat çetresinin bu şekilde ok yağmuruna tutulduğunu gören Sultan'ın Türk gûlamlarından Abya Cuki adında biri onun atının eyerini eline geçirerek Endhud Kalesi'ne kadar ardına bakmadan devam etti.

¹⁰⁹ Cüzcânî, I, 403; Cüveynî, I, 44; İbnü'l-Esîr, XII, 161; Mîrhând, IV, 788; Hândmîr, II, 607; Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzide*, 406; Esterabâdî, 134; Şebânkâreî, 123; Kadî Ahmed Gaffarî-î Kazvinî, *Târîh-i Cihan Ârâ*, (Neşr. Seid Ebû'l-Kâsım Marâşî), İmtigâh-ı Serçeşme, Tahran, 1963, 132.

Sultan Muizzeddin Endhûd Kalesi'nde bulunduğu esnada kendisinde bir süre haber alınamaması öldüğü yönünde şayiaların ortaya çıkmasına ve memleketin çeşitli yerlerinde isyan hareketlerine sebep olmuştu. Bu sebeple Muizzeddin ilk olarak bu isyanları bastırdı. Ardından Hindistan seferi için hazırlıklara başladı. Ülkesinde çıkan isyanlar esnasında Harezmsâh Alâeddin Muhammed'in gönderdiği 10 kişilik barış heyetini de memnuniyetle kabul etti ve iki taraf arasında geçici barış imzalandı. Hatta Sultan Muizzeddin elçilerle gönderdiği haberde dilediği zaman Harezmsâh hükümdarına yardım edeceği vaadinde de bulundu¹¹⁰. Hamdullah Müstevfî'ye göre Belh ve Herat'ın Gurlularda; Nişâbûr ve Merv'in Harezmsâhlarda kalması koşuluyla anlaşmaya varıldı¹¹¹.

Sultan Muizzeddin'in Son Hindistan Seferi ve Ölümü

Harezmsâhlar ve Karahıtaylarla yapılan savaşlarda Sultan Muizzeddin'in öldürüldüğü yönünde çıkan dedikodular Gazne ile sınırlı kalmamış, Kuzey Hindistan taraflarına da yayılmıştı. İbnü'l-Esîr'e göre bu dedikoduları çıkaran Aybek Balter adında bir gûlamdı. O, Karahıtaylarla yapılan savaş esnasında kaçarak Hindistan'a gelmiş ve Multan'a giderek orada bulunan nâibi öldürüp şehri zapt etmişti. Öte yandan Multan ve Lahor arsında meskûn olup Gurluların eski düşmanlarından olan Gokhar Kabilesi mensupları¹¹² da isyan bayrağını çekmişlerdi. Bu isyandan haberdar olan Sultan Muizzeddin Hindistan genel valisi Kutbeddin Aybek aracılığı ile elçiler göndererek isyancıların girişimlerinden vazgeçmesini istedi. Ancak onlar isyanlarına devam edip Lahor'u ele geçirmek amacıyla hazırlık yapmaya başladılar¹¹³. Badâunî'ye göre Kutbeddin Aybek Gokharlılarla birkaç defa savaşmış, onları her defasında yenilgiye uğratmış ancak kabile mensupları isyancı tavırlarından vazgeçmemişlerdi¹¹⁴. Cüzcânî Gokhar Kabilesi'nin isyanının diğer bazı kabileleri de etkilediğini ve onların itaatten çıktıklarını belirtmektedir¹¹⁵.

¹¹⁰ Cüveynî, I, 44-45; İbnü'l-Esîr, XII, 159-160.

¹¹¹ Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzide*, 406.

¹¹² Esterabâdî Gokharlar hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: *Bu Gokharların dini ve milliyeti yoktu. Onların bir adetleri şöyleydi: kız çocukları olduğunda onu hemen evin kapısının önüne bırakırlardı ve "bu kızı kendisine eş olarak alacak kimse yok mu?" derlerdi. Eğer birisi kabul ederse o kızı ona verirlerdi. Aksi takdirde kız çocuğunu öldürürlerdi. Bu sebeple onlarda erkek nüfusu kadın nüfusundan fazlaydı. Onlarda bir kadın birkaç kocaya sahip olurdu. Bu eş kocalarından birini ziyaret ettiği zaman kapıya diğer kocalarının kendisinin burada olduğunu anlaması için bir işaret bırakırdı. Onların Müslümanlar üzerine olan akınları Sultan Muizzeddin'in yönetiminin sonuna kadar devam etti. Bkz.: Esterabâdî, 134.*

¹¹³ İbnü'l-Esîr, XII, 160; Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, 41; Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam", 47; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India From the Conquest of Islam To the Death of Aurangzeb*, 72;

¹¹⁴ Badâunî, *Müntehâbü't-Tevârih*, 72.

¹¹⁵ Cüzcânî, I, 403; ayrıca bkz.: Wolseley Haig, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam", 47.

Bu gelişmeler neticesinde Sultan Muizzeddin Hindistan seferine çıkmak üzere 5 Rebülevvel 602/20 Ekim 1205'de Gazne'den ayrıldı. O ayrıca Kutbeddin Aybek'e haber göndererek orduları ile birlikte kendisine katılmasını istedi. Muizzeddin Lahor'a vardığında kış mevsimi gelip çatmıştı. İki taraf arasında 25 Rebülahir 602/9 Aralık 1205'de¹¹⁶ başlayan savaşta Kutbeddin Aybek'in de yetişmesi ile Gurlular Gokharları ağır bir yenilgiye uğratarıp kılıçtan geçirdiler. Cüzcânî, *isyancıların kanı nehir gibi akıtıldı* demektedir. Muizzeddin bu kalkışmayı bastırdıktan sonra kış mevsimini Lahor'da geçirip tekrar Gazne'ye dönmek üzere yola çıktı. Nitekim o bir önceki yıl uğramış olduğu Karahıtay yenilgisinin intikamını almak niyetindeydi¹¹⁷.

Ordular Lahor ile Gazne arasında, Celum Nehri kıyısında bulunan Demik menziline geldiklerinde dinlenmek için kamp kurdular. Bu arada ataları ya da akrabaları birkaç gün önce öldürülen 20 Gokhar mensubu suikastçı da Gurluları takip ederek aynı yere kadar gelmişlerdi. Sultanın otağı görevli hassalar tarafından kuruldu. 3 Şaban 602/15 Mart 1206'de suikastçılardan biri otağ muhafızını yaraladı. Ortaya çıkan kargaşada diğerleri de gelip otağın arka tarafını hançerleri ile kesip içeri girdiler ve uyumakta olan sultanı 22 yerinden bıçaklayıp öldürdüler. Vezir Hoca Müeyyedü'l-Mülk b. Hoca Muhammed Sicistânî suikastçılardan bazılarını ele geçirip korkunç bir şekilde öldürdü¹¹⁸. Mîrhând ve Hândmîr'e göre Sultan Muizzeddin'e suikast düzenleyen kişi İsmâîlî fedailerinden biriydi ve o göğsünde sakladığı hançerle sultanı öldürmüştü. Hamdullah Müstevfî ve Yahya Kazvinî ise sultanın uyku esnasında değil namaz kılariken öldürüldüğünü söylemektedirler¹¹⁹. Sultan Muizzeddin'in naaşı 22 Şaban 602/3 Nisan 1206'de Gazne'ye getirtilerek defnedildi¹²⁰.

Sultan Muizzeddin Gazne melikliği ile birlikte 32 yıl 4 ay hüküm sürmüştü. Hayatının sonuna doğru Horasan toprakları elden çıksa da Kuzey Hindistan, Afganistan ve Gur bölgesi ülke toprakları içerisinde yer alıyordu. Ayrıca Hindistan fütuhâtından elde edilen ganimetlerle hazineler dolup taşmıştı. Sultan Muizzeddin Muhammed b. Sâam kudretli bir hükümdardı. Cesaret ve inancı ile zamanın Ali b. Ebû Talib'i olarak telakki edilmekteydi. O sadece bir kız evlada sahipti. En büyük merakı Türkistan'dan Türk çocukları getirip yetiştirmektir. Öyle ki gûlamlarının çoğu Türk ırkındandı. Rivayete göre sultanın güvenilir adamlarından biri bir gün kendisine *sen ki kudretli bir hükümdarsın. Sen ki İslâm'ın*

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, XII, 177.

¹¹⁷ Cüzcânî, I, 403; Fasihî, II, 757; Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, 77.

¹¹⁸ Esterabâdî, 134; Badâunî, 72-73.

¹¹⁹ Mîrhând, IV, 788; Hândmîr, II, 607; Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzide*, 407; Kazvinî, 93; krş.: *Kitâb-ı Esâhû't-Tevârih*, vr. 327b.

¹²⁰ Esterabâdî, 135.

savunucususun. Keşke senin oğulların olsaydı da bu hükümdarlık senin soyundan devam etseydi dedi. Sultan Muizzeddin şöyle cevap verdi: Diğer hükümdarlar bir ya da bir kaç çocuğa sahip olabilirler. Benim ise bin tane oğlum var. Onlar Türk bendeğânlarıdır. Onlar benim mirasçılardır ve benden sonra adım hutbelerde onların sayesinde kalacaktır¹²¹. Gerçekten de Sultan Muizzeddin ile birlikte Hindistan seferlerine katılan Türk gûlamlarından Taceddin Yıldız (1207-1210) Gazne'de, Kutbeddin Aybek (1206-1210) Delhi'de, Nasreddin Kabaca (1206-1228) ise Uçç ve Multan'da hükümdarlık makamına eriştiler. Bilhassa Kutbeddin Aybek'in temellerini attığı Delhi Türk Sultanlığı, Kuzey Hindistan'da Türk kültürünün yerleşmesine önemli katkılar sundu ve bu katkılar etkileri günümüze kadar devam edecek olan bir oluşumun başlangıç noktası olarak sayıldı¹²².

Sultan Muizzeddin halka karşı iyi davranır, adaletle muamele ederdi. Aralarında şeriatın icabına göre hüküm verirdi. Cumartesi, Pazar, Pazartesi ve Salı günlerinde Gazne kadısı huzura çıkardı. Bu sırada emîr-i hâcib, emîr-i dâd ve emîr-i berid de hazır bulunurdu. Kadının verdiği hükümler aynı şekilde uygulanırdı. Devlet işleri böylece adaletli bir şekilde yürütülmekteydi¹²³.

Sultanü'l-Muazzam Muizzü'd-Dünya Ve'd-Din Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. Sâm Nâsır-ı Emirü'l-Mü'minin künyesi ile maruf olan Sultan Muizzeddin Gur tahtına geçinceye kadar Şihâbüddin ismi ile anılmaktaydı. Tahtta kaldığı süre boyunca Sadr-ı Şehid Nizamüddin Ebû Bekr ve Şerefüddin Ebû Bekr saray kadılığı; Şemsüddin Belhî ve kendisinden sonra da oğlu ordu kadılığı görevini yürütmüşlerdi. Ziyâü'l-mülk Dermensî, Müeyyedü'l-Mülk Muhammed Abdullah Sencerî ve Şemsü'l-Mülk Abdülcebbar Keydanî, Sultan Muizzeddin'in vezirleri idiler. Onun döneminde Gur ordularının sağ cenahını Türk emîrlere oluşturup siyah sancak; sol cenahını Gur melik ve emîrlere oluşturup kırmızı sancak taşırlardı¹²⁴.

Sonuç

Gurlular XII. asrın ikinci yarısı ile XIII. asrın başları arasında Afganistan ile Herat arasında kalan dağlık bölgede müstakil ve bağımsız bir devlet kurmuşlardır. Hanedanın bölgedeki varlığı X. asrın ortalarına kadar gitmektedir. Kuruluş süreçlerinde önce Gazneliler ve daha sonra da Büyük Selçuklular olmak üzere Türk-İslâm tarihi atmosferinde dönemin en güçlü devletleri ile karşı karşıya gelmişlerdir. İlk olarak Gaznelilerle savaştan Gurlular, Gazneli Sultan Mahmud tarafından yenilgiye uğratarak tabiiyet altına alınmışlardır.

¹²¹ Cüzcânî, I, 410.

¹²² Cöhce, Şemsi Melikleri, 15-16.

¹²³ İbnü'l-Esîr, XII, 181.

¹²⁴ Cüzcânî, I, 410; Hândmîr, II, 607.

Gaznelilerin zayıflamaya başlaması ile de bu defa Selçukluları metbû olarak tanıyan Gurlular, Selçuklu sultanı Sencer'in ölümüne kadar bu metbûiyeti devam ettirmişlerdir.

Sultan Alâeddin Hüseyin döneminde bağımsızlığını kazanan Gurlular Devlet'i Sultan Gıyâseddin'in tahtta kaldığı sürede en parlak zamanını yaşamıştır. Bu dönemde Gurlular bir yandan Selçuklulardan boşalan Horasan topraklarını ele geçirirken öte yandan Kuzey Hindistan'a düzenledikleri seferlerle bölgenin stratejik noktalarını hâkimiyetleri altına almışlardır.

Sultan Muizzeddin ağabeyi Sultan Gıyâseddin'den sonra tahta çıkmış ve Gurlular Devleti'nin yükselme devrinin son padişahı olarak birçok başarı elde etmiştir. Gazne'nin Gurlular tarafından 569/1173-1174 yılında fethedilmesi ile şehrin yönetimine tayin edilen Sultan Muizzeddin, Sultan Gıyâseddin'in ölümüne kadar bu görevde kalmıştır. Türk devlet yapısında örneklerine tesadüf edilen ikili yönetim sistemi Gurlularda da tezahür etmiş ve iki kardeş kırk yılı aşkın bir süre Gurlular Devleti'ni başarılı bir şekilde idare etmişlerdir. Üstelik Gıyâseddin ve Muizzeddin'in tahtta kaldığı dönem devletin en parlak zamanı olarak tarihe geçmiştir.

Sultan Gıyâsüddin Horasan işleri ile meşgul olup kendilerini Selçukluların mirasçısı olarak gören Harezmsâhlara karşı mücadele ederken; Sultan Muizzeddin Kuzey Hindistan fütuhatına yönelmiştir. Kardeşlerin vermiş oldukları mücadele ile bir yandan Harezmsâhların Horasan istikametinde ilerleyişleri yaklaşık yarım asır durdurulmuş öte yandan Kuzey Hindistan'da çok önemli fetih hareketleri gerçekleştirilmiştir.

Sultan Muizzeddin'in Kuzey Hindistan'a gerçekleştirdiği seferlerde yegâne destekçileri küçüklükten satın alıp yetiştirdiği Türk gûamları olmuştur. Kendisi 602/1206 yılında bir varis bırakmadan vefat etmesine rağmen Hindistan seferlerine iştirak eden Türk gûamlar, onun adını bölgenin çeşitli yerlerinde kurdukları devletlerle yaşatmışlardır. Bugün Hindistan tarihinde önemli bir yer edinen Türk devletlerinin şekillenmesinde Sultan Muizzeddin'in gerçekleştirdiği seferlerin yadsınamaz bir gerçek olduğu muhakkaktır. Nitekim Delhi Türk Sultanlığı'nın kurucusu olarak sayılabilecek Kutbeddin Aybek, Uçç ve Multan'ı bir dönem elinde bulunduran Nasreddin Kabaca ve Gazne hâkimi Taceddin Yıldız, Sultan Muizzeddin'in seferlerine katılan Türk gûamlar arasındadır.

Kaynakça

el-Cüzcânî, Ebû Amr Minhâcüddîn Osmân b. Sirâciddîn Muhammed, *Tabakât-ı Nâsirî*, I, tsh.: Abdulhay Habibî, Encümen-i Târîh-i Afganistan, Kabil, 1342.

Muhammed Abdul Ghafur, *The Goriids History, Culture and Administration 543-612/1148-1215-16*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität, Hamburg. 1960.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, XI, (Çev. Abdülkerim Özeydın), Bahar Yayınları, İstanbul. 1987.

Hasan b. Şihâh b. Hüseyin Yezdî, *Câmiü't-Tevârih Hasenî*, Faith, nr. 4307.

Hândmîr, Gıyâsüddîn Hândmîr b. Hâce Hümâmüddîn Muhammed b. Hâce Celâlüddîn Muhammed, *Târîhu Habibi's-Siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, II, Kitabhâne-i Hayyâm, Tahran, 1333, 605.

Öntürk, Vural, *Gurlular Devleti'nin Siyasî Tarihi*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van, 2020.

Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nasr Müstevfî Kazvînî, *Târîh-i Güzide*, (Tah. Abdü'l-Hüseyin Nevâhî), Müesseset-ü İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1387.

Esterabadi, Muhammed Kasım Hinduşah, *Târîh-i Firişte*, (Musahhih. Muhammed Rıza Nasrî), Merkez Tahkikat Rayâne-i Kâime, İsfahan, t.y.

Şemsüddin Muhammed el-Musevî, *Kitâb-ı Esâhhü't-Tevârih*, Turhan Sultan, nr. 224.

Ahmet Cevdet Paşa, *Kısa-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1972.

Reşîdüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmi'ü't-Tevârih*, (Çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.

Mîrhând, Seyyid Hamîdüddîn Muhammed b. Burhânüddîn Hâvendşâh b. Kemâlüddîn, *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, IV, (Neşr. Abbas Zeryab), İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1338.

Habib, Muhammed "Shihabuddin of Ghur", *Politics And Society During The Early Medieval Period, Collected Works of Professor Mohammad Habib*, New Delhi, 1981, 105-143.

Bayur, Yusuf Hikmet, *Hindistan Tarihi*, I, TTK, Ankara, 1987.

Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, V, TTK, Ankara, 1991.

Ayan, Ergin, *Horasan ve Civarındaki Oğuz Boyları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2007.

el-Bedâunî, Abdu'l-Kadir İbn Mülûk Şah, *Müntehâbü't-Tevârih*, (İng. Terc: George S.- A. Ranking), Renaissance Publishing House, Delhi, 1986.

- Fasih Hâfî, Ahmed b. Muhammed, (1384). *Mücmel-i Fasihî*, II, tsh.: Muhsin Nâci Nasrabâdî, Esâtir, Tahran.
- Yahya Kazvinî, Yahya b. Abdüllatif, *Lubbû't-Tevârih*, İntişârât-ı Bünyâd, Tahran, 1343.
- Siddiqui, Iktidar Husayn, "Gurlular", *DİA*, XIV, İstanbul, 1996, 207-211.
- Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, (Çev. Abdullah Duman-Murat Ağarı), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Neslihan Durak, *Hindistan'a Kuzeyden Yapılan Seferler*, ASAM, Ankara, 2000.
- Haig, Wolseley, "Mu'izz'ud'din Muhammed Bin Sam of Ghur and the Earlier Slave Kings of Delhi", *The Cambridge History of India*, III, Delhi, 1958, 38-73.
- Grenard, Fernand, *Babur*, (Nşr. Orhan Yüksel), MEB Yayınları, İstanbul, 1971.
- Özcan, Azmi, "Multan", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 548-549.
- Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India From the Conquest of Islam To the Death of Aurangzeb*, Indian Press, Allahabad, 1931.
- Dames, M. Longworth, "Gurîler", *İ.A.*, IV, İstanbul, 1997, 826-830.
- Thomas Keightley, *A History of India From The Earliest Times To The Present Day*, London 1847.
- Nizami, Khaliq Ahmad, "Gucerât", *DİA*, XIV, İstanbul, 1996, 171-173.
- Hoca Nizâmüddin Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, İng. (Terc. B. De), Kalkütta, 1913.
- Bayley, Edward Clive, *The History of India As Told By Its Own Historians The Lokal Muhammadan Dynasties -Gujarat-*, London, 1886.
- Nateson, M. S, *Pre-Mussalman India*, New Delhi, 2000.
- Abbas Rızvî, Saiyid Athar, "Lahor", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, 57-58.
- Bosworth, C. E., "The Early Islamic History of Ghur" *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, London, VI, 1961, 116-134.
- Salim Cöhce, *Şemsi Melikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Elazığ, 1986.
- Beveridge, Henry, *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1862.
- Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*, II, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmiü't-Tevârih- Târîh-i Selâtin-i Harezm-*, (Tash. Muhammed Rûşen), Tahran, 1389.

Bosworth, C.E., "The Eastern Fringes of The Iranian World: The End of The Ghaznavids End The Upsurge of The Ghurids", *The Cambridge History of Iran*, V, Cambridge At The Universtiy Press, UK, 1968, 157-166.

Kafesoğlu, İbrahim, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, TTK, Ankara, 1984.

Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Palabıyık, Hanefi, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 11/XXXII, 2007, 139-152.

Taneri, Aydın, "Candar", *DİA*, VII, İstanbul, 1993, 145.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 145-157/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 145-157

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BABÜRLÜLER DÖNEMİNDE KURBAN BAYRAMI KUTLAMALARI (1526-1707)

Canan KUŞ BÜYÜKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak
Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Zonguldak/Turkey

hunasya@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1621-587X

Öz

Bu çalışmanın amacı, Hindistan'da hüküm süren ve Müslüman Türk Devleti olan Babürlü Devleti'nin 1526-1707 zaman kesitinde Kurban Bayramı'nı nasıl kutladıklarını, bu kutlamalara karşı oluşan algı ve tepkileri araştırmaktır. Ayrıca kutlanan Kurban Bayramı'na karşı gösterilen bu tepkilerin sebeplerinin kritiğini yapmaktır. Çalışmada yararlanılan kaynaklar ise Babürlü padişahları tarafından kaleme alınan ya da onlara ithaf olunan ana kaynaklardır. Bununla birlikte Babürlü tarihi araştırmalarına yönelik güncel literatürden faydalanılmıştır. Ayrıca Hindistan'da kurban bayramlarına ve kutsal ineğe yönelik olarak yapılan araştırma ve çalışmalara da başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Babürlü Devleti, Kurban Bayramı, Hindistan

EID AL-ADHA CELEBRATIONS IN THE BABURID STATE (1526-1707)

Abstract

The purpose of this study is to investigate the celebration of the Eid al-Adha of the Muslim Turkish State, Baburid State, established in India and to reveal perceptions and reactions against these celebrations in the time period of 1526-1707. In addition, the other purpose of this study is to make critical of the reasons for these reactions to the Eid al-Adha. The sources used in the study are the main sources written by the Baburid Sultans or the sources dedicated to them. In addition, current literature on Baburid historical research has been used. It has also benefited from research and studies on Eid al-Adha and the sacred cow in India.

Key Words: Mughal State, Eid Al-Adha, India

Atıf / Cite as: Kuş Büyüktaş, Canan. "Babürlüler Döneminde Kurban Bayramı Kutlamaları (1526-1707)". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 145-157.

Giriş

Toplumların takviminde dinî ve millî formlarla yerini alan bayramlar, sosyal açıdan birlik ve beraberliğe zemin oluşturmuşlardır. Her toplumun ve her dinin kendine has bayramları vardır. Müslüman toplumlarda kutlana gelen Ramazan ve Kurban bayramları gibi dinî bayramlar tarihten bugüne sosyal sevinci, yardımlaşmayı ve dayanışmayı amaçlamıştır. Buna göre bayram kelimesinin okunuş ve anlamına bakmak gerekmektedir. Erdem'e göre bayram kelimesinin Farsça'da *bezrem*, *bezrâm* şeklinde telaffuzu söz konusu iken, Oğuzlarda *beyrem*, *bayram* okunuş şeklini almıştır¹. Kâşgarlı Mahmud'un *Divanü Lûgat-it-Türk* adlı eserinde bayram kelimesi "bedhrem, badhram, beyrem" okunuşları ile yer almaktadır ve "bayram, sevinç, eğlence günü" anlamına gelmektedir². Salim Koca, Kâşgarlı Mahmud'un bayram için verdiği bu bilgiler hakkında şöyle demiştir: "... Ramazan ve Kurban bayramları gibi dinî bir bayramdan değil, millî bir bayramdan söz etmektedir."³. Koca'ya göre, İslamiyet öncesi Türklerin bayramları dinî nitelik taşımaktan daha çok millî nitelik taşımıştır. Ancak, bayram zamanlarında destek ve himayesini almak için Gök Tanrı'ya at, sığır ve koyun kurban ettikleri de bilinmektedir⁴. Bahaeddin Ögel, "Bahar bayramlarının en önemli olayları hiç şüphe yok ki, kurban törenleri idiler" diyerek Türklerin kültürel hayatı içerisinde bayram-kurban ilişkisine dikkat çekmiştir⁵. Günay ve Güngör'ün çalışmalarında da geleneksel Türk dininde tapınma, şükür, dua ve ölüm gibi olaylarda kurban törenleri yapıldığı ve özellikle Gök-Tanrı'ya kurban sunulduğu bildirilmiştir⁶.

Türkler kurban kesme ritüelini İslamiyet'e girdikten sonra da gerçekleştirmiştir. İslamiyet'in de etkisi ile Kurban, 'bayram' formu⁷ ile Türklerin kültürel hayatında yer

¹ Sargon Erdem, "Bayram (Etimolojisi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/257.

² Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, Çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), IV/58.

³ Salim Koca, "Eski Türklerde Bayram ve Festivaller", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), III/53-55.

⁴ Koca, "Eski Türklerde Bayram ve Festivaller", III/53-55.

⁵ Bahaeddin Ögel, *Türk kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1971), 152.

⁶ Ünver Günay - Harun Güngör, *Türk Din Tarihi* (Kayseri: Laçın Yayınları, 1998), 78.

⁷ Hicretin 2. Yılından (M.624) itibaren Hz. Muhammed'in Kurban Bayramlarında kurban kestiği bilgisini veren Bardakoğlu "İslâm döneminde Câhiliye Arapları'nın kurban âdeti tevhid inancına aykırı öğelerden temizlenerek Hz. İbrâhim'in sünnetine uygun biçimde ihya edilmiş ve sosyal işlevler de yüklenerek zenginleştirilmiştir." demiştir. Bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Kurban (İslam'da Kurban)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/436. Bu süreçten itibaren İslam'ın yayıldığı coğrafyalarda da bayramın Hz. Muhammed'in sünneti üzere kutlandığı bilinmektedir. Zaten kurban kesme âdetini uygulamakta olan toplumlar, İslamiyet ile tanıştıktan sonra, kurbanın ibadet formuna bir de sosyal yardımlaşma ve dayanışma anlayışını da eklemişlerdir. Böylece Kurban Bayramı, Müslümanların hayatına sosyal şenlik ve dayanışma boyutunu katmıştır. Esasında İslamiyet'ten çok daha eski dönemlere dayanan Kurban sunma ve bayram yapma geleneği, Anadolu, Mısır, Hint, Çin, İran ve İbrani dinlerinde de yer almıştır. Bunların içerisinde en ünlüsü Hz. İbrahim'in kurban olayıdır. İbrahim'den önceki kurbanların dinsel işlevinden daha çok ananevi özelliği ön plana çıkmıştır;

etmiştir. Müslüman Türkler kurban bayramlarını kutlamışlardır⁸. Pek çok Müslüman Türk devletlerinde olduğu gibi Babürlü Devletinde (1526-1858) de Kurban Bayramı kutlamaları gerçekleşmiştir. Ancak Babürlü Devletinin kurulduğu coğrafyanın Hindistan olması gerçeği, akılda şu soruyu oluşturmaktadır: Bir Türk-İslam devleti olan Babürlü Devleti, Kurban Bayramlarını nasıl kutlamışlardır ve Babürlü Hindistan'ında Kurban Bayramının ineğin kutsal sayıldığı Hindistan toplumundaki yansımaları neler olmuştur? İşte bu sorular çerçevesinde konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın zaman sınırlılığı Babürlü Devletinin kuruluşu olan 1526'dan Evrengzib (1658-1707) dönemine kadarki zaman dilimidir. Çalışmada yararlanılan kaynaklar ise Babürlü padişahları tarafından kaleme alınan ya da onlara ithaf olunan eserler ile diğer bazı ana kaynaklardır. Ayrıca Babürlü devleti tarihine ilişkin ve Hindistan'da Kurban Bayramı kutlamalarını konu alan yerli ve yabancı güncel literatürden de faydalanılmıştır.

1- Babürlü Devletinde Kurban Bayramı: Kutlama ve Ritüeller

Pek çok din ve inanın yer aldığı Hindistan'da farklı kültürlerin karşılıklı etkileşimleri olduğu gibi; farklı kültürlere sahip halkların birbirlerine karşı tepkileri de söz konusu olmuştur. Bu konuda en çarpıcı örnek olarak Kurban Bayramı gösterilebilir. Çünkü Kurban Bayramı'nda İslami usullerle kesilmesi uygun görülen hayvanlar, Müslümanlar tarafından kurban edilir ve bu büyük bir bayram olarak kutlanır. Bu vesile ile sosyal yardımlaşma ve dayanışma umut edilerek Allah'a bağlılık simgelenir. Bu uygulama Müslüman Türk devleti olan Babürlü Devleti⁹ döneminde de yerine getirilmiştir.

Babürlü devletinin kurucusu Babür Şah'ın kaleme almış olduğu *Vekayi* adlı eserde Hindistan'da Kurban Bayramı kutlamaları hakkında detaylı bir bilgi elde edilememiştir. İlk etapta şu yorum yapılabilir; Babür Şah'ın Hindistan'daki süreci (1526-1530) devletin yerleşme ve organlarının gelişme safhası olduğu için festival ve bayramlar üzerinde fazla

Hiz. İbrahim'in olayı ise inanç eylemidir, yeni bir dinsel deneyimin başlangıcıdır. Bilgi için bkz. Selahaddin Bekki, "Türk Mitolojisinde Kurban", *Akademik Araştırmalar* 1/3 (1996).

⁸ Örneğin, 10. ve 11. yüzyıllar İslamiyet'in Türkler arasında hızla yayıldığı dönemlerde, 435/1043-44'te 10.000 çadırılık bir Türk topluluğunun İslamiyet'i kabul ettiği yıl ilk Kurban Bayramı'nda 20.000 kurban kesmişlerdir. Bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 34.

⁹ Babürlü Devleti 1526 ile 1858 yılları arasında Hindistan'da varlık göstermiştir. Kurucusu olan Babür Şah, Hindistan'a gelmiş ve burada bulunan İbrahim Lodi'ye elçi göndererek eskiden Türk'e ait olan yerleri almaya geldiklerini söylemiştir. Lodilerle girdiği savaşı 1526'da kazanarak atası Emir Timur'un topraklarına sahip çıkmıştır. 1527'de ise Hindu Raca Sanga'yla savaşmış ve bu savaşı kâfirlere karşı girişilen bir cihat olarak değerlendirmiştir. Bilgi için bkz. Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi*, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: TTK Yayınları, 1987), II/361. Babür, İslam'ın sancağını Hindistan'da dalgalandırmak istemiş ve "İslâm'ın bayrağı, zafer sâhibi askerlerimizin imdadı ile yüksekliğin zirvesine ulaştı." diyerek devletin temellerini sağlamlaştırmıştır. Bkz. Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi*, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: TTK Yayınları, 1987), II/359.

durulamamış olabilir. Ayrıca Babür Şah döneminde Kurban Bayramlarının devlet kutlamalarıyla veya şölenle gerçekleştiğine dair bir bilgi elde edilememektedir. Bu konu, Anand Patel'in BJP¹⁰ Başkanı Madan Lal Saini'nin bilgi ve yorumlarına yer verdiği köşe yazısında şöyle yer almaktadır:

“Tarihçilere göre Babur'un biyografisi Tuzuk-i-Baburi inek kesimine atıfta bulunulmuyor. Sadece ineğin Hindistan'da kutsal bir hayvan olarak kabul edildiğinden bahsediyor. Bu nedenle Babür imparatorunun inek kesimini tamamen yasaklayıp yasaklamadığı açık değildir.

Babür'ün oğlu Hümayun'un saltanatı çalkantılıydı. Hümayun'un biyografisi Hümayun Name'de de inek kesimine dair doğrudan bir ima yoktur.”¹¹.

Babür Şah'ın Hindistan'da İneğin kutsal olduğunu bilmesi ve bu doğrultuda sığır kesilmemesi için oğlu Hümayun Şah'a da vasiyette bulunduğu bilgiler arasındadır. Buna göre;

“Ey oğlum! Hindistan memleketi türlü inançlara mensup insanlardan meydana gelmiştir. Allahu Teâlâ kereminden size bu ülkeyi verdi. Siz inançları kötümeyip gönlünüzü temiz tutun. Her inancın mensubuna adaletle hükmedin. Özellikle Hindistan'ın Kalbini kazanmak isterseniz sığır kesmemeye dikkat edin. Bu iyiliğiniz karşılığında bu ülke halkının kalbi size yakın olur.”¹².

Hümayun dönemi siyasi çalkantılar ve tahtta yer edinebilme dönemidir. Ancak yine de Hümayun Şah'ın, babasının vasiyetini uyguladığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Hümayun kardeşi Kamran Mirza için Kabil'e gittiğinde akşam yemeği esnasında kendisine sunulan tabakta sığır etinin olduğunu anlar anlamaz elini çekmiş ve Kamran Mirza'ya şu sözleri söylemiştir:

“Ah talihsiz Kamran! Bu senin var olma tarzın mıydı? Ve iffet sığınağını ineklerin etiyle mi besledin? Ne! Geçimini sağlamak için birkaç keçi tutmayı göze alamaz mıydın? Bu babamızın mezarında bekleyen dindar insanlar için bile uygun yemek değildir. Ne! Dört oğlu olarak biz, onun emanetini olduğu gibi destekleyemedik mi?”¹³.

¹⁰ Bharatiya Janata Partisi (BJP) Hindistan'ın en büyük siyasi partilerinden biridir. Bkz. *The Times of India*, “Bharatiya Janata Party” (19 06 2020), 1. <https://timesofindia.indiatimes.com/topic/bharatiya-janata-party>

¹¹ Anand Patel, “Fact Check: Did Mughals ban cow slaughter?”, *India Today* (27 07 2018). <https://www.indiatoday.in/fact-check/story/rajasthan-bjp-madan-lal-saini-mughal-cow-slaughter-1297573-2018-07-27>

¹² Xayrulla İsmatullaev, “Babür'ün Bilinmeyen Vasiyetnâmesi”, çev. Mahir Ünlü, *Milliyet Blog* (26 05 2019). <http://blog.milliyet.com.tr/babur-un-bilinmeyen-vasiyetn-mesi/Blog/?BlogNo=588596>

¹³ Jouher, *Tezkere al Vakiat*, çev. C. Stewart (Calcutta: The Bangabasi Electro-Machine Press, 1904), 121.

Ekber Şah (1556-1605) dönemine gelindiğinde dini ve örfi bayramlar hakkında bilgiler elde edilmektedir. Bu dönemde artık devletin organları ve siyasi işleyişi yerine oturmuştur. Ekber Şah'ın sarayında, Zi'l-hicce'nin 10'una denk gelen Kurban Bayramı 'idgâh'ta toplanılarak kutlanılmıştır¹⁴. Ancak, Ekber Şah'ın da hayvan etinden kaçındığı, yılın sadece üç ayında et yediği geriye kalan dokuz ay içerisinde ise sufi tarzı yemeklerden hoşnut olduğu ve hayvanları öldürmeyi veya kesmeyi kesinlikle onaylamadığı bilinmektedir. Ayrıca onun mutlu zamanlarında günlerce hatta aylarca hayvan öldürmek yasaklanmıştır¹⁵.

Ekber Şah Hinduların eski bayramlarından biri olan Holi'yi resmî kutlama etkinliği yapmıştır. Hindu ile ittifakı nedeniyle Rakhi, Dipawli, Deshra ve Vasant'ı da kutladı¹⁶. Stanley Lane-Poole, Ekber Şah'ın bütüncülüğüne dikkat çekmiştir: "O Hinduları ve Müslümanları, Şîileri ve Sünnîleri, Rajputları ve Afganları ve Hindistan'ın sayısız ırklarını ve kabilelerini, kast ve inançların merkezkaç eğilimlerine rağmen sağlam bir yönetim altında birleştirdi."¹⁷

Ekber Şah dönemini çeşitli kültürlerin birleşimi olarak gören Rukhsana Iftikhar da şu ifadelerle yer vermiştir: "... Onun çağı çeşitli kültürlerin birleşimiydi. Ekber, onların festivallerini kutladı, yaşam tarzlarını övdü, irtibat kurmak için onların görgü kurallarını benimsedi. Onun kültürel mekanizması çatışma sorunlarını çözdü. Dini veya etnik kimliklerin ilkesinde Ekber'in yönetimi, hükümdarlık tarihinde eşsiz bir örnek sundu."¹⁸

Cihangir Şah (1605-1627) döneminde de sarayda Kurban Bayramı kutlamaları gerçekleşmiştir. Ancak bu konuda Cihangir Şah'ın şu ifadeleri dikkat çekicidir: "... Perşembe ve pazar günleri et yemem. Çünkü perşembe tahta çıkma günü ve pazar yüce babamın doğum günüdür, çünkü o ona [hayvana/canlıya] büyük saygı gösterdi."¹⁹. Gerçekten de Cihangir Şah'ın bu günlere denk gelen Kurban Bayramı günlerinde bile et yemediği anlaşılmaktadır. Örneğin, 1611 yılı Kurban Bayramı perşembe gününe denk gelmiştir. Perşembe ve pazar günleri hayvan kesmek yasak olduğu için, bu günlerden birine yani perşembeye denk gelen Kurban Bayramı'nda kurban kesmek istememiştir. Kurban işini cuma gününe bırakmış ve kendi elleriyle üç tane koyunu kurban etmiştir²⁰.

¹⁴ Abu'l-Fazl, *The Akbar Nama*, çev. H. Beveridge (Calcutta: The Asiatic Society, 1907), II/51.

¹⁵ Jahangir Shah, *The Jahangirnama Memoirs of Jahangir, Emperor of India*, çev. W. M. Thackston (New York: Oxford University Press, 1999), 44.

¹⁶ Rukhsana Iftikhar, "Genesis of Indian Culture: Akbar Quest for Unity in a Traditional Society", *International Journal of Social Science and Humanity* 6/4 (2016), 294.

¹⁷ Stanley Lane-Poole, *Aurangzib and the Decay of the Mughal Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1908), 7.

¹⁸ Rukhsana Iftikhar, "Genesis of Indian Culture: Akbar Quest for Unity in a Traditional Society", 295.

¹⁹ Jahangir Shah, *The Jahangirnama Memoirs of Jahangir*, 185.

²⁰ Jahangir Shah, *The Jahangirnama Memoirs of Jahangir*, 119.

Şah Cihan (1628-1657) dönemi dini bayramların daha canlı bir şekilde kutlandığı bir süreçtir. İslam'a olan bağlılığı ile bilinen Şah Cihan'ın sarayında, tüm mübarek gecelerin kutlanmasının yanı sıra Ramazan ve Kurban bayramları da özel bir ilgi ve büyük bir coşku ile kutlanmıştır. Karşılıklı hediyeleşmelerin yapıldığı bu kutlamalara Müslüman ve Hindular da katılmıştır²¹. Şah Cihan döneminde Kurban Bayramı kutlamaları ile ilgili olarak Mundy'den edinilen bilgilere göre; Padişah 19 Haziran 1632'de, Kurban Bayramı kutlamaları için özel hazırlanıp süslenen bir file binmiştir. Oğullarından Dârâ Şücu, Şah Şüca ve Evrengzib de yanında yer almıştır. Şah Cihan geçerken çevredeki insanlara altın saçmıştır. Kutlamalar oldukça gösterişli geçmiştir²².

Evrengzib Şah (1658-1707), kendi saltanat döneminde festivalleri toplumun asayiş için bir tehdit olarak görmüştür. Dolayısıyla sadece Nevruz, Diwali, Holi, Muharrem kutlamalarını yasaklamakla kalmamış hatta Ramazan Bayramı (Eid al-Fitr) ve Kurban Bayramı'nı (Eid al-Adha) da engellemeye çalışmıştır. Bunlarla birlikte sarayda müziği de yasaklamıştır. Ancak bu yasaklarla²³ Babürlü Hindistanı'nda Müzik kutlamalarının, edebiyat geleneğinin ve bayram kutlamalarının kaybolmadığı fikrini savunan Chetty'ye göre, "... tüm bu kültürel formlar Babürlü Hindistanı'nda gelişmeye devam etti ve bu yasaklar yalnızca toplumun gözü önünde olan kişilerin (*public persona*) bir parçası oldu, ancak diğerleri üzerinde uygulanmadı."²⁴.

Evrengzib kutlamalara karşı yasakçı bir siyaset sergilese de onun Kurban Bayramı ritüelini yerine getirdiği zamanlar olmuştur. Manucci'den elde edinilen bilgilere göre; Kurban Bayramı'nın ilk günü saat dokuzda padişah büyük bir gösteriş ve ihtişam ile sarayından çıkmış, Baş Kazı'nın²⁵ da hazır bulunduğu Büyük Cami'yi ziyaret etmiştir. Kazı, burada ilk törenleri gerçekleştirdikten sonra Emir Timur'dan başlamak üzere, o zamanki padişaha gelene kadar bütün Babürlü hükümdarlarının adlarını yüksek sesle, etkili ve

²¹ Awais Akhtar-M. Najam ud Din Farani, "Religious Policy of Emperor Shahjahan (1627-1658AD)", *Journal of Indian Studies* 4/2 (2018), 160.

²² Peter Mundy, *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667* (London: The Hakluyt Society, 1914), II/197-198.

²³ Evrengzib'in, babasını hapsedme ve kardeşlerini idam etme eylemlerinden sonra ortaya çıkan güvencesiz siyasi konumunu meşrulaştırması gerekmiştir. Onun bu yasakları siyasi konumunu meşrulaştırmasının bir yoludur. Dinî söylemleri genellikle politik zorunluluklar tarafından belirlenmiştir. Bilgi için bkz. Aniket Tathagata Chetty, "Unravelling the Myth: Exploring State and Religion under Aurangzeb", *Global Journal of Archaeology & Anthropology* 6/3 (2018), 51.

²⁴ Chetty, "Unravelling the Myth: Exploring State", 49.

²⁵ Babürlülerin Yargı sistemi İslâmî hukuk esas alınarak kurulmuştur. Bu şekilde, adalet uygulamaları için Padişah ve Baş Kazı (Baş Kadı) olmak üzere iki organ oluşturulmuştur. Padişah en yüksek yargıç ve adalet divanı olmuştur. Baş Kazı ise dinî davalarda hâkimlik yapmış ve Müslüman yasalarına göre yargılamıştır. Aynı zamanda şehir ve kazalara da kazılar tayin etmiştir. Bilgi için bkz. Zaba Siddiqi, *City of Agra Under The Mughals from 1526-1707* (Aligarh: Aligarh Muslim University Department of History Centre of Advanced Study, Doktora Tezi, 2006), 64.

belagat ile duyurulmuştur. Zamanın padişahının ismine gelindiğinde ise itinalı bir şekilde daha önce hiç duyulmamış övgüler ile padişah takdim edilip, ona İslam'ın koruyucusu ve yayıcısı unvanları verilmiştir. Son olarak Padişahın gücü, cesareti ve hakkaniyeti yüceltilerek tüm işleri beğenilir. Kutlamaların bu kısmı bitince padişah kazıya yedi takım elbise (kaftan) hediye vermiştir. Padişah camiden ayrılırken basamakların altında bir deve kurban için hazır bekletilmiştir. Atına binen padişah devenin boynuna bir mızrak atmıştır (bazen de bu işi çocuklarının yapmalarını emretmiştir). Genellikle Evrengzip'in oğlu Şah Âlem saraydayken bu töreni yapan ve yerine getiren kişi olmuştur. Tören bittikten sonra köleler deveyi yere yatırıp pay işlemi yapılmıştır²⁶. 1695 yılı Kurban Bayramı'nda Evrengzip kendi elleriyle iki keçiyi kurban ettiği dönemin örnekleri arasındadır. Kurbandan sonra Şehzadeler A'zam Şah, Kain Bakş, Muhammed Muizüddin ve diğerlerinin geldiği ve İmparator Evrengzip'e bayram selamlarını sundukları bilinmektedir²⁷.

Babürlülerde sarayın dışında, ülkenin diğer yerlerindeki Taşra yöneticileri de padişahın sarayındaki Kurban Bayramı kutlamaları gibi uygulamalarda bulunmuşlar ve 'idgâhı ziyaret etmişlerdir. Yerel yöneticilerin klasik usul ve merasimlerle keçi kurban ettikleri bilinmektedir²⁸.

2. Kurban Kesilmesi: Algılar ve Tepkiler

Hindistan'da Babürlüler Kurban (Eid al-Adha), Ramazan (Eid al-Fitr) gibi bayramlarının kutlanmasının yanı sıra Hinduların bayramlarına da önem göstermişlerdir. Ancak Hindular bazı hayır durumlarında Müslümanlara yiyecek ve kıyafet göndermiş olsalar da hiçbir zaman Kurban Bayramlarını kutlamamışlardır. Babürlüler ise saraylarında Hindu bayramlarını resmen ilan etmişlerdir²⁹. Dahası Babürlü padişahlarının çoğu ineğin kesilmesine yasak koymuşlardır³⁰. Babür İmparatorları, Jaina veya Brahmanikal hassasiyete ve ineğin kutsallığına uyum sağlamak için bu yasağı uygulamışlardır³¹.

²⁶ Niccolao Manucci, *Storia Do Mogor or Mogul India 1653-1708* (London: John Murray, 1907), II/349.

²⁷Shahana Sheikh, *Socio-Economic and Cultural Life of Medieval India during 16th-17th Century as Depicted in the Accounts of Foreign Travellers* (Aligarh: Aligarh Muslim University, Department of History Centre of Advanced Study, Doktora Tezi, 2013), 108.

²⁸ Sheikh, *Socio-Economic and Cultural Life of Medieval India*, 108.

²⁹ Rukhsana Iftikhar, "Genesis of Muslim Culture and Co-Existence in Mughal Era", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 9/1 (2019), 124.

³⁰ Zahed, "Most Muslim kings had willingly banned cow slaughter in the past: RSS proof", *The Siasat Daily* (26 Eylül 2015), 1. <https://archive.siasat.com/news/most-muslim-kings-had-willingly-banned-cow-slaughter-past-rss-proof-842456/>

³¹ D. N. Jha, *The Myth of the Holy Cow* (New Delhi : Navayana Publishing, 2009), 18.

Hindistan'daki Hinduların Müslümanların Kurban Bayramı'nı kutlamayışlarının nedeni şüphesiz ki sığırı kutsal bir varlık olarak görmelerinden kaynaklıdır. Kurban Bayramı sebebiyle Hindistan'da Hindu-Müslüman çatışmasının geçmişte olduğu gibi³² günümüze dahi yansımaları söz konusudur. Hindistan tarihinde sosyo-kültürel araştırmalar için bu çatışmalar konusu önemli bir yer tutmaktadır. Müslümanlar Kurban Bayramı'nda inek kurban ettikleri için Hindular tarafından "kasap" olarak nitelendirilmişlerdir³³.

Açıklanan bilgiler ışığında akla önemli bir soru gelmektedir. Tarihten günümüze değin Hindistan'da inek neden kutsaldır? Bu sorunun cevabı tek değildir. Kültürel, dinî ve iktisadî yönden cevaplar bulmak mümkündür: Kültürel ve dinî yönden açıklamalara bakıldığında ineğin kutsiyetinin kültürel hayatın tam da merkezinde olduğu görülmektedir. Bu hususta bazı tanımlama ve açıklamalar şöyledir: "İnek, Hindistan Hindusu için eşsiz ve derinden hissedilen bir dini semboldür."³⁴ Ayrıca, İnek Hindular için evrensel bir annenin temsilidir. Böyle bir durumda, onu korumakla görevli olduklarına inanmışlardır³⁵. Ayrıca sığıra kutsiyet yüklendiği için dinî açıdan da önemli bir yere sahiptir. Örneğin Hindistan'da iyi bir insanın ruhunun bir ineğe geçtiğine inanılır. Bu yüzden onlara göre inek ya da buzağı öldürmek *kutsal şeylere karşı işlenen suç (sacrilege)*'tur³⁶. İnekler tarımsal önemlerinden dolayı Hinduizm anlayışında kutsal kabul edilmiştir. Ayrıca Hindular inekleri, *hayat veren sütleri* ve müteakiben toplum için bir *anne figürü* olan statüleri nedeniyle kutsal kabul etmişlerdir³⁷.

Hindistan'da ineğin kutsallığını iktisadî anlayış ile açıklamak da mümkündür. Öyle ki eski çağlardan bu yana sığırın Hindistan'da bir ödeme aracı olduğu bilinmektedir. Eagleton ve Williams'a göre; "*Veda*'larda ve *Matu'nun Kanunları* gibi sonraki hukuki metinlerde, *Avesta*'ya ve erken dönem Yunan ve Roma metinlerine koşut bir gelenek olan sığır sürüsüyle ödeme ya da değer biçmeye de yer verilmektedir. Rahiplerin ödemeleri, sığır ya

³² Örneğin, 18. Yüzyılın ikinci yarısında Gujarat'ta Müslümanlar kurban etmek için keçi, koyun, inek ve manda satın almışlardır. Bohra topluluğu ise genellikle inekleri ve mandaları kurban etmiştir. Kurban bayramlarında Bohra topluluğu tarafından kurban kesildiği için Hindular ve Müslümanlar arasında bir tür kargaşa olmuştur. Bilgi için bkz. Sadaf Fatma, *Urban Life in Mughal Gujarat* (Aligarh: Aligarh Muslim University Department of History, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 27.

³³ Belkacem Belmekki, "Hindu Fanaticism in British India: A Catalyst for Muslim Separatism?", *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences* 16/3 (2013), 14.

³⁴ Gauri Pitale – Andrew Balkansky. "Holy Cow! India's Sacred Cow Revisited", *Popular Anthropology Magazine* 2/2 (2011), 14.

³⁵ Belmekki, "Hindu Fanaticism in British India", 14.

³⁶ John Fryer, *A New Account Of East India And Persia, Being Nine Year's Travels 1672-1681* (London: Hakluyt Society, 1909), I/95.

³⁷ Harrison Akins, "Indian Muslims in the Crosshairs: The BJP and Its Anti-Beef Crusade", *White Paper* 8/ 18 (2018), 8.

da hem nişka³⁸ hem sığır ile yapılabilmekteydi.”³⁹. Rene Sedillot da sığırın iktisadî önemine dikkat çekmiştir. Buna göre, Eski çağlarda (M.Ö. 1300) ailelerin servetleri sürülerinin büyüklüğü ile eş değer olarak görülen Hindistan’da, sığır çiftçiliğe geçildikten sonra tarla sürmek için kullanılmakla birlikte bir hesaplama birimi olarak kullanmaya devam etmiştir⁴⁰. Gerçek parayı kullanmaya geçtiklerinde ise sığır demek olan “Rupa” kelimesinden yola çıkarak paralarının adlarına “Rupi” demişlerdir⁴¹. Ayrıca “Hindistan’da hala, dinsel törenleri gerçekleştiren rahiplere ücret ödemesinde kullanılan *dakşina* kavramı aslen “soldaki bir sığır” anlamına gelmektedir ve bu da rahip için bir yana ayrılan sığır demektir.”⁴². Mahatma Gandhi’nin düşüncesi ise ineğin kutsiyeti ile birlikte ekonomik bir zenginlik olduğu yönündedir. Gandhi’ye göre: “İnek Hindistan’ın koruyucusudur, çünkü tarımsal bir ülke olarak, ineğin nesline bağımlıdır. Yüzlerce yönden en faydalı bir hayvandır.”⁴³.

