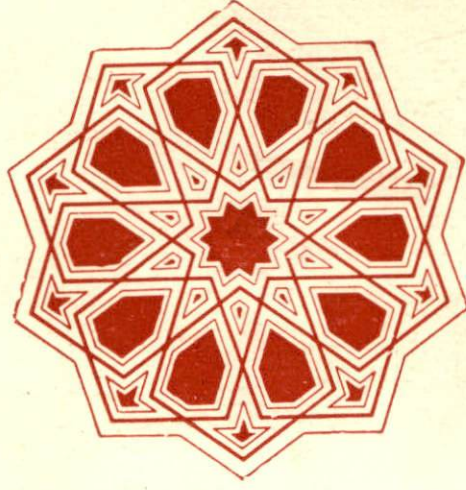


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



III-IV

1954

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 5 4

Yıl: 1954

Cilt : 3, Sayı: III-IV

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

III-IV

1954

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 5 4

İ Ç İ N D E K İ L E R

BALTACIOĞLU, İSMAYIL HAKKI : <i>Allah</i>	1
SCHIMMEL, PROF. DR. ANNEMARIE : <i>Sema'-ı Semavi</i>	19
SCHIMMEL, PROF. DR. ANNEMARIE : <i>Garbın Mevlâna Görüşü</i>	27
YURDAYDIN, DR. HÜSEYİN GAZİ : <i>İslâm Resminin Menşeleri ve Başlangıçları</i>	31
ORAL, M. ZEKİ : <i>Ahi Ahmet Nahçıvani Vakfiyesi</i>	57
SCHIMMEL, PROF. DR. ANNEMARIE : <i>Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?</i>	67
DOĞAN, LÜTFİ - YAŞAR KUTLUAY (çev.): <i>Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a mektubu</i>	75
POLIAK, A. N. (çev. BAHRIYE ÜÇÖK) : <i>Samî Doğunun Araplaştırılması</i>	85

BİBLİYOGRAFYA :

KÖYMEN, DOÇ. DR. MEHMET ALTAY : <i>Gök Türk Kağanlığı adlı bir yazı münasebetile bazı mülâhazalar</i>	103
SCHIMMEL, PROF. DR. ANNEMARIE : <i>Numen. International Review for the History of Religions</i>	119
ALFRED BERHOLET : <i>Wörterbuch der Religionen</i> (Prof. Dr. Annemarie Schimmel). 1	122
TAHSİN ÖZ : <i>Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II.ye ait eserler</i> (Dr. Bahaeddin Ögel).....	123

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları :

	Fiat
I- J. Sauvaget: <i>İslâm Dünyası "Kısa Kronoloji"</i> , çevirenler: Suut Kemal Yetkin - F. Reşit Unat, Ankara 1952.	75 Kr.
II- E. Kühnel: <i>Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür</i> , çevirenler: Suut Kemal Yetkin - Melâhat Özgü, Ankara 1952.	750 Kr.
III- Dr. Bedi Ziya Egemen: <i>Din Psikolojisi (Saha, kaynak ve metod üzerine bir deneme)</i> , Ankara 1952.	125 Kr.
IV- Prof. Yusuf Ziya Yörükân: <i>İslâm Akaidine Dair Eski Metinler</i> , Ankara 1953.	100 Kr.
V- Kemal Çığ: <i>Türk Kitap Kapları</i> , Ankara 1953.	125 Kr.
IIIV- Rıfki Melûl Meriç: <i>Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları</i> , Ankara 1953.	750 Kr.
VII- Doç. Dr. Kâmiran Birand: <i>Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi</i> , Ankara 1954.	250 Kr.
VIII- Prof. Suut Kemal Yetkin: <i>İslâm Sanatı Tarihi</i> , Ankara 1954.	2000 Kr.
<i>Basılması bitmek üzere olanlar :</i>	
I- C. Brockelmann: <i>İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi</i> , çeviren: Doç. Dr. Neşet Çağatay.	
<i>Basılmakta olanlar :</i>	
I- Ord. Prof. Sabri Şâkir Ansay: <i>Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku</i> .	
<i>Basılacak olanlar :</i>	
I- Prof. Dr. Bedi Ziya Egemen: <i>Din Psikolojisi</i> , cilt II.	
II- Rıfki Melûl Meriç: <i>Osmanlılar Devri Yazı Sanatı Tarihi Vesikaları</i> .	

A L L A H

ISMAYİL HAKKI BALTACIOĞLU

A Ç I K L A M A

Bir *Kur'an* felsefesi yazmak benim için büyük bir dilekti. Bunun için, herşeyden önce, *Kur'an*'ın metnini doğru olarak anlamak gerekti. *Kur'an*'ın türkçeye doğru olarak çevrilmiş olması gerekti. *Kur'an* yüzyıllardan beri türkçeye çevrilmiştir. Bugün elimizde birtakım basılı türkçeleri de vardır. Bunlar arasında Mehmet Vehbi Efendinin 1927 de basılması biten *Hülâsa-tül-Beyan Fi Tefsir-ül-Kur'an* adlı onbeş ciltlik tefsiri ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* adlı 1939 da basılması biten sekiz ciltlik tefsiri de bulunmaktadır. *Kur'an*'ı 1110 tarihlerinde Türkçeye çeviren Ayıntabî Mehmed Efendinin 1908 de basılmış olan *Tefsiri Tıbyan* adlı tefsiriyle İsmail Ferruh Efendinin *Tefsiri Mevakip* adlı tefsiri de elimizde bulunuyor. *Kur'an*'ın İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Rıza Doğrul, Hüseyin Kâzım'ın başkanlığı altında bir heyet tarafından yapılmış yeni çevirmeleri, tefsirleri de bulunmaktadır. Bütün bunlar elde iken *Kur'an* felsefesi işine girebileceğimi sanmıştım.

Bir tesadüf bana bu işde ulusca ne kadar hazırlıksız, eli boş olduğumuzu açıkca göstermişti. Bundan altı yedi yıl önce *Yeni Adam*'da tefrika ettiğim *Cinsel Eğitim* adlı eserimi hazırlarken homoseksüellik bölümünde *Kur'an*'daki Lût olayını bir kere okumak istedim. Bir aralık elimdeki türkçe çevirmeyi arapça metniyle karşılaştırdım. Feyziye Rüştüyesinde Kenan Hocadan, Vefa İdadisinde de Atıf Hocadan öğrendiğimiz kadar arapça ile bu türkçe çevirmenin yanlış olduğunu görünce şaşıra kaldım. Öteki çevirmeler de öyle, yanlıştı. Artık *Kur'an*'ı doğru olarak ana dilimize çevirmeyi kendime bir ülkü edinmiştim. Bu çevirme işi beş altı yıl kadar sürdü. Bundan iki ay önce bitti.

Bir *Kur'an* felsefesi yazmak işini başarmak için aynı konu ile ilgili olan belgeleri bir araya toplamak gerekiyordu. Bunun *Kur'an*'ın felsefesini yazmak için bir hazırlık çalışması olduğunu söylemek lâzımdır. Her konudan önce *Kur'an*'ın ana konusu olan "Allah" konusunu ele aldım. "*Kur'an*'a göre Allah nedir?" İşte benim yapmak istediğim, bu soruya karşılığını vermektir. Bunun için önce bütün *Kur'an*'ı taradım. Allah kavramıyla ilgili olan âyetleri işaret ettim. Sonra bunları fişledim. Sonra da bu fişleri anlamlarına göre bölümlere ayırdım. Bence şu dört bölüm *Kur'an*'a göre Allah'ı bize bildiren dört ana bölümdür :

1. Gerçek varlık olarak Allah.
2. Bilici varlık olarak Allah.
3. Duyucu varlık olarak Allah
4. İşleyici varlık olarak Allah.

Böylece *Kur'an*'da Allah konulu olarak ne kadar âyet varsa onları yukarıdaki dört ana bölüme koymuş oluyorum.

Kur'an'ı ana dilimize çevirirken de, *Kur'an* felsefesi işine girebileceği zaman da çok dikkat ettiğim şey şudur: *Kur'an*'ı doğru anlamaya çalışmak, *Kur'an* metninde olmıyan bir kesinliği, ya da açıklığı ona zorla vermek için Allah'ın sözünü bozmaktır. Eğer bazı âyetlerin türkçesini her Türkün anlayabileceği gibi türkçeye çevi-

remiyorsak bunun ilk sebebi *Kur'an*'ı doğru olarak anlamamış olmamızdır. İkinci sebep ana dilimizi bilmememizdir. *Kur'an* Muhammed'in gönlüne arap diliyle bildirilmiştir. Apaçık olarak bildirilmiştir. Okuyanlar açıkça anlaşılar diye. *Kur'an* da anlaşılmayan hiçbir söz yoktur. Allah'ın kapalı geçtiği âyetler kapalı geçilmesi gerekli olan âyetlerdir. Çünkü Allah öyle istemiştir. Allah'ın bildirdiklerinden çok bildirmedikleri de vardır. Biz ancak onun izin verdiği kadarını kavrayabiliriz. Ben zorlamalardan hep kaçındım. Tefsiri de bir zorlama olarak değil, bir anlama olarak anlıyorum.

I.

GERÇEK VARLIK OLARAK ALLAH

Gerçek varlık olarak Allah'ı anlamak için özellikleri arasında en çok dikkat edilecek olan şudur: Allah kendi kendine var olucudur.

“O Allah ki, kendisinden başka tapacak yoktur, diri olan da, kendi kendine var olan da odur. Onu ne uyuklama tutar, ne de uyku. Yerlerde, göklerde ne varsa hepsi onundur. Onun izni olmadıkça onun yanında kimse kimseyi kayıramaz. İşlediklerini de, işliyeceklerini de bilen odur. Onun bilgisinden yalnız dilediği kadarını kavrayabiliriz. Onun hakanlığı yerleri de içine alır, gökleri de. Her ikisini de korumak ona ağır gelmez. Allah yücedir, uludur.” (Bakara Sûresi, belge 255).

Kendi kendine var olan Allah var olmak için hiçbir nesneyi gereksinmez. Allah kendi kendine yeticidir.

“Ey insanlar! Sizin hepiniz Allah eline bakarsınız. Allah ise kendine yeticidir, çok öğülecek olandır.” (Fatur Sûresi, belge 15).

“Yerlerde, göklerde ne varsa hepsi onundur. Allah kesekenkes kendi kendine yeticidir, çok övülecek olandır.” (Hac Sûresi, belge 64).

“Eğer tanımazlık edecek olursanız besbelli Allah sizden geçebilir. Kullarının tanımazlık etmesine Allah'ın gönlü olmaz. Eğer Allah'a şükrederseniz kendiniz için onun gönlünü etmiş olursunuz. Hiçbir kimse, bir başkasının günahını taşımaz. Sonra dönüşünüz Allah'a olacaktır. Allah bütün yaptıklarınızı size bildirecektir. Çünkü o bütün içinizde olanları bilicidir.” (Zümer Sûresi, Belge 7).

Kendi kendine var olan, var olmak için hiçbir nesneyi de gereksinmeyen Allah, yemez, içmez, üremez :

“De ki: yerleri, gökleri yaradanı bırakıp da bir başkasını kendime koruyucu edinir miyim hiç? Başkalarına yedirip de kendi yemiyen odur. De ki: “bana Allah'a kendini verenlerin ilki sen ol, sakın ortak koşanlardan olma diye buyruldu.” (En'am sûresi, belge 14).

“O varlık ki yerlerin, göklerin hakanlığı onundur, kendine çocuk edinmemiştir, hakanlığının ortağı da yoktur, her nesneyi yarattı, her birine de bir ölçü yasadı.” (Furkan sûresi, belge 2).

“Nasıl olur da onun çocuğu olabilir ki yerlerin, göklerin türeticisi kendisidir. Onun karısı da yoktur. Her nesneyi yaratan odur. Her nesneyi bilici olan da odur.” (En'am sûresi, belge 101).

“Gözler Allah'ı kavrayamaz. Ancak, Allah gözleri kavrar. Allah iyilik edicidir, bilgi edincidir.” (En'am sûresi, belge 103).

“Yerleri, gökleri gerektiği gibi yaratan odur. Birgün yine “ol” diyecek, hepsi

oluvorecek. Onun sözü doğrudur. Boru üfürüleceği gün hakanlık yine onundur. Görüneni de, görünmiyeni de bilen odur. Doğruyu düşünücü, bilgi edinici olan da odur.” (En’am sûresi, belge 73).

Allah, tek olan, ortağı, eşi, benzeri olmayan gerçek varlıktır.

“O Allah ki kendinden başka tapacak yoktur, ulu hakanlığın çalacı olan da odur.” (Neml sûresi, belge 26).

“De ki: yeryüzünü iki günde yaratan o varlığı tanımazlık edip de ona karşı ortak mı koşuyorsunuz? Oysaki evrenlerin çalacı olan kendisidir.” (Fussilet sûresi, belge 9).

“O kimseler ki, Allah üçlerden biridir derler, onlar Allah’ı tanımazlık etmiş olurlar. Oysaki bir tek olan Allah’tan başka Allah yoktur. Eğer bu söylediklerinden vazgeçmiyecek olurlarsa, içlerinden tanımazlık edenlere kesenkes acıklı bir azap vardır.” (Maide sûresi, belge 74).

“Ey kitaplılar! Dininizde aşkınlık etmeyin. Allah için doğru olan sözden başkasını söylemeyin. Doğrusu Meryem oğlu Mesih İsa Allah’ın peygamberidir, Meryem’e “ol” demesile olmuştur, hem de Allah’tan gelme bir ruhtur. Öyleyse Allah’a onun peygamberlerine inanın da, Allah üçtür demeyin. Bundan vazgeçin. Sizin için yey olan da budur. İşkilsiz, Allah tek olan tapacaktır. O, çocuğu bulunmaktan arınmıştır. Yerlerde, göklerde ne varsa hepsi onundur. Gözetici olarak Tanrı yeter.” (Nisa sûresi, belge 171).

“Önce yoktan var eden, öldükten sonra dirilten, size gökten, yerden azıklar veren kimdir, Allah’tan başka bir tapacak mı? De ki: eğer doğru söylüyorsanız, dayanağımızı getirin.” (Neml sûresi, belge 65).

“De ki: söyleyin bana, eğer Allah sizin kulağınızı sağır, gözlerinizi kör eder, yüreklerinizi de kaphıyacak olursa Allah’tan başka hangi tapacak bunları size geri verebilir? Bak, biz belgelerimizi nasıl evire çevire gösteriyoruz. Sonra da onlar yüz çeviriyorlar.” (En’am sûresi, belge 46).

İnsanların Allah’a ortak koştukları tapacaklar, Allah gibi yaratıcı, yoktan var edici değildirler :

“Yoksa yeryüzünde bir takım tapacaklar edindiler de ölüleri onlar mı diriltecekler?” (Enbiya sûresi, belge 21).

“De ki: Sizin ortak koştuklarınız arasında ilkin yoktan var edip, öldükten sonra da yeniden dirilten var mıdır? De ki: yoktan var eden, öldükten sonra da yeniden dirilten yalnız Allah’dır. Öyle ise ne diye doğru yoldan dönüyorsunuz?” (Yunus sûresi, belge 34).

Bunların ortak koştukları, Allah gibi, gerçekten var olanlar değil, belki kendilerinin uydurdıkları yalanlardır.

“Bu da şundan ki, işkilsiz Allah, gerçek olan varlıktır. Onu bırakıp da taptıklarınız hep boştur. Allah yüce olandır, büyük olandır” (Lokman sûresi, belge 30).

“Sizlerin Allah’ı bırakıp da taptıklarınız ancak sizin atalarınızın uydurduğu bir takım adı var kendi yok olanlardır. Onların varlığı üzerine Allah yönünden hiçbir kanıt gönderilmemiştir. Yalnız Allah’ın dediği olur. Allah yalnız kendine tapmanızı buyurmuştur. Doğru olan din de bu dindir. Ancak, insanların pek çoğu bunu bilmez” (Yusuf sûresi, belge 40).

“Şunun için ki, Allah gerçek bir varlıktır. Kendisini bırakıp da taptıkları boştur. Çünkü yüce olan da, büyük olan da Allah’dır” (Hac sûresi, belge 60).

Allah’tan başka tapacak olabilir mi? Böyle olmasını akıl almaz :

“Eğer yerde, gökte Allah’tan başka tapacaklar olsaydı, ikisinde de kargaşa başgöstermiş olurdu. Öyleyse hakanlığın çalabı olan Allah onların direndikleri bütün eksikliklerden arınıktır” (Enbiya sûresi, belge 21).

Gerçek olan tapacak hangisidir? Allah mı, yoksa ona ortak koştukları putlar mı, hangisi?

“Ey benim zindan arkadaşlarım! Böyle darmadağın çalaplar mı yeydir, yoksa günü yetirici olan bir tek Allah mı?” (Yusuf sûresi, belge 39).

“De ki: Övülecek olan yalnız Allah’tır. Esenlik olsun Allah’ın seçtiği o kullara. Allah mı yeydir, yoksa kendisine ortak koştukları mı?” (Neml sûresi, belge 60).

“Sizin tapacağınız biricik tapacaktır. Ondan başka tapacak yoktur. Acıyıcı olan da odur, esirgeyici olan da o” (Bakare sûresi, belge 163).

“Çalabınız olan Allah budur. Ondan başka tapacak yoktur. Her nesneyi yaratan odur. Öyleyse yalnız ona tapın. Her nesne üzerinde gözetici olan da odur” (En’am sûresi, belge 102).

“Sen yalnız gönlüne bildirilene uy. Ondan başka tanrı yoktur. Allah’a ortak koşanlardan yüz çevir” (En’am sûresi, belge 106).

“Allah’a ortak koşanların sonu Allah’ın esirgeyiciliğinden yoksul kalmak olabilir:

“Allah kendine ortak koşulmasını yarlıgamaz. Bundan başkası için kimi dilerse onu yarlıgar. Her kim Allah’a ortak koşarsa gerçekten büyük bir suç işlemiş, ona kara çalmış olur” (Nisa sûresi, belge 48).

Allah öyle bir varlıktır ki, her yerde vardır. Allah’ın görmediği, bilmediği yoktur:

“Öyle bir varlık ki yerleri, gökleri, ikisinin arasında olanları altı günde yarattı. Sonra hakanlığında kendi başına buyruk oldu. Yere gireni, yerden çıkanı, gökten ineni, göğe çıkanı, her nesneyi o bilir. Nerede olursanız olun, o sizinledir. Allah bütün yaptıklarınızı görücüdür” (Hadit sûresi, belge 4).

Allah göze görünmeyen, her gözün de görmiye gücü yetmeyen gerçek varlıktır :

“Musa ayırdığımız vakitte geldi. Çalabı ona söz söyledi. Musa dedi: ey çalapım! Bana kendini göster de seni göreyim. Allah buyurdu: “ne de olsa sen beni göremezsin. Yalnız şu karşiki dağa bak. Eğer o yerinde durabilirse sen de beni görürsün. Musa’nın çalabı dağa görünür görünmez dağı param parça etti. Musa da düşüp bayıldı. Ayrılmca dedi: seni arılarım. Sana tövbe ederim. Ben inananların ilkiyim” (Araf sûresi, belge 143).

Allah, tükenmek, ölmek, yok olmak bilmiyen varlıktır. Allah hep var olucudur. Allah’ın varlığı sonsuz bir varlıktır :

“Allah sonsuz olarak diridir. Allah’tan başka yoktur tapacak. Artık ona dinde yürekten yalvarın. Övgü olsun bütün yaratıkların çalabı olan o Allah’a” (Mümin sûresi, belge 65).

“Bu yeryüzünde ne varsa hepsi de geçicidir, yalnız hem ululuğu, hem de bağışlayıcılığı olan çalabının kendi kalıcısıdır” (Rahman sûresi, belge 27).

Bütün nesnelere yoktan var ettiği gibi onlara den düzen veren, evrenleri yasa-sına uygun olarak olduran, eviren, yok eden de Allah’tır. Allah’ın varlığını, yaratıcılığını, türeticiliğini, kuruculuğunu, yöneticiliğini gösteren birçok belgeler vardır. Bunlar hep anlıyanlar içindir :

“Yerlerin, göklerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbirini kovalamasında, insanlara yararlı nesnelere denizlerde yüzüp giden gemilerde, toprağı öldükten sonra diriltlen suyu gökyüzünden indirmesinde, bütün deprenen hayvanları yeryüzüne

dağıtmasında, yellerin değişik olarak esmesinde, yerle gök arasında boyun eğen bulutlarda düşünenler takımı için belgeler vardır” (Bakare sûresi, belge 164).

“Allah’ın belgelerinden biri de geceleyin uyumanız, gündüzün de Allah’ın artıklığından geçiminizi aramanızdır. Bunda söz dinliyen kimseler için kesin belgeler vardır” (Rum sûresi, belge 23).

“Görmüyor musun ki Allah bulutları bir yana sürer, sonra onları bir araya getirir. Sonra da onları birbiri üzerine yığar. İşte görüyorsun, yağmur bunların arasından çıkıyor. Allah gökten dolu yüklü sağnaklar indirip dilediğini onunla çarpıyor, dilediğini de ondan koruyor. Onun şimşeginin parıltısı gözleri söndürecek gibi olur” (Nur sûresi, belge 43).

“Allah’ın belgelerinden biri de size hem korku hem de umut vermek için yıldırım göstermesidir, yeri ölesiye kuruttuktan sonra canlandırmak için göklerden su incirmesidir. İşkilsiz, bunda düşünen kimseler için kesin belgeler vardır” (Rum sûresi, belge 24).

“Denizde yüzen dağlar gibi yüksek gemiler de onun belgelerindedir” (Şura sûresi, belge 32).

“Yerlerin, göklerin, bunların içinde yaydığı bütün canlıların yaratılması Allah’ın belgelerindedir. Bütün bunları dileyince toplamaya onun gücü yeticidir” (Şura sûresi, belge 29).

Allah ulu eseri olan insanı da yoktan var etmiştir. Aşağıdaki belgeler, yaratıkların en olgunu olan insanın hem tence, hem de tince seçkin bir varlık olduğunu göstermektedir :

“Ant olsun güneşe, onun aydınlığına, ardınca doğan aya, ona ışık veren gündüze, onu örten geceye, göğe, onu kurana, yere, onu döşiyene, ruha, onu düzenliyene, bir de hem sapkınlığı hem de sakınlığı gönlüne doğurana ki, arınan kimse umduğunu bulmuştur, ruhunu kirleten de kendine yazık etmiştir” (Şems sûresi, belge 1-9).

“Allah’ın belegelerinden biri de size kendinizden eşler yaratmasıdır, onlarla döleneziniz, esirgenmeniz için. İşte bunda düşünen kimseler için kesin belgeler vardır” (Rum sûresi, belge 21).

Allah’ın yaratıcılığı türler, çeşitler, soylar var etmek işinde de beliriyor. Tanrı yalnız yaratıcı değil hem de türeticidir :

“Görmüyorlar mı ki, biz yer yüzünde en güzel türleri bitirdik” (Şûrâ sûresi, belge 7).

“Ektiğinizi görmüyor musunuz? Onu bitiren siz misiniz, yoksa biz miyiz? Eğer dileseydik onu kuru ota döndürürdük de siz de kala kalırdınız da “hepsi elden gitti, artık yoksul kaldık, derdiniz” (Vakia sûresi, belge 63-67).

“Taneleri, çekirdekleri pörtleten Allah’tır. O ölüden diriye türetir, diriden de ölüyü türetir. İşte Tanrı budur. Şimdi nasıl olur da siz ondan yüz çevirirsiniz?” (En’am sûresi, belge 95).

İnsanları yeryüzünde türeten yine o varlıktır. Yine de ona derleneceksiniz :

“Yedi kat gökyüzü ile yeryüzü, bütün bunların içindedkiler, Allah’ı överek arırlar. Hiçbir nesne yoktur ki, onu överek arılamasın. Ancak siz onların Allah’ı ne türlü arıladıklarını hiç kavrayamazsınız. Allah yumuşak davranıcıdır, yarlıgayıcıdır” (İsra sûresi, belge 45).

“Bütün bunlar bize dönen her kulumuzun gönül gözünü açmak, öğüt vermek içindir” (Kaf sûresi, belge 8).

II.

DÜŞÜNÜCÜ VARLIK OLARAK ALLAH

Düşünücü varlık olarak Allah'ın en büyük ayırıcı vasıflarından biri onun biliciliğidir. Bu bilicilik, her nesneyi bütün gerçekliği, bütün ayrıntıları, uzantıları, geçmiş, bugünü, geleceği ile kavramaktan, kavranmasını hiç eksik bırakmamaktan ibaret olan bir biliş, kavrayıştır. Allah'ın bilici sıfatı üzerine bildirdiği birçok belgeler vardır. Aşağıdaki belgeler Allah'ın bu biliciliğini bildirmektedir.

“Göze görünmiyeni de, görüneni de bilen Allah'tır. Büyük olan da odur, yüce olan da o” (Ra't sûresi, belge 9).

“Yerlerde, göklerde olan görünmiyeni Allah'tan başka hiç kimse bilemez. Onlar ne gün yeniden dirileceklerini de bilmezler” (Neml sûresi, belge 66).

“Onlar bilmezler mi ki, Allah onların gizlilerini de bilir, fısıldaştıklarını da. Çünkü Allah bütün görünmiyenleri bilicidir” (Tövbe sûresi, belge 78).

“Yerlerin, göklerin görünmiyenlerini yalnız Allah bilir. Bütün işlerin sonu ona varır. Öyleyse ona tap, ona dayan, senin çalabın onların bütün yaptıklarından bilgisiz değildir” (Hût sûresi, belge 123).

“Görünmiyenin anahtarları Allah'ın yanındadır. Görünmiyeni bilen yalnız odur, karada, denizde olanı biteni yalnız o bilir. Onun bilgisi olmadan düşen tek yaprak bile yoktur. Yerin karanlıkları içinde tek bir tane yaş, kuru hiçbir nesne yoktur ki, Allah'ın apaçık kütüğünde yazılı olmasın” (En'am sûresi, belge 59).

“Allah yere bakan gözleri, içinizde gizli olanları hep bilir” (Mümin sûresi, belge 19).

“Allah, geceyi gündüze katar. O herkesin içinde olanı bilicidir” (Hadit sûresi, belge 6).

“İşkil yok ki, Allah onların gizlediklerini de bilir, açığa vurduklarını da. Allah büyüklük taşıyanları sevmez” (Nahil sûresi, belge 23).

“Allah, yerlerde, göklerde olanların hepsini bilir. Gizlediklerinizi de bilir, açığa vurduklarınızı da. Allah içinizdekilerini bilicidir” (Tegabün sûresi, belge 4).

“Yerlerde de, göklerde de Allah odur. O sizin gizlediklerinizi de bilir, açığa vurduklarınızı da. Bütün kazandıklarınızı da o bilir” (En'am sûresi, belge 3).

“Sizin içinizde sözünü gizliyen de, açıkça söyleyen de, gece saklanan da, gündüzün açıkta dolaşan da, bilmekten yana, Allah için hep birdir” (Ra't sûresi, belge 10).

“Görmüyor musun ki, Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor. Güneşe de, aya da baş eğdiriyor. Her biri belli bir songuya dek yürüyüp gidiyor. İşkilsiz Allah bütün yaptıklarınızdan bilgi edinicidir” (Lokman sûresi, belge 29).

“Allah'ın size olan iyiliklerini işittik, boyun eğdik dediğiniz gün sizinle yaptığı anlaşmayı anın: Allah'tan sakının. Çünkü Allah sizin içinizde olanları bilicidir” (Maide sûresi, belge 8).

“Allah buyurdu ki: “Ey Âdem! Onlara bunların adlarını bildir” Âdem de meleklere onların adlarını bildirdi. Allah yine buyurdu: “ben size demedim mi ki, yerlerin, göklerin görünmiyenlerini ben bilirim, sizin ortaya koyduklarınızı da, gizlediklerinizi de ben bilirim diye?” (Bakare sûresi, belge 35).

“Geceleyin sizi ölü gibi eden odur. Gündüzün de ne kazandıysa bilen yine odur. Sonra gündüzün sizi diriltircesine kaldıran yine odur. Bu da belli olan yaşama süreniz sonuna erinceye dek. Sonra dönüşünüz ona olacaktır. Sonra da her ne yaptınızsa size bildirecektir” (En'am sûresi, belge 60).

Aşağıdaki dört âyet de Allah'ın bilgisindeki kuşatıcılık, kavrayıcılık, öncelik, doğruluk sıfatlarını bildirmektedir :

“Yerlerde, göklerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Allah her nesneyi kuşatıcıdır” (Nisa sûresi, belge 126).

“Hiç yaratan varlık bilmez olur mu? Allah bütün incelikleri kavrayıcıdır, bilgi edinicidir. (Mülk sûresi, belge 14).

“Allah onlara diyecek ki: benim yanımda böyle atışıp durmayın. Ben bundan önce ne olacaksa size bildirmemiş miyidim?” (Kaf sûresi, belge 28).

“Gökte de tapacak Allah'tır, yerde de tapacak Allah'tır. Doğruyu düşüncü olan da odur, bilici olan da yalnız o” ((Zuhruf sûresi, belge 84).

Düşüncü bir varlık olarak anlaşılan Allah'ın en büyük vasfı, yarattıklarını, yoktan var ettiklerini denleyici, düzenleyici olmasıdır. Onun eseri olan evrenlerde hiçbir nesne densiz ,düzensiz değildir. Her nesne Allah'ın yasasına göre oldurulmuştur. Aşağıdaki belgeler bu büyük gerçeği bildirmektedir.

“Allah, yerleri, gökleri gerektiği gibi yarattı. Allah kendine ortak koştuklarından yücedir” (Nahil sûresi, belge 3).

“Allah yerleri, gökleri gerektiği gibi yarattı. Sizi en güzel biçime soktu. Dönüş onadır” (Tegabün sûresi, belge 3).

“Yerde ne varsa hepsini Allah sizin için yarattı. Sonra Allah göğe yöneldi, onu yedi kat gök olarak düzenledi. Çünkü o her nesneyi bilicidir” (Bakare sûresi, belge 29).

“Görmüyor musunuz ki, gerçekten Allah, yerleri, gökleri, gerektiği gibi yarattı. Eğer dileseydi, hepinizi ortadan kaldırır da yerinize yenisini yaratırdı” (İbrahim sûresi, belge 19).

“Allah, her gebenin karnında ne taşıdığını bilir. Döl yataklarında neleri eksiltip neleri artıracığını da bilir. Onun katında her nesnenin bir ölçüsü vardır” (Ra't sûresi, belge 8).

“Yedi kat göğü biribirine uygun olarak yaratan Allah'tır. Acıyıcı olan o Allah'ın bu yaratmasında hiçbir uygunsuzluk görmezsin. Gözünü çevir de bak, hiçbir akıksızlık görebilir misin? Sonra gözünü iki kez daha çevir. Gözlerin yorgun argın kapanacaktır” (Mülk sûresi, belge 3-4).

Allah, bilmekle, kavramakla, denleyip düzenlemekle de kalmaz, bildiklerinden uygun bulduğu kadarını kullarına, elçileriyle bildirir de. Allah'ın bildirdiği en büyük bilgilerden biri dinlerdir. Ulu Allah, din sunucudur. Aşağıdaki üç âyet Allah'ın bu sunuculuğunu göstermektedir.

“Sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için kuluna apaçık belgeler gönderen odur. İşkilsiz Allah size karşı, besbelli ki acıyıcıdır, esirgeyicidir” (Hadit sûresi, belge 9).

“Kitabı, tartacağı gerektiği gibi gönderen Allah'tır. Ne bilirsin, belki de dirilme günü pek yakındır” (Şûrâ sûresi, belge 17).

“Bu din Allah'ın sunduğu dindir. Hem Allah'tan daha iyi din sunucu olur mu? Bizler yalnız Allah'a tapanlarız” (Bakare sûresi, belge 138).

Allah'ın ulu sıfatlarından biri de sınavıdır. Allah kullarını sınar; malla sınar, çocuk ile sınar, Tanrı kullarının cezasını geciktirebilir. Onların tövbesini onayabilir. Aşağıdaki üç belge Allah'ın sınama, geciktirme, tövbeleri onama sıfatlarını bildirmektedir :

“Biz sizi korkuyla, açlıkla, mal, can, ürün eksikliğiyle sınarız. Sen de bunu katlananlara muştula” (Bakare sûresi, belge 155).

“Kitaplılardan birçoğu gerçek kendilerine açıklandıktan sonra dahi içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi inancınızdan ayırıp Allah’ı tanımazlığa döndürmek isterler. Allah’tan buyruk gelene dek onları bağışlayın. İşkilsiz, Allah’ın gücü her nesneye yeticidir” (Bakare sûresi, belge 109).

“Allah ister ki, sizin tövbelerinizi onasın, Tutkularına kapılanlar da isterler ki, sizi büsbütün yoldan çıkarsınlar” (Nisa sûresi, belge 27).

Bütün bu sıfatlarıyla birlikte Allah’ın cezalandırma, ölç alma sıfatı da vardır. Bunun için Allah hesap görür, öder, ödetir.

“İşte böyleleri için kazandıklarına karşı bir pay vardır. Allah çarçabuk hesap görür” (Bakare sûresi, belge 202).

Bütün bu belgelerden sonra düşünücü, doğruyu bildirici varlık olan Allah nedir? sorusunu soracak olursak bunun en doğru, en yakın karşılığını yine Allah’ın bir sözünde bulabileceğiz. Bakın, Tanrı bu soruya bir örnekle nasıl karşılık vermektedir :

“Allah, yerlerin, göklerin ışığıdır. Onun ışığı sanki duvarda bir hücre, içinde de bir aydınlatıcı vardır. Bu aydınlatıcı bir sırça içindedir. Bu sırça parlak bir yıldız gibidir. Kutlu bir ağacın, öyle bir zeytinin yağı ile yakılmıştır ki, ne Doğu’nunkidir, ne de Batı’nunkidir. Onun yağı ateş dokunmadan da ışık salıyor. Işık ışık üzerine. Allah dilediğini ışığa kavuşturur, insanlar için örnekler gösterir. Allah her nesneyi bilicidir” (Nur sûresi, belge 35).

“Onlar başlarının üstündeki göğe hiç göz atmadılar mı? Biz onu nasıl kurduk, nasıl bezedik! Onda en ufak bir çatlak bile yoktur” (Kaf sûresi, belge 6).

“O varlık ki, yerleri, gökleri, ikisinin arasındakileri altı günde yarattı da sonra hakanlığında kendi başına buyruk oldu. Esirgeyicidir o. Sen onu iyice bilenden sor” (Furkan sûresi, belge 59).

“Yerleri, gökleri altı güne yaratan o Allah’ur. Daha önce Allah’ın egligi su üzerinde idi. Bu da hanginizin işlediği daha güzel olduğunu sınamak içindi. Eğer sen “öldükten sonra yine dirileceksiniz diyecek olursan, tanımazlar bu olsa o! a açık bir büyüçülük, derler” (Hût sûresi, belge 9).

“Tanımazlar bilmiyorlar mı ki, gökler ile yer birbirine bitişik idi de sonra biz onları birbirinden ayırdık. Diri olan her nesneyi de su ile var ettik. Yine de inanmıyorlar mı?” (Enbiya sûresi, belge 30).

“De ki: Yedi kat göğün çalabı, ulu hakanlığın da çalabı kimdir?” (Müminun sûresi, Belge 86).

“Gerçekten sizin üstünüzde yedi yol yaratmışızdır. Biz ne yarattığımızı biliriz” (Müminun sûresi, belge 17).

“Gökyüzünü Allah yükseltti. Bir de ölçü koydu” (Rahman sûresi, belge 7).

“Gökyüzünü sapasağlam bir tavan yaptık. Onlar ise belgelerimizden yüz çevirdiler” (Enbiya sûresi, belge 32).

“Gerçekten biz dünya göğünü yıldızlarla donattık. Onlarla şeytanları taşladık. Şeytanlar için alevli bir ateş de düzdük” (Mülk sûresi, belge 5).

“Övgü olsun o Allah’a ki, yerleri, gökleri yarattı, karanlıkları, aydınlıkları var etti. Sonra bir de tanımazlar kendilerini çalaplariyla denk tutmaya kalkışıyorlar” (En’am sûresi, belge 1).

“Geceyi yarıp, gündüzü çıkararak, geceyi dinlek, güneş ile ayı da ölçek yapan Allah’ur. Bütün bunlar erkli, bilici olanın yaşamasıdır” (En’am sûresi, belge 96).

“Dirilten de odur, öldüren de odur, gece ile gündüzün birbiri ardından gelmesi

de onun buyruğu ile oluyor. Daha da anlamıyor musunuz?" (Müminun sûresi, belge80).

"Görmüyor musunuz ki, Allah yerlerde de, göklerde de ne varsa hepsini size baş eğdirmiş, size olan açık gizli bütün iyiliklerini sonuna kadar götürmüştür. Böyle iken yine de insanlar arasında hiçbir bilgisi, kılavuzu, aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah üzerine çekişenler vardır" (Lokman sûresi, belge 20).

"Görmüyor musun, Allah, gökte ne varsa hepsine, denizde yüzen gemilere, buyruğuyla baş eğdirdi. Göğü, kendi izni olmadan yerin üzerine düşmemesi için tutan yine odur. Allah, insanlara karşı yumuşak davranıcıdır, esirgeyicidir" (Hac sûresi, belge 65).

"O Allah ki, görüyorsunuz işte, gökleri direksiz olarak yükseltti. Sonra hakanlıkta kendi başına buyruk oldu. Güneşle aya baş eğdirdi. Hepsi de belirli bir sona kadar yürürler. Bütün işleri çeviren, belgeleri uzun uzadıya açıklıyan yine Allah'tır. Bütün bunlar çalabınıza ulaşacağınızı kesin olarak bilmeniz içindir" (Ra't sûresi, belge 2).

"Geceyi gündüze, gündüzü de geceye çevirir, güneşi de, ayı da buyruğu altına almıştır. Her biri belli bir songuya dek yürür gider. İşte sizin çalabınız, böyle bir Allah'tır. Hakanlık ona vergidir. Onu bırakıp da tapmakta olduklarınızın gücü hiçbir nesneye yetmez" (Fâtır sûresi, belge 13).

"Bulutları ayaklandıran yelleri salan varlık da Allah'tır. Sonra biz o bulutları ölmüş bir ülkeye sürüp onunla toprağı öldükten sonra diriltiriz. İşte öldükten sonra dirilme de böyle olacaktır" (Fâtır sûresi, belge 9).

"Allah ki, yerleri, gökleri yarattı, bulutlardan su indirdi. Onunla sizin azıklanmanız için türlü ürünler bitirdi. Denizde kendi buyruğu ile yüzüp giden gemilere sizin için baş eğdirdi. İrmaklara da sizin için baş eğdirdi" (İbrahim sûresi, belge 32).

"Yerleri, gökleri yaratan, sizin için gökten su indiren, onunla sizin bir tek ağacını bile bitiremeyeceğiniz nice güzel bahçeleri bitiren kimdir? Allah'tan başka bir tapacak mı? Besbelli ki, onlar Allah'a eş koşanlardır" (Neml sûresi, belge 61).

"O varlık ki, gökten su indirdi. Sonra biz bu su ile her türlü bitkiler yetiştirdik. Sonra da ondan yeşillikler yetiştirdik. Onlardan da birbirine yapışık taneler, hurma tomurcuklarından da el yetişir salkımlar, üzüm bağları, zeytin ağaçları, nar ağaçları üretiriz. Öyle ki, birbirlerine hem benzerler, hem benzemeler. Her biri yemişlerini verince, hele bunlar olgunlaşınca bir bakın. İşkilsiz bunlarda inananlar takımı için belgeler vardır" (En'am sûresi, belge 99).

"Yerleri, gökleri yaratmak besbelli ki, insanları yaratmaktan daha büyük bir iştir. Ancak, insanların pek çoğu bunu bilmezler" (Mümin sûresi, belge 57).

"Allah, yeri bütün yaratıkların yararına olarak alçalttı" (Rahman sûresi, belge 10).

"Yeryüzüne de göz atmadılar mı? Biz onu nasıl da yaydık. Onun üzerine yüksek dağlar yerleştirdik. Orada görklü bitkilerin her türlüünü bitirdik" (Kaf sûresi, belge 7).

"Allah gökleri, gördüğümüz gibi direksiz olarak yaratmış, yeryüzüne de onunla birlikte deprensin diye yüksek dağlar yerleştirmiş, oraya hayvanların her türlüünü dağıtmıştır. Hem de gökten su indirip yer yüzünde güzel bitkilerin türlüünü bitirdik" (Lokman sûresi, belge 10).

"Yeryüzünü yayan, üzerinde dağları, ırmakları vareden, bütün ürünleri çift olarak vareden, gündüzü gece ile örten Allah'tır. Bütün bunlarda düşünenler takımı için kesin belgeler vardır" (Ra't sûresi, belge 3).

“Yeryüzünde birbirine komşu toprak parçaları, üzüm bağları, ekinler, tek gövdeli, çatal gövdeli hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi de bir su ile sulanır. Ancak biz kiminin yiyimini kiminden üstün kıldık. Bütün bunlarda aklı başında olanlar için kesin belgeler vardır” (Ra’t sûresi, belge 4).

“Yeri bir eğlek yapan, aralarında yüksek dağları, ırmakları vareden, iki denizin arasına bir engel koyan mı? Allah’tan başka bir tapacak mı? Besbelli ki, onların pek çoğu bunları anlamıyorlar” (Neml sûresi, belge 62).

“Yeryüzünde yüksek dağları var ettik, yeryüzü bu dağlarla birlikte deprensini diye. Aralarından da yollar açtık, insanlar yönelebilsinler diye” (Enbiya sûresi, belge 31-32).

“Allah yeryüzüne yüksek dağları yerleştirdi ki, yeryüzü bu dağlarla birlikte deprensini diye. Irmaklar da koydu. Yollar da açtı, yönelesiniz diye” (Neml sûresi, belge 15).

“Sizi yaratan biziz. Öyleyse inanmalı değil misiniz?” (Vakıa sûresi, belge 57).

“Önce yoktan vareden Allah’tır, sonra yeniden diriltten de o” (Büruç sûresi, belge 13).

“Önce yoktan vareden, öldükten sonra da yeniden diriltten Allah’tır. Bu iş Allah’a göre kolaydır. Yerlerde, göklerde olan en yüksek sanlar yalnız onundur. Allah erklidir, doğruyu düşünücüdür” (Rum sûresi, belge 27).

“Onlar görmüyorlar mı ki, Allah nasıl önce yoktan varediyor, öldükten sonra da yeniden diriltiyor? Çünkü bu işi yapmak Allah için pek kolaydır” (Ankebut sûresi, belge 19).

“Biz onlardan önce üreyen nicelerini yok ettik. Bu onları doğru yola iletmiyor mu? Şimdi onlar, onların yurtlarında dolaşip duruyorlar. İşte bunda belgeler vardır. Yine de işitmezler mi?” (Secde sûresi, belge 26).

“Sizi yoktan varedip sonra öldürecek, sonra yine diriltecek olan Allah’tır. Ancak, insan iyilik nedir hiç bilmez” (Hac sûresi, belge 66).

“Nasıl olur da siz Allah’ı tanımazsınız ki ölüydünüz, sizi o diriltti. Sonra sizi o, öldürecek, sonra sizi yine o diriltecek. Sonra ona döneceksiniz” (Bakare sûresi, belge 28).

“Yerlerin, göklerin bilinmeyenlerini bilmek Allah’a vergidir. Dirilme işi ancak bir göz kıpma kadar sürecektir. Belki de ondan da az. Hem o pek yakındır. Çünkü Allah’ın her nesneye gücü yeticidir” (Nahil sûresi, belge 77).

“Şimdi, yaratan Allah yaratmayan gibi midir? Yine de öğütlenmeyecek misiniz?” (Nahil sûresi, belge 17).

“O Allah ki, sizi balçıktan yarattı. Sonra yaşamanıza bir son biçmiştir. Bir de ölümden sonrası için ancak kendinin bildiği bir son biçmiştir. Yine de işkilleniyorsunuz” (En’am sûresi, belge 2).

“Allah sizi yerden bir ot bitirir gibi bitirdi. Sonra sizi yine oraya döndürecek, sonra yeni bir çıkarışla çıkaracaktır” (Nuh sûresi, belge 17-18).

“Allah’ın belgelerinden biri de sizi topraktan yaratmış olmasıdır. Ondandır siz âdemoğulları yeryüzünün her yanına yayıldınız” (Rum sûresi, belge 20).

“O öyle bir varlıktır ki, sizi önce topraktan, sonra bir atmıktan, sonra bir kan pıhtısından yarattı, sonra çocuk olarak dünyaya getirdi, sonra erginlik çağına eriş-tirdi. Sonra kocarsınız. Kiminiz daha önce ölür. Ancak her biriniz belli songuya erişesiniz, hem de akıllanasınız diye” (Mümin Sûresi, belge 67).

“Semut’a da ulusdaşları Salih’i gönderdik. Salih dedi ki: ey ulusum. Allah’a tapın! Sizin için ondan başka tapacak yoktur. Sizi topraktan vareden de odur, sizi

onun üzerinde barındıran da o. Öyleyse ondan yargılığama dileyin. Sonra da ona tövbe edin. Çalabım sizlere yakındır, onayıcıdır” (Hût sûresi, belge 62).

“Allah insanı testi gibi kupkuru balçıktan yarattı” (Rahman sûresi, belge 14).

“Cinleri de dumansız ateşten yarattı” (Rahman sûresi, belge 15).

“O sizi bir tek varlıktan yarattı. Sonra ondan eşini yarattı. Sizin için davar olarak sekiz çift gönderdi. Sizi analarınızın karnında üç karanlık içinde yaradılıştan yaradılışa götürdü. İşte sizin çalabınız bu Allah’tır. Bütün hakanlık onundur. Ondan başka tapacak da yoktur. Böyle iken nasıl oluyor da ondan dönüyorsunuz?” (Zümer sûresi, belge 6).

“Sizi bir tek kişiden olduran odur. Sonra sizin için bir duracak, bir de barınacak yer vardır. Gerçekten, biz belgelerimizi kavriyan kimseler için uzun uzadıya açıklarız” !(En’am sûresi, belge 98).

“Sizi tek varlıktan yaratan, dölensin diye ondan da eşini vareden, Allah’tır. Âdem Havva’yı sarınca, Havva yeğni bir yük yüklendi. O yükü dolandır dururdu. Yükü daha çok ağırlaşınca ikisi birden çalaplarına yalvardılar: eğer sen bize uz bir çocuk verecek olursan, kesenkes biz de sana şükrederiz, dediler” (Araf sûresi, belge 189).

“Kişi görmüyer mu ki, biz kendisini bir atmıktan yarattık. Bir de bize karşı açıktan açığa düşman kesildi” (Yâsin sûresi, belge 77).

“Söyley’n bana o akıttığınız atmık nedir? Ondan yaratan siz misiniz, yoksa biz miyiz?” (Vakıa sûresi, belge 58-59).

“Yaratan onu neden yarattı? Bir atmık damlasından. Sonra ona biçim verdi. Sonra onun yolunu kolaylaştırdı. Sonra da onu öldürüp toprağın altına soktu. Sonra, dileyince onu yeniden diriltecek. Doğrusu, insan Allah’ın buyruğunu yerine getirmemiştir” (Abese sûresi, belge 53).

“Sizin ölümünüzü yasayan biziz. Bizi bunları yapmaktan alkoyacak kimse de yoktur” (Vakıa sûresi, belge 60).

“Biz sizin yerinize benzerlerinizi koyabiliriz, sizi bilmediğiniz biçimde yeniden yaratabiliriz” (Vakıa sûresi, belge 61).

“İlkin nasıl yaratıldığınızı bir düşünüp de öğütlenmeli değil misiniz?” (Vakıa sûresi, belge 62).

“Allah o varlıktır ki, sizi önce güçsüz olarak yarattı. Sonra bu güçsüzlüğü güçlülüğe çevirdi. Güclülüğten sonra da güçsüzlüğe, ak saçlılığa çevirdi. Allah dilediğini yoktan vareder. O bilicidir, güc yetiricidir” (Rum sûresi, belge 54).

“Allah’ın belgelerinden biri de yerleri, gökleri yoktan varetmesi, dillerinizin, renklerinizin biribirine uymamasıdır. Gerçekten bunlarda bilenler için kesin belgel vardır” (Rum sûresi, belge 22).

“O varlık ki, seni yarattı, sana biçim verdi, sana düzen verdi. Seni dilediği gibi bir kılığa soktu” (İnşikak sûresi, belge 7-8).

“De ki: sizi yerden, gökten azıklandıran kimdir? Ya o işitme, görme gücünün hakanı kimdir? O ölüden diriye, diriden ölüyü türeten kimdir? Bütün işleri çeviren kimdir? Hemen Allah’tır diyecekler. Öyleyse neden sakınmıyorsunuz?” (Yunus sûresi, belge 31).

“Oysa ki, Allah sizi olgunlaştıra olgunlaştıra yarattı” (Nuh sûresi, belge 14).

“Öyle bir varlık ki, karaların, denizlerin içinde yolunuzu bulmanız için yıldızları var etti. Biz belgelerimizi bilenler takımı için uzun uzadıya açıkladık” (En’am sûresi, belge 97).

“Allah sizi, en ufak bir bilginiz bile yokken, analarınızın karnından çıkardı. Size kulak, göz, yürek, akıl verdi, şükrediniz diye” (Nahil sûresi, belge 78).

III.

DUYUCU VARLIK OLARAK ALLAH

“Allah yerleri, gökleri gerektiği gibi yarattı. İşkilsiz bunda inananlar için kesin bir belge vardır” (Ankebut sûresi, belge 44).

“Allah yerleri, gökleri gerektiği gibi yarattı. Geceyi gündüze, gündüzü geceye doladı. Güneşi, ayı, buyruğu altına aldı. Hepsi de belli bir songuya dek devinirler. Bilesin ki, Allah erklidir, yarlıgayıcıdır” (Zümer sûresi, belge 5).

“Görmüyor musunuz ki Allah yedi kat göğü hep biribirine uygun olarak yarattı. Ayı, o yedi kat göğün ışığı, güneşi de ışıldağı yaptı” (Nuh sûresi, belge 15-16).

“Kutludur o varlık ki, göklerde küme yıldızlar yarattı, orada bir ışıldakla aydınlatıcı bir ayı da var etti” (Furkan sûresi, belge 61).

“Üstünüze de sapaşağlam yedi kat gök çıktık. Pırıldıyan bir ışıldak da astık. Sıkışan bulutlardan bol bol yağmur da yağdırdık. Onunla taneler, bitkiler yetiştirmek için, ağaçları sarmaş dolaş olmuş bahçeleri yetiştirmek için” (Nebe' sûresi, belge 12-16).

“Gece ile gündüzü iki belge yaptık. Sonra gece belgesini yok edip onun yerine gündüzü gösterici kıldık. Çalabınızdan size artıklık olsun, bir de yılların sayısını bilesiniz diye. Her nesneyi de uzun uzadıya anlattık” (İsra sûresi, belge 12).

“O varlık ki, geceyi sizin için örtünmelik, uykuyu bir dinlenmelik, gündüzü de bir didinmelik yaptı” (Furkan sûresi, belge 47).

“Öyle bir varlık ki sizin için geceyi dinlendirici, gündüzü de gösterici kıldı. Bunda kulak verenler için belgeler vardır” (Yunus sûresi, belge 67).

“Allah o varlıktır ki, size dinlenmeniz için geceyi, gösterici olarak da gündüzü var etti. İşkilsiz Allah insanlara karşı artıklığı olandır. Ancak insanların birçoğu şükretmezler” (Mümin sûresi, belge 61).

“Allah, geceye, gündüze, güneşe, aya, yıldızlara sizin için baş eğdirdi. Yıldızlar da onun buyruğuna baş eğmişlerdir. Bunda, düşünenler için kesin belgeler vardır” (Nahil sûresi, belge 12).

“Biz yeryüzünü yaydık. Oraya yüksek dağlar da yerleştirdik. Üzerinde de her nesneyi ölçüyle bitirdik (Hicir sûresi, belge 19).

“Allah yeryüzünü sizin önünüze serdi. Onun geniş yollarında dolaşasınız diye” (Nuh sûresi, belge 19-20).

“Yeryüzünü de döşedik. Ne güzel döşeyicimiz biz” (Ezzariyat sûresi, belge 48).

“O varlık ki yryüzünü size durak yapmış, yönelebilmemiz için de size yollar yapmıştır” (Zuhruf sûresi, belge 10).

“Biz yeryüzünü bir konak yapmadık mı? Dağları da birer mertek yapmadık mı?” (Nebe' sûresi, belge 6-7)

“Allah o varlıktır ki, sizin için yryüzünü eğlek, gökyüzünü de dam kıldı, size biçim verdi. Sonra da biçiminizi güzelleştirdi. Sizi en güzel azıklarla azıklandırdı. İşte sizin çalabımız olan Allah böyle bir Allah'tır. Bütün yarattıkların çalabı olan Allah ne kutludur” (Mümin sûresi, belge 64).

“Allah o varlıktır ki, sizin için denize baş eğdirdi. Onun buyruğu ile orada gemiler yüzer, onun artıklığından diliyesiniz, ona şükredesiniz diye” (Casiye sûresi, belge 12).

“Öyle Allah ki, denize de baş eğdirdi: ondan taze et yiyesiniz, hem ondan beze-

nekler çıkarıp takasınız diye. Gemilerin denizi yarıp gittiğini görürsün. Bu onun artık-
lığından dileyesiniz, ona şükredesiniz diyedir” (Nahil sûresi, belge 14).

“Allah iki denizden inci ve mercan çıkarır” (Rahman sûresi, belge 21).

“Karaların, denizlerin karanlıkları içinde size yolunuzu bulduran, esirgeyici-
liğinden, önce yelleri muştucu olarak gönderen kimdir? Allah’tan başka bir tapacak,
öyle mi? Allah onların ortak koştuklarından arınmıştır” (Nahil sûresi, belge 64).

“O varlık ki, esirgeyiciliğinden, önce yeli bir muştucu olarak gönderdi de sonra
gökten su indirdi” (Furkan sûresi, belge 48).

“Allah öyle bir varlıktır ki, önce yelleri gönderir. Derken onlar da bulutları
kaldırır. Allah bu bulutları gökyüzüne dilediği gibi yayar. Ya da parça parça eder.
Sonra, bir de bakarsın, aralarından yağmur yağmaya başlar. İşte Allah kullarından
dilediğine bu yağmuru verir, onlar da sevinirler” (Rum sûresi, belge 48).

“Herkes umudunu kesmişken yağmuru indiren, esirgeyiciliğini gösteren odur.
O koruyucudur, övülücüdür” (Şûra sûresi, belge 28).

“İçtiğiniz suyu görmüyor musunuz? Onu buluttan indiren siz misiniz, yoksa
biz miyiz? Eğer dileseydik biz onu acı bir su yapardık. Öyledir de neden şükretmi-
yorsunuz?” (Vakıa sûresi, belge 68-70).

“Gökten artımlı bir su indirip onunla bahçeler, biçilecek ekinler bitirdik” (Kaf
sûresi, belge 9).

“Sizin için gökyüzünden su indiren Allah’tır. Bütün içecekler bu sudan olur.
yine bu sudan otlar olur da onunla hayvanlarınızı otlatırsınız” (Nahil sûresi, belge 10).

“Biz o suyu her yana dağıttık ki, öğütlensinler diye. Oysa ki, insanların pek çoğu
dayattı, yalnız tanımazlık etti” (Furkan sûresi, belge 50).

“Görmüyor musun ki Allah gökten su indirir de onunla yeryüzü yemyeşil kesilir.
Çünkü Allah kayırcıdır, bilgi edinicidir” (Hac sûresi, belge 63).

“O varlık ki size gökyüzünden yetecek kadar su indirdi. Biz ölmüş bir ülkeyi
onunla diriltiriz. İşte siz de yattığınız yerlerden böyle çıkarılacaksınız” (Zuhruf sûresi,
belge 11).

“Gece ile gündüzün değişik olmasında, Allah’ın gökten azık indirip onunla yeri
ölmüşken diriltmesinde, yelleri türlü yönlerde estirmesinde düşünenler takımı için
belgeler vardır” (Casiye sûresi, belge 5).

“Senin kupkuru gördüğün o yeryüzü de Allah’ın belgelerinden biridir. Ancak
biz onun üzerine su indirdik mi, yer kıvılcırdı, kabarırdı. Onu diriltten besbelli ki,
ölüleri de diriltecektir. Çünkü onun her nesneye gücü yeticidir” (Fussilet sûresi,
belge 39).

“Görmüyor musun, Allah gökten su indiriyor, derken bu suyu yeryüzündeki
kaynaklara yerleştiriyor, sonra onunla türlü renklerde ekinler üretiyor, sonra onları
kurutuyor, gördüğümüz gibi sarartıyor, sonra da onlardan ufak taneleri varediyor.
İşte bunda aklı erenler için öğüt vardır” (Zümer sûresi, belge 21).

“Allah o su ile sizin için ekinler, zeytinler, ürünlerin her türlüünü bitirir. Bütün
bunlarda düşünenler için kesin bir belge vardır” (Nahil sûresi, belge 11).

“Allah ki, çardaklı, çardaksız bahçeleri, tatları başka başka olan hurmaları,
ekinleri birbirine benzeyen yada benzemiyen zeytinleri, narları yarattı. Bunlar ye-
mişlerini verince yemişlerinden yiyin. Onlar toplanınca da yoksullara hakkını verin.
Sakin savurmayın. Çünkü Allah savuranları sevmez” (En’am sûresi, belge 141).

“Görmez misin, Allah gökten su indirmiştir. Biz onunla türlü renkte yemişler
elde ettik. Dağlardan da kimi ak, kimi kırmızı renklerde kapkara yollar da var ettik”
(Fatır sûresi, belge 27).

“Allah gökten su indirdi, böylelikle derelerden genişliklerince su boşandı. Sel üzerindeki köpüğü alıp götürür. Bezenmek, gönenmek için ateşte erittiklerinizi maddenin üzerinde de buna benzer köpükler olur. Allah doğru ile eğriyi işte böyle örnek verir. İşte köpük böyle uçup gider de insanlara yararı olan yerinde kalır. İşte Allah örneklerini böyle verir” (Ra’t sûresi, belge 17).

“Kişi, bir kez yediğine, içtiğine göz atсын. Gökten suları şarı şarıl akıttık. Sonra toprağı yarıdıkça yarıdık. Oradan taneler bitirdik. Üzüm, yonca, zeytin, hurma, sık ağaçlı bahçeler, yemiş, ot da. Sizi, davarlarınızı geçindirmek için” (Abese sûresi, belge 24-32).

“Ey insanlar. Allah’ın size olan bunca iyiliklerini anın. Allah’tan başka size yerden, gökten azık indiren bir yaratan daha var mıdır? Allah’tan başka hiçbir tapacak yoktur. Öyle ise ne diye dönüyorsunuz?” (Fâtır sûresi, belge 3).

“Tomurcukları dopdolulu ulu hurma ağaçları da bitirdik” (Kaf sûresi, belge 10)

“Hep bunlar kullara azık olsun içindir. Biz bunlarla ölü bir ülkeyi dirilttik. İşte toprağın altından çıkış ta böyle olacaktır” (Kaf sûresi, belge 11).

“Uykunuzu sizin için bir dinlenme yaptık. Geceyi de bir örtü yaptık. Gündüzü geçime ayırdık” (Nebe’ sûresi, belge 9-11).

“Yakmakta olduğunuz ateşi görmüyor musunuz? Onun odununu yaratan siz misiniz, biz miyiz? Biz bunu bir öğütleme, çöl yolcuları için de yararlı bir nesne kıldık. Öyleyse, ulu çalabının ulu adını arıla” (Vakıa sûresi, belge 71-75).

“Görmüyor musun, senin çalabın gölgeyi nasıl da uzatıyor. Eğer dileseydi, o, gölgeyi yerinde bırakırdı. Sonra biz güneşi gölgeye kılavuz yaptık” (Furkan sûresi, belge 45).

“Çalabınızdan sizlere gönül bilgileri geldi. Her kim bu gerçekleri gönül gözüyle görecekt olursa, kendinedir. Her kim bu gerçeklere kör kalacak olursa yine kendinedir. Ben sizin bekçiniz değilim” (En’am sûresi, belge 104).

“Allah evlerinizi sizin için dinlenecek yer yaptı, hayvanların derilerinden de size hafif çadırlar yaptı ki, göç günlerinde de, konma günlerinde de kolayca kullanasınız diye. O hayvanların yünlerinden, tüylerinden, kıllarından sağ kaldıkça kullanılacak, gönenilecek nesnelere yaptı” (Nahil sûresi, belge 80).

“Allah yarattıklarından size gölgelikler yaptı. Size dağlarda inler, yine size soğuktan, sıcağdan korunmak için giyecekler, vuruşurken korunmak için de demir gömlekler yaptı. İşte Allah size olan iyiliklerini böylelikle sonuna kadar götürdü. Kendinizi ona veresiniz diye” (Nahil sûresi, belge 81).

“Yerleri, gökleri yaratan size kendinizden eşler, davarlar için de eşler var etti. Sizi böylelikle üretiyor. Onun benzeri olan bir nesne yoktur. Allah işitcidir, görücüdür” (Şûra sûresi, belge 11).

“Sonra sizin onları yenmenizi yeniden sağladık. Size mallar, çocuklar vererek de yardım ettik. Sizi topluluk olarak da çoğalttık” (İsra sûresi, belge 6).

“Allah, sizin mallarınızı, çocuklarınızı da çoğaltır, size bahçeler verir, size ırmaklar akıtır” (Nuh sûresi, belge 12).

“Allah o varlıktır ki, sizin için davarları varettiler. Kiminin üzerine binesiniz, kiminin de etini yiyebilirsiniz diye” (Mümin sûresi, belge 79).

“Böyle olunca sakın Allah yalvaçlarına verdiği sözden cayar sanma. Çünkü Allah erklidir, oç alıcıdır” (İbrahim sûresi, belge 47).

“Bilesiniz ki, yerlerde, göklerde ne varsa hepsi de Allah’ındır. Bilesiniz ki Allah’ın verdiği söz doğrudur. Ancak, onların çoğunluğu bunu bilmezler” (Yunus sûresi, belge 55).

“Doğru yolu göstermek Allah’a düşer. Yolun eğrisi de vardır. Eğer Allah, dileyseydi hepinizi birden doğru yola iletirdi” (Nahl sûresi, belge 9).

“Onlar ki, belgelerimizi yalan saydılar, onlar karanlıkta kalmış olan sağırlar dilsizlerdir. Allah kimi dilerse, onu yoldan çıkarır, kimi de dilerse onu doğru yol üzerinde bulundurur” (En’am sûresi, belge 39).

“Hiç bir nesne yoktur ki, onun hazineleri bizim yanımızda olmasın. Biz her nesneyi ancak belli bir ölçüye göre göndeririz” (Hicir sûresi, belge 21).

“Orada hem sizin için hem de azığınızı veremeyecekleriniz için geçim yolları sağladık” (Hicir sûresi, belge 20).

“Yeryüzünde deprenen hiçbir canlı yoktur ki, onun azığı Allah’ın üstüne olmasın. Bütün onların nereye konacaklarını, nerede ölüp kalacaklarını Allah bilir. Bunların hepsi de apacık kitap’ta yazılıdır” (Hût sûresi, belge 7).

“Kimdir o kimse ki, Allah yolunda bir iyilikte bulunmuş olsun da Allah ona kat kat çoğunu vermiş olmasın? Darda bırakan da odur, belluğa kavuşturan da o” (Bakare sûresi, belge 245).

“Allah’ınızdan yarlıgama dileyin, sonra da ona tövbe edin ki size ölçülü bir songuya dek geçimlik verip geçindirsin, artıklığı olana da kendi artıklığından versin diye. Yok eğer yüz çevirecek olursanız ulu bir günün azabına uğramanızdan korkarım” (Hût sûresi, belge 4).

“Kitaplılardan olup da Allah’ı tanımazlık edenler de, Allah’a ortak koşanlar da çalabınızdan size bir iyilik gelmesini istemezler. Allah ise esirgeyiciliğini kime dilerse ona özgüler. Çünkü Allah, artıklığı ulu olandır” (Bakare sûresi, belge 105).

“Sizin tapacağınız biricik tapacaktır. Ondan başka tapacak yoktur. Acıyıcı olan da odur, esirgeyici olan da o” (Bakare sûresi, belge 193).

“De ki: Acıyıcı olan Allah’tır. Biz ona inandık, biz ona dayandık. Artık apaçık bir sapkınlık içinde bulunanın kim olduğunu yakında görürsünüz” (Mülk sûresi, belge 29).

“Başınıza ne sıkıntı gelirse, kendi ettikleriniz yüzünden gelir. Yine de Allah bir çoğunu bağışlar” (Şûra sûresi, belge 30).

“Ululuğun hem de bağışlayıcılığın ıssı olan çalabının adı kutlu olsun” (Rahman sûresi, belge 76).

“Allah yarlıgayıcıdır, çok severdir” (Büruç sûresi, belge 14).

“Allah kendine ortak koşulmasını yarlıgamaz. Ondan geri kimi dilerse, onu yarlıgar. Her kim de Allah’a ortak koşarsa gerçekten o en büyük sapkınlığa düşmüştür” (Nisa sûresi, belge 116).

“Ey ulusum, çalabınızdan yarlıgama dileyin. Sonra ona dönün ki o da size gökten bol bol yağmur indirsin, gücünüze güç katsın. Siz de suçlu olarak ondan yüz çevirmeyin” (Hût sûresi, belge 53).

“Allah hiç kimseye hiçbir türlü kıymaz. Ancak, insanlar kendi kendilerine kıyarlar” (Yunus sûresi, belge 44).

“Allah en ufak bir haksızlık dahi işlemez. Bir iyilik yapılıncaya onu kat kat artırır. Kendi katında ona büyük bir karşılık da verir” (Nisa sûresi, belge 40).

“İnsanı Allah’ın buyruğu ile korumak için onun önünden, ardından giden melekler vardır. Bir ulus kendi özünü değiştirmedikçe Allah da onu değiştirmez. Allah bir ulusun kötü olmasını dileyince de onu o işten döndürecek kimse yoktur” (Ra’t sûresi, belge 11).

“Çalabının sözü gerçeklikçe de doğrulukça da eksiksizdir. Onun sözlerini değiştirebilecek olan yoktur. O işitcidir, bilicidir” (En’am sûresi, belge 115).

IV.

İŞLEYİCİ VARLIK OLARAK ALLAH

Allah'ı işleyici bir varlık olarak düşününce onu, bütün varlıkları kendi isteğiyle, önce yoktan vareden ,sonra canlıları öldüren, sonra da bu canlıları yeniden diriltten, yarlıgayan, eksiksiz, saltık bir güc olarak anlarız. *Kur'an*'da Allah'ın hakanlık sıfatını belirten bir takım âyetler vardır :

“Yerlerin, göklerin hakanlığı Allah'ındır. Her işin sonu da Allah'a varır” (Hadit sûresi, belge 5).

“O varlık ki, yerlerin, göklerin hakanlığı kendindedir. Çünkü, Allah, her nesneye iyice tanıktır” (Büruç sûresi, belge 9).

“Yerlerin, göklerin anahtarları Allah'tadır. Dilediğinin azığını artırır, dilediğinkini kısar. Çünkü Allah her nesneyi bilicidir” (Şûra sûresi, belge 12).

“Yerlerin, göklerin anahtarları onun elindedir. Allah'ın belgesini tanımayanlar kendilerine yazık edenlerdir” (Zümer sûresi, belge 63).

“Allah iki Doğunun da çalabıdır; iki Batının da çalabı” (Rahman sûresi, belge 17).

“Musa dedi ki: Doğunun da, Batının da, her ikisinin arasındakilerin de hakanı Allah'tır. Bir düşünesiniz” (Şûara sûresi, belge 28).

“Bilesiniz ki, yerlerde, göklerde ne varsa hepsi de Allah'ındır. Allah'ı bırakıp ortak koştuklarına tapanlar ancak kendi kuruntularına uymuş olanlardır. Onlar yalnız yalan söylüyorlar” (Yunus sûresi, belge 66).

Allah kendi başına buyruktur, ne dilerse onu yapar, nasıl dilerse öyle yapar. Bu gerçeği gösteren belgeler :

“Allah'tan bir kemlik gelecek olursa onu ondan başka giderebilecek olan yoktur. Bir iyilik de gelecek olursa onun artıklığını geri çevirebilecek olan yoktur. Onun artıklığı, dilediğine ne olursa olsun erişir. Allah, yarlıgayıcıdır, esirgeyicidir” (Yunus sûresi, belge 107).

“Allah yüce hakanlık kendisinde olandır, dilediğini yapandır” (Büruç sûresi, belge 15-16).

“Yerlerin, göklerin hakanlığı Allah a özgüdür. Allah neyi dilerse onu yaratır. Dilediğine kız, di'ediğine de oğlan çocuk verir” (Şûra sûresi, belge 49).

Her varlığın başlangıcında Allah vardır. Ne gelirse ondan gelir. Bu knudaki belgeler :

“Yerlerdekilerin,, göklerdekilerin hepsi ne beklerse Allah'tan bekler Allah da her an yeni bir iş üzerindedir” (Rahman sûresi, belge 28).

“Ben, benim çalabım, sizin de çalabınız olan Allah'a dayanırım. Hiçbir canlı varlık yoktur ki, Allah onun üzerine el koymuş olmasın. İşkilsiz, benim egem doğru yel üzerindedir” (Hût sûresi, belge 56).

Bütün canlılar üzerine el koyan yine Allah'tır. Her işe gücü yetici olan da Allah'tır. Bu gerçek şu belgelerle açıklanmıştır :

“Eğer Allah sana bir kemlik edecek olursa o kemliği ondan başka giderecek olan yoktur. Eğer Allah sana bir iyilik edecek olursa ... İşte o her nesneye gücü yeticidir” (En'am sûresi, belge 17).

Kullarına umut veren de Allah'tır kullarını korkutan da. Aşağıdaki belgeler bu gerçeği gösteriyor :

“Size şimşegi gösterip hem korku, hem de umut veren, yağmur dolu bulutları yapan, Allah'tır” (Şimşek sûresi, belge 12).

“Allah gözeticidir, koruyucudur, esirgeyicidir, kayırcıdır. Bu konudaki belgeler:
“Benim gözeticim, Kitap’ı bildiren Allah’tır. O, bütün iyilerin de gözeticisidir”
(Âraf sûresi, belge 196).

“Allah, her nesneyi yoktan var edicidir, her nesneyi de gözeticidir” (Zümer sûresi, belge 62).

“Egeniz olan Allah budur işte. Ondan başka tapacak yoktur. Her nesneyi yaratan da odur. Öyleyse ona tapın. Her nesne üzerinde gözetici olan da odur” (En’am sûresi, belge 102).

“Onlar Allah’a karşı seni hiç koruyamazlar. Kıyıcular birbirlerinin gözeticisidir. Allah ise yalnız sakınırların gözeticisidir” Çasiye sûresi, belge 19).

“Yoksa onlar Allah’ı bırakıp da başkalarını mı gözetici edindiler? Oysaki gözetici olan yalnız Allah’ın kendisidir. Ölülerini diriltene de odur. Her nesneye gücü yetici olan da” (Şûra sûresi, belge 9).

“Bilmez misin ki, gerçekten yerlerin de, göklerin de hakanlığı Allah’ındır. Sizin için Allah’tan başka ne koruyucu, ne de yardımcı yoktur” (Bakare sûresi, belge 107).

“Yakup dedi: bundan önce kardeşinizi sizlere ne kadar inandımsa bunu da o kadar inanabilirim. Ancak, Allah koruyucuların en iyisidir. Esirgeyicilerin de en esirgeyici olanıdır” (Yusuf sûresi, belge 64).

“De ki: bütün varlıkların egeliğini elinde tutan, koruyup da korunmayan kimdir, bilir misiniz?” (Müminun sûresi, belge 88).

“Her kim o gün azaptan alıkonulacak olursa Allah onu esirgemmiştir. Açıktan açığa inanma budur” (En’am sûresi, belge 16).

“Çalabınızdan yarlıganmak dileyin. Sonra da ona dönün. Çünkü benim çalabım esirgeyicidir, kullarını sevicidir” (Hût sûresi, belge 91).

“Onların güvenlik ya da korku haberi geldi mi hemen bu haberi yayarlar. Oysaki haberi peygamberlere içlerinde ileri gelenlere ulaştırmış olsalardı onlardan ne çıkacağını öğrenmiş olurlardı. Eğer Allah’ın artıklığı, esirgeyiciliği sizin üzerinizde olmasaydı pek azınızdan başkası şeytana uymuş olurdu” (Nisa sûresi, belge 83).

“Allah kullarını kayırcıdır. Allah kimi dilerse onu azıklandırır. Güçlü olan, erkli olan yalnız odur” (Şûra sûresi, belge 19).

Allah istediğine baş eğdiren, istediğini zorlayıcıdır. Allah’ın kendi başına buyruk olduğunu gösteren belgeler :

“De ki: yerlerin, göklerin çalabı kimdir? de ki: Allah’tır. De ki: öyleyse, Allah’ı bırakıp da kendilerine bile ne yararı, ne de zararı olmayanları yardımcı mı ediniyorsunuz? De ki: görenle, görmiyen bir olur mu? Ya da karanlıkla aydınlık bir olur mu? Yoksa onlar, Allah’ın yarattığı gibi yarattılar, yarattıkları, Allah’ın yarattıklarına benzedi de onun için mi onları ortak koştular? De ki: her nesnenin yaratıcısı Allah’tır. O, bir tek. Zor kullanıcıdır” (Ra’t sûresi, belge 16).

“O kulları üzerinde zor kullanıcıdır. Size koruyucular gönderir. İçinizden birine ölüm erişince de elçilerimiz hiç şaşmazlar. Onların canını alırlar” (En’am sûresi, belge 61).

“Allah, kullarının üzerinde zor kullanıcıdır, doğruyu düşüncüdür. Bilgi edinicidir” (En’am sûresi, belge 18).

“Allah kullarını gözetmekle, korumakla, esirgemekle, kayırmakla da kalmaz, kullarına yardım da eder, onların yüklerini yeyniler. İşte belgeler :

“Başı sıkılanın yardımına koşan, kötülükleri ortadan kaldıran, sizi gelip geçen-

lerin yerine koyan kimdir? Allah'tan başka bir tapacak, öyle mi? Okadar az düşünüyorsunuz ki!" (Neml sûresi, belge 63).

"Allah sizin düşmanlarınızı çok iyi bilir. Koruyucu olarak Allah size yeter. Allah yardımcı olarak da size yeter" (Nisa sûresi, belge 45).

