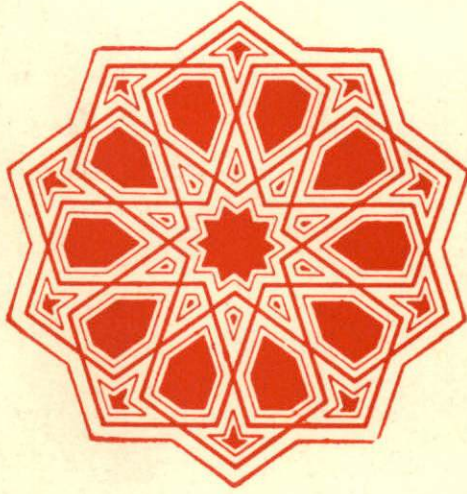


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1960

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1961

Sükrü Poloy Bağrı

Yıl: 1960

Cilt: VIII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1960

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1961

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u> <u>No.</u>
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : <i>Türkiyede Batılama Hareketi</i>	1
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : <i>L'Occidentalisme En Turquie</i>	9
Prof. Dr. Kâmiran BİRAND : <i>Din Kavramının İncelenmesi Hakkında</i>	15
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY : <i>Hız. Muhammedin Soyu, Çocukluğu ve Gençliği</i>	19
Doç. Dr. Cavit SUNAR : <i>Bergson'da Zekâ Ve Sezgi (Intuition)</i>	39
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU : <i>Din Sosyolojisinin Yeri Ve Tartışma Konusu</i> <i>Olan Mes'eleleri</i>	45
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN : <i>Din Fenomenolojisi</i>	51
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN : <i>Tabib Ramazân'ın Yeni Bir Eseri</i>	55
Şükrü AKKAYA : <i>Din Buhranı Ve "İslâm Fikir Dünyası" Adlı</i> <i>Bir Eser</i>	61
Nafiz DANIŞMAN : <i>İslâmî Mücadelenin İç Şekli</i>	71
Osman KESKİOĞLU : <i>Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakihin Yaz-</i> <i>dıkları</i>	89
Neda ARMANER : <i>Din Eğitim Ve Öğretimi Üzerinde Didaktik</i> <i>Araştırmalar</i>	95
Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU : <i>İslâm'da Tasavvuf</i>	99
Dr. Hikmet TANYU : <i>Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi</i>	109
Dr. Bahriye ÜÇOK : <i>Delhi Müslüman - Türk Sultanlığının Kuru-</i> <i>luşu Ve Sultan Raziye'nin Saltanatı</i>	125
Farid JABRE : <i>Plotin'in Vecd'i Ve Gazzalî'nin Fenâ'sı.</i> <i>Çeviren : İbrahim Agâh Çubukçu</i>	135
Taha HÜSEYİN : <i>Kuran'ı Kerimde Üçüncü Şahıs Zamirinin İşa-</i> <i>ret Zamiri olarak Kullanılışı.</i> <i>Çeviren : Mehmed Hatiboğlu</i>	149
Dr. Talât KOÇYİĞİT : <i>Ebu'l-Hasan El-Eş'arî Ve Bir Risalesi</i>	165
<i>Kitap Tenkitleri :</i>	
Osman KESKİOĞLU : <i>Gelibolulu Mustafa Âli, Mevâ'idü'n-Nefais</i> <i>fi Kavâ'idü'l-Mecalis</i>	175
Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU : <i>Dr. Farid Jabre, La Nation De La Ma'rifa</i> <i>Chez Ghazali</i>	177
Prof. Dr. Tahsin BANGUOĞLU : <i>Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine</i> ...	179

TÜRKİYE'DE BATILAŞMA HAREKETİ

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Türkiye Doğu ile Batı arasında mühim bir yer kaplayan bir memleketdir. Yakın Doğunun başka ülkeleri gibi, bu iki dünyanın sınırı üzerinde bulunur ve onlardan birini seçmeye karar vermenin güçlüklerini çok iyi tecrübe etmiştir. Geçmişte kararsızlık merhalelerini aşmıştı, hattâ Batı kültürü hakkında bilgimizin yetmezliği yüzünden gerilemelerimiz vardı. En sonra XX. yüzyılın başlarından beri seçkinlerin büyük bir kısmı, bu akımın önderlerinin fikirlerini ve Atatürk'ün büyük örneğini takip ederek, Batıya doğru kökten yönelme yoluna girmektedir¹.

Yüzyıllardan beri Batılaşma teşebbüslerinin tarihi üzerinde kısa bir açıklama yapmaya çalışacağım. Türk kavimleri bütün Asya'da ve Avrupa'nın bir kısmında dağınık bir halde bulunuyorlardı. 1905 den beri Yenisey'de, Çin Türkistan'ında yapılmış arkeolojik kazılar Uzak Doğu medeniyet havzasındaki Türk kültürünün, milâttan iki yüz yıl önceden VIII. yüzyıl sonuna kadar bu memleketlerde faal olduğunu meydana çıkarmıştır. Başlıca Hiyong-Nu'lar, Tu-kyu'lar, Uygurlar, Hazarlar ve Türkmenler (Göktürk'ler) tarafından işlenmiş olan bu kültür bize bir çok vesikalar bırakmıştır ki, bunlar arasında fatihlerin hâtırası için dikilmiş âbideler (Bengü taşlar), muhtevası bize bu kavimlerin dinî ve ahlâkî hayatını aydınlatan kitabeler bulunmaktadır. Biz onların, bugünkü Yakutlar gibi, Şamanî olduklarını biliyoruz. Bununla beraber, V. ve VII. yüzyıllar arasında İran manicheism'i ve Hint Budismi Uygur Türklerinin ülkesine nüfuz etmişti. Zira Turfan, Hoço (=Kara Hoca), Beşbalık, Altıbalık. Hamil, Karaşar, Yarkent, v. s. gibi Çin Türkistanı şehirlerindeki sanat ve din eserlerine dair pek çok vesikaya sahip bulunuyoruz².

Bu yabancı kültürlerin benimsenmesi, Şamanizm ile İslâmiyetin kabulü arasında uzun müddet sürmemiş olan bir geçiş devresi teşkil etmektedir. VIII. yüzyıl başlarında Türkler İslâmiyete kendi rizalariyle girdiler³. İslâmiyet Orta Asya'da yayılırken hiç bir baskı kullanmamıştı. Tu - Kyu hakanlığının doğu ve batı diye ikiye bölünmesinden sonra batı hakanlığı yani Türkmenler, Hazarların bir kısmı ile beraber kendi arzularile İslâmiyeti kabul etmişlerdi.

Onlar Abbasî İmparatorluğu'nun sınırı üzerinde bulunuyorlardı. Fakat bu imparatorluğun zayıf derebeyliklere parçalanmış olan ülkelerini feth için hiçbir emelleri yoktu. Kendi topraklarını Bizans İmparatorluğu'nun tehditlerine, sonra da Haçlılara karşı korumak için halifelerin daveti, onları eski vatanlarını bırakmaya mecbur etti. Sakin ve devamlı bir göç hareketi ile Türklerin büyük bir kısmı kuzey İrani ve Bizans sınırları üzerinde bulunan eyaletleri işgal etmişlerdi. Türkler, bundan böyle, İslâmiyeti müdafaa için halifelerin muhafız kuvvetleri ödevini üzerlerine aldılar. İran'da,

¹ Batı kültürünün esasına nüfus için derin bilgiye ihtiyaç problemi henüz Türk düşünürleri arasında münakaşa konusu teşkil etmektedir. Bir kısmı modern ilim ve düşüncenin kavranmasını yeter görüyor; bir kısmı Batı medeniyetinin köklerine inmek gerektiğine kani bulunuyor. Bir kısmı batılaşma yolunda mühim adımlar attığımızı bir kısmı esaslı hiçbir şey yapmadığımızı söylüyor. Halil İnalcık, Mümtaz Turhan bu konuda tartıştılar.

² Çin Türkistanı eserleri için Bk. J. Hackin, *Recherches archéologiques en Asie Centrale* Paris, 1936; j. R. Hamilton, *Les Ouïgours à l'époque des cinq dynasties*, Paris, 1955.

³ Barthold, *İslâm Medeniyeti tarihi*.

Mısır'da, Irak'ın kuzeyinde devletler kurdular, Bizans hududunda bazı eyaletleri işgal ettiler ⁴.

Bu onların Anadolu'da yerleşmek, üniversal ve mânevi bir dini kabul etmek, devamlı bir vatana sahip olmak, yerli medeniyetlerin kalıntılarını benimsemek, kısmen Akdeniz medeniyetine girmek, ve böylece, kelimenin modern ve Avrupaî mânâsile bir millet halini almak için, tarihî kaderlerinin başlangıcı idi ⁵. Bir yandan haçlı seferleri, öte yandan Mogolların Anadolu'yu istilâsı fatih hanedan olan Selçukluları, aynı zamanda İslâmın mânevi idealinden mülhem olmak üzere, yeni vatanlarının devamlı müdafaasına sevk ediyordu ki bu müdafaanın neticesi memleketin siyâsî birlik kazanması, Anadolu'da feodal kuvvetlerin ortadan kaldırılması, en sonra, bu hanedanın idaresi altında merkezîyetçi bir monarşinin teşekkülü idi ⁶. Haçlıların hücumlarına karşı kudretle karşı koyma, bu idealin Avrupa'ya doğru bir yayılma ve genişleme hareketi olmasını alevlendirmede gecikmedi. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu böyle izah edilebilir ⁷.

Samimî müslüman olan ilk Osmanlı hükümdarları asla müteassıp ve dünyevî medeniyete düşman değil idiler. İslâmî ibadeti icra etmek ve dinî medreseler kurmakla beraber, ordularını teşkil ederken mühtac oldukları asrî tekniği ve ilmi kabulde tereddüt etmiyorlardı. Osmanlıların, müslüman olsun hıristiyan olsun, komşu kavimlere zaferi, büyük bir nisbette, bu teknik üstünlükten ileri geliyordu. Samimî mümin idiler, fakat Akdeniz kavimleriyle ticaret ve endüstri bakımından daima münasebetleri vardı ve işte bu sayede topu, tüfeği ve başka çakmaklı silâhları kullandılar, tersaneler kurdular, v. s.

Başka Türk kavimleri ise doğu imparatorlukları teşkil etmişlerdi: Orta Asya'da Gaznevîler Hind'in kuzey kısmını zapt etmişlerdi; sonra *Türkistan'da Harezmsahlar*, Ural ve Volgada Hazar devleti Cengiz ordularının istilâsına uğradı; fakat bu imparatorluk hemen parçalandı. İslâmı kabul etmiş ve tab'alarının çoğunluğu olan Türkler tarafından temsil edilmiş olup Cengiz neslinden gelenler İlhanî İmparatorluğu'nu kurdular: aslı bu hanedana çıkan Timur, idare ettiği Türk ordularının kudretile cedit derecesine ulaşmaya kalktı; fakat ölümünden sonra onun da geniş ülkeleri üzerinde bir çok iğreti devletler meydana çıktı. Bütün bu imparatorluklarda müslüman Doğu ile hıristiyan Batı arasındaki mücadelelerin dışında kalmak şansı vardı; komşu hanedanların rekabeti bir yana bırakılacak olursa, onlar öyle bir emniyet ve huzur içinde yaşıyorlardı ki, bu hal kendilerini Avrupa'nın teknik ve ilmî terakkisine karşı alâkasız kalmaya mecbur ediyordu. İslâm dünyasının fikrî üstünlük devri, tekâmül halindeki âlemlerle temasını kaybetmesinden, başka kültürlerle münasebetlerinin yetmezliğinden, en sonra onu ilmî keşifler ve icatlar alanında verimsiz kılan skolâstik zihniyetten dolayı zevale yüz tutmuştu. Razî, İbn Zühr, İbn Heysem, Farabî, İbn Sina, İbn Baytar, İbn Rüşd'ün araştırma ve incelemelerinden doğan ışık sönmüştü. IX. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasında İslâm medeniyetinin çırağından başka bir şey olmıyan Avrupa medeniyeti XV. yüzyıldan beri emsalsiz ilerlemeler kazanmaya başlamıştı ⁸.

⁴ Mükrimin Halil Yinanç, Anadolu'nun Fethi; Mehmet Köymen, Selçuk İmparatorluğu.

⁵ H. Z. Ülken, Aperçu général de l'évolution des immigrations en Turquie [Integratian, Bulletin International, AER, Vaduz, 1959, No. 3].

⁶ Türk Yurdu, hususî nüsha, (C. Efgani'nin ölümü dolayısıyla).

⁷ Fuat Köprülü, Origine de l'Empire Ottoman (Fransızca olarak neşr edilmiştir).

⁸ Musa Akyığıt zade, Avrupa medeniyetinin esasına bir nazar, Zaman Kitabevi; H. Z. Ülken, İslâm medeniyetinde tercümelere ve tesirler, 1947; Influence of Islamic Thought in Western World, 1959.

O zamandan sonra, İslâm dünyası için biricik kalkınma vasıtası, İslâm Orta çağının ilmî ve felsefî eserlerinin lâtinceye tercüme edildiği devirden beri kelimenin hakikî mânasile, kendi devamından ibaret olan Batı medeniyetini kabul etmek idi.

Fakat İslâm medeniyeti içtimaî gelişme yolunda pek çok zaman ve fırsat kaybetmişti. Osmanlı İmparatorluğu, kendisile Balkan kavimleri arasındaki siyasi-dinî zıtlıklara rağmen, imtiyazlı mevkiinden faydalanmıştı; ve az önce işaret etmiş olduğumuz gibi, civar kavimler üzerindeki hegemonyasını teknik üstünlüğü ile temin etmişti.

Bu devir I. Bayezit'den Kanunî Süleyman'a kadar devam etti ki, imparatorluğun azamet devri idi. Fakat bunun arkasından, birden bire, Batılaşacak yerde kendi içine katlanan, ilerlemiş dünya ile münasebetlerini gittikçe daha çok kesen ve gittikçe daha derin bir skolâstîğe dalan bir duraklama devri ile karşılaşıyoruz.

Bundan böyle, bir kaç ticarî temas hariç, Fatih Sultan Mehmed'in yaklaşıma teşebbüsleriyle kıyas edilebilecek Avrupa ile hiç bir kültür münasebeti görmüyoruz. Taşbasma (lithographie) usulü XIII. yüzyılda Endülüste Araplar tarafından kullanılmış, XVI. yüzyılda Renaissance'ta Avrupa'da mükemmelleştirilmişti⁹. Vicdan, düşünce, basın ve yayın hürriyetleri için mücadeleler, siyasi hürriyetler için mücadeleler insanî kişiliğin şerefini meydana çıkarmış, bu kişiliğin muhtarlığını XVIII. yüzyıldan beri kanunla ve öğretimle teminat altına almıştı. Mekanik, Optik, coğrafya, balestik, astronomi, Ortaçağ ilimleriyle kıyas edilemeyecek çok geniş ilerlemeler kaydetmişlerdi. Eski dünya haritalarının düzeltilmesi suretile deniz yolları, büyük mahreçler ve Hindistan'a giden esaslı ticaret yolları bulunmuştu, Amerika keşfedilmişti, v. s.

Yalnız Osmanlı İmparatorluğu değil, Akdeniz'in başka tüccar devletleri de, bu keşifler yüzünden, fikrî ve iktisadî kudretlerini kaybetmişlerdi. Bu bakımdan ele alınca, III. Ahmet Türkiye'de ilk reformcu gibi görülebilir. Çok geç olarak, ancak XVIII. yüzyılın başlarında imparatorluk canlanmak istiyordu. Padişahın sadrîazamı İbrahim Paşa ilk defa matbaayı kurdurdu*. Bazı dokuma tezgâhları ve askerî tesisler yaptı. Yanyalı Esad Efendi Aristo'nun Fizik adı altında toplanan sekiz kitabını, lâtince bazı şerhlerle tamamlamak suretile, Yunancadan doğrudan doğruya Arapçaya tercüme etti. Bu teşebbüste ilk olma iddiasile ögünüyordu¹⁰. Zira eski tercüme, vakıa, Suryaniceden Arapçaya nakledilmişti. Fakat hatırlatmak yerinde olur ki bu devirde Aristo Fizik'i modern fiziğin keşifleri tarafından çok aşılmış bulunuyordu, ve bütün bunlar İslâm âlemince bilinmiyordu.

Bununla beraber, kifayetsiz ve gecikmiş te olsa, bu, esas bakımından şarklı karakterini ve Yakın Doğuya mahsus feodal bünyesini muhafaza etmek üzere, batılaşma hareketinin bir başlangıcı idi. Fakat imparatorluğu kalkındırmak için saraydan doğan bu kifayetsiz hareketi cahil halk tabakasının ve yeniçerilerin millet üzerinde tesir bırakan bir gerileme hareketi takip etti.

Daha yüzyıl beklemek lâzım geldi. Batı tekniğinin Doğu memleketlerine sokulması XVII. yüzyıldan beri Osmanlı türkleri tarafından işgal edilen sınırlardan Hint denizine ve Pasifik Okyanusu'na doğru genişleyen bir seyahat yolu takip ediyordu; ve Doğu ile Batı arasındaki mücadelede bizim mukavemet rolümüz mânasını kay-

⁹ Musa Carullah bir eserinde XVI. yüzyıldan beri Batı medeniyetinin islâmı son derecede aştığını anlatıyor.

¹⁰ Yanyavî Esad Efendi, Tercüme-i kütüb-ü-semâniyye, li Aristu, Murad Molla Ktb.

* Türkiye matbaasının kullanılmasında Avrupa'dan üç asır geri kalmıştı. Bunun fikir ve maarif hayatındaki tesirleri meydandadır.

betti¹¹. Bu tekniği kullanmak için, doğu kavimlerinin Avrupa kültürü faaliyetine, onun ilmî zihniyetine katılmaları gerekir. Modern endüstriyi onlardan her birinin kendi memleketlerinde kendi kuvvetleriyle kurmaları lâzımdı. Endüstri memleketlerinde imâl edilmiş maddelerin taklitçileri veya basit montajcıları olarak kalmamaları lâzımdı. Makineleri imâl eden, kendi imâl işine ait ilmî zihniyet ve kabiliyete muhtaç olduğu için bu kevimlerin, her şeyden önce, Batı zihniyetini tam olarak temessül etmeleri gerekiyordu. Bu medeniyetin bir üyesi olmak, onu derinden derine anlamak, medeniyetin mahsulleri karşısında hayran olacak yerde onun zihniyetine ve ilmüne sahip olmakla kabildi. Bütün bunlar böyle bir temessülün Avrupa kültürü içinde yerleşmiş ve onu benimsemiş millî bir kültüre sahip olmaya mâni olmadığını söylememize engel teşkil etmez¹².

Esef edilecek nokta şudur ki Doğu, bu batılaşma veya bütün halinde kültürleşme teşebbüslerinde başarı kazanmamıştır. Mücadeleler ve başarısızlıklardan sonra Batı önünde gerilemiş ve onun için biricik çare kendi içine katlanması olmuştur. Doğu, çöküşü sırasında ya fikrî şerefle dolu olan geçmişini unuttu, ya da ona hiçbir şey katamadan, bu geçmişi ile öğündü*.

XIX. yüzyılın başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun türkleri batılaşma yolunda yeni bir teşebbüse girdiler. Bu yeni hareket modern tekniğin memlekete sokulması ile yetinmiyordu. Aynı zamanda modern Avrupa devletlerinin dayandığı siyâsî zihniyeti hazırlayan ilmî öğretimi de sokmak istiyordu. Teşebbüsler daima içtimaî müesseseleri yenileştirmek için padişahın iktidarından geldiğinden, bu hareket demokratik sonuçlarına kadar gidemiyordu.

Türkiye'de daha cesur ilk batılaşma hareketi olan Tanzimat'ın ardından gidenler 1838'de İnsan Haklarına dair fikirleri tetkik ettiler, ve *publiciste* düşünürler bu fikirlerin yayılması hususunda devleti takip ettiler. İslâmî inançlarından hiç bir şey kaybetmeden, onları kanunların ruhuna yerleştirmek istediler: Şinasi, Ali Suavi, Namık Kemal bunlardandır. Böylece, bu ilk önderlerin telkini ile 1876' da II. Hamit zamanında ve Mithat Paşa'nın teşebbüsü ile birinci Meşrutiyet ilân edildi. Fakat II. Hamit Millet meclisini dağıttı. Reformcu başvekili nefy etti, ve Türkiye ikinci defa olarak otuz üç yıl süren bir fikrî karanlık içine daldı.

Bununla beraber, müslüman Şarkta başka bir modernci reform hareketi meydana çıktı. Cemalettin Efgani bu hareketin ilk önderidir. Hint'ten geçti, Mısır'da ve Türkiyede yerleşti. Her yerde, kısmen Avrupa'da İslâmın modernleşmesi için telkin ve vaazlarda bulundu¹³. Daima dini modern ilimle uzlaştırmayı tavsiye ediyordu. Milliyet fikirlerinin yayılmasının ne İslâmiyetle, ne de asrî medeniyetle uzlaşmaz olmadığını telkin ediyordu. Fikirlerinin ardından ilk gidenler Muhammed Abdoh ve A. Çaviş onu Mısır'da ve Türkiye'de takip eden yayımlar yapıyordu. Buna karşı, C. Efgani, İstanbul'da türk milliyetçileriyle buluşuyordu¹⁴. Kazanlı bir Türk olan başka bir

¹¹ İslâm dünyasının gerilemesine ait bk. M. Abdoh, El-Islam va'l-Nasranisa; Toynbee, Civilization on Trial, v. b.

¹² Bu konu Z. Gökalp'tan sonra kültürle medeniyetin münasebeti, birbirinden ayrılıp ayrılmıyacağı hususunda ileri sürülen düşüncelerde bir çoklarınınca ele alınmıştır.

* Bu iki tipi tarihçi Toynbee hérodiat ve zelote adlarıyla belirtmektedir.

¹³ C. Efgani'nin Fransa'da yayınladığı dergi "Urvet-ül Vuskâ" adını taşıyordu. Yalnız "İbtal el-maddiyün" adlı eseri neşredilmişti, fakat telkinleriyle yetişmiş olan Şeyh Muhammed Abdoh'un eserleri pek çoktur ve onlarda bu büyük İslâm modernistinin fikirlerinin özlerini bulmak kabildir. C. Efgani 1900 da Darülfünunun ilk açılış merasiminde nutuk vermiş, fakat o sırada İstanbul skolâstik medrese zihniyeti tarafından tepki ile karşılanmıştı.

¹⁴ Beşiktaş'ta şair M. Emin ile sık sık buluşuyor ve bu konu üzerinde görüşüyordu.

“müceddit”, Musa Carullah, bir çok eserleriyle Rusya türklerini modernleştirmek için esaslı cehitler sarf etti ¹⁵.

Avrupa’da “Jön Türk” ler hareketi nihayet II. Hamidi tahttan indirdi ve 1908’de ikinci Meşrutiyeti kurdu. Bu Meşrutiyet yalnız siyasî bir değişme değil aynı zamanda avrupalılaştan bir fikir faaliyetinin başlangıcı idi. 1908 ile 1920 arasında üç fikir cereyanı vardı: 1) önce Doğunun çöküşünün sebeplerini içtimaî teşekkülünün yetmezliğinde gören ve Prens Sabahattin tarafından müdafaa edilmiş bir sosyolojik reform teşebbüsü. Le Play ve bilhassa talebelerinin fikirlerini takip eden Sabahattin’e göre insan cemiyetlerinde iki farklı içtimaî bünye vardı. Biri Doğu kavimleriyle bir kısım Batı kavimlerinin mensup olduğu cemaatci tiptir. Öteki Norveç fiyorlarından Anglo-sakson memleketlerine doğru gelişen infiratçı tiptir. İçerisinde ferdin cemaat tarafından yutulduğu birinci tipin dikkate değer ve metin bir terakki gücü yoktur. İkincisi, ferdi kendi şahsî teşebbüsüne bırakarak dünyayı feth etme yolundadır. Kalkınmanın biricik vasıtası, bu mektebe göre, şahsî teşebbüse sahip fertlerden mürekkep bir cemiyet kurmak hedefi yeni nesle yeni bir eğitim tatbik etmektir. Bu eğitim, sosyolojik anketlerden çıkarılmak üzere memleketin monografik tetkikine, aynı zamanda vatandaşlar ve içtimaî zümrelere muhtarlıklarını veren bir siyasete dayanmalıdır ¹⁶. Bu temayül, başta gelmesi gereken bu araştırmaları hiçbir zaman gerçekleştirmediği için bir çalışma programı olarak kaldı ve teklif ettiği hedefe ulaşamadı.

2) İkincisi imparatorluğun son yıllarının çeşitli hareketlerini uzlaştırma temayülü idi. Bu hareketler şunlardır: a. Radikal batılaşma hareketi; b. Batı ile her türlü uzlaşmayı reddeden islâmcılık hareketi; c. Öteki temayüllerle hiçbir alâkası olmayan Türkçülük. Bu çatışkan fikir hareketleri terkiğini önce bir önder olan Ali Suavi’de, Turancı bir hümanist olan Hüseyin zade Ali’de, nihayet Türkiye’nin çok tanılmış bir düşünürü olan Ziya Gökalp’ta buldu.

Bu zata göre bütün insan cemiyetleri birbiri ardından üç safhadan geçmişlerdir ve geçmelidirler; 1) Etnik safha, yahut daha doğrusu payen safha ki, burada kavimler yarı şuurlu olarak kendi kültürlerini yaşarlar; 2) üniversal veya göksel dinlerin safhası ki, orada kavimler mânevî ve beşerî değerler merhalesine ulaşmışlar, bununla beraber milletlerarası bir dinî cemaat içerisinde kendilerine mahsus olan karakteri unuttular; 3) Millî safha ki, orada kavimler evvelce kazanmış oldukları mânevî değerleri muhafaza etmekle beraber, payen devirden kalma kendilerine mahsus karakterin şuurunu kazanmışlardır.

Bu üç merhale, Gökalp’a göre tarihin devirlerine tekabül etmektedir: birincisi İlk çağa, ikincisi Ortaçağa, üçüncüsü Modern devre karşılıktır. Şu kadar var ki, içtimaî tekâmül kronolojik zamanın akışından tamamen müstakildir. Zira asrımızın bazı kavimleri henüz hâlâ birinci safhada veya birinciden ikinciye geçiş halinde bulunmaktadır.

Her merhalede benzer karakterler gösteren cemiyetler birbirleriyle karşılıklı münasebete girerler, ve cemiyetlerarası bir birlik meydana getirirler ki, bu, aynı içtimaî tipe mensup olan cemiyetlerin milletlerarası medeniyetinden ibarettir. Şimdi millî medeniyetin eşğinde bulunuyoruz. Kendine mahsus kültürü olan her millet başka milletlerden ayrılır; birleşik dış vasıflara sahip olması bakımından başka milletlere

¹⁵ Musa Carullah’ın başlıca eserleri şunlardır: Rahmet-i İlâhiye Burhanları, Uzun günlerde Rûze, Ebül-Alâmn şiirleri, İslâm ve Garp medeniyetine ait bazı risaleler.

¹⁶ 1, 2 ve 3 numaralı İzah’lar, Türkiye nasıl kurtarılabilir.

medeniyette yaklaşır. Bundan dolayı, bizim kendimize mahsus bir kültürümüz olacak, aynı zamanda milletlerarası bir medeniyetin üyesi bulunacağız. Kültür her millete mahsus içe ait (*intrinsèque*) şahsî bir ruhtur. O bundan dolayı, kelimenin sosyolojik mânasile, sübjektif bir şeydir. Halbuki, medeniyet, dışa ait (*extrinsèque*), gayri şahsî, milletlerarası birleşik bir şeydir, bundan dolayı da objektiftir. Türklerin, Hinduvarın, İranlıların, Arapların tarihte arkaik kültürleri vardı: üniversal bir dine dönüşlerdi ve millî şuurlarını türlü derecelerde tekrar kazanma yolundadırlar.

Gökalp'a göre İslâm imâmına sahip olmak, bir millet olmak ve modernleşmek birbirleriyle çelişik değildir; fakat karşılıklı birbirini tamamlar. Modernciler, milliyetçiler ve dinî muhafazakârlar arasında çatışma sırf satıhtadır, ve lüzumsuzdur. Yeter ki modernizmin veya Avrupa medeniyetini ilim zihniyeti ve teknik tatbikatı ile kabul etmenin millî bir kültürün teşekkülüne ve dinî imanın muhafazasına mâni olmak şöyle dursun, onları gerektirdiğini göz önüne alalım¹⁷.

1919'dan sonra tarihimizin endişeli anları olmuştur. Fakat İstiklâl savaşı ve Atatürk'ün kat'î zaferi bize millî bir gelişme imkânı vermiştir. Son Osmanlıların millî coşkunluk karşısında alâkasızlığı, hattâ buna karşı mukavemeti açıkça gösterdi ki hanedan müessesesi memleketin gelişmesi için tamamen zararlıdır. Tecrübeler gösterdi ki, bir kavim modern zihniyete sahip olmaksızın istiklâle lâyık olamaz. Geçmişteki üstünlüğümüz Abbasiler zamanının veya Akdeniz medeniyetinin asrî tekniğini kabul etmeden ileri geliyordu. Fakat aynı tecrübeler bize gösterdi ki eğer bu teknikleri kendi elimizle inşa etme kudretini veren ilim sihniyetine sahip değilssek, bu kabul ediş yetmez. Nihayet, kültürle medeniyet arasında bu kadar kesin bir ayrılık yoktur: öyle haller vardır ki orada millî kültür, dinî inanç ve modern medeniyet birbirine nüfuz eder. Bir formu kabul etmek demek, hemen yeni bir zihniyete girmeye başlamak demektir. Nitekim, bazı Asya kavimlerinin islâma ihtida edışı yalnız onların inançlarını yaklaştırmamış, aynı zamanda onların düşünce ve yaşama tarzlarını da yaklaştırmıştır. Bu ispat eder ki bir kavmin zihniyeti onun hayat şekli üzerine tesir eder. Nitekim hayat şekli de zihniyeti üzerine tesir eder. Bu sıkı karşılıklı münasebetler bizim kültür ve medeniyeti ayırmamıza mâni olur*. Türk Cumhuriyetinin kuruluşundan 1960'a kadar birbiri ardından gelen vakalar bunun apaçık şahitleridir.

Atatürk, rönesansımızın hareket noktası sayılması gereken bu mânevî-ruhî inkılâbın büyük önderidir. Ve biz inanıyoruz ki o başka Doğu milletleri için de örnek olabilir¹⁸. Çoğu kere Avrupa'da iki içtimaî devrimden bahsedilir; biri XVIII, yüzyıldan beri ardarda keşiflerle meydana gelen teknik devrimdir. Öteki İnsan Hakları ile ifade edilen devrimdir ki modern demokrasilerin türlü şekillerine ulaşmıştır. Fakat söyleyebiliriz ki bu devrimler bir hamlede meydana çıkmış değillerdir. Onlar Batının uzun bir fikrî ve mânevî tekâmülünün mahsulüdürler. Ortaçağın tasım ve diyalektik metodu yerine tecrübî ve matematik metodların doğuşu, determinizm inancı tabiat kanunlarının keşfine yol açmıştır. Teknik devrim denilen hareket tesadüfün eseri değildir. Fakat yüzyılların birikmiş bir tekâmülünün zarurî neticesidir. Nitekim demokratik devrim de Avrupa'nın uzun bir mânevî tekâmülünün son haddidir. Eski Yunan'ın mantıkî düşüncesi, Roma'nın hukukî zihniyeti, Ortaçağın "yeminli iman" şeklin-

¹⁷ Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak.

* Bu fikri Millet ve Tarih Şuuru, Tarihi Maddeciliğe Reddiye kitaplarında savunduk.

¹⁸ Atatürk'ün örneğinden, bir çok Hint, Pakistan, İndonezya, bir kısım kuzey Arap memleketleri gibi, ayrıca bir kısım daha sonra reform yapan batılı memleketler bahsetmişlerdir.

deki sözleşme zihniyeti, düşünce, söz, inanç hürriyeti için içtimaî mücadeleler modern demokrasiyi gerçekleştirmek yolunda yapılmış teşebbüslerdir.

Bu sebeptendir ki, zamanımız medeniyetine girmeyi ve onu kabul etmeyi kolay bir şey gibi görmemek gerekir. Her şeyden önce, bu medeniyete ait derin bir anlayış, onun sathî taklitçisi olmakla yetinmemek lâzımdır. İslâm dünyasının milletleri, fikrî bir yetişme ve olgunlaşma için çalışmalıydılar. Bu integral anlayışa ulaşmak için Atatürk'ün yolunu takip etmelidirler. Lâtin harflerinin kabulü, Avrupa medenî kanununun alınması, memleket endüstrilerine ilim metodlarının tatbiki bu modernleşmenin zarurî sonuçlarıdır. Onlar millî kültürümüzü yaratmanın biricik vasıtasıydılar. Layiklik, dünyevî ile uhrevî'nin ayrılması demek olduğu için dinî öğretime özel bir yer ayırmak mümkündür. Kısaca, içtimaî hayatın dünyevîleşmesi ile muhtar kişilerin ahlâkî ve dinî eğitimleri arasında hiçbir zıtlık yoktur. Ümid ederiz ki Türkiye'nin batılaşması yolunda Atatürk'ün eşsiz hamlesi müslüman, Doğu milletleri için bir örnek olarak bizi iman, medeniyet ve insanî ideal birliğinde birbirimize yaklaştıracaktır.

Batılaşma yolunda Türk tecrübesinin kararsızlığı bir çok zaman ve enerji kaybına sebep olduğu halde; ondan 30 yıl sonra başlamış olan Japon tecrübesi emsalsiz ilerlemeler kazanmıştır: Tanzimat modern tersaneler, Yüksek teknik okulları kurmuş, Avrupalı uzmanlar getirtmişti, fakat ilerleme hareketinin ağırlaşması, hattâ gerilemesi, boş yere yarım asırlık gayreti harcamıştı. Japonya, radikal devrimine (Meiji hareketi) 1868'de başlamış ve batılaşma yolundaki kat'î kararı ile bütün Asya kavimlerini ve Türkiyeyi aşmıştı¹⁹. Atatürk'ün devrimci hamlesi bu boşluğu doldurmak ve kaybedilen zamanı tamir etmek için baş vurulabilecek biricik vasıta sayılmalıdır²⁰.

İktidarda kalmak için cahil kütlenin oyunu temin maksadile, halkın gerici temayülünü kırbaçlamadan başka bir şey yapmamış olan memleket siyasî hayatının son on senesi, modernleşmenin derin tabakalara nüfuzu bakımından acılıklarla dolu bir devirdir. Önce padişahın, sonradan ordu ve aydın seçkinlerin teşebbüsü ile uyandırılan, ve daima yukarıdan aşağıya inen bütün batılaşma reformları büyük kütleye doğru yayılma hedefini takip ediyordu. Fakat gerici hareket, memleketin devamında biricik çare olan modernliği itham için taassup duygusuna dayanmış olsa da, modern ve millî ruh onu yenmeyi ve batılaşmanın emin yolunda devamı başarmıştır. Bu yol, milletin topyekûn fikrî ilerlemesi suretile taassubu yenmeye, hakikî dinî his ile uzlaşmaya en elverişli yoldur.

¹⁹ Japon tecrübesinin başarısı erkenden bir çok ilim adamı ve uzmanın dikkatini çekmiş ve bu hal türlü tefsirlere sebep olmuştu. Science Sociale mektebinden Azambuja ve A. de Preville onda, zorlama ve yarı başarısız bir içtimaî harekete giren burjuvalaşmış bir bürokrasi hamlesi görmekte idiler ki, bu da onlarca Japonya'nın cemaatci geri bir teşekküle mensup olmasından ileri gelmektedir. Fakat bir çok müellifler için bu hareket yalnız Asyanın Batıya karşı değil, hristiyan olmıyanların hristiyanlara karşı kurtuluşunun haberi addedilmiştir (F. Farjenel, Le Japon et l'Islam, Revue du Monde Musulman, No. 1, 1901). Modernliğin Japon geleneği ile uzlaştırılmasına dayanan bu tez bir çok yazar tarafından müdafaa edilmiştir.—(La révolution japonaise et le shintoïsme, Revue comparée d'Histoire des Religions, 1901, Ruth Benedict, The Chrysanthemum and the Sword, Boston, 1946—Harpten sonra Jean Stotzel, modernliğin geleneğe karşı gelişmesini şu eserde tetkik etti: *Jeunesse sans chrisanthème ni sabre*. 1954, Unesco.

²⁰ Atatürk'ün devrimci hareketinden sonra gelen gerileme hareketi ve iktisadî kriz hakkında bir çok tenkit eseri garplı yazarlar tarafından yayınlanmış bulunuyor: Tornborg, Baade bunlardandır.

L'OCCIDENTALISME EN TURQUIE

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

La Turquie est un pays qui occupe une place importante entre l'Orient et l'Occident. Elle se trouve sur la barrière comme les autres pays du Proche-Orient et elle est assez bien expérimentée par des difficultés de décisions et de choix entre les alternatives de ces deux mondes. Dans le passé, nous avons parcouru des stades d'indécision, même nous avons des reculs à cause de l'insuffisance de la connaissance sur la culture de l'Occident, enfin, depuis les débuts du XX^{ème} siècle une grande partie des élites est en train de se diriger radicalement à l'occident, suivant les idées des pionniers de ce courant et le grand exemple d'Atatürk.

Tâchons de faire un exposé bref sur l'histoire des tentatives d'occidentalisation depuis des siècles.

Les peuples turcs étaient disséminés dans toutes l'Asie et dans une partie de l'Europe. Il ne sera pas difficile de se rappeler que les fouilles archéologiques faites depuis 1905 à Yénisey, à Turkestan de Chine ont révélé que la culture turque dans la zone de la civilisation de l'Extrême-Orient était active dans ces pays entre le deuxième siècle d'avant l'ère chrétienne jusqu'à la fin du huitième siècle. Cette culture, élaborée surtout par les Hiong-Nous, les Tou-kious, les Ouigours, les Khazars et les Turkomans nous a laissé beaucoup de documents parmi lesquels se trouvent les stèles dressés à la mémoire des conquérants, des inscriptions dont le contenu nous éclaire la vie religieuse et morale de ces peuples. Nous connaissons déjà qu'ils étaient chamanistes, tel les peuples Yakoutes d'aujourd'hui. Cependant, entre le 5^{ème} et le 7^{ème} siècles le manichéisme iranien et le bouddhisme indou étaient infiltrés dans le pays des turcs ouigours. Car, nous avons beaucoup de documents sur les oeuvres artistiques et religieuses des villes du Turkestan de Chine, tel que Tourfan, Hotcho (Kara khodja), Bechbaliq, Altibaliq, Hamil, Karachar, Yarkend, etc.

L'adoption de ces cultures étrangères forme une période de transition entre le chamanisme et l'adoption de l'Islam, période qui n'avait pas duré longtemps. Aux débuts du huitième siècle ils s'initièrent à l'Islam par leur propre volonté. En se propageant dans l'Asie centrale, l'Islam n'avait utilisé aucune contrainte. Après la division de l'Empire des Tou-Kious en oriental et occidental, ces derniers, c'est à dire les Turkmènes avec une partie des Khazars étaient convertis volontairement en Islam.

Ils se trouvaient sur la frontière de l'Empire Abbasside. Mais ils n'avaient aucune ambition de conquérir leur pays réparti en féodalités faibles. C'était l'invitation de califes pour protéger leur territoire contre les menaces du Bas-Empire et plus tard des Croisés qui les obligea de quitter leur propre pays. Par un mouvement d'immigration paisible et continu, une grande partie des turcs avaient occupé l'Iran du nord et les provinces sur la barrière de Byzance. Les turcs, désormais, pour défendre l'Islam prirent la fonction de la Garde militaire des califes, constituèrent des royaumes en Perse, en Egypte et au nord de la Mésopotamie, occupèrent certaines provinces de la frontière byzantine.

Ce sont les commencements de leur destinée historique pour s'installer en Asie Mineure, adopter une religion universelle et spirituelle, avoir une patrie permanente

assimiler les restes des civilisations indigènes, entrer partiellement à la civilisation méditerranéenne, et ainsi, se transformer en une nation dans le sens moderne et européen du mot. Les Croisades d'une part, l'invasion des Mongols de l'autre avaient poussé les Seltchoukides, la dynastie conquérante à la défense perpétuelle de leur patrie nouvelle s'inspirant en même temps de l'idéal spirituel de l'Islam, la défense dont le résultat était l'unification politique du pays, l'abolition des pouvoirs féodaux de l'Anatolie, enfin, la formation de la monarchie centralisée sous le règne de cette dynastie. La réaction énergique contre les attaques des Croisés ne s'attarda pas d'enflammer cet idéal pour être un mouvement de propagation et d'extension vers l'Europe. Ainsi s'explique la constitution de l'Empire Ottoman.

Islams convaincus, les premiers rois ottomans n'étaient jamais fanatiques et hostiles à la civilisation séculière. Bien qu'ils pratiquèrent l'Islam et fondèrent des médressés religieux, en constituant leurs armées ils n'hésitaient pas d'adopter la technique et la science contemporaines dont ils avaient besoin. La victoire des Ottomans sur les peuples environnants, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, provenait, dans une grande mesure, de cette supériorité technique. Ils étaient des croyants sincères, mais ils avaient toujours des relations commerciales et industrielles avec les peuples méditerranéens. Ainsi, ils utilisèrent le canon, l'artillerie, ils construisirent l'arsenal, etc.

Les autres peuples turcs avaient fondé des Empires orientaux: en Asie Centrale les Gaznévides avaient conquis la partie septentrionale de l'Inde; puis, les Khwarezmchahs en Turkestan, l'Empire de Khazars en Oural et en Volga étaient envahis par les Mongols de Djengiz khan. Les descendants de celui-ci convertis en Islam et assimilés par les turcs qui formaient la majorité de leurs sujets fondèrent l'Empire Ilkhanide: un descendant de cette dynastie, Timour, avait voulu égaler son ancêtre par les puissances des armées turques qu'il dirigeait; mais, après sa mort plusieurs royaumes éphémères surgissent de ses vastes territoires. Un de ces royaumes, était celui qui a conquis définitivement l'Inde et sa souveraineté a duré deux siècles.

Tous ces Empires avaient la chance de rester en dehors des luttes entre l'orient musulman et l'occident chrétien; excepté la concurrence des dynasties à proximité, ils vivaient dans une telle sécurité qui les obligeait d'être indifférent par rapport aux progrès techniques et scientifiques de l'Europe. L'époque de la grandeur intellectuelle du monde islamique était arrivé au point de se décliner par suite de la perte de ses contacts avec le monde évolué, et de l'insuffisance de ses relations avec les autres cultures, enfin, de son esprit scolastique qui le rendait infécond dans le champ des découvertes et des inventions scientifiques. La lumière donnée par les travaux d'Al-Razi, Ibn Zohr, Ibn Haysam, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Baytar, Ibn Roshd était éteint et la civilisation européenne qui n'était que l'apprenti de la civilisation islamique entre le neuvième et le treizième siècle avait commencé de faire des progrès incomparables depuis le 15^{me} siècle.

Dès lors, le seul moyen de redressement pour le monde islamique, était l'adoption de la civilisation occidentale qui n'était, au vrai sens du mot, que sa continuation depuis l'époque des traductions en latin des oeuvres scientifiques et philosophiques de l'Islam médiéval.

Mais, celui-ci a perdu beaucoup de temps et d'occasions dans la voie du développement sociale. L'Empire Ottoman, en dépit des oppositions politico-religieuses entre lui et les peuples balcaniques, avait profité de sa situation privilégiée, et comme nous avons remarqué un peu plus tôt, elle avait assuré sur les peuples environnants son hégémonie par sa supériorité technique.

Cette période dura de Beyazit I jusqu'à Soliman le Magnifique qui n'est que la période de grandeur de l'Empire. Mais, subitement, nous envisageons une seconde période d'arrêt qui, loin d'être occidentalisé, se retire à soi-même, elle brise de plus en plus ses relations avec le monde progressif et s'enlise dans une scolastique plus profonde.

Désormais, nous ne voyons aucune relation culturelle avec l'Europe, comparable aux tentatives de rapprochement de Mehmed le Conquérant, sauf quelques relations commerciales. L'imprimerie lithographiée était utilisée au treizième siècle par les arabes en Andalousie, était perfectionnée au 16^{ème} siècle à la Renaissance. Les luttes pour les libertés de conscience, de pensée, de publication, les luttes pour les libertés politiques avaient prôné la dignité de la personne humaine et avait assuré son autonomie par la loi et l'instruction depuis le 18^{ème} siècle. La mécanique, l'optique, la géographie, la balistique, l'astronomie avaient fait des progrès immenses et incomparables avec les sciences médiévales. Par la correction des cartes géographiques de Ptolémée on avait découvert des voies maritimes, des grands débouchés et des voies qui mènent aux Indes. On avait découvert l'Amérique, etc.

Non seulement l'Empire Ottoman, mais les autres Etats commerçants de la Méditerranée avaient perdu, par suite de ces découvertes, leur puissance intellectuel et économique. Envisagé de ce point de vue, Ahmet III doit être considéré comme le premier réformateur en Turquie. Si tard, à peine aux débuts du 18^{ème} siècle l'Empire voulait se régénérer. Le grand vizir du Sultan, Ibrahim pacha, adopta l'imprimerie, fonda quelques usines d'industrie textile et militaire. Essad Effendi de Janina a traduit la Physique d'Aristote directement du grec en arabe en la complétant par quelques commentaires latines. Il s'enorgueillissait pour être le premier; car, les traductions anciennes étaient faites de la traduction syriaque en arabe. Mais, nous nous permettons de rappeler qu'à cette période la physique d'Aristote était déjà surpassé d'une façon immense par les découvertes de la physique moderne, qui étaient inconnues pour les orientaux.

Néanmoins, bien qu'il soit insuffisant et retardé, c'était le commencement d'un mouvement d'occidentalisation, gardant toutefois son caractère essentiellement oriental, sa structure féodale propre au Proche-Orient; cependant, le mouvement insuffisant procédant du Palais pour redresser l'Empire était suivi par un mouvement réactionnaire des jannissaires et du populace inculte qui l'avait rendu inefficace.

Encore il fallait attendre un siècle. L'introduction de la technique occidentale dans les pays orientaux suivait un itinéraire en extension depuis le 17^{ème} siècle, de la frontière occupée par les turcs ottomans vers la Mer des Indes et vers l'Océan Pacifique, et notre rôle de résistance dans la lutte entre l'Orient et l'Occident a perdu sa signification. Pour utiliser cette technique, il fallait que les peuples orientaux participent à l'activité de la culture européenne, à son esprit scientifique, il fallait qu'ils constituent l'industrie moderne dans leur pays respectif par leur propre force; et qu'ils ne restent pas comme des imitateurs ou des simples monteurs des objets construits dans les pays industriels. Le fabricant des machines ayant besoin d'une capacité scientifique de sa fabrication, il fallait que ces peuples confirment d'abord l'assimilation intégrale de l'esprit occidental. Etre un membre de cette civilisation, la comprendre profondément c'est avoir la maîtrise de la science au lieu d'être épaté devant ses produits. Tout cela n'empêche pas de dire qu'une telle assimilation n'interdit pas d'avoir une culture nationale intégrée dans la culture européenne.

Il est regrettable que l'Orient n'a pas pu réussir dans ces tentatives d'occidentalisation ou bien acculturation intégrale. Par suite des luttes et des échecs, il recula devant l'Occident, et la seule mesure à prendre pour lui était de s'enfermer en soi-même. Aux temps de son déclin, ou bien il oublia son passé plein de gloires intellectuelles, ou bien il se glorifia par son passé sans y rien ajouter.

Aux débuts du 19 siècle, les turcs de l'Empire Ottoman ont fait une nouvelle démarche dans la voie d'occidentalisation. Ce mouvement nouveau ne se contentait pas par l'introduction de la technique moderne, mais aussi il voulait introduire l'enseignement scientifique qui prépare l'esprit politique dont l'Etat moderne en Europe repose sur lui. Les tentatives venant toujours du pouvoir impérial pour rénover les institutions sociales, cette démarche n'allait pas jusqu'à ses conséquences démocratiques.

Les continuateurs de Tanzimat, premier mouvement occidentaliste en Turquie, étudièrent en 1838 les idées sur les droits de l'homme, et les penseurs publicistes suivirent l'Etat dans la propagation de ces idées. En ne perdant rien de leur croyance islamique, ils voulurent les initier à l'esprit des lois, tels que Chinasi, Namik Kemal, Ali Suavi, etc. Ainsi, par la suggestion de ces premiers initiateurs, on avait proclamé la première Constitution en 1876, sous le règne de Hamit II par les soins de Mithat pacha. Mais, Hamit II abolit l'Assemblée Nationale, exila le premier ministre réformiste et la Turquie s'enferma une seconde fois dans l'obscurité intellectuelle durant trente trois ans.

Cependant, en Orient musulman apparut un autre mouvement de réforme moderniste. Djemaleddin Afghanî est le premier pionnier de ce mouvement: il a passé de l'Inde, il s'installa en Egypte et en Turquie, et il a prêché partout pour la modernisation de l'Islam. Il conseillait toujours de concilier la religion avec la science moderne. Il suggérait que l'expansion des idées nationales ne sont jamais incompatibles ni avec l'Islam, ni avec la civilisation actuelle. Il a trouvé comme adepte Mohammed Abdoh qui le suivit en Egypte et en Syrie, tandis qu'en Turquie, Afghanî se regoignit avec les nationalistes turcs. Après sa mort, un grand volume de la revue *Türk Yurdu* était assigné à sa Mémoire. Un autre rénovateur, un turc de Kazan, Mussa Djarullah, par ses publications nombreuses a fait des efforts pour moderniser les turcs de la Russie.

Le mouvement des Jeuns Turcs en Europe a détrôné enfin Hamit II, et fonda en 1908 la seconde Constitution. Celui-ci n'était pas seulement un changement politique, mais il était aussi le commencement d'une activité intellectuelle européenisante. Entre 1908 et 1920 nous avons eu trois courants d'idées: 1) D'abord, une tendance sociologique de réforme, soutenue par Prince Sabahaddine qui voyait les causes de la décadence de l'Orient dans l'insuffisance de sa formation sociale. Selon lui, suivant les idées de le Play et de ses disciples, il y avait dans les sociétés humaines deux structures sociales extrêmement différentes. L'une est le type communautaire dont les peuples orientaux et une partie des peuples occidentaux sont ses participants. L'autre est le type particulariste qui se développe depuis les fjords norvégiens vers les pays anglo-saxons. La première, dans laquelle l'individu est absorbé par la communauté, n'a pas le pouvoir d'un progrès remarquable et ferme. La seconde, laissant l'individu à son initiative personnelle, est en voie de conquérir le monde. Le seul moyen de redressement pour cette école, c'est appliquer une éducation à la génération nouvelle par le but de former une société composée des individus ayant l'initiative personnelle. Cette éducation devrait être basée sur les études monographiques du pays, tirées des

enquêtes sociologiques, en même temps, sur une politique qui donnera leur autonomie aux citoyens et aux groupements sociaux.

Cette tendance n'ayant jamais réalisé ces études préliminaires, resta comme un programme des travaux et n'a pas pu arriver à son but proposé. 2) Le seconde était la tendance de concilier les différents mouvements des dernières années de l'Empire. Ces mouvements sont les suivants:

a, l'occidentalisme radicaliste; b, l'islamisme refusant tout compromis avec l'occident; c, et le turkisme qui n'a rien à voir avec les autres tendances. Ces mouvements d'idées antagonistes ont trouvé leur synthèse d'abord chez un pionnier, ali Suavi, un humaniste touranien, Husseyin zadé Ali, enfin un penseur très connu de la Turquie: Ziya Gökalp.

Pour celui-ci, toutes les sociétés humaines ont et doivent passer de trois étapes successives: 1, l'étape ethnique, ou pour mieux dire, l'étape païenne, dans laquelle les peuples vivent quasi-inconsciemment leurs propres cultures; 2, l'étape des religions universelles ou célestes, dans laquelle les peuples sont arrivés au stade des valeurs spirituelles et humaines, cependant ils ont oublié leur caractère propre dans une communauté religieuse internationale. 3, L'étape nationale, dans laquelle les peuples, tout en gardant les valeurs spirituelles déjà acquises, prennent la conscience de leur caractère propre, transmis de la période païenne.

Ces trois étapes correspondent, pour Gökalp, aux époques de l'histoire: la première aux Antiquités, la seconde au Moyen-Age et la troisième aux Temps Modernes. Cependant, l'évolution sociale est entièrement indépendante de l'écoulement du temps chronologique; car, certains peuples de notre siècle sont encore dans la première phase, ou bien en transition de la première à la seconde.

Dans chaque étape, les sociétés ayant des caractères similaires, entrent en relations mutuelles et forment une association intersociétaire qui n'est que la civilisation internationale des sociétés appartenant à la même structure sociale.

Maintenant, nous nous trouvons sur le seuil de la civilisation nationale. Toute nation, ayant sa propre culture, se distingue des autres; en tant qu'elle a des caractères communs extrinsèques, se rapprochent aux autres par la civilisation. Par conséquent, nous aurons notre culture nationale et nous serons un membre de la civilisation internationale. La culture est un esprit intrinsèque personnel, propre à une nation et elle est, par suite, dans la signification sociologique du mot, une chose subjective; tandis que la civilisation est extrinsèque, impersonnelle, commune entre les nations, et pour ainsi dire objective. Les turcs, les indous, les persans, les arabes avaient leur culture archaïque dans l'histoire, ils sont convertis en une religion universelle et ils sont en train de reprendre en différents degrés leur conscience nationale.

Pour Gökalp, avoir la foi de l'Islam, être une nation et être modernisé ne se contredisent pas, mais se complètent mutuellement. L'antagonisme entre les modernistes, les nationalistes et les conservateurs religieux est absolument superficiels et superflus, à condition de rendre compte que le modernisme ou l'adoption de la civilisation européenne avec son esprit scientifique et ses applications techniques n'exclut pas mais exige la formation d'une culture nationale et la conservation d'un foi religieuse.

Après 1919, nous avons eu des moments inquiés de notre histoire, mais la guerre de l'indépendance et la victoire définitive d'Atatürk nous ont donné la possibilité d'un développement national. L'indifférence, même la résistance des derniers Ottomans contre l'enthousiasme nationale a fait voir clairement que l'institution de dy-

nastie est entièrement nuisible pour le développement du pays. Les expériences ont démontré qu'un peuple ne peut pas mériter son indépendance sans avoir un esprit moderne. Notre supériorité dans le passé provenait de l'adoption de la technique contemporain des Abbassides ou de la Méditerranée. Mais, les mêmes expériences nous ont montré que cette adoption n'est pas suffisante, si nous n'avions pas l'esprit scientifique ayant la puissance de construire ces techniques par nos propres mains. Enfin, nous avons vu qu'il n'y a pas une distinction si tranchée entre la culture et la civilisation. Il y'a en a des cas où la culture nationale, la foi religieuse et la civilisation moderne s'interpénètrent. Adopter une forme c'est déjà commencer à s'initier à un nouvel esprit. De même, la conversion en Islam de certains peuples asiatiques avait rapproché non seulement leur croyance, mais aussi leur manière de penser et de vivre. Cela prouve que l'esprit d'un peuple influe sur sa forme de vie, de même sa forme de vie influe sur son esprit. Ces corrélations intimes nous empêchent de distinguer la culture de la civilisation; et les événements qui se succèdent depuis la constitution de la République Turque jusqu'à 1960 en sont des temoins évidents.

Atatürk est le grand initiateur de cette révolution spirituelle qui doit être considérée comme un point de départ de notre renaissance; et nous croyans qu'elle peut être l'exemple pour les autres nations de l'Orient.

On parle souvent en Europe de deux révolutions sociales: l'une est la révolution technique par les découvertes successives depuis le 18^{ème} siècle L'autre, révolution exprimée par les Droits de l'homme qui avait abouti aux différentes formes des démocraties modernes.

Mais, nous nous permettons de dire que ces révolutions ne sont pas surgies tout d'un coup. Elles sont les produits d'une longue évolution intellectuelle et spirituelle de l'Occident. La naissance des méthodes expérimentale et mathématique qui ont pris place au lieu de la méthode syllogistique et dialectique du Moyen-Age, la croyance au déterminisme ont ouvert la voie à la découverte des lois naturelles. La prétendue révolution technique n'est pas l'effet du hasard, mais le résultat nécessaire d'une évolution accumulée des siècles.

De même, la révolution démocratique, aussi, est le dernier terme d'une longue évolution spirituelle de l'Europe. La pensée logique de la Grèce antique, l'esprit juridique romain, l'esprit contractuel de la foi jurée du Moyen-Age, les luttes sociales pour la liberté de pensée, de parole, de croyance sont les tentatives pour réaliser la démocratie moderne.

C'est pour cette raison qu'il ne faut pas considérer comme une chose aisée d'adopter et initier la civilisation actuelle. Avant toute chose, il faut une compréhension profonde de cette civilisation et ne pas se contenter par être son imitateur superficiel. Les nations du monde islamique devront tâcher de faire une élaboration intellectuelle, devront suivre la voie d'Atatürk pour arriver enfin à cette compréhension intégrale.

L'adoption des caractères latins, l'emprunt du code civil européen, l'application des méthodes scientifiques dans les industries du pays sont les conséquences nécessaires de cette modernisation, et elles sont le seul moyen de créer notre culture nationale. Le laïcisme étant la séparation du séculier et du spirituel, il est possible de donner un rang particulier à l'enseignement religieux. Bref, nous n'avons aucun contraste entre la sécularisation de la vie sociale et l'éducation morale et religieuse des personnes autonomes. J'espère que l'élan sans égal d'Atatürk dans le mouvement d'occidentalisation de la Turquie, étant un exemple pour les nations de l'Orient musulman, nous rapprochera dans l'unité de la foi, de la civilisation et de l'idéal humain

DİN KAVRAMININ İNCELENMESİ HAKKINDA

KAMIRAN BİRAND

Mânevi dünya, insanlığın mânevi hayatının verimi olan olgulardan dokunmuştur. Dilthey'in deyimi ile mânevi dünya, insan ruhundan, insanın iç hayatından çıkan ve içten yaşanabilen olgulardan kurulmuş olan bir dünyadır. Bundan dolayı, "Manevî ilimlerin konusu, iç gerçekliğin doğrudan doğruya kendisidir"ı. Çünkü, bütün mânevi kurum ve oluşumlar, historik ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşmiş olan yaşantının bir ifadesidirler. İnsanlığın iç hayatının verimi olan mânevi olgular, iç denemeler ve yaşantılar, historik ve sosyal gerçeklik içinde, toplulukla ilgili olan çeşitli kurum ve oluşumlarla objektifleşmişlerdir.

İnsanlıkla ilgili olan mânevi olguların en ilkeli din olgusudur. Gerçekten bu olgu, insanın kendi öz varlığı hakkındaki şuur ile birlikte ortaya çıkan ve bu şuur ile birlikte gelişen en ilkel sorudur. Çünkü bu soru, iç güdü şamasını aşarak kendine göre bir dünya kuran insanın ortaya attığı ilk temel sorudur. Bu temel soru, aynı zamanda, insanı, kendi çevresinde bulunan şeyler üzerinde düşünmekle kalmayıp kendi varlığını aşan tasarımlara da yükselimiye zorlayan ilk metafizik olgudur. Bundan dolayı, dinin tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir. Din sorusu, insanlığın temel problemi olarak her vakit var olagelen bir sorudur. Gerçekten, belli bir kültür başarısı ile tarihe mal olmuş bulunan bütün ulusların mânevi dünyaları belli bir dinî inançla şekillenmiştir. Düşünce tarihi, kendi varlıklarının ve evrenin varlığının şuuruna ermiş olan bütün ulusların, içten bir zorunlukla, Tanrı'nın varlığının şuuruna da ulaşmış olduklarını göstermektedir.

Gerçekten, evrenin neden var olduğunu ve kendilerinin neden var olduğunu düşünen insanlar, zorunlu olarak, bu evreni ve kendilerini yaratan bir Tanrı'nın varlığını da düşünmüşlerdir. Bundan dolayı, düşünen insanlık dünyasında öteden beri bir Tanrı'nın varlığına inanılmıştır.

Tanrı kavramı, ilkin dinî yaşantılar içinde gerçekleşmiştir. Daha sonra bu kavram, büyük dinlerin ortaya çıkması ile birlikte, genel geçerliği olan kesin bir hakikat olarak şuurlaşmış ve yerleşmiştir. Böylece, mânevi yaşantıların en ilkeli olan dinî yaşantı, dinî âyinler ve çeşitli din formları şeklinde objektifleşerek historik ve sosyal gerçeklik içinde belirmiştir. Dinî yaşantı, insan zihninin "A priori" bir kavramına dayanır. Bu kavram, insan zihninde ve insan zihni ile ilgili olan gelişmenin belli bir devresinde açık ve seçik bir şekilde kendisini gösteren Tanrı kavramıdır. İlk dinî yaşantı, yahut başka bir deyimle, ilk dinî akt, Tanrı kavramının şuuruna varmış olan insanın dinî yaşantısıdır.

Ancak, dinî yaşantı, yalnız insanın iç dünyasında yaşanan bir akt olmakla kalmaz. Bu aynı zamanda, historik ve sosyal gerçeklikte de objektifleşir. Netekim, topluluk ile ilgili olan din formları ve din âyinleri, bu objektifleşmenin bir ifadesidirler. Din olgusu böylece, bir yandan, dindar kişinin iç dünyasında yaşanılarak, öte yandan, historik ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşerek gerçekleşmiş olur. Bundan dolayı da, bu olgunun mahiyetinin kavranabilmesi, ancak, bir yandan dinî yaşantının kendinin, öte yandan, historik ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşmiş olan din olgusunun incelenmesi ile mümkündür. Bu incelemelerin sonuçlarının daha sonra birbirleri ile karşılaştırılmaları, eksik ve belirsiz kısımlarının bir birleri ile tamamlanmaları lâzım gelir.

Şu halde, dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife varabilmek için, hem dinî yaşantının şuurdaki aksini, yani iç deneme ile elde edilmiş olan dindarlık kavramını çözümlenmek, hem de, empirik dinî materyali kavramak lâzımdır. Buna göre, bir yandan, şuurun çözümlenmesine ve dinî yaşantının kavranmasına yarayacak bir metodun bulunması lâzımdır. Öte yandan, historik ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşmiş olan din olgusunun kavranmasına yarayacak bir yol bulmak gerekmektedir.

Historik ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşmiş olan din olgusu, mânevi bir olgudur. Bundan dolayı, bu mânevi olgunun da, bütün öteki mânevi olgular gibi, mânevi ilimlere öz olan bir metotla incelenmesi gerekir. Mânevi bir olgu olarak göz önünde tutulan din kavramının incelenmesine en elverişli olan metot yorumlamaya dayanan bir anlama metodudur.

Dinî yaşantının kavranılması, dinî şuurun çözümlenmesi ile mümkündür. Bunun için, dinî yaşantının, şuurdaki ilkel şeklinin belirlenmesi gerekmektedir. Konunun, şuurdaki ilkel yaşantının belirlenmesi yoluyla kavranılması aslında yeni bir şey değildir. “Çünkü, canlı varlıkla ilgili olan her bilgi, ister ilmî olsun, ister ilmî olmasın, her vakit bu yoldan gitmiştir. Ancak, bilgi teorisi bu yolu şimdiye kadar tam bir şekilde tanıtlamamıştır”¹.

Bu yolu göstermek bakımından en önemli denemeye Husserl girişmiştir. “Logische Untersuchungen” adlı eserinde Husserl, “psikologizm” ile ilgili olmayan saf bir mantığın temellendirilmesine çalışmıştır. Husserl’in bu çalışması “phenomenologie” adını alır. Ancak, burada fenomen kavramı, felsefe geleneği tarafından bize sunulmuş olan anlamdan (Descartes, Kant) büsbütün ayrı bir anlamda kullanılır. Phenomenologlara göre fenomen, sübjektif konstrüksionlarla değişmemiş ve şuura ilkel olarak aksetmiş olan şeydir. Phenomenologinin hedefi, varlıkları, kendilerini algıya sundukları ilkel şekilleri içinde kavramaktır. Bu felsefe hareketi bir metot olarak ortaya çıkmıştır. Hedefi, şuurdaki ilkel görünüşleri objektif olarak kavramaktır. Bu hareket, kendilerini şuura sunan varlıkların daha düşünce ve bilgi yoluyla şekillenmeden önceki ilk canlı şekilleri ile ilgilenir. Şuurdaki ilk görünüş ve gerçeklikleri içinde kavranılan varlıkların kendilerine öz bir anlamları vardır. Bu anlam, ancak, içten bir görüş ve içten bir sezikle kavranılabilir. Phenomenologie, varlıkların şuurumuzdaki bu ilkel görünüşlerini böyle içten bir sezikle kavramaya çalışır.

Phenomenologik metot, yalnız “intentionel” bir karakter taşıyan, yani, dışardan bir objeye yönelmiş olan iç yaşantıların incelenmesine yarayan bir metottur. Dışardaki her hangi bir ruhî objeye yönelmiş bulunan ruhî yaşantılar, kendilerini, şuura sundukları ilkel şekilleri içinde incelenirler, ve şuurun çözümlenmesi yoluyla belirlenirler.

İmdi, şuurun çözümlenmesine dayanan bu metot, gerçekte, dinî yaşantıların kavranılması için de en elverişli metottur. Çünkü, dinî yaşantı da, şuurun dışındaki bir objeye yani Tanrı’ya yönelmesi ile öteki iç yaşantılardan ayrılır. Bundan dolayı, fenomenologik metoda konu olabilir. Gerçekte, din olgusu, dinî yaşantıya dayanmaktadır. “Genel olarak bir kere dinî yaşantı geçirmiş olan kimse, gerçek dinî denemeye dayanarak, neyin dinî olduğunu ve neyin dinî olmadığını bilir”². Bundan dolayı, dinin mahiyetinin kavranabilmesi için, ilkin, dinî yaşantının kavranılması gere-

¹ A. Pfänder, Die Seele des Menschen, Halle 1933 s. 281.

² G. Wunderle, Religionsphilosophie, Paderbon 1924 s. 9.

kir. Dinî yaşantının kavranılması, bu yaşantının şuurdaki aksinin yani dinî şuurun kendisinin çözümlenmesi ile mümkündür. Din, "Dindar kişinin şuurunun din olarak kavradığı şeydir"¹.

Ancak, din kavramının mahiyetinin belirlenmesinde, yalnız dinî şuurun çözümlenmesi ile de yetinilmez. Yalnız dinî şuurun çözümlenmesi ile yetinmek, dinî şuur içine kapanmak ve sosyal gerçeklik dünyası içinde objektifleşmiş olan dinle her çeşit ilgiyi ortadan kaldırmak demektir. Dinin doğru bir şekilde açıklanabilmesi için, dinî şuurun çözümlenmesi yoluyla elde edilen verilerin, empirik gerçeklik dünyasından elde edilecek olan verilerle tamamlanması gerekir.

Historik ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşmiş olan dinî muhtevalar, ancak, dindar insanın, kendilerini içten bir inançla kavraması ve kendi dindarlık duyguları ile canlandırması sayesinde dinî konu olmakta devam ederler.

Bu suretle, "objektif din ve sübjektif dindarlık birbirlerini karşılıklı olarak şart koşar ve gerektirirler. Dinin mahiyetini kavramak isteyen kimse, dinin bu iki yönünü de değerlendirmek ve bunların içten bağlılıklarını ortaya çıkarmak zorundadır"². Gerçekten, empirik gerçeklik dünyası içinde objektifleşmiş olan dinin mahiyetini kavrayan araştırmacı, sonra yeni baştan, kendi şuurunun çözümlenmesine döner ve empirik dinî gerçeklikten elde edilmiş olan dinî hakikatle, kendi dinî şuurunun çözümlenmesinden elde ettiği dinî hakikatı birbiri ile karşılaştırırsa, din kavramı hakkında daha derin bir bilgiye sahip olur.

Ancak, gerçek din alanı, gerek iç dinî yaşantılar ve iç aktlar, gerek objektifleyen dış ifade formları ve dış eylemler bakımından büyük bir değişiklik ve çeşitlilik gösterir. Bunun için, ilkin, bütün bu çeşitli dinî yaşantı ve dinî eylemlerin kaynağı olan ana yaşantının, ilk dinî eylemin meydana çıkarılması gerekir.

Daha önce de söylenildiği gibi, dinî yaşantı, Tanrıya yönelmesi ile öteki iç yaşantılardan ayrılır. Bundan dolayı, dinî şuurun çözümlenmesinden elde edilen temel dinî yaşantıyı, yahut başka bir deyimle, ilk dinî aktı, insanın tanrılık ve kutsal bir varlıkla karşılaşması meydana getirir. Dinî şuurla ilgili olan ilk dinî akt, Tanrının kendisine yani, dünya üstü alana yönelmiş olan aktır. Şuur, duyular üstü bir âlemin, "Transcendental" bir varlığın mevcudiyetini sezmektedir. Duyular üstü olan bu varlık, ne şuur tarafından meydana getirilmiştir, ne de şuurla ilgili olan bir varlıktır. Tersine, şuurun kendisi, kendi dışında ve üstünde bulunan bir varlığa yönelmiştir. Bunun için, "Din, her vakit bu dünya ile ilgili olan denemenin dışına ve üstüne çıkar. Din, gerçekliğin en iç özü ve esası ile, üstün bir kuvvetle bir münasebettir. Tanrı ile birlikte ve Tanrıda bir hayattır"³.

Dinî yaşantı, mânevi bir dinamizmle, öteki ruhî yaşantılardan ayrılır. Bu, ne yalnız aklın, ne de yalnız duygunun eseridir. Dinî akt, insanın canlı bir sentez ve canlı bir birlik halinde kaynaşan bütün ruhî kuvvetleri ile Tanrı'ya dönmesi ve derin bir tutkunlukla ona bağlanmasıdır. İnsan benliği ile ilgili olan sentezlerin en kuşatıcısı olan dinî akt, insanın bütün mânevi kuvvetlerinin yardımı ile meydana gelir. Bu, insan benliğinin Tanrı karşısında takındığı çok özel ve çok sübjektif bir kuvvet sonucunda ortaya çıkan hem dindarlık duyguları ile canlanan, hem de düşünce ile aydınlanan bir aktır.

¹ Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion München 1957 s. 14.

² Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, s. 39.

³ W. Windelband, Das Heilige, Tübingen, 1916 s. 296.

Dinî aktda, insan ruhuna Tanrı tarafından verilmiş olan dinî bir "a priori" rol oynar. "Bu dinî kabiliyetin kökleri ilkel bir derinliğe varır. Dinî güdü, intellektüel bir açıklamanın sınırları içine girmeyecek bir kuvvet ve canlılıkla belirir"¹.

Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, historik ve sosyal gerçeklik ile ilgili dinî kurum ve oluşumlar içinde objektifleşen din olgusu kaynağını dinî yaşantıda bulmaktadır. İç dinî yaşantı, toplulukla ilgili olan mânevi dünya içinde dışlaşır ve şekillenir. Toplulukla ilgili olan bu mânevi dünya içinde şekillenen dinî kurum ve oluşumlar, mânevi ilimlere konu olurlar. Bundan dolayı, bunların mânevi ilimlerle ilgili olan metotlarla incelenmeleri gerekir. Yorumlama ve anlama, din kurumlarının kavranmasında önemli bir rol oynayabilir. Dinî kurum ve oluşumları objektif bir görüş noktasından ve içinde bulunulan zamanın gereklerini de göz önünde tutarak inceleyen bir anlama, bu kurumlara, ileri doğru gelişme ve mükemmelleşme imkânları sağlayacak yaratıcı bir yorumlama olabilir. İnsanlığın ilk mânevi başarısı olan dinin geri sebepleri ve temel güdülere, yorumlamaya dayanan bir anlama ile kavranılabilir².



¹ Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957 s. 56.

² "Mânevi ilimler metodu olarak anlama" adlı yazımızda, anlama metodu hakkında bilgi verilmiştir.