Hindular, ineği kutsal görmüşler ve kesilmesine karşı çıkmışlardır. 1882 yılına gelindiğinde Swami Dayananda (1824-1883) adlı bir Hindu tarafından İnek Koruma Derneği (Cow Protection Society) kurulmuştur⁴⁴. Ancak yine de Hindistan’da Kurban Bayramlarında Hindular ile Müslümanlar arasında tansiyon yüksek olmuştur. Dahası bu süreç bir kısır döngüye de girmiştir. Çünkü Müslümanlar Kurban Bayramlarını kutlamaya, buna karşılık Hindular da tepkilerini koymaya devam etmiştir.

Hindistan’da İneğin kutsiyetinden dolayı, Kurban Bayramı’nda sığırın kurban edilmesinin Müslümanlar ile Hindular arasında kargaşa oluşturduğu bilinmektedir. Ancak bazı durumlar vardır ki Hindistan’da sömürge imparatorluğu kurmuş olan İngilizlere ve onların kışkırtıcı hareketlerine karşı tek yürek olabilmek ve toplumun asayişini sağlayabilmek için Kurban Bayramından vazgeçildiği de görülmüştür. Örneğin, İngilizler 1857’de yaklaşan Kurban Bayramı’nı fırsat bilerek Delhi’de sığır kurban ettirmek için provokatör olan birkaç kişiyi ayarlamışlardır. Buna göre Hindular ve Müslümanlar

³⁸ Nişka, bir para adıdır; ancak bir para birimi değildir. Ayrıca boyun süsünü (kolye) ifade etmektedir. Bilgi için bkz. D. R. Bhandarkar, *Lectures on Ancient Indian Numismatics* (Calcutta: Calcutta University Press, 1921), 66.

³⁹ Catherine Eagleton – Jonathan Williams, *Paranın Tarihi*, çev. Fadime Kâhya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 183.

⁴⁰ Eski çağlarda toplumlar kendi coğrafi koşullarına göre bitkileri ya da hayvanları para niyetine kullanılmıştır. Mesela, çay, pirinç, bademin acı çekirdekleri ya da kakao taneleri gibi maddeler, büyükbaş hayvan, geyik, köpek dişleri, sincap postu, kunduz postu, kurutulmuş dayanıklı duruma getirilmiş ringa balığı ya da uskumru gibi hayvanlar alışverişte değişik tokuş yapılacak bir değer aracı ya da ölçek olarak kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rene Sedillot, *Değiş Tokuştan Süpermarkete*, çev. Esat Nermi Erendor (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 30.

⁴¹ Sedillot, *Değiş Tokuştan Süpermarkete*, 31.

⁴² Eagleton-Williams, *Paranın Tarihi*, 184.

⁴³ M. K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule* (Madras: G.A. Natesan & Co., 1921), 40; Harrison Akins, “Indian Muslims in the Crosshairs: The BJP and Its Anti-Beef Crusade” *White Paper* 8/18 (2018), 8.

⁴⁴ Belmekki, “Hindu Fanaticism in British India”, 14.

savaşmaya başlar başlamaz İngiliz ordusu şehre saldırmayı planlamıştır. İngiliz ordusu Delhi’de Hindu-Müslüman ayaklanması ile ilgili haberleri beklemeye başlamış ancak oyunları bozulmuştur. Padişah Bahadır Şah Zafer (1837-1858), o yılki bayramda hiçbir hayvanın kurban edilmeyeceğine dair ferman yayınlamıştır. Müslümanlar ise bu düzene itiraz etmemişlerdir. Çünkü hürriyet sevgisi her şeyden önce gelmiştir⁴⁵.

Sonuç

Babürlüler Kurban Bayramlarını İslam dininin ritüelleri gereği kutlamışlardır. Ancak ilk Babürlü padişahlarının kurban etmek için koyun, keçi ve deve tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca padişahlar, Hindistan’da ineğin kutsal olmasından dolayı halkın kültürel dokusuna zarar vermemek ve olası toplumsal çatışma ve ayaklanmaların önüne geçebilmek için yer yer sığır kesimini yasaklamışlardır. Babürlü devletin ilk padişahları olan Babür Şah ve oğlu Hümayun Şah dönemlerinde sığır kesme yasağı yasalaştırılmasa da kesilmemesine dair belirgin bir şekilde uyarı ve önerilerin olduğu anlaşılmaktadır. Ekber Şah, Cihangir Şah, Şah Cihan ve Evrengzib dönemlerinde ise sığırın kesilmesinin yasak olduğu anlaşılmaktadır.

Hindistan’da sığırın kurban edilmesi durumunda toplumsal tansiyonu yükselten Kurban Bayramı, Babürlü dönemde duyarlılıklar bayramı haline gelmiştir. Padişahların pek çoğu ineği kutsal sayan Hindu halka karşı anlayışlı olmuşlardır. Bu duyarlılığın sebebini Babürlü hoşgörüsüne bağlamak mümkündür; ancak çok daha önemli bir şeyi göz ardı etmemek gerekmektedir. Hindistan farklı dil, din ve kültürler bütünüdür. Babürlü Padişahları farklı halkları ve kültürleri bir arada tutabilmek ve yaşatabilmek için, dahası devletin bekasını sağlamak için Kurban Bayramlarında ve diğer zamanlarda sığır kesilmesinin uygun görülmediği bir politika izlemişlerdir.

Hindistan’da inek kutsal ve kültürel bir motif olarak yerini almıştır. İneğin doğum süresinin insanınki gibi dokuz ay olması ve iyi bir insanın ruhunun bir ineğe geçtiğine inanılması gibi hususlar önem kazanmıştır. Ancak sığırın Hindistan ekonomisine katkısı göz önünde bulundurulduğunda; “sığır, eski çağlardan beri iktisadi öneminden dolayı zamanla toplumun kültürel değerlerine yerleşmiştir”, fikri daha ağır basmaktadır. Diğer bir ifadeyle, iktisadî bir motif olarak hayati öneme haiz olan inek, Hindistan’da kutsal sayılmıştır. Öyle ki insanın ilk yaşamsal ana maddesi olan ‘ana sütü’, insan gibi dokuz ay hamilelik dönemi yaşayan ineğin sütü ile bir tutulmuştur. Ayrıca ekonomisi toprağa dayalı bir toplumun tarlasını sürmek için ihtiyaç duyduğu ineğe, kutsiyet atfetmesi

⁴⁵ Kapil Kumar, “Eid-ul-Adha of 1857 : Bahadur Shah Zafar banned the sacrifice”, *HeritageTimes* (12 Ağustos 2019), 1. <http://heritagetimes.in/eid-ul-adha-of-1857-bahadur-shah-zafar-banned-the-sacrifice/>

kaçınılmaz olmuştur. Dahası yaşamsal bir değer, kıymet belirleme aracı ya da bir ödeme aracı olarak görülen inek, kutsal canlılar listesinde ön sırayı almıştır. Bunun gibi iktisadî değere haiz bir ögeye kutsiyet atfedilmesini diğer coğrafyalarda da görmek mümkündür. Örneğin, Mezopotamya ve Anadolu civarında yaşamsal yapı taşlarından en ön sırayı alan ekmeğe, kutsal sayılmış ve hatta yere düşürülmemeye dikkat edilmiş, düştüğü takdirde ise alıp bir kenara kaldırılmıştır. Ekmeğin hammaddesi buğday, ölçeklendirme ve değer biçme aracı olarak kullanılmıştır. Dahası karşı tarafı ikna edebilmek ve inandırmak için kullanılan “ekmek çarpsın ki” tabiri, insanların üzerinde yaşadığı coğrafyanın iktisadi imkânlarına ve yaşamsal öneme haiz öğelerine kutsallık atfettiklerinin en bariz örneklerinden bir tanesidir.

Kaynakça

- Abu'l-Fazl. *The Akbar Nama*. çev. H. Beveridge. II. Cilt Calcutta: The Asiatic Society, 1907.
- Akhtar, Awais – Farani, M. Najam ud Din. “Religious Policy of Emperor Shahjahan (1627-1658AD)”. *Journal of Indian Studies* 4/2 (2018), 159-169.
- Akins, Harrison. “Indian Muslims in the Crosshairs: The BJP and Its Anti-Beef Crusade”. *White Paper* 8/ 18 (2018), 1-19.
- Bardakoğlu, Ali. “Kurban (İslam'da Kurban)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/ 436-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bekki, Selahaddin. “Türk Mitolojisinde Kurban”. *Akademik Araştırmalar* 1/3 (1996), 16-28.
- Belmekki, Belkacem. “Hindu Fanaticism in British India: A Catalyst for Muslim Separatism?”. *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences* 16/3 (2013), 12-23.
- Bhandarkar, D. R.. *Lectures on Ancient Indian Numismatics*. Calcutta: Calcutta University Press, 1921.
- Chetry, Aniket Tathagata. “Unravelling the Myth: Exploring State and Religion under Aurangzeb”. *Global Journal of Archaeology & Anthropology* 6/3 (2018), 48-53.
- Eagleton Catherine – Jonathan, Williams. *Paranın Tarihi*. çev. Fadime Kâhya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Erdem, Sargon. “Bayram (Etimolojisi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/257-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fatma, Sadaf. *Urban Life in Mughal Gujarat*. Aligarh: Aligarh Muslim University Department of History, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Fryer, John. *A New Account Of East India And Persia, Being Nine Year's Travels 1672-1681*. I Cilt. London: Hakluyt Society, 1909.
- Gandhi, M. K.. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Madras: G.A. Natesan & Co., 1921.
- Pitale, Gauri – Balkansky, Andrew. “Holy Cow! India’s Sacred Cow Revisited”. *Popular Anthropology Magazine* 2/2 (2011), 11-17.
- Günay, Ünver – Güngör, Harun. *Türk Din Tarihi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 1998.
- Iftikhar, Rukhsana. “Genesis of Indian Culture: Akbar Quest for Unity in a Traditional Society”. *International Journal of Social Science and Humanity* 6/4 (2016), 293-296.
- Iftikhar, Rukhsana. “Genesis of Muslim Culture and Co-Existence in Mughal Era”. *Journal of Islamic Thought and Civilization* 9/1 (2019), 118-130.
- Ismatullaev, Xayrulla. “Babür'ün Bilinmeyen Vasiyetnâmesi”. çev. Mahir Ünlü. *Milliyet Blog* (26 05 2019). <http://blog.milliyet.com.tr/babur-un-bilinmeyen-vasiyetn-mesi/Blog/?BlogNo=588596>
- Jahangir Shah. *The Jahangirnama Memoirs of Jahangir, Emperor of India*, çev. W. M. Thackston. New York: Oxford University Press, 1999.
- Jha, D. N.. *The Myth of the Holy Cow*. New Delhi : Navayana Publishing, 2009.
- Jouher. *Tezkereh al Vakiat*. çev. C. Stewart. Calcutta: The Bangabasi Electro-Machine Press, 1904.
- Kâşgarlı Mahmud. *Divanü Lûgat-it-Türk*, çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Koca, Salim. “Eski Türklerde Bayram ve Festivaller”. *Türkler*. III/53-55. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kumar, Kapil. “Eid-ul-Adha of 1857: Bahadur Shah Zafar banned the sacrifice”. *HeritageTimes* (12 Ağustos 2019). <http://heritagetimes.in/eid-ul-adha-of-1857-bahadur-shah-zafar-banned-the-sacrifice/>
- Lane-Poole, Stanley. *Aurangzib and the Decay of the Mughal Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Manucci, Niccolao. *Storia Do Mogor or Mogul India 1653-1708*. II Cilt. London: John Murray, 1907.
- Mundy, Peter. *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667*. II Cilt. London: The Hakluyt Society, 1914.

- Ögel, Bahaeddin. *Türk kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1971.
- Patel, Anand. “Fact Check: Did Mughals ban cow slaughter?”. *India Today* (27 07 2018). <https://www.indiatoday.in/fact-check/story/rajasthan-bjp-madan-lal-saini-mughal-cow-slaughter-1297573-2018-07-27>
- Sedillot, Rene. *Değiş Tokuştan Süpermarkete*. çev. Esat Nermi Erendor. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Sheikh, Shahana. *Socio-Economic and Cultural Life of Medieval India during 16th-17th Century as Depicted in the Accounts of Foreign Travellerst*. Aligarh: Aligarh Muslim University, Department of History Centre of Advanced Study, Doktora Tezi, 2013.
- Siddiqi, Zaba *City of Agra Under The Mughals from 1526-1707*. Aligarh: Aligarh Muslim University Department of History Centre of Advanced Study, Doktora Tezi, 2006.
- The Times of India*. “Bharatiya Janata Party” (19 06 2020), 1. <https://timesofindia.indiatimes.com/topic/bharatiya-janata-party>
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Zahed. “Most Muslim kings had willingly banned cow slaughter in the past: RSS proof”. *The Siasat Daily* (26 Eylül 2015), 1. <https://archive.siasat.com/news/most-muslim-kings-had-willingly-banned-cow-slaughter-past-rss-proof-842456/>
- Zahîrüddin Muhammed Babur. *Vekayi*. çev. Reşit Rahmeti Arat. II Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1987.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 158-169/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 158-169

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE HEYÂTILA HÜKÜMDARI TARHAN NİZEK

Enver KONUKÇU

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi

Professor Doctor, Retired Lecturer/Turkey

enverkonukcudergipark@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0714-4819

Öz

Akhunlar, IV.-VI. yüzyıllarda İran, Hind ve Çin arasında büyük bir imparatorluğun, daha doğru bir söyleyişle Türk Hakanlığının temsilcisi idiler. Bu nedenle, hemen her kaynakta yer aldılar. Çeşitli isimler altında göze çarptılar. İslâm kaynaklarında ise bu Hun kökenli kabile, Abdal ile yakın ilişkisi olan Haytal Habtal, çoğul şekli ile de Heyâtıla diye göze çarpmaktadır. Taberî, Belâzuri, Taberî zeyli yazmış olan Bel'ami, Dineveri, Yakût, Mesudî, Mukaddesi, İran hükümdarlarının destan-tarihi olan Şâhnâmeyi yazan Firdevsî bu yazılışlar ile Haytal-Heyâtıla'lardan bahsederler. Çalışmanın konusunun erken dönem ait Hindistan'da yaşamış bu Türk hanedanının efsanevi hükümdarı Tahran Nizek oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Haytal-Heyâtılalar, Hindistan, Tahran Nizek, Akhunlar

THE KING OF THE HAYTAL-HEYÂTILAS TAHRAN NIZEK

Abstract

Hephtalites was the representative of a great empire, more precisely a Turkish Khanate of IVth and the VITH centuries in Iran, India and China. Because of this nearly in every source there are informations about them under several names. In Islamic sources their existence was underlined by being a Hun clan with a name Haytal Habtal because of their close relationship with Abdal, and with its plural form, Heyatıla. Names such as Taberî, Belâzuri, Dineveri, Yakût, Mesudî, Mukaddesi and the most famous Iranian poet Ferdowsi in their writings told about Heyatıla. The main subject of this work is Tahran Nizek, the greatest emperor of this Turkish dynasty who lived in India.

Keywords: Haytal-Heyatılas, India, Tahran Nizek, Hephalites

Atıf / Cite as: Konukçu, Enver. "Heyâtıla Hükümdarı Tarhan Nizek". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 158-169.

Akhunlar, IV.-VI. yüzyıllarda İran, Hind ve Çin arasında büyük bir imparatorluğun, daha doğru bir söyleyişle Türk Hakanlığının temsilcisi idiler. Bu nedenle, hemen her kaynakta yer aldılar. Çeşitli isimler altında göze çarptılar. İslâm kaynaklarında ise bu Hun kökenli kabile, Abdal ile yakın ilişkisi olan Haytal Habtal, çoğul şekli ile de Heyâtıla diye göze çarpmaktadır. Taberî, Belâzuri, Taberî zeyli yazmış olan Bel'ami, Dineveri, Yakût, Mesudî,

Mukaddesi, İran hükümdarlarının destan-tarihi olan Şâhnâmeyi yazan Firdevsî bu yazılışlar ile Haytal-Heyâtıla'lardan bahsederler.¹

Hayral'lar, VI. yüzyılda bölgenin büyük siyâsi kuruluşudur. Batıda Sasaniler, doğuda-kuzeydoğuda Türkler (Tu-kiue) güneyde Hindu Racalıkları ile komşu idiler. Çin ile siyâsi münasebetleri her zamanki gibi elçilikler yolu ile devam ettirilmekteydi. Sasaniler ise sürekli dostluk elini uzatan Akhun/Haytallara karşı nedense düşmanca davranmışlardır. Firûz (459-488) ve halefi Kavad zamanında Heyâtıla ile savaşa varan hareketler, Ahşunvar'ın dirayetli siyâseti ile Sasanilerin aleyhinde sonuçlanmıştır. Kavad, Mezdek akımı karşısında oldukça güç duruma düştüğünde, yine yardım elini uzatanlar Heyâtıla olmuştur. İç düzenin sağlanmasından sonra Sasani-Heyâtıla barışı bir müddet daha devam etmiştir. Tarihe Âdil şöhreti ile geçen Nuşirevan (531-579), batıda Bizans ile uğraşırken, doğuda yeni ortaya çıkan ve Heyâtıla'nın rakibi olan Göktürkler (Tu-kiue) ile dostluk kurdu.² Toprak ilhaki ve ticârî yolun kontrolü için tesis edilen bu ittifak karşısında, Heyâtıla siyâsi ve askeri bakımdan yalnız kaldı. Afganistan ve Mâverâünnehr'deki Heyâtıla hakimiyeti sür'atle azaldı. Büyük toprak kayıplarından faydalanan Nuşîrevân ve İstemi Han oldu. Bu Türk devletine son darbeyi vurdular (557).³

Heyâtıla'nın Millî Kahramanı Tarhan Nizek

Mâverâünnehr, Afganistan ve Hindistan'ın kuzeyindeki Heyâtıla (Akhun: Hûna)⁴ hakimiyeti ittifak karşısında zayıfladıktan sonra, bazı grupların direnişe geçtikleri görülmektedir. Toharistan (Çinlilerin Tu-huo-lo'su) da, Heyâtılları bir araya toplamaya çalışan millî bir kahraman ortaya çıktı. Bu kişi "Tarhan" unvanlı Nizek'dir. Ahşunvar (Aksungur) ve Hindistan'daki Mihirakula gibi dirayetli bir kimse olan Nizek'in menşei hakkında bilgiler şimdilik azdır. Sasanilere karşı son Heyâtıla'nın hürriyetini savunmuş, bunların Araplar karşısında yenilmesi üzerine Heyâtıla ülkenin doğusunda yine de büyük bir güç oluşturmuştur. Göktürk-Nizek münâsebetleri hakkında kaynaklar sessiz kalmaktadır. Ne İslâm ve ne de Çin kaynakları Nizek'in hakim durumdaki Göktürkler ile ne gibi siyâsi ve askeri faaliyetlerde bulduklarına temas etmiyorlar. Ancak, bazı arkeolojik malzemenen anlaşıldığına göre Nizek, kendi adına para kestirmiş ve herhangi birini de efendi olarak Göktürk veya Emevileri tanıdığını gösteren ifâde kullanmamıştır.

Nizek Adı

Tarih kaynaklarında, daha çok Taberi'den nakiller yapan yazarlar, Nizek adından sıkça bahsederler. N.z.k veya N.i.z.k diye yazılmış olan isme bir de unvan eklemişlerdir. Bu da, esk Türklerde bir asalet unvanı olan Tarhan/Tarkan'dır. Çin yıllıklarında ise Ti-tê I, ssu-

¹ B. A. Litvinsky, *The Hephthalit Empire (History of Civilization of Central Asia)*, III. Cilt, Yay. B. A. Litvinsky, Paris 1996, s. 135.

² R. Ghirshman, *Les Chionites-Hephthalites*, Le Caire 1948, s. 93-94; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur zeit Sasaniden*, Leyden 1879, s. 158, 164.

³ Tarihte kesinlik yoktur. Mesela R. Ghirshman, 563-567 tarihlerini vermektedir. Bkz: a.g.e., s. 94.

⁴ Bkz: U. Thakur, *The Human in India*, Varanazi 1967, s. 47.

nan-cu/Tirek İnanç örneğinde görüldüğü gibi bir kullanım vardır.⁵ Nizek, Türkler arasında kullanılan şekil değildir. Belki de söyleyiş veya yazılıştan kaynaklanan bir hata olsa gerektir. Zira, N.z.k'deki noktalama işaretleri yer değiştirecek olursa T.r.k ortaya çıkmaktadır. Kaşgarlı Mahmud, Tirek/Direk kelimesinden bahseder.⁶ T'ang dönemi yazılışında, Arapların veya yerlilerin Nizek ismi, Çinlilerce Nosê, diye kullanılmıştır.⁷ Baktrian yâni Belh ve civârında ise Na-zek Şah kullanışı hakimdir.⁸ Nozeg şeklinin de olduğunu belirtmeliyiz. Abdullah ibn Hâzım ve Selm ibn Ziyâd'ın efendi olarak tanımlandığı bazı paralarda *Tarka(n) Şâho/Tarka(n) Nizaga* yazısı okunuyor. Şâho, Farslıların kullandığı “şâh”dır. Eski gelenek VII. yüzyılda da devam ettirilmiş oluyor.⁹

İsmin Türkçe olabileceği üzerinde duran ilk tarihçi Prof. Dr. A. N. Kurat'tır.¹⁰ Onun Nizek hakkındaki görüşlerini Dr. E. Esin, şöyle değerlendirmektedir:¹¹ “*Badgis/Herat hükümdarı olan bir Türk'ün adı ekseri İslâm kaynaklarında Tarhan Nizek diye geçer. A. N. Kurat, Tabari'nin her-zamane Âsam al-Kûfi'nin rivâyetlerinden Badgis hükümdarının Tarhan Tirek unvanlı bir Türgiş beyi olduğunu istihraç etti. Tarhan Tirek'deki Tirek lâkabı bazen muhtelif değişik şekiller meyânında, Nizak olarak yazılmış ve araştırmacılarca böyle sanılmıştır. Tirek, Tarhan gibi Türkçe bir unvan idi.*” Gumilov¹² ise Nizek'e daha değişik bir yorum getirmektedir. Nizek/Bijan şekli için o da aşağıdaki görüştedir: “*Belâzuri ve TAbéri, Nizek Tarhan'dan bahsediyor. Ancak, Firdevsî, itiraz ederek, onun isminin Bijan Tarhan olduğunu ileri sürüyor. Yine ona göre, Bijan'ı ülüşü Semerkand'da idi. Badgis'de, 653 yılında Çjançju (Cabgu) ki inci anlamına gelmektedir, öldürüldü. 709'da öldürülen Nizak Tarhan onun genel vâlisi idi. Şu hâlde, büyük bir ihtimal ile bu Tarhan'ın adı Nizak değil, Bijan idi. Arap kaynaklarında geçen Nizak da, Arapça'da “j” olmadığı için, olsa olsa Bijan'ı gösterebilir.*”

Yezdegerd'in Yenilgesi ve Tarkan Nizek'in Ona Yardımı

M. Ö. IV. yüzyılda, Perslerin başına gelenler, şimdi de Sasanileri ilgilendiriyordu. Zira, Halife orduları, Medain'i ele geçirmişler ve İran'a girmişlerdi.

III. Yezdegerd (633-651) Sasanilerin son şâhı idi. Şehr-i Yâr'ın oğlu ve Husrev'in de torunuydu. Kadisiye, Medain ve Nihavend'e yenilen şâh, Media'ya sığındı. Burada da fazla kalamadı. Toharistan'daki Tarkan Nizek'den, diğer Türk ileri gelenlerinden yardım istedi.¹³

⁵ R. Ghirshman, *a.g.e.*, s. 24-26.

⁶ Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati't-Türk*, çevr: B. Atalay, Ankara 1985, I, s. 386; Tsai Wen-shen, *Lı-Tê Yü'nün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900)*, Taipei 1967, s. 164, 167, 168, 170, 172, 223. Alp Direk şekli ile XII. yüzyılda da kullanılmıştır. Bkz: Atamelik Cüveynî, *Tarih-î Cihangüşâ*, Tehran 1375, II, s. 40.

⁷ J. Harmatta, “Late Bactrian Inscriptions”, *Acta Antiqua Academiae Hungaricae*, XVII(1969), s. 409.

⁸ J. Harmatta, *a.g.y.*

⁹ R. Ghirshman, *a.g.e.*, s. 24-25.

¹⁰ E. Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1958, s. 240.

¹¹ Aynı yer.

¹² L. N. Gumilov, *Eski Türkler*, çevr: A. Batur, İstanbul 1999, s. 305-306.

¹³ Belâzurî, *Fütuh el-Buldan*, çevr: M. Fayda, Ankara 1987, s. 451-454. Sasani Şâhının tam adı Yezdegerd b. Şehriyar b. Kisra Perviz b. Hürmüz b. Nuşîrevan'dır.

Bu sırada, onu takip etmekte olan Ahnef b. Kays, Sasaniler üzerine sefer için Hz. Ömer'den izin istedi. Hâlife, ona gereken müsaâdeyi verdi. Afganistan'ın önemli şehirlerinden olan Herat, fethedildi. İdâresi Sahhar b. Fulan'a verildi. Ahnef b. Kays, Ceyhun Nehrine doğru ilerledi. Mevr-i Şâh-ı Cihan'a ulaştı. Yezdegerd bunun üzerine Merv er-Rûd'a geçti. Yine, son bir ümit ile Yezdegerd Çin Hükümdarına ve Türk Hakanına yardım için elçi gönderdi ise de teklifi reddedildi.

Yezdegerd, mecburen Belh'e çekildi. Belâzûri, Yezdegerd ve Tarhan Nizek arasındaki gelişen hâdiseler hakkında şunları yazmaktadır: *"Yezdegerd bu durumu görünce, Horasan'a gitti. Merv sınırına gelince, buranın merzbanı Mâheveyh kendisini saygı ile yücelterek karşıladı. Tarhan Nizek de Yezdegerd'in yanına geldi. Getirdiği elbiseyi, Şâh'a hediye etti. yanında bir ay kaldıktan sonra ayrıldı. Sonra, Tarhan Nizek, Yezdegerd'e yazdığı mektupta, kızı ile evlenmek istediğini bildirdi.¹⁴ Yezdegerd buna son derece öfkeleni. Tarhan Nizek'i kölelikle suçladı ve cesaretine, cüretine kızdığını belirtti. Böylece, zaten kötü olan durum Şâh'ın aleyhinde gelişme kaydetti."¹⁵ Yezdegerd, takiben Mâheveyh'e hesapların incelenmesini ve kendisine bildirilmesini emretti. Akıllı ve dirâyetli bir şahıs olan Mâheveyh, o anda Şâh'dan yüz çevirdi. Tarhan Nizek'e bir mektup yollardı ve onu Yezdegerd aleyhinde kışkırttı. Belâzûri, bu konuda şunları nakletmektedir: *"Yenilmiş ve kovulmuş bu adama iktidarına yeniden kavuşması için sen ona yardım ettin. Ama, o sana neler yazdı.. Daha sonra Mâheveyh ile Nizek Tarhan Yezdegerd'i öldürmek için birbirlerine destek oldular. Nizek Tarhan Türklerin başına geçti ve el-Cünâbiz'e geldi. Burada, Sasani ordusu ile savaştılar. Önceleri iki taraf birbirlerine üstünlük sağlayamadılar. Sonra ise savaş Türklerin üstünlüğü ile sona erdi. Adamları öldürüldü ve ordugâhı yağmalandı. Yezdegerd Nizek Tarhan'ın eline geçmemek için Merv'e geldi. Ancak, şehrin ahâlisi kapıları açmadı. Yezdegerd, bunun üzerine hayvanının üzerinden indi yaya olarak gitti. Sonunda Mürgâb Nehri kenarında bir değirmencinin evine girdi."¹⁶**

Yezdegerd, bir söylentiye göre Mâheveyh'in adamlarınca, bir başka söyleyişe göre de değirmenci tarafından öldürülmüştür. 651 yılında meydana gelen olay, aynı zamanda Sasanilerin de sonudur. Hânedandan Firûz sağ kaldı ve Türklere sığındı. Bir müddet sonra da Türkler kendisini evlendirdiler. O da bunların arasında sâde bir vatandaş gibi yaşadı.¹⁷

Tarhan Nizek, Sasaniler gibi büyük bir devletin ortadan kalkması ile bu defa Araplarla karşı karşıya kalacaktır. Bazen dostane bazen düşmanca bir siyâset artık bu tarihten sonra, 652'de başlayacak ve devam edecektir.

Kuteybe b. Müslim'e Kadar Belh ve Toharistan

Ahnef ile başlayan Arap akınları, Kuteybe b. Müslim'in valiliğine kadar Kays b. el-Heyssem, Abdullah b. Hâzim, Rebi b. Ziyâd b. Enes b. ed-Deyyân el-Harisî tarafından devam ettirildi.

¹⁴ Belâzûri, a.g.e., s. 452-453.

¹⁵ Belâzûri, a.g.e., s. 453.

¹⁶ Belâzûri, a.g.e., s. 453-454.

¹⁷ Belâzûri, a.g.e., s. 454. Tarihçi, onun için şöyle yazıyor: *"Bazılarının ileri sürdüklerine göre, Yezdegerd'in oğlu Firûz, Türklere sığındı. Onlar da kendisini evlendirdiler. Firûz, Türklerin arasında yaşadı."*

Taberî ve Belâzuri'deki bilgiler, karışık olduğu için kronolojik sırayı takip edebilmek güçleşmektedir.

Ahnef'den sonra Belh'd Esid b. Müteşemmis göze çarpmaktadır. Kays b. el-Heysen de Toharistan fâtihi olarak kaynaklarda yer almaktadır. Semengan bölgesine kadar ilerlediği rivayet edilmektedir.

Kays'ın, Belh'de Nev-Bahar'ı (Nev-Bahar-ı Belh) yıktırması ise akisler uyandırmıştı. Barmak/Bermekîlerin ilim ve irfan yuvası olan bu tapınak, Kays tarafından görevlendirilen Atâ b. eş-Şâib tarafından yerle bir edilmiştir. Nizâm el-Milk, Siyasetnâmesinde Bermek'ten bahseder. Atâ, bu arada üç akarsu üzerinde köprüler de inşâ ettirdi. Ki bunlar, kendi ismi ile uzun zaman anılmıştır.

Belâzuri'nin kaydına göre, 665'de, Kays el-Heysen, Merv er-Rûd, Nâfi b. Halid et-Tâhi Herat, Badgis, Umeyr de Merv'de yönetici oldular.

671 yılında Belh yönetimi yine bir başkasının elindedir. Bu esnada Horasan Valisi Abdullah b. Hazim'dir. Tarkan Nizek, onunla dostça geçindi. Tâbi olduğunu ifade etmek için, paralarında, Abdullah b. Hâzim adını da belirtmiştir. Ancak, Abdullah b. Hâzim, 691'de ayaklanma ile devrilmiş ve kesilen başı Abdülmelik'e yollanmıştır.

Haccac zamanında ise Kuteybe b. Müslim sahneye çıkacaktır.

Halife ve Emevilerin Horasan'daki Yöneticileri

İslâmiyet, Arabistan'da ortaya çıktı. Çevresinde hızla yayılmaya başladı. Halifeler ve Emeviler, İran meselesine önem verdiler ve bu tarafta arka arkaya büyük zaferler kazandılar.

Horasan'da oturan Arap valileri, burayı üs yaptılar. Mâverâünnehr, Toharistan ve Türk ülkelerine akınlarını, gâzâlarını devam ettirdiler.

El-Ahnef b. Kays, Hz. Peygamber devrinde dünyaya gelmişti. Ancak onu göremedi. Sicistan tarafındaki Türk beldelerini fethetmiştir. Daha sonra Kûfe Valiliğine getirildi. Haccac ile arası açıldı. Bu nedenle, Türk meliki Rutbil'e sığındı. Ancak, 704 yılında, Rutbil tarafından başı kesildi ve Haccac'a yollandı.

Tarhan Nizek ile ilişkileri olan diğer Arap komutanı Kuteybe b. Müslim'dir. Abdülmelik b. Mervan zamanında Rey, el-Velid devrinde ise Horasan Valiliği yapmıştır. Sicistan, Harezm gibi Türk ülkelerini ele geçirdi. Tam adı, Ebû Hafs Kuteybe b. Müslim b. Amr b. Hüseyin b. Rebi'a Ebû Hafs el Bahîlî'dir. Annesi, Dırar binti Dırar b. Ka'ka'dır.¹⁸

Kuteybe b. Müslim, büyük bir fâtihi olarak İslâm kaynaklarında yer almaktadır. Toharistan'da Mâverâünnehr'de unutulmayacak izler bıraktı. Türklerin başbuğu olarak sivrilen Tarhan Nizek ile bazen dostane bazen de düşmanca bir siyâset takip etti. Ancak, son isyan hareketi üzerine Tarhan Nizekle çatıştı. Onu, aşağıda temas edileceği üzere, bir

¹⁸ Belâzurî, *a.g.e.*, s. 568, 570-572, 576, 595-596; R. Ghirshman, *a.g.e.*, s. 98-101.

kalede sıkıştırarak teslim aldı. Kuteybe b. Müslim, Hâlife Süleyman b. Abdülmelik'e karşı ayaklandı. Ancak, emrindeki askerler bu harekete katılmadılar. Vaki b. Hasan el-Temîmî tarafından öldürüldü (715).¹⁹

Tarkan Nizek-Yezid Savaşı (703)

Yezid b. el Mühelleb b. Ebi Sufra, VIII. yüzyıl başlarında tanınmış Arap komutanlarından ve valilerinden biri idi. Babasının ölümü üzerine Horasan idaresini üzerine aldı. Haccac'ın güvenilir adamlarındandı. Kaynakların ifadesine göre Yezid, Toharistan ve buranın hakimi olan Tarkan Nizek olayı ile meşgul oldu. Türkler ve Araplar arasındaki antlaşmanın bozulmasından sonra Yezid, ülkeyi bir kere daha istila etti. Bir çok kaynaktan derlemeler yapmış olan İbn el-Esîr, Ka'b b. Ma'dân'ın şiirine de yer vermiştir. Ayrıca, fetih haberini anlatan Advânî Yahya b. Ya'mer'in, Haccac ile olan ilişkilerini de hikaye eden İbn el-Esîr,²⁰ Badgis fethi, Tarkan Nizek'in davranışı için şunları kaydetmektedir:

“Bu yıl içerisinde Yezid b. Mühelleb Neyzek Kalesi'ni fethetmiştir. Yezid casusları vasıtasıyla Neyzek'i göz altında tutuyordu. Neyzek'in kaleden çıkıp gittiğini haber alınca kendisi gidip kaleyi muhasara altına alarak içindeki mal ve zenginliklerle birlikte eline geçirdi. Bu kale en sağlam ve zapt edilmesi en güç kalelerden birisiydi. Neyzek'in kendisi bu kaleyi gördüğü zaman taziminden dolayı kalenin önünde secdeye kapanırdı. Eşkarlı Ka'b b. Ma'dân bundan söz ederek şöyle der:

O Bâzegîs ki, onun zirvesine çıkan

Bütün hükümdarlardan güçlü olur; ister asar, ister keser.

Zapt edilmedi orası bundan önce,

Büyük ordularla kuşatılmadıkça.

Uzaktan gördüğünüzde karanlık gecelerde,

Ordaki ateşler yıldızları andırır.

“Bu şiir birkaç beyittir.

“Yine Yezid'i ve onun burayı fethedişini konu ederek şöyle der:

Neyzek'i Bâzegîs'ten sürdü, oysa orası

Bütün hükümdarları acze düşürmüş ve zaptedilememiş.

Göklerde yükselen başı,

Yağmursuz yaz bulutu gibidir.

Dağ keçileri çıkamaz yüksek zirvelerine,

¹⁹ K. V. Zettersteen, “Kutayba b. Müslim”, *İA*, VI, s. 1051; Yakubî, *Kitâb el-Buldan*, nşr: De Goeje, Leiden, 1892, s. 300; İbn el-Kesîr, *El-Bîdâye ve'n-Nihâye*, çvr: M. Keskin, İstanbul 1995, IX, s. 272.

²⁰ İbn el-Esîr, *El-Kâmil fi't-Tarih*, çvr: M. B. Eryarsoy, İstanbul 1986, IV, s. 446-447.

Kartal ve şahin dışındaki kuşlar bile.

Oranın çocukları kurtla korkutulamadı,

Köpekleri de yıldızlardan başkasına havlayamadı.

“Bu şiir de bir kaç beyit daha devam eder.

“Yezid buraya fethettikten sonra Haccâc’a fetih haberini bildirdi. Yezid’in katipliğini Hüzeyllilerin antlaşması olan Advânî Yahyâ b. Ya’mer yapıyordu. Yazdığı mektupta şöyle diyordu: “Bizler düşmanımıza kavuştuk. Allah bizlere onları omuzlarından yakalamak imkanını verdi. Onların kimisini öldürdük, kimisini esir ettik. Kimisi dağların tepelerine, vadilerin derinliklerine, sahralara, nehir kıyılarına kaçıp gitti.” Haccâc: “Yezid’in katipliğini kim yapıyor?” diye sorunca kendisine: “Yahyâ b. Ya’mer.” denildi. Mektup yazarak, Yahyâ’nın posta ile birlikte kendisine gönderilmesini istedi.”

Mufaddal’ın Badgis Seferi (704)

702 yılında Horasan’da ölen Mühelleb’in oğludur. El-Mufaddal b. el-Mühelleb s. Ebî Sufra adını taşımaktadır. Yezid’in kardeşidir. Haccac tarafından 704’de, Horasan valiliğine tayin edildi. Bu görevinde dokuz ay kadar kalabildi.

Mufaddal, “gâzâ” niyeti ile Badgis’e saldırdı. Yöreyi kolaylıkla ele geçirdi. Ganimetleri gâzileri arasında paylaştırdı. O kadar çok ganimet elde edilmişti ki, Mufaddal’ın emri ile herkese sekiz yüz dirhem verilmişti. Badgis gâzâsından sonra yine akına devam edildi. Bu defa, aynı yöredeki Aherûn’a hücum edildi.

Şuman’a (Semengân?) kadar ilerledikten sonra, Mufaddal aldığı bir karar ile geri döndü.

Tarkan Nizek’in bu sırada nerede olduğuna dair kaynaklarca bilgi verilmemektedir. Acaba, eski verdiği söz üzerine kendi köşesine mi çekilmişti?

Aynı yıl Haccac’ın rakibi ve halifelik makamında bulunan Abdülâziz b. Mervan’ın öldüğü haberi duyuldu.

Ancak, Tarkan Nizek, bu halife ile değil, Haccac ve onun Horasan’daki valisi ile temas halinde idi.

705 yılında, Mufaddal’ın yerine Horasan valiliğine Kuteybe b. Müslim tayin edildi.

Kuteybe b. Müslim de Tarkan Nizek ve Toharistan konusunda farklı bir siyaset takip etmedi. Ganimet amaçlı birçok akının yapılacağı görülecektir.²¹

Tarkan Nizek ve Kuteybe b. Müslim

Kuteybe b. Müslim Horasan valiliğine başlar başlamaz, ülke işleri ile meşgul olmayı sürdürdü. Diğerleri gibi Haccac’a bağlı idi ve onun adına hareket ediyordu. Ordu

²¹ Belâzurî, a.g.e., s. 350, 607, 610, 643; İbn el-Esîr, a.g.e., s. 453.

komutanlığına İyâs b. Abdullah b. Amr'ı getirdi. Merv'de oturasını ve çevreye göz-kulak olmasını emretti. Bu arada, Osman es-Sâidî ve haraç işlerine memur edildi.

Kuteybe daha sonra Talekân'a gitti. Belh ve civarı dihkanları kendisine katıldılar. Toharistan meselesi ile ilgilendi. Belh meselesi hâlâ çözülmüş değildi. Ahâli fırsat buldukça Araplara karşı mücadele etmekte idi. Barmak/Bermek Nev-Bahar'ı meselesi yüzünden Araplara karşı husumet gittikçe arttı. Kuteybe'nin kardeşi Abdullah b. Müslim, Bermek'in eşini daha önce ganimet olarak almıştı. Ancak, Kuteybe barış yaptıktan sonra bu kadını ailesine iade etmişti.

706'da, Tarkan Nizek ile Kuteybe arasında da barış yapıldı. Buna göre, Toharistan ve dolayısıyla Badgis hakimi Tarkan Nizek, elindeki Müslüman esirleri serbest bırakmayı kabul etti. Süleym en-Nâsîh, Kuteybe-Nizek arasında bu barışı sağladı. Tarkan Nizek, Kuteybe ile görüştü. Badgis'e girmemesi şartı ile düşmanlık ortadan kalkmış oldu. Kuteybe de bu fırsattan istifade ile Ceyhun'u geçti ve Mâverâünnehr'de, yeni askeri harekate başladı. 708'de, Buhara gâzâsı yapıldı. Tarkan Nizek'in de Kuteybe ile birlikte olduğu anlaşılmaktadır. İbn el-Esîr, *“Tarhun ülkesine dönerken, Kuteybe de Tarkan Nizek ile birlikte geri döndü”* diye yazmaktadır.

Buhara dönüşü Tarkan Nizek, Kuteybe'ye karşı siyasetini değiştirdi. İki lider Amûl'da iken birbirinden ayrıldılar. Tarkan Nizek Toharistan'a gitti. Nev-Bahar'a kadar hiç mola vermeden epeyce yol aldı. Bir müddet sonra Kuteybe, Mugire b. Abdullah'ı yanına çağırdı ve Tarkan Nizek'in göz altına alınmasını emretti. Ancak, hemen yola çıkan Mugire, Türklerin Hulm Geçidi'ni aştiğini öğrenince, takipten vazgeçti.

Mâverâünnehr'den sonra sıranın kendisine geleceğini iyice anlamış bulunan Tarkan Nizek, hemen Belh, Merv er-Rûd, Talekan, Faryâb, Cüzcan'dan yardım istedi. Bahr geldiğinde birlikte hareket edecekler ve Kuteybe'ye saldıracaklardı. Kâbulşâh da bu konuda güvence vermişti.

Tarkan Nizek, Toharistan Yabgusunun durumunu iyi görmediği için öncelikle onun üzerine yürüdü ve etkisiz hale getirdi.

Kuteybe, bu isyan hareketini zamanında haber aldığı için kışı hazırlık yaparak geçirdi. Kardeşi Abdurrahman'ı 12.000 kişi ile Burukân'da mevzilenmesini, herhangi bir yürüyüşe kalkışmamasını, askerini dinlendirmesini emretti.

Taberî ve diğer kaynaklardan iktibaslar yapan İbn el-Esîr, Tarkan Nizek-Kuteybe mücadelesi ve Türk hükümdarının sonu hakkında şu bilgileri vermektedir:²²

“Kuteybe'nin Neyzek üzerine yürümesinden, Tâlekân'da neler olduğundan ve orada öldürdüğü kimselerden söz etmişti. Kuteybe Tâlekân'ı fethettikten sonra oraya kardeşi Ömer b. Müslim'i vali olarak bırakmıştı. Tâlekân hükümdarının Kuteybe ile savaşmadığı, dolayısıyla Kuteybe'nin ona ilişmediği de söylenir.

²² İbn el-Esîr, a.g.e., s. 453.

“Tâlekân’da bir takım hırsızlıklar da vardı. Kuteybe onları öldürüp astı, ondan sonra Fâriyâb’a doğru yürüdü. Fâriyâb hükümdarı Kuteybe’nin yanına gelip ona itaat ettiğini söyledi. Kuteybe de onun bu itaat arzını kabul etti. Fâriyâb’da hiç kimse öldürtmedi ve oraya da ailesinden birisini vali olarak tayin etti.

“Cûzcân hükümdarı onların durumunu haber alınca dağlara kaçtı. Kuteybe de Cûzcân üzerine yürüyünce Cûzcân halkı Kuteybe’nin yanına gelerek itaatlerini arz ettiler. Kuteybe onların bu itaat arzlarını kabul etti ve Cûzcân’da hiç kimseyi öldürtmedi. Buraya da Âmir b. Mâlik el-Himmânî’yi vali tayin etti.

“Kuteybe daha sonra Belh’e geldi. Belh halkı tarafından karşılanan Kuteybe burada yalnızca bir gün kaldı ve Hulm Geçidi’nde yetişme üzere kardeşi Abdurrahman’ı takibe başladı. Neyzek Bağlân’a doğru yola koyuldu. Ayrıca bu geçidin girişine ve dar yerlerine kendisini korumak amacıyla geride bir takım savaşılar bıraktı. Diğer taraftan arka tarafında bulunan oldukça güçlü bir kaleye de savaşılar bıraktı. Kuteybe günlerce bu geçidin dar yerlerinde onlarla savaştığı halde geçitten başka bir yol bilemiyor ve Neyzek’in yanına varabilecek bir yol, ya da askerin bulunmadığı bir geçit bulamıyordu. Bu bakımdan şaşırıp kaldı. Bir kişi yanına gelerek geçidin arka tarafında bulunan kaleye girebilecek bir yolu göstermesi karşılığında emân istedi. Kuteybe ona emân verdi ve onunla birlikte bazı kişiler gönderdi. Bu kişi Hulm Geçidi’nin arka tarafından giden bir yolla onları kaleye kadar götürdü. Kaledekilerin kendilerini emniyette hissettikleri bir sırada baskın yaptılar. Bunun üzerine geri kalanlar ve geçitte bulunanlar da kaçışmağa başladı. Böylelikle Kuteybe geçide girdi, kaleye kadar geldi ve oradan da Simincân’a varıp birkaç gün kaldıktan sonra yine kardeşi Abdurrahman’i önden göndererek Neyzek’in üzerine yürüdü.

“Bunu öğrenen Neyzek kaldığı yerden yola koyuldu. Fergâna Vadisi’ni aşarak kıymetli eşyalarını ve mallarını Kâbul Şâh’a gönderdi, kendisi de Kürz’e gidip konakladı. Abdurrahman da onu takip ediyordu. Bu bakımdan Abdurrahman da gelip Kürz’ün tam karşı tarafında yerleşti. Kuteybe ise kendisi ile Abdurrahman arasında iki fersahlık bir uzaklıkta konakladı. Neyzek Kürz’e sığındı. Buraya ancak bir taraftan varılabiliyor ve oldukça sarp bir yolu olduğundan binekler buraya çıkamıyordu. Kuteybe iki ay süreyle onları muhasara altına aldı. Sonunda Neyzek’in elinde bulunan yiyecekler azaldı ve çiçek hastalığına da yakalandılar.

“Kuteybe ise kışın bastırmasından çekindiği için Süleym en-Nâsîh’i çağırarak ona şöyle dedi: “Neyzek’in yanına git ve onu bana emânsız olarak getirmek için bir çare bul. Eğer bu hilene kanmayacak olursa o zaman ona emân ver. Şunu da bil ki, Neyzek’i getirmeyecek olursan seni asarım.” Bu sözleri üzerinde Süleym: “O halde bana muhalefet etmemesi için Abdurrahman’a bir mektup yaz.” dedi. Kuteybe Abdurrahman’a Süleym’in istediği mektubu yazdı. Süleym Abdurrahman’ın yanına vararak: “Benimle yolun ağzında durmaları için bazı adamlar gönder. Neyzek ile beraber çıktığımı gördüklerinde bunlar arkamızdan geçip bizimle yol arasında dursunlar.” dedi. Abdurrahman onunla birlikte bir miktar atlı gönderdi, bunlar da denilen yere gidip durdular. Süleym yanına pek çok yiyecek ve eknek alarak Neyzek’e vardı ve: “Sen Kuteybe’ye kötülük ettin ve ona vermiş olduğun sözde durmadın.” dedi. Neyzek: “Peki, görülmü nedir?” diye sorunca Süleym şöyle cevap verdi: “Görüşüme göre onun yanına geri dön, çünkü o bu işten vazgeçecek değildir. İster sağ kalsın, isterse ölsün, olduğu yerde kışı geçirmeğe karar vermiş

bulunuyor.” Neyzek’in: “Peki, ben ona emânsız olarak nasıl gidebilirim?” diye sorması üzerine: “Sana karşı olan duyguları sebebiyle emân vereceğini zannetmiyorum, çünkü sen onu oldukça kızdırmış bulunuyorsun. Bununla birlikte şunu uygun görüyorum: Yanına gidip elinden yakalayarak emân isteyinceye kadar kendisine doğru gelmekte olduğunu bilmesin. Böylelikle uyanıp seni affedeceğini ümit ediyorum.” diyerek karşılık verdi. Neyzek şöyle dedi: “Bu görüşü uygun görmüyorum, çünkü beni görür görmez öldüreceğini zannederim.” Bunun üzerine de Süleym şöyle konuştu: “Senin yanına sadece bu fikri vermek için gelmiş bulunuyorum. Eğer dediğimi yaparsan kurtulacağını ümit eder ve yanındaki eski durumuna geleceğini zannederim, kabul etmiyorsan o zaman ben de buradan çeker giderim.”

“Daha sonra Süleym yanında getirmiş olduğu yiyecekleri onlara takdim etti. Benzerini görmemişlerdi, bu bakımdan Neyzek ile birlikte bulunanlar bunu kapıştılar. Neyzek bundan hoşlanmadı. Süleym ona tekrar seslenerek şunları söyledi: “Ben sana öğüt veriyor ve hayırlısını söylüyorum. Seninle birlikte olanların büyük bir sıkıntı içinde olduklarını görüyorum. Kuşatma uzayacak olursa senin için selâmetli olan işleri yapacaklarından emin değilim; o bakımdan kalk, Kuteybe’nin yanına git.” Onun bu sözlerine Neyzek şöyle karşılık verdi: “Onun bana zarar vermeyeceğinden, beni öldürmeyeceğinden emin değilim; o bakımdan yanına emânsız gitmiyorum. Bununla beraber emân verse bile beni öldüreceğini sanırım, ancak emân alırsam yaptığımdan mazur olurum.” Süleym’in: “O sana emân vermiştir. Benim bu konuda yalan söylemiş olacağımı düşünebiliyor musun?” demesi üzerine ise Neyzek: “Hayır” dedi. Arkadaşları da Neyzek’e: “Süleym’in sözünü kabul et, çünkü o haktan başkasını söylemez.” dediler.