"Allah size bunu muştı olsun, yürekleriniz dölensin diye yapmıştı. Yardım yalnız Allah'ın katundan gelebilir. Gerçekten, Allah erklidir, doğruyu düşüncüdür" (Enfal sûresi, belge 10).

"Allah ister ki, sizin yükünüzü yeyni etsin. Çünkü insan arık olarak yaratıldı" (Nisa sûresi, belge 28).

Allah bütün bunları yaparken hiçbir bezginlik, yorgunluk da duymaz. İşte belgeler :

"Görmüyorlar mı ki, yerleri, gökleri, yoktan vareden, bunları yaratırken hiçbir yorgunluk duymayan Allah'ın ölüleri diriltmiye de gücü yeter. Çünkü onun gücü her nesneye yeticidir" (Ahkaf sûresi, belge 33).

Allah kendi isteğine karşı gidenlere ceza verir. Bu ceza ağır olur :

"Bu da şundan: bir ulus kendi özünü bozmadıkça Allah da ona ettiği iyiliği geri almaz. Gerçekten, Allah iştiricidir, bilicidir" (Enfal sûresi, belge 53).

"Bilin ki Allah azabı ağır olandır. Hem de Allah yarlıgayıcıdır, esirgeyicidir" (Maide sûresi, belge 99).

"Allah'tan başkasına yakaranlara sövmeyin. Sonra onlar da bilmezlikten aşkınlık edip Allah'a söverler. Biz her topluluğun yaptığını kendine güzel gösterdik. Sonunda dönüşleri çalaplara olacaktır. Allah ise kendilerine ne yaptılarsa hepsini bildirecektir" (En'am sûresi, belge 108).

Eninde sonunda Allah'a dönülecektir :

"Dönüşünüz ancak Allah'a olacaktır. O Allah ki, her nesneye gücü yeticidir" (Hût sûresi, belge 5).

"Dirilten de Allah'tır, öldüren de. Hepimiz de ona döndürüleceğiz" (Yunus sûresi, belge 56).

"Sonra bunlar gerçek ıssıları olan Allah'a döndürülecektir. Bilin ki yargılamak ona özgüdür. Çarçabuk hesap görücü olan da odur" (En'am sûresi, belge 62).

"Kutludur o varlık ki, yerlerde, göklerde, ikisini arasında ne varsa hepsinin egeliği onundur. Dirilmenin ne günü olacağını da yalnız o bilir. Hepiniz de ona döndürüleceksiniz" (Zuhruf sûresi, belge 85).

S E M A ' - İ S E M A V İ

Prof. Dr. ANNEMARIE SCHIMMEL

Hemen bütün dinlerde, raksın özel bir yeri vardır¹. Fakat rakıs —ve ona benzer hareketler—esas itibarile ne demektir? Bu evvelâ bir oyundur; bir İngiliz âliminin de söylediği gibi, o, hatta “mutlak oyun” dur². Oyunun mânasını sorarsak, onun “kökü ve çiçeği kutsal bir sırdır” diye cevap alırız; “yeni, ebedî bir hayatın geleceğine ümid oyunda hareket olmuştur”, kendini güzel ve neşeli rakıslarda göze gösterir. Çünkü her oyun “en derin mânasında bir rakıs, hakikat çevrinde oynayan bir sema’dır. Vücudun ritmik hareketlerinde, seslerin ahenginde, göze görünen bir bedeniyyette ruhan istediklerini ve düşündüklerini ifade edip te aynı zamanda iffetle örterek saklamak imkânları birleşmiştir.”³ Dünyadan daha fazla uzaklaştıran, daha hafif bir oyun yoktur. İnsanı bir taraftan kendinden alıp bir vecde getiren, öbür taraftan da hususî bir ritim ve ahenkte hareket etmeğe teşvik eden rakıs bu iki özelliği sayesinde iki zıd ilâhın, vecde getiren Dionisos ve klâsik güzel ahengin mümessili olan Apollon’un âyinlerinde kullanılabilir: Rakıs, ulûhiyetin bu iki cephesinin bir aksini insanda uyandırmaktadır.

Bundan maada, rakıs hem ferd hem de cemiyet için büyük bir ehemmiyeti haizdir. İnsan, tek başına mukaddes rakıslarda pek şahsî bir iç tecrübesine girebilir; cemiyet içinde ise, ya majik usuller icra edilir, yahut da insanüstü bir nizamın zayıf bir aksini insanların güzelce tertiblendirilmiş rakıslarında gösterilir.

İnsan ile tabiatüstü varlıklar arasındaki münasebetin iki kolunda rakıs geniş bir yer tutmaktadır: majikte oynadığı rol dindeki kadar önemli olsa gerektir.

Rakıs vasıtasile, muhtelif iptidaî milletlerde çeşit çeşit büyüler yapılmıştır. Çünkü insan rakısta, kuvvet toplayıp bu kuvvetle kötü devlere, tehlikeli varlıklara karşı savaşa çalışmaktadır. Bu sebeptendir ki, tabiat felâketlerinde, hüsumet ve küsumet, yağmursuzlukta ve bu gibi hadiselerde hemen bütün milletlerde hususî rakıslar yapılmaktadır. Aynı majik tasavvurlara ait olan âyinler, düğün ve ölüm vakalarında bir çok milletlerde görünen rakıslardır. İnsan bu iki hadisede adi olmıyan bir halde bulunup eskisinden daha fazla mâna (tabiatüstü kuvvet) ile dolu, aynı zamanda da kötü devlerin taarruzlarına maruzdur. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için nikâh düğünlerinde hem yeni evliler, hem de misafirler raksa girmektedir; ölümden ise, bilhassa Keltik dininde yaşayan bir âdete göre (hâlâ İrlanda’nın bazı köylerinde ve geçen asırda Şarkî Prusya’da görüldüğü veçhile) ölünün akrabaları tabut çevrinde rakederler: bu suretle hiç bir dev veya gulyabanı sevilen ölüye yaklaşamaz. Bu âdetin güzel sanatlarda bıraktığı bir iz, Ortaçağda hıristiyan resimlerinde (meselâ Alman ressamı Holbein’in eserlerinde) sık görünen “ölüler rakısları”dır ki, bunlarda, ölümün öleceklerle raksettiği tasvir edilmektedir.

Bu “müdafa büyülerinde” hemen her tehlikeli vaziyette icra edilen rakıslar bir yana, majik usullerde yine önemli olan bir tasavvura göre “müşabehet büyüü”de rakıs vasıtasile yapılabilir. O zaman, istenilen şey, istihdaf edilen maksat rakısın

¹ Bk. Oesterley, The sacred dances, Cambridge 1923; Art. Dance ERE x 358; Art. Tanz, RGG V 983; G. van der Leeuw, In den hemelen is eenen Dans, 1929; Rahner, Der spielende Mensch, Eranos-Jahrbuch 1948.

² ERE x 358.

³ Rahner l. c., s. 64.

muhtelif şekillerinde temsil edilmektedir: ava gidenler, iptidaî fikirlerde mukaddes sayılan bu harekete gitmeden evvel rakıslarında, istedikleri hayvanı taklid edip böylece avın muvaffak olmasını tefail ederler. Yahud harbe giden kahramanların aileleri vatanda, askerlerin kuvvetleri azalmasın diye gece gündüz rakıs ederler. Bu harp rakıslarında hem müdafaa hem de müşabehet büyüğü mevcuttur. Tipik müşabehet büyüğü, hu'sûî rakıslar vasıtasıyla güneşin kuvvetlerini tazelemek, veya yağmuru tutan bulutları açmak için yapılır. Avrupa'nın bazı yerlerinde hâlâ halk dininde paskalya bayramında ve senenin en uzun günü olan 21 Haziranda güneş rakıslarını görebiliriz. Güneşin hareketi, sıçraya sıçraya yürümek ve raksetmek suretile temsil edilip kuvvetlendirilmektedir. Yağmur büyüğüne gelince, bilhassa Avustralya kâhinlerinin icra ettikleri, bazan günlerce süren, gayet yorucu rakısları zikretmek kâfidir.

Toprağın mahsuldarlığını temin etmek maksadile bazan ilkbaharda tarlalarda rakıslarla âyinler yapılmaktadır.

Bütün bu rakısların en basit, en de çok kullanılan şekli, deverandır. Burada, eski "büyüleyici daire" motifine raslamaktayız. Dairenin hususiyeti, birşey veya bir insanı ihata etmek suretiyle ya onun kuvvetinden istifade etmek yahut da kendi kuvvetini teslim etmektir. Muhtelif şeyler çevrinde (ateş, ağaç, mukaddes taş v.s.) yapılan tavafların mânası, bu kutsal varlığın kuvvetinden bir kısmını da insana sızdırmaktır. İkinci telâkinin bir aksi, Eski Ahid'de (2. Sam. 6,14) Davud hakkında anlatılan hikâyede görünmektedir: "Ve Davud Rabbin önünde bütün kuvvetle rakı ediyordu" —metinden anlaşıldığı veçhile, kıral, Israilin mukaddes yeri olan "Rabbin sandığı" çevrinde rakıs edip bunu yeniden kuvvetle doldurmuştur. Esas itibariyle majik bir usulden bahseden bu hikâye, hıristiyan ve yahudî tefsirlerinde, ruhun, Rabbin önünde yaşayışının bir sembolü sanılmıştır.

Fakat rakısın ayrı ayrı manzaralarının majik usullerde kullanıldığı gibi, o, hemen her dinde de küçümsenemeyecek bir yer tutmuştur.

İlâhları sevindirmek ve kendilerine en güzel armağanları takdim etmek için insan, ilâh heykellerinin önünde rakıs etmiştir. Bu rakıslar, bir nevi kurban sayılabilir: çünkü uzun hazırlıklardan sonra insanın şükranının naciz bir ifadesi olarak icra edilmiştir. Eski Mısır'da, Yunanistan'da ⁴ cari olan bu âdet, Hindistan ve Endonezya'da yaşamağa devam etmektedir. Mâbedlerde yapılan bu rakıslarda bu sanatın, apollinik, ahenkli tarafı belli olur: bütün vücudu ile en ufak teferruatına kadar ananevî kanunlara bağlı olan rakıs hareketleri ile meşgul bulunan insan, kurbanda takdim edilen şeylerin tam bir noksansızlık ve güzelliği şart olduğu için ilâhlarına hakikaten pek kıymetli ve cançekici bir takdime vermiş olur.

Buna benzer fikirler eski hıristiyan kilisesinde de mevcut idi; bazı memleketlerde dindarlar, Meryem Ana ve martirlerin şerefine rakıs etmişlerdir. Resmi kilise ise, bu gibi hareketleri hiç tasvip etmemiş ⁵, bilâkis rakıs aleyhine birkaç ferman çıkarmıştır ki onların en meşhuru, 589 da Toledo şehrinde toplanan konsilin fermanı idi. Fakat buna rağmen İsbilya'da senede bir defa altı oğlan kilisede mukaddes bir rakıs yapar. Öbür taraftan da bu motif, Alman edebiyatında seve seve kullanılan bir konudur: ya fakir bir canbaz, yahut yoksul bir kız Meryem Anayı yahut İsa'yı sevindirmek için en güzel şekilde rakıs etmeğe başlar; bu rakıs bazan da "şükran kurbanı" olarak vasıflandırılmıştır. Böylece en kıymetli armağanı takdim ettiklerinden ötürü ebedî saadete nail olurlar ⁶.

⁴ K. Latte, De saltationibus Graecorum capita quinque (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 13,3; 1913); Oldenberg, Die Religion des Veda 110, 432.

⁵ Gongaud, La Danse dans les églises, RHE 15/1914.

⁶ Meselâ Gottfried Keller'in "Tanzlegendchen" adlı hikâyesi.

Halbuki raksın daha fazla göze çarpan tarafı, insanı vecd ve istigraka getirmesidir. Onun bu özelliğinden, iptidaî milletlerin çoğunda faydalanılmıştır: en meşhur misali, şamanların rakıslarıdır. Yalnız böyle bir rakıs yaptıktan sonradır ki şaman, tabiatüstü kuvvetlerle münasebetler kurabilir. Sibiryâ'da yaşayan milletler gibi, Amerikalı kızılderililer de —bilhassa Kaliforniya'nın sekenesi olan Hupa'lar— âyinlerinde bu ekstatik rakıslara büyük bir ehemmiyet atfetmektedirler. Eski Israil'deki peygamber cemaâtleri bu çeşit rakıslarla tevacüd etmişlerdir. Bu, pek tabîî bir manzaradır: insan, rakederken, kendi mihverî yahut başka bir mihver çevrinde dönerken yer çekimi kuvvetinden kurtulur; vücud artık bu ağır toprağın aşağıya çeken kuvvetlerinden kaçır, böylece semavî kuvvetlere yaklaşması kabil olur. Bu nevi ekstatik rakıslara, vecde önemli bir yer veren dinlerde raslamamız şayanı hayret değildir: dağlardan vahşi bir rakısla inen Dionisos'a aşık olan kadınlar istigraka kapıldılar; av ilâhesi Artemis'in merasiminde, ölen ve yeniden hayata kavuşan genç ilâh Attis'in şerefine yapılan misterlerde bu rakısları görmekteyiz. Eski hıristiyanlığın muhitinde gelişen ve ondan ilham eden gnostik muhitinde, Mandaeilerin âyinlerinde bile bu gibi rakıslara raslanır.

Hıristiyanlıkta, vecid bahşeden bu rakıslar resmen bir yer bulamamıştır. Büyük Aziz Hrisostomus "rakıs nerede ise şeytan oradadır" demiştir⁷. Rakısa benzer birkaç hareket, meselâ eski İskenderî liturjide âyinlerde görünen sıçrayışlardır ki bu usulün bir kalıntısı Habeşî kilisede muhafaza edilmektedir⁸. Hakikî rakıs yalnız bazı heretik mezheplerde inkişaf edebilirdi: Ortaçağda Korizantes (yani rakıs korolarında toplananlar) ve Dansatores'in garbi Avrupa şehirlerini rakısları ile heyecanlandırdıkları gibi XVII. asırda Rusya'da meydana çıkan, büyük kiliseden uzak kalan mistik-ekstatik mezheplerde —Hlystlar ile Skopz'larda— rakıs vasıtasile vecd ve vuslata ermeğe çalışılmıştır.

İslâm dünyasında, sema'bu nevi "vecde getiren" deveranın en güzel misalidir. 864 senesinde Bağdat'da ilk sema'hane açılmıştır; sema'ın eski tasavvufta oynadığı rolün ne kadar önemli olduğu Sarrac'ın⁹, Hucviri'nin¹⁰, Kuşeyri'nin¹¹ eserlerinde bu husustaki fikralarından, büyük Gazzalî'nin eski kaynaklara dayanan beyanatından¹², Sulami, Ansari ve onlardan alan Cami'nin IX. ve X. asırda yaşayan mutasavvıflara dair haberlerinden anlaşılacaktır¹³.

Raksın, cazibei arz kuvvetinden kurtaran kuvvetini gözönüne tutunca bu hareketin bilhassa ilâhlara ait olduğunu anlamaktayız. Meksika'da, ilâhlar bazan raksa gider gibi süslü olarak tasvir edilmişlerdir. Fenikelilerde bir *Baal Markod*, "Raksın Rabbi" adlı bir ilâh bulunmuştur. Bu ilâhların en meşhur mümessili, Hind ilâhı Şiva'dır: tahrib edici ve aynı zamanda tevlit edici kuvvetleri şahıslandırılan korkunç bir rakkas ki, belinde yılanlardan bir kuşakla, dört kolunu ahenkli ve harikulâde şekillerde bükerek dünyayı garip ve dehşet verici bir rakısla gezer. Resim ve heykeller, ateş gibi hareketli ilâhı, alevlerle yanan bir tekerlekte göstermektedir.

En asil hareket tarzı olan rakıs, ilâhlara ait olduğu gibi, ortaçağ halk dinine ve yaşayan dinin en mahir tercümanları olan sanatkârların eserlerine nazaran, ebedî

⁷ Hom. in Matthäum 48; PG 57/491.

⁸ Bk. F. Heiler, Urkirche und Ostkirche. s. 501.

⁹ Kitab al-luma, ed. Nicholson, s. 299.

¹⁰ Kaşf al-mahcûb, terc. Nicholson, 393-420.

¹¹ Risala. Tab. Bulak 1284, s. 197.

¹² İhyâ'ulûm ad-dîn II 236-256.

¹³ Meselâ Ansari, (Nafiz Paşa 426) tabakât as-süfiyîn f. 184b de Abu'l 'Abdallâh-i Hafif'in tercümesinden (Köpr. 1589 f. 402b, Berlin ms. or. 303 f. 52b) alınan, Uşnâni'nin sema'da öldüğünden bahseden hikâye. İbn Hafif (öldü 371ş982) bir *kitâb as-samâ* yazmıştır.

saadete erişenlerin hareketidir. "Semada bir rakıs var" diyen eski Hollandalı bir dinî şarkı vardır ki, Hollandalı âlim G. van der Leeuw onu, bu tasavvur üzerinde yazdığı, pek zengin ve kıymetli bir eserinin ismi olarak seçmiştir¹⁴. Cennette oynanacak olan bu rakıs, dünyanın artık eski nizamına dönmesine işaret etmektedir; ezeli cennette bütün varlıkların böylece oynadıkları gibi, Adem'in suçu sayesinde bozulmuş olan bu güzel ahenk (hıristiyan ilâhiyatçılara göre İsa'nın fedakârlığından ötürü) yeni dünyada, kıyametten sonra tekrar peyda olacaktır. Kappadokyalı büyük mistik ilâhiyatçı Nıssalı Gregor, 52. mezmurun ilk kelimelerini tefsir ederken şöyle buyurmuştur: "O zaman (ezelde) ilâhi *logos*'u taşıyan bütün mahlûkatın büyük bir rakıs koresu mevcut idi, ama, Adem'in suçundan dolayı bu tatlı ahenk bozulmuştur..."¹⁵ Fakat cennete gidenler, onlarla beraber de melekler, tekrar bu raksa iştirak edebilirler. Bu sahne birçok ortaçağlı resimlerinde de —belki en cazib renklerle İtalyan ressam Fra Angelico'nun eserlerinde— temsil edilmiştir; rakeden melekleri tasvir eden resimler hâlâ halk tarafından çok sevilmektedir.

Bu sema'î semavinin bir kökü, raksın en mükemmel, ve ağırlık dünyasından en serbest kalan hareket sayılmasıdır. Fakat toprağın çekim kuvvetinden kaçmak, yeni bir nizama girmek, başka bir mihver çevrinde dönmek demektir. Bu, sema'î semavinin ikinci ve belki evvelkinden daha önemli kökü olsa gerektir. Platonik felsefede ilk ifadesini bulan bu fikir, ruhun, kozmik ahenge uyarak rakısta bulunduğunu anlatmaktadır. Bütün âlem büyük bir rakısta bulunur: "felekler sonsuz bir sema'da ilâhi varlık çevrinde döner" diyen Yahudi-hellenistik Filo, "sabit yıldızların ilâhi raks"ından da bahsetmiştir. Klavdius Martus'un güzel bir sözüne göre, "yıldızlar, eteri, iyice sayılmış rakıs halkalarından işlenilmiş nakışlarla süslemişlerdir"¹⁶ İnsanın ruhuna gelince, M.ö. 5. asırdan itibaren Pitagoraik felsefenin dünya görüşüne göre o, yıldızlara ait olup insanın ölümünden sonra aslî vatanı olan yıldızlara dönecek¹⁷. Bu suretle yıldızların, feleklerin devranı ruha da uygun bir hareket sayılabilir. Bu fikirlere klâsik bir ifade veren Plotin "ruhun, ulûhiyetin ritmine tevfikan hareket etmesi"nden bahsettiği gibi¹⁸, Eflâtun'un "Ezelî ruhların ilâhi güzellik çevrinde rakesdiklerini"¹⁹ söyleyen bir cümlesine dayanarak mistiğin hayatı ruhaniyesini şöyle tavsif etmiştir: "Hakikaten ilâhî vecd içinde onun çevrinde rakesederiz. Ruh bu rakısta hayatın menbaini, aklın kaynağını, var olanın prensibini, iyi olanın sebebini, canın aslını görüyor"²⁰. Yine Filo'nun bir sözü ile: "Çünkü Allah ister ki, ârifin ruhu feleklerin bir misali olsun yahut, bu hali daha paradoks bir şekilde beyan etmek müsait olursa, ruh, yer-yüzüne alınan bir semâ olsunki eter mintakasında mevcut olanı -yani güzide hareketleri, ahenkli sema'ları, yıldızımı parlayan iyiliği-kendinde taşıyabilsin"²¹.

Ruhun böyle bir rakıs, mistik edebiyatında çok sevilen bir remiz olmuştur. Rakıs aleyhine en sert tâbirler kullanan eski hıristiyan kilisesi bile, yine raks ve sema'î sembolünü çok sevmiştir. Her rakıs şeytanın işi olarak küfürleyen Aziz Hrisostomus dindarlara "Allah bize ayaklar vermiştir ama, onları ayıp ve rezalette kullanın diye değil, meleklerle beraber rakesedin diye vermiştir" diye hitap etmiştir. Büyük Aziz Augustin, raksın, kozmik ahenge tevfikan hareket olmasına ima ederek Kitabı Mu-

¹⁴ In dem Himmel ist ein Tanz (almanca 1930) bk. Joost von den Vondel'in şiiri: "Ach, wem's gegeben wär, zu tanzen mit dem Reihem der Engel".

¹⁵ Rahner I. c. 87 (PG 44, 508b).

¹⁶ De statu animae 11, 12.

¹⁷ Bk. M. P. Nilsson, Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik, Numen 1/2.

¹⁸ Enneades III 2, 14.

¹⁹ Fedron 250b.

²⁰ Enneades VI 9.

²¹ Rahner I. c. 71.

kaddes ve başka yerlerde geçen "rakıs" tabirini "itaat" ile tefsir etmiştir; Kappadokya'nın büyük azizlerinden sayılan Nazianslı Gregor, eski Anadolu'da icra edilen mister âyinlerindeki "ahlâksız" rakıslar karşısında "Davud'un Rabbin sandığı önünde yaptığı rakıs" üzerinde duruyor ki "o rakıs, Allahın gösterdiği yollarda yürüyüştür: harekette güzel, jestlerde zengin". Bu ilâhiyatçının arkadaşı, Nissalı Gregor, tam eski Yunan felsefesine sadık kalarak rakısta "ruhanî durumun bir tezahürünü, ruhun güzel bir hareketinin bedende de güzel görünen bir jest haline gelmesini" görmüştür²². Aziz Hieronimus, bu remzi, kilisenin özelliğini göstermek için kullanmıştır: Saharya'nın bir sözünü tefsir ederken diyor ki: "Kilise de, ruhun sevincini vücudun bir hareketinde ifade etmeğe çalışır; onun çocukları rakıs adımlarile üçlük usulünde yürüyerek Davudla birlikte şöyle söylesinler: Raksedeyim de oynıyayım Rabbin yüzünün önünde"²³.

Bu sembolün muhiti daha geniştir. İsa'nın, *İncil*'deki bir hikâyesinde cari olan "Biz size kaval çaldık, siz oynamadınız"²⁴ sözü, İsa'nın sema'-i semaviden hem raks edip hem de kaval yahut başka bir saz çalmasına ima eden tasavvurlara sebep oldu. Hippolit'e göre, ilâhi *logos* (yani ezeli İsa) rakısta baş rakkastır; "*Yahya'nın işleri*"²⁵ adlı apokrif bir eserde, İsa'nın bu rakısları gayet şirin sözlerle anlatılmıştır "İnâyet rakseder, ben çalayım... Hepiniz raks eyleyin Amin... Raks etmeyen, ne olduğunu bilmiyor...". Demek: her can, cananı olan İsa ile sema'a girer. Ortaçağlı şair ve şairelerin en kuvvetlisi olan büyük Alman mistiği, Magdeburglu Mehtild, bu sembolü canlı şiirlerinde çok defa kullanmıştır²⁶; mistik aşkta yanan bu hatun, canın bu ilâhi rakısı ne kadar özlediğini belirtmiştir; Allah, sevdiği can ile sema'i semaviye girmek arzusundadır; "böylece en yüksek rakıs peyda olur". O zamanki rahibeler aşkla sarhoş şiirlerinin bir kısmını da, "Geistliches Tanzlied" (dinî rakıs şarkısı) şeklinde yazıp İsa ile oynadıkları rakıslardan bahsetmişlerdir. Büyük Mehtild'den biraz sonra yaşayan sevimli Alman mistiği Suso da aşk oyunu ve meserret raksını tavsif etmiştir. Bütün hıristiyan mistik cereyanlarında sevilen, zikri geçen melekler rakısı ile birleştirilen bu sembola, XVII. asrın ârifi Jakob Böhm'e'de bile raslanır; o, "ilâhi hikmet (sofiya)" ile oynanan raksın derin mânasını anlatmıştır. Dante'nin, *Divina Commedia*'sinde kozmik sema'ını parlak renklerde tasvir edildiği malûmdur. Halbuki ruhun, âlemin mihveri olan Allah çevrinde dönmesi, lâyük ve ilk plânda mistik şahsiyetler olmıyan şairlere de, dokunaklı beyitler yazmağa ilham vermiştir: raksın mânasını "Orfe'ye sonetler"inde gayet ahenkli sözlerle izah eden Rilke'nin meşhur satırlarını "Ich kreise um Gott, um den uralten Turm und ich kreise jahrhundertelang." zikredebiliriz; bundan başka bir örnek olmak üzere Ina Seidel'in unutulmaz beytini:

Sieh, um Gott, die schwere Honigblüte,
kreist die leichte Imme immerzu,
kreist die Seele, durstig nach der Güte...
göstermekle iktifa ederiz.

Halbuki bu sema'i semavinin, bu rakıs sembollerinin hıristiyan mistik edebiyatında ve şiirinde rol oynadığı ne kadar büyük olursa olsun, aynı motifin —ve aynı köklerden gelişen tasavvurun— tasavvufta ve mutasavvıfane şiirde oynadığı rol, bununla mukayase edilemeyecek bir derecede mühimdir.

²² Rahner l. c. 75 (PG 35, 712A ve PG. 44, 709c).

²³ Saharya 8, 5; Rahner l. c. 52 (PL 25, 1465b).

²⁴ Matta 11, 17.

²⁵ Johannesakten II 12.

²⁶ Bk. G. Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik im Mittelalter E. Underhill. Mystik, s. 368. Bertken von Utrecht: "Mystischer Reigen" (Decross, Nedrelaendischer Psalter, s. 26).

En eski mutasavvıflardan başlayarak bu fikirler tekrarlanmaktadır: Ya h y a i b n ü M u a d h'ın bir şiirinde "Allahın aşkı çevrinde hayatım boyunca hasretle dönerim" dediği gibi ²⁷, Mansur H a l l a c, keleşğin çırag çevrinde dönmesini, ilâhi hakikatın ateşi çevrinde uçan ruhun en isabetli sembolü olarak seçmiştir²⁸. Sema'ın hem gerçek hem remiz olarak M e v l â n a'nın hayat ve eserinde tuttuğu yer üzerinde durmağa lüzum yoktur. Yalnız birkaç misalden, M e v l â n a'nın sema' anlayışında ayrı ayrı cereyanların nasıl birleştiğini gösterebiliriz. Rûbâ'ilerinde anlattığı veçhile, ezeli ve ebedî dost kalbin perdesinde rakederek görünür de aşık²⁹, sema'da dönmek sanatını öğretir³⁰. Bu sema', derin bir mânâyı haizdir: maşukun, ayağını rakista bastığı yerde abı hayat topraktan fıskırıyor. İlâhi dostun bu devranına dair en güzel şiir,

دیم نكار خودرا می كشت كرد خانه

matla'lı gazel olsa gerektir³¹.

Eski kozmik raksa ima eden beyitlerde, feleklerin ay çevrinde dönmesine aşık-
ların maşuk çevrinde dönmesi benzetilmiştir ³²; bu, tam neoplatonik bir fikirdir. Mamafih bu sema'a giren derviş semadan yüksektir ³³; yeri, mekân ve zaman olmiyan, arştan bile aşırı olan bir yerdir. Her zerrenin güneş şualarında döndüğü gibi, aşık, ilâhi şemsin nurunda dönerek yaşıyor. Çünkü böyle bir sema', bir *kut ul-kulub*, vuslatın bir sembolü sayılır ³⁴.

Bu eski kozmik tasavvurların yanında, Kuran-ı kerime göre (7/139) Tur dağının Allahın huzurunda titremesine dayanan bir tabirde: *طور برقص آمد* Tur dağının, "rakista" kendinden geçmiş olması gibi insan da, Allahın huzurunda fenaya ermeyi gaye edinmelidir ³⁵. Ruh böyle bir vecdde vücudun zincirlerinden kurtulduktan sonra, vuslata erdiği zaman, "her ağacın, her nebatın bahçede raks ettiğine" şahit olur ³⁶; büyük kozmik ahenge uyan, durmadan maşuk çevrinde sema'da bulunan insan bütün tabiatın bu ezeli ve ebedî sema'a iştirak ettiğini görmek saadetine nail olur; "ilâhî aşkın meltemi esmeğe başladığı zaman kuru olmiyan her dal raksa girer" ³⁷.

Bundan anlaşılır ki, sema' demek, aynı zamanda ölmek ve yaşamak demektir: büyük aşk ahenginde fani olmak ta bu fena sayesinde aşkın unsuru olan Allaha bakaya kavuşmak demektir.

Alman müsteşrik şairi Rückert, 130 sene evvel M e v l â n a'dan yaptığı şairane tercümelerinde, sema'a ait birkaç parçayı serbestçe Almancaya çevirmiştir ki onun bir beyti, XIX. ve XX. asırda sema'î semavînin fenomenolojisi ile meşgul olanları hayran bırakmıştır:

Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott,

Denn er weiss, wie Liebe töte-Allah hu!

Asrımızın en büyük ve asil şairlerinden sayılan Hugo von H o f m a n n s t h a l, bu

²⁷ Abu Nua'ym, Hilyat al-auliyâ x 61.

²⁸ Kitâb at-Tawâsin, ed. L. Massignon; bk. H. H. Schaefer, Die persische Vorlage für Goethes Selige Sehnsucht (Festschrift Spranger).

²⁹ Mevlâna, Rubaiyât, Esât 2693 (Prof. Ritter'e göre rubailerin en eski elyazısı), 318b 4; 337a 1

³⁰ Rub. 316 a 6.

³¹ Divan-i Şems-i Tebriz, Selections from the..., by R. A. Nicholson, No XLI.

³² Rub. 317 b 5; Rub. 335 b 4.

³³ Mesnevi, ed. R. A. Nicholson II, 1942.

³⁴ Mesnevi IV, 742.

³⁵ Mesnevi I, 876.

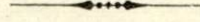
³⁶ Mesnevi I, 1346, III 96-99; Divan XXVI, 4; Mevlevî şairlerin—bilhassa Galib Dede'nin—sema'a dair yazdıkları şiirler de gayet zengin maddeler ihtiva etmektedir.

³⁷ Rub. 329 b 2.

satırlara dayanarak insan hayatının sırrını, büyük bir sema'a benzetmiştir³⁸: doğru yaşamın sırrı, hayat ile ölüm arasındaki çözülmez bağılılığı bilip gerçekleştirmekten ibaretir. Hofmannsthal'ın damadı olan münevver indolog Heinrich Z i m m é r n, "Maya" adlı, hinduizmin mahiyetini tebarüz ettiren, dikkate değer kitabında, bu fikirleri benimsemiş, Hind dinlerinin bazı hususiyetlerini sema' sembolünü kullanarak izah etmiştir; çünkü Vedâta ve Hinduizme göre göze görünen bu dünya ilâhi *maya*, aldaniş perdesinin bir oynundan, bir nevi rakıstan başka bir şey değildir. Bu tasavvurun en mükemmel ifadesi, Vişnu'nun *avatara* (yani tecelli)si olan Krişna'nın çoban kızları ile oynadığı rakısdır: her kız, kendinin durmadan ilâhi maşuku ile elele, kol kola saadet ve meserret içinde raksettiğini zannediyor; halbuki genç ilâh, kızlara *mayası* vasıtasıyla bu güzel, tesellibaş hayali gönderiyor: böylece de insan, dünyada gördüğü her hareketi, vuslat ve ayrılığı, sevinç ve kederi ilâhi bir oyun olarak tanımalıdır. —Başka bir tefsire göre, Allah her ruha bölünmez bir kül halinde görünür; her insan, ilâhi inayetin yalnız onunla meşgul olup güzel bir rakısta bulunduğunu zannedebilir.

Hangi tefsire iştirak etsek: bu Hind efsanesinden, gene raksın, din tarihinde haiz olduğu önemi anlamış oluruz. Eski Yunan edebiyatçısı L u k i a n, raksın hususiyetini pek isabetli bir şekilde şöyle tavsif etmişti: "Rakıs sanatının aslı, dünyanın aslı ile birdir; o, ezeli aşk ile birlikte peyda olmuştur. Çünkü ahterlerin rakıs, seyyare ile sabit yıldızların muntazam düğümleri, hareketlerinin müşterek mikyası ve güzel ahengi, o ezeli raksın nümunelerinden başka nedir,"³⁹.

Bütün dinlerin çeşit çeşit hareket ve tâbirlerle, en iptidaî majik usulleri de dahil, ifade etmeğe çalıştıkları sır, sema'î semavî aşk ile beraber doğmasıdır.



³⁸ H. von Hofmannsthal, Werke III. 131.

³⁹ Rahner 1. c. 70; Lukian, über den Tanz, 7.

G A R B I N M E V L Â N A G Ö R Ü Ş Ü*

Prof. Dr. ANNEMARIE SCHIMMEL

İnsanın hayatında unutulmaz, bütün hayatını değiştiren anlar vardır. O anlarda, insan, ulûhiyetin yakınlığını duyar, semavî bir vecd içinde titriyerek garkolur. Böyle bir anı ben, Almanya'da çok genç bir talebe iken profesörümün ağzından ilk defa *Mesnevi*'nin ilk satırlarını dinlediğim zaman yaşamıştım. Bu andan itibaren, çoktan takdir ettiğim Mevlâna'nın eserinden hiç ayrılmadım; harbin en feci yangın ve ateş fırtınalarında şiirleri bana ilâhî aşkın alevlerinden bahsettiler; harpten sonra çektiğimiz tahammülfersa ızdıraplarda yine Mevlâna'nın sözleri, insanın yalnız ızdırap vasıtasıyla olgunlaşacağını, cevherin yalnız elim bir traştan sonra parlayacağını öğrettiler; saadet saatlarında, bütün tabiatın, aşk rüzgârının estiği zaman kozmik bir ahenkte ezeli ve ebedi ilâhî varlık çevrinde dönerek sema'da bulunduğunu anlatan şirin beyitleri zevkle okudum.

Ve gittiğim her yerde Mevlâna'yı seven, ona hayran olan insanlara raslamak bana nasip oldu. Çünkü büyük mistik şair, garbi Avrupa'da 150 seneden beri tanınmakta idi. Hafız Şirazi ve Ömer Hayyam kadar geniş bir şöhret kazanmamakla beraber ona karşı gösterilen saygı ve sevgi daha derindir. Hafız Şirazi, Avrupa'da bilhassa Goethe'nin *West-Östlicher Divan* adlı, Hafızın ruhuna ithaf edilen büyük lirik eseri sayesinde yakın şarkın en meşhur şairi sayılmaktadır. Mevlâna'ya gelince, Goethe'nin onu çok az tanıyıp zaten her nevi mistikliğe büyük bir alâka göstermediği için zikri geçen eserde yalnız birkaç satırla —bizce pek anlayışlı bir şekilde değil— zikredilmiştir. Bununla beraber, Mevlâna'yı kendi piri seçen büyük Pakistanlı şair Muhammed İkbal, *Peyam-i maşruk* adlı eserinde Goethe ile Mevlâna arasındaki semavî konuşmada ikisinin en derin fikirlerinin aynı: yani sonsuz, hayat veren aşk olduğunu gayet şairane bir şekilde belirtmiştir.

Hafızın, Sadi'nin şiirlerinden bir kaç parça XVII. ve XVIII. asırda Avrupa'ya gelmişti; Mevlâna'nın şiiri ise, 1818 senesinde çıkan *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, meşhur tarihçi Hammer'in, farsça edebiyatına dair kıymetli malûmatla dolu eserinde ilk defa büyük miktarda tercüme edilmiştir. Hammer'in doğru ama pek tatsız tercümelerinden aslın güzelliğini bulmak hemen imkânsız görünmektedir— mamafih, Goethe'nin aynı Hammer'in Hafız'dan yaptığı ahenksiz tercümelerinden İran şairin dehasını anladığı gibi, genç bir Alman müsteşriki, Friedrich Rückert, birdenbire bütün bu kaba kisvelerin altında Mevlâna'nın ışığını görmüştür. O, 1822 senesinde küçük bir kitap halinde Mevlâna Celâlettin mahlaslı 60 kadar şiir yaymıştır ki, farsça aslından değil, Hammer'in tercümesinden ilham almışlardır. Celâlettin, gazellerini Şemsi Tebrizi'ye ithaf ettiği gibi Rückert, bu şiirlerini "şarkta doğan mistik güneş Mevlana'ya" fakirane bir armağan olarak takdim etmiştir. O, şarklı şairin garplı bir aynası olduğu için, tipik şarklı şiir şeklini de aksettirmiştir: Alman edebiyatında ilk defa olarak bu Mevlâna şiirlerinde gazel şeklini kullanmıştır. Genç müsteşrik şair bazan Mevlâna'nın yalnız bir beytini alıp ona binaen uzun bir şiir yazmış ise de, bu taze şiirlerinde bile Rumi'nin kokusunu muhafaza etmeğe muvafak olmuştur. Farsça bilmeyen bir Avrupalı Mevlâna hakkında doğru bir fikir edin-

* Bu yazı 14. XI. 1954'de Fakültemizin Mevlâna gününde, 16 ve 17. XII. 1954'de de Konya'da yapılan Mevlâna ihtifalinde verilmiş olan konferansın metnidir.

mek isterse, bu, ve yalnız bu tercümelerin bitmez güzelliğini görsün. Başka lirik eserlerine de arasına Mevlâna'nın muhtelif şiirlerinden parçaları koyan Rückert, Mevlâna gazellerinin sonunda ilâhi aşka teveccüh edip ona soruyor: "Bana senden gelen bir yıldız gibi yeryüzünde peyda olan, nerededir? Bütün milletlerin bütün evliyelerinden takdis ettiğim Mevlâna Celâlettin, nerededir?"

Rückert'in bu tercümesinden bu asrın ilk senelerinde bir İngilizce şairane tercümesi yapılmıştır. Halbuki o zamana kadar Mevlâna 'ya ait birkaç kitap garpta çıkmıştı: Rückert'in ilk tecrübesinden 16 sene sonra (1838) Avusturyalı şarkiyatçı Rosenzweig-Schwannau tekrar *Divan-i Kebir*'den müntehab gazelleri neşretmiştir ki onlar —aslından almancaya çevrilmesine rağmen— Rückert'in eserinden daha fazla XIX. asrın edebî zevkine bağlı kalıp bize bugün biraz eskimiş gibi görünmektedir. Hemen aynı zamanda Almanya'da Mesnevî'nin 1 ve 2. cildi G. Rosen tarafından şiir şeklinde iyice dilimize çevrilmiştir. Bütün Mesnevî'nin bir kısaltma tercümesi 20 sene sonra iyi de bir tefsir ile İngiltere'de Whinfield tarafından yayılmıştır. Bu muhtelif tercümelere dayanarak geçen asrın sonunda şamil bir Dünya Edebiyatı Tarihini yazan bir alman bilgini, "Dünya, Mevlâna kadar sevimli, daha fazla sevilesi bir mistiği görmemiştir" diye yazmıştır.

Halbuki o zamana kadar Mevlâna'nın eseri ilim bakımından henüz kâfi derecede incelenmemiştir. Bu iş, İngiliz müştşeriki Nicholson'u bütün hayatı boyunca meşgul etmiştir; 1898 senesinde bir gençlik eseri olarak *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz* neşir, tercüme ve şerhettikten sonra ölümüne kadar —tasavvufa ait bir çok kitapları bir yana— Mesnevî'nin neşrile, tercümesile meşgul imiştir. Bu kocaman filolojik ve teolojik eserinden maada, geniş okuyucuların dikkatini Celâlettin'e celbetmeğe çalışıp hem *Divan-i Kebir*'den yaptığı mükemmel şiir tercümeleleriyle hem de Mesnevî'den seçtiği hikâyelerle Mevlâna'ya İngilizce konuşan memleketlerde bir çok dostlar kazandırmıştır. Nicholson'un talebesi, Prof. Arberry, üstadının işlerini devam ettirmek suretile Mevlâna'nın rubai'lerinden serbest ve pek lirik bir tercümesini bir iki sene evvel neşretmiştir.

Hammer'in eski tercümesinin, farsça bilmiyen bazı Alman şairlerini, Mevlâna'nın ismini taşıyan şiirler yazmağa halâ teşvik etmesi şayanı hayrettir. Halbuki o şairler ekseriya bu şiirlerin derin mânasını anlamamışlardır. Yalnız bir şahsiyeti zikretmek istiyorum: Almanya'nın Rus bölgesinde oturan, 70 yaşında olan Hanns Meinke ki, Mevlâna'nın fikirlerini benimseyip bilhassa aşk, sarhoşluk ve sema'â dair pek müessir gazeller yazmış ve halâ yazmaktadır. Belki Mevlâna'nın dionisik taraflarında biraz fazla duruyor, daha fazla garplı bir istikrarsızlıkla yazıyor ama, Mevlâna'ya duyduğu aşk onu böyle mest etmiştir. Rus mıntakasının karanlıklarında Mevlâna'nın ışığını parlatıyor, Mevlâna'nın zayıf bir aynadarı olarak yaşıyor.

Bu şairin eserinden belirdiği veçhile, garp insanlarını Mevlâna'da en çok celbeden nokta sema'dır. Rückert, en mükemmel tercümelerini sema'â ait şiirlerden yaptığı gibi sonraki nesiller de burada Rumi'nin en cazip sırrını görmüşlerdir. Asrımızın en büyük şairlerinden biri olan Hofmannsthal, bir makalesinin sonunda sema'ın fenaya getiren, ihya eden kuvvetinde bütün hayatımızda tecelli eden ilâhi aşkın güzel bir sembolünü gördüğü gibi, hem edebiyatçı hem de din bilginleri sık sık dünyanın en eski dinî âyinlerinden olan bu sema'ın mânasını sorup hususiyetlerini anlatmağa çalışmışlardır (bk. van der Leeuw, *En den hemelen is eenen dans*).

Din bilginleri daha başlangıçtan itibaren Mevlâna'yı tasavvufun en büyük mümessili saymışlardır. Bu sebepten, tasavvufa dair malûmatlarının büyük bir kısmını onun eserinden almışlardır. Bilhassa Mevlâna'nın dua hakkında buyurduğu hakikat—"Allah: Her 'Yarabbi' demende bizim 'Efendim, buyur' dememiz gizli, dedi"—bu yüksek

hakikat garp âlimlerini — hıristiyan mistik fikirlerinin bir paralelini gördükleri için— son derece ilgilendirmiştir. Geçen asrın 3. onyılında Alman ilâhiyatçısı Tholuck, yeni bulduğu bu hikâyeyi mistik dua mefhumunun en mükemmel ifadesi olarak met-hetmiştir. *Mesnevi*'nin bu meşhur parçasını Tholuck'tan öğrenen bilginler, mistik cereyanlara ait hemen her ehemmiyetli kitapta Mevlâna'nın bu sözünü ileri sürmüşlerdir; İsveçli E. Lehmannı ve bundan sonra o memleketin en geniş ufuklu ilâhiyatçısı, Episkopos Nathan Söderblom bu beyitleri büyük bir sevgi ile tahlil edip eserlerinde bir çok defa kullanmışlardır; Marburglu profesör Friedrich Heiler onu, dua hakkındaki meşhur eserinde mistik duanın en güzel örneklerinin biri olarak tavsif etmiştir. Hem bunu hem de Rumi'nin başka sözlerini hemen her dersinde, her vazında ileri sürmektedir.

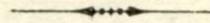
Mevlâna'nın garpta icra ettiği tesir günden güne artmaktadır. Hollanda'da, Almanya'da, Fransa'da, İtalya'da onu seven, onun sözlerinden kuvvet alan insanlar vardır; ona dair kitaplar, tercümelemler elden ele geçmektedir.

Bu tesirler neden geliyor acaba? İslâm dünyasında Cüneyd, Hallac, İbnü Arabi, İbnü Farid gibi birçok büyük mutasavvıflar vardır; pek de güzel mistik şiir yazan sanatkârlar yaşamışlardır. Fakat kimse Mevlâna'nın garpta kazandığı şöhret ve sevgiyi kazanamamıştır.

Sorduğumuz suale belki şu cevabı verebiliriz: Mevlâna, birkaç defa kullandığı bir remizde, güneşin şualarını toplıyan ve bu suretle güzellik ve kıymet bulan lâlden bahsetmektedir. Şems'in aşkını, ilâhi aşkı içine alıp ızdırapların karanlıklarında anlatılmaz bir güzellikle parlıyan lâl olmuştur. İlâhi güneşin ışığını, hayran olanlara döküyor. Fakat yalnız bu manevî güneşin şualarını değil, bütün dünyevî hadiselerinin renk renk kıvılcımlarını da benimseyip bize kıymetsiz görünen bu ham maddeyi de esrarengiz bir manevî simiya vasıtasile — yani sonsuz ızdırap ve hasret vasıtasile— altına tebdil etmiştir. Dünyada o zamana kadar mevcut olan dinî tasavvurlar, insanların en eski, en iptidai dinlerine ait olan anlamlar, muhtelif dinlere müşterek olan remizler onun eserinde toplanmış, ahenkli bir kül haline getirilmiştir. Mistikliğin birbirinden farklı olan cereyan ve tasavvurları, şarkın ve garbın mistiklerinde eski ve yeni zamanlarda peyda olan semboller —bütün bu dinî dünya Mevlâna'nın eserinde, ilâhî aşkın ateşile eritilip birleştirilmiştir. Bunun için her millet, her insan Mevlâna'nın eserlerinde kendi vaziyetine göre, kendi dini ve kültürel seviyesine göre kalbine dokunan sözleri bulacaktır. Herkes, çektiği hasret ve keder, muhabbet ve vuslat, edeceği dualarını, sükûtunu da bulabilir.

Bu eser, gizli olan en eski hatıralarımızı uyandırıyor, uzun zamanlardan önce terkettiğimiz vatana hasreti, tekrar yıldızlarla, zerrelerle sema'î semavi'de ezeli ve ebedî ahenge iştirak etmek hasretini...

Medeniyete, cansız ilim ve fenne tapan garplı insan, Mevlâna'nın çaldığı neyin sesine kulak vermeli. Bu sesi bir defa duyanlar, benliği öldüren ve insanı daha hakikî bir hayata getiren sema'ın derin mânasını anlamağa başlamışlardır. O sema' bizi, daüssıla çektiğimiz zaman gözyaşları dökerek aradığımız güneşe sevk ediyor, o güneş ki biz —fakir bulutlar nevinden — yalnız onun sayesinde renk alırız.



İSLÂM RESMİNİN MENŞELERİ VE BAŞLANGIÇLARI

Dr. HÜSEYİN GAZİ YURDAYDIN

G İ R İ Ő

Bu araştırmamızda İslâm resim sanatının menşeleri ve başlangıçları üzerinde duracağız. Böyle bir konuyu ele alırken şüphesiz ilkin İslâm dininde tasvirin durumunun ne olduğunu incelemek yerinde olurdu. Ancak bu konu üzerinde Prof. Suut Kemal Yetkin'in son zamanlarda bir araştırması yayınlanmış bulunmak tadır¹. Bizim maksadımız, İslâm dinine göre tasvirin durumunun böylece açıklanmış olmasından sonra hemen ele alınması gereken bir konu, yani İslâm resim sanatının menşeleri ve başlangıçları hakkında bilgi vermektir. Böyle bir konudan söz açarken, onun çetinliğine de işaret etmek lâzımdır. Ancak hemen ilâve etmeliyiz ki, bu konuda batı dünyasında yapılmış olan araştırmalar haylice bir yekûn tutmakta, bu arada epeyce de malzeme yayınlanmış bulunmaktadır². Memleketimizde İslâm sanatı tarihi üzerindeki çalışmalara batı dünyasına nisbetle biraz geç başlanılmış olmasına rağmen, bu konuda hatırı sayılır bir neşriyatın bulunduğu da gözden kaçmamaktadır³. Fakat itiraf etmek lâzımdır ki, birçok insanın bu alanda kendisini söz sahibi addetmesine rağmen, değil sadece Türk umumi efkârı, çoğu zaman konu ile doğrudan doğruya ilgili olanlar bile, bu hususta batı dünyasında yapılmış olan muazzam neşriyattan habersiz bir durumda bulunmaktadırlar. Bu neşriyatın büyük bir kısmının Türkler aleyhine yazılmış, hakikatle ilgisi olmıyan peşin hükümleri ihtiva etmekte bulunması da, meselenin ciddiyetini artırmaktadır. Gerçi ifade edildiği üzere bu konuda memleketimizde bir takım münferit çalışmalar yayınlanmaktadır, ama bütün bu eserlerde bazı eksiklikler bulunduğu da gözden kaçmamaktadır. Bize öyle görünmektedir ki, İslâm sanatının, hususiyle İslâm resminin menşei, mahiyeti, gelişme seyri v.b. gibi bir takım meseleler, kısacası bu sanatın ana meseleleri, henüz memleketimizde tam bir açıklıkla bilinmemektedir. Bu hükmümüzün doğruluğuna delil olarak da, bu konuda yapılmış olan neşriyatı gösterebiliriz. Yapılmış olan bu yayınlara şöyle bir göz atılırsa, bunlarda hafızaya hitap eden mücerret bir takım tarihi ve istatistik malûmatın verilmesi ile yetinildiği görülür. Üzerinde durulan bir şahsın eserlerinin veya her hangi bir eserin mahiyeti, nasıl bir uslûbun mahsulü bulunduğu, bu çığırın umumi gelişme seyri içinde yerinin ne olduğu gibi hususlar, hemen daima ihmal edilmiştir. İşte bu düşüncelerle biz, umumi bir İslâm resim sanatı tarihinin, yapılacak olan geniş mikyastaki monografik eserlere dayanılarak yazılması zaruretine inanmış bulunmamıza rağmen, böyle çetin bir konu üzerinde yapılacak monografilerde düşölmesi mukadder olan hataların azaltulmasını, İslâm resim sanatının ana meselelerinin iyi bilinmesine bağlı görüyor ve bu görüşümüzün tabii bir neticesi olarak da dinin karşısında resim sanatının incelenmesinden sonra,

¹ Bak. Prof. Suut Kemal Yetkin, *İslâm Sanatının Mahiyeti*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, I (1952), ss. 44-47.

² Bu hususta bak. K.A.C. Creswell, *A Bibliography of Painting in Islam*, I, p. 8 vd., Le Caire 1953; Richard Ettinghausen, *Islamic Art and Archeology*, pp. 17-47, Near Eastern Culture and Society, ed. T. Cuyler Young, Princeton 1951.

³ Bu hususta bir fikir edinmek üzere bak. Tahsin Öz, *Publications on Turkish and Islamic Arts in Turkey, 1930-1945*, *Ars Islamica*, XIII-XIV, pp. 174-179, Ann Arbor 1948.

İslâm resim sanatının menşeleri ve başlangıçlarına ait meselelerinin éle alınması zaruretine inanıyoruz. Böylece bir taraftan konunun anlaşılmasını temin etmiş, diğer taraftan batılı araştırmacıların, üzerinde duracağımız muhtelif sebeplerle, düşmüş buldukları türlü hataları ortaya koymuş, göstermiş olacağız.

Konunun güçlüğüne sözlerimizin başında işaret etmiştik. Menşeler meselesinin mahiyeti ise, işe ayrıca bir önem vermektedir. Gerçekten bu gün çok ileri bir safhaya gelmiş bulunduğunu gördüğümüz Arkeoloji tetkikleri de göstermektedir ki "...menşelerin aranması, sonsuzun kaynağını aramaktan başka bir şey değildir"⁴. Zira elimizde bulunan bütün malzeme ortaya koymaktadır ki, insanlar arasındaki karşılıklı münasebetler, çok erken çağlarda başlamış bulunuyordu. Bu hal, bizim takdirimizin de çok üstünde idi. Türlü tabii engellerin, ayrı toplumlar arasında temaslar olmasına, bunların neticesi olarak da türlü fikir değişmelerine, yeteri kadar mani olamadıkları anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca gerek fikir sistemlerinin ve gerekse bunların sanatta ifadesini bulan türlü şekillerinin muayyen topluluklara has bir hüviyet taşıyor gibi görünmelerine rağmen, hakikatte bunların belli esaslarının bir çok toplumlarca bilinir durumda olduklarını kabul etmek lâzımdır. Ancak hemen ilâve edelim ki bir taraftan, gerek tefekkür ve gerekse sanat alanında, bazı toplumların diğer bazılarına takaddüm etmiş buldukları, diğer taraftan bazı toplumların bütün tarihleri boyunca belli sistem veya sanat şekillerini kendilerinin öz malları haline getirdikleri, onları adeta millileştirdikleri, diğer bir ifade ile onları kendilerine has özelliklerle bezemek suretile milliyetlerini yapan unsurlardan birisi haline koydukları görülür. İşte biz İslâm resim sanatının menşeleri ve başlangıçları üzerinde böyle bir anlayışla duracak, bir taraftan bu sanatı meydana getiren türlü amilleri ortaya koymaya çalışırken, diğer taraftan bu sanatın devamlı olan, değişmeyen özelliklerini belirtmeye gayret edeceğiz. Bu konuda bugün hâkim olduğunu gördüğümüz görüşlerin yeteri kadar isabetli bulunmadıklarını, hatta çoğu zaman yanlış olduklarını söylemek lâzımdır. Biz bu hususu önümüzde bulunan tetkiklere, hem de bu tetkiklerin yazarlarını bir takım yanlış neticelere götüren malzemelerine dayanarak ortaya koymaya çalışacak, daha doğru olduklarını belirteceğimiz kendi düşüncelerimizi de ifade ve ilâve edeceğiz.

İSLÂM RESMİNİN MENŞELERİ HAKKINDAKİ MUHTELİF GÖRÜŞLERİN TAKDİM VE TENKİDİ

Umumiyetle kabul edildiğine göre, İslâm sanatı, İslâm kültürünün bir yaratması olmaktan ziyade eski medeniyetlerin verimi bulunan bir takım sanat şekillerinin, yeni imanın yarattığı hususî şartlara uydurulmasından meydana gelmiş bir sanattır. Şimdi biz İslâm resim sanatı üzerinde çalışmış olan başlıca sanat tarihçilerinin araştırmalarına dayanarak gerek İslâm resim sanatının mahiyeti ve gerekse ona tesir etmiş olduğunu ifade ettikleri muhtelif kaynaklar hakkında bilgi vereceğiz. Bu arada bunların hangi yollarla İslâm resim sanatı üzerine tesir etmiş buldukları ve bu tesirlerin nisbet derecesi gibi meseleleri de bahis konusu edeceğiz.

⁴ Fred H. Andrews, *Wall Paintings from Ancient Shrines in Central Asia*, I, p. XVI, London 1948.

⁵ Bu hususta bak. Sir T. W. Arnold, *Painting in Islam*, pp. 52-61 Oxford 1928. Arnold'un bu eserinin menşelere ait kısmının Türkçe tercümesi için bak. Hilmi Ömer (B u d a), *İslâm dünyasında resmin menşeleri*, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene 4, sayı 16, İstanbul 1930.

1 — Hıristiyan tesiri meselesi :

Ünlü İngiliz İslâm sanatı tarihçisi Sir Thomas W. Arnold'a göre, Müslüman kültürünün gelişmesinde belli başlı rolü oynamış olanlar, Arap imparatorluğunun Hıristiyan teb'alarındırlar. Gerek Von Kremer ve gerekse Tor Andrae, bu hıristiyan teb'aların İslâmî dogmanın gelişmesindeki tesirini göstermişler; Goldziher ve Snouck Hurgronje de İslâm hukukunun başlangıçlarının nasıl geniş mikyasta bu Hıristiyan teb'alar üzerine dayandığını belirtmişlerdir. Ancak Arnold'un söylediğine göre onların sanat alanındaki etkilerini tayin etmek ya malzemenin aşikâr olmaması, veyahut da o kadar bol malzeme bulunmaması yüzünden pek kolay değildir. Gerçekten Arnold'un haklı olarak ifade ettiği üzere İslâm tarihinin ilk devirleri için, resim konusunda örnekler vermek, oldukça zor bir iştir. Arap asıdan gelen kişiler tarafından resim yapıldığına dair kat'i bir delil de bulunmamaktadır. Arnold'un ifadesine göre Araplar, plâstik sanatlar ile resim sanatına karşı fazla bir ilgi duymamışlardır. Bunda şüphesiz çöl hayatının özelliklerinin etkisi vardır. Ona göre, esasen İslâmdan önceki devirlerden kalma sanat eserleri de bunu göstermektedir. Meselâ Kâbe'de bulunan ve insan şeklinde olan Hubal adındaki put, başka bir yerden getirilmişti. Diğer taraftan Kur'an'da *wathan, sanam* ve *timthal* şekillerinde put mânasına kullanılmış olan kelimeler de yabancı sözlerdir. Ancak müslümanlar, VII. yüzyılda başka kültür merkezleri ile yani Bizans ve İran imparatorlukları ile karşılaşmışlar, birbiri arkasından yapmış oldukları fetihler, Arapları artistik gelenekleri olan uluslarla temasa geçirmiş, yeni idareciler, tab'alarının kabiliyetlerini takdir etmişler ve onlardan faydalanmasını bilmişlerdir. Bundan sonra Arnold, edebî kaynakların verdiği bilgilere müracaatla, Arap aristokratlarının tab'aları arasındaki artistlere dönüşünün, VII. yüzyılda evlerini fresklerle süsletmek ihtiyacını duymaları ile başladığını ifade etmekte, bundan sonra ustalar göndermesi için İslâm halifelerinin Bizans imparatorlarına yapmış oldukları müracaatlar üzerinde durmaktadır. Meselâ söylediğine göre, Halife Velid (705—715), Medine'deki camiye yeniden yaptırmak istediği zaman, mozayık işlerinde kullanılacak malzeme ile bu işi yapacak kabiliyette ustalar göndermesi için, Bizans imparatoru II. Justinian'a bir mektup yazmıştı. Diğer taraftan Halife Mehdi (775—785) de, Kâbe'yi kuşatan duvar etrafındaki revakları, mozayıkla süsletmek için Mısır ve Suriye'den bu maksatla işçiler getirtmişti. Böylece, İslâm sanat eserlerinin meydana getirilmesini mümkün kılanlar, memleketleri müslümanlar tarafından alındıktan sonra İslâmî kabul ettikleri halde, atalarının geleneklerini devam ettiren Hıristiyan ülkeler ve Maveraünnehir halkları ile İranlılardır. İslâm resminin meydana gelmesinde de bu unsurların rolü büyük olmuştur. Zira bu sanat, Arnold'a göre, İslâm kültürünün bir yaratması olmaktan çok, eski medeniyet sistemleri altında gelişmiş olan fakat yeni imanın yarattığı şartlara ve özel ihtiyaçlara uydurulan sanat şekillerinin bir gelişmesinden başka bir şey değildir. Bununla beraber, Prof. Arnold, İslâm sanatının, hususiyle de İslâm resim sanatının gelişmesinde rolü bulunduğunu ifade ettiği bu muhtelif tesirler arasında Hıristiyan tesirine hususi bir önem vermekte ve eserinde bu tesirin şumulünü belirtme yolunda ısrar etmektedir. Onun eserini, kaleme alırken bu tesiri peşin olarak kabul ettiği anlaşılmakta ve bu fikrini ispat yoluna daimi bir gayret sarfettiği görülmektedir. Bu maksatla işe müslüman imparatorluğunun hıristiyan nüfusunu tespitte çalışmakla başlamaktadır. Sadece bir araştırmaya⁶ dayanarak verdiği bilgilere göre, X. yüzyılda Bağdat şehrinde 40-50 bin arasında hıristiyan nüfus bulunduğu gibi, imparatorluğun bir çok şehirlerinde de hıristiyan cemaatleri vardı. Söylediğine göre hükümet daire-

⁶ A. Mez, *Die Renaissance des Islams* s. 35, Heidelberg 1922. Bu hususta bak. T. W. Arnold, *Ayn. es.*, p. 55.

lerindeki memurların çoğunluğunu da hıristiyanlar teşkil etmekte idi. Bundan sonra Prof. Arnold, müslüman idaresinin türlü dinlere karşı takınmakta bulunduğu müsamahalı tavrı ve muhtelif dinlerin, hususıyla hıristiyanlığın, bu müsamaha sayesinde yaşayabilmiş olması hakikatını tamamiyle unutmakta ve birbirine rakip Yakubî ve Nesturî kiliselerinin müslüman idaresi altında teşkilâtlı bir şekilde bulunmalarını, bu kiliseler lehine olarak mânalı bulmakta, bu çürük temele istinaden de tamamiyle tahminden ibaret olan bir takım fikirler ileri sürmektedir. Ona göre, bu kadar yaygın ve iyi bir şekilde nizamlanmış olan kilise sistemlerinin hayatı ile ilgili olarak hatırı sayılır bir sanat hareketinin olması gerekir. Esasen kiliselerin süslenmesi için pek çok paralar harcadığı anlaşılmaktadır. Büyük servetlerin akmakta olduğu kiliselerde, ressam, ya duvar süslemelerinde yahut da dua kitaplarının süslenmesinde sanatlarını kullanmak imkânlarını bulmuş olmalıydılar. Bununla beraber hıristiyan cemaatların servetleri hakkında tarihi şahadet temin etmenin kolay olmadığını belirten Prof. Arnold, tahminlerine devam etmekten de geri durmamaktadır. Filhakika Abbâsiler idaresindeki müslüman doğuda en ziyade gelişmiş olan kiliseler, Nesturî ve Yakubî kiliseleri idi. Bununla beraber müslüman imparatorluğu içinde Ortodoks doğu kilisesi de temsil edilmiş olmalıdır. Halife kuvvetlerinin Bizans ülkesinde yapmış oldukları akınlar sonunda getirilmiş olan esirler arasında, pek mümkündür ki kendilerini esir alanların lûtfunu kazanmak için sanatlarını icra eden ressam da bulunmuştur. Büyük bir Yakubî papazı olan Barhebraeus kendisi için çalışmak üzere Ortodoks kilisesine mensup sanatkarlar kullanmıştı; müslüman prens ve asillerin bu sanatkarlara karşı aynı şekilde bir himayede bulunmuş olmaları mümkündür.

Prof. Arnold bundan sonra gene edebî kaynaklara müracaat etmekte eserini X. yüzyılın başlangıcında yazmış olan İbn Hamadhani'nin *Kitab ul-Buldan*'ından naklen bilgiler vermektedir. Doğu Roma imparatorluğu halkı içinde dünyanın en maharetli ressamlarının bulunduğu bahseden bu eserden aşağıdaki nakilde bulunmaktadır: "Onların ressamlarından biri, bir insanı hiçbir şeyini eksik bırakmayacak şekilde resmedebilir. O, yaptığı bir genç, orta yaşlı veya ihtiyar bir insan olduğunu açık bir şekilde ortaya koyuncaya kadar mutmain değildir; hatta o, onu güzel ve cazip yapıncaya kadar kendini tatmin etmiş saymaz. Onu neşeli veya ağlar bir vaziyette gösterebilir. Sonra o, düşmanın kederine sevinen bir insanın sırtışı ile, utanmış olan bir kimsenin tuhaf gülüşünü; acı içinde olan birisi ile tebessüm edeni; memnuniyet ile, mânasız bir şekilde konuşanın sırtışını birbirinden ayırır ve böylece resimlerinin kompozisyonlarını değiştirir" ⁷.

Müslüman sanatkarların hıristiyan örneklerinden müteessir olduklarını göstermek üzere yapılmış olan bu nakilden sonra konuya şöyle devam edilmektedir: Hıristiyan sanatta yer alan klâsik geleneklerin müslüman doğu resmine geçtiği en belli yol, Nesturî ve Yakubî kiliselerinin resimli sanattır ve ilk defa olarak müslüman fatihler için çalışan ressam, muhtemelen bu iki kilise mensuplarından idiler. Bununla beraber bu iki kilise mensupları tarafından ortaya konulan resim sanatı hakkında özel bir araştırma yapılmış değildir. Onlara atfedilen eserler pek azdır ve kilise sanatına ait bulunmaktadırlar. Böylece ortaya bir mesele çıkmaktadır. O da, Prof. Arnold'un haklı olarak ifade ettiği üzere, adı geçen kiliselere ait olan resimlerin konularının, başka bir din taraftarlarının dünyevî sanatına hemen kalbolabilmesindeki tuhaftır. Gerçekten bu nokta çok mühimdir. Ancak yazar, üzerinde düşünmek lüzumunu hissetmemekte, meseleyi, sözlerimizin başında da işaret ettiğimiz peşin hükümlerine uygun bir şekilde halle uğraşmaktadır. Ona göre, müslüman fatihlerin,

⁷ Bak. Arnold, *Aym es.*, p. 58.

bize kadar gelmiş olan ilk eserleri yaptırmak için Nesturî ve Yakubî ressamaları kullanmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Arnold, bir örnek olmak üzere de Qusayr 'Amra'daki freskleri yapan artistlerden söz açmakta, hiçbir delile dayanmadan gayet indî bir şekilde "bu artistler, Arap olamazlar" diyerek, bütün meseleyi hallettiğini sanmaktadır. Gerçi bu duvar resimlerinde üslûbun az çok Helenistik bir karakter göstermekte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak o sıralarda öneminden bahsedilen bu kiliselerin, Helenistik sanatı ne derecede temsil edebilmekte oldukları da bilinmemektedir. Esasen biraz önce de işaret ettiğimiz üzere, bu konuda özel bir araştırma yapılmamış olduğunu, bizzat Prof. Arnold söylemektedir. Öyleyse en münasibi, susmak, veyahut da vesikaların ve eserlerin verdiği tahmin imkânlarının ölçüsünü aşmamaktır. Fakat batı dünyasındaki diğer bir çok meslektaş gibi, o da, hiç bir müspet esasa dayanmayan hissi görüşlerini, daha doğrusu çoğu zaman normal ölçüleri de aşan tahminlerini ileri sürmeye devam etmektedir. O, yukarıda kendilerinden söz açılan sanatkarların Arap olmadığına inanmaktadır. Zira ona göre, Araplar, VIII. yüzyılın başlarında bu eserlerdeki artistik mahareti gösterebilecek sanat geleneklerine sahip değillerdi; bu sanatkarların Yunan olmalarına veya hiç değilse Bizans tab'ası bulunmalarına şüphesiz nazarı ile bakılabilir. Arnold bu sözlerine delil olarak da, dekorasyonu kısmen meydana getiren tarihi şahısların isimlerinin Yunanca yazılmış olmaları üzerinde durur. Fakat kendisinin de işaret ettiği üzere, Prof. Becker, bu ressamaların Arapçayı, Yunancadan daha iyi bilmekte olduklarını ortaya koymuştur. Zira tarini simaların başları üzerindeki yazılar, adı geçen iki dilde yazılmışlardır. İşin enteresan tarafı da, Arap harflerile sadece bir ismin sıkı bir ortografiye riayet edilmeksizin, iştirildiği üzere yazılmış bulunduğu görüldüğü gibi, Yunan harflerinin de bir örnekten kopye edilmiş olduklarının anlaşılmasıdır. İşte bütün bunları gözönünde tutan Prof. Becker, üzerinde durulan ressamaların, ya Mezopotamya'dan geldiği yahut da Suriye'de yerleşmiş Aramî bir kökten inmekte buldukları sonucuna varmıştır. Görülüyor ki sırf bir peşin hükmü naklı göstermek için kılı kırk yarmaktan, fazla bir şey çıkmamaktadır. Halbuki bir sanat tarihçisi olarak eseri karşımıza almak ve ileri süreceğimiz fikir ve mütalâalarımızı onun tahliline istinat ettirmek en isabetli yoldur. Nitekim üzerinde durduğumuz eserlerde Hellenistik tesirlerin aşıkârlığına rağmen, yazarın da itiraf etmek mecburiyetinde kaldığı gibi, hususiyle tezyinat üslûbu, av sahneleri ve bazı kadın tipleri gibi, tamamıyla oriental unsurlar da bulunmaktadır. Kaldı ki ortada yabancı soydan gelen bir kimsenin her hangi bir sanatı temsil edemeyeceği gibi bir kaide de yoktur. Diğer taraftan hemen hemen aynı zihniyetle Prof. Arnold'un (836—883) yılları arasında yapılmış olan Samarra'nın fresklerini de üzerinde durduğumuz Hıristiyan tesirine bağlaması, hemen hiç bir müspet delile istinat etmemektedir. İleride üzerinde duracağımız üzere, bu fresklerin mahiyeti, Prof. E. Herzfeld'in araştırmaları sonunda açıklanmış bulunmaktadır.

Daha sonraki zamanlar için İslâm resim sanatına ait eserler bulunmaması yüzünden uzun bir boşluk yani karanlık bir devir bulunması dolayısıyla, Prof. Thomas W. Arnold, İslâm dünyasına ait ilk minyatürlü yazmaların bulunduğu XIII. yüzyıla intikal etmekte ve bu yazmaların minyatürleri üzerinde Hıristiyan sanatı tesirlerini araştırmaktadır. Ona göre, daha önce üzerinde durulduğu şekildeki Hıristiyan ressamaların kullanılmış olması yolu ile geçmesi ihtimalinden bahsedilen Hıristiyan tesirinin, XIII. yüzyıla ait ilk minyatürlü İslâmî yazmalar olan *Kelile ve Dimne* ile Harirî'nin *Makamat*'ının minyatürlerinde de izlenmesi mümkündür. Onun her hangi bir kaynağa istinat etmeksizin verdiği bilgilere göre, bu iki eserden ilkindini meydana getiren hikâyeler, müslüman idarecilerin onların resimlendirilmesini istemelerinden çok önce, Hıristiyan çevrelerde bilinmekte idiler. İkinci eser de, bir müslüman tarafından

yazılmış olmasına rağmen, müslümanları olduğu kadar, münevver hıristiyanları da cezbedecek bir mahiyet taşımakta idi. Prof. Arnold'un bundan sonraki sözleri, cidden gariptir ve bu kadar şöhretli bir İslâm Sanatı tarihçisinin bunları nasıl söyleyebilmiş olmasına şaşmamak mümkün değildir. Bu sözler, aynen şöyledir: "...Bu sebeple, bu iki kitabın resimlendirilmesinde, Hıristiyan sanatkârlar kullanılmış olabilir ve bu sanatkârların artistik kanaat ve tasvirî metotları, onların İslâm camiası içine girmiş olan torunlarına yahut hatta ressamlık mesleğini seçen müslümanlara geçmiş olabilir. Böylece iman değişikliği artistik uslûba tesir etmemiş olarak kalacaktır"⁸.

Böylece görülüyor ki, batılı bir bilginin ciddi sayılan bir eserinde tamamiyle mesnetsiz ve hissi mütalâalara geniş mikyasta yer verilmektedir. Şimdiye kadar yazın kendi sözlerine dayanarak belirtmiye çalıştığımız bu zihniyetin, konunun, üzerinde duracağımız bundan sonraki kısmında da hâkim bulunduğu görülecektir.

Prof. Arnold, şimdi de adı geçen bu iki yazmanın resimleri üzerinde durmaktadır. Haklı olarak bu resimlerin çoğu zaman, Bağdat veya Mezopotamya çığırı adı altında ele alındığını ifade etmekte ve bu coğrafî tavsifin resim üslûbunun karakterini tanıma bakımından isabetli olmadığını belirtmektedir. O, bunların, Yakubî ve Nesturî kiliselerindeki dua kitaplarının tasvirleri ile mukayesesini uygun bulmakta ve böyle bir mukayesenin, bunlar arasında bir çok müşterek hususiyetlerin varlığını ortaya koyduğunu söylemektedir. Bu maksatla ilkin, gerek Paris'te Bibl. Nat.'de (Arabe 5847) bulunan Schefer *Makamat*'ındaki ve gerekse British Museum'daki (Add: 11856, fol. 95b) Arapça bir *İncil* nüshasındaki resimlerdeki burun benzerliği üzerinde durur. Diğer taraftan gene aynı müzede bulunan (Add. 7170, fol. 145) bir Yakubî lûgat kitabında İsa'yı Pilatus önünde gösteren bir resim vardır. Bu yazmanın XIII. yüzyıla ait olması muhtemeldir. Resimde ayrıca bir gurub insan bulunmaktadır ki, bunlar, büyük burunları ve çehrelerin ağır duruşu ile yukarıda adı anılan Harirî yazmasındaki simalara benzemektedirler. Her iki yazmada da tavır ve elbiseler, benzer bir tipi temsil etmektedirler. Aynı şekilde Floransa'da Laurentian kütüphanesinde bulunan Mezopotamya'da yazılmış 1299 tarihli Arapça bir *İncil* yazmasının resimleri ile çağdaş *Makamat* resimleri arasında da bir çok müşterek hususiyetler göze çarpar. Prof. Arnold, bütün bu misalleri verdikten sonra daha işin başında vermiş bulunduğu peşin hükme uygun olan neticeyi çıkarmakta tereddüt etmemiştir. Ona göre, gerek *Kelile ve Dimne* ve gerekse *Makamat* yazmalarının resimlerini, Hıristiyan kaynaklara bağlamak mümkündür. Bu tesiri geçiren de, onun, müslüman idarecilerin hıristiyan ressamlar kullanmış olabilecekleri yolundaki ısrarlı tahminleridir. Gene ısrarla tahmin ettiğine göre, ilk müslüman sanatkârlar da Hıristiyan muhtedileri ve onların torunlarıdır.

Prof. Arnold'un bu konudaki sözleri burada sona ermektedir. Biz onun düşüncelerini olduğu gibi vermiye ve onları gayet bitaraf bir şekilde değerlendirmeye gayret ettik. Bu arada bilhassa müspet olarak fazla bir şey söylememiş olduğunu, bütün sözlerinin sadece bir takım tahminlerden ibaret bulunduğunu da belirtmeye çalıştık. Esasen yapılmış olan bazı yeni araştırmalar, bizim bu sözlerimizi teyid etmekte, İslâm resminin menşe ve başlangıçlarını geniş mikyasta Nesturî ve Yakubî kiliselerinin resimli sanatına yani hıristiyan resim sanatına bağlayan Prof. Arnold'un fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Fazla olarak, bahis konusu edilmiş olan bu kiliselere ait adı geçen yazmalardan bazılarının tarihlerinin, üzerinde durulan İslâmî resimli yazmalara nispetle, daha muahhar oldukları tespit edilmiş; böylece Hıristiyan sanatına ait resimli yazmaların İslâmî olanlara tesirleri yerine, bu hıristiyan yazmaların-

⁸ Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, p. 58, Oxford 1928.

daki resimlerin, daha erken tarihlere ait olan İslâmî yazmaların resimlerinden örnek ve ilham alınarak yapılmış oldukları ortaya konmuştur. Şimdi de bu meseleyi aydınlatmaya çalışacağız.