HZ. MUHAMMEDİN SOYU, ÇOCUKLUĞU VE GENÇLİĞİ

NEŞET ÇAĞATAY

Hız. Muhammed, Arap Yarımadasının Hicaz bölgesinin Mekke şehrinde dünyaya gelmiştir. Mensup olduğu aile, Mekkede oturan Kureyş kabilesinin Haşim Oğulları koluna mensuptur. O'nun soy kütüğünü ve Haşim Oğulları'nın (Beni Haşim) Mekke halkını teşkil eden büyük Kureyş kabilesi içindeki yerini tesbit için, Mekke bölgesinin ilk sakinleri ve Mekkenin bir şehir haline gelişini hakkındaki rivayetleri özetlememiz gerekir.

Bütün eski arap yazarları, Arap yarımadası halkını iki yarı menşeden gösterirler:

1) Güney Arabistan halkı yani Yemenliler: bunlar, Nuh peygamberin torunlarından Kahtan'a nisbetle Kahtaniler adıyla anılırlar. Nuh'un oğlu Sam'ın torunlarından Kahtan, yanındaki halkla buraya gelip yerleşmiş ve bu bölge halkı onun neslinden çoğalmıştır. İslâmdan önce kuzey arabistana göç edip yerleşmiş ve orada müstakil emirlikler kurmuş olan Hireliler, Kindeliler ve Gassaniler, Hicazda Medineye yerleşen Evs ve Hazreç kabileleri de Kahtanilerdendirler¹.

2) Hicaz halkı: Bunlar, Hicaz bölgesinin yerli halkı olan Cürhümlülerle Hız. İbrahim'in oğlu Hız. İsmailin zürriyetinin karışmasından meydana gelmişlerdir ve bu itibarla bunlara, Hız. İsmailin torunlarından Adnan'a nisbetle Adnaniler denir.

Hız. Muhammedin soyu bu Adnanilerden geldiği için, Kahtaniler yani güney arapları kolunu bir tarafa bırakıp, bu Adnanilerden bahsedeceğiz.

Kureyş kabilesinden Kusay'ın Mekke bölgesi başkanlığını ele geçirmesi :

Bugünkü Mekke şehrinin bulunduğu bölgede çok eski zamanlarda, Amalika, Âd ve Semud kavimlerinin kalıntısı olan Cürhümlüler oturuyordu. Bunların büyük bir kısmının, burada uzun müddet oturduktan sonra bir âfet sebebiyle mahv olduğu, daha sonraki şairler ve yazarlar tarafından ifade ediliyor ve Lihyanilerin, bu Cürhümlüler soyundan geldikleri söyleniyor.

Cürhümlüler burada oturmakta iken, Hız. İbrahim, cariyesi Hacer'i ve ondan doğma oğlu İsmaili buraya getirdi. O'nun buraya gelişini muhtelif takvimlerle mukayese eden Ebü'l-Fida, hicretten 2793 yıl önce gösteriyor ki² bu, daha sonraki hesaplara göre ileri sürülen tarihten 200-250 yıl kadar farklıdır. Tevrat, Hız. İbrahimi, Babil kralı Hamurabi ile çağdaş gösteriyor³. Tevrat metnini ve Babil yazıtlarını karşılaştıran H. Philby, Hız. İbrahimi, Babil kralı Damkı-İlişu olarak gösteriyor; zira Babilcede Damkı-İlişu, Tanrının sevgilisi yani arapçadaki halilullah ile aynı mânâda imiş⁴. Bir kiral olan Damkı-İlişu da Hamurabiden 10-15 yıl sonra hüküm sürmüş bir kimsedir⁵, yani yaşama zamanları birbirini tutuyor ama, biz, sadece bir ünvan benzeşiminden böyle bir hükme varmanın doğru olmadığını kanaatındayız.

¹ Bak. İbn-i Hişam; Sire, I, 8 vd.; Tarih al-Ya'kubî, I, 157.; İbn-i Kuteybe; al-Maarif, s. 13. Ömer Rıza Kehhale; Mu'cemu Kabail al-Arab, muhtelif maddeler.

² Bak. Ebü'l-Fida; al-Muhtasar fi Tarih al-Beşer, I, 104.

³ Bak. Tevrat, Tekvin, XIV, bab I. Tevratla Hamurabi, Sinar (Sinear) kralı Amrafel şeklinde geçiyor. Taberi, islami kaynaklarda Nemrud olarak zikredilen bu zatı Dahhak olarak kaydetmektedir. Bak. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, I, 337.

⁴ Bak. Muhammed Mebruk Nafi'; Tarih al-Arab Asr ma kabl al-İslâm, ss. 149. Hız. İbrahim Tavratta bir hükümdar gibi gösteriliyor ve 318 hassa askeri olduğu kayd ediliyor. Bak. Tekvin, bab, XIV, 14.

⁵ Bak. M. Şemseddin Günaltay, Yakın Şark, Ankara, 1937, ss. 521.

Tevrata ve islâm rivayetlerine göre Hz. İbrahim, aşağı yukarı milâttan 2000 yıl önce⁶, Mezopotamyadaki Ur şehrinde doğmuştur. Babası, heykel yapıp satan Âzer veya Tareh'dir⁷. Tevratteki kayıtların hesabından İbrahim peygamberin, Nuh Tufanı'ndan 1263 yıl sonra dünyaya geldiği anlaşıldığına ve Nuh Tufanı (Gilgames Destanı şeklinde) kıssasına M. Ö. dördüncü binin sonlarına ait olayları anlatan Sümer Tabletlerinde raslandığına ve İbranilerin, Hz. İbrahim idaresinde Mısır'a gidişleri de XII. Firavun Sülâlesi devrinde yani M. Ö. 2000-1787 yılları arasında olarak kabul edildiğine göre Hamurabi ile İbrahim peygamberin çağdaş bulunmaları keyfiyeti tarihi olaylara uygun düşer görünmektedir.

İslâmi rivayetlere göre Hz. İbrahim'in, tek Tanrıya tapma inancını savunması yüzünden Nemrudla arası açılmış, Nemrud onu ateşe attırıldığı halde Tanrının kendine yardımı ile sağ salim kurtulup halk kendisine, Halilullah, yani Tanrının sevgilisi ünvanını vermişti. O, kendine inananlarla birlikte Kudüs bölgesine geldi ve dinini burada yaymağa çalıştı. Burada uzun müddet kaldı, yaşı epey ilerledi,. Karısı Sara da yaşlanmış fakat hiç çocukları olmamıştı. XII. Firavun Sülâlesi zamanında Mısıra gidip geldi. Karısı Sara'nın, Hacer adlı Mısırlı bir cariyesi vardı. Sara, bir çocukları olması için bu cariyesini kocasına verdi ve Hz. İbrahim'in, bu Hacerden bir oğlu oldu, adını İsmail koydu. Böyle olmakla beraber, Sara, gene de kendisinin bir oğlu olmasını çok arzu ediyordu. Çok yaşlı bulunmasına rağmen Tanrının lutfüyle bir oğlan doğurdu adını İshak koydular⁸. Sonradan peygamberlikle görevlendirilen Hz. İshak, baba bir ana ayrı kardeşi olup sonra o da peygamber olacak Hz. İsmailden ondört yaş kadar küçüktür. Hz. İbrahim, çocuğu olmadığı zamanlarda "bir oğlum olursa Tanrı adına kurban edeceğim" diye adak adadığından, İsmail doğduktan ve biraz büyüdükten sonra onu kurban etmeğe götürür⁹, Tanrı, İbrahim peygambere, İsmail'in yerine koç gönderir, böylece İsmail, kurban edilmekten kurtulmuş olur. Sara bu defa, cariyeden doğan İsmaili kıskanır ve kocasına, İsmaili ve anası Hacer'i yanından uzaklaştırmasını söyler. İşte bu olay üzerine Hz. İbrahim onları alıp Hicaz bölgesine götürür ve Hicaz sıra dağlarındaki Faran adlı yere bırakır, kuzeye döner.

Hacer sonra oğlu İsmaille birlikte Mekke vadisinin hemen yakınındaki Keda dağından, biraz sonra Hz. İbrahim tarafından Kâbe'nin bina edileceği yere gelir. İşte yukarıda zikredilen ve bir felâkette büyük bir kısmı yok olup bir kısmı kalan Cürhüm kabilesi, o sırada burada oturmakta idi. Hacer, onlarla birlikte Zemzem kuyusunun bulunduğu bölgeye gelip yerleşir¹⁰.

⁶ Encyclopaedia Britanica, 1953 baskısı Hamurabi maddesinde bu hükümdarı M. Ö. 2067-2025 yılları arasında, M. Şemseddin Günaltay M. Ö. 2003-1961 yılları arasında saltanat sürmüş gösteriyor. Bak. Yakın Şark, ss. 521. Hz. İbrahim, Hamurabi ile çağdaş sayıldığına göre bu tarihlerde yaşamış olması lâzımgelir.

⁷ Tevratla Hz. İbrahim'in babasının adı Terah olarak zikredilmekte, ayrıca Nahor ve Haran adlarında iki kardeşi bulunduğu kaydedilmektedir. Gene orada, Lut peygamber, Hz. İbrahim'in kardeşi Haran'ın oğludur denmektedir. Bak. Tekvin, bab, XX, 27-28.

⁸ Tevratla Sara'nın gebe bırakılması, tıpkı Meryemin gebe bırakılmasına benzer bir şekilde anlatılmaktadır. Bak. Tekvin, XXI, 1 vd.

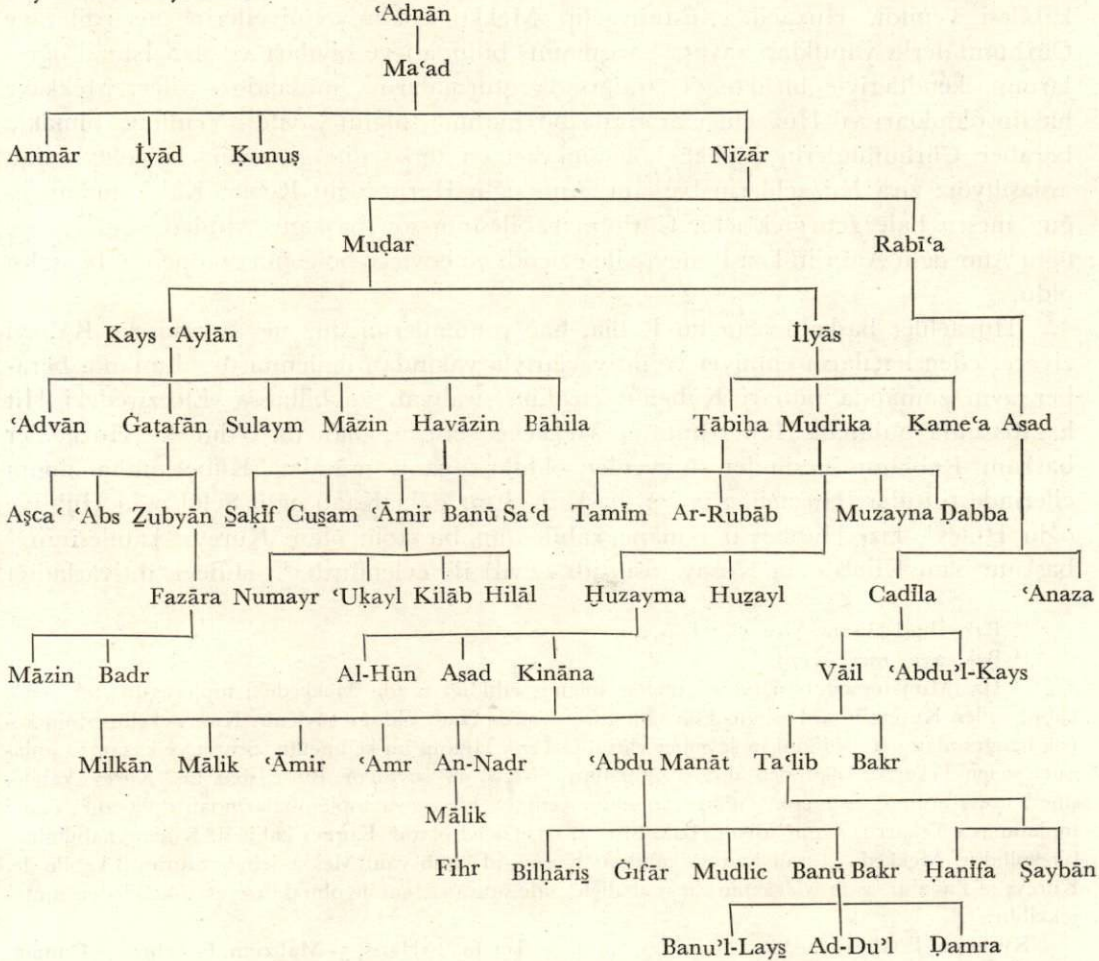
⁹ Hristiyanlar bu adağın, Hz. İbrahim'in nikâhlı karısı Saradan doğacak çocuk olması lâzımgeldiği fikrinde olduklarından, islâmi inancın tersine olarak, kurban edilmek üzere Hz. İsmailin değil, Hz. İshakın götürüldüğünü söylerler. Bugün ellerdeki Tevratla da kurbanlık olarak İshak gösterilmektedir. Bak. Tekvin, XXII, 2 vd.

¹⁰ Zemzem kuyusunun, çok küçük yaşta bulunan İsmailin, susuzluktan topuklarını yere vurma-sıyla fıskırdığına dair bir rivayet vardır. Hz. İsmailin buraya gelişinde ondört yaşından daha büyük olması ve Zemzem kuyusunun kırk metreden daha derin bulunması, bu rivayetin sonradan meydana çıktığını gösterir.

Hız. İbrahim onları buraya getirip geri döndükten sonra arasına Hicaz'a gider, Hacer'i ve oğlu İsmail'i ziyaret ederdi. Kur'an-ı Kerim'in Al-i İmran, Hac ve Bakara sûrelerindeki bazı âyetlerden anlaşıldığına göre, İbrahim peygamber, Hicaz bölgesinde dinini yaymak için faaliyet göstermiş, daha sonra bu bölgedeki peygamberlik ödevi, Tanrı tarafından kendisine verilmiş bulunan oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'yi bina etmiştir¹¹.

Söylentiye göre Hz. İsmail burada evvelâ, Cürhüm kabilesi başkanı Mudad'ın kızı Seyyide ile, daha sonra Amr kızı Ra'le ile evlenmiş, bu iki kadından oniki oğlu doğmuştur. Bu suretle arap kavmine yabancı olan İbrahim oğullarının kanı karışmış, İsmaililer, Adnaniler, Maaddiler veya Nizariler adıyla anılan bir topluluk vücuda gelmiştir. İşte yüzyıllar sonrası, islâm dinini tebliğe memur edilen Hz. Muhammedin cediti olan Kureys Kabilesi, İsmail peygamberin, Cürhümlülerden birkaç kadınla evlenmesinden çoğalan topluluktan çıkmıştır¹².

Kureyslilerin, Hz. İsmail'in torunlarından Adnan'dan inen soy kütüklerini bu raya derc ediyorum.



¹¹ Bu hususta daha fazla malûmat için "Din Yolu" dergisinde çıkan "Haccın Tarihi" (cilt I, sayı 14 vd.), "Hicazda islâmdan önce Tek Tanrı inancı" (cilt I, sayı 16 vd.) başlıklı yazılarımıza bakınız.

¹² İslâm Ansiklopedisinde İbrahim maddesinde, Hz. İbrahim'in 175 yıl yaşadıktan sonra Habrun'daki ecdad mezarlığına gömüldüğü, İsmail maddesinde ise, Kâbeye gömüldüğü kayıtlıdır ki bu iki kayıt tezad teşkil etmektedir. Bak. İslâm Ansiklopedisi, İbrahim ve İsmail maddeleri. Yakut, İbrahim peygamberin, Habrun'da gömüldüğünü ve burada gömülü diğer peygamberlerin adlarını veriyor. Bak. Mu'cem al-Buldan, Habrun maddesi.

İsmaililer veya Adnaniler, yani Hz. İsmail zürriyetinden gelenler çoğalıp ayrı bir topluluk halinde yaşamağa başladılar. Başkanlık gene Cürhümlüler elinde idi. Kâbe hizmetlerine bakmak, Mekke dışından gelen hacılarla ilgilenmek ödevleri hep bunlarda idi; fakat bunlar gitgide, harem bölgesinin yasaklarına riayet edilmemesine göz yummuşlar, dışardan Mekkeye gelen yabancılara kötü muamele etmişler, hacılara sattıkları şeylerden fazla para almışlar, Kâbeye hediye edilen şeyleri kendilerine mal etmişlerdi¹³; bu yüzden hacca gelenler azaldı, hakimiyetleri zayıfladı. Bu sırada Yemen'den kuzeye çıkan büyük Ezd kabilesinin bir kolu olan Huzaeliler'in başkanı Amr oğlu Sa'lebe, Cürhümlülerden, çobanları başka yerlerde iyi bir otlak buluncaya kadar harem bölgesi civarında kalmak müsaadesini istedi. Cürhümlüler bu müsaadeyi vermek istemediler. Bunun üzerine Sa'lebe, müsaade edilsin edilmesin bu bölgede kalacağını söyledi; aralarında savaş başladı. Kinane oğullarının Abdümenat kolundan olan Bekr boyu ile Huzae kabilesi birlik olup Cürhüm kabilesine savaş açmaya ve onları Mekkeden sürüp çıkarmaya karar verdiler. Günlerce süren savaş sonunda Cürhüm kabilesi yenildi. Huzaeliler üstün gelip Mekke hakimiyetini ellerine geçirdiler ve Cürhümlülerle yaptıkları savaşa karışmamış bulunan ve sayıları az olan İsmail oğullarının, kendileriyle birlikte ve aralarında oturmalarına müsaade ettiler. Mekkeye hakim oldukları yıl Huzaeliler arasında bir humma salgını yayıldı. Yenilmiş olmakla beraber Cürhümlülerin Mekke bölgesini hemen terk edip gitmedikleri, olaylardan anlaşılıyor; zira Huzaelilerin başkanı Amr oğlu Harise oğlu Rebia, Kâbe muhafızlığını meşru hale getirmek için, Cürhüm kabilesinin son başkanı Mudad oğlu Harise oğlu Amr oğlu Âmir'in kızı Führeyre ile evlendi ve böylece bölgenin en önemli bir şahsı oldu.

Huzaeliler başkanı olan bu Rebia, hac yöntemlerini düzene koymuş ve Kâbeyi ziyaret eden hacıların emniyet ve ihtiyaçlarıyla yakından ilgilenmiştir. Bununla beraber aynı zamanda putları Kâbenin etrafına sıralayan ve bilhassa Elceziredeki Hit kasabasında bulunan Hübel putunu Mekkeye getirmiş olan da o'dur¹⁴. Huzaeliler başkanı Rebianın neslinden üreyenler oldukça uzun müddet Kâbe muhafızlığını ellerinde tuttular. Huzaeliler'in son başkanı Amr oğlu Kaab oğlu Selül oğlu Hubşiyeye oğlu Huleyl, kızı Hubbey'i, Kinane kabilesinin bir kolu olan Kureyş kabilesinin¹⁵ başkanı olan Kilab oğlu Kusay (asıl adı Zeyd) ile evlendirdi¹⁶. Huleyl ihtiyarladığı

¹³ Bak. İbn-i Hişam, Sire, Cilt I, ss. 19.

¹⁴ Bak. aynı eser, I, 79.

¹⁵ Hz. Muhammed'in islâmiyeti tebliğe memur edildiği sırada Mekkedeki topluluğun tek cediti kabul edilen Kureyş'in asıl adının Fihri olduğu, yahut dâ Nadr olduğu söylenir. Kureyş kelimesinin köpek balığı anlamına geldiğini söyleyenler varsa da İbn-i Hişam, bu kelimenin, ticaret ve kazanma anlamına gelen Tekarruş kökünden alınma olduğunu (Sire, I, 96) söylüyor. İbn-i İshak ise "Kureyş kabilesine Kureyş adının verilmesi, dağıldıktan sonra yeniden bir araya toplanmalarından dolayıdır; çünkü toplanmaya Tekarruş denir" diyor. Bak. Sire, I, 97. Genel olarak Kureyş kabilesi, Kinane kabilesinin bir koludur. Mekkede oturan Kureyş kabilesi: Kureyş al-Bitah yani Mekke içinde oturan 8 kabile ile, Kureyş al-Zavahir, yani Mekkenin dış mahallelerinde oturan 2 kabile olmak üzere 10 kabileden müteşekkildir.

Kureyş al-Bitah şunlardır: 1- Esed, 2- Zühre, 3- Teyim, 4- Haris, 5- Mahzum, 6- Sehm, 7- Cumah, 8- Adiy.

Kureyş al-Zavahir şunlardır: 1- Âmir b. Lüey, 2- Muharib b. Fihri. Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 138-139. İbn-i Hişam, bunlardan Teyim, Mahzum ve Zühre kollarının, diğerlerine nazaran daha aşağı derecede olduklarını söylüyor. Bak. Sire, I, 282.

¹⁶ Hz. Muhammed'in dedesinin dedesi yani Abdülmuttalib'in dedesi olan bu Kusayın asıl adı Zeyd'dir ve Lüey oğlu Kâab oğlu Mürre oğlu Kilab'ın küçük oğludur. Doğuşundan kısa bir zaman sonra babasını kaybetmiş, Ozre kabilesinden birisi ile evlenen anası Seyel oğlu Sa'd kızı Fatıma, küçük oğlu

için Kâbe muhafızlarının imtiyazı olan ödevleri yerine getirmek üzere bazan Kâbenin anahtarlarını kızına veya damadı Kusay'a veriyordu. Huleyl ölmeden az önce, üzerindeki Kâbe muhafızlığı ödevini, kızı ile damadına bıraktı. Huleyl'in damadı bu ödevi kendi şahsına mal etmek istediği zaman bütün Huzae kabilesinden şiddetli bir muhalefet gördü. Huzaeliler Kâbe anahtarlarını Huleyl'in kızı Hubbey'den zorla geri aldılar ve Huzae oğullarının ulularından Ebu Gubşan Süleym b. Amr b. Lüey b. Milkan'a verdiler; Kâbe hizmetiyle Hâciblik ve Sâdinlik işlerini de ona havale ettiler.

Hac mevsiminde hacıların Arafat'tan hareket ve şeytan taşlamaya izin verme işi, Cürhümlülerin kalıntısından Sûfeliler'in ve Müzdelifeye gitme müsaadesini verme işi de Mudar kabilesinin bir kolunun elinde idi. Bunlar hacılara çok eziyet ediyorlardı. Bu duruma çok içerliyen ve Kudaa kabilesinden ve harem sahasının etrafına yerleşmiş bulunan Kinanelilerden pek çok dostu olan Kusay, hem bunlarla birleşmiş hem de Suriye bölgesinde bulunan ana bir kardeşi Rizah b. Rebia'yı yardıma çağırmış, Rizah'ın kâfi kuvvetlerle Mekkeye gelişi hac mevsimine denk geldiğinden Kusay, Huzaelileri harem bölgesinden uzaklaştırmağa karar vermiş, buna vesile olmak üzere açıktan açığa bu kötü müsaade verme âdetinin kaldırılması lâzımgeldiğini ilân etmiş hattâ, Minadan Mekkeye geri dönüleceği gün Mina boğazını tutup hacıların geçişini önlemek isteyen Sûfe kabilesi ulularına dönüp "Ey Sufe kabilesi! arap soy bilginleri iyi bilirler ki benim soyum, Kaydar b. İsmail b. İbrahim'e varır; bu itibarla bu izin verme selâhiyetinin bana ait olması lâzımgelir. Benim fikrime göre ise bu âdet lüzumsuz ve halka eziyetten başka bir şey değildir; onun için bunu kaldırmak gerektir. Bugünden itibaren herkes Mina boğazını istediği zamanda geçebilmek hakkını haizdir; bu durumu şimdiden açıklar, bana uyacak olan gençleri yanıma alıp sizden evvel Mina boğazını geçmek niyetinde olduğumu bildiririm" demişti. Bunun üzerine Beni Kudaa kabilesi askerlerini alıp Mekkeye doğru yöneldi. Sûfe kabilesi gençleri her ne kadar Kilab oğlu Kusay gurubuna yol vermemek istediler se de Kusay taraftarları zorla geçip gittiler¹⁷.

Bu durum üzerine Huzae kabilesinin ileri gelenleri bu vaziyetten son derece kuşkulanıp ileride Mekke başkanlığının da ellerinden çıkacağını anlayıp Beni Bekr kabilesiyle birleşip "Vadii Ebtah" denen yerde Kusay taraftarlarını takib edip asılsız bir sebep uydurarak savaşa tutuşup döğüştüler, epey telefât verdiler. Hac için Yemen ve Mısır taraflarından gelmiş olan hacılar bu durumu seyr ediyorlardı. Sonunda Huzaeliler barışa yanaştılar ve Ya'mur b. Avf b. Kaab b. Amr b. Leys b. Bekr b. Abdumenaf b. Kinaneyi hakem tayin etmek istediklerini Kusaya bildirdiler; Kusay kabul etti. Ya'mur, iki tarafın askerlerini toplayıp aralarına girdi ve, gerek Kâbe sidanetinin gerek Mekke emirliğinin Kusayın elinde bulunmasının, Beni Huzae ve Beni Bekr ulularının ellerinde bulunmasından daha doğru olduğunu bildirdi. Bu karar herkesçe kabul edildi ve diğer kabileler başkanlarının teklifi ile bir barış andlaşması yazılıp bunun tasdikli bir nüshasının Kusayda kalmasına karar verildi. Bu barış şartla-

Kusay'ı, yeni kocasının kabilesinin bulunduğu Tebük veya Yermük taraflarına götürmüş, burada asıl adı olan Zeyd yerine "uzaklaşmak" anlamına gelen "Kusay" kelimesi kökünden Kusay lakabını almıştır. Fatımanın büyük oğlu yani Kusayın ağabeyisi Zühre, Mekke'de kalmıştı. Kusay büyüdükten sonra anasının ve babasının soyunu öğrenince Hicaz bölgesine, akrabaları yanına gelmiştir. Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 124 vd. Tarih-i Sistan adlı, yazarı mechul eserde, Kusay'a bu adın verilmesi sebebi, o'nun, bütün batıl şeylerden uzak durması şeklinde kaydediliyor. Bak. Tarih-i Sistan, Tahran, 1314 hicri şemâ, ss. 51.

¹⁷ Bak. N. Çağatay, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, ss. 76 vd. Ayrıca bak. İbn-i Sa'd, Tabakat, Kahire, 1358, I, 48.

rında şu hususlar yazılı idi: harem sınırları içinde hiç bir taraftan zulüm ve eziyete müsaade edilmeyecek. Huzae kabilesinden olan hiç bir topluluğun hiç bir ferdi Batn-ı Mer'den Mekke tarafına geçmeyecek, fakat isteyenlerinin, Mekkeye girmemek üzere Mekke dağlarında oturmalarına mani olunmayacak.

Bu barışın şartları, Hudeybiye barışına kadar devam etmiş, Hz. Muhammed Hudeybiye barışında, Huzaelilerin ricası üzerine bunların ittifak tekliflerini kabul etmiş hatta Mekkeli müşriklerle yapılan Hudeybiye barışı anlaşmasında Beni Huzae topluluğunun Mekkeye girmelerine müsaade edilmesine dair özel bir madde koydurmuştu¹⁸. Mir'at-ı Mekke sahibi Eyub Sabri, Huzaelilerin Kusaydan önce, Mekke ve Kâbe başkanlığında 300 yıl kaldıklarını ve bunların, Şa'ray-i Yemânî denen yıldızla taptıklarını kaydediyor¹⁹.

Huzaelilerle yaptığı bu mücadeleden sonra Kusay, Kâbeye bakmayı ve Mekkeyi idare etmeyi kendi eline aldı. O, kavmini kondukları yerden kaldırıp Mekkeye getirdi. Huzaeliler de, Kureyşlilerle birlikte harem sahasında oturmak müsaadesini aldılar. Bu olay, evvelce Cürhümlülerde iken Huzaelilere geçen Mekke bölgesi hakimiyetinin Kureyşliler başkanı Kusayın eline geçişinin başlangıcı oldu. Böylece Mekke bölgesinin hakimi ve Kâbenin muhafızı olmuş olan Kusay, Kâbeyi yeniden onartarak hac yöntemlerini düzenledi. Daha önce dağınık bir durumda olan Kureyş kabilesinin kollarını birleştirdi ve bu sayede ileride Kâbe ile ilgili işlerin onlar tarafından yönetilmesini sağladı. Hatta söylentiye göre kavmini bir araya toplaması yüzünden ona "el-Mücemmi" lâkâbı verildi. Kusay, hac işleriyle, Kâbe ile ilgili olan ve diğer bazı arap kabilelerinin elinde bulunan ödevleri, gene onlarda bıraktı; çünkü o, bunların, değiştirilmemesi gereken bir din geleneği olduklarına inanıyordu. Meselâ Safvan oğullarını, Advan boyunu, hac aylarını düzenleme ödevini gören kimseleri (Neseeleri) ve Avf oğlu Murreyi, bu şekilde eski ödevlerinde bıraktı.

Böylece Lüey oğlu Kaab boyunda, ilk defa Mekke bölgesi başkanlığını ele geçiren ve kavmi tarafından kendisine itaat edilen kişi Kusay olmuştu. Kusay, Mekke'de Hicabe, Sikaye, Rifade, Nedve ve Liva ödevlerini kendi üzerine aldı. Bu suretle de Mekkenin bütün önemli ve şanlı işlerini elinde toplamış oldu²⁰, Kusayın Kâbe muhafızlığını, bu ödevi elinde bulunduran Ebu Gubşan adındaki bir Huzaeliden, onun sarhoş olduğu bir sırada bir tulum şarap karşılığında aldığı şeklinde bir söylenti varsa da bu, yukarıda naklettiğimiz söylentiden daha zayıftır²¹.

Mekkenin Kusay tarafından bir şehir haline getirilmesi :

Bugün Tihame denen bölgede Ebu Kubeys ve Kuaykian dağları arasında ay şeklinde uzanan vadide yer almış bulunan Mekkenin şehir haline gelişi çok yenidir ve Kusay zamanındadır. Eskiden burada sadece Kâbe bulunup etrafı sık ağaçlıktı.

¹⁸ Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 116 vd.

¹⁹ Bak. Eyub Sabri, Mir'at-ı Mekke, ss. 299.

²⁰ Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 131.

²¹ Bu rivayete göre, sarhoş tabiatlı olan Ebu Gubşan, Taif şehrinde bulunduğu bir sırada, arkadaşlarıyla bir hayli şarap içtikten sonra şarap tükenince, yanındakilere "şimdi elimdeki Kâbe anahtarını bir kadeh şarap ile değişirim" demiş, bunu duyan Kusay, derhal bir tulum şarap alıp gelerek Ebu Gubşan'a vermiş ve karşılığında, bir kaç kişi huzurunda Kâbe anahtarını alıp, büyük oğlu Abdüddarı geceleyin Mekkeye yollayıp, durumu ahaliye duyurup, fiilen ve hukuken Kâbe anahtarlarına sahip olmuş. Ebu Gubşan ayıldıktan sonra, itiraz edip Kâbe anahtarlarını geri almak istemiş se de, hazır olan şahitlerin de şahadetiyle haksız olduğunu anlamış ve anahtarlar kat'i olarak Kusay'da kalmış. Bak. Eyub, Sabri, Mir'at-ı Mekke, ss. 285 vd.

Halk gündüz gelip Kâbeyi tavaf eder, geceleyn buradan uzaklaşırlardı. Ibn-i İshak bu hususta şöyle söylüyor: “cahiliye çağında Mekke, kendi içinde zulüm edilmesini ve kötü iş işlenmesini kabul etmezdi. İçerisinde kötü bir iş yapanı muhakkak çıkarıp dışarı atardı; bunun için ona en-Nasse (kuruyan) adı verildi. Buranın kutsallığına dokunmak amacıyla gelen her hükümdar muhakkak yerinde ölürdü. Söylendiğine göre Mekkeye, içinde kötü iş yapan zorba hükümdarların başlarını yediği için Bekke (baş koparan) adı verilmiştir. İbn-i Hişam diyor ki: Ebu Ubeyde bana, Bekke, Mekke ovasının adıdır, burada fazla kalabalık olduğundan dolayı bu yere kalabalık anlamına gelen bu ad verilmiştir dedi diyor²².

Kusay, Kureyş kabilesini etrafına topladıktan sonra Mekkeyi ve çevresini kavmine paylaştırdı; herkes kendi payına düşen yere yerleşti. Bu olay, milâdi V. yüzyılın ilk yarısında oldu²³. Mekke'de yerleşen Kureyşliler, burada not 15 de adları zikredilen 10 kabile idi. Mekkeye, Hicazdaki meskun yerlerin anası anlamına olmak üzere Ümmülkura da denir.

Kureyş kabilesi o sırada kondukları yerlerdeki haram bölgesinin ağaçlarını kesmekten çekinmişler fakat Kusay ve adamları kendi elleriyle bu ağaçları kesmişler. Kusay ayrıca, aşağı yukarı milâdi 440 yılında Dar ün-Nedve denen toplantı yerini yaptırıp kapısını Kâbeye doğru açtırmış. Kureyş kabilesi bütün önemli işlerini burada konuşup kararlaştırırdı²⁴, Kusayın, milâdi 400 yılı civarında doğduğu tahmin ediliyor²⁵; ölümü de takriben 480 yılındadır²⁶.

Kusayın, Kâbe ziyareti ve hac yöntemlerinde, düzenlerinde bazı değişiklikler yapmasını onun, çocukluk ve delikanlılık çağlarından bir kısmını kuzeyde, Suriye bölgesinde geçirmesi ve orada gördüğü bazı şeylerden istifade etmiş olmasıyla ilgili görenler vardır²⁷. Hakikaten Huzaelilerin Hübel putu ibadetlerine, el-Uzza ve Menaf-Menat ibadetleri de katılmıştır ki bunlar hakkında bilhassa kuzey arabistanda kesin delillere raslanır. Kusay o zaman oldukça harap durumda olan Kâbeyi yeniden onartmıştır.

Kusay oğulları arasında anlaşmazlık çıkması :

Kusay'ın, Abdüddar, Abdümenaf (asıl adı Mugîredir), Abdüluzza ve Abdülkays²⁸ adlarında dört oğlu vardı. Babaları ölünce, onun üzerindeki ödevler bunlara geçti. Bunlardan Abdümenaf, Hz. Muhammedin dedesi Abdülmuttalibin dedesidir. Kaynakların bize bildirdiğine göre Kusayın büyük oğlu Abdüddar öldükten sonra, Abdüddar oğullarıyla Abdümenaf oğulları arasında nüfuz mücadelesi başladı ve Kureyş kabilesi iki bölük oldu. Abdümenaf oğulları tarafını: 1- Kusay oğlu Abdüluzza oğlu Esed oğulları, 2- Kilab oğlu Zühre oğulları, 3- Kaab oğlu Murre oğlu Teym oğul-

²² Bak. Sire, cilt I, sahife, 119.

²³ Bak. R. Dozy, Tarih-i İslâmiyet, Abdullah Cevdet (Karlıdağ) ter. I, 18 vd.

²⁴ Kusayın Huzaelilerle çatışması ve Kâbeye ait ödevleri, bölgenin başkanlığını ele geçirmesi hakkındaki tafsilât için bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 130 vd. İbn-i Sa'd, Tabakat, I, 48 vd. İslâm Ansiklopedisi: Kureyş, Kusay ve Mekke Maddeleri.

²⁵ Kaetano, Kusay'ın doğumunu, M. 365 olarak kaydediyor, bak. İslâm Tarihi, Hüseyin Cahit (Yalçın) ter. I, 232. Halbuki yazar, aynı eserinin aynı cildinin 209. sahifesinde, Kusay'ın babası Kilab'ın, M. 358 yılında doğduğunu yazdığına göre, baba ile oğul arasında 7 yıllık bir yaş farkı görülüyor ki bu imkânsızdır. Ayrıca Kusay'ın nesebi hakkında yazdığı garazkarane ifadeler, indi ve mesnedisizdir. Bak. aynı eser, I, 220.

²⁶ Bak. M. Şemseddin (Günaltay), İslâm Tarihi, ss. 395.

²⁷ Bak. İslâm Ansiklopedisi, Kusay Maddesi.

²⁸ İbn-i Hişam, bunun adının Abd olduğunu kaydediyor, bak. Sire, I, 136.

ları, 4- Nadr oğlu Malik oğlu Fihri oğlu Haris oğulları tuttu. Abdüddar oğulları tarafını da: 1- Murra oğlu Yakaza oğlu Mahzum oğulları, 2- Kaab oğlu Husays oğlu Amr oğlu Sehm oğulları, 3- Kaab oğlu Husays oğlu Amr oğlu Cumah oğulları, 4- Kaab oğlu Adiy oğulları tuttu. Bu sekiz Kureyş kabilesi, Kureyş al-Bitah yani Mekke içinde oturuyorlardı. Mekkenin dış mahallelerinde oturan ve Kureyş al-Zavahir denen Lüey oğlu Âmir oğulları ile Fihri oğlu Muharib oğulları, hiç bir tarafa yanaşmayıp tarafsız kaldılar.

Abdümenaf oğulları, içi, kokulu su dolu bir kaba ellerini batırmak suretiyle bir andlaşma yaptıklarından bunlara "el-Mutayyebun" dendi. Öte yandan Abdüddar oğulları ile yanaşıkları da Kâbe önünde and içip, birbirlerinden ayrılmamak ve birbirlerini yalnız bırakmamak üzere andlaştıklarından bunlara da "el-Ahlah" dendi.

İki taraf ayrılıp birbirleriyle savaşmağa karar vermiş durumdalarken bir uzlaşmaya varılması fikri ortaya çıktı. Sikaye ödevi ile Rifade ödevinin Abdümenaf oğullarına verilmesi, Hicabe, Liva ve Nedve ödevlerinin de Abdüddar oğullarının elinde kalması şart koşuldu. İki taraf bu şartı kabul edip barıştılar ve savaş yapmaktan vaz geçtiler; fakat her iki taraf, aralarında kurdukları ilk anlaşmaları da islâmiyetin ortaya çıkışına kadar devam ettirdiler. Hz. Muhammed bu barış hakkında 'cahiliye devrinde yapılan herhangi bir anlaşmayı islâmiyet pekiştirir" buyurmuştur²⁹.

Haşim Oğullarının (Beni Haşim) Mekkede üstünlüğü ele alışıları :

Kusayın oğlu Abdümenafın asıl adı el-Mugîra'dır. Abdümenaf takriben M. 430 yılında doğmuştur. Bunun altı oğlu ve altı kızı olmuştur³⁰. Bunların en büyüğü olan el-Muttalib, Kureyşliler için Habeş kralı ile, asıl adı Amr olan Haşim, Bizans kralı ile³¹, Abdüşems, Yemenlilerle, Nevfel de Kisra ile yani Sasanîler kralı ile ticaret anlaşması yapmışlardı.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Kureyş kabilesi kolları arasında barış kurulduktan sonra Rifade ve Sikaye ödevlerini, Abdümenaf'ın ikinci oğlu Haşim üzerine aldı; çünkü bu daha zengindi; söylendiğine göre Kureyş kabilesinin kış seyahatı (Yemene) ve yaz seyahatı (Suriye taraflarına) diye anılan iki mevsimlik büyük ticaret kafilisini ilk tertib eden ve Mekkede fakir hacılara ilk defa tırid yapıp dağıtan Haşimdi. Bu itibarla asıl adı Amr olduğu halde, ufalayan, doğrayan anlamına gelmek üzere kendisine Haşim lâkabi verilmişti. Haşimin doğumu, M. 464 yılına doğrudur. Haşim, iki defa Mekkede iki defa da Medinede evlenmiştir. Medinedeki ilk karısı, Hazrec boyundan Sa'lebe oğlu Amr'ın kızı Hind'dir. Bundan, Ebu Safiyye adında bir oğlu ile Hayye adında bir kızı doğmuştur³². O, bir ara tekrar Medineye giderek orada, Neccar oğlu Adiy boyundan Amr'ın kızı Selma ile evlenmiş, bu kadından Rukayye adında bir kızı

²⁹ Bütün yukarıki tafsilât için bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 138-140 vd. İbn-i Sa'd, Tabakat, 1358, Mısır, I, 56 vd.

³⁰ Oğulları: 1- el-Muttalib, 2- Haşim, (asıl adı Amr'dır), 3- Abd-u Şems, 4- Nevfel, 5- Ebu Amr, 6- Ebu Ubeyd; kızları: 1- Temazur, 2- Hanne, 3- Kılabe, 4- Berre, 5- Hale, 6- Rayta'dır. Bak. İbn-i Sa'd, Tabakat, I, 54. İbn-i İshak ise Abd-u Menaf'ın- 1- Haşim, 2- Abd-u Şems, 3- el-Muttalib, 4- Nevfel adlarında dört oğlu olduğunu kaydediyor: bak. İbn-i Hişam; Sire, I, 111. Ebu Amr, Tumar, Kılabe, Hayye, Rayta, Ummulâhsen, Ummu Süfyan'ın da Abd-u Menaf'ın çocukları olduğunu ilâve ediyor, bak. Sire, I, 112. Mus'ab al-Zübeyri'nin bu hususta verdiği malumat, İbn-i Hişam ve İbn-i Sa'd'ın verdiği malumatın farklıdır. Bak. Kitab-u Neseb-i Kureyş, E. Levi-Provençal neşri, 1953, Mısır, ss. 14-15.

³¹ İbn-i Sa'd, Haşim'in Herakliyus ile ticaret anlaşması yaptığını kayd ediyor ki, Herakliyus, Haşimden çok sonra Bizans tahtına geçmiştir. İslâmî devirde eser yazan araplar genel olarak Bizans hükümdarı yerine Kayser veya Herakl diyorlardı. Bak. Tabakat, I, 54.

³² Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 113. Haşim'in çocukları hakkındaki malumat için bak. Kitab-u Neseb-i Kureyş, s. 16.

ve Şeybe (Abdülmuttalib) adındaki oğlu doğmuştur. Haşim, ticaret maksadiyle gittiği kuzey seyahatlerinden birinde Gazze şehrinde öldüğünden oğlu Şeybe, Medinede annesi yanında kalmıştı. Haşimin ölümünden sonra kardeşi el-Muttalib, büyüüp yetişkin bir çocuk haline gelmiş olan yeğeni Şeybeyi Medineden alıp Mekkeye getirdi. Muttalib, Şeybeyi Mekkeye getirirken onu devesinin arkasına bindirmişti; halk onu Muttalibin kölesi sandığından veya, bu kimdir? diye sorduklarında şaka olarak, kölemdir demesi yüzünden Şeybeye Abdülmuttalib (Muttalibin kölesi) demişler ve Şeybe bundan sonra hep, Abdülmuttalib adıyla anılmıştır.

Haşimin ölümünden sonra Rifade ve Sikaye ödevleri —Haşimin kardeşlerinden Abdüşems daha önce Mekke'de, Nevel de Irak yakınlarındaki Selman suyu civarında ölmüş bulunduğu— kısa bir zaman için Muttalibe geçti.

Muttalib, bir ara gittiği Yemende Redman adlı yerde öldü. Bunun ölümünden sonra onun üzerinde bulunan iki ödevi bu defa Abdülmuttalib (Şeybe) üzerine aldı. Abdülmuttalib, evvelce dedeleri tarafından Kâbe avlusundaki tabanı deri kaplanmış havuza dışarıdan tulumlarla veya bakraçlarla su getirip dökerek yerine getirmeğe çalışılan Sikaye ödevini, daha kolay yerine getirebilmek için düşünde yeri kendine haber verilen, çok eskiden Cürhümlülerin toprak doldurarak harap ettikleri Zemzem kuyusunu yeniden kazdı meydana çıkardı. Söylendiğine göre Zemzem kuyusunun durumu ve yeri Abdülmuttalibe bildirilince, kazmasını eline alıp o zaman tek oğlu olan Haris'i yanına katarak kazmaya başlamış. Kuyunun ağzına kapatılan taşlara raslayınca Abdülmuttalib tekbir getirmiş. Tekbir sesini işiten Kureyşliler, Abdülmuttalibin amacına ulaştığını anlamışlar, kalkıp yanına gelerek "Ey Abdülmuttalib! Bu kuyu ceddimiz İsmailin kuyusudur; bunda bizim de hakkımız vardır, buna bizi de ortak saymalısın" demişler; Abdülmuttalib "hayır yapamam, bu iş aranızdan ancak bana verildi" demiş ise de Kureyşliler "hakkımızı vereceksin, yakamı bırakmayız, yoksa seninle mahkemeleşiriz" demişler. O zaman Abdülmuttalib "istediğiniz kimseyi bu iş için aramızda hakem seçin" demiş. Kureyşliler, Suriye çölünün dağlık kısmında yaşayan Sa'd-u Huzeym boyunun kâhinesi aramızda hakem olsun demişler, Abdülmuttalib kabul etmiş, yanında kendi kolu olan Abdümenaf oğullarından bazı kimseler olduğu halde kâhin kadının yanına varmak üzere yola çıkmış, Kureyş kabilesinin diğer kollarından da bir kaç kişi Abdülmuttalibin ardından gitmiş, yolda su sıkıntısı çekip de Abdülmuttalibin devesinin çöktüğü yerde su kaynağı peyda olunca diğer taraf iddialarından vaz geçip Sikaye ödevini Zemzem kuyusu suyu ile yerine getirme hakkını Abdülmuttalibe tanıyarak geri dönmüşler.

Abdülmuttalib, Zemzem kuyusunu kazarken iki altun ceylan heykeli bulmuş. Bu iki heykel, Cürhüm kabilesinin, kuyuyu kapatırken gömdükleri heykellermiş. Bundan başka Abdülmuttalib, kal'î kılıçlarla bir takım zırhlar da bulmuş. Kureyşliler bunlara da ortak olmak istemişler. Abdülmuttalib, kılıç ve zırhları bir tarafa, altun heykelleri bir tarafa ayırarak kendisi, Kureyşliler ve Kâbe arasında kur'a çekmeği teklif etmiş. Hübel putunun önünde kur'a çekmişler. Ceylan heykelleri Kâbenin hissesine, kılıç ve zırhlar Abdülmuttalibin payına düşmüş, Kureyşlilere bir şey düşmemiş. Abdülmuttalib kendi payına düşen kılıçları eritip Kâbeye kapı yaptırmış; Kâbenin payına düşen altun heykelleri de eritip bu kapıyı süsletmiş. Ayrıca kuyudan, gene Cürhümlülerin gömdükleri Hacer-i Esved de çıkmış ve Kâbenin içine konmuş. Bundan sonra Abdülmuttalib hacılara hac mevsiminde Zemzem suyunu içirmeğe başlamış³³.

³³ Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 143-156.

Rivayete göre Abdülmuttalib Zemzem kuyusunu kazdığı sıralarda Kureyş kabilesinin kendine yaptığı kötülükleri görünce, on oğlu doğup yetişerek kendini koruma durumuna gelirse içlerinden birini Tanrı adına Kâbe önünde kurban edeceğini adanmıştı; sonradan on oğlu olup artık kendisini koruyabilecek duruma geldiklerini anlayınca bir gün içlerinden birini kurban etmek için kur'a çekmek üzere çocukları ile birlikte Kâbenin içinde bulunan Hübel putunun önüne geldi. Hangisinin kurban edileceği hakkında kur'a oku çekti, kur'a, en çok sevdiği oğlu Abdullaha çıktı³⁴. Bunun üzerine Abdülmuttalib, Abdullahın elinden tutup, kılıncını eline alarak kesmek üzere İsaf ve Naile putlarının önüne götürdü. Bunu gören Kureyşliler toplandıkları yerden kalkıp koşarak Abdülmuttalibin yanına geldiler ve "Ey Abdülmuttalib! Ne yapmak istiyorsun?" dediler; o da "kurban edeceğim" deyince bütün Kureyşliler ile Abdülmuttalibin diğer oğulları hep bir ağızdan "Tanrıya and içeriz ki Abdullah ile onun diyeti olan develer arasında kur'a oku çekmeden onu kesemezsin; çünkü sen Abdullahı kesersen artık herkes oğlunu kurban etmeği adar ve onu keser. İş bu kerteye varırsa insanlar ne diye yaşıyorlar" dediler ve diyet için kur'a çekmek üzere Hicaz bölgesinde oturan kâhin kadına danışmasını tavsiye ettiler. Kâhin kadın, kurban edilecek adamla on deve arasında, kur'a, develerin yazılı olduğu oka çıkıncaya kadar kur'a çekmelerini tavsiye etti. Kur'a develere, onuncu çekilişte çıktığından Abdullahın yerine, babası Abdülmuttalib yüz deve kurban etti³⁵.

Abdullah bu şekilde kurban edilmekten kurtulduktan sonra Abdülmuttalib onu, Zühre boyunun ulusu olan Kilab oğlu Zühre oğlu Abdümenaf oğlu Vehb'in kızı Âmine ile evlendirdi ve bu kadından, Hz. Muhammed doğdu.

Hz. Muhammedin soyu ve Mekkedeki durumları :

Yukarıda izah ettiğimiz gibi evvelce Cürhümlüler elinde bulunan Mekke havalisi hâkimiyeti, güneyden gelme Huzaelilere geçmiş onlardan da, kuzeyli yani Hicaz bölgesi halkından olan Kinaneliler koluna mensup Kureyş kabilesinden Kusay (Zeyd) almış, böylece bu hâkimiyet Kureyşlilere geçmişti.

Kusay, Kureyş kabilesini toplayıp evvelâ, içinde kutsal yapı Kâbenin bulunduğu Mekke vadisini bir şehir haline getirmiş ve onları bu şehre yerleştirmişti. Kureyş kabilesi Mekkeye yerleştikleri sıralarda, Kureyş el-Bitah denen: 1- Esed, 2- Zühre, 3- Teym, 4- Haris, 5- Mahzum, 6- Sehm, 7- Cumah, 8- Adiy boylarıyla Kureyş ez-Zevahir denen ve Mekkenin dış mahallelerinde oturan 1- Âmir b. Lüey, 2- Muharib b. Fihri olmak üzere on kabileden müteşekkildi³⁶. Daha sonra, Kusayın oğlu Abdümenafın iki oğlu Haşim ve Abdüşems'ten, iki büyük kabile daha ortaya çıkmıştır: Haşimden, Haşim oğulları (Beni Haşim) ve Abdüşems'ten, Ümeyye oğulları (Beni Ümeyye), Bu ikinci kabileye adını veren Ümeyye, Abdüşems'in oğludur. Büyük Kureyş kabilesinin sonradan ortaya çıkan bu Beni Haşim ve Beni Ümeyye kolları arasında, daha ilk zamanlardan itibaren büyük bir rekabet başlamış bu rekabet hissi, zaman zaman kendini gösterip Hulefai Raşidin'in üçüncü halifesi Hz. Osman zamanında, bilhassa dördüncü

³⁴ İbn-i Hişam bu kıssayı naklederken Abdullahın, Abdülmuttalibin en küçük oğlu olduğunu söylüyor, halbuki, Abdülmuttalibin diğer oğlu Hamza, Abdullahın oğlu Hz. Muhammedle süt kardeşidir; bu itibarla Hamza, Abdullahtan daha küçük olmalı. Ancak İbn-i Hişam belki de oğullarının içinden birini kurban etmek üzere kur'a çektiği zamanki durumu kaydediyor. O anda şüphesiz Hamza henüz doğmamıştı. Bak. Sire, I, 160 vd.

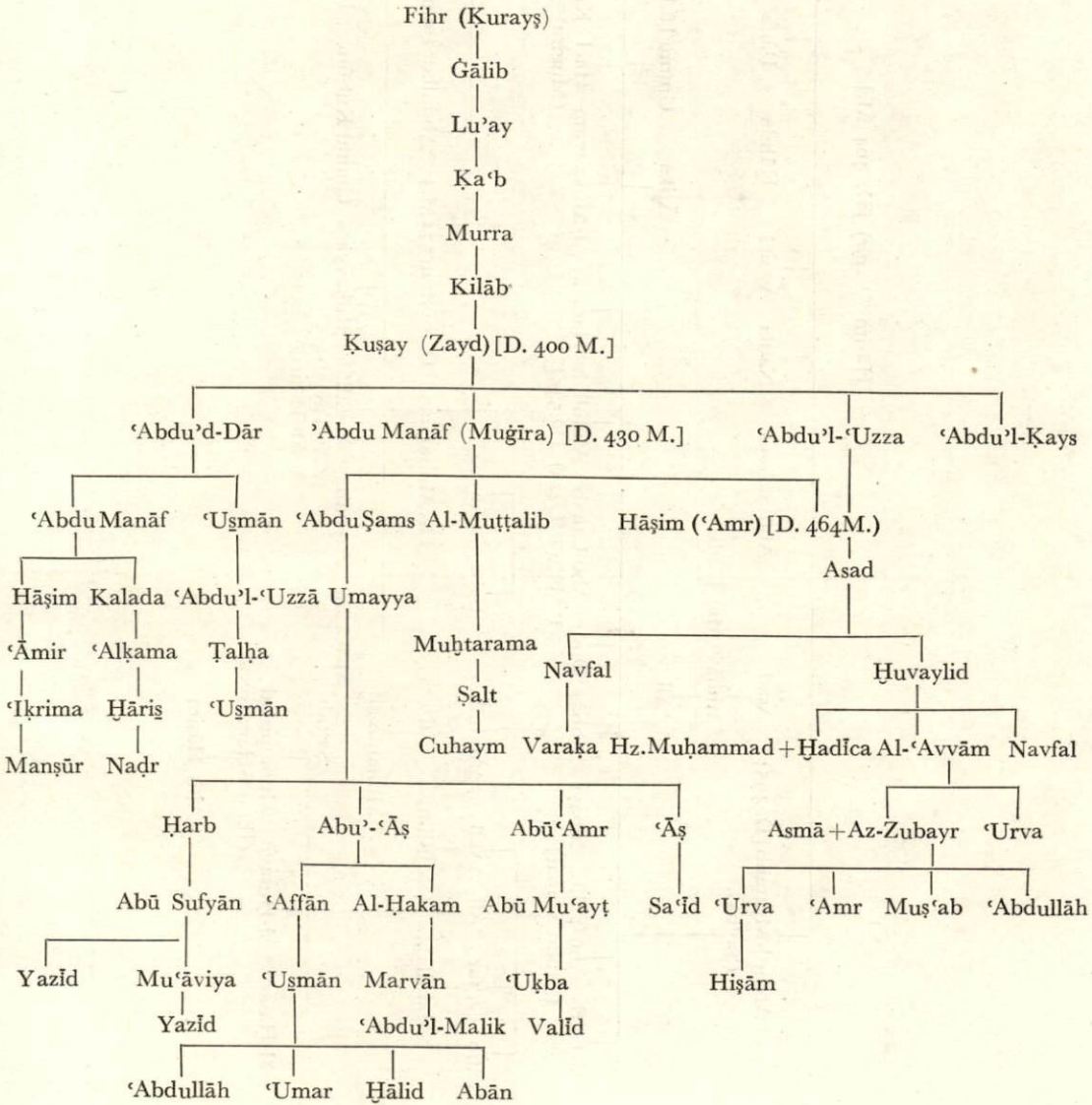
³⁵ Bütün yukarıki malumat için bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 151-161.

³⁶ Bak. burada not 15.

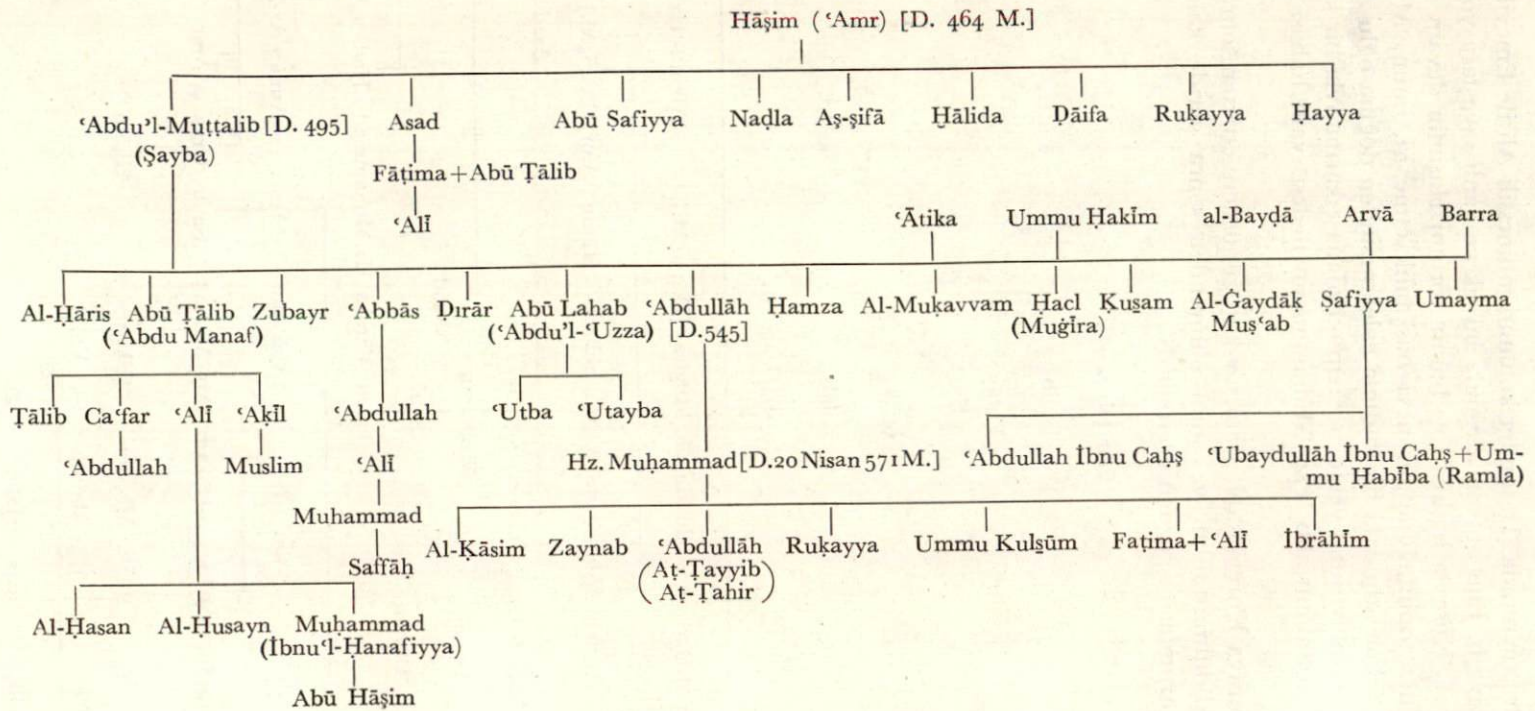
halife Hz. Ali zamanında, Haşimiler kolunun mümessili Ali ile Emeviler kolunun mümessili Muaviye b. Ebu Süfyan arasında büyük ve kanlı savaşlara yol açmıştır³⁷.

Biraz önce, Kusayla başlayan ve bunun torunu Haşimin devam ettirdiği Mekke'deki Kureyşliler topluluğuna bir nevi başkanlık etme işi, onun, Medinede Hazrec kabilesinden Selma adındaki bir kadınla evlenmesinden doğma oğlu Abdülmuttalibin (Şeybe) Zemzem kuyusunu yeniden kazıp meydana çıkarmasıyla bir kat daha kuvvetlenmişti. Bu Abdülmuttalib, Hz. Muhammedin dedesi, yani babası Abdullahın babasıdır.

Şimdi buraya Kureyş kabilesinin soy kütüğünü derc ettikten sonra bu soy kütüğü üzerinden, Abdülmuttalibin ve onun ölümünden sonra geride kalan çocuklarının Mekke'deki durumlarını gözden geçirelim.



³⁷ en-Niza ve't-Tahasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim "adıyları müstakil bir eser yazmış bulunan Makrizi, Kureyş'in bu iki kolu arasındaki mücadeleleri uzun uzun ve etraflı bir şekilde izah ve nakletmektedir. Bu eser 1937 yılında Mısırda basılmıştır.



Bir kaç insaflısı müstesna garplı islâm tarihçileri ve Hz. Muhammedin hayatını yazanlar kasıtlı ve sistemli olarak Hz. Muhammedi ve soyunu küçük düşürmek, ehemmiyetsiz göstermek için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır. Bunların başında Kaetano gelir. Kaetano bu hususta o kadar ileri gider ki, en iyi diye tavsif ettiği bir hadis veya sire yazarını, onun eserinde işine gelmiyen malûmat varsa onu, yalan malûmat yazmakla ittiham etmekten bile çekinmez. O, Kusayın gerçek şahsiyet oluşunu inkâr edemeyince, Kureyş kabilesinden olmadığını söyleyecek kadar ileri gider³⁸. Halbuki araplar akrabalık hususlarına o kadar büyük önem verirler ki meselâ Hz. Muhammedin Mekke fethinden sonra Huneyn'de Havazinlilerle yaptığı savaşta bir ara islâm ordusu bozulmuş, akli ermeyen veya islâmiyete kin duyan bazı kimseler, "Muhammedden kurtulduk, tekrar eski dinimize döneriz" deyince, Mekkelilerin ileri gelenleri "bize Havazinliler hâkim olmaksızın Muhammedin hâkim olması daha iyidir" demişlerdi. Bu gibi misalleri çoğaltmak mümkündür. Avrupalılar arasında son derece itimat edilen bir yazar olduğu için Kaetanonun acaib fikirlerinden bir iki misal daha vermek istiyorum: O, "Kusayın ve Abdülmuttalibin, Peygamberin hakiki ecdadı arasında bulunmadıkları hakkındaki şüpheleri haklı sayarım. Kusayın Mekke cemaatı arasında yeni bir teşkilât yaparak Mekkeyi tesis etmiş ve, bu baktaki an'ane sahîh ise, Abdülmuttalibin de geçmiş nesillerin ihmali yüzünden izi kaybolmuş olan Zemzem kuyusunu keşfederek büyük bir hizmet görmüş olması soy bilginlerini Mekke ahalisine iyilik eden kimseleri Kureyş kabilesine ve Muhammedin ailesine bağlamak amacıyla bir takım an'aneler icat etmeğe sevk etmiştir"³⁹ Hadi, Kusay için, yazarın mütalaasına, farz-ı muhal "belki" diyelim, fakat Abdülmuttalib bizzat dedesidir, yani babasının babasıdır. Yazarın bu husustaki mütalaasına insan hayret etmekten kendini alamıyor. O, kuzey araplarının Hz. İsmail soyundan gelmeleri işine de itiraz ediyor, araplar şecere bilgisinden mahrumdurlar diyor; halbuki bilhassa evlenmede, toplantılarda bu asalet ve şerafet işine son derece önem verirler. Hattâ o zamanın âdetine göre teke-tek olarak yapılan savaşlarda bir savaşçının karşısına asaletçe kendine eşit biri çıkmazsa savaşmaz. Bunun en mühim bir misalini Hendek savaşında Amr b. Abd-u Vedd'in, ancak şerefine eşit olan Ali b. Ebu Talible savaştığını görüyoruz. Bu savaşta Amr yetmişini geçmiş, Ali yirmi yaşlarında olduğu halde Amr, yaş farkına bakmamış, asalet bakımından onu kendine eşit görünce savaşmayı kabul etmiştir. Bu da açıkça gösteriyor ki neseb yani soy-sop bilgisi araplar katında eskiden beri en önemli bir konu idi ve daima böyle kalmıştır. Eğer gerçekten Hz. Muhammedin nesebi hakkında bir şüphe olsaydı cahiliye çağında yani Mekkeliler müşrik iken o devir şairlerinin şiirlerinde bu görülürdü. Netekim bu şiirlerde onların Hz. Peygamberi en ağır şekilde hicv ettiklerini görüyoruz. Bundan başka, islâm tarihine ve hadise dair kitapların, Hz. Peygamberin vefatından çok sonra yazılmış olması, Peygamberin soyuna ait soy kütüklerinin sonradan uydurulmuş olmasını icap ettirmez, bil'akis öyle bir şey olsaydı bu hatalar açığa vurulurdu, çünkü, Kureyş kabilesinin Emeviler kolu ile Haşimiler kolu arasında o kadar şiddetli bir mücadele vardı ki bu uydurmaya kimse itiraz etmese onlar ederdi. Sonra bu soy kütükleri Hz. Ömerin halifeliği zamanında o kadar inceden inceye araştırılıp düzenlenmişti ki bunlara kolay kolay itiraz edilemez; zira bu cedveller üzerinden maaş dağıtılıyordu bu itibarla uydurma olmalarına imkân yoktur.

Kaetano bu, Haşim'in, Abdülmuttalibin anasıyla evlenişini de acaip bir şekilde

³⁸ Bak. İslâm Tarihi, Hüseyin Cahit (Yalçın) ter. Cilt I, sahife 172.

³⁹ Bak. Aynı eser, I, 161.

izah ediyor ve “o zamanlar erkek ile kadının adeta serbest bir surette birleşmeleri babanın kim olduğunu araştırmayı adeta imkânsız bir hale sokardı. Akrabalık yalnız kadın yoluyla meydana gelirdi. Haşimin Selma ile evlenmesi hiç şüphesiz bu işte müt’a adı verilen muvakkat evlenme şeklini haiz olmuştur. Bu evlenme şekline göre evlenme anlaşması geçici bir zamana şamil olurdu. Kadın kendi ailesi yanında kalırdı. Çocuklarına istediği gibi sahip olurdu. Hiç kimse bunların babası olduğu iddiasına kalkamazdı; çünkü çocuklar babanın değil ananın kabilesine mensup sayılırdı. Bu evlenme şekli eski Arabistanda çok yaygın olan bir vak’adır. Yabancı bölgelerde seyahat eden tüccarlar bir kaç ay müddetle evlenirlerdi. İki taraf arasında kararlaşan zaman geçince memleketlerine dönerler, ne muvakkat karılarını ne de bu tesadüfi birleşmeden doğabilmesi mümkün olan çocuklarını artık düşünmezlerdi” diyor⁴⁰.

İslâmdan önce Arabistanda bu şekilde evlenme vardı fakat bu müt’a nikahı memleketteki, hür şerefli ve büyük aileler arasında da cari olduğundan gayri tabii ve gayri ahlâkî sayılmıyordu ve aynı zamanda mevcut olan gayri ahlâkî ve çoğu cariyelerle olan cinsî alâkalarından çok farklı idi. Sonra bu şekildeki evlenmeden doğan çocuklarla babaları alâkadar olmuyor değildi. Bu gibi münasebetlerden doğma çocuklar babalarının adını kullanıyor ve onun mirasından da faydalanıyorlardı.

Kaetano, Hz. Muhammedin babası Abdullah hakkında bile “her şeyden evvel, Muhammedin babasının Abdullah adını taşıdığına dair söylenen sözler müphem ve gayri kat’î bir şekildedirler, bu haberin aslında kimden çıktığına dair kâfi açıklamayı haiz değildirler. Taberide, bu haberin Hişam b. Muhammed el-Kelbî tarafından verildiği söylenir. O da babası Muhammedden duymuştur. Muhammed ise bunu kaynak göstermeden bildirmiştir. İbn-i Hişam’ın metninde Abdullahın, Abdülmuttalibin oğlu olduğu haberi ibtida İbn-i Hişam tarafından verilmiş, kaynak zikredilmemiştir. Daha sonraki yapraklarda Abdullah, Abdülmuttalibin oğlu olmak üzere doğrudan doğruya değil dolayısıyla zikrediliyor” diyor⁴¹. Abdülmuttalibin çocukları arasında Abdullahın adı, İbn-i Hişam’dan başka bir çok eski sağlam kaynaklarda da mevcuttur⁴². Kaetano, Abdullah adı hakkında da “müslüman me’hazlarının da beyan ettikleri gibi, Abdullah ismi Muhammedden evvel âdeta meçhuldü. Bunu Muhammedin kullandığını ve hatta onun tarafından icad edildiğini isbat etmek bile ihtimal ki müşkil olmayacaktır. Abdullah ismi Muhammedden evvelki şecerelerde pek nâdir olarak geçer. Binlerce isimler arasında sayılabilecek derecede az geçen bu isimler pek nâdir dirler” diyor⁴³.

Hicazda Cahiliye çağında Abdullah adı hiç de nâdir değildi. Meselâ Medinede ki munafıklar reisi Abdullah b. Übey b. Ebi Selül, Mekkedeki meşhur esir ve cariyeye tüccarı Abdullah b. Cüd’an⁴⁴, Hz. Peygamberin halasının oğlu Abdullah b. Cahş gibi. Hatta, Abdullah adının, Ubeydullah halinde küçültme şekli de mevcuttu: Hz. Peygamberin halasının diğer oğlu Ubeydullah b. Cahş gibi.

⁴⁰ Bak. Aynı eser, I, 260-261.

⁴¹ Bak. Kaetano, İslâm Tarihi, I, 154 vd.

⁴² Bunlar arasında en önemlisi, Mus’ab al-Zübeyrî tarafından yazılan, Kitabı Neseb-i Kureyş’tir. Burada Abdullah, Abdülmuttalibin oğlu olarak gösterilmiş hatta, kız kardeşi Ummu Hakim al-Beyza ile ikiz doğduğu kaydedilmiştir. Bak. ss. 17. Bu kitabın yazarı, meşhur sahâbî Zübeyr b. Avvam’ın torunlarından ve H. 156 (M. 773) Medinede doğmuş, meşhur hadisçi Malik b. Enes ile sohbet etmiştir. Bu eser 1949 yılında E. Levi-Provençal tarafından Muhammed Abdülhay al-Kettânî’nin özel kitaplığında bulunup 1953 yılında Kahirede basılmıştır.

⁴³ Bak. İslâm Tarihi, Hüseyin Cahit (Yalçın) ter. I, 155.

⁴⁴ Bak. N. Çağatay, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, ss. 142-143.

Hulâsa, belki bazı noktalarda yanlış ve hatalar bulunmakla beraber, Hz. Peygamberin ölümünden yüz yüzelli yıl önce kaleme alınmış bir çok eski ve muteber tarihi eserlerin verdiği soy kütükleri doğrudur ve Abdülmuttalib Mekke'de büyük bir nüfuz sahibi idi. Elbette ki bu nüfuz o çağlarda başka topluluklardaki nüfuzla mukayese edilemez, çünkü araplar, ticarî ve sosyal durumları itibariyle klâsik bir siyasi topluluk arzetmiyorlardı. Aşağı yukarı her kabile kendi başına buyruktu. Ama Mekke halkının umumî meseleleri mevzu bahs olunca Abdülmuttalibin fikrini alıyorlardı. Eğer Abdülmuttalib, Kaetano'nun dediği gibi Beni Haşim soyundan gelme olmayıp yabancı bir asıldan olsaydı Mekkeliler ona bu hürmeti göstermezlerdi. Sonra bilhassa evlenme işlerinde asil aileler, kendilerinden aşağı durumda olan bir kimsenin kızını almazlardı ve böyle bir kimseye kız vermezlerdi. Konuyu bu açıdan da incelersek, Abdülmuttalibin, kızlarını, Mekkenin en yüksek ve zengin aileleriyle evlenmiş görürüz. Meselâ Abdülmuttalibin kendisi, Mahzum kabilesinden Amr kızı Fatıma ile, Zühre kabilesinden Uhayb kızı Hâle ile, Beni Huzaeden Hacer kızı Lübna ile, gene beni Zühreden Huzaiye ile evlenmiş, kızlarından, Ümmü Hakim el-Beyza'yı, Abdüşems'in torunlarından Kureyb'e, Âtikeyi, Beni Mahzumdan Mugîre oğlu Ebu Ümeyyeye, Ümeymeyi, Beni Huzeymeden Riab oğlu Cahş'a, Safiyyeyi, Huveylid oğlu Avvam'a vermiştir⁴⁵.

Hız. Muhammedin doğumu, çocukluğu ve gençliği :

Abdülmuttalibin oğlu Abdullah, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, 23-24 yaşlarında iken Kureyşin Zühre boyundan Vehb kızı Âmine ile evlendi. O da bütün diğer kureyşli gençler gibi ticaretle meşguldü. Zaten Yemen'in, Habeşliler tarafından işgal edilmiş bulunması Kureyşlilerin güney ticaretini durdurmuş, onları, yalnız kuzeyle ve mahdut bir ticarete mecbur etmişti. İşte Abdullah, kuzeye, Suriyeye gittiği bir ticaret seferinden dönüşte Medinede öldü. İbn-i Hişam, Abdullahın, Âmineden önce başka bir kadınla evli bulunduğuna müphem bir şekilde işaret ediyor fakat bu hususta fazla malûmat vermiyor⁴⁶.