“Neyzek bunun üzerine yanında Cebgûye, Cebgûye’nin halifesi Sûl Tarhân, güvenlik kuvvetleri komutanı Habs Tarhân, Neyzek’in yeğeni Şükrân bulunduğu halde kaleden çıktı. Geçitten çıktıkları zaman Süleym’in daha önce geride bırakmış olduğu atlılar araya girerek Neyzek’in arkadaşları olan Türklere çıkışları arasında engel teşkil ettiler. Neyzek: “İşte sözde durmamanın başlangıcı!” deyince Süleym şu cevabı verdi: “Bunların geride kalmaları senin için daha hayırlıdır.” Süleym, Neyzek ve Neyzek ile birlikte bulunanlar Kuteybe’nin yanına geldiler. Kuteybe onları hapsederek Haccâc’a Neyzek’i öldürmek üzere izin almak amacıyla mektup yazdı. Kuteybe Uleymlî Muâviye b. Âmir b. Alkame’yi göndererek Kürz’de bulunan malları ve orada bulunan kişileri çıkartıp getirmekle görevlendirdi, o da bunları ele geçirip Kuteybe’nin yanına geldi. Onlara yapacağı uygulamaya ilgili olarak Kuteybe Haccâc’ın mektubunu bekledi. Kırk gün sonra Haccâc’dan gelen mektup Neyzek’i öldürmesini emrediyordu. Kuteybe görüş sahiplerini çağırarak Neyzek’i öldürüp öldürmemek konusunda istişare etti. Farklı görüşler ortaya attılar. Sonunda Dırâr b. Husayn şöyle dedi: “Ben senin: “Elime imkan verecek olursa Neyzek’i öldürecekime dair Allah’a söz vermiş bulunuyorum” dediğini işittim. Şayet bunu yapamayacak olursan Allah seni ona karşı ebdîyyen bir daha muzaffer etmeyecektir.”

“Kuteybe bunun üzerine Neyzek’i yanına çağırarak kendi eliyle boynunu uçurdu. Sûl’un ve Neyzek’in arkadaşlarından yedi yüz kişinin öldürülmesini emretti. On iki bin kişinin öldürülmesini emrettiği de söylenmiştir. Neyzek’i ve yeğenini astı, ayrıca Neyzek’in başını da Haccâc’a gönderdi.

“Nehâr b. Tevsia Neyzek’in öldürülmesi ile ilgili olarak şunu söylemiştir:

Neyzek'ten intikamını alarak yükselen bir ordunun

Gazası, yemin ederim ki, çok iyidir.

“Abbâs el-Bâhilî'nin azatlı kölesi olan Zinnîr Neyzek'e iat mücevherli bir kap almıştı. Neyzek mal, akar, servet ve bu tür mücevheratı çok olan bir kişiydi. Cebgûye Velîd'in ölümüne kadar Şâm'da kaldı.

“Herkes Kuteybe'nin Neyzek'e verdiği sözde durmadığından bahsediyordu. Şairin birisi şöyle der:

Sen sözde durmamayı kararlılık sanma sakın,

Bu şekilde yükselenlerin bir gün gelir ayakları kayabilir.

“Kuteybe Neyzek'i öldürdükten sonra Merv'e geri döndü. Cûzcân hükümdarı elçi göndererek emân istedi. O da yanına gelmesi şartıyla emân verdi. Cûzcân hükümdarı sonra karşılıklı olarak rehine alıp vermeyi teklif edince Kuteybe ona Habîb b. Abdullah b. Habîb el-Bâhilî'yi, hükümdar ise ailesinden bazı kimseleri rehîn olarak verdi. Daha sonra Kuteybe'nin yanına gelip onunla barış yaptı. Cûzcân hükümdarı geri döndükten sonra Tâlekân'da öldü. Bu bakımdan Cûzcânlılar: “Bizim hükümdarımızı zehirlediler.” diyerek Habîb'i öldürdüler. Kuteybe de yanında bulunan rehinelere öldürdü.”

Kuteybe b. Müslim, daha sonra Mâverâünnehr meselesi ile ilgilendi. Seyhun boylarına kadar ilerledi. Şimdi, onu büyük bir devlet doğuya doğru ilerleyişlerini durdurmaya çalışacaktır. Bu da Çinlilerdi.

Halife Hişam döneminde, Toharistan'a vali olarak, Nusary b. Seyyar gönderildi. Esed b. Abdullah da Huttal meselesi ile ilgilendi. Bir ara Belh'e geldi ve imârî ile uğraştı. Divânların buraya naklini sağladı.²³

Huttelan, Belh, Toharistanlılar yine Araplara karşı başkaldırmalarla meşgul oldular. El-Cüneyd b. Abdurrahman Toharistan'daki meselelerle ilgilendi. Onun kılıcı ile bölgede sükûn sağlanabildi.

Tarkanlar mücadelesi, şimdi Rutbil'ler, Yabgular, Huttelanlar ve Türkler aracılığı ile devam ettiriliyordu.²⁴

Kaynakça

Atamelik Cüveynî, *Tarih-î Cihangûşâ*, Tehran 1375, II.

Belâzurî, *Fütuh el-Buldan*, çevr: M. Fayda, Ankara 1987.

Esin, E., “Tabari's Report on the Warfare with the Türgis and the Testimony of Eighth Century central Asian Art”, *Central Asiatic Journal*, XVII/2-4 (1973).

²³ Belâzurî, a.g.e., s. 624.

²⁴ E. Esin, “Tabari's Report on the Warfare with the Türgis and the Testimony of Eighth Century central Asian Art”, *Central Asiatic Journal*, XVII/2-4 (1973), s. 130-131; L. Petech, *Note su Kapisi e Zabul*, Roma 1964, s. 287-294. Bu konuda, M. a. Stein'in “zur Geschichte der Çahis von Kabul”, Stutgard 1893 eseri önemli bir araştırmadır.

- Esin, E., *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1958.
- Ghirshman, R., *Les Chionites-Hepthalites*, Le Caire 1948.
- Gumilov, L. N., *Eski Türkler*, çevr: A. Batur, İstanbul 1999.
- Harmatta, J., “Late Bactrian Inscriptions”, *Acta Antiqua Academiae Hungaricae*, XVII(1969).
- İbn el-Esîr, *El-Kâmil fi't-Tarih*, çevr: M. B. Eryarsoy, İstanbul 1986, IV.
- İbn el-Kesîr, *El-Bîdâye ve'n-Nihâye*, çevr: M. Keskin, İstanbul 1995, IX.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati't-Türk*, çevr: B. Atalay, Ankara 1985, I.
- Litvinsky, B. A., *The Hepthalit Empire (History of Civilization of Central Asia)*, III. Cilt, Yay. B. A. Litvinsky, Paris 1996.
- Nöldeke, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur zeit Sasaniden*, Leyden 1879.
- Petech, L., *Note su Kapisî e Zabul*, Roma 1964.
- Stein, M. A. “Zur Geschichte der Çahis von Kabul”, Stutgard 1893.
- Thakur, U., *The Human in India*, Varanazi 1967.
- Tsai Wen-shen, *Lî-Tê Yü'nün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900)*, Taipei 1967.
- Yakubî, *Kitâb el-Buldan*, nşr: De Goeje, Leiden, 1892.
- Zettersteen, K. V., “Kutayba b. Müslim”, *İA*, VI.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 170-187/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 170-187

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

GREAT GAME IN CENTRAL ASIA: CAUSES AND CONSEQUENCES

Ali Muhammad BHAT

Dr., Islamic Research Academy, Brakpora Islamabad (Anantnag) Srinagar, Jammu and Kashmir

alimohd1265@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9421-3001

Abstract

Great game, a political attitude adopted by great powers to achieve geo-strategic and geo-economic benefits in the Central Asian and the Caspian region. The main thrust hold of current strategic and economic relations in the region are Afghan crisis. Throughout the nineteenth century, Great Britain was obsessed by the fear that one of the other European powers would take advantage of the political decay of Central Asia. From 18th century till date great powers are vulnerable to bump with each other to have hold on the central Asia. A new force after disintegration of USSR is trying and mending its shoulders to have control over central Asia. This economic hub is politically very important where almost all great powers from British to Russia, US and China have interest prone to collision. In such circumstances other regional states like Saudi Arabi, Iran and Turkey, nuclear states like Indian and Pakistan have sway in the region in order to have major control over the gigantic economic resources which can flow through their countries. This study will try to explore the overall complexity of contemporary strategic and economic relations in Central Asia, but also to identify the main characteristics of these relations, and the most important players and their strategies.

Keywords: Great Game, Origin, Influence of great powers, Regional Players, Consequences

Atif / Cite as: Bhat, Ali Muhammad. "Great Game In Central Asia: Causes And Consequences". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 170-187.

Introduction

The theory of the great game has led numerous evaluations which involved five republics of central Asia as chessboard where international players are trying to win according to their interests. This game started earlier by British cum Russian cold war in the region for dominance but with course of time other new players like China and US led Europe united to counter the Russian and the rising influence of China¹. The ground was

¹ G. J. Alder (1879), *British India's Northern Frontier* (1963), pp. xi-xii; David Gillard, *The Struggle for Asia 1828-1914* (1977), pp. 1-5

provided by local rulers who always for their own comforts tied themselves with the world powers and never tried to emerge as power bags themselves. Their resources were and are utilized by world powers due to ruling dynasties or parties incompetence's. In the 19th century, local Afghan rulers, their palace rivalries and dynastic conflicts increasingly squeezed the Afghan empire to its present borders. Court rivalries and family disputes on power provided ample opportunity to outside enemies to understand the weaknesses of regional rulers. To take benefits of rivalries and conflicts, both the British in India and the Russians sought to bring Afghanistan under their control in order to have sway on Central Asia. This Anglo-Russian rivalry (called the Great Game)² earlier resulted in two wars, the First Anglo-Afghan War (1838-1842) and the Second Anglo-Afghan War (1878-1880) in which British face stiff resistance and crushing defeats. But still the result was, the British secured control of Afghanistan's foreign relations.

Historically speaking it does not happened all of a sudden but due to course of new situation emerged from weak and quarrelling rulers of Durrani dynasty when they face Russia from north and on eastern border the British India. These rulers fought for personal benefits and lost much of their strength in these wars. This provided chance to external aggressors to develop their influence. The major blow for Afghanistan's Durrani dynasty in the nineteenth century, was to counter the rising power of the Russia having intention to bring under control whole region of central Asia for a lunge against Britain's Indian empire. Whole Central Asia except Afghanistan was directly under the control by USSR. In this way they put halt on the British to remain within its Indian boundaries. Due to this cold war design, British failed in its attempts to control central Asia and moved towards new methods offered cash subsidies, manipulated the tribal chiefs and managed to turn Afghanistan into a client state. On the other side Russia was playing its mighty cards and build pressure on the Afghan governments to accept its influence sometimes directly and sometimes indirectly. This 'Great Game' between two rival powers, Russia and Britain, divide the Afghan society through covert war of acumens and corruption and sporadic military pressure as both powers kept each other at a distance by maintaining Afghanistan as a nerve for buffer state between themselves³.

The internal rivalry between ruling Durrani dynasty was feuds amongst the ruling Duran's which were motorized by British intelligence officers in order to keep Afghan kings weak and dependent on British munificence. This wrecked condition resulted, non-Pashtun implemented the autonomy from central rheostat of Kabul. Due to heavy

² Demetrius C. Boulger, *England and Russia in Central Asia*, vol. 2, i, ii, 172,185, 229.

³ J. W. Kaye (1857), *History of the War in Afghanistan*, rev. ed., vols. 3 77

military pressure by British on the North West India and the conquest of area divided the NWFP in two regions, one controlled by British India and another by Kabul government. This gave rise to a new border line known as Durand line, a formal demarcation line by British in 1893. A drastic change occurred when British supported Amir Abdul Rahman's ('Iron Amir' 1880–1901 as he was called), claim to the throne to centralize and strengthen the Afghan state. While using effectively the British subsidies and arms supplies, the Amir downcast rebellious Pashtun tribes and in north ended the autonomy of the Hazaras and Uzbeks. Abdul Rahman with the help of British crush massive array of revolts and created Afghanistan's first brutal secret police force, a antecedent to the communist Khad in the 1980s. He vehemently supported to Islamists to have grip on the power particularly Pashtun Ulama and emphasised on the introduction of divine rule and rejected traditional pattern of election through the Loya Jirga.

The rule of the Durrani dynasty came to end when Daud, forced Zaheer Shah to exile to Rome and declared Afghanistan a Republic. He did this all with help of communist leftist officers in the army and Babrak Karmal a small, urban-based Parcham party to crush an embryonic Islamic fundamentalist movement.⁴ The Russian influence is observed everywhere in Afghanistan from administration to education as well as land reform and women empowerment. Due to hard pressure by communist rulers, the Islamist fled to Pakistan and came direct under the influence of Pakistan government. This gave rise to new disputes between Pakistan and Afghanistan as Afghan government claimed KPK as its integral part.⁵ To achieve this goal Russia along with India helped the some secret armed groups in Pakistan to liberate the KPK. Pakistan on the other side with the help of new player in this game USA developed new strategy and used Islamic card against communist Russia and Afghan government. All these favours either to Afghan government or to Islamists or communists gave rise to cold war which resulted in disintegration of USSR now termed as great game. In order to achieve the benefits of Central Asian resources and tactics was used which is later coined known as *Great Game*⁶.

The classic Great Game passé is commonly considered as just about from the Russo-Persian Treaty of 1813 to the Anglo-Russian Convention of 1907. The term "*The Great Game*" is usually attributed to *Arthur Connolly*, an intelligence officer of the British East

⁴ Amin Saikal (2004), *Modern Afghanistan: A History of Struggle and Survival*, I.B.Tauris & Co Ltd, New York, 127, 165

⁵ Ahmad Rashid (1998), *Taliban, Islam oil and New Great Game in Central Asia*, I.B. Tauris, Publishers, London, pp.11-13

⁶ H. W. C. Davis (1920), *History of the Blockade: Emergency Departments*, 55-76; Karl E. Meyer and Shareen Blair Bryssac (1999), *Tournament of Shadows: the Great Game and the Race for Empire in Central Asia* (Washington, DC, 20-40

India Company. Actually the Great Game is a geopolitical rivalry as the word indicates, it helps to understand the relationship between geopolitical locations its effects on the behaviour of a region with other countries and directions it chooses to play its role in the world affairs. Many reasons are behind the great game in central Asia but the most effective is economy and geo strategic location though technology also played an important role in it. In such circumstances, these factors witnessed the new trends and patterns of geopolitical relations after the collapse of the bipolar system. The uni-polarity of the world gave US an edge to exert much pressure to be available in every part of the central Asia, after the disintegration of the Soviet Union. *Sho'laye Jawed* attacked both the Soviet Union and the US as revisionist and imperialist powers respectively;⁷

Observing the phenomenon of history, the great game was started by Russia when employed the local rulers against each other. Russia faced tough resistance particularly when the Khans of Bokhara when they defeated the Russian Tsar army two times around 1717 and 1839-40. The great game term coined by British political philosophers, have roots deep in Russian colonial design.⁸ A good number of works focus on the dominance of the Russian great game plan to keep the Western and other European powers at bay. Seymour Becker's *Russia's Protectorates in central Asia: Bukhara and Khiva 1865-1924* and Alex Marshall: *The Russian General Staff and Asia, 1800-1917* etc. Central Asia according to Mackinder's geopolitical theory is the Core of the world politics. It has been the chessboard of imperial rivalry existed between British and Russian empires caused by their expansionist policies of both the powers. So there had been a competition between British and Russia to have influence over Central Asia owing to its location at crossroads of different civilizations and old silk route. The significance of this imperial rivalry was attributed by Mackinder's geopolitical analysis and named it as heartland. So whoso ever wanted to be an influential power player in terms of political dominance with economic fruition had to turn towards Mackinder conception of Heartland?⁹

A great upheaval was observed in central Asia between the military powers of Europe are Asian contenders and tried their best to dominate on the Eurasia. Starting the mayhem from British, who were in hurry to develop sphere of influence as possible as it can to remain as dominant power for centuries? A strong contending power in the shape of

⁷ Amin Saikal, Op.Cit. 176

⁸ Peter L. Roudik (2007), *The History of Central Asian Republics*, Greenwood Press, London, 59

⁹ Fatima, Q. (2012). *The United States Approach Towards South Asia in Changing Geopolitical Environment (1990-2000)*. Islamabad: Higher Education Commission; Fatima and Sumera (*July - December 2014*), *New Great Game: Players, Interests, Strategies and Central Asia*. *South Asian Studies, A Research Journal of South Asian Studies* Vol. 29, No.2, 623-652

France and then Russia to have their influence on the Asia's political decay. Though France started its influencing strategy but failed to achieve its objectives in Asia particularly in Central Asia. Russian turned as strong power to have hold on the caravan routes of the ancient conquerors, threatening to establish a new world monarchy. Spotting this whole mechanism of power struggle England, being a strong colonial power came with its might to keep Russia and its growing influence away from the South Asia. According to Fromkin D, "In the last quarter of the nineteenth century, it was comparatively consensual, in Europe, that the next major war - the inevitable war - would be the final confrontation between Britain and Russia."¹⁰

Historically speaking the rehearsal of the great game started when a group of British Army Officers started their assignment via Nushki Baluchistan to explore central Asia for strategic politico-economic purposes. The young British Officers, Captain Charles Christie and Lieutenant Henry Pottinger, both of the 5th Bombay Native infantry were affianced on an intelligence or on a secret reconnaissance through wild and lawless Afghanistan.¹¹ Earlier no one dared to explore the region due to its tough terrains and lawlessness. Earlier it was General Malcolm along with some low rank officials of British army to headway towards Persia to train the Persian military with a purpose to understand the region.¹²

Intelligence mission of these Bombay Officials (Christie and Pollinger) was hidden but failed to achieve objectives when detected and forced to abandon their journey, otherwise face harsh bastinado or even death. Both the groups of military secret officials reached to afghan-china border and Henry Pottinger return to Bombay from his mission but the Charles Christie managed to reach Herat a gate to central Asia and successfully completed his secret military adventure and recce and later en-route to Mashhad for pilgrimage.¹³

The purged phenomenon of communication, encounter and discrepancy of local and worldwide interests, resulted in what Arthur Connolly has called "*Great Game*" of quest for power and influence in the region.¹⁴ Two historical landmarks have changed discourse and gamut of great game, that are "The Russo-Persian Treaty of 1813 and the Anglo-

¹⁰ Fromkin D (1980), *Great Game in Asia. Foreign Affairs* 58(4): 936-951.

¹¹ Peter Hopkirk (1990), *The Great Game, on Secret Service in High Asia*, John Murray (Publishers) London, p.75

¹² *Ibid*, 73-74

¹³ *Ibid*, 79-80

¹⁴ Lansford T (2002), *The Great Game renewed? US - Russian rivalry in the arms trade of South Asia. Security Dialogue* 33(2): 127-140.

Russian Convention of 1907” though in spite of having been branded by less passionate engagement after the Bolshevik Revolution in 1917.¹⁵

Granting Arthur Connolly the title of being father of the term “Great Game”, but actually it was the writer Rudyard K, who in his novel *Kim* (1901), made known this concept to the hoi polloi. The Great Game being a conspiracy fought on the basis of cold war design by two imperial powers, for political dominance, control and security of the territories located between the Russian and British Empires. Indeed, the Great Game was fought behind the curtain and these imperial powers never came face to face to each other instead fought in the heartland of central Asia - an area yet unknown to both rivals. On the other hand, the 'dreaded' and anxiety inroad, invasions are always put on table by both powers on priority basis, but that never came to materialise. So, it is necessary to quote David Fromkin, for whom "the nature of the dispute has been described in many different ways" ¹⁶ According to him, the Great Game in central Asia have three major periods which in which Russia manipulated everything to achieve dominance in the region. All the three phases are important so as to under the great game in central Asia because others too used the almost same but differently tactics to achieve their objectives. Firstly Russia in late 18th and early 19th century, initiated its expansionist agenda to Caucasus and other parts of the central Asia with the aim to force British East Indian company to remain away from central Asia and give-up its colonial/imperial agenda. Second period stated when Russian government and its intelligence offices used the secret goals in order to influence but public psyche and manipulate as well as dominate on their interests for achieve their goal. This period lasted for 10 years from 1907 to 1917. Russian resorted to every tactics and methodology for achieving their objectives. The final or third phase of the Great Game is much interesting, strong and more colonial in design, after the Russian Revolution of 1917. Under the leadership of Lenin Bolsheviks, set forth to "set free, the whole of Asia from British imperialist domination" through armed revolts. One thing strange happened in this period, Bolshevik's got stronger and consolidated their strength over the former tsarist territories.¹⁷

In fact, they are expanding empires one forceful intruding through India to Afghanistan, while as other tightening rheostat over central Asia for ever. The axis of sombreness or focal point for both expanding empires was Afghanistan. The British were afraid of aggressive communist Russian lunge on Herat from the Turkmen expanse and could

¹⁵ Kelly D (2000), End of the Great Game: British intervention in Russia's Southern Borderlands and the Soviet response. *The Journal of Slavic Military Studies* 13(4): 84-100.

¹⁶ Fromkin (1980), Op.cite, 941.

¹⁷ Hopkirk P (2002), The Great Game revisited? *Asian Affairs* 33(1): Part I. 61

daunt British Baluchistan, while Moscow strategies could turn Kabul's rulers against the British. The Russians were scared that the British would undercut them in Central Asia by assisting Muslim tribal insurgencies and the rulers of Bukhara and Kokand. Mackinder's Pivot concept was introduced while the Great Game was still going on. Mackinder indeed realized the importance of territorial control over vast, continental expanses in the centre of the Eurasian landmass. It was a sporadically populated and developed area, but extremely difficult to reach from the sea, because of its remoteness and inaccessibility, especially considering the level of technological development a century ago. Observing the whole design of great game Mackinder changed the boundaries by applying the strategic framework of the era and came with his formula in 1904, 1919 and 1943. His main design always include in the great game countries like countries of Afghanistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan), western Siberia, and the northern portions of Iran and Pakistan. Iran and Pakistan being coastal countries having strong access to hot waters of the region will serve as network to bring resources of Central Asia to all other parts of the world. Because whole central Asian region is naturally a "the greatest natural castle on earth"¹⁸

The British geographer considered central Asia as one of the pillars of geopolitics and geographical pivot of history has put fuel in to fire, while defining the central Asia as the Heartland. He conceived the concept in 1904 which has fundamental implications to understand the regions greatness and strategic location for ever.

"Who rules East Europe commands the Heartland;

Who rules the Heartland commands the World-island;

Who Rules the World-island commands the World?"¹⁹

Mackinder's analysis being a century old but is still characterised a groundwork to comprehend the geostrategic and geo-economics' value of the area. While analysing the Heartland's aphorism, control over Central Asia means sway to an utmost dominance within the global set-up.²⁰

¹⁸Heartland Geopolitics and the Case of Uzbekistan, E-note, Foreign Policy Research Institute, <http://www.fpri.org/enotes/20040125.seiple.mackinderuzbekistan.html>

¹⁹Mackinder, H. J. (1962), *The Geographical Pivot of History in Democratic Ideals and Reality*. New York: Norton and Company, 261

²⁰ Scott, M. Alcenat W. (2008), *Revisiting the Pivot: The influence of Heartland Theory in Great Power Politics*, Macalster College. Retrieved from: <https://www.creighton.edu/fileadmin/user/CCAS/departments/PoliticalScience/MVJ/docs/The-Pivot-AlcenatandScottpdf>

After thirty three years Pottinger's nephew, Lieutenant Eldred Pottinger serving as political advisor for East India Company entered the Herat Afghanistan with the purpose of Great Game reconnaissance on August 18, 1837. He changed the complexion of his skin in order to resemble as holy Muslim man. He as British spy to make possible the surrender or subjugation of Afghanistan failed.²¹ On the other side the Russian deployed its troops on the Persian Gulf to force Shah to remain away from the British game plan and to restrict their activities because British had already deployed its military officials to build its influence on the region.²²

The nineteenth and twentieth century imperial rivalry was ascribed as Great Game first by Rudyard Kipling then by Arthur Connolly, an officer from the British East India Company. According to Hopkirk" the Great Game involved three phases. The first one started with the expansion of the Russian Empire in the Caucasus and Central Asia in the late eighteenth and early nineteenth centuries, generating apprehensions in the East India Company (British), the imperial power in India. Fearing Russia's intentions, the company sent officers to explore the way, by land to the northern border of India. During the nineteenth century, the British government sought to engage more intensely in Central Asian issue, transforming the great game until then.²³

The theory of the "New Great Game"²⁴ led numerous evaluations on Central Asia to consider the five republics as "flaccid dolls" of the chessboard that involves the major international players. These nations are active actors with their own political agenda, being able to determine foreign policies visible within the international system.²⁵ The rising interests of major big powers – such as China, the United States and Europe jointly with the long-standing Russian attention toward the area are undoubted. A challenging situation emerged in late 19th century, when British and Russia started an undeclared war of dominance, competition and influence to restrict each other or to keep each other at bay in central Asia. South Asia and Persia. Many considered it as reminiscence of outlandish vagaries and dilapidated amorousness but in reality it was a cold war as Lord Curzon wrote;

²¹ Hopkirk, (1990), Op.Cite, 258-260

²² Ibid, 267-269

²³ Ibid, 201, 261

²⁴ Kleveman, L. (2004), *The New Great Game: Blood and Oil in Central Asia*, London. p. 76

²⁵ Isaacs R. (2016), *Geopolitics in Central Asia*, Presentation delivered on January 22 at CERIS Brussels.

“To me, I confess they are pieces on a chessboard upon which is being played out a game for the domination of the world.”²⁶

Situation prevailing across Eurasia presents strategic location that influence this world and its geostrategic and geo-economic significance affects the international level. The spectacular thrill of central Asia's and its indivisibility of relations from those in the neighbouring regions, psychologically involved world's superpower (US) and two great world powers (Russia and China) on rival relations. The interest of these great powers in Central Asia is defined by geostrategic and geo-economic relations in Central Asia. They concentrate on economic values of the region since the region, together with the Caspian Sea, contains vast oil and gas fields.²⁷ It is observed that situation between great players was war like without its announcement so as to achieve objectives having significance for economic and strategic location. As published by Mackinder in his paper *The Geographical Pivot of History* in 1904 in which he explained significance of the region through a map known as the map of Mackinder's pivot.²⁸

After the disintegration of USSR the philosophy of warfare in Afghanistan is redrafted according to new strategy. All international contenders from Alexander the great who struggled there and attempts by British, Russia and Soviet Union failed miserably and the situation forced Milton Bearden to call it “The Graveyard of Empires”²⁹ In this regard they change the war policies in order to have hold on the Afghan soil so as to achieve economic control of the area. For this purpose US used its air force, earlier spying by British and military offence and communist card by USSR to dominate on the region but all their efforts failed and the situation forced them to withdraw from the region without achieving anything except loss of life from both sides. According to Jim Nicole that, some policymakers and academics who were much worried about US presence in CIS .They contended that US has more hidden interests in central Asia than its counter terrorism policy in Afghanistan. It is all observed after US narrowed its relation with its allies and develop direct contacts with central Asia states. It is clear US accumulation in the region was observed to count down the Russian influence in the region. Erstwhile to 9/11, Russia tried to pre-set its strength and interests in the region so as to melt down the growth of

²⁶ Verrier, Anthony, Francis (1991), *Young Husband and the Great Game*, Jonathan Cape, London.....

²⁷ Petar Kurecic (2010), *The New Great Game: Rivalry of Geostrategies and Geoeconomies in Central Asia*, Hrvatski Geografski Glasnik, 72/1, 21 – 48

²⁸ Mackinder, H. J. (1904), *The Geographical Pivot of History*, *The Geographical Journal*, 24/4, 435.

²⁹ Craig D. Wills (2006), *US Air Power, Afghanistan and the Future of warfare: An Alternative View*, Air University press, Alabama, 35

U.S. and other influence in the region.³⁰ After 9/11, US has intentions to stay in Afghanistan in order to build its influence in the region which is perceived when Defense Secretary Donald Rumsfeld visited the region in December 2001 and April-May 2002. During his August 2002 visit, Commander Tommy Franks stated that the U.S. military presence would continue in Afghanistan and Central Asia and that military-to-military impasse with regional states will help to increase interests for regional states as well as US.³¹

It is observed that due to this great game primarily people of Afghanistan, suffered a lot whose lives were affected and their prospects for the future destroyed.³² In the great game design Afghanistan became a bone of contention and Afghan catastrophe is overshadowed by interests of all major players. All players are wrestling for maximum benefits which resulted in no solution of the problem which effects life of Afghan people. As long as foreign intervention continues both inside and outside Afghanistan, there is little chance for national reconciliation and resolution of the crisis within the country.³³

According to Fukuyama, “The Taciturn Conflict amongst the USSR and USA came to end after the disintegration of Soviet Union and Warsaw pact (military alliance of six countries) ended in 1991 with the withdrawal of Russian forces. This was considered by Francis Fukuyama, as the “End of History” and declared the victory of liberal democratic forces or the US dominance over the rest of the world and considered US as the main political power in the world and end of power politics.³⁴ Since the disintegration of the USSR, Caspian region became hub of the power confrontation which gave rise to new great game in the region and has been transmogrified into the combat zone for the world’s leading countries because of its vast hydrocarbon resources and its strategic location in the Eurasia. With reference to the significance of the region Dick Cheney, the former vice president of the Bush administration openly declared it during his speech to oil industries in Washington, D.C. in 1998, “I cannot think of a time when we have had region emerge as suddenly to become as strategically significant as the Caspian”.³⁵ The Western politicians declared the Caspian Sea region as “New Middle East” for its abundant oil and natural gas resources. The Strategic and geographical position of the

³⁰Jim Nicole (2003), Central Asia’s New States and Political Developments and implication for US Interests, Congress Research Services and The Library services, 6

³¹Ibid, 15

³²Nassim Javid (1992), Afghanistan: A Nation of Minorities, The Minority Rights Group, 5

³³Ibid, 38

³⁴Shamkhal Abilov, The “New Great Game” Over the Caspian Region: Russia, the USA, and China in the Same Melting Pot, Khazar Journal of Humanities and Social Sciences, 1

³⁵Kleveman, Lutz (2004), *The New Great Game: Blood and Oil in Central Asia* (New York, Grove, Press, 4.

Caspian region and holding copious oil and gas resources pencilled the attention of the regional and global players in order to build their pillories in manipulation of Caspian hydrocarbon.³⁶

Moreover scholars vary in their opinions about the regions geographical existence whether only five coastal states strictly make the region or other geographically linked neighbouring states too which have affinity with the region. Among those capricious opinions one is, it consists of vast territory on the borders of Europe and Asia famous with the name “Eurasian Pearl”³⁷, which includes two more regions of the former Soviet Union, Caucasus and Central Asia.³⁸ Other group of scholars consider the region consists of republics of central Asia, South Caucasus along with Pakistan and Afghanistan.³⁹

After the fall of USSR the last three decades US has been one of the strong players in the new great game in the region. But the concept changed after US battle with Taliban and its regional contenders discouraged US badly in the region and its long battle with Taliban forced US to share table with whom they called harbourers of terrorism. US apparently came with a thought to wipe-out militancy in the region and announced to play active role in the political and economic affairs of the Caspian region. Though it was pushing itself into the region and takes all efforts to avoid rivalry and prevent formation of any political allies that challenge its position. But US failed to do so as all regional players Russia, China and Iran are coming very close to entrap US in Afghanistan. In this regard, Fouskas and Bulent defined the US policy toward the region as follows:

“Declaring itself a sole global power to prevent regional cooperation among the Caspian neighbours, US is trying to influence politico-economics of the region. The vital objective of US is to create a novel range of impact to dominate on the politico-economic sphere of the region and to develop a strong security network in order to eradicate the powers which acts as threat to its interests. For this purpose US is using its military strength to reinforce and inflate Washington’s political and economic power. The anti-terrorist drive launched by US is actually an agenda to control resources of the Eurasia and to show its military strength against local opponents along with main regional players like China and

³⁶Kumar, Pankaj (2009), “The Unrealized Dream of Caspian Oil”, *International Politics*, Vol.2, No. 4, Summer& Autumn, 9.

³⁷Zeinolabedin, Y., et al. (2009), “Geopolitics and Environmental Issues in the Caspian Sea”, *Caspian Journal of Environmental Sciences*, Vol. 7, No. 2, 116.

³⁸Zeinolabedin, Y., et al. (Spring 2011), “The Geopolitics of Energy in the Caspian Basin”, *International Journal of Environmental Research*, Vol. 5, No. 2, 504.

³⁹Sasley, Brent (2004), “The Intersection of Geography and Resources: Geopolitics in the Caspian Sea Basin”, in Tchantouridze, Lasha, ed., *Geopolitics: Global Problems and Regional Concerns* (Winnipeg: Centre for Defence and Security Studies, University of Manitoba, 194.

Russia”.⁴⁰ The war against terror is a false notion propagated by US but its main objective is to tighten the nook on the region to achieve national interests. US is observing a change of Eurasia as per its national interests and devise its policies accordingly. While quoting Graham E. Fuller, James Lawson says that, “This change was and is still studied by the United States government because of national interests in the area, which specifically include natural resource extraction, stability in resource transportation, and a new political and military influence resulting from a new juxtaposing with China, Russia and the Middle East.”⁴¹

In order to restrict and to create an obstacle for US dominance over the Eurasia or Caspian region, Russia from 1990 till date is always using its strategic position to maintain its influence and to keep US at bay. Russia is using pipeline politics to control the region. In 1993 and 1994, in an attempt to garner control of Ukraine's energy infrastructure and Black Sea fleet, Russia reduced gas supplies. Same tactics was applied in 2004 against Belarus, Poland and Lithuania. Russia illegally cut Kazakh oil from reaching Lithuania's Mazheikiu Nafta refinery so that it will not sell oil to non-Russian companies. Due to ongoing Russian-Ukrainian conflict, Russia in January 2006, used pipeline control in a stab to politically influence the Ukraine.⁴²

From 2005 Russia was putting its efforts to thrust the CSTO to build more sophisticated military strength. On 22-24 June 2005 the member states decided to build a network of the military options for regional peace and security. In this regard the resolution was passed to develop a combined air defence system and rapid deployment forces. To develop a strong bond for security purposes a commission for military-economic cooperation of the Organization was initiated, in order to set-out cooperation between military industries of member states.⁴³

New developments in the region to re-evaluate the security concerns in the Caspian region which was vulnerable to religious and regional card through US intervention and its allies. For this purpose Russia build an exclusive zone over CIS's in order to give impression of being a strong region contender. The Caspian region due to its attraction to

⁴⁰Fouskas, & Bulent (October 2005), *The New American Imperialism: Bush's War on Terror and Blood for Oil*, USA, Praeger, 29.

⁴¹ Graham E. Fuller (1992), *Central Asia: The New Geopolitics*, Santa Monica, CA.: RAND, v-vii.

⁴² Kevin Smith, (2006) "Defuse Russia's Energy Weapon," *International Herald Tribune*, (16 January) (New York, <http://www.iht.com/articles/2006/01/16/opinion/edsmith.php> (accessed on 6/10/2015)

⁴³Kaczmarek, Marcin (2006), "Russia Creates a New Security System to Replace the CIS", *EURASIA.org*, 10 January; (<http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/pp011106.shtml>). Accessed on 15 August 2017.

religious groups from across the globe particularly serves as breeding zone to extremists from Middle East and Afghanistan.⁴⁴

After 9/11 the security concern increased much when US got militarily involved in this region. In this concern Russia got involved with its full strength to counter the interests of US and declared the formation of 11000 strong Rapid Reaction Force to bring them in action at the time of need if its sovereignty or sovereignty of any member organization is threatened.⁴⁵ To counter any external threat The Shanghai Cooperation Organization re-appeared as “Shanghai Five” of China, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Russia, and Tajikistan in 1996 to solve all disputes internally and make a bond of tight security. The basic aim of the SCO is security of the region in order to fight the common enemy US and terrorism including organized crimes, extremism, and illegal drug trafficking and weapons trade⁴⁶.

In central Asian region new players of the region are trying to be part of the great game in the region. Among those Iran, Turkey, Saudi Arabia, and Pakistan are very crucial because of their affinity to the region through religious card and closeness or border sharing with these states. The role in the region involves military, economics and political alliances are likely to determine future of Muslim Central Asia. The involvement of these regional powers also means to bring into the regional arena their respective strategic priorities, which are not of great significance but would influence the future dynamics of the great game itself. For instance, the rivalry between regional neighbours will influence some central Asian states to take side either of them. At the same time China is progressing very fast in technology and will change the cards of the great game in the region. China is proceeding through economic strength to influence the regional players and make strong economic ties with the central Asian States. In this regard they have to maintain good relation Pakistan and to have influence on Afghan groups which are very crucial for achieving economic benefits of the region. The Iranian card has importance in the region being a strong religious country though the elite class in the region is not religious but communist turned democrats. Instead the popular voice may result in the implementation of religion and they are mostly anti secular card. The central Asian states are trying to be independent from economic point of view⁴⁷ and to

⁴⁴ Labben, Mazen (2009), “The Struggle for the Heartland: Hybrid Geopolitics in the Transcaspian”, *Geopolitics*, Vol. 14, No. 1, 13.

⁴⁵ Smith, Jeff M. (2009), “The Great Game, Round Three”, *The Journal of International Security Affairs*, No, 17, Fall; (<http://www.securityaffairs.org/issues/2009/17/smith.php>). Accessed on 1 August 2018.

⁴⁶ (Strachota, Krzysztof (2002), “Russian Policy in the Caucasus and Central Asia”, in Bugajski, Janusz ed., *Toward an Understanding of Russia; New European Perspectives* (New York, the Council on Foreign Relations, 119

⁴⁷ Martha Olcott (Spring 1992), “Central Asides Post-Empire Politics,” *Orbis*, 253-268.

utilize their own raw resources in their countries instead of supplying them to any outsider.

Before 1989 USSR was dominant on these states, militarily, politically and more than this ideologically and supply all raw material to Russian companies. In this great game design these state too are trying to dominate over one another and their border disputes have shattered their economy and existence. Traditionally the region is called as a shatter-belt between rival regional players like Russia and Persia, Russia and China, or Russia and US allies.

The greatest need for tile Muslim Central Asian states is to acquire economic self-sufficiency, which has several characteristics. The Economic Cooperation Organization (ECO) has come to be an imperative to develop the economy of the regional states. For this purpose they are trying to seek arrangements for industrialization and joint ventures with Western countries too. Earlier Central Asia was also a primary source of natural gas and its reservoirs fulfil 40 % of the European and half of the Soviet Union's gas demands.⁴⁸ Important source for natural gas is Turkmenistan which produced 84.7 billion cubic meters of gas annually and held 70 percent of "all Central Asian reserves."⁴⁹

Now among the regional players Saudi Iranian rivalry is more important. Iran has advantage of being close to the region and sharing borders with some central Asian states. Politically Iran more liberal and cannot challenge the regional heads authority but Shia country its influence on the public sphere is very weak and is a very weak card for them. Instead Saudi Arabia being centre of Muslim faith and predominantly Sunni have great affinity with the regional people but their political structure is very conservative and conservative in nature can be an obstacle for them to influence the region. One more thing is observed both the rivals have affinity with the two rival powers USA and Russia. Iran more close to Russia while as Saudi Arabia is completely dependent on the US for technology and security.

In the region after 9/11 Russia is playing its regional card while central Asian states are trying to achieve military and economic stability. In this regard Russia is perusing to make close ties with these states. It is observed in 2005 at Shanghai Cooperation Organization (SCO) summit where the heads of state of Russia, China, and most Central Asian countries called on the US and its allies to set out a schedule for their military departure from the region. The declaration of the summit forced General Richard Myers, then-chairman of the U.S. Joint Chiefs of Staff, to blame Moscow and Beijing for

⁴⁸ Rust'un Achmedow mid Jttri Sljussarew (1989), *Energiewirtschaft*, Moscow: APN Verlag, 43-44

⁴⁹ Ibid, 40-43

controlling their smaller neighbours.⁵⁰ While US in due course succeeded to get permission to use the military facilities and airspace for operation against Taliban in Afghanistan, but on the other side it indicated the rebirth of the “new great game” among the major external as well as internal players in the region.⁵¹

Moreover Russia being immediate neighbour and only option for Russian state to build its ties strongly to secure its interests which it lost in Middle East due to overthrow of it allied rulers, Saddam Hussain in Iraq, Colonel Kaddafi In Libya and Now Bashir in Syria. In such circumstances Russian is trying to build its military presence in almost in all the CIS to safeguard its interests.

The chief architects of Russian foreign policy know fully, how to develop its relation for regional dominance. According to M.E. Ahrari that:

“The security of their country is inextricably linked with political developments in the near abroad. In order to emerge as a great power, Russia must concentrate on building close ties with these states. Moscow must focus on sustaining the extant economic ties with the former members of the USSR and creating new ones (of course, it is no secret that an important objective underlying these economic relationships is to sustain the dependency of these countries on Russia). Russia must insist that the former Soviet states should not only retain but strengthen security arrangements with Moscow. It is also well-known that the main purpose of these arrangements is to make sure that these states do not develop security relations with Muslim states of the Middle East, or with other states of the far abroad.”⁵²

Conclusion

The multifarious relations between the great and regional powers having interests in Central Asia work against tide of development instead revived great game. The war against terrorism by US and allies is observe by regional contenders as interference in the region and engaging for cold war. This resulted also to provide another major reason discontinuities in Central Asia’s future development. The major historical forces that could affect U.S. interests in the region are necessarily lying there. The probability of major discontinuities resulting from these complexities, underscored by the swift collapse of the U.S.-Uzbek alliance. Same as the alliance between Russian communist aid

⁵⁰ Ann Scott Tyson (2005), “Russia and China Bullying Central Asia, U.S. Says,” *Washington Post*, July 15, 19

⁵¹ Adam Wolfe (2005), “The ‘Great Game’ Heats Up in Central Asia,” August 3, <http://www.pinnr.com/report>. Retrieved on 1/7/2018

⁵² M.E. Ahrari (Summer 1994), “Moscow mad the Middle East: The Future of Strategic Relationships,” *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* XVII, 11o. 4 1-19.

to Afghan communist but over sighted the role of religion which had major repercussion on the people of the region. In the great game design, people in Afghanistan and in neighbouring states are worst hit and resulted in major loss of life. History is witness great game always resulted in defeat and failed to achieve its objectives what so ever of any power. But loss of property and life in the region particularly in Afghanistan and then in central Asian states and Pakistan is always ignored by the major players for economic benefits. The major powers preferred resource over life which impossibly people of the region will forget. The fact that Central Asia does represent the most important geographic region for any external power Instead to work for its development they applied cold or direct war upon the region. To achieve objectives Russia, China, and the United States along with regional contenders have to build strong and trustworthy cooperation in the region. Although each country has extensive goals in Central Asia, the resources that are available in the region to pursue them. With the proviso that their general relations remain confrontational, no single power can achieve its objectives or take benefit from abundant natural gas and petroleum resources otherwise Central Asia region will be disrupted and may result in further loss of life. Moreover such situation would add to poverty of the region and may result in extremism which will engulf whole region even the major powers.

Bibliography

- Adam Wolfe (2005), "The 'Great Game' Heats Up in Central Asia," August 3, <http://www.pinr.com/report>. Retrieved on 1/7/2018
- Ahmad Rashid (1998), *Taliban, Islam oil and New Great Game in Central Asia*, I.B. Tauris, Publishers, London, pp.11-13
- Amin Saikal (2004), *Modern Afghanistan: A History of Struggle and Survival*, I.B.Tauris & Co Ltd, New York, 127, 165
- Ann Scott Tyson (2005), "Russia and China Bullying Central Asia, U.S. Says," *Washington Post*, July 15, 19
- Craig D. Wills (2006), *US Air Power, Afghanistan and the Future of warfare: An Alternative View*, Air University press, Alabama, 35
- Demetrius C. Boulger, *England and Russia in Central Asia*, vol. 2, i, ii, 172,185, 229.
- Fatima, Q. (2012). *The United States Approach Towards South Asia in Changing Geopolitical Environment (1990-2000)*. Islamabad: Higher Education Commission; Fatima and Sumera (July - December 2014), *New Great Game: Players, Interests, Strategies and Central Asia*. *South Asian Studies, A Research Journal of South Asian Studies Vol. 29, No.2, 623-652*

- Fouskas, & Bulent (October 2005), *The New American Imperialism: Bush's War on Terror and Blood for Oil*, USA, Praeger, 29.
- Fromkin D (1980), Great Game in Asia. *Foreign Affairs* 58(4): 936-951.
- G. J. Alder (1879), *British India's Northern Frontier* (1963), pp. xi-xii; David Gillard, *The Struggle for Asia 1828-1914* (1977), pp. 1-5
- Graham E. Fuller (1992), *Central Asia: The New Geopolitics*, Santa Monica, CA.: RAND, v-vii.
- H. W. C. Davis (1920), *History of the Blockade: Emergency Departments*, 55-76; Karl E. Meyer and Shareen Blair Bryssac (1999), *Tournament of Shadows: the Great Game and the Race for Empire in Central Asia* (Washington, DC, 20-40
- Heartland Geopolitics and the Case of Uzbekistan*, E-note, Foreign Policy Research Institute, <http://www.fpri.org/enotes/20040125.seiple.mackinderuzbekistan.html>
- Hopkirk P (2002), The Great Game revisited? *Asian Affairs* 33(1): Part I. 61
- Isaacs R. (2016), *Geopolitics in Central Asia*, Presentation delivered on January 22 at CERIS Brussels.
- J. W. Kaye (1857), *History of the War in Afghanistan*, rev. ed., vols. 3 77
- Jim Nicole (2003), *Central Asia's New States and Political Developments and implication for US Interests*, Congress Research Services and The Library services, 6
- Kaczmarek, Marcin (2006), "Russia Creates a New Security System to Replace the CIS", *EURASIA.org*, 10 January; (<http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/pp011106.shtml>). Accessed on 15 August 2017.
- Kelly D (2000), End of the Great Game: British intervention in Russia's Southern Borderlands and the Soviet response. *The Journal of Slavic Military Studies* 13(4): 84-100.
- Kevin Smith, (2006) "Defuse Russia's Energy Weapon," *International Herald Tribune*, (16 January) (New York, <http://www.ihrt.com/articles/2006/01/16/opinion/edsmith.php> (accessed on 6/10/2015)
- Kleveman, L. (2004), *The New Great Game: Blood and Oil in Central Asia*, London. p. 76
- Kleveman, Lutz (2004), *The New Great Game: Blood and Oil in Central Asia* (New York, Grove, Press, 4.
- Kumar, Pankaj (2009), "The Unrealized Dream of Caspian Oil", *International Politics*, Vol.2, No. 4, Summer & Autumn, 9.
- Labben, Mazen (2009), "The Struggle for the Heartland: Hybrid Geopolitics in the Transcaspian", *Geopolitics*, Vol. 14, No. 1, 13.
- Lansford T (2002), The Great Game renewed? US - Russian rivalry in the arms trade of South Asia. *Security Dialogue* 33(2): 127-140.
- M.E. Ahrari (Summer 1994), "Moscow mad the Middle East: The Future of Strategic Relationships," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* XVII, 110. 4 1-19.

- Mackinder, H. J. (1904), The Geographical Pivot of History, The Geographical Journal, 24/4, 435.
- Mackinder, H. J. (1962), *The Geographical Pivot of History in Democratic Ideals and Reality*. New York: Norton and Company, 261
- Martha Olcott (Spring 1992), "Central Asides Post-Empire Politics," *Orbis*, 253-268.
- Nassim Javid (1992), Afghanistan: A Nation of Minorities, The Minority Rights Group, 5
- Petar Kurecic (2010), The New Great Game: Rivalry of Geostrategies and Geoeconomies in Central Asia, *Hrvatski Geografski Glasnik*, 72/1, 21 – 48
- Peter Hopkrik (1990), The Great Game, on Secret Service in High Asia, John Murray (Publishers) London, p.75
- Peter L. Roudik (2007), The History of Central Asian Republics, Greenwood Press, London, 59
- Rust, 'un Achmedow mid Jttri Sljussarew (1989), *Energiewirtschaft*, Moscow: APN Verlag, 43-44
- Sasley, Brent (2004), "The Intersection of Geography and Resources: Geopolitics in the Caspian Sea Basin", in Tchantouridze, Lasha, ed., *Geopolitics: Global Problems and Regional Concerns* (Winnipeg: Centre for Defence and Security Studies, University of Manitoba, 194.
- Scott, M. Alcenat W. (2008), *Revisiting the Pivot: The influence of Heartland Theory in Great Power Politics*, Macalster College. Retrieved from:<https://www.creighton.edu/fileadmin/user/CCAS/departments/PoliticalScience/MVJ/docs/The-Pivot-AlcenatandScottpdf>
- Shamkhal Abilov, The "New Great Game" Over the Caspian Region: Russia, the USA, and China in the Same Melting Pot, *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 1
- Smith, Jeff M. (2009), "The Great Game, Round Three", *The Journal of International Security Affairs*, No, 17, Fall; (<http://www.securityaffairs.org/issues/2009/17/smith.php>). Accessed on 1 August 2018.
- Strachota, Krzysztof (2002), "Russian Policy in the Caucasus and Central Asia", in Bugajski, Janusz ed., *Toward an Understanding of Russia; New European Perspectives* (New York, the Council on Foreign Relations, 119
- Verrier, Anthony, *Francis* (1991), *Young Husband and the Great Game*, Jonathan Cape, London.....
- Zeinolabedin, Y., et al. (2009), "Geopolitics and Environmental Issues in the Caspian Sea", *Caspian Journal of Environmental Sciences*, Vol. 7, No. 2, 116.
- Zeinolabedin, Y., et al. (Spring 2011), "The Geopolitics of Energy in the Caspian Basin", *International Journal of Environmental Research*, Vol. 5, No. 2, 504.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 188-211/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 188-211

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE ZÜHD DÖNEMİNDE BASRA VE HORASANLI ZAHİD/SUFİLERİN KESB VE TEVEKKÜL ANLAYIŞI

Sezai Küçük

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Sakarya
Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Sakarya/Turkey
skucuk@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0126-2005

Zahit Enes ÇAKAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya
Graduate Student, Sakarya University, Sakarya/Turkey
zahit.cakar1@ogr.sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2340-0977

Öz

Tasavvuf tarihinin ilk dönemi olarak nitelenen zühd dönemi Kur'an ve Sünnetten hareketle ortaya çıkmış bir zaman dilimi olarak kabul edilir. Bu dönem tasavvufun temellerinin atıldığı bir dönem olması sebebiyle birçok tasavvufi konunun ele alınışı açısından da önemlidir. Bu dönemde zahid/sufilerin mühim meşgalelerinden biri de kesb ve tevekkül anlayışı olmuştur. Bu anlayış o dönemde oluşan mekteplerde farklı cepheleriyle ele alınıp tartışıldığı gibi özellikle Basra ve Horasan mektebi mensubu zahid/sufilerce de üzerinde durulmuştur. Bu hususta zühdün gereği olarak aşırı yorumlar ortaya çıktığı gibi, Basra ve Horasanlı zahidlerde olduğu gibi başkasına muhtaç olmamak için bir meslek sahibi olup dünya rızık kazanmanın (kesb) tevekküle engel olmadığı gibi elde edilen dünyalığa bağlanmanın da tevekkülü ortadan kaldıracığı yorumları yapılmıştır.