Denebilir ki, XIII. yüzyılın başlangıcına ait ilk müslüman kitap resimlerinin menşei hakkında ilk ciddi araştırma, Hugo Buchthal tarafından yapılmıştır⁹. Hugo Buchthal, sözlerine 1938 yılı yazında Paris'te bir İran sanatı sergisi açılmış ve bu sergide Harirî'nin *Makamat*'ının Bibl. Nat.'e ait üç resimli Arapça yazmasının ilk defa olarak yanyana bir şekilde gösterilmiş olduğunu ifade ile başlamakta, bu yazmalardaki minyatürler üzerinde ciddi bir şekilde çalışarak ortaya bir takım yeni meseleler atmaktadır. Filhakika bu sergide adı geçen yazmaların yaprakları ayrılmış, minyatürlerin bir çoğu, aynı zamanda görülebilecek bir şekilde yanyana konmuştu. Bu hal, bu üç yazmadaki her *makame*'nin ikonografisi hakkında mukayese yapmayı mümkün kılmış, böylece resimlerin bu üç serisi arasında beklenilenden fazla farklar görülmüştür. Meselâ bir çok hallerde bir yazmada bir *makame*'ye bir resim refakat ettiği halde, bir diğerinde resim bulunmamakta idi. Diğer taraftan bu üç yazmada muhtelif *makamat*, başka başka olaylar ile resimlendirilmişti. Asıl önemli olan cihet de, bu üç yazmanın ressamı tarafından aynı sahne seçilmiş olduğu zaman bile, ikonografinin daima aynı olmadığı görülüyordu. İlk bakışta bu, Buchthal'a, aynı sahnelerin birbiri ile ilgisi olmayan muhtelif tasvirleri gibi görünmüştü. Gözden kaçmamakta olan bariz üslûp farkları da, bu üç minyatür takımı arasında bir birlik bulunmadığı fikrini kuvvetlendiriyordu. Böylece bu eserler hakkındaki müşahedelerini ortaya koymuş olan Buchthal, bundan sonraki açıklamasına şöyle devam etmektedir :

Bu yazmalardan ikisinin tarihleri, biri (Ms arabe 6094), 619/1222—23, diğeri (Ms arabe 5847) 634/1237 olmak üzere XIII. yüzyılın ilk yarısına; üçüncüsü de (Ms arabe 3929) XIII. yüzyılın ikinci çeyreğine ait olarak diğerlerine çağdaş bir durumda bulunmaktadır. Bu yazmalardaki elli *makame*'nin müellifi olan Harirî ise, takriben 1120 yılında ölmüş bulunuyordu. Diğer taraftan karşımızda bulunan resimler de, asırlık resim ananelerinin doğrudan doğruya bir neticesi olamazlar. Bu ise şu demektir ki, bu üç Paris yazması arasındaki gerek üslûp hususiyeti ve gerekse resim repertuarı bakımından olan farklar, muhtemelen bir defa üç ayrı sanat merkezinin varlığını ortaya koymaktadır. Böylece anlaşılmaktadır ki mevcut ayrılıklar, muhtelif sanat kaynaklarından beslenmekte olan üç çağdaş resim çığırı arasındaki farklılıklardan ibarettirler.

Bundan sonra Buchthal, bir istidrad olarak, üzerinde durduğumuz XIII. yüzyılın başlarına ait bulunan kitap resimlerinin menşeinin hâlâ bir tartışma konusu olduğunu hatırlatmakta, şimdiye kadar Moğol devrine takaddüm eden bir devirden kalmış olan minyatürlerin, haklı olarak Bağdat çığırı adı altında incelenmiş olduğunu ifade etmekte, ve bu çığırın da, kısmen hellenistik ve kısmen doğulu unsurların garip bir halitası olarak tavsif edilmekte olduğunu belirtmektedir. Bu zaruri açıklamadan sonra, Buchthal, kendi görüşünü ortaya atmaktadır. Ona göre, bu üç yazmadaki resimlerin menşeleri, birbirlerinden ayrı olarak araştırılmalıdır. Zira gerek ayrı unsurların karışmalarındaki nispet, gerekse hakiki unsurların kendileri, bu yazmaların herbirisinde ayrı ayrı görünmektedirler. Hususiyle Helenistik anane ile bu İslâm minyatürleri arasında aracı vaziyetinde olan Bizans unsurları, her yazmada yeni ve ayrı bir ışık içinde kendini göstermektedir.

⁹ Hugo Buchthal, "Hellenistic" Miniatures in Early Islamic Manuscripts, *Ars Islamica*, Vol. VII, pt. 2, pp. 125 vdd., Ann Arbor 1940.

Böylece incelemiş olduğu yazmaların umumi vasıflarını vermiş bulunan Buchthal, daha sonra da bunların her birisi üzerinde ayrı ayrı durur. İlk olarak da Bibl. Nat. de 6094 nu.da kayıtlı bulunan daha erken bir zamana ait 1222—23 tarihli nüshayı ele alır. Verdiği bilgilere göre, umumiyetle Bağdat çığırına atfedilen hususiyetler, bu yazmanın minyatürlerinde bulunmamaktadır. Bunlarda, hıristiyan sanatı izleri, diğerlerine nispetle daha fazla bulunmaktadır. Bununla beraber, bunların çoğu, artık orijinal hallerinde değildirler, meharetsiz bir şekilde boyanmış ve düzeltilmişlerdir. Ancak bu minyatürlerdeki bütün tiplerin Bizans sanatından alınmış olduğunu söylemek doğru değildir. Bunların bazılarında, doğulu, menşei hellenistik olmıyan unsurlar da bulunmaktadır. Hatta Moğol tipinde olan simalar bile görülmektedir. Böylece söylenebilir ki, bu yazmanın minyatürlerinde Bizans mirası, bir çok hallerde başlıca hususiyet olarak kalmasına rağmen, muhtelif kaynaklardan alınmış olan türlü hususiyetlerin, çok hususi bir üslûp intibasını verecek şekilde kaynaşmış ve terkip edilmiş oldukları görülür.

Bundan sonra Buchthal, resimleri bu Harirî yazmasının resimlerine numaraları verilen diğer iki Harirî yazmasındakilerden daha fazla yakın olan bir XIII. yüzyıl yazması üzerinde durur ve bunların ikisinin resimlerinde müşterek olan üslûp hususiyetleri, kompozisyon ve tipleri gösterir. Bu eser de, Paris'te aynı kütüphanede (arabe 3465) nu. da kayıtlı bulunan bir *Kelile ve Dimne* nüshasıdır. Burada bulunan hayvan resimlerine nispetle daha az olan figürlü resimlerden anlaşıldığına göre, Bizans örnekleri, bu yazmada, tıpkı yukarıda üzerinde durulan Harirî yazmasındakiler gibi işlenmiştir. Hatta bu yazmadaki resimlerin daha az mahir bir el tarafından işlendiği anlaşılmaktadır. Gerek bıyıklı ve sakallı yüz tipi, gerekse turban v.b., her iki yazmanın resimlerinde de tamamiyle aynıdır¹⁰. Diğer taraftan önemli bir hususiyet olarak, bu yazmaların resimlerinde görülen mimarî tarzının da birbirine benzediği görülmektedir. Fazla olarak onlar, bu özellikleri ile, devrin bütün diğer İslâmî minyatürlerinden de ayrılmaktadırlar. Bunlar daha ziyade, esası çok ince sütunlardan meydana gelen yanyana odaları ihtiva etmekte, bazılarında ufki tavan bulunmakta, diğer bazıları da hafif bir kemerle kaplanmış bir durumdadır. Ancak Harirî yazmasındakilerde ortada bir oda, onun iki tarafında da daha küçük, simetrik bir durumda iki oda bulunmakta, diğer yazmanın binalarının ise, simetrik olmadığı görülmektedir. Fakat dikkat edilirse, küçük odaların, ortada bulunana perspektif bir görünüş vermek için yapıldığı anlaşılır. Bu arada bazı resimlerin çıkıntılı kemer ihtiva etmekte olduğu görülmekte, biraz önce zikri geçen ufki tavanlar da, her iki yazmada tamamiyle aynı olan tezyinatla süslenmiş bulunmaktadır. Bu yoldaki karşılaştırmalarını, bu iki yazmanın resimlerinde bulunan mobilyeye de ¹¹ intikal ettiren Buchthal, bütün bu mukayeselerin tabii neticesini çıkarmaktadır: Haklı olarak iddia ettiğine göre, bu mukayeseler, yeteri kadar ispat eylemektedir ki, üzerinde durulan bu iki yazma, muayyen bir minyatür çığırının mahsulü, yani aynı minyatür çığırına aittirler. Bunlar, numaraları verilmiş olan diğer iki Paris Harirî yazmasından ve XIII. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'da gelişmiş çığıra ait resimlerden karakteristik bir şekilde ayrı olan artistik bir anane göstermektedirler. Diğer çağdaş müslüman çığırını ile mukayese edildiği zaman, bu gurubun başlıca hususiyetinin, Bizans ananesinden fazlaca müteessir olduğu görülür. Çoğu unsurlar, hıristiyan sanatından alınmıştır ve onların artistik hüviyeti fazla değiştirilmeksizin yeniden yapılmıştır. Bu minyatürlerde hellenistik olmıyan doğulu modeller, hıristiyan sanatkarların yapmaları icabeden bir tarzda, tasvirin umumi karakterine uydurulmuştur. Halbuki Bağdat'a ait

¹⁰ Bak. Resim 1, 2.

¹¹ Bak. Resim 3.

olan minyatürler, esas itibariyle islâmîdirler, hellenistik olmıyan bir karakterdedirler. Onların repertuarı, Bizans sanatından alınmış unsurlarla zenginleştirildiği zaman, hıristiyan örneklerin stilistik vasıfları, doğulu Bağdat üslûbunda o hale getirilmiştir ki, bazan onların menşeyini izleyip bulmak çok güçtür.

Daha sonra Buchthal, bu iki yazmanın resimleri ile Bizans resimleri arasındaki benzerlik üzerinde durur, bu hususta bazı örnekler verdikten sonra asıl konuya tekrar dönerek, böylece bütün meselenin, bu iki yazmanın ait olduğu minyatür çığırının yerini tespit etmekten ibaret bulunduğunu belirtir. Haklı olarak ilâve ettiği üzere, bu soruya maalesef kati bir cevap vermek mümkün değildir. Ancak *a priori* olarak söylenebilecek şey, muhtemelen bu minyatürlerin, Akdeniz kıyılarından uzak bir bölgeden değil de, hıristiyan sanatı ile sık ve kolay bir şekilde, doğrudan doğruya teması olan bir memleketten gelmekte olduklarıdır. Bu da, Suriye veya Küçük Asya'daki mahalli Selçuklu prenslerinin saraylarından birisi olabilir. Bu hususta kati olmamakla beraber, bu nazariye lehine olan şu iki delil ileri sürülebilir. Bunlardan birisi, 3465 nu.lı yazmada bulunan resimlerdeki mimarî şekillerinin bazıları ile Kuzey Suriye ve Selçuklu Küçük Asyası'nın çağdaş mimarisini arasında mevcut olan hayret verici benzerliktir. Bu yazmadaki resimlerin bazılarında görülen sivri uçlu kemer, XI. yüzyılın son yıllarına ait Halep'teki Ulu Cami'nin minaresinin karakteristik hususiyetlerinden biridir. Diğer taraftan 6094 nu.lı *Makamat* yazmasında bulunan bir resimdeki çıkıntılı ve düz bir kemerin muntazam bir şekilde devam eden münavebesi, XII. yüzyıl Halep'inde izlenmesi mümkün bir süstür ve bütün Kuzey Suriye'de bilinmektedir. 3465 nu.lı *Kelile ve Dimne* yazmasında görülen birbiri içine geçmiş iki kemer ise, XIII. yüzyılın ilk yıllarından bu tarafa Halep ve Konya minber ve neflerinde süsleyici motifler olarak görülür. Bunların menşeyini Antikiteye kadar çıkarmak mümkündür. Onlar Halep ve Antakya civarındaki ilk hıristiyan kiliselerinin çoğunda süs olarak görülürler. Öyle görünüyor ki, bunlar, bu bölgelerin İslâm sanatı içinde de gelişmişlerdir. Onların Rum Selçukluları camilerinde de görülmelerinin Suriye tesiri ile olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bunun mânası şudur ki, üzerinde durduğumuz 3465 nu.lı yazmaya da, aynı artistik merkezin bir mahsulü olarak bakmak icap eder. Burası da, Suriye ve daha ziyade de Halep civarındaki bölgedir.

Bu izahattan sonra Buchthal, dikkatimizi, önemli bir noktaya çekmektedir. Bu husus da, üzerinde durduğumuz bu iki yazma ile gene Paris'te bulunan bir diğer yazmanın (copte 13) minyatürleri arasındaki hayret verici benzerliktir. 1180 yılında Nil deltasında bulunan Dimyat kasabasında yapılmış olan bu minyatürlerin, erken devirlerin Kopt sanatı ile çok az müşterek tarafları vardır. Yeni Ahid manzaralarının benzer bir dairesini ihtiva eden başka hiç bir Kopt yazması mevcut değildir. Kopt freskleri de, esasen, Bizans sanatının sadece mahalli bir verimi olarak kendini göstermektedir. Bundan başka bu yazmanın minyatürleri, Suriye ve Küçük Asyada yapılmış—Bizans'ın ilk zamanlarından kalma—minyatürleri hatırlatmaktadırlar. Tasvirlerin heyecanlı ifadeleri, dinamik bir vaziyette olan ritim, Rabula ve Rossano İncilleri ile mukayese edilebilecek bir durum arzettekte, bir çok hallerde kendini gösteren ikonografi şekli, Doğu Akdeniz'in Asya kıyılarının hususiyetlerini göstermektedir. Böylece öyle anlaşılmaktadır ki, incelemekte olduğumuz bu Kopt minyatürlerinin artistik kaynaklarını araştırmak için, bu bölgelere dönmek lâzımdır.

Buchthal'ın bundan sonra verdiği bilgiler, cidden ilgiye değer. Haklı olarak ifade ettiğine göre, önümüzde bulunan yazma, tıpkı Kuzey Mezopotamya'nın çağdaş Süryanî yazmaları gibi, hıristiyan repertuarı içine girmiş bulunan bir çok İslâmî motif ve hususiyetleri ihtiva etmektedir. Bu İslâmî unsurları, hususiyle, daha önce incelemiş olduğumuz Paris'teki 3465 ve 6094 nu.lı İslâmî yazmalar gurubu ile mu-

kayese etmek mümkündür. Meselâ adı geçen Kopt yazmasında bulunan Pilatus'un resmi, 6094 nu. lı *Makamat* nüshasındaki Bağdat valisine çok benzeyen bir şekilde çizilmiştir¹². Diğer taraftan bu Kopt yazmasında görülen İslâmî mobilye parçaları dikkati çekmektedir. Buna, bu Kopt yazmasındaki mimarî süslerin o zamana ait bir çok İslâm minyatürlerinde bulunabilmekte olduğunu, bunların ise, esasen Suriye ve Mezopotamya'daki İslâmî mimariye yabancı şekiller bulunmadığını ilâve etmek lâzımdır. İşte göstermiş olduğu bütün bu delillere istinaden, Buchthal, bundan sonra, nazariyesini ortaya koymaktadır: Böylece son derece muhtemel görünmektedir ki, 1180 yılına kadar çıkan erken bir devirde Suriye'de varlığını buradaki Araplara borçlu, dış görünüşü itibariyle İslâmî fakat karakter bakımından Akdenizli telifci bir resim ananesi mevcuttu ve gerek Kopt yazması müsavviri ve gerekse İslâmî yazmaların minyatürçüleri bu kaynaktan ilham almakta idiler. Böylece bu nazariye, aynı zamanda, Suriye kültür merkezlerine yakın, Deltanın kuzey ucunda bulunan bir şehirde yapılmış olduğunu söylediğimiz Kopt minyatürlerinin menşei meselesini, aydınlatacak bir hususiyet taşımaktadır.

Bundan sonra Buchthal, yukarıda ifade edilen resim ananesinin Suriye'de doğmuş olduğunu, hususiyle Koptlukla bir ilgisi bulunmadığını belirtmekte ve buna Yeni-Ahid dairesi adını vermektedir. Ona göre, işte bu sanat çevresi, o sırada memleketin müslüman hâkimlerinin sanatlarından alınan unsur ve motiflerle zenginleştirilmiştir. Bu nazariye, Buchthal'ın esas fikrine uygun olarak belirttiğine göre, aynı zamanda, bu araştırmanın konusu olan iki İslâmî yazmanın minyatürlerinde görülen hususi vasıfların da izahına yaramaktadır. Bu minyatürler, Bağdat çığırının resimleri ile karıştırılmamalı ve fakat doğu Akdeniz'deki Helenistik kültürün İslâmî şubeleri olarak nazarı itibara alınmalıdır.

Böylece Hugo Buchthal'ın yukarıda üzerinde durduğumuz makalesinden çıkacak umumi netice, bir taraftan Suriye, hususiyle de Halep ve civarında gelişmiş bulunan yeni bir minyatür çığırını ortaya koyması, diğer taraftan bu bölgede meydana getirilmiş olan eserlerin, buralarda yaşayan müslümanlar idaresindeki Suriye hıristiyanlarının sanatı ile olan sıkı ilgisini belirtmiş olmasıdır. Burada, bu vesile ile onun Suriye Yakubîlerinin resim sanatı ve onun Bizans ve İslâm sanatları ile ilgileri hakkındaki araştırmasını hatırlamamak mümkün değildir. Buchthal, bu araştırmasında¹³ Suriye hıristiyanlarının resim sanatının şimdiye kadar asla ayrı bir çalışmanın konusu yapılmadığını ifade ile sözlerine başlamakta, müslüman resim sanatına son derece yakınlıklar gösteren bu sanatın, İslâm resminin başlıca kaynaklarından birisi kabul edildiğini belirtmektedir. Buchthal, bu makelesinde daha sonra, British Museum'da Add. 7170 nu. lı bir Yakubî *İncil* yazmasından bahisle, 1216—20 tarihlerine ait olup, 48 minyatürü ihtiva eden bu yazmanın, gerek Bizans ve gerekse İslâm sanatı ile olan ilgileri bakımından çok kompleks bir durum göstermekte olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten haklı olarak ifade ettiği üzere, şimdiye kadar, sadece, bu Suriye yazması ile Bizans sanatı arasındaki bağ münakaşa edilmiştir. Halbuki daha fazla enteresan olan taraf, bu yazmanın İslâmî kitap resimleri ile olan ilgisi idi. Diğer taraftan XII. ve XIII. yüzyıllardaki müslüman resminin Bizans resminden müteessir olduğu hemen daima münakaşa edilmiştir. Buchthal, son olarak bu nazariyenin, K. Holter tarafından tadil edilmiş olduğunu¹⁴, ona göre ise, bu tesirin, muhtemelen Bağ-

¹² Bak. Resim 4, 5.

¹³ Bak. Hugo Buchthal, *The Painting of the Syrian Jacobites in its realitions to Byzantine and Islamic Art*, Syria, XX, pp. 136-150, Paris 1939.

¹⁴ Buchthal'ın bu mütalâaları için aynı zamanda bak. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Sanatı*, ss. 509 vd., İstanbul 1948.

dat'da meydana getirilmiş olan yazmaların küçük bir gurubuna münhasır olmuş bulunacağı neticesine varıldığını söylemekte, bu te'ir'in Yakubî resmi yolu ile olabileceği iddiasının, halâ münakaşaya açık bir konu olduğunu belirtmektedir.

Onun verdiği bilgilere göre, üzerinde durulan bu Suriye resimlerinin tamamıyla çağdaş Bizans resmine dayandığını söylemek, pek doğru değildir. Buna mukabil, bu resimler, Yunan resmine yabancı, bir dereceye kadar, üslûbun umumi temayülünden ayrı vasıflar gösterirler ki, bunlar, onları müslüman kitap resmine bağliyacak bir karakterdedir. Bu bakımdan dikkati çeken başlıca hususiyet, üzerinde durulan bu Suriye eserlerinin, kıvrımlı nakışları ihtiva etmesidir. Buchthal'ın kati bir dille belirttiğine göre, ilk Memlûk resminin de —ki bu, Viyana ve Oxford'da bulunan XIV. yüzyıla ait iki Harirî yazması ile temsil edilmektedir— başlıca hususiyeti olan bu kıvrımlı nakışlar, Kuzey Mezopotamya'da, meselâ Viyana'daki *Galen* yazmasında tipik örnekleri bulunan Musul çıkırı içinde meydana gelmiş görünmektedir. İncelemekte olduğumuz Hıristiyan resimlerinde de görüldüğünü söylediğimiz bu unsur, biraz önce ifade ettiğimiz gibi, Hıristiyan resimlerinin orijinal karakterine yabancı bulunmaktadır. Bu unsurun meselâ biraz önce adını andığımız *Galen* yazmasının resimlerinde olduğu gibi, şuurlu ve sistemli bir şekilde işlenmiş olması, Yakubî ressamın, bunu çağdaş İslâmî yazmalardan almış olabileceği hususunda şüphe bırakmamaktadır. Bundan sonra Buchthal, Yakubî ve müslüman minyatürlerindeki tiplerin müşterekliğine, bunların Bizans sanatına yabancı olduklarına dikkati çekmekte, ve bunlar, "İslâm resmi içinde gelişmiş olmalıdırlar" demektedir. Bu vesile ile gerek Buchthal ve gerekse diğer bazı sanat tarihçilerinin anlamaz gördükleri önemli bir nokta üzerinde durmak zarureti vardır. Eğer mantukî olarak düşünülecek olursa Yakubî ve üzerinde durulan devre ve bölgelere ait müslüman resimlerinin tipleri arasındaki benzerliğe şaşmamak lâzımdır. Zira ister müslüman, ister hıristiyan olsun bu bölgelerde yaşayan insanlar, aşağı yukarı aynı köklerden gelmekte, aynı kültür çevresinin imkânlarından faydalanmakta, netice itibarile birbirine çok yakın olan bir kültüre sahip bulunmaktadırlar. İnanmakta buldukları dinlerin ayrı olmasının, bunların hayatını tamamıyla değiştireceğini ve nihayet bunun fizik yapılarına dahi tesir edeceğini düşünmek gibi garip ve gülünç bir hal, ancak bunu iddia edenlerin kendi dinlerini üstün görmek temayülünün bir ifadesi olan din gayreti ve taassubunun bir neticesi olabilir. Bu bakımdan aynı semitik kökten gelmekte olan bu bölgeler halklarının resimlerinde görülen sima, hususiyle de burun benzerliğinin tabii addedilmesi gerektiği aşikârdır. Diğer taraftan üzerinde durulan bu çağdaş eserlerdeki tesirin, müslüman eserlerinden hıristiyan resimlerine olması da, tabiidir. Zira her zaman, her devirde insan, ileri olanları taklide mütemayildir. Bahis konusu devirlerde ileri ve taklid edilebilecek bir durumda olanların müslümanlar olduğunu inkâra ise, tarihî hakikatler manidir. Üzerinde durulan bu benzerlikler hakkındaki mütalâalarına devam eden Buchthal da, zihniyeti ile olmasa bile, verdiği örneklerle bizi teyid etmektedir. O, bu benzerlikleri göstermek üzere, adı geçen *İncil* yazmasının resimleri ile Paris'teki 1237 tarihli Schefer Harirî'si veya Leningrad'daki diğer bir Harirî yazmasının resimleri karşılaştırıldığı takdirde aradaki benzerliğin hayret verici olduğundan bahisle, bu sözlerinin teyidi yolunda da, yazmaların hepsinde görülen semitik profil, kartal burun ve başın arka kısmını kaplıyan turbanlara dikkati çeker. Şüphesiz bu benzerliklerin, hıristiyan sanatkâr tarafından onun ifade ettiği şekilde doğrudan doğruya İslâmî tiplerden alınmış olması ile de izahı mümkündür. Bu arada Bizans'a ait olan modellerin hemen bütün kısımlarının, tam mânası ile İslâmî hususiyetlerle yer değiştirmiş olmaları da, bunun bir delili olarak gösterilebilir.

Buchthal, bundan sonraki mütalâalarına şöyle devam etmektedir :

Şimdiye kadar muhafaza edilen kanaat, gerek Bidpay'ın hikâyelerine ve gerekse Harirî'nin *Makamat*'ına ait en erken yazmaların, resimlerinin, büyük mikyasta Bizans sanatine dayanmakta olduğu idi. Buchthal, bu kanaati ifade ederken "tamamiyle doğru olarak" demek suretiyle bu kanaate iştirak etmekte olduğunu ortaya koymuş, ancak önünde bulunan resimlerin aksi bir tezin malzemeleri olabilecek bir hüviyet taşımakta bulduklarını da sezmiş olduğundan, Bizans ve İslâm sanatı arasındaki bağın teferruatta teessüs etmiş olarak kaldığı ilâvesinde bulunmayı zaruri görmüştür. Buchthal'in bundan sonraki sözleri ise, tamamiyle doğrudur. Gerçekten müslüman idaresindeki hıristiyan cemaatlerin sanatının, Bizans ve İslâm sanatları arasında aracı rolü oynayacak bir durumda olduğu söylenemez. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Sir Thomas W. Arnold'un müslüman resminin başlangıçları ve gelişmesi bakımından Nesturî ve Yakubî sanatlerinin önemi üzerinde durmasının ise, müdafaa edilecek bir tarafı yoktur. Kaldı ki, Nesturîlerin yazmalarını resimlendirmiş olmaları hususu dahi şüphelidir. Diğer taraftan önümüzde bulunan Yakubî yazması, tamamiyle telifci bir karakter taşımaktadır. Esasen bu sanat, Buchthal'in de haklı olarak ifade ettiği gibi, Bizans sanat çevresinden çok uzakta, nihayet onun bir eyâlet, taşra kopyesinden başka bir şey değildir ve idareci müslüman halkların gelişmekte olan sanatinden devamlı tesirler almıştır.

Böylece bir çok batılı yazarın müslüman resmi üzerinde gerek Bizans ve gerekse müslüman idaresindeki muhtelif hıristiyan cemaatleri yolu ile hıristiyan sanatı tesirlerinin bulunduğu şeklindeki iddialarının müspet bir esasa dayanmadığını, bunların sadece bir takım tahminlerden ibaret bulunduğunu göstermeye çalıştık. Fazla olarak Buchthal'in araştırmaları ile bu konuda şimdiye kadarki kanaatlerin tamamiyle aksi olan bazı sonuçlara ulaşılmış olduğunu da belirttik. Bütün bunlardan çıkan netice, Buchthal'in üzerinde durduğumuz ikinci araştırmasının sonunda da ifade ettiği üzere, bunların, İslâm resminin menşesini aydınlatmaktan uzak bulduklarıdır. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, incelemekte bulunduğumuz Yakubî yazması, 1216—20 yıllarına aittir. Halbuki bununla mukayese imkânları bulunan iki İslâmî yazmanın tarihleri ise, aşağı yukarı XIII. yüzyılın ortalarına ait bulunmaktadır. Bu halin tabii ve kaçınılmaz neticesi şudur ki, ancak çok daha öncelere ait İslâmî kitap resimlerinin mevcut olması, bunların da bir taraftan bahis konusu Yakubî yazmasında, diğer taraftan Paris'teki Harirî ve Viyana'daki *Galen* yazmalarında müşterek olan hususiyetleri taşımakta bulunmaları gerekir. Bu bakımdan ilk İslâm minyatür resminin menşeleri ve gelişmesi tarihi yazılırken bu hususları gözönünde tutmak zarureti vardır. Esasen Buchthal'in üzerinde durduğumuz ilk makalesinde de 1180 tarihli bir Kopt yazmasındaki islâmî tesirleri belirtmiş olması, İslâm resim sanatının bu bölgelerin hıristiyan halklarının resim sanatı üzerindeki tesirlerinin çok daha erken devirlere çıkarılabileceğini göstermesi bakımından önemli bir nokta olup, bu husus, ulaşılan umumî neticeye de uymaktadır. Böylece görülüyor ki XIII. yüzyıla ait ilk İslâm resimlerinde normal sanat alış verişleri dışında esaslı bir hıristiyan tesiri olduğu fikri tamamiyle bir vehimden ibarettir. Diğer taraftan bugün her hangi bir eser bulunmadığı için üzerinde konuşmak imkânları olmıyan XIII. yüzyıla takaddüm eden zamanlarda da İslâm âleminde resim yapılmış olduğuna şüphesiz nazarı ile bakılabilir. İslâm resmi üzerindeki muhtelif tesirler meselesine devamla şimdi de, Sâsânî tesirlerinin mahiyeti üzerinde duracağız.

2— Sâsânî tesiri meselesi :

İslâm resmi üzerinde Sâsânî tesirinin mahiyetini ele almakla çok daha önemli bir konuya gelmiş bulunuyoruz. Batılı sanat tarihçileri tarafından bir taraftan İslâm medeniyetinin esas hatları itibarile İranlı bir medeniyet olduğu kanaati beslenmek-

te¹⁵, diğer taraftan da hiç değilse bu medeniyet çerçevesi içinde sanat namına ne yapılmışsa onların İranlı kabul edildiği ve bu halin tabii bir neticesi olarak da, İslâm sanatı ile İran sanatı tabirlerinin birbirlerinin müteradifi olarak kullanıldıkları görülmektedir¹⁶. Biz işin bu umumî, mesnetsiz ve tamamiyle hissî mütalâalardan ibaret kısmını bir tarafa bırakarak, meseleyi tarafsız bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız. Bu bakımdan da, sözlerimizi tamamiyle, mevcut eserlere istinat ettireceğimiz tabiidir. Bu maksatla şüphesiz, Sâsânî devrinden eserler kalıp kalmadığını, kalmışsa bunların nelerden ibaret bulunduğunu ve daha sonraki İslâmî eserlerle bir ilgileri olup olmadığını açıklamak gerekecektir. Ancak hemen söylemek lâzımdır ki, daha önce İslâm resmi üzerindeki hıristiyan tesiri meselesinde, bu tesirin nispeti hakkında, bazan yanlış, bazan da mübalâğalı fikirler ileri sürmüş olan T. W. Arnold'un da ifade ettiği üzere, Sâsânî devrinden Kuh-i Khwajeh'de Sir Aurel Stein ve Afganistan'daki Bamiyan'da M. Hackin tarafından bulunan fresklerden, başka bir şey kalmamıştır¹⁷. Ancak bunlara Amerika'daki Metropolitan heyeti tarafından 1936—39 yılları arasında yapılan araştırmalar neticesinde bulunmuş olan duvar resimlerini de eklemek lâzımdır. Fakat şunu da belirtmek lâzımdır ki, daha sonra üzerinde etraflı bir şekilde durduğumuz zaman da görüleceği üzere, bu eserlerin, tamamiyle Sâsânî karakteri taşıdıklarını söylemek mümkün değildir. Durumun bu konuda ölçülü konuşmayı gerektiren bir mahiyette olmasına rağmen, İslâm sanatı üzerinde Sâsânî tesirini göstermek üzere, bir taraftan edebî kayıtlara müracaat edildiği görülmekte, diğer taraftan da İslâm sanatının gelişmesinde İranlılarla beraber hiç değilse İranlılar kadar önemli rol oynamış olan müslüman Türklerin sanat ve kültür bakımından esasen çok geri bir durumda buldukları, bu halleri ile de pek tabii olarak daha sonraki ileri kültür ve sanatı İranlıların çizmiş buldukları ölçü ve çerçeveler dışına çıkaramamış oldukları fikri üzerinde durulmaktadır.

Gerçekten şair al-Buhturî (897)ye göre, Ctesiphon'daki Sâsânî kırılları sarayındaki orijinal resimlerden bazıları onun zamanına kadar kalmıştı. O, bunlardan, 538 yılında Husrev Anuşirvan tarafından Antakya'nın kuşatılmasında İranlılar ile Romalılar arasındaki savaşı gösteren bir resmi tavsif eder. Kullanılmış olan renklerin —yeşil, sarı ve kırmızı olmak üzere— isimlerini de verdiği bu resimler, ona âdeta canlı gibi görünmüş ve o, bunların resim olduğunu ancak eliyle temas ettikten sonra anlamıştı¹⁸. Diğer taraftan Mes'udî de bir İran kırılları tarihinden bahsetmektedir ki ifadesine göre, onun 915 yılında Persepolis'e yakın İstakhr şehrinde bir aile nezdinde gördüğü bu kitap, Sâsânî kırıllarının her birini ölüm halinde iken başlarının üstlerinde taçları ve kırıllık elbiselerile gösteren resimleri içine almaktaydı¹⁹. Bu konuda eserden geniş mikeye faydalanmış olduğumuz Prof. Arnold, daha sonra umumiyetle İstakhrî diye bilinen coğrafyacı Abu İshak al-Farisî'nin İran'ın kuzeyinde bulunan Shiz kalesinde gördüğü benzer bir yazmayı tavsifinden bahisle, bundan, Sâsânî resim sanatı ananelerinin muhtemelen babalarının imanına sadık kalan İranlılar arasında muhafaza edilmiş olabileceği ve nihayet kuvvetli millî hissin, bunu, fatihlerin dinini kabul etmiş bulunanlar arasında

¹⁵ Meselâ bk. L. Binyon —J. V. S. Wilkinson— Basil Gray, *Persian Miniature Painting*, p. 17, London 1931.

¹⁶ Meselâ İran resmi başlığı altında müslüman Türklerin resim sanatlarının de incelendiği hakkında bak. A. U. Pope, *Masterpieces of Persian Art*, New York 1945; Basil Gray, *Persian Painting*, London 1948; Douglas Barrett, *Persian Painting of Fourteen Century*, London 1952.

¹⁷ T. W. Arnold, *Painting in Islam*, p. 63, Oxford 1928. René Grousset, *L'Iran Exterieur: Son Art*, p. 9. Paris 1932.

¹⁸ Bu hususta bk. O'nun Divan (ss. 108-109, İstanbul 1300)ndan naklen T. W. Arnold, ayn. es., p. 63, Oxford 1929.

¹⁹ Bk. Mes'udî'nin *Kıtab al-Tanbih* (Bibl. Geograph. Arab., vol. VIII, p. 106) inden naklen T. W. Arnold, ayn. esr. p. 63.

da teşvik etmiş olacağı neticesini çıkarmaktadır. Görülmektedir ki Arnold, gene müspet konuşmaktan ayrılmakta ve mutad tahminlerini bu münasebetle de ileri sürmektedir. Bununla beraber söylemek lâzımdır ki, onun, bundan sonra verdiği şu bilgiler üzerinde durulmağa değer :

Sâsânî sanatının motifleri ve hususiyetlerinin ne olduğunu harabiden kurtulmuş olan Sâsânî devrine ait kayalara yapılmış heykeller ve gümüş işi eserler göstermektedirler. Bunları IX. yüzyıl Samarra resimlerinde tekrar görmek mümkündür. Burada yalnız figür dekorasyonunun tanzimi Sâsânî sanatında olduğu gibi görünmemekte, fakat aynı zamanda benzer kadın ve erkek tipleri, benzer kostüm v.s. ile menseleri aynı kaynağa götürülebilecek sayısız hayvan resimleri bulunmaktadır²⁰. Arnold'un söylediğine göre, daha sonraki İran minyatürlerinde benzer kalıntıları tanımak mümkündür. Onun dediğine göre vakia şudur ki, İranlı ressam, tıpkı Firdevsî'nin *Şehname*'si için yaptığı gibi, konularını Arap fethinden önceki İran kırallarının ef-sanevî tarihlerinden almışlardır. Arnold'a göre, bu, onların millî ananelerinin hayatiyetinin bir ifadesidir, ve böylece tabii olarak da daha sonraki ressam, seleflerinin eserlerinin tesiri altında kalmışlardır. Kirmanşah yanındaki Tak-ı Bustan heykellerindeki şekilde av sahneleri, yedi sekiz yüz yıl sonra İran resimlerinde devamlı bir şekilde görünür. Arnold'un ifadesine göre, hususiyle belli sevilen vakalarda, bu sanatkarlar, Sâsânî sanatlarının ananevî yolunu takip etmişlerdir. Meselâ önünde iki aslan ile tahtına oturmuş Behram Gur'u resmettikleri zaman, yahut onun, sevgili uçusu refakatinde olduğu halde geyik vurmaktaki maharetini gösterirken olduğu gibi. Prof. Herzfeld, bu son vakanın, karakter bakımından tamamıyla Sâsânî olan bir resmini Samarra saraylarından birinde bulmuştur²¹. Sâsânîler zamanına götürülebilecek daha sonraki İran sanatında sevilen diğer bir resim de, Keykâvus'un arabasına bağlı cesedin ciğerlerine ulaşmak gayretile uçan akbabalar tarafından göğe doğru kaldırılmış olmasıdır. Arnold'un ilâvesine göre, İran millî kahramanlarının bu temsillerinden başka, kostüm, başlık, zırh gibi yedinci yüzyıl Sâsânî işçiliğinin benzer hususiyetlerinin XVI. ve XVII. yüzyıl minyatürlerinde görülen sayısız teferruat benzerlikleri vardır.

Böylece İslâmiyetin ortaya çıkışından itibaren muhtelif müslüman idareler zamanında meydana getirilmiş olan sanat eserlerinin, hususiyle resim sanatına ait eserlerin İran sanatı adı altında incelenmekte olduğu, yani bu yolla bu eserlerin İran'a maledilmekte bulunduğu meselesine gelmiş bulunuyoruz. Bazı batılı yazarları böyle bir harekete sevkeden amillerin neler olduğunu göstermek üzere, muhtelif eserler üzerinde durmak mümkündür. Biz, bu hususta bir misal olmak üzere, L. Binyon, J.V.S. Wilkinson ve Basil Gray gibi, belli başlı üç otorite tarafından kaleme alınmış olan *Persian Miniature Painting* (London 1931) adlı eser üzerinde duracağız²².

Bu kitapta üzerinde durulan eserler, Burlington House'da açılmış olan bir sergide gösterilmiştir. İran sanatına ait bir sergide gösterilecek eserlerin pek tabii olarak bugünkü İran hudutları içinde kalan bölgelere inhisar edeceğini söyleyen yazarlar, Ortaçağda İran'ın İslâmî teokrasinin bir parçasını teşkil etmesi dolayısıyla ortada bir mesele kaldığına dikkati çekmekte ve böylece bu sergiye Arap istilâlarından önce Sâsânîlerin hâkim bulunduğu bütün sahalardan eserlerin kabul edilmiş olduğunu ifade etmektedirler. Daha sonra XIII. yüzyılın Moğol istilâlarından önceye ait eser göstermenin mümkün olmadığı fikri üzerinde durulmakta ve netice olarak bu sergiye

²⁰ Arnold, *ayn. es.*, p. 63; aynı zamanda bak. E. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, pp. 107-97 vd. Biz bu eseri görmedik.

²¹ E. Herzfeld'in adı geçen eserinden (pp. 88-89) naklen Arnold, *ayn. es.*, p. 64.

²² Bak. s. 17, 18 vd.

zamanın İran'ına ait olmıyan sahalarda yapılmış olan eserlerin alınmış olduğunu bildirmektedirler. Bundan sonra verilen izahat ise, böyle bir hareket tarzının gerekçesi mahiyetindedir. Söylediklerine göre, gerçekten bu eserlerin içinde Mısır'da yapılmış olanları bile vardır. Fakat onların fikrince, Mısır'ın bu devirdeki sanat üslubu da, büyük mikyasta menşe bakımından İranlı olan bir medeniyetin ortasında gelişmiş bulunuyordu. Diğer taraftan onlara göre, bu yazmaların Arapça yazılmış bulunmalarının da bir hususiyeti yoktur. Zira Arapça, 1000 yıllarına kadar bütün edebî makatlar, daha uzun bir zaman içinde, felsefî ve ilmî eserler için, İslâm dünyasının *lingua franca'sı* durumundaydı. Böylece görülmektedir ki, İslâm dünyasında Arap kültürünün hâkim olduğunda şüphe bulunmıyan merkezlerinde yapılmış olan eserler İran'a maledilerek bunların esas itibarile menşei İranlı olan bir medeniyetin verimleri oldukları belirtilmektedir. Bu maksatla da o eserlerin Arapça yazılmış olmalarının önemli bulunmadığı fikri ileri sürülmektedir. Ancak daha sonra yazarların bu prensiplerine sadık kalmadıkları, hemen aynı sebeplerle Türkler tarafından yapılmış olan minyatürlerle süslü bir çok Farsça yazılmış eseri, hiç düşünmeksizin İranlılara malediverdikleri görülecektir. Diğer taraftan bu meselelerde hemen hiçbir prensibe uyulmadığını göstermek üzere burada, şu hususun da belirtilmesi yerinde olur. Üzerinde durduğumuz eserlerin yazarlarına göre, Hicret (622) ten sonra iki veya üçyüz yıl nadiren resim yapılmıştır. Bu maksatla da hıristiyanlara, Mani dini mensuplarına ve Yakubî yazmalarının modellerine başvurulmuştur. Onlara göre, umumiyetle İslâm sanatlarının gelişmesinde Arapların rolü önemsiz bir durumdaydı. Semitik ırkların asla kabiliyet gösterememiş bulunduğu resimde ise, bu, yok denecek bir derecede idi. Buradaki tezat aşikârdır. Önce sırf hıristiyan oldukları için Yakubîlerin bu konuda müslümanlara örnek oldukları ifade edilmişken, hemen biraz sonra Semitik ırkların resim alanındaki kabiliyetsizliğinden bahsedilmektedir. Hıristiyan Yakubîlerin Samî veya ona akraba Aramî bir ırka mensup oluşlarının böylece unutulmuş olması, yazarlarımızın zihniyetini göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Sonra eserleri kalmış ve İslâmî sanat eserlerine belli tesirleri olduğu bilinen Mani dini mensupları, Çin Türkistan'ında bir devlet kurmuş olan Uygur Türkleridir. Yukarıda işaret ettiğimiz bu irkî hususiyet meselesine yazarlarımızın, bu Uygur Türklerinin sanatı bahis konusu olunca hiç temas etmemeleri, ve onların eserlerini tamamiyle dinin kurucusu Mani'nin muhtemelen ait bulunduğu İranlılara mal etmeleri, ortaya koymıya çalıştığımız kötü zihniyetin, ne kadar prensipten uzak bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Diğer taraftan onların verdikleri bilgilere göre, imparatorluğu kısa sürmüş olan Türk Sultanı Gazneli Mahmud (998—1030) devri, İran minyatür sanatının tetkiki için uygun bir başlangıç noktasıdır. Onlar bu fikrin teyidi yolunda büyük bir fatih, iyi bir teşkilâtçı olan Mahmud'un sarayını bir kültür merkezi haline getirme arzusuna işaretle, Baysungur'un *Şehname*'nin 1426 tarihli bir nüshasındaki önsözüne istinaden, Mahmud'un Firdevsî'nin çalıştığı odayı bu millî hikâyeden (tabîî İran milliyetine ait) alınan harp sahneleri ile süsletmiş olduğunu ifade etmektedirler. Daha sonra da bunlara kaynak vazifesi gören İran kahramanlarının tespit edilmiş bir ikonografisi bulunması ihtimalinden bahisle, bu konuda yazılı kaynakların şahadetine müracaat eder ve yukarıda bir vesile ile işaret edilmiş olan Mes'udî'nin kaydı üzerinde dururlar. Ayrıca Mücmel el-Tevarih müellifinin, Erdeşir zamanından sülâlenin ortadan kaldırılmasına kadar Sâsânî kırıllarının portrelerini gösteren resimli bir yazmanın mevcut olduğunu ifade ettiğini bildirirler. Bundan sonra da kostüm ve dekoratif hususiyetlerin çağdaş modalardan çizilmiş olmasına rağmen, ressamların, ilk eposların ve çevrelerinin benzer sahnelerinin temsillerini tekrar etmeye meyletmiş olmaları ihtimali üzerinde dururlar.

Böylece görülüyor ki İslâm resim sanatı üzerindeki Sâsânî tesirini göstermek üzere ileri sürülen mütalâalar da, gayet zayıf temellere dayanmaktadır. Bunların da umumiyet itibarıyla bir takım zan ve tahminlerin hududunu aşmadıkları görülmektedir. Bundan sonra da Mani sanatının tesirleri meselesi üzerinde duracağız. Bu sanatın gerek İslâm sanatına tesiri ve gerekse bir taraftan Türk, diğer taraftan İran sanatları ile ilgileri oldukça karışık bir takım meseleler ortaya atmaktadır. Şimdi de bu hususları aydınlatmaya çalışacağız.

3— Mani Sanatının mahiyeti ve bunun İslâm sanatı ile olan ilgileri meselesi :

Manihaizm dininin kurucusu Mani (214—275), büyük bir ihtimalle İranlıdır. Müslüman ananesine göre, o, aynı zamanda iyi bir ressamdı. Gerçekten bu dine göre, kutsal yazıların resimlendirilmesi, en iyi bir propaganda vasıtası olarak kabul edilmişti. Ancak konuya girerken önemli bir noktayı belirtmek lâzımdır. Eserleri zamanımıza kadar kalmış olan Mani dini mensupları, 760—840 yılları arasında bugünkü Çin Türkistan'ında bir devlet kurmuş olan Uygur Türkleridir. Bu konuda yapılmış olan araştırmalarda, bir taraftan bu hakikatin pek nazarı itibara alınmadığı, alındığı zaman da bu Uygur eserlerinin model, teknik ve ideal bakımından tamamiyle İran sanatı özelliklerini taşımakta oldukları fikri üzerinde durulmakta²³, diğer taraftan da bu resimler ile daha sonraki İran eserleri arasında renk ve desen itibarıyla benzerlikler bulunduğu ileri sürülmektedir²⁴. Hemen ilâve etmek lâzımdır ki ileri sürülen bu fikirler, müspet herhangi bir delile istinat etmemekte, sadece bu yazarların hissiyatının, daha doğrusu bu konuda mevcut umumî yanlış kanaatlerin bir ifadesi bulunmaktadır. Son zamanlarda nispeten daha müspet esaslara dayanmak suretiyle, bu umumî yanlış görüşlerin, kısmen de olsun değiştirildiği, tadil edildiği görülmüştür. M. S. Dimand, son yıllarda ikinci basımı yapılmış olan eserinde²⁵ İslâm sanatının menşelerini incelerken, Sâsânî sanatının İslâm resmine herhangi bir tesiri olduğunu ele dahi almamıştır. Buna mukabil o, haksız olarak İranlı göçebeleri de eklemek suretiyle Yakın Doğuya kıvrım dal ile geometrik örgü şeridi gibi, tezyinat şekillerini Türklerin getirmiş olduğunu ifade etmekte, daha sonra da hususiyle geometrik örgü şeridinin anayurdunun Orta Asya ve Uzak doğu olduğunu belirtmektedir. Ancak bizim üzerinde durduğumuz konu bakımından onun ulaştığı bulunduğu önemli netice, bu geometrik örgü şeritlerinin Çin Türkistan'ında Uygur Türklerine ait bir şehir olan Khoco'da bulunmuş VIII ve IX. yüzyıllara ait duvar resimleri ile tahtadan yapılmış eşyalarda da yer almış olduğudur. Esasen Dimand'ın daha önce de Abbasiler devrine ait taş, alçı ve tahta üzerine yapılmış kabartmalarda görülen şivli yahut mail satıh oymalarının köklerinin İskit-Sibirya tahta, kemik, bronz ve altın işçiliğinde izlenebileceğini ifade etmiş olması, meselenin önemini artırmaktadır. Böylece ortaya bir taraftan İslâm sanatına Orta Asyalıların yani Türklerin tesirleri, diğer taraftan zamanımıza kadar kalmış olan Uygur Türklerinin eserlerinin ne derecede Türk özelliklerini kaybetmiş olduğu veya ne nispette İran yani Sâsânî tesirleri almış bulunduğu gibi meseleler ortaya çıkmaktadır. Uygurların eserlerinin, birçok İslâm sanatı tarihçisi tarafından doğrudan doğruya İran sanatının bir verimi olarak ele alınmakta bulunması, Uygur Mani sanatı ile İran Sâsânî sanatının ilgilerinin önemle ele alınmasını gerektirmektedir. Nitekim bu konuda müstakil bir araştırma da yapılmış bulunmaktadır. Meşhur İtalyan sanat tarihçisi Ugo Monneret De Villard, Mani

²³ Bu hususta meselâ bak. René Grousset, *The Civilisation of the East*, p. 282, C. A. Phillips terc., New York-London 1931; aynı müellif, *L'Iran Extérieur : Son art*, p. 12.

²⁴ Meselâ bk. Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, p. 61.

²⁵ Bk. M. S. Dimand, *A Handbook of Muhammadan Art*, p. 20, 2nd ed., New York 1947.

sanatının İran sanatı ile olan ilgileri üzerinde duran bu makalesinde²⁶, ilk önce, Manihaizmin İran ruhunun canlı ve karakteristik bir ifadesi olduğunu, onun sanate vermiş olduğu önemi belirtmekte, daha sonra da Mani sanatının İran kültüründe yaşayan bir kudret olarak devam ettiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu devamlı tesir; İran sanatı tarihinde Mani sanatına hususi bir önem verdirmektedir. Diğer taraftan onun ifadesine göre, elimizde bulunan malzemenin çok az oluşu, konu üzerinde ayrı bir dikkatle çalışılmasını gerektirmektedir.

Ugo Monneret De Villard, bundan sonra mevcut malzemeyi tanıtmaktadır. Verdiği bilgilere göre, Mani sanatından bugüne kalmış olan malzeme, birkaç bina, duvar resimleri parçaları, ve hepsinden kıymetli olarak da bazı minyatürlerden ibarettir²⁷. Uygurların en parlak devrine (750—850) ait olan bu eserler, Turfan vahasında Khoco, Yar Khoto, Toyuk manastırı, Murtuk harabelerinde ve Sangim vadisindeki bazı mâbedlerde bulunmuşlardır ve iki grup teşkil etmektedirler. Uygurların merkezi olan İdikut şehri, hâlâ geniş bir harabeler sahası halinde olup, bütün bu eserler Uygurların Mani dinini kabul ettikleri zamana aittirler.

Birinci guruba ait harabeler, şehrin ortasındadır ve dört bina gurubunu içine almaktadır. Bunlardan birinde bir çok Mani yazması bulunmuştur. Bunların yazıları, Soğd, Uygur ve Mani harfleri ile yazılmıştır. Ancak lisan, ya Sogdca veya Türkçedir²⁸. En güzel iki minyatür de burada bulunmuştur²⁹. Doğuda bulunan bina, oldukça harap olmuştur. Onun iyi bir şekilde korunabilmiş olan kısımları, çatılı bir koridor, duvarları resimlerle kaplı, orijinali kubbeli olan kare şeklinde bir oda, ve bazı daha az önemli odalardır. Koridorda örme ve işlemeli dokumalar, ciltler; Kütüphane adı verilen duvarları resimli bir odada da birçok yazmalar bulunmuştur. Güneydeki yapı, içiçe birbirine geçilir üç büyük dört köşe odayı ihtiva ediyordu. Her şeyden önce kuzey ucunda, hayret verici bir üslûpta oyulmuş odundan bir sütun kaidesi bulunmakta idi. Ortadaki odada ise, büyük bir duvar resmi vardı. De Villard'a göre, bu, Turfan resimlerinin belki de en önemlisidir. Zira o, muhtemelen bizzat Mani'yi gösteren bir figürü ihtiva etmektedir. Güney uçtaki üçüncü odada ve nihayet sadece basit büyük bir kubbeyi ihtiva eden batı yandaki binada ise, bir şey bulunmamıştır.

Şehrin güney batı köşesine düşen ikinci gurub harabeler, esasında bir Budist mâbedi idi. Bu binada da bir kısmı Budizm'e, bir kısmı da Manihaizm'e ait bir çok yazmalar, Turfan'da bulunmuş olan en güzel minyatürlerle her iki tarafı resimlendirilmiş olan büyük bir kâğıt tabakası vardı. Diğer taraftan Han ve T'ang hâkimiyeti zamanında Turfan'ın merkezi olan Yar Khoto'da kâşifler, *Khuastuanift* adı ile bilinen meşhur metnin bir yazmasını bulmuşlardır. Toyuq'da da eski bir manastır tavanında bir çok yazmalar, hususiyle bazı Mani ve Süryanî metinleri bulunmuştur. Vermiş olduğu bu izahattan sonra, yazar, Toyuq'un edebî olarak barikatlanmış mânasına geldiği, fakat burada kapalı bir dağ vadisini gösteren Türkçe bir isim ol-

²⁶ Ugo Monneret De Villard, *The Relations of Manichaeism to Iranian Art*, A Survey of Persian Art, III, pp. 1820—1828, London-New York 1939.

²⁷ Bu hususta aynı zamanda bak. A. von Le Coq, *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien, II, Die manichaeischen Miniaturen*, Berlin 1923.

²⁸ Ugo Monneret De Villard, Türkçe yerine Orta-Türkçe tabirini kullanmaktadır. Bak. ayn. es., p. 1820.

²⁹ Bak. A. von Le Coq, ayn. es., pl. 8b; E. Kühnel, *Miniaturemalerei im Islamischen Orient*, pp. 19, 21, Berlin 1922. Bu eserin Prof. S. K. Yetkin ve Prof. M. Özgü tarafından yapılan tercümesine bak. *Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür*, s. 21, 23, Ankara 1952. Aynı zamanda bak. U. M. De Villard, ayn. es., A Survey of Persian Art, III, 1820, not 3.

duğunu belirtmekte ve daha sonra Murtuq ile Sangim'de de Mani yazmaları bulunduğunu ifade etmektedir.

U. M. De Villard, daha sonra bulunan birinci guruptaki harabelerin mimarî bakımından önemine işarette, bunların, bizim vesikalardan hakkında biraz bilgimiz olan mâbedlere tekabül edip etmemekte olduğunu tayin etmenin alâka verici olduğunu ifade etmekte, esaslı farka rağmen, Mani dini mensuplarının esas itibariyle köşe kemerleri üzerine bir kubbeden ibaret diğer tarikat mensuplarında da görülen aynı yapı şeklini kullanmış olduklarını belirterek, bu tip yapıya umumiyetle İranlı yahut Sâsânî denildiğini söylemekte ve bunun Sâsânî devrine ait örneklerinin, Batı Asya, Mısır ve Avrupa'ya prototip vasifesini görmüş olduklarını iddia etmektedir. Daha sonra bunun, ahşap Aryan inşaatı üslûbunun gelişmesinde nihaî safhayı temsil ettiğini söyleyen yazar, gene iddialı bir şekilde bu mimarî şeklinin Turfana Manihaizm ile getirilmediğini, bu iman yayılışından çok önce, Orta Asya'ya nüfuz eden bir İranlı tesirler kompleksi ile yayılmış bulunduğunu belirtmektedir.

Konumuz mimarî olmadığı cihetle bu hususu, böylece işaret ettikten sonra, biz, yazarın ilgilenmekte bulunduğumuz resimler hakkındaki düşünceleri üzerinde duracağız.

Freskler, minyatürler ve resimlerden müteşekkil Mani eserleri, binalardan daha çoktur ve bunlar, bir bakıma daha da önemlidirler. Yazar, bu konudaki sözlerine, Mani dini mensupları arasında resmin bir ananesi bulunduğunu, zira bunun, Çin yani Türkistan ressamı yahut basit bir şekilde Nakkaş Mani denen din kurucusuna bağlandığını ifade ile başlamakta, Mani'nin bu konudaki hünerlerinin bir çok yazarlar tarafından öğülmüş olduğunu belirtmekte, bu hususta örnekler vermektedir³⁰. Bundan sonra mütalâalarına devamla, Mani minyatürlerinin tekniği hakkında yazılı kaynaklara malik bulunmadığımızı söyleyen yazar, resimlerden, resim yapılacak sathın evvelâ tespit edildiği, sonra kırmızı yahut siyah mürekkeple taslağın çizildiği ve nihayet esas renklerle desenin tamamlandığı intibainın alındığını ifade etmektedir. Kullanılan belli başlı renkler muhtelif derecelerde kırmızı, koyu mavi, ve sarıdır. Yeşil daha azdır.

U. M. De Villard, bundan sonra bu minyatürlerin tarihleri meselesi üzerinde durmakta, bu meselenin güçlüğüne işarette, bunların sebep gösterilmeksizin VII. ve XI. yüzyıllar arasındaki muhtelif zamanlara atfedilmiş olduklarını ifade etmektedir. Ona göre, en kuvvetli atıf, Uygurlar idaresinde Mani dininin en yüksek bir durumda olduğu zamana, en zayıfı da, Khoco'nun düşüşünden sonraki zamana olabilir. Diğer taraftan yazarın, söylediğine göre, minyatürlere refakat eden metinlerin dilleri de, — Türkçe (Orta-Türkçe) ve Soğdca olan parçalar—, daha sonra nazarı itibara alınmış olmalarına rağmen, meseleyi halle yardım etmemektedirler. Üslûp analizi de bu hususta pek az yardımda bulunmaktadır. Zira bu hususta müracaat edebileceğimiz bir yerimiz bulunmamaktadır. Ancak dört Uygur hakanı tarafından kullanılmış olan bir ünvana istinaden minyatürlerden birini, 789 ve 833 yılları arasına atfetmek mümkündür. Bununla beraber, gerek yazı ve gerekse metnin dili bu şehadetle tezat halindedir. Eğer bu minyatürün VIII. ve IX. yüzyıla ait olduğu kabul edilirse, aynı hususiyetleri taşıyan diğerlerinin de ona çağdaş bulunmaları kabul edilebilir.

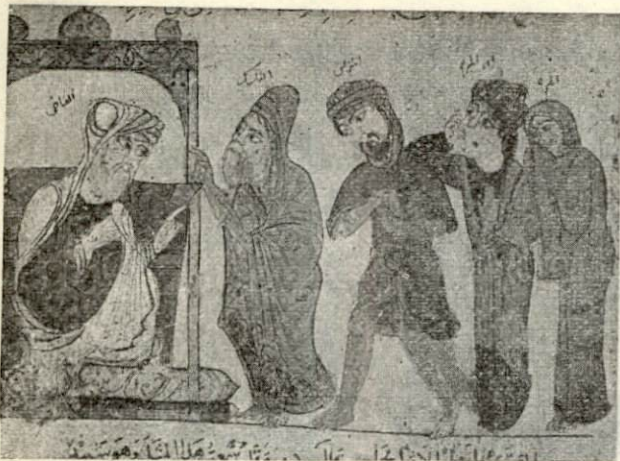
Ancak bütün meselenin en güç tarafı, bu sanattaki muhtelif yapıcı unsurları ayırdetmek, menşeleri tayin ve hatta umumî bir şekilde de olsa gelişmesini izlemektir. Açık bir çeşilde Çin işi, birisi muhtemelen Budist olan iki minyatürü ayırmak suretiyle işin bir dereceye kadar basitleştirilebileceğini söyleyen yazar, bu ikisi müstesna,

³⁰ U. M. De Villard, *any. es.*, A Survey of Persian Art, III, 1824, not 1, 2 vd.



Res. 1. — Harirî, *Makamat*. Paris Bibl. Nat. nu. 6094

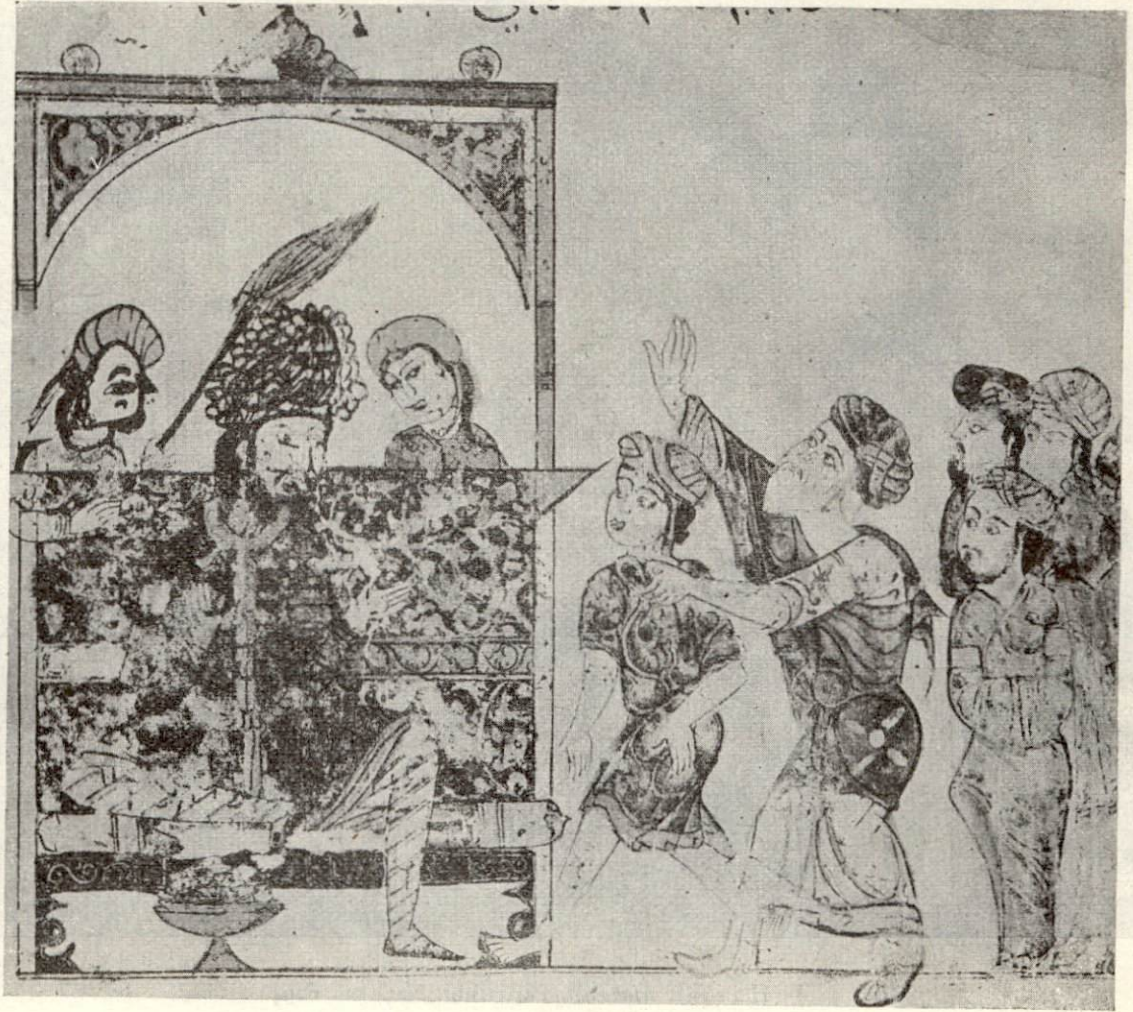
Res. 1. — Harirî, *Makamat*. Paris Bibl. Nat. nu. 6094



Res. 2. — Bidpay, *Kelile ve Dimne*. Paris, Bibl. Nat. nu. 3465



Res. 3. — Bidpay, *Kelile ve Dimne*. Paris, Bibl. Nat. nu. 3465



Res. 4 — Hariri, *Makamat*. Paris, Bibl. Nat. nu. 6094.



Res. 5. — İsa Platus'un önünde. *Kopt yazması*. Paris, Bibl. Nat. (copte 13).

diğerlerinin, üslûp bakımından birleşik bir gurup teşkil ettiklerini, bunların Mani çığırını temsil etmekte olduğunun söylenebileceğini belirtmekte, daha sonra da bu eserler üzerindeki aşikâr Budist tesiri hakkında bilgi vermektedir. Söylediğine göre, bu eserler, aynı bölgenin en güzel Budist minyatürlerine benzemektedirler. Her iki din mensuplarının eserlerinde de, lâcivert bir zemin kullanılmıştır ve gerek bazı minyatürlerdeki ve gerekse Mani mâbedlerinin duvar fresklerindeki simalar, Budist resimleri üslûbundadır. Hususiyle bir tanesi tıpkı Bezeklik mâbedinde bulunmuş olan gibidir. Biz bu hususta şimdilik fazla bir şey söyleyecek değiliz. Ancak bir an için Uygur Türklerinin resim sanatını Budist veya Manihaistlerden öğrenmiş bulduklarını kabul etsek bile, Budist Uygurlarla Manihaist Uygurların sanatları arasındaki benzerliğin, esas itibarıyla bu iki ayrı dine inanmakta olan insanların, aynı milletin mensupları olmalarından ileri geldiğini daima hatıra tutmak lâzımdır. Mesele bu şekilde ortaya atılınca, ileride görüleceği üzere, bir çok müphem noktalar kendiliğinden halledilmiş olacaktır.

Yazar, bundan sonra bu eserler üzerindeki Sâsânî tesirinden bahsetmektedir. Ona göre bu eserler üzerindeki Sâsânî tesiri de aşikârdır. Küçük bir parça üzerinde Taq-ı Bustan kemerindeki Husrev II (590—628) görülmekte, çoğu zamanda karakteristik bir Sâsânî süsü olan inci şeride rastlanmaktadır. Bu izahattan anlaşıldığı üzere, Manihaist Uygurların sanatı üzerindeki Sâsânî tesirini gösteren unsurlar, birkaç Sasanî motifinin kullanılmış olmasından ibarettir. Ancak söylemek yerinde bir hareket olur ki, bu şekilde birkaç motifin kullanılmış olması, her millet, hususiyle komşu milletler arasında yapılması tabîi olan normal bir sanat alış-verişinin hudutlarını aşacak mahiyette değildir. Bir sanat eserinin muhtelif unsurları ayrı ayrı kaynaklardan alınmış bile olsa, kendisinin yepyeni bir terkip olduğunu hatırdan çıkarmamak lâzımdır. Bu bakımdan yukarıda belirtilen birkaç motife istinaden Uygur Türklerinin eserleri üzerinde az çok bir Sasanî tesirinden bahsetmek mümkün olsa bile, sırf bunlara dayanmak suretiyle bu eserlerin Sasanî, daha geniş mânasiyle İran sanatının bir devamı imiş gibi gösterilmeye çalışılması hakikatın inkârı olur. Bu sebeplerle Ugo Monneret De Villard'ın, Sâsânî ve Mani sanatları arasındaki yakın ilginin hayret verici olmadığını söylemesi ve bu sözlerinin teyidi yolunda da Manihaizmin İrandan gelmiş bir din olduğunu, ve sadece Kore, hatta Japonya'ya kadar izlenebilecek Orta ve Doğu Asya'nın derin bir şekilde İran kültür ve sanatı tesirleri ile meşbu oluşunun bir safhasından ibaret bulunduğunu iddia etmesi, Arnold, Grousset ve nihayet Pope gibi yazarların indî ve mesnetsiz mütalâalarına iştirak etmiş olmaktan başka bir mâna ve değer taşımamaktadır.

U. M. De Villard, üzerinde durduğumuz Uygur eserlerinde muhtelif tesirleri incelemesine devam etmekte, o sıralarda Türkistan'da Manici, Budist, ve Mezdeklere ilâve olarak Nesturîlerin de bulunduğunu ifade ederek, Nesturîliğin daha VII. yüzyılda Çin'e nüfuz etmiş olduğunu söylemekte ve nihayet Grünwedel'in bir eserinde³¹, burada İranlı ve Suriyeli bazı artist isimlerini bildirmiş bulunmasına istinaden Nesturîlerin de yazmaları resimlendirmiş olduklarını iddia etmektedir. Ancak söylemek lâzımdır ki, onun bu ifadesi, bir taraftan sadece birkaç sanatkâr ismine dayanmak suretiyle böyle bir hükme varılmış olduğu için, sağlam bir temelden mahrum bulunmakta, diğer taraftan da L. Binyon, J. V. S. Wilkinson ve Basil Gray gibi üç yazarın, Nesturîlerin yazmalarını minyatürlemiş olmalarının muhtemel bulunmaması yolundaki görüşlerine de aykırı bir durum arz etmektedir³². Bununla beraber onun söz-

³¹ Bak. *Alt-Kulsa*, I, pp. 10-11; II, p. 31, Berlin 1920.

³² Bak. L. Binyon- J. V. S. Wilkinson-B. Gray, *Persian Miniature Painting*, p. 17, not 2, London 1933.

lerine devamlı ifade ettiğine göre, Nesturî ve Mani sanatı arasında sıkı bir münasebet olmuşa benzememektedir. X. yüzyıla takaddüm eden zamanlara ait birkaç Süryanî yazması kalmışsa da her hangi kati bir mukayese yapmak imkânı yoktur. Meselâ resimlerin sayfaya aynı şekilde yerleştirilmesi gibi, şüphesiz dış görünüş bakımından bazı benzer noktalar vardır. Ancak haklı olarak söylediği üzere, bu iki sanat arasında esaslı bir üslûp müşterekliği mevcut değildir. U. M. De Villard, bundan sonra batı sanatının³³, Güney Türkistan'a tesir etmiş olduğunu fakat bu tesirin, Kuzey Türkistan'da, hususiyile de Turfan bölgesinde görülmediğini ifade etmekte; Kuzey Türkistan'da ve Turfan'ın Mani sanatındaki belli başlı yabancı tesirin, İranlı olduğunu ısrarla ileri sürmektedir. Onun bu iddiasını ise, şu önemli soru takip etmektedir. "Bundan (yani Uygur sanatındaki belli başlı tesirin İranlı olmasından) Mani minyatürlerinin derin bir şekilde Sâsânî minyatürlerinin tesiri altında kalmış olduğu neticesini çıkarabilir miyiz?". Bu soruyu ise, şu samimî izahat takip etmektedir: "Sâsânî minyatür sanatına ait bir şey kalmadığı için, bu faraziye ispat edilemez."

Yukarıya aynen aldığımız bir cümlelik izahattan sonra en tabîî olan hareket tarzının susmak olacağı aşîkârdır. Buna rağmen, Ugo Monneret De Villard, bu konuda daha fazla konuşmayı tercih etmekte ve Mani dinine inanmakta olan Uygur Türklerinin sanatının İran sanatının bir safhası olduğu yolundaki peşin hükmünü ispat yolunda gayretler sarfetmektedir. Bu, bu sanat üzerindeki muhtelif tesirler hususunda uzun boylu durduğu halde, bu eserleri yaratan Uygurlar hakkında hiç bilgi vermemesi, bunların Mani dinini kabul etmeden önce bir sanatları olup olmadığı, ırkdaşları olan diğer Türk zümreleri ile münasebetleri bulunup bulunmadığı, hepsinde müşterek olan bir sanatları olup olmadığı gibi meseleler üzerinde durmak lüzumunu hissetmemesi ile de sabit olmaktadır. Fazla olarak az da olsa bu husustaki neşriyattan da habersiz görünmesi, onun zihniyetini açıkca ortaya koymaktadır. Ancak söylemek lâzımdır ki, daha önce muhtelif vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, bu zihniyetin mümessili olmada U. M. De Villard, yalnız değildir. O, bu konuda bir takım gülünç iddialar ortaya atmış olan meslekdaşları arasında belki de en mutedil olanlarından biridir. Bu konudaki fikirleri hakkında bilgi verirken yeri geldikçe belirttiğimiz üzere, kendisinin oldukça temkinli konuşmuş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bütün meslekdaşları gibi, meseleye ters bir zaviyeden baktığı, ilk adımı yanlış olduğu için, o da, bir takım garip iddialar ortaya atmaktan kendini kurtaramamıştır. Gerçekten bu konuda muhtelif İslâm sanatı tarihçileri ve bu arada Ugo Monneret De Villard tarafından atılmış olan ilk adım yanlıştır. Şöyleki, bu yazarların hepsi de, Mani sanatı deyince, Mani dininin kurucusu olan Mani'nin büyük bir ihtimalle İranlı olması keyfiyetini hatırlamakta ve hiç tereddüt etmeden bu sanatı İran'a maletmekte, onu İran sanatının bir safhası gibi görmektedir. Şüphesiz böyle bir kanaatin yerleşmesine, eser bırakmış daha başka Mani dini mensuplarının bulunmaması da amil olmaktadır. Eğer bugün elimizde daha başka ırklara mensup, hatta daha ileri giderek söyleyebiliriz, İranlı Mani dini mensuplarına ait eserler mevcut olsaydı, bu eserlerle Manihaist Uygurların eserleri arasındaki farklar görülecek, böylece de bugünkü garabetlere düşülmemiş olunacaktı. Zira bugün meselâ müslüman veya hıristiyan olan bir çok milletler vardır. Gerçekten müslüman veya hıristiyan olan bu milletlerin aynı dine inanmış bulunmanın tabîî bir neticesi olarak :anatlarında bazı müşterek hususiyetler bulmak mümkündür. Ancak hemen ilâve etmek lâzımdır ki bu bazı umumî benzeyişlere rağmen, muayyen bir din mensubu bulunan muhtelif milletlerin sanatları arasında esaslı farklar, ayrılıklar bulunmaktadır. Tarihte,

³³ U. M. De Villard, bu umumî tabirle Nesturî, daha geniş mânada olarak da Süryanî veya Hıristiyan sanatını kasetmiş olmalıdır.

hu:usiyle İslâm tarihinde milliyet meselelerine hemen hiç itibar edilmeyen devirler gördüğümüz halde, muayyen bir dinî veya siyasî birlik içinde yaşayan türlü milletler, ortaya koydukları eserlere kendi millî damgalarını vurmaktan geri kalmamışlardır. Bu bakımdan muayyen bir millete ait bir takım eserlerin incelenmesi bahis konusu olunca yapılacak ilk iş, bu milletin sanat hususiyetlerinin ortaya konması, daha sonra da, şayet varsa, bu sanattaki yabancı tesirlerin araştırılmasıdır. Halbuki görüldüğü üzere, Manihaist Uygur Türklerinin eserlerinin incelenmesinde böyle bir usûle riayet edilmemiş, bu eserleri yaratanlar, tamamiyle unutulmuş, bunlar üzerindeki yabancı tesirlerin ortaya konulması uğrunda, uzun münakaşalar açılarak, hiç yoktan bu eserleri başka bir milletin, en uygunu olarak da dinin kurucusu Mani'nin büyük bir ihtimalle ait bulunduğu İranlıların sanatına maletmek gibi garip bir mesele ortaya çıkarılmıştır. Halbuki bu eserler, Uygur Türkleri tarafından yaratılmıştır; Türk sanatının bir safhasının verimleridirler. Mesele böyle ele alınınca, bir taraftan aynı bölgelerde Buda dini mensubu bulunan Uygur Türklerinin eserleri ile Mani dinine inanmakta olan Uygur Türklerinin eserleri arasındaki benzerliğe hayret edilmeyecek, diğer taraftan da, bu Uygur eserleri ile daha sonraki türlü müslüman-Türk ve müslüman Türk-Moğol sülâleler zamanlarında meydana getirilmiş olan eserlerin niçin bu kadar birbirlerine ve bu Uygur eserlerine benzemekte olduklarını kolaylıkla izah etmek mümkün olacaktır. Kaldığı, bir vesile ile daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Orta Asya'da, hususiyle Altay bölgesinde yaşamakta olan Türklerin kendilerine mahsus, daha sonraki devirlerde aynı istikamette ilerlemeleri müşahede edilen bir sanati geliştirmiş bulduklarına dair bazı neşriyat bulunduğu gibi³⁴, Türkistan'ın hususiyle resim alanında Çin üzerine ne derece tesirleri olduğu da bilinmektedir³⁵. Ancak bir çok meslekdaşı gibi, U. M. De Villard da, bu hususları hiç nazarı itibara almamış, kendi peşin hükmünü haklı göstermek gayesiyle, yazılı kaynakların verdiği bilgiler üzerinde durmayı tercih etmiş, daha sonra da aşağıdaki izahatı vermiştir. Söylediğine göre. Behram Gur (420—23)un avlanması temi, Hermitage müzesinde bulunan Sâsânî devrinin sonlarına ait bir gümüş tabak, daha sonra da XIII. yüzyıla ait fayans kâseler, muhtelif çiniler, üzerine ve British Museum'da bulunan 1486(891)tarihli bir İran minyatüründe resmedilmiştir. Fayans ve minyatür deseninin adı geçen gümüş tabaktan ziyade, aynı konuyu gösteren İslâmdan önceki devre ait bir minyatürden alınmış olması mümkündür. De Villard'ın düşüncesini ortaya koyan sadece bir tahminden ibaret şu cümle, bir tahmin değil de, hakikatin tam bir ifadesi bile olsa, İslâmdan önceki İran sanatı ile daha sonra İran bölgesinde Türkler ve İranlılar tarafından yaratılmış olan sanatın, İran sanatının aralıksız bir şekilde devam eden muhtelif safhalarından biri olduğunu göstermekten uzaktır. Diğer taraftan İran'ı yüzyıllar boyunca idareleri altında tutmuş bulunan muhtelif Türk devletlerinin resim sanatına ait eserlerini, toptan İran sanatının verimleri imiş gibi göstermeyi hedef tutan böyle büyük iddiaların, bu kadar çürük mesnetlere dayanmaması gerektiği aşîkârdır. Durumun bu açıklığına rağmen U. M. De Villard yukarıda işaret ettiğimiz sadece bir tahminden ibaret olan fikrinin, tabîî bir neticesi mahiyetindeki hükmünü ortaya koymakta tereddüt etmemektedir. Ona göre, yukarıda işaret ettiğimiz bir iki örnek, İran resminde Sâsânîler devrinden Ortaçağ sonlarına kadar aralıksız bir ananın mevcut olduğunu göstermektedir. Ugo Monneret De Villard, böylece yeni bir çıkmaza daha girmiş bulunmaktadır. Ancak itiraf etmek lâzımdır ki bunun, kendisi de farkındadır. Haklı olarak ifade ettiği üzere, İran resminde Sâsânîler devrinden Ortaçağ sonlarına kadar kesilmeyen bir ananın mevcudiyetinin kabul edilmesi, Mani resminin, İran res-

³⁴ Bak. Strzygowski, *Türkler ve Orta Asya Sanatı meselesi*, Türkiyat Mecmuası, III, ss. 1-80, İstanbul 1935. D. T. Rice, *Byzantine Art*, pp. 50 vd., London 1954.