Âmine, Abdullahtan gebe kalmıştı, kocasının ölümünden sonra M. 20 Nisan 571 tarihinde Hz. Muhammed doğdu⁴⁷. Âmine, oğlunun dedesi Abdülmuttalibe haber gönderdi. Abdülmuttalib bu doğumdan çok memnun oldu ve ona Muhammed adını koydu. O'nun bu sevinci daha ziyade, genç yaşta ölen oğlu Abdullahın, kendisinden sonra neslini idame ettirecek bir erkek çocuğa sahip olmasından ileri geliyordu. Nettekim bu sevince Abdullahın kardeşleri de katılmıştı; meselâ Ebu Leheb, Muhammedin doğumunu kendisine müjdeliyen cariyesi Süveybe'yi esirlikten azad etmişti.

⁴⁵ Bak. Mus'ab al-Zübeyri, Kitabu Neseb-i Kureyş, ss. 17-20.

⁴⁶ Bak. Sire, I, 166.

⁴⁷ Hz. Muhammedin doğumu üzerine incelemelerde bulunmuş olan Mahmut Felekî paşa bu tarihi tesbit etmiş bulunuyor. Bak. Muhammed Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed Mustafa, Ömer Rıza Doğrul ter. 1948, ss. 98 not 1. İslâm Ansiklopedisinde Muhammed maddesini yazan Fr. Buhl ise Hz. Muhammedin doğumunun M. 580 tarihlerine kadar götürülebileceğini söylüyor. Bütün İslâm kaynakları Hz. Peygamberin, Habeşlilerin Mekkeye saldırılarından itibaren başlayan yılının ilki içinde doğduğunu kaydederler. Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 167. İbn-i Sa'd, onun, fil vak'asından elli beş gün sonra doğduğunu söylüyor. bak. Tabakat, I, 83.

Hız. Muhammed, doğduğu evi sonradan, amcası oğlu Akil'e hediye etmiş, ondan sonra Akil, bu evi, meşhur Haccac b. Yusuf'un kardeşi Muhammed b. Yusuf'a satmış, Muhammed b. Yusuf ise bu evi yeniden onartarak "Dar-ı Yusuf" adını vermiş, daha sonra, Harun er-Reşid'in anası Hayzuran burayı camiye çevirmiş. Bak. Müneccimbaşı, Sahayif ül-Ahbar, I, 107.

Mekke çok sıcak bir yer olduğundan Kureyş kabilesi ileri gelenleri yeni doğan çocuklarını, civar yaylalarda oturan kimselere süt anneye verirlerdi. Esasen Muhammedin annesi Âmine'nin sütü çok az idi; hatta ilk günlerde çocuğu, Ebu Leheb'in azadlı cariyesi Süveybe emzirmişti. Abdülmuttalib de torununa bir süt anne aradı ve Bekr oğlu Sa'd boyundan (Beni Sa'd kabilesi) Ebu Züeyb kızı Halime adında bir kadın buldu. Halimenin kocası, Havazinlilerden Abdüluzza oğlu el-Haris idi. Hz. Muhammed Beni Sa'd kabilesinden olan bu el-Hâris ailesi yanında dört yaşına kadar kaldı. Halimenin, Abdullah adında bir oğlu ile Uneyse ve Huzafe adlarında iki kızı vardı. Bu Huzafenin lâkabı Şeyma'dır ve Hz. Muhammed, Halimeden süt emerken bu kız da evli ve kucağında çocuğu varmış, Halime Muhammedle kızının yanına gitğinde Şeyma onuda emdirmiş⁴⁸.

Hz. Muhammed Mekkeye döndükten sonra annesi yanında iki yıl kadar kaldı. Bir gün annesi Âmine, Neccar oğlu Adiy boyundan olan dayılarını görmesi için Hz. Muhammedi Medineye götürmüş, bu seyahattan Mekkeye dönüşte Ebva adlı yerde ölmüştü⁴⁹.

Altı yaşında anadan da öksüz kalan Hz. Muhammedi, Âminenin cariyesi Ummu Eymen Mekkeye getirdi; Hz. Muhammed burada, dedesi Abdülmuttalibin yanında ve Ummu Eymenin kendisine bakmasıyla dokuz yaşına kadar büyüdü; fakat bu defa da Abdülmuttalib öldü. Abdülmuttalib, hasta yatağında yatarken ölmeden önce oğlu Ebu Talib'i yanına çağırdı ve torunu Muhammedi ona emanet etti. Ebu Talib, Abdülmuttalib oğullarının en zengini değildi, hatta fakirdi bile. Abdülmuttalibin, torununu ona emanet edişinin sebebi, hem Ebu Talib'in daha şefkatli bir tabiata malik olması, hem de onun, Hz. Muhammedin babası Abdullahla, ana baba bir kardeş bulunmaları idi.

Ebu Talib, Abdülmuttalib öldükten sonra yeğeni Muhammedi yanına aldı⁵⁰, zaten Hz Muhammede, babasından beş deve, küçük bir koyun sürüsü ve Ummu Eymen adındaki cariye miras kalmıştı. Bazı batılı islâm tarihçileri bu mirasa bakarak Muhammedin babasının ve soyunun çok fakir kimseler olduğu şeklinde umumi hükümlere varmaktadırlar; halbuki evleneli bir yıl bile olmamış genç bir adamdan, hele Mekkenin durumu da göz önüne alınırsa milyonluk miras beklemenin yanlış bir düşünce olduğu muhakkaktır. Abdullah öldüğünde daha babası sağ olduğuna, yani babasından henüz miras almamış bulunduğuna göre bir ev ile birkaç deve, küçük bir koyun sürüsü ve bir cariye, hiç de küçümsenmeyecek bir servettir⁵¹.

Hz. Muhammed, Hatice ile evleninceye kadar burada amcasının yanında kaldı. O daha on iki yaşlarında iken amcası Ebu Talib'in Şam taraflarına çıktığı ticaret seyahatına onunla birlikte katıldı. İslâm tarihçileri, Hz. Muhammedin, bu seyahatta rahib Bahira tarafından, istikbalin peygamberi olarak karşılandığını Bahiranın, Mu-

⁴⁸ Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 170 vd.

⁴⁹ Bak. Aynı eser, I, 177. Hz. Peygamber Medinede annesiyle birlikte bir ay kalmış ve orada "Dar-ı Nâbîga" adıyla anılan evde oturmuşlardır. Bak. Müneccim Başı, Sahayif ül-Ahbar, I, 109.

⁵⁰ Abdülmuttalibin diğer oğlu, yani Ebu Talib'in kardeşi Zübeyr de Hz. Muhammedin babası Abdullahla ana baba bir kardeşti. O da Muhammedi yanına almak istedi, Ebu Talib ile bu hususta kur'a çektiler. kur'ayı Ebu Talib kazandı. Hz. Muhammede de hangi amcanın yanında kalmak istersin diye sordular o da Ebu Talib'i tercih etti. Bak. Müneccim Başı, Sahayif ül-Ahbar, I, 109.

⁵¹ Bak. Kastallanî, Mevahib-i Ledünniye, İstanbul, 1316, ss. 24 vd. Taberî, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, I, kısım 2, ss. 65 vd.

hammedde peygamberlik alâmetleri gördüğünü yazarlar⁵². Öte yandan batılı yazarlar da Hz. Muhammedin islâm dinini tebşire başladığında bu fikirlerin bir kısmını bu rahib Bahiradan ve Hz. Hadicenin kervanlarıyla gittiği seferlerde karşılaştığı hıristiyan papaslardan öğrendiğini ileri sürerler. Halbuki, hıristiyanlık ve onun esasları hicazda ve Mekkede hiç te meçhul değildi. Mekkede bile bazı hıristiyanlar bulunduğu gibi, Habeşistana ve Suriyeye yapılan ticaret seferlerinde halktan bir çok kimse bu hususta oldukça geniş bir bilgiye sahip bulunuyordu. Bir an için, bazı islâmî esasların hıristiyan dinindekilerle benzerlik arzettiğini kabul edelim fakat islâmiyette o kadar çok ve esaslı yeni unsurlar vardır ki bunlar ne ile izah edilecek? Kaetano, Hz. Muhammedin, peygamber olmadan önce putlara tapmadığı hakkındaki kayıtları kabul etmiyor. Niçin olmasın? Daha Resul-ü Ekrem çocuk iken Mekkede Hanifler adıyla anılan ve tek Tanrı inancına bağlı kimseler vardı Hz. Muhammed de bu fikirde olmuş olamaz mı? Ayrıca bütün rivayetler onun gençliğinde son derece emin, doğru sözlü bir kimse olduğunu kaydediyorlar.

Hz. Muhammed küçüklüğünde bir ara koyun de gütmüştür. Bu da Mekkede yüksek tabakadan bir çok Kureyşlinin yaptığı bir işti. Maalesef Hz. Peygamberin küçüklüğüne ait çok az malûmata sahip bulunuyoruz. Bu itibarla onun güttüğü koyunlar, kendi şahsının mı, akrabalarının mı yoksa sair Mekkelilerin olup ücretle mi güdüyordu açık olarak bilmiyoruz. Her ne olursa olsun Mekkede çobanlık, hakir görülen bir iş değildi. Bu koyun gütmeye işi belki de, Hz. Muhammedin Beni Sa'd kabilesi arasında süt anne yanında kaldığı zaman o ailenin çocuklarıyla birlikte yapılmış olabilir. Çünkü bir çok kaynaklar onun, bu sürü sahibi göçebe kabile yanında beş yaşına kadar kaldığını söylüyor.

Az. Muhammed on beş yaşlarında iken yani Habeşlilerin Mekkeyi ele geçirmek ve Kâbeyi yıkmak için yaptıkları ve Fil Vak'ası diye anılan seferden on beş yıl kadar sonra Kureyş-Kinane müttefik kuvvetlerinin Hevazinlilerle yaptıkları meşhur Ficar savaşlarına da iştirak etmiş, amcalarının oklarını toplayıvermiştir. Araplar arasında sık sık savaşlar kavgalar olurdu fakat, haram ayları içinde⁵³ olanlar, kolay kolay unutulmazdı; çünkü haram aylarında herkes alış verişle, Kâbeyi ve putlarını ziyaretle vakit geçirir ve savaş yasağına çok reayet ederdi. Bu defa Kinane oğullarından Kays oğlu Berrad, bu yasağa saygı göstermiyerek Hevazin oğullarından Urve er-Rehhal'i ansızın öldürdü. Hadiseye bir ticari rekabet sebep teşkil etmişti. Hîre hükümdarı Nu'man b. Münzür, her yıl Hîreden Ukkaz'a, misk vesair ticarî eşye yüklü bir ticaret kafilesini Ukkaz'a gönderir, bu kafile getirdiği malları burada satarak Taif derileri, halat ve sırmalı Yemen kumaşları satın alıp geri dönerdi. Kinane oğullarından Ber-

⁵² Hz. Muhammedin bu seyahati oniki yaşında iken yaptığı ve rahibin sözleri hakkında bak. Kastallanî, Mevahib-i Ledünniye, I, 28 vd. Müneccim başı, Sahayif ül-Ahbar da Bahiranın adının Corci olduğunu ve Bosrada Hz. Muhammedin buna rasladığı zaman oniki yaşında bulunduğunu ve Bahiranın sözlerini kaydediyor, bak. I, 110.

⁵³ Araplarda gök ayına göre düzenlenmiş 12 aydan müteşekkil bir takvim kullanılırdı. Bu 12 ay: 1- Muharrem, 2- Safer, 3- Rebi' I, 4- Rebi' 2, 5- Cumada I, 6- Cumada 2, 7- Receb, 8- Şaban, 9- Ramazan 10- Şevval, 11- Zilkade, 12- Zilhicce idi. Bunlardan yılın son iki ayı olan Zilkade, Zilhicce ile gelen yeni yılın ilk ayı Muharrem'den müteşekkil üç aylık müddet ve bir de Receb ayı, haram aydır. Bu aylarda Arabistanın her yerinde kan dökmek, adam öldürmek memnu idi. Çok nadir olmakla beraber bu aylar içinde de kan döküldüğü, savaş yapıldığı olurdu; araplar bu olayları daima kötü bir şey olarak anarlar. İşte Ficar savaşları da bu haram aylarında yapılmış bir savaştır. Ficar savaşında Kureyşlilerin başkanı Ümeyye oğlu Harb imiş ve peygamber "bu savaşta düşmanların amcalarına attıkları okları kalkanla karşıyordum" demiş. Ficar savaşları hakkında fazla tafsilât için bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 195-198.

rad, Hîre hükümdarına müracaat ederek onun kafilesine, Kinane oğullarının himaye ve rehberlik etmek istediklerini bildirdi. Hevazin oğullarından Urve de bu kafileyi Necid yoluyla Hicaza ulaştırmayı teklif etti. Nu'man, Hevazinli Urve'nin fikrini kabul etti ve Berrad bu yüzden kızarak Urvenin ardından gidip kafileyi vurdu ve kendisini öldürdü. Hevazinliler, kabilelerinden bir kimseye karşı yapılan bu hareketin intikamını almak üzere Kureyşliler üzerine yürüdüler. Kureyşliler geri çekilip Kâbe haremine sığındılar. Bunun üzerine Hevazinliler, gelecek mevsim Ukkaz panayırında Kureyşlilerle tekrar savaşacaklarını söylediler ve bu savaş iki taraf arasında dört yıl sürdükten sonra: iki tarafın verdiği ölümler sayılmak, hangi tarafın ölüsü fazla ise diğer tarafın diyet vermesi şartıyla barış yaptılar. Kureyşliler, Hevazinlilerden yirmi kişi fazla öldürmüş olduklarından bunların diyetlerini verdiler; Berradın adı da kötü bir şekilde anıldı. İşte tafsilâtı bu olan bu Ficar savaşına Hz. Muhammed iştirak etmiş, amcalarının Hevazinlilere attığı okları toplayıp geri getirmek suretiyle onlara yardım etmişti. Hz. Peygamberin bu savaşta kaç yaşında olduğu ihtilâfıdır. Bazı kaynaklar 15 bazıları 20 yaşında idi diye kayd ederler. Bu ihtilâf belki de savaşın uzun sürmesinden, savaş başlangıcında 15 yaşında olup dört yıl sonra yirmi yaşına yaklaşmış olmasından ileri gelmiş olabilir.

Hz. Muhammed yirmi beş yaşına kadar amcası yanında kaldı; bu sırada, Mekke'de Hadice binti Huveylid adında zengin bir dul kadın kendisine, Şam tarafına yolhıyacağı ticaret kervanının başında gitmek hususunda bir teklifte bulundu. Amcasının da müsaadesiyle Muhammed bu teklifi kabul etti. Hadice ile bu şekilde başlayan münasebet onların evlenmesiyle neticelendi. Bu evlenme sırasında Hz. Muhammed 25, Hz. Hadice 40 yaşlarında idi⁵⁴. Hz. Muhammed evlendikten sonra karısının evine taşındı.

Hz. Muhammed bu sırada Mekke'de zuhur eden bir kıtlık senesinde geçim bakımından biraz müşkil duruma düşmüş bulunan yanında büyüdüğü ve çok sevdiği amcası Ebu Talibin bu durumuna medar olmak üzere, onun oğullarından Aliyi yanına almış, diğer oğlu Cafer'i de, daha iyi durumda olan amcası Abbasa, yanına almasını tavsiye ve kabul ettirmiştir. Ali bu andan itibaren, Hz. Peygamberin ölümüne kadar onun yanından ayrılmamıştır. Hz. Muhammed aynı yıllarda, ailesinin kendisine hediye ettiği Zeyd b. Harise isimli bir köleyi azad edip evlâd edinmiştir. Rivayete göre Zeyd, Kuzae kabilesinden olup, çok küçük yaşta esir olmuş, Hadicenin kardeşinin oğlu Hakem b. Hizam ticaret için gittiği Şamda onu satın alıp Hadiceye getirmişti. Zeyd'in babası Harise, oğlunu Mekke'de bulmuş, Hz. Myhammed kendisini, babasıyla gitmek veya kendi yanında kalmakta muhayyer bıraktığı halde, o Muhammed yanında kalmağı tercih etmiştir. Mekkeliler ona İbn-i Muhammed (Muhammedin oğlu) diye hitab ederlerdi, esasen o sırada araplar arasında, hariçten bir kimseyi-hilf, muahat veya istihak usullerinden biri ile-aile efradı arasına katmak âdeti mevcuttu. Zeyd'e, İbn-i Muhammed diye hitab etme, erkek evlâdın, babalarının adıyla çağırılacakları hakkındaki âyetin nazil olmasına kadar devam etti⁵⁵. Zeyd, bundan sonra Zeyd b. Harise adıyla anıldı. Zeyd b. Harise, Resul'ün azadlısı Ummu Eymen ile evlenmiş, ondan Üsâme adındaki oğlu doğmuştu. Medineye hicretten sonra Hz. Peygamberin halasının kızı Zeyneb binti Cahş ile de evlenmiştir ki bunu kısa bir evlilikten sonra boşayınca Hz. Muhammed kendi nikâhına almıştır.

⁵⁴ Bak. Ataullah el-Hüseynî, Ravzat ül-Ahbab, I, 130 vd.

⁵⁵ Bak. Kur'an-ı Kerim, XXXIII, 5.

M. 605 yılına doğru yeni bir hadise, Hz. Muhammedin Kureyşliler katındaki itibarının yükselmesine vesile olmuştur. Bu yıl, Kâbenin tamiri sırasında her kabile Hacer-i Esved'in yerine konması şerefine kendine ait olmasını istiyordu. Uzun süren münakaşa sonunda Hz. Muhammedin reyine ve hükmüne müracaat etmeğe karar verdiler; o da örtüsünü sırtından çıkarıp Hacer-i Esved'i içine koydu, uçlarını kabile reislerine tutturup kaldırttıktan sonra kendi eliyle yerine koydu⁵⁶.

Hz. Muhammed, Kureyş kabilesi kollarının, Abdullah b. Cüd'an'ın evinde toplanıp, Mekke halkından veya diğer kimselerden Mekkeye gelen herhangi bir kimseye karşı zulüm edildiği takdirde bu zulüm görenin tarafını tutmayı, zulüm görenin hakkı geri alınıncaya kadar zulüm yapana karşı kendisiyle birlikte olmayı kararlaştırdıkları "Hilf ül-Fudul" anlaşmasına da katılmıştır. O, bu hususta "ben Cüd'an oğlu Abdullahın evinde bir andlaşma yapılırken buldum ki bu andlaşmayı güzel ve kızıl develere değişmem. İslâmiyette böyle bir andlaşmaya çağrılısam derhal kabul ederdim" demiş.⁵⁷

Hulâsa, Hz Peygamberin gençliğine ait pek az malûmata sahip isek de bütün kaynakların bildirdiklerine göre O, gençliğinden peygamberlikle görevlendirilmesine kadar sadık ve doğru olarak tanınmakta idi. Konuşmaktan ziyade sükûtu sever, azimkâr ve samimî bir kimse idi. Yaşı kırka yaklaştığı sırada dünya meşgalelerine daha az ehemmiyet vermeğe, yalnızlığı ve düşünmeyi daha çok sevmeğe başladı. Haram aylarında Mekke yakınındaki Hıra dağında bir mağaraya çekilir, mutlak sükûnet içinde tefekkürata dalardı. Zaten öteden beri Mekke ahalisinden bazıları burada inzivaya çekilirdi. Bu dağda her münzevinin muayyen bir yeri vardı. Abdülmutta-lib, Ümeyye b. Mugîre, Veraka b. Nevfel gibi kimseler bu şekilde hareket eden münzevilerdi.

Hz. Muhammed, ruhun ebediliğini bilir, âhiret mükâfat ve cezalarını düşünür, Hıra dağında kaldığı zamanlarda yiyip içeceği tükendikçe Mekkeye iner, kavminin âdeti üzere Kâbeyi tavaf ettikten sonra karısı Hadicenin yanına uğrar, biraz kaldıktan sonra tekrar Hıra dağına giderdi. Mekkelilerin putlara ve dolayısıyla çok Tanrılara inanmalarının hiçliği düşüncesiyle beraber, diğer kavimlere bir peygamber vasıtasıyla kendini bildirmiş olan Allahın, onları daha ne zamana kadar bu imansızlıkta bırakacağını düşünürdü. İşte o bir gün Hıra dağında bu düşüncelerle yorulup uyuduğu sırada, melek Cebrail gelip kendisine Tanrının emirleri olan vahiyleri getirdi ve böylece, islâm dinini yayma ödeviyle görevlendirilmiş oldu.

⁵⁶ Bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 204 vd.

⁵⁷ Tafsilât için bak. İbn-i Hişam, Sire, I, 140.

BERGSON'DA ZEKÂ VE SEZGİ (INTUITION)

Doç. Dr. CAVİT SUNAR

Bergson'a göre dar anlamda zekânın ödevi vücudu çevresine uygulamak, dış şeyler arasındaki ilişkiyi anlamak ve nihayet maddeyi düşündürmektir¹. Bu zekânın iki esaslı fonksiyonu vardır: tündengelim, tümevarım. Bu iki terim de tam bir zihinciliği ifade eder. Zihin de iki karşıt yöne gidebilir: tabii olan yöne, tabii olmayan yöne. Tabii olan yönünde gerginlik şeklinde bir ilerleme, sürekli bir yaratma, hür bir etkinlik olur. Tabii olmayan yönünde ise karşılıklı zorunlu ilişkilerin determinasyonuna ve en sonda da geometrik bir mekanizmaya varır. Tündengelim yardımıyla tümevarımın bulduğu düzeni mevcudâta da teşmil eder ki bu düzen zekâ için pozitif, gerçek bir realite olur ve zekâ ile aynı anlama gelir. Zekâ, yaratmaktan kesilme suretiyle ruhtan ayrılarak geometrik düzene uymuş sonra da kendisi bu düzenin içine yayılmıştır. Fakat realite bütün halinde ilerler ve durmadan yaratır. Ondan sonra onun gevşemesi için kendini unutmaması, yayılması için de gevşemesi, böylelikle de elemanların tertibini idare eden matematik düzene dökülmesi yeter. Bu elemanları birbirine bağlayan determinizm de yaratıcı hareketin kesildiğini gösterir².

Zekâ ne zaman kendini süreksizlik şekli altında görürse o zaman açık ve seçik düşünebilir. Gerçekte, onun yaptığı kavramlar, katılar dünyasındaki örneklerine göre yapıldıkları için, onlar gibi birbirlerinden ayrı ve onlar gibi de sâbittirler. Bu kavramlar, katılar dünyasının algı imajları olmayıp onun sadece sembolleridirler; mantık da bunların kullanılmasında ele alınacak kuralları göstermekten ibarettir. Bu sebeple lojik ve geometri birbirlerini doğururlar. Katılar dünyasının özelliklerini elden geldiği kadar genişleten ilimsel geometri de bu tabii lojikten çıkmıştır. Bundan dolayı da lojik ve geometri, kendi âlemleri olan maddeye uygulanabilirler. Hayat, zekâ aracıyla maddeyi iş âletlerine çevirir ve katılar âlemini idare eder. Zekânın canlı âlem karşısındaki şaşkınlığı da buradan gelir. Zekâ kendi üzerine katlanmadan gerçek sürekliliği, hareketi, iç içe geçişi, yani yaratıcı evrim olan hayatı bilmesine imkân olmadığından, onu daima cansız şeylere geri döndürür. Sürekliliği düşünüp anlama halinde bile zekâ ve kılavuzu olan duyuların hayattan kavrayabildikleri ancak iş hayatıyla ilişkili olan bölümlerdir³.

Zekâ, saf bir hareketlilik olan evrimi kavrayamadığından evrim veya oluşu birbirlerinin aynı ve değişmez bir sıra hâller gibi düşünür. Bu düşünme yeni baştan kurmağa bağlandığında da bu kurma değişmez elemanlarla yapılır. Böyle olunca da zekâ yeni olan şeyleri görmekten uzaktır. Zâten onca hayatın oluşlarında her şey önceden bilinebilir, çünkü belirli öncüller belirli sonuçlar doğurur. Onca, yaratma diye bir şey asla söz konusu değildir; bilinen ve tekrarlanan bir geçmişten başka bir şey olamaz. Çünkü onun mâhiyeti her şeyi soyutlamak, ayırmak ve hattâ aslın yerine benzerini koymaktır.

Gerçi biz, daimî oluş hâllerini kendimizde duyduğumuz gibi senpati aracıyla başkalarında da keşfetmekteyiz, fakat bunları düşüncenin zihinsel şekliyle ifâdelendi-

¹ Henri Bergson; Çev. Arthur Mitchell; Creative Evolution p. XIX.; New York, 1944. Henri Bergson; Çev. Prof. M. Ş. Tunç; Yaratıcı Tekâmül; s : 3. İstanbul, 1947.

² Creative Evolution; p. 230 ve gerisi. Yaratıcı Tekâmül; s : 274 ve gerisi.

³ Creative Evolution; p. 177-79. Yaratıcı Tekâmül; s : 211-13.

remeyiz. Çünkü müdrike, aynı sonuçları almak için aynı hareketleri tekrarlayan bir mekanizmin ifâdesidir. Ondaki finalite, bir örneğe göre çalışmak ve yapılacak şeyleri önceden bilinen elemanlardan meydana getirmektir. Yaratmağı parçalara ayıramıyan zekânın, yaratma karşısında onu kavrayamamasının sebebi budur. O, her yeniye eskiye bağlar, ve yepyeniye hiç kabûllenmez. Bütün bunların sebebi canlıyı cansız, akamı donmuş gibi düşünmektir. Onun rahatlığı da ancak böyle bir düşünce dedir. “Zekâ, tabii hâlinde hayatı anlayamamakla temeyyüz etmiştir”¹.

Bizim hatamız, yalnız pratiğe elverişli olan bir düşünce metodunu spekülasyon alanına da uygulamamızdadır. “Zekâmız açık olarak ancak hareketsizliği tasarlar”².

Hâlbuki felsefenin konusu gerçeği görmek olduğuna göre canlı karşısında, ilmin takındığı durumdan başka durum takınmalıdır. Zira ilim, eşyaya etkiden başka bir şey düşünmez; ve bunu da ham madde aracıyla yaptığı için ondan geri kalan diğer bütün realiteleri de hep o yüzden görür. Her türlü deney ilme ve bütün realite de saf zekâyı bırakılırsa metafizik zekâyı aşmak için yine zekâyı kullanmakla şuursuzca kabul edilmiş bir birliği tekrar elde etmiş olacak, dolayısıyla gerçek bir çıkmaza düşecektir. Hâlbuki cansızla canlı bir sınırla ayrılırsa, zekâ çerçevesine, cansızlıkların tabii olarak, canlıların da yapma olarak girdikleri görülecektir. Bu takdirde de canlıların positif ilim açısından başka bir açıyla incelenmeleri gerekecek, dolayısıyla felsefe de deney alanına girerek bir çok şeylere karışacak, bu işlerin sonunda da ilim, bilgi teorisi ve metafizik aynı vâdiye götürülmüş olacaklardır; ve söz götürmez ki sonunda hepsi de bundan faydalanacaktır.

Zekânın ancak ham madde alanında yerleştiği, insanın da yalnız madde üzerinde aksiyonda bulunduğu; aksiyonun da reel olmıyan şeylerde hareket etmesinin mümkün olmadığı söz götürmez. Nasıl ki, genel şekliyle fiziğin mutlak bir bilgiye ulaştığı söylenebilir. Fakat hayat âleminde böyle bir bilgiye ulaşması ancak itibarî olarak kabul edilebilir. Çünkü zekâ, artık burada geçemez. Böyle olunca da felsefe, ilimsel bilginin üstüne metafizik bir bilgi koymak için ilmin peşinden gitme zorunda kalacaktır. Bu suretle de bu bilgi gerçi eksik olacak, fakat ne dıştan bir bilgi ne de rölâtif bir bilgi olacağından mutlak içinde bulunacağız demektir. Bu da zekânın tabiata dıştan yüklettiği yapma birlikten tabiatın gerçek, derin ve canlı birliğine geçmek olacaktır. Saf zekâyı aşmağa olan çabalamamız realiteye gittikçe yerleşmemiz olacaktır³.

Dış âlemden en çok ayrılmış olmakla daha az zekâlaşmış olan iç hayatımıza katlandığımızda benliğimizin derinliklerinde kendimizi en yakın noktada yaşamakta olan an'larla durmadan büyüyen saf süreye yeniden girmiş oluruz. Girdikmi de irademiz son haddine kadar gerilmiş demektir. Bu, kişiliğimizin kendi üzerine kuvvetli bir katlanışıyla geçmişimizi toparlamak suretiyle yarattığı bir şimdi'dir. Yalnız bu anlar gerçekten hür olan aksiyonlarımızın anları olduklarından pek seyrektiler. Özümüzü bu an'larda bile tam olarak ele geçirmiş sayılmayız. Çünkü özümüzü ele geçirmek yahut onunla bir olmak demek olan süre duygumuz derecelidir. Ancak, bu özümüzle bir olma duygumuz derinleştikçe içimizdeki zekâlaşmaları o nispette açacak ve bölünmez yeni bir hâl alacaktır. Kendimizi gevşeterek geçmişini bulduğumuz a'na sürüp getiren cehdi kestiğimizde de hafıza ve iradeden eser kalmadığı görülecektir. Yalnız, tam olarak hür olduğumuz olmadığı gibi tam bir gevşeme de yoktur. Şu kadar ki gevşemenin son haddinde doğmasıyla ölmesi bir olan an'lardan yapılmış bir mevcudiyet

¹ Creative Evolution; p. 182. Yaratıcı Tekâmül; s : 217.

² Creative Evolution; p. 171. Yaratıcı Tekâmül; s : 205.

³ Creative Evolution; p. 217-18. Yaratıcı Tekâmül; s : 259-60.

sezmemekteyiz. Fakat sezdiğimiz bu mevcudiyet tam bir madde mevcudiyeti değildir. Çünkü: madde en küçük titreşimlere ayrıldığında bile hattâ bunların en kısmının bir süresi olduğu bilinmektedir. Ama yine de maddenin gevşemeğe ruhun da gerilmeğe sarktukları söylenebilir. Şu halde ruhsallık ile maddesellik ve zekâlılığın temelinde karşıt yönlerde iki süreç vardır ve bunlardan birinden ötekine tersine çevrilme, belki de sadece kesilme yoluyla geçilmektedir. “Saf süredeki ilerlememiz şuurlaştığı nispete de ruhsal varlıktaki çeşitli kısımların birbirleri içine girdiklerini ve bütün kişiliğimizin bir noktada toplandığını duyuyoruz. Hayat ve hür aksiyon da buna bağlıdır”¹.

İşte Bergson'a göre asıl felsefe, “Metafizığe Giriş” adlı yazısında belirttiği gibi, böyle bir hayatın ve ruh olaylarının doğuşu ve gelişimi sırasında kavranan realite ile uğraşacak bir hayat metafiziği olabilir. Çünkü ilimler, evrimin olup bittikten sonra bıraktığı kalıntılarla uğraştıkları için asıl olan hayatın yaratıcı evrimini kavramaktan uzaktırlar. Bu evrimi ancak hayat metafiziği kavrayabilir. Metafiziğin konusu bilgi değil ruhtur. İlmi nasıl zekâ yapıyorsa metafiziği de sezgi yapacaktır.

Bergson, sezgi terimine ilimsel bir şekil vermeğe çalışan ilk filozoftur. O, kendinden önceki statik sezgi örneklerinin, onlara biyo-genetik ve psikolojik mahiyette bir anlam kazandırmakla, şeklini değiştirdi ve onu yeniden kurdu. Bergson'un sezgi kavramı ilmsel objektivite ile artistik doğruluk ve açıklılığın bir bileşimidir ve Spinoza'nın mitio'su ile akraba gibi tekrar gözden geçirilebilir ki akli yalanlamaktan ziyade onun bir tamamlanmasıdır².

Ruhun derinliklerine ancak sezgi ile girebiliriz. Rasyonel fonksiyon ancak sayabilir, yani toplar, çıkarır, çarpar, böler; lâkin duymaz. Duyma, zihnin diğer bir alanına, sezgiye aittir. Sezgi, zihnin asıl alanıdır. O, eşyanın gerçekliğini kavramada tek araçtır³. Sezgi, zekâyâ üstündür, hayatın kendisiyle aynı anlamdadır ve her bakımdan bizi gerçek hayata götürür. O, bir metafizik deneydir; eşyayı asıl varlığıyla doğrudan doğruya gören araçsız şuur ve algıdır⁴ diye yorumlanabilir.

Gerçek olmıyan bir metafizik, yapma bileşimler, kavramcı diyalektiklerle ancak eşyanın yüzeyinde dolaşır. Fakat gerçek metafizik, sezgi aracıyla hayatın akışına girerek realiteyi içinden kavrar. Bu bakımdan da metafiziğin san'atla yakınlığı vardır.

Bergson, kendisi hakkında Hoffding tarafından yazılan bir esere verdiği önsözde felsefesinin temel taşının müddetin sezgisi (intuition de la durée) olduğunu belirtmiştir. Filozofa göre asıl önemli olan da sezginin durêe'den başka bir şey olmayan hayat ve şuur cereyanına uygulanmasıdır. O, başka bir eserinde de şöyle demektedir: “Süre hakkındaki düşüncelerimiz bizi, sezgiyi felsefe metodu yapmağa yavaş yavaş sürüklemiştir. Karşısında çok zamanlar tereddüt ettiğimiz bu kelime bir bilgi yolunu ifade eden bütün tâbirlerden en üstündür, fakat yine de belirsizliğe elverişlidir. Schelling ve Schopenhauer, sezgiden ancak zekânın karşıtı bir şey olarak söz ettiler ve zekâyı aşmak için de zamanın dışına çıkmak gerektiğini ileri sürdüler. Onların sezgisi ebediyetin doğrudan doğruya bir araştırılması olduğundan temeli akıldır ve zekânın bir çok kavramları yerine bir tek kavram koymaktan ibarettir ki bu, hepsini özetleyen bir kavramdır. Böyle olunca da felsefe bir vahdet'i vücutçuluk olacak ve eşya tündenge-lim yoluyla açıklanabilecektir. Fakat böyle bir felsefe yapma olacak ve reel dünyadan

¹ Creative Evolution; p. 220. Yaratıcı Tekâmül; s : 263.

² Dagobert D. Runes; The Dictionary of Philosophy; p. 37-38; New York, 1942.

³ Ayrıca bk: Henry Thomas and Dana Lee Thomas; Living Biographies of Great Philosophers; p. 313; New York, 1950.

⁴ Ayrıca bk: George Thomas White Patrick; Introduction to Philosophy, p. 44-45; New York, 1924.

başka bir dünyaya uygun gelecektir. Gerçeğin hareketli akışını yakalayacak sahici sezgiye dayanan bir metafizik ise eşyayı yekten kavramakla beraber bunların her birine uygun düşecek açıklamalarda bulunacak, genelleştirmeden çıkan soyut ve boş birliği peşin bir ilke olarak kabullenmeyip tam bir cehd ile gerçek olan sürekliliğin birliğine ulaşacaktır. Kısaca sözü edilen sezgi, her şeyden önce iç süre ile ilgilidir. Bu sezgi, kesiksiz olarak sürüp gelen gelişmeyi sezip kavrayacak olan zihnin zihinle doğrudan doğruya görülmesidir ki burada artık hayatın kesiksiz akışı ile temastayız. Demek sezgi, önce şuur, meskendaşlıktan ibaret bir bilgi demek olan şuur; sonra da kendini bazan bırakıp bazan toparlayan bir şuursuzun eteğine baskı yapan genişleyip yayılmış bir şuurdur.

Fakat biz yalnız şuurla yetinsenelemeyiz. Madde âlemi de bütünlüğü ile şuurumuzla ilgilidir; ya kendi kendine sürüp gitmekte yahut ta bizim süremizle dayanışlıktır. Hangi hâlde olursa olsun değişiklik ve gerçek hareketler diye kapladığı her şey bakımından sezgi ile ilgilidir. Sezgi, zihinsel süreyi ve bu öz değişikliği kavrayıp anlayan şeydir. Bu sebeple de birbirlerinden matematik yolla çıkarılamayan anlamlarla ele alınması gerekir. Sezgi yoluyla düşünmek süre içre düşündürmektir. O, hareketten işe başlar ve hareketi gerçeğin kendisi olarak sezer, hareketsizliği de ancak zihinsel bir soyutlama, enstantane bir lâhza fotoğrafı olarak görür. Zekâ ise hareketsizlikten işe başlar ve hareketi de sıralanmış hareketsizliklerle yeni baştan kurar.

Sezgi, daima gelişip artan bir süreye bağlı olduğundan bu sürede önceden kestirilemeyecek kesiksiz bir süreklilik kavrar; mânevîliği de buna dayandırdığı gibi ruhla dolu olan gerçeğin bir yaratılış olduğunu da sezer.

Sezgiden çıkan bir fikir, zihinden çıkan bir kavram gibi doğrudan doğruya açık olmayıp, belirsizdir. Fakat zihinden çıkan kavramın açıklığı esasen bizde mevcut bir takım ilkel fikirleri göstermekten başka değildir. Sezgiyi yakalayan ve tamamen yeni ve yalnız olan bir fikrin açıklığı ise ne de olsa belirsizdir. Ancak bu belirsiz bilgidir ki belirliliği yırtabilir ve çözülemez bir çok meseleleri çözebilir¹.

Var oluşun bize verili olabildiği deney zihinle ilgili olduğunda sezgidir. Bu sezginin yolu, gittiği yere kadar, gerçek yoludur².

Bergson, bütün gücüyle savunduğu sezgisini bir iç güdü veya duygudan ibaret görecektir karşı da şöyle diyor: “Buna bir şey demeyeceğiz; ve yazdıklarımızdan bu yoruma elverişli olmıyan bir satır bile yoktur. Ama yazdıklarımızın hepsinde bunun tersinin perçinlenmesi vardır; bizim sezgimiz teemmüldür³”.

Topluca söylersek, Bergson’a göre, zekâ bize bir deney bütünü, veya değiştirilmemiş bir deneyi, yahut ta içten duyulan bir deneyi veremez. Bunları ancak sezgi verebilir. Deneyin realitesini yakalayabilmek için zekânın çalışmasını sınırlamak, onun kategorilerinden kaçmak, hürriyetin ve doğrudan doğruya olan duygu akışının hayatlılığı ve zenginliği içine tekrar girmek zorundayız.

Bergson’a göre sezginin bir çok şiddet derecelerine felsefenin de derinlik dereceleri karşılık olmakla beraber, ruh, gerçek süreye koyulduğu andan itibaren sezgil bir hayat yaşar; eşya hakkındaki bilgisi de felsefe olur. Çünkü artık realiteyi sonsuz surette parçalanmış zamanlar içinde birbirlerinden ayrı parçalar halinde değil, fakat, melodide olduğu gibi, parçalanamaz olan gerçek zamanın daimî akıcılığı içinde görmeğe başlar. Böylelikle de hayatı ölü şeyler ve hareketsiz hâllerden ibaret değil, fakat yalnız hareket ve değişmeden ibaret bir bütün olarak görür. Bu görüşü de bize ancak felsefî sezgi verir.

¹ Henri Bergson: çev. Mabelle L. Andison; The Creative Mind; p. 30-35; New York, 1946.

² The Creative Mind; p. 49-50.

³ The Creative Mind; p. 83.

Gerçi Kant, sezgiye varabilmek için duyular ve şuur dışına çıkmak gerektiğini, böyle bir sezgi de bizde olamayacağından sezgisel bir metafiziğin imkânsızlığını iddia ettiyse de bunun sebebi, Kant'ın itibarı bir zamandan başka yaşanan bir zamanı düşünmemesidir. İlmin kabul ettiği zaman ve değişiklikler bir takım olgular ve tespit edilmiş hâller olup hareket ve sürekli hâlde bulunan bir zaman ve değişiklik değildir. Zekâ, daima faydayı gözettiğinden eşyayı daima yaratıcı bir zaman ve değişim içinde görmesinde bir fayda yoktur. Fakat ilmin bu geleneğini bozar ve algılarımızı asıllarına kadar uzatırsak yeni melekeler ihtiyacı kalmadan yeni bir çeşit bilgiye ulaşmamız mümkündür.¹

Şuurun kendi kaynağına ulaşabilmesi için olmuş bitmiş bırakarak olmak üzere olana bağlanması, yani görme melekesinin kendine katlanarak isteme edimiyle kaynaşması gerekir. Fakat bu halde bile yakalanacak saf meram, kişisel mahiyette olan parça bir meramdır. Fakat bütünlüğü ile hayatın kaynağına erişmek te imkânsız değildir. Bu imkânı sağlayacak olan da sezgidir. Yalnız, sezginin kullanılabilmesi, kavramlaşıp başkalarına da yayılabilmesi için diyalektik gerekir. Ancak, bu ikisinin yolları birbirine karşıttır. Sezginin gevşemesinden ibaret olan diyalektik düşünce, kendi kendisiyle uygunluğu sağlayan düşüncedir. Böyle olmakla beraber, sezginin bu diyalektik aracıyla bir değil, bir çok uygunluklar sağlayabilir; oysaki gerçek tektir. Eğer sezgi bir kaç lâhzalık kalmayıp sürebilseydi filozofu yalnız kendi düşüncesiyle değil, bütün filozofların birbirleriyle uyuşmalarını sağlayacaktı.²

Bergson, "Metafiziğe Giriş" adlı yazısında da bildirdiğine göre bütün bilgiler analizle elde edilir fakat mutlak, ancak sezgi ile kavranır. Sezgi, zihinsel bir senpatidir. Bununla, bir şeyin orijinal olan ve dolayısıyla ifade edilemeyen mahiyeti kavranır ve o şeyin içine yerleşilir. Sezgi ile her şeyden önce kavradığımız şey, zaman içinde akan kendi kişiliğimiz, kendi benliğimizdir. Süre, ancak sezgi ile doğrudan doğruya kavranabildiğinden kavramların üstüne çıkmak zorunludur; ve ancak böylelikle ki ben'deki sürenin yine Ben'in kendisiyle mutlak bir iç bilgisi mümkündür. Sezgi ile kavranmış bir şeyde birbirine karşıt kavramlara da kolaylıkla geçilebilir. Birbirlerini yalanlayan iddiaların realiteden nasıl çıktıkları görüldüğü gibi, bunların nasıl çatışıp nasıl barıştıkları da kavranabilir.

Sezginin işlediği konu, parçalanma kabul etmiyen hareket; çözümlemenin ise parçalanma kabul eden hareketsizlik olup ikisini birbirinden ayıran önemli nokta da budur. Hareketsizlik denen şey, ancak zihinde düşünülebilir fakat, tabiatla asla yoktur. Sezginin konusu olan süre, esasen psikolojik bir olaydır. Ve en nihayet sezgi, idealizmi olduğu kadar realizmi de aşar.

Sezgi, bir cinsten olmakla beraber ayrı çeşitlerde sonsuz işlerdir ki bunlar varlığın bütün derecelerine karşılıktırlar. Süremizin sezgi ile algılanması bizi, doğru deneyde bulunmak zorunda olduğumuz bütün sürelerin devamlılığı, dolayısıyla gerilen ve toplanan bir süre ile temasa getirir ki bunun sonunda canlı ve hareketli bir ebediyete varılır; ve bizim kendi süremiz de buradadır. İşte sezgi, bu iki sonsuz üzerinde hareket eder, bu hareket te metafiziğin kendisidir.

Diğer taraftan bilginin rolâtifliğini savunan teoriler kökünden hatalıdır; çünkü zekâmız kavramlar çerçevesini kırarak hareketli olan realitede yerleşebilir, onun daima değişen istikametini kabul edebilir ve en sonda da sezgi denen zihinsel

¹ The Creative Mind; p. 127-129. Kant'ın tenkidi hakkında ayrıca bk: Creative Evolution; p. 390-395. Yaratıcı Tekâmül; s : 459-464.

² Creative Evolution; p. 258-60. Yaratıcı Tekâmül; s : 306-308.

sempatiyi yakalayabilir. Bunu da yapabilmek için ruhun alışık olduğu düşünce istikametini değiştirmesi, bütün kategorilerini yeniden kurması, realitenin hareketliliği ile hareketlenmesi, eşyanın iç hayatının hareketlerine mümkün olduğu kadar yaklaşabilecek akıcı kavramlara ulaşması kâfi gelecektir. Şu hâlde, filozof ve bilginler sezgiyi kale almamalarındandır ki ilimsel bilginin rölâtifliği üzerinde dururlar. Önceden mevcut olan ve hareketsizden hareketliye giden kavramlarla meydana gelen sembolik bir bilginin rölâtifliği söz götürmezse de hareket edende yerleşip eşyanın canlılığını kabûl eden bilgiye rölâtifdir denemez; çünkü bu sezgi mutlak yolunu açar¹. Bu sezgiyi maddesel bilgilerin yardımıyla varılmıştır denecekse de artık o, maddesel bilgilerin bir bileşimi olmaktan çıkmış, onu aşmıştır; ve Bergson'un anladığı şekilde bir metafizik, kendi diliyle, bir (l'expérience intégrale) dır².

Bilgi teorisinin zekâ ve sezgi melekelerini ne şekilde düşünmesi gerektiğini de ele alan Bergson şöyle demektedir: "Bu açıdan bakılan bilgi meselesi bir metafizik meselesidir, ve her ikisi de deneyden çıkmaktadır. Zekâ eğer gerçekten maddeye, sezgi de hayata tahsis edilmiş ise konularının özü alınmak için bir yandan birbirlerinden faydalanmaları gerekecek, ve sonunda metafizik te bilgi teorisine bağlı kalacaktır. Fakat bir yandan da şuur gerçekten sezgi ve zekâyâ bölünmüş ise bu hâl onun hem maddeye uygulanması, hem de hayatın akışını takip etmesi zorunluluğundan ileri gelmiş olacaktır. Şuurun böylece çiftleşmesi realitenin iki şekilde olmasından gelecek, bilgi teorisi de yine metafiziğe asılı kalmağa mecbur olacaktır. Gerçekten de bu iki araştırmadan her biri diğerine götürür; öyle ki âdeta bir daire yapar, ve bu dairenin merkezi ancak evrimin amprik bir incelenmesi olabilir. Nitekim şuurun madde arkasından koştığına, kendini maddede kaybedip tekrar maddede bulduğuna, parçalanıp yeniden toplandığına bakmaklardır ki bu iki tâbirin zıtlığı ve belki de müşterek kaynakları hakkında bir fikir edinilebilir. Fakat bir yandan da bu iki elemanın zıtlığına ve kaynaklarının birliğine dayanarak evrimin anlamı daha iyi aydınlanmış olacağı şüphesizdir.

..... buraya kadar gözden geçirdiğimiz olgular bile hayatı, ya şuura veya ona benzeyen bir şeye bağlamak fikrini telkin etmektedir"³.

Kısaca, "insandaki şuur bilhassa zekâdan ibarettir. Halbuki bu şuur sezgi de olabilirdi, ve olmak zorundadır. Sezgi ile zekâ şuurlu çalışmanın birbirlerine zıt iki istikametini gösterir: Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ tabiatı gereği tersine maddenin hareketlerine göre ayarlanır. Tam ve mükemmel bir insanlığa bu iki şuurlu faaliyet şeklinin tam bir gelişmesiyle erişilir"⁴.

İşte bütün eleştirilere rağmen⁵ Bergson, kendi felsefe bilgisi ile, onun özel metodu olan sezgi'yi böylece açıklamış olmaktadır.

¹ Ayrıca bk: The Creative Mind; p. 139-142.

² The Creative Mind: (Introduction to Metaphysics); p. 159-201.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası; s : 72-107; (M. Ş. Tunç te.) sa.: 9; 1928. Ayrıca bk. Henri Bergson; (ing. te.), R. Ashley Audra and Cloudeley Brereton; The Two Sources of Morality and Religion; p. 249, 256. (Les deux sources de la morale et de la religion); New York, 1935.

Henri Brgson; (T. te.), Prof. Mehmed Karasan; Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı; s : 346, 356; Ankara, 1949. J. Mossen; (T. te.), Yunus Kâzım Köni; Bilgi Teorisi; s : 95-115; İstanbul, 1946.

³ Creative Evolution; p. 195-96. Yaratıcı Tekâmül; s : 233-34.

Henri Bergson; çev. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer; Matter and Memory; p. 239-244; 6th impression; London, 1950.

⁴ Creative Evolution; p. 291. Yaratıcı Tekâmül; s : 343-44.

⁵ Ben-Ami Scharfstein; Roots of Bergson's Philosophy; p. 8-57; New York, 1943.

Ziya Somar, Bergson; s : 45-59, 197-213; İstanbul, 1939.

DİN SOSYOLOJİSİNİN YERİ VE TARTIŞMA KONUSU OLAN MES'ELELERİ

Doç. Dr. MEHMET TAPLAMACIOĞLU

A. *Din Sosyolojisi ve Ona Bağlı Sahalar :*

Genel olarak, bir bilim dalının bağımsızlık kazanması, mevcut bilimlerden ayrı bir konusu, kendine öz bir araştırma alanı ve özel bir inceleme metodunun bulunması ile mümkündür. Din olaylarını, ilâhiyat, felsefe ve etnoloji gibi ötedenberi yerleşmiş olan bilimler çerçevesi içinde incelemek yahut, başka sosyolojik araştırmalarda olduğu gibi, bunlar için ayrı bir disiplin kurmak şıkları düşünülebilir. Fakat çağdaş bilginler, din sosyolojisinin bağımsız bir varlığa hak kazandığını göstermişlerdir. Bununla beraber yeni disiplin, karşılıklı olarak, diğer bilimlere bağlıdır. Bu bağlılık yalnız tarihî şartlardan değil, aynı zamanda incelenen konuların mahiyetinden ileri gelir.

Büyük tartışmalara yol açan bir başka soru da şudur: Acaba din sosyolojisinin bilimsel verileri türsel bir metotla incelemesi maksada kâfi gelir mi? Yoksa bu ilmin kendine öz, az çok sınırlı, bir alanı var mıdır? Bilimsel verilerin türsel bir metot ve özel bir görüşle ele alınması şıkkı sonsuz tartışmalara yol açar; çünkü bilimsel verileri türsel bir metot ve özel bir görüşle incelemek ayrı bir disiplinin kurulmasını haklı gösteremez. Din sosyolojisinin, sosyolojinin diğer dallarında olduğu gibi, türsel bir metot (Méthode Spécifique) uygulamaktan başka, olaylar arasında kendine mal edebileceği farklı bir araştırma alanı da vardır. Din Sosyolojisinin gerçek konusu olan *Kolektif Din Hayatı*, ilâhiyat, felsefe, tarih, psikoloji, etnoloji ve benzeri disiplinler yönünden de ele alınabilir. Fakat bu disiplinlerin işi bittikten sonra geride yapılacak bir iş daha kalır ki bu da din sosyolojisinin araya girmesine çözümlenir.

B. *Din Sosyolojisinin Münakaşalı Mes'eleleri :*

Gittikçe artan bir birleştirme çabasına aykırı olarak yeni disiplinin alan, amaç, metot ve sınırları üzerinde bugün bile büyük anlaşmazlıklar vardır. Şimdi bu anlaşmazlıkları birer birer inceliyelim:

1. *Din Sosyolojisinin Deskriptif Veya Normatif Olması :*

Din Sosyolojisinin normatif veya deskriptif olması konusunda fikir ayrılıkları vardır. Eğer Din Sosyolojisi deskriptif ise, ne dereceye kadar deskriptiftir? Tarihî bakımdan din sosyolojisi, tıpkı sosyoloji gibi, genel olarak kaynağını, batı dünyasında endüstrinin kurulduğu andaki toplumsal gerçek (Réalité Sociale) ten alır. O zaman, mevcut olan bilim dallarından felsefe ve teolojinin toplumsal değişimleri açıklamada gösterdiği yetersizlik sosyolojinin doğmasına yol açmıştır. Başlangıçta, bu alanda, kısmen terim güçlüklerinden, kısmen din sosyolojisinin amaç, alan, metot ve sınırları üzerindeki anlaşmazlıklardan ileri gelen büyük bir karışıklığın hüküm sürmesi hiçte yadırganacak bir şey değildi. Sosyoloji bazıları için bir saldırma silâhı olduğu halde savunmaya zorlanmış olan kimseler de katolik veya protestan bir din sosyolojisini arzuluyorlardı. Fakat hepsi de din sosyolojisinin normlar koymak amacını güttüğünde birleşiyorlardı. Des-

kriptif bir sosyoloji anlayışının ortaya çıkması için aradan daha epeyce zamanın geçmesi gerekiyordu. Deskriptif sosyoloji anlayışı, normlar koymak işinin, ilâhiyatçı veya filozofa has bir görev olduğunu teslim ediyordu. Bazı kimseler, haklı olarak, yeni doğan bu disiplinden şüphelendiler. Sosyolojinin başka amaçlar gütmemesinden, dinî inanışlara aykırı veya hiç değilse onlarla ilgisi olmayan niyetler beslemesinden korkuluyordu. Hattâ dinle toplum arasındaki bağlaşıma (Corrélation) etüdünü aslında deskriptif sayan bilginler arasında bile, deskriptif araştırmaya kılavuzluk edebilecek, normatif bir başlangıcın varlığını kabul edenler vardır. Yine bu bilginler, varılan sonuçları, sübjektif izlenim, beğenim veya gelişimlerden daha ileri götürmek istedikleri takdirde bütün bunların sıkıca kontrol ve tahkik edilmesi gerektiğini anlamışlardır. Bu da hiç olmazsa metodolojik yönden ve geçici olarak her türlü sübjektif takdirlerden kaçınılmasını ve XIX. yüzyıldan beri insan bilimlerinde¹ uygulanan metodolojik ve eleştirci (tenkidi) araçların din sosyolojisinde kullanılmasını gerekli kılar. Bu açıdan işe başlayan araştırmacılar artık elde ettikleri sonuçlara hikmetin son sözü diye bakmayacak; takdirlerin, varılan sonuçları, teolojik ve filozofik bir bilgi sistemi içindeki yerine koymasını bekleyeceklerdir. Deskriptif etüdün bütünlüğü sağlandığı sürece bu son görevin deskripsiyonla paralel olarak ve aynı araştırmacı tarafından yürütülüp yürütülmemesi o kadar önemli değildir. Asıl mes'ele, değer hükümlerini ihtiva eden bir pozisyona varmanın mümkün, muhik ve makul olduğunu anlamak değil, daha çok bu değer hükümlerini ne zaman söz konusu etmenin caiz olduğunu bilmektir.

Din Sosyolojisinde üzerinde durulan konular araştırmacının yakın ilgi ve kaygusu dışında kaldığı müddetçe karşılaşılan güçlükler o kadar önemli sayılmaz. Bir katolik, bir protestan, bir müslüman veya marksistin Amerika yerlilerinin din törenleri, Gilgamiş Destanı veya Buda Ahlâkî hakkındaki araştırmalarda benzeri sonuçlara varmaması için hiçbir sebep yoktur. Fakat söz, bir din reformunun sebeplerine, bir mezhep veya tarikatın yapısına gelince iş değişir. Toplumun bir islâm, bir hıristiyan, bir marksist felsefesi olabilir. Bununla beraber, çeşitli yönlerden incelenecek, değişik ölçülerde geliştirilecek ve yalnız bir türlü ölçüt (kıstas) ten yararlanacak bir tek din sosyolojisi vardır. Nitekim, İlâhiyat Fakültesinde İslâm Felsefesi (İslâmın toplum felsefesi), Din Felsefesi, Eski Çağ Yunan Felsefesi adı ile çeşitli disiplinler yanında bir tek Din Sosyolojisi vardır. Burada muhtelif dinler aynı ölçülere göre incelenirler. Çekişmeler, toplum üzerindeki görüşlerin çeşitliliğinden daha çok, din görüşlerinin farklı olmasından ileri gelir. Dinin mahiyet ve görevleri üzerinde herkesin aynı görüş ve anlayışta olması zorunlu değilse de bu görüş ve anlayışların, her türlü objektif araştırmaları imkânsız kılacak derecede sempati ve antipati etkisi altında kalmaması da gereklidir. Objektif olmak, ilgisiz ve aldırışsız olmayı gerektirmez. Bunun gibi sempati ve antipati de tarih ve eleştirme metotlarına göre yürütülen tarafsız bir etüdü zorunlulukla faydasız kılmaz. Zaman ve mekân bakımından bizim dinden farklı bir din anlayışının varlığı kabul edilince, bilginlerin bütün hallerde aynı araştırma usul ve yollarına baş vurmaması için hiç bir sebep yoktur.

2. Karşılaştırma (Comparaison) :

Toplumsal olgular olarak, dinî olayların incelenmesinde, karşılaştırma metodunun önemi üzerinde bir kaç söz söylemek zorundayız. XIX. yüzyılın ikinci yarısında İnsan Bilimlerinin incelediği konuların anlaşılmasında karşılaştırma metodunun önemi belli

¹ İnsan bilimleri "Sciences de l'homme) insan fizyolojisi, psikoloji ve sosyoloji gibi insanla ilgili bilimleri ihtiva eder.

olmuştu. Tabiatile, Din Bilimleri (Sciences Religieuses) bundan istisna edilemezdi. Bir aralık Dinlerin Karşılaştırmalı Etüdü (étude comparée des Religions) yerine Karşılaştırmalı Din (Religion Comparée) terimi çok rağbet kazanmıştı. Öyle ki her şey herşeyle karşılaştırılıyor ve çoğu zaman üstünkörü benzerlikler gerçek özdeşlikler olarak alınıyordu. Din Sosyolojisindeki analogilerin yalnız dinî görüş ve anlayışlar için değil, dinî teşkilâtın yorumlanması için de yararlı olduğuna şüphe yoktur. Tek bir olayın özel nitelikleri, ancak bu olayın içinde bulunduğu bütüne gidilerek belirtilebilir. Üstelik, bunları içinde gördükleri tüm ve bütünden ayrı olarak incelemek tehlikelidir.

3. Anlam Verme (Signification) :

Olguların dış şekillerinden mâna dolu bütün ve tümlere varmak sanatı olan yorum ilkeleri (Principes Herméneutiques) bir çok önemli sonuçları açıklamaya yol verir. Dinî fikir, tören ve teşkilâtın bir din sosyologu için, göz önünde tutulması gereken birer anlamı vardır. Başka bir deyimle Din sosyologu, Hıristiyanlıktaki Azizlerin Komünyonu (communion des saints), vaftiz, İslâm'daki fitre, Zekât, oruç gibi kavramları bütün iç mânaları ile anlamak zorundadır. Biz bu kavramları ancak, ilgili din mensuplarının yaptığı yorumlara dikkat ederek öğrenebiliriz. İslâm'daki bir kurum, ancak islâmların bu konudaki düşüncelerini anlayarak, açıklanabilir. Yamyamlık görünüşte bir ahlâkî çöküntünün ifadesidir. Fakat bunun bazı ilkel toplumlarca çok sevilen kimselerin cevherinden yararlanmak gibi kutsal bir amacı olduğu, ancak bu âdeti uygulayan kimselerin yorumu ve iç mânaya girmekle anlaşılır. Bir şeyi anlamak hiçbir vakit onu uygun bulmak, benimsemek ve inanmak demek değildir. Nitekim verdiğimiz yamyamlık örneğinde bu âdeti uygun bulduğumuz mânası yoktur. Çünkü objektif bir araştırmada normatif ve sübjektif görüşlerin yeri olamaz. Carlyle Hz. Muhammed için objektif bir araştırma sonunda KAHRAMAN MUHAMMED diye haykırırken hiç bir vakit müslüman olmuş değildi. Görülüyor ki yorum yapan gözlemci tek bir olayı, o olayın bağlı bulunduğu, bütüne gitmek suretile anlayabilmektedir. Kısacası, din sosyologu, din mensuplarının kendi kurumlarını yorumlama tarzına dikkat etmek zorundadır.

4. Değer ve Geçerlik (Valeur et validité) :

Şimdi disiplinimizin çeşitli tartışma ve sayısız yanlışlıklara yol açmış olan en ince ve çözümünü en güç konularından birine gelmiş bulunuyoruz. Bunun tam bir çözüm yolu bulunamamış ve bu durum uzun zaman sosyologlarla din bilginleri arasında verimli bir işbirliği yapılmasını güçleştirmiştir. XIX. yüzyılın başında tarih ve felsefenin idealist motifler ve mânevi kuvvet, fikir ve enerjilerin verimliliği üzerinde durması, sosyologları buna tam karşıt olan bir görüşe götürmüştür. Sosyolojik bir görüş ruhani ve mânevi gelişmeleri, maddi şartların bir sonucu saymakta idi. Feuerbach, Engels ve Marx bu fikirdedir. Tarih boyunca dinî sembol ve kurumların doğma ve büyümesine yol açmış olan toplumsal köklerin dar bir yorumunu düzeltmekte şüphesiz fayda vardır. Fakat asıl yanlışlık, dinle toplum bağlaşımasının (Corrélation) determinist terimler olarak yorumlanmasıyla başlar. Bir fikir veya olayın gelişme şartlarına veya başlangıç ve köklerine gidilerek o fikir veya olayın kabul veya inkârı düşünülürse yanlış bir sonuca varılır. Öte yandan dinin toplumsal etken, şart ve kadroların oluşundaki etkisi ret veya ihmal edilirse yanılma payı daha da büyük olur. Az çok iktisadi determinizme dayanan çağdaş araştırmaların çoğunda bu yanılmaları görüyoruz. Bu gibi hallerde en fazla tekrarlanan örnek terim İDEOLOJİ'dir. Dinî bir grupta sözü

geçen kardeşlik (fraternité), azizlerin komünyonu (Communion des Saints) gibi terimlere² ideoloji demekle acaba ne anlatılmak isteniyor? Bir marksist için bütün bunlar çürütülmüş, geçerliği olmayan ve Psikolojik anlamda boş hayalden başka bir şey değildir. Öbürleri bu marksist kadar ileri gitmeyecek, fakat onlar da ideolojilerin kök ve başlangıcını herhangi bir toplumda bulan ve geçerliği (muteberliği) de bu toplumla çevrelenen fikirler olarak yorumlamaya yelteneceklerdir. Çağdaş bilgi sosyolojisinin kurucularından Max Scheler bu öğretiyi tanımlamak ve tanıtmak üzere relativizmden ayırt edilsin diye relasyonizm terimini kullanmıştır. Bu son terim dinî değerlere önem veren ve bunları yerinde görüp gereğine uyanlar için daha elverişlidir. Bununla beraber bu görüş ve yorum, hiç olmazsa, vahiyler, dinî sembol, demeç ve kurumların bir kısmını karakterize eden evrensel iddialara aykırı gibi görünüyor. Fakat bu aykırılık gerçek olmaktan ziyade görünüştedir. Şimdi bir soru akla gelebilir: Acaba bir Gazalî'nin, bir Luther'in öğretisi ve fikirleri sosyolojik yönden açıklanacak olursa bu fikirler değer ve geçerliğinden bir şey kaybeder mi? Herhangi bir toplumda ekonomik ve toplumsal şartların, bir selâmet ve Kurtuluş arzusu uyandırdığı en kesin belgelerle ispat edilmiş olsa bile, alt-yapı araştırmaları bir dindeki kurtarma vaatlerini hükümsüz bırakmaz. Yeter ki din olaylarıyla toplumsal kökler arasındaki bağlaşıma (Corrélacion) gerekinci değil, görevsel bir anlayışla yorumlansın. Görülüyor ki din mensuplarının, akîde, ibâdet ve teşkilâtlarını sosyolojik yönden incelemekle, dinlerine karşı olan bağları sarsılmak şöyle dursun, tersine daha da sağlamlaşır. Zekât ve sadakanın, cemaat ile namaz kılmanın toplumsal anlamını öğrenen bir müslümanın dinine karşı bağlılığı gevşemiş değil, artmıştır. Çünkü Zekât ve sadakanın toplumsal önemini öğrenen bir mümin körü körüne değil, daha açık bir anlayış ve kavrayışla din ödevlerini yerine getirir. Mümin veya müminler topluluğunun bir olayı yorumlaması, bir tarihçi, bir psikolog veya sosyologun görüş ve buluşlarından farklı olabilir. Toplumun üyeleri düşünüş, duyuş ve davranışlarının sebepleri üzerinde hayale kapılmış olabilirler. Bir rejimin kendini haklı çıkarmak için ileri sürdüğü teolojik, ideolojik, ve felsefî sebepleri arasında grubun zorbalık istek ve ihtirası gizlenmiş olduğu takdirde durum büsbütün başkadır. Burada, pek tabîî olarak, resmî ideoloji ile olayların gerçek durumu birbirini tutmaz. Jung, Nietzsche, Sorel, Pareto ve Spengler gibi bir takım psikolog, sosyolog ve filozofların gösterdikleri üzere bu halde durum daha çok çapraşık ve karmaşıktır. Bilgi sosyolojisinin öncülerinden olan Max Scheler ve Mannheim, fikir ve kanaatların toplumsal şartlara göre oluşma ve gelişmesi üzerindeki tahlilin, görüş ve kanaatların sınırlı ve kısmen doğru olma vasfını anlamaya yardım ettiğini göstermişlerdir. Bilgi sosyolojisinin görevi ve yaptığı keşifler gerçeğin ortaya çıkması için tam bir ilgisizlik ve bağımsızlık (irrélevance complète) ile tam uygunluk (adequation totale) arasında bir yerde bulunmaktadır. Dinî tecrübenin anlatımlarındaki geçerlik, bilgi nazariyesi (épistémologie) ve dinî tecrübe teorisinde izlemelidir.

5. *Apriorizm ve Ampirizm Mes'alesi :*

Sosyolog din meselelerini nasıl ele almalıdır? Ampirik bir görüşle mi yoksa apriori olarak mı ...? Başka bir deyişle din konuları önsel mi yoksa sonsal mıdır? İşte asıl bu nokta üzerinde fikirler çarpışmaktadır. Bir takım bilginler, inceleme konusu üzerinde herhangi önsel ve peşin fikre sapanmadan, bilimsel verileri toplamakla yeti-

² Azizlerin komünyonu, insanların bu dünya, arefât ve öteki dünyadaki müminlerle meydana getirdiği birliktir. Asıl anlamı insanın tanrıya ve o yolla din kardeşlerine bağlılığıdır. Türkçeye (Müminler birliği) olarak çevrilebilir. Fraternité sözü de Din Kardeşliği anlamındadır.

nir ve ampirizmi savunurlar. Bunun en aşırı örneğini istatistikçi mektep vermektedir. Karşı kutuptaki bilginler ise belirli bir sezgi ve tümdengelim metodundan işe başlamak gereğine inanırlar. Burada gerçekten bir alternatif (muhayyerlik) karşısında bulunmadığımızı göstermek pek kolaydır. Zira ampiristler pratik olarak elde ettikleri olayları bir düzene koymak istedikleri zaman önsel kategorilerden yararlanırlar. Öte yandan aprioristlerin de, fikirlerini belgelemek için tarih ve istatistik gibi ampirik olaylardan doygun kalmaları beklenemez. Bir organizma için kemik kadar etler de gereklidir. Pek çok din sosyologunun savunduğu tipolojik metot, bu iki kutup arasında bir köprü kurmaktadır. Tipolojik metot ne kadar geliştirilirse o kadar detaylardaki bilgi zenginliği, yapıdaki derin çözümleme yeteneği ile birleştirilmiş olur. Yani ayrıntılarda elde edilen zengin bilgi, tip yapılarındaki çözümleme yeteneği ile el ele vererek olayların daha iyi anlaşılmasını sağlar.

6. Kolektivizm ve Fertçilik :

Din ve toplum yorumunda kolektivistlerle fertçiler³ arasında anlaşmazlık vardır. Burada bir alternatiften daha çok, bir prensip meselesi vardır. Bazıları medeniyet ve dinin gelişmesi sürecinde sonsuz olan ferdî değerlerin yavaş yavaş gerçekleştiğini kabul etmektedir: Bir çokları da kolektif tapınma ve onun dış belirtilerini dinin başlıca unsuru sayarlar. Dikkat edilirse burada da gerçekten bir alternatif söz konusu değildir. Zira ferdî özellik ve tecrübe çok eski olan medeniyet seviyelerinde bile kendini gösterdiği gibi kolektif tapınmanın, en gelişmiş ileri din ve medeniyetlerde bile önemli bir rol oynadığı bilinmektedir.

7. Özdeşlik veya Etki (*İdentité ou influence*) :

Komşu bilimlerden biri olan etnoloji, eski toplum ve medeniyetlerdeki düşünüş ve davranış benzerliklerinin açıklanmasında birbirine karşıt görüşlere şahit olmuştur. İçinde Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan bilginleri bulunan bir mektep bütün bu türlü özdeşlik ve benzerlikleri tarihî etkilerin bir sonucu gibi yorumlamak ister. Bir ötekisi, bu benzerlikleri bütün insanların aynı yapı ve yetenekte olmasının bir sonucu olarak görür. Din sosyolojisi çeşitli kültür seviyelerinde gözlemlenebilen davranış, düşünüş ve dinî teşkilâtın özdeşlik ve benzerliğini açıklamak zorundadır. Bu çiftli kıyas (Dilemme) ın yapıcı bir tarzda çözümlenmesi bilimsel araştırma için çok önemlidir. Burada iki görüş arasında gerçekten bir alternatif yoktur. Tarihî bir etki ile açıklanabildiği müddetçe bir olayı insan tabiatının özdeşliği ile yorumlamaktan kaçınılmalıdır. Öte yandan benzeri hal ve şartlar içinde bile dinî kurum ve kavramların farklı ve bağımsız olarak gelişmesi gerçeğini de yabana atmak doğru olmaz.

8. Din sosyolojisinde İstatistiklerin Yeri :

İstatistiklerin geniş, fakat ölçülü bir şekilde kullanılması din sosyolojisi için büyük bir fayda sağlar. Bununla beraber, hiç olmazsa, son zamanlara kadar Avrupalı ve Amerikalı bilginlerin istatistik metodunu kullanma tarzları birbirinden farklı olmuştur. Avrupa bilginleri istatistik metodunu geniş ölçüde kullanmaya pek istekli görünmemişlerdir. Amerikan bilginleri ise XX. yüzyılın ilk 10 yılı içinde bu çeşit araştırmalara olaganüstü

³ Kolektivizm yerine ortaklaşacılık, fertçilik yerine de bireycilik terimleri kullanılabilir.

bir önem vermişlerdir. Avrupalı bilginler din ve toplum araştırmalarında istatistikle kolayca denetlenebilen olgulara dayanacak yerde önsel yapılara (Constructions apriori) önem vermişlerdir. Amerikalılar ise buluşlarına gerçek anlamını verecek olan herhangi bir yoruma hevesli görünmemişlerdir.

9. *Akîde ve Amel (Doctrine et culte) :*

XIX. yüzyıl ortalarından bu yana kurulmaya başlayan dinler biliminde bir tartışma yer almış bulunmaktadır. Bu tartışma dinî tecrübenin anlatım şekilleri olan akîde, amel ve cemaattan hangisinin daha önemli ve öncel olduğunu belirtmesi etrafında toplanır. Dinî tecrübenin Efsane, imân, akide, nass gibi teorik anlatımı ile tapınma, tören ve mensekler gibi pratik anlatımları arasındaki zaman ve değer (Chronologie et axiologie) bakımlarından öncelik mes'elesi, Robertsın Smith, Andrew Lang, Schwartz, Gruppe ve benzeri bilginlerce tartışma konusu olmuştur. Bu anlatım şekilleri arasında tam bir denge kurmak ve her birine gerçek değerini vermek din sosyolojisi için çok önemlidir. Zihniyeciliğe (Intellectualisme) karşıt bir görüşle dinî tecrübenin pratik anlatımı olan tapınma (culte) in rol ve mahiyeti üzerinde durmak lâzımdır. Öte yandan dini tecrübenin teorik anlatımı olan akîde, imân veya doktrinin de, bir cemaati yorumlama aracı olması bakımından, küçümsenmemesi gerekir. Bundan dolayı din olayının iki türlü görünüşünden başka bir şey olmayan akîde ve amel, başka deyişle, doktrin veya ibâdetten hangisinin zaman bakımından öncel olduğunu araştırmaya ve bunlardan birini, öbürüne karşı savunmaya hiçte lüzum yoktur. Aralarında sıkı bağılıklar bulunduğunu, her yönden birbirlerini tamamladıklarını ve her ikisinin de tam bir dayanışma halinde bulunduğunu hatırd tutmak yerinde olur⁴.