Bu makalede Basra ve Horasan zühd mekteplerinde bu iki kavramın nasıl anlaşılıp yorumlandığı üzerinde durulacaktır. Buradan hareketle de zâhidler tarafından kesb ve tevekkül hususunda genel tavrın nasıl olduğuna ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Kesb, Tevekkül.

UNDERSTANDING OF KASB AND TAWAKKUL OF THE BASRA AND KHORASANIAN ZAHİD/SUFİS IN ZUHD PERİOD

Abstract

The zuhd period, which is considered as the first period of sufism history, is a period of time that emerged that take its source from the Qur'an and Sunnah. This period, because a period of lay the foundations of sufism, is important from the point of the handling of many sufi issues. One of the important occupations of zahid/sufis in this period also was the understanding of kasb and tawakkul. This understanding which discussed with different fronts in the schools that occurred at the time, have concentrated on especially in the Basra and Khorasan school members who be zahid/sufis. In this regard, as a requirement of zühdün extreme comments emerged, as with the zahids of Basra and Khorasan, having a profession to do not be in need of anyone else and gaining

world sustenance (kasb) does not interfere with tawakkul, some like comments had been made that attachment to the worldhood gain will also eliminate tawakkul. This article will concentrate on how these two concepts are understood and interpreted in Basra and Khorasan zuhd schools. By this way, it will be tried to reach the general attitude of the zahids regarding the issue of kasb and tawakkul.

Key Words: Tasawwuf, Zuhd, Kasb, Tawakkul.

Atıf / Cite as: Küçük, Sami-Çakar, Zahit Enes. “Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid Sufilerin Kasb ve Tevekkül Anlayışı”. *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 188-211.

Giriş

Tasavvuf Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünnetinden ortaya çıkmış bir ilimdir.¹ Diğer dinî ilimler gibi tasavvuf da tarihi süreç içinde çeşitli dönemlerden geçmiştir. Tasavvufun bu dönemlerinden biri; hicri birinci ve ikinci asrı kapsayan süreçtir ki, bu süreç zühd dönemi olarak adlandırılmaktadır.² Sözlük anlamı olarak az olan şey,³ bir şeye meyli terk etmek,⁴ yüz çevirmek⁵ ve rağbet etmemek⁶ gibi anlamlara gelen zühd kavramı sûfler tarafından genel olarak kişinin nefsinin Allah dışındaki her şeye rağbet ve muhabbetten alı koyması ve tam anlamıyla Allah’a yönlendirmesi anlamında kullanılmaktadır.⁷

Zâhidler için ideal bir hayat tarzı olarak ortaya konulan zühd hayatının ana kaynağı sûflere göre Kur’an-ı Kerîm⁸ ve Hz. Peygamber’in sünnetidir.⁹ İlerleyen yıllarda ise Hz.

¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’ - İslam Tasavvufu*, trc. H. Kâmil Yılmaz, Ankara: Altınoluk Yay., 1996, s. 9, 14-19; Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2016, s. 53-56; Şehâbeddin Sühreverdî, *‘Avârifü’l-ma’ârif Tasavvufun Esasları*, trc., H. Kâmil Yılmaz ve diğerleri., İstanbul: Vefa Yay., 1989, s. 5-16; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti - Şifâu’s-Sâil*, haz., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1997, s. 291-296.

² Serrâc, *el-Lüma’*, s. 16; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yay., 2015, s. 55-56; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi, 2016, s. 15; Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2008, s. 74-75. İlk dönem sûflerinin zühd anlayışları hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Mustafa Yıldırım, *İlk Dönem Zahidleri ve Zühd Anlayışları (Sahabe dönemi, Hicri I. ve II. Asır)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017, s. 51.

³ Râgıb el-İsfahânî, “z-h-d”, *el-Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay., 2012, s. 463.

⁴ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, “zühd”, et-Ta’rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yay., 1997, s. 118

⁵ Abdürrezzâk Kâşânî, “Zühd”, *İstîlâhâtü’s-süfîyye*, tahk. Assem İbrahim el-Kayyali, Lübnan-Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiye, 1433/2012, s. 103-104; Ethem Cebecioğlu, “Zühd”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto, 2014, s. 550.

⁶ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “zühd”, *Lisân’ül-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1990, c. 3, s. 196-198; Süleyman Uludağ, “Züht”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yay., 2012, s. 397.

⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 156-157; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yay., 2008, s. 293; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 45; Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2013, c. 44, s. 530-533.

⁸ El-Kasas, 28/60; el-Ankebut, 29/64; et-Taha, 20/131; el-A’la, 87/16/17; ed-Duha, 93/4; en-Naziat, 79/37-39; el-Bakara, 2/86; al-i İmran, 3/14.

⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 1; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 15-20.

Peygamber ve ashabın yaşantısına duyulan özlem, fetihlerle beraber gelen zenginlikle birlikte dünyaya olan meylin artması ve müslümanlar arası çekişme ve savaşların baş göstermesi gibi etkenler de insanların zühd yöneltmelerinde kısmen etkisi bulursa da zühdün bir tepki hareketi olarak var olduğu iddiası için yetersiz sayılmaktadır.¹⁰

Zâhidler Kur'an ve sünnetin yönlendirmesiyle zühd hayatının kurallarına uyarak Allah'a yaklaşmaya gayret göstermişlerdir. Fakat zühd bakışlarındaki farklılıklardan dolayı bu ideal hayat ile kişinin günlük yaşantısı arasında bağ kurmak kimi zaman zâhidler için problem teşkil etmiştir. Çünkü bazı durumlarda zühdü ön plana çıkartmanın sonucunda sosyal hayattan uzaklaşma, dünyayı terk ve uzlete çekilme gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Bu da kişinin günlük hayattaki meşgalesini terk etmesi yani kesbi ve sebeplere başvurmayı bırakması ve toplumdaki uzaklaşması anlamına gelmiştir. Bu tarz zühd anlayışı; kesb-tevekkül ilişkisinin nasıl anlaşılacağı, sebeplere başvurmak ve tevekküle mani midir ve kesb olmaksızın tevekkül sahih bir hareket midir gibi sorunları gündeme getirmiştir. Biz bu sorulara Basra ve Horasan mektebi mensubu zahidlerin hayat hikayeleri içinde nakledilen kesb-tevekkül yaklaşımlarını irdeleyerek cevap bulmaya çalıştık. Bu konuyu irdelerken bir makale sınırlılığı içinde tüm zühd dönemi mutasavvıflarını ele almak zaten mümkün olmayacağı için Basra ve Horasan zahidlerinden yine makale sınırlılığını göz önünde bulundurarak önemli temsilciler üzerinden konuyu değerlendirmeye çalıştık.

1. Basra Mektebinde Kesb-Tevekkül

Basra kelam, fıkıh, hadis, tarih, Arap dili ve edebiyatı alanlarında pek çok eserin kaleme alındığı bir ilim ve kültür şehridir. Basra ilim sahasında öne çıkan bir mektep olmasının yanı sıra kendine has hüznün ve aşk temelli zühd anlayışıyla da zühd mektepleri arasında ayrı bir halka olarak zikredilmektedir.¹¹ Bu mektepte Hasan-ı Basrî ve Rabia el-Adeviyye öncülüğünde yetişmiş tasavvuf tarihinin önemli simalarından zahidler mevcuttur.¹² Biz burada bu mektebe mensub kabul edilen Dört önemli sima üzerinde duracağız ve onların Kesb ve tevekkül ile ilgili tutum ve düşüncelerini nakledeceğiz. Bu da Basra mektebinin kesb ve tevekkül ile ilgili anlayışını yansıtmaya kifayet eder kanaatindeyiz.

1.1 Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)

Zâhidlerin yanlış algılayış ve yönelimlerinin önüne geçmeye gayret eden ve onlar için sahih bir zemin hazırlamaya çalışan isimlerden birisi dünya ve ahiret hakkındaki görüşleriyle zâhid ve sufilerin kendisini örnek aldığı Hasan-ı Basrî'dir. Basra zühd

¹⁰ Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, trc., Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017, s. 182; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc., Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., 2015, s. 62-70; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* s. 25; Ahmet Cihad Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, Ankara: Otto, 2017, s. 25; Kadir Özköse, "Zühd ve Süfîlerin Zühd Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. 6, sayı: 1, s. 175-194.

¹¹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 30.

¹² H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 10. Baskı, s., 106-110.

mektebinin önderi¹³ kabul edilen Hasan-ı Basrî, sûfîler tarafından imam sayılmakta ve ilim ve tasavvufteki büyüklüğüyle övülmektedir.¹⁴

Hasan-ı Basrî zühdü dünyaya karşı zahidce tavır, dünyalık için çalışanlara karşı buğz ve dünyalıklardan nefret etmek şeklinde tanımlamıştır.¹⁵ Kulun Allah'a yaklaşması için de dinde derin bir anlayış sahibi olmasının ardından zühd sahibi olmasını şart koşturmuştur.¹⁶ Onun bu anlayışının temelinde dünyanın fani¹⁷ olduğunun idraki yatmaktadır denilebilir. Çünkü insan ne kadar zenginlik ve rahata erişirse erişsin dünya hayatı az bir süre haricinde insana fayda sağlamayacaktır. Bu noktada denilebilir ki onun esas vurgulamak istediği nokta kulun dünyayı tek başına bir amaç olarak görmemesi gerektiğidir.¹⁸ Bu hususta kulun asıl amacı ahirettir fakat onu elde etmek için de dünyada alması gereken tedbirler bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî bundan dolayı kişinin ahiret hayatında rezil olmaması için aklını kullanmasını tavsiye etmiş¹⁹ ve dünyalık yarışında olanları ahiret için çalışmaya teşvik etmiştir.²⁰ Hasan-ı Basrî kulun bunları göz önünde bulundurarak heveslerinden vazgeçmesi, nefesine hoş gelmeyen işlerde sabır göstermesi²¹ ve kendine yetecek miktarda malla kanaat etmesi²² gerektiğinden söz etmiştir. Nitekim bu düşüncesinden hareketle ona göre kulun, ancak dünya ve içindekilerden yüz çevirdiği yani dünyaya karşı zâhid olduğu taktirde ahiretini kazanmış olacağını söylemek mümkündür.

Bununla birlikte Hasan-ı Basrî dünyadan tamamen uzaklaşma ve her şeyi bir kenara bırakıp kesbi terk etme düşüncesine de karşıdır. Çünkü denilebilir ki onun düşüncesine göre kul orta bir yol üzerinde olmalı yani ahireti için çalıştığı gibi dünyasını da ihmal etmemelidir.²³ Bu düşüncesini kendi eliyle rızkını kazanan kişileri taktir etmesinden anlamak mümkündür.²⁴ Yine o dünya ve ahiret hususunda kulun dengeli bir tutuma sahip olması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Helal kazanan, tutumlu harcayan, fakirlik ve ihtiyaç günü için önden gönderen kimseye Allah merhamet etsin.”²⁵

¹³ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, c. 16, s. 291-293.

¹⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 66; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, trc., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2016, s. 152; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Mehmet Zahit Kotku, İstanbul: Seha Neşriyat, 1983, s. 19-26.

¹⁵ Ebü'l-Kasım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1991, s. 256.

¹⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 152; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 457.

¹⁷ İshak Doğan (edit.), *Zühd - Hasan-ı Basrî*, Konya: Hüner Yay., 2012, s. 35

¹⁸ Tahsin Görgün, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, c. 16, s. 293-301.

¹⁹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 25; Mehmet Kubat, “Kadere Dair İki Risâle”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c. 3, sayı: 1, s. 368-373; İshak Doğan, *Zühd*, s. 34.

²⁰ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 22; İshak Doğan, *Zühd*, s. 113.

²¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 152; İshak Doğan, *Zühd*, s. 99-100.

²² Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 24; İshak Doğan, *Zühd*, s. 27, 31.

²³ Hellmut Ritter, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, trc. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sayı: 3-4, 1954, s. 79-80; İshak Doğan, *Zühd*, s. 91

²⁴ İshak Doğan, *Zühd*, s. 106; Görgün, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 298.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, trc., Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yay., 2006, s. 813.

Bu noktada Hasan-ı Basrî'nin cömertlik anlayışının da kulun çalışıp çabalaması ve kimseye muhtaç olmaması üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o cömertliği kimseden bir beklenti içine girmemek olarak tanımlamakta ve aksi halde kulun başkasından beklenti içine girmesi durumunda alçak bir konuma düşeceğinden bahsetmektedir. Yine cömertliği başkasından bir şey istememek olarak da tanımlarken, kulun böyle bir davranış sergilemesinin neticesinde ise elindekileri de kaybedeceğinden söz etmektedir.²⁶ Buradan hareketle denilebilir ki Hasan-ı Basrî dilencilik ve başkasının elindekine tamah etme düşüncelerini reddederek kişinin kendi çabasıyla rızık kazanmasını savunmaktadır.

Hasan-ı Basrî'ye göre: “*En üstün ilim Allah'tan korkma ve tevekküldür.*”²⁷ Fakat onun tevekkül anlayışının rızık için kesbi ve sebepleri tamamen terk etmekle dünyadan kendini bütünüyle soyutlamak olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Nitekim yukarıda da bahsedildiği gibi onun düşüncesi kulun dünya ve ahiret dengesini kurması üzerinedir. Bundan dolayı kul için tevekkülün sebepleri yerine getirdikten yani ihtiyacı kadar mal elde ettikten sonra olacağını söylemektedir.²⁸ Fakat bu noktada kulların helalden kazandıklarını helale harcamalarına ve bu süreçte de kazandıklarına herhangi bir surette kalplerinin bağlanmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre kul için kazanma ve kaybetme durumlarının kalpte hiçbir etki uyandırmaması gerekmektedir. Bu noktada kulun kalbi her halükârda yani darlıkta da bollukta da Allah'a güvenmeli ve teslim olmalıdır.²⁹

Hasan-ı Basrî insanların aşırıya kaçarak bütün hareketlerini kadere bağlamalarına da eleştirmiştir. Bu noktada kulların yapması gerekenin ahiret hakkında tedbir almaları gerektiği gibi dünya hakkında da tedbir almaları ve sebeplere müracaat etmeleri gerektiğini idrak etmeleri olduğunu söylemektedir.³⁰ Fakat bunu yaparken insanlar daima kalplerinde bulunan Allah korkusuyla beraber tevekküllerini de korumalıdır. Ona göre kalbinde Allah'a itimadını muhafaza edemeyen bir insanı gündüzleri oruçla ve geceleri de namazla geçse kendisi için hiçbir fayda sağlamayacaktır.³¹

Kulun çalışıp çabalaması ve bunu yaparken de tevekkülünü muhafaza etmesinin gerekliliğine vurgu yapan Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinde bu iki hareketin birbirine zıt düşmediğini yukarıdaki bilgilerden hareketle söylemek mümkündür. Fakat bunun yanında yine de kendisine göre Allah için dünyaya yüz çeviren ve dünyalık elde etmekten

²⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 250; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 24; İshak Doğan, *Zühd*, s. 73.

²⁷ İshak Doğan, *Zühd*, s. 84.

²⁸ Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l Evliya ve-Tabakâtu'l-Asfiyâ*, trc., Hüseyin Yıldız ve diğerleri, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, c. 1, s. 568-569.

²⁹ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 1, s. 565-586; Ritter, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, s. 79.

³⁰ Ritter, “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, s. 79-80; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk Yay., 1990, s. 310; Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*, İstanbul: Çıra Yay., 2008; s. 162, 247-248.

³¹ İshak Doğan, *Zühd*, s. 84.

imtina eden kişinin daha üstün olduğunu söylemektedir. Bu kişilerin üstünlüklerinin sebebini de şu şekilde ifade etmiştir: “Öyle bir topluluk gördüm ki, helal mal edinmek isteselerdi edinebilir, zengin olabilirlerdi. Kendilerine, ‘Neden dünyadan nasibinizi almıyorsunuz?’ diye sorduklarında: ‘Biz kalbimizi bozmasından korktuğumuz için zengin olmak istemiyoruz diye cevap verirlerdi.’”³²

1.2. Habîb el-Acemî (ö. 130/747-48)

Basra'nın önde gelen zahidlerinden birisi olan Habîb el-Acemî sûfler tarafından himmeti yüce, kadri ulu ve mertebesi büyük birisi olarak nitelenmektedir. Hasan-ı Basrî'nin elinde tövbe etmiş³³ olan Habîb el-Acemî'nin kesb ve tevekkül hususundaki anlayışı da Hasan-ı Basrî'nin yukarıda ifade ettiği, Allah için dünyadan ve dünyalık elde etmekten kaçınan kişinin anlayışını yansıtmaktadır. Bunun için zühd hayatına yöneldikten sonra malının hepsini dağıtmış ve dünyadan yüz çevirip Allah'a ibadet ve taatle meşgul olmuştur. Çünkü onun düşüncesine göre Allah'ın rızası münafıklık olmayan bir kalpte bulunmaktadır. Münafıklığın da ikiyüzlülük olduğundan hareketle denilebilir ki ona göre kişi dünya ile Allah'a olan muhabbetini aynı anda kalbinde bulunduramayacağı için ya nifakı seçecektir ya da rızayı seçecektir.³⁴

Allah'ın rızası için kalbini dünyalıklardan temizleyen Habîb el-Acemî'nin düşüncesinde kesbin ibadete göre daha değersiz bir uğraş olduğu için terkedildiğini görmekteyiz. Bu noktada ailesine rızık götürme hususunda Allah'ın ibadetlerine karşılık olarak ona ikramda bulunduğu³⁵ nakli onun bu düşüncesini yansıtmaktadır. Yine onun ticareti neden terk ettin sorusuna karşılık olarak “çünkü kefil ve vekil (olan Allah) güvenilir bir zattır”³⁶ şeklindeki cevabından da kalbindeki nifakı gidermek için tevekkülünün kesbine galip geldiği sonucu çıkmaktadır.

Habîb el-Acemî'nin sebepler noktasında Allah'a olan itimadı da Hasan-ı Basrî ile aralarında geçen diyalogdan anlaşılmaktadır ki abdest alırken kürkünü yol üstünde bir yere bırakan Habib'in kürkünü Hasan-ı Basrî görmüş ve o gelene kadar kürkün yanında beklemiştir ve Habib gelince de ona kürkü sahihsiz olarak böyle bırakmasının yanlışlığından bahsederek bu hususta neye itimad ettiğini sorması üzerine Habib şu cevabı vermiştir: “Seni gözetlemek için gönderen kişiye inandım.”³⁷

Habîb el-Acemî'nin Allah'a itimat etmekle beraber sebepleri de yerine getirdiğini bu noktada söylemek mümkün gözükmektedir. Bunu en açık olarak Basra'da olan kıtlık zamanında veresiye yiyecek alıp insanlara dağıtmasından ve borçlarını ödemek içinde Allah'a tevekkül etmesinden anlamak mümkündür. Çünkü Allah Teala'nın her şeye kadir

³² İshak Doğan, *Zühd*, s. 26.

³³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 155; Erhan Yetik, “Habîb el-Acemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1996, c. 14, s. 370.

³⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 156; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 212, 217.

³⁵ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 212-213.

³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 311.

³⁷ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 214.

olduğunu çok iyi bilmekle beraber Habîb el-Acemî bir kese dikmiş ve onu yastığının altına koymuştur ve borçlular geldiğinde de keseyi dirhemlerle dolu bularak borçlarını buradan ödemiştir.³⁸ İşte bu noktada onun keseyi dirhemler için bir sebep olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Buradan hareketle de onun gönlünü herhangi bir şekilde dünyaya meylettirmeksizin sebeplere de başvurduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Habîb el-Acemî'nin şeriata gereklerini de yerine getirmekte titiz olduğunu Hücvîrî'nin onun hakkında 'şeriatta temkin sahibi' gibi ifadelerinden anlamak mümkündür. Nitekim şeriata titizlikle bağlı bulunan Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Hanbel ve İmâm Şâfî gibi ilim adamlarının onu reddetmenin aksine ona iltifat ederek methetmelerinden de bu husus açıkça anlaşılabilir.³⁹

1.3. Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce)

Hasan-ı Basrî'nin meclisinde tövbe etmiş zâhidlerin önde gelenlerinden birisi de sûfiler tarafından mütevekkil bir velî⁴⁰ olarak zikredilen Mâlik b. Dînâr'dır. Onun temel düşüncesi dünya ve içindekilerden uzaklaşma üzerine kuruludur. Bunun için dünyanın zevkleri olan yeme, içme ve mal mülk yığarak servet edinme yolunu terk ederek riyâzet ve mücâhede yolunu tercih etmiştir.⁴¹ Çünkü ona göre bu gibi durumlar insanın kalbinin katılaşmasına ve sonuçta da Allah'tan uzaklaşmasına sebep olacaktır.⁴²

Mâlik b. Dînâr dünyanın onu terk edenlerin peşinden koşacağını belirtmekle beraber Mushaf yazarak elinin emeğiyle geçinmeyi tercih etmiştir.⁴³ Bunun helal kazanç⁴⁴ olduğunu belirtirken aşırıya da kaçmayarak kişi için kendisine yetecek kadar rızık⁴⁵ ile idare etmesi gerektiğinin üzerinde durmuştur. Bu noktada kişilerin kazançlarının helal olduğu sürece istediklerini giyebileceklerini⁴⁶ söylemesiyle de onları dünya hususunda güçlerinin yetebileceği kadarla muhatap tutmaya çalıştığı söylenebilir.

Mâlik b. Dînâr'ın: "(Ey Rabbimiz!) Yalnız sana (ibâdet ve itaatle) kulluk eder ve (her hal ve ihtiyacımızda) ancak senden medet umar/yardım dileriz."⁴⁷ ayetini ele alırken "ancak senden yardım istiyorum diyorum ama onun bunun kapısına gidiyor, onlara teşekkür ediyorum"⁴⁸ şeklindeki yakınmasından hareketle onun kişinin kendi el emeğiyle çalışıp rızık kazanmasına verdiği önemi anlamak mümkündür. Çünkü her ne kadar kişi dünyalık

³⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 558.

³⁹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 214-216; Yetik, "Habîb el-Acemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 370.

⁴⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 66; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 27.

⁴¹ Mehmet Demirci, "Mâlik b. Dînâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, c. 27, s. 505.

⁴² Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 28-29.

⁴³ Demirci, "Mâlik b. Dînâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 505.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 843.

⁴⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 2, s. 215.

⁴⁶ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 2, s. 249.

⁴⁷ el-Fâtîha, 1/5.

⁴⁸ Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, trc., Süleyman Uludağ, yy.: Kabalıcı Yay., 2012, s. 84.

hususunda⁴⁹ elinde olmadan diğer insanlara muhtaç duruma düşse de bu durum onun için alçaltıcı bir hal olarak görülmüştür. Yine bu sözlerinden hareketle onun dilencilik ve başkasının elindekilere tamah etme gibi düşüncelere de karşı olduğunu söyleyebiliriz.

Mâlik b. Dînâr'ın dünyalıklardan uzaklaşmasının nedenlerinden birisi de onun nefsinin terbiye etme çabasıdır. Ona göre dünyanın lezzetleri geçicidir bu nedenle insan bunlara itibar etmemelidir.⁵⁰ Bu kanaatini hayatına da tatbik ederek nefsinin dünya lezzetlerinden uzak tutarak terbiye etmeye çalışmıştır. Nitekim bu hususta onun hakkında kırk yıl yaş hurma yememesiyle ilgili gelen rivayetler de bunu desteklemektedir.⁵¹

Mâlik b. Dînâr'ın bu şekilde hareket etmesinin altında yatan temel gaye ise Allah'tan gafil olmama düşüncesidir. Ona göre dünyaya dalan, kalbini onunla meşgul eden ve Allah ile muhabbetten uzak tutan bir kişinin kalbi körelir.⁵² Bunun neticesinde de kulun kalbini dünya sevgisi ve dünyalık endişesi kaplar.⁵³ Kul bu hale gelince de acizliğini ve Allah'a olan muhtacını unuttur.⁵⁴ İşte bundan dolayı Mâlik b. Dînâr dünya arzularına galebe çalmak hususunda hem kendisini hem insanları uyarmıştır.⁵⁵ Hatta uyurken ölmekten korktuğu için uyumaması⁵⁶ da Allah'tan gafil bir halde olmaktan sakınmasına örnek verilebilir.

Mâlik b. Dînâr'ın yeteri kadar helal kazançla yetinmekle birlikte dünyadan yüz çevirip Allah'a yönelme düşüncesinin bir tezahürü de yukarıda zikredilen fakr düşüncesinden kaynaklanan tevekküldür. Ona göre kul kalbini sadece Allah Teala'ya bağladığı taktirde Allah o kulun kalbini dünya sevgisinden alıkoyacak ve kendisine itimada yönlendirecektir.⁵⁷ Bunun neticesi olarak da kulun her işi yapmanın Allah olduğunun idrakine varacağını söylemektedir. Kulun bu hususta kurtuluşa ermesinin yolu olarak da işi yapana rıza göstermek olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Bu noktada o rızayı zühdden üstün ve son menzil olarak görmektedir.⁵⁹

Mâlik b. Dînâr kesb ve sebepleri yerine getirmekle beraber Allah'a tevekküle de dikkat çekmiş ve bu noktada Allah'ın hüsnüzan edenlere istediklerini vereceğini belirtmiştir.⁶⁰ Nitekim onun tevekkül düşüncesini yukarıda anlatılanlardan da anlamak mümkünse de kendisi hakkında Hücvârî'nin zikrettiklerinden anlamak kanaatimizce daha açık olacaktır. Onun naklettiğine göre bir gemi seyahati esnasında kaybolan bir mücevherden Malik

⁴⁹ Önder Tonbul, *İlk Dönem Sûfilerine Göre Tevekkül Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017, s. 30.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 249.

⁵¹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 28.

⁵² Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, s. 637.

⁵³ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 28-29.

⁵⁴ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, s. 667.

⁵⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 282.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 577.

⁵⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 2, s. 221.

⁵⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 85.

⁵⁹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 28.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 273.

sorumlu tutulmuş ve bunun neticesinde ise dua niyetiyle başını semaya kaldırdıktan sonra balıklar ona mücevherleri getirmiştir.⁶¹ Mâlik b. Dînâr'ın burada semaya başını kaldırıp dua etmesi onun sebeplere başvurmasını göstermektedir ki bu noktada dua da çalışıp çabalama gibi bir sebep sayılmaktadır.⁶² Mâlik b. Dînâr'ın duası ve Allah'a olan itimadının neticesinde balıkların da ona mücevherleri getirmesi onun tevekkülünün sıhhatine işaret etmektedir. Nitekim onun bu şekilde hareket etmesi Allah'ı tanınmasının neticesidir.⁶³ Netice olarak Mâlik b. Dînâr kesb ile beraber her şeyin tasarrufunun Allah'ın elinde olduğu bilmiş ve O'na tevekkül etmiştir.

1.4. Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801)

Künyesi Ümmü'l-hayr olan Râbia el-Adeviyye Basra'da zühd hayatının öncü isimlerindedir. Tasavvuf tarihinde onu diğer zâhidlerden ayıran husus zühd anlayışındaki farklılıktır. Onun zühd düşüncesi ilâhî aşk yani sevmeye layık olanın aşkı üzerine bina edilmiştir.⁶⁴ Bunun yanında onun Hasan Basrî'yi ağlarken görmesi ve ona "Ya üstad! Gözyaşını sakla halk görmesin ve riyadan da emin olasin"⁶⁵ demesi de onun melâmet tavrına sahip olduğunu göstermektedir.

Râbia el-Adeviyye bu düşüncesinin bir tezahürü olarak Allah dışındaki her şeyden yüz çevirmiştir. Çünkü onun düşüncesinde dünya nimeti ve Allah sevgisi aynı yerde olamaz.⁶⁶ Bundan dolayı o mahlûkata hizmetten kendisini kurtarması için Allah'a dua eder ki her şeyle irtibatını kesmenin sonucunda yalnızca O'nunla meşgul olabilsin.⁶⁷ Hatta bu hususta şeytana bile düşmanlık beslemediğini çünkü kalbinin sadece Allah sevgisiyle dolu olduğunu söylemektedir.⁶⁸

Bununla birlikte Râbia kendi rızkını elde etmek için de iplik eğirip satmıştır.⁶⁹ Bu da onun dünyadan yüz çevirmekle beraber helal rızık için çalıştığını göstermektedir. İnsanların da bundan dolayı onun yemeği helaldir düşüncesiyle ona geldikleri nakledilmektedir.⁷⁰

Râbia'nın sebepleri terk etmediğine dair bir diğer delil de onun hac yolculuğu hakkında aldığı tedbirlerdir ki hac yolculuğuna çıkacağı zaman yanına seccadesini ve ağızını almıştır. Bununla birlikte Râbia Allah'a da tevekkül etmiştir. Nitekim yolda eşeğinin ölmesi üzerine insanlar ona yardım etmek isteseler de o Allah'tan başka kimseden bir şey

⁶¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 156. Bu noktada Attâr'ın gemi seyahati hakkında naklettikleri farklı olsa da aynı düşünceyi yansıtmaktadır. Bk. Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 27.

⁶² Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, trc., Ali Arslan, İstanbul: Merve Yay., 2016, c. 4, s. 729-734.

⁶³ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Kalplerin Keşfi: Mükâşefetu'l Kulûb*, trc., Abdulhalık Duran, İstanbul: Yani Şafak, 2005, s. 184; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 29.

⁶⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 178, Hülya Küçük, Semih Ceyhan, "Râbia el-Adeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2007, c. 34, s. 380-382.

⁶⁵ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 227.

⁶⁶ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 230.

⁶⁷ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 222-223.

⁶⁸ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 229.

⁶⁹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 228.

⁷⁰ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 225-226.

istememeye olan ahdi ve Allah'a olan itimadından dolayı onları "ben size güvenip gelmedim" diyerek geri çevirmiştir.⁷¹ Bu da onun tedbir aldıktan sonra tevekkül ettiğini göstermektedir.

Allah'tan başkasına yönelmemek için mahlukattan bir şey istememeye ahdeden Râbia el-Adeviyye bu noktada dünyayı Allah'tan dahi istemekten haya ettiğini söylemektedir.⁷² Bunun da onun rıza düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü o dünya hayatında her şeyin failinin Allah olduğunu bilen bir kulun nimet kadar musibete de sevinmesi gerektiği kanaatindedir.⁷³ Bunun içindir ki kendisinin fakir olduğunu Allah'ın gördüğünü ve O ne dilerse kendisinin de onu dileyeceğini söylemiştir.⁷⁴

Râbia yine bu noktada tarlasına çekirgeler dadandığında Allah'a olan rızasını şu sözleriyle dile getirmiştir: "İlâhi, rızımı sen üzerine aldın. Eğer istersen benim bu ekinimle düşmanlarını doyurursun."⁷⁵ Onun bu sözleri Allah'ın yaptıklarına olan rızasını gösterirken aynı zamanda rızık konusunda da O'na olan tevekkül ve itimadını da göstermektedir.

Râbia el-Adeviyye dünyadan yüz çevirmesinin yanında ahiretten de yüz çevirmiştir.⁷⁶ Bu noktada o dünyevi sıkıntılar karşısında Allah'ın dilediğine muhalefet etmemek ve O'nun iradesinin karşısında durmamak gerektiğinden, bunun sevgiliye karşı uygun bir hareket olmadığından söz ederken bu hususta cennete meylettiği için bile Allah'ın onu hasta ettiğinden bahsetmiştir.⁷⁷ Bu da göstermektedir ki onun düşüncesinde Allah sevgisi dışında hiçbir şey yer almamaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Râbia el-Adeviyye'nin kesb ve tedbirlere başvurmakla beraber düşüncesinin temelini tevekkül ve rızanın oluşturduğunu söylemek mümkündür. İnsanların bir şeyler istemesinin ve meylinin tabii olduğundan bahsederken asıl olanın Allah'a ibadet ve taatle beraber O'na tevekkül ve teslim olmak ve O'nun yaptıklarına rıza göstermek⁷⁸ olduğunu söylemesi de buna işaret etmektedir. Nitekim bu da onun ilâhî aşk düşüncesinin bir tezahürüdür ki Allah dışındaki şeylerin değersizliğinden dolayı terk edilmelerini gerekli kılmaktadır.

2. Horasan Mektebinde Kesb-Tevekkül

Geniş bir coğrafyayı içine alan Horasan dinî ilimlerin gelişim gösterdiği yerlerden birisidir. Kur'an ilimleri, hadis ve fıkıh alanlarında önemli temsilciler yetiştirmesinin yanında tasavvuf alanında da kendine has tevekkül ve teslimiyet anlayışıyla ve

⁷¹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 223-226.

⁷² Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 418-419; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 922.

⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 338; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 230; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 623.

⁷⁴ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 232.

⁷⁵ Mehmet Necmettin Bardakçı, *İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l Mecâlis*, İstanbul: Sır Yay., 2005, s. 110.

⁷⁶ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 234.

⁷⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 239; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 251; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 231; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, trc., Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kibalci Yayınevi, 2012, 56-59.

⁷⁸ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 231.

yetiştirdiği temsilcilerle de önemli bir konuma sahiptir.⁷⁹ Başlangıçtan tasavvuf tarihinin ileri safhalarına kadar Horasan tasavvufunun tasavvuf tarihinde önemli bir yeri vardır. Mühim tasavvufi şahsiyetler bu bölgeden temayüz etmiş, pek çok ekolün kurucusu bu bölgeden yetişmiş, Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi sürecinde hizmet gören sufilerin pek çoğu bu bölgeden gelmiştir. Tasavvufun zühd döneminde de başta İbrahim Edhem, Fudayl b. İyaz, Şakîk Belhî gibi kurucu zahid mutasavvıflar bu mektebin mensublarıdır.⁸⁰ Özellikle bir sultan iken zühd uğruna tacını tahtını terkeden İbrahim Edhem mevzumuz olan kesb tevekkül ilişkisini anlamak için önemli bir örnektir. Biz de İbrahim Edhem'den başlamak üzere Horasan ekolünün kesb ve tevekkül anlayışını seçtiğimiz önemli zahidler üzerinden ele almak istiyoruz.

2.1 İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778)

Zâhidlerin önderlerinden olan İbrâhim b. Edhem Belh'te doğmuş ve Şam'da vefat etmiştir. Künyesi Ebu İshak'tır. İbrâhim b. Edhem'in zühd hayatına yönelmesine sebep olan olaylar çeşitli şekillerde zikredilmiş ise de bu menkıbelerin neticesinde o sahip olduğu mülkünü terk ederek Belh şehrinde ayrılmıştır.⁸¹

İbrâhim b. Edhem dünyadan yüz çevirmesinin neticesi olarak Allah'a tevekkül ve teslimiyetle beraber helal lokma için çalışıp çabalamayı da terk etmemiştir. Bunun için bağ bekçiliği, değirmencilik, buğday biçmek gibi çeşitli işlerde çalıştığı nakledilmektedir.⁸² Bu noktada Hücvîrî'nin naklettiğine göre de İbrâhim b. Edhem ömrünün tamamında elinin kazandığından başka bir şey yememiştir.⁸³

İbrâhim b. Edhem Allah'a olan ibadet ve taati dünyalık derdinden daha önemli görmeye beraber kendine yetecek kadar ve fukaraya da dağıtmak için rızık kazanmıştır. Bunun için Nîşâbur'da dokuz yıl boyunca ibadet ettiği mağarasından perşembe günleri çıkıp odun toplayıp satmış ve kazancının yarısını kendisine alırken diğer yarısını da ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.⁸⁴ Onun bu noktada helal lokmaya verdiği önemi şu sözlerinden anlamak mümkündür: "*Sana gereken, yiğitlerin işi olan helal kazanç ve çoluk çocuğunun nafakasını temindir.*"⁸⁵

İbrâhim b. Edhem'in zühd yoluna intisap etmesiyle tedbiri terk etmediğinin ve sebeplere başvurduğunun bir göstergesi de onun Şam'a gitmesinin sebebi olarak helal lokmayı

⁷⁹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 48-49.

⁸⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 11.

⁸¹ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfîler Tabakâtı's-Sûfiyye*, trc., Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018, s. 13; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 112; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 169-170; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 30-31; Reşat Öngören, "İbrâhim b. Edhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, c. 21, s. 293-295.

⁸² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 184; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 112, 470, 554; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 385; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 33; Öngören, "İbrâhim b. Edhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 293.

⁸³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 170.

⁸⁴ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 31-32.

⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 201.

zikretmesidir.⁸⁶ Nitekim bu hususta o helal kazancı gece ibadetinden ve nafile oruçla eşit tutmaktadır.⁸⁷ Bununla birlikte zenginliğe de karşı çıkarak insanların ancak ihtiyaç sahipleri ve kendine yetecek kadar rızık kazanmasını savunmuştur. Bunu kendisi de hayatına tatbik ederek elindekileri dostları ve ihtiyaç sahipleriyle paylaşmış ve fakirliği tercih etmiştir.⁸⁸

Sâlihlerin yolunun rahattan ziyade çalışıp çabalama olduğunu zikreden İbrâhim b. Edhem dünyada tedbiri gerekli görmekle beraber kulun ahiret için de tedbir alması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bunun için kulların Allah'ın emirlerini ve Hz. Peygamber'in sünnetini yerine getirip cenneti talep etmeleri gerektiğini söylemektedir.⁸⁹ Bu da taktirin emirin yerine getirilmesi için delil olmadığını göstermektedir.⁹⁰ Buradan hareketle İbrâhim b. Edhem'in dünyadaki rızık talebi ve tedbirlerinin ahireti için bir tedbir olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o helal lokma, fakirleri gözetmek ve insanlardan istememek ve onların ellerindekilere tamah etmemek için çalışmıştır.

İbrâhim b. Edhem göre kulların Allah'a ulaşma noktasında kalplerinde çeşitli perdeler vardır. Bunlardan birisi de hırstır, demiştir. İbrâhim b. Edhem kulun bundan kurtulması için dünya malının varlığı ve yokluğunun kalbinde eşit olması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁹¹ Kul dünyaya olan bu rağbetsizliği sebebiyle de hırstan kurtulacak ve her şeyin Allah'tan olduğuna itimat ederek O'na tevekkül edecektir.

Sebeplere sarılmakla birlikte dünya hırsının ve tamahın kalpte bulunmaması gerektiğine dikkat çeken İbrâhim b. Edhem, kulun her hâlükârda Allah'a sığınması ve tevekkül etmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Allah kendisine dayanan ve tevekkül eden kullarını aciz bırakmayacaktır.⁹² Bu noktada onun düşüncesine göre kulun dünya hırsından kurtulması neticesinde Allah'ın rızası hasıl olmaktadır. Bu noktada kul kendisini Allah yoluna vakfettiği ve Allah'a olan tevekkülü de sıhhatli olduğu taktirde rızayı elde edecektir. Bu şekilde hareket eden bir kula da semanın kapıları açılacaktır.⁹³ Nitekim yukarıdaki bilgilerden hareketle ona göre sâlih insanların yolunun da tevekkül ve teslimiyetten geçmektedir.

2.2. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803)

Horasan'ın ilk büyük sûflerinden olan Fudayl b. İyâz zühd ve takvasıyla ünlü olmasının yanında ilmiyle de ön plana çıkmış bir sûfidir.⁹⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî sûflerin

⁸⁶ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 19.

⁸⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 105-122; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 113.

⁸⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 18; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 113, 440-443, 471.

⁸⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 113; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 33.

⁹⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 170.

⁹¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 279; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 33.

⁹² İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 86-90.

⁹³ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 15, 17; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 420; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 170.

⁹⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 165; Osman Türer, "Fudayl b. İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1996, c. 13, s. 208-209.

biyografilerini naklettiği Tabakâtu's-sûfiyye adlı kitabına Fudayl b. İyâz ile başlarken⁹⁵ bu alanın önemli müelliflerinden biri olan Hücûrî de onu huzur ehlinin şahı ve vuslat dergâhının padişahı olarak nitelemektedir.⁹⁶

Fudayl b. İyâz'a göre nefis ve günah bağlarından dolayı bir tımarhane olan dünya aynı zamanda bütün şerhlerin de anahtarıdır. Bu nedenle dünyadan yüz çevirerek kendisini Allah'a itaat ve ibadetle meşgul etmiş, Allah'a teslim olmuş ve O'na tevekkül etmiştir. Bütün hayırların başı olarak da zühd hayatını görmüş ve ona yönelmiştir.⁹⁷ Fudayl'a göre Allah sevmediği kula dünyada genişlik ve rahatlık vereceği için dünyalık hususunda hesaba çekilmese dahi dünyayı bir leş gibi görmüştür.⁹⁸

Zühdü kanaat, kanaati de zenginlik olarak gören Fudayl aynı zamanda zühdün aslı olarak da rızayı görmektedir. Zühd derecesinde beklenti içinde olan kulun, rıza derecesinde ise talep etmekten kurtulduğundan bahsederek rızanın üstünlüğüne işaret etmiştir.⁹⁹ Buradan hareketle Fudayl'ın düşüncesinde Allah'a olan itimadın ve tevekkülün öne çıktığını görmekteyiz. Nitekim bu noktada kulun Allah'a itimadını ve O'nun yaptıklarına olan rızasını şu şekilde ifade etmiştir: *"Allah'a tevekkül eden O'na güvenen kimsedir; O'nu itham etmez ve O'nun hor hakir bırakmasından korkmaz."*¹⁰⁰

Fudayl b. İyâz'a göre Allah'tan en fazla razı olan kişi O'nu en iyi tanıyandır.¹⁰¹ Aynı zamanda Allah'ı hakkıyla tanıyan bir kulun da O'na bütün takatiyle ibadet edeceğini söylemektedir.¹⁰² Bu noktada onun düşüncesinde kulun ibadetle meşgul olurken dünya hususunda Allah'a güvenip tevekkül etmesi gerektiğini söylemek mümkündür. Nitekim onun muttaki kulların rızıklarının ummadıkları yerden verileceğini söylemesi de kulluk ile meşgul olunduğu taktirde Allah tarafından rızasının temin edileceğine olan itimadına işarettir.¹⁰³

İnsanlardan uzak kalarak Allah ile ünsiyet kurulması gerektiğini düşünen Fudayl'a göre kulun yaptığı her iş Allah için olmalıdır.¹⁰⁴ Nefsini gören kişi ise ona göre ihlasın dışına çıktığı için Allah'a itaat ve teslimiyetten nasibi olmayan kişidir.¹⁰⁵ Bu noktada kulun dünya endişesi ve tul-i emelden kurtulup ahiret için endişelenmesi gerektiğine işaret

⁹⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 4.

⁹⁶ Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 165.

⁹⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 5; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 257; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 165.

⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 115.

⁹⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 4; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 338-339; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 242; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 240.

¹⁰⁰ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbu's-Sıdk Doğruluk Kitabı*, haz. Himmet Konur, İstanbul: Rağbet Yay., 2014, s. 66.

¹⁰¹ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 4.

¹⁰² Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 165.

¹⁰³ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 6.

¹⁰⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 6.

¹⁰⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 4; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 286, 335.

etmektedir.¹⁰⁶ Bunun için de nefesine itibar etmemesi ve kalbini muhabbetullah ile canlı tutması gereken kulun Kur'an ve hadis okuması gerekmektedir.¹⁰⁷

Dünya malını helake sevk edici bir kötülük¹⁰⁸ olarak gören Fudayl b. İyâz tamamen dünyadan uzaklaşmamış fakat ihtiyacı kadar mal ile geçinmeyi tercih etmiştir. Bu noktada kulun yapması gerekenin de kalbini Allah'a bağlamak ve tevekkülle beraber sebeplere başvurarak ihtiyacı kadar mal kazanmak olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹

Fudayl b. İyâz dünya lezzetlerinden uzaklaşmış ve insanlara da yumuşak elbise ve tatlı yemeğin ahiret hususunda fayda vermeyeceğini¹¹⁰ söyleyerek onları Allah'a ibadete teşvik etmiştir. Fudayl'a göre aklın bir zekâtı olan ahiret endişesi kul için Allah'ın sevgisinin bir işaretidir ki nitekim bu noktada Allah'ın sevmediği kulların dünya endişesine düştüklerinden bahsetmektedir.¹¹¹ Marifetin hakikatiyle kulda zuhur eden muhabbet neticesinde ise kul iman hakikatine eriştiğinden dolayı Allah'a tevekkül edecek ve işleri O'ndan başkasının evirip çevirmediğini idrak edecektir.¹¹²

Fudayl b. İyâz'a göre tevekkülün manası kulun Allah'tan başkasına ümit bağlamaması ve kimseden korkmamasıdır.¹¹³ Fakat bunun yanında da çalışmayı sebeplere başvurmayı müminin vasıfları arasında zikretmektedir.¹¹⁴ Kendisi de yaşadığı sürece ailesinin geçimini temin etmek için çabalamıştır. Hatta kendisi vefat ettikten sonra karısına, Allah'a Fudayl'in emanetleri oldukları için rızıklarını temin etmesi noktasında, Kubeys dağına çıkıp dua etmesini vasiyet etmiştir.¹¹⁵ Bu da göstermektedir ki Fudayl b. İyâz tevekkül etmekle birlikte Allah'ın çizdiği şeriat sınırları çerçevesinde rızık için çalışmış ve sebeplere başvurmuştur.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Fudayl b. İyâz'ın Allah'a tevekkül ve rıza ile beraber sebepleri terk etmediği söylenebilir. Nitekim kul bu noktada Allah'ın sevgisinden mahrum olmamak için dünyaya meyletmeyerek ve ihtiyacı kadar kazanarak kesbe başvurabilmektedir. Fudayl da ihlas ile Allah'a ibadetinin yanında ailesinin geçimi için çalışmakla beraber diğer insanların da rızıklarını gözetmiştir. Onun ihtiyaçlarını daha ucuz yoldan giderme imkânı varken yakınında olan bir tüccardan pahalıya mal alması ve onun da rızıkının peşinde olduğunu söylemesi insanları gözettiğinin bir işaretidir. Netice olarak Fudayl: *“İnsanlar doğruluk ve helali talep etmekten daha erdemli bir şeyle bezenmemiştir”* sözüyle helal talebinin insanlar için gerekli olduğuna işaret ederken Allah'a tevekkülünü

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 363; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 241.

¹⁰⁷ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 243.

¹⁰⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 167; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 240.

¹⁰⁹ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 211-212.

¹¹⁰ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 242.

¹¹¹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 241.

¹¹² İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 222; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 165.

¹¹³ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 142.

¹¹⁴ Türer, “Fudayl b. İyâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 209.

¹¹⁵ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 243.

de muhafaza ederek O'ndan başkasından bir şey istememiş ve hiçbir halde şikâyetle bulunmamıştır.¹¹⁶

3.3. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)

Babası ve annesi Türk olan Abdullah b. Mübârek 118/736 yılında devrin kültür merkezlerinden biri olan Merv'de doğmuştur. Zühd hayatının yanı sıra Horasan bölgesinde hadisleri tedvin eden ilk âlim oluşu ve hadisler hususundaki derin bilgisiyle de şöhreti artmıştır. Zühd ile ilgili hadisleri topladığı Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik adlı eseri günümüzde de önemini korumaktadır.¹¹⁷

Abdullah b. Mübârek'in zühd anlayışının dünyadan tamamen uzaklaşmak değil gönlünü ona meyletmekten ve bağlamaktan korumak olduğu söylenebilir. Nitekim yaşadığı hayat da bunu göstermektedir. O ticaretle meşgul olmuş, çeşitli yerlere ilim seyahati yapmış ve hacca gitmiştir. Bu noktada onun: *"İlmi dünya için öğrendik, ama ilim bize dünyaya değer vermemeyi öğretti"* demesi de onun zühd anlayışını ortaya koymaktadır.¹¹⁸

Abdullah b. Mübârek dünyadan yüz çevirmekle birlikte rızık kazanmak için sebeplere de başvurmuştur. Çünkü onun anlayışında haram ile beslenen kişinin tevekkülünden bahsetmek mümkün değildir. Bundan dolayı kul helal kazancın peşinden gitmelidir. Fakat o zenginleşmeye de karşı çıkarak kulun zühd ve tevekkül anlayışının nasıl olması gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir: *"Zühd, fakirliği sevmekle birlikte Allah'a güvenmektir, haram bir kuruş alan kişi mütevekkil değildir ve fakr hâlinde zengin görünmek, fakrdan daha güzeldir."*¹¹⁹

Kulun kendisini tevekkül ehlinden görmesiyle mütevekkil olmayacağına işaret eden Abdullah b. Mübârek kulun tevekkül ehlinden sayılabilmesi için Allah tarafından mütevekkil görülmesi gerektiğini belirtmiştir.¹²⁰ Bu hususta kulun tevekkül ehlinden nasıl olabileceğine dair işaretlerde bulunmuştur. Nitekim onun tevhide marifeti, marifete farzları, farzlara sünnetleri ve sünnetlere de edebi şart koşması¹²¹ bu noktada kul için bir hayat planı niteliğindedir. Kulun bu şekilde hareket etmesi kesb ve sebeplere sarılmasını gerekli kılarken tevekkül ehlinden olmasını da sağlayacaktır. Çünkü kul bu yolları takip ederek ibadet ve taatin neticesinde marifete ulaştığında her işin Allah'ın elinde olduğunu bilecek ve O'na tevekkül edecektir. Fakat bu onu emn haline sokmayacak, Allah'a tevekkül ve itimadıyla beraber tedbir almaya da yöneltecektir. Bu hususta ona göre marifet havfı

¹¹⁶ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 225.

¹¹⁷ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 162-163; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 57; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1988, c. 1, s. 122.

¹¹⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 163; Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 57-58; Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 123.

¹¹⁹ Mehmet Necmettin Bardakçı, *Abdullah İbn Mübarek (İlk Müslüman Türk Âlim, Zâhid ve Gâzisi)*, İstanbul: Rağbet Yay., 2016, s. 154-155.

¹²⁰ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 216.

¹²¹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 59.

gerektirmektedir.¹²² Havfin da sadece ahiret hakkında değil dünya hakkında da mümkün olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi ona göre kul haram lokmadan kaçınmalıdır.