³⁵ Bak. W. Eberhard, *Çin Tarihi*, ss. 222 vd., Res. 24, 25, Ankara 1947.

minin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı yolunda ileri sürülen faraziye zayıf-
latmış olacaktır. Bu haklı sezişine rağmen, sayın yazar, parmağını basmış bulunduğu
me.eleyi, bu halile cevapsız bir durumda bırakmakta ve bunun halledilmesi zamanı-
nın henüz gelmemiş olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber onun yukarıdaki
ifadesi ile, zımnen de olsa, Uygur sanatını, Sâsânî sanatından ayrı bir sanat olarak
kabul etmesi, doğru bir görüş olarak onun lehine kaydedilebilir.

Bundan sonra U. M. De Villard, VIII. ve IX. yüzyıllarda Türkistan Manihaist-
leri ile Mezopotamya Manihaistleri arasındaki münasebetler üzerinde durmakta, bu
ilgilerin sanatte de tesirlerinin görüleceğini ifade etmekte, buna Mani dini mensup-
larının Batı Asya ve Afrika'daki muhtelif toplumlarla temas halinde oldukları
ilâvesinde bulunmaktadır. Söylediğine göre, Turfan'da bulunan bazı eşyalar üzerinde
Kopt tesiri izlerinin bile bulunması, bu hususta bir örnek olarak gösterilebilir. Onun,
bu araştırmanın umumî neticesi mahiyetindeki sözleri ise, aynen şöyledir :

“Böylece, Mani sanatı, uzak Asya steplerine has, ayrı, tecrid edilmiş bir sanat
değildi. Fakat daha çok Ortaçağların ilk yüzyıllarına hususiyet veren artistik değiş-
melerin güç ve karışık tekâmülünde izlenmesi zor bir takım yollarla meydana gel-
mişti. Bundan başka ilk defa Mani sanatında görülmüş olan muayyen vasıflar,
daha sonraki yüzyılların diğer sanatlarında ve Uygurların hâkim bulunduğu bu böl-
geden uzak memleketlerde tekrar görünmektedirler. Meselâ bir yazmanın ünvanının,
ilk defa olarak, parlak renkler ile, ekseriya altın ile ve uçuşan kordelâların, büyük
narlar ile dalların ve her çeşit çiçeklerin teşkil ettiği daima zengin bir kenar çizgisi içine
alınmış olarak, metinde kullanılanlardan çok daha büyük harflerle yazılmış bulun-
ması gibi. Diğer taraftan nebatî örnekler, yazı için fcn vazifesi görür, çiçekler ne
harflerle karışmış, ne de onların içine girmiştir. Böylece bu prensip, esas itibarıyla,
Gazneli Mahmud devrine ait Horasan'ın kûfî yazılarının bazılarında, Khargird
camisinde, yahut Sangbast Türbesinde görünenlerle aynıdır. Aynı dekoratif anlayış
daha mahdut bir şekilde de olsa, VIII. yahut IX. yüzyılın Kopt yazmalarında da
görülür. Bu, Cermen tesiri altında harfleri hayvan şekline sokmaya veya onları
birleştirerek dallarla harfleri ince bir şekilde işleme mütemayil olan batı minya-
tür üslûbu ile doğrudan doğruya tezat halindedir.

Mani yazmalarında nebatî tezyinat, ünvanın gerisi boyunca uzanır. Sayfanın
bütün kenarını kaplar. Bu usûl, Avrupa ve Batı Asya'da hâkim Helenistik dekorasyon
ananelerine tamamiyle yabancıdır. Bununla beraber bu, Mani kitap sanatından
XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başında Meşhedli Sultan Ali tarafından yapılmış
olan yazmalarda en yüksek derecesine ulaşacak bir şekilde İran sanatına nakle-
dilmiş bulunuyordu. Çiçeklerle süslü dallar, 1295—1300 (695—700) yıllarına ait şa-
hane bir şekilde minyatürleşmiş bir nüshasına sahip olduğumuz Menafi' al-Haya-
van'ın meşhur kinaî izahlarında hayvan hikâyeleri için bir kaide olarak alınmışa
benzemektedir.

Böylece Türkistan'da hâkim karışık ırk ve iman kozmopolitliğinin bir aksi olan
Mani sanatına birbirine benzemiyen unsurlar girmiş bulunuyordu. Kısaca söylemek
lâzım gelirse, nadir kalıntularından hükmedilebildiğine göre, Mani sanatının, daha
sonraki İran sanatı için hatırı sayılır bir önemi olan motif, teknik ve fikirleri nakletme
ve şekillendirme bakımından, bir değiştirme vasıtası olarak hususi bir rolü olmuş
görünmektedir,³⁶

³⁶ Bak. U. M. D. Villard, *Aynı es.*, aynı cilt, pp. 1827 vd.

4 — İslâm resminin Çin sanatı ile ilgileri meselesi :

İslâm resmi üzerinde Çin sanatı tesirlerinin mahiyet ve hududu, tayin edilmesi güç konulardan biridir. Bu hal, bu konuda birbir'ne zıd bir takım fikirlerin ortaya atılmasına sebep olmuş, fakat bildiğimize göre, şimdiye kadar bu hususta maalesef ciddi bir araştırma yapılmış değildir. Bu sebeple bu konuda bilgi verirken de geniş miyasta Prof. Arnold'un adı bir çok defalar geçmiş olan kitabına istinat edeceğiz. Gerçekten Çin ile müslümanlar arasında ticarî münasebetlerin, erken devirlerden itibaren başlamış olduğu bilinmektedir. Prof. Arnold, bu konu hakkındaki mütalâalarına başlarken, buna ve daha sonraki ticarî münasebetlere temas etmekte ve mutad üslûbu ile, Çin'den satın alınmış olan Çin sanatına ait eşyaların, müslümanlar tarafından taklid edilmiş olmalarının şüphesiz bulunduğunu ifade etmekte, Prof. Sarre'nin Samarra'daki keşiflerinde Çin çömlekleri yanında bunların mahalli taklidlerini de bulmuş olmasını bu iddiasının delili olarak göstermektedir³⁷. Diğer taraftan Prof. Arnold'un ifadesine göre, müslümanların Çin resimleri ile ne zaman temasa gelmiş oldukları hususu bilinmemekte, Samanî prensi Nasr b. Ahmed için Çin sanatkârlarının takriben 920 yılında Rûdâğî'nin şiirlerini resimlendirmiş oldukları hakkındaki kayıd, doğu sanatı tarihinde tecrid edilmiş bir vakıa olarak kalmaktadır. Bu resimlerin, daha sonraki müslüman resim sanatının gelişmesinde tesirleri olup olmadığını ileri sürmek, mümkün değildir. Zira bugün elimizde ne bu zamandan, ne de onu takip eden üç yüz yıllık devirden kalma hiç bir örnek bulunmamaktadır. Bununla beraber Çin resminin Arnold'a göre, müslüman sanatının en büyük müessesileri olan İranlılar üzerinde derin bir intiba bıraktığı anlaşılmaktadır. Zira Arnold, Câmî'nin Yusuf u Züleyha'sındaki³⁸ bir kayda istinad ederek, İran edebiyatında sanatkârane hünere olan hayranlığı ifade ederken Çinlilerininki ile mukayese etmenin umumî bir kaide haline gelmiş bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak onun bundan sonraki sözleri, yukarıdaki ifadesi ile tezat halindedir. Arnold'un ilâve ettiğine göre, "İranlıların Çin resmi hakkında ne gibi bir bilgiye sahip bulduklarını bilmiyoruz"³⁹. Fakat Arnold, bu defa da Şa'alibi (961—1038)'nin Çin sanatkârlarını methetmiş olmasını⁴⁰ bir fırsat telâkki etmekte, ve bunun, adı geçen yazarın Çinlilerin eserlerini ya şahsen gördüğü veya onları gören birisinden bu hususta bilgi aldığı intibamı uyardığını ileri sürmektedir.

Bununla beraber Arnold, bundan sonra gene hakikatı söylemek lüzumunu duymaktadır. Söylediğine göre Çin resminin, Moğol fethinden önceki bu erken devirlerde İranlılar (doğru ifadeyi ile müslümanlar) için ne gibi bir mâna ifade ettiğini bilmiyoruz. Ona göre, bu hususta bizi, bir dereceye kadar meşhur şair Nizamî'nin aydınlatması mümkündür. Gerçi Nizamî, *İskendername* adlı meşhur eserinde, Rumî ve Çinî ressam arasındaki hüner rekabetinden bahsetmiş, fakat bu rakip çığırların hakiki hususiyetleri hakkında fazla bilgi vermemiştir⁴¹. Bununla beraber Arnold'un bir notu, bizi oldukça aydınlatmaktadır⁴². Yazar, bu notunda Rum ve Çin kelimelerinin mânaları üzerinde durmakta, Çin kelimesinin yalnız Çin ülkesini göstermek üzere değil, fakat aynı zamanda Çin Türkistanı adı ile bilinen yer için kullanılmış olduğunu ifade etmektedir. Bu izah tarzında büyük bir hakikat payının bulunmakta olduğu

³⁷ Bak. Arnold, *Ayn. es.*, p. 65.

³⁸ Ed. Rosenzweig, p. 102, Wien 1824.

³⁹ Bak. Arnold, *Ayn. es.*, p.66.

⁴⁰ Onun Çinli bir ressamın, bir insanı nefes alırken, gülerken ve gülmenin muhtelif derecelerinde gösterebileceği hakkındaki sözleri için bak. Arnold, *ayn. es.*, p. 66, not 3.

⁴¹ Nizamî'nin sözlerinin İngilizce tercümesi için bk. Arnold, *ayn. es.*, p. 67 vd.

⁴² Bak. Arnold, *ayn. es.*, p. 66, not 4.

aşikârdır. Zira daha sonra da görüleceği üzere, müslüman resim sanatının, Çin Türkistan'ında gelişmiş olan Uygur sanatı ile sıkı ilgileri olduğu bilinmektedir. Hususiyle Moğol istilâsından sonra İslâm resmi yeni bir istikamet almış, bu devirde, Turfan resimlerinin Orta Asyalı unsurları ile Selçukluların geliştirmiş bulunduğu sanat ananesi birleştirilmiştir. Bu bağ da, şüphesiz İranda ilk Moğol hükümdarlarının saraylarında çalıştırmış oldukları Uygur kâtipler vasıtası ile kurulmuştur⁴³. Arnold'un bu konudaki fikirleri ise, Kühnel'in yukarıdaki haklı sözlerinin aksine olarak oldukça müphemdir. Ona göre XIII. yüzyılda Moğol istilâsı ile, müslüman ülkelerine Çin tesirlerinin de girmiş olduğu daha açık bir şekilde belli olmaktadır. Fatih Moğollar, Batı Çinli olan sanatkârları da beraberlerinde getirmişlerdir. Ancak anlaşılacağı üzere, onun ifadesinden bu batı Çinli sanatkârların, hakikaten Çinli mi, yoksa Çin'in batısında bulunan Çin Türkistan'ının Uygurlarından mı oldukları hususu belli değildir. Yazar, bundan sonra mutad usulü gereğince Moğollarla birlikte, İran ve Çin'in bir idare altında birleştiren bir imparatorluğun kurulmuş olduğunu, bu sırada ulaştırmanın, her iki memleketin tarihinde o zamana kadar bilinmeyen bir şekilde kolaylaşmış bulunduğunu ifade etmekte, bu halin, sanat alanında da tesirsiz kalamıyacağını söylemektedir. İfade ettiğine göre, İran ayrı bir siyasi statüye sahip olduğu zaman bile, Çin ile olan ilgi, diplomatik münasebetler yolu ile muhafaza edilmişti. Timur (1369—1404), Çin imparatoruna üç defa sefaret heyeti göndermiş, onun oğlu Şah Ruh (1404—1447) ise, Çin sarayı ile daha sıkı münasebetler tesis etmiş, 1413 ve 1419 yılları arasında üç defa olmak üzere, sarayında Çin elçilerini kabul etmişti. Arnold'un ilâve ettiğine göre, bu münasebetlerin İran resmi tarihi bakımından önemi, Herat'dan Çin imparatoruna gönderilmiş olan elçiler arasında Gıyaseddin adında bir ressamın bulunması idi. Şah Ruh ona seyahatinde tesadüf edeceği ilgi çekici her şeyi kaydetmek talimatını vermişti.

Anlaşılmaktadır ki mantukî olarak doğru gibi görünen şu sözlerde birbiri arkasından yanlış bir zihniyetin mahsulü bulunan bir takım bilgiler sıralanmıştır. Bir defa İslâm resim sanatının en büyük mümessillerinin İranlılar olduğu fikri doğru değildir. E. asen Arnold'un daha sonraki sözleri de, o, bu malûmatı daha başka bir maksat için kullanmış bulunmasına rağmen bizi teyid etmektedir. Zira gerek Moğol idaresinin ve gerekse Timur ve oğulları tarafından kurulmuş olan idarelerin, diğer bir çok ülkelerle birlikte İran'ı da sadece idare etmiş olmaktan ve idarelerinde bulunan bir milletle olması tabii bulunan münasebetlerden başka İran ve İranlılıkla bir ilgileri yoktur. Bu arada idareciler tarafından Fars diline verilmiş olan önem de, onların İranlı veya İranlılaşmış bulduklarını gösteren bir delil olarak ileri sürülemez. Zira gerek aynı şekilde İranlılaşmış oldukları iddia edilen Selçuklular zamanında, gerekse Timuroğulları devrinde en azından Farsça yazılmış olan eserler kadar da Türkçe kitap yazılmış bulunduğu, hatta zamanındaki Türklük-İranlılık mücadelesinde İranlılık hareketinin önderliğini yaptığı anlaşılın Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Türkçe yazılmış eserlerin fazlalığından şikâyet etmekte olduğu bilinmektedir⁴⁴. Bu bakımdan Arnold'un yukarıdaki sözlerinin hakikatle bir ilgisinin olamayacağı hususu gayet açıktır.

Prof. Arnold'un bundan sonraki sözlerine göre, Çin resmine karşı olan canlı alâka, İran edebiyatında devam etmiş, bu, onun İran resmi demeyi münasip gördüğü İslâm resmi ve müphem bir şekilde Hint resmi adını verdiği Baburlu resim sanatı üzerinde devamlı izler bırakmıştır. Kendisi, bu hususta iki örnek vermektedir. İlkin XV. yüzyıl

⁴³ Bak. E. Kühnel, *History of Miniature Painting and Drawing, A Survey of Persian Art*, III, 1833, London-New York 1939.

⁴⁴ Bak. Doç. Dr. Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları*, I., Belleten, sayı 68, s. 599, Ankara 1954.

coğrafyacılarından İbn al-Wardî'nin bir eserine müracaat etmekte⁴⁵, ondan naklen Çinlilerin, sanatlar arasında porselen, çömlekçilik ve resimde çok ileri gitmiş bulduklarını belirtmektedir. Daha sonra da, Kelile ve Dimne'nin aynı asrın sonlarına ait bir Farsca tercümesinde bir ressamın hüneri hakkında söylenmiş olan sözler, *Anwar-ı Suhayli* adlı eserden aynen nakledilmiştir⁴⁶. Bu ifade şöyledir: "onun fırçası, yüzleri çizdiği zaman, Çin ressamlarının ruhları hayretten şaşırmuşlardı ve onun renk dehası, Khaşa (yani Çin) ressamlarının kalplerini şaşkınlığa garketmişti."

Bundan sonra Arnold, konunun asıl can alıcı noktasına gelmektedir. İfadesine göre, Çin ressamları hakkında bu ve buna benzer pasajlar zikredilirken, bu kelimenin biraz elâstiki bir şekilde kullanılması, buna Türkistan'ın doğu ülkelerini ve Çin'i hudutlandıran komşu memleketi de dahil etmeyi mümkün kılmaktadır. Sir Aurel Stein'in Taklamakan çölünde, Prof. von Le Coq'un Turfan'da ve diğer kâşiflerin bu bölgelerdeki keşifleri, Çin imparatorluğu ile İslâm emirliklerinin doğu hudutları arasında uzanan bu bölgelerde bir çok yüzyıllık uzun bir devir boyunca geliştirilmiş bulunan resimli bir sanatın varlığını ifşa etmiştir. Bu sanatta Budistler, Hıristiyanlar ve Manihaistler birlikte çalışmışlar, bu ressamların gerek doğudan (Çin'den) ve gerekse, doğu kiliseleri yolu ile taşınmış olan hellenistik sanat gelenekleri ile yakınlıkları gösterildiği üzere, batıdan ve hatta Hindistan'dan gelen tesirlere olan alıcılığı, Ortaçağlarda Orta Asya'da meydana gelen artistik teamüllerin hareketli değişmelerini ortaya koymaktadır.

Arnold, söylemeyi bir türlü aklına getirmedeği veya belki de getirmek istemediği bir hakikatı bütün açıklığı ile ortaya koymakta olan sözlerine aşağıdaki şekilde devam etmektedir :

İster doğrudan doğruya bir şekilde Çin'den, ister İran hududuna daha yakın bir memlekettensün, İran ressamları, daha sonra da Hintliler, resimli sanatlarının daimi karakteristiği olan muayyen teamülleri böylece benimsemişlerdir. Bunlar arasında Çin'e ve Orta Asya'ya ait Buda statülerinden aldıkları ışıklı hale, Çin ressamlarının çok düşkün buldukları fantastik ejderhalar, hayali karakterde diğer hayvan ve kuş şekilleri, Çin tesirine ait diğer hiç bir şeyin izlenemediği zaman bile, tanınabilen Çin bulut şekli (Tai) zikredilebilir.

Arnold'un bundan sonraki sözleri ise, İslâm resminin menşeleri hakkındaki umumî mütalâalarından ibaret bulunmaktadır. Ona göre, İslâm resminin başlıca kaynakları, İslâmın ortaya çıkmasından uzun zaman önce gelişmiş olan Hıristiyan, Sâsânî ve Mani sanat çığırıları idi. Çin tesiri, bunlar üzerine daha sonraki bir devirde eklenmiştir. Böylece, denebilirki, İslâm, kendisi, her hangi mümeyyiz bir resim çığırının yükselme ve gelişmesini teşvik etmemiştir. Resimli sanatın, hiç değilse erken devirlerde bu imanın yabancı olduğu anlaşılmaktadır, ve bu konuya ait örnekleri, çoğu hallerde, Araplar tarafından fethedilerek müslüman imparatorluğuna eklenen memleketlerin biri veya diğerinin artistik dehasına bağlamak mümkündür. Aynı zamanda bunlar, daha sonraki devirlerde müslümanların, ticarî veya siyasi şartlar icabı temasa gelmiş buldukları milletlerin kültürlerinden alınan tesirlerle izah edilebilir.

Belli başlı İslâm Sanatı Tarihi otoritelerine dayanarak, İslâm resim sanatının menşelerine ait türlü görüşleri arzetmiş bulunuyoruz. Umumiyetle bu araştırmacılar, İslâm resim sanatı üzerinde Türk sanatı tesirleri olabileceğini düşünmek dahi istemedikleri halde, biz, onların başka maksatlar için verdikleri bilgilerin Türk sanatı ile olan ilgilerini de göstermeye çalıştık. Araştırmamızın bundan sonraki kısmında ise ilk İslâm minyatürleri hakkında bilgi vereceğiz.

⁴⁵ Bak. *Kharidat al-'aja'ib*, p. 168, Cairo 1904. Biz bu eseri, maalesef göremedik.

⁴⁶ Bk. Ed. J.W. J. Ouseley, p.185 (II, 18-19). (Hertford 1851). Bu hususta verilen malûmat için bak. Arnold, *ayn. es.*, p. 69.

Selçuklu devri vesikaları :

AHİ AHMET NAHCİVANİ VAKFIYESİ

M. ZEKİ ORAL

Müzeler Umum Müdürlüğü Arşiv Şefi

Bu vakfiyeyi 1932 yılında Tokat'ın Erbaa ilçesi Fidi köyündeki mütevelliler elinde görmüş ve kopya etmişim. Oradan Tokat Müzesine getirilmiş ve 245 numaraya kayıtlanmış idi. Müzeler Umum Müdürlüğünün 30/5/940 tarih ve 4017/979 sayılı yazıları ile Tokat'tan istenmiş olan bu vakfiye 8/7/940 tarihinde Etnografya Müzesine verilmiş, müzenin 11842/245 numarasına kayıtlanmış olduğunu bilâhare öğrenmiş bulunuyorum. Şimdi orada muhafaza edilmektedir. Vakfiyenin kağıdı zamanla sarımtırak esmer bir renk almıştır. 0,94x0,19 m. ebadındadır. Selçuk Neshi ve siyah mürekkeple yazılmış 46 satırdır. Baş tarafındaki tevkîğ yazısı tamamen, birinci satır kısmen siliktir. Vakfiyenin sol kenarı boydanboya yıpranmış ise de, yazılar silinmemiştir.

Fırsat buldukça vakfiyenin metnini tesbit etmeğe, köydeki müteveli evlâtları ile muhabere etmek, 1953 yılı Ağustos ayında mahalline gitmek suretiyle, vakfiyede geçen köy ve yer adlarını ve diğer bilgileri derlemeğe çalıştım. Burada vakfiyenin mümkün olduğu kadar doğru olarak metnini ve bir de tercümesini vermekle beraber vakfedilen köy hudutları ve coğrafî isimlerle vâkıfa ve vakıflarına ait diğer araştırmaları yazacağız.

Vakfiyeden anlaşıldığına göre Doğan Şah oğlu Şems üd-din Ahi Ahmed, Niksar'a bağlı Fidi köyünün yarısını Fidi köyündeki zaviyesine, diğer yarısını da Niksar'da yaptırdığı zaviyeye vakfetmiş, köy hasılatının üçe taksim edilmesini, üçte ikisinin yukarıda yazılı iki zaviyeye, geri kalan üçte birisinin de Mütevelliyeye bırakılmasını şart koymuştur. Mütevelliliği sağlığında kendisi almış, öldükten sonra evlâtlarına kalmasını vasiyet eylemiştir.

Vakfiye Selçuk devrindeki görüş ve kanaatları ifade etmesi, vâkıf ve şahit olarak muhtelif adamların isimlerini bildirmesi, mezzii de olsa kaza ve köy adlarını ihtiva etmesi gibi türlü bakımlardan önemlidir (Res. 1).

Vakfiyenin metni :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

- 1 — هذا الكتاب ذكر الوقف وحبس وتصديق به ملك المال الحلال (؟)
- 2 — سلطان العارفين ملاذ المحققين جامع المحاسن
- 3 — والحامد بانى الخيرات صاحب الفتوة والمروة شمس الدين
- 4 — اخى احمد بن طغنشاه المعروف بالنجحوان ادام الله اقباله

- 5 — وايد جلاله اتبغاءً لمرضات الله تعالى وطلباً لثوابه
- 6 — وهرباً من اليم عذابه وويل عقابه وتمسكاً بما نص في
- 7 — محكم كتابه ومفهوم خطابه من له ضعيف للتواب في الماب
- 8 — ووعده الاجر الكريم اذ قال عزاسمه [ان المصدقين
- 9 — والمصدقات واقترضوا الله قرضاً حسناً يضاعف
- 10 — لهم ولهم اجر كريم(*)] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 11 — اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا عن ثلث صدقةٍ جاريةٍ .
- 12 — وعلم ينتفع به وولد صالح يدعوا له بالخير فوقف عن نيته خالصة
- 13 — ورغبته المبرات صادقه وتصدق جميع القرية
- 14 — المدعوته فيدى من اعمال مدينه نكيسار حيت عن البوار
- 15 — والانكسار حدودها ينتهى الى فناربه دوسارى
- 16 — والى دكمه طاش والى بئر ميدان والى قرجه قيا والى
- 17 — قوشاقلى طاش والى چات قرا والى حاجپازار كبير
- 18 — والى حاجپازار صغير والى قرية پيسارى بعامه حدودها
- 19 — وحقوقها ونوابعها ولواحقها داخلاً وخارجاً من القليل
- 20 — والكثير نصفها على المصالح الزاوية المنسوبة اليه المبنية
- 21 — فى قرية فيدى الموقوفة المذكوره و نصفها على الزاويه
- 22 — المنسوبة اليه المبنية فى محفوظه نكيسار وجعل على
- 23 — الموقوفة المذكوره اثلاثاً ثلاثاً للزاوية المبنية فى قرية فيدى
- 24 — وثلثاً للزاوية المبنية فى محفوظه نكيسار وثلثاً للمتولى
- 25 — وجعل التولية لنفسه مادام فى قيد الحياوة ثم لاولاده
- 26 — واولاد اولاده بطناً بعد بطنٍ ونسلاً بعد نسلٍ
- 27 — فاذا انقرضوا العياذ بالله يكون التولية لم يكون حاكماً
- 28 — فى مدينه نكيسار وقفاً صحيحاً شرعياً حسباً صريحاً
- 29 — مرعياً مؤبداً مخلداً بحيث لايباع ولايوهب ولا يرهن
- 30 — ولا يوجر اكثر من ثلث سنين ولا يستبدل ولا يتلف
- 31 — ولا يملك بوجه من الوجوه ومسبباً من الاسباب ولا يورث
- 32 — الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين
- 33 — لايجل لاحدٍ ية من بالله واليوم الاخر من سلطان

(*) Hadit suresi, Âyet 18.

- 34- وقاضی و حاکم و والی آو فقیه او متولی ان سعی
 35- فی ابطال هذه الوقیة و تبدیلیها و یقصد فی نسخها
 36- و تحویلها بتأویل فاسد و اباطیل مزخرفه و مموه
 37- فن یفعل ذلك او صمم العرف علیه فالله حسبه و مخازیه
 38- و علی سوء صنعه محاربه « یوم لا ینفع مال ولا بنون
 39- الا من اتى الله بقلب سلیم (*) » و یوم یوجد الظالم
 40- بالقلیل و الكثير فن بدله بعدما سمعه فانما اثمه
 41- علی الذین یدلونہ ان الله سمیع علیم (**) و علیه لعنة الله
 42- و ملائکة و الناس اجمعین و قد حکم و قضی
 43- بصحة الوقیة حاکم و حکام المسلمین نافذ الحکم
 44- منوال شرعی و اشهد علی حکمه من حضر مجلس حکمه
 45- من العدول و الثقات و جرى ذلك فی اواسط شوال
 46- سنه تسعین و ستایه

یشهد ثبوتاً
 احمد بن علی و حرر الخطی
 شہد علی ثبوتہ
 حسین بن ہمام
 یشہد بہ
 محمد بن احمد
 المحتسب
 و کتب بخطہ

شہد بما فیہ
 محمد بن محمود الحافظ
 شہد علی ثبوتہ
 احمد بن یوسف
 شہد بما فیہ
 یشہد بما فیہ
 ابو الفضل بن عمر القزوی
 شہد علی ثبوتہ
 محمد بن عیسی بن احمد
 یشہد بما فیہ
 یوسف بن حسین
 کتبه بخطه

شہد بذلك
 شیخ حسن بن علی
 السیواس

(*) Şuara suresi, âyet 89-90.
 (**) Bakara suresi, âyet 181.

Vakfiyenin mealen tercümesi :

Âriflerin sultanı, muhakkıkların sığınağı, iyilikler ve iyi huylar, mürüvvet ve fütüvvet sahibi, hayırlı işler yapan ve Nahcivanî* diye anılan Doğanşah oğlu Şems üd-din Ahi Ahmet —Allah ikbalini ve celâlini sürekli kılsın— Hakkın rızasına uyup sevabını istiyerek ve korkunç azabından ve itabından korkarak ve muhkem olan Kuran-ı Kerimin emirlerine gönül bağhyarak gelecek kaza ve belâya karşı zayıf olduğu ve hakkın ecir vaatlerine güvendiği için helâl olan mal ve mülkünü sadaka ve hapsedti. Bu kitap yani vakfiye o vakıflar hakkındadır. Adı yüce olan Ulu Tanrı buyurdu ki “erkekten ve kadından sadaka ve Allah için karzı hasen olarak ödünç para verenlere Allah onu kat kat eder ve ayrıca onlara güzel mükâfat vardır”¹. Selâm ve dua üzerine olsun, Allahın resulü şöyle buyurmuştur. İnsan ölünce işleri durur, amel defteri kapanır. Fakat şu üç işin sevabı kesilmez. Bunlar sadaka-i cariyeye yani vakıflar, istifade edilen ilimler yani yazılan veya vakfedilen kitaplar ile kendisini hayırla anmaya vesile olan sâlih evlâttır. Bu itibarla adı geçen zat iyi niyet ve hayra râğbet ederek Niksar—Allah Kazasından esirgesin—şehrine bağlı Fidi köyünün tamamını vakıf ve sadaka etti. O köyün hudutları Bisari köyünden başlar. Haç Pazar-ı sagir, Haç pazar-ı kebir, Çat kara, Kuşaklı taş, Karacakaya, Meydan kuyusu, Dikme taş, Dosari kalası ile Fenariyede nihayet bulur. O köy sınırları, hakları, ekleri ve bölükleri içten dıştan, azdan çoktan nesi varsa vakfedilmiş ve tamamının yarısı adı geçen Fidi köyünde, diğer yarısı da Niksar’da bulunan zaviyelere verilmiştir. Vakfedilen Fidi köyünün hasılatını vâkıf üçe ayırmıştır. Üçte biri Fidi köyünde, diğer üçte biri Niksar’daki zaviyeye, geri kalan üçte biri de Mütevelliyeye verilecektir. Hayatta kaldığı müddetçe kendisi, kendisi öldükten sonra nesilleri devam ettikçe evlâtları bu vakfin mütevellileri olacaklardır: Allah göstermesin evlâdından kimse kalmazsa tevliyet Niksar kadısına verilecektir. Köy bu esaslar dahilinde doğru, din esaslarına uygun, açık, devamlı, ebedî olarak vakfedilmiştir. Hiç bir sebep ve bahane ile satılamaz. Bağışlanamaz. Rehin edilemez. Üç seneden fazla icara verilemez. Mülk olamaz. Değiştirilemez. Telef edilemez. Dünya, varislerin hayırlısı olan Allaha kalıncaya kadar kimseye miras kalamaz.

Müteveli, Fakih, vâli, hâkim, kadı ve sultandan Allaha ve Ahret gününe iman eden bir kimse bu hükmü bozamaz. Her kim bu vakfiyenin iptaline ve değiştirilmesine çalışır ve yanlış fikir, kötü tevil ve sahtekârlıkla tahviline veya ortadan kaldırılmasına kasteder, geleneği bozarsa az ve çok ne varsa zâlimlerin de geldiği günde “mal ve evlâdın faydası olmıyan, ancak kalbi selim ile gelenin istifade ettiği günde”² Allah ona fena niyet ve hareketinin cezasını verir. Allah onu rezil etmeye kâfidir. “Vasiyeti işittikten sonra tebdil eden günahkâr olur. Bunun günahı tebdil edenedir. Allah işitici ve bilicidir”³. Allahın ve meleklerin, bütün insanların lâneti onu bozanların üzerine olsun.

Müslüman hâkimlerinden hükmü geçen bir zat vakfiyenin sıhhatine şer’i esas-

* Nahçıvan, Mâvera-yı Kafkas eyâletinde ve Erivan’ın 137 kilometre doğu güneyinde kaza merkezi bir kasabadır. Çoğu Tatar, az bir kısmı Ermeni olmak üzere 5390 nüfusu vardır.

Debbağ haneleri, çanak çömlek, tuğla imalâthaneleri kaya tuzu, değirman taşı ve İranla ticaret muamelesi itibariyle önemlidir. Çok eski bir rivayete göre Nuh zamanından kalma bir şehirdir. Kamus ul-‘alâm, cilt 6, s. 21. Orta zamanda Nahçıvan’dan Anadolu’ya gelmiş başka zatlar da vardır. Anıt dergisi, sayı 10 s. 21. Amasya Tarihi, C. 2. s. 490

¹ Tercümeli Kur’anı Kerim, s. 509.

² Tercümeli Kur’anı Kerim s. 341.

³ Tercümeli Kur’anı Kerim s. 24.

lara göre hükmetti. Ve o mecliste bulunan sözüne inanılır kimseler de hükme şahadet ettiler. Bu vakfiye 690 yılı şevval ayının ortasında⁴ yazıldı.

Vakfiyenin sonunda onun doğruluğuna şahitlik eden Alioğlu Ahmed, İmam oğlu Hüseyin, muhtesip Ahmet oğlu Mehmet, Hafız Mahmut oğlu Murat, Yusuf oğlu Ahmet, Ahmet oğlu İsa oğlu Mehmet, Kazvinli Ömer oğlu Ebul-fazıl, İsmail oğlu Ali, Hüseyin oğlu Yusuf, Sivaslı Ali oğlu Şeyh Hasan'ın adları yazılıdır. Bu şahitler arasında Kazvinli Ömer oğlu Ebul-Fazıl'ın Anıt Dergisinin I. ci sayısında mezar taşı dolayısıyla hal tercümesi yazılan ve Oktay Kaan'ın Alâüd-din Keykubat'a elçi olarak gönderdiği Şems üd-din Ömer Kazvinî'nin oğlu olması ihtimali vardır.

Şimdi vakfiyede adı geçen Fidi köyü ile onun sınırlarını gösteren köy ve yer adlarına gelelim. Bunlar Mütevelli evlâtlarından emekli öğretmen Naim Erbağı ile Fidi köyünden Mustafa Aslan'ın mektuplarına ve köyde hoca Azimet Yılmaz, köy imamı ve Nahcivanî'nin erkek evlâdından Ali Ardıç ve Muhtar Hakkı Demir'in ifadelerine göre yazılmıştır. Ayrıca istatistik Umum Müdürlüğü tarafından neşredilmiş, köyler nüfusu 1935 adlı kitapla da karşılaştırılmıştır.

Fidi köyü :

Bugün Erbaa'nın Bidevi nahiyesine bağlı ve 771 nüfusludur. Köyün Yeşilirmak vâdisine Şimali Anadolu dağlarına doğru şâhâne bir manzarası vardır. Eski Amasya-Niksar yolu da buradan geçerci ki, zaviyenin bu köye yapılmasındaki başlıca sebep bu olsa gerektir. Köyde Nahcivanî evlâtlarına ait bir zaviye türbe ve mezarlar varsa da bina itibarıyla kayda değer mimarî hususiyetleri yoktur. Vakfiyede adı geçen Fidi Zaviyesi binasından da eser kalmamıştır. Köyde yazmağa değer Ömer Paşa Camii vardır. Duvarları, minaresi kârgir, tavan kısmı ile son cemaat yeri ahşap bir eserdir. Namaz salonu 11.40×13.80 boyundadır. Dört cihete açılmış altta on büyük ve dört köşe, üstte müteaddit küçük tepe pençeresinden ışık alır (Res. 2). Camiinin ve yanındaki mahalle mektebinin duvarları bir sıra yontulmuş taş, bir sıra tuğla ile yapılmıştır. Tavanında kalemkârî tezyinat vardır. Caminin içine asılmış bir levhada (vesika 2.) deki yazılar vardır. Mihrap yanlarına konmuş iki bakır şamdanın kaide kısımlarına da şu vakfiye yazılmıştır (Vesika 3). Türkçesi "bu şamdan Fidi köyündeki Camii Şerife Ömer Paşa—iki cihanda muradı hasıl olsun— tarafından 1100 yılında vakfolundu" demektir.

Vesika : 3

قد وقف هذا الشمعدان عمر پاشا

يسر الله في الدارين ما يشاء

لجامعه الشريف في قرية فدى

سنه مائه و الف

Fidi köyü camiindeki şamdanların
kitabeleri

Vesika : 2

مسجد شريف عمر پاشا

١٠٨٦

Fidi köyü camiindeki tarih levhası

2— Fenariye :

Bugün bir mevki adı olarak yaşamakta olup, Fidi'nin 4 Klm. doğusundadır.

⁴ Evasıt ayın 15 i olarak kabul edildiğine göre vakfiyenin milâdî tarihi 19 Aralık 1291 olur.

Halkın rivayetine göre o civardaki değirmenlerin korunması için bir de kale yapılmıştır. Köydeki Ömer Paşa Camii yapılırken inşaatında kullanılmak üzere bir çok gayri islâmî taşlar ile bir de üstüvani kitabe oradan getirilmiştir. Bu itibarla Fenariye ve kalesi bir ören yeridir. Tarihini Roma devrine kadar çıkarmak mümkündür.

3— *Dosarı köyü :*

Bu eski isim köyde Tosarı şeklinde söylenmektedir. Bugün Fidi köyünün Koca Pelit dibi denilen mevki ile etrafındaki arazileri ihtiva eder. İçinde köy harabesi vardır. Fidi'nin 4 Km. güneyindedir.

4— *Dikmetaş :*

Fidi, Karaağaç, Tosarı arasında ve Gölpara denilen mevkiin Karaağaç köyü tarafındaki sırt üzerinde bulunan sınır taşına dikme taş derler. Fidinin doğu güneyinde ve altı Km. uzağındadır.

5— *Bi'r-i meydan—meydan kuyusu :*

Bugün soğuk pınar başı denilen yerdir. Fidinin 6 Km. batı-güneyindedir.

6— *Karaçakaya :*

Değirmenli köyünün başında bir mevki adıdır. Fidi'nin 6 Km. güneyine düşer.

7— *Kuşaklı taş :*

Fidi'nin doğusunda ve 4 Km. uzağında bir mevki olup, bugün Aktaş derler.

8— *Çalkara :*

Erbaa'nın Bidevi nahiyesine bağlı 378 nüfuslu bir köydür. Bugün Çalkara denilmektedir. Fidi'ye 5 Km.dir.

9— *Haçpazar-ı Kebir :*

Çalkara köyü yanında bir harabedir. Mezarlıkları mevcuttur. Bu da Fidi'nin 5 Km. kuzeyinde düşer.

10— *Haçpazar-ı Sagir :*

Erbaa'nın Bidevi nahiyesine bağlı 421 nüfuslu bir köydür. Bugün Hacı pazar-ı Sagir derler. Fidi köyünün tam şimalinde ve 2 Km. uzağındadır.

11— *Pisari köyü :*

Öğretmen mütekaidi Naim Erbağı Pisari için Erbaa'nın bugünkü Değirmenli köyüdür diyor. Mustafa Aslan ise Pisari köyünün yerinde şimdi Hacı Yüzbaşılardan tarlaları olduğunu yazıyor. Köyde yapılan incelemelerden orasının Değirmenli köyü veya civarında bir mevki olması lâzım geldiği anlaşılıyor. Bu araştırmalar gösteriyor ki, Fidi köyünün 2-6 Km. etrafında bulunan bu köy ve mevki vakfiyeye yazılırken hudut gösterilmişlerdir. Kayda şayandır ki ekserisi —bazı farklarla— isimlerini muhafaza etmişlerdir.

Niksar zaviyesi :

Vakfiyede Niksar merkezinde de bir zaviye bulunduğu yazılıdır. Niksar'daki tarihî eserler arasında bu zaviyenin de bulunması ihtimali düşünülerek araştırmalar yaptık.

Niksar'ın Tekke bağı tarafında Karanlık tekke denilen bir eser vardır. Bu tekke bir türbe ile bir mescidi ihtiva etmektedir. Türbe bir tonozla kapatılmış, bir odadan ibarettir. Üstü ve duvarları yıkılmış, yalnız temel kısmı kalmıştır. İşte bu binaların yanında bir çukura yuvarlanmış kemer üstü taşında iki satırlık bir kitabe vardır⁵.

⁵ Kitabeyi beraber gördüğümüz Niksar Maarif Memuru Vekili Öğretmen Ramiz Beyden kitabenin emin bir yere kaldırılmasını rica ettim.

Kitabenin 1 ci satırı mürekkeple yazıldığı şekilde kalmış silinmiştir. 2 ci satırında şu yazılar vardır (vesika 4). Türkçesi: "Ahmet Nahcivanî 704 yılı Zilhicce (Nisan 1305) ayında öldü. Allah rahmet eylesin" anlamında olan bu kitabe vâkıfın ölüm tarihini göstermesi bakımından pek çok önemlidir. Bu tetkiklerle Niksar zaviyesinin yanında bir mescit ve bir de türbe bulunduğu ve bunlara Karanlık tekke denildiği neticesine varılmaktadır. Kitabelerde üstat İsmail Hakkı Uzunçarşılı Karanlık tekke-den bahseylemişse de Ahmet Nahcivanî ile olan alâkası yazılmamıştır⁶. Adı geçen kitapta 23.üncü resim bu binaları göstermektedir.

Vesika : 4

..... — 1
2 — احمد النجوانى رحمة الله تعالى توفى في ذى الحجة لسنة اربعة و سبعائة

Niksarda bulunan Ahmet Nahcivanî kitabesi.

Arşiv vesikalarına göre Nahcivanî vakıfları:

Köyde mütevelliler elinde hükümdarların, müteveli ve diğer istihkak sahiplerinin değişimleri, arada çıkan bazı ihtilâflar üzerine alınmış bir çok beratlar ve fermanlar vardır. İşte özetlerini aldığımız birkaç tanesi :

1— Sivas valisine Taşâbâd=Taşova kadısına yazılan 11 Şaban 1026 H. tarihli beratta Fidi ve Karaağaç⁷ köylerinin tamamen malikânesi evlâdiyet ve meşihatı meşrutiyet üzere gelene ve gidene vakıf şartlarına göre yemek vermek olduğu ve müdahale icap etmezken vaki müdahalenin men'i yazılıdır.

2— Evahiri Zilhicce 1129 H. tarihli beratta ise Taşeli kazasına tabi Fidi nam kariyede medfun Ahi Nahcivanî nam sahibül hayrin evlâdiyet üzere mutasarrıf olduğu Fidi ve Karaağaç adındaki köylerin malikânesi 3 sehmi itibar olunup, bir sehmi evlâdından müteveli oğullarına vakıf ve şart olup, berat ile mutasarrıf olan Ahmet ve Hasan ortada iken Şeyh Mehmet ve Seyyit Ahmet'in bizler Zaviye Şeyhiyiz diye ve vakıf şartları hilâfına müdahale ettikleri hakkındadır.

3— Evahiri Zilhicce 1132 H. tarihli ferman "Ahi Nahcivanî zaviyesine ait bazı tarlaların Yörgüç Paşa vakfına ait zanniyle müdahale edildiğinden men'ine dairdir.

4— Evahiri Şaban 1156 H. tarihli beratta "Niksar'da vâkıf müteveffa Ahi Nahcivanî zaviyesi tevliyetine mutasarrıf Şeyh Osman Karaağaç köyü mahsulü hissesinden fazla almak istemesi dolayısıyla haksızlığının önlenmesi hakkındadır.

5— Sivas valisine ve Taşova kadısına yazılmış evahiri Safer 1161 H. tarihli fermanında ise Müteveli evlâdından en büyüğüne diğerlerinin müdahale ettikleri ve tetkik olunarak menedilmesi yazılıdır.

6— Cemaziülahir 1186 tarihli beratta, Taşelinde vâki Fidi ve Karaağaç köylerinin vakıf tevliyetine bazı kimselerin müdahale ettikleri, tahkik edilerek önlenmesi yazılmıştır.

7— 26 Cemazi ül-âhir 1186 H. tarihli beratta Fidi ve Karaağaç köylerinin vakıf malikânesi Ahi Nahcivanî zaviyesine ait olup, bu vakfın nısıf tevliyeti yevmî yarım akçe ile Seyyit Ali ve Seyyit Osman'da iken eshabı garazdan bazı kimselerin müdahale ettikleri yazılıdır.

⁶ S. 73.

⁷ Bu tarihten evvel vakıf arazi üzerinde Karaağaç köyü kurulduğu anlaşılıyor.

8— 29 Cemazi ül-evvel 1249 H. tarihli berat, bu taraflarda vukua gelmiş bir zelzenenin tarihini tesbit bakımından önemlidir. Zelzelede evlerin yıkılması üzerine bu vakfın mütevellilerinden Mehmet oğulları İbrahim, Fethullah ve Feyzullah'ın yeniden berat istedikleri hakkındadır.

9— 22 Şaban 1250 H. tarihli beratta, bu kimselerin yeniden berat talep etmeleri Erbaa kadısına yazılmıştır.⁸

Arşiv vesikalarında geçen ihtilâf ve müdahaleleri köyde dinlediğimiz şu enteresan vak'a ile tamamlayacağız.

Vaktiyle bu hudutlar içinde Kavacık ve İzan köyleri kurulmuş, zamanla bu iki köy arasında sınır ihtilâfı da yüz göstermiştir. Bu anlaşmazlığın halli için köye kadı getirilmiştir. Kadı hudutları mahallinde tesbit etmeye çalışırken Kavacık köyünün şahitleri göğüslerinin bir tarafına olmuş, diğer, tarafına ham bir meyve koymuşlardır. Bir bez parçasına da karınca yahut başka bir haşeret bağlayarak kavuklarının arasına sokmuşlar, ayakkabılarının içine biraz Kavacık köyü toprağı koyup şahitliğe hazırlanmışlardır. Kadı ihtilâflı arazi üzerinde şahitleri dinlemeye başlayınca bunlar :

Ellerini göğüslerindeki meyvenin birisi üzerine koyarak "işte olmuşu", sonra ham meyvenin üzerine koyarak da "işte olacağı; vebali varsa başımdaki cana, bastığım toprak Kavacık toprağıdır" diye yemin edince kadı arazinin Kavacık köyüne ait olduğuna hükmeylemiştir. Diğer taraf kadının bu hükmüne razı olmamışlar, arada çıkan münakaşa ve kavga arasında kadı ölmüş cemiyet dağılmış anlaşmazlık da böylece sona ermiştir. Kadı oraya de.nolunmuş, halâ kadı mezarı diye anılmaktadır.

Vakfiyede adı geçen şahıslar :

Vakfiye Selçuk devrine aittir. 690 H. yılında ve II. Mes'ud zamanında kaleme alınmıştır. II. Mes'ut 25 Rebi ül-evvel 680 tarihinde⁹ Konya'da hükümdar olmuş bu birinci hükümdarlığı 689 yılına kadar devam etmiştir¹⁰. Selçuk devletinin son ve Moğol mezalimi dolayısıyla acı günlerini yaşamış olan bu hükümdarın adı vakfiyeye yazılmamıştır.

Vakfiyede vâkıf Şems üd-din Ahi Ahmet ile babası Nahcivanlı Doğanşah ve şahit olarak 10 zatın adı geçmektedir.

Ahi Ahmet'in elkabı vakfiyeye uzun uzadıya yazıldığı halde babası adı yalnız Doğanşah olarak geçmiş, vazife ve mesleki yazılmamıştır. Müteveli evlâtları bir gelenek mahiyetinde olarak vâkıfın babasının Eba müslim Horasanî oğlu ve Abbasîlerin Nahcivan valisi maaz معاذ evlâdından olduğunu söylüyorlarsa da başka bilgi ve delillileri yoktur.

Erbaa ve Niksar taraflarında yapılan incelemelerde rastlanan ve vakfiye tarihine yakın yıllarda yaşamış birkaç tane Doğanşah vardır. Fakat vâkıfımızla alâka dereceleri anlaşılamiyor.

Erbaa'nın Fidi'ye yakın köylerinden Eksel köyü sıtma pınarı mevkiinde bulunan

⁸ Erbaa'nın kaza merkezi olması da bu tarihe raslamaktadır. Zira bundan evvelki ferman ve beratlarda hep Taş eli adı geçmekte idi.

⁹ Sultan Veled Divanı, matbu nüsha, s. 224.

¹⁰ Düvel-i İslâmiye, s. 217.

¹¹ Amasya Tarihi, cilt 2, s. 479.

¹² Amasya Tarihi cilt 3, s. 26-27.

bir mezar taşında şu yazılar vardır. (vesika 5) Türkçesi “rahmetli, esirgenmiş, mübarek şehit, Doğanşah —Allah rahmet eylesin— 781 yılı Zilhicce ayının ortasında (öldü)” demektedir.

Vesika : 5

Ayak taşında :

فی اواسط ماه
ذی الحجہ لسنہ
احدی ثمانین
وسبعایہ

Baş taşında :

— 1 مرحوم مغفور سعید
— 2 شهید تغانیشاه
الی رحمة الله تعالی

Erbaa'nın Eksel kûyü Sıtma pınarı mevkiindeki kabir taşı.

Mezar taşındaki tarih 781 olduğuna göre bu Doğanşah'ın daha sonra yaşamış başka bir zat olması kuvvetli ihtimallerdendir.

Amasya tarihinin anlatışına göre 720—747 H. yıllarında Niksar'da beylik yapan Sırac üd-din Doğanşah bey vardır¹¹. Sırac üd-din Doğanşah zaman zaman Niksar'ı elde etmeye çalışan Tatar ümerası ile çarpışmış ve Timurtaş oğlu Şeyh Hasanla elbirliği yaparak 741 de Amasya'yı da elde etmiştir¹³. Bu Doğanşah'ın 747 tarihinde vefat ederek Niksar'a defnolunduğu ve aslen Kemahlı olduğu zikredilmektedir¹³. Bunlardan başka bir de Turhal beyi ve meşhur Hacı Şadgeldi Paşa'nın amcası olan Şerefeddin Doğanşah vardır¹⁴.

Niksarda ve Fidi köyünde iki zaviye açan ve onların masarifine kocaman bir köy vakfedebilen Şems üd-din Ahi Ahmet'in Niksar beyi Sırac üd-din Doğanşah veya Turhal beyi Şerefüddin Doğanşah gibi ümeradan bir zatın evlâdı olması muhtemel görünmekte ise de başka bir vesika bulununcaya kadar kat'î bir şey denilemiyor.

Vâkif Şems üd-din Ahi Ahmet'in mürüvvet ve fütüvvet sahibi bilhassa XIV. asırdaki içtimaî hayatımızda ve memleket idaresinde büyük tesirleri görülen Ahilerden, aynı zamanda hayır sahibi olmakla beraber mutasavvifinden bir zat olduğu elkabından anlaşılmaktadır. Hal tercümesine dair başkaca bir malûmatımız yoktur. İyi bir tesadüf eseri olarak ele geçen ve yukarıda yazılı kitabe ile ölüm tarihi tesbit olunmuştur. Şahitler arasında meşhur Kazvinli Ömer'in oğlu olduğu yukarıda ihtimalle kaydolunan Ebulfazıl'dan başka tarihi bir şahıs tesbit edilememiştir.

¹³ Aynı eser, cilt 3, s. 28-30.

¹⁴ Aynı eser, cilt 3, s. 77.

DİNDE SEMBOLÜN FONKSİYONU NEDİR?

(29 - 31 Temmuz 1954'de Mayans'ta toplanan Alman Din bilginlerinin kongresi)

Prof. Dr. ANNEMARIE SCHİMMELE

1950 senesinde Amsterdam'da kurulmuş olan International Association for the Study of the History of Religions (IASHR)un Alman branşı, bu senenin 29-31 Temmuzunda Mayans şehrinde toplandı. Alman branşının reisi ve aynı zamanda da IASHR'un Genel Müdürlüğünde Almanya'nın mümessili olan Marburglu Prof. Dr. FRIEDRICH HEILER tarafından hazırlanılmış olan bu kongrenin genel konusu, dinî sembollerin mahiyet ve mânası idi. Kongreye yüzden fazla bilgin ve talebe iştirak etti; Almanya'nın Rus bölgesinden gelen meslekdaşlarla temas etmeğe fırsat bulduk.

Mayans Üniversitesinin güzel konferans salonunda verilen konferansların başlangıcını, eski maarif vekili Prof. Dr. W. HELLPACH'ın pek enteresan ve parlak bir konuşması teşkil ediyordu. Konferansının konusunu şu kelimelerle ifade etmişti: “*Die Ideorealisierungskraft des magisch-mythischen, religiösen und ästhetischen Symbols*”, yani: “muhtelif muhitlere ait olan sembollerin ihtiva ettiği özel bir kuvvet ki, insanları, bu sembolün ifade ettiği tasavvurunu gerçekleştirmeğe teşvik eder”. Bütün hazır bulunanlara lisan bakımından biraz garip ve anlayışı zor görünen bu mevzu, Prof. HELLPACH'a, din psikolojisi sahasındaki derin ve geniş bilgilerini en cazip şekilde parlatmağa fırsat verdi. Ona göre, yalnız insanın içinde mevcut olan bir tasavvur, bir iç hakikat —ihtiva ettiği bir gerçekleştirme kuvveti sayesinde— bazı insanlarda hislerle duyulan bir hakikat haline gelebilir; bu halin bilhassa iptidai milletlerde (şamanizm!) ve mistik ve nebevî müşahedelerde, vizyon ve audizyonlarda büyük bir rol oynamasına işaret etti. Bir sembol, insanın ruhuna vurunca, hakikat sanılan böyle bir psikolojik olayın doğmasına sebep olabilir; demek: “bir mânada yeni dinî hakikatlar yaratabilir”. —Sembollerin başka bir tarafına dokunarak, tasavvur edilen bir şeyin, tek insan ve bütün milletlerin âdet ve fikirlerini teşkil edici, normatif bir kuvveti haiz olabildiğini söyledi: yaşayan bir sembol vasıtasıyla insan, eski ve bu sembole muhalif olan âdetlerini değiştirir. Mevcudiyeti mümkün olan sembollerin çokluğundan, HELLPACH bilhassa *Konventionssymbol*'u saydı; yani bir cemâatin müşterek ülküsünü temsil eden veyahut da —matematikte kullanılan semboller neviden— âlimler arasında vuku bulan bir icma sayesinde bütün dünyada cari olan semboller ki bunların en tipik misallerinden biri, *bayrak*'tır. HELLPACH'a nazaran *bayrakta* aslâ bir sembol (meselâ bir arma, hususî bir vaziyetin remzi olan bir resim ilâh.) mevcut bulunmamakla beraber, *bayrak* kendisi, muayyen bir fikir, bir ülkü ile birbirine bağ olan insanlar için sembol haline girer. Bundan sonradır ki, bir cemaatin müşterek ülküsünü temsil eden, *bayrak* denilen bu sembol, aziz hatıralarla, ümitlerle, en kıymetli duygularla yüklenilip bu suretle de *Pietätssymbol* olarak daha derin bir kuvvet kazanır ve hattâ bir nevi majik âlet sayılır. HELLPACH'ın birkaç sene evvel icad ettiği bir tâbirle, bu *bayrağın* *magetik* bir fonksiyonu vardır: *Magethos* demek ki, majik bir maddeye dokunmak ve majik bir ayin icra etmek suretiyle insanda ahlâkî bir kuvvet uyandırılır: asker bayrağın kumaşına dokununca bu hareketinden dolayı kahramanlık, hubbülwatan, ölmek hazırlığı gibi asil ahlâkî kuvvetleri artar. —Misallerini hayatın hemen bütün sahalarında bulan âlimin fikirlerinden yalnız birini zikretmekle iktifa ederiz; bu, sembolün sanatta tuttuğu yerdir. Ortaçağlı büyük kilise ve katedral-

ların şayamı hayret şekillerini, yalnız dinî sembolların kullanılmasından anlayabiliriz. O zamanki ustalar hıristiyanlığın teslise dair akidelerine dayanarak kiliseleri üçlüğün ve başka derin mânalı şekillerin ahenkli kompozisyonları üzerinde bina etmişlerdir: burada da sembolün (çünkü teslis de bir semboldür) faal ve şekil verici kuvveti göze çarpar.

Aynı günün akşamında, Bonnlı Prof. G. MENSCHING “*İnsanların en eski dini sembolleri*” konusu üzerinde bir konferans verdi. Ona nazaran, her şey sembol olabilir ama, hiçbir şey kendiliğinden sembol değildir. Bir sembol, bir insanın yahut bir cemiyetin tesis ettiği bir şeydir. Her sembolün iki unsuru vardır ki onlardan biri, sembolleştirilen madde, ötekisi bu maddenin temsil ettiği manevî hakikattir. Bu iki unsurun işbirliğinden ötürü husule gelen sembol, hayatın her sahasına ait olabilir. *Lisan sembolü* olarak hemen bütün milletlerde bulunan en iptidaî, aynı zamanda da en mukaddes söz ve sesler (Hindistan’da mukaddes kelime *Om* gibi; tarikatlarda kullanılan *hu* kelimesi de bu en eski sözlere dahildir) halinde görülebilir; insanlığın çok eski bir zamanına ait bir dilde yaradılış ve kurtuluştan bahseden mitolojik esatir bu lisan sembollarının bir kısmıdır; daha doğrusu, dinlerde kullanılan her mefhum esas itibarile bir semboldür, çünkü insanın yarattığı ve bunun için maddî dünyaya ait olan kelimelerle büsbütün ruhanî bir hakikatı ifade etmeğe çalışılmaktadır. (Bu hususta, eski Bağdatlı Sofî Sumnun al-Muhibb’in bir sözü hatırıma geldi ki, lisan sembolünün eksikliğini şöyle bildiriyordu: Herhangi bir şey hakkında bir beyanat vermek isterseniz, size bu şeyden hafif ve ince olan bir vasita lâzımdır. Aşkta daha hafif ve daha ince bir şey bulunmadığından, aşktan bahsedemezsiniz” —çünkü söz bile maddî dünyaya ait ve ilâhî aşktan kalındır). Lisan sembolünün başka bir çeşidi, akidelerdir: eski hıristiyan kilisesinde, dinin hakikatlarını ifade etmeğe çalışan akidelere *symbolon*, sembol, denilir ve bu suretle onun aşlamaz sınırlarına ima edilirdi. —Lisan sembollerinin yanında, *faaliyet* yahut *merasim sembolleri* vardır; çünkü ayinler, ilâhî bir hakikatı temsil etmek maksadile tesis edilmiştir— âyin, ekseriya mitolojide anlatılan mitik hakikatın bir tekrarlayışı, ezelde vaki olan hadiselerin bugünkü hayatta hazır bulundurulmasıdır. —*Tabiat sembollarına* gelince (güneş, ay, kuş, yılan), onlar insanın yarattığı sembollar değil, *gördüğü* sembollardır: maddî kuşun arkasında bir gün insanın ruhu görülmüş, yılan bakılınca onda hem aldatici hem de tevlit edici kuvvetin gizlenmiş olduğu anlaşılmıştır. Bu tabiat sembolleri karşısında, *sanat sembolleri* tamamen insanın eseridir; halbuki onlar —bir tabiat sembolünün temsili olmak suretile— *iki kat sembollar* haline gelebilirler (meselâ: İsa’yı temsil eden kuzu —bu kuzunun güzel sanatlarda ve edebiyatta görünen tasvirleri). MENSCHING’e göre, her sembolün bir hakikatı vardır. Mafih, sembolü, temsil ettiği hakikat ile karıştırmaktan sakınmalıdır: çünkü o halde, sembolün kendi mahiyetini kaybettiği gibi aslî hakikat da gizlenilir.

30 Temmuz cuma sabahında, Greifswald Üniversitesinin profesörlerinden olan ilâhiyatçı E. FASCHER, *Yılan sembolü* hakkında aydınlatıcı bir konferans verdi. Yılan dair Eski Ahitte mevcut olan beyanını inceliyerek muhtelif rivayetleri göstermeğe muvaffak oldu: bilhassa 4. Mose 21. babında cari olan *seraf* mefhumuna dikkatimizi celbetti. Bu *seraf*, ilâhî bir varlık değil, Allahın hizmetinde bulunan, yılan benzer bir mahlûktur. Ekseriya yılan —malûm olduğu veçhile— hile ve nankörlüğün taşahhüsü sayılır, çünkü, cennette Havva’yı baştan çıkartan o idi. Kıyametten sonra, ezelde mevcut olan halin yeniden geleceği zaman, yılan da, menfi hususiyetlerini kaybedip çocukla beraber oynayacaktır: bu sahne, İşaya’nın vahyinde gelecek selâmet melekûtunun merkezini teşkil etmektedir. (İş. 11). Bütün dünyaya şamil olan felâket ve günahın, insanlarda tevarüs edilen aslî suçun bu dünyada yaşayan bir mahlûkun eseri olarak beyan edilmesi lâzımdır; yahudî-hıristiyan ananesine göre, bu mahvolası mahlûk en eski hayvan olan yilandır. Hıristiyan ilâhiyatçılar, top-

rağın karanlığından çıkan, felâket getiren bu hayvan karşısında, göklerden inen, vaftizde İsa'nın başına konan, masûm, beyaz güvercinin, insanı takdis eden kuvvetine işaret etmişlerdir; bu iki hayvanda, şehvet ve inayet, tabiata bağlılık ve ruhanî hürriyet, suç ve kurtuluş sembolleştirilmiştir. —Yılanın eski Şark'ta oynadığı rol pek mühimdir: yeraltı ilâhlarının mukaddes hayvanıdır. Mısır'da, "Bütün ilâhların ruhları yılanı bulundur" diyen bir söz nakledilmektedir; orada, güneşi yutup imha etmeğe çalışan bir bulut yılanı mefhumu da vardır. Babil'de ise, oradaki mitlere göre yeni dünya nizamı yalnız ejder ve yılanımsı mahlûkatın öldürülmesinden sonra kurulacaktır. Hetitlerde, Ras Şamra kültüründe de böyle bir yılan mefhumuna raslanmaktadır. Yunanlara gelince, ilâhların nesillerinin yanında korkunç ejderlerin nesillerini tanıtmışlardır. Yarı yılan yarı insan olan *Echytna*, insanlardan uzak bir mağarada yaşamağa mecburdur; onun şerefine Hierapolis şehrinde icra edilen merasim, M.s. 4. asırda yazılan *Filippus'un işleri* adlı eserde bile mevzuubahistir. Bu gibi yılan âyinleri Yunanistan'ın muhtelif yerlerinde vuku bulmuş; Apollon'un Piton ejderini öldürmesi de aynı tasavvurlara dahildir. İncilin, *Yahya'nın vahyi* isimli son kitabında, yılan, çocuk doğuran bir kadına taarruz eder gibi tasvir edilmektedir: bu, zamanların sonunda ezelden beri denizin diplerinde yaşayan yılan ile ilâhî kuvvetler arasındaki muharebeyi temsil eden bir semboldür. Hıristiyan fikirlerince, yılan, gayri ilâhî kuvvetlerin temsili, daha doğrusu Allahın muhalifi ve zıddıdır. Bu tasavvurun pek tipik bir ifadesini, "*Tomas'ın işleri*" ünvanlı, yine eski hıristiyan edebiyatına ait olan bir eserde görmekteyiz; o metinde, yılan kendini şöyle methediyor: "Ben, Havva'yı baştan çıkartanım, ben, Kaini, kardeşini öldürmeğe tahrik edenim, ben...im" bu, İsa'nın 4. İncilde nakledilen "Ben gerçek asmayım... ben yolum... ben hakikatım..." sözlerine tam bir tezaddır. Bu suretle, eski şarkta yayılmış yılan tasavvurlarının inkişafı sona ermiştir.

FASCHER'den sonra, kongrenin muhterem reisi, Prof. FRIEDRICH HEILER, "*Mistikte Tanrı mefhumu*" hakkında çok taraflı, pek yüksek seviyeli bir konferans verdi. HEILER, İsveç din bilgini SÖDERBLÖM'la beraber profetik (nebevî) ve mistik din şekilleri arasındaki farkı belirtmeğe çalıştığı için, bu mevzuda, bütün dinlere şamil olan bilgisi yanında şahsî tecrübelerini kendine mahsus tevazu ve sevgi ile ifadelendirmeğe fırsat buldu. Konferansının bir tercümesi yakında bu dergide çıkacağı için, onun bir hülâsasını arzetmeğe lüzum yoktur.

Prof. HEILER'i müteakip, Tübingen'de yaşayan Profesör HAUER, *Sembolların ihtiva ettikleri hakikat* üzerinde pek önemli beyanatta bulundu. İhtiyar âlim, ciddî sözlerle semboleştirme tehlikelerine işaret etti. İnsan, bir dinin —meselâ hıristiyanlığın— imanına göre kurtuluşa ermek için lâzım gelen emir ve akideleri yalnız sembollar olarak telâkki ederse, bu emirler kendilerine mahsus ve tekrarlanamayacak özelliklerini kaybeder; dinî hakikatlar o zaman kurtarıcı mânalarından mücerred, boş hayaller haline gelirler. Müspet ve objektif hakikatların yerine, sübjektif, ferdin canında vaki olan, her zaman ve her mekânda vuku bulmuş ve vuku bulacak hadiseler gelirler ki, şüphesiz ilâhî bir hakikatı haiz olmakla beraber aslî müspet dinin sınırlarına sığmazlar. Çünkü her resul, ilâhî vahyin sadece bir âleti değildir; bu vahy, resulün, içinde yaşadığı ayrı ayrı hayat ve kültür şartlarına göre muhtelif şekillerde tezahür edebilir de bu zahiri şekillerden kolaylıkla ayrılamaz. Dinin bildirdiği hakikatı bu ananevî şekillerde kabul edemiyenler, bu dine mensup olanlardan sayılmazlar: İsa'nın gerçekten ölülerden çıkmasına inanmıyan bir insan —İsa'ya karşı beslediği hürmet ne kadar büyük olursa olsun— hıristiyan sayılamaz. Böyle bir insan, HAUER'in kendisinin yaptığı gibi, telâkkilerinin mantikî bir neticesi olarak kili-seden ayrılmalıdır; bundan sonra, eski dininin bildirdiklerini sembolik olarak beyan

etmek hürriyetini kazanmış olur. O zaman da, eski mitik tasavvur ve ifadeleri akide haline getirmekle uğraşanlara karşı savaşmak, vazifesidir. Çünkü kilisenin geçenlerde buyurduğu böyle bir akideleştirme, aslı mitik esatirde mevcut olan sembolik kuvvetleri imha etmektedir (1950 senesinden itibaren, Meryem Ana'nın göğe çıkmasından bahseden esatir katolik kilisede inanılması lâzım gelen bir akidedir; bu suretle, 5. asırdan beri halk arasında yaşayan bu esatirin ince sırrının kuvvetleri galiba kayboluyor.) HAUER'in, misallerini felsefe ve din tarihinin bütün hazinelerinden alan canlı konferansı, şiddetli bir münakaşaya sebep oldu. Profesörün pek açık ve geniş sözlerine karşı birkaç taraftan itirazlar arzediliyordu, bilhassa Profesör MENSCHING, insanın, içinde doğup büyüdüğü dinin hakikatlarını sembolleştirmekle beraber bu dinde yaşamağa devam etmek hakkını müdafaa ediyordu; yoksa muhtelif dinlerde çıkan mistik ve spiritualistlerin hepsinin, akide ve mukaddes kitapların batını tevildinden dolayı tarihî dinlerin hududundan geçmiş olduklarını söylemek mecburiyetinde kalırdık. Hıristiyan kilisenin hakikatlarını sembol olarak telâkki etmekle beraber bu kiliseye sadık kalmak istiyen âlimin bu itirazlara rağmen, Profesör HAUER'in şahsiyeti ve pek mantıkî beyanâtı dinleyicilerin çoğunda derin bir tesir bıraktı.

Cuma sabahında en son konferans, Frankfurtlu psikolog Dr. ALLWOHN'un "Sünnet" hakkındaki teferruatlı beyanâtı idi. Konferansçı, sembolün aslını mitik dünya görüşüne attetti; sembol, kutsal bir hakikatı maddî bir surette temsil etmekten uzak kalır; onunla ifade ettiği hakikat arasında akıl ile idrak edilmeyen gayri mantıkî bir münasebet mevcuttur. Hakikî sembol, görülen bir surette görülmiyen bir hakikata işaret eder de ruhun derinliğine, şuur altındaki sahalarına kadar tesirler bırakıp bir çok fikir ve duyguları uyandıracak kadar kuvvetlidir. Sembolde kutsal bir hakikatın mevcut olduğundan sembol de kutsal olanın iki tarafını —*tremendum*, heybet ve korku uyandıran celâli ile *faszinans*, hayranlık ve zevk bahşeden cemalî— ihtiva emektedir. Sembolün çözülmeyecek muamması, esrarengiz tarafı budur. —"Sünnet" denilen âyin böyle bir sembolün misalidir. Esas itibarile, verimlilik merasimi ile alâkadar bir âyindir. Eski Taş devrinde yaşayan çiftçilerde ilk defa olarak görünmektedir. İptidâî insan kurbanlarının korkunç hatıraları bu âyinde yaşamağa devam etmiştir. Memleketin vereceği mahsulü temin etmek maksadiyle insan, verimlilik ilâhesi olan "Büyük Ana"ya tenasül kuvvetini armağan eder; bu suretle, esas itibarile bu ilâhenin oğlu sayılan adam, ilâhî annesinin güveyisi oluyor. Sünnet âyinine mevcut olan bütün korkunç tarafları psikolojinin verdiği metodlarla belirtmeğe çalışan ALLWOHN, konferansının ikinci bölümünde aynı mitik sembolün aydın, saadet ve haz veren taraflarını anlattı (vuslatta duyulan saadete bir ima, çocukların çokluğuna ümit vesaire); bu can çekici tarafları, bilhassa sünnet düğünlerinde vuku bulan şen merasimde kendini gösterir. Sünnetin, verimlilik mitleri ile münasebetleri bulunduğu için insanı yeni bir doğuşa gideren âyinlerin bir kısmıdır.

Çünkü verimlilik âyinlerinin özelliği, ölen ve yeniden hayata kavuşan bir ilâhın kısmetini temsil edip muhtelif merasim sayesinde bu ilâhla beraber ölen ve canlandırılan insana yeni bir hayata giden yolu göstermektedir.

Bu bakımdan, yine bir "yeniden doğuş" âyini olan hıristiyan vaftizinin bir mu-kaddemesi sayılabilir.

Aynı gün öğleden sonraki konferansları, kongrenin umumî konusuna yakından temas etmemekle beraber, birkaç enteresan manzara gösterdi. Maalesef, ne Münihli Profesör J. B. AUFHAUSER'in Ayasofya'daki taşvirler vasıtasıyla belirtmeğe çalıştığı Yunan ve Roma kilisesinin münasebetleri hakkındaki konferansı, ne de genç bir etnoloğun Tunguz'ların hayatına dair verdiği beyanâtı dinlemeğe fırsat buldum. Münihli bir âlim, Prof. KRESS, "Yunan adalarında yaşayan halk dini" konusu üzerinde pek

enteresan bir konferans verdi. Muhtelif adalarda çektiği resimleri gösteren konferansçı, adalarda halk dininde çok iptidâî tasavvur ve âdetlerin hâlâ mevcut olduğunu beyan etti; küçük köylerde görülen yaşayış tarzı sosyolojik bakımdan önemli hususiyetler göstermektedir; alâkâmızı bilhassa uyandıran birşey, adalardan birinde delilere yapılan muamele idi.