⁴ Bu yazı Joachim Wach'ın çeşitli yayımlarından yararlanmak suretiyle yazılmıştır. Daha geniş bilgi için aşağıdaki eserlerine bakılmalıdır:

- a) Sociologie au XX^e Siècle'dekt Sociologie de la Religion bölümü
- b) Sociology of Religion, the Univ-of Chicago press, 1944
- c) Archives de la Sociologie des Religions No 1

DİN FENOMENOLOJİSİ

HÜSEYİN YURDAYDIN

Zamanımızın önemli akademik olaylarından birisi de, bir taraftan İlähiyat fakültelerinin, üniversitelerin çatıları altında yer almış olmaları, diğer taraftan bu fakültelerde Mukayeseli Din veya Mukayeseli Dinler Tarihi kürsülerinin açılmış bulunmasıdır. Ancak hemen ilâve etmek lâzımdır ki, bu gün, bu muhtelif İlähiyat fakültelerinin ne derece üniversiter bir zihniyetle çalışmakta oldukları tartışma yapılabilir bir konu olduğu gibi, Mukayeseli Din ya da Mukayeseli Dinler Tarihi kürsülerini işgal etmekte olan muhtelif araştırmacıların, konularına karşı olan tavırları ve araştırmalarında takip etmekte oldukları usûller de, üzerinde durulması gereken aynı derecede önemli hususlardır. İnsanlığın bu gün geçirmekte bulunduğu türlü mânevî buhranlar gözönünde tutularak bir İlähiyat fakültesinde öğretilmesi tabîî olan belli bir din hakkındaki anlayış ve tefsir tarzlarının, modern ilmin ulaştığı sonuçlar karşısındaki durumunun gözden geçirilip geçirilmediği, daha doğrusu bu fakültelerde böyle meselelerin ele alınıp alınmamakta oldukları da, şüphesiz, akla gelebilen bazı önemli sorulardır. Biz bu hususları, şimdilik bir kenara bırakarak daha çok din araştırmacılarının çalışmalarında, konularını ele alışlarında, kendilerine yol gösteren görüş noktaları üzerinde duracağız. Bu tavır ve görüşlerin çok değişik olduğunu söylemeliyiz. Bu yazımızda, sadece, bir fenomen olarak dini izah etmek gayesini güden tipolojik yahut fenomenolojik çalışmalar hakkında bir fikir vermiye çalışacağız.

Sözlerimize başlarken şu hususların belirtilmesi de faydalı olacaktır: Bütün insanların, müşterek bir tabiate sahip buldukları söylenebilir. İnsanların az çok haberdar oldukları *Üstün Varlık veya Görünmeyen*'in bu dünyaya bildirilmiş arzularına göre yaşamak için yapmış oldukları teşebbüsler, dini meydana getirirler. Denebilir ki başka başka isimler taşımakta olan dinler, "dinî görünüşün gerçek ayrılıklarını karşılamazlar". Bazan muayyen bir din içinde türlü isimler altında gördüğümüz dinî gurupların, kendi dinleri mensuplarından daha çok, başka dinlerdeki aynı isimleri taşımakta olan küçük dinî guruplar mensuplarına yakınlık duydukları görülür. Böylece dinî fikir ve amellerin teşekkülünde türlü tesirlerin rolü bulunduğu söylenebilir. Bu aynı zamanda şu mânaya gelebilir ki, muhtelif dinler, "birbirlerinden nispet ve kuvvet bakımından ayrılırlar" fakat "onların hepsi de, esaslarında müşterek bir tabiate malik bulunmaktadır"¹. Böylece anlaşılmaktadır ki din bir taraftan çok taraflı bir mahiyet arzettekte, fakat aynı zamanda da bir birliğin ifadesi bulunmaktadır.

Mukayeseli Din'in gayesi, umumiyetle din ve hususiyle de, belli dinler hakkında bilgi vermektir. Mukayeseli Din, tıpkı diğer mukayeseli ilimlerin yaptığı gibi, gayesine ulaşmak için, mukayese usûlünü kullanır. Bu yolla muhtelif dinlerdeki muayyen müşterek hususiyetlere göre, dinleri belli tipler halinde sınıflandırmak mümkün olacaktır². J. Murphy tarafından belirtilmiş olan dinlerin bu şekildeki tasnifi, Mukayeseli Din'in tipolojik yahut fenomenolojik bir şekilde ele alınışının en basit bir anla-

¹ Nathaniel Micklem, *Religion*, p. 194, London 1948.

² John Murphy, *The Origins and History of Religion*, p. 1, Manchester 1949.

yışını göstermektedir. Zira din fenomenolojisinin tarihi, din fenomenolojisi anlayışının Murphy'nin görüşünden farklı bulunduğunu göstermektedir. Filhakika Prof. G. van der Leeuw tarafından ilk sistemli din fenomenolojisti olarak kabul edilen Göttingenli din araştırmacısı, Meiners (1747-1810)'e göre, "... dinler, *unique* bazı hususiyetlere sahip olabilirler; ancak, her dinin bir çok hususlarda bu ayrılıklardan daha da çok olarak diğer dinlere benzerlikler gösterdiği bir gerçektir"³. Meiners, bütün dinlerin bir seri tarihinin yazılmasının pratik olmayışı, hiç değilse tavsiyeye şayan bulunmayışı dolayısıyla umumî bir din tarihinin şekilsiz olacağına inanır ve bu sebeple unsurlar üzerinde durmayı tercih eder. Onun gayesi, "dinde neyin esas olduğunu keşfetmektir"⁴.

Romantizm devrinde din fenomenolojisinin ilmî olmaktan çok felsefî bir anlayışı ile karşılaşırız. Bu felsefe tarafından bir takım dinî tezahürler, esas bir vahyin sembolleri olarak kabul edilmiştir. Bu felsefenin meşhur bir mümessili olan Hegel (1779-1831)'e göre, fenomenoloji, "... ilk görüldüğü şekilden *Mutlak Ruh*'a doğru ilerleyen... Ruhun fenomenolojisi idi. Böylece fenomen de, Ruhun ebedî dialektik hareketinin bir görünüşü olacaktır..."⁵.

Daha sonraki devirlerin din fenomenolojisi için doğrudan doğruya faydalı olduğunu söylemek biraz güçtür. Ancak, gerek mukayeseli filoloji alanında çalışanların ve gerekse van der Leeuw'in ifadesile "romantik pozitivistler" in yapmış oldukları ilmî araştırmaların neticeleri, daha sonraki fenomenolojik çalışmalar için son derece faydalı olmuştur. Bu ilmî çalışmaların sonuçlarının, daha sonraki fenomenolojik çalışmalar için bir hazırlık vazifesi gördüğü söylenebilir.

Eğer Chantepie de la Saussaye adı, bir kenara bırakılacak olursa, Prof. G. van der Leeuw, bu sahada çalışan ilk ciddî araştırmacıdır. Artık klâsik bir hale gelmiş olan eseri ile, o, bu konuda hakikaten önemli bir isimdir⁶. Ona göre, "... fenomen, görünen...", ve "... fenomenoloji, görünenin sistematik münakaşasıdır...". O, aynı zamanda şu ilâvelerde bulunmaktadır: "... Bununla beraber din, nihaî bir tecrübedir... esası gizli olan bir vahiydir... Bu vaziyette fenomen olmayınca fenomenolojiyi nasıl takip edebilirim...". Diğer taraftan onun düşüncesine göre, din tarihi, din ilmi, din psikolojisi, din felsefesi ve bunlara benzer diğer bazı tâbirlerin kullanılışında "... hâlâ bir katiyet yoktur... Din ile ilgili ilimlerin muhtelif tâli derecedeki bölümlerinden birinin müstakil bir şekilde diğer birinin yerine kaim olamayacağı fikri doğrudur...". Onlar birbirlerinin karşılıklı yardımlarına muhtaçtırlar. "... Din fenomenolojisi, onlardan kendisini ayırmakla kalmaz, fakat aynı zamanda, eğer mümkünse, onlara kendilerini hudutlandırmalarını öğretir...". Bu sebeple van der Leeuw, sözlerine, din fenomenolojisinin ne olmadığını izahla başlar. Bu konudaki fikirlerini aşağıdaki şekilde hulâsa etmek mümkündür:

Din fenomenolojisi, din tarihinden farklıdır. Gerçi o, tarihî malzemeyi kullanır fakat oraya buraya sıçramak suretiyle onların izahını yapmaya teşebbüs eder. Din fenomenolojisi, aynı zamanda din psikolojisi de değildir. Şüphesiz, modern psikolo-

³ Bak. G. van der Leeuw, J. E. Turner terc., *Religion in Essence and Manifestation*, p. 690, not 2, London 1938. Bu cümle, van der Leeuw tarafından Meiners'in *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* (I, i, 1806-07) adlı eserinden nakledilmektedir.

⁴ G. van der Leeuw, *Ayn. es.*, p. 690.

⁵ *Ayn. eser*, pp. 691, 692.

⁶ Bu eser, ilk önce *Phänomenologie der Religion* (Tubingen 1933) adı ile yayınlanmış, J. E. Turner tarafından İngilizceye çevrilmiştir. (London 1938).

jinin hudutlarını tayin etmek çok zordur. Bununla beraber, aşikârdır ki din psikolojisi, dinî hayatın sadece psişik tezahürleri üzerinde durur, fakat din fenomenolojisi, bunun bütün görünüşlerini inceler. Bununla beraber, fenomenoloji, meselelere, filozofik ve metafizik bir karakter verir. Fakat bu, bir din felsefesi demek değildir. Ancak, onu, felsefe için bir hazırlık olarak kabul etmek mümkündür. Din fenomenolojisi, sistematik bir çalışma olup, "din tarihi ile ilgili hususi ilimler ve felsefî tefekkür arasında bir bağ kurar".

Din fenomenolojisi, teoloji de değildir. O, teoloji ve felsefenin hakikati arama iddiasına iştirak etmez. Bu şu demektir ki, teoloji ve din fenomenolojisinin konuları arasında farklar vardır.

Prof. van der Leeuw, bundan sonraki mütalâalarına şöyle devam etmektedir:

Din fenomenolojisi, her şeyden önce, meselâ kurban, dua, kurtarıcı, mit v. b. gibi isimler ortaya atar. Bunu yaparken görünüşlere istinat eder. Bu şekilde isimler vermek suretiyle bir taraftan fenomenleri ayırmış, diğer taraftan onları birleştirmiş yani diğer bir ifade ile, onları tasnif etmiş olur. Bundan sonra sıra fenomenin izahına gelmektedir. Din fenomenolojisi, bütün bu görünüşleri, kendi hayat ve tecrübesi içinde sistematik bir şekilde açıklamaya çalışır. Bu açıklama, bu görünüşü, usulü dairesinde ele almadıkça mümkün değildir. Diğer taraftan din fenomenolojisi, sadece "fenomen" yani "görünüş" ile ilgilenir. Fenomenin gerisinde olanla bir alâkası yoktur. Onun vazifesi, gördüğünü açıklamak ve görüneni anlamaya çalışmaktır. Aynı guruba ait olanları bir araya getirmesi ve tip bakımından ayrı bulunanları ayırması, onun başlıca vazifesidir. Biraraya getirme pek tabii olarak bünyeye ait bir birlik meydana getirecek şekilde olacaktır⁷.

Prof. G. van der Leeuw'den sonra, bu konudaki çalışmaları dolayısıyla, iki önemli isim üzerinde daha durmak zarureti vardır. Bunlar da, Lehmann ve M. Eliade'dir. Fakat bir taraftan onların eserlerini görememiş olmamız, diğer taraftan da kaynaklarımızda onların fikirlerine ait malûmatın bulunmayışı dolayısıyla, şimdi sadece Prof. Joachim Wach'ın bu konudaki düşünceleri üzerinde duracağız.

Wach, bir takım denemelerden meydana getirilmiş olan meşhur eserinin⁸, ikinci faslında dinin hususiyeti olarak kabul ettiği bünyeye ait unsurların bir hulâsasını vermektedir. Prof. Wach, her şeyden önce, dinî tecrübeyi ele alır. Dinî tecrübenin esasının, başka hiç bir yerde karşılaşılmayacağı bir unsur veya vasıfta aranması gerektiği meselesinde William James ile aynı fikirde olan Wach, bundan başka dinî tecrübenin tarifi için dört kriterium ileri sürmektedir. Ona göre, bu dinî tecrübe, ya da bu tecrübenin ifadesi, üniversal'dir. Ve dinî tecrübenin ifadesinin şekilleri, bütün dünyada, bünye bakımından, hayret verici bir benzerlik göstermektedirler.

Bununla beraber, Wach'ın konumuzla ilgili her hangi bir sonuca ulaşamadığı görülmektedir. Kendisinin de ifade ettiği üzere o, çalışmasını daha çok "dinî tecrübeyi karakterize eden şekli unsurlar üzerine teksif etmiş"tir. Diğer taraftan o, "Tanrının kendisini insana bildirdiği hususî yol ile üniversal arasındaki münasebete" açık bir cevap da vermemektedir⁹.

Böylece din fenomenolojisi hakkında Mukayeseli Din ve Mukayeseli Dinler Tarihi'nin belli başlı bir kaç otoritesine dayanarak kısa da olsa bir fikir vermiye çalıştık¹⁰.

⁷ Bütün bu hususlarda daha fazla bilgi için bak. G. van der Leeuw, *Ayn. es.*, pp. 671, 674-676, 683, 685-688.

⁸ Joachim Wach, *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, London 1951.

⁹ J. Wach, *Ayn. eser*, p. 33, 34.

¹⁰ Bu vesile ile şüphesiz Prof. R. Pettazoni'nin din ilmini, *Tarih ve Fenomenoloji* olarak ele alan yeni fikirleri üzerinde de durmak lâzımdır. Bu konu üzerinde ayrıca bilgi vereceğimiz için şimdilik bak.

Konunun çetinliği üzerinde söz söylemeye lüzûm yoktur. Ancak bu konudaki düşüncelerimizi ortaya koymamız da şüphesiz lâzımdır. Bize öyle görünmektedir ki, din fenomenolojisi, dinlerin insanlık tefekkürünün bir parçası, daha doğrusu, insan aklına müstenit bir takım fikir sistemleri olarak kabul edilmelerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Çok muhtemeldir ki, Prof. G. van der Leeuw'un, fenomenolojinin görünmiyenle ilgilenmeyeceğini iddia etmesi, böyle bir anlayışın sonucudur. Bu bakımdan fenomenolojik çalışmaların, önümüzde bulunan meselenin bütününe kavramaktan uzak bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan üzerinde durulması gereken önemli bir mesele de, dinin ve dinî hakikatın tabiat ve mahiyeti meselesinin güçlüğü ve bu gün bu mesele hakkında sarıh bir neticeye varılmamış olduğudur. Ancak söylemek lâzımdır ki, bu meselelerin türlü yönlerden ve türlü görüş noktalarına göre ele alınmaları mümkündür. Bu bakımdan sadece önemli bir usûl meselesi karşısında bulunduğumuz aşikârdır. Böylece görülmektedir ki fenomenolojik çalışmaların faydasızlığı yolunda bir iddia da ileri sürülemez. Bu konudaki bütün güçlük de, fikrimizce, belli bir görüşün, din ve dinî hakikatın mahiyetinin anlaşılması ve kavranması için gerekli yegâne yol olarak kabul edilmesinden çıkmaktadır. Halbuki muhtelif dinlerin, tabiat üstü bir yardımı temin yolunda ilâhî olanla birleşmek için, insan ruhunun derin ihtiyaç ve arzularının ifadesi olduğu iddia edilebileceği gibi, aynı zamanda, bütün din şekillerine müşterek olan vahiy unsurları bulabilmemizin mümkün olduğu da ileri sürülebilir. Bundan başka eğer, hakikatın ölçülmesinde tefekküre önemli bir yer verirsek, bu defa da, bütün dinî görüşleri, aklın diktasının bir sonucu olarak kabul etmek icap edecektir. Böylece anlaşılmaktadır ki, din fenomenolojisinin önemli bir rüknü olan Prof. G. van der Leeuw, din ve dinî hakikatın mahiyeti hakkında sarıh bir fikir ortaya atmamış bulunmaktadır. Sadece o, konuyu, "görünen" ve "görünenin sistematik bir münakaşası" şeklinde ortaya koymakta ve böylece bütün meseleyi halletmeye çalışmaktadır. Üstelik kendi din tarifinin ne olduğunu izah etmediği gibi, bu görüşlerin dinin bütün şekillerini ihtiva edip etmediği hususunda da açık bir fikir vermemektedir. Bu bakımdan kullanmakta olduğu bu kelimelerin mânalarının kendisi için de müphem bulduklarını söylemek mümkündür. Bu münasebetle Wach'in daha sarıh olduğunu belirtmek lâzımdır. Fakat van der Leeuw, "görünen" çerçevesi dahilinde fenomenolojik çalışmaların nasıl yapılacağını izah ederken sarıh fikirler ileri sürmüştür. Ancak bu defa da ileri sürdüğü esaslar dairesinde ortaya koyduğu eserin, kendisinin zannettiği gibi, tarihî malzemenin kavranması yolunda faydalı bir giriş olup olmadığı sorulabilir. Biz, bu yolla önümüzde bulunan malzemenin anlaşılması ve değerlendirilmesinin mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Bu yolla ortaya konacak bir eserin, meselenin tamamını değil de, muayyen bir kısmını anlamayı hedef tuttuğu nazarı itibara alınırca, böyle bir kanaate karşı itirazda bulunmaya mahal yoktur sanırız. Ancak işaret etmek yerinde olur ki, din fenomenolojisi, dinin hakikî vecchesini göstermemekte, onu hakikatle ilgisi olmıyan bir perspektif içinde arz etmektedir. Böylece dinlerin olduklarından başka türlü, tamamiyle insan zihninin mahsulü olan bir takım kâhplara dökülmiye çalışıldığı görülmektedir ki, dinleri, muayyen fikir sistemlerinin bir ifadesi saymaktan doğan bu halin sunîliği meydandadır. Bununla beraber, umumiyet itibarile, dinin ve dinî hakikatın anlaşılması ve kavranması yolunda din fenomenolojisinin temin edeceği faydalar da inkâr edilemez.

R. Pettazzoni, H. G. Yurdaydın terc., *Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, 1-4 (1956), ss. 189-191. Aynı zamanda bak. ve karşı. C. J. Bleeker, *The relation of the History of Religions to kindred religious Sciences, particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion, Numen*, International Review for the History of Religions, I, Fasc. 2 (May 1954), pp. 142 - 155.

TABİB RAMAZÂN'IN YENİ BİR ESERİ

HÜSEYİN YURDAYDIN

Bu yazımızda Kanunî'nin 1521 Belgrad fethi hakkında arapça yazılmış *Al-Risâla al-Fatḥiyya al-Ungurüsîyya al-Sulaymânîyya* adlı eseri hakkında bilgi vereceğimiz Tabîb Ramazân, Bursalı M. Tahir tarafından *Fetih-name-i Rados* adlı bir eserin yazarı olarak gösterilmektedir (Bak. *Osmanlı Müellifleri*, III, 171). Yazarın şahsiyeti ve eserin niteliği hakkında her hangi bir bilgi verilmemiştir. Ancak sırasıyla Hammer (*DOT*, V, 231 not 1), Babinger (*GOW*, 75) ve Brockelmann (*GAL*, II, 559), Ramazân'ın Kanunî Sultan Süleyman'ın özel hekimi olduğunu, onunla birlikte Rodos seferine iştirak ettiğini ve bu sefer hakkında arapça olarak *Al-Risâla al-Fatḥiyya al-Rādüsîyya* adlı bir eser yazdığını söylemektedirler. Ayrıca tek yazma nüshası Paris (Bibl. Nat. 1622)'te bulunan bu eserin daha 1759 yılında J. - P. Tercier tarafından fransızcaya çevrilmiş bulunduğunu belirtmişlerdir (Bak. Tercier, *Mémoires sur la prise de la ville et de l'île de Rhodes*, Mémoires de littérature de l'Academie des Inscriptions, anc. rec., vol. XXVI, 728 vd., Paris 1759). Diğer taraftan son zamanlarda yayınlanmış olan bir eserinde bu konuya da dokunmuş olan Agâh Sırrı Levend, B. M. Tahir'in kaydına işaret ettikten sonra "Babinger... Kanunî devrine ve seferlerine ait eserlerden bahsederken Kanunî'nin özel hekimi Ramazân'ın *Er-Risale'tu'l-Fetḥiyyeti'r-Rodösîyye* adlı arapca bir eseri olduğunu ve nüshasının Paris'de (Bibl. Nat. 1622) bulunduğunu yazıyor. *Osm. Mlf.*'nde adı geçen Tabîb Ramazân'ın *Rodös Fetihnâmesi* belki de bu eserdir yahut müellif Rodos fethi hakkında ayrıca Türkçe bir eser kaleme almıştır" demektedir. (Bak. *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Beyin Gazavât-nâmesi*, s. 43, Ankara 1956). Ancak söylediğimiz üzere Tercier, arapca olan bu eseri, Paris'te bulunan tek nüshasından fransızcaya çevirmiş, pek tabii Ramazân hakkındaki mevcut bilgiler de bu vesile ile öğrenilmiş ve sonuç itibarıyla, Ramazân, bu arapca eserin yazarı olarak tanınmıştır. Kendisinin ayrıca bu konuda bir de Türkçe bir eser kaleme aldığına dair kaynaklarımızda herhangi bir bilgi yoktur. Bu bakımdan *Osm. Mlf.*'nde adı geçen eserin Ramazân'ın bu arapca telifi olduğu hususu şüphesiz gibidir. Zaten bu hususun doğruluğunu Ramazân'ın bu yazımızın konusu olan eseri de teyid etmektedir.

Tabîb Ramazân'ın bu yazımızın konusu olan *Al-Risâla al-Fatḥiyya al-Ungurüsîyya al-Sulaymânîyya* adlı eseri, İstanbul'da TSMK'nde (Revan 1279) bulunmaktadır. Kütüphane defterinde kısaca *Fatḥiyya* adı ile kaydedilmiş olan bu eser, ilk bakışta Ramazân'ın Rodos'un fethi hakkındaki eserinin başka bir nüshası olduğu intibamı vermektedir. Ancak eser, tetkik edilince bunun, ayrı bir telif olduğu anlaşılmaktadır. Zaten varak 1a'da metnin yazısından farklı bir hatla yazılmış بخط شكرالله ibaresi, daha aşağıda kırmızı-mai bir daire içinde هذه رسالة سليمانية متعلقة لفتح القلاع الانكروسية cümleleri yer almış bulunmaktadır ki, bu sözler, eserin konusunu ortaya koymaktadır. Eser, daha yakından incelenince bunun, bir mukaddeme, on fasıl ve bir hatimeyi içine aldığı görülmektedir. Ramazân, kendisi de bu hususta şöyle demektedir: "... *Yazarların, eserlerinin başında kitaplarının içindekileri zikretmeleri âdet olduğundan ben de, bu risalenin başında, içinde bulunanları kısaca zikrettim. Onu bir mukaddeme, on fasıl ve bir hatime olmak üzere tertib ettim...*" (bak. varak 2 a).

Ramazân, eserinin birinci faslında umumi olarak *gaza* üzerinde durmuş, 2, 3 ve 4. fasıllarında da I. Selim (1512-1520)'in kardeşi Ahmed ile mücadelesi, İran ve Mısır seferleri hakkında bilgi vermiştir. Kanunî devri olaylarına, eserin beşinci faslında geçilmekte ve bu fasıldan itibaren Kanunî'nin 1521 Belgrad seferi anlatılmaktadır. Şimdi sırasıyla bu fasıl başlıklarının tercümelerini veriyoruz:

Beşinci Fasıl: Sultan Süleyman Han'ın Sultan Selim Han zamanında kapanmış olan *gaza* kapısını açması, kâfirlerin yenilgilerinin ve kalelerinin yıkılmasının sebepleri (bak. varak 32 b-48 a).

Altıncı Fasıl: Rum askerinin yardımı ile Ahmed Paşa tarafından Böğürdelen'in fethi (48 a-53 a).

Yedinci Fasıl: Böğürdelen'in fethinden sonra Sava üzerine köprü kurulması; Sirem'e geçmek için yapılan bu köprünün, fazla yağmurlar yüzünden yıkılması ve padişahın Sava'dan Sirem'e gemilerle geçmesi (53 a-63 b).

Sekizinci Fasıl: Sava'dan gemilerle Sirem'e geçtikten ve Belgrad'ın karşısında konduktan sonra hünkârın Belgrad'ın fethi için harekete geçmesi; Tuna ve Belgrad'a yakın bir yerde Sava üzerine Sultan Mehmed Han zamanında olduğu gibi insan ve hayvanların meşakkatsiz bir şekilde geçmeleri için müteaddit gemileri zincirlerle bağlamak suretiyle bir köprü yapılması (63 b-74 a).

Dokuzuncu Fasıl: Neboysa (نبويسه) nin altına lağm koymak suretiyle Belgrad'ın tamamıyla fethi ve kâfirlerin teslim alınışı (74 a-92 b).

Onuncu Fasıl: *Gaza*'dan elde edilen dünyevî ve uhrevî faydalar (92 b-99 b).

Hatime: Belgrad'ın fethinden sonra hünkârın İstanbul'a dönüşü (99 b-107 b).

Eserde yazarın hayatı, şahsiyeti ve diğer eseri ile ilgili kayıtlar :

Ramazân'ın adına eserin bir kaç yerinde rastlanmaktadır (Meselâ bak. varak 1 b, 14 b, 104 b, 105 a, b, 107 a). Böylece görülüyor ki, Ramazân, bu eserinin gerek mukaddemesinde ve gerekse hatimesinde kendisinden bahsetmektedir. Mukaddemede Allah'ın kendisini Sultan Süleyman indinde itibarlı yapmasını, tevbe, başarı, şehidlik ve iman nasip etmesini temenni etmekte, daha önce de belirttiğimiz üzere, eserinin muhteiyatını vermektedir. Ramazân'ın kendisi ile ilgili olarak eserinin sonunda verdiği bilgiler ise şöyledir: "... Bu risaleyi Allah'ın yardımı, peygamberin, hünkârın, hayır ve hasenat sahibi kimselerin himmetile ve M u h a m e d 'e mensup olanların berekâtile Ramazan 927/Ağustos 1521 arefe günü tamamladım. Allah'dan ricam şudur: Gelecek yıl Ramazân'ın elile İredos (اردوس) un fethinin yazılmasını mümkün kılsın..." (bak. 104 b).

Böylece mesele aydınlanmaktadır. Bir defa kuvvetle tahmin edilebilir ki, Ramazân, bu sefere iştirak etmiştir. Zira bilindiği üzere, Belgrad, 26 Ramazân 927/30 Ağustos 1521 tarihinde fethedilmişti. Şevval'in ilk günü de bayrama rastlamakta idi. Ramazân, eserini arefe günü tamamladığını söylediğine göre, bu tarihin 30 Ramazan 927/3 Eylül 1521 olması gerekir. Burada işareti ilgi verici olan bir husus da, Ramazân'ın, bir yıl sonra Allah'ın Rodos'un fethinin yazılmasını mümkün kılması temennisinde bulunmasıdır. Ramazân'ın bu duası kabul edilmiş, bir yıl sonra bu sefere de katılan Ramazân, gene arapca olarak bu eserinin devamı mahiyetindeki *Al-Risâla al-Fatîyya al-Râdösiyya* adlı telifini kaleme almak imkânına kavuşmuştur.

Diğer taraftan bu eserden, Ramazân'ın, Yavuz Selim devrinde saray tabibleri arasında bulunduğu, hekimbaşlık mevkiinde de gözü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o sırada "Sinan", hekimbaşı (reis) olduğu için, bu arzusunun kavuşamamıştır.

Ramazân, cülûsu sırasında yeni padişah Süleyman'ın iltifatından da mahrum kalmış, bu halin sonucu olarak ileri gelenler ve arkadaşları, kendisine iyi bir gözle bakmamışlardır. Bunun üzerine Ramazân, “kullara, halini efendisine arz etmek münasip olurdu” gerekçesiyle, durumunu hükümdara arz etmek istemiş, buna vesile olması için de, Kanunî Süleyman'ın 927/1521 Belgrad fethinin tarihini yazmıştır. Bununla o, mümkün olanı yaptığına kanidir. Bundan sonrası artık Allah'a kalmıştır. İşte bu sebeptendir ki, Ramazân, sözlerinin bir yerinde “Ey halleri değiştiren Allahım, bizim halimizi en güzel hale çevir” diyerek Allah'a yalvarmaktadır. Şimdi Ramazân'ın bu konudaki sözlerinin tamamının tercümesini veriyoruz:

“... Allahım, Âdem, Muhammed, Musa, İsa ve Süleyman'ın yüzü suyu hürmetine Ramazân'ın duasını kabul et ve ona tevbe, başarı, şehidlik ve iman nasip et. Amin, ey (kendisinden) yardım istenen. Bu risaleyi, Allahın yardımı, peygamberin, hünkârın, hayır ve hasenat sahibi kimselerin himmeti ve Muhammed'e mensup olanların berekâtile Ramazân 927 arefe günü tamamladım. Allahdan ricam şudur: Gelecek yıl Ramazân'ın elile İredos'un fethinin yazılmasını mümkün kılsın. Geçmiş hizmet ve muarefenin gerektirdiği riayetden tamamıyla mahrum kalarak hünkârın huzuruna yaklaşmamış olan Ramazân, arkadaşları nazarında kötü olmuştu. (Halbuki) bu hizmet, Sultan'ın yüksek eşliğinde, hususiyle *tababet*'de olursa, hizmet edene hizmet edilir. Onun müreffeh ve mes'ud olması, sözünün, sultan ve erkân indinde makbûl olması gerekir. Zira peygamberimiz bir hadîs-i şerifinde “*hizmet edene hizmet olunur*” buyurmuşlardır. Gene peygamberimiz buyururlar ki “*kavmin efendisi, ona hizmet edendir*”. Allah da şöyle buyurmuştur: “(İyilikle) önde bulunanlar (Allah'a) yakın olmuşlardır”. Görülüyorki dünyada erkâna yaklaşmak, yüksek mansıp ve hünkârın iltifatı ile olur, onlardan mahrum olmakla değil. Ahirette Allah'a yakın olmak salih amelle olur, fık u fücür ve günahla değil. Hünkâr hilâfet tahtında oturduğu sırada hünkârın iltifatından mahrum olduğumuzdan, ileri gelenler ve arkadaşlar, bize kötü gözle baktılar. Muarefe ve geçmiş hizmetin, şimdi dediğimizi iktiza ettirdiği Sultan Selim Han zamanında reis, Mevlâna Sinan¹ idi.

Ey halleri değiştiren Allahım, bizim halimizi en güzel hale çevir; biz şimdi ubûdiyetle hünkâra şükrediyoruz; çünkü sadece ona ubûdiyet, onun bir sekban ve derbanı bile olmuş olsa, Ramazân için yüksek bir mertebedir. Kullara halini efendisine arz etmek münasip olurdu. Halimizi hünkâra arz etmek için araştırmalar yaparak onun (bu) gazasını yazmaktan başka bir yol bulamadık. Böylece halimizi hünkâra arz etmemize vesile olsun diye Macar (Ungurus) keferesi kalelerinin fethine ait olan bu risaleyi yazdım. Okuyan ve dinliyenlerin kafasını şişirmesin, onlara yorgunluk ve melâl vermesin, aksine sürûr, neş'e; ukbada yüksek dereceler ve cennetde hurîlerle birlikte uzayıp giden lezzetler versin diye türlü istiareler, temsiller, teşbihler, lâtif mânalar ve güzel ifadelerle süsledim. Orada ebedî mağfirete erişmiş olan şehidlerin, gazilerin ahvalini, onların ulaştıkları yüksek nimetler ve büyük saadetleri zikrettim. Onu okuyan ve dinliyenler, bu suretle, cennetde, söylediğimiz (bu) en yüksek dereceleri elde ederler. Bu risalenin tahrir ve tesvidi sırasında mânâsı açık ve konuya uygun kelimeler kullanılmıştır. (Bu eser), baş ağrısı, yorgunluk ve melâli giderir; ferahlık, neş'e ve sürûr verir; bilgin olsun ya da olmasın herkesi bunu okuma-ya ve dinlemeye meylettirir. Bu, âşıkın mâşûka, hummalı, susamış, sarhoş olanın

¹ Hekim Mevlâna Sinan hakkında bak. Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şakâyiğ*, ss. 514 vd., İstanbul 1269.

suya; kadının ziynet ve erkek ile olan arkadaşlığa meyli gibidir. Ramazân'ın meylî de, ata, cariyelere, gilmana ve Sultan Süleyman Han'ın nimetlerindedir. Âdem, Muhammed, Musa, İsa ve Süleyman'ın yüzü suyu hürmetine, Ramazân için zikrettiğimiz bu "in'am", ummandan bir zerre eksiltmez; (bilâkis) Sultan Süleyman Han'ın başının sadakası olur. Sadaka ile de belâ defedilmiş, ömür uzamış olur. İns u cin, Mekke ve Medine peygamberinin dediği gibi "*sadaka, belâyı defeder, ömrü arttırır*". Allah'ın resulü ve sevgilisi doğru söyledi. Bu risale, ihsan sahibi, her şeyin maliki Allah'ın yardımıyla Ramazân'ın elinde tamamlandı. Allah'a hamd olsun. Allah'ın teşrif ve rahmeti Muhammed'e ve âline olsun".

(Bak. varak 104 b - 107 b).

Ek : 1

Tabîb Ramazân'ın *Al-Risāla al-Fathīyya al-Ungurūsiyya al-Sūlaymāniyya* adlı eserinin tercümesi verilmiş olan son bölümünün aslı (bak. varak 104b-107b):

- 104 b «... اللهم تقبل دعاء «رمضان» بحق آدم ومحمد وموسى وعيسى وسليمان واختيمه (كذا) بالتوبة والتوفيق والشهادة والايامن. آمين يا مستعان. ختمت هذه الرسالة الشريفة الفتحية الأنكروسية السلمانية في يوم عرفة من شهر رمضان من شهور سنة سبعة وعشرين وتسعمائة بعون الله وهمة «الخنكار» والابرار، وهمة الاحمدية المصطفوية والمرجو من حضرت رب العالمين ان تتفع كتابة فتح اردوس في السنة | الآتية في يد «رمضان»، الذي ساء اليه نظر الأقران بيانقطاعه عن نظر الخنكار بالكلية بالحرمان عن الرعاية التي يقتضيها العرف والحذمة السابقه، لأن بالحذمة خصوصاً في العتبه العلية خصوصاً بحذمة الطبابة يكون الخادم مخدمًا وسعيداً مرفه الحال ومقبول الكلام عند السلطان والاركان، لقوله عليه السلام: 105 a «من خدّم خدّم» ولقوله عليه السلام: «سيّد القوم خادِمُهُم»، ولقوله تعالى: «السابقون السابقون أولئك المقربون»¹ والظاهر ان التقرب في الدنيا عند الأركان بالمنصب العالى | ونظر الخنكار عند جلوسه في سرير الخلافة ساءَ اليّنَا نظر الأقران والأركان، ولما كان العرف والحذمة السابقة يقتضي (كذا) ما قلناه الآن، كان مولانا سنان رئيساً في زمان [السلطان سليم خان. اللهم حوّل حالنا إلى احسن الحال يا محوّل الحال.
- 106 a وشكراننسا الآن بالعبودية للخنكار لأن مجرد العبودية له علو مرتبة لـ «رمضان» ولو كانت ان يكون له «سكبان | ودربان»؛ ولما كان المناسب للعبدان يعرض حاله لمولاه، ولم يجد بالانتبّهات الكثيرة طريقاً مناسباً لعرض حالنا للخنكار قطّ غيرَ تحرير غزاة الخنكار كتبت هذه الرسالة المتعلقة لفتح (كذا) قلاع الكفرة الأنكروسية حتى يكون سبباً لعرض حالنا للخنكار، وزيدت هذه الرسالة بأنواع الاستعارات والتمثيلات والتشبهات، ولطائف المعاني والبيان، بحيث لا يحصل لقارئها وسامعها صداع وكلال وملال، بل يحصل لهما سرور ونشاط ودرجات عليّة في العقبى | ومصاحبة لذينة ممتدة في اللجنة مع الحورى (كذا) لأنى ذكرت فيها أحوال الغزاة والشهداء في العقبى من كونهم (مغفوراً ابدياً واصلاً) (كذا) الى النعمة العظمى والسعادة الكبرى وباستماع احوالهم وقراءتها يحصل للقارئ والمستمع في اللجنة ما قلناه من الدرجات العلى ولأن تحريرنا وتسويدنا هذه الرسالة ليس بألفاظ أجنبية موجبة واضحة المعاني والفجوى مزيلة للصداع والكلال والملال جالبة للفرح والسرور والنشاط، يميل الى قراءة هذه الرسالة واستماعها كلُّ عالم وجاهل كميل العاشق الى المشوق وميل المحموم والمحمور والمخمور الى الماء، وميل النسوان الى الزينة والمصاحبة

¹ Kur'an, LVI, 10, 11.

مع الذُّكران وميل «رمضان» إلى الفرس والجوار والغلمان وإنعام سلطان سليمان خان وبحق آدم ومحمد وموسى وعيسى وسليمان، وبانعام ما ذكرنا لـ «رمضان» لا ينقص ذرة من «العمان» ويكون صدقة لرأس سلطان سليمان خان وبالصدقة يكون البلاء مردوداً والعمر طويلاً علي ما قال نبي الحرمين والثقلين وهو: «الصدقة | تردُّ البلاء وتزِيدُ العمر» صدق رسول الله وصدق حبيب الله. تمت هذه الرسالة الشريفة في يد «رمضان» بعون الله الملك المنان. الحمد لله وصلى الله على محمد وآله أجمعين»²

² Bu Arapça metni ve tercümesini gözden geçirmek lütfunda bulunan sayın Profesör Muhammed Tāvīt al-Tañclî'ye teşekkür ederim.

DİN BUHRANI VE “İSLÂM FİKİR DÜNYASI” ADLI BİR ESER

ŞÜKRÜ AKKAYA

Zamanımız gözle görülecek, elle tutulacak şekilde bâriz bir dinî buhran geçirmektedir. Gerçi beşer ruhunun hususiyeti icabı sel, zelzele gibi korkunç âfetlerden, harb, istilâ gibi ürkünç badirelerden sonra daima mânevî bir sarsıntı olur. İçtimaî hayat telâkkisinde, bilhassa din ve îman vâdisinde önemli değişiklikler, buhranlar kendini gösterir. Hattâ daha tarihin fecrinde, semavî dinlerin ortaya çıkmasından binlerce yıl önce cari olagelen dinlerde, buhranlar olagelmiş, zaman zaman gerek amel, gerekse itikat babında bazen daldan, bazen kökten değişiklikler vukubulmuştur.

Din müessesesinin ortaya çıkış ve gelişimini nisbeten daha vazîh olarak takip edebildiğimiz Sümer-Akad çevresinde başlangıçta, henüz cemaat teşekkülünden önce, evin, ailenin koruyucusu mesabesindeki ulûhiyete tapılırken cemaat ve şehir kurulup da bütün şehrin hâkimi bir ulûhiyet tebellür edince teologların muhtelif şehir tanrılarının her birine bir fonksiyon izafe etmek suretiyle bir sisteme bağlamış oldukları tasavvur edilmektedir. Vukubulan savaşlarda üstün gelen tarafın tanrısının kudret ve nüfuzu artar ve yenilen tarafın ulûhiyeti peyk menzilesine düşer ve neticede dinde değişiklikler olurdu.

Sümer-Babil çevresinde ulûhiyet anthropomorph (beşerî) vasıfları haiz olarak tasavvur edilirdi. Babil Panteonunun baş tanrısı Gök hükümdarı, üçüncü kat gökte, tahtında oturur; Antu karısı, Ea da oğludur. Tanrının maiyetinde baş vezir, ekmekçi başı, çoban başı, davulcu vesaire de bulunur. Ea, aşağının, suların hâkimi; suların derinliği hikmetin makamı olduğundan, marifet ve ilmin hâmisidir¹.

Ea'nın oğlu Marduk, Babil din sisteminin gelişmesinde çok dikkate şayan bir yer işgal eder. Aslında küçük bir îlâh iken tanrıların teşekkülünü takip eden zaferlerde kahraman bir harbci olarak temayüz etmesi, dehşetler saçan Tiamat'ı yenme ve yaratma görevlerini üzerine alması dolayısıyla, Babil'e geldikten sonra derecesi o kadar yükselmişti ki Anu ortadan çekilmiş, bu suretle Marduk bütün ulûhiyetlerin hâkimi payesine yükselmişti. Bunun üzerine Marduk gökteki ecranı, yeri, nebatları, hayvanları ve nihayet insanları yaratıyor.

İlk devirlerde, hayvanlarda temsil edildiği tasavvur edilen ulûhiyetlerin ekseriyeti teşkil ettiği Mısır'daki Nun² ulûhiyetinin Babil'de de müşabihleri vardır. Mısır'da hilkattan önce mevcut olduğu tasavvur edilen su, ilgüz madde olarak kozmik unsur sayılmakta ve erkenden Nun adıyla müşahhas tanrı şeklini alarak tebcil edilmektedir. Tefsirde kısmen, kelimece güneş demek olup bütün Mısır'da tanrı olarak itikat edilen, Re, kısmen de Nun, kendiliğinden var olan büyük tanrı suretinde vasıflandırılmakla ehemmiyetleri aşikârdır. Kâinatı tedvir ettiği tasavvur edilen Re'nin de

² Bu vasıfları dolayısıyla Ea, munis ve insan efendisi bir ulûhiyeti temsil ediyor. Hattâ haşin Anu ile derecesi kendine yakın, kısmen eşit olan Enul'un insanları yok etmek emeliyle tertipledikleri tufanı Ea sadık Utnapişti'ye (Napiş-Navih-Nuh peygamber) haber veriyor.

² Esrarengiz hususiyetler arzeden Mısır'ın bu “Nun” ulûhiyetinin Kur'an'daki (Nun ve'l-kalem ve ma Yesterun) ayetindeki “Nun” ile herhangi bir şekilde münasebeti olup olmadığı konusuna işaret etmekle iktifa ediyorum.

Babil'deki baş Tanrı gibi maiyet erkânı, kâtip vesairesi bulunmaktadır. Ayrıca aşık-
daşlık, partizanlık da etmektedir.

Diğer cihetten Mısır'ın ışık tanrısı Horus, Babil'deki Marduk'un naziri sayılabilir; başta mahallî bir ulûhiyet iken sonraları bölge ve en nihayet dünya tanrısı mertebesine yükselmiştir.

Mısır'da din sisteminde olagelen çok önemli bir değişiklik IV. Amenofis'in Aton'u bütün ilahî vasıfları nefsinde cemetmiş bulunan tek tanrı olarak ilân etmesi suretindeki reformdur. Yalnız firavunun cebir ve tazyik yoluyla yarattığı buhrana rağmen halk öteden beri bağlı bulunduğu çok tanrı akidesinde direnmiştir.

Ve hıristiyan ananesine gelince: tuğyan halindeki büyük dinî buhranların başında Nuh kavmi gelir ki peygamberin telkin, ihtar ve tehditlerine rağmen kendi inançlarında temerrüd ettiklerinden tufan hâdisesiyle küffar yok edilmişti. Bundan sonra Yunus, Hud, Lut... kavimlerinin türlü âfetlerle imha edildikleri, büyük peygamberlerden gerek İbrahim gerekse Musa'nın kavmini putperestlikten kurtararak hak yoluna sevk için sürekli mücadeleler yaptıkları, arada zuhur eden nebilere rağmen insanların yine dalâlete kapıldıkları, Hazreti İsa'nın beşeriyetin selâmeti uğruna kendini kurban ettiği anlatılır.

Hıristiyan dininin pasif karakteri dolayısıyla, İsa'nın Sen-Piyer gibi enerjik Roma bilgininin hıristiyan umdelerine türlü yabancı unsurları mezcetmesine, büyük Greguar'lara, aziz Tomas'lara rağmen, batı ülkesinde tutunması payansız gayret ve sayısız kurban sayesinde olagelmıştır. Bin yıl kesif bir zulmet, derin bir cehalet içinde bocalıyan hıristiyanlık, şark ve İslâm âleminin açılması, antik dünyanın ihyası, insanın kendisinin, ülkelerin, bölgelerin keşfi gibi türlü yerlerde türlü istikametlerde olagelen hareketler dolayısıyla geçirdiği büyük buhran neticesi reformasyon ortaya çıktı. Yeni hareketler şiddetli, reaksiyonlar o nisbette kuvvetli oldu. Nesiller boyunca Engizisyon mezalimi, Cizvit hengameleri, iç savaşlar, nihayet tahsisen Almanya'nın harabisine ve sefaletine müncer olan otuz sene harpleri hıristiyan dünyasının ruhunu sarsmıştı.

Müteakiben hür düşünmek, hayat ve kâinatta vuzuh edinmek emelinin muhassılası olan aydınlanma devresinde, ilim, sanat ve felsefede olduğu gibi, dinin de akıl yoluyla izahı istendiğinden hıristiyan dini, yeni ve önemli bir buhran geçirmiş, İngiltere, Fransa ve bilhassa protestan Almanya'sında bu vâdide kaynaşmalar kendini göstermişti. Aydınlanma devrinde hıristiyanlık akidesine ancak pedagojik hazırlayıcı bir kıymet hissesi tanınıyordu. Kant gibi büyük bir filozof, dinin yalnız akıl çerçevesi içinde nihayet bir ahlâk olduğunu söylüyor, Batı dünyasının bazı kalem erbabı ise dinin iktisadi-içtimai münasebetlerin bir ifadesi veya insanın kendi kendisini aldatması yahut da ruhî bir hastalık olduğunu söylüyorlardı.

Diğer taraftan protestanlar Katolik kilisesine karşı mücadelelerinde, zamanla kiliseden tecerrüd edecek kadar ifrata düşmüşlerdi. Ancak Alman idealizminin muayyen görüşleri dolayısıyla cemaat ve kilise mefhumları yeniden kıymetlendirilmişti. Schleiermacher kiliseyi Mesih'in müessir olduğu müessese olarak, Hegel okulu ise, ilahî devlet düşüncesinin organize eden objektif kuvveti suretinde mütalâa ediyorlardı. XIX. yüzyılda takviye edilmiş olan bu telâkki zamanımızda da rağbettedir.

Umumî seyrini izaha çalıştığımız hıristiyan dininin bocalamalarında, rağbetten düşmesinde, binnetice modern lâikliğin ortaya çıkmasında Fransa ihtilâlinin önemli bir hissesi vardır. İhtilâlin önderleri kilisenin umumî hayata, bilhassa öğretim işlerine tesirini bertaraf etmek, devletle kiliseyi-dini büsbütün ayırmak emeliyle bir takım

kararlar vermişlerdi. 1793-95 yıllarında Jakobenlerin takip ettiği kültür siyaseti dolayısıyla yapılan mukarrerat modern lâikliğin öncüsü olmuştur. Arada Napolyon'un Papa ile yaptığı (Concordat) anlaşma dolayısıyla devletle kilise münasebatı hukukî bir şekle bağlanmış ve bu durum Fransa'nın üçüncü Cumhuriyetinde kendini gösteren kilise husumetine kadar devam etmişti. 1882 tarihli kanun, devletin temel-ilk okul'larında yalnız lâik yani ruhanî olmıyan öğretmenler tarafından tedrisat yapılacağını âmiridi. 1905 de Klemanso kabinesi kilise ile devleti nihaî bir şekilde birbirinden ayırmıştı.

Mamafih Birinci Cihan harbinden sonra Kilise husumeti mülâyimet kesbetmiş hattâ ruhanilerin kendilerine mahsus okullar açmalarına müsaade edilmiştir. Buna rağmen tahminimiz sona ermiş değildir. Nitekim daha yakın bir zaman önce Belçika'da okullarda dinî tedrisat isteyen halkla polis arasında şiddetli çarpışmalar olduğu malûmdur.

Fransa inkılâbından sonra olan türlü sürekli harpler, Alman, bilhassa Rus daha doğrusu Komünist ihtilâlleri hıristiyan akidesi mensupları arasında çok ciddî buhranlar yaratmış ve resmen kiliseden çıkanların yani hıristiyan dinini terkedenlerin sayısı bugüne kadar gittikçe artmıştır¹.

İşte hıristiyan dininin esasının pasif, aktiviteden mahrum karakteri dolayısıyla kısaca tasvire uğraştığımız bocalamaları ve gerçekten tamamiyle hür düşünen, bilhassa aydın kimselere mânevi destek olmaktan uzak oluşu yüzünden dinin terakkiye, yükselmeye mâni olduğu kanaati yayılmış, materyalist zihniyete sahip olanlar bu vâdide bayrakdarlık etmiş ve nihayet resmen dini istihkar eden Komünistler, Humanizm-Lâyiklik maskesi altında din aleyhtarlığını yaymaya çalışmışlardır.

İşin garibi, hıristiyan dininin kifayetsizliğinin neticesi olan bu hali anlamıyan, hayat ve dünyayı, dolayısıyla kültür tarihini hıristiyan Avrupalıların, tahsisen Fransa İhtilâli olaylarına haddinden fazla yer verenlerin göziyle gören ve İslâm dininin umdelerini yeter ölçüde vuzuhla bilmiyen bizim bazı aydınlarımızın, İslâmiyetin de medeniyette terakki için kifayetsizliğini zan ve iddia ederek ve sanki lâiklik dinsizlik demekmiş gibi din aleyhtarlığı yapmalarıdır.

Gerçi İslâm dünyasının bugünkü haline bakılırsa durum hazindir. Fakat bizzat kendi ülkemizde dünyanın en nefis meyvelerini vermiş olan nice bölgeler var ki, iklim değişmediği halde ihmal, bakımsızlık yüzünden ağaçlar cılız, meyveler soysuz olmuşken, alâkanın uyanması şuurla işe müdahale edilmesi sayesinde eskisinden daha feyizli neticeler alınmıştır. Din babında ise mânevi iklim şartları tamamiyle değiştiği halde eskiden gösterilen ihtimam dahi ihmal edilmiş ve Müslümanlar körü körüne taassub veya tamamiyle alâkasızlık gibi iki ekstrem istikamete yönelmişlerdir. Memleketimizde bir taraftan hemen hemen her köyde, her mahallede süslü camiler yapılıyor, harabiye uğramış olanlar imar ediliyor, her sene otuz kırk bin kişi Hicaz'a akın ediyor. Diğer taraftan en basit işçiden en büyük topdancı tüccara kadar bazı kimseler adeta bir soygunculuk yarışı yapıyorlar. Allah'tan, dinden yani insanlık duygularından mahrum bedbaht mahlûkların, anasını, sevgilisini, masumları kan içercesine zalimane bir şekilde katlettiklerinden yalnız gazetelere aksedenleri insana dehşet veriyor ve gözü kanlı vahşete sürüklenen bu uğursuzlara o güzel camilerin vazaları müessir olmaktan uzak bulunuyor. Çünkü o vaiz adını taşıyan zavallı o de-

¹ Gerek Birinci gerekse İkinci Cihan harbinden sonra tahsisen Almanya'da birtakım yeni tarihatler ortaya çıkmış ve müslüman olan Almanlar cemaat teşkil etmişlerdi.

rece acz içinde puyandır ki, insan "kendisi muhtacı himmet bir dede, nerde kaldı gayriya himmet ede." demekten kendini alamıyor.

Yalnız tekrar edelim ki hıristiyan dünyasındaki dini buhranlar ile İslâm âlemindeki buhranın mahiyetleri tamamiyle ayrıdır. Hıristiyanlıkta buhran, esas umdelerin tâtînkâr olmaktan uzak olmasından ileri geldiği halde Müslümanlıkta esas hayatî düsturların ihmal edilerek köşeye atılmış, tatbik sahasından uzaklaştırılmış olması, hülâsa zamanın gidişine göre ayarlanmaması dolayısıyledir.

İmdi zamanımızın geçirmekte olduğu bu umumi-dinî buhran dolayısıyla memleketimizin ve bilhassa Batı âleminin aydınları, hüzünle müşahede ettikleri bu tecelliyat üzerine zihin yoruyorlar, konferanslar veriyorlar, makaleler, yazıyorlar, cilt cilt kitaplar neşrediyorlar. Bu vâdide, Darmstad ve Cenevre'de merkezleri bulunan Holle müessesesi önemli eserler yayınlamıştır. Bunlar meyanında Rudolph Jockel tarafından "*İslâm Fikir Dünyası*" adıyla 1954 de neşredilen ve 360 sahife tutan eser, bilhassa ehemmiyet arz etmektedir. Eserin tertip şekli dikkate şayandır. İslâmiyetin zuhurundan başta Kur'an ve hadîs olmak üzere zamanımıza kadar İslâm dini mevzuunda ilmî, felsefî, tasavvufî, teolojik ve pratik mahiyette en salâhiyetli müellifler tanıtılmakta ve onların en meşhur eserlerinden kâfi derecede nûmuneler verilerek İslâm fikir dünyasının bir tablosu çizilmektedir. İmdi müellifin ilmî yetkisinin bu ayarda bir eser telifine kifayet edip etmiyeceği mukadder suali ortaya çıkar. Rudolph Jockel ismini taşıyan müellif gerçi tanınmış bir şahsiyet değildir. Fakat eserin tertip tarzı, haşiyeleri, bilhassa mehzalariyle fihristi, otuz sahife tutan baş vurulacak eserler arasında hemen hemen bütün salâhiyet sahibi şahsiyetlerin bulunuşu kendisinin böyle bir eser telifine yetkili olduğu intibamı vermektedir.

Münferit yerlerde kelimece tercüme etmek veya bizim için yabancı gelen tâbir veya mefhum karşılığı ile ifade etmek ciheti ilk bakışta bir nakise gibi görünürse de bu ilk hüküm pek yerinde sayılmaz. Çünkü birinci yani kelimece tercüme etmek hususunda bizim bütün Kur'an mütercimleri aynı yolu tutmuşlardır. İkinci husus olarak İncilî tâbirlerle ifade etmekle Avrupalı okuyuculara anlamayı kolaylaştırmış oluyor. Münferit yerlerde şu veya bu şekilde hata olsa dahi böyle şümüllü bir eserde bu hal hemen hemen kaçınılmaz bir keyfiyettir.

Sekiz sahife tutan girişte Hazreti Muhammed'in risaleletinin mahiyeti kısaca anlatıldıktan sonra Kur'an âyetleriyle telkin ettiği itikadı, amel, ahlâk ve âdâba ait esaslar, hadîs yoluyla tesbit edilen sünnet zikredilmekte ve İslâm hukukunun esas iki usulünü teşkil eden Kur'anla hadîse, kıyası fukuha ile icmai ümmetin inzımam etmekte olduğu ifade olunmaktadır. Bundan sonra mezheplerin zuhuru, 8. ve 9. yüzyıllarda sistematik İslâm teolojisinin tebellür ettiği, imam Eş'arî ile İslâm skolâstiğinin geliştiği, İslâmiyetin en büyük teoloğu olan Gazalî'nin skolâstiğiyle ortodoks teolojinin hududunu çizdiği, müteakip yüzyılların buna hemen hemen bir şey ilâve edemediği, ancak yeni zamanda bazı hareketler olduğu izah edilmektedir.

İslâm felsefesinin Yunan felsefesini tetkik ve münakaşalar neticesinde ortaya çıkan Mutezilîlerle ve muahhar skolâstiğin bundan haylı müteessir olduğu Farabi, İbn Sina ve İbni Rüşd gibi İslâmiyetin en büyük filozoflarının Yunan felsefesini İslâm akidesiyle ahenkdar bir şekle ifrağ ettikleri zikredilmekte, İslâm tasavvufunun Gazalî'ye kadar tazyik gördüğü; 8-10. yüzyıllarda Hasan El-Basrî, Bistamî ve Hallac'ın, 12 ve 13. yüzyıllarda Senaî, Attar ve Celâleddin-i Rumî gibi büyük mutasavvıf şairlerin parlak bir şekilde temsil ettikleri anılmaktadır. Giriş bundan sonra kısaca şöyle bitmektedir:

İslâm ruhî kültürü 13. yüzyılda zirvesine vardıktan sonra donmuş sukut etmiştir. Senusî'nin 1490'da ölümünden sonra aşağı yukarı 300 yıl boyunca büyük Müslüman mütefekkeri aranmakla geçti. Bundan sonra, bugün hâlâ devam etmekte olan, islâhat denemeleri devri başlarken bir çok mezhepler meydana çıkmıştır. 1787 de ölen Vahhabiye cereyanını açan Abdülvahhab'ın akide tarzı bugün Suudî Arabistan'da hâkim olmaktadır ki esasî İslâm dinini aslındaki sadeliğe irca etmek ve sonradan husule gelen bilhassa evliyaların tâziz edilmesini reddetmekten ibarettir. Hindistan'da Ahmediye, İran'da Babizm ile bunun yerine kaim olan Bahaiye mezhepleri ortaya çıkmıştır.

Halen İslâm dünyası büyük siyasî, içtimaî ve iktisadî inkılâplar geçirmektedir. Her tarafta milliyet ön safta yer almıştır.

İmdi vaktiyle yüksek bir kültürün meydana gelmesine âmil olan esaslar ve kıymetler tahattür edilerek İslâm fikir dünyasının yeni bir inkişaf devri yaşayıp yaşamıyacağını beklemek lâzımdır¹.

Muhammed başlıklı bahiste peygamberin mücadele ve mücahedeleri anlatıldıktan, Yahudilerle meskûn olan Hayber kalesinin zaptı çağlarında, Arabistan'a komşu İskenderiye, Habeş kiralariyle Bizans İmparatoru'na ve İran Şahına hak dinine davet yollu mektuplar yazdığı nakledildikten sonra şu dikkate şayan mütalâalar serdedilmektedir.

Muhammed'in dünya tarihinin en mütemayiz ve en müessir şahsiyetlerinden biri olduğuna şüphe yoktur. Beşeriyetin en büyük dinlerinden birisini tesis etmiş ve bir dünya devletinin temelini kurmuştur. Harpte şahsî şecaatini ve stratejik maharetini ispat etmiş olduğu gibi, bunlara zamimeten devlet adamı olarak fevkalâde kabiliyete sahip olduğunu göstermiştir. Kendisine nazil olan vahiyleri ihtiva eden dinî kanunnâme, Kur'an Arap dilinin bir şaheseri olduğu gibi, Batı dünyası bir çok şeylerini bu kitabın esasatına müsteniden inkişaf eden kültüre medyundur. Bütün bunlar bir ümmenin, tahsilsiz birinin eseridir!

Avrupalı biri nazarında Muhammed'in bazı halleri yabancı ve anlaşılmas bir şekil arzeder. Gerek peygamberin şahsına gerekse İslâm dinine karşı adilâne bir anlayış sağlayabilmek için Batılıların nazarını bugüne kadar bulandıran çok yayılmış peşin hükümlerden ve hakikate aykırı söylentilerden tecerrüd etmeyi denemek lâzımdır. Ancak bu suretle Muhammed'de bir çok hoş gidecek hususiyetler bulunabilir. Peygamberin kendisi çok mütevazî, alçak gönüllü, derin huşûs ahibi, Allah'ın kulu ve yer yüzünde vasıtası olmak kanaatiyle tamamiyle meşbuydu. Kendi nefesine karşı sert, bütün insanlara karşı müşfik ve mültefit, kendisiyle hembezm olanlar indinde merguptu. Çok dua eder, çok oruç tutar ve daima adilâne hareket ederdi. İşte bu şahsî hasletleri dolayısıyla yalnız çok dost edinmekle kalmamış hasımları arasındaki asîllerin hürmetini celbetmiştir.

Kur'an bahsinde bazı tezatlarla evamirdeki bazı değişikliklerin aydınlanması için münferit sûrelerin vahiy sırasını bilmek lüzumuna işaret ettikten ve bazı âyetlerin ne gibi ahval ve şerait dolayısıyla nazil olduğu bilinmeyince anlaşılacağından bu hususta ilk olarak İbn İshak (ölümü 767) tarafından kaleme alınıp İbn Hişam tarafından işlenen mufassal *Sîreti*'nin sonraları Taberî, Zamahşerî, Beyzavî, Muhallebî,

¹ Müellifin bu son cümlesi "İslâm dini sahasında bir rönesans vukua gelip gelmeyeceğini beklemek lâzımdır" suretinde ifade edilirse durum aydınlanır.

Suyutî vesairenin mufassal tefsirlerinin meydana gelmiş olduğundan bahsedilerek Kur'anın (Allah, hıkat, melekler, cin, insan, doğru yola davet, Nebiullah, İdris¹, Nuh, İbrahim, Lut, İsmail, Musa, Harun, Davud-Süleyman, Meryem-İsa, Resulullah-Muhammed, İslâm, Kur'an, Ehli kitap, Yahudiler, hıristiyanlar, kader, iman, ehli küfür, ruzi ceza, namaz, oruç, zekât, hac, cihadı fi sebilillah, ahlâk, evlenme) mefhumlarıyla ilgili yerine göre münferit veya müteaddit âyetler zikredilmektedir.

Peygamberin hırkasını hediye etmekle şöret bulan Kâab İbn Süheyl'in met-hiyesi ile Hassan İbn Kayn'ın mersiyesinden Hasan El-Basrî, İbn İshak gibi raviler-den naklettiği parçalardan sonra İslâm ulemasının yüz suyu olan mümtaz şahsiyetlere yer veriyor.

İmamı Azam Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafiî ve İman Hanbel'in mezhepleriyle ilgili umdelerini kısaca zikrederek Buhari, Müslim ve Ebu Davud gibi mümtaz muhaddislere temas etmekte ve bazı hadisler nakletmektedir². Yalnız yazık ki seçilen hadisler daha ziyade itikat ve evlenme umuriyle ilgili olup hayatiyet telkin eden kısımları mühmel bırakmış buna mukabil İslâm mutasavvıflarının en büyükle rinden biri olarak vasıflandırdığı Hallac-ı Mansur'dan seçtiği parçalar fevkalâdedir.

Mevlâmı gördüm; sordum: Kimsin? dedi: senin kendin. Evet nerede tâbirinin sende yeri yok ve senin olduğun yerde nerede diye bir şey yok.

Ben, kendini sevdiğim ve kendinin de beni sevdiği "Ben" im. Biz bir tek vücut-taki iki ruhuz.

Müfessirler kısmında Müslüman tarih ve tefsir yazarlarının en ileri gelenlerinden biri olarak vasıflandırdığı Taberî'den oldukça bahsetmekte bilhassa II. Husrev'le ilgili bahisten parçalar nakleylemektedir.

Hekim, hâkim ve tabiat âlimi olarak tavsif ettiği Razî'nin en büyük İslâm tabibi olduğu, Lâtinceye tercüme edilerek 17. asra kadar Avrupa'da bir otorite sayıldığı, çiçek ve kızamık hastalıkları hakkındaki eserinin meşhur olduğu, kimya üzerine telifatı olduğu gibi fizik, matematik, astronomi, metafizik ve optik hakkında da eserleri bulunduğu fakat bu sonuncuların kaybolduğu, etnik ve moral üzerine kitap yazdığı, hüküm sürmekte olan din telâkkisine bilhassa mutezilîlerle şiilerin müfrit tarikat mensuplarına ve manihaistlere karşı cephe aldığı, dinle felsefenin tamamıyla bağdaşacağını redettiği, iki tane rafizîliğe ait yazısı bulunduğu işaret edildikten sonra akıl ve fazilet hakkındaki düşüncelerinden parçalar alınmaktadır.

Bidayette Mutezile mensubu bir âlimin talebesi iken ayrılarak mutezilîlere karşı şiddetle mücadeleye geçen büyük ilâhiyat ve akaid üstadı Eş'arî'nin karakteristik hususiyetinin İslâm da hakikî kelâmın kurucusu olduğu, eski ulemanın akait bahsinde münazaranın tatbikinden kaçınmalarını beğendiği, mutezilîlere ve diğer rafizi sayılan guruplara karşı şiddetli bir münazara yoluyla mücadele ettiği, kendini çevreleyen talebeleri arasında bir çok önemli kelâm ulemasının bilhassa Gazalî'nin yetiştiği tebarüz ettirilmiştir.

İbni Sina'dan önce en büyük İslâm filozofu olarak vasıflandırdığı Farabî'nin aynı zamanda hitabet, matematik ve müzik üstadı olduğu, şark musikisinin teorisi hakkında mükemmel bir eser kaleme aldığı, Batı dünyasında bilhassa Aristo tefsiri dolayısıyla şöretti olduğu, bundan başka diğer Yunan filozofları ile tabiiye âlimleri, psikoloji ve

¹ Müellif İdris yerine Henoch demektir ki Tarihi Enbiya'da Ehnuh olarak geçer.

² Aynı hal âyetlerin seçiminde de vakidir. İslâm dininin dinamik unsurları bir atom gibi saklı durmaktadır. Bunları metotlu bir şekilde sıralayıp müessir bir şekilde yayınlayarak derin gaflet uykusuna dalmış olan İslâm âlemine gözünü açacak büyük müceddidi tahassürle bekliyor.

metafizik konuları hakkında yazıları bulunduğu meşhur eserlerinden "İdeal devlet" de hakimler tarafından idare edilen bir devlette imtisal suretindeki cemiyet nizamı otuz dört bahiste teşrih edilmektedir.

İslâmın en büyük âlimi ve ilimlerin hükümdarı suretinde tavsif ettiği İbn Sina'nın eserlerinin çok okunduğu, tefsir edildiği, tıp sahasında Batıda 17. yüzyıla Doğuda kısmen bugüne kadar en büyük otorite sayıldığı, felsefe babında hocası Farabî'yi bilhassa sistem hususunda geçtiği anlatılarak eserlerinden nünuneler verilmektedir.

Arada Birunî gibi büyük ansiklopedik âlime, Maarri, Mütenebbî, Nasr ibni Husrev, Ömer Hayyam, Nizamî, Sadi, Hafız gibi şairlere de temas eden müellif İslâmın en büyük kelâm âlimi, teologu Gazalî'den lâıyıkı veçhile bahsetmekte ve kısaca şöyle demektedir: Daha gençliğinde şüpheye meyli olan İmam Gazalî, yalnız dinî mevzuda değil alelittlâk her hususta emin, katî maarife varılamıyacağı düşüncesinde idi. Onun içindir ki felsefe hususunda bu şüpheyi hiçbir vakit tamamiyle bırakmamıştır. Bağdad'da tedrisatta bulunurken hukuk ilmi üzerine yazmış, teolojik eserler telif etmiş, zamanının akide sistemlerini, bilhassa felsefeyi ehemmiyetle incelemiştir. Kendisini düşünce (intellectualisme) ve akıl tatmin etmediğinden ciddî bir şekilde tasavvufa vermiş, 1095'de geçirdiği ürkünç sergüzeşt ve deruni mücadele suretindeki buhran neticesi bedenen ve ruhen bitab düşerek deruni tahavvül olmuş ve akide, de resanet edinmişti. Parlak mevkini bırakmış, dünyadan feragatle Bağdad'dan gezgin derviş olarak ayrılmıştı. Sıkı bir riyazet ve murakabe yoluyla ruhuna huzur ve emniyet gelmişti.

Gazalî İslâm dünyasında yetişen en önemli teolog ve mütefekkindir. Geniş ve derin tesiri dolayısıyla asrın müceddidi olarak tebcil edilir. İmam Eş'arî'nin eserini devam ettirmiş ve İslâm teolojisinde tasavvufa sağlam bir mevki temin etmiştir. Eş'arî'nin hakikî akideyi müdafaa için mantikî delil serdetmemesine mukabil Gazalî her türlü iman ve akide emniyetinin temelini dinî yaşantıda olduğunu telkin ediyor. En yakın olanlara muhabbet ile müstakil araştırmaya teşvik ve ruhî faaliyet hususlarının inkişafında bugüne kadar müessir olmuştur. Bu tesir-bilvasıta Avrupa'ya da ezcümle Thomas v. Aquin'e, sonraları Paskal'a da vaki olmuştur.

İslâmın üç büyük mutasavvıf şairlerinden birincisi Senaî'nin sarhoş bir derbeder tarafından tezyif edildiğini işitince yaşamakta olduğu hükümdar sarayını terkederek Merv'de münzevi bir hayat sürdüğünü, telif ettiği *Hadikatü'l-Hakika* eserinin fukuhanın infialini tevlit eylediği fakat halife tarafından tasvip edildiği, diğer eserleri meyanında 30.000 mısralı bir de divanı bulunduğu, ikinci büyük mutasavvıf şair Attar'ın kendi ifadesine göre (200,000) mısraı aşan kırk kitabı telif ettiği, en meşhur eserinin "*Mantku't-Tayr*" = *Kuş Konuşmaları*", en önemli eserinin de *Tezkiretü'l-Evliya* olduğu, üçüncü büyük mutasavvıf şair Mevlâna Celâleddinî Rumî'nin Şemsi Tebrizî'nin tesiri altında âlemden feragat ederek kendini tasavvufa verdiği, diğer tarikatlerde hüküm süren teamülün zıddına olarak âyinde musikiye önemli bir yer verdiği, meşhur Mesnevisinin tasavvuf anlayış ve umdelerini hikâye ve efsane şeklinde telkin ettiği, ayrıca bir divan telif eylediği naklediliyor.

Yalnız mutasavvıf olarak İslâmın en büyük şahsiyeti Muhiddin Arabî'nin kâmilen ilâhî bir tecelliye temsil eden bütün eşyanın cevherî birliğini telkin ettiği, bütün dinleri müsavi adettiği, kendisinin ilâhî bir tecelliye mazhar olduğu, peygamberin bir istiğrak halinde kendisine görüldüğü kanaatini taşıdığı için şüpheli bir duruma düştüğü ve bazen takibata maruz kaldığı, ele geçen 150 kadar eserinin rivayete göre ancak yarısını teşkil ettiği, en meşhur eserinin *Fususul-Hikem*'de tasavvufî marifetlerin tam bir sistemini 560 bahiste izah eylediği nakledilerek nünuneler verilmektedir.

Şimali Afrikalı İbn Tufeyl'in Aristo'yu tetkik ve tefsir etmesini tavsiye etmek suretiyle mürşitlik yaptığı, İbn Rüşd'ün eserleri muhafazakâr teologların itirazını doğurunca gözden düştüğü, Tıp, Matematik ve Astronomiden gayri eserlerinin yakıldığı, ana eserinin Gazali'nin "*Tahafetu'l-Felâsife*" eserinde hücum ettiği felsefeyi müdafaa yollu kaleme aldığı "*Taha fi't-Tahaful*" 'ünden başka Aristo'nun eserlerinin tefsiri, Farabi'nin mantığı, İbni Sina'nın bazı nazariyelerinin münakaşası gibi önemli telifler yaptığı Eflâtun'un "*Devlet*" eserini şerhettiği anlatıldıktan sonra şu cümle ile İbni Rüşd hakkındaki mütalâaya nihayet veriliyor. *El Külliyyat* adlı eseri dolayısıyla Batı Orta Çağında, Arap Calinosu olarak şöhret alan İbni Sina derecesinde olmamakla beraber, büyük hekim olarak maruftu. Bundan sonra sünniler nazarında en iyi müfessir sayıldığını söylediği Kadı Beyzavi'nin tefsirine Zemahşeri'nin *Keşşaf* eserinin temel teşkil ettiğini, bundan başka fıkıh prensipleriyle gramer ve muamelât üzerine telifatı olduğunu, Hazreti Âdem'den 1273 yılına kadar olmak üzere bir dünya tarihi kaleme aldığı nakledilerek nümuneler verilmekte, Orta Çağın en önemli seyyahı olarak tavsif ettiği İbni Batuta'nın Afrika, Arabistan, Anadolu, Kırım, Kostantiniye, Buhara, Harezmi, Horasan, Afganistan, Hindistan, Çin ve Sardunya ve Gırnata vesaireye yaptığı seyahatleri anlatıldıktan sonra, mevzu, islâm dünyasının en büyük tarih yazarı Tunuslu İbni Haldun'a intikal ettirilerek şu suretle devam edilmektedir: İyi bir tahsil gören İbni Haldun ilkin Tunus, sonra Fas sultanının kâtibi olmuş, Şimali Afrika ve Gırnata'da seyahatler yapmış Arap-Berber tarihine meşhur "*Mukaddime*" sini kaleme almış, Timurlenk'e karşı Mısır'ın yaptığı sefere iştirak etmiştir. *Mukaddime*'sinde tarih ilminin mahiyeti hakkındaki görüşlerini vermektedir.