Hak dostlarının dünyada bir an bile Allah'tan gafil olmalarının helal olmadığını¹²³ söyleyen Abdullah b. Mübârek bundan dolayı kulun dünya hakkında taaccüb etmemesi gerektiğini söylemektedir.¹²⁴ Ona göre bu Allah'ı tanımanın bir neticesidir ki kul her şeyin Allah'ın elinde olduğunu idrakine varmıştır. Bunun bir sonucu olarak da kulun işlerini Allah'a havale etmesi ve O'na tevekkül etmesi gerekmektedir. Fakat bu tevekkülün de kesbin neticesinde olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre kul çalışmalı ve insanlara muhtaç olmadan yaşmalıdır. Şu sözleri de bu düşünceyi ifade etmektedir: *“Kişi bir miktar mala sahip olmalıdır ki hasta olunca harcasın, ölünce kefen alsın.”*¹²⁵

Abdullah b. Mübârek kulun kesb ile tevekkülünün bir arada bulunabileceğini savunmaktadır. Fakat bu noktada kul elinden gelen gayreti gösterirken kendisine değil Allah'a güvenmelidir. Çünkü işleri elinde tutan O'dur. Bu noktada çalışmanın zorluklarına katlanmakla beraber tevekkülünü de ihmal etmeyen kulu övmüştür. Nitekim onun: *“Kesbinde tefviz-i umûr ve tevekkülü zâyi etmedikçe, çalışmak zarar vermez.”*¹²⁶ şeklindeki ifadesi de bu düşüncesini yansıtmaktadır.

Abdullah b. Mübârek'in namaza durduğunda atını serbest bir şekilde bırakması ve kendisi dinlenirken yılanın ona hizmet etmesi¹²⁷ gibi durumlar, onun Allah'a ibadet ve taatle meşgul olan kulun işlerini Allah yüklenir şeklindeki düşüncesine işaret etmektedir. Fakat onun hayatından ve hakkında nakledilen sözlerden bu anlayışı benimsemekle beraber kimseye muhtaç olmamak ve helal rızık için çalışıp çabaladığını da görmektedir.

3.4. Şakîk-1 Belhî (ö. 194/810)

Horasanlı meşhur sûfi Şakîk-1 Belhî, tevekkülün mahiyetini, sebeplerini, hikmetlerini, tevekküle ulaşmanın yollarını inceleyen ve bunun müridin sülûküne yapacağı tesirleri üzerinde duran ilk mutasavvıf olarak tanınmaktadır.¹²⁸

Şakîk-1 Belhî'nin zühd hayatına yönelmesine ve tevekkül yolundaki tavrına sebep olarak iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde ticaret için gittiği Türkistan'da puthânedede çalışan birisine mahlûkatın yaratıcısı ve kadir olan Allah'a yönelmesini ve hiçbir fayda sağlamayan putlardan yüz çevirmesini söylemesi üzerine o kişi de: *“Eğer durum dediğin gibi ise, O Allah kendi memleketinde sana rızık vermeye kadir ise, bunca sıkıntılara katlanarak ticaret için buraya kadar neden geldiniz?”* şeklinde Şakîk'e mukabelede bulunmuştur. Bunun

¹²² Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 163.

¹²³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 164.

¹²⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 339.

¹²⁵ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 216.

¹²⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 201.

¹²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 57.

¹²⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfîyye*, s. 31; Ali Bolat, “Şakîk-1 Belhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, c. 38, s. 305.

üzerine de Şakîk sahip olduğunu malını sadaka olarak dağıtmış ve zühd hayatına yönelmiştir.¹²⁹ İkinci rivayette ise Şakîk, Belh'te zuhur eden bir kıtlık döneminde eğlenir vaziyette gezen bir köleyi görmüş, şaşkın bir vaziyette bütün halkın kuraklık ve kıtlıkla mücadele ettiği bu dönemde onu sevince sevk eden şeyin ne olduğunu sormuştur. Köle halkın durumunu önemsemeyerek efendisinin bir çiftliği olduğunu ve ihtiyaçlarını buradan karşıladıklarını söylemiştir. Kölenin efendisinin mahlûk olması dolayısıyla muhtaçlık konumunda olduğunu fakat buna rağmen kölenin efendisine güvenip rızık kaygısı çekmemesinden etkilenen Şakîk: “*Mevlâsı zengin olan bir müslümanın rızık kaygısı çekmesi nasıl uygun olur!*”¹³⁰ diyerek tevekküle yönelmiştir.

Şakîk-ı Belhî Allah'ın yolunu dört şeyde bulduğunu, bunlardan birinin de rızıktan emin olmak olduğunu söylemiştir.¹³¹ Tevekkülü de mala, nefse, insanlara ve Allah'a güvenmek şeklinde dört kısma ayırmaktadır. Onun düşüncesinde malına güvenip de muhtaç olmadığı hissine kapılan insan cahildir. Çünkü burada insanlara güven duymak vardır ki insan mahlûk olma bakımından zaten muhtaç bir varlıktır. Allah'a güvenen ise tevekkülü hakkıyla yerine getirendir. Çünkü bu şekilde kendisini yaratan Allah'ın rızıkını vereceğine ve kendisini kimseye muhtaç etmeyeceğine kesin bir şekilde itimat etmektedir.¹³²

Şakîk dünyayı her halükârda insan için bir fitne görmektedir. Çünkü haram yemesinin azabı gerektirmesinin yanında helalden de istifade etmek insanı hesaba çekilmeye sevk edecektir.¹³³ bu noktada dünyadan faydalanmanın ancak almadığı taktirde günaha girme endişesiyle olacağını söylemektedir.¹³⁴

Şakîk-ı Belhî tevekkül ile marifet arasında da bağlantı kurmaktadır. Onun düşüncesinde Allah'ı hakkıyla tanıyan bir kul her şeyin O'nun elinde olduğunu, O'nun verdiği kimsenin engelleyemeyeceğini ve fayda sağlama ve zarar verme noktasında her şeyin O'nun taktirinde olduğunu bilmektedir. Bu nedenle de bütün kalbiyle O'na tevekkül etmektedir. Bu şekilde hareket eden bir kula da Allah cenneti verecektir.¹³⁵

Şakîk-i Belhî kulun dünya hususunda kendisini helak etmesinin manasız olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü kendisi için taktir edilen rızık başkasına verilmeyecektir.¹³⁶ Bu hal üzere olan bir kul güzel ahlaklı, cömert ve ibadetlerine vesvese karışmayandır. Çünkü Allah'a olan itimadı dolayısıyla dünyalık elde etme veya onu kaybetme hususunda kalbinde sevinç veya üzüntü oluşmamaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki Şakîk'e göre kul ancak Allah'ın verdiğiyle yetindiği ve O'ndan razı olduğu taktirde tevekkül

¹²⁹ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 150; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 124; Bolat, “Şakîk-ı Belhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 306.

¹³⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 177-178; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 125.

¹³¹ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, s. 63.

¹³² İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 155.

¹³³ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfyye*, s. 31.

¹³⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfyye*, s. 32.

¹³⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, c. 6, s. 154-156.

¹³⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfyye*, s. 32.

ehlinden sayılmaktadır.¹³⁷ Onun: “Tevekkül, kalbinin Allah’ın vaadiyle mutmain olmasıdır”¹³⁸ şeklinde tevekkül tanımı da buna işaret etmektedir.

Şakîk kesbe zıt olarak gördüğü bu tevekkül anlayışıyla gerek kendi döneminde gerekse kendinden sonraki dönemlerde bazı sûfiler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

Tasavvufun yanında kelam ve tefsir gibi ilimlerde de önemli bir isim olan Haris el-muhasibi, Şakîk’e eleştiri yönelten sûfilerdendir. Muhâsibî’ye göre Şakîk’in çalışmanın tevekküle aykırı olduğu şeklindeki anlayışı Kur’an’a, sünnete ve sahabenin büyüklerinin anlayışına ters düşmektedir.¹³⁹ Bu noktada yasak olanın Allah’ın koyduğu sınırları aşmanın olduğunu belirten muhasibi kesbin mubah olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁰ Tevekkülü de imanın gereği olarak farz görmektedir.¹⁴¹ Bu durumda tevekkül eden mümin bir kul aynı zamanda Allah’ın aceleci olduğunu bildiğinden dolayı mubah kıldığı rızıkın peşinde koşabilir.

Muhasibi avam ve havas ayırımı yaptığı tevekkül anlayışında havassın tevekkülünü aslına uygun ve sapasağlam olarak nitelemektedir. Muhâsibî insanların tevekkülde bu dereceye gelmelerini şu şekilde anlatmaktadır: “Onların bütün gayretleri nefislerini tezkiye üzerindedir. Bu sayede nice güzel ahlaki vasıfla donanan bu zümre, aslında mubah olan rızık talebi için çalışmaktan dahi imtina etmiştir. Çünkü onlara göre arzuları terk etmek, dünyadan el-etek çekmek ve Allah’ı zikretmek, rızık talebi için çalışmaktan daha faziletlidir. Bu yöndeki gayretleri tabiatlarında mevcut olan kesb ihtiyacına cevap vermeyecek dereceye ulaşmıştır.”¹⁴² Muhâsibî’nin havassa ait tevekkül anlayışıyla Şakîk’in marifete dayalı tevekkül anlayışının belirli yönlerden benzediğini görmekteyiz. Burada muhasibinin Şakîk’i eleştirisini kesbin reddedilmesi noktasında olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Şakîk tevekkül ve kesbin varlığını birbirine zıt olarak görürken muhasibi tevekkülün ancak eksikliğinden bahsedebileceği kanaatindedir. Fakat bunun dışında ibadet ve zikir ile meşguliyet gibi helal yoldan rızık talebinden daha faziletli bir iş ile uğraşmanın tercih edilmesi noktasında benzer görüşlerde olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim ikisi de marifetin yanında kesbi değersiz görmektedirler.

Allah’ı tanıyan kimsenin O’ndan başka her şeyden yüz çevireceğini söyleyen ve mârifetullah hakkında birçok sözü bulunan Bâyezîd-i Bistâmî de Şakîk’i eleştiren sûfiler arasındadır. Bu noktada onun eleştirileri Şakîk’in halktan ayrı olarak oturarak tevekkül etmesinden dolayıdır. Bu şekilde bir anlayışın yanlış olduğunu ifade ederek Şakîk’in müridine şunları söylemiştir: “Geri dönüp Şakîk’in yanına varınca, ona de ki: İki somun ile Allah’ı imtihan etmekten sakın! ...Acıktığın zaman git, hem cinsinden iki somun iste!” Bâyezîd’in

¹³⁷ Attâr, Evliya Tezkireleri, s. 232-233.

¹³⁸ Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, s. 32.

¹³⁹ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması Kitâbü’l-Mekâsib-Fehmü’ş-şalât*, trc., Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yay., 2018, s. 39.

¹⁴⁰ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Mekâsib*, s. 27.

¹⁴¹ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Mekâsib*, s. 11-25.

¹⁴² Muhâsibî, *Kitâbü’l-Mekâsib*, s. 29-30; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 80.

bu sözlerini nakleden Hücvîrî de sufilerin iki somunu gece gündüz bekleyecek kadar değerli olmadığını söyleyerek Bâyezîd'in düşüncesini desteklemektedir.¹⁴³ Fakat Şakîk yukarıda bahsedildiği gibi kalbinde rızık noktasında endişe bulunmadığını ifade etmiştir. Hatta o bu hususta kendisine çalışmadığı ve bu nedenle de başkalarının elinden geçindiği şeklinde yöneltilen eleştirilere de şu şekilde cevap vermiştir: *“Benim yediğim Rabbimin rızıkıdır, kimsenin emeği değildir. Eğer benim Rabbim müslümanların gönlüne getirmese kim bana sadaka verir? Benim rızıkım Hak'tır. Şükürüm ve minnetim Allah'adır.”*¹⁴⁴ Buradan hareketle onun düşüncesinin Allah'ı denemekten ziyade O'na itimat olduğunu görülmektedir. Fakat bu noktada Hücvîrî ve Bâyezîd'in eleştirilerinin insanların yanlış anlayışlarının önün geçme noktasında bir tedbir olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Şakîk'in riyazet ve mücâhede sonucunda elde ettiği bu tevekkül anlayışının şehir hayatı ve toplumdaki soyutlanmak gibi aşırı durumlara sebebiyet verebileceği açıktır.

Serrâc et-Tûsî hallerine güvenerek kesbi terk edenleri eleştirmektedir. Çünkü ona göre bu kimseler mubah yiyenleri dahi dışlayarak düşük mertebede görmektedirler. Ona göre bu kimseler hallerine güvenip de kendileri için taktir edilenin gelmesini beklediklerinden ve kesbe tan ettiklerinden dolayı yanılığa düşmüşlerdir.¹⁴⁵ Şakîk'in bu noktada: *“Mademki Allah kullarına rızık vereceğini vaat etmiş ve bunu üstlenmiştir, o halde insanın rızık peşinde koşması, Allah'ın bu teminatından şüphe duymak anlamına gelir”*¹⁴⁶ şeklinde ifade ettiği tevekkül düşüncesine baktığımızda onun asıl öne çıkarmak istediği fikrin Allah'ı tanımak ve bunun neticesinde O'na tam manasıyla itimat etmek olduğu görülmektedir. Bu durumda Şakîk'in Allah'ın kudretine dikkat çekip O'na yönelmek varken kesb gibi değersiz ve taktirin emrine mahkûm bir şeyle oyalanmanın Allah'ı tanımamaktan kaynaklandığını düşündüğünü söylememiz mümkündür. Çünkü onun: *“Allah'ı ne kadar tanıdığını bilmek isteyen, kalbinin Allah'ın vaad ettiğine mi, yoksa insanların vaadine mi daha çok güvendiğine baksın”*¹⁴⁷ sözü de bu düşünceye sahip olduğu fikrini desteklemektedir. Buradan hareketle Şakîk'in, Serrâc'ın ifade ettiği şekilde kendi haline güvenip de kesbden yüz çevirerek rızık ayağına bekleyen gruptan olmadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü ona göre kulun kesbden yüz çevirmesini sağlayan şey mârifetullah neticesinde kulda meydana gelen Allah'a itimat düşüncesidir. Bu da onu kesbden daha değerli olan tevekküle ve teslimiyete yönlendirmektedir.

Gazâlî de kesbi savunmakla beraber Şakîk'e eleştirisini başka bir şekilde yöneltmiştir. Bu noktada tevekkül hali ile beraber helal lokma için birçok işte çalışan İbrâhim b. Edhem ile çalışmayı terk eden Şakîk'in karşılaşmalarını zikretmektedir. Gazâlî'nin naklettiği karşılaşmada İbrâhim b. Edhem Şakîk'e niçin çalışmayı terk ettiğini sorması üzerine Şakîk yaralı bir kuşa bir başka kuşun rızıkını getirdiğini bundan etkilenerek Allah Teâla'da ne durumda olursam olayım mutlaka benim rızıkımı verecektir şeklinde bir kanaate vardığını

¹⁴³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 419.

¹⁴⁴ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 64.

¹⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 418-419.

¹⁴⁶ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Mekâsib*, s. 39.

¹⁴⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfyye*, s. 32.

ve bu nedenle çalışmayı terk ettiğini söylemiştir. Bu hususta Şakîk'e yöneltilen tenkit kendisini yanlış kuşun yerine koymasından dolayıdır. İbrâhim b. Edhem buna işaretle ona şu şekilde sitem etmektedir: “*Güzel de sen neden kendini rızık getiren kuşun yerine değil, yaralı kuşun yerine koymuşsun?*”¹⁴⁸ bu noktada Şakîk'in tevekkül anlayışını kabul etmekle birlikte insanlara fayda sağlamak için tevekkülle beraber çalışmayı daha faziletli gördükleri için Şakîk'e bu yönde bir eleştiride bulunulmuştur demek mümkündür.

Allah'ın verdiği vaadin kul için yeterli olduğunu ve bu nedenle çalışmanın bu vaade güvenmemek olduğunu söyleyen Şakîk'in tevekkül anlayışında kesbe yer yoktur. Kesbi reddetmesinden dolayı da birçok sûfi tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Bu noktada sufilerin onun tevekkül anlayışını kabul ettiklerini fakat kesbi reddetmesine karşı çıktıkları söylemek mümkündür. Ayrıca onun tevekkül anlayışında kendi haline güvenden kaynaklı bir tembellik anlayışından ziyade Allah'ın vaadine itimat mevcuttur. Yine onun bir kenara çekilmesi Allah'ın vaadini sınamak maksadıyla değil Allah'a itimadı sonucu dünya menfaatinden tamamen uzaklaşma ve kendisini ibadet ve taatle meşgul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Tasavvuf tarihinin ilk dönemini oluşturan zühd hareketinin kesb ve tevekkül noktasında tembellik, başkasının elindekiyle geçinme ve toplumdan kendini soyutlama vb. eleştirilere muhatab olduğu bir vakiadır. Genellikle bu eleştiriler de zahidlerin söz ve davranışlarının bir bütünlük içerisinde ele alınmayışından kaynaklanmaktadır. Zahid/sufilerin zühd anlayışlarının temelini oluşturan kesb ve tevekkül ile ilgili söz ve davranışları dikkatli bir şekilde ele alındığında görülür ki onlar kendi yollarının inceliği içinde bir kesb ve tevekkül kanaatine sahiptirler. Bunu da Kur'an ve sünnet şekillendirmektedir. Basra ve Horasan'ın zâhid/sufilerinin söz ve fiilleri de buna işaret etmektedir.

İki mektebin de zühd anlayışı dünyaya ve içindekilere karşı tavır almak şeklinde olduğu görülmektedir. Ancak buğz edilen dünyadan faydalanmanın ve hayatı idame için rızık temin etmenin kesb ve tevekkül çizgisinde bir yönteminde olması da kaçınılmazdır. Onlar kesb ve tevekkül anlayışlarıyla bunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Mâlik b. Dînâr ve Râbia el-Adeviyye gibi Basra mektebinin öncü sûfileri bu noktada dünyadan faydalanmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Nitekim her birinin rızıklarını temin için birer meslek sahibi olmaları da bunu göstermektedir. Bu noktada onların temel anlayışı; dünyayı amaç edinmemek, Allah'tan korkuyla beraber tevekkülü muhafaza, ilâhi aşk, Allah'ın vaadine güven, taktir edilene rıza başkasının elindekine muhtaç olmamak ve helal lokma için çalışmak üzerine inşa edilmiştir. Bunun için onlar kifayet miktarı rızık elde etmekle yetinmiş ve kendileri için dünyalık meşgaleden daha değerli olan ibadet ve taate yönelmişlerdir.

¹⁴⁸ Gazâlî, *Mükâşefetu'l Kulûb*, s. 185.

Horasan mektebi ise tevekkül ve teslimiyetiyle ön plana çıkmaktadır. İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Abdullah b. Mübârek gibi bu mektebin önde gelen sûfleri de Basra zâhidleri gibi kesb ve tevekkül arasında bir zıtlık görmemekle birlikte ibadet ve taate yönelmenin daha faziletli olduğu kanaatindedirler. Bu noktada helal lokmayı nafîle oruç ve gece ibadetiyle dahi eşit tutmaktadırlar. Onlar Allah ile ünsiyet, dünya hırsından ve gafletten kurtulma, mârifet, havf ve teslimiyet kavramları üzerinden kesb ve tevekkül görüşlerini açıklamışlardır.

Tüm bunlarla beraber Horasan mektebinde Şakîk-ı Belhî kesb ve tevekkül ile ilgili farklı yorumu sebebiyle eleştirileri üzerine çekmiştir.. Ona göre tevekkülün gereği olarak kul rızık noktasında Allah'a güvenmeli ve kendi çabasından vazgeçmelidir. Çünkü ikisinin bir arada bulunması Allah'a güvensizlik anlamına gelmektedir. Şakîk'in kesbi reddetmesi tembellik ve başkasına el açmakla yorumlanmaktan ziyade müşahede makamındaki bir zahidin tutumu olarak değerlendirilmelidir. Zaten bu anlayışının dışında Allah'ın vaadine güven ve takdire rıza temelli tevekkül anlayışının diğer sûflerle benzer olduğunu söylemek mümkündür.

Son cümle olarak şu söylenebilir ki; Tasavvufun ilk dönemin olan Zühd devrinde Basra ve Horsan mekteplerinde zâhidler kesb-tevekkülün bir arada bulunabileceğini, buradan hareketle çalışmanın, tedbirin ve sebeplere sarılmanın dünyaya meyledilmediği sürece tevekküle engel olmadığını savunmuşlardır. Bununla birlikte tevekkülü tercih ederek daha değerli olması hasebiyle ibadet ve taat için kesbin terk edilebileceğini savunmuşlar fakat kesbi reddeden yaklaşımları da eleştirmişlerdir.

Kaynakça

Affî, Ebü'l-Alâ, Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat, trc., Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., 2015.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, Minhâcü'l-Fukarâ, haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yay., 2008.

Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn, Tezkiretü'l Evliya, haz. Mehmet Zahit Kotku, İstanbul: Seha Neşriyat, 1983.

_____, Evliya Tezkireleri, trc., Süleyman Uludağ, yy.: Kabcacı Yay., 2012.

Aynî, Mehmed Ali, Tasavvuf Tarihi, trc., Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017.

Başer, Hacı Bayram, Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci, İstanbul: Klasik, 2017.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, Abdullah İbn Mübarek (İlk Müslüman Türk Âlim, Zâhid ve Gâzisi), İstanbul: Rağbet Yay., 2016.

_____, İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l Mecâlis, İstanbul: Sır Yay., 2005.

Bolat, Ali, "Şakîk-ı Belhî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010, c. 38.

Cebecioğlu, Ethem, "Zühd", Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara: Otto, 2014.

- Ceyhan, Semih, “Zühd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013, c. 44.
- el-Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, “zühd”, et-Ta‘rîfât: Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yay., 1997.
- Demirci, Mehmet, “Mâlik b. Dînâr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003, c. 27.
- Doğan, İshak (edit.), Zühd – Hasan-ı Basrî, Konya: Hüner Yay., 2012.
- Doğrul, Ömer Rıza, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul: Kaknüs Yay., 2008.
- Feyzül-Furkân Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali, çev. Hasan Tahsin Feyzli, İstanbul: Server İletişim, 2013.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, Ankara: Selçuk Yay., 1990.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn, trc., Ali Arslan, İstanbul: Merve Yay., 2016, c. 4.
- _____, Kalplerin Keşfi: Mükâşefetu’l Kulûb, trc., Abdulhalık Duran, İstanbul: Yani Şafak, 2005.
- Görgün, Tahsin, “Hasan-ı Basrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997, c. 16.
- H. Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Haksever, Ahmet Cihad, Tasavvufu Anlama Kılavuzu, Ankara: Otto, 2017.
- el-Harrâz, Ebû Saîd, Kitâbu’s-Sıdk Doğruluk Kitabı, haz. Himmət Konur, İstanbul: Rağbet Yay., 2014.
- Hücvîrî, Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb, trc., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2016.
- İbn Haldûn, Tasavvufun Mahiyeti - Şifâu’s-Sâil, haz., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, es-Sünen-i İbn Mâce, nşr. Sıtkı Cemîl el-‘Attar, Beyrut: Dâr’ül-Fikr, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Ebü’l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, “zühd”, Lisân’ül-‘Arab, Beyrut: Dâru Sâdir, 1990, c. 3.
- İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-Safve, trc., Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yay., 2006.
- el-İsfahânî, Râgıb, “z-h-d”, el-Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay., 2012.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, Hilyetu’l Evliya ve-Tabakâtu’l-Asfiyâ, trc., Hüseyin Yıldız ve diğerleri, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, c. 1-2, 6.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, “Zühd”, İstîlâhâtü’s-sûfiyye, tahk. Assem İbrahim el-Kayyali, Lübnan-Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiye, 1433/2012.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2016.

Kubat, Mehmet, *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*, İstanbul: Çıra Yay., 2008.

_____, "Kadere Dair İki Risâle", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c. 3, sayı: 1.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Zeynülslâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1991.

Küçük, Hülya - Ceyhan, Semih, "Râbia el-Adeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2007, c. 34.

Küçük, Raşit, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1988, c. 1.

el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması Kitâbü'l-Mekâsib-Fehmü's-şalât*, trc., Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yay., 2018.

Ritter, Hellmut, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", trc. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sayı: 3-4, 1954.

Öngören, Reşat, "İbrâhim b. Edhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, c. 21.

Özköse, Kadir, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. 6, sayı: 1.

Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, trc., Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma' - İslâm Tasavvufu*, trc. H. Kâmil Yılmaz, Ankara: Altınoluk Yay., 1996.

Sühreverdî, Şehâbeddin, 'Avârifü'l-ma'ârif Tasavvufun Esasları', trc., H. Kâmil Yılmaz ve diğerleri., İstanbul: Vefa Yay., 1989.

es-Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *İlk Zâhid ve Sûfîler Tabakâtı's-Sûfiyye*, trc., Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi, 2016.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u'l-kebîr)*, Bağdat: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1996.

Tonbul, Önder, *İlk Dönem Sûfîlerine Göre Tevekkül Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yay., 2015.

_____, “Fudayl b. İyâz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1996, c. 13.

Uludağ, Süleyman, “Züht”, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yay., 2012.

_____, “Hasan-ı Basrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997, c. 16.

Yetik, Erhan, “Habîb el-Acemî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1996, c. 14.

Yıldırım, Mustafa, İlk Dönem Zahidleri ve Zühd Anlayışları (Sahabe dönemi, Hicri I. ve II. Asır), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 212-230/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 212-230

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BABUR-NÂME'DEKİ MESAFE VE UZUNLUK BİRİMLERİ

Seda KAVALLI

Doktora Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli

Postgraduate Student, Kocaeli University, Kocaeli/Turkey

seda.kavalli@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-0024-7367

Öz

Tarih boyunca insanoğlu günlük hayatta kullandığı nesnelerin uzunluğunu, ağırlığını ya da mekanlar, şehirler arasındaki mesafeleri kıyaslamak için ölçme gereği duymuştur. Bu ölçme işlemini de dilin sunduğu imkanlarla farklı biçimlerde ifade etmiştir. İnsanoğlu bazen günlük hayatında kullandığı ya da doğada yer alan bir nesneyi temel alarak, bazen de vücudun bazı organlarıyla kıyaslamalar yaparak ölçme işlemini gerçekleştirmiştir.

Her milletin kendine özgü bir ölçü sistemi vardır. Bugünkü ortak metrik sistemin kabulüne kadar ölçü adlarında farklı terimler kullanılmıştır. Türk dili, bu terimleri kullanırken ya kendi kelime türetme yolları ile yeni kelimeler türetmiş ya da yabancı dillerden yeni terimler alıntılamıştır.

Bu makalede Gazi Zahirüddin Muhammed Babur'un Babur-nâme (Vekayi) adlı eserinin Fergana, Kabil ve Hindistan bölümlerinde geçen 'mesafe ve uzunluk' birimleri ile ilgili terimler üzerinde durulmuştur. Babur-nâme'nin Haydarâbâd nüshası esas alınarak metinde geçen mesafe ve uzunluk birimleri ile ilgili terimler taranmış, bu terimlerin metinde ifade ettiği anlamlar örnekleriyle verilmiştir. Ayrıca bu terimler etimolojik bakımdan ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Çağatay Türkçesi, Babur-nâme, ölçü terimleri, ölçü, uzunluk, mesafe

DISTANCE AND LENGHT MEASUREMENT UNITS IN THE BABUR-NAME

Abstract

Through the history, human beings have needed to measure and weight of the casual objects or the distances between the cities and places in order to make a comprasion. The measurements have been described in a variety of forms with the possibilities of language. Sometimes human beings have made these by measurements based on an object used in daily life or existing in the nature and sometimes comparing with the body organs.

Every nation has a distinctive measurement system. There have been different usages in measure name until the acceptance of the common metric system. While using these terms Turkic language either has derived new words by its own word formation ways or has calqued new terms from foreign languages.

In this article, the terms related to distance and measurement units used in the Fergana, Kabul and Hindustan parts of the Babur-nama by Muhammed Zahiruddin Babur was emphasized, it was given usages of these terms by examples in this text. In addition, these terms were analyzed ethymologically.

Key words: Chagatay Turkic, Babur-nama, measurement terms, measurement, length, distance

Atıf / Cite as: Kavallı, Seda. "Babur-Nâme'deki Mesafe ve Uzunluk Birimleri". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 212-230.

1. Giriş

Türk tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Babur, tarihi kişiliğinin yanısıra kaleme aldığı eserlerle de Türk dili ve edebiyatı için her zaman büyük önem teşkil etmiştir. Çağatay edebiyatı Ali Şir Nevayî ile şiirde klasik şeklini almış, Babur ile de nesir sahasında büyük ilerleme kaydetmiştir. Çalışmamızın temelini oluşturan *Babur-nâme* metni yalnızca Çağatay edebiyatının değil, bütün Türk edebiyatının da en güzel mensur örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Şimdiye kadar Babur'un adına bağlanarak *Babur-nâme* olarak tanınan *Vekayi*, Babur'un 12 yaşında iken Fergana tahtına çıktığı 10 Haziran 1494 tarihinde başlar ve ölümünden 16 ay öncesine kadar devam eder. Eserin başlıca özelliklerinden biri başka hatıra kitaplarında olduğu gibi yazarın kendini temize çıkarmaya çalıştığının sezilmemesi ve olayların elinden geldiği kadar doğru ve tarafsız yazılmış olmasıdır, Babur eserinde bunu kendisi de açıkça söylemektedir. Babur hatıralarında gördüğü yerlerin coğrafi durumunu, hayvan ve bitkilerini, anıtlarını, oralardaki halkın siyasi, idari ve askeri teşkilatını; tanıdığı kimselerin düşünce ve hareketlerini açık ve sade bir dil, yapmacıksız, samimi bir üslupla yazmıştır. Bu bakımdan *Vekayi* Çağatay nesrinin en güzel örneklerinden biri sayılmaktadır. *Vekayi*'in ilk olarak 1589'da Farsça'ya daha sonra Latince, Flemenkçe, Fransızca, Almanca, İngilizce, Rusça, Urduca ve Hintçeye çevrilmesi, bu eserin önemini, bilim dünyasındaki yerini, şöhretini ortaya koymaktadır (YÜCEL, 1995: 16). Haydarâbâd ve Kazan olmak üzere iki nüshası vardır. Eser üzerinde Reşit Rahmeti ARAT çalışma yapmıştır (ARAT, 1987).

Türkiye Türkçesinde "Bir niceliği, o nicelik için kabul edilmiş birimlerden birine göre oranlayarak değerlendirme, mizan" olarak tanımlanan ölçü, tarih boyunca toplumlarda farklılık göstermiş, her ulus kendine özgü ölçü birimleri geliştirmiş ve kullanmıştır. Bu farklılıklardan dolayı da uluslararası bir ölçü birimi belirlenememiştir. Zaman içerisinde

toplumların birbirleriyle olan iletişimin ilerlemesi, ticaretin gelişmesi gibi nedenlerle ortak bir ölçü sistemine ihtiyaç duyulmuştur.

Eski Türkçe döneminde olduğu gibi Doğu Türkçesinde de ortak kullanılabilir bir ölçü sistemi arayışı devam etmiştir. Bahsedilen şeyin ölçeklendirilmesinde dilin bütün imkanlarında yararlanıldığı, farklı anlatım yollarına gidildiği görülmektedir. Özellikle de başta uzunlar olmak üzere günlük hayatta büyük çoğunluk tarafından kullanılan ortak terimler aktarımlar yapılmıştır (ORAL SEYHAN, 2007).

2. Kaynaklar ve Yöntem

Yapılan bu çalışmada *Babur-nâme* metni taranarak Türkçe ve yabancı kökenli (Arapça, Farsça ve Moğolca) mesafe ve uzunluk ifade eden terimler tespit edilerek etimolojik bakımdan ele alınmıştır. Bu çalışmada üzerinde durulan mesafe ve uzunluk ifadeleri şunlardır:

A. Türkçe kökenli mesafe ve uzunluk ifadeleri

1. İlig
2. Oq atımı
3. Qarı
4. Qarış
5. Tutam
6. Yıgaç

B. Yabancı kökenli mesafe ve uzunluk ifadeleri

1. Argamçı
2. Cev
3. Gez
4. Kürûh
5. Menzil
6. Mîl
7. Qadem
8. Şer'î
9. Tanab

Babur-name metninden örnekler verilirken bazı transkripsiyon harfleri şu şekilde gösterilmiştir:

ا () → a, â; ق → q; نك → ŋ; او → û; اي → é, i, î

Kısaltmalar

Ar.: Arapça

ARAT: Reşit Rahmeti Arat, *Vekayi-Babur'un Hâtıratı*, Cilt:I-II

BN1: Duygu Koca, *Babur-nâme'nin [1b-60b] Arasındaki Bölümünün Gramatikal Dizini ve Sözlüğü*

BN2: Bilal İsmail Şirin, *Babur-nâme'nin [120a-183a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*

BN3: Gökhan Çevik, *Babur-nâme'nin [184a-244b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*

BN4: Hakan Terzioğlu, *Babur-nâme'nin [245a-304b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*

BN5: Seda Kavallı, *Babur-nâme'nin [304a-382a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*

DLT: *Divanu Lugati't-Türk*

EDPT: *An Etimological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*

Far.: Farsça

KB: *Kutadgu Bilig*

KE: *Kıyasü'l-enbiya*

LÇTO: *Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî*

LESSING: *Moğolca-Türkçe Sözlük*

Moğ.: *Moğolca*

NF: *Nehcü'l-Ferâdis*

sf.: *Sayfa*

WF: *Old Turkic Word Formation*

3. Bulgular

3. A. Türkçe Kökenli Mesafe ve Uzunluk İfadeleri

3. A. 1. İlig

İlig < ايليك *“Parmak”* anlamında olan ve uzunluk bildiren **ilig**, *Babur-nâme*'de iki kez kullanılmıştır.

Clauson'a göre **elig** “*el, kol; parmak genişliği*” anlamındadır. (EDPT: 140b)

Reşit Rahmeti Arat'a göre “*parmak; yan yana dizilmiş 6 parça (cev) genişliğinde bir ölçü*” anlamına gelir. (ARAT 1987: 614)

Her tutam dört ilig, yene her ilig/ Altı cev arzı boldı bil bu bilig (BN5: 351b/3)

“Her tutam, dört parmak (ilig) ve her parmak altı arpa (cev) genişliğindedir; bunu bil.”

3. A. 2. Oq atımı

Oq atımı < اووق ائىمى *oq at-(I)m+ı: oq* isim kök “ok”; *at-* fiil kök “atmak, fırlatmak, göndermek”, *-(I)m:* fiilden isim yapan ek. Bir mesafe ölçüsü olan **oq atımı**, *Babur-nâme*'de iki kez kullanılmıştır.

Clauson **atım** ifadesini “bir ok atımının kat ettiği mesafe” olarak tanımlar. (EDPT: 59b) Ayrıca Clauson *okta-* fiilinde türetilmiş olan **oktam** maddesini *Divan-ı Lüğati't Türk* örneğiyle verir: **Bir oktam yer** “Bir ok atımı yer, bir okun gideceği mesafe” (EDPT: 80b) Marcel Erdal'a göre “*ok+ta-: to shoot an arrow at something*” fiilinden ölçü kelimeleri yapan -m eki ile **oktam** türetilmiştir. (WF: 456)

Reşit Rahmeti Arat'a göre “mesafe ölçüsü için kullanılan bir tabirdir; Beveridge'e göre, *482 yarda.*” Ayrıca Arat, *ok* yerine *gez, tîr* ve *tîr-gez* tabirinin kullanıldığını da belirtir. (ARAT, 1987: 638)

Suat Ünlü'nün *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*'nde “ok atımlık mesafe” ifadesi yer alır. (ÜNLÜ, 2013: 860)

Bir oq atımı qoyıraq yene bir aralga barıp çadır tikip olturdum. (BN5: 379b/12)

“Bir ok atımı daha aşağıda bulunan başka bir adaya giderek, çadır kurdurup oturdum.”

3. A. 3. Qarı

Qarı < قارى *Bir uzunluk ölçü birimi olan qarı*, *Babur-nâme*'de sıkça kullanılmıştır.

Clauson'a göre “bir arşın olan ölçü birimi, karış; dirsekten parmak uçlarına kadar olan mesafe” anlamındadır. (EDPT: 644/a)

Divan-ı Lügati't Türk'te “arış, kolun dirsekle parmak ucu arasındaki kısmı” veyahut “kumaşı ölçmek için kullanılan arşın.” (DLT: 686)

Erngenke elig qarı bözüm üm tükemez.

“Bekar adamın şalvarı için elli arşın kumaş yetmez. Çünkü ona yabancı öğüt vermez.” (DLT: 57)

Şeyh Süleyman Efendi'ye göre “Bir kulaç” (LÇTO: 218/a)

Reşit Rahmeti Arat'a göre “6 tutam uzunluğunda bir mesafe ölçüsü” demektir. (ARAT 1987: 616)

Her êkki araba fâsılâsı yétti sékkiz qarı bolgay édi kim zencîr tartılır édi. (BN5: 310b/14)

“Her iki arabanın arası yedi-sekiz karı kadardı ve buraya zencir çekilirdi.”

Belendlığı tahmînen qırq éllik qarı bolgay. (BN5: 340b/4)

“Yüksekliği tahminen kırk-elli karıdır.”

Bu fasîllerniñ belendlığı ottuz qırq qarı yavuşur. (BN5: 341b/14)

“Duvarların yüksekliği otuz-kırk karı kadar vardır.”

Dédiler bir yarım qarı bir qadem / Her qarı bil ki bardur altı tutam. (BN5: 351b/2)

“Bir kademe bir buçuk karı dediler; bil ki, her karı altı tutamdır.”

Peymâyiş tanâbını bu mezkûr bolgan bir yarım qarı bile kim toqquz tutam bolgay. Qırq qarı ta'yîn qılıldı kim bu yüz tanâpı bir kürûh bolgay. (BN5: 351b/4-5)

“Ölçü ipi, burada zikredildiği gibi, bir kadem = dokuz tutam = bir buçuk karı hesabı ile, kırk kadem uzunluğunda tesbit edildi ki, böyle yüz ip bir kürûh eder.”

3. A. 4. Qarış

Qarış < قاریش Bir uzunluk ölçü birimi olan **qarış** sözcüğü *Babur-nâme*'de sıkça kullanılmıştır. *qarış*: *karı*- fiilinden -ş- fiilden isim yapma eki ile türetildiği düşünülmektedir.

Clauson'a göre “bir arşın olan ölçü birimi, karış; dirsekten parmak uçlarına kadar olan mesafe” anlamındadır. (EDPT: 663b)

Ahmet Caferoğlu Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü'nde “**karıç: ölçek**” tanımını verir.

Divan-ı Lüğati't Türk'te qarış “karış, ölçü, bez ölçülen arşın” olarak geçer. (DLT: 687) Ayrıca *karış* sözcüğünden türetilen “karşat-: karışlatmak, karşılatmak” ifadesi de bulunmaktadır. (DLT: 689)

Ol bözüg karşıttı. “O, bezi arşınlattı.” Aslı karıştır; “karış” demektir. (DLT: 347)

Şeyh Süleyman Efendi'ye göre *qarış* “açık el baş parmak ucundan serçe parmak ucuna kadar olan uzunluk” anlamındadır. (LÇTO-218/a)

Reşit Rahmeti Arat'a göre *qarış* “gerilmiş baş parmak ucundan serçe parmak arasındaki mesafe” anlamındadır. (ARAT 1987: 616)

Bir şâhı bar burnının üstide. Uzunluğu bir qarışdın köprek. İki qarışhûd körülmeydür. (BN4: 275b/3)

“Burnu üzerinde tek bir boynuzu vardır; uzunluğu bir karıştan biraz fazladır. İki karış uzunluğunda olanı hiç görülmemiştir.”

İki küçükrek şâhı bar. Bogzıda bir qarışdın uzunraq tüki bardur. (BN4: 276a/7)

“Biraz küçük iki boynuzu vardır. Boğazında bir karıştan biraz uzun, tüyü vardır.”

Yene Kiyûrâdur. Bisyâr latîf ıdı bar. Müşkiniñ 'aybı budur kim huşkluqı bardur. Mını müşk-i ter dese bolur. Bisyâr latîf ıdı bardur. Egerçi öziniñ garîb tavr hey'eti bardur. Güliniñ uzunluğı bir yarım qarış-iki qarış bolgay. (BN4: 288a/3)

“Kiyûrâ: fevkalade latif bir kokusu vardır. Miskin kusuru kuru olmasındadır. Buna taze misk denilebilir. Fevkalade latif bir kokusu vardır. Gerçi kendisinin garip bri görünüşü vardır. Çiçeğinin uzunluğu bir buçuk-iki karış olur.”

3. A. 5. Tutam

Tutam < توتام Türkçe kökenli bir uzunluk ölçüsüdür. *tut-(A)m*: *tut-* fiil kök; *-(A)m*: fiilden isim yapan ek. Türkiye Türkçesinde uzunluk anlamından daha çok miktar anlamında kullanılmaktadır.

Kutadgu Bilig'de bir yerde “**tutam**” ifadesi tespit edilmiştir.

tutamça tiriqlik tüker alkınur

isiz edgü erse kör atı kalur

“Bu bir tutamlık hayat tükenir, sona erer; insanın iyi ya da kötü olsun , yalnızca adı kalır.” (KB:5265 /sf. 884)

Reşit Rahmeti Arat'a göre **tutam** “4 ilig (parmak) genişliğinde bir uzunluk ölçüsünün ismi” anlamındadır. (ARAT 1987: 657)

*Dédiler bir yarım qarı bir qadem / Her qarı bil ki bardur altı **tutam** (BN5: 351b/2)*

“Bir kademe bir buçuk karı dediler; bil ki, her karı altı tutamdır.”

*Her **tutam**tört ilig, yene her ilig / Altı cev arzı boldı bil bu bilig (BN5: 351b/3)*

“Her tutam, dört parmak (ilig) ve her parmak altı arpa (cev) genişliğindedir; bunu bil.”

*Peymâyiş tanâpını bu mezkûr bolgan bir yarım qarı bile kim toqquz **tutam** bolgay. Qırq qarı ta'yîn qılıldı kim bu yüz tanâbı bir kürûh bolgay. (BN5: 351b/4-5)*

“Ölçü ipi, burada zikredildiği gibi, bir kadem = dokuz tutam = bir buçuk karı hesabı ile, kırk kadem uzunluğunda tesbit edildi ki, böyle yüz ip bir kürûh eder.”

Suat Ünlü'ye göre “tutam, tutulacak yer, kulp; dört parmağın tutacağı kadar” anlamındadır. (ÜNLÜ, 2013: 1165)

3. A. 6. Yıgaç

Yıgaç < بیغاچ *Babur-nâme*'de kullanılan bir uzunluk ölçü birimidir.

Clauson **ıgaç** biçiminde olan sözcüğün aslında “ağaç” anlamında olduğunu, buna ek olarak “yaklaşık 5 km'lik uzaklık, bir saatlik seyahat süresi kadar mesafe ölçüsü” anlamını da taşıdığını ifade eder. (EDPT: 79/b)

*Divan-ı Lüğati't Türk'te **yıgaç** ifadesi için “fersah, uzunluk birimi” tanımı yapılmış, Bir yıgaç yir “Bir fersah yer” örneği verilmiştir. (DLT: 352)*

Aysu Ata tarafından hazırlanan *Kıyasü'l-enbiya* dizininde “**yıgaç**: yaklaşık 6 km'lik uzaklık ölçüsü” tanımı yapılmıştır. *Nehcü'l-feradis*'te de aynı tanım bulunur. (KE: 732) (NF: 482)

*Ol aydı kim: Men Dâvud peygambar oğlu Süleymân men tédi taqı bizke icâzat berdi kim kiriy tép taqı men kirmedim. Baqar men, mürebba' sarây turur, uzını taqı on ün **yıgaç** turur, éni taqı on üç **yıgaç** turur. (NF: 64-10)*

*Kerek kim meni tün buçuqında cümle halayıq yatmışda bir téweke yüklegeysiz taqı Kûfedin çiqarsañız, taqı ékki **yıgaç** barsañız, sahrâda 'İzzî atlıg qızıl tepe bar, ol töpeni qazısañız anda bir taşdın tahta çiqgay. (NF: 155-3)*

Şeyh Süleyman Efendi'ye göre “yıgaç, ağaç, ferseng” anlamdadır ve şu örneği verir:

Misal

Ta körüندی alar karaları hem

Kalmadı bir yıgaç araları hem (LÇTO-312/b)

Reşit Rahmeti Arat'a göre **yığaç** "Devir ve mıntıkaya göre değişen bir uzunluk ölçüsüdür. Babur'un zamanında mesâfe tesbitinin hangi esas ve usûllere göre yapıldığını kat'iyetle söylemek güçtür. Babur'un yığaç ile gösterdiği mesafe, bugünkü ölçülere göre, 4-8 İngl. mili arasında değişmektedir (Beveridge). Yığaç tabiri Farsça nüshada "ferseng" ile tercüme edilmiştir. Babur, kürûh tabirinin mil mukabili Hindçe bir isim olduğunu tasrih ettiği halde, aynı tabiri eserinin Türkistan'a ait kısmında da kullanırken, bunu yığaç karşılığı almış gibi görünmektedir." (ARAT, 1987:667)

Lemgânât'tın Kâbil'ga on üç on dört yığaç bolgay keltürgünçe ba'zı narençler harâb nolur. (BN4: 286a/12)

"İnceliğinden, Lemganat'tan on üç-on dört yığaç mesafede olan Kâbil'e getirilinceye kadar bazı portakallar harap olur."

Estarâbâd narençini Semerkand'ga êkki yüz yétmiş êkki yüz séksen yığaç bolgay élterler. (BN4: 286a/14)

"Estarâbâd portakalını, iki yüz yetmiş-iki yüz seksen yığaç mesafede olan Semerkand'a götürürler."

Suat Ünlü'ye göre "ortada duran kişi seslendiğinde uçtakilerin sesini işittiği mesafenin üç katı kadar olan malum uzaklık, bir günlük yol" anlamındadır. (ÜNLÜ 2013: 1250)

3. B. Yabancı Kökenli Mesafe ve Uzunluk İfadeleri

3. B. 1. Argamçı

Argamçı < Moğ. ارغامچی Argamçı, genellikle "halat, ip" anlamında kullanılmıştır ve Babur-nâme'de altı kez geçmektedir. Bir kez de yükseklik ölçüsü anlamında kullanılmıştır.

Şeyh Süleyman Efendiye göre "Yüki deveye tahmil¹ eder; halat" anlamındadır. (LÇTO: 9b)

Reşit Rahmeti Arat'a göre "mesafe (yükseklik)" ölçüsüdür. (ARAT, 1987: 578)

Lessing'e göre "organ, ip, halat" anlamındadır. (LESSING, 2003: 83)

Ersin Teres tarafından hazırlanan *Çağataycada Söz Yapımı* adlı doktora tezinde **argamçı** için şu açıklama yapılmıştır:

"**argamçı** 'organ, ip, halat; uzunluk ölçü birimi olarak' (< Moğ. *argam* 'ip, organ' + Çağ. *çı*) sözcüğü Moğ. *argam* 'ip, organ' sözcüğüne Çağ. *+çi* ekinin eklenmesiyle türemiş bir

¹ tahmil: Ar. yükleme

sözcüktür. *Dictionnaire turk-oriental*'de argamçı 'develerin üzerine bir şey yüklemek için kullanılan ip' kaydı düşülmüştür (DTO²: 13).

Doerfer Moğolcadan Çağataycaya geçen sözcüğü Ana Türkçe *arga-* 'eğer kayışını sıkıştırmak' şeklinde açıklamıştır. Ayrıca bu kökün *argaç* 'argaç, atkı' sözcüğünün de kökü olduğunu belirtmiştir. Doerfer *argaç* sözcüğünü açıklarken *arga-* eyleminin Türkçeden Moğolcaya geçtiğini ve Moğolca *-mçi* ekini alarak Türkçeye geri alıntılandığını da aktarmaktadır (TMEN³ I: 13; TMEN II: 457)."

*Üstâd 'Alî Qulî'ga fermân boldı kim Rûm destûrı bile arabaların arasında zencîr ornıga üyniñ hâmdın **argamçılar** eşip birbirige bağlaylar. (BN4: 264a/5)*

"Üstad Ali-Kulî'ya, Rûm usulüne göre, arabaların arasındaki zincirler yerine, öküz derisinden halatlar büküp, arabaları birbirine bağlaması emredildi."

*Uzun bir **argamçıga** uluq delvni bağlap bu galtak üstige salıpturlar. **Argamçıñıñ** bir uçı üyga bağlapturlar. Bir kişi üyni haydamaq kérek. Bir kişi delv delv suyını tökmek kérek. Her qatla üy tartıp delvni çıkarı yanar mahallda bu ol bu ol argamçı üyniñ yolıga üy sidük ve tézeki bile mülevvesdür tégip yene çâhqa түşer. (BN4: 274a/7-9)*

"Uzun bir ipe kovayı bağlayıp, bu makara üzerine koymuşlar. İpin bir ucunu da öküze bağlamışlar. Bir adamın öküzü yürütmesi ve birinin de kovadaki suyu boşaltması lazımdır. Bu öküz bu ipi çekip, tekrar döndüğü zaman, her defasında bu ip, öküzün pisliği ile kirlenmiş olan yolun üzerine sürünüp, tekrar kuyuya düşer."

*Élniñ itmînân-ı hâtırı ve çerikniñ istihkâm-ı zâhiri üçün araba yétmegen yérge yıgaçdın sipâye dék nime yasap her ékki sipâyenin arasında kim yétti sékkiz qarı bolgay öyniñ hâmdın **argamçılar** qılıp mazbût u merbût qılıdı. (BN5: 311a/9)*

"Halkın endişesini gidermek ve askerın istihkam hazırlığı için, arabaların yetişemediği yerlere, ağaçtan sehpa gibi şeyler yapıp, yedi-sekiz karı olan her sehpa arası, öküz derisinden yapılmış halatlarla, birbirine sıkıca bağlandı."

*Bir **argamçı** belend qayadın bir tégirmen suyı şarıldap түşedür. (BN5: 343b/8)*

"On beş-on altı kadem kadar yüksek bir kayadan, bir değirmen işletebilecek kadar su, şarıltı ile düşer."

3. B. 2. Cev

² Dictionnaire turk-oriental

³ Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I-IV

Cev < Ar. ج “arpa” hububat anlamında Arapça kökenli bir sözcüktür. **Cev** (arpa) genellikle ağırlık ölçü birimi olarak kullanılsa da uzunluk anlamı da ifade etmiştir. Orta boy altı arpa tanesi bir parmağın uzunluğunu temsil etmiştir. *Babur-nâme*'de uzunluk ölçü birimi olarak kullanılmıştır.

Her tutam dört ilig, yene her ilig / Altı cev arzı boldı bil bu bilig (BN5: 351b/3)

“Her tutam, dört parmak (ilig) ve her parmak altı arpa (cev) genişliğindedir; bunu bil.”

3. B. 3. Gez

Gez < Far. كز Mesafe ölçüsü anlamı veren **gez** Farsça kökenlidir. *Babur-nâme*'de bir kez kullanılmıştır.

Reşit Rahmeti Arat'a göre **gez** “ok atımı” anlamındadır. (ARAT, 1987: 609)

Walter Hinz **gez** için şu açıklamayı yapar:

“Gez, İran'da arşın için kullanılan tabirdir, aynı ülkede arşın için sık sık *zar* ve *zirâ* tabirleri de kullanılır, ancak bunun tesbiti zordur.