Prof. ANNEMARIE SCHIMMEL “Şark edebiyatında gül ve bülbül sembolü” mevzuuna dair kısa bir konuşma yaptı. Dünyanın en eski sembollerinden “can kuşu” ile “hayat nebatı” bu motifte birleşmiştir. Gül-bülbül sembolünün klâsik İran ve Türk edebiyatında aldığı en mühim şekillerden bahsedildikten sonra bu sembolün bilhassa dinî sahada nasıl kullanıldığı sorulup Rûzbihân Baklı’nın, Allah’ın izzetini kırmızı güle benzetmesi ile mutesavvıfların (ilk defa olarak Ahmed Gazzâlî’nin yaptığı gibi) ilâhî cemalin mükemmel bir sembolü olan güle teveccüh etmelerine işaret edildi. Canın bir sembolü olan bülbül, aşk ve hasretle bu ilâhî güle hitap edip artık kendi kalbinde ilâhî gülün açılmasına şahit olur.

Cuma akşamı, Marburg Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Dinler Tarihi okutan Profesör Dr. GOLDAMMER, *En eski hristiyan kiliselerinde bulunan sembolik tasavvurların inkişafı* üzerinde, İtalya ve Cenubî Avusturya’da çekilen pek nadir resimleri göstermek suretile, teferruatlı malûmat verdi. Bilhassa Ravenna’daki kiliselerden alınan, eski mozayıkların parlak renkli, derin mânalı tasvirlerini gösteren fotoğraflar sayesinde, eski hristiyan dünyasında kullanılan sembollerin gelişmesinin merhaleleri iyice anlaşıldı: *haç sembolü*’nün muhtelif şekilleri, meşhur hristiyan *balık sembolü*, *hükümdarlık sembolleri*, antik sembollerin yeni bir mâna ile doldurulması ve buna benzer meselelerden bahsedildi. Konferansın kıymeti, bilhassa tek sembollerin en ufak teferruata kadar gösterilmesinden ibaretti; âlimin, bu husustaki zengin bilgileri sayesinde büyük bir senteze varıp bütün eski hristiyan sembollerinin inkişafını geniş bir kitap halinde göstereceğini ümit ederiz.

Cumartesi sabahı, kısa ama dinlenmeğe değer konuşmalardan istifade edebiliyorduk. İlk konferansçı olarak, Marburg Üniversitesinde Ejiptoloji doçenti olan Dr. JACOBSON “*Eski Mısır’da tezat sembolleri*” unvanını taşıyan bir konferansda, C. G. Jung’un psikolojik doktrinlerine dayanarak Mısır dininde göze çarpan “*tezadların birleşmesi*” olayından bahsetti. Mısır dininin en iptidâî tasavvurlarına göre ilk yaratıcı ilâh dünyayı kendinden çıkarmıştır; henüz ikiye ayrılmayan bu kuvvetin bir sembolü *Firavun*’dur ki yaratıcı ilâh onun vücudunda tecelli eder. Mamafih aşağı yukarı M.ö. 2500 senesinden itibaren Firavun dünyanın yaratıcı ilâhı değil, yalnız bu ilâhla zat bakımından bir olarak telâkki edilmiştir. Bu yaratıcı, aydın ilâh karşısında Osiris adlı ilâh, kendi zatının farkına varamayan tabiatı temsil eder. Firavun, ölümünden sonra Osiris ile birleşip onun da oğlu oluyor. Firavunla bu birleşmesinden dolayı Osiris karanlık ve şuursuz hayatından kurtulup muayyen bir şahsiyet haline gelir. Bundan sonra, bütün ilâhların *ba* (yani şahsiyeti ifade eden kuvvet)lerini benimsemek suretile her şeye, dünya ve ahirete şamil olan bir ilâh olur. Firavun şimdi kendinde hem aydın ruhanî hem de karanlık tabiat prensipini taşır. Ruh ile tabiat şuurî ve gayrı şuurî prensiplerinden başka ilâhların mahiyeti de anlaşılır. Meselâ mitlere göre Osiris’i öldüren kardeşi Seth, karanlık kuvvetlerin hissî, şehvî tarafını şahıslandıran bir verimlilik ilâhıdır; kâtib ilâhı Tot ise, uyanık akıl ve bilgiyi temsil eder. İlk zamanlarda yalnız Firavuna münhasır bulunan bu tasavvurlar, Eham devrinden sonra bütün insanların durumlarını ifade eder: her insan ölümünden sonra Osiris ile birleşip hayatında muhtelif ruhanî ve tabiata ait kuvvetlerin tezatını —demek muhtelif ilâhların faaliyet sahalarını— ahenkli bir surette halletmeğe çalışır.

Lüzumundan biraz fazla psikolojik metodlara müracaat eden bu konferans

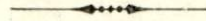
(eski Mısırlı ilâhların hususiyetleri hakkında başka tasavvurlar edinmek de mümkündür!) ilgi ile karşılandı. Bundan sonra “*Eski Şark'ta kur-sembolü*” konusu üzerinde konuşan Wabern şehrinde yaşayan, Marburg din bilginlerinin bir şakirti olan Dr. LANCZKOWSKI, beyanatını müteaddit filolojik ve tarihî kaynaklara dayadı. *Kur*, “dağ, gurbet, ülke” mânasına gelen ve en eski Sümer yazıtlarında sık bulunan bir kelime, kosmoloji bakımından “yeraltındaki ülke”, kosmogoni bakımından “dünyadan evvel mevcut olan sular” demektir. Sümerli Gilgameş-esatırında, ilâh Ninurta'nın *kur* aleyhine savaşa çıkıp, öldürülmüş *kur*'un vücudundan bir taş dağı yaptığı anlatılmaktadır. A. MOORTGAT'ın “Tammuz” adlı kitabında ileri sürdüğü yalnız o ilâhın ehemmiyetini ön plâna koyan tezlerini kabul etmiyen LANCZKOWSKI, “Bu hikâyeye, Tammuz'a dair esatire ait değildir; Tammuz esatırı, her verimlilik efsanesi gibi, her sene tekrarlanan bir hadiseyi bildirip âyinlerde temsil edilir. Halbuki bu *kur* efsanesi bir defa vuku bulmuş olan bir hadiseden bahsetmektedir” dedi. Babilonyalı yaratılış esatırında bu nevi tasavvurlar, Marduk'un Tiamat ejderini öldürmesi hakkındaki hikâyede muhafaza edilmiştir. “Ejder ile dağ” motifine başka memleketlerde de raslanır; bilhassa Habeş edebiyatında tehlikeli ve evvelâ dünyada saltanat süren ejder ile oturduğu dağ beraber görülmektedir. Muhtelif memleketlerde yaşayan halk efsanelerinde, gene bir dağda oturan, ülkesini zulümle idare eden yılan mevzuubahistir. (Mamafih, konferansçının bütün bu ejder-dağ hikâyelerinin kökünü eski Sümer mitolojisinde görmesi bizce biraz cesurane olsa gerektir).

Augsburglu Dr. SCHILLING, *Jermen ilâh heykellerinin inkişafına dair konferansında* bilhassa TACITUS'un *Germania* adlı eserindeki 40. bapıtan istifade ederek eski Jermelerde, bütün başka iddialara rağmen, arasıra ilâh heykellerinin mevcut olmasını göstermeğe çalıştı. Zannınca, bu millette ağaçlara gösterilen hürmet ve perestîşten sonra ve onun yanında pek ham ve işlenilmemiş kazıklara saygı sunmuş, iptidâî dinlerin çoğunda görüldüğü veçhile bu gibi kazıklardan hakikî ilâh heykelleri gelişmiştir. Bu gibi heykelleri takdis etmek için, hususî bir teveccüh yapılmıştır ki onun sayesinde bu heykel, ilâhın hakikî bir tecellisi sayılabilir. Bundan itibaren heykellere takdimeler arzedilmiştir.

O sabah da verilen konferansların en kısası ama en derin ve müessiri, Marburglu papaz ve profesör Dr. W. ZELLER'in “*Musikide sembol*” adlı beyanatı idi. Genç ilâhiyatçı, ARNOLD SCHERING ile ALBERT SCHWEITZER'in J. S. BACH'ın musikisi hakkındaki araştırmaları temel olarak kullanıp Bach'ın eserlerinde mevcut olan ayrı ayrı sembollerini beyan etmeğe muvaffak oldu. Birkaç misal: yükselen melodiler, İsâ'nın göğe çıkmasına, inen sesler ise, enkarnasyon sırrına, Allah'ın İsâ'da tecelli etmesine işaret eder; yaratılıştan bahsedildiği zaman yine “gökten yeryüzüne” inen melodiler kullanılmaktadır; ölüme gelince, J. S. Bach'ın her eserinde, inen kromatik gamla sembolleştirilir. Bu basit melodik sembollerin yanında, Bach'ın musikisinde Kanon şekli muhtelif dinî duygu ve hareketler ifade edilmektedir: tövbenin sembolü meselâ “kanonische Umkehr”dir. Çeşitli ritimler sayesinde, inanan kalbin korku ve ümidi temsil edilmektedir. Komplike ve gayetle güzel işlenilmiş bir *sayı mistiğine* de raslanmaktadır. Allah'ın 10 emirinden bahsedilince on notlu bir motif de kullanılmaktadır. Bazan da, başka eserlerden alınan küçük parça, hangi mevzudan bahsedildiğine ima etmek maksadile ilâve edilmektedir. Bach, musikisi ile süslediği İncil ve kilisenin akidelerinin her tek kelimesine karşı derin bir saygı, canlı bir ilgi gösterdiği için, metnin en ufak tefarruatını bile özel sembollerle ifadelendirmekle uğraşır. Onun musikisinde, muasırlarının vazlarında da göze çarpan bir sembol bolluğu görülmektedir. Bundan sonraki, XVIII. asrın sonunda meydana çıkan pietist cereyanından dolayıdır ki, eskiden umumî olan sembol kullanış tarzı kaybolmuş, onun yerine

yalnız ferдин iç tecrübeleri ile meşgul olan, sübjektif bir takva, dinin objektif hakikatlarını mükemmelen tercüme eden bu sembolların kıymetini anlamadan onlardan vazgeçmiştir. Bizim işimiz bu sembolların ahenkli kanunlarını yeniden bulup benimsemektir.

Toplantıya son veren meslektaş “*Sembolik olanın sınırları*” konusuna dair pek felsefî bir konferans arzeden papaz Dr. LOORS idi. Sorduğu sual “Allah, sembolların vasıtası bulunmadığı takdirde tanımlanabilir mi?” idi. Gündelik hayata ait eşya birden bire, bir değişme sayesinde, şeffaf oluyor, içinde ışık yanan renkli bir pencere nevinden o zamana kadar gizli olan hakikati gösteriyor. İnsan, bu sembolların farkına varmasında üç merhaleden geçiyor: evvelâ sade ve çıplak tezahürat dünyasını görür, sonra onu, hakikatın bir elbisesi yahut bir sembolü olarak telâkki eder, nihayet sembolleştirilen mânanın ne olduğunu anlar. Bu maddî dünya, sembolik olan her şeyin alt sınırındır. Üst sınırına gelince, insanın transzendent hakikata vasıtasızca erdiği zamandır. Fikirlerine bilhassa Kant’ın birçok sözleri ile temel verdikten sonra, en ruhanî, maddeden mümkün olduğu kadar uzak kalan sembol olan “söz”ün hususiyetlerini inceledi. Fakat söz bile, asil özelliğini kaybedip majik bir tabir haline gelebilir. Bunun için semboller daima tasfiye edilmeğe muhtaçtır. İnsan, eski mistiklerin öğrettikleri veçhile *via negationis*, inkâr yolundan yürümeli, yani, Allahı, her şeyden başka olduğu için, yalnız menfi tabirlerle tavsif etmelidir; yoksa sembolik söz, kendiliğinden müessir olan bir afsun haline gelmek tehlikesine maruz kalır. Amerika’da yaşayan Alman ilâhiyatçısı Prof. PAUL TILLICH’in fikirlerine göre, gerçek sembolün iki özelliği vardır ki onların biri, kendinden başka bir şey olması, ötekisi, gizli bir kuvvet sayesinde müessir olmasıdır. Bu iki sıfat arasındaki gerginlik, sembolün farika alâmetidir. Alman feylesof JASPERS’e nazaran, insan günün birinde bu sembollerin dünyasından çıkıp remizsiz, suretsiz bir âlemde, sırf transzendente gidecek; o âlemde, mutad din mefhumlarından bir tanesi bile kalmaz. Sembolik olanın bir sınırı daha vardır; bu, sembollerin ekseriya yerlerini değiştirmeye kabil olmasıdır. Bu sebepten Amerikalı âlim BEVAN, *Symbolizm and Belief* adlı bir kitabında, sembolları iki kısma ayırmıştır: *şeffaf sembollar* “arkalarında ne olduğu görülebilir”, onlar da başka sembolların yerine gidebilirler; ve *şeffaf olmayan sembollar*, yani arkalarına ne olduğu görülemez. Demek bazı sembollarla hakikî mânaları arasındaki münasebet o kadar sıktır ki onun yerine başka bir sembol konulmaz. Böyle bir sembol hıristiyan âlemde Allah-Baba mefhumudur. TILLICH’in teklif ettiği gibi —İsâ bile dinî bir sembolden başka bir şey olmuyarak telâkki edilebilir. Fakat, dindarlara yaşayan bir hakikat görünen bir sembol, sembol sayılır mı? Yahut kendi kuvvetinden ötürü bir hakikat sayılmalı mı? Bu noktayı belirtmek, ilâhiyatçıların vazifesidir, din bilginlerinin değil.



HASAN BASRÎ'NİN KADER HAKKINDA HALİFE ABDÜLMELİK B. MERVAN'A MEKTUBU*

Çevirenler :
LÜTFİ DOĞAN - YAŞAR KUTLUAY

Abdülmelik b. Mervan'ın Hasan Basrî'ye mektubu :

Emirül Müminîn Abdülmelik b. Mervan'dan Hasan Basrî'ye: Sana selâm olsun, Zatından başka ilâh olmayan Tanrıya hamdü sena ederim. Bundan sonra: Daha önce geçen âlimlerden hiç birinde duyulmamış bir tarzda kader meselesini izah etmekte olduğun Emirel Müminîne ulaştı; Emirel Müminîn, zamanına kadar yaşayan sahabeden hiç birinin bu konuyu senin izah ettiğin gibi anladığını ve hakkında fikir yürüttüğünü bilmiyordu; Halbuki senin salâhi halini, dinindeki faziletini, ilme karşı olan anlayış, istek ve titizliğini biliyordu. Bütün bunlardan sonra, Emirel Müminîn senden nakledilen bu sözü beğenmedi. Bu meseledeki fikrini O'na yaz. Bu iddiada nereye dayanıyorsun? Resulullahın ashabından birinin rivayetine mi, yoksa kendi fikrine mi, yahutta Kur'an'ın tasdik ettiği bir hükme mi? Biz bu mesele hakkında senden önce münakaşa etmiş veya söz söylemiş bir kimse işitmedik, bu husustaki görüşünü Emirel Müminîne bildir ve açıkla. Tanrının selâm, rahmet ve iyiliği sana olsun.

Hasan Basrî'nin —Allah ona rahmet etsin— cevabı :

Hasan Basrî'den Allahın kulu Abdülmelik'e :

Ey Emirel Müminîn! sana selâm olsun ve Allahın rahmeti üzerine olsun. Zatından başka ilâh olmayan Allaha hamdü sena ederim. Bundan sonra; Allah, Emirül Müminîn'i salâha erdiren ve onu, taatle amel ve rızasını talep eden, emrettiği şeylere uymakta sürat gösteren velilerden eylesin. Emirel Müminîn —Allah onu salâha erdiren— geçip giden birçok iyi insanların birkaçı arasındadır. Sayısı az olan iyilik ehli örnek ittihaz edilir, kendilerine itimat edilir ve işlerinde onlara uyulur. Allahın emrile amel eden, O'nun hikmetini güden ve Hazreti Resulullah'ın sünnetine uyan, seleften birçoklarına ulaştık. Onlar hakkı inkâr etmezler, batılı hak göstermezler, Allahın kendi nefesine isnat ettiğinden başka eşyeleri O'na isnat etmezler ve Allahın mahlûkatına karşı kitabında gösterdiği hüccetlerden başka bir hüccet getirmezlerdi.

Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etmeleri için yarattım. Onlardan ne bir rızık ne de beni beslemelerini istiyorum. 51/56-567" Allah bu âyette ibadeti için yarattığı mahlûklatına ibadetle emretmiştir. Allah onları bir iş için yaratıp sonra işle onlar arasına girmemiştir. Zira Allah kullarına karşı zalim değildir. Daha evvel geçen Selefiyeden hiçbirisi bu sözü inkâr ve münakaşaya kalkışmamıştır, çünkü onların hepsi bu konuda bir tek fikir etrafına toplanmışlardır.

Biz herkesi (Allahın adaletini) inkâr edip sapıklığa sevkedici heva ve hesvese kapılmış, Allaha yakınlaşmadan alkoyan günahlar işlemiş ve Allahın kitabını tahrif etmiş bulduğumuz için bu konuda görüşümüzü ortaya atmış bulunuyoruz. Allahın

* Bu tercümede, Prof. H. Ritter'in *DER ISLAM* dergisi (Band XXI, Heft I, ss. 1-83 Berlin und Leipzig 1933) nde yayımlanmış bulunan "*Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri.*", adlı makalesinin sonuna eklenmiş olan edition critique'li metin esas alınmıştır.

dininde keyfî fikirlere yer yoktur. Allahu Tealâ şöyle buyuruyor: “Ne sizin boş arzularınız, ne de ehli kitabın boş kuruntuları ile (Allahın vadettiği sevap) elde edilemez. 4/122” Her kim bir fenalık yaparsa onun cezasını bulur. Allahın kitabından delil getiremeyen her söz muhakkak ki sapıklıktır. Allahu Tealâ, “Gerçek söylüyorsanız, haydi davanıza isbat getirin. 2/111 ve 28/75” yani heva ve hevesinizle uydurduğunuz ve bana nisbet ettiğiniz hususlarda delil gösteriniz ve “Onlar, o zaman hakkın Allaha ait olduğunu bilip anlar ve uydurdukları putlar da onlardan ayrılıp nihan olurlar. 28/75” demektedir.

Ey Emirel Müminîn! Allahın hükmünü ve kazasını bilmeyenlerin boş lâfını bırak da kitabın sana söylediğine kulak ver. Allah bir kavme ihsan ettiği nimeti onlar kendileri değiştirmedikçe üzerlerinden eksik etmeyeceğini söylemektedir. O halde nimetin başı Allahu Tealâdan ve bu nimetin değiştirilmesi —onlara emrettiği şeylere muhalefetlerinden dolayı— kullardandır. Allahın, “Allahın nimetini küfre çevirip değiştirenleri ve kavimlerini cehennem olan helâk yurduna sokanları görmüyor musun? 14/27-28” âyetinde buyurduğu gibi, nimet Allahtandır, onu tebdil etmek de kullardandır. Çünkü onlar Allahın emrettiklerini terkedip nehyettiklerini işlediler. Allah, “. . . Kötülüğün gizlisine de âşıkârına da yaklaşmayın. . . 6/15” diyor. Allahın nehyettiği kendinden değildir; zira O, hoş görmediğine razı olmaz ve razı olduğuna da hoşnutsuzluk göstermez. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “Küfrederseniz, şüphe yok ki Hak Tealâ sizden müstağnidir. (Her ihtiyacını fevkindedir), kullarının küfretmesine razı olmaz, şükrederseniz (sizin şükredici olmanızdan) hoşnut olur. 39/7” Küfür Allahın kaza ve kaderinden olsaydı, Allah da yaptığından (küfürden) hoşnut olurdu. Allahu Tealâ kaza ettiği bir şeyden sonradan hoşnutsuzluk duymaz. Eziyet ve zulüm, Allahın kazasından değildir. Onun kazası, maruf’u, adl’i, ihsan’ı ve akrabalara yardımı emir, fuhuş, fenalık ve azgınlığı nehyetmektir.

Allah şöyle buyuruyor: “Tanrın irade buyurdu ki, Ondan başkasına tapmayın, ana ve babanıza iyilik edin. 17/23” Ey Emirel Müminîn! işte Allahın Kitabı konuşuyor, Allahtan daha güzel kim söyleyebilir? “Her şeyi bir ölçüye göre yapan, sonra ona (hedefini) gösteren. . . 87/3” buyurmuş, bu âyette her şeyi bir ölçüye göre yapıp sonra onu sapıtır dememiştir. Allah kullarına yol göstermiştir. Onların dinlerinde ve işlerinde şüphe içinde bırakmamıştır. Hatta Allah hidayetini verilmesini kendinden, yanılmanın peygamberinden olduğuna hükmediyor. Ve diyor ki: “De ki (Peygambere hitaben), ben yanılırsam yanılmamın vebali bana aittir. Doğru yola gidersem bu da Tanrımın bana olan vahyi sayesinde. 34/50” Peygamber yanıldığı vakit yanılmanın vebalinin kendinden olmasını sen (Emirel Müminîn) kabul edip, yanlışlığın bizden olabileceğini kabul etmez misin? Allahu Tealâ “yolu göstermek bize düşer. . . 92/12” buyuruyor, yanılmak bize düşer, demiyor. Allahın Kitabına hakkını ver, sakın Onu tahrif ve olmayacak şekilde ve olmayacak şekilde tevil etme, Allah bir şeyi kullarına açıkça nehyettikten sonra, cahil gafillerin dedikleri gibi, onların gizlice yapmalarına muktedir kılmaz. Böyle olmuş olsaydı, “Dilediğinizi işleyin. 41/40” yerine, “Üzerinize takdir ettiklerini işleyin” der, “Dileyen insansın, dileyen (inkâr etsin) kâfir olsun. 18/29” demeyip, bunun yerine “İstedğim kimse iman etsin, istediğim kimse de kâfir olsun” derdi. Allah buyuruyor ki. . . “Allahın emri olup bitmiş katî bir fermandır. 33/38” Onun emri kaderi, kaderi de meridir. O, fuhuşu ve fena olan şeyleri emretmez, etmetmiş olduğunu iddia eden bir takım insanları Allah şu sözü ile ayıplıyor: “Onlar bir hayasızlık yaptıkları zaman, “babalarımızı bu hal üzere bulduk, Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: Hak Tealâ hayasızlığı asla emretmez, siz bilmediğinizi mi Allaha isnat ediyorsunuz? 7/27”.

Allahın kitabı karanlıkta nur ve ölüm vaktinde de hayattır. Allah kullarına kitap

ve Peygamberlerinden başka bir hüccet vermemiştir, "...Tâ ki helâk olacak olan kimse bile bile helâk olsun, diri kalacak olan da bilerek diri kalsın. 8/42" buyuruyor.

Ey Emirel Müminîn! Allahu Tealânın "İçinizden ileri geçmek veya geri kalmak isteyenler... 74/37" sözü üzerinde düşün. Muhakkak ki Allah iyilik, yapıp ileri geçenlere cenneti hak etmeleri, fenalık yapıp geri kalanlara da cehennemi hak etmeleri için kudret vermiştir. Eğer hakikat batıl itikat sahiplerinin iddia ettikleri gibi olsaydı, ne ileri gidebilmeleri ne de geri kalmaları mümkün olurdu. Ne ileri giden yaptığı işten dolayı övülür ve ne de geri kalan azarlanırdı. Böylece iddialarına göre, bu (kudret) onlardan da değildir, onlara verilmiş de değildir. Onların işlemiş oldukları bir şey olduğuna göre de Allah bu konuda söz söylemiş ve cezalarının, yaptıklarının karşılığı olarak onlara yazıldığını şöyle ifade etmiştir: "Bunlar işlediklerinin karşılığıdır. 56/24"

Ey Emirel Müminîn! insanlar Allahın Kitabına itiraz ederek onu tahrif ettiler. Allahın sözlerinin bazıı, diğer bazılarına yalanlamaz, O ancak bazıı bazısına benzeyen belîğ şekilde söylenmiş bir Kitaptır. Onun âyetleri birbirine zıt değildir. Zira O (kitap) "Her işi çeviren, her mahlûk tarafından övülen Allahın vahyidir. 41/42"

Sonra, ey Emiral Müminîn! Allahın, "Ruha ve ruhun kemaline (dikkat et), ona hak yoldan uzak kalmamayı, kötülükten sakınmayı ilham ile öğretti. 91/7-8" sözünü düşün. Allah, Âdem oğlunun tabiatına ilhamla iyiliği kötülükten ayırma (kudretini) vermiştir. Sonra Allahu Tealâ diyor ki: "Kim öz canını tertemiz tutarsa felâh bulur, kim öz canını kirletirse hüsrana uğrar. 91/9-10" Eğer onun öz canını kirleten Allah olsaydı hüsrana uğramaması gerekirdi.

Ey Emirel Müminîn! Allahın, "Onlar yine, Tanrımız, diyecekler, kim bizim bu hale uğramamıza sebep oldu ise, onun ateş içindeki azabını kat kat arttır. 38/61" âyetini düşün. Onların o hale uğramasına sebep olan Allah olsaydı... [*] Fakat Allah onların bu hale uğramasına ve sapıtmalarına kimin sebep olduğunu söylüyor ve diyor ki: "Onlar, Tanrımız, diyecekler, biz büyüklerimize, ileri gelenlerimize uyduk, onlar da bizi (sapıttılar) yolumuzu şaşırttılar 33/67". O "büyükler" ve "ileri gelenler" onların küfre sapmalarına ve yollarını şaşırmalarına sebep olmuşlardır.

Ey Emirel Müminîn! Allahın "kâfir olanlar: Tanrımız! Cinden, insandan, bizi baştan çıkarıp sapıklığa götürenleri bize göster ayaklarımızın altına alalım ki aşağılarda bulunanlardan olsunlar, diyecekler 41/29" sözünü düşün. Yine Allah "biz insana yolu gösterdik, o da şükredici olur veya nankörlük eder... 76/3" âyetinde şöyle söylüyor: Biz kula doğru yolu gösterdik, ya şükreder, onu mükâfatlandırırız, yahut da küfreder, küfrüne karşılık olarak cezalandırırız. "...Kim şükrederse kendi öz canı için şükretmiş olur, kim küfrederse bilsin ki Hak Tealâ müstağnidir (şükre muhtaç olmadığı halde) hamdü senaya lâıyk olan O'dur 31/12". Yine Allahu azze ve celle, "...Zaten Firavun kavmini saptırmış ve doğru yola götürmemişti 20/79" diyor. Ey Emirel Müminîn! Allahın dediği gibi sen dede ki, "kavmini sapıtan Firavundur". Allahın sözüne muhalefet etme, Allahın nefsi için razı olduğundan başkasını Allaha isnat etme. O şöyle söylemiştir: "Yolu göstermek bize düşer, sonraki hayat da, önceki hayat da bizimdir. 92/12-13" O halde yolu göstermek Allahtan, sapıtma kullardandır. Ey Emirel Müminîn! Allahın şu sözünü düşün: "Bizi ancak günahkârlar saptırmışlardır 26/99" ve "Samirî onları baştan çıkardı 20/85". ve "Şeytan insana apaşıkâr bir düşmandır 17/53", "Semud'a gelince, onlara dosdoğru yolu göstermeştik, fakat körlüğü hidayete tercih ettiler, onları işleyip kazandıkları yüzünden kör edici

[*] Burası metinde eksiktir, cümle tamamlanmamıştır.

azabın yıldırımını tuttu 41/17". Yol gösterme işi Allahtan başlamış ve onların körlüğü hak kazanmaları heva ve heveslerine uymalarıyla olmuştur.

Ey Emirel Müminin! mektubum ve sözüm sana uzun gelmesin, çünkü mektubumda, zulmü Allaha nisbet edip, kendilerini bundan uzak tutanlara karşı açık deliller vardır. Rabbına âsî olduğu zaman "Tanrımız! kendi nefsimize zulmettik, sen bizi yargılagamayı esirgersen, muhakkak ki ziyan edenlerden oluruz. 7/23" dediğinden dolayı kendisine uyulması en doğru olan babımız Âdemi misal gösteriyorum. Âdem Rabbına "bu başıma gelen senin kaza ve kaderindir" dememişti.

Yine Musa da bir adam öldürünce: "Bu iş şeytan işidir, dedi, şeytan apaşıkâr ve baştan çıkarıcı bir düşmandır. Musa, "Ulu Tanrım, dedi. Ben öz nefsimi ziyana uğrattım beni affet (Hak Tealâ da) onu affetti 28/15-16" buyurmuştur. Musa, bu iş şeytandandır, cahil ise, bu Rahman'ın işidir, der. Allahın bize kitabında kıssasını anlattıkları kimselerin hepsi bunu kabul etmişlerdir. Allah şöyle buyurmuştur: "(Kabil dinlemiyerek) nefesine uydu ve nefsi ona kardeşini öldürmeyi kolaylaştırdı, o da kardeşini öldürdü ve hüsrana uğrayanlardan oldu 5/33" İnsanlar arasında "Sen zalimsin, kötülüklerin sebebi sensin" sözünü kabul edecek kimse yoktur. Hoşlanmadıklarını Allaha, hoşlandıklarını kendi nefislerine nisbet ederler. "Kalplerinde eğrilik bulunup (başkalarını) saptırmak maksadiyle müteşabih âyetlere tâbi olan ...3/7" kavim, bu işte ancak helâk olmuştur. Bunları münakaşa ederler ve Allahu Tealâ: "Allah istediğini saptırır, istediğini de doğru yola götürür. 13/27" demiştir, derler. Fakat âyetin öncesine ve sonuna bakmazlar. Âyetlerin öncesinin ve sonunun delâlet ettiği mânâyı düşünseler, dalâlete düşmezler.

Allah şöyle buyurmuştur: "Hak Tealâ iman edenleri bu dünya hayatında da, âhirette de sağlam sözlerle temkinleştirir. Zalimleri sapıklıkta bırakır ve Allah dilediğini yapar 14/27". Yani, iman edenleri imanlarıyla ve iyilikleriyle yollarında temkinli kılar, zalimleri de Allahu inkâr ve Ona düşmanlıkları ile saptırır, işte Allahın iradesi budur. Allah şöyle buyurmuştur: "Vaktaki onlar döndüler, Allah da onların kalplerini döndürdü 61/45". O halde onlar dönünce, Allah onların kalplerini döndürmüştür. Yine Allah şöyle buyuruyor: "...Bir çoklarını dalâlette bırakır, bir çoklarına da hidayet nasib eder. Dalâlette kalanlar ancak fâsıklardır. Bu fâsıklar, Allah ile müebbed bir surette akdolunan misakı bozarlar. Allahın bitişmesini emrettiği şeyi parçalarlar, yer yüzünde fesat çıkarırlar. İşte asıl öz canlarına zarar verenler bunlardır. 2/26-27". Yine Allahın "azap hükmünü giyecek olan kimseyi ateşten kurtarmak senin elinde midir? 39/19" sözlerinde münazaa ederler. Allah şu sözü ile de kimin azaba lâayık olduğunu mahlûkatına beyan ediyor: "Böylece kâfir olanların cehennemlik oldukları hakkındaki söz ve hüküm yerini buldu. 10/33.. O halde onların cehennemlik oldukları hakkındaki söz ancak fıskî işlemelerinden sonradır.

Allahın şu sözü de üzerinde münakaşa edilenlerdendir: "Hiçbir kimse Allahın izni olmaksızın iman getiremez. 10/100" Buradaki izin kelimesi, serbest bırakma mânâsınadır. O halde Allah herkesi iman karşısında serbest bırakmış ve iman edebilmeye muktedir kılmıştır. Allah diyor ki: "Gönderdiğimiz her peygamberi ona Allahın izniyle itaat olunsun diye göndeririz 4/63". O halde Allahtan itaat edilmesi için bir peygamber gönderip sonra onunla, halkı ve taatı arasına girmek istemez. Bu Allahın sıfat, adalet ve hikmetinden ne kadar uzaktır.

"...İçinizden ileri geçmek veya geri kalmak isteyenler... 74/37" âyeti ile "İçinizden isteyen doğru yola gider, bütün âlemlerin Tanrısı olan Allah bir şeyi dilemeden siz onu dileyemezsiniz. 81/38" âyeti üzerinde münazaa vardır. Allah doğru söylemiştir. O hayır dilediği zaman bizim için diler. Meselâ, biz dilemeden bizim için dilemiş olduğu hayırlardan birisi bizi iyiliğe yöneltip onu bize göstermesidir.

Şöyle buyuruyor: "Allah size kolaylık ister, zorluk değil. 4/26", "Allah size herşeyi belli etmeyi, sizi sizden evvelkilerin yollarına iletmeyi, tevbenizi kabul etmeyi ister. Allah her şeyi bilir ve iyi düşünür. Haktealâ sizin tevbelerinizi kabul etmeyi ister. 4/26". Allah bizim tevbe etmemizi isteyip, sonra ondan bizi menetmez ve menetmemiştir.

Gayrı meşru çocukları ve bu gibilerini yaratmış olduğundan dolayı, Ona itiraz ederler. Allah zânî'ye çocuktan dolayı değil, emrine karşı gelmiş olmasından dolayı azap eder. Bu karşı gelme çocuktan ayrı bir şey olan zina işidir. Meşru olmıyan yere nutfeyi koyan zânî, kendisinin olmıyan yere tohum eken çiftçi gibidir. İstedğini yetiştirir istemediğini yetiştirmez.

Allahın şu sözü üzerinde de çekişiyorlar: "Yeryüzünde veya kendi öz canınızda uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki yaratılmadan evvel Kitapta bulunmasın. 57/22". Bunu kendi görüşleriyle küfür ve iman, taat ve masiyetle tevil ediyorlar. Halbuki bu böyle değildir. Bu musibetler ancak mallarda, nefislerde ve yapılan işlerin neticelerindedir. Allah bize böylece bildirmiştir. Bu dünyanın metaile şımarık kimselerin yaptıkları gibi sevinmememiz ve ele geçiremediğimiz şeylere müteessir olmamız için bizi zenginlik ve fakirliğe, zorluk ve kolaylığa müptelâ kılmıştır. Sonra bize sabredenleri beyanla diyor ki: "...Fakat sen sabredenleri müjdele, onlar ki bir musibete uğradıkları zaman 'biz Allahınız ve Allaha dönücüyüz' derler. Bunlar onlardır ki tanrıları tarafından yarlıganırlar, bağışlanırlar. Doğru ycl üzerinde olanlar da onlardır. 2/156-157". Eğer bu iman ve küfürde olmuş olsaydı, Allah, "Ta ki elinizden çıkana tasalanmayınız ve Allahın size verdiği ile sevinip şıarmayınız... 57/23" buyurmaz, bilâkis "ta ki imanınızı kaybettiğinize tasalanmayınız ve (Allahın) size ondan verdiği ile sevinip şıarmayasınız" derdi. O halde insan dininden çıkan şeye müteessir olmaz da neye olur? Allahu Tealâ buyuruyor ki: "De ki: Allahın inayeti ile, rahmeti ile ve yalnız bunlarla sevininler, bu onların bütün toplayıp yığdıklarından daha hayırlıdır. 10/58". Uyanık olan kimseler için hakikat açıktır, lâkin birçokları bunu farketmezler.

○ Ey Emirel Müminîn! Allah bir kulu kör edip sonra "gör, yoksa sana azabederim" veya sağır edip sonra "işit, yoksa sana azap ederim" yahut dilsiz edip "konuş, yoksa sana azap ederim" demiyecek kadar insafı ve âdildir. Ey Emirel Müminîn! bu akıl sahipleri için gizlenmeyecek bir hakikattır.

Allahın, "onların (insanların) bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyar olacaktır. 11/106" sözünde münazaa ve bu âyeti şöyle tevil ettiler: Allah Tealâ kullarını annelerinin karnında bedbaht ve bahtiyar olarak yaratmıştır. Bedbaht yarattığının bahtiyarlığa ve bahtiyar yarattığının da bedbahtlığa çevrilmesine imkân yoktur. Eğer hakikat tevil ettikleri gibi olmuş olsaydı, Allahın, kitapve peygamberlerinin bir mânası kalmadığı gibi, peygamberlerin onları takvaya davetleri ve salâha teşviklerinin de fayda ve mânası kalmazdı. Gerçekte bu âyetin tevili onların iddia ettikleri gibi değildir. Allah şöyle buyurmuştur: "O gün (ahiret günü) bütün insanların bir araya toplanacakları bir gündür. O gün ana baba günüdür. 11/103" sonra şöyle devam ediyor: "Allahın emri yerine geldiği gün hiç kimse, O'nun izni olmaksızın bir söz söyleyemez. O gün, onların (insanların) bir kısmı bedbaht, bir kısmı bahtiyar olacaktır. 11/105". O günün bahtiyarı, bugün Allahın emrine uyup o şekilde amel eden ve o günün bedbahtı, Allahın dinini istihfaf ederek emirlerini hiçe sayan kimsedir. Ey Emirel Müminîn! bil ki, Allahın emir kitap ve adaletine muhalefet edenler dinlerinde çok ifrata gitmiş olanlar ve cehaletlerinden dolayı her şeyi kadere yüklemiş olanlardır. Dünya işinde ise, bununla yetinmeyip bu gibi işlerde azimli ve tedbirli

davranırlar. Bu, hakikatin ağır, batılın hafif olmasından ileri gelmektedir*. Onlardan birine, dine ait bir emir verecek olsan: “Kalemler kurumuş (iş işten geçmiştir) ve ahnlara “bahtiyar” veya “bedbaht” yazılmıştır, cevabını verir. Birisine “dünya yolunda nefsini yorma, sıcak veya soğukta kendini işe koşma ve canını yolculukta tehlikelere atma, nasıl olsa rızkın hazırlanmıştır” desen kabul etmez. Yine “koyunlarının başına çoban bırakma, kurtların yiyeceği ve hırsızların çalacakları, ölecek ve kaybolacak olanlar takdir edilmiştir, sen onları korumaya muktedir olamazsın; Allahın muhafaza edilmesini takdir ettiği hiçbir şey zayi olmaz” desen kabul etmez. Yine, “atını ve deveni kaçacak diye iple bağlama, ne takdir edilmişse o olur, bağlasanda bir bağlamasan da” desen kabul etmez. Yine, “sakın dükkânını ve evinin kapısını —malının ve eşyanın kaybolmasından korkarak— kapama, zira senin kapıyı kapaman, Allahın takdirini değiştirmez” desen, bunu da kabul etmez. Dünyaya ait herhangi bir, işinde, bütün ihtiyat tedbirlerini alarak sağlamaştırmaksızın hareket etmez. Eğer böyle yapmamasını söylersen bilgisizliğini ileri sürer, sonra da söyleneni kabul etmez. Bütün bunlara rağmen din meselelerini kadere terkeder. Bunlar hakkın ağır, batılın hafif olmasından ileri gelir.

Allahın şu sözünde münazaa ederler: “Allah dileyseydi, hepsini hidayet üzere toplardı, öyleyse sakın cahillerden olma 6/35”. Bu müşriklerin müslüman olmamalarından dolayı müteessir olduğu için Allahu Tealânın peygamberine ettiği sitemdir. Bir âyetinde de buyuruyor ki: “Sen onların bu söze (Kuran’a) inanmayıp; yanından çıkıp gitmeleri yüzünden üzüle üzüle kendini öldürecek misin? 18/6”. Allahu Tealâ bu âyetinde Peygamberine kudretinden haber veriyor ve Allah onları itaate icbar etseydi, muhakkak ki buna gücü yeterdi. Bu O’nu aciz kılmazdı. Fakat O, herkesi kendi ameline göre mükâfatlandırmak için onların bu şekilde hareket etmelerini irade etti. Buyuruyor ki: “Tanrın dileyseydi yeryüzündeki (insanların) hepsi de toptan iman ederlerdi. Öyleyse sen, ne için insanları mümin olsunlar diye zorlamak istiyorsun? 10/99”.

Allahın şu sözü de münazaa ettiklerindendir: “Biz cehennem için İns ve Cin’den (öyle kimseler) yarattık ki kalpleri vardır, bu kalplerle idrak etmezler, gözleri vardır, onlarla görmezler, kulakları vardır, onlarla duymazlar. Bunlar dört ayaklı hayvan gibidirler. Belki daha da sersemdirler. Gafil olanlar bunlardır. 7/178”. Bu âyeti şöyle tevil ettiler: Allah yaratma işine başladığı vakit bazı kimseleri cehennemlik kıldı. Bunlar Allahın istediği taati yerine getirmeğe muktedir değillerdirler. Diğer bazı kimseleri de cennetlik yaratmıştır. Bunlar da Allah’ın istemediği masiyeti işlemekten acizdirler. Nitekim (Allah) kısıyî uzamaya kudreti ve siyahı da beyazlanmaya kabiliyeti olmaksızın yaratmıştır. Cehennemlik olanları mümin olmaları için azaba duçar etmiştir. Böylece Allahı en çirkin sıfatlarla taysif ettiler. Halbuki Allah şu sözü ile onların kötü işleri ve şüphelerinden dolayı cehenneme gideceklerini bildiriyor: “Kalpleri vardır, bu kalplerle idrak etmezler; gözleri vardır, onlarla görmezler 7/178”. Nitekim Allah şu âyetinde şöyle demişti: “Firavun hanedanı, sonradan kendine düşman kesilecek ve onların üzülmelerine sebep olacak olan Musa’yı aldılar. 28/8”. Halbuki onlar Musa’yı kendilerini neşelendirmesi için almışlardı. Yine Allah: “Onlara mühlet vermemiz günahlarını arttırmaları içindir. 3/177”. âyetile Allah onların ibadeti terketmelerile günahlarının çoğaldığını bildiriyor. Allah arapların âşına oldukları dille konuşuyor. Meselâ, bir Arap şairi şöyle söylemiştir :

*Zamanın harab etmesi için bina yapılması gibi,
Anneler de yavrularını ölüm için beslerler.*

* Metinde bu cümle لئيل الحق و خفة الباطل و حقه الباطل و حقه الباطل şeklinde yazılmıştır. Doğrusunun لئيل الحق و خفة الباطل olması gerekir.

Burada şair, çocukların sonunun ölüm, binaların sonunun da harabiyet olduğunu bildiriyor. Halbuki yavrular, ölüm için değil, beka için beslenirler; meskenler de harap olmaları için değil, mamur kalmaları için yapılırlar. Ey Emirel Müminîn! Kuran da arapça bir kitaptır ve Allah onu Araplara kendilerinin bildikleri dille indirerek, onlara alışık oldukları bir dille hitap etmiştir.

Allahın ilmi konusunda da münakaşa ederek, “Bir kavmin küfrünü Allah bilir, bunlar iman edemezler. Zira mani olan Allahın ilmidir” derler. O halde onların iddiaları şöyle oluyor: Allah kullarına kaldıramıyacakları ve terkedemeyecekleri şeyleri yüklüyor. Allah şu âyetle onları yalanlar: “Allah bir kimseye gücünün yetmiyeceğini yüklemez. 2/286”. Ancak onların küfür ihtiyar etmelerinin kendi heva ve hevesleri ile olduğunu bilir. Onlar bu bilgiyi Allahın, dışına çıkamıyacakları renk, suret, uzunluk ve kısalık gibi alacakları şekili bilmesine benzetirler. Hakikat dedikleri gibi değildir. Zira uzunluk, kısalık, suret ve renkler Allahın fiilleridir. Bunlarda onların seçmek ve değiştirmek kudretleri yoktur. Allah onların küfrü kendi hevalarına uymakla ihtiyar ettiklerini bilir. İman ve adalet hususunda onları tecrübe etmek gayesile, kendilerine verdiği kudretle bunu yapmağa muktedirdirler. Yine Allah, onların istemediklerini ısrakacaklarını bilir. Nitekim Hızır'ın kusurlandırdığı gemi de böyledir. Eğer bu gemi sağlam olarak kiralın yanına uğrasaydı, onu gasbedeceğini ve Hızır onu kusurlandırınca almıyacağını; yine Hızır'ın öldürdüğü çocuğun, yaşadığı takdirde, ebeveynine küfür ve azgınlıkla yıldıracağını; öldürürse, ebeveyninin küfür ve azgınlığından kurtulacağını; yine Hızır'ın tamir ettiği duvar; duvar tamir edilmemiş olsa, altındaki hazinenin kaybolacağını, yapıldığı takdirde ise duvarın altındaki hazinenin kalıp iki çocuğun yetişerek Allahın fazlı keremiyle hazinelerini çıkaracaklarını bilir. Sonra Musa'ya (Hızır) şöyle der: “Ben bunları kendi reyimle yapmadım 18/83” zira bunu, bana Allah öğretti. Nitekim Allah da şöyle buyurmuştur: “Ona kendimizden ilim öğrettik”.

Resulullah (S. A). yol uzun ve meşakkatli olduğu için terkeden münafıkların durumunu bilir. “Kazanç kolay yol yakın olsaydı, arkasından gideceklerini bilir. Fakat mesafe onlara uzak geldi. Onlar Allah namına yemin edecekler: ‘gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık’ diyecekler. Bunlar kendi öz canlarını helâk ediyorlar. Allah onların yalancı olduklarını bilir 9/43”¹ Zira onlar isteselerdi sefere iştirak edebilirdi.

Allahın şu âyetleri üzerinde de ihtilâf ederler: “(Ey insan) sana gelen her iyilik Allahtandır. Sana gelen her fenalık ise kendindedir 4/79”. “Deki: Hepsi de Allahtandır. Fakat bu adamlara ne oluyor kendilerine anlatılanı anlamaya yanaşmıyorlar? 4/78”. Bunu kendilerine göre taat ve masiyetle tefsir ediyorlar ve küfür, fisk, isyan, zulüm, cevr, bühtan ve bütün kötülüklerin Allahtan geldiğini iddia ediyorlar. Hakikat böyle değildir. Fakat münafıklar, Allah kendilerine geçim ve sağlık hususunda bir lûtufta bulunursa ‘bu Allahtandır’ ve geçim darlığı, hastalık, çoraklık, kıtlık ve kısırlık gibi hoşlanmadıkları bir şeye Allah onları duçar ederse ‘bu Hz. Muhammed (A. S.)dendir’ derler. Allah “De ki: Hepsi Allahtandır” diyor. Yani hepsini Allah yapıyor.

Nuh kıssasındaki Allahın şu sözü üzerinde münakaşa ederler: “Hak Tealâ sizin helâkinizi istese, benim size öğüt vermem, hayırhahlıkta bulunmam size hiçbir fayda vermez. Tanrınız Odur. Dönüşünüz Onadır 11/34”. Bunu bilgisizliklerinden şöyle tevil ediyorlar: Nuh (A. S.) kavmi arasında 950 sene kaldı, Allah yoluna davet edip nasihatta bulundu. Halbuki O, kavminin kendine icabeti ve nasihatlerini kabul

¹ Tebuk seferinden kaçan münafıkları kastediyor.

etmesinin kendilerine bir faydası dokunacak mı dokunmayacak mı bilmediği gibi, Allah onlara bu nasihatleri kabul ettirecek mi, ettirmeyecek mi, onu da bilmiyordu. Hakikat onların tevil ettikleri gibi değildir. Nuh, kavmi usanıncaya kadar onlarla münakaşa etti. Sonunda Ona şöyle dediler: “Ey Nuh! Bizimle çok uğraştın, çekişin (artık yeter, davanda) gerçek isen, haydi bizi ne ile tehdit ediyorsan onu getir, Nuh onlara dedi ki: ‘Onu size dilediği takdirde ancak Allah getirir ve siz ondan kaçıp kurtulamazsınız 11/32’”. Yani getirdiği vakit azabından kurtulamaz ve ondan korunamazsınız. Size azabın hulûlünde “size nasihat etmek istesem” o vakit “nasihat lerim fayda vermez 11/34’”. Nuh (A. S.) azab inip de onlar tarafından görüldükten sonraki imanın onlara bir fayda vermeyeceğini biliyordu. Allah şu sözüle helâk ettiği milletleri beyan ediyor: “Onların, ceza ve azabımızı görünce, böylece iman etmeleri onlara bir fayda vermedi. Allahın kulları arasında ötedenberi kanunu, hükmü budur. Kâfirler işte o zaman ziyana uğrayacaklardır 40/85’”. Bu Allahın sünnetidir. Azab müşahede edildiği vakit artık tevbe kabul etmez. Allahın şu sözüne gelince: “Hak Tealâ sizin sapmanızı istese benim size öğüt vermem, hayırhahlıkta bulunmam bir fayda vermez. Tanrınız Odur, dönüşünüz Onadır 11/34’”. Esasında sapmak mânasına olan gaydan murad Allahın şu sözünde olduğu gibi azabıdır: “Onlardan sonra (öyle) nesiller geldi ki namazı bıraktılar, şehvetlerine uydular. Bunlar azgınlıklarının karşılığında elim azaba (gay) tutulacaklardır 19/59’”. Araplar, filanca bugün gay’e (azaba) atıldı” derler, bu “filancayı emir şiddetle dövdü, yahut, büyük bir cezaya çarptırdı” demektir.

Allahın şu sözü de üzerinde münakaşa ettiklerindedir: “Hak Tealâ her kimi doğru yola iletmek isterse, onun gönlünü İslâmiyeti (kabul için) açar. Her kimi sapıklıkta bırakmak dilerse, onun gönlünü darlaştırır, sıkıştırır ve bu adam zorla göğe çıkıyormuş gibi olur. Hak Tealâ böylece, iman etmeyenleri belâya ve horluğa uğratur 6/125’”. Bu âyeti bilgisizlikleri yüzünden şöyle tevil ettiler: Allahu Tealâ salih amel işlemeden, bazı kullarının gönüllerini İslâmiyete açmış, bazı kullarının da küfür, fisk ve sapıklığı olmadıkları halde gönüllerini darlaştırmış, ve sıkıştırmıştır. Halbuki bu kimselerin Allahın kendilerini mükellef kıldığı taatı yapmaları imkânı olabilirdi. Bunlar ebediyen cehennemde kalacaklardır. Ey Emirel Müminîn! hakikat cahillerin iddia ettikleri gibi değildir. Rabbımız kullarına bunları yapmıyacak. Çünkü O rahîm, âdil ve kerîmdir. O buyuruyor ki: “Allah bir kimseye gücünün yetmiyeceğini yüklemez. Her kesin kazandığı iyilik kendine, işlediği fenalık yine kendinedir 2/286’”. İnsanlar ve cinler Allaha ibadet etmeleri için yaratılmışlardır. Allah onlara teklif ettiği ibadetlerin birkaç katını yapabilecek kudrette iştirmek, görmek ve sezmek kabiliyeti vermiştir. Eğer emredilenleri yapıp, nehyedilenleri yapmamaya kudreti varsa, Allah, emredilenleri yapan kimsenin, taatlerinin karşılığı olarak bu dünyada gönlünü İslâmiyete açar, iyi işleri kolay kılar, küfür, fisk ve isyanı zorlaştırır. Büyük olsun küçük olsun, taat bakımından bu mertebeye ulaşan herhangi bir kimsenin hakkında Allahın hükmü böyledir. Tevbe ve itaate kudreti yettiği halde dünyada Allahın emrettiği taatten ayrılp küfrüne devam eden kimsenin gönlünü —sanki o göğe yükseliyormuş gibi— darlaştırır, sıkıştırır. Bütün bunlar, onun bu dünyada olan küfür ve dalâletinin cezasıdır. Tevbe emredilmiş ve yapılmasına çağırılmış bir iştir; fisk ve küfür bakımından bu mertebeye ulaşan bir kimse hakkında Allahın hükmü yine budur.

Ey Emirel Müminîn! Allah hikmetinde gönüllerini açmakla kullarını yapmaları gereken işlere teşvik ve yine hikmetinde onların gönüllerini darlaştırmakla yapmalarını gereken işlerden uzaklaştırmasını kulları için rahmet olarak kitabında zikretmiştir. Allah bunu iyi hareket ettikleri vakit rahmeti ve fazlından yese kapılmaları,

mağfîret, af ve kereminden ümitsizliğe düşmeleri için zikretmemiştir. Allahu Tealâ kitabında bunu beyan ederek buyuruyor ki: "Allah onunla (iman edip) rızasını kazananları selâmet yollarına iletir, iradesile karanlıktan aydınlığa çıkarır ve dos-doğru yola götürür 5/18".

Ey Emirel Müminîn! bunu iyi düşün ve anla. Allahu Tealâ "O kullarımı müjdele ki, sözü dinler ve onun en güzeline uyarlar. Allahın hidayet ettikleri bunlardır. Tam akıllı insanlar da bunlardır 39/18". Allahu Tealânın şu âyetinde buyurduklarına kulak ver: "Ehli kitap olanlar inanıp (fenaliktan) sakınsalardı, şüphe yok ki, kötülüklerini örter onları nimet cennetlerine korduk. Onlar Tevratı, İncili ve onlara gönderileni yerine getirmiş olsalardı, tepeden yağan ve yerden çıkan bütün nimetler içinde kalır, onları yerlerdi... 5/68-69" ve yine "Şehir halkı iman edip sakınmış olsalardı gökten yerden bereketler yağdırırdık, fakat onlar (hakkı) inkâr ettiler, biz de onlara yapıp kazandıklarının cezasını verdik. 7/95".

Ey Emirel Müminîn! bilmiş ol ki, Allah kullara yapılacak işleri kesin olarak mukadder kılmanmıştır, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım, diyor ve onları ancak yaptıkları amellere göre cezalandırıyor. Allah kendine ibadet, dua edilmesini ve kendinden yardım dilenilmesini emrediyor. Eğer kullar Allahın indinde olan ecri isterlerse, Allah onlara yardım eder ve iyiliği elde etmek, kötülükleri bırakmak hususunda onlara muvaffak olmakta kolaylık gösterir. Allaha itaat edip yanındakini (ecir) isteyen kimse hakkında Allahın hükmü budur ki bence de söz budur.

Ey Emirel Müminîn! dikkatli ol, sakın "Allah nehyettiği şeyi kullarına takdir etmiştir, kulları ile emrettiği şeyin arasına girmiştir, kulları arasında kaza ettiğinin hilâfına davet eden peygamberler göndermiştir. Sonra, (doğru) yola gitmelerine müsaade etmediği halde, emirlerine icabet etmeyen kullarına ebediyen azab edecektir" deme, zira Allah zalimlerin iftiralaraından beri ve yücedir.

Bu cahiller kime itiraz ettiklerinin farkındalar mı? Onlar: "İman ediniz, hakkınızda hayırlı olur 4/169" diyen Allahu Tealâya itiraz ediyorlar.

Cahiller —Onlar iman edemezler,

Allahu Tealâ —"Allaha davet edene (peygambere) icabet edin 46/31".

Cahiller —Allah, onlarla icabet arasına girmiştir.

Allahu Tealâ —"Tanrınız tarafından yarlıganmağa... koşa koşa yarışın 57/21".

Cahiller —Onlar nasıl yarışabilirler? Allah onlara katî olarak hareketleri hususunda cebretmiştir.

Allahu Tealâ —"Onlara ne oluyor da iman etmiyorlar 84/20".

Cahiller —Zira Allah onları iman etmekten alıkoymuş ve küfre daldırmıştır.

Allahu Tealâ —"Ey Ehli kitap! Hakkı gördüğünüz halde ne diye Allahın âyetlerini inkâr ile kâfir oluyorsunuz? 3/70".

Cahiller—Çünkü Allah onların kâfir olmalarını takdir edip, bu şekilde bırakmıştır.

Bu Allaha karşı itiraz ve kötü niyettir. "Bundan vazgeçmek hakkınızda daha hayırlı olur 4/170".

Cahiller —Allahın, "size kaza ettiğimden gazgeçin. Bu sizin için daha hayırlıdır, demek istediğini zannediyorlar. Allahu Tealâ buyuruyor ki "Allaha karşı yalan uydurmayın 20/61", ve "Öksüzün malına sinni rüşde varıncaya kadar en güzel bir tarzdan başka bir surette yaklaşmayın 6/152 ve 17/34", "Zinaya yaklaşmayın 17/32", "Allahın öldürülmesini haram kıldığı hiçbir canı öldürmeyin, meğer ki hak ile ola 17/33", "Âyetlerimi hasis bir menfaat mukabilinde vermeyin 2/41". Cahiller Kuranı Kerimdeki bunlara benzer bütün âyetlerden, Allah

kaza ve kaderinden kullarını nehyetti mânasını çıkarıyorlar. Yine “Allah peygamberine helâl kıldığı bir şeyi haram kıldıktan sonra kazasile amel etmesinden dolayı onu azarlamıştır” diyorlar, Allah şöyle buyurmuştur: “Ey Peygamber! Allahın sana helâl ettiği şeyleri nefisine niçin haram ediyorsun? 61/1”. Cahiller diyorlar ki, “Allah Peygamberine bir kaza ediyor, sonra ona izin veriyor, sonra da yaptığı işten dolayı onu azarlıyor”. Allah buyuruyor ki: “Allah seni affetsin... niye onlara izin verdin? /43”. Her nebi hata işlediği takdirde bunu Rabbına değil, kendi nefisine nisbet eder. Allahın konuştuğu Hüdhüd diyor ki: “Kendisini de, kavmini de Allahı bırakıp güneşe secde eder gördüm. Şeytan onların işlediklerini gözlerine boyamış, onları doğru yoldan alıkoymuş 27/24”. Bu şekilde Kur’anı Kerimde pek çok âyetler vardır.

Ey Emirel Müminîn! işte cevaplandırılmasını istediğin sualleri böylece izah ve beyan ettim. Bu mektup üzerinde dur, iyi düşün, zira “O kalplere şifadır 10/57”. Risale tamam oldu.

SAMÎ DOĞUNUN ARAPLAŞTIRILMASI

Yazan : A. N. POLIAK

Çeviren : ASİSTAN BAHRİYE ÜÇÖK

Ortaasya'dan gelen Türkler'in Kafkasya'yı, Volga bölgesini ve Küçük Asya'yı türkleştirmeleri, İtalya'dan Fransa ve İspanya'nın İslâmlaştırılması gibi İslâmîliğin ilk yüzyıllarında Arabistan'dan gelen Arap fatihlerinin de bugün arapça konuşan ve Acem körfezinden Atlas Okyanus'una kadar uzanan bölgeyi araplaştırmaları veya dillerini buralardaki ülkelere kabul ettirmeleri tarihin ve hele İslâm tarihinin en dikkate değer etnik değışikliklerinden birisini teşkil etmektedir. Bundan ötürü A. N. Poliak'ın Revue des Etudes İslamiques'in 1938 yılı I. sayısında ve 35-63. sayfalarda yayınlanmış olan "l'Arabisation de l'Orient semitique"adlı makalesini dilimize çevirmeği faydalı bulduk.

GİRİŞ

Biz bu makalede, ahalisi arapça konuşmadığı ve Müslüman fethine kadar geçen zamanda Arap farzedilmediği hâlde, sonradan Arap olan ülkelerin nasıl araplaştığını anlamayı deneyeceğiz. Müslüman fethi sırasında bu bölgenin hâlini karakterize etmek için kullandığımız "Samî Doğu" terimi şunu göstermeğe yarar ki, umumiyetle araplaştırma, halkının çoğunluğu değilse bile hiç olmazsa büyük bir kısmı gramer ve hususiyle kelime bakımından araplarınkine benzeyen bir dili konuşmakta olan ülkelere başarı sağlamıştır. İran ve Müslüman İspanya gibi diğer bölgelerde arapçanın hâkim zümre tarafından tek edebiyat dili olarak uzun zaman kullanılması büyük halk kütlesini asla araplaştıramamıştır. "Samî Doğu" da iki ayrı kısma bölünmek gerekir : a) Halkının çoğunluğu samî diller konuşan ülkeler (bugünkü Arap Asya). Bu eski samî halkın samî olmıyan ülkelere kurmuş oldukları koloniler (Yahudiler, Kürdistan Asurları, Etiyopya'nın güney-samî kabileleri) araplaşmaktan kurtuldular. Fakat bu kolonileri kurmuş olan asıl samî ülkenin halkı Arap dilini aldılar ve bunların çoğunluğu Müslüman oldular ¹. b) Halkının büyük bir çoğunluğu hamî bir dil ve oldukça hatırı sayılır küçük bir kısmı da samî diyelekler konuşan iki ülke : Mısır (Nil vâdisinin doğusunda "Arap çölü", Suriyeli göçmenlerin kolonileri !) ve Afrika'nın yüzyıllarca Kartacalıların nüfuzu altında bulunmuş olan kuzey bölgeleri ². Bir üçüncü hamî-samî ülke olan Habeşistan Müslüman istilâsından (ve bunun sonucu olarak da araplaşmaktan) coğrafi sebeplerden ötürü kurtuldu. Orada bile, arapça, islâmlaşmış kabilelerin edebî dili hâline geldi.

¹ Araplaşmış Yahudilerin islâmlaşması misalleri olarak bk. Abü Yüsuf, kitab al-ħarâc, H. 1346 basımı S. 157, 213-214, 217, 245 ; İbn Tagrî Birdî, Nucüm, Juynboll basımı, I., s. 647 ; II., s. 184 ; Popper basımı, VI, s. 546 ; al-Manhal aş-şafi, I (Paris yazması, 2068) y. 171 ; III (Paris yazması, 2070) y. 51, 89 ; İbn Hâllikân, vafayât al-a'yân, I, s. 113 ; II, s. 117, 443 ; İbn Hâcar, ad-Durar al-Kâmina, IV, s. 380, 395-396-397, 483 ; al-Makrîzî, itti'az al-ħunafa' (Karmat hareketinin ve Fatimia sülâlesinin "yahudi" menşei hakkında) ; az-zahabi, Zuval al-İslâm, II, s. 187 ; İbn İyâs, H. 1311 basımı, II, s. 288 ; Kahle basımı, IV, s. 481, 1. 19 ; V, s. 438-439 ; a-Sahâvî, al-Zav al-lâmi', III, s. 180-181, X, s. 292.

² Bu nüfuz olmaksızın Libya'nın, Tunus'un ve Cezair'in araplaşmasını anlamak imkânsızdır, çünkü XI. yüzyıldan önce Arap kolonları orada bir şehirli azınlığı olmaktan ileri gidememişlerdi ve Berber kabileleri gerek nüfus bakımından gerek kültürel durum bakımından XI. yüzyıl göçmenlerinin (Banû Hilâl) çok üstünde idiler. Berber kabilelerinin birisi (çoğunluğu) Kenai diğer de Ğimyarî (—Kenai olmıyan) olmak üzere iki gruba ayrıldıkları hakkındaki rivayet, yavaş yavaş arablaşmış olan Puno-Berber bir takım melez diyeleklerin mevcut olduğunu gösterir gibidir (aṭ-Ṭabar, I, s. 516 ; bk. İbn Faķih al-Hamazânî, Kitâb al-Buldân, 1885 basımı, s. 83 ; al-Mas'ûdî, Murûc az-zahab, III, s. 241. vsr.).

Bir millet veya ülkenin kendi dilinde, komşularının kendisine vermiş oldukları addan bambaşka bir adla adlandırılmış olması (Deutschland- Allemagne, Suomi-Finlande gibi) yolundaki çok yaygın bulunan acap hâl millet adlandırılmalarının gelişmesini incelemekte önemli bir engel teşkil eder. Müslüman fethi devrinde ancak fatihlerin az sayıdaki atalarını ifade eden Arap teriminin nasıl olup da fethedilen ülkeler halkının ağzında kendi öz milletlerinin adı hâline geldiğini anlamak istersek, incelememizi yalnız ve yalnız yerli kaynaklara dayamamız gerekir. Bu hususta, Memlûklar'ın bir Türk diyeleği konuşmuş, kendilerini "Türk" diye göstermiş, Arap dilini konuşmayı ve yerli asıldan olmayı aşağılık işareti saymış olmalarına rağmen Osmanlı kaynaklarının onlara gene de "Arap" demiş³ ve Ortaçağ Avrupalı'larının bütün Müslüman ülkelerini "Sarrasin" diye kabul etmelerine karşılık XVII. ve XVIII. yüzyılın batılı seyyahlarının etnik ayrımları ifrata vardırıarak Arap adını ancak "Bedeviler"⁴ için kullanmış olmalarına işaret etmek yeter. Ne yazık ki eski Araplarla ilgili birçok metinler asla kendilerine bu adı vermeyen kimseler tarafından yazılmışlardır⁵ ve biz iyice biliyoruz ki çağdaş greko-romenler tarafından Arap diye adlandırılmış olan halklar bazan Arap geleneğinde tipik Arap olmıyanlar (Nabathular) gibi anılmışlardır ; bazan de bunlar saf kan Arap diye gene Arap geleneğinde anılmışlarsa da kendi öz edebiyatlarında hiçbir suretle kendilerine bu adı vermezler (Güney-Arabistan yazıtlarının müellifleri). Hiç olmazsa yalnız yerli kaynaklar kullanabildiğimiz devirler için, yâni İslâmiyetin doğuşundan beri, bu fırsattan faydalanmak vazifemizdir.

I.

Müslüman istilâsından hemen sonra "Arap" terimi, Arap Yarımadasının yerli kabilelerinin üyelerini ifade ediyordu ; bu üyelerin (veya kabilelerin orada oturmaları veya başka bir ülkeye yerleşmiş iseler, orada Arap menşelerinin hâtıralarını muhafaza etmeleri yeterdi. Yarımada da oturmak veya Arap diyeleği kullanmak, eğer bahse konu olan insanlar başka bir ülkeden gelme göçmenler ise, bu göç birçok yüzyıllar önce de olmuş olsa Arap sayılmak için yeter delil değildiler, Buna karşılık başka bir ülkede yüzyıllarca oturmak bir Arab'ı Arablık'dan çıkaramazdı. Irak'daki Beni Taglib kabilesi her ne kadar Hristiyan ise de, Ehl-i Kitab olarak değil Arap olarak kabul edildiği hâlde⁶, Filistinli menşelerinin hatırasını muhafaza eden Hicaz'ın Yahudî kabileleri

³ Bk. L. Forrer, Die Osmanische Chronik des Rustem pascha, Leipzig, 1923.

⁴ Bk. De La Roque, Voyage dans la Palestine, fait par ordre du roi Louis XIV, Amsterdam, 1718, Cebel-i Şarmel bedevî emirliği hakkında (1664'de) : "Emir'in milis kuvvetlerini teşkil eden Araplar'dan başka Hristiyanlar ve Mağribliler vardır, bunlar Şarmel'in köylerinde oturur, toprakları işler ve mahsullerini alırlar" (s. 108).

⁵ 'RB teriminin (bunun ibrancası olan 'BR terimi Haupt'un göstermiş olduğu gibi bir yer değiştirmiş şekle benzemektedir) başlangıçta, Schloezer'den beri Batı ilim aleminin "Samiler" diye adlandırdığı etnik topluluğun (bilindiği gibi kitab-i mukaddesde bu terim Elamlıları ve Lidyalıları içine aldığı hâlde Kenaileri içine almadığından etnik bir ad değildir) adı olduğu ve bu topluluğun bir kısmının özel bir millî hisse sahip olan organize bir devlet kuracak şekilde her gelişmesinde bu genel anlamdaki terimin organize olmamış ve yaşayış tarzları daha eski olan kavimleri ifade ettiği yolundaki ihtimal ihmal edilmemelidir. Bir benzeri de "Türkmen" kelimesinin tarihinde görülen bu gelişme eski zamanlarda "Araplar" kelimesinin bazan genel olarak Samî göçebelere, bazan da özel ve ayrı kabileleri ifade etmiş olması vakiasını da izah edebilir (bk. Asur ve Yemen yazıtları). Bu hâl ve arapçada "RB="BR fiili" düşüncüyü anlaşılır kelimeler ile izah etmek" (Bk. ibrancada HBR, DBR, BRR verberlerine) demek olduğuna göre Arap filologlarının bu etnik terimin "barbarların, 'acama, aksine anlaşılır bir dil konuşanlar" demek olduğu yolundaki iddiaları hakikaten uzak değildir. Tâc al-'arûs, I, s. 371, r. 8 = İbn Mansûr, lisan al-'Arab, II, s. 75, r. 7-8 ; her ikisinde 'arabi ve mu'rib terimlerinin aynı şey olmadığını işaret etmeği adeta vazife bildirmişlerdir.

⁶ Abû Yûsuf, s. 144, s. 17; sat. 161, s. 7. "ahl al-kitâb" teriminin buradaki kullanılışı burada hâlâ monoteist bir dinin kabulünün kendisinin gönderilmiş olduğu bu şehrin (şarya) sakinleri (ahl, umma,

Arap sayılmıyorlardı. “Arap” terimi modern anlamıyla ne bir tâbiyete alma, ne de bir tâbiyetten çıkarma anlamını içine almadığına göre bir millet adı değildi : Arap kabilelerinin efendileriyle birlikte göçebelik eden ve Yarımada’da oturan mevâlisi bile Arap olamıyorlardı ⁷. Bu terim irkî bir terim de değildi : Araplar kendilerine Samîlerin üç farklı kolundan çıkmış nazarıyla bakıyorlardı : Eskiden beri hususî kabileler tarafından (’Âd, Tamûd, İmlik, Curhun vsr.) temsil edilmiş olup artakalanları diğer iki kol ⁸ tarafından temessül edilmiş olan Aramîler, Kahtânî’ler (Yemenli) ve Ma’addî’ler (’Adnânî, İsmâilî). İslâm hukuku edebiyatında bu kolların mensuplarının hukukî durumları arasında hiçbir fark bulmuyoruz ; filolog ve tarihçilere gelince, her nekadar onlar “hakîkî Araplar” ile “Araplaşmış Araplar” ı bazen ayırırlarsa da birinci deyiimi çok kere yalnız Aramî kolu için kullanırlar ⁹. Bununla beraber Suriye Aramîleri’nin Arap olmadıklarını ve Arabistandaki Aramî olmayanların ise Arap olduklarını iddia ederler. Şu hâlde biz bu ayrımı hiç olmazsa İslâm’dan önce Arap teriminin oldukça uzun bir gelişme kaydetmiş olmasının müphem bir hatırası olarak görebiliriz. Aynı şekilde göçebe hayatı Araplar’ın karakteristik bir durumu sayılmaz ¹⁰; ama onların yalnız iptidaî ve en yaygın durumları olarak kabul edilirdi ¹¹. Abbasî ihtilâlindeki önceki bir Müslüman için Araplar irsî, içtimaî bir *Kast* idiler; bu Kasta mensup olmak imtiyazlar kazandırır ve vazifeler yüklerdi. Bu *Kast* müşterek bir şecere ile değil fakat müşterek bir menşeh mahalli ile birleşiyordu. Arap Yarımadası toprakları, Arap olmıyanlar tarafından iskân edilmiş ve işlenilmiş olsa bile Arap toprağı (arż al-’arab, al-arż al-’arabiya) sayılırdı, halbuki Yarımadanın dışında Araplar tarafından elde edilmiş ve işletilmiş topraklar bu kategoriye girmezdi. Bu kastın birliğini meydana getiren toprak, *Kast* için bir arż al-’haram ¹² idi.

Arap *Kast*’ının hukukî durumu aşağıdaki şekilde özetlendirilebilir : a) Bu *Kast*’ın üyeleri, kendilerini bir imparatorluğun efendileri hâline getiren bu dine karşı hususî vecibelere sahiptirler ¹³. Arap olmıyan müşrikler cizye vermek şartıyla Müslüman devleti tarafından müsamaha görebilirler ¹⁴, halbuki müşrik Araplar için islâmlaşmak bir vazifedir, öyleki bu vazifeyi yerine getirmemek ergin erkeklerde ölümle, kadınlar

milli) için bir *mecburiyet* olduğu yolundaki Muhammed’in iptidaî doktrinin tesiri altındadır (bk. bu şehirler için “R. E. İ., 1936, s. 249 ; orada 4. nottaki “V” i “IX” olarak düzeltmek gerekmektedir).

⁷ Abū Yūsuf, s. 52, Sat. 13. Tac al-arūs, I, s. 371, Sat. 22—Lisân al-’arab, II, s. 75, Sat. 24.

⁸ Murūc az-zahab, III, s. 223-4 ; t̄ac al-’arūs, I, s. 371, Sat. 19.

⁹ Bk. msl. t̄ac al-’arūs, I, s. 371, Sat. 17-19.

¹⁰ “a’rab” (Bedeviler) terimi Arap filologları tarafından ‘arab’ın cemi olarak kabul edilmediği gibi Arab göçebelere verilen özel bir ad olarak da kabul edilmemiştir (T̄ac al-’arūs, I, s. 371, Sat. 13-14, 22—Lisân al-’Arab, II, s. 75, Sat. 17-18, 24). Bununla beraber modern arapçacılar ‘arab teriminin iptidaî mânasının “Bedevî” demek olduğunu düşünmektedirler (bk. Pauly-Wissowa, orada bu imkân tartışmaya yer bırakmıyan bir gerçek olarak gösterilmektedir) ; hâlbuki a’râb terimi daha çok etnik addan müştak bir kelimeye benzemektedir, tıpkı şimdi Kafkasya’da “Türkmenler” teriminin fakir ve cahil çoban kabileleri ifade etmesi gibi (bk. W. Barthold, 12 Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens, s. 191 ; Turkmeniya adlı Rus mecmuasında, I, 1929, s. 42). Orada da etnik adın özel bir şekli olan “Tarākima” içtimaî bir terim hâline gelmiştir.—İbranca ‘araba kelimesinin” “Arab” la hiçbir ilgisi yoktur çünkü bu kelime Bedeviler’in oturdukları yaylaları değil bunların yalnızca geçtikleri kuru ırmaklı vâdileri ifade etmektedir (bk. ‘araba “ırmak söğüdü”, ve arapçada ‘araba “ırmak”, şafşaf” kuru vâdi”, şafşaf “söğüdü”).

¹¹ Abū Yūsuf, s. 16, Sat. 6 : “al-a’râb asl al-’arab”. Şehirli araplar bu vakıayı kendi *Kast* gururlarını okşayacak bir şekilde izah etmekte müşkülât çekmekte idiler (bk. Murūc az-zahab, III, s. 243-6).

¹² Bk. Abū Yūsuf, s. 69, 72, 82, 143.

¹³ Abū Yūsuf, s. 39, Sat. 10-12 : “biz Araplar tahkîr edilmiştik, diğerleri bizi hakîr görüyorlardı ve biz onları hiç de hakîr görmüyorduk ; işte ozaman Allah bize bizden bir peygamber gönderdi ve vâitlerinden biri de bizim bu ülkeyi feth ve mağlup edeceğimiz oldu”.