İslâm fikir dünyasının muhterem müellifi bundan sonra teamülün hilâfına olarak İslâm mütefekkirleri arasında bizim Mevlût yazarı Süleyman Çelebi'den bahsetmektedir. Muradı Hüdavendigâr'ın veziri Ahmet Paşa'nın oğlu Süleyman Çelebi Rusya'da doğmuş, sonra büyük Bayezit camiinin imamlığını yapmıştır. Ömrünün parlak devri I. Bayezit devrine rastlar. Şöhretini 1409'da bitirdiği 600 beyitten ibaret methiyeye "Mevlidi Nebi" ye medyundur. Bu şiir bir çokları tarafından taklit edilmişse de hiç biri bunun derecesine yaklaşmamıştır. Mevlid her yıl Rebiülevvel ayının on ikinci günü yapılan kutlama töreninde okunur. Peygamberin doğumu, ahlâkı, ölümü ve methiye bahislerinden güzel nümuneler verilmektedir.

1428'de Cezayir'de doğmuş olan Ebu Abdullah Muhammed Sanusi'nin Şimali Afrika uleması nazarında 9. Hicri asrın müceddidi sayıldığı gibi kudret ve kabiliyeti, ilmi, züht ve tekvasiyle de şöhret aldığı "*Akidât Ahli'l-Tevhid*" adlı eserinin bir ilmihal, bir akide düsturu mesabesinde olduğu kaydedilmektedir.

Vahhabi mezhebinin kurucusu olup 1703'de Arabistan'da doğan Muhammed Ebu Abdül Vahhab'ın çok değişiklik arzeden seyahat ve tahsilden sonra kendi fikirlerini, yeni akidesini vaaz ve telkine başladığı fakat sürgün edildiği, nihayet Muhammed İbn Saud'un Abdülvahab'ın akidesini kabul etmesiyle ittifak ettikleri, bu suretle gitikçe artan bir cemaat teşkil ettikleri ve askerî savaşımlardan sonra Mekke'de yeni akidenin Hanbeli mezhebiyle kabili telif olduğu şeklinde anlaşmaya varıldığı, bütün Necd'in ellerine geçtiği ve 1787'de Abdülvahhab'ın vefat ettiği, *Kitabu'l-Tavhid* eserinde evsanın tebciline karşı cephe alındığı, gayet sade bir hayat sürülmesinin meselâ bütün içilmemesinin telkin edildiği anlatılmakta, bundan sonra Babilik ile buna dayanan Bahailiğin, ayrıca Ahmediye mezhebinin kurucuları, akide tarzı, maceraları nakledilerek aşağı yukarı çağdaş sayılabilecek olan Şeyh Muhammed Abduh'dan bahsedilmekte ve kısaca şöyle söylenmektedir:

Yeni Çağın en mümtaz İslâm teologu ve Mısır'da modern İslâmlık cereyanının kurucusu 1849'da aşağı Mısır'da doğmuş, Cemaleddin Efgani'den İslâmiyetin hali hazır meseleleri hakkında feyzalmış, Paris'te müştereken dergi çıkarmışlardır. Mısır'a döndükten sonra baş kadılık yapmış, 1894'de Cami' ü'l-Ezher Üniversitesinde idare üyesi sıfatıyla islâhatta büyük hizmeti sebkât etmiş, 1899'da teşriî meclise katılmıştır. Bu mütenevvi mesai zamanında tedrisata ve eserlerini yazmaya da imkân bulmuştur. Talebesi ve arkadaşı Şeyh Muhammed Raşid Rıza'nın idaresinde çıkarılan Al-Manar dergisi kendi mektebinin organı olarak müessir olmuştur. Risaletü't-Tevhid babında ikinci büyük eseri olan *Kur'an Tefsiri* Raşid Rıza tarafından itmam ve neşredilmiştir.

Şeyh Muhammed Abduh İslâm dinini aslına irca etmek suretiyle reform yapmak Arap dilini yenilemek, halkın hukukuna riayet edilmesini sağlamak istemişti.

Müteakiben modern Türk sosyoloğu, şair ve siyaset adamı olarak vasıflandırdığı Ziya Gökalp'den bahsetmekte, Mebusan Meclisinde modern Türkiye'nin önder ve mücahidi olarak çalıştığını, nüfuz ve azim sahibi bir mütefekkir ve bir âlim olduğu, şiirlerinde kuvvetli tasavvufi çeşni taşıdığı, *Kızılma* ve *Yeni Hayat* eserlerinden başka sosyoloji, ahlâk, pedagoji ve felsefî bir çok âlimane yazıları bulunduğu anlatılmakta ve şiirlerinden nûmuneler verilmektedir.

Eserin sonunda Pakistan'ın filozof şairi Muhammed İkbâl'den bahsedilerek hayatı, eserleri, şiirlerinde tasavvufa bilhassa Mevlâna Celâleddin-i Rumî'ye olan yakın alâkası nakledilerek en sonunda yirminci yüzyılın en önemli teologu olarak tavsif edilen Ahmediye mezhebinden Muhammed Ali'nin İngiliz ve Ordu dillerindeki türlü neşriyatıyla bugünkü İslâm fikir dünyasına büyük hizmetlerde bulunduğu ifade edilmekte, "*İslâm Dini, Teni Dünya Nizamı Peygamber Muhammed, Hadîs El Kitabı ve İngilizce Tefsirli Kur'an Tercümesi*" eserlerini neşrettiği söylenerek esere nihayet verilmektedir.

İSLÂMÎ MÜCADELENİN İÇ ŞEKLİ

Sôfîlere, Mutasavvıflara, ve âbid ve âmil âlimlerimize göre

NAFİZ DANIŞMAN

Rasulüllah (S. L. M.) Müslümanlara iki mücadele şekli öğretmiştir: biri, dış düşmanlarımızla mücadele; diğeri, onlardan kat kat tehlikeli olan iç düşmanımız veya nefsimizle mücadele.

İlâhiyat Fakültesi Dergisinin 1958-1959 sayısında (Sa. 79-83) çıkan yazımızda Müslümanların dış mücedelelerinde, göz önünde tutmakla mükellef oldukları ilkelerden yüz çevirdikleri anlarda, büyük felâketlerle karşılaşmış olduklarını kısaca beyan etmek istedik. Bu yazımızda, kendi içimizle mücadelenin şekil ve önemi hakkında bir özet sunmak isteriz.

Evvelâ şunu söyleyelim ki iç mücadelenin hedefi, kendi nefsimizin terbiyesi olduğuna göre, mânevî şahsiyetimizi, Şeytanın telkinlerinden korumak, başka bir tâbirle, nefsimizi zapt-ü rapt altına alıp uslandırmak, içimizde kökleşmiş bulunan bencil hisleri söküp atmak ve bunların yerine ferâgat, mahviyet, vazife ve mesuliyet aşkını ikame etmek gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu mealde buyrulur ki¹: "Kimki Rabbi'nin makamından korkup nefsini heveslerden kayırır; onun gideceği yer Cennettir". Bu esasa göre müslüman kişi, nefis denilen bu zorlu düşmanı yenmediği müddetçe, onun emirlerine râm olmaktan kendini kurtaramaz. Dolayısıyla büyük din adamlarımız, nefsi, kendi sahibine kötülük telkin etmekle vasıflandırırılar. Bu münasebetle (H. 297-M. 909) da ölen Ebul-Kasım El-Cüneyd der ki²: "Kötülük emreden nefis, tehlikelerin davetçisi, düşmanların yardımcısı ve heveslerin hizmetçisidir". Şunu da söyleyelim ki: Allah'ın büyük inayetine mazhar olan Peygamberimiz (S. L. M.) dahi münacatlarında "Rabbim, Sana nefsimin şerrinden sığınırım" der, yani bu amansız düşmana karşı Allah'tan yardım dilerdi. Allahü Taâlâ, koca Rasulüne (El-Nâs) suresinde şu mealde bir emir verir: "De ki insanların içlerine kötülük fısıldayan şeytanın şerrinden insanların Rabbi'ne, insanların Padişahı olan Allah'a sığınırım".

İslâm dünyasında arasına baş gösteren mâşerî bozuklukları ve bunların sebep oldukları büyük felâketleri, içimizin bozukluğuna atfetmek âdet olmuştu. Hattâ İslâm devletleri tarihinde, dış mağlubiyetleri, bu ahlâk bozukluğunun bir neticesi adedden İslâm padişahları, umumî durumlarını düzeltmek kaygusuyla, zevk ve eğlence yerlerini kapatmış ve kadınların, mecbur olmadıkça, sokağa çıkmalarını yasak etmişlerdi. Buna karşılık, daha ciddî ve samimî düşünen din adamlarımız, İslâm cemiyetinde görünen bu gibi bozuklukların çaresini, kendi nefsimizin islâhında aramış ve bu münasebetle içimize bükülmeyi ve Allah ile Rasulünün emirlerine uyararak kendi nefsimizle savaşmayı tavsiye etmişlerdi.

Esasında bundan başka bir gaye istihdaf etmemesi gereken tasavvufu, İmadüddin Ümevi bize şu sözlerle tanıtır: "Tasavvuf, ebedî saadete na'ıl olmak için, nefsimizi yıkamak, ahlâkımızı arıtmak, içimizi ve dışımızı tamir etmek yolunu bize öğret-

¹ Sü. Ennazi'at-A. 40, 41.

² Risale-i Kuşeyriyye s. 84 Mısır 1318.

ten ilimdir”³. Bu üstün mertebeye ulaşmak için bezledilecek cehd-ü gayretin mahiyetini, İmam Ebu Hamid Gazalî bize şu sözlerle açıklar: “Cihad, şehvetlerimize aykırı bir yol tutmak ve nefsimizin değerlendirdiği arzuları baltalamaktır”⁴. Mamafih bu nevi Cihadın kolay olmadığını söyleyen İmadüddin Ümevî derki: “Cihad, durmadan çalışmak ve istirahati terketmektir”⁵. Hulâsa, İslâmda Cihad demek, dış düşmanlarımızdan çok, kendi nefsimizle savaşmak; nefsimiz üzerinde temelli bir baskı yaparak bencil arzularımızı boğmaktır. Bir kelimeyle Cihad, nefsimizin tahakkümünden kurtulup dizginlerini ele almaktır.

Mutasavvıflarımız, ileride göreceğimiz vecihle, nefsimizi, gem’i azya almış yağız bir ata benzetmişlerdir. Şimdi de, kötü ihtiras ve temayüllerimizin her an şahlanıp koşmaya âmade olan bu serkeş atını dizginleyip uslandırmayı din adamlarımızın ne suretle muâlece ettiklerini kısaca gözden geçirelim. Ebu Talib El-Mekki, nefsimizi dizginlemek için müracaat edeceğimiz vasıtaları bize şöyle sıralar: “Bu yolun yolcusu olanın, yedi haslete ihtiyacı vardır. Evvelâ onun kuvvetli bir irade sahibi olması ve böyle olmak için çare araması lâzımdır. Sonra, kendi nefsinin kusurlarını tanınması için, nefsânî âfetler hakkında bilgi sahibi olması lâzımdır. Bundan sonra, Allahı tanıyan bir din adamının peşinde yürüyüp onu, kendi canından üstün tutması lâzımdır. Daha sonra, işlediği bütün suçlardan tövbe ederek tâatin zevkine ermesi ve bu uğurda nefsin arzularından yüz çevirmesi lâzımdır. Bundan sonra da, Şeri’atin helâl bildiği bir gelirle beslenmesi lâzımdır. Andan sonra, tâat yolundan şaşmamak için, kötü arkadaşların sohbetinden sakınması lâzımdır. En sonunda, kendisine hayr-ü tekvâ işlerinde yardım edecek ve kendisini suç işlemekten ve hakk yemekten koruyacak dürüst bir zat ile arkadaşlık etmesi lâzımdır. Şunu da unutmamak lâzımdır ki, irademizin gıdası mesabesinde olan bu yedi hasletin dört temel taşı veya desteği var ki onlar da: açlık, uykusuzluk, sükût (susma) ve halvettir (yalnızlıktır). Bu şeyler, nefse reva görülen hapis, baskı ve sopa cezası mesabesinde dirler. Nefsi, ancak bu suretle zaiflatıp uslandırmak mümkün olur”⁶.

Bu disiplini daha felsefî bir ifadeyle tâlil eden İmam Ebu Hamid Gazalî der ki: “Nefsimizle mücadele ancak halvet, sükût, açlık ve uykusuzlukla olur. Kulları Allah’ın rahmetinden uzaklaştıran âfetlerden bizleri, işte bu şeyler kurtarır. Zira bu disiplin-den maksat, tâlibin kalbini islâh etmek ve teemmül tarikiyle onu Allah’ın yakınlığına sayeste kılmaktır”⁷.

Daha sonra bu dört disiplinden her birisini ayrı ayrı izah eden Gazalî derki: “Açlık, yüreği besliyen kanı azaltır Yüreğin kanı azaldıkça, düşmanımızın (yani Şeytanın içimize giden) yolu kısılmış olur. Zira damarlarımız o düşmanın, şehvetle dolup taşan yolu mesabesinde dirler. İsa Peygamber der ki: “Ey Havariler, aç durunuz ki, kalbinizle Rabbinizi göresiniz”.

“Uykusuzluk, kalbe cilâ verir Kalbi, ışıldayan bir yıldız gibi, yahut parlak bir ayna gibi, Allah’ın cemaline mâkes kılar”.

“Sükût aklın bir nevi aşısı olup kalbe Allah’ın haşyet ve tekvasını telkin eder”.

³ İmadüddin Ümevî: Hayâtül-Kulub (İhya’ü Ulûmid-din’in hamışinde. c/2 s. 238.

⁴ Gazalî, İhya’u Ulûmid-dîn. c. III, s. 74.

⁵ İmadüd-dîn Ümevî. Hayatül-kulûb c. II. s. 237.

⁶ Ebu Talib El-Mekki Kûtül-Kulub C-1, s. 94, Mısır 1306.

⁷ Gazalî İhya’u Ulûmid-din C III, s. 70-71.

“Halvete gelince, o bizi lüzumsuz meşguliyetlerden kayırır; kulak ve gözlerimizi kontrol altına alır. Bu iki duyumuz, kalbe açılan iki koridor mesabesinde dirler. Kalbin kendisi ise, öyle bir havuzdur ki, kötü temayüllerimiz bu havuzun içine kerih, pis ve bulanık sular akıtırılar. Halbuki riyazetten maksat, bu havuzu o pis sulardan ve dibindeki çamurlardan temizlemektir Dolayısıyla duyularımızı kontrol altına almak için, mutlaka karanlık bir odaya kapanmak ihtiyacı vardır”.

Ebu Talib El-Mekki ile Ebu-Hamid Gazalî'nin bize izah ettikleri bu yol, şüphe yok ki büyük dinlere mensup bütün mutasavvıfların tuttıkları yoldur. Hepsinin insan nefsinin tehzip ve islâh etmekte kullandıkları disiplinler arasında esas itibariyle büyük farklar yoktur. Hattâ bu vâdide muhtelif din mensuplarının birbirlerine hocalık ve çömezlik ettikleri görülmüştür. Elverir ki baskı ve mahrumiyete dayanan bu disiplin, eğitimci ve öğretici islâh yolundan ayrılmayıp teolojik bir mahiyet almasın. O zaman muhtelif diyanet mensupları arasında anlaşma ve uzlaşma imkânları ya kalkar veya pek acayip ve karmaşık bir şekil alır.

Meselâ Allah bahsinde, İslâm akidesi Hıristiyan ve Hindü akideleriyle uzlaşmadığı gibi, âlem bahsinde maddeci filozofların doktrinleriyle bağdaşmaz. İslâm akidesine göre Allah, âlemden ve biz insanlardan ayrı bir varlıktır. Dolayısıyla Allahı âleme ve biz insanlara sinmiş bir varlık olarak tasavvur edemeyiz. Allah'ın maddî bir mevcudiyeti olmadığı için de, Ona bir hayyiz ve şekil vermenin mantıksızlığına düşemeyiz. Bu münasebetle İslâm din adamları, tecsim ve teşbih (antrtopomorphisme) fikrini reddettikleri gibi, vahdet-i mevcudat (pannaturisme) mânasında anlaşılan bir vahdet-i vücud (panthéisme) fikrini de kabul etmezler. Bu yüzdendir ki İslâm kelâmcıları (théologue-ları) Allah'a zâhîren dahi olsa, cismaniyet, cihet ve keyfiyet atfeden âyetleri mecazî mânada anlamak ve bunların te'vili cihetine gitmek zorunda kalmışlardır. İslâm akidesinin esaslarına bağlı kalan bütün sôfi ve mütasavvıflarımız da Kur'an'ın bu gibi âyetlerini aynı mecburiyet altında te'vil etmişlerdir.

Büyük İslâm sôfilerinden Yahya bin Mu'az'ın⁸ taliplerinden biri, kendisine sorar: “Bana Allahü Azze ve Celle'nin ne olduğunu söyle” Yahya bin Mu'az der ki: “Nazîri olmayan bir Tanrı'dır”. Talip bir daha sorar: “O nasıldır?”. Y. b. Mu'az der ki: “Kudretli bir Hükümdardır”. Talip tekrar sorar: “O nerededir?”. Y. b. Mu'az: “Tarassudtadır”. Talip der ki: “Maksadım bu değildir”. Y. b. Mu'az der ki: “Bu tariften gayrisi kulların vasıflarına uyar. Tanrı'nın ise bundan başka bir vasfı olmaz”⁹.

İmam Cafer Sadık¹⁰ der ki: “Allah'ın bir şeyde olduğunu, bir şeyden geldiğini ve yahut bir şeyin üstünde olduğunu söyleyenler, Ona ortaklık koşmuş olurlar. Zira Allah'ın bir şeyde bulunması, Onun mahsur (yani çevrilmiş) olduğunu ifade eder; Allahın bir şeyden gelmiş olması, Onun muhdes (yani yeniden var) olduğunu ifade eder. Allah'ın birşeyin üzerinde bulunması, onun mahmul olduğunu (yani taşınır bir nesne) olduğunu ifade eder”¹¹.

Ebul-Kasım El-Cüneyd'e¹², İbn Şahin adındaki müridi, Kur'an'da geçen (Allah ile beraber) tâbirinin mânasını sormuş. Cüneyd demiş ki¹³: “Kur'an'daki beraber kelimesi, iki ayrı mânaya gelir. Allah'ın peygamberlerle beraber olması, onlara nusrat

⁸ İslâm evliyalarından olup Nişapur'da H. 258 M. 871 de ölmüştür.

⁹ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

¹⁰ İsnâ aşeriye fırkasının altıncı İmamı.

¹¹ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

¹² Meşhur sôfilerden ve büyük evliyadan olup H. 291'de Bağdat'ta ölmüştü.

¹³ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

vermesi ve onları kendi himayesi altında tutması demektir; Allah'ın (Ben ikinizle beraberim; işidir ve görürüm)¹⁴ demesi işte bu kabildendir. Ulu Tanrı'nın sâir kulları ile beraber olması ise, biz kulların Allah'ın ilim ve ihatası içinde olduğumuzu ifade eder; nitekim Allah'ın (Kendi aralarında gizlice konuşan üç kişi yoktur ki, Allah onların dördüncüsü olmasın)¹⁵ âyeti bu kabildendir. Bunun üzerine İbin Şahin Cüneyd'e der ki: Bu ümmete Allah bahsinde, olsa olsa, senin gibi kimseler rehberlik ederler".

Şibliye¹⁶ (Rahman Arşa kuruldu) âyetinin mânasını sordular. Dedi ki: "Rahman, Ezelidir; Arş ise muhdestir. Dolayısıyla Arş, Allah'ın emriyle kurulmuş bulunmaktadır". Yani Şibli'ye göre, bu âyeti "Arş Allah'ın emriyle kuruldu"¹⁷ suretinde okuyup anlamak lâzımdır.

Aynı ayetin tefsirini Cafer bin Nadîr'e¹⁸ sordular. Dedi ki: "Bu âyet, Allah ilminin her şeyi kavramış olduğunu ve hiç bir şeyin Allah'a diğer bir şeyden daha yakın olmadığını ifade eder"¹⁹.

Ebu Sa'id El-Xarrâz'a²⁰ (Allah yakınlığı) anlamında kullanılan (kurb) kelimesinin tefsirini sordular. Dedi ki: "Allah'a yakınlığın gerçek mânası, eşya duygusunun yüreklerimizden silinmesi ve Allah'a tam bir huşû' ile yönelmemizdir"²¹.

İmam Cafer Sadık'a (دنى فتلى = Yanaşıp sarktı)²² âyetinin tefsirini sordular. Dedi ki: "Allah'ın Kendi Zatı ile yanaştığını tasavvur edenler buna bir mesafe anlamı katmış olurlar. Dolayısıyla bu âyetteki (yanaşma) sözünü şu mânada anlamak lâzımdır: Allah bize yanaştıkça, kendi idrakimizden uzaklaşmış olur. Onun içindir ki bu âyette herhangi bir yakınlık veya uzaklık mevzu-u bahis değildir"²³.

Bu bir kaç misalden anlaşılacağı vecihle, İslâm'da ülûhiyet mefhumunun müte'âl kudsiyeti, diğer diyanet ve doktrinlerde nadiren rastlanan bir titizlikle ele alınarak müdafaa edilmiş ve edilmektedir. Bu durum karşısında hatıra şöyle bir sual varid olabilir: Kur'an'da teşbih veya teccim ifade edebilen âyetlerin mevcudiyet sebebi ne olabilir? Kanâatimizce bunun belli başlı sebebi şudur: Ahd-i Atîkin teccim ve teşbihle ilgili bazı âyetlerini Allahü Taâlâ Hz. Muhammed'in aklına, şeklen daha güzel, fakat mânaları itibariyle farksız nazil kılmış olduğundan, bu âyetlerin ta'dil veya tebdili mevzu-u bahis olamaz. Rasulü Allah, kendisine nazil olan âyetleri aynen okuyup bildirmekle ödevli idi. Binaenaleyh teşbih ve teccimle ilgili Kur'an âyetlerinin, akidemin ruhuna uygun bir surette te'villeri, daha sonra gelen liyakatli ve mu'tekid din adamlarımıza düşer, Mamafih şunu da kabul etmek lâzımdır ki, İslâmiyetin ilk günlerde, putperestlik ve politeyizm ile mücadelesinde, bu âyetlerin faydası olmuştur. Zira kafaları lâyıkıyla işlenmemiş ve zihnî müktesebatı henüz çok mahdud kalmış olan halkın fikir ve tasavvurunu, Allah'ın varlığı üzerinde temerküz ettirmekte, bu âyetlerin rolü büyüktür. Buharî ve diğer kitaplarda rastladığımız bir Hadîse göre, Peygamberimiz (S. L. M.) yeni ihtida eden bir kızcağıza Allah'ın nerede olduğunu sormuş. Kız, par-

¹⁴ Su: Tâhâ. a: 46.

¹⁵ Su: Elmucadile. â: 7.

¹⁶ Ebu Bekir Şibli, büyük salihlerden olup H. 334 M. 945'te Bağdat'ta ölmüştür.

¹⁷ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

¹⁸ Cafer bin Nadîr, büyük sôfilerden olup H. 348 M. 959'da Bağdat'ta ölmüştür.

¹⁹ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

²⁰ Sulahadan olup H. 277 M. 890'da Bağdat'ta ölmüştür.

²¹ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

²² Su: Elnecm. â: 8.

²³ Risale-i Kuşeyriye s. 7.

mağı ile göğü göstermiş ve Peygamberimiz, kızın bu hareketini, cihet göstermiş olmasına rağmen, hoş karşılamış.

İşte bu ve buna benzer durumları göz önünde tutan İmam Ahmet bin Hanbel (240-855) olsun, İbn Teymiye (728-1328) olsun, halkın teşbihci âyetleri, oldukları gibi anlamasında mahzur görmemişlerdi. Hattâ İmam Ebu Hamid Gazalî, halkın teşbihciliğini mu'tezilerin ta'tiline tercih etmiştir. Tercihinin sebebi, bizim ileri sürdüğümüz tez olsa gerek. Çünkü İslâmdan maksat şirkten münezze Ulu Tanrı'nın birliğine inanmaktır. Fakat Allah'ın sıfatlarını her insan, kendi idrak ve ihatasının genişliği nisbetinde anlar. Sonra şunu da söyleyelim ki, Eslâf arasında, bilhassa Sıfatiyye fırkasına mensup eşhas arasında, teşbihciler eksik değillerdi.

Şu kadar var ki İslâmiyet fevkalâde mütebâyin ve muhtelit cemaatlerin diyaneti haline gelince, akidemizin ruhunu belirtmek ve zamanla bozulmasını önlemek için, evvelâ Kaderiye ve Mu'tezile mütekellimleri, daha sonra, Eş'riler harekete geçmiş; ve uzun münakaşa, mücadele ve tedkikler neticesinde dinimizin esas ve özelliklerini tesbit etmişlerdir. Bu esas ve özelliklerin tesbitinde Sôfilerin hizmetleri de aynı derecede kıymetli olmuştur. Az yukarıda verdiğimiz misaller bunu pekâlâ göstermektedir. Sôfilerin Kitap ve Sünnete uymakta gösterdikleri titizlik kadar haklı ve meşru' bir şey olamaz. Zira tasavvuf, Kitap ve Sünnetten inhiraf ettiği anda, pek karmaşık ve acayip bid'atlerin zuhuruna yol açar. Dolayısıyla ilk üç hicri asırdaki sôfilerimiz, her hususta Kitap ve Sünnete uyararak, maddeci, hulûlcü ve fenomenal olmaktan korkmuş ve bundan uzaklaşmışlardı. Bu esasa göre Sôfiler, tasavvuf ilmini şöyle tarif etmişlerdir: "Bâtın ilmi, ve başka bir tâbirle, kalb veya *tasavvuf ilmi*, yüksek ve şerefli bir ilim olup, *Kitap ve Sünnete uymak şartıyla hoş görülmüştür*. Dolayısıyla tasavvuf, nefsin iyi ve kötü hallerini tanıtan Şeri'atce men'edilen şeylerden sakınmamızı isteyen ve Şeri'atin emrettiği şeylerle bezenmemizi öğreten bir ilimdir"²⁴ Kuşeyri de Sôfî ta'ifinin şeyhlerini tarif ederken aynı noktaya temas ile derki: "Bu ta'ifinin şeyhleri, kendi metodlarını tevhidin sahih temelleri üzerine kurarak akidelerini bid'atten sıyânet etmişlerdir; öyleki onlar, ataların ve Ehl-i Sünnetin teşbih ve tâtilden münezze olan Tevhidini kendilerine örnek bilmişler"²⁵.

Bu iki tariftan anlaşılacağı veçhile, İslâmda tasavvufun hedefi, ancak İslâm Tevhidinin esaslarına bağlı kalmak şartıyla, nefsimizi islâh etmektir. Onun içindir ki bunların yazdıkları veya söyledikleri bütün şi'r, münacat, fıkra ve öğütlerde ya nefsin hirman, baskı ve muhasebesi ile islâhını gözetmiş; veya Allah'ın Ulu Birliğini İslâmî bir kafayla öğmüşlerdir. Bu münasebetle evvelâ nefsin islâhı ile, sonra da Allah'ın övgüsüyle ilgili bir kaç misal verelim:

Mısır'da yerleşmiş Mağripli İmam Muhammed Bûsîrî (H. 608-695) M. 1212-1295 nefsimizi, gem'i azya alıp koşan bir ata benzeterek derki:

Helâkime doğru, hızla koşuyor şu binek.
İmdad!. Yok mu onun dizginlerini çekecek.
Nefsine ve Şeytanla savaş; onlara uyma.
Kanma sakın o tatlı sözlerine, aldanma²⁶.

²⁴ İmadüddin Ümevi, Hayatül-Kulub C-1, s. 259-260.

²⁵ Ebul-Kasım. Risale-i Kuşeyriye. Kuşeyri. s. 3.

²⁶ Şi'r'in arapçası:

من لى برد جهاح عن غوايتها
كما يرد جهاح الخيل بالجهم
فخالف النفس والشيطان وأعصمها
وإن هما محضاك النصيح فاتهم

Büyük Türk mutasavvıflarından Yunus Emre (H. 645-707) aynı mânada der ki:

Nefsin atına binüp yürürsün.
Hey!. Gafil olma; bir gün ölürsün.
Nefse, Murdara²⁷ nice uyarısın!
Ye!. mala mülke kaçan doyarısın!
Nefsin od'unu cehd-et söyündür²⁸.
Nefsin zararı câna dikendür.

Şimdi de Kitap ve Sünnetin öğrettikleri tevhid esaslarına uygun Allah övgüsünden misaller verelim: Ömer bin El-Farızın (M. 1181-1234) Allah'a olan aşkını terennüm eden bir kasidesinin, ilk ve son beytlerinin tercümesini okuyalım:

Sevginle şaşkına döndüm. Beni şaşkın eyle.
Sevginle yanan kalbime Sen acı rahmeyle.
Bütün güzellikler tüm olup da Seni görse,
Lâ ilâhe ill'Allah deyüp gelirler dile²⁹.

İbnül-Farızın bu beytleri, Kur'an-ı Kerim'in şu iki âyetine tekabül eder:
"وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة"

Bir de Yunus Emre'nin İslâm Tevhidine ne derece bağlı olduğunu gösteren, iman dolu şu beytlerini okuyalım:

Mü'minin kalbini yuyup arıdan
Lâ ilâhe ill-Allahdır. Ya nedir !.
Mahvedip Cehennem nârın eriden
Lâ ilâhe ill-Allahdır. Ya nedir !.

* * *

Yunus ey-der Allah cümleden Ulu.
Farz ile Sünneti tutandır kulu.
Cennetin üst katında yazılı,
Lâ ilâhe ill-Allah'dır. Ya nedir !.

Yunus Emre'nin, İslâmda tevhidin önemini belirten şu iki dördüzleri de çok güzeldir:

Gelin imdi Allah'a yalvaralım.
Allah dostlarının hâlidir Tevhid.
Allah deyinceğiz, bendi çözülür;
Dilsiz olanların dilidir Tevhid.

* * *

Tevhid demişlerdir bunun adına.
Canlar hayran olur doymaz tadına.
Tevhid eden, yanmaz Tamu od'una³⁰.
Cümle haberlerden uludur Tevhid.

²⁷ Pis Şeytan'a

²⁸ Nefsin ateşini çalış ta söndür.

²⁹ Şi'rın arapçası:

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا
وارحم حشى بلظى هواك تسعرا
لو أن كل الحسن يكمل صورة
ورآه كان مهلا ومكبرا

³⁰ Cehennem ateşine, demektir.

Şimdi de Fatih devrinin büyük bilgini Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşanın (H. 841-891 M. 1437-1487) İslâm Tevhidinin sade asâletini belirten bir münacatı ile bir tasavvufî konuşmasını okuyalım:

I. "Bir Âlimsin ki, ilmine gâyet yok. Bir Kadirsin ki, kudretine nihayet yok. Kadîmsin: ukûl-i mütekaddimîn ve müteahhirîn, da'ire-i kudemine kadem basamaz. Hakîmsin: hükemâ-yı evvelîn ve âhirîn, hikmet-i marifetinden dem uramaz. Bir Ma'suksun ki, aşkının hevâsında³¹, eflâk çarha girip oynar. Bir mahbubsun ki, sevginin derdinden, bütün gün asiya-yı çarh inler"³².

II. "İlâhî; ben yok iken ne olacağımı ve beni yaratmadan ne edeceğimi biliyordun. Benim ne kulpa yapışacağımı başıma yazmış, ne yolda gideceğimi ezelden çizmiş idin. Eğer ezelde kulluğa kabul ettinse, fazıl Senindir, ni'met bana. Eğer red eyledinse, adil Senindir, hasret bana"³³.

Nefsin muhasebe ve islahında, her Müslüman, İslâmî akidenin büyük kaynağı olan Kur'an'a ne kadar bağlanmak zorunda ise, Sünnete (yani Peygamberimizin hayattaki anlayış ve davranış tarzına) o nisbette ayak uydurmakla mükelleftir. Nefsin mücahedesinde dahi, Peygamberimizin yolundan ayrılmak, bizi başka doktrinlerin sâlikleri meyanına kattığı gibi zamanla kendi akidemizin esaslarından ayırabilir. Hz. Muhammed Mustafa (S. L. M.) her şeyde olduğu gibi, mücahede-i nefis babında da kendi ümmetine rehber olmak ve fikrî muhasebemiz kadar vicdanî muhasebemizin sınır ve ölçülerini tâyin etmek istemiştir. İşte bunun içindir ki evliyâ, sulahâ ve etkiyâmız, bütün davranışlarında: zühd-ü takvada olduğu kadar, ümmid, hüzün, rıza, kanâat, şükür, tevekkül, tevâzu', sabır, irade, istikamet, sıdık, ihlas, hayâ, hürriyet, fütüvvet, ferâset, cömertlik, gayret, dostluk babında Rasulüllahı örnek bilmişlerdir. Misaller verelim:

Peygamberimizin takvâ³⁴ ile ilgili hadîslerinden birinde denir ki: "Peygamberin yanına bir adam gelerek dedi ki: "Ey Allah'ın Peygamberi, bana öğüt ver" Peygamber o adama dedi ki: "Sana, müttakî olmayı, nefsinle cihad etmeyi, ve Allahı anmayı tavsiye ederim; çünkü takvâ her iyiliğin kaynağıdır; Cihad, Müslüman kişinin rahipliğidir; zikir (Allahı anma) aydınlatici bir ışıktır"³⁵. Peygamberin takvâ ve müttakilerle ilgili diğer bir Hadisinde denir ki: "Enes³⁶ der ki: Peygambere sordular. Ya Nebiyyallah, Muhammed'in soydaşları kimlerdir?" Peygamber dedi ki: "her takvâ sahibi Muhammed'in soydaşdır. Zira takvâ, bütün iyiliklerin kaynağıdır"³⁷.

Recâ' (ümmid) hakkında Şehr bin Havşeb bize şöyle bir Hadîs nakleder: "Halâm ümmül-Derdâ', kocası Ebul-Derdâ'dan, o da Rasulüllah'dan, Rasulüllah da Cibril'den naklen der ki: Rabbimiz buyurur ki: ey kulum; sen Bana taptıkça, Bana ümid bağladıkça ve Bana ortak katmadıkça, senin kusurlarını affederim"³⁸. Memleketimizde halk, bu Hadîsi şu sözlerle ifade eder: "Allah'tan ümid kesilmez".

³¹ Hevâ, aşk demektir.

³² E. Z. Tefvik. Nümune-i Edebiyat-ı Osmaniyye. s. 14. (1330).

³³ E. Z. Tefvik. Nümune-i Edebiyat-ı Osmaniyye. s. 17. (1330).

³⁴ Takva: Allah'ın tâatine sığınarak masiyet irtikâbından sakınmaktır.

³⁵ İsnadı ile Risale-i Kuşeyriye'de, s. 61.

³⁶ İmam Malik'in babası.

³⁷ İsnadı ile Risale-i Kuşeyriye'de s. 61.

³⁸ İsnadı ile Risale-i Kuşeyriye'de s. 75-76.

Fütüvvetle³⁹ ilgili bir Hadîste Peygamber (S. L. M.) buyurur ki: “Kul, Müslüman kardeşinin yardımında buldukça, Allah o kulun yardımında olur”⁴⁰. Büyük İslâm Sofîlerinden olan Ebu Aliyyül-Dokkak derki: “Bu meziyet, kemalini ancak Rasulüllah (S. L. M.) de bulur. Çünkü Kıyamet günü her insan, nefsim nefsim derken, Rasulüllah, ümmetim ümmetim, der. Yani Kıyamet günü, her insan, kendini kurtartarmağa çalışırken, Peygamberimiz kendi ümmetini kurtarmağa çalışır.

Peygamberimizin arkadaşlık ve dostluk hakkındaki kanâatlerini ihtiva eden şu Hadîsi de okuyalım: “Bir gün Rasulüllah (S. L. M.) dedi ki: dostlarıma acaba ne zaman kavuşacağım?” Sahabe ona dedilerki: anamız babamız sana feda olsun ya Rasulüllah; biz senin dostların değilmiyiz? Rasulellah onlara dedi ki: siz benim arkadaşlarımsınız. Dostlarım ise, beni görmeden bana inanmış olanlardır. Onlara olan iştiyakım, onların bana olan iştiyaklarından fazladır”⁴¹. Bu suretle Peygamber, dostluğun iman ve fikir birliğine dayanan bir yakınlık olduğunu söylemek istemiştir.

Bu bir kaç misalden anlaşıldığına göre, eğer İslâm ahlâkiyatının kaynağı Kur’an ise, bu ahlâkiyatı bize açıp öğreten Sünnettir. Bu münasebetle İslâm ahlâkiyatına dayanması gereken İslâm tasavvufunun, başka medeniyet ve mezheplerin tasavvufundan farklı olan cihetlerini, Sünnetin nasıl izah ettiğini belirten bir iki misal verelim:

Az yukarıda Peygamberimizin “Cihad, Müslüman kişinin rahipliğidir” dediğini nakletmiştik. Başka bir Hadîsinde de Peygamberimizin “لا رهينة في الاسلام” = İslâmda rahiplik yoktur” demiş olduğunu biliyoruz. İşte bu iki Hadîsle biz, Sünnet-i nebeviyyenin, İslâm tasavvufunda rahipliğe yer vermemiş olduğunu anlıyoruz. İslâmda zühdün tarifi de, başka din ve mezheplerinkinden farklıdır. İslâmda zühd, harâm olan şeylerden sakınmaktır. Helâl olan şeylerin terkinin İslâm bize tavsiye itmez. Meğer ki nefsi mahrumiyete alıştırap terbiye etmek maksadiyle, helâl olan şeyleri muvakkat bir zaman için terketmiş olalım. Peygamberimiz Hadîslerinden birinde der ki: “Hiç kimse benim kadar Allahı sevmez ve benim kadar Allah’a ibâdet etmez. Bununla beraber evlenirim ve herkes gibi yaşarım”. Dolayısıyla Peygamberimiz, zühdün maddi ve mânevî kabiliyetlerimizi aksatıp yıpratacak bir unsur olmasını istememiş. İmkân bulup evlenmeyenlerden yüz çevirmiş; Ramazan ayı dışında oruç tutanlara çoğu defa kızmış. Meşhur İslâm sofularından Abdullah b. Amr b. El-As, Peygamberin bu halini öğrenince yanına gelerek, kendisine ömür boyunca oruç tutmasına müsaade etmesini istemiş. Nihayet uzun bir pazarlıktan sonra, Efendimiz kendisine Ramazan ayı müstesna, senenin diğer aylarında oruç tutabileceği günleri tâyin etmiştir.

Çalışarak ekmeklerini kazanmak zorunda olan kimseler bir yana, Peygamberin nafaka ve yardımıyla yaşayan ve Ehlül-Suffa adı ile tanınmış olan yoksul Sahabe olsun, Peygamberimize yakın olmak için, analarını babalarını, mal ve mülklerini terk ederek yoksul Sahabilerin arasına katılanlar olsun, ne dünyadan el etek çekmişlerdi, ne de bütün vakitlerini zühd-ü ibadete ayırabilmişlerdi. Bunlar, zühd-ü ibadette meşgul olmak için belki boş vakit ararlardı. Dini yaymak ve öğretmekle ödevli birer Mücahid oldukları için, daima seferber halinde olup, Arabistan’ın bir ucundan o bir ucuna, yokluk içinde koşmaktan ve Peygamberin harb ve gazalarına katılmaktan, sürekli bir ibadetin zevkine hasret idiler. İmanlı birer Mücahid, aydın birer fakih, sadık birer Muhaddîs, emsalsiz birer mahviyet ve tevazu’ örneği olan bu adamlar,

³⁹ Fütüvvet, kişinin kendini başkalarının hizmetinde bilmesi ve ona göre davranmasıdır. Bugünün tâbiriyle fütüvvet, mahviyet = abnégation veya diğerkâmlık = altruisme sözleriyle ifade edilebilir.

⁴⁰ İsnadı ile Risale-i Kuşeyriye’de s. 122.

⁴¹ İsnadı ile Risale-i Kuşeyriye’de s. 157.

Peygamberimizin irtihalinden sonra, İslâm âleminin her tarafına dağılarak, oralarda İslâm ruhunun birer mümessili, İslâm ahlâkının birer umdesi ve İslâm diyanetinin yılmaz ve dürüst birer mübeşşiri oldular. Halifeler, valiler, kumandanlar, kadılar, eşraf ve emîrler, bunların rızalarını almağa çalışır, tenkid ve beddualarından korkar iken, onları tanımayan cahil halk guruhi ile sokak çocukları, mahviyet ve tevazularını su'i-istimal ederek kendileriyle alay ederlerdi. Onlar da halkın bu gibi hareketlerini, Peygamberimizin Kureyş'ten çektiği eza ve mihnetin yanında hoş görürlerdi. Hepsinin parolası, Rabbe itâat, Müslümanlara hizmet ve nasihattir.

Sahabilerden sonra tâbileri, tâbilerin tâbileri ve bunların tâbileri arasında devam eden bu üstün ahlâk ve nezahet sülâlesi, dördüncü H. onuncu M. yüzyılda azalmağa yüz tutmuş ve yerlerini başka görüş ve davranıştaki mürşidler almaya başlamıştı ki biz, birincilere Sôfî, ikincilere mutasavvıf demek istiyoruz. Birincilere Sôfî denmesinin sebebi, bazı muharrirlere göre, bunların Ehlül-Suffanın (sofa ehlinin) devamcısı olmalarıdır. Başka muharrirlere göre, bunların tenlerine suftan (kaba yünden) yalın kat elbise giymeleridir. Bu tarife göre (sôfî) veya (sofu) kelimesi (sûfî) sözünün başka bir teleffuz şeklidir. Zaten Arap şivesiyle bunlara daima (sûfî) denmektedir. Sôfîler, umumiyetle hafız, muhaddîs, fakih, fasih ve çoğu defa şa'ir olup, kültür ve bilgileri daha ziyade şifahi mahiyette idi. Geniş İslâm ülkesinin bir ucundan obir ucuna, ilim tahsil etmek ve bildiklerini öğretmek üzere yollara, yayan, ve azık olarak kuru ekmele koyulan bu kimselerin, beraberlerinde kitap ve defter taşımaları mevzu-u bahis değildi. Bütün fikrî servetleri kendi dimağlarında mahfuz idi. Kur'an okur, Hadîsleri isnadlarıyla rivayet eder, kendi hocalarının, atalarının veya kendi dost ve yoldaşlarının öğüt ve mev'izelerini ezberlerinde tutarlardı. Verdikleri hüküm ve fetvâlarda, yürüttükleri fikir ve ictehadlarda, Kur'an ve Sünneti esas bilirdi. Bu üstün ahlâk kahramanlarının çoğu, İslâm cemaati tarafından evliyalar sırasına konmuştu.

Peygamber (S. L. M.) İslâm dünyasının bu müstakbel velîlerini şöyle tarif etmişti: Bir gün Ömer b. El-Xattab yolda Mu'az bin Cebel'in⁴² ağlamakta olduğunu gördü. Ona niçin ağlıyorsun, ya Mu'az? diye sordu. Mu'az dedi ki: "Rasulullah (S. L. M.) in şöyle konuştuğunu işittim (de onun için ağlıyorum): Allah'ın en sevgili kulları, takvalarını gizleyen, gözden irak olunca aranmıyan ve aramızda bulununca tanınmıyan kimselerdir. Hidayetin imamları ve ilmin ışıkları işte onlardır"⁴³.

Başka bir Hadisinde Rasulullah buyurur ki: "En üst katların Ulu Varlığından öğrendiğime göre, ümmetimin en seçkin evlâtları arasında öyle kimseler var ki, Rabbin geniş rahmetine sevinerek gülerler; ve şedid azabının korkusundan sessizce ağlarlar. Temiz ibadet evlerinde, Rabbi sabah akşam ümmid ve haşyetle anarlar. Ellerini indirip kaldırarak Ondan mağfiret dilerler. Durup dinlenmeden Allah'a arz-ı iştiyak ederler. Hiç kimseye ağırlıkları yok ammâ, kendi nefisleri üzerindeki baskıları ağırdır. Yollarda karıncalar gibi yalın ayak ve sessizce giderler. Taşkınlık etmez, fazla söz söylemez ve kimsenin canını yakmazlar. Sebep olmadan kimseye yanaşmazlar. Eskiler giyer, haktan şaşmaz, Kur'an okur ve kurban verirler. Allah'ın inayeti, himaye ve nimetleri onların üzerlerinden eksilmez. Gezdikleri memleketlerde insanların temâşâsından ibret alırlar. Tenleri yerde, gözleri göktedir. Ayakları toprakta, yürekleri yüksektedir. Nefisleri yerde, kalpleri Arş'in yanındadır. Ruhları dünyada, akılları ahirettedir. Sonlarını düşünmekten başka kaygıları yoktur. Kabirleri dünyada, makamları

⁴³ Mu'az bin Cebel, Medineli büyük bir Sahabî ve fakih olup müslümanlığı Yemen ülkesinde yaymağa Peygamber tarafından memur edilmişti.

Ulu Rabbin yanındadır”⁴⁴. Peygamber (S. L. M.) bu sözlerini bitirince, şu âyet-i kerimeyi okumuş « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد » = Bu hâl, Rabbin makamını sayan ve azabından korkanlara mahsustur”⁴⁵.

Allah’ın bu temiz kulları evvelâ Mekke’de, Rasulüllahın etrafında toplandılar. Hicret’ten sonra, Medine’de çoğaldılar. Peygamberin irthalinden sonra da, İslâm ordularıyla birlikte, Suriye, Irak, Mısır, İran ve Türkistana yayıldılar. Onların tâbileri Hint, Atlas ve Batı Avrupa memleketlerine ayak bastı. Aynı sülâlenin asfiya ve etkiyası, daha sonra, Anadolu, Rusya ve Rumelinde parlamaya başladı. İslâm tarihinin başından bugüne kadar gelip geçen binlerce evliyamızın isimleri bilinmekte ise de, isimleri tarih kitaplarına geçmemiş evliyalarımızın sayıları daha çoktur. Bunlar her tabaka ve millete mensup birer (surhomme) üstün insan sülâlesidir. Mus’ab bin Umeyr, Mekke’nin en zengin ailelerinden birisinin evlâdı idi. Ebul-Derdâ’, hali vakti yerinde bir tacir idi. Yezid bin Xalid (Ebu Eyyub Ensarî), Medine’nin emlak sahiplerinden idi. Ebu Hüreyre fukarâdan idi. Ömer bin Abdil-Aziz, Ümevi Halifelerinden idi. Hasan Basrî, ilim erbabından idi. İbrahim bin Edhem, Horasan Beylerinden idi. El-Fuzeyl bin İyaz, tövbe etmeden önce, Meriv ile Semerkand arasında yol kesen korkunç harâmîlerden idi. Her asır ve her yerde beliren evliyalarımızın keramet ve menkibeleri, kitaplarda okunmakta ve halkın ağızında dolaşmaktadır. Bunların ne çapta adam olduklarını kendi mevcudiyetlerini ne derece inkâr ettiklerini ve hakk uğrunda ne büyük fedakârlıklar ettiklerini belirtmek üzere misaller verelim:

Mus’ab bin Umeyr, pek genç iken Allah ve Rasulüne iman etti. Bu hâlini müşrik ebeveyninden saklıyarak muazzam servetini Peygamberin ve fakir dindaşlarının hizmetine koydu. Müslüman olduğu anlaşılınca, Kureyş’in ve en yakın akrabalarının zulüm ve hakaretlerine hedef oldu. Rasulüllah, kendisine Habeşistan’a hicret etmesini tavsiye etti. Habeşistan’a giden Mus’ab, Peygamberin ayrılığına dayanamadı. Perişan bir halde Mekke’ye dönerek Peygamberin nafakasıyla beslenen Ehlül-Suffa’ya katıldı. Birinci Akabe andlaşması sırasında, Medine murahhasları Peygamberden, kendilerine İslâm diyanetini öğretecek bir müşrid vermesini istediler. Rasulüllah, onlara Mus’ab bin Umeyr’i gönderdi. Bir sene içinde Mus’ab bin Umeyr -din hakkındaki geniş bilgisi, nezaketi, mahviyet ve tevazu’u ve gayet güzel tilâveti sayesinde- Medine halkının büyük bir kısmını İslâm dinine kazandırdı. Peygamberimiz Medine’ye geldiği zaman, İslâmın girmediği ev kalmamıştı. Mus’ab b. Umeyr, İslâm dinine ettiği hizmetlerin saadeti içinde Bedir Muharebesine katılarak kahramanca döğüştü. Uhüd Muharebesinde Peygamber onu sancakdar tâyin etti. Düşman süvarilerinin baskınına uğrayan Müslümanlar arasında sebat eden Mus’ab, bir kılıç darbesiyle İslâm sancağını taşıyan elini gaybetti ve sancağı obir eline aldı. Bu eli de kesilince, sancağı kollariyle göğsüne bastırdı. Nihayet göğsünden yediği bir mızrak darbesiyle (H. 3-M. 625) şehadet şerbetini içince, İslâm sancağını yanı başında döğüşen Mücahitler kaparak, müşriklere çiğnetip kaptırmadan Medine’ye getirdiler. Müşrikler harb meydanından çekildikten sonra, Şehitleri birer birer ziyaret eden Rasulüllah (S. L. M.), Mus’ab’ın nâşî yanında durdu ve onun sabr-ü imanını kur’anî bir âyetle öğerek namazını kıldı. O gün Mus’ab bin Umeyr ile Peygamberin amcası Hamza’nın defin törenleri pek hazin oldu. Her ikisine Allah’ın rahmet ve sevabı olsun.

Bir de İslâm evliyalarından H. ikinci yüzyılın sonlarında 177 de (M. 793) ölen Ebu İshak İbrahim bin Edhem (R. L. A.) in ahlâkî menkibeleri hakkında iki fıkra

⁴⁴ Ad. b. Abdilh. Asbahanî. Hilyetül-Evliya. C-1, s. 15, 16.

⁴⁵ Su. “İbrahim” â. 14.

nakledelim: İbrahim b. Edhem, Horasan'da Belx eyaletinin beyzadelerinden idi. Bir av eğlencesi esnasında kendisine, üst üste "Yâ İbrahim; sen bunun için yaratılmadın" diyen bir hatifin tesiri altında kalarak atından indi. Elbiselerini kendi çobanlarından birinin elbiseleriyle değiştirerek islâh-ı nefis etmek üzere yola koyuldu. Uğradığı bütün memleketlerde, elinin emeği ile geçinen İbrahim b. Edhem zamanının büyük evliyâ ve etkiyâsından ders aldı. Ve nihayet Şam'da karar kılarak orada vefat etti.

Bir gün İbrahim b. Edhem'in Şam dolaylarında beklediği bağa bir asker dalar ve İbrahim'den üzüm ister. İbrahim askere "Bağın sahibi bana böyle bir salâhiyet vermedi" deyince, asker İbrahimi fena halde kamçılamağa başlar. İbrahim, kafasını eğerek askere "Allah'a lâykiyle ibadet etmesini bilmeyen şu kafama vur" deyince, çaresiz kalan asker, İbrahimi kendi haline bırakarak oradan uzaklaşır.

Sulahâdan Sehl bin İbrahim der ki "İbrahim bin Edhem'le arkadaşlık ettiğim sırada hastalandım. İbrahim beni tedavi etmek için bütün parasını harcadı. Bu arada canım bir şeyler istemiş; İbrahim de istediklerimi almak için eşeğini satmış. Biraz iyileşip kendime gelince, İbrahim'e sordum: "Eşek ne oldu?" İbrahim, "sattık" dedi. Kendisine "Pekiy, ben neye bineceğim" deyince İbrahim, "Boynuma bineceksin kardeşim" dedi ve beni üç konaklık mesafeye, omuzlarında taşıdı"⁴⁶.

İslâm dünyası dördüncü hicrî, onuncu milâdî yüzyılın başlarına kadar, bu nevi asfiyâ, etkiya ve evliyalarla dolup taşmıştı. Fakat bu tarihten sonra bunların sayıları gittikçe azalmağa ve yerlerini başka akıl ve meşrepteki adamlar doldurmağa başladı. Bu ikincilere tasavvuf kitaplarında, daha çok mutasavvıf ismi verilmekte olup birincilere -yukarıda söylediğimiz gibi- Sûfî veya Sôfî ismi verilmişti. Meselâ El-Fuzeyl bin İyaz, İbrahim bin Edhem, El-Haris El-Muhasibî, Ma'rufül-Kerxî, Bişrül-Hâfî, Ebu Zeydül-Bustâmî ve Hatemül-Asamm gibi kimselere daha çok Sûfî adı veriliyor. Fakat bunlardan sonra gelen zümreye, meselâ Hüseyin bin Mansur El-Hallac ve Ebu Halman El-Dimaşkî'ye mutasavvıf deniyor. Bununla beraber, dördüncü hicrî, onuncu milâdî yüzyılın sonlarına kadar, mutasavvıfların sayısı peyderpey artmışsa da İslâm'da büyük mutasavvıfların çağı beşinci Hicrî, onbirinci M. yüzyıldan sonra başlar.

Gerçekte Sôfîler ile mutasavvıflar arasında büyük farklar vardır:

Zaten mutasavvıf kelimesi lûgatte, sofulaşmak isteyen veya sofu kılığına girmek isteyen kimse mânasına gelir. Bu sözümüzle mutasavvıfları küçültmek istediğimiz veya onların samimiyetinden şüphelendiğimiz zannedilmesin. Gerçi mutasavvıfların, İslâm cemaatinin islâhına çalışmış olduklarına ve cemaatce evliyalar mertebesine çıkarılmış mutasavvıfların bulunduğu biz de inanıyoruz. Şu kadar var ki her tekke şeyhinin tam bir mutasavvıf olamayacağı gibi, her mutasavvıfın evliya olmadığına da inanıyoruz. Tasavvufun islâmî bir çehre arzetmesi için, her şeyden önce, Kur'an'ın hükümlerine uyması ve Rasulüllahın siretine intibak etmesi lâzımdır. Halbuki IV cü hicri asırdan sonra tasavvufun, Kitap ve Sünnet sınırlarının dışına taşığını ve yabancı doktrinlerin tesiri altında kaldığını görüyoruz. Hattâ tasavvufun zamanla kapalı (ésotérique) bir ilim haline gelerek, nefsin islâhı için takip ettiği yolun bütün bir ömrü istiğrak ettiğini görüyoruz. Bu ilmi bir insanın kendi kendine öğrenip hazmetmesi veya onun luğuzlarını çözmesi mümkün değildir. Bütün bu şeyleri öğrenip hazmetmek için mutlaka ârif bir şeyhin rehberliğine ihtiyacı vardır. Şeyhin feyz ve irşadına na'îl olmak için, mürîdin kendi şeyhine imanla sarılması, onun emirlerine bilâ itiraz itâat etmesi, daha doğrusu, şeyhin gölgesi haline gelmesi lâzımdır. Şeyhin kendisi de müridlerinden her birini, onda gördüğü zihnî, kalbî ve ruhî istidatlara göre, nefsî kemâ-

⁴⁶ Risale-i Kuşeyriye s. 9 ve 10

lâtin mertebelerine, basamak-basamak çıkarmıya çalışır. Hulâsa, tasavvuf ilminin esrarına vâkıf olmak isteyen her şahıs, mutlaka (Tekke) denilen tasavvuf okullarından birinin postnişin şeyhine intisap etmesi gerektir.

Mürîd, Tekke denilen bu batınî ilimler okulunda, tasavvufun ıstılahlarını öğrenir; eşyanın zavahiri arkasında gizlenen hakikatleri keşfetmeye başlar; meselâ kabz-u bast, fenâ ve bakâ, mahv-ü isbat, setr-ü tecelli, zevk, meşrep, makam tâbirlerini ârif olmıyanlardan büsbütün başka mânada anlar; tasavvuf şî'irlerindeki mâşuk, mahbub, şarab, sükür, likâ, visâl gibi kelimeleri batınî mânada anlayıp kıymetlendirir; muhataplarının fikir ve arzularını okur; olacak şeyleri evvelden görür; yaklaşan felâketleri haber verir; nefesleriyle hastaları tedavi eder; bir anda muhtelif yerlerde görünür; aylarca hattâ senelerce aç yaşar; icabında kendisine gökten tam nazil olur. Nihayet yüксеle yüксеle Kutup mertebesine vasıl olur ki kâ'inat, ancak onun vücudu ile ka'im olur. Bu kutuplardan birisi olan Şeyh Abdül-Kadir Geylânî'yi, Kadiri tarikatının dervişleri, zikir esnasında şu vasıf ile anarlar: "Abdül-Kadir Ceylani, El-Mutasarrif bil-ekvânî" yani kâ'inatı istediği gibi çeviren Abdül-Kadir Geylânî.

İslâm dünyasında IV cü yüzyıldan sonra sôfiliğin yerini alan tasavvuf, her gün daha yaygın bir şekil alarak, gayetle kalabalık İslâm kitlelerini kendine çekip dertlerine çâresâz olmak istedi. Bu konu hakkında tarafsız konuşabilmemiz için, onu kısaca üç bakımdan incelemek zorundayız: a) Tasavvufun zuhurunda müessir olan sebepler; b) Tasavvufa atfedilen bid'atler; c) Tasavvufun İslâm dünyasındaki pragmatik rolü.

a) Tasavvufun zuhurunda müessir olan ictimâ'î sebepler, siyasî ve iktisadî mahiyette oldukları kadar dinî, fikrî ve ahlâkî mahiyettedirler. Evvelâ şunu söyliyelim ki III cü hicri yüzyılın başlarında, Abbâsî Halifesi El-Mu'tasım-Billah'ın iş başına geldiği tarihten (218 H.-833 M.) IV cü H. yüzyılın ilk yarısına kadar yani El-Müstekfi-Billah'ın Hilafetine (334 H.-946 M.) kadar, Abbâsî Devletinde hükümran olan Türk milisinin kumandanları, Devletin dinî ve hukukî bünyesine dokunmamışlardı. Esasen Sünnî olan Türklerin Büyük Boğa, Küçük Boğa, Aşnas, Vasif, Hakan oğlu Fetih gibi kumandan ve siyasî şahsiyetleri, Halifelerin şahıslarına kıymet vermemiş olmalarına rağmen, Hilafet makamına saygı göstermek lüzumuna inanmışlardı. Ancak, bu makama çıkarıldıkları veya devirdikleri Halifelerin, Türklere düşman olmamalarını istemekten öteye gitmemişlerdi. Fakat hicri 334'ten 447'ye veya milâdi 946'dan 1056'ya kadar, Büveyh oğullarının İran Irak ve Azerbaycan'da hâkim oldukları karanlık devir içinde, Halifelerin şahsî itibarları kadar, Hilâfet makamının dinî ve hukukî itibarı da sukut etti. İslâm Şeri'atinin himaye ve tatbikinden sorumlu olan Abbasî Halifeleri, umumî hakların kendi gözleri önünde çiğnendiğini gördükleri halde bir şey yapamıyorlardı. Büveyh oğulları köyleri gasbediyor, köylüleri kendi topraklarında esir (serf) derekesine indiriyor, zengin bildikleri kimselerin mallarına el koyuyor, halka insafsız vergiler tarh ediyor, hasılı Irak'ta hukuk devleti yerine derebeylik ve zorbalık esaslarına dayanan yıldırıcı bir rejim ikame ediyorlardı. Büveyh oğullarının idaresi altında kalan ve İslâm medeniyetinin en feyzli sahasını teşkil eden Abbasî İmparatorluğu'nun topraklarında emniyet ve huzur adı altında bir şey kalmamıştı. Halifeden tutunuz da en küçük esnaf veya köylüye varıncaya kadar, herkes daimi bir korkunun baskısı altında yaşıyordu. Irakın mâlî ve iktisadî nizamını altüst eden bu idare müddetince, eski ahlâkî kıymetlerin iflâs ederek yerlerine bencil ve bozuk kıymetlerin ka'im olması tabiî bir şeydi: yalancı, vicdansız ve alçak dalkavuklarla eli silâhlı zorbalara gün doğdu. Memlekette (الحكم) لمن غلب = söz galibindir); (السعد في طالع البهائم = uğur, hayvan misali kimselerin yıldızındadır); (اللذة للجسور = zevk-ü safâ yiğitlerin hakkıdır) kanâatleri hâkim oldu.

Bu yetmiyormuş gibi, islâmî akide, mahallî ve yabancı tesirlerin altında sarsılmağa başladı: tabiî ilimlerin pozitif bir yöneltide gelişmeye yüz tutmuş olması, reybi fikirlerin uyanmasına yol açtı. Çok kimseler Ahiret, Ba's, Haşr, Cennet, Cehennem ve dolayısıyla sevab ve ikab anlamlarıyla alay etmeğe başladılar. Bu asrın büyük şa'ir ve fikir adamlarından olan Ebul-Alâ' El-Ma'rri (H. 363-449-M. 973-1057) şi'rlерinden birinde der ki: "Ölümden sonra Ba's, ondan sonra da Haşir mi var!. Bunlar, hürafe nevinden şeylerdir ya Ümme-Amr". Başka bir şi'rinde der ki: "İddia ederler ki ben topraklar altında uzun zaman kaldıktan sonra, tekrar hayata iade edileceğim; ve Cennette, Huriler ile kibar çocuklar arasında gezip tozacağım. Ey zavallı!. aklına ne oldu da bu heveslere kapıldın". Halbuki Harunül-Reşid (H. 170-193-H. 786-809) devrinin sefih ve imansız şa'iri Ebu Nüvas (Ukbâ) hakkındaki kanaatini bu kadar açıkça söyleyememişti. O, bu vâdide ancak şöyle bir kinayeli şi'ir söylemişti: "Bize, Cennet veya Cehennemde bulunmuş olduğunu söyleyen kimse gelmedi" "ماجونا احد يخبر انه" "في الجنة قد كان او في النار" Bununla beraber, II ci hicrî yüzyılda Ebu Nüvâs bu şüpheci beyt yüzünden az kalsın, kellesini veriyordu. Beşinci hicrî asırda ise, koca bir İslâm şa'iri, Ahiret âlemini açıkça inkâr etmekten çekinmiyordu.

İşte bu devirde gelişmeye başlayan tasavvuf, Abbâsî İmparatorluğu'nun, içinde çalkandığı içtimaî buhrana bir çare bulmak istedi; ve septik fikirlerin uhrevî ümitleri baltalamasını önleyecek tedbirleri ararken büyük halk kitlelerinin kafasını meşgul eden Şîî İmamlarının iddialarını göz önünde tutmak mecburiyetinde kaldı.

Filvaki, Kahire'nin İmam İsmâ'il⁴⁷ neslinden gelen Fatimî Halifeleri, İslâm dünyasının hemen her tarafında müthiş bir şi'ilik kampanyası açtılar. Bunların gönüllü veya ücretli da'ileri, batıniliği ve Evlâd-ı Alî'nin İmametteki hakları ile ilâhî vasıflarını felsefî kalıplara dökerek işlemeye başladılar. Bu dâva, şahsî veya siyasî emeller güden teşekküllerin elinde, şekilden şekle girerek korkunç bir fesad âleti oldu. Nitekim başlangıçta Fatimî Devletinin İmamlarına bağlı olup sonraları bunlara karşı cephe alan Karamitan'ın fazâ'ihî söylenmekle tükenmez. Şunu da ilâve edelim ki Bağdat'ta hükümran olan Büveyh oğullarının kendileri de Şî'i oldukları için, Kahire'nin siyasî metbuluğunu kabul etmemekle beraber, dinî metbuluğunu zımnen kabul etmişlerdi. Bu şartlar altında gelişen batınî propagandanın, Fatimî Halifelere tanıdığı ilâhî sıfatlar, İslâm dünyasında bir yandan Hıristiyanlığın tecessüd ve hulûl nazariyesinin, bir yandan Mânî, Budist ve Hindû akidelerinin yer almalarına vesile oldu.

İşte bu anarşi deryasında çalkanan İslâm dünyasını, zaman ve zeminin şartlarına uyararak, teşkilâtlandırma ödevini üzerlerine alan mutasavvıflar, ümitsiz halka güven telkin etmek, âvâre ve perişan ruhlara birer sığınak açmak ihtiyacını duydular. Bu suretle Mânî, Budist ve Hıristiyan manastırlarının islâmî şartlara göre uyarılmış birer şekli olan hankahlar kuruldu. Tekkiye veya tekkeler ile dergâhlar bunların devamından başka şey değildiler.

b) İşte Müslümanlar, günlük hayatlarında bulamadıkları vicdan huzurunu bu tekkelerde buluyor, ve buralarda dış âleme sırtlarını çevirerek iç âlemlerine kapanıyorlardı. Bu suretle, üç dört asır müddetle Şeri'atin birliği etrafında toplanmış olan Müslümanların dağılmağa yüz tuttıkları sırada, imdatlarına yetişen tasavvuf ocakları, onları daha ufak birlikler halinde toplamağa muvaffak oldu; ve eski Halifelerin mânevî saltanatları yerine daha ufak çaptaki saltanatlar, Şeyhlerin saltanatları ka'im oldu.

⁴⁷ İmam İsmâ'il, İmam Ca'fer Sadık'ın büyük oğludur.

Hiç şüphe yok ki eski Halifelerin saltanatları nasıl acı tenkitlere maruz olduysa, onların yerlerine geçen tekke şeyhlerinin saltanatları da bazan şiddetli hücumlara hedef olmuştu. Tekke şeyhleri arasında kendi mevkilerini dolduramıyan, vazifelerini hakkiyle yapamıyan, nüfuzlarını şahsî menfaatlerine âlet edenler eksik değillerdi. Bu asrın büyük din adamlarından olan Ebul-Kasım Abdül-Kerim Kuşeyrî, bize bıraktığı kıymetli risalesinin başında, Sôfî evliyasının nezahetlerini tebarüz ettirdikten sonra, nâ-ehil mutasavvîf şeyhlerinin bütün kusurlarını meydana koymaktadır. Ebul-Kasım Kuşeyri der ki:

“Bu risaleyi, Allah’a müftakir olan Abdül-Kerim bin Hevazın El-Kuşeyrî dörtyüz otuz yedi H. senesinde, İslâm memleketindeki Sôfîler için yazmıştır”.

“Ey Sôfîler, Allah’ın rızasına mazhar olan sizler, biliniz ki Allahü Taâla en büyük evliyasını Sôfîler arasından seçmiştir. Sôfîleri Allah Kendi envârinin mâkesi; ve Sôfîlerin yüreklerini Kendi esrârının hazinesi kılarak, onları sa’ir halktan ayırd etmiştir. Onlar halk için birer kurtuluş vesilesi olup ahavâl ve davranışlarında Allah’ın hakka doğru yönelmiş birer mihveri olmuşlardır. İşte haktan ayrılmıyan Sôfîler, insanlığın kurtarıcısı oldukları içindir ki Allah onları sa’ir kulların kusurlarından arıtmış, onları müşâhede mertebesine ulaştırmış, birliğinin mânasını gözlerinin önüne sermiş, onları tâat ve ibaderlerini yapmağa muvaffak eylemiş ve İlâhî hükümlerinin nasıl gerçekleştiğini kendilerine göstermiştir”.

“Fakat ey Allah’ın rahmetine kavuşasılar, biliniz ki Sôfî ta’ifesinin hakikî çocukları artık çoğunluk itibariyle inkiraz bulmuş olup bu günlerde ancak izlerine râstlanmaktadır: (şî’ir)

Otağlar otağlarına benzer; Ammâ başkadır içindekiler.

Daha doğrusu, Sôfî tarikatının mensuplarına aralık verilmiş olmayıp, tarikatın bizzat kendisi yok olmuştur. Bu suretle bizlere rehberlik edecek hocalar ölmüş; muakkipleri azalmıştır. Dolayısıyla Allah korkusu kalkmış; hırs ve tamahkârlık şahlanmış; ve, Şeri’atin hürmeti yüreklerden silinmiş bulunmaktadır. Buna karşılık dini hiçe sayan ve dinle istihfaf etmeyi hüner bilenler, helâl ile haramı birbirinden ayırd edemez oldular ve saygı ile sıklıganlığın terkinini kendilerine din bildiler; ibadetleri küçümseyip oruç ve namazla alay ettiler; gaflet alanlarında koşarak kendilerini şehvete kaptırdılar; Allah’ın yasaklarını çiğneyip basit halktan, kadınlardan ve hükümdarın yakınlarından kopardıkları parayla geçinmek yolunu tuttular”.

“Bu kadar kötülük yetmiyormuş gibi, en ulvî gerçeklere el sürerek bütün kuyudattan âzâd olduklarını, Allah’a kavuştuklarını ve halkın günahsız birer desteği olduklarını söylediler; hattâ beğenip yaptıkları ve yahut istemeyip terkettikleri şeylerden, Allah indinde sorumlu olmadıklarını söylediler. Çünkü onlar, kendi nazarlarında, Allah Birliğinin esrarına âgâh olmuş ve dünya ile bütün ilgilerini kesmiş bulunmaktadırlar. Yine iddialarına göre onlar, insanlığın çerçevesi dışında kaldıkları için, Yezdân’ın nûruna karışmış olmakla, artık fenâ âleminde yaşamaktadırlar; ve onlar konuşunca konuşanların kendileri olmadıklarını; ve yapınca, bunun başkaları tarafından yapıldığını iddia etmektedirler”.

Ebul-Kasım Kuşeyrî’nin nâ-ehil tasavvuf şeyhlerine atfettiği su’i-istimaller, günümüzde dahi, koyu cehaletin hüküm sürdüğü İslâm memleketlerinde kendini gösterir. Buralarda şeyhler hatâ ve masiyet işlemekten o kadar münezzeh tutulurlar ki namaz, kılmasalar, hattâ Ramazanda oruç tutmasalar bile, onların bu davranışlarında birer keramet görülür. Tasavvufa sokulan batınilüğün verdiği itiyadla şeyhin gözlerimize hitab eden nâmakul ve nâmeşru’ hareketleri, daima iyi te’vil edilir. Onlara göre

şeyh, Erenlere karışmış olduğu için, harekât ve sekenât ile ifade edilen ibadetin eşkâ-
linden Allahça muâf tutulur. Şeyh olmıyanlar başlarına tasa çeksinler.

c) İşte îman ile îmansızlığın çarpıştığı, siyasî ihtirasın din kisvesine büründüğü, hakk ve adalet anlamlarının tavsadığı geniş Abbasi İmparatorluğu'nun topraklarında yaşayan mustarip cemâatlere tasavvuf, yeni bir ümid, bir huzur ve teselli kapusu açtı. Teşkilâtçı büyük mutasavvıflar, zamanın dinî ve felsefî cereyanlarından mülhem pragmatik bir felsefî sistem vaz'ettiler. Batınlığın mühim bir rol oynadığı bu sistemde, panteyizm ve hulûl nazariyeleri, muhtelif firkaları birbirlerine yaklaştırmaya çok hizmet etmişdi. Batınlara göre Allah'ın mevcut veya madum olduğu bilinmez; amma ilâhî sıfatların herhangi bir şekil veya surette tecellisi, Allah'ın mevcut olduğunu gösterir. Bu esasa göre her fırka, kendi mezhep veya akidesinin öğrettiği şekil ve surette Allah'ın mevcut olduğunu düşünmekte serbesttir. Umumiyet itibariyle panteyist olan mutasavvıfların nazarında Allah, varlığın tâ kendisidir, başka bir deyimle Allah, kâinâtın dışında değildir. Canlı ve cansız bütün mevcudata Ulûhiyet sinmiş bir durumdadır. Dolayısıyla Batınlılar, ilâhî sıfatların kendi İmamlarında tecelli ettiğini, ve Hıristiyanlar Hz. İsa'nın Allah olduğunu söyledikte, Ehl-i Sünnet mutasavvıflarının bu iddialara itiraz etmelerine mahal kalmaz. Uzağa gitmiyelim: Ehl-i Sünnet mutasavvıfları arasında Ulûhiyet mertebesine kavuştuğunu iddia edenlerin veya bu mertebeye çıkarılmış kimselerin bulunduğunu biliyoruz; dördüncü hicri yüzyılın başlarında öldürülen Hüseyin bin Mansur-i Hallac "Enel-Hakk = Hakk ben'im" demiş⁴⁸; VII ci H. yüzyılın büyük mutasavvıflarından Muhyiddin-i Arabî "Leyse fî cübbetî hazîhi mâsiv' Allah = Bu cüppemde Allah'tan başkası yoktur" demiş; Kadirî tarikatının müessesisi olan Şeyh Abdül-Kadir Geylani'yi, bu fırka dervişlerinin hangi ibarelerle allahlaştırdıklarını az yukarda beyan etmiştik. Dolayısıyla Hüseyin bin Mansur-i Hallac'ın Hıristiyanlığa olan sempatisini ve Hıristiyanların tasavvuf üstadlarına olan sempatisini ne kadar tabi'î bulmak icap ediyorsa, bazı Ehl-i Sünnet mutasavvıflarının, Hz. Ali'yi allahlaştırmalarını okadar tabi'î bulmak icap eder. Bu münasebetle Ehl-i Sünnetin en büyük mutasavvıflarından olan Celâleddin-i Rumi'nin (Na't-i Ali=Ali'nin övgüsü) adındaki kasidesinin tercümesinden bazı parçalar sunalım⁴⁹:

"Hakkın yüksek sıfatları, Ali'nin vasfıdır. Hakkın sıfatları Zâtdan ayrı değildir. O, Tanrı'nın zatına yapışmış, O olmuştur. Hani duyduğun Lâhûtun o gizli hazinesi yok mu? işte o, odur İbtidasız Evvel, O idi. Sonsuz Ahir de O olur. Peygamberlere yardım eden o idi. Velilerin gözü de hakikaten odur Âdem'in toprağı onun nurundan idi. O sebeple meleklerin tacı oldu. Allah'ın isimleri ondan belirdi. O temiz ve yüce İmanın ilmi ile Âdem her şey'i anladı. O nur Tek Yaradanın nuru olduğu içindir ki Melekût onun huzurunda secde ettiler. Evet muhakkak ki Âdem o İmanın nuriyle bütün İlâhî İsimleri bildi Umran'ın oğlu Musa, onun nurunu gördü de, uzun geceler hayran kaldı. Kırk gece kendinden geçti. Kavuşma ve görüşme zevkine daldı. Sonra dedi ki: Ya Rabbî, bana lûtfundan bir alâmet ver. Hakk ona, işte sana (Yed-i Beyza = Nurlu El) i verdim dedi. Gene Ali'nin vergisidir ki, Mer-yem'e arkadaş oldu da, İsa vücuda geldi".