XVII. yüzyılda 1 *gez-i şâhî*, Chardin'e göre «3 pieds moin un pouce» = 94,745 cm, J. Fryer'e göre, 37,5 inches = 95,15 cm idi, ortalama olarak 95 cm olurdu.

XIX. yüzyılda Basra'da 1 *gez* = 94 cm idi.

Gez-i şâhî'nin yanında bir de *gez-i mükesser* vardı. Bu «kısaltılmış arşın», halı, ipek ve iyi kumaşların ölçümünde kullanılırdı. Chardin'e göre bu arşın *gez-i şahî*'nin 2/3'si kadardı veya (onun hesabına göre) 63,12 cm. Fryer'e göre ise 27 inches = 68,58 cm idi. Bu son bilgi bizim çok yaygın olan Halep kumaş arşınıyla karşı karşıya bulunabileceğimizi gösterir ki, buna daha önce 68 cm değer biçmiştik.

Bugün İran'da sadece bir tek *gez* vardır, bu da 104 cm'dir.” (HINZ, 1990: 76)

Steingass'ta **gez** ‘bir metre kumaş ölçmek için; 24 parmak veya altı el uzunluğu ölçek; ölçüsü normal boylu bir adamın yarısı yüksekliğine eşit’ şeklinde tanımlanır. (STEINGASS, 2004: 1087b)

Suat ünlü *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*'nde **gez** için “kısa talim oku, nişane” tanımını verir. (ÜNLÜ, 2013: 394)

Mehmet Kanar *Farsa-Türkçe Sözlük*'te “arşın, 104 cm'lik bir uzunluk birimi; yeleksiz, kısa talim oku” tanımını verir.

Bir gezatımı yér kélip ta'zîm qılıp yandı. (BN5: 357a/5)

3. B. 4. Kürûh

Kürûh < Far. كروه Farsça'dan alınan **kürûh** Babur-nâme'de en sık kullanılan ölçü birimidir.

Reşit Rahmeti Arat'a göre **kürûh** "4000 kadem (=mîl) uzunluğunda bir mesafe ölçüsüne Hindistanlılarca verilen isim" anlamındadır. (ARAT, 1987: 629)

Babur, Agra ile Kabil arasındaki posta menzilleri tayini münasebeti ile, kürûh'u mil'e göre tesbit etmiştir:

6 cev (arpa) = 1 ilig (parmak)

4 ilig (parmak) = 1 tutam

6 tutam = 1 karı

1½ karı = 1 kadem

4000 kadem = 1 mil = 1 kürûh

Kâfirinîj dâ'iresi biziñ ordudın êkki kürûh bolgay. (BN5: 352a/7)

"Kafirin dairesinden bizim ordugâha iki kürûh kadar vardı."

Îmâret qılmaqqa münâsip Âgra'dın Çendîrî cenûbdagı baqa toqsan kürûh yoldur. (BN5: 335b/6)

Tört miñdür qadem bile bir mîl / Bir kürûhanı Hind êli dér bil (BN5: 351b/1)

"Bir mil, kademle dört bindir; bil ki, ona Hind halkı bir kürûh der."

Peymâyiş tanâpını bu mezkûr bolgan bir yarım qarı bile kim toqquz tutam bolgay. Qırq qarı ta'yîn qılıldı kim bu yüz tanâpı bir kürûh bolgay. (BN5: 351b/4-5)

"Ölçü ipi, burada zikredildiği gibi, bir kadem = dokuz tutam = bir buçuk karı hesabı ile, kırk kadem uzunluğunda tesbit edildi ki, böyle yüz ip bir kürûh eder."

3. B. 5. Menzil

Menzil < Ar. منزل Temel anlamıyla "inmek, konmaklamak misafir olmak" anlamlarındaki Arapça kökenli **menzil** sözcüğünün "ev, konak; iki konak arası, bir konak yol; posta ve posta tatarları beygirlerinin bulunduğu mahal" anlamlarını da barındırır. Yusuf Halaçoğlu *İslam Ansiklopedisi'*nde **menzil** hakkında şu bilgileri verir:

"Ortaçağ İslâm ve Türk devletlerinde ber'îd, Moğollar ve İlhanlılar'da yam adı altında görülen haberleşme teşkilâtı, Osmanlı Devleti'nde her ikisinden de faydalanılmak suretiyle tesis edilmiş olan menzil teşkilâtı ile yürütülmüştür.

Devlet tarafından bir yerin menzil tayin edilebilmesi için normal zamanlarda ulakların sıkıntı çekmemesi ve seri haberleşmeyi önleyecek derecede iki menzil arasının birbirine uzak mesafede bulunması rol oynardı. Ayrıca sefer esnasında ordunun dinlenmesi ve îâşe akışının kolayca yapılabilmesi, menzil noktalarının tesbitinde belirleyici olurdu. Konaklama noktaları birbirine eşit uzaklıklarda olmayıp her bir menzil coğrafi şartlara, emniyetin ve menzil ihtiyaçlarının sağlanabileceği yerlere göre değişik mesafelerde kurulmuştu. Menziller, ana ve tâli yollar üzerinde haberin çabucak yerine ulaştırılabilmesi için üç saatten yirmi sekiz saate kadar olan mesafelerde tesis edilmiştir. Doğrudan menzil tayin edilmeyen, fakat ulakların uğramak zorunda kaldıkları mahallerde ahalinin ulağın ihtiyacını karşılamak zorunluluğu vardı.

Menziller, başlangıçta eyaletlerin durumu ile serhadlerde elde edilen bilgileri devlet merkezine bildirmek ve hükümetin emirlerini gereken yerlere ulaştırmak için kurulmuştu. Daha sonraları ordunun sefer esnasında îâşesinin temini, özel haberleşmeler, şehirler arasında irtibatın ve nakliyenin sağlanması gibi amaçlara da yönelmiştir.” (HALAÇOĞLU, 2004)

Çün Sultân Ahmed Mîrzâ mürâca'at qıldı, iki-üç *menzildin* soñ mizâcî i'tidâl nehcidin münharif bolup muhriq ısıtma teb târî boldı. (BN1: 18a/6)

“Sultan Ahmed Mirza yardım istedi. İki üç menzilden sonra yüzünde ansızın yakan sıtma belirdi.”

3. B. 6. Mîl

Mîl < Ar. ميل Bir mesafe ölçü birimi olan **mîl**, *Babur-nâme*'de iki kez kullanılmıştır. Türkiye Türkçesinde de kullanılan *mil*, kara mili ve deniz mili olmak üzere iki çeşittir.

Reşit Rahmeti Arat'a göre **mîl** “4000 kadem uzunluğunda bir mesafe ölçüsü” anlamındadır. (ARAT, 1987: 632);

Steingass'a göre **mîl** “4000 arşın” anlamını ifade etmiştir (STEINGASS, 2005: 1363b).

Ferit Devellioğlu'na göre **mîl** “bir kilometreye yakın bir uzaklık” anlamındadır . (DEVELLİOĞLU, 2013: 753)

Cengiz Kallek'e göre **mîl** “Bir uzunluk ölçüsü. Kelimenin aslı Latince “bin” anlamındaki *mille* olup (Grekçe milion) Roma ordusunun –her iki ayak birer tane olmak üzere- 1000 çift adımda yürüdüğü mesafeyi ifade etmek için kullanılmış, Roma İmparatorluğu'nun nüfuzu altındaki bölgelere de geçmiştir. Latin alfabesindeki “M” harfinin değeri de 1000'dir. Arap dilcilerinin, gözün erişebildiği mesafeyi gördükten sonra başka tarafa “meyl” etmesi sebebiyle bu uzaklığa aynı kökten “göz erimi kadar uzunluk” anlamında mîl adı verildiği

şeklindeki açıklamaları bir yakıştırmadan ibaret olmalıdır. Kelime, “açık alandaki bir kimsenin cinsiyetinin veya gidiş istikametinin anlaşılamayacağı mesafe” şeklinde de tanımlanmıştır. Mesafe belirtmek için birer mil aralıklarla dikilmiş yol işaretlerine de Arapça’da mîl adı verilir.” (KALLEK, 2005)

Bu kürûhları mîl bile muvâfiq ta’yîn qılıdı. (BN5: 351a/13)

“Bu kürûhlar mile göre tesbit edildiler.”

Tört miñdür qadem bile bir mîl/ Bir kürûh anı Hind éli dér bil (BN5: 351b/1)

“Bir mil, kademle dört bindir; bil ki, ona Hind halkı bir kürûh der.”

3. B. 7. Qadem

Qadem < Ar. قدم Temel anlamıyla “ayak”, yan anlamıyla “yarım arşın veya 30,5 santimetre uzunluğundaki ölçü birimi” olan **qadem** sözcüğü Arapça’dan alınmıştır. *Babur-nâme*’de mesafe bildiren ölçü anlamında sıkça kullanılmıştır.

Reşit Rahmeti Arat’a göre **qadem** “9 tutam = 1,5 karı uzunluğunda bir mesafe ölçüsü” anlamındadır. (ARAT, 1987: 614)

Tört miñdür qadem bile bir mîl / Bir kürûh anı Hind éli dér bil (BN5: 351b/1)

“Bir mil, kademle dört bindir; bil ki, ona Hind halkı bir kürûh der.”

Dédiler bir yarım qarı bir qadem/ Her qarı bil ki bardur altı tutam (BN5: 351b/2)

“Bir kademe bir buçuk karı dediler; bil ki, her karı altı tutamdır.”

Buyurup édım kim Münîr’din yanganda bir kişi Sûn’nuñ yaqasidin atınıñ her qademini ordugaça sanasun. Yégirme üç miñ ve bir yüz sanaptur kim qırq altı miñ ékki yüz qadem bolgay kim on bir yarım kürûhdur. (BN5: 369b/13-14: 370a/1)

“Münir’den dönerken, bir adamın, Sûn’un sahilinde ordugâha kadar, atının her adımını saymasını söyledim. 23100 adım saymış ki, 46200 kadem veyahut 11½ kürûh eder.”

3. B. 8. Şer’î

Şer’î < Ar. شرعى **Şer’î** Arapça kökenli bir uzunluk ölçüsünün ismidir. (ARAT, 1987:649)

Walter Hinz’a göre **şer’î** “mil = 4000 şer’î arşın = 1/3 fersah = yaklaşık 2 km’dir.” Şeklindedir. (HINZ, 1990: 77)

‘Ömer Şeyh Mîrzâ kim munı pâyitaht qıldı, bir iki mertebe taşgarıraqdın yana cerler saldı. Fergâna’da munça berk qurgan yoqtur, mahallâti qurgandın bir şer’î yıraqraq tüşüptür. (BN1: 5a/1)

“Bunu merkez yapan Ömer Şeyh Mirza, bir iki kademe dışarıdan, tekrar çukurlar kazdırdı. Fergana’da bunun kadar sağlam başka bir kurgan yoktur. Mahalleleri kurgandan bir şer’i uzaktadır.”

H’âce Yahyâ Sultân ‘Alî Mîrzâ qaşıdın kélip ittifâq [u] yekcihetliq sözini araga saldı. Sözni körüşmekke qoyup Semerqandın iki-üç şer’î qoyaraq Sogd tarafıdın mén çerigim bile bardım. (BN1: 38a/4)

“Hoca Yahya, Sultan Ali Mirza tarafından gelip, itifak yapılarak, tek cephe vücuda getirilmesini teklif etti. Görüşmeği kararlaştırdık. Ben askerim ile Semerkand’dan iki-üç daha aşağıda olan Soğd tarafından, kararlaştırdığımız yere gittim.”

Bu sudın bir uluq rûd ayrıpturlar belk deryâcedür, Dergam Suyı dérler. Semerqand’nuñ cenûbıdın aqar; Semerqandın bir şer’î bolgay. (BN1: 45a/12)

“Bu sudan büyük bir kol ayrılmıştır. Derya kadar geniş olan bu suya, Dergam suyu derler. Semerkand’dan bir şer’i mesafededir ve şehrin cenubundan akar.”

Kâbul’nuñ garb-cenûbıdın uluq qarlıq tağ tüşüptür. Qarı qarga yeter. Kem yıl bolgay kim qarga yétmegey. Kâbul’da yahdânlar yahı tükense, bu tağdın qar keltürüp yah-âb qılıp içerler. Kâbul’dın üç şer’î bolgay. (BN2: 136a/10)

“Kâbil’in cenub-i garb’inde ve ondan üç şer’i mesafede bir kar dağı vardır; bir senenin karı ikinci senenin karına kadar kalır ve bittiği sene az olur. Kâbil buzcularının buzları biterse, bu dağdan kar getirerek, buzlu su yapıp içerler.”

Bu hisâb bile beş öleñ bolgay, her êkki öleñ Kâbul’dın birer şer’î bolgay. (BN2: 130a/6)

“Bu hesapla beş çayır oluyor. Her iki çayır Kâbil’den bir şer’i mesafededir.”

3. B. 9. Tanâb

Tanâb < Ar. طناب Bir mesafe ölçü birimi olan **tanâb** Arapça kökenlidir. Babur-nâme’de mesafe anlamından ziyade “halat, ip” anlamında kullanılmıştır.

Reşit Rahmeti Arat’a göre **tanâb** “peymâneş tanabı; ölçü ipi; 1 tanap = 40 kadem ve 100 tanap = 100 kürûh uzunluğunda bir mesafe ölçüsü” anlamındadır. (ARAT, 1987: 651)

Walter Hinz **tanâb** için şu açıklamayı yapar:

“XVII. yüzyıla ait bir İran kroniği içindeki bir nottan anlaşıldığına göre, bu İran halat ölçüsü, Arabların aşl’ı ile aynıydı. Buna göre, 80 zar-i şer’î veya şer’î arşın (herbiri 49,875 cm) 1 tanâb ediyordu. Böylece bu da 1 aşl gibi 39,9 metre eder. 150 tanâb da 1 fersah eder.” (HINZ, 1990: 78)

Ünlü'ye göre "halat, kalın ip" (ÜNLÜ, 2013: 1075)

Âgra'dın Kâbul'gaça Çıqmaq Béğ Şâhî Tamgaçı'nıñ nevîsendelığı bile tanâp urgay. (BN5: 351a/8)
(Bu örnekte mesafe anlamında kullanılmıştır.)

"Çıkmak Bey, katiplik vazifesini yapacak olan Şâhî Tamgaçı ile birlikte, Agra'dan Kâbil'e kadar olan mesafeyi ölçecek."

Peymâyış tanâpını bu mezkûr bolğan bir yarım qarı bile kim toqquz tutam bolgay. Qırq qarı ta'yîn qılıdı kim bu yüz tanâpı bir kürûh bolgay. (BN5: 351b/4-5) (Bu örnekte ip, halat anlamında kullanılmıştır.)

"Ölçü ipi, burada zikredildiği gibi, bir kadem = dokuz tutam = bir buçuk karı hesabı ile, kırk kadem uzunluğunda tesbit edildi ki, böyle yüz ip bir kürûh eder."

Değerlendirme ve Sonuç

Çağatay edebiyatının ve Barbur'un en önemli eserlerinden biri olan *Babur-nâme*'deki mesafe ve uzunluk ölçülerini Türk dili ve edebiyatı alanına kazandırmak, eserin anlam bütünlüğünü daha iyi kavrayabilmek amacıyla hazırlanan bu çalışmada *Babur-nâme*'nin Haydarabad nüshası ele alınarak *Babur-nâme* metninde geçen 'mesafe ve uzunluk' ile ilgili terimler metinde taranarak tespit edilmiş ve metinden örnekler Türkiye Türkçesi çevirileri ile verilmiştir.

Babur-nâme üzerinde yapılan çalışmada 'mesafe ve uzunluk' ölçü birimlerinin çoğunluklu olarak Türkçe kökenli olduğu, bunların yanında bir tane Moğolca kökenli, iki tane Farsça kökenli, yedi tane de Arapça kökenli sözcük tespit edilmiştir. Türkçe kökenli olan sözcükler yapım ekleri ile türetilmiş, Arapça, Farsça ve Moğolca olan sözcükler ise doğrudan alınmıştır.

Babur-nâme edebi değer bakımından başlı başına bir önem taşımaktadır. Babur'un konuşur gibi rahat ifadesindeki sadelik ve doğallığın yarattığı hususi güzellik, süse ve gereksiz kelime oyunlarına kaçmadan söylemek istediğini en az kelime ile canlandırmasını bilen yalın ifade gücü, *Babur-nâme*'yi sevimli ve okuyucuya yakın kılan özelliklerdir. Babur'un kullandığı sözlerin tek başına bütün bir Çağatay lehçesi sözlüğünü kuracak kadar zengin kadrosu, olay ve varlıkların en belirleyici taraflarını yakalayan olgun ve güzel işlenmiş dili ile *Babur-nâme* Çağatay edebiyatında nesrin şaheser seviyesine yükseldiği bir zirve olmuştur.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

- ARAT, Reşit Rahmeti (1987). Vekayi-Babur'un Hâtıratı, Cilt:I-II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- (2006). Kutadgu Bilig - Yusuf Has Hacib, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- CAFEROĞLU, Ahmet (2015). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century, Clarendon Press, Oxford.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2013). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi, Ankara.
- ERCİLASUN, Ahmet B.. AKKOYUNLU, Ziyat (2014), Divanu Lugati't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ERDAL, Marcel. (1991), Old Turkic Word Formation, A Functional Approach To The Lexicon, Vol. II, Wiesbaden.
- ERKAL, Mehmet (1991). "Arpa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 3: sayfa 391-392.
- GABAIN, A. Von (2007). Eski Türkçenin Grameri (Çev. Mehmet Akalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (2004). "Menzil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 29: sayfa 159-161.
- HINZ, Walter (1990). İslamda Ölçü Sistemleri (Çev. Acar Sevim), Marmara Üniversitesi Yayınları No.587, İstanbul.
- KANAR, Mehmet (2019). Farsça-Türkçe Sözlük, Say Yayınları, İstanbul.
- LESSING, Ferdinand D. (2003). Moğolca-Türkçe Sözlük (Cilt I-II) (Çev. Günay Karaağaç), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Mahmud Bin Ali (2014). Nehcü'l-Ferâdis, Uştmahtarın Açuk Yolu (Cennetlerin Açık Yolu)(Tıpkı basım ve çeviri yazı Janos ECKMANN, Yayımlayanlar Semih TEZCAN-Hamza ZÜLFİKAR, Dizin-Sözlük Aysu ATA), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- MAHMUD, Kaşgarlı (2014). Divanu Lugati't-Türk (Haz. Ahmet B. Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- RABGUZİ (1997). Kısasü'l-enbiya (Peygamber Kıssaları) (Cilt I-II) (Haz. Aysu Ata), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

- SAMİ, Şemseddin (2009). *Kamus-ı Türkî* (Haz. Ömer Faruk Akün), Kapı Yayınları, İstanbul.
- STEINGASS, F. (2005). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- TEKİN, Talat (2014). *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÜNLÜ, Suat (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Eğitim Yayınevi, Konya.
- YÜCEL, Bilâl (1995). *Babür Divanı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

2. Makaleler

- ATMACA, Emine, *Kazak Türkçesinde Ölçü ve Ölçü Adları*, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi 27. Sayı
- KAMAN, Sevda, *Firdevsü'l-İkbâl'de Geçen Ağırlık, Mesafe ve Uzunluk Ölçü Adları*, Çeşm-i Cihan: Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi, ISSN: 2149-5866 Cilt:5, Sayı: 1, s. 48-68, Yaz 2018.
- KARABEYOĞLU, Adnan (2012). "Babürnamedeki Bazı Cümle Yapıları Üzerine." *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/4, s. 427-442.
- RAHİMİ, Farhad (2018), *Çağatay Türkçesi Sözlükleri Bibliyografyası*, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 7(1), 69-104.
- ORAL SEYHAN, Tanju (2007), *Çağatayca İki Zafername Tercümesinde Kullanılan Bazı Uzunluk Ölçüsü Birimleri*, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, Cilt 4, Sayı 2.

3. Tezler

- ÇEVİK, Gökhan (2014), *Babur-nâme'nin [184a-244b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜZELDİR, Muharrem (2002), *Abuşka Lügati (Giriş-Metin-İndeks)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- KAVALLI, Seda (2016), *Babur-nâme'nin [304a-382a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KOCA, Duygu (2013), *Babur-nâme'nin [1b-60b] Arasındaki Bölümünün Gramatikal Dizini ve Sözlüğü*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞEN, Mesut (1993), “Gazi Zahirüddin Muhammed Babur (Giriş-Metin (Kabil ve Hindistan Bölümleri)-Açıklamalı Dizin)”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ŞİRİN, Bilal İsmail (2017), *Babur-nâme'nin [120a-183a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞEN, Mesut (1993), *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur Giriş-metin (Kabil ve Hindistan Bölümleri) Açıklamalı Dizin*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

TERES, Ersin (2009), *Çağataycada Söz Yapımı*, Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

TERZİOĞLU, Hakan (2016), *Babur-nâme'nin [245a-304b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

4. Sempozyum /Konferans / Bildiriler

TEKCAN, Münevver (2006), “Qariš, a Unit of Measurement in Turkic Languages”, *Man and Nature in the Altaic World*, s.399.

ÖZYETGİN, Melek, [Tarihi Türk Dili Alanında Uzunluk Mesafe Ölçümünde Kullanılan Birimler](#), ICANAS 38 (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara, Türkiye, 10-15 Temmuz 2007.

5. Diğer Yayınlar

KALLEK, Cengiz (1992). “Batman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5: sayfa 199-200.

KALLEK, Cengiz (2005). “Mil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30: sayfa 53-54.

KALLEK, Cengiz (2005). “Miskal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30: sayfa 182-183.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 231-249/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 231-249

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN FELSEFİ İMKÂNI: 'NEGATİF DİN DİLİ'

Bayram ÇINAR

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara

PhD, Ministry of National Education, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Öz

Tanrı'nın her türlü bilginin ve her türlü tanımın üstünde bir varoluşa sahip olduğu, Philo dan beri din felsefesi ve ilahiyat alanında yaygın bir algıdır. Bu anlayış genellikle felsefi olarak temsil edilmiş olsa da Kutsal Kitap alıntlarıyla da desteklenir.

Bu çalışmamızda teolojik bir çalışma alanı olan 'din dili' kavramına felsefi yaklaşımı ortaya koyma gayreti güdeceğiz. Filozofların tanrıya ilişkin konuşabilmenin imkânı sorununa nasıl yaklaştıklarını göreceğiz ve sorunu çözmekte kullandıkları argümanları ortaya koyma çabası göstereceğiz. Bu yönüyle çalışmamız, teistik felsefe geleneğinin konuya yaklaşımını ve çözüm üretme kapasitesini görmeyi amaçlar. Konuya ilişkin tarihsel detay ise çalışmamız açısından ikincil bir öneme sahiptir. Bu yüzden çalışmamız boyunca zaman zaman görmezden gelinecektir.

Araştırmamız boyunca, kutsalının bir parçası olan dini metinler ise çalışmamızda mümkün olduğunca kullanılmayacaktır. Çünkü biz bu çalışmada doğal teolojinin din diline ilişkin felsefi yorumlarının yönünü ve konuya ilişkin nihai analizini görmeyi arzuluyoruz.

Anahtar Kavramlar: *Negatif Teoloji, Negatif Din Dili, Philo,*

PHILOSOPHICAL POSSIBILITY OF SPEECH ABOUT GOD: 'NEGATIVE LANGUAGE OF RELIGION'

Abstract

Since Philo, the philosophy of religion and Theology has been a common perception that God has an existence above all kinds of knowledge and all definitions. Although this understanding is generally philosophically represented, it is supported by Scripture quotations.

In this study, we will try to put forward a philosophical approach to the concept of religious language, which is a theological field of study. We will see how philosophers approached the question of the possibility of talking about God and try to put forward the arguments they used to solve the problem. In this respect, our study aims

to see the approach of theistic philosophical tradition to the subject and the capacity to produce solutions. The historical detail on the subject has a secondary importance for our study. Therefore, it will be ignored from time to time throughout our study.

Throughout our research, religious texts that are part of the sacred of religions will not be used in our study. Because in this study, we wish to see the direction of the philosophical interpretations of natural theology regarding the language of religion and the final analysis in which it is concentrated.

Keywords: *Negative Theology, Negative Language About God, Philo,*

Atıf / Cite as: Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefi İmkânı 'Negatif Din Dili'". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 231-249.

Giriş

Negatif teoloji, dolayısıyla da negatif din dili tanrı hakkında konuşmaya imkân aramak amacıyla geliştirilen, bir teolojik yaklaşımdır. Bir teolojik algı olarak negatif din dili, kitaplı din geleneğine mensup bir filozof olan İskenderiyeli Philo'nun, tanrı-âlem ilişkisi temelinde; şöhrete kavuşturduğu bir yaklaşımdır. Yeni Eflatuncu çizgide felsefe yapan Philo; felsefi birikiminin sağladığı olanaklarla, çözüm önerilerini, öncelikle mensubu olduğu Yahudi geleneğin hizmetine sunar.¹ O, bu çabasında tanrı-âlem ilişkisine; özellikle de *vahyin imkânı* sorununa, eğilir. Bu yaklaşımıyla Philo, kendisinden sonraki teolojik algılar üzerinde etkili olmuştur. Onun bu yaklaşımı; eserden hareketle müessire, sanattan hareketle sanatçıya ilişkin bir varsayımda bulunmaktadır. İslam Felsefe-Kelam literatüründe *Burhân-ı innî* şekliye, Allah'ın varlığının ispatında başvurulan yaklaşımıyla benzerlik gösterir. Zira bu delillendirme yönteminde de sonuçtan sebebe, evrenden tanrıya bir yaklaşım söz konusudur. Negatif din dili anlayışında yaratılmışların süfliliği üzerinden aşkın olan tanrı üzerine konuşma çabası gündeme gelir ki her iki durumda da bir başkasına yaslanarak öteki hakkında konuşmaya imkân aranır.

Tanrı Hakkında konuşmanın Felsefi İmkânı

Tanrı hakkında teolojik bir yaklaşım olarak negatif din dilini kullanan ilk filozofun Yeni Eflatuncu Yahudi filozof Philo olduğu varsayılır. Aşkın bir tanrı tasavvuruna sahip olan Philo'ya göre tanrı; *hakkında konuşulamayan* ve mahiyeti *kavranmayandır*.² Zira O, insanın duyumsama alanının ötesinde *içkin* ve *aşkın* bir varlıktır.³ Buna göre, tanrı hakkında

¹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Çeviren Charles Duke Yonge (from the Greek to English). Cilt 1. 4 cilt. London: George Bell & Sons, 1890, 4-6. (introduction).

² Young, Warren Cameron, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus." PhD diss., Boston University, 1944, 21.

³ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22-24.

pozitif bir söylem geliştirmeye imkân yoktur; ancak tenzih edici bir dil kullanılarak onun ne olmadığına ilişkin konuşmak mümkündür.⁴

Philo'ya göre tanrı birleşik olmayan saf, bölünemeyen birdir.⁵ O başka hiçbir şeyle kıyaslanamaz bir biçimde ve onlardan farklıdır.⁶ Dolayısıyla pozitif bir iddianın tanrı hakkında ileri sürülemeyeceğini savunur.⁷ Bu anlayış kendisinden sonraki Yahudi gelenek tarafından sürdürülmüştür.⁸

Durum böyle olunca; tanrı hakkında konuşmanın imkânından önce; tanrı-evren ilişkisinden bahsedilebilir mi (?) nasıl (?) sorularına cevap aramak gerekecektir.

Philo, evrenin *pasif obje* olduğu varsayımında olup, tanrının da bu pasif obje karşısındaki *etkin sebep/akıl* 'aktive cause / mind' olduğu kanaatindedir. Bu algı, Philo düşüncesinde tanrı-âlem ilişkisini merkezi bir konuma tartışır. Onun pasif evren, etkin akıl algısının Plato etkisi taşıdığı varsayılmıştır.⁹ Tanrı, mahiyeti tespit edilemese bile varlığı farkına varılabilen ve sonsuz varlıktır.¹⁰

Onun hakkında yargıda bulunduğu 'tanrı'nın Tevrat'ın tanrısı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira onun bütün referansları Tevrat'a'dır.¹¹ Dolayısıyla Tevrat'ın sunduğu imkânlar çerçevesinde, o hem içkin (immanence) hem de aşkın(transcendence) bir tanrı tasavvurunu birlikte savunur.¹² Felsefi donanımını Tevrat'ın sunduğu tanrı anlaşılır kılmak için devrede tutar. Bu yüzden Philo, tanrı-âlem ilişkisinde yaratan ve kenara çekilen bir tanrı tasavvuruna sahip değildir. Buna göre onun deist olduğu da söylenemez. O evreni var eden ve kontrol etmeyi sürdüren, şekil veren ve dizayn eden bir tanrı fikrinin temsilcisidir.¹³

Philo, transandantal tanrı ile yaratılmış evren arasındaki bir geçiş alanı olarak tasarladığı *logosun*, Yahudi teoloji içerisinde Tevrat'ın tarihsel pozisyonunun belirlenmesine kaynaklık ettiğini varsaymıştır. Aslında antik Yunan felsefe geleneğinde kullanılan

⁴ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 21.

⁵ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 359.

⁶ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 359.

⁷ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 21.

⁸ XII. Yüzyılın sonunda bir başka Yahudi teolog ve filozof Musa b. Meymun tarafından da aynı görüş savunulmuştur. Bkz. Buijs, Joseph Anthony, "Negative language and knowledge about God: a critical analysis of Maimonides' theory of divine attributes." PhD diss. The University of Western Ontario, 1976, 376,377.

⁹ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 21, 25.

¹⁰ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22.

¹¹ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22.

¹² Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 22, 23.

¹³ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 27.

kavram onun tarafından teolojik bir argüman olarak kullanılmış görünüyor.¹⁴ Buna göre; Philo'da tanrı bilgisi ya da kelâmı, ara bir element olan *logos*¹⁵ üzerinden beşeri unsurlar olan *form* ve *dil* içerisinde, aktarılabilmiştir.¹⁶ Philo'nun *logos* algısı; *düşünen bir zihin olarak tanrı fikri ile planlı bir düşüncenin ürünü olarak evren ilişkisini bir bütün olarak içinde barındıran bir yapıdır.*¹⁷

Logos kavramı üzerinden aşkın tanrının evrene temasına imkân açan Philo, bu kez varlığın tanrıyı bilmesinin imkânı olup olmadığı problemine eğilir. Zira tanrı hakkında konuşmanın imkânı, onu bilmenin imkânının parçasıdır. Çünkü ancak bilene hakkında konuşulabilir.

Philo'nun bakış açısına göre *logos*, bir ara element olarak, tanrının elindeki bir maşa gibi düşünülmüştür.¹⁸ Onun kurgusuna göre; aşkın olan tanrının yaratılmış evrene müdahalesi bu maşa (*logos*) ile mümkün görülmüştür.¹⁹ Transandant (aşkın) olan tanrının, yaratılmış evren ile ilişkisine ve onu yaratmasına imkân tanıyan bir yorumla Philo, Hristiyan ve Yahudi geleneğe *logos* kavramı üzerinden, tanrının evrene ilmini aktarmada ciddi bir açılım sağlamıştır.²⁰ Öte yandan kavramın sağladığı imkânlar sebebiyle de muhtemelen Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın oğul tanrı olarak yerleşmesi de Logos anlayışı sayesinde mümkün olmuş görünüyor.²¹

Bu yaklaşım Philo ile sınırlı olmayıp, felsefi gelenek içerisinde farklı ekollerde de bu teolojik yaklaşımın izlerine rastlanır. Bunlardan biri de Plotinus'tur. Ona göre tanrı maddesiz ve basit olduğu için²² evrenin direk ondan sızmayacağı / sûdûr etmeyeceği varsayılmıştır.²³ Bir'den, çokluklar âleminin, meydana gelmesinin imkânı problemi olarak da ifade edilebilecek olan; evrendeki çokluk, *basit* ve *bir* olan tanrının

¹⁴ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 39.

¹⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976), 63.

¹⁶ İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru:İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011):143-164.

¹⁷ Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 240.

¹⁸ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt., 282, 283.

¹⁹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 5. (introduction) ; Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 41,42.

²⁰ İslam teologları ise aşkın tanrının yaratılmış evrene müdahale imkânını, Kur'an kökenli bir kavram olan *kun(ol)* ile bir çözüme kavuşturma gayretinde oldukları söylenebilir. Sorunun aşılmasında *kun* kavramının felsefi içeriği önemli bir açılım sağlamıştır.

²¹ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 43,44. ;Muhammed Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011), : 201-224.

²² Plotinus, *The Enneads*, İng. Çeviri Stephen MacKenna, (London: Faber and Faber Limited, 1962), V.5.13., 195,196.

²³ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt., 282.

varlığında/mahiyetinde bir değişiklik meydana gelmeksizin nasıl meydana gelir(?) sorunsalının çözümünde Plotinus, Plato'nun idelerinden hareketle, *Nous* kavramını tanrı ile evren arasında ara element olarak görür.²⁴ Fakat *Nous* kavramının Plato öncesi bir dönemde Anaxagoras kaynaklı olduğu da söylenmiştir.²⁵ Philo'nun logos kavramı ekseninde çözdüğü soruna, O, *nous* kavramı üzerinden bir çözüm önerir.

Doğasına yabancı olduğumuz tanrı hakkında, sahip olduğumuz bilgilerin sınırlı oluşu, ona ilişkin kurulacak din dilinde çeşitli sorunlar oluşturuyorken, konuşulan dilin sınırlı imkânları da ekstra zorluklar içermektedir.

Philo, tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ontolojik farklılık sebebiyle; O'nun yaratılmışlarla herhangi bir benzerliği olamayacağını, bu sebepten onun hakkında yaratılmış varlıklara ilişkin bir dil ve retorik olamayacağını savunur. Öte yandan tamamen insanî kavramlarla tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunmak, O'nu sınırlandıracağı için, *tanrının ancak ne olmadığını söyleyerek, O'nun hakkında değillemeci (nefy dili) bir yolla konuşulabilmesi mümkündür*²⁶ sonucuna ulaşır. Bu anlayış; tanrının bilinemez olduğunu, bu yüzden de insani düzlemde onun ne olduğuna ilişkin konuşmaya imkân olmaması varsayımına dayanır. O'nun ne olduğunu söylemek ise Philo'ya göre bu düzlemde mümkün değildir. Böylece o Tanrıya ilişkin ancak dolaylı, negatif bir dilin sağladığı bilginin olabileceğini varsayar. Ona göre tanrı hakkında kurulacak tek pozitif cümlenin onun mevcut/var olduğundan ibarettir.²⁷

Bu yüzden Philo'nun tanrı hakkında konuşmaya imkân olarak tasarladığı negatif teolojik dil, *tanrının ne olmadığını ifade etmekte bir anlam ifade etse de, ne olduğuna ilişkin bize veri sağlamaz*. Zira tanrının cahil olmadığını söylemek onun âlim olduğunu söylemek anlamına gelmez şeklinde İslam geleneğinde Philo'ya değilse bile, İslam geleneği içerisinde negatif teolojik dili kullanan Müslüman teologlara ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.²⁸

Öte yandan tanrıya ilişkin bilgiye, dolaylı olsa bile imkân tanıyan, bu değillemeci negatif din dili, Hıristiyan teolojik gelenekte de kullanılmıştır.²⁹ Fakat Philo ve Hıristiyan gelenekte, konuya ilişkin tartışmalardan daha önce, negatif din diline ilişkin

²⁴ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 1. 2 cilt., 283.

²⁵ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 39.

²⁶ Koç, Turan, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 56.

²⁷ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 81.

²⁸ el-Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* (*thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî*) (Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, trhsz), 45-47.

²⁹ Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Çeviri Fathers of English Dominican Province, (New York: Benziger Bros. Edition, 1947), I.3.

kullanımların antik Yunan felsefesinden de izlerine rastlandığı ifade edilmiştir.³⁰ Öte yandan Wolfson, tanrının bilinemezliği ve tanımlanamazlığı öğretisinin kökenlerinin Yunan antik felsefesinde değil, Yeni Eflatuncu Philo'da aranması gerektiğini savunur.³¹ Fakat konuyu Platon'dan ilhamla, Plotinus'e bağlayanlar da görülmüştür.³²

Kimin ilk olarak negatif bir din dilini kurguladığından bağımsız olarak, çalışmamız açısından bu dilin önemi; bu antropomorfist din dilinin, antropomorfist bir tanrı tasavvuruna fırsat olan yapısıdır. Tanrı insanı muhatap alırken, insanın anlayacağı bir bağlam kullanır bu yüzden bu dil, kısmen örtük bir dildir. Yine bu yüzden tanrının kutsal metinlerde kullandığı dil, tanrının dil kullanma becerisi hakkında oldukça sınırlı bir veri sağlar. Çünkü varsayıma göre kutsal metinlerde sınıanan tanrının ifade etme becerisi değil insanın anlama sınırları ve becerisidir. Zira tanrı, kullanılan dilin imkânları içerisinde ve insanın anlayışını merkeze alan bir dil kullanır. Dolayısıyla bu dilde kullanılan tanrı sunumu da sınırlı bir anlama karşılık gelir. İnsanın kavrama sınırlılığı içerisinde buradan tanrıya ilişkin genellemelere ise gidilemez. Kutsal metinlerin sunduğu olanaklar ve bu sunumların üzerinden teşbih ve teccime gidilmesi ise neredeyse kaçınılmazdır. Kitaplı dinlerden olan Yahudilikte insan biçimci bir tanrı tasavvurunun, oluşmuş olması, Müslüman ekoller içerisinde bu yönde eğilimlere rastlanması tesadüf olamaz. Zira tanrının kullandığı dilin literal anlaşılması, ona ilişkin tasvirlerle imkân tanır.

Philo, tanrının kendisi dışındaki varlıklar âlemi ile kıyaslanamaz olduğu, tezinden hareketle, onun bilinemeyeceği üzerinden bir kurgu yapar.³³ Onun bu yaklaşımı; evrendeki diğer hiçbir şeye benzemeyen; dolayısıyla onunla karşılaştırılamayan tanrı algısı, Aristo ve Platon'un, tanrı *ideasının* evrendeki hiçbir şeye benzer olmadığı algısına dayanır.³⁴

Buna göre denilebilir ki; Philo evrenin madde ile dolu olduğunu Yunan felsefesinden öğrenmiş, mensubu olduğu Yahudi geleneğin dini metinlerinden ise tanrının madde dışı olduğu çıkarımını yaparak, evrendekilere benzemeyen bir tanrı algısının felsefi yorumuna ulaşmıştır.³⁵ O'nun dini metinlerden yaptığı çıkarım; tanrının doğasının, O'nu evrendeki varlıklara benzetme, onlarla mukayese etme imkânı sunmadığı, dolayısıyla da

³⁰ Konuya ilişkin yorum ve analizler için bkz. Şeyma Yazıcı. "Via Negativa ve tanrı hakkında konuşmanın imkânı" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri. Master Tezi, 2015., 3-10.

³¹ Harry Austryn Wolfson, "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, 56/57 (1947) : 238, 249.

³² Carabine, Deirdre, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, (Louvain: Peeters Press, 1995), 32.

³³ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 94-101.

³⁴ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 96.

³⁵ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 96,97.

tanrı ile evren arasında bir analogiyi onaylamadığı şeklindeydi.³⁶ Çünkü ona göre; sadece akl edilebilen / düşünülebilen varlıklar; yaratılışın her hangi farklı bir formunda olan varlıklar ile karşılaştırılmazlardı.³⁷

Negatif teolojiye göre tanrı; kendisine ad verilemeyen, tanımlanamayan hakkında konuşulamayan, görülemeyen, sonradan meydana gelmeyen... vb. dir.³⁸ Bu Philo'nun felsefi yaklaşımında metodolojik belirginlik kazanmış teolojik tutumdur. Bu algının Philo öncesi Antik Yunan'da izleri olduğu tezi ise; bazı kavramların etimolojik kökenlerinin negatif teoloji ile ilişkilendirilerek, bir saptamaya varılmak istenmesine dayanır. Negatif teolojiye ilişkin olduğu varsayılan bu kavramlara dair değerlendirmelerde, söz konusu kavramların, *tanrının bilinemez olduğu* tezine kaynaklık ettiği ifade edilmiştir.³⁹

Felsefe tarihinde; daha çok söz konusu probleme ilişkin metafizik temelli çözüm önerilerine ek olarak ve onlardan farklılaşarak daha çok sayılar teorisine referansta bulunan Pythagorasçı teori de bir söylem geliştirme çabasında olmuştur. Onlar, diğer tüm sayıların *bire* eklenerek, artar tezinden hareketle, evrendeki yaratılışı da aynı algı ekseninde ele almışlardır. Philo'nun bu ekolle de bir etkileşimi olduğu gelenekte ifade edilmiş⁴⁰ ayrıca bu ilişki tespit de edilmiş bir konudur.⁴¹

Negatif teoloji dili, Yunan felsefi gelenek içinde ekoller arasında farklılaşan kavramsal zenginleşmenin sonucunda İskenderiyeli Clement tarafından transandantal teolojinin bir aracı haline getirilmiştir.⁴² Hristiyan gelenek içinde Origen, Augustine, Gregory gibi takipçileri olmuş ise de Hristiyan gelenek içerisinde negatif teolojiyi bir yöntem olarak sistemli bir biçimde kullanan *Pseudo Dionysius* olmuştur.⁴³ Ayrıca Alegorik din yorum konusunda Philo'nun özellikle Origen üzerindeki etkisi de söz konusu edilmiştir.⁴⁴

Başlangıçta negatif din dili konusunda Neoplatonik felsefî yorum ile Hristiyan teoloji arasında gelgitleri olan Dionysius; *tanrının doğasına ilişkin her türlü bilginin yaratılmış âlemden alınmış ikincil kaynaklara dayanır. Dolayısıyla bunlar insana uyarlanmak suretiyle elde edilmiştir. Bu ise asla tanrının kendisi hakkında verdiği bir bilgi değildir; yaklaşımı ile tanrıya ilişkin bilginin imkânı sorununu, Hristiyan gelenek içerisinde bir kez daha*

³⁶ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 97.

³⁷ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, Cilt 2. 2 cilt., 97,98.

³⁸ Mortley, Raoul, "The Fundamentals of the Via negativa," *The American Journal of Philology*, 103:4 (1982): 429-439.

³⁹ Mortley, "The Fundamentals of the Via negativa," 429-439.

⁴⁰ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 4. (introduction)

⁴¹ Philo, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, 29,55.

⁴² Mortley, "The Fundamentals of the Via negativa," 429-439

⁴³ Raoul Mortley, *From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos*, Cilt 1. 2 cilt (Bonn: Hanstein, 1986), 125, 292,293.

⁴⁴ Young, "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus.", 76.

değerlendirmeye tabi tutar.⁴⁵ Tanrıya ilişkin olduğu varsayılan bilgilerin, dolaylı yoldan edinilmesi ve elde edilen bu verilerin tanrı tarafından onaylanmamış olması sebebiyle zaten sorunludur. Zira bu bilgiler, ne tanrının güçlerinin tezahürlerinden türetilen bilgilerdir; ne de O'nun özünün bilgisidir... Oysa biz tanrıya ilişkin olarak; sadece onun yaratılmış varlıklar dışında *bir* varlık olduğunu bilebiliriz. Çünkü tanrı her şeyin ötesindedir, aşkındır; onun özünü ve mahiyetini ise kimse bilemez⁴⁶ diyerek Philo'cu bir yaklaşım sergiler.

Tüm bunlardan sonra Dionysius; Mistik teoloji olarak görülen metodik yaklaşımında, daha önce tanrı hakkında kullandığı pozitif ve negatif dilin⁴⁷ dışında; tanrının bir yönüyle evrenden aşkın, diğer yönüyle içkin olduğu, dolayısıyla da tüm kavram ve algıların ötesinde bir mevcudiyet formuna sahip olduğu kanaatine ulaşır. Böylece de tanrının transandantal ve immanent yorumlarına imkân veren mistik bir yorumunu yapar.⁴⁸ Bu yorumlama biçiminin sonucunda ise ona göre tanrı; *varlık- yokluk algısına konu olmayan; bütün varoluşların ardındaki nedendir*⁴⁹ şeklinde bir senteze ulaşır.

Konuya ilişkin Theo-filosofik başka değerlendirmelerin de erken dönem Hıristiyan gelenekten yapıldığı söylenmiştir. Bu anlayış tanrıyı bir taraftan her şeydeki '*her şey*' olduğu için, O'nun hakkında konuşulabilme imkânını varsaymakta, diğer taraftan her şeydeki '*hiçbir şey*' olduğu için herhangi bir söyleme konu olama imkânını ortadan kaldırmaktadır.⁵⁰

Plotinus'un; O, *herşeydir* anlayışına yaptığı bir eleştiride; *şayet o her şey olsa idi, o ihtiyaç sahibi olurdu. Oysa tanrı her şeyin üstünde (ondan münezzeh) dir ve onların kendi başlarına var olmalarına izin vererek; onların üstünde kalmayı başarır*⁵¹ der. Bu çıkışıyla birin doğasını anlamaya ilişkin çabasına pozitif bir sonuç alamamış olmasına karşın Plotinus, özellikle tanrıya ilişkin pozitif niteliklerin onun doğasını değiştirmede, dolayısıyla bunun '*bir*'

⁴⁵ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 285.

⁴⁶ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284.

⁴⁷ Kutsal olan hakkında sadece pozitif bir dil kullanan teolojik yaklaşıma *Cataphatic* veya *Kataphatic* yaklaşım denilir. Bunun zıttı olarak, tanrı veya kutsal hakkında sadece negatif dil kullanmaya ise *apophatic* yaklaşım denilir. Özellikle olumsuz din dilinin genellikle doğu Hıristiyanlığı'nda öne çıkarıldığı ifade edilmiştir. Bu durum Yeni Platonculuğun kilise diline etkisi çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu farklılıkların tarihi arka planı için bkz. Winters, Jonah. "Saying Nothing about No-Thing: Apophatic Theology in the Classical World." *Bahai Library Online* (1994).; Louth, Andrew. "Apophatic and Cataphatic Theology." Chapter. In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 137-146. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁴⁸ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284- 94.

⁴⁹ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 292- 94.

⁵⁰ Carabine, *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, 284.

⁵¹ Plotinus, *The Enneads*, V.5.12. ,193.

üzerine bir artışı gerektirmediği şeklindeki açılımı⁵² tartışmanın tarihi açısından önemlidir.⁵³ Zira 'herşey' kavram dağarcığında tanrıya ekstra alan açma çabası olarak görülen Hristiyan geleneğin yaklaşımı, Philo anlayışında aşkın tanrıya yöneltilmiş bir eleştiri niteliği taşır.

Daha geç dönemlerde Anselm, T. Aquinas, Ockham'lı Wilhelm tanrının doğası ve teolojik dile ilişkin söylem teşebbüsleri olmuştur. Hristiyan teolojisi özelinde tanrıya ilişkin bilginin imkânı ve teolojik bir dil inşasına ilişkin çalışmalar günümüzde de sürmektedir.⁵⁴

Felsefi geleneğin geç dönem temsilcilerinden olan İslam felsefesinde de muhtemelen sözünü ede geldiğimiz felsefi öncülerinin sağladığı imkân ve ilham sebebiyle; tanrının âlemdeki statüsü ve hakkında konuşmanın imkânı tartışılmıştır.

İslam felsefesinde *tanrının nasıl bir varlık olduğuna ilişkin soru*, O'nun *var olup olmadığına ilişkin sorunun olumlu cevaplanmasından sonra ortaya çıkmış* bir sorudur. Zira tanrıya ilişkin bir bilgiye sahip olunup olunamayacağı, ancak onun varlığı kabul edildiği durumlarda anlamlı bir soru olmuş olur ve ancak bu takdirde bir arayışa kaynaklık edebilir. Çünkü bir özne hakkında verilen hükmün doğru ya da yanlışlığını tartışmaktan önce, söz konusu özneye ilişkin temel bir sorunun çözüme kavuşturulması gerekir. Bu temel sorun, O'nun varlığının tespiti yani var olduğunun ispatlanması sorunudur. Bu yüzden İslam felsefesinde, öncelikli olarak tartışılan konu, tanrının varlığını ispatlamak olmuştur. Müslüman filozoflar geleneğinin ilk temsilcisi kabul edilen Kindî'de de durum farklılık göstermemiştir. O, evrende Tanrının varlığına dayanak bulmak, evrende onun varlığına ihtiyaç olduğunu ortaya koymak için; *evren ve içindeki her şeyin yaratıldığı* teziyle tartışmaya katılır. Bu amaçla tezinin ötekisi konumunda olan evrenin ezeli olduğu tezine şiddetle karşı çıkar. Kindî; bu bağlamda *zaman ve hareketle illetli olan evren ve içindeki bütün mevcudatın yaratılmış olduğuna şüphe yoktur* der.⁵⁵ Böylece evrenin yaratılmış olduğu fikrini güçlü bir biçimde savunduktan sonra; bu kez onu var eden *Muhdisu'l âlem'in bir olduğu* tezini, gerekçeleri ile birlikte tartışır.⁵⁶ Kindî bu ele alışıyla felsefî çevrelerin varlık

⁵² Burada yazar Plotinus'un tanrı'ya atfettiği çok sayıda pozitif niteliği sıraladıktan sonra, Plotinus'a göre tüm bu nitelik ve isimlerin Tanrı'da herhangi bir çokluk oluşturmadığını, hepsinin tek bir birliğe işaret ettiğini ifade eder. Bkz. Bussanich, John, "Plotinus's Metaphysics of the One," The Cambridge Companion to Plotinus, (edit.) Lloyd P. Gerson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 43-59.

⁵³ O bu teziyle ile kendisinden çok sonra ortaya çıkacak olan gelecek olan İslam kelamının bir evresinde *taaddüd-ü küdemâyı* gerekçe göstererek sıfatlar teorisine çekinceli yaklaşan ekollerin sorunu aşmasında bu tedirginliği azaltan bir etkide bulunmuş olabilir.

⁵⁴ Bâdrâgan, Sorin. "The Future of Knowledge and the Ways of Doing Theology." In *The Future of Knowledge*, Scientia Moralitas Research Institute, Apr 29 (2016): 296-304.

⁵⁵ Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. *Resailu Kindî el- Felsefiye*, (thk. Muhammed el-Hâdî Ebu Ride), Mısır: Daru'l Fikr el- Arabi, 1950., 194-198.

⁵⁶ Kindî, *Resailu Kindî el- Felsefiye*, 201-207.

tasavvurlarının temelinde olan, *oluş* ve *değişim* problemlerine dair felsefi bir tahlilde bulunmuştur. O bu anlayışıyla; evren kurgusunu; *Kadim* (öncesi olmayan) ve *Muhdes* (sonradan var edilmiş) olarak tasnif ederken; onun denkleminde evren *muhdes* ve yaratılmış, tanrı ise *Kadim* olanı temsil eder. İşte evreni yaratan da bu (*Muhdis*)' dir. Kindî'nin bu ele alışıdaki amacı İslam'ın tevhid ilkesinin felsefi yorumunu yapmak gibi görünür. Zira onun burada yaptığı pür felsefe değil, felsefi teolojidir ve İslam'ın tanrı anlayışının felsefi yorumunu yapmaktadır.