¹⁴ Abū Yūsuf, s. 70, 79, 153-154.

ve çocuklarda ise esaretle cezalandırılır¹⁵. Hristiyan ve Musevî Araplar dinlerini muhafaza edebilirler¹⁶, fakat iktidar onları islâmlaştırmak için bütün gayretini sarf etmeğe mecburdur¹⁷ eğer bunlar Arap değillerse bunu yapmaması gerekir. b) Esirlik ve kolonluk Araplar için bir bedbahtlık veya ceza addedilen geçici bir durumdan başka birşey değildir¹⁸ halbuki aynı durum, birçok eyaletlerde, Arap olmıyan halk için daimî bir hukukî durum olabilir. Fatihlerin Arap köylülerle karşılaştıkları Irak'da¹⁹ yalnız Arap olmıyanlar ('ulüc) yarı serf olarak işledikleri toprağa bağlandılar²⁰. Aynı şekilde "Arap toprağı" haraç vergisine²¹ uyruk tutulamazdı ; bu toprağı ellerinde tutanların ödediği öşür bir toprak vergisi değil, şahsî bir vergi idi²². c) Fethedilen yabancı ülkelerdeki askerî garnizonların (=amşâr) ihtiyacı için yalnız Araplar askere alınır ve böylece bunlar her yıl yıllık ('atîyât) ve her ay da ayn ve para (arzâk) alanların hemen hemen tümünü teşkil ederlerdi²³. Arap kabilelerinin Arap olmıyan mevalisi umumiyetle piyade olarak savaşa katılırlardı ; ama bunlardan her birinin ganimet payı Arap süvarilerinin yarısı veya üçte biri idi. Müslüman olmıyanlar savaştamazlardı ; fakat Müslüman olmıyan Araplara, Arap olmıyanların aksine silâh taşımak ve ata binmek izni verilirdi²⁴. Özel bir eğitime ihtiyaç göstermiyen idarî vazifeler, İslâm dini memuriyetleri gibi, Araplar'a ayrılmıştı.

Bu Kast'ın coğrafî yayılışına gelince, o yalnız ve yalnız Arabistan'da nüfusun mutlak çoğunluğunu teşkil etmekteydi. Sayıları hâla 30-40.000 e yükselen (Filistindeki ve Birleşik Amerikadaki koloniler sayılmaksızın) Yemen İsrâîlileri de VI. yüzyılda Musevîliği kabul etmiş olan Hîmyar kabilesinin ardgelenleri olmak sıfatıyla bu Kast'ın üyeleri sayılıyorlardı²⁵. Nacrân Hristiyanları da Arap sayılmakta idiler ; bununla beraber bu onları, kendilerinin savaşı ruhlarından korkan Hazret-i Ömer zamanında, Irak'a sürülmekten kurtaramadı. Hicaz Yahudilerinin büyük bir kısmı da Adru'at²⁶ ve Jeriho'ya²⁷ sürüldüler. Bunları kısmen Hazret-i Muhammed (Benî Kaynukā',

¹⁵ Abū Yūsuf, s. 70, 79, 154.

¹⁶ Abū Yūsuf, s. 70, 79.

¹⁷ Abū Yūsuf, s. 143-4, 161.

¹⁸ Devlet hazinesi Arap esirleri satın almaktaydı (bk. Abū Yūsuf, s. 96, Sat. 10-12).

¹⁹ Bk. Abū Yūsuf, s. 170-175.

²⁰ Abū Yūsuf, s. 29-30.

²¹ Abū Yūsuf, 69-70, 145.

²² Yalnız Harâc toprak vergisi, şadaqat al-arz'dır (Abū Yūsuf, s. 103, Sat. 2).

²³ Badr savaşına katılmış olan ve Arab olmıyan mavalî'nin de 'atîyya hakkı vardı (Abū Yūsuf, s. 52, Sat. 10, 13).

²⁴ Abū Yūsuf, s. 88, 172.

²⁵ Aṭ-Ṭabarî, I, s. 919, Sat. 2. Bu belki de Yemen'de bulunan, Nacrân Hristiyanlarından ayrı, Gayrimüslim Arap halktır ki Abū Yūsuf tarafından da zikredilmiştir, s. 70, Sat. 4-8 ; 79, Sat. 14-15. Bunlardan her ergin erkek (Muhammed'den beri) her yıl ya bir Dinar yahut da bir elbise "ma'âfirî" vergi verirlerdi, halbuki Nacrân Hristiyanları müştereken yılda 2.000 rob (s. 85-89) verirlerdi ; ne bunlar ne ötekiler toprak vergisi ödemezlerdi. Ka'b al-Ahbâr'a bazen de "al-hîmyarî" denilmektedir, msl. Mucîr ad-Dîn'de.

²⁶ Havran'm bu şehrine Muhammed tarafından sürgün edilmiş olan Yahudiler'in mal ve mülkleri de ellerinden alınmıştı ve çoğu da ölüp gittiler (Bk. İbn al-Aşîr, al-Kâmil fit-târîh, II, s. 107 ; İbn 'Asâkir, Târîh madînat Dimişk (at-Târîh al-kabîr), I, s. 40). Bunun aksine, Ömer tarafından sürgüne yollananlara tazminat verildi (bk. İbn al-Aşîr, II, s. 172). Bu Haybar Yahudilerinin ardgelenlerini Fatimiler zamanında imtiyazlı bir grup olarak görmekteyiz : al-Hâkim zamanında bunlar, diğer Müslüman olmıyanların aksine, dinî takipten muaf tutuldular (İbn Hallikân, II, s. 166 ; bk. al-Ḳalqaşandî, Subḥ al-a'ş'a, XIII, s. 359), al-Âmir zamanında da cizyeden muaf tutulmak için teşebbüste bulundularsa da başarı elde edemediler (bk. Şubḥ, XIII, s. 370-377). Bununla beraber bunların o zaman artık bir özel bölge işgal etmedikleri anlaşılmaktadır.

²⁷ Mucîr ad-Dîn'e göre Haybar'dan sürülen Yahudiler'in bir kısmı Jerih'oya diğer bir kısmı da Azru'at'a yerleştiler.

Benî Nazir), kısmen de Hazret-i Ömer (Haybar ve Fadak sakinleri) sürmüşlerdi. Hazret-i Ömer öldüğü sırada Arabistan'ın "Arap olmıyan" halkının sayısı en çok birkaç bine yükselmekte idi. Bunlarda şunlardı : a) Arap kabileleri arasına yayılmış olan ve büyük kısmını azadlı kölelerin teşkil ettiği yerleşik ve göçebe Müslüman mevali ; b) İslâmlaşmış Yahudi kabilesi Benî Qurayza²⁸ ; c) Bahreyn'deki Hacar'da bir İran şehir kolonisi²⁹ ; d) Kuzey Arabistan'da Yahüdî köylüler³⁰.

Arabistan'ın dışında hemen hemen Arap köylüsü hiç yoktu. Yalnız Doğu Ürdün ile Batı Irak'da bunlar İslâm fethinden önce bile vardı ; orada bile yerli köylülerin karşısında bunlar azınlıkta idiler. Mısır'da bunlar ilk defa Hişam'ın hükümdarlığı sırasında gözüktüler. Bilbays bölgesine toplanmış olan bu Arap köylülerinin sayısı Emevî devrinin sonuna doğru 3.000 aileye yükseliyordu ki, milyonlarca Kıptî köylüye nispetle bu pek azımsanacak bir miktardı³¹. Kuzey Afrikanın diğer ülkelerinde olduğu gibi Lübnan'da da bu devirde yalnız yerli köylüler görüyoruz. Az miktarda Arap köyleri Kuzey Suriye'de; hususiyile Bâlis bölgesinde kuruldu ve Nacrân'dan sürülmüş olan Hristiyan Araplar Irak'da Nacrân al- 'Irak adlı yeni bir köy inşa ettiler. Fethedilen ülkelerde büyük bir Arap ziraî yerleşmesinin eksikliği aşağıdaki sebeplerle izah edilebilir: a) Hükûmet Araplar'ın yerli çiftçilerin yerlerine geçmelerine asla müsaade etmiyordu, çünkü hükûmet yerlilerin ödediği haracı Araplar'dan istiyemezdî³² ; b) Şu hâlde Arap yerleşmesi için serbest olan topraklar, bu yerleşmeden önce büyük islâh işlerinin yapılması gereken, işlenmemiş topraklardı³³. Hükûmet bu işler için para sarf etmek istemediğinden, bahse konu toprakları vergiden muaf olarak (kaṭā'i) dağıtmayı tercih ediyor ve malikleri bu toprakları değerlendirmeye mecbur tutuyordu³⁴. Yalnız zengin kimseler bu pahalıya mal olan bağışları kabul edebiliyorlardı ; bunlar büyük topraklarını yerli yarıcılar eliyle işleterek büyük şehirlerde oturmağa devam ediyorlardı. İşlenmiş toprakların kaṭā'i olarak verilmesi çok nadirdi ;

²⁸ Bu kabilenin Muhammed'e karşı koymuş olan ergin erkeklerinin idamundan sonra, kadın ve kızları da esir olmuşlardı, fakat bunların çok geçmeden, felâkatten önce İslâmiyeti kabul etmiş olan kabile üyeleri tarafından satın alındıkları anlaşılmaktadır. İbn Hişam, Sîrat ar-rasûl, s. 135'de ve İbn Kâşîr, al-bidâya va-n-nihâya, II, s. 309'da Benî Qurayza kabilesinin islâmlaşmasından sonra bu kabilenin şefleri (sâda) hâline gelen Yahudi Banî Hudal klanının (ki Banî Qurayza'ya uyruktu) üç üyesi hakkında bir hadis bulunmaktadır. Bu hadis inşad'ı şöyledir : "İbn İshâk, 'an 'Âsim Omar bin Kaṭâda, bir Banî Qurayza şeyhi" ; zan edersem şöyle okumak daha doğru olacak : "'Âsim bin Omar, 'an Kaṭâda" (bk. Abû Yûsuf, s. 97. Sat. 4 ve indeks), ve her hâlde şu Banî Qurayza şeyhi (Yâkût, Irşâd al-arib, VI, 6, s. 202). II. Ömer'in memurları arasında Muhammad al Qurâzî (Abû Yûsuf, s. 18).

²⁹ Bk. msl. Abû Yûsuf, s. 79, 154-155, 245.

³⁰ Al-Balâzurî, İbn al-Aşîr ve diğerleri Vâdî l-Qurâ Yahudilerinin sürülmediklerini bildiren başka hadisler zikretmektedirler ; çünkü bu bölge Hicaz'ın bir kısmı olarak telâkki edilmiyordu. Bununla beraber II. Ömer zamanında Medine'de bile Yahudi bir sakine rastlamaktayız (İbn 'Asâkir, V, s. 371-373).

³¹ al-Maḳrîzî, Hiṭaṭ, H. 1270 basımı, I. s. 80 (birinci grup Hicrî 109 yılında geldi).

³² Hiṭaṭ, I, s. 80, Sat. 11. Fakihler haraca bağlı toprak sahiplerinin bu toprakları işleyip haracı ödedikleri müddetçe bu topraklardan kovulamayacakları hususunda hemfikirdirler.

³³ Abû Yûsuf, s. 68, Sat. 3, 7-8, 10-12, 17-18 ; s. 69, Sat. 11 ("mimmâlam yakun fî yadı aḥadin" tabiri hakkında bk. M. van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes, Genève, 1886, s. 27, n. 1.). Al-Balâzurî, Futûḥ al-buldân, Kahire bas. 1901, s. 153, Sat. 14-15 ; s. 159, Sat. 6-7 (bk. İbn 'Asâkir'de Suriye kaṭâ'i'si bahsine).

³⁴ Irak kaṭâ'i'sinin büyük bir kısmı al-Haccâc ve II Ömer tarafından dağıtılmıştır (Abû Yûsuf, s. 69), Suriye ve Filistindekiler ise Mu'âviya 'Abd al-Malik ve oğulları, al-Valîd ve Maslama tarafından dağıtıldı (al-Balâzurî, s. 134-135, 140, 151, 153-154, 159). Mısır'da vergiden muaf çiftlikler oldukça azdı (C.H.Becker "Die Entstehung von Uşr-und Harâc-Land in Aegypten" adlı makalesini Irak'a ait verilere dayamış olması) ve Fatimiler zamanında bu topraklar "arâzi-i ḥarâciyye" ye kalbolundular (Hiṭaṭ, I, s. 84). Orada şimdi bulunan "arâzi-i uşriyye" Memlûk devrinden kalmadır.

bu topraklar, hukukî durumları esirlerinkine benzeyen ³⁵ yerli köylüler tarafından işlenmeğe devam ediliyordu ; c) Ziraî yerleşmeğe yetecek çoklukta Arap yoktu, çünkü Yarımada'nın gençliği, hayatı temin için çalışmak gerekmiyen Amşâr için devşirilmekteydi. Üstelik fethedilen ülkelerde, köylülerin fakirliği kadar hukukî durumlarının zavallılığı da isteklileri korkutuyordu ; gerçekten de Bâlis bölgesinin Arap köylüleri Emevî prensi Maslama'nın yardımı olmadan bir sulama kanalı kazamadıklarından, sonunda onun yarıcıları olmağa mecbur olmuşlardı ³⁶. Bilbays bölgesindeki yerleşmenin nisbî başarısı, yalnız hükümet tarafından yerleşenlere gösterilen istisnâî kolaylıklarla anlaşılır. Bunlar yalnız vergilerden muaf tutulmuyorlar, ayrıca hazineden belli yardımlar (şadağa) görüyorlar ve Nil vâdisinin tahıllarının Kızılum'a (Hicaz'a gönderilmek üzere) taşınmasını da tekellerinde bulunduruyorlardı.

Fethedilen ülkelerde oturan Araplar'ın büyük çoğunluğu amşâr'da toplanmışlardı. Bu terim yalnız askerî kışla olmak üzere özel surette kurulmuş olan yeni şehirleri ifade etmiyor, Arap birliklerinin ya evlerin bir kısmını zabtettikleri, yahut da zevklerine göre kışlalar yapmak üzere boş arsalarını ele geçirdikleri Şam ve Taberiye gibi eski şehirleri de gösteriyordu ³⁷. Her ülkenin nüfusunun tamamı içindeki Arap nispetini tespit etmek güçtür. Bir rivayete göre Savâd'daki Müslüman Araplar'ın Arap olmayan köylülere nispeti 1/2 veya 1/3 idi ³⁸. Her ne kadar Irak birliklerinin yalnız bu ülkeyi değil komşu İran'ı da muhafaza ettikleri vakıasına dikkat etmek gerekiyorsa da, gene de bu mübalağa edilmişe benziyor. H. Lammens Arap Yarımadasından Suriye ve Filistin'e göçmüş olan Araplar'ın sayısının Hicret'in I. yüzyılına sonlarına doğru buralardaki 4 milyonluk (bu sayı bize çok büyük görünüyor) bir nüfusa karşılık 200000 yükseldiğini iddia eder ; fakat Arap Kast'ının bütün üyelerinin sayısı orada her hâlde çok daha fazla belki 300-400.000 olmalı idi. Afrika'da Araplar'ın yüzde nispeti çok küçüktü ve İmparatorluğun en batısında savaşabilmek için Berberiler askere alınmak, yâni böylece bunları Arap Kast'ına sokmak mecburiyeti hasıl olduğu bu da Berberiler'in asıllarının "Himyarî" oldukları hakkındaki masal ile mümkün kılınmıştı ³⁹.

Arap Kast'ının arapça bilmiyen bu üyeleri istisnâî bir hâl teşkil ederler. Arap Kast'ının yalnız diğer bütün üyeleri bu dili konuşmakla kalmıyorlar ⁴⁰, ayrıca bu dil gittikçe aşağıdaki sebeplerden ötürü Arap olmıyanlar arasında da yayılıyordu : a) Samî Doğu'nun fethedilen her ülkesinde Arap şehirlerinin büyük çoğunluğu bir tek şehirde toplanmıştı ; öyleki bu şehirlerin yanında diğer amşâr küçük kamplardan başka birşey sayılamazdı. Bu demektir ki her ülkenin merkezi bölgesinde arapça, halkın azınlığının değil, çoğunluğunun dili idi ve böylece de başkent ve pazarın dili idi. Bugün hâla başlıca Arap diyalektlerinin sayısı bu ülkelerdeki Emevî devri büyük amşâr'ının sayısına eşittir (Mağrib'de Kayruvan ; Mısır'da Fuştât ; Suriye ve Filistin'de Şam ; Irak'da, Basra daha sonra kurulduğundan Kûfe diyalektleri). Arap filologlarının bu diye-

³⁵ Al-Balâzurî, s. 451, Sat. 17-18, sadeca bunların esir "rakîk" olduklarını söylemektedir. Bk. Abû Yûsuf, s. 29, Sat. 15-20 ; s. 241, Sat. 2-3 ; s. 256, Sat. 17. Çok kere bu toprakların sahipleri çiftliklerinde oturmamakta idiler (bk. al-Balâzurî, s. 145, Sat. 8-9 ; s. 155, Sat. 9-10 vsr.), oturdukları takdirde de, tıpkı Tamîm ad-Dârî (Lağm kabilesinden) aedgelenlerinin Hebron'da teşkil ettikleri gibi ayrı klanlar teşkil etmekteydiler. Nucûm'un Juynboll basımının II. cildinin 429'uncu sayfasında Bayt Lağm (Bethlehem) kasabasının bu kabileyeye göre adlandırıldığı iddia edilmektedir ; fakat al-Balâzurî'ye göre (s. 460, Sat. 5-6) Tamîm Arap değildi.

³⁶ Al-Balâzurî, s. 157.

³⁷ Abû Yûsuf, s. 178, Sat. 1-3. Al-Balâzurî, s. 122, 129.

³⁸ Abû Yûsuf, s. 43, Sat. 12.¶

³⁹ Himyar kabilesi her hâlde bu kabileyeye mensup kimsenin Mağrip Arapları arasında bulunmamasından ötürü ve belki de israîlî Berber'lerin de bulunmasından ötürü seçilmiş olsa gerektir (bk. kraliçe al-Kâhina hakkındaki rivayete).

⁴⁰ bk. İbn Manzûr, II, s. 77, Sat. 2-3.

leklerden her hangi birini Arabistan'ın her hangi bir kabile diyeleğine bağlamayı denememiş olmaları da daha dikkate değer bir olaydır. Amşâr'da muhtelif kabilelerin üyeleri gene muhtelif bir nispette oturuyorlardı ; böylece de onlardan her birinin dili diyeleklerinin karışmasından başka birşey olamıyordu. Bu dil de oradaki kabilelerin mahallî nispetine göre değişiyor ve komşu köylülerin dillerinin de etkisi altında kalıyordu. b) Büyük amşâr ziraî mahsullerin büyük miktarlarını yoğaltıyordu ; bunlar komşu bölgelerin başlıca pazarları idiler. Buraları sık sık ziyarete mecbur olan köylüler onların dillerini köylere yayıyorlardı. Birçok köylüler zanaatkâr, dükkâncı ve işçi sıfatıyla amşâr'ın daimî sakinleri oluyorlardı. Wellhausen köylülerin bu akınına yalnızca köylü mevâlî'nin sosyal durumlarının aşağılık olmasıyla izah etmek istemiştir. Vergilerin ayn olarak alınması ve büyük toprak sahiplerinin spekülâsyonları sonunda çok düşük olan ziraî mahsul fiyatları da ⁴¹ buna sebep olmuşa benzer. Amşâr'da halkın çoğalmasa otomatik olarak arapça konuşanların sayısını büyültüyordu. c) Yerli aydınlar da gerek devlet idaresinde (hussiyale maliyenin Abdülmelik zamanında araplaşdırılmasından beri) gerek zengin Araplar yanında (hekim vsr. olarak) bir iş bulabilmek için arapçayı öğrenmek mecburiyetinde idiler. d) Halkın karışık olduğu her yerde (esirler tarafından ekilip biçilen çiftliklerde vsr.) efendilerin dili en tabîî anlaşma vasıtası idi.

İslâmlaşmış yerlilerin Arap kabilelerine mevâlî olmaları mecburiyeti vakıası, Arap Kast'ı için çok kere menfi sonuçlar doğuruyordu. Bunun genel etkisi, yerli halkın içindeki kabile ve klan ayrımlarının yok olması şeklinde ortaya çıkıyordu (zira mevâlî kendi kabile ve klan kavgalarının yerine efendilerinininkine katılmıya ve kendi kabilelerinin himayesini değil, efendilerinin himayesini aramağa mecburdular). Mevâlî'nin arapça konuşmadıkları yerlerde, bunlar aşağı sosyal durumları ve efendilerinden ve onların dilinden nefretleri ile birleşmiş bir kütle teşkil ediyorlardı. Abbasî ihtilâli sırasında "Horasan'da bütün arapça konuşanların ölüme mahkûm olmaları" talimatı verilmişti ⁴². Ancak arapça konuşan mevâlî de kendisini yarı Arap sayıyordu.

Fethedilen topraklarda Arap çiftçilerin yokluğunu izah için zikretmiş olduğumuz aynı sebebler Bedevîler'in de yokluğunu izah eder. Yerli çiftçilerin kovulmalarının yasak olması ve işlenmemiş toprakların kaatâ'i yoluyla dağıtılarak azalması göçebeler için iyi otlaklar bırakmıyordu; amşâr'ın halkına vâdedilen maaşlar ve emekli maaşları ve sürülerin üzerindeki ağır vergi ⁴³ Bedevîler'i, çölde oturmağı tercih edenler bir yana, amşâr'da yerleşmeğe mecbur ediyordu. Al-Kindi ve al-Maqrîzî tarafından zikredilen rivayetler gösteriyor ki Mısır'ın Emevî hakimiyeti sırasındaki Arap halkı, yalnız şehirli ve çiftçilerden mürekkepti ; Lübnan kırları (al-Şidyâk tarafından zikredilen mahallî bir rivayete göre) Bedevîler'in akınıyla ancak IX. ncı Yüzyılda karşılaştı. Savâd'daki ⁴⁴ münasebetlere dayanan, ziraî meseleler hakkındaki islâm hukuk edebiyatı göçebelerin ikinci bölgelere gelişi ile meydana çıkmış olan hiçbir anlaşmazlığa zikretmemektir. Diğer yandan, bugün hâla çöl kenarındaki birçok Arap şehir-

⁴¹ 'Abd al-Malik zamanında bir işçinin yıllık geliri bir köylünün 100-200 carib hububattan, 1000-2000 üzüm kütüğünden veya 100-200 zeytin ağacından elde ettiği gelire eşitti (Abû Yûsuf, s. 49, Sat. 5-13).

⁴² bk. Nucûm, Juynboll basımı, I, s. 355.

⁴³ 120 koyunu olan vergi tahsildarına 3 koyun, 240 koyunu olan 18, 400 koyunu olan ise sadece 4 koyun verirdi (Abû Yûsuf, s. 91, Sat. 2-4). Diğer bir deyim ile kanun bir yandan büyük sürü sahiplerini teşvik eder ve amşâr sakinlerine sınırlı sayıda koyuna sahip olmaya müsaade ederken, bir yandan da orta büyüklükteki sürüleri (121-300) ortadan kaldırmayı yani Bedevîleri orta servetten, göçebe çoban olmaktan mahrum bırakmayı hedef tutuyordu.

⁴⁴ Al-Mâverdi, al-Ahkâm as-sultâniya, Enger basımı, s. 299, Sat. 15.

leri sakinlerinin yaptıkları gibi, amşâr'da oturan eski göçebelerin de her yıl ilkbahar ⁴⁵ aylarında çobanlık yaptıklarından pek az şüphe edilir. Onların şehir hayatına intibakları, birinci nesil zamanında, yâni büyük fetihler devrinde, ergin erkeklerin çoğunun seyahatte bulunmaları ve amşâr'ın onların karılarına ve çocuklarına sığınak vazifesi görmesi vakıası ile bir hayli kolaylaşmıştır. Hattâ daha sonraları bunlardan çoğu için "şehir hayatı" yalnızca her yıl birçok aylar belli bir yerdeki kulübelerde veya çadırlarda oturmağı ve ilkbahar da yakındaki çöl yaylaklarına gitmek için buraları terketmeğı ve sonbaharda da vergileri almak için köylere gitmeğı ifade ediyordu ⁴⁶.

2.

J. Wellhausen Abbasî ihtilâlini Arap imparatorluğunun sonu ve Müslüman milletlerin eşitliğine dayanan ve hususiyle İranlılar'ın etkisi altında kalmış bir halifelüğün kurulması olarak mülâhaza etmektedir. Bununla beraber Horasanlı mevâli'nin millî hislerinden faydalanan Abbasîler, bunun bir Arap sülâlesi için teşkil ettiği tehlikeyi çok geçmeden farkettiler (msl. Ebu Müslim'in idamı). Arap dili tek resmî dil olarak kaldığı gibi, Arap edebiyatı da halifeler ve memurlar tarafından himaye edilen tek edebiyat idi. Halifelerin hukuk müşavirleri, Araplar'ın diğer milletlerden ve "Arap toprak"larının da diğer ülkelerden üstün olduğu yolundaki doktrine sıkı sıkıya bağlandılar ; Haricîler tarafından Arap olmıyanlar arasında propagandaya vesile teşkil etmekle ⁴⁷ beraber Arap topraklarının vergisi diğerlerinden daha azdı. İhtilâle karşı koymamış olan Arap milisleri içtimaî ve askerî ⁴⁸ durumlarını muhafaza ettiler ; buna karşılık ihtilâlin aynı imtiyazları elde etmiş olan Horasanlı taraftarları Irak (Bağdat) a göç etmek mecburiyetinde kaldılar ve orada çok geçmeden araplaştılar. Abbasî halifesi malik al-'arab ⁴⁹ idi ; ancak Arap teriminin anlamı eskisi gibi değildi : bu artık bir Kast değil arapça konuşan Müslümanları kendisinden saymaya hazır bir millet anlamına geliyordu.

Böylece araplaşmış mevâli, ozamana kadar mevâli'si buldukları Arap kabilelerinin üyesi oldular. Horasanlıların ardgelenleri bile istisna teşkil etmemek üzere bütün Irak feodalitesi ve burjuvazisi için de durum böyle idi. Ebu Yusuf kendi zamanından (Harun Reşit zamanı) bahsederken, kaçak esirler tutulduğunda bunların etnik menşelerinin (cins) ve efendilerinin mensup oldukları kabilelerin sorulması gerektiğini söylemektedir ⁵⁰. Müslüman fethinden önce Filistin'de Yahudiler'in merkezi olan Taberiye ⁵¹ fetihten sonra Arap al-aş'arî kabilesinin hakimiyeti altına girmiş ve bu kabilenin yerli mevâli'si kabilenin üyeleri olmuşlardı ⁵² ; bununla beraber halife al-Mahdi bu şehirde doğmuş olan veziri Abū 'Ubaydallâh Mu'âviya bin 'Ubaydallâh bin Yasâr al-Aş'arî'ye kızdığı zaman ona "Yahudi" diye bağırırdı ⁵³. Bu bir hiddet

⁴⁵ H. Lammens Emevî halifelerinin bile, Mekkeli kasaba sakinleri oldukları hâlde tatillerini geçirmek üzere çölde malikânelere (bâdiya) sahip olduklarını göstermiştir.

⁴⁶ Bu vergi tahsilî amşâr sakinlerinin başlıca vazifelerinden birisi idi : Abū Yūsuf, s. 16, Sat. 5.

⁴⁷ Abū Yūsuf, s. 69, Sat. 15'den s. 70, Sat. 13'e kadar.

⁴⁸ Al-Câhiz bunlardan macmû'at rasa'il'inde bu sülâlenin Horasanlı taraftarlarının ardgelenleri ve Türkler yanında Abbasî ordusunun bir kısmı olarak bahsetmektedir.

⁴⁹ Abū Yūsuf, s. 223, Sat. 15, 17 ; s. 225, Sat. 14.

⁵⁰ Abū Yūsuf, s. 219.

⁵¹ Müslüman fethinin arifesindeki Yahudî ayaklanması (614-618) için bk. İbn Haldûn Kitâb al-'ibar, II, s. 221-222 ve S. Dubnow'un Weltgeschichte des Jüdischen Volkes, III, 1926'da faydalanmış olduğu kaynaklara.

⁵² Bk. Al-Ya'kübî, Kitâb al-Buldân, 1892 basımı, s. 327, Sat. 17-18.

⁵³ Aş-Tabarî, III, s. 490, Sat. 20. Bk. Al-Mas'ûdî, Kitâb at-tanbih, De Goeje baskısı, s. 343, Sat. 10-11. Bazan bir Müslümanın yerli menşei bilinirse o hem bu menşee hem de mensub olduğu Arab kabilesine göre adlandırılırdı (Yâğût, Mu'cam al-buldân, Wüstenfeld baskısı, IV, s. 103, Sat. 23 : "Ahmad . . at-Tamimî as-Sâmirî").

nidası idi, yoksa genel olarak Abbasî halifeleri Arap Kast'ının eski üyeleri ile araplaşmış mevâlî'nin kaynaşmasını kolaylaştırmağa çalışıyordu. Onların hâkimiyeti altında meydana gelmiş olan fıkıh mecmualarında hakikî Araplarla mevâlî'nin durumu arasında bir ayırım yaratan herhangi bir bölüm mevcut değildir. Arap dili ve edebiyatına vukurları ile temayüz eden mevâlî istikballerinden emindiler. Bir yandan da şehir dışı yerlerin araplaştırılması Arap kabilelerin yayılmasıyla çabuklaştırıldı.

Bu yayılmanın başlıca sebebi belki de bizzat Abbasî ihtilâli idi. Çünkü ihtilâlin sonunda Emevîler'e sadık Arap kabileleri maaş ve ödeneklerden mahrum edilmişler ve bunların büyük kısmı amşâr'daki kamplarını bırakmağa, gittikçe Arabistan sınırından daha çok uzaklaşarak, çoban ve yarı göçebe çiftçi olmağa zorlanmışlardı. Her hâle göre bu yayılmalar İmparatorluk topraklarının en büyük sahibi olan ⁵⁴ ve sahipsiz bakir toprakların (mavât) işgali için kendilerinin müsaadesi gereken Abbasî halifeleri tarafından kolaylaştırıldı ⁵⁵. Suriye ve Filistin'de, sıhhatlerine elverişli bölgede, bu Araplar'ın büyük bir kısmı yerleşti (H. Lammens Hicretin I. yüzyılında Suriyeliler ile Arap muhacirlerin ölüm nispetlerini canlı olarak tasvir etmiştir). Sonraki Lübnan rivayetleri Kuzey Lübnan halkının eski Suriyelilerden (Aramlardan), buna karşılık Güney Lübnanlıların ise IX. yüzyılda oraya yerleşmiş olan Tanûh Arap kabilesinden geldiğini söyler ⁵⁶. Şüphesiz aş-Şidyâk'ın iddia ettiği gibi Güney Lübnan bu kabilenin gelişinden önce öyle de az nüfuslu değildi ; aramileşmiş Fenikeliler bütün Lübnan'da en esaslı etnik temeli teşkil ediyorlardı ve buraya gelmiş olan Tanûhî'ler muhtemelen çok da değildi ; çünkü Lübnan'ın sonraki derebeyi ailelerinden hiçbiri kendisini bu soydan saymıyordu ⁵⁷. Bununla beraber Suriye ve Lübnan dağlıklarının Arabistan kabileleri aslından oldukları hakkındaki rivayetin oldukça eski olduğu kabul edilmelidir ; çünkü bu dağlıklar arasındaki Dürzü ve Şiî propagandasının Cahiliye'nin bir rönesansı gibi izah edildiği bir Memlûk vasikasında bile bu rivayeti buluyoruz ⁵⁸. Memlûk devrinde bile bunlar arasında Kays ve al-Yaman ⁵⁹ rekabetini bulduğumuza göre buraya gelen Araplar'ın muhtelif kabilelere mensup olduğu anlaşılıyor (belki de bunların arasında en kalabalık olanı Tanûhî'lerdi). Yerlilere nispetle azınlıkta olmakla beraber bunlar onların kabile teşkilâtını değiştirdiler. Yukarı Galile ve Lübnan civarında Araplar arasında en kalabalık kabile 'Amila kabilesi idi, çünkü bu bölge Abbasî coğrafyacılarından beri Bilad 'Amila adını taşır. Aş-Şidyâk'ın zikrettiği mahallî bir rivayete göre eski Sidonlular'ın doğrudan doğruya ard gelenleri sayılan yerli halka nispetle burada da Arap göçmenler azınlıkta idiler. Abbasî devrinin muhtemelen yalnız Arap kabilelerinin dağılıklarını değiştirdiği ve böylece onlara yerli köylü halkı kolayca temessül etmek imkânını verdiği Suriye ve Filistin'in aksine Mısır'da Arabistan çöllerinden gelen bir göçle karşılaşılıyor (acaba kuraklık yılları sonunda mı ?). Bununla beraber

⁵⁴ Onlar Emevîlerin ve taraftarlarının bütün mülklerini müsadere ettiler, mirasçı bırakmadan ölenlerin topraklarına el koydular, savaş sırasında kaçmaya mecbur olanların topraklarını gaspettiler ve diğer toprak sahiplerini de kendi yarıcılar olmağa mecbur ettiler. Bk. Al-Balâzurî, s. 150, Sat. 18-19 ; s. 155, Sat. 14 ; s. 158, Sat. 1., 11-17 ; s. 173, Sat. 16-20 ; s. 319, Sat. 8-10 ; s. 331, Sat. 12-15 ; s. 337, Sat. 11-21 ; İbn Faķih al-Hamazânî, Kitâb al-buldân, 1885 baskısı, s. 102, Sat. 15-16.

⁵⁵ Bk. Abû Yûsuf, s. 76, ve al-Mâverdî, al-Ahkâm as-sultânîya, "fi ihyâ' al-mavât" bahsi.

⁵⁶ Tannus aş-Şidyâk, Aħbâr al-a'yan fi cabal Lubnân, Beyrut, 1859.

⁵⁷ Tanûhî veya Buhturî ailesi Tanûh kabilesine göre değil, ataları arasında bulunan Tanûh adlı birine göre adlandırılmıştı (İbn Yahyâ, Târîh Bayrût, 2. baskı, s. 43, 126) ve bu aile kendisinin al-Hıra kiral ailesinden olduğunu ve XI. veya XII. yüzyılda Fırat kıyılarında Lübnan'a gelmiş bulunduğunu söylerdi. Lübnan'ın Arabistan kabilelerinden gelme olduklarını söyleyen derebeyi aileleri içinde (ki emir Şihâb Hristiyan kolundan başka hepsi Dürzüdürler) Buhturî'ler Lübnan'a ilk gelip yerleşenler olmakla iftihar ederlerdi.

⁵⁸ Al-'Umarî, at-Ta'rif, 1312 h. baskısı, s. 113-115.

⁵⁹ al-Maķrîzî-Quatremere, Sulûk, I, 1, s. 186-187, n. 65. At-Ta'rif, s. 113, Sat. 14-16.

Nil vadisinin Osmanlı devrinde Fellâhlar tarafından temessül edilmiş olan ikinci bedevî halkının çoğunu belki de amşâr'ın (al-Fustât, Şam ve Güney Suriyenin küçük emşâr'ı) dağıtılmış olan halkı teşkil etmişti ⁶⁰ : Abbasîler Emevîler gibi bu çiftçilere aynı kolaylıkları göstermemişlerdi ; bu da onların Harun ve Mamun ⁶¹ zamanındaki ziraî ihtilâllere katılmış olmalarını izah eder ve böylece de hakikî göçebelerin böyle güç şartlar altında kütle hâlinde ikinci hâline getirilmiş olmalarını düşünmek zordur. Göçebeler daha çok Mısır çöllerine gidiyorlardı, böylece bu çöllerin nüfusu XI. yüzyılda o kadar çoğalmıştı ki, bu göçebelerin bir dalgası Magribe kadar varabildi. Emevîler devrindeki Mısır'da Arap ekincilerin hepsi Kıyas kabilesine mensup olduğu hâlde, daha sonraki Arap ekinciler arasında biz Cuzâm, Tay vsr.'den gelenleri de buluyoruz ⁶².

3.

Kendi örf ve âdetlerini muhafaza eden ve Müslüman fethi sırasında orada bulunan köylülerin yalnızca ardgelenlerinden teşekkül eden köylerin birçokları zamanla kapalı meskûn yerler olmaktan çıktıkları için de Abbasîler zamanında Samî Doğunun halklarının birleşmesi çabuklaştı. Abbasî devrinden önce ve sonra, bu köylerin böyle yalnız eski halktan teşekkül etmiş olması keyfiyeti hem yabancı elemanların köylerine sokulmasına köylüleri muhalif kılan toprakların müşterekliği ⁶³ -çünkü böyle bir sokulma, müşterek toprakların devrî dağıtımı sırasında her köylünün alacağı hisseyi azaltıyordu-hem de her bölge ve köyün gelirlerinin aynı seviyeyi muhafaza etmesini isteyen ve çok kere köylünün köyünü terkedebilme hürriyetini sınırlandıran iktidarların malî politikası tarafından teşvik görmekte idi ⁶⁴. Demek ki ikinci halkın teşekkülündeki değişmeler genel olarak ancak işlenmemiş toprakların kolonize edilmesiyle meydana gelmekte idi.

Abbasîler devrinde ziraî meselenin gelişmesi kütüb al-harâc (ziraî vergiler ve kanunlar kitapları) adı verilen özel bir edebiyatın doğmasına sebep oldu. Bunlardan ilkinin yazarı halife al-Mahdî'nin yukarıda adı geçen veziri Mu'âviya al-Aş'ari idi ⁶⁵ ; en meşhuru da 270 Hicrî yılında ölmüş olan Abû l-'Abbâs Aḥmad bin Muḥammad al-Kâtib tarafından yazıldı ⁶⁶ ; sonuncusu her hâlde (Mısır'da ?) Selâhaddin Eyyubî zamanında yazılmış olup al-Ḳalkaşandî ⁶⁷ tarafından zikredilen al-Minhâc fî san'at al-harâc'dır. Bu eserlerden bize yalnız üç tanesi kalmıştır, bunlar Abû Yûsuf (ölm. H. 182), Yaḥyâ bin Âdam (ölm. H. 203) ve Ḳudâma (ölm. H. 337) nın eserleridir ; al-Mâverdî'nin al-Âḥkâm as-sultâniyya'sinin ziraî meseleleri inceleyen ve v.Berchem'in doktora tezinin konusunu teşkil eden bahisleri de bu kategoriye dahildir ; buna karşılık Ḳudâma'nın kitabının yayınlanmış olan bahisleri coğrafi bir zeyilden başka bir şey değildir. Yaḥyâ bin Âdam idarî tecrübesi olmıyan ve idareye nüfuzu bulunmıyan bir bilgindi ; şu hâlde ziraî meseleler hakkındaki resmî görüşün gelişmesini anlamak için tek çare Abû Yûsuf ile al-Mâverdî'nin görüşlerini karşılaştırmaktır.

Abû Yûsuf'a göre ilk halifeler sırasında müstakbel "ârâzi-i ḥarâciyye" üç katego-

⁶⁰ Bk. R. E. I., 1934 s. 257.

⁶¹ Bk. Hîtaḥ, I, s. 80 ve Şubḥ, IV, s. 67-72.

⁶² Filistin'de XIX. yüzyılda bile halâ köy müşterek idaresine başka bir köyde doğmuş olanlar üye olamazlardı (Palestine Exploration Fund Quarterly Statements, 1894, s. 193).

⁶³ Bk. R. E. I., 1934, s. 261-2. Hattâ köylülerin durumu oldukça iyi olan Türkiye'de bile Osmanlılar zamanında bu tahdidi bulmaktayız (Bk. Journal asiatique, 4. seri, III, s. 162).

⁶⁴ Hîtaḥ, I, s. 80-81.

⁶⁵ İbn Ṭabâtabâ (İbn at-Tiḫṭâka), al-Faḥri, Gotha 1860, s. 216, Sat. 1-3.

⁶⁶ İbn Ḥallikân, Vafayât al-a'yan, I, s. 36, Sat. 11-13.

⁶⁷ Şubḥ, XIII, s. 57-58, 60.

riye ayrılmış bulunmaktaydı : a) “mā şulihā ’aleyhi ahluhu”, bu topraklar için yerlilerle Müslüman fatihler arasında bir anlaşma yapılır ve buna göre fatihlerin alacağı harac ya belli bir rakamı (şay’ musamma), yahud da mükelleflerin ödeme kabiliyetlerini (kadr at-ṭāka) geçemezdi ⁶⁸ ; b) aş-şavāfī, bunlar halifenin tamamıyla serbestçe tasarruf edebildiği kısmen işlenmemiş (kaṭā’i’) adıyla derece derece dağıtılan kısmen de fetih sırasında müsadere edilmiş olup yerleşik yarıcılar tarafından işletilmeyen (belki işçiler tarafından işletilen) topraklardı ⁶⁹ ; c) hakikî “arāzi-i ḥarāciyye” ⁷⁰, fatihlerin müşterek malı. Bu toprakların Arap olmıyan ekincileri, ettikleri topraklar gibi bir harp ganimeti sayılırlardı ⁷¹ ; fakat bunlar halifenin veya özel bir kişinin serfleri olmayıp bütün Müslümanların bir ganimeti idiler. Bunlar prensip itibariyle toprağa bağlanmış yarıcılardı ve devlet onlardan keyfî olarak tespit ettiği vergiyi istiyebilirdi. Kuzey Irak, Suriye ve Filistin’de bu vergi başlangıçta köylüler ve şehirli için eşit bir kafa vergisi idi ; fakat ’Abd al-Malik’den itibaren köylüler topraklarının genişliği ve geliri nispetinde ödediler ⁷². Güney Irak’da toprak vergisi (Ḥarāc) kafa vergisi (cavālī) nden ayrılmıştı ⁷³. Fakat burada da o, köy idaresinden değil ⁷⁴, doğrudan doğruya şahsî mükelleflerden alınırdı. Bunun aksine Mısır’da hükümetler her bölgeye belli bir miktar vergi tayin ederler, bu miktar köy idareleri arasında, şeflerin meclisi tarafından taksim edilir, köy idaresi de her mükellefin ödiyeceği miktarı tespit ederdi : köylüler tasarruflarında bulunan mirî toprağın büyüklüğüne göre, zanaatkâr ve işçiler de servetleri nispetinde ⁷⁵. Sonraları Müslüman hükümetler, Bizans’ın mirası olan bu verginin yerine bir toprak vergisi koydular ⁷⁶.

Nadas usulü ile toprağın mahsül verme gücünü yeniden canlandırmak itiyadı olduğu için ekonomik bir mecburiyet olarak işlenen toprakların müşterekliği her tarafta vardı ⁷⁷. Mısır’da köy idaresi her yıl, müşterek hizmetleri devam ettirebilmek için (müşterek gayretle işlenen ?) toprak parçalarını ayırır geriye kalanı da her köylünün (kabilenin değil) ekonomik durumuna göre teker teker dağıtırdı. Anlaşmazlık hâlinde bütün köylülere eşit parçalar verilir ⁷⁸. Irak’da da müşterek topraklar muhtemelen köylülerin ekonomik durumlarına göre dağıtılmıştır. Çünkü orada “akara” adı verilen ve ne hayvanı, ne tohumluğu olmayıp bunları mahsulün 6/5-6/7 si karşılığı bir yıl için büyük toprak sahiplerinden, mirî toprak mültezimlerinden ve zengin köylülerden alan geçici yarıcılardan müteşekkil önemli bir sınıf görmekteyiz ⁷⁹.

⁶⁸ Abū Yūsuf, s. 70, Sat. 16. Anlaşma’ya şulh (s. 33, 47) veyā ’ahd (s. 33) denirdi, vergiye de çok kere cizya (s. 172-4). Abū Yūsuf, Urfa ve Ḥarran’ın ödediği vergilerin “alā şay’ musammā” mı yoksa “alā kadr at-ṭāka” mı olduğunu artık bilmiyor (s. 47, Sat. 14’den s. 48, Sat. 6’ya kadar). Belki de al-Māverdī’yi dār al-’ahd nazariyesini kurmaya sevkeden bu eski kategori topraklardan kalmış olan müphem hatıralardır (bk. v. Berchem, s. 33).

⁶⁹ Abū Yūsuf, s. 68.

⁷⁰ Bunlarla “mā şulihā alayhi ahluhu” arasındaki fark için bk. Abū Yūsuf, s. 70 Sat. 15-16.

⁷¹ Abū Yūsuf, s. 29-30.

⁷² Abū Yūsuf, s. 48, Sat. 9-10 ; s. 49, Sat. 1-14.

⁷³ Abū Yūsuf, s. 42-46. al-Māverdī bu hakikî toprak vergisinin Sasanilerden Müslümanlara geçmiş olduğunu söyler.

⁷⁴ Abū Yūsuf, s. 102, Sat. 18’den s. 103, Sat. 7’ye kadar ; s. 148, Sat. 8-19.

⁷⁵ İbn ’Abd al-Ḥakam, Futuḥ Mişr, Torrey baskısı, s. 152, Sat. 15’den s. 153, Sat. 11. bk. Ḥiṭaṭ, I., s. 77’deki zikre.

⁷⁶ İbn ’Abd al-Ḥakam, s. 153, Sat. 12-14. İki şekil verginin kabulünü rivayetler Ömer’e maletmektedirler (msl. al-Balāğurī Suriye ve Filistin’den bahsederken böyle demektedir, s. 131, 159).

⁷⁷ Hattâ bazan Mısır’da bile (Şubḥ, III, s. Sat. 3-6) ; Suriye ve Filistin’de her tarafta (an-Nuvayrī, Nihāyat al-’Arab, VIII, s. 256, Sat. 10-12). Her Irak köyü de otlakları ve yakılacak odun toplanan toprakları müşterek mülkiyet altında bulunduruyordu (Abū Yūsuf, s. 75, Sat. 20 ; s. 123, Sat. 15-20).

⁷⁸ İbn al-Ḥakam, s. 153, Sat. 3-4, 7-11.

⁷⁹ Abū Yūsuf, s. 108, Sat. 14-15 ; s. 129, Sat. 15 ; Şubḥ, XIII, s. 124, Sat. 5, 10-11 ; s. 125, Sat. 2, 11 ; s. 140, Sat. 3.

Abbāsî ihtilâli ziraî münasebetleri önemli şekilde değiştirdi. Abû Yûsuf zamanında “mâ şülüha 'alayhi ahluhu”, “aş-şavâfi” ve eski “arâzi-i harâciyye” hepsi artık bir nevi toprak ol uşlardı. Bu toprakların belli zilyetleri bunların üzerinde mülkiyet hakkına sahiptiler ; onları yalnız istedikleri gibi kullanmazlar, istedikleri gibi serbestçe satabilirlerdi de ⁸⁰. Bunun, Abbasîler'in köylülerin ihtilâle katılmalarını mükâfatlandırmak için vermiş oldukları imtiyazlardan biri olduğundan hemen hemen şüphe edilemez. Diğer bir imtiyaz da Savâd üzerindeki verginin (al-Mâverdî'ye göre) halife al-Manşûr tarafından ilân edilip Mu'âviya al-Aş'arî tarafından gerçekleştirilmiş olan islâhı idi ⁸¹ : eski toprak vergisinin ziraî mahsullerin fiyatlarının değişmelerine bağli olmayan nispeti mahsulün bir kısmının ödenmesi (muğâsama) ile değiştirildi. Bununla beraber köylülerin ekonomik durumu çok güçtü ; çünkü büyük toprak sahipleri ziraî mahsul ile spekülasyona devam ediyorlar ve çiftliklerinde esirler kullandıklarından, gerektiği zaman mahsulü en ucuz fiyatlara satabiliyorlardı ⁸² ; muğâsama mahsulün öyle önemli bir kısmını teşkil ediyordu ki, bu gittikçe toprak kirasına yaklaşmakta idi ⁸³ ve bunun tahsildar ve mültezimleri köylerden sayıları gittikçe artan ek vergiler istiyorlardı ⁸⁴. Onların hukukî durumu böylece yavaş yavaş al-Mâverdî'nin tasvir ettiği hâle ulaştı : yani topraklarını satamıyan, borçları için rehnedemiyen ve onları ekmeyi ihmal ettiklerinde bu topraklardan kovulan devlet toprakları müstecirlerinin hukukî durumu. Aynı gelişme imparatorluğun diğer illerinde de oldu. Msl. Mısır'da Hârûn ar-Raşîd zamanında toprak vergisi önemli miktarda çoğaltıldı ve bu “kamçı ve sopa” vasıtasıyla toplattırıldı ⁸⁵.

Bu gelişme, Hârûn ar-Raşîd zamanında çoğalıp ancak imparatorluğun muhtelif eyaletlerinin, sınırlarını şiddetle kontrol eden bağımsız devletler hâline gelmesiyle sona eren büyük köylü göçlerine sebep oldu. Birçok köyler baştan başa sakinleri tarafından terk edildiler ; bunlar ya topraklarını satıyorlar (eğer toprağın sahibi iseler) yahut da hiç bir karşılık olmaksızın onları terkediyorlardı. Bu köylüler, büyük toprak sahiplerinin işlenmemiş topraklarına yerleşmeye hazır “akara” ve yarıcılara kolaylıklar vâdettikleri bölgelere (çok kere başka bir ülkede) gidiyorlar ve bunların yerleri de çok kere başka bir ülkeden buna benzer vaatlerle cezbedilmiş olan göçmenler tarafından işgal ediliyordu ⁸⁶. Bu göçler bize Bedevî yerleşmesine açık olan çok miktardaki toprakların mevcudiyeti sebebini de anlatır. Yalnız halkının bir kısmı tarafından terkedilen ve geriye kalanların köyün bütün müsterek topraklarını ekemedikleri köylerde, giden göçmenlerin yerini, başka bir yerden gelmiş olan kimseler aldılar, böylece halk, bütün

⁸⁰ Abû Yûsuf, s. 75, Sat. 13 ; s. 123, Sat. 11-13.

⁸¹ Bk. al Faḫrî, s. 215-216. Abû Yûsuf bile bu islâhata muhalif olanlarla mücadele etmek mecburiyetinde kaldı (s. 100, Sat. 7'den s. Sat. 9'a kadar).

⁸² Hârûn ar-Raşîd zamanında esirlerin fiyatı o kadar küçüktü ki, birçok esir sahipleri kaçak esirlerini hapishanelerde aramak zahmetine bile katılmıyorlardı (Abû Yûsuf, s. 219).

⁸³ Abû Yûsuf bile mahsulün $2/5-1/4$ ini vergi olarak almayı tavsiye ettiği gibi muğâ sama'dan bahsederken tahıl tarlalarının yarıcılığa verilmesi (muzâra'a) ve hurma veya meyva bahçelerinin yarıcılığa verilmesi (musâkât) nde zikrettiği hadisleri zikretmektedir : bk. s. 59, Sat. 15'den s. 60 Sat. 21'e kadar ve s. 106, Sat. 5'den s. 107, Sat. 17'ye kadar. Bununla beraber o yalnız ödemede bir benzerlik bulmaktadır, yoksa toprak sahiplerinin hukukî durumlarında değil.

⁸⁴ Abû Yûsuf, s. 130 Sat. 10-18. Şubḫ, XIII, s. 128, Sat. 17-19 ; s. 141, Sat. 3 ; s. 142, Sat. 7-11 (hattâ Mu'âviya al-Aş'arî'nin islâhatından önceki Harâc da ek bir vergi olarak yeniden konuldu ! Bk. s. 140, Sat. 20'den s. 141, Sat. 1'e kadar).

⁸⁵ Hiṭaṭ, I, s. 80, Sat. 19-31.

⁸⁶ Bk. al-Balâzurî, s. 135, Sat. 5 ; s. 151, Sat. 4 ; s. 165, Sat. 13 ; s. 173, Sat. 9-11 ; s. 300, Sat. 2-3 ; s. 302, Sat. 19-20 ; s. 337, Sat. 20 ; Abû Yûsuf, s. 101, Sat. 3. bu suretle akara'nın büyük bir kısmı yerleşik yarıcılığa hâline geldiler (al-Balâzurî, s. 165, Sat. 13 ; s. 302, Sat. 19), al-Mâverdî artık bu terimi “ırsî yarıcılar, toprak sahipleri” anlamına kullanmaktadır.

çiftçileri muhtelif bölge ve köylerden gelmiş olan göçmenlerden müteşekkil köyler halkı gibi karıştı. Arap şehirlerinde olduğu gibi, aynı yerden gelmiş olan göçmenlerin kendi şeyhleri tarafından idare edilen özel bir mahallede oturmuş olmaları ve bu guruba tahsis edilmiş olan müşterek toprak miktarının, bu gurubun hazineye ve beye köyün sakinleri tarafından ödenen vergideki hissesi gibi, aşağı yukarı belli bulunmuş olması muhtemeldir. Başka yerde, Memlûk devrinde Mısır, Suriye ve Filistin köylerinin çoğunda müşterek toprakların teker teker köylüler arasında değil de kabileler arasında taksim edilmiş olduğunu gördüğümüzü ve bu kabileleri muhtemelen nihayet Memlûk feodalitesinin tespit etmiş olduğunu, fakat bunların oralarda gözüküşlerinin bu feodalitenin kuruluşundan daha önce olduğunu söylemişim ⁸⁷. İhtimal ki Abbasî devrinin köylü göçleri bu kabilelerin (hamûlât) doğmasına sebep olmuştur.

Bu göçlerin muhtelif ülkelerin millî bünyeleri üzerine tesirini karakterize etmek için Samerî'ler örneğini zikretmek yeter. Bu devrin başlangıcında bunlar "Samerîler bölgesi" (Kurat as-Sâmira) adı verilen ve güneyde Filistin (ar-Ramla), kuzeyde de Taberiye bölgelerine bitişik olan idarî bir bölgede toplanmışlardı ⁸⁸. Hârûn ar-Raşid zamanında Samerî köylülerin büyük bir kısmı kendi köylerini terkederek "Samerîler bölgesi"nin içlerinde ⁸⁹, Filistin'de ⁹⁰ ve hattâ Irak'da ⁹¹ yerleştiler. Yalnız Samerî olmıyan halk arasında dağılmış olan bu Samerî kolonileri yavaş yavaş islâmlaştırılmakla kalmadılar, başka ülkelerden gelen göçmenler de Samarya'nın terkedilmiş topraklarına yerleştiler (iranlı bir göçmen grubu bu bölgenin merkezi olan Nâblus'a yerleştirildi) ve yerli köylülerin islâmlaşmasını çabuklaştırdılar. Salâh ad-Dîn Ayyübî zamanında Samarya halkının büyük çoğunluğu artık müslümandı ⁹²; Samerî dinine sadık köylüler ya katledilmişler, yahut da mücahitler tarafından esir olarak alınıp götürülmüşlerdi ⁹³. Eyyübî devrinin sonuna doğru da Samarya'nın araplaştırılması, hükûmetler tarafından askerî göçmen olarak çağrılmış olan bedevî çiftçilerin akınıyla tamamlandı ⁹⁴. Memlûklar zamanında Samerîler artık bir şehir mezhebinden başka birşey değildi (başlıca cemaatleri Nâblus, Şam ve Kahire de idi; fakat bunlardan hiçbirinin nüfusu 1000'e varmıyordu) ki bu da yavaş yavaş islâmlaştırıldı ⁹⁵. Bugün artık Samerîler'in sayısı 200 kadardır.

Abbasî devri Samî Doğu'nun araplaştırılmasında ve bunun sonunda da Arap dilinin, edebiyatın gelişmesi ve Arap kabilelerinin coğrafî dağılışı, muhtelif ülkeler

⁸⁷ Journal of the Royal Asiatic Society, 1937, s. 105; R. E. I., 1935, s. 239-240.

⁸⁸ al-Muqaddasî, Ahsan at-tâkasim, 1906 baskısı, s. 179, Sat. 16. Al-Hamazânî, s. 116, Sat. 16. al-İdrisî, Nuzhat al-muştaqq, Rosenmüller yayımı, 1894, s. 12. Sat. 22.

⁸⁹ al-Balâzurî, s. 165.

⁹⁰ 71 yılından 132 yılına kadar Yahudiliğin başlıca fikir merkezi olmuş bulunan Yubna köyünden al-Ya'qûbî büyük bir Samerî köyü diye bahsetmektedir, s. 329, Sat. 6-7. Haçlı seferleri sırasında bu köyün sakinleri artık müslüman olmuş bulunuyorlardı (Abû Şâma, Kitâb ar-ravzatayn, Kahire basımı, h. 1287-92., II, s. 191; 'Îmâd ad-Dîn al-İsfahânî, al-Fath al-kussî, s. 388).

⁹¹ Abû Yûsuf, s. 148, Sat. 8-10.

⁹² 'Îmâd ad-Dîn, s. 34, Sat. 13. Sâmirî terimi sonraları Samarya Müslümanlarında bir özel ad haline gelmiştir (bk. Palestine exploration Fund Quarterly Statements, 1905, s. 51).

⁹³ İbn Cubayr, Riḥla, 1907 basımı, s. 299.

⁹⁴ Memlûk hakimiyeti altında bu "urban (yahut 'aşır) Cabal Nablus" un tarihi için bk. : Sulûk, al-Maḳrîzî-Quatremere, I, I, s. 198-199; İbn 'Iyâs, h. 1311 basımı, I, s. 113, 145, 281, 292, 329, 342, 353; II, s. 109, 123, 221, 234, 238, 250, 252, 278; Kahle basımı, IV, s. 193, 286, 293, 408, 448; V, s. 88, 320 vsr. bunlar herhalde Mısır'ın bedevî çiftçileri arasından seçilmekteydi; bunlar Suriye ve Filistin bedevî kabilelerinin listelerinde adları yoktur (İbn Haldûn, al-'Umarî ve al-Kalkaşandî'de) ve bunların arasında Kıys ve al-Yaman kollarına rastlamaktayız, halbuki bu devirde Suriye ve Filistin Bedevileri tamamıyla al-Yaman'e mensuptular (bk. Şubḥ, IV, s. 203-215, XII, s. 324, Sat. 3).

⁹⁵ Ad-Dimişk, Nuḥbat ad-dahr, Mehren basımı, s. 200-201, Hıtaṭ, II, s. 478. As-Saḥâvi, VIII, s. 117, Nu. 261. Nucûm, IV, s. 804. Sulûk, II, I, s. 89.

arasındaki etnik farkları azaltan köylü göçleri ve yerli halkın büyük bir kısmının Arap kabile tekilâtının içine sokulması sayesinde yayılmasında en büyük merhale olmuştur. VII. ve VIII. yüzyılların Arap Kastı, halifelüğün Samî ve Hamî-Samî milletlerine, tarihlerinde ilk defa olarak memleketlerinin birliği fikriyle birlikte müşterek bir edebî dil verdi ; fakat bu, ancak bu Kast'ın hakimiyeti altında bulunan milletler tarafından temessül edilmesiyle oldu. Öyleki bu milletler Arap dilini bir tecerrüt etmiş hâkim efendiler dili olarak değil de kendi dilleri gibi görmek imkânını buldular. Sonradan da Türk dili ve yabancı menşeli olmak sosyal üstünlüğün ⁹⁶ işaretleri sayıldığı zaman, Abbasî devrinin edebiyatı, Araplar'ın diğer milletlere dinî ve bünyevî bakımdan üstünlüğü ⁹⁷ hakkında derlenmiş olan rivayetlerle birlikte yerlilerin izzeti nefisini yüksek tuttu ve onları kendi kendilerinin gözlerinde tam bir alçalmadan kurtardı.

4.

Samî Doğu'nun Haçlı seferleri sırasındaki dil ve din haritası aşağıdaki gibi özetlendirilebilir :

a) Yukarı Mısır'da halkın çoğunluğu Hristiyan idi ⁹⁸ ve araplaşmış halk tarafından "Yukarı Mısır dili", al-luga aş-şa'idiya ⁹⁹ diye anılan kıptuca'yı konuşuyordu. Aşağı Mısır'ın Hristiyanları arapça konuşuyorlardı ve bunların sayıları, yavaş yavaş islâmlaşmaları için gittikçe azalmakta idi ¹⁰⁰. Bununla beraber, islâmlaşmış Kıptiler diğer Müslümanlarla karışmadıkları gibi, Ortaçağ'ın sonuna kadar da özel bir grup hâlinde kaldılar. Bunların içinden devlet idaresinde önemli mevkiler tutan bazı kimselerin rakîpleri eski dinlerini gizlice muhafaza etmek ve memlekette hakikî bir hükümet teşkili için gizli bir cemiyet kurmak ve her yerde Müslümanları mahvedip zayıflatmak için büyük kuvvetler kullandıklarını ileri sürerek bunları itham etmek hususunda bu vakıadan faydalanıyorlardı ¹⁰¹. 1301 yılında ¹⁰² islâmlaşmış olan çok sayıdaki Mısırlı Yahudiler de XVI. yüzyıla kadar Sabbat'a uygun hareket eden hususî bir Müslüman grup hâlinde kaldılar ¹⁰³.

b) İlk Halifeler zamanında Araplar, Irak'da ve Suriye-Filistin'de Aramî halk şivesi ile konuşan yerli halka nabaţ veya anbâţ ¹⁰⁴ adını veriyorlardı. Abbasîler zamanında

⁹⁶ Bu sebepten ötürü Memlûk sultanı Yakmak, Muhammed (!) adını almak yolundaki tasarısından vazgeçti : az-Zav' al-lâmi', III, s. 71.

⁹⁷ XI. yüzyıl İspanyalı-Arab yazarı Şaid bin Aĥmad, Abbasî edebiyatına dayanarak Kitâb ıtabakât al-umam (arabca metni, Beyrut, 1912 : fransızcaya tercümesi, Paris 1935) adlı eserinde Araplar'ı bilgili milletler, Türkler'i ise barabarlar arasında saymaktadır. Memlûklar ilk Müslümanlardan olan yerli halktan daha sonra islâmlaşmış olmalarının ileri sürülmesine karşı fazla hassas idiler (al-Manhal as-sâfi, IV, Paris yazması 2071, y. 179, s. 2).

⁹⁸ Daha XV. yüzyılda bile az-Zâhirî, Zubdat kaşf al-mamâlik, s. 33, Sat. 18-19'da şöyle yazmaktadır : "ve denebilir ki, Yukarı Mısır'da hemen hemen 1000 kilise ve manastır vardır ve nüfusunun çoğunluğu Hristiyandır".

⁹⁹ Hıtaţ, I, s. 75, Sat. 27.

¹⁰⁰ Gayrimüslümlere karşı 700 ve 867 hicrî yıllarında yayınlanmış olan emirnamelerden sonra büyük Kıptî grupları İslâmiyeti kabul ettiler : Hıtaţ, I, s. 69, Sat. 16 ; Nucûm, VII, s. 722, Sat. 7.

¹⁰¹ Nucûm, VI, s. 398-400. Al-Manhal, III, y. 140, s. 1 ; V, y. 96, s. 1. Hıtaţ, I, s. 69, Sat. 16 ; s. 90, Sat. 6-11. Zettersteen, Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane (700 hicrî yılı emirnamesi dolayısıyla tertip edilmiş olan Müslüman varızları).

¹⁰² Ad. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles, Oxford, 1887, s. 136. Mısır'ın en belli başlı Yahudî topluluklarından birini teşkil eden Bilbay Yahudî topluluğunun tamamı (bk. J. Mann'ın indeksine, The Jews in Palestine under the Fatimid Caliphs) islâmlaştırıldı.

¹⁰³ Bk. Şebet Yehuda, Yahudî kroniğine, Viyana basımı, 1855, 1924.

¹⁰⁴ Noeldeke'nin Zeitschrift der Deutschen Moegenlaendischen Gesellschaft, XXV, s. 124'de ileri sürdüğü, bu tâbirin başlangıçta büyük şehirlerin sakinlerini dışarda bırakmak üzere yalnız köylüler hakkında kullanıldığı yolundaki görüşü pek de doğru olamaz. Msl. Urfa ve Harran sakinlerine Abû Yûsuf bu adı vermektedir, s. 47-48. Bunun tamamıyla aksine şehirliiler arasında İslâm ile Arab'ın karış-

bu adlandırma git gide kayboldu ve ancak geçmiş devirden ¹⁰⁵ bahsederken kullanılırdı ki bu da Mısır ile dikkate şayan bir tezattı, çünkü orada, islâmlaşmış ve araplaşmış Kıptiler Ortaçağ'ın sonuna kadar hâla Kıptî adı ile anılmışlardır ¹⁰⁶. Mevâlî müessesinin burada Mısır'dakinden daha genel bir karakterde olduğu (gerek Arap halkının sayısının daha çok oluşu, gerek iktidara doğrudan doğruya verilen vergi ile Araplar tarafından bir köylüye temin edilen himayenin Mısır'dakinden daha değerli oluşu sonucunda) ve mevâlî'nin Arap Kast'ına kabulünden itibaren artık nabaî menşeli olduğu ispat edilebilecek Müslüman kalmamış bulunduğu iddia edilebilir. Bununla beraber Haçlı seferleri sırasında hâla halkın Müslüman olmadığı yerlerde Aramî dili konuşan oldukça önemli "adalar" görmekteyiz. Bunlar için bu Aramî diyelekleri mukaddes bir dildi; bunlar Marûnîler, Yakubîler, Nestorîler, Mandeîler ve Jahudilerdi ¹⁰⁷. Bu "adalar"ın en batıda olanı Sine yarımadası kıyısındaki at-Tur kasabası idi, burada XII. Yüzyıla kadar aramca konuşulmakta idi ¹⁰⁸. Fakat bunların en önemlileri Kuzey Lübnan'da Anti-Lübnan'da ve Kuzey Irak'da idi. Araplaşmış gayrimüslimler, Müslüman halk arasına dağılmışlardı ve ancak nadir olarak birbirine az çok yakın veya bitişik bölgelerde bulunuyorlardı. Bu durum, Halifeler zamanında Lübnan'a, Antilübnan yamaçlarına ve kuzey Suriye'ye ¹⁰⁹ yayılmış olan Marûnîler için de doğrudur. Bunların Lübnan'ın kuzeyinde toplanmaları ancak II. Fahr ad-Din tarafından Kasravân'ın irsî valiliği rütbesine çıkarılmış olan al-Hazîn ailesinin orada birçok Hristiyan köyleri kurduğu ve bu örneğin diğer derebeği aileleri ve kilise otoriteleri tarafından taklit edildiği XVII. yüzyılda olmuştur ¹¹⁰. Bu toplanma kuzey Lübnan'da Aramî dilinin kaybolmasıyla aynı zamana düşer ve belki de bunun sebebidir. Haçlı seferleri Suriye ve Filistin Hristiyanlarının coğrafî yayılışlarını pek değiştirmede, çünkü bir yandan Avrupalı kolonicilerin büyük bir kısmı köylü değildiler, şehir halkına mensuptular ve teslim andlaşmaları, Müslümanlar tarafından fethedilen şehirlerden bunların boşaltılmasını şart koşuyordu; diğer yandan da Müslümanlar ancak çok nadir olarak yerli Hristiyanlardan intikam alıyorlardı ¹¹¹.

ması sonucunda bu ad aşağı tabaka mensuplarına verilen bir istihza adı olmuşa benzemektedir; halbuki başlangıçta bu sadece bir etnik ad idi. 'Uluc adı çok kere "nabaî" lere verilen bir ad, 'acam de İranlılara verilen bir addı (bk. Abû Yûsuf, s. 29-30, 34); bunun ilk anlamının" ancak güçlükle anlaşılabilir bir dil konuşanlar" olması mümkündür (bk. 'ilge laşon, ibrancada), yani Arab olmyan Sâmililer.

¹⁰⁵ msl. Abû Yûsuf bunu, Müslüman fethi devrinden bahsederken kullanmaktadır yoksa kendi devrinden bahsederken değil (s. 47-48, 212, 256).

¹⁰⁶ Aynı şekilde an-naşrânî eklenmeden al-ķibtî denirse genel olarak bahse konu olan adamın Müslüman Kıptî bir aileden geldiği (bu bilhassa al-Manhal aş-Şâfî'de böyledir, msl. III, Paris yazması 2070, y. 139, s. 2, Sat. 18), al-yahüdî eklenmeden al-isrâ'îli denildiğinde de islâmlaşmış bir Yahudi ailesine mensup olduğu anlaşılırdı (al-żav' al-lâmi', III, s. 180; İbn İyâs, II, s. 288, vsr.). Bununla beraber bazan al-yahüdî adı da islâmlaşmış bir Yahudi anlamına gelmektedir (al-Manhal, I, Paris yazması, 2068, y. 171, s. 1.; İbn İyâs, IV, s. 237; al-Cabartî, III, s. 267, 275, 317). İslâmlaşmış Samaryalılar as-Sâmîrî adını muhafaza ettiler ve Memlûk devrinde bazan islâmlaşmış Kıptiler gibi şehri Müslüman halk arasında özel gruplar teşkil ettiler (bk. al-Żav', VIII, s. 117, Nu. 261).

¹⁰⁷ Al-Mas'ûdî, Kitâb at-tanbîh, s. 79, Sat. 7, de at-Tarcûm (—Targûm dili, İncil aramcaya tercümesi) u Iraklı Yahudîlerin dili olarak zikretmektedir. Şimdi Bağdat ve Irak Yahudîleri arapça konuşmaktadırlar, Kürdistanlıkiler ise hâla Targum dilini kullanmaktadırlar.

¹⁰⁸ Benjamin de Tudela, Asher basımı, I, s. 107, ibranca metin. Bu ozamanlar bir Hristiyan şehri idi (bk. as-Sahâvî, at-Tibr al-masbûk, 1896 basımı, s. 124).

¹⁰⁹ Kitâb at-tanbîh, s. 153, Sat. 14-15.

¹¹⁰ Aş-Şidyâk, s. 85, Sat. 4-5; Mariti, Geschichte Fakkardins, Gotha 1790, s. 14-15 vsr. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru hâla her yıl Suryanî hristiyanlarından oldukça önemli bir miktar Lübnan'a göç etmekteydi (Volney, Voyage en Syrie et en Egypte, 1. bas., II, s. 68). Hâla aramca konuşmakta olan Marunîler bu göç sonunda yokoldular.

¹¹¹ Beyrutlu Hristiyan denizcileri Salâhaddin'in hizmetinde görüyoruz (Abû Şâma, II, s. 161, Sat. 23). Kudüs'ün yerli Hristiyanları oraları terkeden Franklardan çok miktarda toprak satın aldılar: bîn Haldûn, V, s. 311, Sat. 2-3.

c) Arapça konuşan ve eski Arap Kast'ının, mevâlî'nin ve muhtelif devirlerde ve fırsatlarda bir ülkeden öbürüne göçmüş olup kendilerini eski Araplar'ın torunları sayan (veya hiç olmazsa başka bir menşeden geldikleri yolunda hatıraları bulunmayan) Müslümanlar'a gelince, bunlar bu devirden itibaren iki ayrı isimle adlandırılmışlardır. Eyyübî ve Memlûk yazarları bile Arap terimini ancak "Bedevî", 'urban¹¹² yerine kullanırlardı ; yerleşikleri ise avlâd al-'arab veya abnâ'al-'arab (müfredi ibn al-'arab) dılar¹¹³. Bu ikinci terimi araplaşmış hâkim Memlûk (Türk) sınıfının ardgelenlerini ifade etmek için kullanılan evlâd (veya abnâ') an-nâs veya banû al-atrâk (müfredi ibn an-nâs) terimi ile mukayese ederek daha iyi anlayabiliriz. Her iki hâlde de avlâd ve banû terimleri "etnik veya sosyal bir grubun, atalarının doğduğu yerde doğmamış olan, onlardan başka şekilde yaşayan ve halkın diğer unsurlarından pek de öyle tecerrüt etmemiş bulunan ardgelenlerini" ifade eder. Bu görüş, yâni Bedevî hayatının Araplar'a ırklarını ve karakterlerini saf bir hâlde muhafazaya müsaade eden biricik tabîî durum olduğu yolundaki görüş, İbn Haldun'u Araplar'ı devamlı bir devlet kurmağa ve teşkilâtlanmış bir medeniyeti geliştirmeğe kabiliyetsiz, göçebe bir kabile gibi tasvire mecbur etti. Abbasî İmparatorluğunun yıkılışından önceki bir yazarın ağzına yakışmayan bir telâkki. Bize öyle geliyor ki, 'Arap ve evlâd al-'arab arasındaki bu ayrım başlangıçta bedevîlerin Arap adıyla anılmak istememelerinden ileri gelmiştir, çünkü Kuran ayetleri onları küçük görüyordu¹¹⁴ ve ayrıca şehirliler vaktiyle üyesi oldukları kabilelerin hatırasını genel olarak muhafaza etmiyorlardı¹¹⁵. Bununla beraber göçebelerin çoğu da derebeyler sınıfına kabul edilmiş aileler etrafında toplanan ve kendilerinin efendilerinin ailesinin geldiği kabileden olduklarını söyleyen karışık bir kütle idi¹¹⁶. Bu kütleler kâh Berber¹¹⁷, Kürt ve Türkmen¹¹⁸ göçebelerin araplaşması ve köylülerin gö-

¹¹² Her bedevî kabilesinin adının başına 'arab kelimesini koymak adeti bu zamanda başlamıştır (bk. msl. Havâdiş, s. 653-654, 692).

¹¹³ Nucûm, V, s. 367 ; VI, s. 794, Sat. 1 ; al-Manhal, IV (Paris yazması 2071), y. 3, s. 1, vsr. Bundan yapılan sıfat 'arabîdir (İbn İyâs Memlûk sultanlarının fizyonomisini tasvir ederken bazan bunlardan birisinin 'arabiyü l-vachî olduğunu yâni yüzünün yerli halkın yüzüne benzediğini söylemektedir). Osmanlı fethinden sonra bu terimin gelişmesi hakkında bk. al-İshâkî, aḥbâr al-duval, 1315 h. basımı, s. 139, Sat. 12 ; al-Cabartî, I, s. 398, Sat. 14.

¹¹⁴ a'rab terimini kullanan biricik Memlûk yazarı, Mısır bedevîlerinin düşmanı olan İbn Tagrî Birdî'dir (bk. Havâdiş, s. 653-654, 692).

¹¹⁵ Mısır'da avlâd al-'arab adının başlangıçta yalnız şehirliler için kullanılmış olması muhtemeldir. Köylerdeki halk Hîṭat, I, s. 85, Sat. 37'de üç kısma ayrılmıştır : bedevî çiftçiler ('arab), Kıptiler (Hristiyan ve islâmlaşmış), "diğerleri" (yabancı kolonlar). Bu metinde kullanılmış olan "nâhiya" terimi genel olarak büyük bir köyü, etrafındaki meskûn yerler ve ekilebilir topraklarla birlikte içine alan bir kadastro birliği anlamına gelmektedir (İbn al-Ci'ân'ın at-Tuḥfa as-Saniya'sı bu birliklerin bir sicil defteridir ; bk. Şubḥ, XIII, s. 156, Sat. 8'e de).

¹¹⁶ Sina gölündeki Sa'laba kabilesi eski Hindif, Ḳays vsr. kabilelerinden gelme olup bununla beraber al-Yaman koluna mensup bulunan klanları içine almaktaydı, çünkü bunun en belli başlı ailesi kendisinin Ṭay' kabilesinden geldiğini söylemekteydi. Suriye ve Filistin'in hemen hemen bütün Bedevîleri de Ṭay' kabilesine bağlı bulunan Nûr ad-Dîn bin Zengi'nin çağdaşlarından Rabî'a adlı birinden gelen üç ailenin (al-Fazl, al-Murrâ, al-'Alî) tâbileri veya müttelikleri olduklarından bu kola mensup-tular. Bk. Şubḥ, IV, s. 203-215.