İşte Sôfî evliyaları ve Ehl-i Sünnetin titiz mütekellim ve fakihlerini iliklerine kadar titreten bu ölçüsüz ve saygısız laflarla, muhtelif mezhep ve firkaların arasını bulmak isteyen mutasavvıflar, dağılmağa yüz tutan halk kitlelerini ufak fakat sağlam ve

⁴⁸ Bazı kimseler « انا الحق » ibaresini "Ben hakk'ım" yani batıl değilim şeklinde tercüme ederler ki, yanlıştır.

⁴⁹ Celâleddin-i Rûmî. Divan-ı Kebir. Mütercimi: Nihad Baytur.

müstakar nüveler halinde toplamağa muvaffak oldular. Hankâh veya tekke ismi verilen bu ocaklarda sıkı bir disipline tâbi tutulan müridler, İslâm dünyasına yeni bir insan tipi verdiler: liyâkatlı şeyhlerine mutlak bir güvenle bağlanan tarikatçiler, ilk hicri asırlarda yaşayan Müslümanlar kadar serbest ve cevval olmadıktan başka bunlar, umumiyet itibariyle eski Müslümanlardan daha az bilgili fakat daha imanlıdılar; eskilerden daha fakir fakat daha disiplinlidirler; eskilerden daha mütevekkil fakat daha muhariptirler. Aralarındaki fikir ve davranış benzerliği, İslâm dünyasında, merkeziyetçi ve askerî devletlerin kurulmasına yol açmış olmakla, V ci H. veya X cu M. yüzyılın sonlarında, düşman milletlerin taarruzuna uğrayan İslâm âlemini müessir bir surette müdafaa etmek ve hattâ bu düşmanlara ara sıra gayetle şiddetli darbeler indirmek mümkün olmuştur. Bu yeni İslâm devletlerinin en meşhurları, Garpte Murabıtlar ile Muvahhitler; Yakın-Şarkta Selçukîler ve Eyyubîler; Orta-Şark ve Hindistan'da Babürülüler ve Safavîlerdir. Fakat bütün bu devletlerin en kuvvetlisi, en geniş ve en uzun ömürlüsü olduğu kadar, Asya, Avrupa ve Afrika'nın siyasî mukadderatı üzerinde en mühim rol oynayanı, şüphesiz Osmanlı Devleti olmuştur.

Uzun süren bu islâmî Ortaçağ devrinde bu devletler, İslâm dünyasını yalnız müdafaa etmekle yetinmeyip her tarafa mübeşşirler göndermiş ve dinimizi yeni kavimlere öğreterek, bir sahadaki kayıplarımızı başka bir sahada telâfi etmeye muvaffak olmuşlardı. Böylece İslâmiyet, Rusya'da, orta Asya steplerinde, Çinde, Hindistan'da, Balkanlarda ve Afrika'da yeni kazançlar sağlamıştır.

İktisadî, siyasî ve dinî hayatın her sahasına el uzatan mutasavvıflar, yukarıda söylediğimiz gibi, müridlerini ruhî ve ahlâkî kemal mertebelerine, basamak-basamak, yaklaştırırken; onları sürekli kontrol ve deneme usullerine tabi tutmuş; ve böylece tasavvuf, kendisine hâs dili, üslûbu, ıstılah ve tâbirleri ile temayüz eden bir ilim haline gelmişti. Bu yeni ilmin ahlâkî öğütlerinde bile evvelce bilinmiyen felsefî bir ifade vardır. Meselâ büyük İslâm mutasavvıflarından Muhyiddin-i Arabî bize tekebbürün âfetini şöyle tarif eder⁵⁰: “İnsanların kendi benzerlerimiz olduklarını ancak unudan kimse başkalarına tekebbür eder. Bir insanın kendi nefesine tekebbür etmesi akla gelmediği gibi, başkalarına tekebbür etmesi de tasavvura sığmaz. Allah'ın kullarına tekebbür etmeyen kimse, bu kulların kendisi üzerindeki haklarını tanımış olur. Zira şunu kabul etmek lâzımdır ki Allah o kişiyi yaratmamış olsaydı, o kişi hiçbir şey olamazdı”.

İslâm dünyasının her tarafında, cihanşümul şöhrette mutasavvıflar gelmiş olup bunların en tanınmışları arasında Abdül-Kadir Geylanî (H. 561-M. 1166), Seyyid Ahmed Rifa'i (578-1183), Feridüddin Attar (627-1230), Ömer bin El-Farız (632-1234), Ömer Sühreverdi (632-1234), Muhyiddin Arabî (638-1240), Celâl-üddin Rumi (672-1254), Cami (898-1493) gibi şahsiyetlerin isimleri geçer.

Âbid ve âmil âlimler: Mutasavvıfların leh veya aleyhinde ne denirse densin, onlar İslâm Şeri'atinin hakikî mümesilleri olmaktan uzaktırlar. İslâm Şeri'at ve akidesinin hakikî mümesilleri, Sôfî evliyalardan âmil ve âbid âlimlerdir. Sôfî evliyalardan Peygamberimizin zühd-ü takva cephesini temsil ederler ki bunlardan her biri nefis ile mücahedenin birer kahramanıdır. Âmil ve âbid âlimlerimiz ise, Rasulüllahın hukukcu, yapıcı, mütevâzin ve medenî şahsiyetini temsil ederler. Âlimlerimiz, ifrat ve tafritten sakınan, ve İslâm Şeri'atini olduğu gibi anlayıp anlatmaya çalışan dürüst, ciddî, ve fevkalâde çalışkan kimseler olup, kitaplıklarımızı dolduran binlerce şaheserin müellifleridir. Âmil ve âbid âlimlerimiz, dinî hayatlarında Sôfî evliyalardan andırmakla beraber, medenî

⁵⁰ Muhyiddin Arabî. El-Futuhât El-Mekkiyye C. IV S. 554.

ve ictimâî alandaki faaliyetlerinde, evliyalardan hayli farklıdır. Evliyalarımızın kültürü daha ziyade şifahî mahiyette olup âlimerimizin kültürü medresidir. Sonra evliyalarımız çok gezici oldukları halde âlimlerimiz mu'ayyen yerlerde müstakar olup, zaruret messetmedikçe, seyahatlarla vakit öldürmekten çekinirler. Şunu da söyleyelim ki âlimlerimiz, seyahatlerinde ilim malzemesini beraberlerinde taşıyor ve gittikleri her yerde, Şeri'atin kendilerine tahsis ettiği maddî yardım ve imkânlardan faydalanırlardı. Vardıkları yerlerde Devlet hazinesinin kendilerine tahsis ettiği ibate, iâşe ve sefer masraflarından faydalanmayı tabîî bir hakk bilirdiler. Seferde kendilerine, ve beraberlerinde götürdükleri kitap defter ve azıklarını taşımak üzere, ester veya beygir tahsis edilir. Bazan da maiyetlerine, kendilerine yol gösterecek ve yardım edecek kimseler verilir. Âlimlerimizi evliyalarımızdan ayırd eden hususlardan biri de şudur: onlar, evliyalar gibi, bir an önce dünyadan kurtulup Allah'ın huzuruna, mümkün mertebe suşuz ve hatasız çıkmayı düşünmekten çok, Allah'ın huzuruna, Müslümanlığa ve insanlığa bıraktıkları eserlerle çıkarak, bunları dünyadaki hayır amellerinden saymasını ümid ederler.

Âbid ve âmil âlimlerimizi büyük tasavvuf üstadlarından ayırd eden hususlara gelince, bunları iki noktada toplamak mümkündür:

a) Âlimlerimiz bilhassa müspet ve muşahhas hakikatlerle uğraşır ve dinî metinleri, lûgat kitaplarının anladığı ve umumun kullandığı mânada anlar ve kabul ederken, mutasavvıflar bu metinlerin ekseriya kendilerince mevzu' ve muteber olan bâtinî mânalarına kaçarlardı.

b) Âlimlerimiz, İslâm akidesinin esasını teşkil eden Allah Birliğini müteâl bir vahdet halinde anlar ve bu mühim nokta üzerinde hiçbir ta'viz kabul etmezken; mutasavvıflar bu hususta hayli müsamahakârdırlardı. Âlimlerimiz, Kur'an ve Sünnetin öğrettikleri Allah mefhumunu, İslâm akidesinin ilk ve en esaslı şartı, ve İslâm cami'asının başlıca özelliği bildikleri için, Allah anlamını, madde ve şirkten tenzih etmiş, yabancı akidelerin tesiri altında kalan dalâlet firkalarına şiddetle hücum etmiş, ve onlarla çetin tartışmalar yaparken, bir yandan teolojik eserler yazmak ihtiyacını duymuşlardı. Bu mevzu üzerinde yazılan ilk kıymetli eserlerden biri, İmam Azam Ebu Hanife'nin (Fıkh-ı Ekber) kitabıdır.

Dinimizin sade ve asîl olduğu kadarü stün bir mâna taşıyan Tevhid prensibini, âmil ve âbid âlimlerimiz, her asrın ilmî terakkilerine uygun bir şekilde müdafaa etmekten fariğ olmamışlardı. Ancak onların çalışmaları sayesinde İslâm cemiyeti, en kötü şartlar altında dahi, kendi benliğini muhafaza edebilmiştir.

Bu üstün meziyetli âlimlerimizin sayısı, zaman ve zemin şartlarına göre değişmiş olmakla beraber, her asırda İslâm cemaatlerine rehberlik edecek âlimler bulunmuştur. Yüz binlerce İslâm entellektüeline örnek olmuş, İslâm medeniyetinin her asrında gelmiş ve bütün dünyaca isimleri hürmetle anılmış olan âlimlerimiz ayarında kaç millet âlim gösterebilir? İşte ilmî nezahetleri, üstün zekâları ve başarılı çalışmaları ile öğündüğümüz birkaç isim: Sa'îd bin El-Müseyyeb (H. 91-M. 709), Şa'bî (104-723), Hasan Basrî (110-728), Ebu Hanife (150-767), Evza'î (157-774), Malik (179-795), Buhari (194-810), Şafi'î (204-818), Ahmed bin Hanbel (240-855), Müslim (261-870), Tabari (310-928), Ebu Hasen Eş'ari (324-935), Matürîdî (333-942), Muhammed bin Hazm (384-994), Gazalî (505-1111). Bu âlimler sülâlesinin XX ci yüzyılın başındaki en tanınmış mümessilleri arasında Afganlı Şeyh Cemaleddin, Mısırlı Şeyh Muhammed Abdühü ve Türkiyeli Emrullah Efendi'nin isimleri zikredilebilir.

Bütün bu zatlar bizim, yegân yegân veya toplu bir halde Şeri'atin çizdiği medenî hayat şartlarına uymamız için, nefsimizi daimî bir baskı ve kontrol altında bulundurmanın ve hayvanî temayüllerimizi yenmenin lüzumuna kanidirler.

Bu esasa göre insanlığa yakışan üstün bir ahlâk seviyesine ulaşmak için, nefsin islâh ve tehzîbine ka'îl olan üç büyük İslâm mektebi var ki birincisi, Sôfî evliyaların mektebi olup zemin ve zaman şartları, bu mektep mensuplarının her asırda çoğalmasına müsait değildir. İkincisi, tasavvuf mektebidir ki bu mektep, İslâm dünyasında hakk, hürriyet ve adalet mefhumlarının tavsadığı zamanlarda, İslâm cemaatine teselli ve şefkat kucağını açmakta, fakat tehlike za'îl olup fertler kendilerini emniyette duydukta, tesirsiz kaldığı ve bir şi'ir ve edebiyat mektebi olmaktan ileri gitmediği görülmektedir. Üçüncüsü, âmil ve âbid âlimlerin mektebidir ki, İslâm tarihi boyunca mühim işler görmüş olduğu gibi, İslâm cemiyetinin istikbalini kurmaya namzet olan yegâne mekteptir.

Bu üç mektep hakkındaki kanâatlerimizi bir az daha açarak diyelim ki :

a) Sofî evliyalardan, nefislerine tâkat ve tahammülün fevkinde cefa etmiş, Allah uğrunda anadan babadan geçmiş kimselerdir. Bunlar fedakârlığın, mahviyetin, insanî şeref ve haysiyetin birer kahramanlık nümunesi ve göz kamaştırıcı birer güneşidirler. Onlar, bizlere müslümanlığa ve insanlığa karşı vecibelerimizi hatırlatan üstün varlıklardır. Evliyalardan bulunmayan bir cemiyet çok eksiktir. Dolayısıyla Peygamberimiz, kendi ahlâkî düsturlarını yaşatmakla mükellef olan evliya ve sulahayı çok sevmiştir. Ebul-Derda' ile el-ele vererek Medine'nin dışına çıkar, insanların zaaflarını beraberce anarak saatlerce göz yaşları dökerler; ve tekrar el-ele vererek beraberce Medine'ye dönerlerdi. Şu kadar var ki evliyalarımız, İslâm kültürünün isnad tarikiyle Rasulüllaha kadar dayandığı devirlerde çoğalmışlardı. Fakat İslâm âlemini üstüste sarsıp, düzenini bozan siyasî ve ahlâkî buhranlar, bu şifahî ve müsned kültürü inkita'a uğratınca, evliyalarımızın sayıları azaldıkça azaldı; ve nihayet hiçe indi diyebiliriz. Maamafih İslâm dünyasında, yer yer ve zaman zaman, ilk hicrî yüzyılların evliyalarını andıran evliyalar çıkmıştır.

b) Mutasavvıflar ise, en keşmekeşli ve karanlık devirlerde, kudretli hâmi ve mercilerden mahrum kalan Müslümanları, kendi içlerine bükülmeğe; saadet, ümmid ve huzur kaynaklarını, kendi içi âlemlerinde aramağa; zulm-ü istibdad fırtınalarının dehşetini görmemek için, yüzlerini çevirmeğe; uğultusunu duymamak için, kulaklarını tıkamağa ve daha güzel günler beklemeğe davet etmişlerdir.

c) Âmil ve âbid âlimlerimize gelince, bunlar bizleri her asırda, ve en müşkül şartlar altında zorbalığa, haksızlığa, sefahet ve ahlâksızlığa karşı savaşmak için muhtaç olduğumuz kuvveti, Allah'a olan güven ve imanımızda aramağa davet etmişlerdir. Onlar bize hayatı olduğu gibi, bütün güzellik ve çirkinlikleriyle kabul etmekle beraber, hakkı ve fazileti sevmenin zevkini, kötülükleri vurup yok etmenin azmini bizlere aşılamışlardı.

Hasılı her üç mektep bizlere, islâh-ı hâl etmek için, içimize yönelmenin ve nefsimizle mücadele etmenin lüzumunu tavsiye etmektedirler. Şayet İslâm dini, nefisle mücadeleyi şiddetle emretmemiş ve bizlere yalnız diğer canlı hasımlarımızla mücadeleyi tavsiye etmiş olsaydı, o zaman aç ve yoksul toplulukları tok ve zengin toplulukları üzerine saldırmaktan ve yalnızca maddî bir ideal peşinde koşmaktan (daha açıkçası, Müslümanları midelerinin ve maddî menfaatlerinin esirleri sırasına koymaktan) ileri gitmemiş olurdu. Halbuki yukarıda söylediğimiz gibi, Rasulüllah bizleri, her fırsatta, kendi nefsimizle mücadele etmek suretiyle kendimizi islah etmeye davet etmiştir.

Bu yüzden biz Müslümanların terbiye sistemi şımartıcı olmayıp külfet yükleyici (içimizde vazife ve mesuliyet hislerini kökleştiren ve bu medenî hisleri alabildiğine nemalandırmayan istihdaf eden) bir sistemdir.

KUR'AN TERCEMESİ HAKKINDA İKİ FAKİHİN YAZDIKLARI

OSMAN KESKİOĞLU

Kur'an-ı Kerim tercemesinin namazda okunup okunmayacağına, hattâ tercemenin caiz olup olmadığına dair sözler edilip duruyor. Bu hususta iki muteber fıkıh kitabının yazdıklarını, metin ve terceme olarak, aynen sunuyorum. Tercemede anlayış hatalarım varsa, okuyucularımdan, metne bakarak onları tashih ve beni de irşad etmelerini dilerim. Burada görülen hükümler yalnız bu iki kitaba münhasır değildir. Kâdihân, Zeyleî, Şürunbülâlî, Hidaye ve saire gibi bütün Hanefiye fıkıh kitaplarında bu meselenin aynı yolda incelendiğini ve aynı hükümlerin verildiğini görüyoruz.

Hanefiye fıkıh kitaplarının hükümleri açık ve meydanda olduğu halde, Hanefî mezhebinde olduklarını söyleyenler, mezhep İmamlarının ve fukahasının bu sözlerini nasıl olup ta duymazlıktan geliyorlar? İctihad kapısının kapalı olduğunu söylerler. Bu Mezhep İmamlarının kavillerine aykırı yeni bir icthadları olmayacak demektir. Öyleyse onların kavillerini kabul etmemelerinin sebebi nedir? Bu meselede yeni icthada hiç te lüzum yok. Eski fukahanın dedikleri kâfi. Onlar meseleyi her yönden incelemişlerdir. Hattâ hanefî olmayan İslâm büyüklerinden bile tercemeye kaail olanlar çoktur. İmam Buharî, İmam Gazzalî de bunlardandırlar. “Biz gönderdiğimiz her peygamberi, onlara iyi beyan etsin diye kendi milletinin lisaniyle gönderdik”¹. Âyetinin tefsirinde Keşşaf, Beyzavî, Nisabûrî, Nesefî, Ebu's-Suud, Âlûsî ve başkaları, araplardan başka milletlere Kur'anın tebliğinin terceme suretiyle olacağını söylemektedirler.

Zaten fıkıh kitaplarında Kur'an tercemesi caiz mi, değil mi?² diye münakaşa yapılmaz. Onlar namazda tercemenin okunup okunmamasını münakaşa etmişlerdir ve terceme aslın yerini tutar, demişlerdir. Başta Hâherzâde olmak üzere birçok fukaha cünüp ve hayızlı kimselerin, Kur'anın aslı gibi tercemesine de dokunmalarının helâl olmadığını, tercemeyi okuyana da Tilâvet Secdesi vâcib olduğunu tasrih etmişlerdir.

Diğer bir nokta daha var: Hutbe meselesi de Kur'an gibi münakaşa mevzuudur. *Mebsub*'tan nakil ettiğimiz ibarede bu cihet sarahaten zikrolunmaktadır. Hutbeler ise haylı zamandanberi Türkçe okunmaktadır. Bidayette ona da itirazlar olmuştu. Vaktiyle matbaanın Türkiye'ye girmesine karşı geldiler. İlk fetva veren Şeyhulislâm Abdullah Efendi, “fıkıh, tefsir, hadîs-i şerif ve kelâm kitaplarından maada: lügât, tarih, tıb, fünun-i hikmet, heyet ve ana tâbi' coğrafya, memâlik ve mesâlik kitaplarının basılmasına” cevaz veriyordu. Hele *Kur'an-ı Kerimin* basılmasından söz bile edilemiyordu. Yavaş yavaş tefsir, hadîs, fıkıh gibi dinî kitaplar da basılmağa başlandı. Ve nihayet ileri görüşlü bir din bilgini olan Cevdet Paşa'nın himmetiyle Kur'an basılmağa da

¹ İbrahim suresi, âyet: 4.

² Kur'an terceme olunmaz deyenlerden meşhur Menar'cı Muhammed Reşid Rıza, Cemil Said'in tercemesinden bahsederken buna gayet garip bir de delil gösteriyor, bakın: *واجعلوا بيوتكم قبلة* ... Kavminiz için Mısırda haneler inşa ediniz ve yönlerini kible tarafına tevcih ediniz. “Buradaki yönlerini *يؤنلري* kelimesini, putlarını *پوتلري* şeklinde okumuş ve bunu arapçaya da öyle terceme ederek! *وجهوا اصنامها لجهة القبلة* demiş M. Reşid Rıza, *Tercemetü'l-Kur'an*, s: 43) ve bakın Türkçe tercemede Kur'an'ı nasıl tahrif ediyorlar diye hücumla geçmiştir.

başlanabildi³. Ancak şunu da belirtelim ki, eski imamlardan bir kavil bulunmadığından matbaa hakkında bir tereddüt uyanabilirdi. Halbuki, terceme hakkında fıkıh kitaplarının sarıh hükümleri varken bu tereddüt, mânası anlaşılması güç bir şey oluyor.*

Ben burada iki muteber fıkıh kitabında bu meselenin nasıl serbest bir görüşle münakaşa edildiğini, herkesin deliline göre nasıl hüküm verdiğini arzedeceğim. Önce Kâsânî'yi dinliyelim:

« ثم الجواز كما يثبت بالقراءة العربية يثبت بالقراءة الفارسية عند أبي حنيفة سواء كان يحسن العربية أو لا يحسن . وقال أبو يوسف ومحمد ان كان يحسن لا يجوز وان كان لا يحسن يجوز . وقال الشافعي لا يجوز أحسن أو لم يحسن . وإذا لم يحسن العربية يسيح ويهلل ولا يقرأ بالفارسية . واصله قوله تعالى : « فاقروا ما تيسر من القرآن . » أمر بقراءة القرآن في الصلوة . فهم قالوا : ان القرآن هو المنزل بلغة العرب قال الله تعالى « انا أنزلناه قرآنا عربياً » فلا يكون الفارسي قرآناً فلا يخرج به عن عهدة الأمر ولأن القرآن معجز والاعجاز من حيث اللفظ ، يزول بزوال النظم العربي فلا يكون الفارسي قرآناً لأنعدام الاعجاز ، ولذا لم تحرم قرائته على الجنب والحائض ، الا انه اذا لم يحسن العربية فقد عجز عن مراعاة لفظه فيجب عليه مراعاة معناه ليكون التكليف بحسب الأماكن . وعند الشافعي هذا ليس بقرآن فلا يؤمر بقرائته .

و ابوحنيفة يقول : ان الواجب في الصلاة قراءة القرآن من حيث هو لفظ دال على كلام الله تعالى الذي هو صفة قائمة به لما يتضمنه من العبر والمواعظ والترغيب والترهيب والثناء والتعظيم . لا من حيث هو لفظ عربي . ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ ولفظ قال الله تعالى : « وانه لفي زبر الاولين . » وقال : « ان هذا لفي الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى » ومعلوم انه ما كان في كتبهم بهذا اللفظ بل بهذا المعنى .

وأما قولهم : ان القرآن هو المنزل بلغة العرب ، فالجواب عنه من وجهين : احدهما ان معنى كون العربية قرآناً لاينفي ان يكون غيره قرآناً وليس في الآية نفيه وهذا لأن العربية سميت قرآناً لكونه دالاً على ما هو القرآن وهي الصفة التي هي حقيقة الكلام ولهذا قلنا ان القرآن غير مخلوق على ارادة تلك الصفة دون العبارة العربية . ومعنى الدلالة يوجد في الفارسية ، فجاز تسميتها قرآناً ، دل عليه قوله تعالى : « لوجعلناه قرآناً اعجمياً » اخبر انه لو عبر عنه بلسان العجم كان قرآناً .

والثاني : ان كان لا يسمى غير العربية قرآناً لكن قراءة العربية ما وجبت لانها تسمى قرآناً بل لكونها دليلاً على ما هو القرآن الذي هو صفة قائمة بالله بدليل انه لو قرأ عربية لا يتأدى بها كلام الله تفسد صلواته فضلاً من ان تكون قرآناً واجباً ومعنى الدلالة لا يختلف فلا يختلف الحكم المتعلق به والدليل على ان عندهما تفترض القراءة بالفارسية على غير القادر على العربية وعذرهما غير مستقيم . لأن الوجوب متعلق بالقرآن وانه قرآن عندهما باعتبار اللفظ دون المعنى . فاذا زال اللفظ لم يكن المعنى قرآناً فلا معنى للايجاز ومع ذلك وجب . فدل ان الصحيح ما ذهب اليه ابوحنيفة ولأن

³ Ahmed Cevdet Paşa bu konuda şunları yazıyor:

“Nice senelerdenberu ecza-i Kur’aniyyenin tab’ı Bab-i Âlice arzu oluna geldiği halde bu babta Bab-ı Fetvadan cevab-ı muvafık alınmadığı cihetle Bab-ı Âli hal-i tereddüde idi. Halbuki İranlular Valide Hanında ve sair mahallerde gizlüce Kur’an-ı Kerimi tab’ı ile aleni furuht ederlerdi. Ve bazan matbaalardaki evrak-ı matbua parçaları bakkal dükkânlarında görülüp bu ise Kur’an-ı Kerim hakkında hümratsızlığı mucib olduğu cihetle taraf-ı Şeyhulislâmiden arasında istikâ olundukça Bab-ı Âli dahi bu masahif-ı matbuanın furuhtünü meneder ve bazan müsadere eylerdi. Bu sırada Fransa’da Hafız Osman hattıyla bir mushaf fotolitograf yani aks-i zıya sanatıyla tabettirilerek nübah-ı adidesi Der-i Saadete getirildi. Bab-ı Âlice dahi furuhtüne ruhsat verilmekle aleni satıldı. Lâkin yazıları lâyıkiyle çıkmamış idi. Bunun üzerine Meclis-i Mahsus-ı Vükelâda ledel-müzakere Matbaa-i Âmirede ihtiram-ı lâzime yerine getirilmek şartıyla mushaf-ı şerif tab’ı tensib ile icrası tarafımıza havale buyuruldu. Derhal tabihanede yeniden destgâhlar kuruldu. Ve san’at-ı mezkûrede mahir Ali Efendi marifetiyle Şekerzadenin meşhur mushaf-ı şerifi tabettirildi.

Buna dair doksan bir (1291) senesi hilâlinde taraf-ı fakirden tanzim ile tabı ve neşir olunan ilân-namenin sureti bervech-i âti tahrir olunur...” Bak. *Vak’anüvis Cevdet Paşa’nın Evrakı, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, cüz: 46, 1333.

³ Müzzemmil suresi, Âyet: 20.

*) Kur’an-ı Kerim tercümesinden *Kur’an Tarihi* kitabımızda, Vakıflar Dergisi IV. sayıda da bahsetmiştik.

غير العربية اذا لم يكن قرأنا لم يكن من كلام الله تعالى فصار من كلام الناس وهو يفسد الصلاة والقول بتعلق الوجوب بما هو مفسد غير سديد....
علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ١، ص. ١١٢/١١٣

“Sonra Ebu Hanife’ye göre, Arapçasını iyi bilsin veya iyi bilmesin, Arapçasını okumak caiz olduğu gibi farsça tercemesini okumak ta caizdir. Ebu Yusuf ile Muhammed dediler ki: Arapçasını iyi biliyorsa caiz değildir, eğer iyi bilmiyorsa o zaman caizdir. Şafiî ise şöyle demiştir: Arapçayı iyi bilsin bilmesin, caiz değildir. Arapçayı iyi bilip okuyamıyorsa tesbih ve tehlil eder, (sübhanallah... der) Farsça tercemeyi okumaz. Şafiî’nin dayandığı delili: “Kur’andan kolayınıza geleni okuyun”³. âyetidir. Namazda Kur’an okumayı emir buyurmuştur. Onlar şöyle diyorlar: Evet Kur’an Arap lisanıyla indirilmiş olandır. Allah Taalâ: “Biz O’nu Arapça Kur’an olarak indirdik”⁴. buyurmuştur. Farsça Kur’an olamaz, onu okumakla emir yerine getirilmiş sayılmaz. Zira Kur’an mu’cizdir, i’caz ise lâfz itibariyledir. Arapçası gidince i’caz da gider. İ’caz bulunmadığı için farsçası Kur’an sayılmaz. Onun için cünüp ve hayızlı olanlara okuması haram değildir” (Ebu Yusuf’la Muhammed’in delilleri ise şöyledir:) “Ancak şu kadar var ki eğer Arapçasını iyi bilmiyorsa Kur’anın lâfızlarına riayet etmekten âciz demektir. O takdirde mânasına riayet etmek gerekir, çünkü teklif imkâna göre olur. Şafiîye göre ise bu Kur’an değildir, onu okumakla emir olunmaz.”

“Ebu Hanife diyor ki: Namazda okunması vacib olan: Allah’ın zatı ile kaim bir sıfat olan Allah kelâmına delâlet eden lâfızlar ve ibretleri, öğütleri, tergîp ve terhipleri, hamd ü senaları ve tâzımları ihtiva etmiş olması bakımından Kur’andır. Yoksa Arapça lâfızlardan dolayı değildir (kelimeleri arapça diye Kur’an denmiyor, Allah kelâmına delâlet etmesi bakımından Kur’an deniyor.). Buna delâletin mânası ise bir dilin kelimeleri ile başka bir dilin kelimeleri arasında fark yapmaz. Allah Taalâ şöyle buyurur: “O, yani Kur’an evvelkilerin kitaplarındadır”⁵. Yine buyurur: “Bu öncekilerin Suhurlarında, İbrahim ve Musa’nın Suhurlarında da böyledir⁶, Malûmdur ki onların kitaplarında bu lâfızlarla değildi, belki bu manâlar ile idi”.

Onların: “Kur’an Arap diliyle indirilendir” sözlerine iki yönden cevap verilebilir ki bunlardan birisi şöyledir:

1— Arapçasının Kur’an olması, arapçasından başkasının Kur’an olmasını nefetmez. Âyette bunu nefiy eden bir şey yoktur. Şu da var ki Arapçasına Kur’an namı verilmesi Allah kelâmına delâlet etmesi itibariyledir, bu mâna kelâmın hakikati olan bir vasıftır. Onun içindir ki, bu vasfı (sıfatı) kasederek: Kur’an mahlûk değildir, diyoruz. Yoksa Arapça ibaresini kasederek böyle demiyoruz. Delâletin mânası farsça tercemesinde de bulunur. Ona da Kur’an demek caiz olur. “Biz O’nu şayet a’cemi = başka dilde bir Kur’an yapsaydık”⁷... Ayeti de bunu gösterir. Allah haber veriyor ki eğer O’nu Arabın gayrısının diliyle ifade etseydi o da Kur’an olacaktı.

2— İkinciye gelince: Şayet Arapçasından başkasına Kur’an denilmez, denirse: Fakat Arapça okumak sırf Kur’an denildiğinden dolayı vacib olmuyor, ancak Allah ile kaim bir sıfat olan kelâma delâlet etmesi bakımından Kur’an olmasından vacib oluyor. Nasıl ki, Allah kelâmına delâlet etmeyen Arapça birşey okusa, okunması vacib olan Kur’an olması şöyle dursun, namazı bile bozar. (Demek iş Arapça olmakta değil, Allah kelâmı olmaktadır.) Delâletin manâsı ise değişmez, ona müteallik hüküm de

⁴ Yusuf suresi, Âyet: 2.

⁵ Suarâ suresi, Âyet: 196.

⁶ A’lâ suresi, Âyet: 18, 19.

⁷ Hamim Secde suresi, Âyet: 44.

değişmez. (Her dilde Kur'andır). İmameyne göre de Arapçasına kadir olmayanlara farsça tercemesini okumak farz olur, delili yerinde sayılmaz. Çünkü vücut Kur'ana mütaaliktir. Onlara göre ise Kur'an lâfız itibariyledir, mâna itibariyle değil. Lâfız zail olunca mâna Kur'an olmaz. İ'cazın da mânâsı kalmaz. Bununla beraber yine de tercemeyi okumak vacibtir, demeleri gösteriyor ki, sahih olan Ebu Hanife'nin dediğidir. Arapçadan başkası şayet Kur'an olmasaydı, insanların sözü olarak kalır, bu ise namazı bozar. Namazı bozacak olan bir şeyin namazda okunmasına vücutun taallük etmesi doğru olamaz. (Onların: Lâfız itibariyle olan i'caz tercemede gösterilemez sözüne gelince, evet öyledir, fakat ona göre muciz nazmın okunması şart değildir. Çünkü teklif mutlak olarak kıraat hakkında varid olmuştur").

Alâeddin Kâsânî, Bedayi, c. I s: 112, 113⁸.

وإذا قرأ في صلته بالفارسية جاز عند أبي حنيفة رحمه الله ويكره وعندهما لا يجوز إذا كان يحسن العربية ، وإذا كان لا يحسنها يجوز ، وعند الشافعي رضي الله عنه لا تجوز القراءة إذا كانت بالفارسية بحال ، ولكنه إن كان لا يحسن العربية ، وهو أمي يصلي بغير قراءة . وكذلك الخلاف فيها إذ تشهد بالفارسية أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية . أما الشافعي رحمه الله فيقول إن الفارسية غير القرآن قال الله تعالى : « أنا جعلناه قرآناً عربياً . » وقال تعالى : « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً الآية . . . » فالواجب قراءة القرآن . فلا يتأدى بغير العربية والفارسية من كلام الناس فتفسد الصلاة .
وابويوسف ومحمد رحمهما الله قالا : القرآن معجز والاعجاز في النظم والمعنى . فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء . . .

وابوحنيفة رحمه الله استدلل بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت سنتهم للعربية . ثم الواجب قراءة المعجز والاعجاز في المعنى فإن القرآن حجة على الناس كافة . وعجز الفرس عن الاتيان بمثله إنما يظهر بلسانهم .
والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث . واللغات كلها محدثة فعرفنا انه لا يجوز ان يقال انه قرآن بلسان مخصوص كيف وقد قال الله تعالى : « وانه لقي زبر الاولين » وقد كان بلسانهم . ولو آمن بالفارسية كان مؤمناً . وكذلك لو سمى عند الذبائح بالفارسية أو لبي بالفارسية ، فكذلك إذا كبر وقرأ بالفارسية

شمس الأئمة السرخسي ، المبسوط ، ج ١ ص ٣٧

Serahsinin dedikleri :

“Namazda farsca okusa Ebû Hanife'ye göre, Allah ona rahmet etsin, bu câizdir, fakat mekruh olur. Ebû Yusuf'la Muhammed'e göre Arapçayı iyi biliyorsa câiz olmaz, Arapçayı iyi bilmiyorsa caiz olur! Şafiî'ye göre farsça kıraat hiç bir surette câiz olmaz. Fakat Arapçayı güzel bilmiyorsa ümmî ise namazı kıraatsız kılar. Teşehhüde Farsca

⁸ Alâeddin Ebu Bekir b. Mesud Kâsânî:

Melik ül-Ulema (Bilginler kralı) namıyla ün salan bu değerli bilgin son derece geniş malûmatlı bir zattır. Alâeddin Muhammed Semarkandî'den ders almıştır. Hocasının *Tuhfe* adlı kitabını şerh etmiştir.

Hocasının Fatıma isminde bir kızı vardır, hem güzel, hem zeki olan bu Türk kıızı meşhur bilginler sırasında tanınmaktadır. Babasının verdiği fetvalara o da imzasını koymakta, kararlar çift imza ile çıkmaktadır. Bir çok Türk beyleri, hükümdarlar bu ün salmış bilgin Türk kızına talib çıkmaktadır. Kâsânî, hocasının *Tuhfe'sini* gayet güzel bir fikir sistemiyle işleyerek şerh etmiş ve buna: *Bedâiu's-Sanâyi fi Tertibi'l-Şerai'* adını vermiştir. Bunu hocasına takdim etmiş, hocası bu değerli eseri çok beğenmiş, değerli talebesini pek takdir etmiş ve kızı Fatıma hanımla onu evlendirmiştir. Kâsânî de bu meşhur eserini, ünlü bir bilgin olan eşine nikâh hediyesi olarak takdim etmiştir. O zaman: شرح تحفته تزوج ابنته
Tuhfesini şerh etti, kızını aldı, derlermiş. Fatıma hanım evlendikten sonra bu defa da kocasıyla beraber fetvaları imzalamıştır.

Ebu Hanife'nin görüşlerini gayet iyi kavrayan ve onları çok güzel izah ve müdafaa eden Kâsânî, Selçukluların sarayında yaşardı. Sonra, Nureddin Zengi zamanında Halebe geldi, müderrislik yaptı. 587 H. 1191 M. tarihinde Haleb'te öldü, zevcesi Fatıma hanımın yanına defin edildi. Mezarları yan yanadır. Allah her ikisini de rahmetine kandırsın, nur içinde yatsınlar.

Bedai' gayet sistemli bir eserdir. Yedi cild halinde Mısır'da basılmıştır.

okusa, veya imam Cuma günü farsca *hutbe okusa* ihtilâf yine böyledir... İmam Şafîî diyor ki: farsca Kur'andan değildir. Allah Taâlâ buyurur: "Biz onu Arapça Kur'an kıldık"⁹. Yine buyurur: "Şayet onu arapçadan başka bir dilde Kur'an kılsaydık"¹⁰.... Vacib olan Kur'an okumaktır. Arapçadan başkası ile bu edâ edilmiş olmaz. Farsca insanların kelâmıdır, onunla namaz bozulur.

Ebû Yusuf'la Muhammed diyorlar ki: Kur'an mucizdir. İ'caz nazımda ve mânâdadır. Her ikisini yapmağa kâdirse vacib olan ikisini de yapmakla yerini bulur. Eğer lâfzı söylemekten âcizse ozaman kaadir olduğunu yapar, mânâyı söyler. Nasıl ki, rükû' ve sücuttan âciz olan kimse îma ile kılar.

Ebû Hanîfe ise şöyle istidlâl ediyor: İranlılar Selman Fârisi'ye mektup yazarak kendilerine Fâtiha Sûresini farsca yazmasını istediler¹¹. Bunu namazda okurlardı. Böylelikle dilleri Arapçaya yatışıp yumuşadı. Sonra vacib olan muciz olanı okumaktır. İ'caz ise mânâdadır. Zira Kur'an bütün insanlara hüccettir. İranlıların onun mislini getirmekten âciz kalmaları onların kendi lisanlarıyla meydana çıkar. Kur'an Allah kelâmıdır. Mahlûk değildir. Sonradan meydana gelmiş te değildir. Halbuki insanların hepsi sonradan meydana gelmiştir. Bundan da anlıyoruz ki o hususî bir lisanda Kur'an'dır, demek câiz değildir. Her lisanda Kur'an'dır. Allah Taâlâ buyuruyor ki:

"O evvelkilerin kitaplarındadır"¹². Onlarda onların kendi lisanlarıyla idi. Farsca kelime-i şehâdeti söyliyerek îman etse mü'min olur. Hayvan boğazlarken farsca besmele çekse, farsca olarak Hac'ta lebbeyk dese, namazda farsca tekbir alsın, farsca okusa, hep böyledir, olur." Serahsî. Mabsut, c. I, S: 37¹³

⁹ Zuhruf suresi, Âyet: 3.

¹⁰ Hamim Secde suresi, Âyet: 44.

¹¹ Basmelenin tercemesini şöyle verirler: بنام یزدان بخشایندہ بخشایندہ Fakat Fatihanın tercemesinin naklini görmedim. Farsçayı misal olarak zikrederler, her dil için hüküm ayındır, derler.

¹² Suarâ suresi, Âyet:

¹³ *Şemsüleimme Muhammed Serahsî*: Bu satırları kendisinden naklettiğimiz Mabsut adlı 30 ciltlik eserin sahibidir. Hanefiye fıkhının temeli olan İmam Muhammed'in Zâhir-i Rivaye kitaplarını Hâkim Şehid toplayarak *El-Kâfi* unvanı vermişti. Serahsî İşte bunları şerh ederek *Mabsut* namında muazzam eserini meydana koymuştur. Meselelerin esaslarını ve delillerini gayet güzel ve akıcı bir üslûbla, derin bir vukûfla anlatır. Bu eseri baş başına bir hüccet olup Hanefi fıkhının en muteber kitabıdır. Tarsûsî onun hakkında şöyle demektedir: "Serahsînin *Mabsut*'una muhalif olanla amel edilmez. Fıkhta ancak bu kitaba itimad olunur".

Bu eserini Özkend'te zindanda yazmaya veya yazdırmaya başlamıştır. Bazı ümeraya nasihatlerden dolayı habse atıldı. Hâs dostlarının ricası üzerine kitabını talebesine dikte ettirmeye başladı. Talebe pencerenin önüne toplanırdı, o söyler, onlar da dışarıda yazarlardı, Şurut babına kadar böyle yazıldı. Sonra serbest bırakıldı. O da Fergana'ya gitti. Emîr Hüseyin'den çok izzet ve ikram gördü. 490 H. 1096 M. tarihinde öldü.

Gayet değerli, geniş bilgili bir âlimdir. İbn-i Kemal, onu meselelerde ictihad sahibi olanlardan sayar, yedi tabakaya = kategoriye ayırdığı müctehidlerin üçüncü tabakasında yer alıyor, demektir.

DİN EĞİTİM VE ÖĞRETİMİ ÜZERİNDE DİDAKTİK ARAŞTIRMALAR

I

NEDA ARMANER

Üniversitenin diğer tahsil müesseselerinden ayrı kendine has fonksiyonlarından biri de ilmî araştırma metodları üzerinde incelemelerde bulunmaktadır. Üniversitede ilmî faaliyet ile tedris fonksiyonunun ahenkli bir şekilde organizasyonu ise üç devre içinde mütalâa edilebilir.

- 1 — İlmî bilgilerin kazandırılması,
- 2 — Meslekî formasyon safhası,
- 3 — İlmî araştırma metodlarına initiation safhası.

Üniversitenin içinde bulunduğu memleketin ihtiyaçlarına, imkânlarına ve şartlarına göre aktif ve hâkim bir rol alması, onun yurt ve dünya ölçüsünde maddi ve mânevi değerlere sahip çıkması ile mümkün hale girer.

Bu gün, insanlık hayatının çeşitli yönlerden kavranıp, topluluk, hukuk, ekonomi, eğitim, din, sanat v. b. oluşumlar içinde yorumlanmasını, düzenlenmesini kendilerine konu yapan ilimler, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından beri en çok kullanılan bir tâbir üzere, mânevi ilimler adı altında toplanmaktadır. Bu ilimlerin belli konuları olduğu gibi öğretimlerinin sistemli bir esasa dayandırılması için de belli metodları vardır. Yukarıda zikredildiği gibi, din de mânevi bilgiler alanında yer alır. Bu itibarla ona ait eğitim ve öğretimin bir usûl içinde düzenli bir esasa dayandırılarak verilmesi ve geliştirilmesi zarurî bir haldir.

Eğitimi topluluğa ait fikir hayatının yayılıp gelişmesi olarak anlayacak olursak, toplum pek tabii olarak dinî fikirlerini de yeni nesillere zarurî bir şekilde intikal ettirecektir. İlkel topluluklarda eğitim ve öğretim yaşlılar tarafından yapılırdı. Fakat cemiyetler teşkilâtlandıkça din öğretimini, genel öğretim ve eğitim konularında olduğu gibi bir plân ve sisteme bağlamak lüzumu belirdi

Sair dinlerde rahiplik ve bu hizmetin yayılma, faaliyet ve teşkilâtı yer aldığından dinî eğitim ve öğretimin son yüzyıla kadar münhasıran bu müesseseler tarafından ele alındığı bilinir. Ancak, son elli yıldır din eğitimi ve onun psikolojik ve sosyolojik değerleri üzerindeki çalışmalar bilhassa Hıristiyan misyonunu aşarak Avrupa ve Amerika Üniversitelerinin öğretim üyeleri tarafından ele alınan akademik bir konu haline getirilmiştir. Zira, Sosyolojik ve Psikolojik disiplinler içinde dinin fert için olduğu kadar cemiyet hayatı, aile ve millet bakımından da taşıdığı önem, dinî değerler üzerinde derinleşmeği zarurî kılmıştır.

Bu üstün amacın hizmetinde, bir İslâm eğitim ve öğretim metodunun imkânları neler olabilir? Biz bu yazımızda çerçeveyi, gayet dar tutarak özel bir metod kavramının dayanacağı ana prensipler üzerinde düşünmek istiyoruz. Hemen şunu ilâve edelim ki, ele alınan her hangi bir bilimin bünyesi dışında birtakım spekülasyonlarla ona empoze edilmek istenilen bir metod tarzının bahis konusu olamayacağı açık bir gerçektir. Bundan başka, ilmî faaliyetlerde olduğu gibi tedris faaliyetinde de çeşitli usullerin varlığı, bir çatışma endişesine sürüklemekten çok bu metodların prosedeleri, aynı zamanda ve birbirlerinin yardımcıları olarak kullanılmak üzere ele alınmak gerekliliğini taşımaları, *tahlil* ve *tertîp* şuuru içinde kavranmalıdır. Meselâ bilgilerin büyük

bir kısmını *nakil* ve *talim* yolu ile öğretmekte zaruret vardır. Fakat bunun yanında tahsil gayesinin iyi fikrî itiyatlar, metodik muhakeme ve tefekkür alışkanlığının kazandırılması demek olduğu unutulmamalıdır.

Durkheim'in pek isabetli olarak belirttiği gibi: "İlmî disiplinlerin tedrisi, bize sadece dünyayı tanıtmaya ve insan hakkında edebî disiplinlerin verdiği malûmatı tamamlamaya yaramaz. O, aynı zamanda baha biçilmez bir mantıkî kültür âleti, vasıtasıdır. Fakat bu kültürün kendinden beklenen neticeleri verebilmesi için, öğretmenin bunun zarureti hissetmesi, vazifesinin, tedris ettiği ilmin hususî neticelerini nakletmek ve öğretmekten ibaret olmadığını fakat bu neticeleri yani hakikatleri, kanunları ortaya çıkaran metodları, zihin ameliyelerini, mantıkî mekanizmaları izah etmek olduğunu anlaması icabeder. Bu bakımdan, Lise öğretiminde yapılması icabeden mühim bir değişiklik vardır. Bu gün ancak felsefe derslerinde öğretilen ilimlerin metodolojisinin bu ilimlerden ayrılmaması ve bunların bizzat bu ilmî disiplinlerin öğretmenleri tarafından öğretilmeleri. Çünkü yalnız bu ilimlerin metodlarını öğretmek hususunda en salâhiyetli insanlar bizzat bu ilimlerle meşgul olanlardır. Bundan başka, talebe bu metodları, öğretmen tarafından bir çok defalar kullanıldığını gördüğü zamandır ki esaslı bir surette kavrayacaktır. Binaenaleyh, tatbik edilen metodları, onların mahiyetini, hikmeti vücutlarını ve dayandığı esasları öğretmek bizzat muhtelif disiplinler öğretmenlerine ait bir vazifedir" 1.

Yukarıda telhis edilerek alınan yazıda ısrarla ve önemle belirtilen bir nokta, muhtelif disiplinlerin öğretimini üzerine almış bulunan öğretmenlerin, bizzat kendi branşlarına ait metodları da salâhiyetle vermeleridir.

* * *

Ötedenberi liselerimizin son sınıf Mantık derslerinin müfredat programları içinde yeralan metodoloji bahisleri mücerret ve tamamen rasyonel bir ifade taşımaktan ileri gidememekte, içindeki bilgiler fen ve edebiyat bölümü derslerini de aynı zamanda öğrenen talebe tarafından mezcedilmiş, sindirilmiş bir hale sokulamamaktadır.

Bir başka müşahedemiz ise öğretmen okullarına aittir. Öğretmen okullarının 2. devresi içinde yer alan meslek derslerinin tedvini genel olarak Eğitim Enstitülerinin Pedagoji bölümü veya Üniversite Felsefe bölümü mezunları tarafından deruhte edilir. Eğitim ve öğretim formasyonunu kuran derslerden Eğitim Psikolojisi, Öğretim Metodu ve Tatbikat dersleri meslek öğretmenleri tarafından işlenir. Öğrencilerin ilk okullarda geçirdikleri tatbikat (uygulama) derslerinin müşahede ve tenkidi yine bu öğretmenler tarafından yapılır. Bu vesile ile üzerinde bilhassa durmayı istediğimiz bir husus, ilk okul öğretmen adaylarının okuyup faydalandıkları "Genel Öğretim Metodları" arasında din derslerinin eğitim ve öğretimine ayrılmış bir bölüme yer verilmemiş veya umumi mahiyette de olsa tavsiyelere gidilmiş olmamasıdır. Bundan ötürüdür ki meslek kitabı ve öğretmeni tarafından ihmal edilen veya lâyikeye vechile ele alınmayan din bilgisi öğretimi gerek ilk okul ve orta okullarda gerekse öğretmen okullarında iğreti ve gayri samimi bir durumdan kurtulamamıştır.

On yılı aşan bir zamandan beri devletin eğitim sistemi içinde yeniden yeralan dinî öğretilerin çocuklarımıza disiplinli bir elden verilmesi ve bu derslerin diğer kültür dersleri yanında uygulanarak mânevî değerleri en çok işliyebileceğimiz verimli bir duruma getirilmesi şüphesiz arzulanan bir husustur. Ancak bu yolda yapılması gerekli olanın temeline plân ve metodu yerleştirmeksizin bu konunun, daha doğrusu

¹ E. Durkheim, *L'Évolution Pédagogique en France* (2 V.) F. Alcan, Paris 1938.

bu meselenin kitabını veya ders hocasını temin ile yetinmek zevahiri kurtarmaktan ileri gidemeyecektir. Bununla beraber öğretimin başarı ve tesiri bakımından öğretmenin şahsiyeti ve onun konular üzerindeki hâkimiyeti ile kitapların verimliliği de nazarı itibare alınmamış olamaz. Esasen ayrı bir yazıda bunların önemi belirtilmiştir².

Bu gün okutulan çeşitli maharet ve kültür derslerini eğitimin gayesine en iyi şekilde ulaştırabilecek yollar üzerinde devamlı araştırmalar vardır. Ve bu incelemeler belirli bir prensip ve istikamet kazandırdığından ötürüdür ki her bir disiplinin özel öğretim metodu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Maarif tarihimizin kısa bir devresi hariç tefris sistemimizin her derecesinde yer almış bulunan din öğretimi konusunda gerek kişi, gerekse toplum için aktif bir rolü olan bu bilginin, yapıcı fonksiyonu göz önünde tutularak, bütün dinlerin öz buyruğu olan hayır ve saadetin, İslâmî değerler ve ölçüler içinde işlenebilecek şekilde eğitsel bir duruma sokulması zamanı ve ihtiyacı her devirden çok belirmiştir. Kişinin kendi dispozisyonlarına eklenen çevre tesirleri çeşitli ve peşin hüküm ve kanâatlere yol açabilir. Ancak sistemli bir din öğretimi içinde fikirlere ölçülü ve ortak bir yön veren, tereddüt veya hurafeden alıkoyan, öğretmeni indî görüş veya mütalâalardan kurtararak tevhide götürecektir olan yolun, aynı anlamda olan metod ile temin edileceği aşikârdır.

Şüphesiz bu metod sadece Pedagojinin verilerine dayanmayıp, çeşitli yaşlardaki din duygusunu ele alan Psikolojiden, Din Sosyolojisinden faydalanacak ve Din Felsefesiyle İslâm Felsefesinden de mülhem espriler taşıyacaktır. Eğer İslâmî kaynaklar ve yüzyıllar boyunca yazılmış Türk-İslâm metinleri arasında terbiyevî geleneği aktiren Külliyyat eğitsel yönden incelenecek olursa, terbiye tarihinde sistemleştirilen 17. ve 18. asır filozoflarının öncül fikirlerine rastlamak pekâlâ mümkün olmaktadır. Esasen böyle bir çalışma düzeninin kurulması din eğitim ve öğretimindeki metodik çalışmalarını desteklemesi yönünden de lüzumludur.

Burada çağımızın büyük terbiyecisi J. Dewey'nin, tefris metodlarının yenileştirilmesinin, okulu modern cemiyetin zaruretlere intibak ettirmenin tek çaresi olduğunu söylemekte ne kadar haklı olduğunu bir kere daha hatırlamış ve anlamış oluyoruz.



² N. Armaner, *Okullarımızda Din Öğretimi Üzerine, İlahiyat Fakültesi Dergisi VII (1958-1959) s. 115-117, Ankara 1960.*

İSLÂMDA TASAVVUF

Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Tasavvuf'un aslı, tarifi ve gelişmesi hakkında şimdiye kadar çok şeyler söylenmiş ve yazılmıştır. Fakat bu meseleler üzerinde yazarlar aynı görüşe sahip değildirler. Esasen bu hususlarda, başlıca kaynaklar ittifak etmemişlerdir. Biz bu kısa araştırmamızda gerek ana kaynaklara ve gerekse yeni eserlere dayanarak bu meseleler hakkında toplu bir fikir vermeğe çalışacağız. Sırasıyla tasavvuf kelimesinin aslından, tasavvufun tarifinden, doğuşundan, gelişmesinden ve son olarak İslâmiyet bakımından tasavvufun değerinden bahsedeceğiz.

I

TASAVVUF KELİMESİ

Tasavvuf kelimesinin iştikakı hakkında çeşitli nazariyeler vardır. Bu nazariyelerin doğru olup olmadığı hakkında çok defa nisbet kaidesine göre hüküm verilmiştir. Fakat unutmamak lâzımdır ki Arapca'nın sabit bir nisbet kaidesi yoktur. Bununla beraber biz bu nazariyeleri kaynaklarda olduğu gibi izaha çalışacağız. Bunlar sırasıyla şunlardır:

1 — Tasavvuf'un, "sufane" (bir nevî nebat) kelimesinden muştak olduğu söylenmiştir. Fakat bu doğru olsaydı, sufî yerine sufanî demek lâzım gelirdi. Tasavvuf'un sufane'den geldiği iddiası, suffîlerin çöl nebatlarını yemekle yetindiklerini ifade etmek içindir¹.

2 — Sufî kelimesini Hz. Muhammed'in mescidi "Suffa" ya nisbet edenler vardır. Çünkü Ahl as-Suffa kendilerini Allah yoluna vermiş fakir kimselerdi. Bunlar arasında misal olarak Ebu Hureyre ad-Devsî (Ölm. H. 59/M. 678)'yi, Ebu Zerr al-Gıfarî (Ölm. H. 32/M. 652)'yi, Bilâl al-Habeşî (Ölm. H. 20/M. 640)'yi, Suheyb ar-Rumî (Ölm. H. 38/M. 658)'yi ve Selman al-Farisî (Ölm. H. 36/M. 656)'yi sayabiliriz. Fakat sufî kelimesini Ahl as-Suffa'ya nisbet etmek yanlıştır. Zira Suffa'nın nisbeti suffî gelir².

3 — Sufî'nin "safa" veya "safv" kelimelerinden geldiği iddia edilmiştir. Bazı kaynaklarda ise, ileride dokuzuncu maddede zikredeceğimiz mânevi temizlikle bu kelimeler arasında irtibat bulunduğu söylenmiştir. Fakat dil bakımından bu kelimeler de sufî'nin aslı olamazlar. Çünkü "safa" ve "safv" 'ın nisbetleri "safevî" ve "safvî" dir³.

¹ Bak. Ebu'l-Ferec Abd ar-Rahman b. al-Cevzî, *Nakd al-İlm Va'l-Ulema Ev Telbis İblis*, s. 157, *İdaret at-Tibaa al-Muniriye* baskısı; Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah al-İsfahanî, *Hilyet al-Evliya Va Tabakat al-Asfiya*, c. I, s. 17 vd. Mısır 1351/1932.

² Bak. İbn al-Cevzî, *Telbis İblis*, s. 156-157; İbn Haldun, *Şifa as-Sail Litchzib al-Mesail*, önsöz ve notlarla neşreden: Prof. Muhammed b. Tawit at-Tanjî, s. 16-17, İstanbul 1958; Ebu'l-Kasım Abd al-Kerîm al-Kuşeyrî an-Nisaburî, *ar-Risale*, s. 138, Mısır 1359/1940; Ebu Bekr Muhammed b. İshak al-Buharî al-Kalabazî, *at-Taarruf Limezheb Ahl at-Tasavvuf*, s. 5, Mısır 1352-1933; Nicholson, *Fi't-Tasavvuf al-İslâmî Va Tarihihi*, Arapçaya tercüme eden: Ebu'l-Alâ al-Afifi, s. 66, al-Kahire 1375/1956. Ahl as-Suffa hakkında daha çok bilgi için bak: İbn Teymiye, *Mecmuat ar-Resail Va'l-Mesail*, c. I, s. 25-28, Mısır 1341.

³ Bak. Ebu Nuaym Ahmed al-İsfahanî, *Hilyet al-Evliya*, s. 17; İbn Haldun, *Şifa as-Sail*, s. 18; *ar-Risale al-Kuşeyriye*, s. 138; Nicholson, *Fi't-Tasavvuf al-İslâmî*, s. 66.

4 — Sufî kelimesinin aslı “as-saff” kelimesidir denmiştir. Çünkü sufî’ler mânevi hayatları itibariyle ön saf (as-saff al-avval)’da idiler. Bu, mâna itibariyle doğru olsa bile dil bakımından doğru değildir. Zira as-Saff’ın nisbeti sufî değildir⁴.

5 — Sufî kelimesinin aslının “sufet al-kafa” (ense saçı) olduğu zannedilmiştir. Çünkü mutasavvıflar kendi süslerine önem vermiyerek Allah yolunda çalışırlar ve halktan ayrılırlar. Fakat bu tâbir de dil bakımından sufî kelimesinin aslı olamaz⁵.

6 — Tasavvuf yoluna sülûk eden ilk kimse, “Sufe” lâkabını taşıyan al-Gavs b. Murr adında bir şahıstır. Allah’a ibadet etmekte ona uyanlara “sufiye” dendi. Bu iddia, başlıca tasavvuf kaynaklarının çoğunda yer almadığı gibi dil bakımından da uygun değildir⁶.

7 — Cahiliye zamanında “sufe” diye adlanan ve Kâbe civarında ikamet eden bir kavim vardı. Bunlar hacılara izin verir ve Kâbe’ye hizmet ederlerdi. Bunlara benzeyen kimselere “sufiye” dendi⁷. Bu iddia da salâhiyetli kimseler tarafından muteber addedilmemiştir.

8 — Bir nazariyeye göre de sufî kelimesi, hikmet mânasına gelen Yunanca “sof” tan gelmiştir. Yunanlılar hikmeti seven kimseye filozof diyorlardı. Bir kısım Müslümanlar aşağı yukarı onlar gibi düşünmeğe başlayınca sufîye diye adlandılar.

Bildiğime göre, bunu iddia eden başlıca kimse Birûnî (ölm. H. 362/M. 973)’dir⁸. Bu iddia diğer muteber kaynaklarda yer almamıştır. Sufî’nin aslının Yunanca sofis yahut sofos kelimesi olduğunu iddia etmek yanlıştır. Bu kelimelerdeki sin (س) harfinin, sufî kelimesindeki sad (ص)’dan farklı olması da bunun bir delilidir⁹.

9 — Bir diğer nazariyeye göre mutasavvıflar fiillerinin ve kalplerinin temizliği sebebiyle sufîye diye adlandırılmışlardır. Çünkü mutasavvıflar mânevi temizliğe önem verirler ve kalbin ahvalini ilgilendiren fiilleri zâhirî fiillerden daha mühim sayarlardı. İşte bu mânevi temizlik yoluna tasavvuf, böyle bir mânevi temizliğe ulaşan kimseye de mutasavvıf veya sufî¹⁰ adı verildi. Sufî’ler topluluğu “sufiye” yahut “sufiyun”, başka bir tâbirle bu topluluk “mutasavvıfın” veya “mutasavvıfa” diye adlandırıldı.¹¹

⁴ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 138; al-Kalabazî, Kitab at-Taarruf, s. 5; Nicholson, Fi’t-Tasavvuf al-İslâmî, s. 66; Louis Massignon, Encyclopédie De L’İslâm, Tasavvuf maddesi, c. IV, s. 715, Leyde 1934.

⁵ Bak. Ebu Nuaym Ahmed al-İsfahanî, Hilyet al-Evliya, c. I, s. 17-20; L. Massignon, Encyclopédie De L’İslâm, c. IV, s. 715; İbn al-Cevzî, Telbis, s. 157.

Louis Massignon, “sufet al-kafa” yı “savfat al-kifa” şeklinde kaydetmiştir. Bunun doğrusu “sufet al-kafa”dır. Bak. Ebu’l-Fadl Cemal ad-Din Muhammed b. Mukerrem b. Manzur al-Afrikî al-Misrî, Lisan al-Arab, c. IX, s. 200, Beyrut 1375/1956.

⁶ Bak. İbn al-Cevzî, Telbis İblis, s. 156.

al-Gavs b. Murr hakkında daha fazla bilgi için bak: Lisan al-Arab, c. IX., s. 200.

⁷ Bak. İbn al-Cevzî, Telbis İblis, s. 156; Ebu Nuaym Ahmed al-İsfahanî, Hilyet al-Evliya, c. I, s. 17-20.

⁸ Bak: al-Birûnî’s India, s. 16, Leipzig 1925.

⁹ Bak: Nicholson, Fi’t-Tasavvuf al-İslâmî, s. 67.

¹⁰ Burada Suhraverdî’nin sufî ve mutasavvıf arasındaki farkı belirtmek için yaptığı izahı zikretmek yerinde olur. Zira bu kelimeler, anlamları arasında bazı farklar olmasına rağmen, çok defa aynı mânayı ifade için kullanılmışlardır.

Suhraverdî’ye göre sufî nefsin zulmünden kurtulmuştur. Mutasavvıf ise sufî’nin haline vakıftır. Ancak nefsin bazı sıfatlarının bakiyesi onda mevcuttur. Mutasavvıf tasavvufda ilim, sufî ise zevk sahibidir. Mutasavvıf hal sahibi olup murakabe derecesine yükselmiştir. Sufî ise hem hal sahibidir, hem de müşahede derecesine vasil olmuştur.

Görülüyor ki tasavvuf’da sufî’nin mertebesi mutasavvıf’ın mertebesinden daha yüksektir. (Bak. as-Suhraverdî, Kitab Avarıf al-Maarıf, İhya Ulum ad-Din’in mülhakı olarak basılmıştır, c. V, s. 67-68, al-Kahire, Matbaat al-İstikame baskısı).

¹¹ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 138; al-Kalabazî, Kitab at-Taarruf Limezheb Ahl at-Tasavvuf, s. 5, İbn Haldun, Şifa as-Sail Litehzip al-Mesail, s. 15.

10 — Sufî, yün mânasına gelen “suf” kelimesinden müştaktır. Suf’un nisbeti sufî gelir. Araplar bir kimsenin suf’tan elbise giydiğini ifade için “tasavvafa” derlerdi. Allah yolunda çalışan bazı kimseler kaba yünden elbise giyerler ve böylece kibirden sakınırlardı. Zira terleyince koyun kokusu neşreden ve zarif olmıyan böyle bir elbisenin giyilmesi, ziynetten yüz çevirmeyi ve tevazu sahibi olmayı ifade ederdi. Bundan başka eskiden beri Peygamberlerin elbisesi suf’tan yapılırdı ve suf velîlerin remzi sayılırdı. Hasan al-Basrî (Ölm. H. 110/M. 728), Bedr Muharebesine iştirak etmiş olup suf’tan elbise giyen 70 sahabeyi tanıdığını söylemiştir.

Buraya kadar saydığımız nazariyeler içinde en doğru olan bu sonuncusudur. Gerçi bu nazariye üzerinde bütün kaynaklar ittifak etmemiştir. Meselâ meşhur mutasavvıf al-Kuşeyrî (Ölm. H. 465/M. 1077) bunun doğru olmadığını ileri sürmüştür¹². Fakat ekseriyetle kaynaklar suf’nin suf’tan geldiğini kabul etmektedir¹³. Esasen suf Araplar arasında zühd alâmeti sayılmıştır. Bir çok mutasavvıfların da suf’tan elbise giydikleri inkârı mümkün olmıyan bir hakikattir.

II

TASAVVUF, MUTASAVVIF VE TARİFLERİ

Tasavvuf bir milletin, bir dinin veya bir dilin inhisarında değildir¹⁴. O insanî bir fenomendir. Biz burada onu İslâm mutasavvıflarının anlayışına göre izah edeceğiz: Tasavvuf nefsin kötü ahlâkından ve zararlı vasıflarından kurtulmak ve kalbi Allah aşkıyle doldurmak için mücadele etmektir. Bunun için zühde, hilme, sabra ve doğruluğa riayet etmek, iyi ahlâk vasıflarını kazanmağa çalışmak, nefsi riyazete tabi tutmak ve zikir gibi ibadetler yapmak lâzımdır. Böylece hulâsa ettiğimiz tasavvufun tarifî şahıslara göre değişir. Muhtelif zamanlarda yaşamış bazı mutasavvıfların tariflerini şöylece sıralayabiliriz:

as-Seriy as-Sakatî (Ölm. H. 251/M. 865)’ye göre tasavvuf iyi bir ahlâktır¹⁵.

Ebu Hafs an-Nisaburî (Ölm. H. 270/M. 883)’ye göre tasavvuf tamamen edeptir. Her zaman için bir edep vardır. Her memleketin de bir edebi vardır. Kim zamanın

¹² Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 138.

¹³ Bak. İbn al-Cevzî, Telbis İblis, s. 157; Ebu Nuaym al-İsfahanî, c. I, s. 17-20; al-Kalabazî, Kitab at-Taarruf, s. 6; Zeki Mubarek, at-Tasavvuf al-İslâmî, Fi’l-Edeb Va’l-Ahlak, c. I, s. 52, Mısır 1373/1954; Nicholson, Fi’t-Tasavvuf al-İslâmî, s. 66; L. Massignon, Encyclopédie De L’Islam, c. IV, s. 715; Hana’l-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Felsefe al-Arabiye, c. I, s. 288, Beyrut 1957; Ahmed Emin, Zuhr al-İslam, c. II, s. 58, Kahire, Mektebet an-Nahdat al-Misriye baskısı; İbn Haldun, Mukaddime, Tercüme eden: Zakir Kadirî Ugan, c. II, s. 586, Ankara 1954; Carra De Vaux, Gazalî, s. 178, Paris 1902; T. J. De Boer, Tarih al-Felsefe Fi’l-İslâm, Arapcaya tercüme eden: Muhammed Abd al-Hadî Ebu Ride, s. 98, Kahire 1374-1954; as-Suhraverdî, Kitab Avarif al-Maarif, s. 64.

¹⁴ Tasavvufun tarikatları birbirinden farklıdır. Fakat genel olarak mutasavvıfların şu özellikleri vardır: 1- Mürid’in tarikata girmesi münasebetiyle dinî toplantı akdetme. 2- Hususî bir kıyafet taşıma. 3- Mürid’in namaz kılmak, oruç tutmak, riyazet çekmek ve uzlete çekilmek suretiyle mihnete katlanması 4- Müzikle zikretme, vecd ve cezbe müsait hareket ve ibadette bulunma. 5- Mürid’lerin ve vecd sahiplerinin ruhî kuvvetlerinin fevkalâde tesirli olduğuna inanma (Bak. Fi’t-Tasavvuf al-İslâmî, s. 65).

¹⁵ Bak. Hilyet al-Evliya, c. I, s. 23.

edebine uyarsa, büyük insanların mertebesine yükselir. Edebe uymıyan ise yaklaşmayı umduğu yerden uzak, yükselmek istediği yerden ise merdud olur¹⁶.

Amr b. Osman al-Mekkî (Ölm. H. 291/M. 903): Tasavvuf kulun her zaman en iyi olanı yapmasıdır¹⁷.

Ebu'l-Huseyn an-Nurî (Ölm. H. 295/M. 907): Tasavvuf nefsin bütün arzularını yoketmektir. an-Nurî'nin yaptığı başka bir tarife göre de tasavvuf ne ilimdir, ne de örf ve âdettir; o ahlâktır¹⁸.

Semnun b. Ömer (Ölm. H. 297/M. 909): Tasavvuf malik olduğun şeyin sana malik olmamasıdır¹⁹.

Cüneyd b. Muhammed (Ölm. H. 298/M. 910)'in Tasavvuf hakkında muhtelif tarifleri vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1- tasavvuf her türlü alâkadan uzaklaşıp Allah'la olmaktır. 2- Tasavvuf üç şey üzerine bina edilmiştir: a) fakirlikle yetinmek, b) Cömert ve heyecanlı olmak, c) İhtiyar ve taarruzu terketmek. 3- Tasavvuf dünya meşgalesiyle ilgiyi azaltmak, kalbi Allah'a dayamak, itaat ve sabretmek, iyiyi kötüden ayırmak, gizli zikirler yapmak, ihlâsa bağlanmak, şüphe zuhur ederse yakîni bırakmamak ve her şeyi sükûnetle karşılamaktır²⁰.

Ebu Bekr Şiblî (Ölm. 334/M. 945): tasavvuf kalbi temizlemek, Allah'ı tazim etmek ve kullara şefkat beslemektir²¹.

Ebu Bekr at-Tamastanî. (Ölm. H. 340/M. 951 den sonra): Tasavvuf ızdıraptır. Rahatlık içinde tasavvuf olmaz²².

Ebu Amr İsmail b. Nacid (Ölm. H. 366 /976): Tasavvuf emredileni yapmak, nehyedilenden sakınmak ve sabretmektir²³.

Ebu'l-Abbas an-Nuhavendî (Ölm. H. 400/M. 1009): Tasavvuf insanın halini gizlemesi ve mevkiini din kardeşleri için terketmesidir²⁴.

Ebu Hamid al-Gazzalî (Ölm. H. 505/M. 1111): Tasavvuf ubudiyet yolunda nefsi yoketmek ve kalbi rububiyete bağlamaktır.

Gazzalî'nin naklettiği diğer bir tarife göre tasavvuf, halktan korkmamak, tabii ahlâktan ayrılmak, beşerî sıfatları söndürmek, nefsanî hastalıkları yenmeğe çalışmak, hakikî ilimlere bağlanmak ve şeriatta Hz. Muhammed'e tabi olmaktır²⁵.

¹⁶ Bak. Abu Abd ar-Rahman as-Sulemî, Tabakat as-Sufiye, s. 119, Mısır, Dar al-Kutub al-Arabî baskısı.

¹⁷ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 139.