Yaratılmış evrenin tabii illetler ile değil; ancak Yaratan ve düzenleyen(*tedbir sahibi*) bir varlık -ki Kindiye göre bu Allah'tır- sayesinde mümkündür.⁵⁷ Bu çıkışıyla Kindî, illetler karmaşasına set çekmek, evrendeki düzene bir izah getirmek çabasındadır. O, *Fail-i hakiki* ve *Fail-i Mecazi* ayrımı ile yoktan yaratmayı ifade eden *ibdâyı*, varsayılan/mecazi öznelerden alarak, tanrıya tahsis eder.⁵⁸ O'nun bu ayrımının görünen belirgin nedeni; tanrıyı yaratılmış âlemden ayırmaktır. Daha sonra; Kindî evrenin büyüklüğüne rağmen sonsuz olmadığına ilişkin kanaatini de dile getirir.⁵⁹ Zira o, bir önyargı olarak bilmektedir ki evren yaratılmıştır. Çünkü bir yerde yaratma varsa, yaratılan şeyin bir başlangıç noktası vardır, başlangıcı olanın sonlu olması ise kaçınılmazdır.

Kindi akli konu alan risalesi ile tanrının evrene sadece kudret ve irade olarak şekil vermekle kalmayıp, O'nun bir bilinç olarak da evrene nüfuz ettiğini ifadeye imkân veren yorumlar yapar.⁶⁰ Buna göre; evrene şekil ve tavır kazandıran *şuur* olarak tanrı fikri, bir başka algı olarak, onun bu risalesinde belirgin bir biçimde öne çıkar. Bu, çıkarım bir ön kabul değil, onun uslamalar (akıl yürütme) yolu ile vardığı nihai sonuçtur. Yunan felsefesindeki algıyı İslamî bir yoruma tabi tutan Kindî, İslam felsefesinin kendisinden sonraki döneminde; özellikle Fârâbî'ye ilham kaynağı olmuş görünüyor.

Fârâbî, tanrı âlem ilişkisi bağlamında, İslam dünyasında da önemli temsilcileri bulunan *yoktan var etme anlayışı (ibdâ)* fikrini Yeni Platoncu *sûdûr* düşüncesi temelinde bir eleştiriye tabi tutar.⁶¹ Oysa yoktan yaratma fikri, İslam felsefesinde Fârâbî öncesi dönemde Kindî'de oldukça belirgindir.⁶² Yoktan yaratma fikri, Âmirî ve Sicistânî gibi filozoflar tarafından da Fârâbî sonrası dönemde İslam düşüncesinin temel ilkelerinden kabul edilmeye devam etmiştir. Fakat Fârâbî'nin bu eleştirisi, metinden anlaşıldığı kadarıyla İslam felsefesine değil, *gayri mevcud* kavramına *mutlak yokluk* anlamı yüklemek suretiyle antik Yunan

⁵⁷ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 215-237.

⁵⁸ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 182-184.

⁵⁹ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 186-192.

⁶⁰ Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 353-358.

⁶¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Çeviri Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, 62.

⁶² Kindi, *Resailü Kindî el- Felsefiye*, 182-184.

felsefe geleneğine yapılmıştır.⁶³ Fârâbî'nin detay vermeden aktardığı bu iddia, Sicistânî üzerinden test edilerek tespit edilmiştir. O, Tales'ten yaptığı bir aktarımda *bir şeyi yok iken onu yoktan var etmek olan ibda* fikrinin Tales'te de bulunduğunu göstermiştir.⁶⁴ Böylece Fârâbî'nin 'bazı filozoflar' derken nereye atıf yaptığı daha belirgin bir hal almıştır.

Fârâbî kendi kurgusu içinde, aşkın ve kadim olan tanrının, yaratılmış evren ile ilişkiye geçmesi için bazı özelliklere sahip olması gerektiğini vurgular.⁶⁵ Ona göre *Mevcut-u mutlak* olan *ilk* varlık, mahiyeti itibarı ile hiçbir biçimde yaratılmış varlıklara benzemez.⁶⁶ Fârâbî düşüncesinde; benzeri olmayan tanrının, tam da bu sebepten dolayı zıddı da olmaz.⁶⁷ Tanrı için *mahiyet*, *cevher* ve *araz* kabul etmeyen Fârâbî, tanrının cinsi ve faslı da olmadığı için, O'nun varlık formu olarak da yaratılmış evrene ait olmadığı görüşündedir.⁶⁸ O, yaratılmış varlığın *ilk* nedeni, her türlü eksiklikten uzak olan, *bilfiil akıldır*.⁶⁹ Buna karşın; evrendeki yegâne mükemmel de tanrıdır ve O'nun dışındaki varlıkların kusursuz olmaları da mümkün değildir.⁷⁰ Bu ayırım, daha çok onun yaratılmış evren ile yaratıcı arasında yaptığı ontolojik temelli bir ayırımdır.

Daha sonra pozitif teolojik bir dil ile Fârâbî, tanrıda bulunması gereken nitelikleri ele alan bir üslup takip eder.⁷¹ Kullanılan bu pozitif din dilinin tanrı ile yaratılmış evren arasında bir benzeşme sanrısı yarattığının da farkında olarak, bu dile mahkûm olmanın zorluklarını ima etmekle yetinmez, dile getirir. Ona göre hisler âleminin dışında, zamandan ve mekândan bağımsız ve aşkın olan tanrı, tanrılığının (ilahlığının/ uluhiyetinin) gereği olarak, kendisine çeşitli nitelikler ispat edilmiş olmasına karşın yine de O, hala bilinmezdir⁷² yargısında bulunur. Böylece tanrı, Fârâbî felsefesinde *mutlak* ve *aşkındır*.

Varlık kategorileri üzerinden varlığı *mevcut* ve *mevcut olmayan(madum)* şeklindeki bir algının, tanrıyı yaratılmış evrenden ayırmak için yeterli olmadığı, Fârâbî sonrası İslam filozofları tarafından farkına varılmış⁷³ olmalı ki; alanda daha kullanışlı olan *zorunlu*, *mümkün*, *muhal* (imkânsız) kategorisini daha yoğun kullanmışlardır.⁷⁴ Burada tanrı;

⁶³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 62.

⁶⁴ Sicistânî, *Müntehabü Sivâni'l-Hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Paris: Dâr Babilion 2004., 112,113.

⁶⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, (nşr. Ali Ebu Muhlim), Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1995, 51-55

⁶⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 34.

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 36.

⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 38.

⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 39.

⁷⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 33.

⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 40, 41.

⁷² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, 44.

⁷³ İbn Sînâ, *Kitau'ş-Şifâ (İlahiyat)*, (thk. el-Eb Kanavâtî ve Saïd Zâyid), Cilt 1. 2 cilt. Kahire (1960), 13, 14, 25-27.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitau'ş-Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 35,36.

sebepler (*illet-malul*) teorisi bağlamında; *bütün oluşun ardındaki temel sebep* olarak⁷⁵, var olmaması düşünülmemeyen varlık (*vacibu'l vucûd*) kategorisinde kendine yer bulmuştur. Yaratılmış evrenin ise belirli bir kurgunun ürünü olduğu ve evrenin kendi içerisinde bir düzeni olduğu varsayımıyla; *varlığı ve yokluğu düşünülebilen, varlığı bir sebebe ve bir tercihe bağlı olarak mümkün olmuştur*. İslam geleneğinde bu temel kurguya göre tanrı, *sebeplerin sebebi*, evrenin 'şuanda' bulunduğu halinin tercih edicisi ve yaratıcısı olan *bir* ve *yegâne gerçek/el-hak* olarak yer almıştır.⁷⁶

İbn Sîna, ontolojik bir yaklaşım ile varlığın yaratılışı için zihinsel olarak varlıktan öncelenen bir varlığa, *Vacibu'l Vucud'a*, kendi kurgusunda da öncelik vermiştir.⁷⁷ Onun kuramında *Vacibu'l Vucud* hem diğer varlıkların var olmak için kendisine ihtiyaç duydukları temel bir ilkedir; hem de mevcudat içerisinde bir illete ihtiyacı olmayan *yegâne* varlıktır. Buradan onun evrendeki varoluşa ilişkin olarak *illet-malul* (sebeplerin sonucu) algısının, hâkim bir algı olarak var olduğu varsayılabilir. Zira mümkünler âlemi içinde var olanın, bir illet sebebiyle var olduğu, var olmaya imkân bulamayanın ise yine bir illet sebebiyle varlık âleminde kendine yer bulamadığını ifade eder. Ona göre bu illet, illetin olmamasıdır.⁷⁸ Evrende tanrıya da buradan alan açıyor görünür.⁷⁹ İbn Sîna, *tanrının değişmeyen, başkasına ihtiyaç duymayan, artmayan, ortağı olmayan, ilintisi olmayan* 'bir' dir. Tanrının evren ile olan yaratma ilişkisinden, onun doğasına ilişkin tespitlerde bulunur.⁸⁰ Dikkat edilirse onun burada tanrıya ilişkin kullandığı dil tamamen yaratılmış varlıklara yaslanmış negatif bir dildir. Burada tanrının ne olduğundan değil ne olmadığından bahsedilir.

Böylece, o tanrıyı yaratılmış evrenden ayrı olduğu vurgusu yapar. Tanrının evrende *yegâne 'bir'* olduğu vurgusu da yapan İbn Sîna, onun diğer varlıkların birbirilerine eklemlediklerini, dolayısıyla da bileşik varlıklar olduklarını ifade ederken, tanrının bileşik olmayan, *saf* ve *basit* olduğunu bu eserde kavramsal olarak ifade etmese de ima eder görünür.⁸¹ Buna göre denilebilir ki; İbn Sîna örneğinde de klasik dönemdeki felsefî söyleme paralel olarak tanrı bileşik olmayan *basittir*. Tanrıya ilişkin olarak; başka varlıklar ile etkileşime girmemek konusunda, O eşsiz ve *yegânedir*⁸² vurgusu ile bu imasını daha da güçlendirir. *Vacibu'l Vucud'* dan hareketle tanrıya ilişkin olarak O, *fasılı* ve *cinsi*

⁷⁵ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 4.

⁷⁶ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 27.

⁷⁷ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 37.

⁷⁸ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 39.

⁷⁹ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 37.

⁸⁰ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 37.

⁸¹ İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 43,44.

⁸² İbn Sîna, *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 44.

olmayandır⁸³ diyerek, mantiki düzlemde de tanrıyı diğer varlık kategorilerinden ayırır. Zira zorunlu varlık(tanrı)'ın mâhiyeti olmadığı için, daha doğru bir ifade ile varlığı ile mahiyeti eşit ve özdeş olduğu için; diğer varlık kategorileri ile ortak, paylaştığı özellikler de yoktur. Dolayısıyla tanrının cinsi de yoktur. Cins, bir şeyin türüne ait tanımı içermektedir ve birden fazla varlık(nev') tarafından paylaşılabilir. Bu yüzden aynı cinse ait olan tüm varlıklar, mâhiyet ya da tabiat bakımından ortaktırlar. Dolayısıyla; bir cinse ait olan varlıklarda, varlık ve mâhiyet farklılık gösterir. Oysa tanrıda mâhiyet ve varlık ayrımı yoktur. Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımı olmadığına göre, tanrının bir cinsi ve dolayısıyla bir *faslı*(ayrım) da yoktur. Bu yüzden herhangi bir şeyin O'na benzer veya denk olma ihtimali de yoktur. Zira aynı sebepten dolayı *denği* olmayanın zıddı da yoktur diyerek; aslında tanrı hakkında bir sınırlandırmanın had belirleme tanım yapma imkânı olmadığını da ifade etmektedir. Zira tanım teorisi *cins* ve *fasıldan* meydana gelen bir yapı olduğu için *cins* ve *fasılı* bulunmayan bir varlığın tanımı da yapılamayacaktır. Buna göre; İbn Sîna anlayışında, tanrının varlık kategorileri üzerinden Mantikî bir tanımı da yapılamaz denilebilir. İbn Sina, Vacibu'l-Vucud'un varlığının basit olması sebebiyle varlık ve mahiyet ayrımının, onun için söz konusu olmadığından hareketle, *mutlak birlik* anlayışında olmuştur. Buna göre İbn Sinacı bakış açısında *birlik* kavramı hem nitelik hem de niceliksel olarak tam bir *teklîği* ifade eden anahtar bir kavram olmuştur.⁸⁴

İbn Rüşd'e geldiğinde, o kendisinden önceki İslam felsefecilerinin yoğun bir biçimde başvurdukları Hudûs ve imkân deliline güçlü eleştiriler yöneltir. Onun önerisi ise *inayet* ve *ihтира*'dır.⁸⁵ İneyet deliline göre evrende bulunan bütün varlıklar, insanın varlığına uygun ve onunla uyumludur. Bu uygunluk bir amaca dönük olmalıdır ve bu irade sahibi bir varlığı işaret eder ki bu Allah'tır.

İhtira delili ise evrende bir yaratılıştan bahsediliyorsa, bir yaratıcıya zorunlu ihtiyaç duyulacaktır anlayışına dayanır.⁸⁶ İbn Rüşd bu yöneliminin savunusunu yaparken:

Filozoflar diyor ki; Öncesi olanın (hâdisin), öncesiz olandan (kadimden) çıkması kesinlikle imkânsızdır; çünkü biz, sözgeşi, kendisinden daha önce âlemin çıkmadığı bir öncesizin bulunduğunu ve daha sonra onun belli bir anda ondan çıkmağa başladığını düşünecek olursak, onun bu belli andan önce çıkmamış olduğu anlaşılır; çünkü onun, varlığını yeğleyen (tercih eden bir neden bulunmamaktadır, daha doğrusu, varlığı salt imkân halindedir. / Daha sonra âlem var olunca, ya yeni bir yeğleyicinin (tercih edicinin) ortaya

⁸³ İbn Sînâ, *Kitau's-Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 45-47.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitau's-Şifâ (İlahiyat)*, Cilt 1. 2 cilt., 45-46.

⁸⁵ İbn Rüşd, *El Keşf an Menahici'l- Edile, fi Akaide'l- Mille (thk.Muhammed Abid el Cabiri)*, Beyrut, 1998. 118, 119.

⁸⁶ İbn Rüşd, *El Keşf an Menahici'l- Edile, fi Akaide'l- Mille*, 118-122.

*çıkması, ya da ortaya çıkmaması gerekir. Eğer bu yeğleyici ortaya çıkmazsa, daha önce de olduğu gibi âlem salt imkân halinde kalır; yok, eğer ortaya çıkarsa, bu yeğleyici hakkında şu soru sorulur: Niçin o, şu anda tercihini kullanıyor da, daha önce kullanmıyor? Bu durumda ya sonsuzca bir geriye gidiş söz konusu olacak, ya da ezelden beri tercihini kullanan bir tercih edicide (yeğleyicide) durmamız gerekecektir.*⁸⁷

Diyerek Gazzali'nin de kendisinden önceki İslamî geleneğe eleştirilerini özetler.

Allah'ın birliği hakkında yapılmış felsefi yorumlara bir anlam zenginliği katan İbn Rüşd, Allah'a ilişkin pozitif nitelikler olduğunu tespit eder. Fakat konumuz açısından daha değerli olan negatif (selbi) sıfatları da tespit eder. O tanrıya ilişkin olarak; *ilk akıl (tanrı), salt fiildir ve oluşun nedenidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi, insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz anlayışındadır.*⁸⁸ Öte yandan Tanrının evrendeki oluşlarla benzeştirmenin imkânı olmadığını ifade sadedinde; insanların tekil(fert)leri duyularıyla, kavradığını buna karşın tümelleri ve tikelleri ise akıl yoluyla kavradığını ifade ederek, buradan Allah'ın nasıl bildiğine ilişkin bir kıyasın olası olmadığını söyler.⁸⁹ İbn Rüşd, aşkın bir tanrı anlayışına sahip olduğunu, konuya ilişkin eserinin tümünde belirgin bir biçimde ortaya koyar.⁹⁰ O, "Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün, fakat Allah'ın kendisi/özü üzerinde düşünmeyin" yönünde bir peygamber buyruğundan bahsederek tanrı hakkında konuşmanın imkânını tartışmak yerine, onu tartışmamak yönündeki iradesini otoriter bir dini metne dayandırır.⁹¹ İnsanın, Allah ile bir konuşmasının imkânının vahiyde belirtilen⁹² şekliye sınırlı olduğunu dile getirir. Söz konusu ayette geçen '*min vera'i-hicab*' ifadesi İbn Rüşd tarafından, *çeşitli lafızlar aracılığıyla konuşmaktır*, şeklinde yorumlanır. Buna göre İbn Rüşd, *kelam*⁹³ ve *lafız* kavramlarını ayırmış görünüyor.⁹⁴ Ona göre selbi sıfatlar ise; Allah'ın ne olmadığı, hangi niteliklere sahip olmadığını ifade eder. Bu da sözü edilen negatif din dilinin kendisidir.

Tanrı hakkındaki konuşmanın olanaksız olduğu; çünkü tanrı hakkında söylenenler mantık ilkeleri dışına taşar. Bunun için de anlamsızdır anlayışıyla dinî argümanlara hakkında tartışmadan uzak durulmasını telkin eden bir anlayış, modern zamanlarda tartışmaya eklenmiş

⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, Çeviri Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları Samsun, 1986, 3.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 254.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 121.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*,

⁹¹ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 135.

⁹² Şurâ, 42/51.

⁹³ Nisa, 4/163. Ayete dayalı bir anlayışla, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını- ki orada *kellmallahu Musa teklimen* şeklinde ifade edilerek *kelam* kullanılır- sair konuşmalardan ayırır.

⁹⁴ İbn Rüşd, *El Keşf an Menahici'l- Edile, fi Akaidel- Mille*, 131,132.

görülmektedir. Aslında bu tavır din ile sınırlı olmayıp, metafizik alanının tümünü kapsar. Bu akımın önemli isimlerinden Ayer, sadece dini önermelerin değil, metafiziksel, ahlaki ve estetik hükümlerin de doğrulama ilkesine göre doğrulamanın olası olmadığını, çünkü bunların anlamsız(absürd) olduğunu söyler.⁹⁵ Onun bu çıkışı, bireysel bir çıkış değil, muhtemelen mantıkçı pozitivistlerin; *bir önermenin bilgi değeri* konulu bilim metodolojisi temelli tartışmalarından elde edilmiş bir veridir. Zira doğrulama ilkesine göre, bir iddianın doğrulanması ya deneyle olur ya da bir tümevarım sonunda mümkün olur.

Bu yaklaşıma göre *doğrulama imkânı olmayan bir alanda konuşmak, doğruluk değeri açısından bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan ifadeler, bir kanaate kaynaklık etse de mantık açısından anlamsız ve absürt'tür* değerlendirmesi, din dilinin mantıkî değerine ilişkin bir kıymet takdiri yapmış görünür. *‘Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı’*⁹⁶ söylemi, bu çıkışın tanrının doğasının hakkında konuşulmaya uygun olmayışını ifade ettiği oranda; *dille söylenebilecek olanı ve söylenemeyecek olanı saptayan; dilin kendi doğasıdır* anlayışıyla; dilin doğasından kaynaklanan imkân sorununa da işaret eder. İndirgemeler yoluyla yapılmış bir uslamlamaların son tahlilde söylediği şey; tanrıya dair konuşmaya hem tanrının doğasından kaynaklanan sebeplerle hem de dilin imkânı sorunu sebebiyle imkânın olmadığıdır.

Daha sonraki metodolojik soyutlama ve değerlendirmeler Karl Popper tarafından; *yanlışlanabilirlik ilkesinin bilgi değerini test etmek için daha kullanışlı bir argüman olduğu* tezini ortaya çıkarmıştır.⁹⁷ Buna göre; *bir önermenin yanlışlanabiliyor oluşu, ancak bir önermenin doğruluk değerini garanti eder.* Popper'in bu metodolojik çabalarının konumuz açısından önemi; onun aslında bilimsel bilgiyi ortaya çıkarma metodunun, dolaylı olarak bilimsel olmayan bilgiye yaptığı bu eleştirileri olmasıdır. Dolayısıyla onun bu eleştirisi, din dilini de içine alır. Zira din dilinde yanlışlama imkânı yoktur. Çünkü onun kapsadığı alan kıyasi bilgi alanı değil, inşaîdir. Tanrıya ilişkin önermeler kıyasî değil; çünkü mukayese için kıyasa konu olan tarafların ortak paydalarının olması gerekir, bu ortak payda alanı arttığı oranda verinin güvenilirliği artar. Oysa din dilinin öznesi olan *tanrı* İslam örneğinde kendini; *başka hiç bir şeyle benzeşmeyen* olarak sunar. Buna göre benzeşme yoksa ortak payda da yoktur. Öte yandan felsefî literatürde tanrıya ilişkin yapılan değerlendirmeler de tanrıya ilişkin olarak söylenebileceklerin ancak çok sınırlı olduğunu göstermiştir. Bunun nedeni tanrının doğası ve insanın dil formülasyonunun, önemli oranda sembolik bir dil oluşu ve ilişkiler yumağını referans alan yapısıyla ilişkilidir.

⁹⁵ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğrululuk ve Mantık* (Çeviri Vehbi Hacıkadıroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1998, 15.

⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çeviri Oruç Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, 7.

⁹⁷ Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. (London and New York: Routledge, 2005), 18-27.

Din diline ilişkin yapılmakta olan '*istidlal biş-ş-şahid ale'l-gaib*' ya da 'kıyâsu'l-gaib aleş-ş-Şâhid'dir. Bu da; hakkında bilgimiz olana bilinmeyeni kıyaslayarak onu bilme çabasını ifade eder. Görünenden hareketle görünmeyeni örnekleme yoluyla ispat etmek anlamına gelir. Burada şahid, içinde yaşanan ve kavranması mümkün olan evrendir. Gaib ise; bunlardan hareketle kavranması istenilen şeydir.

Popper'ın bilim metodolojisinde ulaştığı sonuç; tümevarımcı Mantıkçı Pozitivistlerin, doğrulanabilirlik ilkesine yaptığı eleştiriden elde ettiği yanlışlanabilirlik ilkesidir. Deneme yanılma yoluyla ulaşılan sonuçların da bu bağlamda kritiğini yapan Popper, mantıkçı pozitivistlere metodolojik anlamda önemli eleştiriler yöneltir.⁹⁸ Bilme fikrine farklı bir perspektif kazandıran Popper, *bilgi merak giderme amacına dönük olmayıp, bir sorun çözme aracıdır*⁹⁹ vurgusuyla bilgiyi aksiyoner bir araca dönüştürür.

Tüm bunlardan sonra tanrı âlem ilişkisi ve tanrının doğası tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve tanrısal din dili tartışmaları, teolojik olduğu kadar hatta ondan daha fazla felsefenin özellikle ontoloji, epistemoloji ve hermeneutik'in ortak sorun alanı olduğu görülür.

Sonuç:

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı sorunu, tanrı-âlem ilişkisinin izdüşümüdür. Felsefi geleneğinin evrendeki oluşun ardında bir düzenleyici görme çabalarından önce, evrenin nasıl varolduğuna ilişkin felsefi spekülasyonlar sonucunda, bir ilk sebep fikrine sahip olmuşlardır. Bu durum felsefe içerisinde *deist*, *teist* ve *ateist* tavırları sonuç vermiştir.

Özellikle teist felsefi akımın taraftarları içerisinde konu eksenindeki öncü fikirlerden esinlenen vahiyli din mensubu bazı filozoflar bu öncülerin ortaya koydukları izleği derinleştiren arayışlara girdikleri ve evrende tanrının varlığı fikrinin ötesinde, evreni yaratan ve yaratmaya devam eden bir arayışa girdikleri söylenebilir.

Onların bu arayışlarında karşılaştıkları temel sorun alanları, tanrının doğasının tespiti, tanrı âlem ilişkisinin imkânı ve tanrıya ilişkin algılarımızın güvenilirliğine bağlı olarak, bu algıların ifadesinin anlam değeri üzerine yoğunlaşmıştır.

Philo, vahiyli bir din olan Yahudi geleneğinin bir temsilcisi olarak, kendi kutsal kitabının sağladığı verileri sahip olduğu felsefi olanaklarla yorumlama çabası gütmüştür. Yeni Eflatuncu bir felsefi geleneğinin de mensubu olan filozof, özellikle tanrı hakkında konuşmanın imkânı problemine kendinden önceki filozoflardan daha fazla vurgu yaparak

⁹⁸ Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir: bilgi, tarih ve politika üzerine*. Çeviri Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006., 15, vd.

⁹⁹ Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir: bilgi, tarih ve politika üzerine*.

konuyu öne çıkarmış, kendisinden sonraki Hristiyan ve Müslüman teologlarının ve filozoflarının tanrı tasavvurlarında da esin kaynağı olmuştur.

Felsefi etkileşimin sağladığı imkânlarla ek olarak, farklı dini tecrübelerin sağladığı veriler sebebiyle, konuya ilişkin metinler tarihi süreç içerisinde, eleştiriler ile daha anlaşılabilir bir noktaya taşınmıştır. Bu metinler, farklı dini çevrelerden filozofların, farklı zaman dilimlerinde konuya eklenen katkıları sayesinde, eleştiriye daha dayanıklı metinlere dönüşebilmiştir.

Sürecin XX. Yüzyıl evresinde ise özellikle bilimsel pozitivist mantıkçılığın, önermenin bilgi değeri üzerine yoğunlaşan düşünce egzersizleri, metafizik alanın geliştirdiği söylemin, bilgi değeri açısından bir anlam ifade etmediği, yönündeki iddiası dini önermeleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu değerlendirmeler de karşısında dini argüman ve dini önermenin *değer krizini* gündeme getirmiştir.

Kaynakça

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Çeviri Fathers of English Dominican Province, (New York: Benziger Bros. Edition, 1947).

Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık* (Çeviri Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul 1998

Bădrăgan, Sorin. "The Future of Knowledge and the Ways of Doing Theology." In *The Future of Knowledge*, Scientia Moralitas Research Institute, Apr 29 (2016): 296-304.

Buijs, Joseph Anthony. "Negative language and knowledge about God: a critical analysis of Maimonides' theory of divine attributes." PhD diss. The University of Western Ontario, 1976.

Carabine, Deirdre. *The Unknown God Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, (Louvain: Peeters Press, 1995).

El-Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. *El-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî) (Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, trhsz).

Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fadıla*, nşr. Ali Ebu Muhlim, Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, 1995.

—. *Harfler Kitabı*, Çeviri Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Sînâ. *Kitau's- Şifâ (İlahiyat)*, (thk. el-Eb Kanavâtî, Saïd Zâyid) , 2 cilt. Kahire, 1960.

İbn Rüşd. *Tehafüt'ü-Tehafüt*, Çeviri Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları Samsun, 1986.

— *El Keşfan Menahic'il Edile, fi Akaid'el Mille* (thk. Muhammed Abid el Cabiri), Beyrut, 1998.

John, Bussanich. "Plotinus's *Metaphysics of the One*," *The Cambridge Companion to Plotinus*, (edit.) Lloyd P. Gerson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Kindi, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. *Resailu Kindî el- Felsefiye*, (thk. Muhammed el-Hâdî Ebu Ride), Mısır: Daru'l Fikr el- Arabi, 1950.

Koç, Turan. *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

Louth, Andrew. "Apophatic and Cataphatic Theology." Chapter. In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 137–46. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Mortley, Raoul. "The Fundamentals of the Via negativa," *The American Journal of Philology*, 103:4 (1982): 429-439.

— *From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos*, 2 cilt (Bonn: Hanstein, 1986),

Philo. *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Çeviren Charles Duke Yonge (from the Greek to English). 4 cilt. London: George Bell & Sons, 1890.

Plotinus, *The Enneads*, Çeviri Stephen MacKenna, 6 cilt. (London: Faber and Faber Limited, 1962).

Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir: bilgi, tarih ve politika üzerine*. Çeviri Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

— *The Logic of Scientific Discovery*. (London and New York: Routledge, 2005).

Sicistânî. *Müntehabü Sıvânî'l-Hikme*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Paris: Dâr Bablion 2004.

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011): 201-224.

Taşpınar, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini," *Milel ve Nihal* 8, no. 1 (2011): 143-164.

Winters, Jonah. "Saying Nothing about No-Thing: Apophatic Theology in the Classical World." *Bahai Library Online* (1994).

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çeviri Oruç Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

Wolfson, Harry Austryn. "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, 56/57 (1947) : 238, 249.

—. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, 2 cilt. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962).

—. *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976).

Yazıcı, Şeyma. "Via Negativa ve tanrı hakkında konuşmanın imkânı" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Master Tezi, 2015.

Young, Warren Cameron. "God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus." PhD diss., Boston University, 1944.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 250-267/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 250-267

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

THOMAS REİD’İN ALGI TEORİSİNDE GÖRME

Özlem KARA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya
Graduate Student, Sakarya University, Sakarya/Turkey

ozlemkara41@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2552-6589

Öz

Bu makalede, bir sağduyu filozofu olan Thomas Reid’in kendi çağında yaşamış olan ampirist filozof olan David Hume ve Descartes ile başlayıp Malebranche, Lock ve Berkeley ile devam eden idealist felsefeye karşı cevap verme niteliğinde ortaya koyduğu algı teorisinde görme duyusunun yeri ve fonksiyonları ele alınacaktır. Thomas Reid, derli toplu bir şekilde algı konusunu “An Inquiry into the Human Mind” isimli eserinde ele almıştır. Biz de makalemizde Reid’in bu eserini ana kaynak olarak ele alacak ve Reid’in algı ile ilgili görüşlerinin yanı sıra temelde görme duyusunu ele alış tarzını aktarmaya çalışacağız. Sağduyu Felsefesinin kurucusu olan Thomas Reid, maddi dünyanın olmadığını savunan filozoflara algı teorisi ile cevap vermektedir. Temel tecrübi bir bilgi kaynağı olan algı, başka bir bilgi kaynağına bağlı olmaksızın bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç üretir. Algı, bizi kuşatan dünyayı, belli aralıklarda çevreden gelen uyarıların duyu organlarımıza yaptığı etkiler yolu ile tanıma ve kavrama demektir. Algı süreci; algılayan özne, algılanan nesne, duyuusal deneyim ve nesne ile özne arasındaki ilişki olmak üzere, dört unsurdan oluşmaktadır. Tatma, koklama, işitme ve dokunma duyumlarının da algılamada etkili olmasına karşın görme, Tanrı bilgisinden bahseden en mükemmel bilgi türüdür. Kendisinde fiziksel anlamda herhangi bir değişiklik olmayan nesnenin ona olan bakış açısına, mesafeye, bulunduğu ortamın şartlarına ve zamana göre göze farklı şekilde görünmesi görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Görünüş aslında gerçekliğe zihnimizi yönlendiren bir işaret görevine sahiptir. Zihnin hızlı bir şekilde işaretten işaret edilen nesneye geçmesi kendinde kökleşmiş dikkatsizliğin sonucudur. Farklı mesafelerden ve yönlerden baktığımız bir nesnenin gözümüze farklı görünümünler sunmasına rağmen, aynı nesne olduğuna dair kanaatimiz tamdır. Bunu oluşturan ise deneyimlerimizdir. Gözün gördüğü nesne ile ilgili kavrayışında, önceden sahip olduğu bilgilerin yeri önemlidir. Hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir nesneyi görsük dahi bir algıya sahip olamayız. Duyular, nesne hakkında gerçekte nasıl olduğu bilgisini değil nasıl görüldüğü bilgisini vermektedir. Duyular dış dünya ve dış dünyadaki nesnelere hakkında tam bir bilgi kaynağı olmasa da dış dünyanın sunduğu görünüşlerin dolaysız bilgisinin kaynağıdır. Görünür şekli zihne sunmak konusunda görevli hiçbir duyu olmadığı ifade eden Reid, bunun bizim bilincinde olmadığımız halde maddi izlenim tarafından göze önerildiğini ifade etmektedir. Doğanın görünür şekli nesnenin somut şeklinin ve durumunun bir işareti olarak tasarladığı ve bunu kullanmayı bize içgüdüsel olarak öğrettiği söylenebilir. Reid, gözlerin üç boyutlu görme, paralel hareket etme, nesnenin görüntüsünü retinada ters oluşan resme rağmen düz

görme ve iki gözle tek görme yeteneklerinin tamamının Yaratıcımız tarafından yapımıza konulan yasaların sonucunu olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Sağduyu, Algı, Görme, Görünüş, Gerçeklik

THE PLACE OF THE SENSE OF SIGHT IN THE PERCEPTION THEORY OF THOMAS REID

Abstract

This article will focus on the place and functions of sense of sight in the theory of perception that Thomas Reid, a commonsense philosopher, has responded to idealist philosophy starting with David Hume and Descartes, an empirical philosopher who lived in his time, and continuing with Malebranche, Lock and Berkeley. Thomas Reid collectively discussed the subject of perception in his book *An Inquiry into the Human Mind*. In our article, we will consider Reid's work as the main source and try to convey Reid's views on perception as well as the way he basically sees vision. Thomas Reid, the founder of Commonsense Philosophy, responds to the philosophers who argue that there is no material World with the theory of perception. Perception, which is a basic source of experience information, produces knowledge and justified belief without being tied to another source of information. Perception means recognizing and comprehending the World that surrounds us through the effects of the stimuli coming from the environment to our sensory organs. Perception process; It consists of four elements: perceiving subject, perceived object, sensory experience and the relationship between object and subject. Though tasting, smelling, hearing and touch sensations are also effective in perception; vision is the most perfect type of knowledge that speaks of God's knowledge. The fact that the object, which does not have any physical changes in itself, appears to the eye differently according to the point of view, distance, conditions of the environment and time, reveals the difference between appearance and reality. Appearance actually serves as a sign that direct our mind to reality. The rapid transition of the mind from the sign to the pointed object is the result of ingrained in attention. Although an object that we look at from different distances and directions presents different views to our eyes, we are convinced that it is the same object. What constitutes this is our experience. In the comprehension of the object that the eye sees, the place of the previous knowledge is important. Even if we see an object about which we have no information, we cannot have a perception. The senses do not give information about the object, but how it looks. Although the senses are not a complete source of information about the external World and objects in the external world, they are the source of the direct knowledge of the appearance suffered by the external world. Stating that there is no sensation to present the visible form to the mind, Reid states that this is proposed to the eye by materialism's persuasion even though we are not aware of it. It can be said that the visible form of nature designed it as a sign of the concrete form and condition of the object and instinctively taught us how to use it. Reid reveals that the three-dimensional vision of the eyes, parallel movement, flat vision despite the image of the object occurring opposite to the retina and single vision with two eyes are all the result of the laws imposed by our Creator.

Keywords: Common sense, Perception, Sight, Appearance, Reality

Atıf / Cite as: Kara, Özlem. "Thomas Reid'in Algı Teorisinde Görme". *Apjir* 4/2 (Ağustos 2020), 250-267.

Giriş

18. yüzyılda İskoçya'da yaşamış olan Thomas Reid (1710-1796), Sağduyu Felsefesinin kurucusu unvanına sahip bir filozoftur. Reid ilk olarak Aberdeen Marischal Kolejinde hocası olan George Turnbull (1698-1748)'dan etkilenmiştir. Turnbull'un insanın yapısında

olan yeteneklerin güvenilir olduğunu savunan yaklaşımının Thomas Reid tarafından ortaya konulan Sağduyu Felsefesinde devam ettiği görülmektedir. Reid'in rasyonel din biçimi ve insan özgürlüğünü savunmasında, Marischal Kolejinde hocası olan Thomas Blackwell'in (-1727) Hristiyan bilgi ve sağduyu savunmasında akli ve gerçeği ortaya çıkarmasının etkili olduğu görülmektedir. Daha sonra İngiltere'ye giden Reid, Cambridge'de Lucasian Matematik Profesörü Nicholas Saunderson ile tanıştı. Saunderson'un körlüğüne rağmen geometri ve optik öğretme yetenekleri, Reid'in görünür şekil ile ilgili açıklamalarında etkili olmuştur. Aberdeen'deki King's College' e davet edilen Reid, burada hocalık görevinin yanı sıra bir felsefi toplum olan " Wise Club " ile ortak çalışmalar yapmaya başlamıştır. Reid, bu gruba Sağduyu Prensipleri ile An Inquiry into the Human Mind” eserine dahil olacak materyalini sunmuştur. Hume'un felsefi sistemini sıkı bir tartışmaya maruz bırakan " Wise Club” toplantıları sırasındaki yazıları, Reid'in “ İdealar Yolu ” ile olan memnuniyetsizliğinin ilk kanıtıdır. " Wise Club” ayrıca James Gregory ve Alexander Gerard'ın çalışmalarının da tartışıldığı bir ortamdı. Her ikisi de Marischal College'da profesör olan Gerard ve Colin Maclaurin, Reid'in Newtonculuğunu etkilemiştir. Gerard, zihnin incelenmesi konusunda Reid'e bir duruş vermiştir. James Gregory'nin insan ve hayvanların yeteneklerini karşılaştırdığı “Comparative View of the State and Faculties of Man, with those of the Animal World” (1764) isimli kitabı, insanların bilinçli olarak gerçek, zihinden bağımsız bir dünyayla etkileşime giren canlılar olduğu fikrine dayanmaktadır. Reid, bu bakışın önemli bir yönünü eserlerinde paylaşmıştır.¹ Reid, etik, estetik, zihin felsefesine katkılarının yanında; *algı teorisi* ve epistemoloji ile ilgili açıklamaları *özgür irade teorisinin* gelişmesinde etkili olmuştur. Reid, en iyi duyum epistemolojisi ile tanınır. Duyumların bizi doğrudan bilinçlendirmeye hizmet ettiğine inanan Reid; Locke, Berkeley ve özellikle Hume felsefesinin* algısal ve önemli eleştirilerini sunmaktadır. Locke'un* kişisel kimlik

¹ Nichols Ryan, Thomas Reid's Theory of Perception (New York: Oxford University Press Inc., 2007),4-8.

* Bir empirist ve septik olan ve doğuştan düşüncelere karşı çıkan Hume, insan bilgisinin temelinde dış dünyaya ilişkin izlenimler, duyular ya da gözlemlerin olduğunu savunmaktadır. Deneysel yöntemi insanın yapısına uygulayan Hume, bilginin ancak deney ve gözlemlerle elde edileceğini savunmaktadır. Hume'un bilgiye, nesneye, doğaya ve insana bakışında bir olasılık ve giz durumu hâkimdir. Bilgide deney ve gözlemlerle sınırlı kalması empirist olmasının sonucu iken, zihnin dışına etki etmeyen bir bilgi anlayışı ise şüpheciliklerinin sonucudur. Hume, dış dünyayı, diğer zihinleri ve insanları algılanmadığı zaman var olmayan bir bakış açısı ile Reid'in kişinin kendi varlığı, dış dünyanın ve diğer insanların varlığına olan inancı sorgulamaya tabi tutmadan kabul etmeyi öngören anlayışının karşısında durmaktadır. Hume'un kabul ettiği bir temel inanç olmamasına karşın Reid'in sağduyu felsefesi, temel inançların varlığı üzerine kuruludur. Reid, zihin ve onun faaliyetlerine inanır ve bilgi edinmede duyuların yanı sıra aklın da rol oynadığını savunur. Hume ise idelerin çağrışım yasası ile birbirini izlemesi yolu ile bilgi edinmenin olduğunu ifade etmektedir. Hume'un insanı maddi dünyanın bir parçası olarak gören mekanistik anlayışına karşın Reid insanı kendi kimliğine sahip, bilinçli tavırlar sergileyen özgür bir varlık olarak görmektedir. (Şule Gece, “David Hume Şüpheciliği ile Thomas Reid Dogmatizminin Karşılaştırılması” Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2003) Zihnin tüm içeriklerini, bize duyular ve deneyim yoluyla verilen materyallere

görüşüne ve özellikle Hume'un nedensellik görüşüne getirdiği eleştirilerle tanınmıştır. Günümüzde çağdaş algı, özgür irade, din felsefesi ve en fazla epistemolojide onun mirası olan görüşleri yer almaktadır. En çok duyum epistemolojisi ile tanınan Reid, duyumların bizi doğrudan bilgilendirmek için hizmet ettiğine inanır. Epistemolojik bir çalışma olan “*An Inquiry into the Human Mind*” eserinde Reid, duyuları kullanarak dünya bilgisine ulaşma yollarımızı tartışır.² Onunla aynı dönemde yaşayan ve ideal felsefenin açtığı yoldan ilerleyip, son darbeyi indirerek şüphecilik önünü sonuna kadar açan David Hume ve ideal felsefe aslında Reid'in felsefi alt yapısının oluşmasında etkili olan iki unsurdur. Reid'in algı teorisinin Hume'un ortaya koyduğu maddi dünyanın olmadığı sonucunu getiren algı teorisine cevap niteliğinin ön planda olduğu görülmektedir.³ Reid'in Sağduyu Felsefesinin şüphecilik ile mücadelesinde temel bir unsur olan algı teorisini ortaya koyduğu, koklama, işitme, dokunma, tatma ve görme duyuları ile edinilen

indirgeyen Hume bu materyallere algılar der. Düşüncenin orijinal materyali, ilk şeyi, bir izlenimdir; bir ide ise, sadece bir izlenimin kopyasıdır. Orijinal algı olan izlenimler onlara sahip olduğumuz zaman canlı ve açıktırlar. Bu izlenimler üzerine düşündüğümüzde, akıl yürüttüğümüzde bilinçlerine vararak onların idelerine sahip oluruz ve bu ideler, orijinal izlenimlerin daha az canlı versiyonlarıdır. Bir acı hissetmek bir izlenimdir; oysa bu duyumun hatırası bir idedir (Solmaz Zelyut, Dört Adalı, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010. s. 94). İdeler ile izlenimlerin birbirini karşılaşmasında esas rolü olan hayal gücüdür. Ancak hayal gücü idelerle izlenimler arasında keyfi ilgiler kurmaz ve izlenimler ile ideler rastgele oluşmaz. Bu bir takım yasalara bağlıdır. Bu yasalara Hume çağrışım (association) yasaları der. Tasarımları birbirine bağlayan çağrışım mekanizmasının yasaları şunlardır: a)“Benzerlik, b)“Mekân -zaman bakımından yakınlık” c)“Neden-etki bağılılığı” (Hume David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Çeviren Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık,2009, s. 22).

* Bilginin kaynağını deney ve gözleme dayandıran ve algısal gerçeklik dışında bizi doğru bilgiye ulaştıracak başka bir yolun olmadığını savunan Emprizizm (Deneycilik)'in kurucusu olan John Locke, Berkeley ve Hume üzerinde etkili olmuştur (Şule Gece, “David Hume Şüphecilik ile Thomas Reid Dogmatizminin Karşılaştırılması” Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2003). John Locke insan zihnini üzerine hiçbir şey yazılmamış düz, beyaz bir kağıda (tabula rasa) benzeterek bu kağıdı doldurmanın tek yolunu ise deneyim olarak açıklamaktadır (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, Çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara:Öteki Yayınevi,1999), s.134). Bu ifade ile Locke insanın bilgi edinme sürecinde duyusal algısının tek etken olduğunu ortaya koymaktadır. Her türlü doğuştan gelen bilgiyi reddeden Emprizizm, Reid'in Sağduyu Felsefesi ile ortaya koyduğu, bütün insanların evrensel olarak kabul ettiği ve doğuştan gelen ilkeleri kabul etmemektedir. Emprizizm doğuştan düşünüşe şiddetle karşı çıkan bir akımdır (Şule Gece, “David Hume Şüphecilik ile Thomas Reid Dogmatizminin Karşılaştırılması” Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2003).

²Ryan Nichols ve Gideon Yaffe, "Thomas Reid", Stanford Felsefe Ansiklopedisi (Kış 2016 Baskısı), (Erişim 1 Ocak 2020).

³ Hume'un aşırı empirizmi onu cisimlerin veya şeylerin bizim dışımızda, bize dışsal devam eden ve bizden bağımsız bir varlığı olmasının rasyonel hiçbir haklı çıkarımı olmadığını ileri sürmeye götürür. Bizim sıradan veya günlük deneyimimiz, bizim dışımızda şeylerin var olduğunu telkin eder. Fakat idelerimizin izlenimlerin kopyaları olduklarını tam anlamıyla kabul edersek, bunun felsefi sonucu şu olmak zorundadır: Bildiğimiz tüm şey izlenimlerdir, yani biz sadece izlenimleri biliriz. İzlenimler ise, içsel öznel durumlar veya hâllerdir ve dışsal bir gerçekliğin açık kanıtı değildirlerdir. Kuşkusuz, biz daima sanki şeylerin dışsal bir dünyası varmış gibi davranırız ve Hume da şeylerin var olduğu hakkındaki tüm düşüncelerimizi, akıl yürütmelerimizi doğru diye kabul etmeyi istiyordu. Fakat Hume'un derdi, dışsal bir dünyanın var olduğunu düşünmemizin sebebini sorgulamaktı; yani o, niçin bir dış dünyanın var olduğunu düşündüğümüzü soruşturmaktaydı (Solmaz Zelyut, Dört Adalı, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010. s. 100).

algılarını incelediği “*An Inquiry into the Human Mind*” isimli eserinde en fazla yeri en asil insan yeteneği olarak tanımladığı görmeye ayırmaktadır. Biz de makalemizde onun bu eserinden çokça istifade ederek Reid'in algı teorisinde görmenin yerini aktarmak istiyoruz.

Thomas Reid ile ilgili yurt dışında oldukça zengin bir literatür olduğu görülmektedir. Nichols Ryan'ın başlı başına Reid'in algı teorisini ele aldığı “*Thomas Reid's Theory of Perception*” isimli kitabı önemlidir. Keith Lehrer (1989) ve Alexander Campbell Fraser'in (1898) “Thomas Reid” isimli eseri, Nicholas Wolterstorff'ın “*Thomas Reid and Story of Epistemology*” (2001) isimli eseri, William C Davis'in “Thomas Reid's Ethics : moral epistemology on legal foundations” [2006] isimli eseri, Roger D. Gallie'nin “Thomas Reid : ethics, aesthetics, and the anatomy of the self” (1998) isimli eseri, Philip de Bary'nin “Thomas Reid and scepticism : his reliabilist response” [2002] isimli eseri ve Daniel Robinson'un “Thomas Reid's Inquiry: the geometry of visibles and the case for realism” (1974) isimli eseri Reid ile ilgili yazılmış önemli eserlerdir. Jonathan Adler, Peter Baumann, Todd Buras, Robert Callergard, James Van Cleve, Terence Cuneo, Rebecca Copenhaver, Phillip Cummins, Lorne Falkenstein, Gordon Graham, Giovanni Grandi, Glenn Hartz, George Pappas, Kathleen Schmidt, MA Stewart, Paul Tomassi, Kenneth Winkler, Paul Wood ve Gideon Yaffe gibi isimler de Reid ile ilgili çalışmalar yapmışlardır. Ülkemizde ise aynı dönemde yaşayan Hume ile ilgili pek çok çalışma olduğu halde Reid hakkında yapılan çalışmaların çok az olduğunu görmekteyiz. Reid ile ilgili ilk çalışmanın H. Mustafa Açıköz'e ait, Reid'in eylem teorisini ele aldığı “*Sağduyu Eylem Felsefesi*” (1998) isimli doktora tezinin çevirisi olan eserini görmekteyiz. Aynur İlhan Tunç, “*Thomas Reid'in Ahlak Anlayışı*” (2003) isimli doktora tezi ile Reid'in ahlak teorisini, Şule Gece “*David Hume Şüphesizliği ile Thomas Reid Dogmatizminin Karşılaştırılması*” (2003) isimli yüksek lisans tezi ile Reid'in Hume'un felsefesinin karşısında olan görüşlerini ve Ayşenur Günler “*Thomas Reid'in Din Epistemolojisi*” (2013) isimli yüksek lisans tezi ile Reid'in din felsefesi görüşlerini ortaya koymuştur. Ülkemizde yapılanlar arasında Reid'in görme algı teorisini ele alan bir çalışmanın olmadığı görülmüştür.

Reid'in felsefi soruşturmalarının sağduyuyu savunma temeline dayalı olduğu görülmektedir. Felsefe tarihinin bu kavrama hak ettiği yeri vermediğini görmekteyiz. Sağduyulu felsefe yapmak, filozoflar ve felsefe için utanç verici, sıradan halkın ortaya koyduğu bir düşünme biçimi olarak görüldü ve gösterilmek istendi. Aslında bunun bir nedeni de sağduyu kavramının sıradan dilin kullanımı ile felsefi dilde kullanımı arasındaki farkı gözetmemektir. İngilizce ifadesi olan “*common sense*”; “*common*”, ortak, paylaşılan, herkese açık ile “*sense*” duyu terimlerinden oluşmaktadır. Reid'in bu kavrama

yüklediği anlam tamamı ile felsefi bir içeriğe sahiptir. Ona göre sağduyu prensipleri, kendiliğinden apaçık olan ve ispatlamak için başka bir neden aramaya gerek olmayan ilkelerdir.⁴Reid, “sağduyu” nun ya da kendi ifadeleri ile “halkın” düşüncelerinin sadık bir savunucusudur. Reid için sağduyu, yapımızda mevcut olan ve varlığına müdahalede bulunamayacağımız ve herkesin inanmak durumunda olduğu ilkelerdir.⁵Ryan Nichols ise yukarıda belirttiğimiz aksine Reid’in ‘sağduyu’ terimini, felsefi akıl yürütme yoluyla değil, duygulara hitap eden argümanları vererek, retorik yoluyla açıklama yoluna gittiğini ifade etmektedir. Reid, bu şekilde ortaya koyduğu sağduyu terimini felsefi bir yöntemi geliştirmeye hizmet etme amacıyla kullanmıştır. Reid’e göre sağduyu *tüm insanlar için ortak bir yargı derecesi ve öğrenme yolu ile üretilemeyen Allah’ın bir armağanıdır.*⁶

Bilginin Temel Kaynağı Olarak Algı

Algı, hafıza, bilinç(iç bakış) ve bazen sezgi olarak da adlandırılan akıl; epistemoloji tarihinde klasik temel kaynaklardır. Bir kaynağın temel adını alması, başka bir bilgi kaynağına bağlı olmadan bilgi vermesi demektir.⁷Algı, bizi kuşatan dünyayı, belli aralıklarda çevreden gelen uyaranların duyu organlarımıza yaptığı etkiler yolu ile tanıma ve kavrama demektir. Duyularımız, belli aralığın dışındaki uyaranları algılamaktan bizi alıkoymakta ve dünyada neleri ve ne şekilde algılayacağımızı belirlemektedir.⁸

İdealar teorisi yerine Reid, doğrudan bellek ve algı teorilerini savundu. Hume ve seleflerini eleştirisinin bir parçası olarak Reid, duyum ve algı arasındaki ayrımı ifade eder ve deneyimin algısal güçlerimizi nasıl genişlettiğini açıklar.⁹Reid gerekçe aramaksızın beş duyu, hafıza, akıl, ahlaki duyu ve tadı içeren yargılama yeteneklerimize güvenmemiz konusunda ısrarlı bir tutum sergilemiştir. Reid felsefi şüphenin kaynağının beş duyuyu yalnızca dış nesnelere zihinsel imgeleri olan ideaların teması ile sınırlandırmak olarak görmektedir. Bu yaklaşıma sahip şüpheci isimlerin nesnelere değil onların idealarını ifade ettiğini söyleyerek her şeyi idealara indirgemekte, bunun dışında bir algılama ya da düşünmenin olmadığını iddia etmektedirler. Reid, algısal yeteneklerimizin yanıltıcı olduğunu kabul etmesine rağmen, algısal yargılarımızın ilk prensipler olduğu konusunda kararlı görünüyor.¹⁰Reid için algılama sürecinde gerçekleşen zihinsel olayların süreçleri de belirsizdir. Ama bu onu algılama teorisini oluşturmaktan alıkoymaz ve açıklayabileceği

⁴H. Mustafa Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, (Ankara: Elis, 2017), 32-34.