¹¹⁷ René Basset'nin İslâm Ansiklopedisinde Huvâra Berber kabilesi hakkında ilgi çeker makalesine ek olarak denilebilir ki, Yukarı Mısır'daki büyük bedevî kabilesi Havâra (yahut Havvâra) bu Huvâra kabilesinin doğudaki islâmlaşmış kolundan başka bir şey değildi. Memlûk devrinin başlangıcında onu biz hâla al-Buḥayra'da görmekteyiz, fakat XVI. yüzyılda o Yukarı Mısır'a geçti ve yavaş yavaş bu ülkenin eski bedevî çiftçilerini temessül etti (bk. msl. Şubḥ, IV, s. 67-72 ; Nucûm'un indeksi, V-VII ; al-Cabartî, I, s. 260, Sat. 26-27 ; s. 342-345).

¹¹⁸ Msl. Memlûk devri Filistininde Türkmen kabileleri (ki Selçuklular zamanından beri oralara gelmişlerdi), Kürd kabileleri (1258'den itibaren gelmişlerdir) ve Moğol kabilelerinin (1296'da gelmişlerdir) onbinlerce üyesi vardı (bk. az-Zahirî, s. 105 ; Şubḥ, IV, s. 139 ; XII, s. 218 ; Sulûk, I, I, s. 79,

çebe ve yarı göçebe ¹¹⁹ hayata geçmeleri sonucunda büyüyordu, kâh da onların üyelerinin yerleşik hayata geçmeleri sonunda küçülüyordu ¹²⁰. Evlâd al-'arab'ın sayısı ise islâmlaşmış ve araplaşmış (Kıptî Müslüman, Samaryalı Müslüman, Yahudî Müslüman, avlâd an-nâs vsr.) muhtelif grupların git gide bu topluma alınmasıyla daima büyüyordu; öyleki şimdi bu isim arapça konuşup da bedevî olmayanlara verilen mutad isimdir.

Haçlı seferlerinden beri Arap ülkeleri çok kere yabancı efendilerin (Memlûk, Moğol, Türk) hâkimiyeti altında kalmışsa da arapça Müslüman dinî idarenin ve mahallî sivil (malî hariç) idarenin dili olmakta devam ettiğinden ve hususiyle bu devrin başlangıcında ekonomik ve kültürel bakımlardan en gelişmiş bölgeler arapça konuştuklarından Arap dilinin sahası gittikçe genişlemiştir. Aşağı Mısır, Mısır'ın merkezini, limanlarını, Suriye-Filistin ve Mağrib'i Mısır'a bağlayan kervan yollarını ve Mısır ticaretinin ve endüstrisinin büyük kısmını ihtiva ediyordu. Para münasebetleri orada Yukarı Mısır'dakinden daha çok gelişmişti ; Aşağı Mısır'ın ziraî hasılatının büyük bir kısmı Kahire'de yoğaltılıyordu. Yukarı Mısır'ın bir köylüsü için arapça bilmek iktisadî bir zaruret idi ; ayrıca bu onun için diğer köylülere şehir hayatından bazı şeyler bildiğini ve şehirden gelenlerle konuşabildiğini göstermek bakımından da bir iftihar vesilesi idi. Bir Lübnan yahut Antilübnan dağlısı da aynı durumda idi. Böylece XVII. yüzyılda kıptice ve Lübnan aramcası, konuşulan dil olmaktan çıktılar, Antilübnan aramcası ise ancak küçük Ma'lülâ bölgesinde yaşadı.

Abbasîler Kast duygusunun yerine, Arap kabilelerinin mevâlî'sini ve Müslüman Müttefiklerini bu kabilelerin içine sokarak yavaş yavaş millî bir his geçirmek istediler. Bu gelişme yabancı hâkimiyeti ile inkîtaa uğradı. Bu hâkimiyet zamanında arapça konuşan halkın gittikçe çoğalan bir kısmı kendisini eski Arap kast'ının torunları olarak görmediği gibi Müslüman da olmıyan insanlardan müteşekkildi. Böylece yabancı hâkimiyetine karşı hareketler genel olarak bu halkın ancak bir grubunda taraftar bulabiliyordu ¹²¹. Yalnız XVIII. Yüzyılın sonuna doğru Fransız tesiriyle dil ve vatan birliğine dayanan milliyet fikri Mısır ve Lübnan'da görüldü ¹²².

Sonuç : Araplaşma, müstevliler tarafından eski milletlerin mülklerinin ellerinden alınması yahut bunlar tarafından yok edilmesinden değil bunların birleştirilmesi ve karşılıklı olarak temessül edilmesinden doğmuştur. VII. ve VIII. yüzyılda Arap Kast'ı (Arabistan'dan başka) her yerde halkın içinde bir azınlık teşkil ediyordu. Hem de bu her yerde aynı şekilde küçük bir azınlıktı ; bundan ötürüdür ki, bu birleştirmenin olu-şunda bu azınlığın oynadığı rol, bulunduğu yerin halkına nispetle mevcut olan önemini çok aşmıştır.

80, 83 ; I, II, s. 51 ; at-Ta'rif, s. 111 ; Zettersteen, s. 38-39, 58). Bunlardan bugün arta kalan Yukarı Galile'deki bedevî 'Arab al-Akrâd (1922'de 437 kişi) ve Batı Samarya'daki Arab al-Turkumân (1922'de 1.037 kişi) kabileleridir.

¹¹⁹ Volney, I, s. 349-350. "Nargis", Some Bedawin of Palestine (The Moslem World, 1930).

¹²⁰ Volney, I, s. 349-350, 358 A. J. Rustum, Materials for a corpus of Arabic Documents relating to the History of Syria under Mehemet Ali Pacha, III, IV, s. at. 11-13 (Nu. 283).

¹²¹ Msl. Aybek, Kutuz ve Barsbay zamanlarında Yukarı Mısır'da Şerif Hışn ad-Dîn bin Sa'lab'in ihtilâlcî hareketi bir bedevî hareketi idi ; Barçuk zamanında Memlûk hakimiyetinin yerine Kureyş kabilesinden gelme kralların hakimiyetini geçirmek isteyen parti Müslüman avlâd al-'arab'dan müteşekkildi (al-Zavl', II, Nu. 297, s. 96-98) ; 848 hicride kendisini Sufyânî olarak ilân etmiş olan Muhammad al-Furyânî (Mağrib'de doğmuştur) taraftarlarını Samarya köylüleri arasından toplamıştı (al-Zavl', VII, s. 70, Sat. 13-15) ; "Fellah'ın oğlu" al-Muşa'sa Surye ve Irak köylü ve bedevîlerini başına toplamıştı. V.Minorsky İslâm Ansiklopedisinde Musha'sha' maddesini yazarken bu Mahdî hakkındaki Memlûk kaynaklarını ve bundan ötürü de onun Suriye ile irtibatını bilmiyordu (bk. R. E. İ., 1934. s. 255-256'daki notlarımıza).

¹²² Başlangıçta Lübnan'da "Dürzü milleti" teriminin kullanıldığını görüyoruz. Ancak Şihâb ailesinden emirler zamanında buraya resmen Cabal ad-Drüz adı verildiğinden o zamanlar buradaki yerli Hristiyanlara da "Dürzü" denilmekteydi (al-Cabartî, IV, s. 151, Sat. 12). Napoléon 20 Mart 1799'da Emir Beşir'e şöyle yazmıştı : "Niyetim Dürzü milletini bağımsızlığına kavuşturmak ve ona Barut limanı ile birlikte diğer bazı şehirleri vermektir".

UMUMÎ TÜRK TARİHİ ARAŞTIRMALARI

I.

GÖK TÜRK KAĞANLIĞI ADLI BİR YAZI MÜNASEBETİYLE BAZI MÜLÂHAZALAR*

Dr. MEHMET ALTAY KÖYMEN

Umumî Türk Tarihi Doçenti

Prof. Dr. A. N. Kurat'ın burada ele aldığımız ve bundan sonra da sıra ile ele alacağımız yazılarını daha iyi kıymetlendirebilmek için, yazacağımız bütün tenkit yazılarımıza bir nevi giriş olmak üzere, evvelâ, onun varsa, Tarih telâkkisini, Türk Tarihini nasıl bir görüş zaviyesinden incelediğini anlamaya çalışmamız zaruridir. Mesele bu şekilde ortaya konunca, ister istemez, onun diğer yazılarını daha şimdiden, bu bakımdan dikkate almamız gerekiyor.

Meselenin halline bir başlangıç olmak üzere, evvelâ yazımıza bir sualle başlayalım :

Prof. A. N. Kurat'ın esas ihtisas sahası nedir? Bu suale cevap verdiğimiz takdirde, ele aldığımız bu yazısının ve bundan sonra ele alacağımız diğer yazılarının mahiyet, kıymet ve orijinallik derecelerini tayin etmek, şüphesiz çok daha kolaylaşır. Bu suretle onun, tarih görüşü, daha doğru ifadesiyle, bir tarih görüşüne sahip olup olmadığı da anlaşılabilir olur.

Bu suali cevaplandırmak için yazarın yazılarını teker teker gözden geçirmeğe lüzum yoktur.

Yazılarının sadece adlarına bakmak bu hususta, fikir edinmek için kâfidir. Bu sebeple önce yazarın yazılarını neşrediliş sıralarına göre liste halinde verelim :

- 1 — *Orta zamanlar Tarihi için kısa bir bibliyografya*. İstanbul Ün. Ed. Fak. Nşr. İstanbul, 1934.
- 2 — *Eski İslavcadaki Türkçe sözlere dair*, TM. C. IV. İstanbul 1934.
- 3 — *Bizans'ın son, Osmanlıların İlk Tarihçileri*, TM. C. III. İstanbul 1935.
- 4 — *Kazan Hanlığını kuran Uluğ Muhammed Han Yarlığı*, İstanbul 1936.
- 5 — *İzmir'in ilk Türk Beyi Çaka*, İstanbul, 1936.
- 6 — *Peçenek Tarihi*, İstanbul, 1937.
- 7 — *Türkische Urkunden*, Herausgegeben und übersetzt von A. N. Kurat und K. v. Zettersteen, Uppsala, 1938.
- 8 — *İsveç Kralı Karl XII'nin hayatı ve faaliyeti*, D.T.C.F. yayınlarından, İstanbul 1940.
- 9 — *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına ait Yarlık ve Bitikler*, D.T.C.F. yayınlarından, İstanbul, 1940.
- 10 — *İsveç Kralı Karl XII.in Türkiye'de kalışı ve bu sıralarda Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul, 1943.
- 11 — *Bulgar ve Bulgaristan*, İA, C. II, İstanbul, 1944.
- 12 — *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917 ye kadar*, T.T.K. yayınlarından, Ankara 1948.
- 13 — *Kuteybe bin Müslim'in Hvarizm ve Semerkandi Zaptı*. (Hicrî 93 - 94—Milâdi 712). D.T.C.F. Dergisi C. VI. S. 5, 1948 Kasım-Aralık.
- 14 — *İngiliz Devlet Arşivinde ve Kütüphanelerinde Türkiye Tarihine ait bazı malzemeye dair*, D.T.C.F. Dergisi C. VII, s. 1, Mart 1949.
- 15 — *Churchill'in harp hatıraları*, D.T.C.F. Dergisi, C. VII, s. 1, Aralık, 1949.
- 16 — *Abu Muhammed Ahmed b. A'sam al-Küfi'nin Kitabu'l-Futuh'u*, D.T.C.F. Dergisi, C. VII, s. 2, Haziran, 1949.
- 17 — *Türk-İngiliz münasebetlerinin başlangıcı ve gelişmesi*, D.T.C.F. yayınlarından, Ankara 1953.
- 18 — *Prut Seferi ve Barışı*, 2 cilt, D.T.C.F. yayınlarından, Ankara 1953.
- 19 — *Panislâvizizm*, T.D.C.F. Dergisi, C. XI, s. 2-3-4, Haziran-Eylül-Aralık, 1953.
- 20 — *The Despatches of Sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1710—1714)*, Royal Historical Society nşr., Camden Third Series, Volume LXXVIII, London, 1953.

Görülüyor ki, O, Türk Tarihini muayyen bir plâna uyarak bir sistem dahilinde ele almamıştır ve ele aldığı mevzular arasında mantıkî bir irtibat kurmak kolay değildir. Onun, meseleleri muayyen

* Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat, *Gök Türk Kağanlığı. Siyasî Tarihinin Anahatları* (M. s. 552—745) —İlk "Türk Devleti" kuruluşunun 1400. yıldönümü münasebetiyle—. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, X. cilt (1952), 1-2. sayı, s. 1-56.

bir metoda sahip bir profesyonel tarihçi gibi değil, daha ziyade günlük heveslerine tâbi bir amatör gibi ele aldığı, ilk anda müşahede edilmektedir. Şu halde Yazarın muayyen bir ihtisas sahası olmadığı, ilim dışı sebeplerle şu veya bu mevzuu işlemeğe çalıştığı tebeyyün ediyor demektir. Bu ciheti aşağıda bizzat kendi ifadesi ile teyit etmek fırsatını bulacağız.

Diğer taraftan, bu nokta bizden çok önce (1941 de), Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün de dikkatini çekmiştir. Filhakika, onun bir metin neşri dolayısıyla yazdığı bir tenkit yazısında, Ord. Prof. F. Köprülü aynen şöyle demiştir :

"A. N. Kurat, metodoloji bakımından bu cins eserlerde asıl üzerinde durulması ve derinleştirilmesi icabeden noktalar üzerinde hiç durmamış, umumiyetle bilinen şahıslar ve vak'alar hakkında lüzumsuz yere uzun izahlara girişmiştir. Avrupa'da . . . sağlam bir filolojik hazırlıktan mahrum bazı müsteşriklerin takib ettikleri bu usulün ve bununla müterafik olarak, hiç istifade etmediği bir takım kitap isimlerini sıralıyarak, mevzua yabancı olanları hayrete düşürmek an'anesinin, memleketimizde yerleşmemesini temenni edelim. Meslek hayatının henüz başlangıcında bulunduğu cihetle mesaisini birbirinden çok ayrı sahalara dağıtan Akdes Nimet'in . . . bundan daha fazla bir şey yapması imkânsızdır" (Altın Ordu'ya ait Yeni Araştırmalar, Belleten XIX, 1941, s. 406-7).

Aldığımız bu parçanın, birkaç bakımdan mühim olduğu görülüyor. Burada, bizi destekliyen, "Meslek hayatının henüz başlangıcında bulunduğu cihetle mesaisini çok ayrı sahalara dağıttığı" noktasıdır. Bu parçanın diğer hususlara ait olan kısımlarını yeri gelince ayrıca ele alacağız.

Prof. F. Köprülü'ye göre, yazarın "birbirinden çok ayrı sahalara" ait yazılar yazması, mübte diliginin tabii neticesidir. Onun, senelerce yanında mütercim ve asistan olarak çalıştığı Prof. F. Köprülü'nün, asistanlığından on yıl sonra bile, metodunu alamaması ve tenkidlerine maruz kalması hazine. Fakat onun bu sert ihtarı dikkate alması ve hiç olmazsa haklı olarak çok şiddetli olan bu tenkitlerinden sonra ilmi formasyon ve metod bakımından doğru yola girmesi beklenebilirdi. Listenin tetkikinden anlaşılacağı veçhile, 1941 den bu yana neşrettiği yazılarında da aynı dağınıklık ve "gelişigüzellik" sürüp gitmektedir. Listenin sonlarında yer alan yazılarından anlaşılacağı gibi, O, ilim hayatı(!)nın son tekâmül safhasında ancak ilmî faaliyetini günlük siyasi dostluklara göre tanzim etmeğe girişmiştir. Gayesi kendi içinde olan kuru ilme bir yenilik ve canlılık getirerek (!), Prof. Kurat ilmi, gayesi kendi dışında imiş gibi, günlük cereyanların ve amelî maksatların emrine vermiştir ki, bu, onun tarih ilmine getirdiği bir hususiyet olarak yâd edilecektir. Filhakika, Türk-İngiliz dostluğu bahis mevzuu olunca, Tarih ilmi ve onun Türkiye'de en faal mümessili şüphesiz hareketsiz kalmaz. Orta Çağ Tarihi Kürsüsü Profesörü olduğunu unutan yazar, Türk-İngiliz münasebetlerini aşağıda göstereceğimiz omeşhur metodu (veya metodsuzluğu) ile incelemeğe kalkar. Hattâ W. Churchill'in harp hatıralarını bile ele almaktan geri kalmaz (bk. liste, No. 15).

Verdiğimiz bu izahat, daha şimdiden, onun Türk Tarihini muayyen bir sistem dahilinde tetkik etmediğini göstermiştir sanırız.

Bu umumî mütalâalarla onun tarih telâkkisini ortaya koyduktan sonra, meseleyi biraz daha yakından ele alarak, aynı yazarın, Türk Tarihi hakkında nasıl bir görüşe sahip olduğunu, başka bir tâbirle, onun Türk Tarihini anlayış tarzını görelim.

Bu husus için, onun, Türk Tarihine ait en yeni neşriyatını ele almamız gerekeceği tabiidir. Çünkü en yeni eseri, en olgun eseri demektir; öyle olmak lâzım gelir (bunun tatbikatta böyle olmadığını, yazarın ileriye doğru değil, geriye doğru tekâmül (!) ettiğini biraz aşağıda göreceğiz).

En ehemmiyet verdiği eserlerinden olup, ilk cildini 1951 yılında neşrettiği "Prut Seferi ve Barışı" adlı kitabının Önsöz'ünü, ilk satırından itibaren beraberce okuyalım: "1920 yılı Eylülünün, sisli bir günü idi. Şimdiki adı Leningrad olan Petrograd'da dolışıyordum . . . ai üzerinde bir heykele yaklaştım, ve hemen tanıdım: Petro'nun meşhur heykeli! . . ."

İşte o gün Petro'nun heykeli karşısında durunca birdenbire Prut seferini hatırladım; içimde bu sefere karşı merak uyandı . . ."

Yazarın Önsöz'ünden aldığımız bu parça iki bakımdan mühimdir :

1) Bu parça, onun, bir mevzuu tetkike tesadüflerin sevk ettiği hususunda, eserlerinin mevzularına istinaden vardığımız neticeyi ve Prof. F. Köprülü'nün 10 yıl önce verdiği hükmü kendi ağzından teyid etmektedir.

2) O, bizzat kendi ifadesine göre, bu eseri yazmak için ilhamını Türk düşmanı olan Petro'nun heykelinden almaktadır. Bu ifadenin bizi bu hükme vardırmasına sebep, bütün eser boyunca Türkler'in bu büyük zaferinin âdeta bir mağlubiyetmiş gibi gösterilmiş olmasıdır. Hareket noktası böyle olan bir yazarın Türk tarihini bitaraf bir gözle yazacağını, daha şimdiden, yani daha yazılarını tahlil etmeğe başlamadan bile, düşünmek biraz güçtür. Hattâ daha ileri giderek, bu, onun hâdiseleri Türklük aleyhine ve Rusluk lehine anlatacağının ilk tezahürü olarak da kabul edilebilir. Nitekim bunu biraz aşağıda misallerle isbat edeceğiz.

Filhakika yazdıklarını şöyle bir karıştırmak, Türklük aleyhine —hem de hemen her sayfasında olmak üzere— görüşlere, hattâ Tarihle uzaktan veya yakından ilgisi olmayan kimselerin söylemeğe

cesaret edemeyecekleri küfürlere rastlamak her zaman mümkündür. Bu hususa dair gelişi güzel birkaç misal verelim ve evvelâ şu iki cümlesini aynen alalım: ... bu seferi idare eden Osmanlı ricalinin kabiliyetsizliklerini açıkça göstermeğe kâfidir. Hakikaten, Arnavut kıtalarının kumandanı Mahmud Beyin tâbiri veçhile, "Baltacı Mehmed Paşa ve erkânı beceriksiz, kabiliyetsiz ve namus bakımından da pek sağlam olmıyan birer puşt" idiler. Buna mukabil rus ordusunu idare edenler —rus Çarı ve rus generalleri de dahil olduğu halde— bu sefer cereyan ettiği müddetçe Rusyanın büyümesi ve menfaatleri yolunda bütün varlıkları ile hizmet ettiler ve bunun için-en büyük fedakârlık (!) yapmağa, ve hattâ kendilerini feda etmeğe hazır olduklarını isbat ettiler. (Pрут Seferi ve Barışı, I, s. 463-464).

Bu ifadenin Türkler aleyhine olan kısmı, değil ilmî olmak iddiasında bulunan bir eserde, hiç bir basılı kâğıt parçasında yer alamıyacak kadar âdi hakaretleri, küfürleri, isnad ve iftiraları ihtiva ettiği gibi, Ruslar lehine olan ve onları körü körüne hayranlıkla medheden kısmı da mesnetsiz boş lâflardan ibaret bulunduğu için, her hangi bir ilmî kıymetten mahrumdur. Hattâ, denebilir ki, Türklük aleyhine iğrenç küfür ve iftiraları ihtiva eden kısmı, kanun muvacesesinde mesuliyeti mucip bir ifadedir. Buna mukabil Ruslar lehine olan kısmı da Tarihçi hüviyetini taşıyan bir kimsenin —muhafazasına titizlikle riayet etmesi lâzım gelen— bitarafılığına hiç yakışmaz. Ancak bu hususlar bu ifadelerin sahibinde tarihçilik vasfının bulunmadığını kendi ağziyle izah ve isbat etmekten başka bir şeye yaramaz.

Esasen Tarihçilik vasfına ve bunun neticesi olarak tenkit fikrine sahip hakiki tarihçi, Türklük aleyhine olan tek taraflı bir kaydı tenkid süzgecinden geçirmeden benimseyerek kabullenemeyeceği gibi, Ruslar lehine delilsiz ve mesnetsiz hükümlerde de bulunamaz.

Bu sözlerimiz, yazarın bitarafılıktan ve bilhassa ilim ahlâkından tegafül ettiğini göstermiştir sanırız. Onun bu vasfını, Prof. F. Köprülü'nün yukarıda naklettiğimiz, yazarın "kullanmadığı kaynakları kullanmış gibi gösterdiği" şeklindeki ifadesinden de istidlâl etmek güç değildir. Bu, 1941 den bu yana, Prof. F. Köprülü'nün çok şiddetli ihtar ve tenkitlerine rağmen, yazarın tarih telâkkisinde ve tarihçilik vasıflarında tekâmül etmek şöyle dursun, ne derecede büyük iptidâî zihniyetin mevcut bulunduğunu gösterir.

Bu neviden misâlleri çoğaltmak tabii her zaman mümkündür. (Meselâ bk. aynı eser, s.69, 83 (Devlet memurlarının büyük bir kısmı hırsızdı), 89, 145, 149, 179 (müstehcen kelimeler), 208, 212, 287, 289, 303, 376). Onun başka bir yazısından şu cümleleri yine beraberce okuyalım: "...yani (Osmanlı ricâline) para vasıtası ile her şeyi yaptırmak mümkündür (bk. Türk-İngiliz Münasebetleri..., 1953, s. 96); "Barton¹, Türk devlet adamlarının hiçbir hususta samimî olmadıklarını, ve şahsî menfaatleri yolunda, Efendilerinin namus ve haysiyetini aslâ düşünmediklerini, ve kraliçeye karşı Türk politikasının dakikasında değişebileceğini, rüşvetin miktarı azalınca ağızlarının hemen değişiverdiğini yazdıktan sonra, Osmanlı devlet adamlarında müşahede ettiği bu karaktersizliğin sebebini şöyle izah ediyor: "Onların böyle olmaları tabiidir, zira bu kadar bvyığı veya kim oldukları belli olmıyan ebeveynenden neş'et eden, ve sahte bir dinde terbiye gören ve bu kadar ahlâksız ve âdi muhitte yetiştirilenlerin başka türlü

olmalarına imkân var mı?.,(aynı eser, s. 97). Türklük aleyhinde bu şekildeki cümlelere onun bu eserinde veya başka eserlerinde daima rastlamak mümkündür. Yazar, bu tek taraflı ifadeleri herhangi şekilde tenkid veya red etmediğine göre, bu ifadelerin, aynı zamanda kendi görüş ve kanaatlerini teşkil ettiklerini kabul etmek gayet tabiidir. (Yazarın kafasında Osmanlı düşmanlığının nasıl kök salmış olduğunu daha iyi anlamak için şu cümlesini de aynen alalım: "Zaten entrikacı ve ahlâksız olan o devir Osmanlı saray mahfillerinde Feyzullah Efendi bir istisna teşkil etmiyordu.,bk. D.T.C.F. Dergisi, VI, 79). Şu halde yazara göre, muayyen zamanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nu idare edenler puşturlar, en küçüğünden en büyüğüne kadar rüşvet almadan iş yapmazlar. Ahlâksızdırlar. Vatan hainidirler. Onun kötü hükümlerinden padişah bile kendini kurtaramamıştır (bk. s. 17: Tenperest, aç gözlü v.s.). O, Osmanlı ricalinin yetiştikleri muhiti bahis mevzuu etmekle, bütün bir Türk milletine hakaret ettiğinin farkında olmıyacak kadar gaflet içindedir. Bu ise, ilim adamı zihniyeti ile telif edilemez.

Yazara göre, Türk devlet adamlarının puşt ve rüşvet düşkünü ahlâksız kimseler olmalarına mukabil, başta Çar olmak üzere bütün Rus ricali gayet namuslu, dürüst, vatansever insanlardır. Onun bu hükümlerinin yanlış ve tek taraflı olduğunu ve kabul etmeğe imkân bulunmadığını Tarih metodolojisinin yardımıyla cerh ettik. Böylece Prof. Akdes Nimet Kurat'm, Ruslara karşı körü körüne bir hayranlık beslemesine mukabil, Türklere karşı haksız yere son derece hatalı görüşlerle dolu olduğunu gösterdik.

Onun bilhassa Ruslara karşı körü körüne hayranlık beslediği hususunu da misallerle ispat edelim ve işe yine kendi yazılarından misal vermekle başlayalım.

Yazar, gösterdiğimiz gibi, Türkler aleyhine olan vesikaları benimseyerek tenkidsiz ve kontrolsüz

¹ İngiliz elçisi.

kullandığı halde Rusların kusurlarını ortaya koyan kaynak ve tenkidleri hiç dikkate almamaktadır. Filhakika, onun pek mahdut tetkiklere istinaden yazdığı “*Rusya Tarihi*” adlı kötü bir toplama (*compilation*)dan ibaret olan eserinde, elde namütanehi vesika bulunmasına rağmen, Ruslar aleyhine bir tek kelime bulmak imkânsızdır.

O, Türk aleyhdarı bir kaynağın Türk ricali hakkında kullandığı “puşt” tâbirini mutlak bir hakikat olarak kabul etmiş, tenkitsiz ve kontrolsüz benimsemiştir.

Rusya Tarihi adlı eserinde kullanmamasına ve yukarıda naklettiğimiz ifadesinde üstelik medhetmesine rağmen, hakiki “puşt”un o zamanın Ruslarının olduğunu bizzat Rus kadınları ortaya koymuşlardır. Filhakika, onlar, “puşt” oldukları için kendileri ile değil, birbirleriyle meşgul olan kocalarını Çara istida ile şikâyet etmişlerdir. (Bu vesikanın yerini göstermeyeceğiz. Bunun ve bunu kullananların bulunmasını, bir nevi mümarese olmak üzere, Rus aleyhtarı vesikaları okumadığı anlaşılan adı geçen Profesöre bırakıyoruz).

Halbuki XVII. ve XVIII. asır Rus cemiyetinin ne kadar çok “tefessüh” ettiğini gösteren kayıtlardan ibaret değildir.

Meselâ Prof. A. N. Kurat’ın yukarıda naklettiğimiz Ruslar lehine mesnetsiz ifadelerinin tamamıyla aksine olarak Rus içtimai hayatının nasıl bir manzara arzettiğini anlamak maksadiyle Panslavist olduğu için Ruslara karşı sempati besleyen bir Sırbın şu müşahedelerini okumak kâfidir: “*Ruslar* (rüşvetle) baştan çıkarılmağa müsait namussuz insanlardır. Rus memurlarının para ile satın alınabilmesi sayesinde ecnebiler ticaret imtiyazları elde etmişlerdir. Olaerius haklı olarak Moskova’da para mukabilinde en mahrem evrakın kopyelerinin elde edilebileceğini övünerek söylüyor; ecnebi memleketlerdeki Rus elçileri para için memleketin şerefini satarlar. Ruslar başka milletler tarafından boşuna hilekâr (Betrüger), hırsız ve kaatil olarak tanınmazlar” (bk. A. Brücker, *Geschichte Ruslands*, Bnd. I, Gotha, 1896, s. 152. Bu mühim eserin adını, A.N. Kurat’ın Rus Tarihi adlı toplama kitabının bibliyografyasında bulmak isterdik. Niçin bulunmadığını okuyucunun takdirine bırakıyoruz.)

Yine A. Brücker’e göre “Ruslara inanılmaz. Onlar haksızlıkları bilerek yaparlar. Kolaylıkla yemin ederler, fakat vaadettiklerini tutmazlar. Biri diğerine bir Thaler’i (para ölçüsü) bile bir rehin veya senet almaksızın ödünç vermeğe itimad edemez. Baba oğluna, oğul babasına rehinsiz, senedsiz ve kefilsiz inanmaz” (*aynı eser*, s. 151: Peteryus’tan naklen).

Bu misalleri çoğaltarak A. N. Kurat’ın çok medhettiği Rusların, meşhur Prut Seferinden az sonra, yani 1721 yılında da aynı durumda oldukları söylenebilir. Filhakika, şu kayda bakınız: “*Aldatmak temayülü Ruslar için anadan doğmadır ve akrabaların teşkil ettiği (kötü) misal ve (verdikleri) terbiye ile inkişaf eder. Sonu gelmez hilelere sahiptirler*” (bk. *aynı eser*, s. 151: Campredon’dan naklen).

Rus hükümdarlarının bile Ruslar hakkındaki telâkkileri hiç de müspet değildir. Bir İngilizle konuşması esnasında bir defa bizzat Çar İvan IV, Ruslar hakkında, “*hilekârlar ve hırsızlar*”, demiş; kendisinin de Rus olduğu hatırlatılınca, Norman soyundan geldiğini söylemek suretiyle kendini müdafaa etmiştir (bk. *aynı eser*, s. 152). Deli Petro bile Ruslar hakkında buna benzer bir ifadeye bulunmuş ve çok daha kurnaz olan Rusların iş entrikaları bakımından yahudilere üstün olduklarını söylemiştir (bk. *aynı eser*). A. N. Kurat, kırıdan da fazla kırılcı görünmektedir: O, yukarıdaki ifadeleriyle Rusları, tamamıyla yersiz olarak, kendi hükümdarlarından fazla himaye etmektedir.

Bu misalleri bitirmeden önce, meşhur filozof Leibniz’in Türklerle Rusları mukayese eden bir tâbirini de alalım. Şüphesiz, o Türk aleyhdarıdır. Buna rağmen, Rusların Türklerden daha kötü olduğunu itiraf etmekten kendini alamamıştır. O Rusları “*katmerli Türkler*” diye tesmiye eder. Bunun ifade ettiği mâna, şüphesiz, Rusların Türklerden iki misli fena olduğundan ibarettir. Filhakika o, XVII. asrın sonunda, yani Prut seferi arefesinde Rusya’yı Habeşistan’dan ancak bir kademe üstün telâkki ediyordu (bk. *aynı eser*, s. 150-154).

Bunlar, münferit misaller değildir: İki asır boyunca, (XVII. ve XVIII. asırlar) en büyük yazarlar tarafından Rusya daima Çin ve Habeşistanla aynı kategoride telâkki edilmiştir (bk. *ayn. eser*, s. 154; XVII. asır ortalarında Rus cemiyetinin geriliği ve ahlâk seviyesi hakkında ayrıca bk. *The Cambridge Modern History*, Vol. V, s. 513-514).

A. N. Kurat’ın, aleyhinde en ufak bir imada bulunmak şöyle dursun, mesnetsiz ve delilsiz olarak çok medhettiği Rus cemiyet tablosu işte budur. Bu tablo, onun tenkidsiz ve kontrolsüz kullanmak suretiyle Türk cemiyeti hakkında, bir Fransız mutaassıp katolik seyyahının ifadelerini ele alarak çizmeğe uğraştığı tablo ile mukayese edilince, neticenin, her şeye rağmen, hiç te Türklük aleyhinde olmadığı meydana çıkar.

Halbuki Prut seferinden bir asır sonra, yani XIX. asırda bile Türk cemiyet ahlâkının, Rusya-dakinden mukayese edilemeyecek kadar üstün olduğunu gösteren misaller vermek her zaman mümkündür. Filhakika, XIX. asır Rusya’sında hırsızlığın ve rüşvetin cemiyet hayatında tabii bir hâdise telâkki edilecek kadar taammüm ettiğini bildiğimiz gibi, Türk devlet adamlarına Rusların gıpta ettiklerini de biliyoruz (bk. *Hakayiku’l-vekayi*, sayı 543, s. 2: “*Petersburg’tan mektup*”. Prof. A. N. Kurat’ın

Türlere karşı iftirasını bir defa daha cerh ve red etmek üzere, ehemmiyetine binaen şu cümleyi aynen alıyoruz: “*Rusya memurları beyninde irtikâbın ilerlediğine dair bundan evvel bazı tafsilât vermiştim. Cinayet mahkemelerimizde görülen bazı dâvalara nazarın biz fenalıkları kaldırmak için Devlet-i aliyeye'nin Sadrazamı bulunan Mahmud Paşa gibi bir zata Türklerden ziyade muhtacdır.*”

Yukarıdan beri verdiğimiz izahatın, müellifin, burada ele aldığımız ve daha sonra ele alacağımız yazılarının mahiyetini vuzuhla tesbit etmekte işimizi çok kolaylaştıracağı meydandadır. Zira gösterdiğimiz ve göstereceğimiz gibi, yazar hemen her yazısında, Tarih ilmi ve metodu anlayışsızlığı neticesi hasil olan gafletinden dolayı, Türk aleyhdarı ve işin asıl garibi, Rus taraftarı imiş gibi karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi esas mevzuumuza gelmiş bulunuyoruz. Fakat esas mevzua geçmeden önce, bir noktaya daha temas etmemiz icabetmektedir. Şimdiye kadar söylediklerimiz de göstermiştir ki, yazarın yazıları ilmî bakımdan ele almaya değmeyecek kadar ibtidaidir. İlmî hüviyet ve mahiyetten mahrumdur. Hattâ, yine aynı izahata istinaden, onun en iptidai bir tarih telâkkisine bile sahip olmadığı söylenebilir. Nitekim, yazılarının bu hususiyeti dolayısıyla, —noksanlarını, yanlışlarını ve bilhassa methodsuzluğunu göstermek, ilim zihniyetine riayetsizliğini görerek Türkiye’de kötü bir çığır açmasını önlemek maksadiyle kalemi eline alan Prof. F. Köprülü istisna edilecek olursa— onun eserlerinin umumiyetle başka ciddî ilim adamları tarafından ele alınmaması da bunu gösterir.

O halde onun yazılarını ve ilk olarak bu yazısını niçin ele alıyoruz? Yazılarının ele almağa değmediğini bildiğimiz ve gösterdiğimiz halde bu tenkid yazısını yazmakla takip ettiğimiz gayeler şunlardır :

1) Yazılarını,—bu arada Türk kavminin kurduğu en büyük devletlerden biri olan Gök Türk İmparatorluğu hakkındaki bu yazısını—okuyan mütehasıs olmiyan kimselerin ve bilhassa üniversite talebelerinin yanlış bilgiler edinmelerine ve kanaatlere sahip olmalarına mâni olmak. Bu, hususî mahiyeti haiz bir gayedir.

2) Yazdıklarının asadece hacmi ile övünenlerin ve bunlara istinaden kendilerini ilim adamı sananların hakikî ilmî hüviyetlerini ortaya koymak. Zira bu çeşit kimselerin ortalığı, daha açık tâbiri ile, ilim sahasını (veya ilim piyasasını) kaplamaları, işin hazin tarafı, bu yolda ciddî çalışmak isteyenleri ellerinde mevcut türlü vasıtalarla engellemek ve hattâ sindirmek istemeleri memleket ilminin hiç de hayrına olmamaktadır. Daha tam ifadesiyle, bundan memleket ve ilmi zarar görmektedir. Şu halde, bu hal aynı zamanda memleket menfaatleri aleyhinedir.

3) Türkler aleyhindeki tek taraflı kaynakları esas alarak neşriyatta bulunmak suretiyle —bilerek veya bilmiyerek— Türk düşmanlığı yapanların haksız isnad ve iftiralarının hakikatla alâkası olmadığını isbat etmek. Zira ilmî hüviyete bürüyerek ortaya sürülen; hakikatte ilimle zerre kadar alâkası olmayan bu çeşit zararlı yazıların, Türk içtimaî bünyesinde tahribat yapması mümkündür. Bu tenkit yazılarımızla hem bu çeşit yanlış ve zararlı görüşleri düzeltmek, hem de bu yanlış ve zararlı görüşlerin yayılmasını ve yerleşmesine mâni olmak istiyoruz. Zira, bilhassa tarih ilminde mütehasıs olmayan, fakat tarihi eserleri okumayı seven Türk münevverleri arasında, akademik kariyere mensup olanların yazdıkları yazılara karşı— yazarlarının hüviyetlerinden ileri gelen— tabii bir itimad mevcut olabilir. O hüviyetle, bunlardan biri Türklük aleyhine mesnetsiz yazılar yazmışsa, bunların doğru olabileceği sanılabilir.

Bazı batılı âlimlerin Türk aleyhdarı fikir ve görüşlerini düzeltmek için mücadele etmemiz yetmiyormuş gibi, bir de kendi içimizdeki gafillerin Türk aleyhdarı görüşlerini düzeltmeğe uğraşmak çok hazindir. Zaten herhangi bir cenebi âlimin eserinde bile Türklük aleyhinde bu derece şiddetli hücumlar bulmak imkânsızdır. Bir hakikî Alman’ın, ne kadar bâriz olursa olsun, bir hâdiseyi Almanlık aleyhine tefsir etmesi düşünülemez. Türk Üniversitesinde Türk olarak vazife aldığını söyleyenlerden bir tanesinin bile, bilerek veya bilmiyerek, durup dururken Türklerin aleyhine anlaşılabilir yazılar yazması kolay kolay affedilemez. Biz, bu çeşit yanlışları ortaya koymakla bize düşen vazifeyi yaptığımızı kaniiz.

4) Yazılarının, şüphesiz kıymetsizliklerinden dolayı ele alınmadığını gören bu çeşit kimselerin, işi âdeta ilim bezirgânlığına dökerek, mütemediyen kalitesiz eserler vermeleri, bilhassa Türkiye’de “standard” ilmî faaliyetin mevcut olmadığı yolunda ilim aleminde, bilhassa batıda toptan menfî bir kanaatin yerleşmesine sebep olmaktadır ve bunun tabii neticesi olarak, onlar, bizi, bizden daha doğuda bulunanlardan pek ayırmamaktadırlar. Zira sayıca çok daha kabârik olan bu çeşit gayri ilmî eserler arasında ciddî çalışanların eserleri kaybolup gitmektedir. Binaenlayeh ayıklamayı, zaten vakitleri çok az olan batılı âlimlerden beklememeli, bizzat kendimiz yapmağa çalışmalıyız. (Yoksa eserlerinin tutulacak tarafları olsaydı, gösterdiğimiz gibi, Türklük aleyhdarı yazarların, gafletlerin mahsulü olan bu çeşit yazılarının batılı âlimler tarafından senet olarak kullanılacakları muhakkaktı).

Bu sözlerimizle, terakkiye ve tekâmüle yol açtığı için, bir bakıma, batıyı batı yapan tenkit müessesesinin, artık Türkiye’de de kurulması ve faaliyete geçirilmesi zamanının çoktan geldiğini ifade etmek

istiyoruz. Ancak bu yapıldığı takdirdedir ki, ilim sahasını kaphyan kıymetsiz eserlerin temizlenmeleri ve hakiki kıymetlerin ortaya çıkmaları ve çıkmalarına yol açılması mümkün olur.

İşte biz de Türk Tarihi sahasında, kendi kudretimiz nisbetinde, bunu yapmak istiyoruz.

Görülüyor ki, bu yazıları büyük gayeleri tahakkuk ettirebilmek için yazıyoruz. Bu çetin yolda yürürken varlığını bildiğimiz ve gördüğümüz —bilhassa genç— kabiliyetlerin bize katılmalarını temenni ediyoruz. Başka türlü, tek başımıza ne kadar çalışırsak çalışalım, muayyen bir ilim kolunda yaptığımız —bizi mümkün olduğu kadar kısa bir zamanda Avrupalı meslekdaşlarımız seviyesine ulaştırarak olan— bu çetin mücadelede muvaffak olmamız güçleşir veya hiç olmazsa gecikir.

Bu ifadelerimizden anlaşılıyor ki, hedef şu veya bu şahıs değildir. Hedef, Türk Tarihi çalışmalarını düştüğü sakim yoldan kurtararak, sâlim bir mecraya sevketmektir.

Bu sözlerimiz, —meseleleri batılı ölçüsü ile ele alan— Avrupalı bir âlim için biraz garip görünebilir. (Esefle ifadeye mecburuz ki, Türk Üniversitelerinde vazife alan bazı batılı âlimler, buraya geldikten sonra tam Avrupalı ölçüsü ile hareket etmemek suretiyle bizleri hayal kırıklığına uğratmaktadır). Zira bu çeşit meseleler orada çoktan halledilmiştir. Kifayetsiz kıymetler derhal teşhis edilir. Bu çeşit kimselerin, en yüksek ilmî makamlara kadar yükselmeleri ise hemen hemen tamamiyle imkânsızdır. Hele bu hüviyeti iktisap etmiş bir kimsenin, hâdiseleri bu tarzda tefsir etmesi hiç görülmemiştir. Fakat, bu çeşit basit meseleleri halledemediğimiz için, bütün gayretlerimize rağmen, henüz ilimde tam mânâsıyla batılı olamadığımız gözönünde tutulacak olursa, şartların bizde batıdan hâlâ ne kadar farklı olduğu görülür ve bu sözlerimizin mânâsı ve ne demek istediğimiz çok iyi anlaşılır. Umarız ki bunu batılı meslekdaşlarımız da anlamış olsunlar.

Yukarıdan beri göstermeğe çalıştığımız gibi, ilim tarlasını kaplayan yabancı otları kökünden ayıklayabilmek için, —Türklük aleyhine olan ifadelerinin şiddetiyle mütenasip olarak— bazan çapa veya kazmayı şiddetle ve derinlere kadar vurmaya icabetmektedir. Yukarıdan beri verdiğimiz izahatın yapılacak işin azameti hususunda kâfi derecede fikir verdiğini umarız.

Hâdiseleri ilmî ölçülere uygun olarak ve iyi niyetle tedkik eden tarihçilerin, muayyen mevzularda vardıkları neticeler bidayette birbirlerinden ne kadar farklı olursa olsun, uzun veya kısa sürecek olan münakaşalar sonunda muayyen noktalarda birleşmeleri, şu veya bu şekilde bir kanaat beraberliğine varmaları her zaman mümkündür.

5) Nihayet, ATATÜRK'ün kurduğu bu Fakültede Profesör unvanıyla vazife alan bir kimsenin Türklük aleyhindeki bu çeşit neşriyatını protesto etmek. Bu hareketimizle Fakülteyi de töhmet altında kalmaktan kurtardığımızı kaniiz. Zira, bu çeşit neşriyatı Fakülte içinden protesto etmemenin, zımnen olsun onları kabul etmek mânâsına geleceği tabiidir.

Büyük ATATÜRK, Milli gayelerin tahakkuku için kurduğun bu Fakültede çok sevdiğin Türklük aleyhinde böyle yazı yazanların bulunmasından ve yazılanların, aynı Fakülte yayımları arasında çıkmasından dolayı senden özür dileriz.

Bu söylediklerimizin, aynı zamanda, değmediği halde A. N. Kurat'ın eserlerini niçin ele aldığımızın sebeplerini başka bakımlardan izah ettiği için yukarıda bu hususta verdiğimiz malûmatı tamamladığı görülüyor. Yazarın, ilk olarak, niçin Gök Türkler hakkındaki yazısını ele aldığımız meselesine gelince, bunda yukarıda zikrettiğimiz hususî âmile beraber, kronolojinin de rol oynadığı söylenebilir. Çünkü bu yazı, onun neşir tarihi bakımından en yeni, buna mukabil ele aldığı mevzuun tarihî kıdemi itibarıyla en eski yazılarından biridir.

Müellif Akdes Kurat, yazısını şu bahislere ayırmıştır :

- I. Türk adının menşei. Türklere ait en eski kayıtlar, s. 2-9.
- II. İlk Gök Türk Kağanlığı (M. s. 552—588); s. 10-15.
- III. Birinci Doğu Gök Türk Kağanlığı (582—630), s. 15-27.
- IV. Türk ilinde Çin tahakkümü devri (690—681), s. 27-29.
- V. İkinci Doğu Gök Türk Kağanlığı (682—745), s. 29-39.
Bilge Kağan (716—734) s. 39-49.
- VI. Bilge Kağandan sonraki Kağanlar ve İkinci Gök Türk Devletinin yıkılışı (734—745), s. 49-52.
Sonuç, s. 52-53.

Her bahis hakkındaki tenkit ve mütalâalarımızı ayrı ayrı beyan etmeden önce yazı hakkındaki umumî mülâhazalarımızı söyleyelim.

Yazının başlığı "Gök Türk Kağanlığı" adını taşımaktadır. Muhtevanın başlığa uyması gayet tabii olmak icab eder. Fakat büyük bir hayretle görüyoruz ki başlık muhtevaya uymamaktadır. Filhakika başlığa rağmen yazıda hemen hemen sadece "Doğu Gök Türk İmparatorluğu'nun tarihi" bahis mevzuu edilmektedir. Şu halde aynı yazıda başlığın delâlet ettiği mefhumun yarısı bahis mevzuu edilmiş, diğer yarısı terkedilmiş demektir. Yazar, yazısına "Doğu Gök-Türk Kağanlığı" adını verseydi,

o zaman bir şey denemezdi. Fakat yazıya "Gök Türk Kağanlığı" adını verdikten sonra, muhtevasında sadece "Doğu Gök Türk Kağanlığı"ndan bahsetmek, bir kasit yoksa, bu, en hafif tâbiriyle, Türk Tarihini bilmemek ve anlamamaktan başka türlü tefsir edilemez sanırız.

Öyle görünüyor ki, Türk hâkimiyet telâkkisini bilmeyen yazar, Batı Gök Türk Devleti'ni Doğu Gök Türk İmparatorluğu'ndan tamamıyla ayrı bir devlet sanmış, veya Batı Gök Türk Devleti'nin tarihini ele almayı değmiyecek kadar ehemmiyetsiz telâkki etmiş ve bu yazısında hemen hemen sadece Doğu Gök Türk İmparatorluğu'nu tafsil etmiştir. Bunu bahis başlıklarından da anlamak mümkündür.

Halbuki, Doğusu ve Batısı ile beraber Büyük Gök Türk İmparatorluğu bir kül halinde ele alınmadıkça, bu imparatorluğun Dünya Tarihinde oynadığı rolü ve millî tarihteki yerini anlamağa imkân yoktur. Zira, göreceğimiz gibi, o zamanın dünyasının başlıca iki büyük devleti olan Bizans ve Sâsânî İmparatorlukları ile geniş mânasiyle münasebet halinde bulunan kol, şüphesiz —esas imparatorluğa tâbi olan— batı koludur. Yani dünya tarihinde asıl rol oynayan kol bu koldur. Buna mukabil, yanlış olarak yalnız Doğu Gök Türk İmparatorluğu bahis mevzuu edilirse, bu takdirde bu imparatorluğun esas itibariyle sadece Çinle ve daha sonra, Araplarla münasebet halinde bulunduğu görülür.

Halbuki, meşhur eserinde, Batı Türkleri (Tukyular) hakkındaki Çince vesikaları neşir ve diğer kaynaklarla (Arap ve Bizans) karşılaştıran E. Chavannes, Batı Gök Türkleri hakkında bu gün de kıymetini muhafaza eden bir hülâsa yaptığı zaman, Türk tarihinin mahiyetini kavrayan hakiki bir tarihçi olarak, Gök Türk İmparatorluğu'nu bir kül halinde ele almak lüzumunu duymuştur (*Documents sur les Tou-kiue (Tures) Occidentaux*, s. 217-303).

Daha sonra, bilhassa Macar âlimleri, Türk hâkimiyet telâkkisi, bu arada çifte hükümdarlık telâkkisi üzerinde çalışmışlar ve müsbet neticelere varmışlardır. (Bu hususta msl. bk. A. Alföldi, *Türklerde çift krallık, Şimali Asya göçebe kavimlerinde krallık müessesesinin inkişafı hakkında bir etüd*, İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 1943, s. 507-519).

Prof. A. Alföldi, bu yazısında Türk Tarihini baştan itibaren bu bakımdan tahlil etmekte, muhtelif Türk devletlerinden misaller vermektedir. Bununla iktifa etmiyen müellif, bu ikili telâkkinin bütün devlet teşkilâtında derinliğine nasıl mevcut olduğunu büyük bir vukuf ve salâhiyetle izah etmekte ve menşelerini araştırmaktadır.

Nihayet asıl bizim mevzuu gelen müellif, bu çeşit hâkimiyet telâkkisine göre kurulmuş devletlerde iki hükümdarın birbiriyle münasebetini münakaşa ederek, birinin diğerine üstünlüğünü tesbit ettikten sonra unvan ve alâmetlerini zikretmektedir (bk. s. 513). (Bu hususta ayrıca bk. F. Lâszlo, *Kağan ve ailesi*, T. terc. Dr. Ş. Baştav, Türk Hukuk Tarihi Dergisi, I, s. 44 v.d.).

Bizim bunlara ilâve edeceğimiz tek nokta şudur: bizzat Gök Türk hükümdarları, devletin bu ikili mahiyetine rağmen, İmparatorluğu bölünmez bir kül telâkki ediyorlardı. Zira, Gök Türk İmparatorluğu Doğu (veya Kuzey) ve Batı şeklinde müstakil iki devlete ayrıldıktan sonra da, imkân ve fırsat bulur-bulmaz, Doğu hükümdarlarının, kendi hâkimiyetleri altında iki parçayı birleştirmeğe, buna mukabil Batı Türk hükümdarlarının da aynı şekilde Büyük Gök Türk İmparatorluğu tahtına geçmeğe çalışmaları bunu gösterir. Bu suretle muhtelif iç ve dış âmillerin tesiriyle imparatorluk kat'î şekilde ikiye ayrılınca da, göreceğimiz gibi, bunlardan hiç biri ötekisi üzerindeki haklarından vazgeçmemiştir. Başka bir tâbirle, iki taraftan hiç biri iili durumu kabul etmemiştir.

Görülüyor ki, müellif bu hususta da asla affedilemeyecek bir hataya düşmüştür. Yalnız bu noktayı gözönünde tutmak, yazısının mâhiyetini anlamak için kâfidir. Bu hal, yazıyı yazılmamış farzederek, Gök Türk İmparatorluğu tarihini yeniden yazmak hususundaki ifademizde ne kadar haklı olduğumuzu göstermiştir sanırız.

Kaldı ki onun yanlış ve kusurları bunlardan da ibaret değildir.

Bilindiği gibi, bir yazının tetkik mahiyetini haiz olabilmesi için, o zamana kadar o mevzuda bilineni az veya çok nisbette ileri götürmesi şarttır. Bu itibarla herhangi bir mevzuda ilmî yazı yazmak isteyen bir araştırmacı, önce içeride ve dışarıda aynı mevzuda kimlerin çalıştığını ve o mevzuu ne dereceye kadar aydınlatmış olduklarını belirtmek, iyi ve noksan taraflarını ortaya koyduktan sonra kendisinin ne yapmak istediğini vuzuhla ifade etmek mecburiyetindedir.

Prof. Akdes N. Kurat'ın, bermutad, tarihi tetkik usulünün bu en basit kaidesine de riayet etmemiş bulunduğunu görüyoruz. Filhakika, o yazısına bu hususta hiçbir şey söylemeksizin girmekte, bu mevzuu dair daha önce batıda ve Türkiye'de kimlerin yazdıklarını, yazılarının mahiyet ve kıymetini hiç bahis mevzuu etmemektedir.

Halbuki, Akdes N. Kurat bu mevzuu ele almadan önce batıda ve doğuda aynı mevzuu bir çok âlimler tarafından ele alınmış ve işlenmiştir ve işin enterasan tarafı, aşağıda göreceğimiz gibi, batıda, hattâ Türkiye'de bu mevzuda yazılmış yazıların istisnasız hepsi, ilmî kıymet ve mahiyet bakımından A. N. Kurat'ın yazısından az veya çok nisbette üstündür (Batıda bu mevzuu dair en sağlam tetkiklerin ve kaynak tercümelerinin bir listesi için bk. A. von Gabain, *Alltürkische Grammatik*, 2. baskı, Leipzig,

1950, s. 225-247; bilhassa s. 234-242; ayrıca bk. O. Franke, *Geschichte der Chinesischen Reiches*, II, *index*; III, 89, 285, 310 v.d., 315, 375 v.dd. Büyük tarihçi, Çin tarihini yazarken Çin-Türk münasebetlerini büyük bir vukuf ve salâhiyetle belirttikten başka Gök Türk İmparatorluğu'nun mahiyetini, iç ve dış meselelerini, tarihî rolünü çok iyi tebarüz ettirmiştir. A. N. Kurat, yazısının sonundaki listede onun adını ve eserini zikretmesine rağmen, hiç kullanmamıştır. Hattâ, onun, bu eseri hiç görmemiş olduğu, IV. cildi 1948 yılında neşredildiği halde, hâlâ üç cilt olarak göstermesinden anlaşılıyor. Bilindiği gibi, beşinci ve son cilt 1952 de neşredilmiştir. A. N. Kurat, onun bu âbide eserini kullanmış olsaydı, yazısı bâm-başka bir mahiyet alırdı.

Gök Türk İmparatorluğu ve meseleleri hakkında yazılmış en yeni ve mükemmel yazı şudur: J. Haussig, *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*, Byzantion, XXVIII, 1953, s. 275-462. Türkiye'de bu mevzua dair yazılmış yazıların tam bir listesini bu tenkid makalesinde vermek bizim için de mümkün değildir. Fakat bu hususta Ord. Prof. M. Şemsettin Günaltay ve Ord. Prof. Fuad Köprülü'den başlayarak Hüseyin Namık Orkun'a kadar bir çok âlimin yazmış olduklarını söylemekle iktifa edeceğiz. Bu âlimlerden Ord. Prof. Şemsettin Günaltay, eserinin bir cildini (*Mufassal Türk Tarihi*, c. IV, s. 3-314) tamamıyla bu mevzua tahsis etmiştir. Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün hemen her eserinde bu mevzuun şu veya bu cephesine temas edildiğini görmek mümkündür. Msl. bk. *Türkiye Tarihi*, s. 25-29, 45 v.dd.). H. N. Orkun, eserinin başında "Millî Tarihimizin Kaynakları" başlığını taşıyan bir bahiste bu mevzua uğraşan batılı âlimler ve eserleri hakkında derli-toplu malûmat verdiği gibi, (*Türk Tarihi*, I, 7-12) Gök Türk İmparatorluğu tarihini de iyi hülâsa etmiştir (bk. c. I, s. 91-149).

Bilindiği gibi, muayyen mevzua dair daha önce yazı yazmış âlimlerin çalışmalarını yazıda, hattâ yazının başında, zikretmek hem ilmî, hem de ahlâkî bir borçtur.

Bu bir ilmî borçtur; çünkü her yeni yazan kimsenin, aynı mevzua ait kendinden önce yazanların yazılarını dikkate almadan yazmağa kalkışması demek, başkalarının daha önce vardıkları neticeleri inkâr etmesidir. Böylece her yeni yazan, baştan başlayacak olsa idi, ilmî terakki mümkün olmazdı. Bereket versin ki, şimdiye kadar A. N. Kurat'ın takib ettiği yolu pek az kimse tutmuştur.

Bu bir ahlâkî borçtur; çünkü ilim adamı hüviyetini taşıyanların birbirlerine ve çalışmalarına hürmet etmeleri, birbirlerinin vardıkları neticelerden faydalanmaları lâzımdır.

Akdes Nimet'in kendinden önce bu mevzua ait yazanların bütün çalışmalarını bilmediğini söylemek insafsızlık olur. Buna rağmen, yazısında bu hususta bir şey söylememesi, ya bu usulü bilmemesine, yahut da Türk Tarihi'nin mütehasısı olmalarıyla bu mevzuu ilk defa kendisinin ele aldığı fikrini uyandırmak istemesine hamledilebilir ki, her iki takdirde de tuttuğu yol yanlıştır. Hakiki bir ilim adamı, eğer daha önce yazılanlar hakikaten ele alınmıyacak kadar sathî ise, bunu açıkca yazar.

Görülüyor ki, Prof. A. N. Kurat, bu mevzuda batıda ve Türkiye'de daha önce yapılmış tetkikleri zikretmemekle, büyük bir hata etmiştir. Zira kendisi bu mevzuu ilk defa ele almamış olduğu gibi, yazısı ilmî hüviyetten mahrum kötü bir deneme olduğu için, bu mevzuda son araştırma da olmayacaktır. Bilâkis, daha şimdiye kadar yaptığımız tenkitlerden anlaşılmalıdır ki, bu yazıyı hiç yazılmamış farzederek mevzuu yeniden ele almak icabetmektedir. Biz de bunu yapacağız.

Bu umumî tenkitlerden sonra şimdi sıra esas yazı hakkındaki tenkitlerimizi serdetmeye gelmiştir.

Prof. Akdes Nimet Kurat, yazısının başında, herhalde giriş mahiyetinde olmak üzere, bir sayfalık izahat vermektedir. Daha verilen malûmatın, ilk satırının, bermutad tamamıyla yanlış olduğunu söylemek, bütün yazının mahiyet ve kıymeti hakkında bir kere daha fikir verebilir. Cümleyi aynen alalım: "İlk Türk alfabesi ve edebî dilini yaratmak suretiyle Türk medeniyetine eşsiz hizmeti olan Gök Türk Kağanlığı M. s. 552 de kurulmuştu". Onun bu cümlesini tahlil edelim :

1) Görülüyor ki, ona göre, ilk Türk alfabesi Gök Türk İmparatorluğu zamanında icad edilmiştir, Bundan çıkan mâna Türklerin bundan önce yazıları olmadığını. Bunun böyle olduğunu —üstelik kat'î bir dille—söylemek, bir taraftan Türk Tarihini bilmemek, diğer taraftan da bundan önce, çok uzun süren tarihleri boyunca yazılarının bulunmadığını, doğrudan doğruya olmasa bile, dolayısıyla ifade etmek, Türk Tarih ve medeniyetinin eskiliğini ve ehemmiyetini inkâr etmek demektir. Bunun böyle olmadığını, Türk Tarih ve edebiyatı ile uzaktan veya yakından alakası olan herkes bilir. Elimizde bu devirden önce yazılı vesika yoktur diye, Türklerin Gök Türklerden önce bir alfabeyle sahip olduklarını iddia etmek, Türk Tarih ve Edebiyatını bilmemeyi, peşinen kabul etmek demektir. (Türklerin hiç olmazsa M. s. IV. asırda alfabeleri bulunduğu hakkında bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1926, s. 35, 37).

2) Yine ona göre, ilk Türk edebî dilini yaratan da "Gök Türk Kağanlığı"dır. Bu, bundan önceki ifadesinden de gülünç bir iddiadır.

Bir defa böyle bir iddiada bulunmak, Türk aleyhdarı müstesriklerle işbirliği yaparak, Türklerin

bundan önce geri ve yarı vahşi bir millet olduklarını kabul etmek demektir. Zira yazısız ve edebiyatsız medenî bir millet tasavvur edilemez. Bu iddia kabul edildiği takdirde böyle bir kavmin nasıl olup da daha milâddan asırlarca önce dünyanın ilk büyük imparatorluklarından birini kurduğunu izah etmek çok güçleşir. Çünkü büyük imparatorluklar kuran millet ve kavimlerin muayyen bir fikrî ve medenî seviyede bulunmaları icab edeceği gayet tabiidir. Bunun böyle olduğunu, yani Türklerin zamanına göre çok ileri bir fikrî seviyede bulunduğunu daimî mücadele halinde buldukları için onların lehine yazmayacakları muhakkak olan Çin kaynaklarının verdiği malûmat ile tekit etmek her zaman mümkündür. Türkler ve Türklerin kurdukları devletler hakkında Çinlilerin ve idarecilerinin ne düşündüklerini ayrıca ele alacağımız yazıda bahis mevzuu edeceğiz.

Halbuki daha M. ö. II. asırda Türk dilinin şiir yazılabilecek kadar yükselmiş ve işlenmiş olduğunu biliyoruz (bu hususta meselâ bk. M. F. Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1934, s. 1).

Gök Türk İmparatorluğu devrinden önce Türk edebî dilinin mevcut olduğunu izah etmek için yazılı deliller aramağa bile lüzum yoktur. Bu hususta Orhon Kitabelerine bakmak kâfidir. Zira dillerin tekâmülü hakkında —iyi niyetle birlikte— en ufak bir fikri olan kimse, şimdiye kadar ele geçen en eski yazılı metin olan Orhon Kitabelerinin diline bakınca, bunun birden bire meydana çıkmamış olduğunu, bilâkis işlene işlene, yani edebî dil olarak kullanıla kullanıla çok yüksek bir tekâmül seviyesine erişmiş bulunduğunu derhal farkedebilir (Nitekim bu hususta bk. meselâ F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1926, s. 33: “Tukyu ve Uygurlar’dan bize kalan lisan yadigârları... göstermektedir ki, bu tekâmül derecesine gelmek için Türkçenin uzun asırlar geçirmiş olması icabeder”).

3) Yine ona göre, Gök Türk İmparatorluğu’nun, “*İlk Türk alfabesi ve edebî dilini yaratmak suretiyle Türk medeniyetine eşsiz hizmeti*” olmuştur. Yazısının bu kısmında ve başka yerlerinde bu İmparatorluğun Türk Tarihi bakımından başka mühim roller oynadığını zikretmediğine göre, yazar, Gök Türk İmparatorluğu’nun Türk Tarihi bakımından başlıca rolünün bu “icad” olduğu fikrinde demektir. Bir İmparatorluğun “*eşsiz hizmeti*” olarak, sadece bu iki unsuru kabul etmek, Tarihi pek basit bir şekilde telâkki etmek demektir. Zira bir kavmin kurduğu imparatorluğun Dünya tarihi ve millî tarih bakımlarından “*kıymeti*”ni tebarüz ettirirken ele alınacak daha bir çok unsurlar vardır. Yazı ve edebî dil yaratma meselesi herhalde başta zikredilecek “*hizmet*”ler değildir.

Kaldı ki, yukarıda işaret ettiğimiz veçhile, Gök Türk İmparatorluğu’na böyle “*hizmet*”ler atfetmek tamamiyle yanlışır: Bu imparatorluktan önce de, Türk yazısı ve edebî dili mevcut bulunuyordu.

Şu halde, “Gök Türk Kağanlığı”, Türk yazısını ve edebî dilini yaratmadığına, daha açık ifadesi ile, yazarın bu “Kağan”lığa atfettiği hizmetler vârid olmadığına göre, aynı “kağanlık” için oynanacak rol de kalmamış demektir. Şu veya bu sebeplerle hakikatlere aykırı fikir ve mütalâalar ortaya atılınca, ne hazin neticelerle karşılaşabileceğini bu izahatımız da göstermiştir sanırız.

Hakikat şudur ki, Gök Türk İmparatorluğu “*ilk Türk alfabesi ve edebî dili*”ni yaratmadı diye, bu imparatorluğun “*hizmet*” ve ehemmiyeti hiç bir zaman eksilmez. Zira daha başka bir çok hakikî hizmetleri vardır. Bunları ayrıca ele alacağız.

Burada bahis mevzuu ettiğimiz mesele bakımından şunu söyleyelim ki, “*ilk alfabe ve edebî dil*” bu imparatorluk zamanında yaratılmamışsa da, Türk alfabe ve edebî diline ait ilk nümunelerin Orhon Kitabeleriyle elimize geçmesi, küçümsenecek bir hâdise değildir. Eğer bu kitabe zamanımıza kadar gelmemiş olsaydı, yazar, daha ilk satırdan itibaren, o yanlış ifadeyi serdetmek imkânını da bulamayacaktı.

Sonra, ilk Türk alfabe ve edebî dilinin yaratıcısı olmasa bile, bu alfabe ile yazılmış edebî dil nümunesini bırakan aynı imparatorluk, bu suretle edebî dilin inkişafına yardım etmekle de kıymeti nisbetinde Türk medeniyetine hizmetini yapmış demektir.

Bu suretle yazarın baştan başa yanlış olan bu ilk cümlesini düzeltmiş bulunuyoruz. Dikkat edilirse, yazarın yazılarının, daha ilk satırlarından itibaren, her cümlesinin yanlış olduğu görülüyor. Bunun bir tesadüf eseri olmadığını göreceğiz.

Giriş hakkında verdiğimiz bu izahattan sonra esas bahislere geçebiliriz.

I. Bahiste, “*Türk adının menşei ve mânası*” (s. 2-6); bu hususta, “*en eski Çin kaynakları*” (s. 6-7); “*Türklerin kurt’tan türedikleri hakkında efsane ve “Aşena” (Bozkurt) sülâlesi*” (s. 7-9) v.s. hakkında malûmat verilmektedir. Bu hususlarda verilen izahat, esasen herkesce malûm, basit, kıymetsiz bir hülâsa olup, her hangi bir yeniliği ihtiva etmemektedir. Bu itibarla bu bahis, üzerinde durmayı icap ettirecek kadar mühim değildir (bu hususta bilhassa Türk efsaneleri hakkında daha tam ve doğru malûmat almak için meselâ bk. M. Şemseddin Günaltay, *ad. geç. esr.*, C. IV).

Bu bahis bizatihi üzerinde durmayı icabettirecek kadar mühim olmamakla beraber, bir hâşiyesinde (not: 2) verilen birkaç satırlık malûmat, müellifin zihniyeti hakkında fikir vermesi bakımından çok dikkate şayandır. Filhakika, gördüğümüz gibi, kendisinden önce bu mevzuu dair yazı yazarların adlarını zikretmek ve yazılarının kıymet ve mahiyetinden bahsetmek lüzumunu duymıyan yazar, bu-

rada Türklerden bahseden Çin kaynaklarını kimlerin işlediğini ve tercüme ettiğini sadece adlarını zikrederek saymak lüzumunu duymuştur. Meselenin ehemmiyetine binaen cümleyi aynen alıyoruz. Me-tinde Türk adının Çin kaynaklarında M. s. VI. a.ırda geçtiğini ifade eden müellif, buraya bir not dü-şerek, şu malûmatı vermiştir (s. 3; not 2) :

“H'ung-nu'lerden başlayarak Gök Türk ve daha sonraki devir Türk Tarihi için en mühim kayıtları ihtiva eden bu Çin kaynakları Deguingnes'den itibaren Sinologlar tarafından işlenmiştir. N. Ja. Biçurin (Jakinf), Stanislas Julien, Bretschneider, Parker, Chavannes, De Groot, Pelliot, Mc Govern, ve W. Eberhard'larının (!) ter-cümleri sinolog olmyanların bu sahadaki tetkikleri için esas teşkil eder. Biz de Çin kaynaklarından bunlar vasıta-sıyla faydalandık. (Bk. Bibliyografya)”.

Yazarın bu ifadesini tahlil edelim: Yazar birinci cümlesinde hiç lüzum yokken Tukyü'lerden önce ve sonra ana yurtda yaşamış Türk kavimleri hakkındaki Çin kaynaklarının Deguingnes'den itibaren işlenmiş olduğunu zikrettikten sonra, bu muahhar işleyicilerin kimler olduğunu söylemeksizin buraya bir nokta koyuyor ve birden bire Türk Tarihine ait Çin kaynaklarını tercüme edenlerin (?) adlarını sıralıyor. Adları sayılanlar, her hangi bir esas gözetilmeksizin, gelişi-güzel sıralanmış ve eser-lerinin adları ise hiç verilmemiştir.

Görülüyor ki, ilk cümle ile Çin kaynaklarına istinaden Türkler hakkında kimlerin tetkikler yap-mış oldukları sayılmak istenmiş, bunlardan ilk meşgul olanların başında gelen birinin adı verildikten sonra saymaktan vazgeçilmiş, bu sefer de Türkler hakkında malûmat veren Çin kaynaklarının tercü-melerini yapanlar sayılmıştır. Birinci cümleden ikinci cümleye geçiş esnasında düşülen te-zad meydana-dadır: Öyle anlaşılıyor ki, Çin kaynaklarının asıllarından faydalanarak Türkler hakkında eser yazan tarihçileri saymak için kalemi eline alan yazar, birinin adını kâğıt üzerine düştükten sonra saymağa devam edemeyeceğini anlamış, birdenbire mevzuu değiştirerek Çin kaynaklarından tercüme yapan-ları gelişi güzel saymağa başlamıştır.

O, birinci sayışta muvaffak olamadığı gibi, ikinci sayışta da muvaffak olamamıştır. Zira Çin kay-naklarından Türklerle dair tercüme yapanlarla asıllarına veya tercümelerine istinaden tetkik yapan-ları birbirine karıştırmış ve hepsini de mütercim olarak göstermiştir ki, bunun yanlışlığı meydandadır. Çünkü, bildiğimize göre, bunlardan meselâ Parker, Mc Govern, Pelliot, (Moğollar devri müs-tesna) mütercim olmadıkları gibi, sayılanlardan bazıları hattâ doğrudan sinolog bile değillerdir. Hakikatte bu listede adı verilenlerden sadece Biçurin, Stanislas Julien ve Chavannes'in tercü-meleri doğrudan doğruya mevzula alâkalıdır. Geri kalanlar, ya doğrudan doğruya Gök Türklerle ait kaynakları tercüme etmemişler, yahut da sadece tetkikler yapmışlardır. Kaldı ki, bu liste asıl mevzu bakımından noksandır. Msl. Hirth gibi bazı âlimler kaydedilmemiştir. Bk. *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk*, 14-140).

Bu söylediklerimizden anlaşılacaktır ki, yazar bu saydıkları âlimlerin eserlerini ya hiç görmemiş, yahut da bunları pek sathî olarak tetkik etmiştir. Zira o, bu âlimleri ve eserlerini iyi tanımış olsaydı, Çin kaynaklarından Türklerle ait kısımları tercüme edenlerin adlarını sayacağıın derken, araştırmaları da saymazdı.

Verdiğimiz bu izahat, Prof. Fuad Köprülü'nün bahsettiğimiz şiddetli tenkitlerine rağmen mütehasıs olmyanları bilgisinin derinliği karşısında hayretler içinde bırakmak taktığının yazarda hâlâ hâkim olduğunu göstermiştir sanırız. Mevzula doğrudan doğruya alâkası olmyan âlimlerin ad-larını sıralaması başka türlü tefsir edilemez.

Müellif ifadesinin sonunda bibliyografyaya bakmamızı tavsiye ediyor. Tavsiyeye uyarak bibli-yografya listesine bakıyoruz. Bu saydıklarının çoğunun orada yer almadığını görüyoruz.

Yazar bizi oraya göndermekle, niçin sadece müellif adlarını sayarak eserlerinin adlarını vermediği yolunda mâruz kalacağı tenkidi güya peşinen önlemek istiyor. O, okuyucunun üşenerek buradaki adları bibliyografyada aramıyacağını sanmış olacak. Fakat üşenmiyerek bakıyoruz; bulamıyoruz. Böylece, yazar, ilmî çalışmalarda olsun, samimiyet ve doğruluğun esas olduğunu unutmuş görünüyor.

Ciddî bir ilim adamı için yapılacak iş, mevzula doğrudan doğruya alâkası olmyan bir takım isimler sayarak, mütehasıs olmyanları hayrette bırakmaktan ziyade, Gök Türk devrinden bahseden Çin kaynaklarından modern dillere yapılan tercümelere birbirleriyle mukayese etmektir. Yazılacak yazının ilmî hüviyet kazanması için böyle bir hazırlık mesaisi şarttır. Sözlerimizi tavzih edelim. Bi-çurin'in Rusçaya yaptığı tercüme ile Stanislas Julien'le Chavannes'in Fransızcaya yaptıkları tercümelere birbirleriyle mukayese ederek, bunlardan hangisinin daha sağlam olduğunu tesbit eylemek, sonra bütün bu tercümelere msl. O. Franke gibi doğrudan doğruya Çin ana kaynaklarına istinaden çok sağlam telif eserler yazan âlimlerin eserlerinde bu mevzua dair verilen malûmatla mukayese et-mek, ciddî çalışmak isteyen kimseler için ilk yapılacak işlerdir. Bütün bu dediklerimizi yapacak yerde, bir takım görmediği ve kullanmadığı müellif ve eser adlarını sıralamasına rağmen, yazarın hakikatte hemen hemen münhasıran Biçurin'in Rusçaya yaptığı tercümeyle istinaden bu yazısını yazdığını hay-retle görüyoruz. Halbuki şu ana kadar Gök Türkler tarihi hakkında doğrudan doğruya veya dolayı-

siyle yazı yazmış olan âlimler, Chavannes'i, —bazı eksik ve yanlışlarının bulunmasına rağmen— Stanislas Julien'i kullandıkları halde, Biçurin'i çok nadir kullanmışlardır. Bunu sadece bizim gibi, bir çok yazarların Rusça bilmemeleriyle izah etmeğe imkân yoktur.

Yazarın, bir çok âlim adlarını sıralamasına rağmen, hakikatte hemen hemen sadece —Çin kaynaklarından Rusçaya— Biçurin'in yaptığı tercümeyle istinad etmesinin, onun yukarıda işaret ettiğimiz samimiyet noksanlığının diğer bir delilini teşkil ettiği söylenebilir.

Yazarın yapmış görüldüğü halde yapmadığı bütün bu noktalar üzerinde Gök Türk İmparatorluğu tarihi hakkında, yalnız batı dillerine yapılmış tercümelere istinaden değil, bu hususta yapılmış tetkiklerin neticelerinden de faydalanarak —A. N. Kurat'ın tahlil ve tenkit ettiğimiz ve kıymetsizliğini daha şimdiden gösterdiğimiz bu yazısının yerine kaim olmak üzere— yazacağımızı söylediğimiz yazıda daha fazla durmak imkânını bulacağız. Bu itibarla burada bu hususa dair daha fazla tafsilâta girişmeyi zâid telâki ediyoruz.