¹⁸ Bak. as-Sulemî, Tabakat as-Sufiye, s. 166, 167.

¹⁹ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 139.

²⁰ Bak. Hilyet al-Evliya, c. I, s. 22; ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 139.

²¹ Bak. Hilyet al-Evliya, c. I, s. 23.

²² Bak. Tabakat as-Sufiye, s. 474.

²³ Bak. Aynı eser, s. 454.

²⁴ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 40.

²⁵ Bak. al-Gazzalî, Kitab Ravdat at-Talibin Va Umdat as-Salikin, Feraid al-Lalî Min Resail al-Gazzalî içinde, s. 144, Mısır, Matbaat as-Saade baskısı.

Sulemî (Ölm. H. 412/M. 1021) bu tarifi, Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif (Ölm. H. 371/M. 981)'e nisbet etmiştir (Tabakat as-Sufiye, s. 464). Fakat al-Kalabazî (Ölm. H. 380/M. 990), bu tarifi Cüneyd (Ölm. H. 298/M. 910)'e ait olduğunu söylemiştir (Kitab at-Taarruf, s. 9).

Buraya kadar tasavvuftan bahsettik. Şimdi biraz da mutasavvıftan bahsedelim: mutasavvıf, tasavvuf prensiplerine uyarak Hak yolunda çalışan kimsedir. Ebu Nuaym (Ölm. H. 430/M. 1038)'a göre, Hak yolunda çalışan mutasavvıfların dayandıkları başlıca dört husus vardır:

1 — Allah'ı, isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini tanımak. 2- Nefsi ve onun kötülüklerini bilmek. 3- Şeytanın vesveselerine, hilelerine ve dalâlet usullerine vakıf olmak. 4- Dünyanın aldattıcılığını, fitnesini ve bunlardan korunmayı bilmek. Mutasavvıflar bu hususlara ilâveten mücahede yaparlar, vakitlerini iyi kullanırlar, itaatten ayrılmazlar, rahatı terkedip mütalâa ile meşgul olurlar ve dünyaya yüz çevirip gayretlerini yalnız doğru yola tevcih ederler²⁶.

Zu'n-Nun (Ölm. H. 245/M. 859). Mutasavvıfı şöyle tarif ediyor: o konuşursa hakikatten bahseder, susarsa azaları onun her şeyden alâkasını kestiğini ima eder²⁷.

Sahl b. Abdullah at-Tusterî (Ölm. H. 283/M. 896)'ye göre mutasavvıf kirden temizlenen, düşünce ile dolan, halktan ayrılıp Allah'a yönelen, yanında altın ve çamur eşit olan kimsedir²⁸.

Ebu Hamza al-Bağdadî (Ölm. H. 289/M. 901): Mutasavvıfın alâmeti zenginlikten sonra unutulmaktır²⁹.

Cüneyd (Ölm. H. 298/M. 910): Mutasavvıf arza benzer, her türlü çirkin şeyler ona atılır, fakat ondan iyilikten başka bir şey sadır olmaz³⁰.

Ebu Bekr Şiblî (Ölm. H. 334/M. 945): Mutasavvıf kalbini temizliyen, Hz. Muhammed'in yoluna sülûk eden, dünyaya yüz çeviren ve nefsinin cefaya garkeden kimsedir³¹.

Ebu'l-Hasan al-Hurkanî (Ölm. H. 425/M. 1033): Mutasavvıf hırkası, seccadesi, örf ve âdeti olan kimse değil yok olan kimsedir³².

Bu tarifler tasavvufun ve mutasavvıf'ın bütün vechelerini ihtiva eden ilmî tarifler değildir. Bunlar, sufi'lerin muayyen vakitlerdeki hallerinin ifadesidir. Bu haller ise şahıstan şahsa değişir. O halde herkes, kendi kabiliyet ve haline göre tasavvuf hakkında konuşup tarifler yapmıştır. Bazan muhtelif zamanlarda yaşayan sufi'ler aynı tarifleri yapmışlardır. Bu onların hal ve makam bakımından aynı derecede olduklarını gösterir.

İşte sufi'lerin farklı derecelere sahip olmaları tasavvuf'un tek bir tarifinin yapılmasını imkânsızlaştırmıştır.

Böyle bir tarifi imkânsızlaştıran diğer bir sebep de tasavvuf'un gelişmesidir. Zira İslâm İmparatorluğu genişledikçe İslâm camiasına ecnebi kültürler girmiş ve tasavvuf'a tesir etmiştir. Böylece tasavvuf, yeni mânalar kazanmıştır³³.

Bununla beraber çok defa tasavvuf'un tariflerinde bazı müşterek vasıflar bulmak mümkündür. Bu vasıfların başlıcası dünya malına kıymet vermemek, Allah yolunda çalışmak, zahirî ve batınî fiillerin birbirine uygun olmasına dikkat etmektir. Netice olarak diyebiliriz ki tasavvuf iyi bir ahlâk, mutasavvıf da bu ahlâkın sahibidir.

²⁶ Bak. Hilyet al-Evliya, c. I, s. 24.

²⁷ Bak. Aynı eser, c. I, s. 22 vd.

²⁸ Bak. Kitab at-Taarruf, s. 9.

²⁹ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 139.

³⁰ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 32.

³¹ Bak. Hilyet al-Evliya, c. I, s. 23.

³² Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 40.

³³ Bak. İbn. Haldun, Şifa as-Sail, s. kh, kv, kz.

III

TASAVVUF'UN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

Tasavvuf gerek kelime olarak ve gerekse bugünkü mânasiyle İslâmiyetle beraber doğmamıştır. O ne Kuran'ın bir âyetinin tefsiri, ne de herhangi bir dinin kopyasıdır. Tasavvuf, İslâmiyet'in zuhurundan yüzlerce sene sonra islâmî ve gayri islâmî tesirlerle gelmiş ve nizama konmuştur. Şimdi tasavvuf'u doğuran ve onun gelişmesini sağlayan bu tesirleri birer birer inceleyelim:

1 — Zühd:

Sahabe zamanında mutasavvife diye tanınan bir zümre yoktu. Ebu Bekr (Ölm. H. 13/M. 634), Ömer (Ölm. H. 23/M. 643), Osman (Ölm. H. 35/M. 655) ve Ali (Ölm. H. 40/M.660), diğer Sahabe gibi ibadet ederlerdi³⁴. İbadet bakımından Tabiîn ve Atba at-Tabiîn devrinde Müslümanlar arasında önemli bir ayrılık yoktu. Ancak bazı zühd hareketleri mevcuttu. Müsteşrik Nicholson, bu zühd hareketinin vasıflarını Kuran'ın bazı âyetlerinde³⁵ aramıştır³⁶. Halbuki Nicholson'un bahsettiği bu âyetlerdeki özellikler müslim ve müslime'nin (erkek ve kadın müslümanın) vasıflarıdır. Kuran'da hakikî manâsiyle zühd'den bahsedilmemiştir. Ancak zühd'den müştak olan "zahidîn" kelimesi Kuran'ın bir âyetinde zikredilmiştir³⁷. Fakat âyette "zahidîn" kelimesi ticarî mânada kullanılmıştır. O halde zühd'ün Kuran'a dayandığına açık deliller vermek güçtür. Fakat müslümanlar arasında beliren bu zühd hareketini bir hadîs'e dayanarak izah edebiliriz. Bu hadîs'e göre islâmiyet'te, islâm, iman ve ihsan olmak üzere üç derece vardır³⁸. İslâm, Allah'tan başka Allah bulunmadığını ve Muhammed'in onun elçisi olduğunu itiraf etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve şartlar kâfi olduğu takdirde Hacca gitmektir. İman, Allah'a, meleklerle, ilâhî kitaplara, peygamberlere, Ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır.

İhsan derecesi ise insanın Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmesidir; çünkü o Allah'ı görmese de Allah onu görür. Bu dereceye vasil olan insanın batınî ve zahirî fiilleri birbirine uygundur.

İşte bu üç dereceden en yükseği ihsan derecesidir. Mânevi bakımdan bu gibi derecelerin olduğunu bilen Sahabe elbette en yüksek mertebeye vasil olmak isterdi. Zira Kuran'da herkesin ameline göre mükâfatlandırılacağı³⁹ ve Allah'ın adaletten ayrılmıyacağı bildirilmişti⁴⁰. Bu sebeple en yüksek mükâfata nail olmak isteyen kimseler, daha islâmiyet'in ilk devirlerinden itibaren zahirî ibadetler yanında kalbî fiillere çok önem verdiler. Onların gayeleri İslâm'ın en olgun, en yüksek mertebesi olan ihsan derecesine vasil olmaktı. Bizim İslâm zühdü diye bahsettiğimiz cereyanın doğmasında, ihsan derecesine ulaşmak gayesinin mühim bir tesiri olsa gerektir. Bu cereyanın başlıca öncüleri Sahabe'den Ebu Zerr (Ölm. H. 32/M. 652), Huzeyfe b. al-Yeman (Ölm. H. 36/M. 656) ve bunlara benziyen bazı kimselerdi⁴¹. Ancak Hz. Muhammed,

³⁴ Bak. İbn Haldun, Mukaddime, c. II, s. 601; Şifa as-Sail, s. 10.

³⁵ Bak. Tövbe suresi, âyet: 12. Tahrir suresi, âyet: 5.

³⁶ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 44-45.

³⁷ Bak. Yusuf suresi, âyet: 20.

³⁸ Bak. Şifa as-Sail, önsöz, s. nd, nz, sb.

³⁹ Bak. Zilzal suresi: âyet: 7-8.

⁴⁰ Bak. Şifa as-Sail, önsöz, s. nh, nv.

⁴¹ Bak. L. Massignon, Encyclopédie De L'Islam, c. IV, s. 716.

hayatta iken, zühd'de ileri gidip ruhbanîyet yoluna sapanları daima itidale davet ediyordu. Zaten Hz. Peygamber Sahabe'yi tanıyor, onların hatalarını tashih ediyor ve onlara en doğru yolu gösteriyordu. Fakat onun vefatıyla bu kontrol yok oldu ve zühd'de ileri gidenler çoğalmağa başladı.

Müslümanlar arasında zühd'dün yayılmasına ve artmasına yardım eden diğer sebepler de vardır: İslâm camiasının süratle genişlemesi, bu genişleme neticesinde karşılaşılan muhtelif tesirler, siyasî kavgalar ve idarecilerin zulümleri halkta zühd temayülünü arttırdı⁴².

40/660 ve 110/728 tarihleri arasında Tabiîn'den olan bir çok kimseler zahitliğe önem verdi. Hicrî ikinci asırda bir çok zahit kimseler va'zetmek suretiyle taraftar toplamağa ve taraflarını teşci etmeğe muvaffak oldu. Basra, Kûfe, Hicaz ve Horasan dinî faaliyet bakımından mühim birer merkez haline geldi.⁴³ Fakat başlangıçta bu zühd hareketi muayyen bir mezhebi ifade etmiyordu. Sadece kendini Allah'a verip tövbekâr olan muttaki kimselere "zahid", "âbid" veya "zühhad", "ubbad" adları veriliyordu⁴⁴. Bunların niyetleri temiz olup umumiyetle hareket ve ibadetleri İslâmiyete mugayir değildi. Bu zahitler şu iki hususta temayüz ettiler: 1- İbadete taallûk eden hususlarda. İslâm dini namaz ve oruç gibi muayyen ibadetleri insanlara farz kılmıştı. Halbuki zahitler bunlara ilâveten Kuran okurlar, zikrederler ve nafîle ibadetler yaparlardı. 2- Ahlâka taallûk eden hususlarda. Zahitler iyi bir ahlâk sahibi olmağa çalışırlardı. Yaptıkları her şeyde Allah'ın kendilerini gördüğünü unutmazlar ve buna göre hareket ederlerdi. Bu zühd cereyanına fazla itibar eden en meşhur şahsiyetlerden biri Hasan al-Basrî (Ölm. H. 110/M. 728)'dir⁴⁵. Onun, bir kısım sırları bilmekle maruf olan Huzeyfe b. al-Yeman (Ölm. H. 36/M. 656)'dan⁴⁶ bazı şeyler öğrendiği söylenir⁴⁷. Hasan al-Basrî Bağdad'da bulunan zühd medresesinde fikirlerini yaymağa çalışmış ve etrafına bir çok taraftar toplamıştı.

İşte böylece başlayan zühd cereyanı, ilerde tafsil edeceğimiz diğer sebeplerin de tesiriyle tasavvuf'a tahavvül etti. Tasavvuf'tan hicrî 200 senesinden önce bahsedilmeğe başlandı⁴⁸. Sufî diye adlanan ilk şahıs, Ebu Haşim al-Kufî (Ölm. H. 150/M. 767)'dir⁴⁹. Rabia al-Adeviye (Ölm. H. 135/M. 752), Şeyban ar-Raî (Ölm. H. 158/M. 774), İbrahim b. Edhem (Ölm. H. 161/M. 777), Davud at-Taî (Ölm. H. 165/M. 781), Fudeyl b. İyad (Ölm. H. 187/M. 802) ve Şakîk al-Belhî (Ölm. H. 194/M. 809) hicrî ikinci asrın meşhur mutasavvıflarındandır. Tasavvuf'la beraber zikir meclisleri, sufî ibadetleri ve hankahlar bu asırda teessüs etti⁵⁰. Ancak ikinci asrın mutasavvıfları itidal sahibi idiler. İnançları tevhid akidesi üzerine mebni idi. Umumiyetle cezb ve

⁴² Goldziher, Müslümanların zühdünü, günah işlemenin verdiği aşırı hüzne ve Allah'ın azabından korkmağa isnat etmektedir. (Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 2, 46). Biz bu kanaatta değiliz. Zira Kur'an'da Allah'ın azabından bahsedildiği gibi rahmetinden de çok çok bahsedilmiştir. Bizce bu hususta korku yerine utanma duygusunun tesirinden bahsetmek daha uygundur.

⁴³ Bak. L. Massignon, Essai Sur Les Origines Du Lexique, s. 163-174.

⁴⁴ Bak. Carra De Vaux, Gazalî, s. 177-178.

⁴⁵ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 46.

⁴⁶ Ömer b. al-Hattab bir kimse ölünce onun cenazesini kılmadan önce Huzeyfe'ye müracaatla bu şahsın münafik olup olmadığını sorardı. Bak. Şifa as-Sail, s. 8; Ebu'l-Felâh Abd al-Hayy b. al-İmad al-Hanbelî, Şezarat az-Zehab, c. I, s. 44, Kahire 1350.

⁴⁷ Bak. Zeki Mübarek, at-Tasavvuf al-İslâmî, c. II, s. 11.

⁴⁸ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 8.

⁴⁹ Bak. Carra De Vaux, Gazalî, s. 179; Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 3. İslâmiyet'in ilk üç asrı boyunca sufî adını alan kimseler için bak. Louis Massignon, Essai Sur Les Origines Du Lexique, s. 154.

⁵⁰ Bak. L. Massignon, Essai, s. 156-157.

vecd iddiaları yoktu. Şeriatın icabını yerine getirirler, fakir kalmayı tercih ederler ve nefisleriyle mücahedeye çalışırlardı. Aşırı bir iddia sahibi değillerdi. Bunlar bir bakımdan zahit diğer bakımdan mutasavvıf idiler⁵¹.

Hicrî üçüncü asırda ise tasavvuf'da yeni bir cereyan yani vahdet-i vücud nazariyesi doğdu⁵². Mutasavvıfların adedi çoğaldı. Tasavvuf'un esaslarını vaz'eden Zu'n-Nun al-Misrî (Ölm. H. 245/M. 859), bu asırda faaliyet gösterdi. Bu asırda müritleri olan şeyhler zuhur etti; bir takım tasavvufî kaide ve âdetler türedi. Müritler bunları şeyhlerinden öğreniyorlardı. Onlar şeyhlerine kayıtsız şartsız bağlanmakla mükelleftiler. Ebu Yezid al-Bestamî (Ölm. H. 261/M. 874) "üstadı olmanın imamı şeytandır" diyordu. Zu'n-Nun (Ölm. H. 245/M. 859) ise insanın şeyhine itaatının Allah'a itaatından daha iyi olduğunu iddia etti. Seriyî as-Sakatî (Ölm. H. 253/M. 867) Bağdad'da ilk defa ilâhî hakikatlardan ve tevhid'den bahsetti. Yahya b. Muaz ar-Razî (Ölm. H. 258/M. 871) ve daha sonra da Ebu Hamza al-Bağdadî (Ölm. H. 269/M. 882) halka tasavvufî konferanslar vermeğe başladı. al-Cuneyd al-Bağdadî (Ölm. H. 298/M. 910) ilk defa tasavvufî kavram ve şerhleri yazıyla ifade etti. Daha sonra Şibli (Ölm. H. 334/M. 945) tasavvuf'dan alenen bahsediyor ve dâvasını yaymağa çalışıyordu. Artık sufiler zühd ve uzletle iktifa etmiyorlardı⁵³.

Bunlardan anlaşılır ki hicrî üçüncü ve dördüncü asrın mutasavvıfları, tasavvufu amelî ve nazarî bakımdan nizama koymağa çalıştılar. Fakat tasavvuf tam mânasıyla Kuşeyrî (Ölm. H. 465/M. 1077)'nin, Gazzalî (Ölm. H. 505/M. 1111)'nin ve Suhraverdî (Ölm. H. 587/M. 1191)'nin sufizm'e dair yazdıkları eserlerden sonra Ehl-i Sünnet'e mal oldu ve yayıldı.

2 — Yunan tesiri:

Yunanî bilgiler başlıca üç merkezden Müslümanlar arasında yayıldı: 1- Hıristiyan manastırlarından. 2- Cundisapur medresesinden 3- Harranlılar vasıtasıyla.

Tasavvuf'un gelişmesinde Müslümanlar arasında yayılan Yeni Eflâtuncu fikirlerin tesiri mühimdir. Bilhassa Harranlılar Yeni Eflâtuncuların felsefesini iyi biliyorlar ve onu yayıyorlardı. Bu hususta Bağdad'daki Sabîilerin gayretleri de önemli rol oynuyordu. Basra ile Vasıt arasında ikamet eden Sabîiler de Gnosiye mezhebini iyi tanıyorlardı. Meşhur sufîlerden Maruf al-Kerhî (Ölm. H. 200/M. 815) ve Ebu Süleyman ad-Daranî (Ölm. H. 215/M. 830) bu civardaki kültürü iyice biliyorlardı. Hasılı Müslümanlar bir çok bölgelerde Yunan tesiriyle karşılaşılıyorlar ve yunancadan tercüme edilmiş kitaplardan istifade ediyorlardı. Bu sebeple İslâm tasavvufuna Yunanî kültürün tesiri olmuştur. Bilhassa ilâhî marifet konusunda ve Allah'la kulun münasebetinin tanziminde Yeni Eflâtuncuların tesiri büyüktür⁵⁴.

3 — Hint ve İran tesiri :

İslâm camiası genişledikçe, Müslümanların yabancı fikirlerle karşılaştıklarından yukarıda bahsetmiştik. Gerek ticarî ve gerekse diğer vesilelerle Müslümanlar Hind'e ait fikirleri de öğrenmişti. Hindistan'la İslâm âlemi arasında en mühim fikir mübadelesi hicrî ikinci asırda olmuştu⁵⁵. Fakat Hindistan'da ve İran'da eskiden beri tanınan

⁵¹ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 3-4, 69-70.

⁵² Bak. Aynı eser, s. 70.

⁵³ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 19-21; L. Massignon, Essai, s. 156-157.

⁵⁴ Yunanî tesir hakkında bak: Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 14-18; Tarih al-Felsefe al-Arabiye, c. I, s. 300-301; Carra De Vaux, Gazalî, s. 176; T. J. De Boer, Tarih al-Felsefe Fi'l-İslâm, s. 98; Ali Sami an-Naşsar, Neşet al-Fikr al-Felsefî, s. 8, al-Kahire 1954.

⁵⁵ Bak. L. Massignon, Essai, s. 82.

bir nevî vahdet-i vücud akidesi, hicrî üçüncü asırda, İslâm âlemine nüfuz etti. Ebu Yezid al-Bestamî (Ölm. H. 261/M. 874) gibi bu akideyi iyi bilen mutasavvıflar Müslümanlar arasında yetişince, vahdet-i vücud inancı tasavvufa girdi. İslâm tasavvuf'unun "fenâ" sı ile Hintlilerin "nirvana" sı arasında çok benzerlik vardır. Fakat bunlar tamamen aynı şey değildirler. "Fenâ" Allah'da yok olmaktır. "Nirvana" ise kötü meziyetlerden ve bunların doğurduğu çirkin fiillerden sıyrılmaktır. "Nirvana" ile "fenâ" arasındaki münasebet ne olursa olsun İslâm âleminde vahdet-i vücûd akidesinin doğup gelişmesinde Hint ve İran tesiri büyüktür.

İslâm tasavvuf'una hırka ve tesbih'in de Hint tesiriyle girdiği söylenir.

Kremer'in dediğine göre zikir usulü ve bu esnada nefes alma şekli keza hintlilerin tesiriyle sufî'lere geçmiştir.

Bundan başka Goldziher müridin, sufîye cemiyetine kabul edilirken fakirlik ve dünyadan çekilme alâmeti olarak hırkasını verdiğini ve bu âdetin hintlilerden intikal ettiğini kaydediyor⁵⁶.

4 — Hıristiyan tesiri :

Umumiyetle müsteşrikler, İslâm zühdünde ve tasavvuf'unda Hıristiyanlığın büyük tesiri olduğunu iddia ederler⁵⁷. Buna sebep olarak da İslâmiyet'in doğduğu sıralarda Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde hıristiyanların bulunmasını, bir çok rahiplerin zühd'ü yaymağa çalışmalarını, Hz. İsa'nın ve hıristiyan zahitlerin suf'dan elbise giymelerini gösterirler.

5 — Diğer tesirler:

Yukarıda bahsettiklerimizden başka, İslâm tasavvuf'una Yahudiliğin⁵⁸ ve Mısır'da eskiden mevcut olan sihir ilminin tesir ettiği ileri sürülmüştür⁵⁹.

Tasavvuf'un gelişmesine tesir eden sebepler arasında harpleri, dahilî kavgaları, uydurulan hadîsleri, tasavvufî ince sözlerin cezibesini ve haksızlığa uğrayanların Allah'a ve Ahiret'e yönelmelerini zikredebiliriz.

Netice olarak diyebiliriz ki İslâm tasavvuf'u İslâm zühd'ünün yayılması ve zikri geçen diğer sebeplerin tesiriyle teşekkül etmiş ve gelişmiştir.

IV

TASAVVUF'UN İSLÂMİYET BAKIMINDAN DEĞERİ

Söz konumuz olan tasavvuf, acaba İslâm dininin bir emri ve icabı mıdır? Bu soruya bazı kayıtlarla hayır diye cevap vereceğiz. Bazı kayıtlarla dedik, çünkü tasavvuf'la İslâm zühd'ü kastedilirse bu, Ehl-i Sünnet'in görüşüne aykırı değildir. Fakat tasavvuf'la vusul, ittihad, hulûl⁶⁰ ve şeriata zıt aşırı cereyanlar kastedilirse onun islâmî

⁵⁶ Hint ve İran tesiri hakkında bak: Goldziher, al-Akide Va's-Şeria Fi'l-İslâm, arapçaya tercüme edenler: Muhammed Yusuf Musa, Abd al-Aziz Abd al-Hakk, Ali Hasan Abd al-Kadir, s. 145-146, al-Kahire 1946. Tarih al-Felsefet al-Arabiye, c. I, s. 295-297; Fi't-Tasavvuf al-İslâmî s. 22-26; Köprülüzade Mehmet Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 17-19, İstanbul 1918; Neşet al-Fikr al-İslâmî, s. 8.

⁵⁷ Bak. Goldziher, al-Akide Va's-Şeria, s. 135; Nicholson, Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 47; Carra De Vaux, Gazalî, s. 176; Tarih al-Felsefe al-Arabiye, c. I, s. 297-299.

⁵⁸ Bak: Carra De Vaux, Gazalî, s. 177.

⁵⁹ Bak. Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 10-11.

⁶⁰ Bu iddiaları Gazzalî de kabul etmiyor. Bak. Ebu Hamid al-Gazzalî, al-Munkiz Min ad-Dalal Va'l-Musil İla Zi'l-İzze Va'l-Celal, s. 102, Suriye 1376/1956.

olduğu iddia edilemez. İslâm dininde ruhbaniyete zıt emirler vardır. İslâmiyet, insanların dünyaya tamamen yüz çevirmelerini şart koşmamıştır. Kuran'da insanların dünyadan da nasiplerini almaları emredilmiştir⁶¹. Keza Kuran'da ruhbaniyeti Hıristiyanların uydurdukları kaydedilmiştir⁶². Bunlardan başka Hz. Muhammed'in bir çok hadîsleri, Ashab'ı cemiyet hayatına teşvik edicidir. Bunlardan misaller verelim: "İslâmiyet'te ruhbaniyet yoktur", "dünyayı Ahiret için veya Ahiret'i dünya için terkedenez en hayırlınız değildir, fakat her ikisine de beraberce önem vereniniz en hayırlınızdır", "vücûdünün, kalbinin ve eşinin senin üzerinde hakkı vardır", "daima oruç tutan oruç tutmuş sayılmaz"⁶³.

Bu gibi misalleri çoğaltmak mümkündür. Bunlardan başka Hz. Muhammed'in bizzat cemiyet işleriyle meşgul olması, insanların dünyevî ve uhrevî vazifelerini beraberce yürütmeleri için bir örnektir. Gerçi İslâmiyet'in ilk devirlerinde bile zühd'e önem verenler olmuştur. Fakat bunların kalpleri ve gayeleri temizdi. Keşif ve keramet için hareket etmiyorlardı. Bunların hareketleri İslâm şeriatına aykırı değildi. Kendilerine fevkalâde haller arız olsa bile buna kıymet vermezlerdi⁶⁴. Genel olarak hicretin 200 ncü senesine kadar bu yolda temayüz etmiş şahsiyetler itidâl sahibi idiler. Fakat tasavvuf'da daha sonraları önemli değişmeler oldu⁶⁵. İslâm dini esaslarına aykırı hareket eden mutasavvıflar çoğaldı. Meşhur mutasavvıflardan Kuşeyrî (Ölm. H. 465/M. 1077) bile bu hususta şunları söylüyor: "Zamanımızda, tasavvuf yolunda muhakkik olanların çoğu inkiraza uğramıştır. Onların ancak izleri kaldı.. Tasavvuf yolunda bir durgunluk hasıl oldu. Hattâ hakikî mânada bu yol mahvoldu. Büyük şeyhler tarihe karıştı. Onların izinde olan gençler azaldı. Takva zevale uğradı. Tama' arttı..."⁶⁶. İşte bu sözler daha hicrî beşinci asırda yani bundan asırlarca önce kaleme alınmıştır.

Burada, Kuran'ın, kul ile Allah arasına üçüncü şahsın girmesini emretmediğini de kaydedelim. İslâm dini esasları dururken muayyen şahıslara bağlanmak ve onların emirlerine göre hareket etmek salim bir yol olamaz. Bu şekilde hareket edildiği için şahıslara göre tarikatların doğmasının sonu gelmemiş ve müslümanlar arasında gruplaşma devam etmiştir. Zaman zaman temiz niyetle hareket eden müstesna kabiliyete sahip kimseler tasavvuf'da meşhur olmuşlardır. Fakat bu, İslâm şeriatını çiğnemek, prensipleri bırakıp şahıslara bağlanmak, sosyal vazifeleri terkederek tembelleşmek anlamıyla tasavvuf'u Müslümanlara tavsiyeyi icabettirmez. Esasen İslâm dini de böyle bir tasavvuf demek değildir. Bizce Allah yolunda çalışmak isteyenlere rehber olarak Kuran ve Hz. Muhammed'in Sünnet'i kâtidir.

⁶¹ Bak. Kasas suresi, âyet: 77.

⁶² Bak. Hadid suresi, âyet: 27.

⁶³ Bu hadîsler ve benzerleri için bak: al-Akide Va's-Şeria, s. 124-125; Tarih al-Felsefe al-Arabiye, c. I, s. 291; Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, s. 45.

⁶⁴ Bak. İbn. Haldun, Mukaddime, s. 605.

⁶⁵ Bu değişmeler için bak: İbn al-Cevzî, Telbis İblis, s. 158-215.

⁶⁶ Bak. ar-Risale al-Kuşeyriye, s. 2-3.

TÜRKİYE'DE DİNLER TARİHİ'NİN TARİHÇESİ

I.

Dr. HİKMET TANYU

Kısa Tarihçe :

“Darülfünun Tarihi” adlı eserde¹ 1290 yılında Edebiyat Fakültesinin programında, Tarihi Umumî ve İlmi Esatiri Evvelîn, dersinin bulunduğu zikredilmektedir.

1324 yılı Temmuz ayının 23 ünde ilân edilen ikinci meşrutiyeti müteakip; 1327 de yeni bir yönetmelik düzenlenerek aynı tarihte Şer’iye ve Ulûmu Edebiye müderrislerinin² toplantı yapıp kararlar aldıkları ve “Ulûmu Şer’iye Şûbesi’nin Dersleri” arasına 6 saat (Tarihi Dini İslâm ve Tarihi Edyan) derslerinin birlikte anılarak yazıldığı ve (Ulûmu Şer’iye Şûbesi İmtihan Takımları) içerisinde (Tarihi Edyan) ın kaydedildiği görülmektedir. 1330 yılında ise, (Ulûmu Şer’iye Şûbesi) nin Darülfünun dahilinde kalmasına lüzum görülmeyerek medreselerin islâhı cihetine teşebbüs edildiğini ve “Abdülhamid’i evvel” namına inşa edilen medresenin (Medresetül Mütchassisîn) namıyla açıldığını kısa bir araştırma ile anlıyoruz³.

Bu konu üzerinde (Maarif Tarihi) adlı diğer bir eserde daha geniş bilgi sunuluyor: Medresetülmütchassisîn 1898 (1316) da, Darülfünunu Osmanî Ulûmu Âliyyeyi Diniyye Şûbesinin yerine geçiyor. 1918 yılında da Darülhilâfetül İslâmiye medresesi teşkilât ve adı değiştiriliyor (Medresei Süleymaniye) oluyor. Tevhidi Tedrisat Kanunu’nun neşri ve medreselerin kaldırılmasından sonra İlahiyat Fakültesi adını alıyor. O da kapatılınca, (İslâm Tetkikleri Enstitüsü) adıyla, yalnız tarihî inceleme çerçevesinde kalmak üzere faaliyete geçememiş bir nazârî teşekkül bırakılıyor⁴. Nihayet 1949 yılında Ankara Üniversitesine bağlı olarak İlahiyat Fakültesi tekrar açılıyor.

Ders programları, Talimatname Maddeleri ve Dinler Tarihi Hocaları:

Medresetülmütchassisîn’in programında “Kelâm, tasavvuf ve felsefe şûbesi ders programı” arasında *TARİHİ EDYAN*’ın bulunduğu kaydediliyor.

Darülhilâfetülâliyye medresesi teşkilâtının değiştirildiğini, Medresetülmütchassisinin adının Süleymaniye’ye çevrildiğini ve “Hikmet ve Kelâm Şûbesi Ders Programı (3 sınıftır) nda gene (*TARİHİ EDYAN*) dersini, keza bu medrese İlahiyat Fakültesi olunca ona intikal ettirilerek programında Felsefi Din, Türk Tarihi Dîni ve *TARİHİ EDYAN* derslerinin bulunduğunu biliyoruz. Yukarda da belirttiğimiz gibi 1933 yılında İlahiyat Fakültesi kapatılınca, yalnız tarihle yetinmesi gereken (İslâm Tetkikleri Enstitüsü) adıyla bir enstitü bırakılıyor; burada da (Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi) ve (Umumî Dinler Tarihi) derslerini görüyoruz 1936 da bu Enstitüde kapatılıyor. Şu hale göre 1913 (6 Şubat 1329) da açılmış olan Medreset-ül vaizin’in üçüncü sınıfında (Tarihi Edyan) dersi mevcut olduğu gibi, Medresetülvaizîn (1913) ile Medresetüleimme Velhuteba (1913) ile birleşerek Medresetülirşat adını alan bu Din İlmi müesseselerinde, bunların ders programlarında Edyan ve Tarihi Felsefe derslerine yer

¹ (Prof.) Mehmet Ali Aynî, Darülfünun Tarihi, Türkiye Cumhuriyeti İstanbul, Darülfünunu, İstanbul 1927, Yeni Matbaa.

² Aynı kitap, Sf. 35, 36, 43.

³ Aynı kitap, Sf. 48.

⁴ Osman Ergin, Maarif Tarihi, C. I. Sf. 138, 139, 140, 141.

verildiğini anlamaktayız. Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun yayınlanmasına kadar devam eden bu din bilgisi teşekkülleri, bilâhare İmam-Hatip okulları bünyesinde mevki alıyor. Netice olarak Mühassıslar medresesi olan Süleymaniye medresesinde Dinler Tarihi ve gene Vaizler yetiştirmeye mâruf Vaizîn Medresesinde Felsefe ve Dinler Tarihinin bulunduğu belirmektedir. Böylece Türkiye'de DİNLER TARİHİ'nin 50 yıllık bir geçmişi oluyor⁵. Burada bilhassa Cumhuriyet devri üzerinde biraz daha fazla durarak bu husustaki bilgiyi nakletmek faydalı olabilir sanıyoruz:

Cumhuriyet devrinde Darülfünunun tekrar bir hükmî şahsiyet haline getirilmek istenildiğini ve 1 Nisan 1340 tarihli ve 493 sayılı kanunun (Tasdik tarihi 21 Nisan 1340) birinci maddesinde İstanbul Darülfünunu çerçevesi dahilinde "İlâhiyat ve Fen medreseleri"nin de dahil ve hükmî şahsiyeti bulunduğunu, İstanbul Darülfünunu Talimatnamesi Umumî Ahkâm: Madde 1- İstanbul Darülfünunu tıp, hukuk, edebiyat, fen, ilâhiyat fakültelerinden müteşekkildir" denildiğini ve İlâhiyat Fakültesinde adları aşağıda yazılı derslerin okutulduğunu tesbit etmekteyiz.

"Madde 8— İlâhiyat Fakültesinde bervechi âti dersleri tedris olunur:

Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadîs ve Hadîs Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelâm Tarihi, Mabadüttiabiyyat, Tasavvuf Tarihi, *TARİHİ EDYAN*, İçtimaîyat, Ruhîyat, Ahlâk, İslâm Felsefesi Tarihi, İçtimaî Ruhîyat (Dinî hâdiselerin tetkiki noktai nazarından), Tarihi Felsefe, *TÜRK TARİHİ DİNİSİ*, İslâm Tarihi. "(Darülfünun Tarihi Sf. 60) 40 ıncı maddede ise, İlâhiyat Fakültesine girmek isteyenler ayrıca arabî ve fârisîden imtihana tâbidirler" denildiğini ve İstanbul Darülfünunu için Maarif Vekâletince düzenlenen yönetmeliğin Vekiller Heyeti tarafından 21 Nisan 1340 (1924) tarihinde tasdik ve (Türkiye Reisi Cümhuru Gazi Mustafa Kemal) in imzaladığı (sf. 67) anlaşılmaktadır. (Edebiyat Fakültesi Heyeti Tedrisiyesi) nin dersler ve derslerin müderrisleri bir liste halinde belirtilmekte ve (Tarihi Edyan Müderrisi) olarak (Mösyö Dumezil) in adı yazılı bulunmaktadır. (Sf. 73) Muteakip sayfada "İlâhiyat Fakültesi Heyeti Tedrisiyesi" nin adları yazılmakta, "Türk Tarihi Dinisi Müderrisi Fuat (Köprülü) Bey, ve "Felsefi Din Müderrisi, Mehmet Emin ve bunu takiben, Tarihi Edyan Müderrisi (Mösyö Dömezil) yazılmaktadır. (Sf. 74) Bahsettiğimiz Darülfünun Tarihi adlı kitabın son sayfasında (Sf. 80) (İlâhiyat Fakültesi) başlığıyla şu izahat verilmektedir:

⁵ İncelememizin matbaada olduğu bir sırada Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in (İlâhiyat Fakültesinin 10. Kuruluş Yıldönümü münasebetiyle hazırlanan bir albümde, (İlâhiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar) adlı konumuzla yakından ilgili bir makalesi yayınlanmak üzereydi. O tarihçeyi yakından yaşamış veya tanımış olan Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken bu konuda şu bilgiyi vermektedir: Darülfünun, 1912 (1328) Emrullah Efendi'nin teşebbüsüyle 8 Nisan 1912 (4 Cemaziyülevvel 1330) tarihli Mebusan Meclisince kabul edilip, Sultan Mehmet Reşat tarafından onaylanıyor. Bu darülfünun beş şubeden mürekkeptir. Ulûmu Şeriye Şubesinin dersleri arasında 6 saat, Tarihi Dini İslâm, ve Tarihi Edyan (Dinler Tarihi) dersi görülüyor. Bu darülfünunda Şer'i İlim Şubesinde okutulan dersler: 1- Tefsir ve Hadîs 2- Kelâm, 3- Felsefe, 4- Fıkıh, 5- Ahlâkı Şeriye, gibi takımlara ayrılmakta ve (İslâm Dini Tarihi ve Dinler Tarihi) 5 inci takım içinde yer almaktadır.

O zamanlar (Tarihi Edyan = Dinler Tarihi) dersini Ahmet Mithat Efendi okutuyor.

Türkiye'de, Şer'i İlimler, İlâhiyat Fakültesinin kurulması, gelişmesi, kaldırılması gibi safhalar bu makalede etraflıca anlatılmakta ve 1924 yılında tekrar kurulan İlâhiyat Fakültesinde Dinler Tarihi'nin Prof. Dumesil ve onun yardımcısının (Müderris Muavini) Hilmi Ömer (Buda) olduğu kaydedilmektedir. Ve nihayet 1933 yılında İlâhiyat Fakültesinin kaldırılmasıyla, İstanbul Üniversitesinde Edebiyat Fakültesine bağlı olarak (İslâm İlimleri Enstitüsü) kuruluyor. Dinler Tarihi doçenti Hilmi Ömer Buda bir müddet burada yer alıyor, fakat 1936 yılında burası da kapatılıyor. Hilmi Ömer Buda lise Felsefe öğretmenliğine geçiyor. Ve 1949 yılında tekrar Ankara'da kurulan İlâhiyat Fakültesinde (Tamamlayıcı İlimler Grubu İçinde) Dinler Tarihi hocasına profesör olarak aynı zat getiriliyor.

"Bu fakülte henüz üç seneliktir. Fakat kendisine tevdi olunan vazifeyi ehemmiyetiyle mütenasip bir suretle ifaya nasıl çalıştığını bidayeti tesisinden beri muntazaman neşrine muvaffak olduğu mecmuaları ispata kâfidir. Avrupa ve Amerika'nın her tarafında asırlardan beri müesses gerek katolik ve gerek protestan teoloji fakülte veya enstitüleri derecesinde faaliyeti ilmiye gösterebilmesine bittabi daha zaman ve imkân ister"...

1949 yılında tekrar vücuduna ihtiyaç duyularak, yeniden Ankara'da açılan (İlâhiyat Fakültesi) nin dersleri arasında DİNLER TARİHİ'nin yer aldığı görülmektedir.

Dinler Tarihi (Tarihi Edyan) nın muhtelif din bilgisi müesseseleri içerisindeki mevkiine yukarıda işaret ettikten sonra, bu maksatla o müesseselerde profesörlük, hocalık yapmış kimselere kısaca işaret etmek gerekiyor:

Dinler Tarihi, önceki adıyla Tarihi Edyan'ın, ikinci meşrutiyeti müteakip İstanbul'da bulunan (Darülfünunu Osmanî İlâhiyat Fakültesi) ve (Medrese tülvâizin) de tanınmış tarihçi ve yazar Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) tarafından (Tarihi Edyan=Dinler Tarihi) derslerine başlanmıştır. Keza TARİHİ EDYAN=Dinler Tarihi kitabını da o yazmış bulunmaktadır. Dinler Tarihi derslerinin hocalığını yapanların başlıca tablosu şöyle olmaktadır:

Tah. 1911-1912 (Tah. 1327)	<i>Ahmet Mithat Efendi</i>	(?) ⁶
.....	
Muhtemelen 1924-1927	(Prof.) <i>Dömezil (De Mezil)</i>	
	(<i>Türklerin Dini Tabiisi</i>) (Prof.) <i>Fuat (Köprülü)</i>	
1927-1933	(Doç.) <i>Hilmi Ömer Budda</i>	
1933-1936	<i>Doç. Hilmi Ömer Budda</i>	
1949-1952	<i>Prof. Hilmi Ömer Budda</i>	
1952-1954	<i>Prof. Mehmet Karasan</i>	
1954-1959	(1 Kasım'a kadar) <i>Prof. Dr. Dr. Annemarie Schimmel</i>	
1959-1960	(1 Mart'a kadar) <i>Dr. Hikmet Tanyu</i>	
1960-	<i>Prof. Dr. Kemal Balkan ve Dr. Hikmet Tanyu</i>	

II

TÜRKİYE'DE DİNLER TARİHİ KİTAPLARININ TARİHÇESİ

İslâm Tarihi ve milletlerin tarihi münasebetiyle ilk inançlara, bâtil îtikatlara temas edildiğini, ya İslâm tarihi veya umumî tarih, medeniyet tarihleri, esatîr dolayısıyla dinler tarihi ile ilgili konulardan bilgi sunulmak istenildiğini muhtelif kitaplarla görmekteyiz. Bunlar içerisinde bilhassa Esatîr=mitoloji kitapları dinler tarihi ile ilgili bulunduğu, hattâ bazan esatîr=mitoloji adını aşarak âdeta bir Dinler Tarihi şeklinde olanlardan ikisinin üzerinde durarak inceleyeceğiz.

(Kıyasî Enbiya)⁷, muhtelif peygamberlerin hayatlarından, tarihinden bahseden eserler de pek tabîî olarak dinler tarihinin hususî bölümlerinde yer alabilirler...

⁶ İzmirli İsmail Hakkı'nın, muhtelif derslerden başka (Mütehassıslar medresesi olan Süleymaniye Medresesi'nde, Dinler Tarihi ve gene Vâizin Medresesinde İlmî Kelâm'dan başka bir de Felsefe ve Dinler Tarihi derslerinin profesörlüğünü yaptığına dair İslâm-Türk Ansiklopedisinin C. I. Sa. 16 (Büyük Üstad İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı ve Eserleri) (Sf. 4) başlıklı yazıda bilgi veriliyor (11 Temmuz 1941).

⁷ Ahmet Cevdet (Paşa) (1822-1895): Kıyasî enbiya ve tevarih-i hülefa adlı ve halk arasında Cevdet Paşa'nın Kıyasî Enbiyası namıyla mâruf eski ve yeni yazılarla birçok defalar basılmış kitap v. b. Pek yakınlarda (Kur'an da Peygamberler Tarihi) de muhtelif peygamberlerden bahsetmekle Dinler Tarihi ile ilgilidir. Prof. Dr. Şakir Berki, Kur'an'da Peygamberler Tarihi, Ankara 1957, Güzel Sanatlar Matbaası.

Günümüzdeki bilinmiş belgelere göre, Ş. Sami tarafından telif edilmiş görünen ve ikinci basımı-kitap olarak 1311'de yapılan (Esatîr) adlı kitabı önce zikre şayan buluyoruz⁸. Kitabın müellifi Ş. Sami, Kamus-al Âlâm, Kamus-ı Türkî ve Kamus-ı Fransevî v. b. eserlerin müellifi Şemseddin Sami (1850-1904) olmalıdır. Şemseddin Sami'nin, Cep kütüphanesi yayınlarından başka kitapları da vardır. Esatîr kitabı da Cep kütüphanesi yayınlarından olup Mihran matbaasında basıldığına göre aynı serinin ve aynı şahsın kitaplarından olacaktır⁹.

Bu Esatîr adlı kitabın girişi andıran bölümünde Ş. Sami, insanların birşeye inanmak, birşeye tapmak mecburiyetinde bulunduğunu, bu mecburiyetin cehalet ve zaaf- larla birleşerek "nice garip garip îtikatlar, nice acîp acîp resim ve âyinler tevlid" ettiğini işaret ediyor: "Zavallı insanlar! Nereden geldiklerini, nereye gideceklerini, ne olduklarını, ne olacaklarını bilmeyerek, buldukları velvele ve hayretin içinde, fevkalâde, her ne gördülerse, ona hâlik nazariyle bakmağa, müfit, muzır her neye rasgeldilerse, ona tapınmağa mecbur olmuşlardır! Birtakımı güneşe, aya, yıldızlara, birtakımı ateşe, havaya, suya, birtakımı bir nehre, bir taşa, bir ağaca, birtakımı da timsah balığına, ineğe, yılana kudsiyet verip, bunca asırlar onlara tapınmış, onlardan istimdat etmiş, ve —daha şayanı teessüf şurası ki— kendi emsallerini, evlâd ve ihvan- larını bu mâbudlarına kurban etmek gibi bir hareketi vahşiyane bulunmuşlardır" (Esatîr, Sf. 4).

Bu Esatîr adlı kitapta, diğer inançlarla —hattâ dinlerle karşılaştırma yapılmaksızın—, Benî İsrail ve Yunanlıların, bilâhare Romalıların inançları lehinde bir üslûp kullanılmıştır. Bunlar üzerinde etraflıca tahlillere girişmek ve aksi düşüncede bulunanların delillerini kolaylıkla görmek mümkündür. Muhtemelen, İsrail, Yunan, Romalıların lehinde bulunan kaynakların tesiriyle kaleme alınmış bu kitapta, biz günümüzdeki ilmî hakikatlerin yanında bulunmaktan ziyade, ancak bir tarihçe olarak adımı kaydetmeği uygun buluyoruz. Esasen tarihlerde de hatâ mevcuttur. Meselâ, Buda 11 veya M. Ö. 7. yüzyıl da yaşamış deniliyor. Günümüzde kabul edilen tarih (560-480) dir. Konfiçyüs, M.Ö. 7-8. yüzyıl deniliyor, günümüzde benimsenen tarih ise (551-479) dur.

Ş. Sami, batı ülkelerinde esatîr'e mitoloji veya mitolocya adlı bir ilmin varlığını ve bunun mekteplerde öğretildiğini ve bu sahada "hesapsız kitaplar ve risalelerin tafsil ve izah olun"duğunu, doğuda ise bu sahada bir çalışma ve eser bulunmadığını, —zımnen eksiklik saymaktadır— söylemektedir. (Sf. 7) "Lisanımızda bir ismi mahsusunu yoğise de, âyeti kerimedeki" "اساطير الاولين" (Esatürül evvelîn) tâbiri celîlinden "mitolocya" murad buyrulduğundan, "mitolocya" kelimesini "esatîr" kelimei asliyesiyle tercüme" ettiğini ve muhtelif eski kavimlerin esatirini kısa bir şekilde toplayıp yazmağı münasip gördüğünü belirtiyor (Sf.7). Ş. Sami "Yunanı kadim ve Roma Esatîri" başlığıyla, önce Yunan, Roma mitolojisini anlatıyor. Bunları, "Etrüsklerin Esatiri", Kıptîlerin, Fenikelilerle, Kartacalıların, Asurîlerin, Süryanîlerin, İskitlerin, İranîlerin (Zerdüşî dîni ve Mazdekçilik dahil), Hindlilerin (Brahmanizm dahil, Vedalardan bir sayfa tercüme ile bahis var), Buddha dîni hakkında bilgi veriliyor), Çinlilerin (Kun- futse'den ve dininden, Laotse'den bahsediliyor). Arapların, Keltlerin, Cermenlerin, İskandinavlıların, Peruluların, Meksikalıların, Japonların (Capon diyor, Buddha ve

⁸ Ş. Sami, Esatîr, İkinci tabı, İstanbul 1311, Cep Kütüphanesi; Adet 2. Mihran Matbaası.

⁹ Millî Kütüphane'de yukarıda adı yazılı kitap mevcut değildir. Yalnız (Millî Kütüphanede Mevcut Arap Harfli Türkçe Kitapların Muvakkat Kataloğu, İkinci Cilt, 662 inci sayfadan 664 üncü sayfa dahil, yayınlanmış muhtelif kitaplarının Cep Kütüphanesi yayınlarından olduğunu ve Mihran matbaasında basıldığını tesbit edebiliyoruz.

Şinto dinleri dahil) dinlerinden "Esatîr" adıyla bilgi vermek istiyor. Konulardan da anlaşılacağı üzere bir bakıma dinler tarihidir. Kitabının son bahsinin adı "Vaşşilerin Esatîri" dir. Bu başlık altında "Sibirya'daki Kıpçaklılar" ve Afrika, Finliler (Finiyenler) den, ilmî hakikati kifayetsiz bazı açıklamalarda bulunuyor. Bu bahsi "bugünkü günde kürei arzın üzerinde bulunan insanlardan ciddî bir din tanımayan" birtakım maddelere ibâdet edenlerin 150 milyon nüfusa yakın olduğunu (Sf. 107) söyledikten sonra, Ş. Sami kitabı şu cümle ile sona erdiriyor:

"İşte, nev'i beşer akvamından en meşhurlarının zaptolunabilen esatîri bunlardır. İnsanlar cehaletlerinde daha nice itikadâtı bâtula ve efkârı garibiyede bulunmuşlarsa da, cümlesinin esatîri zaptolunamadığından ve bilinmemesi bilinmesinden iyi olduğundan, ziyade öğrenmeği arzu etmemeliyiz" (Sf. 108).

Henüz o zamanlar bu sahada derin çalışmalar olmadığından bu kitaptaki tarih ve esatîrle ilgili bazı yanlışlardan başka, mitoloji ile dinlerin birbirine karıştırıldığını görüyoruz. Brahmanizm, Budizm, Zerdüştlük, Şintoizm, Kungfutse dîni v. b. gibi dinler mitoloji ile bir tutuluyor; üstelik Yunan mitolojisinin bu dinlere üstün "ahlâkî ve medenî gelişmeğe elverişli" cephesi olduğunu, bilhassa belirtmek ciddî tartışmaları gerektirecek görüşler ihtiva etmektedir. Bu gibi düşünceleri ilmî yetersizlik olarak maruz görmek mümkündür. Burada bilhassa, Ş. Sami'nin kitabının son cümlesinin, nasıl ilmî araştırma, hakikat aşkına, inancına aykırı düştüğünü belirtmek isteriz. "Bilinmemesi bilinmesinden iyi olduğundan, ziyade öğrenmeği arzu etmemeliyiz" görüşünü hatalı buluyoruz.

İkinci meşrutiyeti müteakip maddeciliğe ve din düşmanlığına mitolojinin âlet edildiğini ve türlü değiştirme ve sapturmalarla bu yola sık sık gidildiğini müşahede ediyoruz. Hakikat sevgisi, objektif araştırmaların lüzumuna inanç bir tarafa bırakılmak suretiyle yer yer, birtakım mitolojilerden parçalar Türkçeye çevrilerek, tanrının insan uydurması olduğu ve dolayısıyla her tabiat kuvvetinin veya büyük kahramanların ilâhlaştırıldığı telkiniyle, ilmî bir araştırma ve maksattan ziyade, hususî, keyfî inançların ispatına hizmet için, mitolojiyle vakit vakit ilgilenildiği, daha doğrusu onun sömürülmek istenildiği görülüyor. Bu hareket tarzı da Ş. Sami'nin görüş ve inancına aykırıdır. Mitolojiyi başka maksatlar namına umumileştirip, Allah inancına ait hükümler çıkarma teşebbüsleri bahsimiz dışında kaldığından üzerinde daha fazla duracak değiliz. Esasen mitoloji tarihi ile ilgili olarak çevirmelerden yalnız bir örnek daha zikretmekle yetineceğiz. Bunların mahiyeti, kaynakları ve verilen bilginin tahlil ve tenkidi, hata ve yanlışların gösterilmesi pek ayrı ve uzun bir yer tutacağından sadece anahatlarına, hattâ bir bakıma bir dinler tarihi çerçevesi içerisinde mütalâa edilebilecek konularına temas edeceğiz.

1887 yılında 11 nci defa basımı yapılan M. Edom'un "Tarihi Esatîr"i 1329 yılında Türkçeye çevrilip yayınlanıyor¹⁰.

Bu kitapta gerek yazar gerek çeviren, gayelerinin ilmî inceleme ve hakikati araştırma olduğunu, doğru yanında batılın (fezail ve rezailin) tanınması gerektiği düşüncesinde olduklarını zikrediyorlar. (Tarihi Etatîr) de, Esatîr ilminin tarifi ve putperestliğin kökleri, kaynağı üzerinde duruluyor. Mitoloj kelimesinin grekçe, masal demek olan Mytos ile kelâm ve ilim demek olan locos lâfzından mürekkep olduğu belirtildikten sonra, mitoloji şöyle tarif ediliyor: "Mitoloji denilen ilmî esatîr yahut ilmü hurâ-

¹⁰ M. Edom, Tarihi Esatîr — Mısırlilerin, Acemlerin, Hinduların, İskandinavlıların ve Golvaların esatîri hakkında dahi mücmelen itai malûmat eder— Mütercimi Mustafa Nuri, Dersaadet (İstanbul) 1329, Araks Matbaası.

fat müşriklerin ve bilhassa Roma ve Yunan ekvaminin taptıkları birtakım ilâhei kâzibenin tevarih ve vekayîinden ibarettir". (Sf. 12) Dini bir görüş ve inancın hakim olduğu bir girişle, Âdem ile Havva'nın, Aden bahçesinden, cennetinden kovuluşuyla, onlardan gelen neslin kendilerini yaratan Allahı Azimüşşanı unuttukları, tufanla terbiye edildikleri, fakat Nuh'tan sonra gene dinsizliğe sapıldığı, ulûhiyet fikrinin tamamen silinmeğe başladığı bir sırada İbrahim peygamberin aydınlattığı, fakat bir müddet sonra gene sapıtıldığı, tabiat kuvvetlerine, güneşe, yıldıza, aya... hattâ hayvan ve ağaçlara v. s. ye tapıldığı anlatılıyor. Putperestliğin, böylece daha sonra olduğunu ortaya koymak istiyor.

İnsanların baştan Tanrı'yı, Allah'ı tanıdıkları, fakat sonra sapıttıkları inancı yanında, insanların en iptidailerde bile, yaratıcı bir kuvvet ve kudrete taptıkları ve hattâ Yüce Tanrı inancının olduğu hakkındaki iddialara (bilhassa W. Schimidt), inançlara burada kısaca temas edilecektir. İslâmiyet görüşü de sapma ve saptırmanın sonra olduğu noktası üzerindedir.

Tarihi Esatîr adlı eserin büyük bölümü Yunan Mitolojisine aittir (Sf. 248). Mısır (Sf. 249), İran (Sf. 257), (Zerdüşî dini de dahil), Hîndular (Sf. 266) (Brahmanizm dahil), İskandinavlılar (Sf. 279), Gol akvamının esatîri (Sf. 286) olarak -yaşayan dinler de dahil- esatîr adıyla açıklanmıştır.

Burada MİTOS kelimesi üzerinde biraz daha durmayı faydalı buluyoruz. Sözlüklerde, "Tarih öncesine dayanan efsâneleri (mit) inceleyen bilim"¹¹ veya "Eski zamanlarda bâzı kavimlere mensup insanların inandıkları ve taptıkları mâbutlara, yarı mâbutlara ve kahramanlara ait efsaneler, masallar, hikâyeler bilimi. Esatir ilmi. Grekçe'de: Mutos=hikâye, Logos=söz"¹² Yabancı kaynaklarda: "Mitoloji adı altında, bir yahut bütün halkların mitlerinin derlenişini, tasvir ve takdimini ve açıklanmasını anlamak daha iyi olur"¹³ denmektedir. Bir diğeri: "Mythus (grekçe. Hikâye, masal), İlahların tarihi. Mitleri toplama ve onun sistematize edilişi "mitoloji olarak belirtiliyor¹⁴. "İlahlar nereden geliyorlar=Theogonie; Dünya ve onun olaylarının oluşu=Kosmogonie" V. S. (Aynı eser. Sf. 327). "Âlemin oluşuna dair mitolojik veya telsefî tasavvurlar. Kosmoloji: Kosmoloji; Âlemin mahiyetine dair tasavvurlar: Onun oluşu, devamı; âlemin bir sonu var mı, yok mu? İyi tertiplenmiş bir kül müdür, bir oyun mu?... gibi meselelerle meşgul olan ilim" (Sf. 237) "Mitos: İlahların Tarihi; dünyanın yaratılışını, ilâhların münasebetlerini, tabiat üstü kuvvetlerin mâceralarını anlatan, hemen her dinde bulunan ve en eski zamanlara ait olan hikâyeler ki, göze görünen bir hakikati anlatmamakla beraber eski zamanların lisani ile insanlara dokunan bir tabiat üstü hakikati temsil ve beyan etmeğe çalışır"¹⁵.

Mitoloji Leksikonu'nda: "Mitoloji, merkezde mûtat ilâhî varlıkların bulunduğu, hikâyelerin mahsûlü, verisi" dir¹⁶. Ve nihayet, Cemal Tollu'nun Mitoloji kitabında: "Eski dilimizde (Esatîr) adı verilen Mitoloji, milletlerin eski devirlerine ait masal,

¹¹ Türkçe Sözlük, T. D. K. İst. 1945, Cumhuriyet Basımevi, Sf. 414.

¹² Ali Haydar Taner, Yabancı Kelimeler lûgati, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1941. Sf. 432, 433.

¹³ Anton Anwander, Wörterbuch der Religion, 1948, Echter-Verlag Würzburg, Sf. 199.

¹⁴ Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1952. S. 327.

¹⁵ Prof. Dr. Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1955, Güven Matbaası. Sf. 241.

¹⁶ Hermann Jens, Mythologisches Lexikon, Gestalten der griechischen, römischen und nordischen Mytologie, München, Wilhelm Goldmann Verlag, 1958. S. 6.

efsâne ve hurâfelerdir” deniliyor¹⁷. Bu kitapta Mitoloji, tarih boyunca vücuda gelen, bir nevi yalanlar, türlü kuvvetlerin, bilhassa tabiat kuvvetlerinin insanı aşan, herşeyi tanrılaştırma gayreti olarak gösteriliyor.

Dinle, mitos arasındaki farkı, Dinler Tarihi ile Mitolojinin farkını daha açık bir şekilde görmek, ancak Dinler Tarihinin konusunu, dinin anlamını inceledikten sonra kesin olarak anlamak mümkün oluyor. Burada bu münasebetle dinler tarihinin mitolojiyi de ihtiva ettiğini belirtmek yerinde olur, sanıyoruz.

Türkiye’de yayınlanmış mitoloji sözlükleri veya Grek ve Romen mitolojileri veya başka bir deyimle eski Yunan ve Roma dinlerinden bahseden bu gibi kitaplardan ayrı ayrı açıklamalar yapacak değildir. Türkiye’de mitoloji kitaplarının sayıca az olmadığını ve başlıcalarını kaydetmekle yetineceğiz¹⁸.

İslâmlık, Hıristiyanlık, Musevilik, Buddizim... v. b. dinlerine, kurucu veya peygamberlerin hayatına ve tarikatlara dair muhtelif müstakil eserleri buraya almıyor, yalnız Umumî Dinler Tarihi veya onunla çok zaman yakın bir bağlantı kuran mitoloji-Esatîr kitapları üzerinde durduğumuzu hatırlatmak istiyoruz.

III.

TÜRKİYE'DE İLK DİNLER TARİHİ KİTABI

İkinci meşrutiyeti müteakip Ahmet Mithat Efendi (Tarihi Umumî Dersi)’nin (muallim) i olarak kâinatın yaratılışından, Hazreti Âdem’den başlayarak, bilinen peygamberler ve dinlerden (Hintliler, Çinliler, Mısırlılar, İbraniler...) mitolojilerden etraflıca bahsetmekteydi.

(Darülfünun Dersleri) başlığıyla o vakitler yayınlanan muhtelif dersler yanında Ahmet Mithat’ın —Bismillâhirrahmânürrahîm— besmeleyi müteakip “Tarihi Edeyan” matbu notlarını, takrirlerini görüyoruz¹⁹.

Ahmet Mithat (Efendi) dersine “Talebe ile bir hasbihal” başlığıyla şöyle başlıyor:

¹⁷ Cemal Tollu, Mitoloji: Yunan ve Roma, İstanbul 1957, Maarif Basımevi. (Güzel Sanatlar Akademisi Yayınlarından Nu. 21) (Giriş, Sf. 3).

¹⁸ Ş. Sami, Esatîr, İst. 1311, Cep Kütüphanesi: Adet 2. Mihran Matbaası.

M. Edom, Tarihi Esatîr-Mısırlilerin, Acemlerin, Hinduların, İskandinavlıların ve Golvaların esatîri hakkında dahi mücmelen itai malûmat eder. Mütercimi Mustafa Nuri, İst. 1329 Araks Matbaası.

Nüzhet Haşim Sinanoğlu, Grek ve Romen Mitolojisi, Ankara 1931.

N. Ataç, Mitoloji, İstanbul 1932.

Peterich, Eckart: Küçük Yunan Mitologyası. Çev. Dr. Suat Yakup Baydur. İst. 1946. Millî Eğitim Basımevi. “Dünya Edebiyatından Tercümeler. Yardımcı Eserler Serisi: 1”.

Aktay, Salih Zeki: Mitoloji, İstanbul (1948), Varoğlu-Ülkü Yayınevleri. “Faydalı Kitap: 14”.

Uraz Murat, Küçük Mitoloji, Yunan-Roma. C. I. İst. Nurgök Matbaası.

Tollu, Cemal; Mitoloji: Yunan ve Roma, İst. 1957, Maarif Basımevi (Güzel Sanatlar Akademisi Yayınlarından Nu. 21).

Necatigil, Behçet, Küçük Mitologya Sözlüğü, İst. 1957. “Varlık Yayınları”.

¹⁹ Darülfünun ve Şuebatının Duruszu Âliyyesi, 15. Cüzü Sahifesi, Ders Sahifesi 1- Bu cildin cüzü sahifesi 338 ve ders sahifesi 84 (dahil) devam ediyor. Bu büyük boy kitaptan sonra orta boy kitapla dersler yayınlanıyor. Darülfünun Dersleri, Sf. 1- den elde mevcut 160 ıncı sayfaya kadar Budda dini bahsi devam ediyor.

Darülfünun Dersleri, Tarihi Edeyan, muallimi, Ahmet Mithat, Darülhilâfe, Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1328.

“Efendilerim!

Maarif Nezareti Âliyesi tarafından bu defa ağır, zâhir hale nazaran hakikaten pek ağır bir vazife ile tavzif olunduk. “Tarihi Edyan” dersine memur edildik. Bizde, tedrisatı Osmaniyemiz âleminde şimdiye kadar henüz tedris edilmemiş bir ders. Ne kitabı dîniyemize girmiş, ne kitabı tarihiyemize derc olunmuş. Âdeta yeniden tedrisi lâzım gelen bir ders. Muallim için de ağır bir vazife müteallim için de!” (Cüzü Sf. 15, Ders Sf. 1).

Ahmet Mithat, Dinler Tarihini anlamak, kavramak için ne gibi yardımcı bilgilere, bilhassa umumî tarih ve umumî coğrafyaya, dinler coğrafyasına ehemmiyet verilmesi gerektiğini söyledikten sonra, behemehal kendi dinimizi iyice bilmenin karşılaştırma bakımından çok faydalı olduğunu bildiriyor. Ahmet Efendi, Dinler Tarihinden ve dinlerin karşılaştırılmasından İslâmiyetin hiçbir çekineceği olmadığını, ancak diğer dinlerin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi’nden kuşkuları olması gerektiğini, haklı olarak söylemektedir.

Ahmet Mithat’a kadar, doğuda, Türkiye’de Dinler Tarihi adını alabilecek kudret ve seviyede bir kitabe -maalesef- rastlanılmıyor. Hattâ İslâm âleminde bütün peygamberlerin tarihini, ilmî bir metodla ve ilmî kaynaklar zikriyle, mufassal bir şekilde inceleyen, tatmin edici bir peygamberler tarihine bile bol bol rastlamak kolay olmuyor.

Dinler Tarihi bakımından batı’da, bilhassa Almanlar, sonra İngilizler ve bunları müteakip Fransız ve diğer milletlere mensup bilginlerin bu sahada yayınları görülüyor. Ahmet Mithat Efendi bunlara işaret ettikten sonra, “Tarihi Edyan” derslerinde ve yayınlanan kitabında, o zamanlar Hollanda’nın Leyde Üniversitesi Dinler Tarihi Profesörü Şan töpi dölâsosiye (Chantepie de la Saussaye)’in “Tarihi Edyan Mecellesi” adlı kitabın ikinci basımından, esas kaynak olarak faydalandığını, ve sık sık ta bu zatı baş kaynak olarak aldığı övünçle tekrarlamak samimiyetini, dürüstlüğünü göstermiştir.

Dinler Tarihi’nin, umumî tarihteki dinî bilgiyi yalnız genişlik bakımından değil, onları birbiriyle karşılaştırma, benzer noktaları bulma, ayrı noktaları gösterme, zaman içerisinde türlü tesir ve gelişmeleri belirtme, sistemli bir tahlil ve incelemeğe tâbi tutma bakımından da farklılık gösterdiğine, Ahmet Mithat pek kısa da olsa temas etmektedir.

Ahmet Mithat Efendi’nin (Tarihi Edyan) nının ilk basımı (Darülfünun Dersleri) arasında yayınlanmış olanıdır. Bu ilk basımla ikinci basım arasında önemli bir ayrılık yoktur. Yalnız kitap biraz daha düzenlenmiş, sınıftaki takrir biraz daha derlenip toplanmıştır²⁰. İkinci basımı takiben bir iki yıl sonra 3 üncü basımı yapılmıştır. İkinci basımla üçüncü basımı karşılaştırdık. Arasında bir fark tesbit edemedik. Hiçbir değiştirme veya katma olmadan aynen basılmıştır²¹.

Darülfünun Dersleri “Tarihi Edyan” başlığıyla, ikinci ve üçüncü basımı yapılan kitaplarda ise adı “Tedrisî Tarihi Edyan” başlığıyla yayınlanmıştır. Darülfünun Dersleri olarak yayınlanan bu notların kitap haline getirilmiş ikinci basımında “Tarihi Edyan”ın lüzum ve ehemmiyeti başlığıyla ilk derse başlayan Ahmet Mithat :

²⁰ Müellifi: “Hakîmi şehîr” Ahmet Mithat Efendi “Hazretleri”: Tedrisî Tarihi Edyan, Tabı ve nâşiri Darülfünun İlahiyat Birinci sınıf talebesinden Aksekili-: Ahmet Hamdi, Birinci Cild.

Darülfünunu Osmanî İlahiyat Şubesinde ve “Medresetül Vâizin” de tedris olunur, İkinci Tabı. İstanbul 1329. (Hürriyet) Matbaası, “336 sayfa.”

²¹ “Müellifi: Hakîmi şehîr “Ahmet Mithat Efendi” “Hazretleri”, Tedrisî Tarihi Edyan, Tabı ve nâşiri: Hukuk Matbaası Sahibi Eşref “Hazretleri”, Üçüncü “tabı”, İstanbul 1332-1330, Hukuk Matbaası. “336-Sayfa”.

“Din-i İslâm âhirülediyandır. Nebî zîşan efendimiz dahi hâtem-ül enbiyadır. Bu halde evail-ül edyanı bilmek; ve ekadim-ül enbiyayı tanımak lüzumu kendisine zahir olur.

Kur'an'ı azîmüştan dahi bize bu lüzümü irae eder.” (Sf. 2) diyor.

Kuran'ı Kerim'de 28 peygamberin adından bahsedildiğini, başkalarının da olduğunun belirtildiğini ve İslâm dininden başka dinlerden de bilgi verildiğini söylüyor ve “Dini İbrahim Hanif” i yâd ederek bazı evliya'yı kirama nâzil olan suhuftan ve bazılarına nazil olan kitaplardan da bahseder, diyor. Böylece İslâmiyette peygamberler ve diğer dinler hakkında bilgi verilmesini, bu maksatla ilmî çalışma olmasını tabiî gördüğünü delil olarak belirtmek istiyor. Ahmet Mithat'ın aşağıdaki düşüncesi de dikkat çekici oluyor: “Tarihi Edyan'dan hıristiyanlık muhterizdir. Zira Hıristiyanlık nazarında feyziilâhinin mebdei fedai İsa mesihtir. Andan evvel feyiz yoktur. Hazreti Âdem'e varıncaya kadar enbiyayı zîşan hazeratı yalnız “patriyara” olup kavm ve kabilelerinin hükümet pederaneleriyle meşgul olmuştur. Vakıa “Ahdî Atik” diye ve hazreti kelimullahdan bed'a ile enbiyayı beni İsrail kitaplarını kitabı mukaddeseden addederler ise de kendi mebaniî iymaniyeleri anlardan bambaşka bir tarzda olduğu dahi mebhâsı mahsusunda görülecektir. Bu halde edyanı semaviyeden evvel tekâmül ve hattâ tekemmül etmiş dinler görmek ve hakikatı tevhidi ve ibâdetlerin birçok suretlerini anlarda bulmak hıristiyanlığın mebna ve menabii hakayiki diniye olduğu, davasıyla tevfiik kabul etmediğinden anlar tarihi edyandan tahaşide mazurdurlar. Vakıa bu tahaşinin Avrupaca hiçbir ehemmiyeti olmayıp müsteşriklerin kitabı kadîmei dîniyeleri Avrupa lisanlarına tercümeleri sayesinde bu ilmi cedîd terakki ettikçe etmekte bulunmuş ve hemen her darülfünunda tadrise başlanmış ise de anların tahaşisi mileli hıristiyaniyeye mezun olmadıkları birşeyle iştilgal suretini vermektedir. Bizim müslümanlar nezdinde ise hakikatı dîniye ve ilâhiye kadîmdir. Üssülesas hazreti ebülbeşere inayeti efzai vuku bulan tâlimi rabbanî üzerinde müessestir. İnsanların hak yolunu gaip etmeleri ve türlü evhama düşmeleri o hakikatı asliyeden zamanen ve mekânen tebaüdlere üzerine vukua gelmiş bir keyfiyettir.

İşte Tarihi edyan bize nevi beşerin şu tekâmülâtı diniyesini âyan beyan gösterecektir ki neticesinde dinî İslâmımızın maksadı dîniyeyi tamamiyle hasıl etmiş birçok zünun ve hayalâtı batılayı tardederek hakayiki makuleyi meydana çıkarmış bir dinî mübîn olduğunu enzârı hikmetimiz önünde küşad eyleyecektir ki bu lüzumun ehemmiyeti daha ziyade tafsilât ile izah olunmaktan müstagnidir. Zaten durusu atıye peyderpey bu izahat ve tafsilâtı bize verecektir” (Sf. 4, 5.).

Dinler Tarihi'nin varlığına karşı göz yumup onun üzerinde çalışmamak veya buna cephe almak, küçümsemek gibi hareketlere, davranışlara karşı Ahmet Mithat Efendi şöyle hitab ediyor:

“Vakıa vâridi hatır olması lâzım gelen birşeydir. Fakat bu çare deve kuşunun arslana, kaplana karşı bulduğu çareye benzer. Rivayet olunan menkibesine göre deve kuşu o yırtıcı hayvanları gördüğü zaman gözlerini kapar imiş. Kendisi görmüyor ya! Tehlikede yok demek. Haydi biz kendi nefsimizi o suretle koruyabilelim. Fakat şahsiyeti maneviyemiz olan milletimizi ne yapalım? Tehlikeyi o görüyor. Hem de ve esefaki tehlike diye görmeyip selâmet diye görüyor. Andan kaçmak istemeyip ana meyil ediyor. Şüphe yok ki tarihi edyan mebahisinde münkeşif olacak hakayikte büyük tehlikeler vardır. Ama bakalım bu tehlikeler asıl kimler içindir? Kırk senelik kadar uzun bir zamanımızı bu iştilgalâta hasrederek müdafaalar ve beşairi sıdkı nübuveti Muhammediyye ve Niza-i İlim ve Din gibi birçok asârı âcizannede bilâtaraf isbat eyledi-

ğimiz vechile tehlike asıl hıristiyanlık ve hattâ Yahudilik içindir. Bunların Yahudiliğe karşı ettikleri tahtielerin kısmı küllisini İslâm dahi "İsrailiyet" diye red ve cerh eylemiştir. Esası ulûmu tabiiyeye ait olan hataları İslâmda bulamazlar.