⁵Nichols ve Yaffe, "Thomas Reid"

⁶Ryan, 2007, age, 21,22.

⁷Robert Audi, “Bilginin Kaynakları”, (Ed. Paul K. Moser), *Epistemoloji*, çev. Ayşenur Erken (Audi 2018), (Ankara: Adres, 2018), 81-82

⁸KenRobinson, *Yaratıcılık; Aklın Sınırlarını Asmak*. Çev.: Nihal GeyranKoldaş (İstanbul: Kitap, 2003), 121.

⁹Patrick Rysiew, “Reid Thomas”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 1 Ocak 2020).

¹⁰Gallie, Roger, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 1 Ocak 2020).

süreçlerin zihinsel bileşenlerine dikkatini verir. Reid'e göre algılamada; birincisi algılanan nesnenin kavrayış ve kavramı; ikincisi, mevcut varlığına ilişkin güçlü ve karşı konulmaz bir kanaat ve inanç; üçüncüsü algılanan nesneyi tartışmadan kabul etmek şeklinde ortaya koyduğu üç unsur vardır.¹¹Bu şartlar gerçekleştiğinde, algı karşı konulması güç bir şekilde gerçekleşir.¹²Algılama, nesnel dünyanın işareti ve göstergesi olarak işlev gören duyuşal deneyimi yorumlamaktır. Bu yorumlamanın bir kısmı içgüdülerimiz sayesinde gerçekleşirken diğer bir kısmı ise sonradan öğrenilmektedir.¹³ Farkında olmak, inanmak ve algılanan nesnenin kabul edilmesinin yanında, algılama bilişsel duyumlara sahip olduğumuzun farkında olmayı da içeren bir zihinsel eylemdir. Algıladığımız nesnenin zihnimizde oluşturduğu etkidir, duyum.¹⁴

Duyuların işleyişini, dünyadaki nesnelere ilişkisini ve zihindeki yerlerini mantıksal olarak açıklayamayan Reid, Newton yöntemlerine olan bağlılığının sonucu ampirik olarak açıklamaktadır. Reid, "Entelektüel Güçlerin" ilk bölümlerinde algı teorisinde kullandığı terimleri tanımlamaya çalışsa da, onları tam olarak tanımlamakta yetersiz kalıyor. Reid, bunun yerine, insanların fiziksel nesnelere algılamayı başardıkları gerçek koşulları tartışır. Reid'in algı teorisini açıklama yöntemi iç gözlemsel ve deneyseldir. Felsefi bir düşünme içermeyen algı tanımı, algısal olayların "uygun koşullar" olarak adlandırdığı şeye uyduğu yasaları tanımlamak için yeteneklerimizin çalışmaları üzerine kuruludur.¹⁵

Reid, zihinde gerçekten ne olduğuna yeterince dikkat etmedikleri için filozofların idealar teorisini savunabildiğini düşünmektedir. Örneğin sertliği hisseden biri için dokunduğu yüzey ile hissettiği sertlik arasında bir benzerlik olmadığı görülmektedir. Ya da eline iğne batan kişinin hissettiği acı ile iğnenin keskin ucu arasında da herhangi bir benzerlik yoktur. Berkeley ve Hume'un savunduğu görüşe göre hissettiğim her şeyin zihnimde bir ideası olması gerekiyor. Buna göre sertliği ya da acıyı kavramak mümkün değildir. Reid, tek başına duyumdan kaynaklanan hiçbir akıl yürütmenin, daha önce sahip olmadığımız bir kavrama yol açamayacağını kabul eder.¹⁶Bir nesneyi algısal bir inançta saat olarak sınıflandırabiliyorsam, böyle bir inanç edinilmelidir, çünkü uygulama yeteneğim ve bu kategoriyi doğru bir şekilde uyguladığım bilgim, orijinal algıları aşan bilişsel yeteneklere bağlıdır. Orijinal algılar yalnızca duyulardan elde edilebilirken, edinilmiş algılar bir dereceye kadar yargılanmadan elde edilemez. Edinilmiş algıların ilk ayırt edici işareti,

¹¹Ryan, 2007,age, 27.

¹²William Hamilton(ed.), The Works of Thomas Reid, (Edinburgh: MaclachlanandStewart, 1785), 258.

¹³Nicholas Wolterstroff, *Thomas Reidand Story of Epistemology*,(Newyork: Cambridge UniversityPress, 2001),119.

¹⁴Thomas Reid, *Essays on the Powers of the Human Mind*(Glasgow: London, 1827), 118.

¹⁵Ryan,age, 23-24.

¹⁶Rysiew, "Reid Thomas".

edinilmiş algısal inançların orijinal algılarda bulunmayan kavramsal içeriğe sahip olmasıdır. Basit veya orijinal algıda sadece nesnelerin görünür şeklini, rengini ve yerini algılarız. Bir nesneyi diğerinden ayıracak genel olguları ve sınıflandırıcı kavramları kullanmadığımız, üç boyutlu şekil algısı da olmayan basit algılamanın kapsamı sınırlıdır. Tüm bunların duyularımız tarafından değil, zihnin başka bir gücü tarafından yapıldığı düşünülmektedir. Orijinal ve edinilmiş algılar arasında içerikleri dışında oluşum şekilleri açısından da fark vardır. Orijinal algı sadece duyular yolu ile oluşurken edinilmiş algıda akıl yürütme de etkindir.¹⁷ Reid'in algıyı açıklama yöntemlerinden biri de dil ile kurduğu analogidir. Karşımızdaki ile kurduğumuz iletişimde dildeki işaretler olan harflere ve seslere odaklanmadan otomatik olarak belirttiği anlama geçtiğimiz hepimizin malumudur. Ve kullanılan harfler ya da sesler ile ortaya konulan anlam arasında benzerlik olmadığı da malumdur. Ama sonuç olarak konuşanın amacını dinleyene iletmesini ve dinleyen de bununla ilgili bir düşünce oluşmasını temin ederler. Aynı şekilde, algıdaki işaretler olan duyular sadece çok hoş ya da hoş olmayan veya olağandışı durumlarda dikkatimizi çeker. Ve belirttikleri şeyle aralarında bir benzerlik yoktur. Bununla birlikte, bu işaretler fiziki anlamda sıkıntısı olmayan algılayıcının zihninde bir anlayışı ve ilgili nesnenin varlığına dair inancı ortaya koyar.¹⁸

Algının Bileşenleri:

1.Kavrayış-kavram: Entelektüel yetilerin etkinliklerinin merkezinde, zihinsel durumlara kasıtlı içerik sağlayan kavram yer almaktadır. Reid herhangi bir yargı ve inanç olmadan bir şeyin çıplak olarak kavranmasını "basit kavrama" olarak isimlendirmiştir.¹⁹ Basit kavrama zihnin inanma, hatırlama, hafızada tutma ve algılama gibi tüm işlemlerinde gerçekleşir. Reid ayrıca, basit kavramadan tam olarak kavramaya geçişin, zaman içinde tekrarlanan deneyimlerle otomatik hale geldiğini savunuyor. Görsel algı yeteneğimiz, deneyimleme sonucunda görünür şekil ile gerçek şekil arasındaki geometrik olarak gösterilebilir ilişkiyi başarılı bir şekilde modellemekte ve bu geçiş otomatik olarak gerçekleşmektedir.²⁰ Algılanan olayın farkına varılması ve anlaşılması demek olan tam kavrayış olmadan algı tek başına tamamlanmamış bir olay olarak kalır. Dolayısı ile insanın yaşadığı çevre ile bağlantısını ve uyumunu sağlayan kavrayış sayesinde insan neyi algılayacağına karar vermesinin yanında algıladığı şeyi tanımlar. Pek çok bilginin ve uyarının etkisinde olan insan için öncelik verme yeteneği de kavrayış tarafından

¹⁷Nichols Ryan, "Learning and Conceptual Content in Reid's Theory of Perception", British Journal for the History of Philosophy, (Erişim 1 Ocak 2020).

¹⁸Rysiew, "Reid Thomas".

¹⁹William Hamilton(ed.), age, 1785, 295.

²⁰Nichols ve Yaffe, "Thomas Reid".

sağlanır.²¹Gözün gördüğü nesne ile ilgili kavrayışında, önceden sahip olduğu bilgilerin yeri önemlidir. Hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir nesneyi görsek dahi bir algıya sahip olamayız.²²

2.İnanç: Bu kavramlara doğrulukları teyit edildiğinde ise bir inanç eşlik eder ve o zaman“algı” olarak adlandırılırlar. Reid, sağduyu yaklaşımı ile gerçek nesnelere doğrudan farkında olduğumuzu savunmakta ve farkında olduğumuz nesnelere doğası hakkında kabaca sahip olduğumuz düşüncenin doğru olduğunu düşünmektedir. Reid, duyuların rolünü zihnimizi dünya ile doğrudan temasa sokmak olarak tanımlamakta ve onların yalnızca sağduyuya bağlı olarak kabaca nesnelere ait bir kavrayışın aracı olduğunu ifade etmektedir. Reid, zihinlerimizin idealar gibi bir çeşit araç yerine doğrudan dünyaya bağlandığı görüşü ile bir tür “doğrudan gerçekçilik” anlayışını ortaya koymaktadır.²³

3. Kabul: Duyu organları aracılığı ile algıladığı nesneyi önce kavrayan sonra buna dair bir inanca ulaşan kişi akıl yeteneği sayesinde bunları organize ederek son aşamaya geçer. Akıl incelemek, bedeni incelemekten daha zordur. Aklın bütün düşünme ilkelerini tüm insanlık için açık ve metodik olarak ortak ilkelerle belirlemek zordur. Bu konuda çalışma yapan filozoflar ancak aklın ve de zihnin belli bir bölümü ile ilgili bir gerçekliği ortaya koyacaktır. Malzemeleri doğadan sağlanan akıl, tıpkı bir eczacı ya da kimyager gibi, bu malzemeleri çeşitli işlemlerden geçirmekte, onlara farklı görünüm kazandırmaktadır. Nasıl ki kimyasal işlemde geçen girdilerle çıktılar birbirinden tamamen farklılaşıyorsa, aklın girdileri ile çıktıları da bu şekilde farklılaşır. Akıl bu işlemleri yaparken farkında değildir ve yaptığı eylemlerin hiçbirini hatırlamaz.²⁴Tüm akıl yürütmemiz, nasıl oluştuğunu bilemediğimiz için onaylama yetkimiz olmayan, yapımızın bir parçası olan ilk prensiplerden olmalıdır. Bu prensipleri oluşturmak ya da yok etmek aklın yetkinde değildir. Akıl bu ilk prensipler olmadan hiçbir şey yapamaz. İlk prensipler görme gücü ise, akıl teleskoptur. Nasıl görme gücü olmayan birine teleskop hiçbir fayda sağlamazsa, ilk prensiplere sahip olmayan birine de akıl hiçbir fayda sağlamaz.²⁵

İnsan Yeteneklerinin En Asili: Görme

²¹ Yasemin Taşkın, “Hava Perspektifinden Işık ve Renk Açısından Öncelenmesi ve Empresyonizm’de Uygulama Biçimleri” (Yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2012), 52.

²²Zeynep Kuleli, “Kitâb el-menâzir”in Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi Açısından İncelenmesi “, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2015), 51.

²³Nichols ve Yaffe, "Thomas Reid".

²⁴Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, (Cupar:PrintedBy R.Tullis,1823),5-6.

²⁵Reid, a.g.e, 1823, 81.

Sağduyumuzun ve yetiştirilme şartlarımızın sonuçları kararlı olmazsa, hepimiz şüpheliğe kayma tehlikesi altındayızdır. İnsanın anlama yeteneğinin işleyişini çözmek, temel güçlerini ve dürtülerini ortaya koymak için Reid, en basitten karmaşığa doğru bir sıralama ile koklama, tatma, duyma, dokunma ve en önemli duyu olan görme duyusuna en fazla yeri ayırarak insanın anlama yeteneğini incelemektedir.²⁶

Görme algısı; algılayan, algılanan, renk ve şekil ile ilgili görsel deneyimi kapsayan duysal deneyim ve nesne ile özne arasındaki ilişki olmak üzere, dört unsurdan oluşmaktadır.²⁷Görmenin ya da genel olarak algının ne olduğu ile ilgili tartışılan pek çok teori olmasına karşın kuşatıcı tek bir felsefi görüş ortaya koymak zordur. Bu teorilerin ortak noktasında algılayan ve algılanan arasında duyum aracılığı ile kurulan nedensel ilişki vardır.²⁸

Görme yeteneğinin insanın bilgi alma kapasitesine sağladığı katkıyı anlamak için gözü dışında bütün duyu organları olan bir varlık hayal etmek yeterlidir.Koca bir dağ ya da bunun gibi büyük bir varlığı algılama yolu bu kişi için dokunmadır. Dokunma yolu ile bu varlıklar hakkında bilgi alma süresini, görme yolu ile bilgi alma ile karşılaştığımızda gözün algılamadaki yeri net olarak açığa çıkacaktır. Görmenin Tanrı bilgisinden bahsetmek üzere verildiğini ifade eden Reid, bunu “*en mükemmel bilgi türü*” olarak tanımlıyor.²⁹

Görünüş ve Gerçeklik

Gözümüzün doğası ile ilgili net bir fikre sahip olabilmek için, görünen nesnelere görünür görünüşleri ile onların bize sunduğu bilgi arasındaki ayrımı aklımızda tutmalıyız. Kendisinde fiziksel anlamda herhangi bir değişiklik olmayan nesne ona olan bakış açımıza, mesafemize, bulunduğu ortamın şartlarına ve zamana göre gözümüze farklı şekilde görünür. Nesnenin kendisinde olmadığı halde insanın algısında oluşan bu değişimlerin kaynağının zihin olduğu anlaşılacaktır. ³⁰Bunu anlamak için, bir nesnenin bulutlu ya da açık havada, güneşin farklı konumlarında, nesnenin odanın farklı konumlarında olmasına bağlı olarak görünümünün neredeyse her saat değişmesi durumuna bakmalıyız. Bu duruma rağmen, biz her durumda nesneyi aynı görmeye devam ederiz. Farklı mesafelerden ve açılardan baktığımızda aslında gözümüze farklı görünen bir kitap veya sandalyenin, değişen görünümünü dikkate almadan, aynı şekilde

²⁶Reid, a.g.e, 1823,8.

²⁷Audi, a.g.e, 2018,17.

²⁸Audi, a.g.e, 2018,58.

²⁹Reid, a.g.e, 1823, 89.

³⁰Ayşenur Günler, “Berkeley’in İmmateryalist Metafiziği”,(Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 32.

olduğunu düşünmeye devam ederiz. On metre ve yüz metre mesafelerden baktığımız bir adamın boyunun görünür görünümü ikinci durumda ilkinden on kat daha az olmasına rağmen, hiçbirimiz adamın boyunun kısaldığına dair bir anlayışa ulaşmayız. Bu durumun bize verdiği bilgi; adamın daha uzakta olduğudur. Bu şekilde verilecek binlerce örnek, zihnin nesnelere görünür görünümünü yalnızca işaretler ve göstergeler olarak algıladığını ve otomatik düşünceler şeklinde gösterilen şeylere anında geçtiğini göstermektedir. İşaretleri hiç düşünmeden hatta fark etmeden, nesnelere görünür görüntüsünün doğa tarafından sadece bir işaret olarak tasarlandığını ve aklın hemen işaret edilen şeylere geçtiğini görmekteyiz. Aynı durum, aşına olduğumuz bir dilde, seslere karşı söz konusudur. Dikkatimiz seslerden ziyade seslerin ortaya koyduğu anlama yönelir. Bu bilgilerin sonunda Reid, nesnelere görünür görünümünün, nesnelere uzaklığı, büyüklüğü ve şekli hakkında bilgi vermek için kullanılan bir tür dil olduğunu söyleyen Berkeley'e hakkını vermektedir.³¹ Zihin işaret görevi olan diğer şeylerde de aynı şekilde işaretleri göz ardı edip işaret ettiği şeylere dikkatini verme eğilimindedir. İnsanın zihinsel durumlarının işaretleri olan yüz ifadeleri yerine onların işaret ettiği duyguya odaklanmakta bu duruma bir örnektir. İşaretlere odaklanma konusunda en başarılı olan başta resim olmak üzere tüm güzel sanatlardır. Tabeladan işaretlenen şeye gitmek kolay bir işlem iken aksi yani işaretlenen şeyden işarete geçmek kolay değildir. Görünür şekil bir işaret olduğu için işaretlenen şeye hemen geçmekte zorlanmadığımız halde, işarete dikkatimizi vermekte zorlanmaktayız. Görünür şekli ve görünür boyutu görmezden gelerek kurulmuş olan bir bilim olan geometride tüm akıl yürütme somut şekil ve boyut üzerinden yapılmaktadır. Görünür şekil ile somut şekil farklı özelliklere sahiptir ve aynı doğrular ikisi için uygulanamaz.³² Duyular aracılığı ile aldığımız dış dünya hakkındaki bilgileri yorumlama yeteneğimiz doğru türdeki alışkanlıkları edinmemizle büyük ölçüde genişlemektedir. Bu sayede nesnelere göründüklerinin dışında bir görünüme sahip olduklarında duyuusal deneyimler sadece görünüşünü ortaya koyan özel göstergeler olmaktadır.³³ Görme teorisinin çok yönlülüğü, Reid'in doğrudan gerçekçilik yaklaşımının ortaya konulmasında zorlayıcı bir unsurdur. Dünya ve algısal güçlerimiz arasındaki ilişki, düzenli bir teoriye izin vermeyecek kadar yanıltıcı ve karmaşıktır. Reid, kişinin dış dünyayı algılamasında aracı rol verilen idealer dolayısı ile ideal teoriyi eleştirmiştir. Ancak görmede algısal bir aracı rolü ile ortaya koyduğu 'görünür şekil' kavramı Reid'i eleştirdiği duruma düşürmüş görünmektedir.³⁴ Görünür şeklin aracı rolü nedeniyle görme algısı dolaylı olacaktır. Reid'in doğrudan gerçekçiliğine yönelik bu

³¹Reid, a.g.e, 1823, 92-93.

³²Reid, a.g.e, 1823, 119-121.

³³Wolterstropp, a.g.e.,2001,121.

³⁴Ryan,a.g.e., 2007, 109.

tehdit, görünür şekli, bir nesnenin görünür yüzeyleri ile belirli bir perspektif veya bakış açısı arasında tutan bir dizi geometrik özellik olarak anlayarak ortadan kaldırılabilir. Bu yaklaşımla görünür şekil üzerinden Reid'in görme ile ilgili açıklaması hem epistemik hem de algısal olarak doğrudan olacak, hem de bunun diğer duyular ve işaret doktrininin de tutarlılığı korunacaktır.³⁵ Reid'in dokunmayı doğrudan ve görmeyi dolaylı algılama olarak tanımlayarak ortaya koyduğu melez teorisi ise sezgisel ve felsefi olarak sorunlu görülmektedir. Reid, "görünür figürleri 'perspektif görünüm' olarak adlandırır ve 'gerçek' ve 'somut' şekil ayrımına giderek fiziksel nesnelerin dokunsal yüzey özelliklerini analiz eder. Görsel analiz yeteneğinin bize üç boyutlu nesnelere hakkında güvenilir bilgi verebileceğini göstermek için görünürlerin geometrisi bu analizin sonucunu kullanıyor. Bir nesnenin gerçek veya somut büyüklüğü ve gerçek veya somut şekli asıl özelliklerdir. Görünür büyüklük ve görünür şekil, bir nesnenin gerçek özellikleri değildir.³⁶ Bu konuda Wilson işte şu açıklamaları yapmaktadır:

Reid'in görsel algı açıklamasının işaretler doktrini bağlamında görünür bir şekil anlayışı ile birlikte yorumlanması, görsel algının dolaysızlığı ve dürüstlüğü ile ilgili yaptığı çelişkili iddiaları uzlaştırmamızı sağlar. Görünür şekillerin ilişkisel doğası, onları algısal olarak deneyimleyen öznelerin, böylece bir dış nesnenin veya nesnelerin bir yönüyle tanışması anlamına gelir. Böylece, Reid'in görünür şeklin yakın algı nesnesi olduğu iddiası, görsel algıyla doğrudan herhangi bir noktadan harici bir nesne ile karşılaşma olduğu için görsel algının doğrudan felsefi olarak anlamlı bir şekilde etkilenmesine gerek yoktur. Ayrıca, görünür şekil, diğer duyu yöntemlerinin her birinde, yani dış nesnelerin bir 'işareti' olarak duyumunkine benzer bir rol oynar. Bu, Reid'in görsel algı açıklamasını, nesnel ve zihinden bağımsız olan görünür şekillerin ontolojik durumu ile öznel ve zihne bağlı duyular arasındaki farklılıklara rağmen diğer duyular ile tutarlı hale getirir. Sonuç olarak Reid'in görsel algıyla ilgili gerçekçiliği yönlendirme iddiası, en azından diğer duyulardaki kadar güçlüdür ve muhtemelen daha çok görünür figürün doğal olarak ilişkisel doğasından dolayıdır. Bununla birlikte, bu tür farklılıklar, Reid'in herhangi bir tutarsızlığı veya gözetimi yerine görme ve diğer duyular arasındaki gerçek metafizik ve fenomenolojik farklılıklara konulabilir.³⁷

Algılama Sürecinde Duyum ve Görünüşün Ortak Görevi

³⁵Audi, Robert. «Bilginin kaynakları.» *Epistemoloji* içinde, yazar Paul K. Moser, 81-82. Ankara: Adres Yayınları, 2018.

³⁶Ryan, a.g.e., 2007, 111-112.

³⁷Keith A. Wilson, "Reid's Direct Realism and Visible Figure", Forthcoming in *The Philosophical Quarterly*, Academia.edu, (Erişim 7 Ocak 2020).

Reid için duyular; dokunma, tat alma, duyma ve koku almada, içsel veya dışsal durumların “işaretlerinin” rolünü üstlenir. Bu iki yoldan biriyle olabilir: (i) anayasamızın doğuştan gelen bir 'doğal ilkesinin' çalışmasıyla ve (ii) 'edinilmiş algı' deneyimiyle keşfedilen düzenli bağlantılarla. Her iki durumda da, işaret ile işaretlenen nesnel arasındaki bağlantı, tamamen farklı bir işaretin veya işaret kümesinin tam olarak aynı işlevi yerine getirebileceği düşünülebilir olduğundan, koşulludur.³⁸ Görme de ise işaret rolü görünüşe verilmektedir. İşaret olarak alma deneyimi sonrasında nesnenin nasıl görüldüğü ve gerçekte nasıl olduğunu okuruz. Bu şekilde yapılan yorumlama, algılama sürecinde otomatik olarak, hemen ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelir. Reid, hemen ve kaçınılmaz olarak görünüşten gerçekliğe geçen insan zihninin nesnenin gerçekten nasıl görüldüğünü fark etmesinin zor hatta bazen imkânsız olduğunu savunmaktadır. Bir odanın kuzeye bakan duvarının batıya bakan duvarından biraz daha karanlık olduğunu fark etmediğimiz, odanın tüm duvarlarının aynı görünümde olduğu ile ilgili inanca sahip olduğumuz malumdur. Bu yorumlama kapasitemizin ve eğilimimizin nedeni ise yapısal- içgüdüselidir.³⁹ Akıl, işaretten işaretlenen şeye hızlı bir şekilde geçerek, kendinde kökleşmiş bir dikkatsizlik alışkanlığı edinmektedir. İşaretler zihnimizden geçtiğinde görünüşlerin bilincinde olsak bile, geçişlerinin hızlı olması onları fark edilmez kılmakta ve bellekte ya da hayal dünyasında izlerini bulmak mümkün olmamaktadır.⁴⁰ İlgili anlayışa ve inanca geçiş, yalnızca algılayıcının sahip olduğu deneyimleri veya almış olduğu örtülü veya açık belirli bir eğitim nedeniyle olur. Reid, nesnelere aslında üç boyutlu özelliklerini görmediğimizi, ancak bunu yapmayı öğrendiğimizi kabul eder. Reid, algılarımızın çoğunun edinilmiş olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Ressam, soyutlama yaparak nesnenin görünen görünümü ile zihne sunulan görünümü arasındaki farkları ortaya koyarak sanatını icra etmektedir. Perspektif gölgelendirme, kabartma ve renklendirmenin asıl fonksiyonu nesnenin göze görüldüğü görüntüyü kâğıda aktarmaktır. Bu yönü ile resim sanatı, nesnenin görünen görünümü hakkında bizi aydınlatacaktır. Farklı mesafelerden ve yönlerden baktığımız bir nesnenin görünümü dört nedenden dolayı farklıdır:

1. Uzaklık ve ışığın durumuna göre nesnelere renkleri değişiklik göstermektedir.
2. Perspektif kurallarına göre nesnenin görüntüsü, yönelimi değişikçe değişir.

³⁸Wilson, “Reid’s Direct Realism and Visible Figure”.

³⁹Wolterstroff, a.g.e.,2001,121.

⁴⁰Reid, age,1823, 95-96.

⁴¹Rysiew, “Reid Thomas”.

3. Nesnenin boyutları nesneye olan mesafeye bağlı olarak değişiklik gösterir.
4. Nesnenin görünür görüntüsü, nesneye olan mesafe hakkında bilgi vermektedir.⁴²

Reid, bu bilginin deneyimle öğrenildiğini kanıtlamak için katarakt hastası iken tedavi edilen ve görmeye başlayan ve her şeyi görmesine rağmen, nesnenin uzaklığı ile ilgili yargıya ulaşamayan bir adamdan bahsetmektedir. Bu şekilde, bir nesnenin görünür görünümünün bize görmeyi, biçimlendirmeyi öğreten kavramdan farklı olduğunu göstermek mümkün olacaktır. Sonradan görme yeteneğine kavuşan biri, nesnenin uzunluğu, genişliği, kalınlığı hakkında bir kanaat oluşturamaz. Nesnenin şeklinin küp, küre, koni veya silindir mi olduğunu da bilemez. Nesnenin mesafesi hakkında bir kanaate de sahip olmaz. Kısaca mükemmel gören gözleri ilk başta ona ortamdaki nesnelere hakkında neredeyse hiçbir bilgi veremeyecektir. Nesnelere, önceden görme yeteneğine sahip kişilere sundukları görünümü sunmalarına rağmen, Berkeley'in ifadesi ile aynı "dili" konuşmalarına rağmen, yeni görmeye başlayan biri için bu dil, ne anlama geldiğini bilmeden sadece işaretlere dikkat edilen bir dil olacaktır. Bizler için ise çok iyi bildiğimiz bir dil olduğu için artık işaretler görünmez hale gelir ve işaret ettiği şeye odaklanılır.⁴³

Görünüş ve gerçeklik ayrımı hakkında Sextus Empiricus, "aslında nesnenin görüldüğü gibi olup olmadığını sorguladığımız zaman, karşımızdakinin bir görünüş olduğunu kabul ederiz ve görünüşten ziyade onu ifade etme şeklinden şüphe ederiz" açıklamasını yapmıştır. Bu ifade, duyuların nesne hakkında gerçekte nasıl olduğu bilgisini değil nasıl görüldüğü bilgisini verdiğini ortaya koymaktadır. Duyular dış dünya ve dış dünyadaki nesnelere hakkında tam bir bilgi kaynağı olmasa da dış dünyanın sunduğu görünüşlerin dolaysız bilgisinin kaynağıdır. Şüphelerin saldırdığı çelişkiyi bertaraf etmenin yolu, nesnelere nasıl görüldüğünü ifadelerimize yansıtmaktır. Bir madeni paraya yukarıdan bakıp, "para yuvarlaktır" demek ile yandan baktığımızda "para eliptiktir" demek, bir çelişki gibi görünmektedir. Bu durumu ortadan kaldırmak için, ifadelerimizi değiştirmemiz yeterli olacaktır. Birinci durumu "para şimdi yuvarlak görünüyor" şeklinde, ikinci durumu ise "para şimdi eliptik görünüyor" şeklinde ifade ettiğimizde iki ifade de doğru olacak ve aralarındaki çelişki ortadan kalkacaktır.⁴⁴Bu amaç için üretilen ve evrensel olarak kabul gören tek hipotez, bir ayna gibi zihnin duyular vasıtası ile nesnelere görüntülerini-kopyalarını almasıdır. Duyulara düşen rol, bu görüntüleri zihne aktarmaktır. Ayna hipotezine göre, duyularla zihne aktarılmayan hiçbir maddi şeyin

⁴²Reid, a.g.e, 1823, 95-96.

⁴³Reid, a.g.e, 1823, 97.

⁴⁴Alan Musgrave, Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik, Çev.Nur Küçük (İstanbul: İthaki, 2013), 117-118.

niteliği tarafımızdan tasarlanamaz ve düşünce nesnesi yapılamaz. Bu yaklaşım iki sonucu gerektirir: bildiğimiz veya düşünebildiğimiz cisimlerin her özelliği için özelliğin benzeri ve buna karşılık gelen bir duyum olmalı. Ve cisimlere ya da niteliklerine benzemeyen bir duyum bize maddi bir dünya ya da bu dünyaya ait bir şey hakkında bilgi veremez. Reid, beş duyu aracılığı ile sahip olduğumuz çeşitli duyumları dikkatle incelediğini ve duyumlarla cismin nitelikleri arasında benzerlik olan bir tanesini bulamadığını ifade etmektedir:

“Öyle ise, zihinde olduğu iddia edilen cismin görüntüsü ve nitelikleri zihne nereden geldi? Söyleyebileceğim tek şey onların duyulardan gelmediği! Uygun dikkat ve özenle duygularımı bilirim ve ne yaptıklarını ve neye benzemediklerini kesinlikle söyleyebilirim. Onları maddeleri ve nitelikleriyle karşılaştırarak birer birer inceledim, benzer bir özelliğe sahip olduğunu gösteren bir tane bulamıyorum.”⁴⁵

Cisimdeki renk niteliği ile bu niteliğin göze görünümü arasında gerekli bir bağlantı ve benzerlik olmadığı halde cismin şekli ve boyutu ile ilgili aynı durum geçerli değildir. Bir cismin görünür şekli ve boyutu ile gerçek şekli ve boyutu arasında bir benzerlik ve gerekli bir bağlantı vardır. Kırmızı renginin göze olan etkisini ve bu rengin herkesin gözüne aynı şekilde görünüp görünmediğini açıklamak zordur. Fakat göze eğik pozisyonda olan bir dairenin herkes tarafından elips şeklinde görüldüğü nettir ve ispatlanabilir bir durumdur. Hatta bu konudaki iddiasını daha da ilerleten Reid, matematik bilgisine sahip olan doğuştan kör birinin dahi, cismin şekli, uzaklığı gibi bilgilere sahip olması durumunda cismin görünür şeklini çözeceğini iddia ediyor. Kör bir kişi cismin şeklini matematiksel akıl yürütme biçimi ile oluştururken, gören bir kişi hiç düşünmeden, bir akıl yürütme yapmadan bir tür ilham ile cismin şekline vakıf olmaktadır. Bu iki insanı göz önüne aldığımızda birincisi çizilenleri görmeden, rakamların matematiksel tanımından bir parabol veya sikloid kavramını oluştururken, gören kişi ise bunların matematiksel tanımlarını bilmeden bu kavramlara sahip olur. Birincisi matematiksel akıl yürütme diğeri duyular yoluyla şekiller konusunda net bir anlayışa sahiptir. Görünür şekli, şekillendirilmiş bir cismin farklı kısımlarının göze göre konumu olarak tanımlayan Reid, bunun uzunluk ve genişliği sunan iki boyut ya da uzunluk, genişlik ve kalınlığı sunan üç boyutlu görünüme sahip olacağını belirtmektedir.⁴⁶Görme sonucu zihnimizde oluşan algı, gördüğümüz nesnenin kendisi değil, aslından eksik ya da fazla olan iyi bir kopyasıdır. Gözün beyne aktardığı veriler, bizim algımıza uygun hale getirilmek üzere pek çok işlemden geçirilir. Oluşan görüntünün boyut ve mesafe algısını oluşturmak için beyin

⁴⁵Reid, a.g.e, 1823, 99-100.

⁴⁶Reid, a.g.e, 2017, 110-115.

görsel arşivine başvurmaktadır. Daha önceden bilgisine sahip olduğumuz bir nesnenin boyutlarını kaydeden beynimiz, retina üzerine düşen bir görüntü üzerinden nesnenin uzaklığı ve boyutu hakkında fikir edinilmektedir.⁴⁷

Sonuç

Temel tecrübî bir bilgi kaynağı olan algı, başka bir bilgi kaynağına bağlı olmaksızın bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç üretir. Algı, bizi kuşatan dünyayı, belli aralıklarda çevreden gelen uyarıların duyu organlarımıza yaptığı etkiler yolu ile tanıma ve kavrama demektir. Algı süreci; algılayan özne, algılanan nesne, duyuusal deneyim ve nesne ile özne arasındaki ilişki olmak üzere, dört unsurdan oluşmaktadır. Tatma, koklama, işitme ve dokunma duyumlarının da algılamada etkili olmasına karşın görme, Tanrı bilgisinden bahseden en mükemmel bilgi türüdür. Kendisinde fiziksel anlamda herhangi bir değişiklik olmayan nesnenin ona olan bakış açısına, mesafeye, bulunduğu ortamın şartlarına ve zamana göre göze farklı şekilde görünmesi görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Görünüş aslında gerçekliğe zihnimizi yönlendiren bir işaret görevine sahiptir. Zihnin hızlı bir şekilde işaretten işaret edilen nesneye geçmesi kendinde kökleşmiş dikkatsizliğin sonucudur. Farklı mesafelerden ve yönlerden baktığımız bir nesnenin gözümüze farklı görünüşler sunmasına rağmen, aynı nesne olduğuna dair kanaatimiz tamdır. Bunu oluşturan ise deneyimlerimizdir. Gözün gördüğü nesne ile ilgili kavrayışında, önceden sahip olduğu bilgilerin yeri önemlidir. Hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir nesneyi görsek dahi bir algıya sahip olamayız. Duyular, nesne hakkında gerçekte nasıl olduğu bilgisini değil nasıl görüldüğü bilgisini vermektedir. Duyular dış dünya ve dış dünyadaki nesnelere hakkında tam bir bilgi kaynağı olmasa da dış dünyanın sunduğu görünüşlerin dolaysız bilgisinin kaynağıdır. Görünür şekli zihne sunmak konusunda görevli hiçbir duyum olmadığını ifade eden Reid, bunun bizim bilincinde olmadığımız halde maddi izlenim tarafından göze önerildiğini ifade etmektedir. Doğanın görünür şekli nesnenin somut şeklinin ve durumunun bir işareti olarak tasarladığı ve bunu kullanmayı bize içgüdüsel olarak öğrettiği söylenebilir.

Kaynakça

Açıköz, H. Mustafa. *Sağduyu Eylem Felsefesi*. Ankara: Elis, 2017.

Audi, Robert. *Epistemoloji*. Çev.:Melis Tuncel. Çev. Ed.: Hasan Yücel Başdemir. Ankara:Nobel Yayınları, 2018.

⁴⁷Taşkın, a.g.e, 2012, 50-51.

- Gallie, Roger. Routledge Encyclopedia of Philosophy. Erişim 1 Ocak 2020. <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/reid-thomas-1710-1796/v-1>
- Gece, Şule “David Hume Şüpheliği ile Thomas Reid Dogmatizminin Karşılaştırılması”. Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2003.
- Günler, Ayşenur. “Berkeley’in İmmateryalist Metafiziği.” Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Hamilton, William (ed.). The Works of Thomas Reid. Edinburgh: MaclachlanandStewart, 1785.
- Hume, David. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. çev. Çeviren Ergün Baylan. BilgeSu Yayıncılık,2009.
- Kuleli, Zeynep. “Kitâb el-menâzirin Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi Açısından İncelenmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2015.
- Locke, John. İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme. Çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi,1999.
- Moser, Paul K. Epistemoloji. çev. Hasan Yücel Başdemir. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Musgrave,Alan.Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik.Çev., Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Reid, Thomas. An Inquiryintothe Human Mind. Cupar: PrintedByR.Tullis,1823.
- Reid, Thomas. Essays on the Powers of the Human Mind. Glasgow: London, 1827.
- Robinson, Ken. Yaratıcılık; Aklın Sınırlarını Asmak.Çev.: Nihal Geyran Koldaş. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Ryan, Nichols. Thomas Reid’s Theory of Perception. New York: Oxford UniversityPressInc., 2007.
- Ryan, Nichols ve Gideon, Yaffe. “Thomas Reid”. Stanford Felsefe Ansiklopedisi. Erişim 6 Ocak 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/girişleri/Reid/>
- Ryan, Nichols. “Learning and Conceptual Content in Reid's Theory of Perception”. British JournalfortheHistory of Philosophy. Erişim 1 Ocak 2020. https://www.academia.edu/425848/Learning_and_Conceptual_Content_in_Reid_s_Theory_of_Perception
- Rysiew, Patrick. “Reid Thomas”.Erişim 1 Ocak 2020. <http://web.uvic.ca>

Taşkın, Yasemin. “Hava Perspektifinden Işık ve Renk Acısından Öncelenmesi ve Empresyonizm’de Uygulama Biçimleri.” Yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2012.

Wilson, Keith A. “Reid’s Direct Realism and Visible Figure”. Academia.edu, (Erişim 7 Ocak 2020). https://www.academia.edu/1786762/Reid_s_Direct_Realism_and_Visible_Figure

Wolterstroff, Nicholas. Thomas Reid and Story of Epistemology. Newyork: Cambridge UniversityPress, 2001.

Zelyut, Solmaz. Dört Adalı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 2, 2020, ss. 268-271/ Volume: 4, Issue: 2, 2020, pp. 268-271

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

GAZNELİLER RAVZATU'S-SAFÂ

“Mîrhând, Muhammed bin Hâvendşâh bin Mahmûd. *Gazneliler Ravzatu's-Safâ*. çev. Erkan Göksu. İstanbul: Kronik Kitap, 2017, 192s.”

Yasin USTA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İstanbul
Graduate Student, Marmara University, İstanbul/Turkey

yasinustaa60@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3412-0134

Erkan Göksu

Hem *Câmi'ü't-Tevârîh*, *Tabakât-ı Nâsirî* gibi Selçuklu Tarihinin kaynaklarına yönelik hem de Türk-İslâm Medeniyetinin önemli bir yerleşimi olan Buhara'ya dair *Târih-i Buhârâ* tercümeleriyle günümüz Selçuklu Tarihçiliğinde önemli bir yer tutan Erkan Göksu, daha önce Selçuklular bahsini tercüme ettiği *Ravzatu's-Safa'nın* bu sefer Gazneliler bahsini Kronik Kitap aracılığıyla okurlarıyla buluşturdu. Eseri yalnızca tercüme etmekle kalmayan Göksu, eser içerisinde geçen isim ve yer adlarına yaptığı atıflar, problemlerle ilgili gösterdiği dipnotlarla da kitabın çeviri değerini yukarıya çekmiştir. Dipnotlarla verilen bilgiler okurun yönlendirilmesinde etkili ve faydalı olmuştur. Bu sebepten eser, kendi etkisi dışında daha baskın olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mirhând ve *Ravzatu's-Safa*

Timurlular devri tarihçilerinden olan Mirhând'ın, 1433-1434 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. Tahsil hayatının Belh'te başladığı ve Herât'ta devam ettiği bilinmektedir. Daha sonra ise Ali Şîr Nevâî'nin öğrencisi olmuştur, ki *Ravzatu's-Safa'yı* da Nevâî'ye ithaf etmiştir. 1498 yılında vefat eden Mirhând, Herât'ta Şeyh Bahâü'd-dîn Ömer'in türbesinde medfundur.

Tarihin faydalarından ve eserinde kullandığı kaynaklardan bahsettiği birinci cildinde yaratılıştan peygamberlerin hayatına ve İslâm öncesi İran tarihine de değinen Mirhând, ikinci ciltte Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin dönemlerinden, üçüncü ciltte on iki imam, Emevî ve Abbâsî halifelerinden, dördüncü ciltte Abbâsîlerin çağdaşı devletlerden, Selçuklular, Hârizmşahlar gibi, beşinci ciltte Cengiz Han ve haleflerinden, altıncı ciltte de

Timur ve haleflerinden bahsetmiştir. Yedinci ciltte ise Hüseyin Baykara, Bedüzzaman Mirza ve Özbek Hanı Şeybânî Han devirleri anlatılmıştır.

İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İtalyanca gibi birçok dile çevrilen eserin tam tercümesi mevcut olmamakla beraber muhtelif bölümlerinin birçoğu tercüme edilmiştir.

İsmail Aka'nın eserle ilgili "Büyük şöhret kazanmasına, defalarca basılıp bazı kısımları çeşitli dillere çevrilmesine rağmen eser son iki cildi hariç tamamen derleme niteliğindedir" ifadesi, eserin değeri hakkında bir şüphe uyandırır da Erkan Göksu'nun Gazneliler bahsinin önsözünde söyledikleri de eserin muhtevası açısından mühimdir: "*Mîrhând'ın bizzat tanıklık ettiği dönemi anlattığı altıncı ve torunu Hândmîr tarafından yazıldığı bilinen yedinci cildi hariç, bir derleme mahiyetinde olduğu malumdur. Ancak bu durum, eserin dil, üslûp ve içerik bakımından sahip olduğu değeri azaltmaz. Üstelik müellifin eseri hazırlarken kullandığı kaynaklardan bir kısmı, günümüze ulaşmayan kayıp eserlerdir ki, bu durum, Ravzatu's-Safâ'yı sıradan bir derleme olmaktan çıkarmakta ve Türk tarihinin en önemli kaynaklarından biri hâline getirmektedir.*"

Mîrhând'ın Tarihçiliği

Mîrhând tarih ilminin on faydası olduğunu söyler. Bunlar özetle geçmiş tecrübelerden yararlanmak; geçmiş çağlardan haberdar olmak ve tedbir almak; tarihteki kıssaları okuyarak bir nevi onlarla meşveret etmek, danışmak; başa gelen musibetleri öğrenmek ve bu konuda sakin kalmak ve telaşa kapılmamak; tarihteki her kişinin, devletin, makamın sonunun geldiğini bilmek ve fani olduğunu anlamak. Birçok faydasına rağmen tarih ilminin öğrenilirliğinin kolay olması, onu cazip kılar. Mîrhând tarihi bir ders çıkarma ilmi olarak görülür ve tarihçiliği sunuş şekli de bunun en iyi örneğidir.

Bunlarla beraber geçmişteki harp hilelerini öğrenmek, hükümdarlığa dair bilgileri bilmek ve iyi yönetime sahip hükümdarlara gıpta etmek için tarihin öğrenilmesi gerektiğini savunur. Mîrhând için tarih bir kaçış, istirahat noktasıdır.

Tarih yazarının mezhebinin temiz, akidesinin sağlam olması gerektiğini, hâricî ve râfîzîlerin insanları sapık fikirlerle kandırdığını söylemektedir. Döneminin mezhep taassubunu yansıtan bu ifadeler de yine Mîrhând'ın faydacılık anlayışıyla tarih ilminden yararlanmaya çalıştığının kanıtıdır. Tarih yazımıyla alakalı en dikkat çekici ifadesi, büyüklerin kötü yanlarının da yazılması söylemidir. Ayrıca ifrat ve tefrite kaçılmaması gerektiğini, makul ve mutedil olmakta fayda olduğunu dile getirir. Son olarak çalışmanın anlaşılır bir dille yazılmasını ister. Bunun eseri baki kılacağını söyler.

Türkçeye Çevirideki Dil Zevki

Farsça yazılmış eserlerin tercümesindeki en büyük sorun, Farsça gibi edebî zenginliğin zirvesinde bulunmakta olan bir dilin çevrildiği dilde aynı tadı bırakabilmesidir. Bununla birlikte müellifin de edebiyata, şiire veya sanata ilgisi varsa, anlatımdaki dil çok daha sanatsal bir hâl almakta ve çeviren için işler oldukça zorlaşmaktadır. İşbu sebepten mütercimler ya kaçınmakta ya da şiirsel anlatımı bir kenara bırakmaktadır. İlk

tercümelerinden bu yana gördüğümüz kadarıyla Erkan Göksu tercümelerinde şiirsel anlatım konusunda oldukça başarılıdır. *Ravzatu's-Safa'nın* Gazneliler bahsinin çevirisinde de bu görülmektedir.

Mirhând Sebüktegin'i arslana ve kurda benzetir, Türkçe tercüme ise bize bunu olanca sanatıyla sunar: “Ancak kendisi avının çokluğundan korkmayan bir arslan ve sürünün kalabalıklığını görünce daha da yiğitleşen bir kurt gibiydi.”

Ebû Abdullah Tâî'nin Sübaşı Tegin'in peşinden gidip, onları öldürmesi şöyle tercüme edilmiştir: “Şeytanın tükürüğünden başka su olmayan, kılıcın üzerindenkinden başka bir yeşillik görünmeyen çöl ortasında Ebû Abdullah Tâî, Arap askerleri ile Sübaşı Tegin'e ulaşip onun askerlerini(haşem) kılıçtan geçirdiler.”

Türk askerlerinin okçulukta mahareti hakkında şöyle bir kayıt vardır ve tercümede sanatsallık devam ettirilmiştir: “İlig Han, oklarının uçlarıyla (nûk-i peykân) kılı yaran beş yüz okçu Türk gulâmı (gulâm-i Türk-i tîrendâz) ordunun önünde yerleştirmiş idi.”

Savaşın şiddetinin anlatıldığı bir sahne için yapılan tercüme de bize dil zevkini tattırmaktadır: “Sabah şahbâzının ufuk yuvasından uçup gecenin karanlığına kanat açmasına kadar muharebe ateşi alevlendi.”

Hind Seferleri

Sultan Mahmud'un Hindistân seferleri tarihle asgari düzeyde ilgilenen herkesin malumudur. *Ravzatu's-Safa'da* bu seferlerin Sebüktegin ile başladığını görüyoruz. Sebüktegin için “Kefere-i fecerenin meskeni ve putlara kulluk edenlerin vatani olan Hindistân bölgesini, Dârü'l-gazve yaptı. Sürekli İslâm düşmanlarının memleketinin etraf ve eknâfına taarruz ediyordu” denmektedir.

Babasından sonra oğlu Mahmud'un da “her sene bir kere Hindistân gazasına gidip cihâd yapmayı ahdedti”ğine dair kayıtlar vardır. Gerçekten de eserde Mahmud'a ayrılan bölümde mütemadiyen Hindistân seferlerine dair kayıtlar karşımıza gelmektedir. Seferler daha çok bir isyanın, bir kalkışmanın sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sultan Mahmud'un meşguliyetinden yararlanıp isyan eden bölge emirlerine karşı seferler düzenlemekteydi. Gördüğümüz üzere yönetici tabaka Sultan Mahmud'un gücünden korkmakta ve Sultan Mahmud'un mücadelelerinde ilk öncelik kendileri oldukları an tabiiyet bildirmekte ve bununla birlikte İslâm dinine girmektedirler. Daha sonra ise ilk fırsatta isyan etmekte ve dinden çıkmaktadırlar. Bunlarla beraber Hind coğrafyasında ilk kez sefer yaptığı bölgeler de vardı ve buradaki maksat eserin aktardığı kadarıyla bölgeyi İslâmlaştırmaktı. Hulasa ilk seferlerin mahiyeti fetih ve İslâm dinini yaymak iken, daha sonraki seferler ise isyanları bastırmaktı.

Selçuklular

Ravzatu's-Safa'da Selçuklulara dair bir bölüm bulunmakla beraber Gazneliler bahsinde de Gazneli-Selçuklu ilişkisiyle ilgili birtakım bilgiler mevcuttur. Selçukluların “fitne”

çıkardığı ifade eden Mirhând, emirlerin ve devlet adamlarının Selçuklular üzerine gidilmesine dair tavsiyelerini Sultan Mesud'a bildirdiklerini ama Sultan Mesud'un hastayken adakta bulunduğu ve iyileştikten sonraki ilk seferi Hindistân'a yaptığını kaydeder. Yine Selçukluların Horasan'da vergi aldığına dair bir bilgi verilmekte ve halkın Selçuklu idaresine karşı bir alakası olduğu belirtilmiştir. Sultan Mesud'dan sonra oğlu Mevdûd'un da (1043-1044) Selçuklulara karşı ordu gönderdiği ama Çağrı Beğ'in oğlu Alp Arslan tarafından mağlup edildiği bilgisi vardır. Daha sonraki süreçte bu sefer Gazneli hükümdarı Ferruhzâd ile Çağrı ve Alp Arslan karşı karşıya gelmiş, yapılan ilk savaşı Çağrı'nın kaybettiği daha sonraki savaşlarda ise ancak Alp Arslan'ın ordunun başında bulunmasıyla Selçukluların galip geldiği görülmektedir.

Gazneliler hakkında ülkemizde yapılan çalışmaların azlığı eserin değerini daha da arttırmaktadır. Bununla birlikte tercüme içerisnde de hem çevirisi hem de notlarıyla temerküz eden bu çalışma Gazneliler çalışmaları için önemli bir durak olacaktır. Ülkemizde böyle iyi tercümelerin yapılması da ilim camiası için gerekli ve faydalıdır.

Kaynakça

Erkan Göksu, "Bir Ortaçağ Tarih Yazarına Göre Tarihin Faydalarına ve Tarihçide Bulunması Gereken Özellikler", *Millî Mecmûa*, S. 14, 2020, s. 132-143.

İsmail Aka, "Mirhând", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mirhând> (07.07.2020).

Mirhând, *Ravzatu's-Safa*, (çev. Erkan Göksu), Kronik Kitap, 2017.