II. Bahse gelince, burada bermutad daha ilk satırından itibaren yanlışlar bulmak mümkündür. İlk cümlesini aynen alalım: "*Çin kayıtlarında Tu-kue'lerin (Türklerin) H'yung-nu'ların halefi olarak zannedildikleri anlaşılıyor (Jakin, I, 220)*" (s. 10).

Cümlenin bizatihi gramer bakımından tuhafılığı üzerinde durmayacağız. Müellifin ana kaynaklarda geçen malûmatı nasıl kıymetlendirdiği hakkında bir fikir vermiş olmak için bu ilk cümleyi ele almış bulunuyoruz. Tarih usulüne vâkif bir tarihçinin ana kaynakta kat'i olarak verilen bir malûmatı "zan"lı, "anlaşılmalı", yani çifte şüphelerle göstermesi tasavvur bile edilemez. Ona düşen, kaynaktaki bilgiyi naklettikten sonra bu bilginin neden kabule şayan olduğunu veya olmadığını delilleriyle göstermektir. Kaldı ki, Çin kaynaklarının Gök Türklerin etnik menşeleri hakkında verdikleri malûmattan şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Bilindiği gibi, bu sahada en salâhiyetli âlimler de bu hususu bir müterafice olarak kabul etmektedirler (Meselâ bk. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches*, I, 329; ayrıca bk. Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 172). Bunu takip eden cümleyi de nakledelim: "*VI. Yüzyılda "Türk kavimleri" camiasına giren... uruğlar birliğinin vaktiyle H'yung-nu'lar konfederasyonundaki gruplardan birini teşkil ettikleri muhakkak görülmekle beraber, bu münasebetin muntazam bir silsilesini tesbit etmek müşkül gibi görünüyor.*" Görülüyor ki, cümlenin birinci kısmında Gök Türkler'le Hiyungnu'ların soy birliğinin muhakkak görüldüğü ifade ediliyor. Fakat, bu kat'i hükmün kim veya kimler tarafından verildiği ifşa edilmiyor. Buna rağmen Prof. A. N. Kurat bu soy birliğini şüpheli karşılamakta ısrar ediyor ve bu husustaki menfiye yakın kanaatini bir kere daha tekrar ediyor. Bu sefer, niçin şüphe izhar ettiğini biraz olsun bildiriyor: Ona göre, soy birliğinin sâbit olması için Gök Türkleri Hiyungnu'lara kadar ulaştırılacak olan "*muntazam bir silsile*"nin mevcut olması şarttır. "*Muntazam bir silsile*" tâbiriyle onun, soy kütüğü (jenealoji)nü kastettiği anlaşılıyor. Şu halde böyle bir birleştirme için, Dr. A. N. Kurat'ın ileri sürdüğü ilk şart, bir silsilenâmenin mevcut olmasıdır.

Etnik münasebetleri tesbit ve tayin edebilmek için mutlaka bir silsilenâmenin mevcut olmasını şart koşmak, tarihi hâdiselerin tarihçinin arzusuna göre cereyan etmesini istemekle birdir. Gök Türk İmparatorluğu'nu kuranlar, 1400 yıl sonra bir yazarın çıkıp da kendilerinden böyle bir vesika talep edeceklerini bilselerdi, kendilerini cedlerine bağlayan gediğin kapatılması için çağdaş Çin tarihçilerinin eline böyle bir vesika verip vermiyecekleri hakkında tabii bir şey söyleyemeyiz. Fakat, tarihte bir çok silsilenâmelerin muhtelif maksatlarla uydurulmuş oldukları gözönünde bulundurulacak olursa, her soy birliğinin sâbit olabilmesi için mutlaka silsilename talep etmenin tarihî intikadda takip edilecek sağlam bir yol olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Halbuki etnik münasebetleri tayin için çok daha sağlam delillerin mevcut olduğunu hiç unutmamak lâzımdır.

Baştan itibaren üçüncü cümlesinde bu soy birliği hakkındaki şüphesini "(bu iki kavmin birbirine) nasıl bağlandığı bilinmiyor" demek suretiyle daha kuvvetle izhar ediyor ve şu hükme varıyor: "*Çinlilerin T'u-küeleri, H'yung-nu'ların halefleri zannetmeleri, her iki kavim arasında gerek teşkilât, gerek yaşayış tarzı ve bazı geleneklerin birbirine benzemelerinden ileri gelmiştir*".

Bu cümlenin, yazarın nihai kanaatini teşkil ettiği, bazı tezadlara düşmekle beraber, yukarıdan beri verdiği malûmata göre mantıkî bir istidlâl olur. Fakat büyük bir hayretle görüyoruz ki, işaret ettiğimiz gibi, gayri ihtî de olsa, kendine göre bazı deliller ileri sürerek Hiyungnu'larla, Gök Türklerin aynı ırktan olduğu hususunda Çin kaynaklarının verdikleri malûmatı şüphe ile karşılayan yazar, bu şüphesinden, birden bire, adeta peşiman olmuşcasına, hem de hiçbir delil ibraz etmeksizin, geri dönmüştür. Biraz yukarıda naklettığımız cümlesini bir noktalı virgülden sonra takibeden şu cümlesine bakınız: "*T'u-küe'lerle H'yung-nu'lar arasındaki yakınlığın alelâde benzeyişten ziyade, irki münasebet ve bağlardan ileri geldiği muhtemeldir*". 14 satırlık bir paragrafta yazarın ne kadar tezadlara düştüğü ve mesnetsiz, delilsiz ne garip şekilde bitirdiği görüldükten sonra aynı paragrafın mantıkî teselsül ve irtibattan mahrum oluşu, sintaks ve gramer hataları üzerinde ayrıca durmayı zâit telâki ediyoruz.

Yazar bundan sonra Çin kaynaklarına göre, T'u-küe'lerin, devlet kurmadan önce nerelerde yaşadıklarını, Çinlilerle münasebetini, Juan-Juan'lara ilticalarını, yani onların hâkimiyetleri altına giri-

lerini ve demircilikle meşgul oluşlarını, Stanislas Julien'in tercümesine istinaden birkaç satırla gayet kısa ve basit bir şekilde, fakat bu sefer herhangi şekilde tezada ve mantikî teselsül hatasına düşmeksizin anlatmaktadır.

Zaten herkesçe bilinen bu malûmatla, Ergenekon efsanesi arasındaki müvazilîğe işaret ettikten sonra, yazar, onların Juan-Juan'ların hâkimiyeti altına girişlerini tekrar bahis mevzuu ediyor. Juan-Juan'ların zayıflamasına mukabil, bunların bazı kavimleri idareleri altına aldıklarını ve Kâşgar'a kadar genişlediklerini söylemek suretiyle kuvvetlenmiş olduklarını ifade etmek istiyor. Krallarının adını verdikten, Soğd hükümdariyle sıhriyet münasebetine giriştiğini söyledikten sonra izlerinin uzun müddet kaybedildiğini ilâve ediyor.

İşte Gök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşuna kadar onun verdiği malûmatın hülâsası bundan ibarettir.

Verilen bu malûmatın basitliği yanında eksikliği derhal dikkati çekmektedir.

Meselâ onların yalnız demircilikle değil, ticaretle de iştigal ettiklerini, isyan ederek istiklâl kazanmaya kadar arada geçen bir asır zarfında Çin'le ipek ve başka eşya ticareti yapmak suretiyle küçük bir kabile iken, nasıl kuvvetli bir kavim haline geldiklerini hiç bahis mevzuu etmiyor (bu hususta meselâ bk. O. Franke, *ad. geç. eser*; II, s. 233). Bu noktayı belirtmek, bir çok meselelerin aydınlatılmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırır. Meselâ bu, onların Juan-Juanları yıldıktan sonra pek kısa bir müddet zarfında Çin'in şimalinden başlayarak Karadeniz'e kadar bütün Şimalî Asya'yı neden hâkimiyetleri altında kolaylıkla birleştirebildiklerini, şüphesiz başka bir çok âmillerle beraber, izah eder. En büyük Türk İmparatorluğu halinde taazzuv ettikten sonra da dış siyasetlerinde iktisadî ve ticarî âmillerin neden başlıca rolü oynadığını da anlamak kolaylaşır (onların iktisadî ve ticarî siyasetini başlangıçtan itibaren ticaretle iştigal etmelerinin tabii neticesi olarak uzun süren bir ananeye rabteden bu görüş karşısında, Türklerin, Soğd tüccarlarının teşvikiyle böyle bir siyaset takibettikleri yolundaki görüşün iptidailiği kendiliğinden anlaşılır).

Bundan sonra, "*Bumin Kağan. Gök Türk Kağanlığının kuruluşu*" tâli başlığı (s. 11-13) ile müellif Gök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşunu anlatmağa çalışıyor. O, kuruluşu, Batı Vey imparatorluğundan, Türklerle elçi gelmesiyle başlatıyor. Ona göre, bu elçinin gelmesiyle "*Çinlilerle Türkler arasında münasebet tesis edilmiştir*". Bu elçinin gelişinin Türkler arasında uyandırdığı sevinci, belirten müellif, bunu müteakip onların Juan-Juanlar'ın hâkimiyeti altında demircilik yaptıklarını bir daha hatırlatıyor. Bumin'in Çin İmparatoruna gönderdiği mukabil elçilik heyetini bahis mevzuu ediyor (müellife göre bu hâdiseler 535 ve 536 senelerinde vuku bulmuştur). Nihayet Türklerin istiklallerini ilân etmelerini icab ettiren hâdiseler zühur eder: "*50.000 obadan ibaret*" Tölişler'in isyanını (*Uygurların cedleri?*) bastırmağa memur edilirler. Bu işi muvaffakiyetle başaran B u m i n, mükâfat olara Juan-Juanlar hükümdarının kızını ister. Mağrurane reddedilir. B u m i n, istediğine Çin imparatorunun kızını almakla nâil olur (gerek isyanı bastıran B u m i n'in, Juan-Juan hükümdarından kızını isterken, gerekse yine onun Çin sarayına müracaatı münasebetiyle yazarın yaptığı istidlaller bermutad gayet basit ve çığ ifadelerden ibarettir). Bundan sonra Juan-Juanlar Devleti'nin Bumin tarafından yıkılması anlatılır. Yazar bunu müteakip tekrar Bumin'in kim olduğunu (Çin kaynaklarının T'umen'i, kitabelerin Bumin'i) anlatır. Şeceresini kaydeder ve öldürür (552 veya 553).

Burada karşımıza ilk defa olarak kardeşi İstemi çıkar. Devletin kuruluşunda yardımından bahsedilir (niçin yukarıda, asıl yerinde bahsedilmediğinin sebebi anlaşılıyor). Sıra Bumin'in şahsiyetini üç-beş satır içinde anlatmağa gelmiştir (verilen malûmat basit ve eksiktir). "*Gök Türk Kağanlığının sınırları. Türk uruğları ve komşuları*" anlatıldıktan sonra ona göre kuruluş tamamlanmıştır.

Onun buraya kadar hülâsa ettiğimiz izahatını tahlil edelim ve yanlışlarını gösterelim.

Bildiğimize göre, münasebet tesis etmeyi ilk defa aramış olan Çinliler olmayıp, Türk başbuğu Bumin (Tumen)dir (bk. O. Franke, *ad. geç. eser*, II, s. 233). O, Veylerle daha sıkı münasebete girişmek, yani eskiden beri mevcut olan ticarî münasebetlerini aynı zamanda siyasî münasebetler haline getirmek istiyordu. B u m i n'in şahsında rakibi olan diğer Çin hükümdarına (Kao Huan) karşı mücadelesinde bir müttefik bulmak ihtimalini düşünen batı Vey (Wei) hükümdarı Yü-ven T'ay bir Hunu ona mutavassıt olarak gönderdi. Büyük bir devletten gelen bu elçilik heyeti, Türkler tarafından kendilerinin gelişen ehemmiyetlerinin bir delili olarak telâkki edildi ve kendilerine olan itimadlarını arttırdı. Türkler, 546 yılında hediyelerle birlikte bir mukabil elçilik heyetini Çin'e gönderdiler (bu hususta meselâ bk. O. Franke, *ad. geç. eser*, II, s. 233. Dr. A. N. Kurat, Stanislas Julien ve Chavannes'in 545 ve 546 tarihlerini verdiklerini notlarda kaydettiği halde, metinde daima 535 ve 536 yıllarını almaktadır. O, niçin bu tarihleri tercih ettiğini söylemediği gibi, bunları hangi kaynaktan veya tetkikten aldığını da söylememektedir).

Hülâsadaki sıraya göre yazarın belli-başlı yanlışlarını göstermeğe devam edelim. Evvelâ Tölös'ler mescesini alalım. A. N. Kurat, kerre içinde bunları Uygurların cedleri olarak göstermiş, fakat bir istifham koymakla bunu şüphe ile karşıladığını ifade etmek istemiştir. Halbuki, o şüphe yersiz bir şüp-

hedir. Çünkü, Tölös'lerin bir kabileler mecmuası olduğu, Uygurlar'ın bunlardan birini teşkil ettiği eskiden beri bilinen bir şeydir (meselâ bk. E. Chavannes, *ad. geç. eser*, s. 221; O. Franke, *ad. geç. eser*, II, s. 81). Onun yanlışı bu kadarla da bitmemektedir. Bildiğimize göre, Bumin'in yendiği ve itaat altına aldığı Tölösler A. N. Kurat'ın zannettiği gibi "50.000 oba (oymak) dan ibaret" olmayıp 50.000 kişiden ibarettir. Stanislas Julien'in tercümesini aynen Türkçeye naklediyoruz: "Tumen onlara (Tölöslere) hücum etti, 50.000 kişiden mürekkep kütalarını yendi ve itaat altına aldı (J. A. III, 1864, s. 329; ayrıca bk. Ord. Prof. M. Ş. Günaltay, *ad. geç. eser*, IV, s. 15). Sonra Tukeyular, A. N. Kurat'ın zannettiği gibi, isyanı bastırmağa memur edilmemişlerdir. Bilâkis, Tukeyular kendiliklerinden harekete geçmişlerdir (bu hususta meselâ bk. O. Franke, II, 233; ayrıca bk. Ord. Prof. Ş. Günaltay, *ad. geç. eser*, s. 15).

Hülâsanın müteakkip kısmında aynı şekilde yanlışlar bulmak mümkündür (tam ve doğru malûmat almak için meselâ bk. O. Franke, II, 232 v.dd.). Daha şimdiden kâfi derecede uzamış olan bu tenkit yazımızı daha fazla uzatmamak için bu kadarla iktifa ediyoruz.

A. N. Kurat'ın hülâsa ettiğimiz izahatının iptidailiği ve yanlışlığı, buna mukabil şu verdiğimiz malûmatın tarihî realitelere uygunluğu görülmüştür sanırız.

Ona göre, yanlışlarla dolu bu izahatı vermekle Gök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşu meselesi halledilivermiştir. Halbuki bu basit, eksik ve yanlış izahatın hiç bir şeyi halletmediği meydandadır.

Dr. A. N. Kurat'ın en büyük kusuru, hâdiseleri anlatırken sebep-netice münasebetlerine hiç dikkat etmemesi, işin asıl fenası, hâdiseleri tabii şartları içinde değil, tecrit ederek anlatmasıdır. Bu takdirde ise hâdiseleri anlamağa ve anlatmağa imkân yoktur. Verdiğimiz bu umumî izahatı vakiya tatbik ederek tekrar edelim :

O zamanın devletlerarası münasebetleri çerçevesi içinde ele almadıkça Gök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşunu anlamağa imkân yoktur. Biz buna bir hâdiseyi "tabii şartları ve muhiti içinde ele almak" adını veriyoruz.

Meselâ bu mühim kuruluş hâdisesini iyice anlayabilmek için, kuruluş takaddüm eden zamanlarda ve kuruluş esnasında Orta ve İç Asya'daki siyasi tabloyu çizmek, buralarda mevcut siyasi teşekküller arasındaki —en geniş mânasıyla— münasebetleri tetkik etmek, kuvvetler üstünlüğünün hangi tarafta olduğunu tayin etmek lâzımdır. Bilhassa Gök Türklerin yerine geçtiği devletlerin takip ettikleri dış siyaseti iyi tebarüz ettirmek icabeder. Bunu yapmakla Gök Türklerin yıkarak yerine geçtikleri devlet veya devletlerden ayrıldığı veya onlarla müşterek olduğu noktalar anlaşılabilir olur.

Her hangi bir coğrafi sahada bir devletin yıkılarak, onun yerinde başka bir devletin kurulması demek, daha önce mevcut kuvvetler muvazenesi sisteminin bozularak yeni bir sistemin kurulması veya kurulmağa çalışılması demektir. Yıkılan devletle onun hâkim olduğu sahalarda bir kuvvet boşluğu meydana gelir. Araştırılacak noktalardan biri de yıkılan devletin yerine geçen yeni devletin bu boşluğu ne kadar müddet zarfında, ne dereceye kadar doldurduğunu veya dolduramadığını tayin etmektir.

Yeni kurulan devlet dolayısıyla, bu devlete komşu devletlerin siyasetlerini yeniden gözden geçirecekleri, bu yeni devletin kuvvetine, takib ettiği dış siyasetin mahiyetine, devletler arası kuvvetler muvazenesi sisteminin aldığı yeni şekil ve istikamete göre, dış siyasetlerini yeniden ele alarak tanzim edecekleri muhakkaktır.

Bu prensiplere vurulduğu zaman, Gök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşunun ifade ettiği mâna nedir? Dış siyaseti nedir? İşgal ettiği geniş coğrafi sahaların icabettirdiği derecede dinamik bir dış siyaset takip edebiliyor mu? Başka bir ifade ile, bu geniş sahalarda kendi aleyhine bir kuvvet boşluğu var mıdır? Yoksa Jeopolitikin kendisine tahmil ettiği vazifeleri fazlasıyla yerine getirecek kudrette midir? Bu takdirde yeni devletin kuruluş ve gelişme safhasında komşu devletler ne gibi müdafaa tedbirleri almışlardır? Yeni devletin takip ettiği dış siyasette seleflerinden ayrıldığı veya onlarla birleştiği noktalar nedir? Diğer taraftan komşu devletler, yeni şartların icabı, yeni bir siyaset takip etmişler midir? Yoksa Türklere karşı takip ettikleri, anane haline gelmiş siyaseti aynen tatbikte devam mı etmişlerdir? Türklere karşı takip edilen siyaset muvaffakiyetli neticeler vermiş midir? İşte bir takım sualler ki, Gök Türk İmparatorluğu'nun, kuruluş sırasındaki mahiyetini anlayabilmek için meseleyi bu şekilde ortaya koymak ve bu suallere cevap vermeğe çalışmak lâzımdır. Şimdiye kadar verdiğimiz izahat da göstermiştir ki, Dr. A. N. Kurat, bunları değil ele almak, hattâ halledilmesi lâzım gelen birer mesele olarak bile düşünmemiştir.

Söylemeğe hacet yoktur ki, biz Gök Türk İmparatorluğu Tarihini ayrı bir yazı ile ele aldığımız zaman, daha kuruluş safhasında bile bizi, halledilmesi lâzım gelen ne ağır meselelerin beklemekte olduğunu bilmemize rağmen, bunları halletmeğe uğraşacağız. Bu hususlara dair, burada hattâ en kısa bir şekilde izahat vermeğe kalktığımız takdirde bu tenkit yazımızın ne kadar uzayacağı kendiliğinden anlaşılır. Bu itibarla biz yanlışları göstermek ve eksik bırakılmış noktaların nasıl tamamlanabileceğine işaret etmekle iktifa edeceğiz.

Bu bahsin mütebaki sayfalarında yazarın verdiği malûmat, bundan önce olduğu gibi, basit ve eksik hülâsalardan ibarettir ve her satırında tenkit edilecek ve düzeltililecek bir cihet bulunabilir. Meselâ

bu bahsin sonuna doğru "Gök Türk Kağanlığının ikilik karakteri. Bunun Kağan'ın halefleri 553—581" tâli başlığı altında verdiği malûmat, üzerinde ayrıca durmayı değmiyecek kadar iptidaî ve ilmî kıymet ve mahiyetten mahrumdur. Burada "İkilik (?) karakteri" mefhumu altında, yazar, güya Gök Türk İmparatorluğu'nu, doğusu ve batısıyla bir bütün halinde niçin ele almadığını izaha kalkışıyor. Fakat söyledikleri, yukarıda izah ettiğimiz gibi imparatorluğu kül halinde ele almamasını mazur gösterecek mahiyette değildir. Bilakis imparatorluğun mahiyetini anlamadığını bir kere daha kendi ağzı ile teyid ettiğine delâlet eder. Zira yazar bir taraftan Gök Türk İmparatorluğu'nun "ikilik karakter"inden bahsediyor. Yani onun iki ayrı devlet olduğunu kabul ediyor, diğer taraftan da birkaç satır aşağıda aynı Gök Türk İmparatorluğu'nun 581 yılına kadar bir birlik teşkil ettiğini ileri sürüyor. Görülüyor ki, onun kavli fiiline uymuyor. Dediğini tatbik etmiyor ve bermutad kendi kendine tezada düşüyor.

Yalnız Sâsânî'lerle birleşilerek Eftalitlerin nasıl yıkıldığını birkaç satırla anlatmakla iktifa ediyor. Verilen bu birkaç satırlık malûmat, ne Eftalitlerin nasıl yıkıldığını izah eder, ne de Gök Türk İmparatorluğu'nun Sâsânî'lerle olan münasebetlerinin mahiyetini aydınlatmağa kâfi gelir. Zaten bu basit ve eksik malûmat, imparatorluğun bir kül teşkil ettiğini göstermek için verilmemiştir. Sadece Eftalitlerin yıkılışında Gök Türk İmparatoru Mu-han'ın da rolü olduğunu belirtmek için verilmiştir. Bunun en bariz delili Bizans'la olan münasebetten bir satırla olsun bahsedilmemesidir.

Halbuki Türk Tarihini kavrayan hakiki tarihçi, "Gök Türk İmparatorluğu'nun Batı siyaseti" başlığı altında onun hem Sâsânî İmparatorluğu, hem de Bizans İmparatorluğu ile münasebetlerini bütün cepheleriyle ele alır ve aydınlatmağa çalışır.

Bu hususlarda da izahat veremeyeceğimiz için müteessiriz. Fakat bir misal olmak üzere şu kadarlık olsun malûmat vermektan kendimizi alamıyoruz :

Gök Türk İmparatorluğu'nun batı siyasetinin bazı hususiyetleri vardır ve onların Sâsânî İmparatorluğu'na karşı takip ettikleri siyaset, Bizans İmparatorluğu'na karşı takip ettikleri siyasetten farklıdır: Gök Türklerin, Sâsânî İmparatorluğu'na karşı takip ettikleri siyasetin 1) siyasi, 2) iktisadî olmak üzere iki vechesi vardır. Bu siyaset, Juan-Juan'ların müttefiki olan Eftalitler'i ortadan kaldırmak maksadiyle bir ittifak siyaseti şeklinde başlar ve bu sonuncuların ortadan kaldırılmasıyla sona erer. Görülüyor ki, bu siyaset bir bakıma Gök Türk İmparatorluğu'nun kuruluşunu tamamlayan bir siyaset olarak telâkki edilebileceği gibi, bir bakıma da batı ile ticarete engel teşkil eden bir devletin ortadan kaldırılmasıyla devletin iktisadî siyasetine bir zemin hazırlama teşebbüsü olarak da telâkki edilebilir. Bundan sonra İran'la iktisadî işbirliği siyasetine girilmek istenir. İran'ın buna yanaşmaması üzerine arada mevcut ittifak ve sulh siyaseti, yerini karşılıklı düşmanlık siyasetine bırakır. Bu siyaset Gök Türk İmparatorluğu'nu üçüncü bir devletle, Bizans İmparatorluğu ile İran'a karşı ittifak siyaseti takibine sevk eder. Bu maksatla karşılıklı elçiler teati edilir. İran, bu iki müttefikin taarruzuna uğrar. Fakat neticede Bizansla Türklerin arası açılır. İttifak siyaseti yerini düşmanlık siyasetine terkeder. Görülüyor ki, Türklerin, İran siyaseti siyasi-iktisadî mahiyeti haiz olmasına mukabil aynı Türklerin Bizans siyaseti sadece siyasi mahiyeti haizdir. Müsterek olan nokta, dostluk ve ittifak münasebetlerinin her ikisinde de düşmanlıkla neticelenmesidir. Dış görünüşleriyle bu değişikliklere rağmen, Gök Türk İmparatorluğu'nun batı siyasetinin, değişmeyen bir tek esasa irca edilmesi mümkündür: Sâsânî İmparatorluğu ile birleşerek Eftalitler'i ortadan kaldıran Gök Türk İmparatorluğu, bu defa da ticarî mutavassıtlığını kabul etmeyen İran'ı, Bizans İmparatorluğu ile birleşmek suretiyle ortadan kaldırmak ister. Hattâ hem sebep, hem de gayede bir ayniyetin mevcudiyeti iddia edilebilir.

Türkler, dediğimiz şekilde, Eftalitler'i ortadan kaldırmak suretiyle batı siyasetlerinin birinci safhasında muvaffak oldukları halde, İran'ı ortadan kaldırmayı istihdaf eden ikinci safhada muvaffak olamadılar. Arapların eline kolayca düşmesi için Sâsânî İmparatorluğu'nu zayıflatmaktan başka bir şey yapmadılar. Netice ne olursa olsun, takip edilen bu siyasetin orijinallığı ve sistemliliği inkâr edilemez.

A. N. Kurat'ın yazısında bu tarzda terkihi ve şamil izahata tesadüf etmek imkânsızdır. Bu cihet, bu malûmatla onun yukarıda naklettiğimiz gayet iptidaî hülâsası karşılaştırılınca daha iyi anlaşılır.

Şimdi III. bahse gelmiş bulunuyoruz. Daha 15 inci sahifedeyiz. Ele alınacak 40 sahifemiz var. Tenkitlerimize aynı ölçü ile devam ettiğimiz takdirde yazarın ele aldığımız bu yazısının mübalâğasız 3 veya 4 misli yazmamız icabedecektir. Buna ne zemin, ne zaman müsaittir. Hattâ yazının mahiyeti kâf derecede anlaşıldığı için buna esasen lüzum da kalmamıştır. Onun için bundan böyle en umumî ve bariz yanlışlara işaret etmekle iktifa edeceğiz.

Mütebaki bahislerde yazarın Doğu Gök Türk İmparatorluğu hakkında verdiği izahatı okuyarak yazıyı bitirenler, Gök Türk İmparatorluğu'nun mahiyeti, tarihteki rolü, iç ve (tabii sadece Çin'e karşı takibettiği) dış siyaseti hakkında herhangi bir fikre sahip olmaksızın bitirirler. Filhakika o, malûm tarih anlayışı ile hükümdarların, birbirleriyle ve Çinlilerle münasebeti hakkında biktırıcı ve yeknesak malûmat verir. Verdiği —bermutad çok defa birbirini tutmayan— izahatı hülâsa etmeyi düşünmediği gibi, bu izahattan umumî neticeler çıkarmayı da akıl etmez.

Biz bu hususta da gayet kısa birkaç misal vermekle iktifa edeceğiz.

Gök Türk İmparatorluğu'nun batı siyasetinin orijinallığı ve sistemliliği; yani, bu siyasetin daha önce gelip-geçmiş Türk devletlerinin takib ettikleri batı siyasetlerinden farklılığı üzerinde ısrar ettik. Aynı İmparatorluğun Çine karşı siyasetlerinde de böyle bir orijinallik var mıdır? Seleflerinin ve bilhassa Hiyungnular'ın Çin'e karşı takibettikleri siyasetten farklı cihetler nelerdir? Aynı suali Çin için de sora biliriz: Çin'in takibettiği şimal siyasetinde daha önce seleflerinin takibettikleri siyasetten farklı noktalar var mıdır, yok mudur? Bu siyasetin esasları nelerdir?

Gök Türk İmparatorluğu'nun Çinlilere karşı ettiği siyasetin umumî vasfı şudur: Esas itibariyle taraflar arasında sulh haline nisbetle, harp hali daha uzundur. Harp zamanlarında umumiyetle Türkler hücum, Çinliler müdafaa halindedirler. Sulh halinde ise karşılıklı sıhriyet münasebetleri kuru- lur. Elçiler teati edilir. Taraflar birbirlerine kendi memleketlerinin mahsullerinden takdim ederler v.s.

Bu itibarla Gök Türklerin Çin siyaseti ile seleflerinin —meselâ Hiyungnular'ın— Çin'e karşı takip ettikleri siyaset, birbirleriyle mukayese edilirse, aralarında esas itibariyle fark olmadığı görülür. Şu halde, gerek Türkler bakımından, gerek Çinliler bakımından bu siyasetin orijinallik arzeden tarafı yoktur. (Halbuki aynı Türklerin batı siyasetinin orijinal olduğunu yukarıda izah ettik). Şu halde her iki tarafın da anane haline gelmiş bir dış siyaset takip ettikleri söylenebilir.

Çin müdafaa siyasetinin tezahür ediş tarzı da daha öncekilerden farksızdır. Bilindiği gibi, Çin, Türk tehlikesini tarihte eşine rastlanamayan sedler yapmakla önliyebileceğini sanmıştı. Faydasızlığı ve tesirsizliği tecrübe ile sabit olduğu halde, Çin'in Türklere karşı bu zamanda da aynı müdafaa tedbirlerine başvurduğunu görüyoruz. Büyük sed sağlamaştırıldı; ve 1.800.000 kişi çalıştırıldı, binlerce kilometre uzunluğunda yeni duvarlar yapıldı. Tafsîlât için msl. bk. O. Franke, II, s. 239 v.d.; 247). Nitekim bu defa alınan müdafaa tedbirlerinin de Çin hudutlarını şimalden gelen istilâya karşı himaye edemediği bir daha sabit oldu. Klâsik müdafaa sistemi kâfi gelmedi. Menfi siyaset iflâs edince Çin yine klâsikleşmiş başka bir tedbire başvurdu: Türkler arasına ihtilâf sokmak. Bu müsbet siyaset, netice vermekte gecikmedi.

A. N. Kurat'ın verdiği uzun izahat arasında Türk-Çin münasebetlerinin mahiyetini ve esaslarını tesbit eden bu çeşit izahata rastlamak imkânsızdır.

Gök Türk İmparatorluğu'nun ihyasına (682—754) çok daha fazla yer veren (s. 29-52) buna rağmen ikinci kuruluşun mahiyetini anlayıp anlatamayan yazar, yazısını bir sonuç ile bitirmektedir. Sonuç bildiğimize ve herhalde herkesin de bildiğine göre, daha önce verilen izahattan çıkan neticeleri tesbit- ten ibaret olmak icabeder. Fakat hayretle görüyoruz ki, yazar burada bile menus olmiyan bir yol tutmuş ve verilen izahatla alâkası olmiyan acayip fikirler ortaya atmıştır :

Sonuç'un ilk cümlesinde Gök Türk Kağanlığı'nın "*Türk*" adını taşıyan "*İlk Türk devleti*" olduğu söylendikten sonra aynen şu garip cümle ortaya atılıyor: "*Mamañih türkçe konuşan kavimlerin bu tarihten çok evvel de. muntazam teşkilâtli devletler kurduklarını tahmin etmeliyiz*". Gök Türk Kağanlığı'nın, "*Türk adını taşıyan ilk Türk devleti*" olduğu söyleniyor. Hemen bunu takiben de bu acayip cümle dercediliyor. Birinci cümle ile ikinci cümle arasında mantıkî iribat kurmak biraz güç görünüyor: Galiba yazar "*türkçe konuşan*" tabiriyle, Gök Türk Kağanlığı'nı kuran ve adını bu devlete veren kavimle aynı ırktan olan kavimlerin daha önce devlet kurmuş olmalarının muhtemel olduğunu söylemek istiyor. O, eğer böyle demek istiyorsa, emin olsun ki, bunda kendisinden başka hiç bir kimsenin esasen zerre kadar şüphesi yoktur. Hele Türk dilini konuşan kavimlerin daha çok öncelerden başlayarak devlet kurduklarından şüphe etmek ise, kendisinden başka kimsenin aklından geçmez. Bu garip cümlelerin arkasında Türk Tarihine karşı yine bir suikasd sezmemek imkânsızdır: Acaba yazarın türkçe konuşan kavimlerin Gök Türk Kağanlığı'ndan önce devlet kurduklarından şüphe etmekten maksadı, daha önce kurulan devletlerin Moğol veya Tatar menşeli olduklarını söylemek midir? Bunu takip eden —baştan itibaren üçüncü— cümle bunu biraz olsun tavzih eder mahiyettedir; onu da aynen alalım: "*Hiç olmazsa, Çinliler'in H'ung-nu dedikleri büyük imparatorluğun ilk Türk devleti olduğu kuvvete muhtemeldir*". Muhtemelli bir cümle ile daha karşılaştık. Ona göre, başka devletler değil, ama hiç olmazsa Hiyungnu Devleti'nin ilk Türk devleti olması muhtemeldir. Bunun ifade ettiği mâna, Gök Türk İmparatorluğu'ndan önce gelip-geçmiş devletlerden hiç biri Türk değildir; hattâ Hiyungnu İmparatorluğu'nu kuranların bile Türk oldukları kat'i değildir; ancak muhtemeldir. O halde haklı olarak sorulabilir: Hiyungnular dahil, Gök Türk İmparatorluğu'ndan önce kurulmuş olan bütün devletler Türk ırkından değildir de hangı ırktandırlar? A. N. Kurat, onu açıkça söyleyemez, fakat anlıyan, anlar. O, bu cümleleriyle muazzam bir pot kırmıştır. Bunu kendi de anlamıştır. Tezada düşme pahasına da olsa, bu cümlelerin delâlet ettiği mânayı tahfif etmek lâzımdır. En doğrusunun, hakikatleri müphem ve imalı şekilde de olsa değıştiren bu cümleleri silmek olacağını söyleyenler bulunabilir. Böyle düşünönlere biz de itiraz ederiz. Bir kere büyük emek ve zahmetle kâğıda düşölmüş cümleleri silmek olmaz. En iyisi dönemektir. Yazar da bunu yapmıştır. Şimdi hakkında çok konuştuğumuz için, okuyucunun sabırsızlıkla beklediğini tahmin ettiğimiz cümleyi de aynen aktarıyoruz: "*Fakat bu tarihlerde henüz Türk adı yoktu; Türk ırkına mensup*

muhtelif kavimler, türlü adlar taşıyorlar ve muhtelif isimler altında devlet kuruyorlardı". Hani Gök Türklerden önce Türk ırkına mensup bir tek kavmin bile devlet kurduğu şüphe ile karşılanıyordu? Bu cümlede adları verilmeden bahsedilen Türk ırkından bir sürü devlet nereden çıktı? Adları nedir; niçin verilmiyor? Tezadları hallederek bu suallere cevap vermek hakikaten güçtür.

Sözü yine Türk adının meydana çıkışına ve yayılışına intikal ettiren yazarın şu cümlesini de aynen almayı faydalı buluyoruz: "*Gök Türk Kağanlığı, resmen Türk adını almakla VI. yüzyıl ortalarında, kuvvet ve kudret mânasına gelen Türk adının, etnik mânadan ziyade, siyasî bir karakter taşıdığını kabul etmeliyiz*". Türkçeye benzemiyen bu cümlenin mânasını bütün gayretlerimize rağmen anlıyamadığımızı, eğer bize anlatacak bulunursa, minnettar olacağımızı arz ederiz.

Bundan sonra yeni bir paragrafa geçerek, bu yazıda "*Gök Türk Kağanlığının nisbetten (?) kısa süren siyasî tarihinin anahatlarını aydınlatmağa (?) çalıştığını*" iddia eden yazar, bu sözünü unutarak iki satır aşağıda şu malûmatı vermektedir: "*Göçebelik şartlarının icabına göre mükemmel bir teşkilâtı olan ve çok eski Türk geleneklerine dayanan Gök Türk Kağanlığındaki yaşayış tarzı, devlet idaresi, ekonomik ve sosyal hayat ve nihayet kültür seviyesi —o devirlerde ve o şart ve imkânlar içinde kendisine has bir anlayış, görüş ve faaliyet meydana getirmişti*".

Görüldüğü ki, yazar bu cümlesinde siyasî hadiselerin hududunu çok aşan, hukukî, iktisadî ve içtimaî mahiyeti haiz malûmat vermektedir. Bu suretle o kendi kendisini nakzetmektedir. Diğer taraftan bu umumî sözler, daha önce verilmiş bir izahata dayanmadıkları için mesnetsiz kalmaktadır. Binaenaleyh yazarın fikir insicamından mahrum olduğunu göstermekten başka bir işe yarayan boş lâflardan ibarettirler.

Bunu takip eden cümleyi de nakledeyim: "*Bugünkü telâkkilere göre bu devir Türk tarihi için ideal bir devir olarak görünmeyebilir*". Bu tarz cümleler, ne kalitede olursa olsun hiç bir tarihinin ağızından çıkmaz. Yazarın, tarih ilmi ile alakası olmıyan bu sözlerine iştirak etmek imkânı katıyen yoktur. Bu devir kendisi için ideal olmıyabilir. Bize gelince, biz o devri bütün iyi veya kötü taraflarıyla benimsiyoruz. Yazarın kendi vehmini, başkalarında da yaratmağa hakkı yoktur.

Yazar bunu takip eden cümlelerinde yine kendi subjektif vehimlerini nakletmekte devam eder.

Şu cümlesine bakınız: "*Gök Türk Tarihinde hep akınlardan, savaşlardan, zafer ve hezimetlerden bahsedilmesi —bu Türk uruğlarının ancak harb yapmak için dünyaya geldikleri mânasına alınmasın*". Bizzat kendisi, Gök Türk İmparatorluğu'nun yalnız siyasî tarihinden bahsettiğini itiraf etmişti. Bir devletin siyasî tarihini sadece askerî hâdiselerin hikâyesinden ibaret sanan yazar, kötü bir tarih telâkkisinin esiri olarak bu şekilde yazdı diye, bu yolda bir ifade kullanmağa hakkı yoktur. Onun bu tarz bir ifadede bulunması bu devir medeniyeti ve müesseseleri tarihine dair yazı yazamıyacağının bizzat kendisi tarafından itiraf edilmesi demektir. Zira Gök Türk devri medeniyet tarihini bilen bir kimse, bu yazıda münhasıran askerî hâdiselerden bahsetti diye bu şekilde adeta Gök Türkler namına okuyucudan özür dilermiş gibi bir ifadede bulunamaz. Bilhassa bunu hemen takibeden şu cümleye bakınız: "*Bütün milletlerin tarihinde böyle kahramanlık devirler (!) mevcuttur; bütün milletlerin hayatında —milletinin varlığı için mücadele edildiğini; devlet ve millet kuvvetlendiği zaman— hemen yabancı ülkeler üzerine seferler açıldığını görüyoruz ve hâlâ görmekteyiz*".

Yazara göre, bu devir sadece kahramanlık devridir; başka ülkelere sefer etmenin başlıca sebebi kuvvetlenmektir. Böyle ifadelerde bulunmak Türk tarihinin mahiyetini tamamiyle anlamamak demektir.

Bilindiği gibi, Türklerde çok ileri bir devlet telâkkisi vardı: Bu telâkkiye göre, devletin ve başında bulunan hükümdarın gayesi, millî refahı temin etmekti ve dış ülkelere de ekseriya bu maksatla sefer edilirdi. Bugünkü devletin gayesi millî refahı temin etmekten başka mıdır?

Bunu takibeden son paragraf da bundan öncekilerden daha boş lâflardan ibarettir. Bu itibarla üzerinde ayrıca durmıyacağız.

Bu tenkit yazımıza burada nihayet vermiş bulunuyoruz. Verdiğimiz bu uzun izahat da göstermiştir ki, bu yazı şimdiye kadar bu mevzua dair bildiklerimizi arttırmak şöyle dursun, zaten bilineni bile doğru-dürüst aksettirememiştir. Üstelik yanlışlar ve tezadlarla doludur. Şu halde bu yazı bir toplama (*compilation*) mahiyetini bile haiz değildir. Bu vasfı bile haiz olmıyan bir yazının ise neşredilmesinden neşredilmemesi şüphesiz daha iyi olurdu. Başka bir ifade ile, bu yazı hiç bir ilmî kıymeti haiz olmadığı gibi, çok defa Türklük aleyhine yanlış fikir ve görüşleri ihtiva ettiği için ayrıca zararlıdır da.

Bütün bu sebeplerle Gök Türk İmparatorluğu tarihini ayrı bir yazı ile yeniden ele alacağız.

Ankara, 7. XII. 1954

DR. MEHMET ALTAY KÖYMEN
Umumî Türk Tarihi Doçenti

Numen : International Review for the History of Religions. Issued by the International Association for the History of Religions. Vol 1, fasc. 1. 2.

The International Organisation for the Study of History of Religions (IASHR), dinler tarihi hakkında yapılan VII. beynelmil kongrede (Amsterdam, 4-9 Eylül 1950) kurulmuştur. Birkaç ay sonra, Ocak 1951 de, bu cemiyet UNESCO'nun grublarına girmiştir. Cemiyetin ilk reisi, Hollandalı meşhur âlim Geradus van der Leeuw, zikri geçen kongreden birkaç ay sonra vefat ettiğinden, Romalı profesör Raffaele Pettazzoni onun yerine reis seçilmiştir. Genel sekreterlik vazifesini, Amsterdam'da yaşayan profesör C. J. Bleeker görüyor. IASHR, tüzüğü'nün 1. maddesine göre, dünyayı ihata eden bir cemiyettir ki onun maksadı, bütün din bilginlerinin beynelmil işbirliği vasıtasıyla dinler tarihine ait ilmî araştırmaları teşvik etmektir. Beynelmil kongreler hazırlayıp bu kongrelerde verilen konferansları neşrederek, her memlekette din bilgisine meraklı olanların millî cemiyetler kurmasına yardım etmektir. Din bilgilerile alâkadar olan mühim eserler de neşretmeğe çalışmaktadır.

Bu eserlerden biri, bu sene ilk defa çıkan NUMEN dergisidir. 90 sahife tutan ilk nüshası, Prof. PETTAZZONI'nin 70. yıldönümünü kutlayan bir makale ile başlar.

1925 senesinden beri İtalya'da çıkan *Studi e materiali di storia delle religioni* adlı kıymetli bir ilmî derginin editörü olan, dinler tarihi sahasında çok geniş bilgili kitapları¹ ile bütün garp dünyasında şöret kazanmış olan muhterem profesör Pettazzoni, yeni çıkan dergiye bir önsöz yazmıştır ki orada din bilgisi ile dinler tarihi arasındaki farkı belirtmeğe çalışmaktadır: "Dinî bir mevzua dair bir metnin pek titiz bir tercüme ve şerhini vermeğe çalışan filolog; eski bir abidenin şeklini araştıran yahud mitolojik bir sahnenin konusunu beyan etmeğe meşgul olan arkeolog; iptidâî bir aşiretin merasiminde görülen hususiyetleri teferruatına kadar anlatan etnolog; dinî bir cemiyetin teşekkül ve strüktürü veya dinî olmıyan içtimaî olaylar ile münasebetleri hakkında bir fikir edinmeğe uğraşan sosyolog; bu veya şu ferdin dinî iç tecrübelerini tahlil eden psikolog: bütün bu âlimler, dinî meseleleri kendi hususî ilimlerinin muhitinden çıkmaksızın araştırmaktadırlar; yani dinî meseleleri, muhtelif ilimlere mahsus metodlarla incelerler. Dinler tarihine gelince, dinî hallerin, başka hallerle arasındaki tarihî münasebetleri, dinin inkişafını, dinin içinde geliştiği muhiti ilh. araştırmaktadır".

Pettazzoni'nin son on yıllarda yeni ve özel bir ilim haline gelen din fenomenolojisinde gördüğü tehlike, bu ilmin dinler tarihinden lüzumundan fazla uzak kalmasıdır: "Fenomenolojik anlayış, benzerliği ayrı ayrı dinî inkişafın tesadüfen aynı şekli aldığından ötürü husule gelen muhalif olaylara aynı mânayı vermek, yahut da aksi takdirde, bir tek kökten çıkan fenomenlerin, zahiri bir ayrılık gösterdiği için, esas itibarile bir olmasını görmemek tehlikesine maruz kalmaktadır". Bunun için, din fenomenolojisi, daima tek fenomenlerin inkişafında görülen merhaleleri tetkik eden dinler tarihine müracaatta bulunmalıdır. Bunun için, *Numen* dergisi, muhtelif ilim branşlarının, muhtelif ilmî tasavvurların teatisine, bütün tezadları ihata eden bir konuşmaya yer verecektir.

IAHSR'un rahmetli reisi VAN DER LEEUW'un, Brunn Üniversitesi'nden fahrî doktora aldığı gün verdiği bir konferans, bu büyük insan ve âlimin hayat ve eserleri hakkında gayet kıymetli malûmat vermektedir. İlmî çalışmalarının filolojik ve tarihî temeli, eski Mısır dini, eski Yunan ve Roma dini, eski hristiyan tarihi idi; çünkü her din bilginine —dar bir muhitte bile olsa— derin filolojik ve tarihî bilgiler lâzımdır. (Hristiyan olmıyan dinlerden birini içten bilmiyen bir âlim, gerçek din bilgini sayılamaz). Bu sahayı araştırırken, dinlere müşterek olan, bütün dünyada yayılmış dinî fenomenler Hollandalı âlimin dikkatini celbetmiş; onları sırf dıştan görünen bir nizama değil, muhtelif iç tecrübelere göre daha derin bir nizama koymağa çalışmıştır. O çalışmalarla meşgul olduğu zaman, birçok yeni mefhumlar bulmak ona nasib oldu. İnsanın hayatı ruhaniyesinde, yanyana yaşayan muhtelif dinî safhaların mevcut olduğunu göstermiştir. Halbuki VAN DER LEEUW için dinî iç tecrübelerin çokluğu, tetkiklerinin son hedefi değildi— bu, psikologların işidir; dinî fenomenlerin ta zatlarına kadar girmek, mânaları ile tezahüratının birleştiği noktayı görüp buna dair her mitik, majik, estetik fenomenin iç ve dış tarafını belirtmeğe uğraşmıştır². Neticesi din fenomenolojisine dair büyük eserinde görülen bu

¹ Meselâ Dio. Formazione ve sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. (Monoteizmin inkişafına dair tetkikat); Confessione dei peccati (Muhtelif dinlerde tövbe ve günah çıkartmayı araştıran 3 ciltlik bir eser).

² Inleiding tot godsdienstgeschiedenis, 1924 (almanca tercümesi 1925); Inleiding tot de phænomenologie van den godsdienst, 1948; Phænomenologie der Religion, 1933; (ingilizcesi: Religion in essence and manifestation 1938); fransızcası 1948 de basılmış, italyancası çıkmak üzeredir.

çalışmalarının yanında, antropoloji³ ve dinler tarihine⁴ ait de birkaç kitap yaymıştır. İlahiyatçı sıfatı ile, hristiyan ilâhiyatta cari olan en önemli meselelerin halline, din fenomenolojisinde kullanılan metodları tatbik etmiş, hem "Ölümsüzlük ve ebedî hayat"ın⁵ hem de hristiyan kilisenin mukaddesatı hakkında pek parlak eserler vermiştir⁶. Güzel sanatları ve musikiyi seven VAN DER LEEUW, sanat fenomenolojisinden birkaç kitabında bahsetmektedir⁷, bilhassa da kilisede söylenen ilâhilerin tarihî gelişme ve değişmesine dair küçük fakat zengin kitabını zikrederiz⁸. Büyük âlim, senelerce Hollanda'da maarif bakanı olduğu için, hem vatanının kültürel inkişafına sonsuz hizmetlerde bulunmuş, hem de dinî ve siyasî olaylar arasındaki münasebetleri yakından tanımağa fırsat bulmuştur⁹.

Derginin bu nüshasında en fazla yer alan makale, İsveç âlimi Geo WIDENGREN'in "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" adlı eserinin ilk kısmıdır. Uppsalalı profesör bu makalesinde, eski İran dinini tetkik eden bilginlere, bu sahada yeni kazanılan neticeleri arz edip şimdiye kadar ihmal edilen noktaları göstermektedir. Beyanatında, evvelâ eski İran'da yayılmış dinlerin bir fenomenolojisini hazırlamakta, en sathî anahatları aşağıda yazılan şu telâkkileri ileri sürmektedir: En eski İran kosmolojisinde, *Vayu, rüzgâr*, büyük bir rol oynamış, yerle göğü birleşen sütun odur, bütün dünyanın canı odur. İki tarafı —yani iyi ve zararlı rüzgâr— sonraki zamanlarda ezeli iyi ve kötü prensibi olarak ayrıca insan üstü varlıklar şeklinde şahıslandırılmıştır. Dünya ise, ya ilâhın vücudu yahut da androjin (yani hem erkek hem dişi olan) bir ilâhın doğurduğu insanî kadim sanılmıştır. Bu telâkkide, makrokosmos-mikrokosmos prensibine belki ilk defa tesadüf etmekteyiz¹⁰. Böyle bir panteistik dünya görüşü yanında tek tanrıcılığa giderken Yüce Tanrı dini mevcuttur¹¹; bu Yüce Tanrı (ekseriya *Zervan* adile tavsif edilen, Zerdüştin dininde evvelâ hemen hiç bir yer tutmayan bir ilâh) kendi zatında mevcut olan tezadı, ikiz doğurmak suretile ifade etmiştir: hem iyi prensibi olan Ahura Mazda, hem de kötü prensibi olan Angra Mainyu (Ahriman) bu ilâhdan çıkmıştır. Widengrence, İran'daki Yüce Tanrı dininin panteistik aslına işaret eden bir hususiyeti, tanrının muhtelif ilâhların maiyetinde bulunmasıdır ki o ilâhlar bir taraftan müstebid zatlar, öbür taraftan Yüce Tanrının muhtelif sıfatlarını şahıslandıran meleşimsi varlıklardır. Fransız din bilgini Dumézil'in araştırmalarına dayanan WIDENGREN, bu *ameşa spenta*'ların eski indojermin faaliyet ilâhlarının bir süblimasyonu olduğunu ileri sürmektedir. Bu komplike münasebetleri tafsilâta girerek beyanat ettikten sonra makalenin bir fıkrasında İran'da insanın ruhu hakkında görünen telâkkilerden bahsetmektedir, çünkü Avesta'da ruh, can, nefes ve buna benzer mefhumları ifade eden tâbirlerin mânaları bazan belli değil ve bu sebepten daha ince tetkiklere değerdi. Gathalarda insanın ölümünden sonraki hayatına dair söylediklerini, bu hususta Artak Viranamede ve hâlâ Ossetlerde görünen tasavvur ve adetleri inceleyip İran apokaliptik ve dünyanın sonu hakkındaki mitik tasavvurları eski Hind fikirleriyle karşılayarak bilhassa İran'da görünen kurtarıcı ve selâmet getirici kuvvetlerin yerini göstermektedir Kıyamet ve ölümden sonraki hayata dair tasavvurlarda, Zerdüşte ait fikirlerle âyin merkezleri şimali-garbi İran'da bulunan Zervan dininin mitik efsanelerinin bir aksini duyabiliriz. Halk efsane ve lejandlarının, mitik tasavvurların muhafazası için haiz oldukları ehemmiyetine işaret edilmektedir: İran ve Hindistan'da en eski zamanlarda icra edilen meşhur bir bayramın mânası ne olduğu gösterilmektedir. Bu bayramın mânası, yağmuru tutan, kuruluk gönderen bir ejderle muharebe, ejderin esir tuttuğu kadınların kurtuluşudur. Bu âyinlerin Mitra adlı eski indojermin ilâhının şerefine yapılp Zerdüştin dininde yer bulmadıkları söylenilebilir. Onların en meşhur aksî, Şahnamede Feridun'un Dahhak'ı öldürmesidir. İran tarihinde yapılan merasimin çoğunda, Zerdüştin ver-

³ De primitieve mens en de religie, 1937, 2.ed. 1952; fransızca tercümesi L'homme primitif et la religion, 1940; Der Mensch und die Religion, Basel 1941.

⁴ Achnaton, Amsterdam 1927; De godsdienst van het oude Egypte, 1944.

Goden en menschen in Hellas, 1927.

De godsdiensten der wereld, Amsterdam 1940—41, 2.ed. 1948 (başka din bilginleri ile birlikte neşrettiği, bütün dinlerin tarihine şamil bir eser).

⁵ Onsterfelijkheid of opstanding? Amsterdam 1933, 4. ed. 1947 (Ölümsüzlük mü, kıyamet mi?).

⁶ Sacramentstheologie 1949 (almanca tercümesi bitmek üzeredir).

⁷ Wegen en grenzen, 1932, 2.ed. 1948.

Bach's Matthäuspasion 1937, 5. ed. 1947, Bach'ın eserlerine hakkında birkaç kitap ve makalesi vardır.

In den hemel is eenen dans, 1930 (almanca 1931).

⁸ Beknopte geschiedenis van het kerklied, 1939, 2. ed. 1948; Liturgiek 1940, 2. ed. 1946.

⁹ Nationale Kulturtaak, 1947.

¹⁰ Dumézil, Les dieux des indo-européens, Paris 1952.

¹¹ Hartman, Gayomart. Etude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran. Uppsala 1953.

¹² H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938.

diği emirlere muhalif olarak hayvan ve hattâ arasına insan kurbanlarına raslanmaktadır; bunu, yabancı tesirlerin bıraktığı bir iz olarak izah edebiliriz. İnsanı tasfiye eden unsurları sayılan ateş ve suya bilhassa hürmet gösterilmesi malumdur.

WIDENGREN'e nazaran, İsveç vatandaşının STIG WIKANDER'in, İran'da dinî-askerî cemiyetlerin bulduklarını göstermesi¹³, İran'daki içtimaî durumu birden bire aydınlatmıştır. Çünkü o genç askerlerle Mitra arasında sıkı bir münasebetin mevcut olması son derece muhtemeldir; o cemiyetler, zikri geçen ejder savaşını icra etmişlerdir. Şimali garbi İran ve Ermenistan'da temerküz eden bu askerî cemiyetlerin, milâddan biraz evvelden başlayarak bütün Roma imperatorluğuna yayılan Mitra misterlerinin gelişmesinde en önemli yer tutmaları muhtemeldir— Mitra misterleri tâ Almanya'ya kadar askerlerin beğendikleri bir dindi.

Yeni bir fıkrada, kâhin, mugan ve eski İran'da vuku bulmuş olan merasim yerleri ve âbideler mevzuu bahisdir. Din tarihinin en önemli meselelerinden biri, "Anane ve mukaddes kitap"tır. Avesta, milâddan sonraki ilk asırlarda kitab olarak bir rol oynamamıştır; zaman ilerledikçe metnini ezberliyen kâhinlerin adedi azalmıştır; bize gelen Avesta elyazmalarının hepsinin bir tek kitaptan istinsah edildiklerini söyleyebiliriz¹⁴. *Zend* ismi ile meşhur olan, Avesta ile birleşen bir gelenek, WIDENGREN'e nazaran İran'ın şimali-garbi muntakasında yazılmış, orada eski partik Mitra dini ile karışan ve bu suretle asli Avesta metnine yabancı olan bazı fikirleri ihtiva eden bir dinî cereyanın oldukça eski zamanda yazılmış eseridir. Dinî tâbirler hakkında, sonra da müellifin bilhassa tetkik ettiği "mukaddes kırallık" a dair beyanatta bu makalenin, din fenomenolojisine ait ilk kısmı sonunu bulmuştur; İran dininin tarihî durumu ve inkişafından bahseden ikinci kısmını sabırsızlıkla bekleriz.

İngiliz âlimi E.O. JAMES, *Numen* dergisinin çıkmasını, bunun 2. fasikülünde "The History, Science and Comparative Study of Religion" adlı bir makalesi ile kutlamıştır. Bu makalede, Din bilgisinin en eski zamanlardan beri inkişafını gösterip antik devirlerde, ortaçağda, aydınlanma ve romantizm devirlerinde yabancı dinlere yahut dinî olaylara karşı gösterilen alâkanın, bugünkü mânada tam bir dinbilgisi olmadığını ispat etmektedir. Dinin mahiyeti hakkında bir fikir edinmeğe çalışan bilginlerin ayrı ayrı noktai nazarlarını inceledikten sonra, bilhassa din ile kültür arasındaki münasebetleri ön plâna koymaktadır: gündelik hayatta hususî bir ehemmiyeti haiz olan her şeye dinî bir kıymet atfedilmiştir; bu dinî mahiyet, merasim ve dinî geleneğe ait tâbirlerle tefsir edilmiştir. Bu hali gözönünde tutarken, bir yönden dinin fenomenolojik ve antropolojik taraflarını öbür yönden de kültürün teşekkül ve inkişafını dahâ iyi anlamağa fırsat bulmuş oluruz. Halbuki dinî tecrübe, hayatın hangi sahasına ait tâbirlerle ifade edilirse ve hangi içtimaî teşekküllerde kendini gösterirse —dinî duygu her zaman "son hakikata" (yani insan üstü varlığa) teveccüh eder. Sembol, âyin ve mitler vasıtasile insanların kuvvetleri tazelenip yeni bir faaliyete girmiştirki insanın, buhranları bile tevekkül ve ümid ile karşılamasına imkân vermiş ve verecektir. Yalnız dindar bir millet yaşayabilir. Dinin kültür hayatında icra ettiği tesir, İslâm kültürü misalinde gösterilmektedir. Fakat geleneği olan her dinin-çeşit çeşit şekillerde görünen Hind dinlerinin bile— böyle bir muhafaza edici kuvveti vardır; esas itibarile mukaddes ananelerden kaçan, menfi yolu öğreten Budizm bile asırlar boyunca girdiği memleketlerin geleneklerini benimsemek suretile özel bir kültür yaratan dinî ve lâik âdetleri geliştirmiştir. Eski Şarktaki mukaddes kıralıklardan çıkan, doğu ve batıya yayılan büyük monoteistik dinler kültür inkişafında ne kadar büyük bir rol oynamışlardır! Daha doğrusu, bu kökten gelişen dinler o kültürlerin inkişafına sebep oldu. Muhtelif dinlerin tarih ve hususiyetlerini Prof. JAMES kadar tarafsızca araştıran bir âlimin, protestan kilisede maalesef şimdi oldukça müessir olan dialektik teolojinin, Allah ile insan arasında İsâ'dan başka bir mütevassıt ve kurtarıcı olmadığına, Allah'ın yalnız İsâ sayesinde tanınabildiğine dair tasavvurlarını ve bu tasavvurlardan husule gelen, her nevi "tabiî teoloji" aleyhine şiddetli taarruzları hiç beğenmediği bellidir. Bu dar ve sert telâkkiler karşısında ilâhî tecellinin muhtelif yer ve zamanlarda görünebilmesini iddia etmek dinsizlik değildir; bilakis, E. O. JAMES'in ülküsünü şöyle ifade edebiliriz: Dünyanın en büyük esrarları ile meşgul olan bu sahada—yani dinbilgisinde—kuru ve cansız filolog, sosyolog ve sairelerin çalışmaları kâfi gelmez; hakiki din bilgini olmak için, bu mevzûa derin bir hürmetle, canlı ve yaşayan bir imanla yaklaşip bu suretle hem kendi hem de yabancı dinlerin surlarını bulmağa çalışmak lâzımdır.

Yunan dini sahasında mütehasıs olan M. P. NILSSON, "Astrale Unsterblichkeit und kosmische Mystik" adlı bir makalede, ölümlerin ruhlarının yıldızlarda toplanacağına dair tasavvurların aslımı tetkik etmektedir. Böyle bir fikir, Yunanistan'da M. ö. 5. asırda (ve belki daha biraz evvel) Pitagoreik feylesoflarda mevcut idi. Toprağın ve yıldızlı semanın bir çocuğu olan insan, ölümden sonra tekrar

¹³ S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938.

¹⁴ G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*.

toprağa ve semavi aslına döner; ilâhî madde, yıldızların yeri olan eterdir. Kozmik mistiğin antik devirde aldığı şekillerden ve bu gibi mistiğin Yunan ve hellenistik mister cemiyetlerinde tuttuğu yerden de bahsedilmektedir.

İsviçreli ilâhiyatçı O. CÜLLMANN, "Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament" adlı makalesinde, Almanya ve bütün garbî hıristiyan kilisesini birkaç seneden beri ilgilendiren bir konu seçmiştir: bu, Marburglu ilâhiyatçı R. BULTMANN tarafından talep edilen "Entmythologisierung" (demythologisation)'dir, yani İncil'de bulunan bütün mitik ve eski zamanların dünya görüşüne ait olan parçalarını bertaraf etmek suretiyle İncil'in bugünkü insana hitap eden hakikatını göstermek. Bu hakikat, her insanın kalbinde kendi varlığının yeni bir anlayışını uyandıran bu vaka, İsa'nın haçta ölümüdür. CÜLLMANN, makalesinde bu telâkkinin zayıf noktalarını, bilhassa en eski hıristiyan cemiyetinin inandıklarından aykırı olmasını göstermeğe çalışıyor: bu eski hıristiyan cemiyeti için, İsa'nın ölümü, tek insanı yeni bir kendi ve dünya anlayışına gideren bir vaka değil, tarihi bir hadise olarak Allah ile insanlar arasında tamamile yeni bir münasebet yaratıp yeni *aion*'u, yeni dünyayı, Allah'ın melekûtunu hakikaten getirmiş olan bir hadisedir.

Profesör PETTAZZONI, iki küçük makalede, "Dinler tarihinin aslı" ve mukayeseli din bilgisine ait birkaç ansiklopedi ve umumî tarihlerin özelliklerini izah etmektedir.

Belletende, geçen sene 28 ve 29 Mayıs'ta Paris'te toplanan IASHR'un genel müdürlüğünün işlerine dair bir protokol ve Prof. BLEEKER'in bu husustaki konuşmaların temeli olarak verdiği bir konferansın metni verilmektedir.

Prof. Dr. Annemarie Schimmel

Alfred Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1952.

Dünyada din bilgilerine karşı artan bir alâka görünmektedir. Bu sebepten, Almanya'da, dinler tarihi, dinlerin aldıkları şekiller, insan üstü kuvvetlerin tecellilerini mutehassis olmyanlara kısaca beyan eden birkaç kitap çıkmıştır ki onların pek güzel bir misali, BERTHOLET'in "Wörterbuch der Religionen" (Dinler lûgatı)'dır. Dinler tarihinin muhtelif sahalarını tetkik eden bir çok eserler veren ihtiyar âlim, bütün metni harp esnasında matbaada yanmış, harpten sonra notlardan yeniden işlenilmiş olan bu kitabının çıkmasını maalesef görememiştir; 24 Ağustos 1951 'de İsviçre'de vefat etmiştir.

532 sahife tutan bu kitap, bütün dinlere ait en önemli tasavvurları anlatmağa çalışmaktadır: ilk makalesi, "A und O" diyor ki: "alpha ve omega, Yunan alfabesinin ilk ve son harfleri: Mesih İsa'nın ezeli ve ebedî var olmasını ifade eden sembolik bir tâbir (Yahya'nın vahyî I, 1 ve başka yerlerde) bk. Bhagavadgita 10, 32: Krişna "dünyanın başlangıcı ve ortası ve sonu". Bu satırlarda isimleri geçen dini metin ve şahsiyetlere bakınca vahyî (*Apokalypse*) de: "Yunanca: keşfetmek" yani istikbal ve bilhassa dünyanın sonunu keşfetmekle meşgul olan bilgi). Bu filolojik izahattan sonra hem Apokalyps'in mahiyeti, hem de en meşhur Apokalyps'lerin isimlerini bulup müellifin, daha tafsilâtli malûmat elde etmek için tavsiye ettiği birkaç kitabın unvanlarını görmekteyiz. *Krişna* hakkında malûmat arayınca, oldukça uzun bir fıkranın bu Hint ilâhının hususiyetlerini —çoban kızları ile oynaması, arabacı sıfatile muharebede kıral Arjuna'ya nasihat vermesi gibi— gösterdiğini görüyoruz. Bundan maada, Hindistan'da gelişen, Krişna'ya teveccüh eden aşk mistiğinden, (*bhakti-marga*, sevgi vasıtasıyla kurtuluşa götürülen yol) bahsedilmektedir. Din tarihinde bir rol oynayan şahsiyetlerin kısa birer hal tercümesi verilip muhtelif ilâhî varlıkların aslı ve inkişafı da belirtilmektedir. Hayvan ve nebatlar hakkında mitoloji ve halk dininde yaşayan tasavvurlara kâfi miktarda yer ayrılmıştır. Sosyolojik meselelere dokunan kıymetli makaleler (din ve devlet, din ve harp...) çeşit çeşit iptidai din mefhumlarını izah eden fıkralar (tabu, mâna, kudret, fetişizm...) okuyucunun dikkatini celbetmektedir.

Maalesef, İslâm dinine dair, ekseriya pek kısa makaleler, istediğimiz kadar şayanı itimad değil. Böyle bir kitap bir İslâm Ansiklopedisi olmamakla beraber, bazı noktaların daha derin ve daha doğru şekilde izah edilebileceğini söylemeğe mecburuz. "İslâm" makalesi, şayanı dikkat bir insaf ve itidal göstermektedir ama, meselâ tasavvufa dair verilen malûmatın, tasavvufu bilmiyen bir okuyucuya yanlış bir intiba vereceğinden eminiz. Veya Hallac'ı, İslâm dünyasında ilk defa olarak panteistik fikirleri meydana getiren mistik saymak da doğru değildir.

Fakat bu gibi yanlışlar (birkaç mürettip hataları ile beraber) bu kitabın kıymetini azaltmaz; onları ikinci bir tab'da bertaraf etmek kolaydır. Kitap o kadar zengin malûmat verir, o kadar geniş bir manzara gösterir ki ikinci bir tab, inşallah kısa bir zamandan sonra lâzım gelecektir.

Prof. Dr. Annemarie Schimmel

Tahsin Öz, *Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II. ye ait eserler,* Türk Tarih Kurumu yayınlarından, XI. Seri No. 3. Ankara 1953, 38 s., 68 levhada, 16 renkli, 73 siyah resim ve 11 plân.

Topkapı Sarayı Müzesindeki Fatih Sultan Mehmet II. ye ait eserleri toplu bir halde ihtiva eden bu kitap itina ile basılmış güzel bir albüm olması bakımından 500 üncü fetih yıldönümünde büyük bir ihtiyacı karşılamıştır. Yalnız şunu ilâve etmek isteriz ki metin kısmında ilmi bir eserin ifadesini, kat'i ve ihtiyatlı bir lisanı bulamadık. Bu sebeple tashihi edilmesi icabeden bir çok yerlerin bulunduğunu da söylemeden geçemeyeceğiz. Meselâ s. 31 de şöyle denmektedir: "Elbiseler Uygur devri din adamlarının giyinişi ile benzerlik göstermektedir." Halbuki bu elbise meselesi henüz Uygur sahasının müte-hassıslarınca dahi halledilmiş değildir. Hangileri Uygurlar devrinde, hangileri Uygurlardan evvel giyinişti. Bunu bilmiyoruz. Gene aynı sahifede Res. 81 "Gülen üçler" diye adlandırılmaktadır. Ben bu minyatürü "Ağlayan üçler" diye adlandırsam sayın Tahsin Öz'ün benim fikirlerimi ilmi delillerle reddedemeyeceği aşikârdır. Eserde böyle müphem ifadeler pek çoktur. Burada yalnızca bir husus üzerinde duracağız.

Müellif eserinin 31 inci sahifesinde, Lev. LXIII, res. 82 hakkında şöyle demektedir: "Sözü geçen asırlara ait olan bu gravürün Cengiz Han'ı veya Fatih'i temsil etmesi muhtemeldir". Bu fikri üç bakımdan mütalea edeceğiz :

1— Sözü geçen asırlar için birkaç satır yukarıda "14-15 inci yüzyıllar" denmektedir. Fikrimizce "200" sene gibi bir kronoloji aralığı —batı tâbirlerince terminus post ve ante quem— değil beş asır evvelisi için, Sümer tarihinin ilk devirleri için bile fazla görülmektedir.

2— Eserin Cengiz Hanla ilgisi hiç varit değildir.

3— Eserin Fatihle ilgisi bulunup bulunmadığını tetkik etmeden önce, sağ alt köşesindeki "El Gran Turco" yazısının mahiyetini incelemek icabederdi¹. Aynı yazı, Bizans imparatoru VIII. Johannes Paleologos'un bir İtalyan san'atkârı tarafından ağaç üzerine oyulan portresinde de vardır². Vaktile Berlin'de bulunan bu eserin Lippmann tarafından neşredilmiş fotoğrafı ile Topkapı Sarayındaki bu gravürü en ufak çizgilerine kadar mukayese ettik. Aralarında bir fark göremedik. Bu ağaç eser üzerinde, Gentile Bellini'nin en güzel biyografisini yazan Thuasne da fikirler ileri sürmüştür³. Bu mesele Josef von Karabacek tarafından yeniden ele alınmış ve sayın Tahsin Öz'ün de görmeği ihmal etmemesi icabeden meşhur eserinde hülâsa edilmiştir⁴. Bu tetkiklerden anlamaktayız ki VIII. Johannes Paleologos'un Pisano tarafından yapılan bir portresi, sonradan mahiyetini değiştirerek bir Türk hükümdarı olarak kabul edilmişti. Sultan Cem'in bir portresi de bu esere benzemektedir⁵. Thuasne, Cem'in portresine dayanarak bir kronoloji tesbitine de muvaffak olmuştur. Her iki eserin de XV. asrın sonuna ait olmaları çok muhtemeldir⁶. Topkapı Sarayı Müzesindeki bu kopya Berlin'deki ağaç portre ile aynıdır. Hangisinin orijinal veya hangisinin daha eski olduğunu bilmiyoruz.

Eserin bütün noksanlarına rağmen bu önemli yıldönümü için böyle bir albümü itina ile hazırlatarak basan Türk Tarih Kurumuna teşekkür etmeği borç bilirim.

Aynı albümde A. Pollaiuolo'nun bir eserinin kopyasını da bulmaktayız. Bu eserin İstanbul'a ne zaman gelmiş olduğunu tesbit etmek müşkülse de eserin orijinali XV. asrın son çeyreğine aittir.

Yavaş yavaş elde edilmekte olan bu deliller albümü tarihlemeğe yarayacaktır.

ZUSAMMENFASSUNG *

Hier möchten wir einige Worte über die Erwägungen des Herrn Tahsin Öz, die er über eine Gravüre in seinem Buche "Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II. ye ait eserler" publiziert hat, aussprechen (Tafel XIII, 82). Der Autor meint, diese Gravüre stamme aus dem 14.-15. Jahrhundert

¹ Müellif resimdeki yazıyı "El Grand Turco" diye yazarak kendisi fazladan bir "d" ilâve etmiştir. Metinde ise "Grand Turc" olarak geçmektedir.

² E. Lippmann, Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen, II, s. 217 vd.

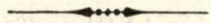
* Almanca hülâsa Bn. Mihin Eren tarafından yapılmıştır.

und fügt hinzu, dass sie entweder Cengiz Han oder Fatih gehöre (S. 31). Herr Tahsin Öz hat wahrscheinlich bisher nicht gesehen, dass sich die Beischrift "El Gran Turco", auf einem Berliner Holzschnitt, der vor einem halben Jahrhundert publiziert wurde, schon befand ^{2, 3, 4}. Wenn diese beiden Exemplare, die sich im Berliner und Topkapı Museum befinden, sorgfältig verglichen werden, so stellt es sich heraus, dass sie bis auf das Kleinste einander ähnlich sind. Thuasne hält es, nach einem Vergleich des Berliner Holzschnittes mit einem Porträt von Sultan Cem, für möglich, dass es Werke der letzten Hälfte des XV. Jahrhunderts sind ⁵.

Die Gravüre, die sich im berühmten Sultan Yakup Bey Album —nach Tahsin Öz Fatih Album— No 2153 im Topkapı Sarayı Museum befindet ist für die Datierung des oben genannten Albums sehr wichtig. Abb. a

Im selben Album ist auch eine Copie eines Werkes von Pollaiuolo vorhanden Abb. a Ich bin Herrn Prof. Kaufmann (Köln) und seinem Schüler Herrn Winner sehr dankbar dafür, dass sie mir geholfen haben, den Zusammenhang dieses Werkes mit dem des A.Pollaiuolo festzustellen. Es ist möglich, dass beide Werke zur selben Zeit auf die selbe Art in Istanbul eingetroffen sind. Das Werk von Pollaiuolo und das Porträt von Johannes VIII. Paleologos sind höchstwahrscheinlich Ende des XV. Jahrhunderts nach Istanbul gekommen.

DR. BHAUEDDİN ÖGEL



ZUSAMMENFASSUNG

Hier möchten wir einige Worte über die Erwähnung des Herrn Tahsin Öz, die er über eine Gravüre in seinem Buche "Topkapı Sarayı Fatih Sultan Mehmet II. ve asırları" publiziert hat, schreiben (Tafel XIII, 66). Der Autor nennt diese Gravüre als ein Werk des XV. Jahrhunderts. Dieses Werk ist eine Copie eines Werkes von Pollaiuolo, das in Istanbul im XV. Jahrhundert eingetroffen ist. Das Werk von Pollaiuolo und das Porträt von Johannes VIII. Paleologos sind höchstwahrscheinlich Ende des XV. Jahrhunderts nach Istanbul gekommen.

³ L. Thuasne, Gentile Bellini et Sultan Mohammed II, Paris 1888, s. 37. Bu portre diğer eserlerde de neşredilmiştir. Bk. Delaborde, La gravure en Italie avant Marc-Antoine, Paris 1883, s. 147.
⁴ Abendländische Künstler zu Konstantinople im XV. und XVI. Jahrhundert, Wien 1918, s. 38 vd.
⁵ Thuasne, yapan san'atkârların da aynı olduğunu söyler. aynı eser, s. 37-38.
⁶ Aynı eser, s. 38.



b. A. Pollaiuolo'nun "Herakles ve Hydra" adlı
tablosunun kopyası

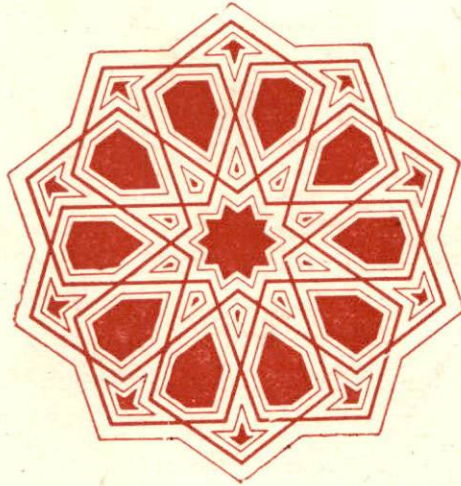


a. VII. Johannes Paleologos'un portresinden mülhem
bir gravür

(Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Ktb. 2153 Nu. 11 albümden)

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED QUARTERLY



III-IV

1954

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 500 Kuruş