Meselâ Hazreti Âdem'in kaburga kemiğinden Hazreti Havva'nın hilkiyle bir taraf kaburgalarından birisi eksik olması meselesi gibi mesailde Kur'an'ı Kerim'de hiçbir sarahat bulunmayıp..." (Sf. 11.) Esatir kitabı müellifi Ş. Sami'nin görüşünden farklı düşüncelerle dinler tarihi konuları üzerinde duran Ahmet Mithat'ın "Müverrihi Edyanın bitaraflığı ve Noktai Nazarı" bahsi de üzerinde durulmağa değer bir seviyede görünüyor:

"Tarihi edyanın netayici mesaisi edyanı semaviyenin aleyhinde çıktığını gördüğümüz halde bizim maksadımız edyanı semaviyenin ikmal ve îlâsı olan dîni İslâmımızı müdafaadan ibarettir zannolunmamalı. Tarihi Edyanın gayesi bu değildir. Zaten Tarihi edyan hiçbir din aleyhine taarruz yolunda tesis ve teşkil olunmamıştır. Edyanı semaviyenin aleyhinde olması zımnî bir keyfiyettir. Tarihi edyanın gayei sarihisi dinleri birer birer öğrenmek ve mecmuunu biribiriyle kıyas etmekten ibarettir. Bu gayeye vusule kadar inkişaf edecek hakayik ile tenevvür edecek gözler, fikirler anlarca edyanı semaviyeden maksut olan yahudiyet ve nasraniyeti bir tarihi tekâmülün nihayeti halinde görüp öyle düşüneceğine bu dinlerde tekâmül yerine bir tedenni istigrap eylerde işte bu cihetten tarihi edyan zımnin edyanı semaviyenin aleyhinde zuhur eder" (Sf. 13, 14).

Ahmet Mithat Efendi bu bahis münasebetiyle, Yahudilik ve Hıristiyanlığın zayıf noktaları üzerinde duruyor. Bunu hissî olarak değil ilmî olarak arzettiğini belirtiyor ve "Tarihi Edyandan maksat hiçbir dinin aleyhinde bulunmamak ve yalnız edyanı mevcude ve malûmenin mahiyetlerini öğrenmek olduğuna göre müverrihi edyanın tettebbu edeceği dinlere mukabil tamamıyla bitaraf bulunması zaruret hükmüne girer" (Sf. 15).

Ahmet Mithat Efendi'nin dinlere karşı tarafsız ve ilmî inceleme, araştırmada bulunmak fikri ve neticede hakikatin ışığının hangi dinde belireceği düşüncesi samimîdir. Dinler arasındaki benzer müşterek, veya ayrı tarafların neler olduğunun tesbitinin gerektiği düşüncesi de Dinler Tarihine elbetteki uygundur.

Ahmet Mithat Efendi'nin Tarihi Edyanı, Şantöpi dö la Soseyi'nin eserinin ikinci basımının da düzeltilmiş şekline dayanmakta ve Ahmet Mithat kitabının birçok yerinde bilhassa bu kaynak üzerinde tekrar tekrar durmaktadır.

Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi = Tarihi Edyanı şu bahisleri ihtiva etmektedir:

Ders 1- Tarihi Edyanın Lüzum ve Ehemmiyeti (Sf. 2); Ders 2- Talebenin hazırlanması (Sf. 5); Ders 3- Muallimin Hazırlanması (Sf. 9); Ders 4- Müverrihi Edyanın bitaraflığı ve noktai nazarı (Sf. 13); Ders 5- Tekâmülâtı Dîniye ve Tettebbuatı Riciye (Sf. 17); Ders 6- Vahşeti iptidaiye faraziyesi aleyhinde intikad (Sf. 22); Ders 7- Tettebbuatı riciye erbabıyla uzlaşmak- (Sf. 27); Ders 8- Coğrafyai Edyan Noktai Nazarından-Sathı Arza bir Nazar (Sf. 30); Ders 9- Meratibi İrfanı Beşer (Sf. 33); Ders 10- Vahşeti Mutlakası İçinde İnsan (Sf. 38); Kuvvei Tabiiye ve İnsan (Sf. 39); Kuvvei Tabiiyeye Mukabil Bir Tekâmül (Sf. 41); Ders 11- İlk Tarzı İbadet (Sf. 42); Ders 12- Animizm (Sf. 45); Ders 13- Beka ve Tamîmî Ervah (Sf. 49); Akidei Tenasühe Kadar Tekâmül (Sf. 51); Ervaha Perestiş (Sf. 52); Ders 14- Totemizm (Sf. 53); Fikri Ulûhiyet (Sf. 55); Hâlik ve Hilkat (Sf. 56); Ders 15- Kuvvei Bedfaal, şeytanlar (Sf. 58); Eflâk Ve Sema (Sf. 60); Rüesai Dîniye ve siyasiye (62); Ders 16- Kehenenin (Kâhin-

lerin) Ulûm ve Sanayii (Sf. 64); Ders 17- Meratibi Edyan'ın Tedahülü (Sf. 67); Ders 18- Sekenci Semanın Yeryüzünde İkametgâhları (Sf. 71); Tarzı İbâdetin Tekâmülâtı ve semaya Teveccühü (Sf. 74); Ders 19- Fetişlerin, putperestlerin ibâdetleri kimleredir- (Sf. 76); Ders 20- Din Vazıhları ve Kitapları (Sf. 79); Ders 21- Kısmı Sâni Hususiyat Fetiş Dinleri (Sf. 84); Moğollar (Sf. 85); Ders 22- Okyanosiler (Sf. 90); Ders 23- Afrika Fetişileri (Sf. 98); Ders 24- Amerikalılar (Sf. 104); Ders (25 Meksika, Peru) (Sf. 114); (Putperestlik Dinleri) (Sf. 130); Ders 26- Edyanı Minderesei Putperestî-Mısır Dîni (Sf. 123); Ders 29- (Geldan ve Asur ve Fenike ve Filistin ve Arap Dinleri) (Sf. 140); Ders 30- (Bel Marduk'tan bahsediyor) (Sf. 146); Ders 31- (Geldan) (Sf. 151); (Asuriler ve Filistiler (Sf. 156); Finikeliler (Sf. 157); Ders 32- Araplar (Sf. 162); Ders 33- Yunan Ve Roma (Sf. 168); Ders 34- Geldanilerin Ab-su (Sf. 174); Ders 35- (Yunan) (Sf. 182); Silav, Cermen ve Selt dinleri (Sf. 188); Ders 36- İslâvlar (Sf. 190); Ders 37- Seltler (Sf. 197); Ders 38- Kitabı Mukaddes Sahibi Putperestler-Çin Dinleri (Sf. 203); Çinde Edyanı Mevcude (Sf. 206); Ders 40- Çin Hükemasından Bazıları (Sf. 217); Ders 41- Kitabı Mukaddese (Çinle ilgili) (Sf. 223); Şu-King (Sf. 224); Şi-King (Sf. 226); Li-Ki (Sf. 227); Se-Şu (Sf. 229); Ders 42- Tao-Te-King (Sf. 231); Esas Akaid (Sf. 235); Dîni kadîmin Bakiyesi (Sf. 238); Ders 43- (Sf. 241); Ders 44 (Sf. 251) (Taoistlerden bahsediliyor); Japonya Dinleri: Mevadı Münderece: Japonların Mukaddematı-Japonya'da Edyan-Şintoizm ve Budizm Münazaatı Şinto ve Kitabı Mukaddese-İlâh ve İlâheler-Fikri Ahret-İbadet-Şintoizmin Tekâmülâtı Tedriciyesi-Avam nasın dince halî hazır-Netice. (Sf. 256); Fersi Kadîmin Zerdüşî Dîni (Sf. 276); Zerdüşî (276); Zend-avesta (Sf. 276); Maabîdi Zerdüştiye (Zerdüştilerin iki ilâhı v. b.) (Sf. 280); İkinci derecedeki İlâhlar (Sf. 282); Ehrimen (Sf. 283); Dîni Zerdüştinin Akayidi Esasîyesi (Sf. 283); Tarzı İbâdet (Sf. 288); Zerdüştilerin Ahreti (Sf. 289); Hindistan Dinleri (Sf. 390); Maabîdi Vedaye (Sf. 300); Vedalar Dîni kadîminin Tarzı İbâdeti (Sf. 304); Diyaneti Vedayeden daha evvel (Sf. 306); Dîni Brahmanî (Sf. 309); Brahmanlar Kastı (Sf. 311); Dîni Brahmaninin Ahreti (Sf. 313); Mezahibi Brahmanîye (Sf. 313); Hinduizim Dinleri (Sf. 314); Budizim (Sf. 318); Buda (Sf. 318); Hindistan'da Budizim (Sf. 323); Budizmin Çin'de İntişarı (Sf. 325); Kore'de Japonya'da Budiliğin intişarı (Sf. 326); Budizmin Tibet'te İntişarı (Sf. 327); Budizmin Moğolistan'da İntişarı (Sf. 328); Budizmin Ciheti Cenubiyede İntişarı (Sf. 328); Akayidi Budiyenin Esası (Sf. 329); Budihî ve meratibi selâsesi (Sf. 332); Meratibi Budiye (Sf. 332); Edyanı Budiye (Sf. 335) Böylece birinci Cildin sonu 24 Nisan 329 yılında Ahmet Mithat Efendi tarafından tamamlanmış oluyor.

IV

AHMET MİTHAT'TAN SONRAKİ DİNLER TARİHİ KİTAPLARI

Ahmet Mithat Efendi'nin Tarihi Edyan kitabından (1329) sonra Darülfünun müderrislerinden M. Şemseddin (Günaltay)'ın (Tarihi Edyan) kitabını görüyoruz²².

Bu kitap şu bahisleri ihtiva ediyor:

Mukaddeme (Sf. 3); İlmi Edyan-Tarihi Edyan. Felsefi Edyan (Sf. 7); İlmi Edyanın Zuhur Ve İnkişafı, Tarihiçesi (Sf. 8); İlmi Edyanın Âlemi İslâm'da Vaziyeti (Sf. 13); Din, bir ilmi mahsus mevzuu olabilir mi? (Sf. 19) Dinin Mahiyeti (Sf. 22); Dinlerin Tasnifi (Sf. 26); Ulemai İslâma Göre Edyanın Tasnifi (Sf. 34); Beşeriyet de

²² M. Şemseddin, Tarihi Edyan, Dersaadet (İstanbul) 1338, Kanaat Matbaa ve Kütüphanesi.

Din Fikrinin Menşei (Sf. 36); Beşeriyet için dinin lüzumu (Sf. 39); Tarihi Edyan'da Müstamel Bazı Tâbirler, Teizm (Sf. 51); Ateizm (Sf. 55); Monoteizm (Sf. 59); Politeizm (Sf. 60); Henoteizm (Sf. 60); Tarihi Edyan Birinci Kısım Edyanı İptidaiye Animizm, Naturizm, Fetişizm, Totemizim Nazariyeleri Ve Bunların İntikadı (Sf. 64); Hayatı Dînin İptidai Eşkâli (Sf. 65); Animizm (Sf. 67); Animizm Nazariyesi Hakkında İntikad (Sf. 82); Naturizm (Sf. 98); Naturizm Nazariyesinin İntikadı (Sf. 108); Fetişizm (Sf. 113); Totemizim ve Tarihçesi (Sf. 118) Totemî Hayvan ve İnsan (Sf. 140); Totemizimin Kevnî Sistemi ve Cins Mefhumu (Sf. 145); Ferdî Totem, Cinsî Totem (Sf. 151); Totemizim Hakkındaki Nazariyeler ve Bunların İntikadı (Sf. 160); Totemizim Hakkında (Dürkhaym) Nazariyesi. Totemî Mana ve Kuvvet Fikri (Sf. 184); Totemî Mana Fikrinin Menşei (Sf. 191); Afrika'daki Vahşî Kavimlerin Dîni (Sf. 206); Cenubî Afrika (Sf. 208); Merkezî Afrika (Sf. 213); Şimalî Afrika (Sf. 217); Amerika Akvamı İptidaiyesi Dinleri (Sf. 218); Okyanus Ahalisi Dinleri (Sf. 232); Çin'de Din (Sf. 242); Kitabı Mukaddese (Sf. 247); Küçük Kingler (Sf. 255); Çin'deki Dinler (Sf. 258); Çinlilerin Kadîm Dîni Sinizim (Sf. 259); Konfiçyüs Hayatı ve Mezhebi (Sf. 265); La-ot-se ve Tao-te-king (Sf. 279); Tao-te king (Sf. 285) Taoizm (Sf. 292); Çin'de Budizim (Sf. 300); Çin Filozofları (Sf. 302); Japonların Dîni (Sf. 306); Japonların Kitabı Mukaddeseleri (Sf. 308).

M. Şemseddin (Günaltay) ın (Tarihi Edyan) 1 320 inci sayfada (Birinci Cildin Hitamı) sözüyle nihayet buluyor.

Türkiye'de bu kitabı müteakip Dinler Tarihi basımı sahasında gene uzun bir sessizlik ve esersizlik kendisini gösteriyor. Nihayet Hilmi Ömer Buddha'nın (Dinler Tarihi) kitabı yayınlıyor²³. Bu vakte kadar Dömezil'in ve Hilmi Ömer'in taş basması veya teksir makinesiyle yayınlanmış notları mevcuttur. Yalnız matbu kitaplar üzerinde durduğumuzdan onlardan bahis açacak değiliz. Hilmi Ömer Buddha, Dinler Tarihi adlı kitabının Önsöz'ünde kitabının mevkiini belirtmek istiyor: "Bu eserin hepsini kavrayacak olan önsözümüzü, metod ayrılıklarından dolayı, başka bir cilt olarak çıkaracağımız "İlk dinler" adlı eserimize bıraktık. Bunun için, burada ancak birkaç söz söyleyeceğiz.

Memleketimizde, ilk defa, bu eserle, uzun yıllar süren tetkiklerin verimleri olmak üzere, bir dinler tarihi yazılmış oluyor. Şimdiye kadar çıkmış, birkaç kitap içinde, herhangi ilmi bir değeri bulunabilenleri, 1897 yılında ikinci defa basılıp 1904'de Fransızcaya da çevrilmiş olan P.-D. Chantepie de la Saussaye'in "Dinler Tarih el kitabı" ndan edilen iktibaslardan ibarettir. Halbuki dinler tarihi bilgisi, son yirmi yıl içinde harika sayılabilecek derecede ilerlemiştir"²⁴.

1935 yılında basılmış olan ve Hilmi Ömer Buddha'nın doçentlik zamanında yayınlanan bu eserde de hernekadar Şantöpi dölâ Sosi gene ilk kaynak olarak bibliyografyada yer almışsa da bu defa her bahsin sonunda ilgili kitap adlarının gösterilmiş olması kayda değer bir ilerleme sayılabilir. Hilmi Ömer Buddha bu eserinde, Budizmin uzmanı sayılan Oldenberg'den çok faydalanmış, hattâ ondan önemli yerleri çevirmiştir (Pali Metinlerine Göre: Gotama Buddha" adlı bir eser yayınlayan Asaf Hâlet Çelebi (Önsöz) de şöyle demektedir: "... Ömer Hilmi Buddha'da Budizme hasrettiği bahiste hep bu kitaptan (Pali şeriatının iyi bir müdekkik olan Herman Oldenberg'in eserinden) tercüme yapmış, hattâ çok beğendiği anlaşılacak mukaddimeyi bile ay-

²³ A. Hilmi Ömer Buddha -Üniversite Dinler Tarihi Doçenti, Dinler Tarihi, Dün Ve Yarın Tercüme Külliyyatı, İstanbul 1935, Vakıf-Gazete-Matbaa Kütüphanesi. Birinci Cilt, Birinci Basılış.

²⁴ Aynı kitap, Önsöz, Sf. 3.

nyile çevirmiş olduğunu takdirle görmüştüm. Burada Oldenberg'e müracaat²⁵ etmem icabeden yerlerde çok iyi tercüme ettiğine kaani olduğum Ömer Hilmi Bey'in eserine başvurduğum çok oldu"²⁵.

Bununla beraber bu eser de tam bir dinler tarihi olamamış yalnız, Hint, Çin ve Japon dinleri hakkında bilgi vermek istemiştir. Zaten (Birinci Cilt) olarak yayınlanan bu kitap şu bahisleri ihtiva etmektedir:

“Önsöz (Sf. 3); Birinci Bahis Hint Dinleri —Önsöz— (Sf. 5); 1- Hint Dinleri Tarihinin Büyük Devirleri (Sf. 8); 2- Veda'lar Dini (Sf. II)' III Brahmana'lar (Sf. 17) IV Âranyaka'lar les Âranyakas (Sf. 19); V Sûtra'lar (Sf. 22); VI Vedânga (Sf. 23); VII Bhâsya (Sf. 25); VIII Veda'ların Allahları (Sf. 25); IX Kahramanlar (Sf. 41); X Veda'lar Devrinde Rahipler (Sf. 43); XI Vedalar Devrinde Mâbedler (Sf. 45); XII Veda'lar Dininde İbadet (Sf.45); XIII Kozmogonik İtikadlar (Sf. 52); XIV Ölüm Ve Ahret Hakkında itikadlar (Sf. 55); XV Brahman'lık le Brahmanisme (Sf. 64); XVI Upanishad'lar (Sf. 68); XVII Brahman'lığın Felsefe Sistemleri (Sf. 80); Bibliyografi (Sf. 115); İkinci Bahis-Caynism le Jainisme Önsöz (Sf. 119); 1- Caynism'in kuruluşu (Sf. 120); II- Caynism Cemaati (Sf. 123); III- Caynismiın esaslı itikatları (Sf. 125); IV- Ruh ve kurtuluşu (Sf. 126); Bibliyografi (Sf. 128); Üçüncü Bahis —Hinduism L'indoisme Önsöz (Sf. 128); Hinduism'i Tarif Denemeleri (Sf. 136); II. Veda'lardan Hinduism'deki Bakıyyeler (Sf. 139); III Brahman'lık Devrinden Hinduism'e Geçenler (Sf. 141); IV Hinduism'in Mukaddes Edebiyatı (Sf. 147); V Hinduism'in Allahları (Sf. 160); VI Vishnu (Sf. 164); VII Vishnu İbadetinin İntişarı (Sf. 172); VIII Bhakti-Mârga Dini (Sf. 174); IX Bhagavad-Gîtâ (Sf. 187); X Guru'lara İbadet (Sf. 196); XI Hindistan'da Tek Allahcılık Hareketi (Sf. 198); XII Sikh'ler (Sf. 200); XIII Brâhma Samaj (Sf. 202); XIV Ârya Samaj (Sf. 206); XV Hinduism Teosofik (Sf. 211); XVI Köylü Sınıfların İtikatları (Sf. 215); Bibliyografya (Sf. 219); Dördüncü Bahis-Budism le Bouddhisme Önsöz (Sf. 211); I- Budism Hakkında Başlıca Kaynaklar (Sf. 223); II Buddha'nın Hayatı (Sf. 234); III Benares Vaazı (Sf. 245); IV Buddha'nın İlk Talebeleri (Sf. 251); V Budism'in Doktrinleri Izdıraba dair yüksek hakikat (Sf. 255); VI Izdırabın Kaynağı ve Izdırabın Giderilmesine Dair Hakikatlar Sebebiyet Bağı (Sf. 259); VII Budism'in Metafiziği (Sf. 279); Budism'in Ruh Hakkındaki Fikirleri (Sf. 284); IX Nirvana (Sf. 297) Izdırabın Giderilmesi Yoluna Dair Hakikat, Budism'in Ahlâkı (Sf. 302); XI İbadet (Sf. 307); XII Budism'in Ruhanî Meclisleri (Sf. 311); XIII Budism'in Büyük İki Büyük Cemaati (Sf. 314); Bibliyografi (Sf. 319); Beşinci Bahis —Lâmaism (Sf. 321); Bibliyografya (Sf. 341)Altıncı Bahis— Çinlilerin Dinî Önsöz (Sf. 342); II Çinlilerin İptidaî Dini (Sf. 344); III Bütün Eşyanın İki Zıd Prensipte Ayrılması (Sf. 357); IV Taoisim (Sf. 359); V Confuciuscilik (Sf. 370); VI Confucius İbadeti (Sf. 375); VII Çin'de Budism (Sf. 377); Bibliyografi (Sf. 379); Yedinci Bahis-Japon Dini (Sf. 380); II Rahipler, Kâhinler, Usûl, Merasim (Sf. 385) III Dualar, İbadet, Kurbanlar (Sf. 387); IV Japonya'da Budism (Sf. 389); Bibliyografi (Sf. 401).

Hilmi Ömer Buddha'nın 1935 yılında yayınlanan eserini Ömer Rıza Doğrul'un, (Yer Yüzündeki Dinlerin Tarihi) adlı kitabı takibetti. Hiç kaynak zikredilmeksizin kaleme alınmış olan bu kitap, daha ziyade halka muhtelif dinler hakkında bilgi vermek amacını güdüyordu²⁶.

²⁵ Pali Metinlerine göre: Gotama Buddha, Etüdü yazan ve metinleri dilimize çeviren: Asaf Hâlet Çelebi, Batı Yayını 1946, Hayat Serisi: I, Bayer Basımevi, Sf. 4.

²⁶ Ömer Rıza Doğrul, Yer Yüzündeki Dinlerin Tarihi, Yedigün Neşriyatı, Bilgi Matbaası.

Ömer Rıza Doğrul, (Önsöz) ünde: “Yeryüzündeki Dinler Tarihi” nin hedefi, bugün yaşayan büyük dinlerin tarihini ilmî, tarihî usül dairesinde yazmak, bu dinlerin bugünkü vaziyetini anlatmaktır. Onun için biz dinin menşei gibi mevzularla, bu mevzulara ait nazariyelerle meşgul olmayacağız. Ancak bugünkü medenî insanların dinlerini, bu dinlerin müessislerini, bu dinlerin tarihlerini macera ve inkişaflarını, bugünkü vaziyetlerini, herkesin kolaylıkla anlayabileceği bir tarzda yazmakla iktifa edeceğiz”²⁷ diyor ve önsözünü “İlimden, ilmî usulden kıl kadar ayrılmamayı gözettilik. Bu eserin muhtevi olduğu her bahis ciltlerce yazıya mütehammildir. Biz bu malûmatı derleyip toplayarak bu cilde sığdırdık. “Eserin karilerimiz için faydalı olacağına inanıyoruz” düşüncesiyle tamamliyordu. Bu kitabın içindeki bahisler şunlardı:

Çinliler Arasında Din (Sf. 5); Hintliler Arasında Din (Sf. 18); Buda Ve Mezhebi (Sf. 21); (Jina mezhebi, Sih Mezhebi); Zerdüş Dini (Sf. 33); İbranîlerin Dini (Sf. 41); Hıristiyanlık (Sf. 58); İslâmiyet Ve Hazreti Muhammet (Sf. 90); 119 sayfa devam eden bu kitap İslâmiyet bahsiyle nihayete eriyor. Bu kitapta da böylece Tarihi'nin birçok bahisler eksik kalmış oluyordu.

1947 yılında Ömer Rıza Doğrul, daha geniş olarak hazırlanan (Yeryüzündeki Dinler Tarihi) kitabını yayınladı²⁸. Bu kitabın üzerindeki cümle onun gayesine işaret etmektedir: “İptidaî dinlerden başlayarak bütün dinleri tetkik eden tam bir dinler tarihidir”. Ömer Rıza Doğrul “Eser Hakkında” adlı başlık altında “Yıllarca önce yazmış olduğum bu eser, müstesna bir rağbetle karşılanmış, mevcudu süratle tükenmiş, mevcudunun tükenmesine rağmen, okurlar tarafından ısrarla istenmişti.

Bu teşvik, eserin bu ikinci basımını hazırlamış bulunuyor. Fakat bu eser, eskisinin eşi, yahut az değiştirilmiş şekli değildir. Tamamiyle yeniden yazılmıştır. Onun için eskisiyle kıyas kabul etmeyecek derecede genişdir ve tamdır. Çünkü muharririn hedefi tam bir Dinler Tarihi vücuda getirmek ve bu yolda hissolunan ihtiyacı karşılamaktır. Nihayet bu yeniden yazılmış eserle maksat hâsıl olmuş ve bu Dinler Tarihi ile okurların karşısına çıkmak imkânı elvermiştir. Eser herkes tarafından okunabilecek tarzda yazılmış olduğu için umum tarafından sevilmesini ummaktayım” diyor²⁹.

Ömer Rıza Doğrul'un “Yeryüzündeki Dinler Tarihi” adlı kitabının ihtiva ettiği bahisler şunlardır:

“Önsöz-Dinin Doğuşu (Sf. 5); Birinci Kitap İptidaî Dinler 1- Büyü Devri (Sf. 11); 2- Din Ve İman (Sf. 14); 3- Şamanlık (Sf. 17); 4- Fetişizm (Sf. 20); 5- Putperestlik (Sf. 21) 6- Tabular (Sf. 23); II. Din Devri (Sf. 26); 2- Törenler (Sf. 29); 3- Büyük İlahlar (Sf. 31); 4- Günah, Vicdan, Şuur ve ahiret hisleri (Sf. 33); 5- Din, ahlâk ve sanat (Sf. 35); İkinci Kitap Eski Dünyada Din (Sf. 39); I. Keltlerin Dini (Sf. 40); II. Babil Dini (Sf. 44); III. Mısırlılar (Sf. 51); IV. Yunanlılar (Sf. 76); V. Romalılar (Sf. 85); Üçüncü Kitap Hindistan Dinleri I. Brahma Dîni (Sf. 101); II. Jini Mezhebi (Sf. 108); III. Buddha Dini ve Buddha (Sf. 112); V. Hinduluk (Sf. 131); Dördüncü Kitap Çin Dinleri I. Konfüçyüs Mezhebi (Sf. 145); II. Tao Mezhebi (Sf. 172); III. Buddha Dini (Sf. 177); Beşinci Kitap İran Dinleri I. Zerdüş Dini (Sf. 183); Altıncı Kitap İsrail Oğulları I. Yahudilik (Sf. 202); Yedinci Kitap Avrupa Dinleri I. İsa (Sf. 255); Sekizinci Kitap İslâmiyet ve Hazreti Muhammed (Sf. 293).

²⁷ Aynı kitap, Önsöz, Sf. 3.

²⁸ Ömer Rıza Doğrul, Yeryüzündeki Dinler Tarihi, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1947, Kenan Matbaası.

²⁹ Aynı Kitap Sf. 5.

343 sayfa tutan Ömer Rıza Doğrul'un kitabı içinde tartışmayı gerektiren birçok noktaları ihtiva etmektedir. Keza bazı dinlerin ibâdet usul ve şekilleri, bayramlar v. b. hakkında bilgi bulunmamaktadır. İsrail dini gibi. Kitabın sonunda (Sf. 344-347) ki bibliyografyada ansiklopediler ve esas kaynaklar başta olmak üzere sıralanmış, diğer dinlere ait kaynaklar birbirini takibetmiştir. Bu kaynaklar kitap içinde kullanılmış ve yerleri ayrı ayrı gösterilmiş olmamakla beraber muhtelif kaynakların anılması ve kaydedilmesi elbette faydalı olmuş sayılabilir.

Nihayet günümüze kadar Dinler Tarihi olarak yayınlanmış kitapların halen en son kitabı olan Profesör Dr. Annemarie Schimmel'in kitabına gelmiş bulunuyoruz. (Dinler Tarihine Giriş)³⁰ adını taşıyan bu eserde ise şu bahisler yer almış bulunmaktadır.

“Önsöz (Sf. 3); İptidaî Dinler (Sf. 9); Çin Dinleri (Sf. 16); Şintoizm (Sf. 23); Eski Amerikan Dinleri (Sf. 25); Eski Mısır (Sf. 27); Sümer ve Akad Dinleri (Sf. 34); Eski Yunanistan (Sf. 43); Romalılar (Sf. 53); Jermenler (Sf. 59); Keltler (Sf. 63); Eski İran Dini (Sf. 64); Manikeizm (Sf. 70); Hind Dinleri: Brahmanizm, Hinduizm (Sf. 73); Buddizm (Sf. 90); İsrail (Sf. 100); Hıristiyanlık (Sf. 117); Dinî Şahsiyetlerin ve İlâhî Varlıkların İsimleri (Sf. 151); Dinlerin ve Dinî Cereyanların İsimleri (Sf. 197); Kitapların İsimleri (Sf. 207); Din Tarihinde Kullanılan Bazı Tâbirler (Sf. 216); Sonsöz (Sf. 257).

Bu kitapta her bahis sonuna bibliyografya sunulduğu gibi ayrıca kitabın sonuna, Dinî şahsiyetlerin ve ilâhî varlıkların, Dinlerin ve Dinî cereyanların, kitapların isimleri verilmiş bulunmaktadır. Kitabın eksikliği müellif tarafından şöylece belirtilmek istenilmiştir: “Fakültemizde İslâm Tarihi hususî bir ders olarak okutulmaktadır. Bu itibarla Mukayeseli Dinler Tarihi kitabımıza ayrıca İslâm Tarihi kısmının alınmasından sarfınazar edildi. Bununla beraber, kitabımızı ilgilendiren muhtelif dinlere ait metinler ayrıca bir kitap halinde verilecektir”³¹.

Dinler Tarihi kitaplarının tarihçesini ve kısaca tahlilini burada sonuçlandırırken bir noktayı daha belirtmeği faydalı buluyoruz.³² Türkçemizde, bir dinin belirişi ve

³⁰ Prof. Dr. Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları-X-, Ankara 1955, Güven Matbaası.

³¹ Aynı kitap. Sf. 257.

³² Prof. Dr. Annemarie Schimmel, İslâm Dışında Dinler, adıyla oldukça mufassal yeni bir eseri yayına hazırlamıştır.

³³ Makalemizin dizgide olduğu bir sırada, Felicien Challaye'in, Dinler Tarihi, Samih Tiryakioğlu tarafından Türkçeye özenle çevrilmiş ve Varlık Yayınları arasında çıkmıştır. (Felicien Challaye: Dinler Tarihi, Çeviren: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1960). 228 sayfa olan bu çevirmede şu bahisler vardır: “Çevirenin Önsözü (Sf. 3); Başlarken (Sf. 5); I-Totemizm (Sf. 9); II-Animizm (Sf. 22); III-Mısır'ın Dini (Sf. 31); IV-Hindistan dinleri (Vedizm, Brahmanizm, Hinduizm, Jainizm, Budizm) (Sf. 47); V-Çin'deki Dinler (Sinizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Çin Budizmi) (Sf. 80); VI-Japonya'nın dinleri (Şintoizm, Japon Konfüçyanizmi, Japon Budizmi (Sf. 90); VII-İran'ın dinleri (Mazdeizm “Zerdüştilik” Parsilik, Mitraizm, Manilik) (Sf. 98); VIII-Batı Asya dinleri (Sümerlerin dini, Asur-Babilonyalıların dini, Hititlerin dini, Frikya'nın dini, Fenike'nin dini), (Sf. 110); IX-Yahudilik (Musevilik) (Sf. 122); X-Kuzey ve Batı Avrupa dinleri (Cermenlerin dini, Keltlerin dini) (Sf. 150); XI-Yunanistan'ın dini (Sf. 159); XII-Roma'nın ve Roma İtalyası'nın dini (Sf. 171); XIII-Hıristiyanlık (Sf. 179) XIV-Din duygusunun niteliği, kökü ve değeri (Sf. 212); Bitirirken (Sf. 227). Çevirme'de notlar ve bibliyografya bulunmadığı gibi, İslâm dini ve Bahaizm'de alınmamıştır. Bundan başka bazı hatalar, eksikler ve dinler tarihi bakımından eskimiş bilgiler, hissî, indî bazı düşünceler-emek verilmiş olan bu çevirmede- notlarla düzeltilmemiştir. Kronoloji, tarihçe ve ibadete dair de eksikler vardır. Dinler tarihi literatüründe önemle yer almamış ve bazı yerleri popüler mahiyette olan kitabın umumî tenkidini burada etraflıca yapacak değiliz. İlim dışı şahsî düşünce ve dileklerin karışmadığı, dinlere dair olanı

yayıllığı anındaki tarihçe ve içtimâî durumdan, peygamberlerin hayatından başka, dinlerin ana kaynaklarına ve son verilere dayanmak suretiyle, teşkilât, ibâdet ve dinî kronolojiye; hattâ muhtelif resim, fotoğraf ve dinî metin çevirmelerini de ihtiva eden tam bir Karşılaştırmalı Dinler Tarihi eserine ihtiyaç büyüktür.³³



olduğu gibi belirtme halinde okuyucular için başarılı, faydalı bölümler görülmektedir. Bu kitapta bil-hassa dikkate değer taraf, müellifin dinlerden parçalar alarak kendine göre birleştirme, bir bakıma uydurma inanç, ibadet ve bu gibi hissi ve ideolojik bir maksat güdüldüğüdür. Bu bakımdan da tamamen objektif kalınmamıştır. (Başlarken) de ((Sf. 9) ifadeler hissi, sübjektif olmakta, ilmî metot, ilmî tavırdan ayrıldığına delil teşkil etmektedir. Müellifin gayret sarfettiği uydurma yeni din ve yeni kilise dileği, (Bitirirken) bahsinde heyecanlı, hissi ifade şekline sapıldığını tekrar göstermektedir. "Tapınış belki sanat eserleri daha bol olmak şartıyla-bazı liberal Protestan Kiliselerinde, yahut pozitivist Kilisede rastlanan tapınışa benzer bir şekil alacaktır. Hristiyan ilâhilerine benzer, fakat aptalca tarafları hariç ilâhiler; yahut hınçlı tarafları hariç sosyalist şarkılar okunacaktır." (Sf. 228)

Subjektif, ideolojik maksatları olan bu kurma evrensel din dileğinin daha açıkcası (Dinler Antolojisi'nin) ilimden ayrılma tavrı bir yana bırakılsa bile, bu yeni dinin, müeyyidesi, temeli, hakikat değerinin ne olacağı, insan akıl, ve inancını nasıl kavrayabileceği nasıl inandırabileceği hususu meskût geçilmekte, en önemli noktalar cevapsız kalmaktadır. Her ne kadar çeşitli maksatlarla vakit vakit bazı şahısların Dinler Tarihi'nde yeni bir din kurma teşebbüsleri vâki ise de bunların metodu, taktiği başka türlü olup, bu herhangi bir (Dinler Antolojisi) şekil ve hüviyetinden çok farklılık gösterir.

DELHİ MASLÜMAN-TÜRK SULTANLIĞININ KURULUŞU VE SULTAN RAZİYE'NİN SALTANATI

Dr. BAHRIYE ÜÇÖK

Kuzey Hindistan'ın en önemli şehirlerinden biri olan Delhi (Dihli), Rājā Prithvi'nin kurduğu ve bu adı taşıyan yedi şehrin en eskisidir. Gūr hükümdarı Şahab al-Din Mehmed bin Sām'ın kölelerinden olan Emîr Kutb al-Din Aybek tarafından H. 584-M. 1188-1189 yılında fetholunmuştu¹. Aybek, Şahab al-Din Mehmed (Muiz al-Din Mehmed)in H. 602'de ölmesinden sonra, Delhi'de resmen istiklâlini ilân etti ve Muiz al-Din Mehmed'e nisbetle kurduğu hanedana Muiziyye hanedanı adını verdi. Böylece Hindistan'ın Rantabur, Gvalyor=Biyana, Benares, Ecmir, Patan, Kalincar, Bengal gibi önemli bölgeleri Türk ve müslüman hâkimiyetini tanımağa mecbur oldu ve islâmlık bu yerlere daha kuvvetle yerleşme imkânını buldu.

1210 yılında Aybek, birgün Çukan oynarken attan düşüp ölünce, Hindistan Türk Sultanlığının başına oğlu Aram Şah geçti. Fakat uzun zaman hükümdarlık yapamadı. Aynı yıl hal' ve idâm edildi; Kutb al-Din Aybek'in kölesi ve dâmadı olan İltutmuş "Şems al-Dünya v' al-Din" hükümdar unvanını alarak tahta geçti².

Gazne Sultanı Tac al-Din Yıldız da kendisine çetr ve durbaş (âsâ) gönderdi. Ashında hiç de ihtiyaç olmadığı halde bu hanedan sembolik olarak Gūr Sultanlığına böyle bir bağlılık gösterirdi. Herhalde hem Gazne hem de Delhi tahtı için bu, mânevi bir kuvvet teşkil etmekteydi.

ŞEMSIYE HANEDANI

İltutmuş³ tahta geçeceği sırada ve bundan sonra birçok güç işlerle karşı karşıya kalmıştı. Önce İltutmuş Delhi tahtı için iktidarsız Aram Şah ile çarpışırken Uç'da Aybek'in ikinci damadı Kabaca, Multan ve denize kadar olan Sind bölgesini, Lâhor ve Pencab'ın büyük kısmını Serhind ve Sütleç ırmağının güneyindeki yerleri eline alarak büyük bir devlet kurmuştu. Böylece takındığı ünvanı nisbetle sülâlesine "Şemsiye Hanedanı" adı verildi. Bir yandan da Harezmsah Mehmed'in Gazne'yi alması ve sınırlarını Hindikuş dağlarının güney eteklerine indirmek istemesi yüzünden İltutmuş'un metbuu sayılan Tac al-Din Yıldız, Uç üzerine yürüyerek burayı sahibi olan Kabaca'nın elinden aldı; bununla da kalmayarak Delhi üzerine akın etmeye kalkıştı. Değerli bir asker olan İltutmuş; Yıldız'ı, Tarain'de bozguna uğrattıktan sonra yaralı bir halde onu esir alıp Badaun'da 1215'de öldürttü.

¹ 584 yılının, İbn-Batuta Delhi Büyük Camiinin mihrabında kayıtlı olduğunu bizzat görmüş, Cilt II, S. 34.

² Hasan Nizâmî, Tac al-Measir fî al-Tarih vr. B 222.

³ Bu adı, incelememiz sırasında Hasan Nizâmî gibi olayların içinde yaşamış bir tarihçinin kitabının bazı yazma nüshalarında (İletmiş) bazılarında ise (İltutmuş) şeklinde gördük. Horovitz, the inscription of İltutmish (Epigraphia Indo-Moslemica, 1911-1912) ve Elliot-Dowson, History of India'nın fihristinde "Şems üd-Din Altamış" şeklinde yazmıştır. Bunlardan hangisinin doğru olduğu, Fuat Köprülü ile Hikmet Bayur arasında tartışma konusu olmuştur. Bk. Belleten'in 56. sayısı s. 567-588 Prof. Hikmet Bayur tarafından yayınlanan kitâbe ve para fotoğrafları bize İltutmuş şeklinde okumanın daha doğru olacağı kanısını vermiştir.

İltutmuş bu başarıdan iki yıl sonra Kabaca'dan Lahor'u aldı. Bundan sonra Cengiz Han'ın dehşet veren akınından kaçan Celâl al-Din Harezmsah'ın Delhi topraklarında yeni bir hükümet kurma isteklerine gerek barışçıl gerek savaşıll yollardan yürüyerek ustalikle karşı koydu ⁴.

1226-1227 Rantabur, Mandevâr ve Bihar'ın alınışı ile geçti. 1230-31'de Kabaca'yı ortadan kaldırdığı için arkasında tehlike kalmayan İltutmuş, bütün Bengal'i kolayca zapta muvaffak oldu. Böylece yukarıda eyaletlerini saydığımız Kabaca'nın ülkesi ile, bütün Bengal ve Bihar bölgesini de Delhi Türk Sultanlığına kazandırdı. Halife tarafından da 1229 yılında Hind Sultanı ve ele geçirdiği bütün ülkelerin hükümdarı tanınıp "al-Sultan al-Muazzam Nâsîru Emîr al-Müminin" ünvanlarıyla taltif edildi. Halifenin gönderdiği hil'at elçileri tarafından kendisine getirildi. Böylece Delhi Türk ve Müslüman Devleti halife tarafından resmen tanınmış oldu.

Cesaret ve bahadırlığı kadar, ilim ve sanat adamlarına verdiği değerle de tarihe mal olan İltutmuş, 1232'de Aybek'in ölümünden sonra, Hinduların eline geçen, Gvalyor'u geri alıp ⁵, *Tabakat-ı Nâsîri* yazarı Münhac al-Din'i oraya kadı, imam ve bütün şer'î işlerin başı tâyin etti ⁶. 1234'de Malva, Bilsan ve Ucceyn'i de fethedip başkenti Delhi'ye dönen Şems al-Din İltutmuş, orada büyük bir Karmatî ayaklanmasıyla karşılaştı. Hattâ saltanatı onun elinden almak için bir cuma namazı sırasında kendisini öldürmeye teşebbüs ettilerse de, o, kalabalığın içinden kaçıp kurtulmasını bildi ve bu hareketlerini, pek çok isyancı katletirmek suretiyle Karmatîlere pahalıya mal etti ⁷.

Adâleti ile de ün almış bulunan Şems al-Din İltutmuş her ne kadar ünlü Selçuklu veziri gibi "Nizam al-Mülk" ünvanını taşıyan bir veziri ⁸ devlet umuru ile vaziflendirmiş ise de, halkın haklarının çiğnenmemesi için adalet işleriyle doğrudan doğruya kendisi gece gündüz demeden, teşrifat aramadan uğraşmaktaydı ⁹. O, saltanat sürdüğü topraklarda mazlumların renkli elbiseler giymelerini emreder, atla şehri dolaşır ve bunların dertlerini dinlerdi. Daha sonra sarayının kapısına mermerden iki arslan heykeli koydurup boyunlarına da iş sahiplerinin geceyarısı bile olsa, kendisini çağırabilmeleri için çanlar astırmıştı. Hakları çiğnenen veya tecavüze uğrayan tab'a her arzu ettiği saatte hükümdarlarına doğrudan doğruya bu şekilde başvurabilirlerdi.

RAZİYE HATUN'UN VELİAHD SEÇİLMESİ VE İLTUTMUŞ'UN ÖLÜMÜ

Şems al-din İltutmuş'un hükümdarlık için en iktidarlı oğlu Nasır al-Din Mahmud Bengal valisi iken ölmüştü. Diğer oğullarından hiçbiri ¹⁰ kızı Raziye Hatun gibi akıllı değildi. Âdil, halkı seven ve hükümdarca tavırlara sahip bulunduğunu sezdiği kızı Raziye'yi, İltutmuş 1232'de Gvalyor kalesini alıp Delhi'ye döndüğü zaman, vezir ve emîrlerinden bir kaçını çağırarak saltanat tahtı için veliahd tâyin ettiğini haber verdi. Bu iş için bir kararname hazırlamasını da Tac al-Mülk Mahmud'a emretti ¹¹.

Bu kararname hazırlanırken sultanla teması olan devletin nüfuzlu emîr ve memurlarından bazıları ondan, reşid çağda oğulları dururken kızı Raziye'yi müslüman

⁴ Hikmet Bayur, Hint Tarihi, c. I, s. 278; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye s. 459.

⁵ Tac al-Measir fi al-Tarih, varak 156 B, Feth-i Gvalyor'a bakınız.

⁶ Tabakat-i Nasîri S. 156'da 635 Hicri'de de Raziye Sultanın hizmetine girmiştir.

⁷ Hikmet Bayur, C. I. S. 281.

⁸ Müneccimbaşı, Sahaif al-Ahbar C. II. S. 604.

⁹ İbni Batuta, C. II., S. 36.

¹⁰ İbni Batuta, C. II., 36'da Sultan İltutmuş öldüğünde geriye üç oğul bıraktı; bunlar Rûkn al-Din, Muiz al-Din, Nasır al-Din idiler diyor.

¹¹ Tabakat-i Nasîri C. II., S. 637; Tabakat-i Ekberî C. I., S. 65; Mirhond C. IV; S. 217.

Hind sultanlığının başına veliahd yapmaktaki sebebin ne olduğunu sordular. Hükümdarın bu husustaki kararının ve hazırlanmakta olduğu kararnamenin kendilerine pek uyulabilir görünmediğini de açıkladılar. Sultan İltutmuş onlara: Oğullarının içki ve gençlik eğlenceleriyle vakit geçirdiklerini, bunların hiçbirinin memleket işlerini idare edemeyeceklerini, ama ileride Raziye sultan olunca onu veliahd tâyinindeki isabetin iyice anlaşılacağını söyledi.

Raziye, krallar için gereken üstün vasıfların hepsine erkeklerden çok sahip, harpçi olduğu kadar bilginleri seven ve koruyan, cesur, iyi huylu bir kadındı. Annesi Türkân Hatun da harem en yüksek ve nüfuzlu kadınlarından; fakat İltutmuş'un 1235-1236 yılında yukarı Pencab'ta Kakarlar (Hoharlar) a karşı giriştiği savaştan hasta olarak dönmesi ve aynı yılda ölmesi, kuması olan Rükñ al-Din'in annesi Şah Türkân ile aralarının açılmasına vesile oldu¹². Askerî ve idarî kabiliyeti yanında merhametli, cömerd ve âdil olması yüzünden kendisine "Derbar-ı Şemsî" adı takılan Şems al-Din İltutmuş'un ölümü üzerine emîrlere iki guruba ayrıldılar.

RÜKN AL-DİNİN KISA SÜREN SALTANATI VE RAZİYE'NİN TAHTA ÇIKIŞI

Bunlardan bir kısmı veliahd Raziye'nin tahta geçmesini isterlerken bir kısmı da İltutmuş'un son Pencab seferinden hasta bir halde dönerken Lahor valisi bulunan oğlu Rükñ al-Din Firuz Şah'ı Delhi'ye beraberinde getirdiğini, bununla Raziye'yi değil Rükñ al-Din'i sultan olarak tanımalarını ima etmek istediğini öne sürüp, Rükñ al-Din Firuz Şah'ı annesi Şah Türkân'ın da gayretleriyle tahta çıkardılar¹³.

Çok geçmeden Şah Türkân eski ortaklarıyla onların çocuklarına zulmetmeğe koyuldu. İlk olarak İltutmuş'un oğullarından Kutb al-Din'i kör ettirip öldürttü. Rükñ al-Din'in içki ve eğlenceye son derece düşkün ve lâubâlî oluşu da onun işine geldi. Devletin bütün idaresini kendi elinde topladı. Çok geçmeden vilâyetlerin çoğundaki valiler, bu arada İltutmuş'un oğullarından Gıyas al-Din Mehmed ayaklanmaya ve bazı vergilere el koymağa başladılar¹⁴. Bu arada Melik Seyf al-Din adındaki Türk de Pencab'a girmişti. Sıkışık duruma giren hükümdar artık mecburi olarak eğlencelerine bir fasıla verip ayaklananların üzerine yürümek için asker ve emîrlere başında Delhi'den çıktı; fakat pek cömert ve iyilik sever bir insan olmasına rağmen taraftarlarından bir kısmı, kendisini terk edip ayaklanarlardan yana oldu. Bu sırada Delhi'de bulunan Rükñ al-Din'in ablası eski veliaht Raziye ile Şah Türkân'ın arası açılmış ve Şah Türkân'ın Raziye'yi öldürteceği dedikoduları şehirde yayıldığından, Raziye taraftarları iyice hazırlanmışlardı. Bu tarihte Gvlayor Kadılığını yapmakta olan Münhac al-Din'e göre (Tabakat-ı Nasırî, 93 Lahor) Rükñ al-Din'in annesi Raziye'nin üzerine yürümüş fakat Delhi halkı ayaklanarak Şah Türkân'ı sarayına sığınmağa mecbur etmişti. Rükñ al-Din, Giylû Gehri (گیلو گهري) 'ye vardığında Şah Türkân esir edilmiş, ordunun en gözde kuvvetleri başkente gidip, Raziye'ye bi'at ettikten sonra kendisini tahta oturtmuşlardı.

¹² Tabakat-i Nasırî Lahor baskısı, S. 93.

¹³ Hikmet Bayur, C. I. S. 282.

¹⁴ İbni Batuta, C. II. 36'da Rükñ al-Din tahta oturunca kardeşi Muiz al-Din hakkında zulm ve gadr ile işe başladı, bunun üzerine Raziye onu katlettiğini düşündü diyor. Halbuki Hikmet Bayur, C. I., 282'de bunu Kutb al-Din Mehmed olarak göstermektedir.

¹⁵ Tabakat-i Nasırî, S. 94; Hikmet Bayur, C. I., S. 282; Münecçimbaşı C. II., S. 604; Mehmet Zihni, Meşahir al-Nisa, C. I. S., 233.

Raziye tahta geçer geçmez Türk taraftarlarından bir kısmını ve bazı emîrlerini, Rûkn al-Din'i yakalamaları için Giylü Gehriye yolladı. Beyler Rûkn-al-Din'i esir edip Delhi'ye getirdiler ve yeni hükümdarın emri ile kollarını bağlayıp hapse attılar. O orada iken hakkın rahmetine kavuştu (8 Rebiülevvel 634/1236).

Halbuki İbni Batuta'da¹⁶ olay, aşağıda açıklayacağımız biçimde anlatılmaktadır:

Rûkn al-Din, anası Şah Türkân'ın tesiri ile de olsa kardeşlerine zulmetmeğe başladı. Bunun üzerine Raziye adındaki kız kardeşi onu idam ettirmeği aklına koydu. Bir gün Rûkn al-Din câmide iken Raziye mazlûm elbiseleri giyip "Devlethane" denilen eski kasrın damına çıktı; ahaliye görünüp, damın üzerinden: "kardeşim Rûkn al-Din erkek kardeşimizi yok etti (Muiz al-Din veya Kutb al-Din Mehmed). Şimdi de benim vücudumu ortadan kaldırmayı düşünmektedir" diye bağırdı ve babasının adâletini, cömertliğini, hayırseverliğini, halka dağıttığı bahşişleri onlara hatırlattı. Bunun üzerine topluluk mescitte bulunan Sultan Rûkn-al-Din'i yaklayıp Raziye Hatun'un karşısına getirdiler. Raziye'nin: "Katil katlolunur", demesi ile Rûkn al-Din kardeşinin kaatili olmak sıfatı ile idam edildi.

Öteki kardeşleri küçük olduğundan emîrler ve halk oy birliği ile Raziye'yi saltanat tahtına oturtular (634 1236).

Sultanlığı ancak altı ay 28 gün süren Rûkn al-Din'i düşüren başlıca sebep, onun devlet işlerine karşı ilgisizliği, çalgıcı ve oyunculara yüz vermesi, rağbet göstermesi, sarhoş iken file binip çarşı pazar gezdiği yerlere altın ve gümüş saçması ve fil bakıcılarını aşırı derecede zengin etmesidir. Cinsî sapıklarla da ilgilenmesi ona, bir canlıya eziyet etmeyecek kadar merhametli olmasına rağmen, saltanatını ve hayatını kaybettirmişti¹⁷.

634/1236'da sultanlık tahtına çıkan Raziye, Şemsiye hanedanının, kardeşi Sultan Rûkn al-Din zamanında ihmale uğramış yahut büsbütün ortadan kalkmış gelenek ve kaidelerini yeniden canlandırdı. Adâleti ele aldı; halka karşı pek cömert davrandı¹⁸. Saltanatının ilk yıllarında bastırıldığı paraların üzerine de "Umdet al-Nisvan Melike-i zaman Sultan Raziye binti Şems al-Din İltutmuş رضیه بنت زمان سلطان رضیه بنت شمس الدین التتمش" diye yazdırdı. Ayrıca "Raziyet al-Dünya ve al-Din رضية الدنيا والدين" ve "Belkisi Cihan" ünvanlarını da taşıyan bu seçkin kadın tahta geçer geçmez uzun ve yorucu çarpışmaları gerektirecek olaylarla karşılaştı¹⁹. Bunların en önemlilerinden biri, görünüşte dinî taassuptan ileri gelmiş olan *Nur-Türk* ayaklanmasıdır. Nur al-Din adındaki bir Türk tarafından harekete getirilmiş olan Hindistan'ın Karmatîler ve Melâhid zümresi Sind bölgesinden, *Con* ve *Ganj ırmakları* kıyılarından gelerek Delhi'de toplandılar. Gizlice birbirlerine sadık kalmıya yemin ettiler. Nur-Türk, etrafına adam toplayıp vaaz etmekten hoşlanan, kültürlü sayılabilecek bir adamdı. Halkı *Ebu Hanîfe* ve *İmam Şafî* mezheplerinin bilginlerine karşı kıskırtır, onları *Mürchie*'denmiş gibi gösterirdi. *Nur al-Din*'in kıskırtmaları ile iyice hazırlanmış olan taraftarları 634 Recep ayının altıncı cuma günü Delhi şehrinde, *Câmi-i Mescid*'e kılıç ve kalkanlarla silâhlanmış olarak girdiler. Sayıları bin kişiyi bulan kuvvetler iki kola ayrıldılar. Birisi Kuzey Kapı'dan Yenihisar tarafından, ötekiler "*Bâzar-ı Bezâzân*" dan geçerek *Cami-i Mescid* zannıyla *Muizî Medresesi*'ne girdiler. Her iki kol da Müslümanların üzerine atıldılar.

¹⁶ İbni Batuta, C. II., S. 36.

¹⁷ Tabakat-i Nasrî, S. 94; Münecceimbaşı, Sahaif, C. II. S. 604.

¹⁸ Tabakat-i Ekberî, C. I., S. 65; Tabakat-i Nasrî, C. II. S. 609.

¹⁹ Tabakat-ı Nasrî C. I, S. 637.

Baskına uğrayan halkın bir kısmı kılıçların, bazıları da kalabalığın ayakları altında şehit oldular. Bu merhametsizce hücum üzerine Delhi'den feryatlar yükseldi. *Nâsir al-Din Eğütim, Emîr Şair, İmam Nâsirî* ve başkentin savaştı erkekleri zırhlarını giyip gözlerini kan bürümüş âsi Karmatîlar üzerine saldırdılar. Cami-i Mescid'in damında bulunan Müslümanlar da ellerine geçirdikleri taş ve tuğlaları fırlatarak bu bastırma işine katıldılar. Sonunda pek çok nurcu Karmat kılıçtan geçirilerek ayaklanma önlendi.

Sultan Raziye, fırsatçıların Delhi'de alevlenen ayaklanmasını böylece bastırıldığı bir sırada memleketin veziri olan *Nizam al-Mülk Cüneydi* de kendisi gibi Raziye'yi istemiyen *Melik Alâ al-Din Cânî, Melik Seyf al-Din Kûci, Melik İz al-Din Kebirhan Ayaz, Melik İz al-Din Mehmed Sâlârî* ile birlik olup Delhi kapılarına dayanmıştı. Bunların muhalefetlerinin uzaması üzerine Sultan Raziye Avad (Oud) derebeyi olan Melik Nusret al-Din Tayesâî (Muizzî)'ye kuvvetleriyle birlikte Delhi'ye hareket etmesi emrini verdi. Nusret al-Din, Ganj ırmağını geçip Delhi'ye yaklaştığı sırada Raziye'nin düşmanları ansızın ona hücum edip esir aldılar. Sâdık ve hassas tabiatlı Melik buna dayanamayıp kederinden öldü²⁰. Hasım meliklerin Delhi kapısındaki kuşatması çok uzun bir zaman sürdü ama Sultan Raziye bundan yılmadı; hazırlığını tamamlayıp Delhi'den dışarı çıktı. Otağ-ı Humayun (Hükümdarlık Çadırı)'unu Cemne ırmağı kenarında bir yere kurmalarını emretti. Kendinden yana olan melikler ile kendine düşman olan melikler arasındaki savaşı buradan idare etti. Sonunda bol menfaatler vaadinin cazibesine kapılarak gizlice Sultanın tarafına geçmiş olan Melik İz al-Din Mehmed Sâlârî ile Melik İz al-Din Kebir Han Ayaz bir akşam hükümdarlık çadırının önünde Sultan Raziye ile buluşarak aşağıdaki şartlar içinde anlaşmaya vardılar: bu iki emirin ince buluşları ile, Melik Cânî, Melik Seyfe al-Din Kûci ve Nizama al-Mülk Mehmed Cüneydî isyanın bastırılabilmesi için celb edilecek, muhafaza altına alınacak ve hapsedilecekti²¹.

Düşman melikler durumdan haber alınca karargâhlarını bırakıp kaçtılar. Raziye'nin süvarileri arkalarını bırakmadı. Melik Seyf al-Din Kûci ve kardeşi Fahr al-Din, Sultanın süvarilerinin eline düştüler; sonunda hapiste öldürüldüler. Melik Alâ al-Dîn Cânî de Nakavan denilen bir köyde öldürüldü, başı *Hazrete*, Delhi'ye getirildi.

Nizam-al-Mülk Cüneydi Sir-Mur-Bardar tepelerine çekildi; Bir müddet sonra orada öldü. Bu şekilde duruma hâkim olan Sultan Raziye vezirlik makamını eski Nizam al-Mülk'ün vekili olan hoca Mühezzeb'e verdi. O da aynı şekilde Nizam al-Mülk ünvanını aldı. Sultan Raziye'nin takdirini kazanan Melik Seyf al-Din Aybek ordu kumandanlığına getirilerek Kutluk Han adını aldı. Ayrıca hizmetlerinden ötürü Melik Kebir Han Ayaz'a da Lahor bölgesi ikta olarak verildi. Böylece Sultan Raziye'nin barışa kavuşan devletinin kudreti geniş ölçüde yayıldı; *Laknavatî*'den Dival ve *Damrilah*'a kadar bütün Melik ve emirler ona biat ve itaat ettiler²².

Pek kısa bir zaman sonra Ordu kumandanı olan Melik *Seyf al-Din Aybek* öldü. Sultan Raziye ordunun kumandasını *Ali Guri*'nin oğlu Melik *Kutbal-Din Hüseyin*'e verip, Sultan Şems al-Dîn İltutmuş'un ölümünden sonra uzun bir zaman kuşatılmış olan Rantabur kalesini kurtarmakla görevlendirdi. Melik Kutb al-Dîn Hüseyin kuvvetlerinin başında Rantabur'a hareket etti. Kalede kapalı kalan müslüman emirleri

²⁰ Tabakat-i Ekberî'de (S. 66) onun esasen zayıf bir adam olduğu kaydedilmiştir; Raverty (S. 640) "Raziye onu yardımına çağırdığı zaman hastalıktan mustarip olduğu anlaşılıyor" demektedir.

²¹ Hikmet Bayur, C. I. S. 283'de bu konuda, beylerin arkadaşlarının hile hazırladığını değil Raziye'nin bu hissi uyandırıp dedi kodu yaptırdığını yazmakta ise de, Tabakat-i Nasirî (C. I. S. 640) ve Tabakat-i Ekberî (S. 66)'de, beylerin arkadaşlarını hapsedirmek için Raziye Sultanla anlaşma yaptığı açıklanmıştır.

²² Tabakat-i Nasirî, C. I., S. 641.

kurtardı, oradaki tahkimatı yıktı. Sonra da Delhi'ye döndü²³. Kalenin muhafazasıyla ilgilenmedi²⁴.

Kudretli Sultan İltutmuş'un Türk kölelerinden olan Melik *İhtiyar al-Din* Altuniye Şerbetçibaşılık, Otağbaşılık vazifelerini sadakatla yaptığından Sultan Raziye'nin itimadını kazanıp, *Pren* ıktı ile Taberhind kalesini elde etmeye muvaffak olmuştu. Raziye Melik İhtiyar al-Din Aytakin'i de Emir hâcplik payesi ile yükseltti; Fakat Türk beylerine bağışladığı bu payelerin yanısıra Melik Cemal-al-Din Yakut Habeşî'yi Emir Âhor'luk (ahır beyi) makamına getirmesi ve hizmetlerinden memnun kalması, öteki Türk emirlerinin hasedini uyandırdığından bunlar Raziye Sultan için birer tehlike olmaya başlamışlardı; zira devletin bütün büyük makamları ve vilâyetleri İltutmuş'un satın aldığı Türk kölelerin elinde bulunuyor ve bunlar, aralarında menfaat yüzünden çekişmeler bile kendilerine yöneltilen tehlike karşısında tek kuvvet haline gelebiliyorlardı. Bu durum karşısında Sultan Raziye kadın elbiselerini çıkarıp erkek elbiseleri giydi, saçlarını da erkek biçiminde düzenledi. Başına külâh giydi ve tahta böylece oturdu, böylece halk arasına çıktı²⁵. Yanından Yay ve tirkeşi (ok torbası) eksik etmiyen Raziye çoğu zaman fil ile dolaşırken halk kendisini açıkça görüyordu. *Tabakat al-Ekberî*'de Habeş Yakut'un onu koltuk altından tutarak bineğe bindirmiş olmasının Türk emirler arasında kıskançlık ve dedikodu vesilesi teşkil ettiği yazılı ise de Raziye Sultan'ın çağdaşı olan *Münhac al-Din*'in kitabında bu cihet belki de ona hürmetsizlik olmasın diye bahis konusu edilmemiştir²⁶.

Sultan Raziye ile Ahır beyliğine getirdiği Yakut Habeşî arasında ihtimal ki Emirlerin iddia ettikleri yolda bir hususiyet yoktu. Fakat sayısı kırkı bulan Türk Emîr, Melik ve Valilerin birbirlerine destek olan nüfuzunu kırma yolunda, Sultan Raziye'nin bir Habeşî'yi üst makama tâyin ederek giriştiği masum politika ne yazık ki her ikisi için de acı sonuçlar hazırlamıştır.

13 üncü yüzyıla gelinceye kadar Hıristiyan Batı dünyasında emsali bulunmayan Doğuda ise müslüman devletlerin başında pek te nadir olmayan hükümdar kadınların ilki ve en kudretlisi olan Raziye Sultan kuvvetlerine Gvalyor üzerine yürüyüş emri verdi. Bu iş için onlara bol hediyeler ve bahşişler de dağıttı. Gvalyor kadısı olan *Münhac-i Sıraç Melik al-Ümerâ Ziya al-Din Cüneydi* ve diğer ümera ile birlikte müstahkem Gvalyor'dan dışarı çıktılar (635 yılı Şabanının birinci günü 1238)²⁷. Gvalyor'u ele geçirdi ve Başşehir Delhi'ye döndü. Aynı ay içinde Sultan Raziye bizim dayandığımız en mühim kaynağın sahibi Münhac-ı Sıraç'ı, Gvalyor başkadılığına ek olarak, Delhi'de Nasriye medresesine tâyin etti. M. 1239-1240 Hicrî 637'de Lahor beyi Melik İz al-Din Kebîr Han Ayaz isyankâr bir durum takındı. Sultan onun üzerine bir ordu yolladı, kendisi de arkasından gitti. Melik Kebîr Han Ayaz, Sultan Raziye'nin ordusu ile başa çıkamayacağını anladığından uyuşma teklifinde bulunmak üzere bizzat ona geldi. Anlaşma gereğince Melik İhtiyar al-Din Karakuş Han Aytakin'in elinde olan Mul-

²³ Raverty bu kalenin hemen sonra Hindular tarafından restore edilmiş olduğunu, bundan da Rantabur'un gene Hindu'ların eline geçmiş bulunduğunun anlaşıldığını yazmaktadır (*Tabakat-i Nasirî* C. I., S. 642, not 1.).

²⁴ *Tabakat-i Ekberî*, S. 66.

²⁵ Mirhond, C. IV. S. 217'de Raziye tesettürü ve kadın elbiselerini bırakmış ve başına taç giymiştir dediği hâlde, Münecimbaşı (Sahaif, C. II., S. 604) Raziye yüzüne nikap takardı demektedir, belki bu yüzden Meşahir al-Nisa (C. I. 233) da Raziye'nin hâkimiyet müddetince yüzüne nikap (peçe) tuttuğu iddia edilmektedir.

²⁶ Bak. *Tabakat-i Ekberî*, S. 67; *Tabakat-i Nasirî*, S. 643.

²⁷ *Tabakat-i Nasirî*, S. 643 v. d.

tan eyaleti Melik İz al-Dîn Kebir Han Ayaz'a devredildi. Bu anlaşmadan sonra Sultan Raziye 637 Şabanının 19 uncu Perşembe günü gene Başkente döndü.

İhtiras ve kıskançlık ateşi söndürülemiyen beylerden Taberhind Hâkimi İhtiyar al-Dîn Altuniye -ki Raziye, Sultan olunca ilk olarak, hem Pren hem de Taberhind iktalarını ona vermişti- İsyan etti. Ne yazık ki emir ve meliklerin bazıları ve bu arada Emîr Hâcib olan İhtiyar al-Dîn Aytekin, Altuniye'nin bu ayaklanmasını desteklediler. Seferden döneli daha 20 gün olmamıştı ki Sultan Raziye çok sayıda asker toplayarak Başşehirden hareket etmeye mecbur oldu (637-9 Ramazan-Çarşamba günü). Taberhind'e ulaştığı zaman Türk emirler birdenbire ona karşı cephe aldılar ve (Ravzat al-Safa'nın ifadesine göre Cilt IV, S. 217) onun Ordu Komutanı olan Emir Cemal al-Dîn Yakut Habeşi'yi yakalayıp öldürdüler.

En sadık komutanını ve emîrlerinin bağlılığını kaybeden Sultan Raziye sonunda âsi melikler tarafından yakalandı; hapsedilsin diye Taberhind kal'asına yollandı²⁸. Melik İhtiyar al-Dîn Altuniye'nin mes'uliyeti altında Sultan Raziye'nin hapsedilmiş olduğu haberi Delhi'ye ulaşınca, oradaki beyler, Sultan İltutmuş'un oğullarından Muiz al-Dîn Behram Şahı tahta çıkardılar. Ordudaki beyler ise Delhi'ye dönünce bunu ancak İhtiyar-al Dîn Aytekin'in saltanat naibi olması şartıyla kabul edebileceklerini bildirdiler. Teklif kabul edildi. Aytekin durumunu daha da kuvvetlendirmek maksadiyle Behram Şah'ın kızkardeşi ile evlendi ve kapısının önünde nevbet çaldırmak ve her zaman bir Fil bulundurmak gibi Sultanlara mahsus teşrifatlara kalkıştı²⁹. Emir Hacib iken Naib olan İhtiyar -al Dîn Aytekin'in, hükümdarlık kuvvetlerini böylece kendi elinde toplamaya çalışması Muiz al-Dîn Behram Şahı kızdırdı. Bir gün onu sarayında katlettirip yerine Bedr al-Dîn Sungur Rumî'yi Emir Hacib yaptı. Taberhind valisi bulunan İhtiyar al-Dîn Altuniye ise Sultan Raziye'nin esir edilişi üzerinden henüz bir ay geçmeden onunla nikâhlanıp evlenmişti. Bu da bize gösteriyor ki kıt'a sayılabilecek kadar büyük bir ülkeyi nizam ve adâletle idare eden Sultan Raziye için, boş yere dedikodu çıkmıştır. Raziye sırtında yay ve ok çantası sınırdan sınıra koşarak Hindu akınlarını püskürtmekten, baş kaldıran Meliklerini yola getirmekten ve babasının devrindeki kusursuz idareyi, hak ve adaleti ihyadan başka bir şey düşünmüyordu. Sık sık ayaklanan Türk emirlerin nüfuzunu kırmak için önem verdiği Cemal al-Dîn Yakut Habeşi'nin, bir kadın olan Raziye'ye yakınlığı ise, tarihin bu müstesna kadınına sadakatten başka bir şey ile izah edilemez.

Bu kıskanç beyler, kendilerine ve erkek hükümdarlarına en tabî bir hak olarak tanıdıkları bu nevî zaafı, hakikatten uzak bulunmakla beraber, Raziye gibi cesur ve akıllı bir kadın hükümdar için bağışlanmaz bir suç saymışlar, sayısız nimetlerini gördükleri iyi yürekli imperatoriçelerini en muhtaç olduğu bir zamanda yüzüstü bırakmışlardı. Hiç bir tehlikeden yılmıyan Raziye ikinci defâ Delhi tahtını ele geçirmek için sağa sola haberler yolladı. Altuniye de Raziye ile evlendikten sonra onun dâvasını kendi dâvası imiş gibi eline aldı. (كهو كهران) Kehukehran, Catvan ve daha başka yerlerden bazı emirler ile hatırı sayılır bir kuvvet topladılar. Bu sırada Sultan Muiz al-Dîn Behram Şaha tâbi olan Melik İz al-Dîn Mehmet Salârî ile Melik Karakuş isyan edip Delhi'den çıktılar ve Raziye'nin ordusu ile birleştiler. Raziye bu orduyu Delhi üzerine yolladı. *Behram Şah* da karşılık bir orduyu küçük *Melik Tekin* idaresinde Delhi-

²⁸ Tabakat-i Ekberî S. 67 ve Tabakat-i Nasirî, S. 643'de Taberhind'e yollandığı kayıtlı bulunduğu hâlde, Mirhond (C. IV., S. 217) da Serhind'e hapsedilmiş olduğu yazılıdır.

²⁹ Tabakat-i Nasirî, Farsça nushası, S. 153; Tabakat-i Ekberî, S. 67; Hikmet Bayur C. I., S. 285.

den çıkardı. Her iki ordu yolda karşılaştı. Sultan Raziye mağlup oldu, geri *Taberhind*'e döndü. Biraz sonra dağılmış olan askerlerine çekidüzen verip savaşa istîdatlı bir hâle getirdi; gene Delhi tarafına gitti. Üvey kardeşi olan Behram Şah bu defa Melik Tekin'i daha büyük bir ordunun başına geçirip Raziye'nin üzerine yolladı. Her iki ordu *Kaytal*'da karşılaştı. Askerî birliklerden bazıları Raziye ve eşi Melik *Ihtiyar al Din-Altuniye*'yi gene terketti. Bu yüzden 638/1240'da her ikisi de savaşı kaybettiler. 24 Rebi al-evvel de Altuniye Mansurpur sınırında yakalandı, Raziye ise Kaytahl'da esir düştü. Her ikisi 25 Rebi al-evvel Salı günü şehit edildiler³⁰.

Çağdaş Münhac al-Dîn'in Sultan Raziye hakkında bize verdiği bilgi bundan öteye gitmez; fakat Tabakat'ı Ekberî (S. 68), İbn-i Batuta ve daha sonraki tarihçiler onun Hinduların eline düşüp şehit edildiğini bildirmektedirler. İbn-i Batuta'ya göre (C. II, 37); Sultan Raziye kardeşi Behram Şahın³¹ Delhi'den yolladığı ordu ile çarpışıp savaşı kaybedince esir olmamak için kaçtı. Ama yollarda çok acıktı ve meşakkat çekti. Toprağı kazmakla uğraşan bir çiftçiye rastlayınca yiyecek istedi. Onun verdiği bir parça kuru ekmeği yer yemez yorgunluktan hemen oracıkta uykuya daldı. O uyurken çiftçi ona bakıp erkek elbiselerinin altında mücevherlerle işlenmiş bir kaftan bulunduğunu ve Raziye'nin bir kadın olduğunu görerek sırf bu kaftanın kendisine sağlıyacağı paraya tama' ederek onu öldürdü, atını başka tarafa kovaladı, kendisini de hemen oracığa kendi tarlasına defnetti. Sonra elbisesinin bir parçasını alıp çarşıya satmağa gitti. Çarşı halkı böyle kıymetli ve zarif işlenmiş bir elbise parçasının fakir bir hindu rençberin elinde bulunmasını şüphe ile karşıladıklarından kendisini kadının huzuruna götürdüler. Orada bu zalim ve ruhsuz rençber dayağı yiyince Sultan Raziye'yi katlettiğini itiraf edip onu defnettiği yeri de göstermişti. Sultan Raziye'nin cesedi çıkarılıp dinî merasim yapıldıktan sonra yine aynı yere bırakılmış üzerine de bir kubbe inşa edilmiştir. Tabakat-ı Ekberî'd bulunan ikinci bir rivayete göre (S. 68): Raziye'yi Behram Şaha götürdüler orada öldürüldü. İbni Batuta'nın Hindistan'da bulunduğu sıralarda, yani Raziye'den aşağı yukarı bir asır sonra, Raziye'nin Con (Cemme Irmağı) kıyısındaki kabri bir ziyaretgâh imiş. Sultan Raziye'nin hükümdarlığı sırasında bastırmış olduğu bir başka parada şöyle yazılıdır:

فی عهد الامام المستنصر امیر المؤمنین، السلطان الاعظم جلالة الدنيا والدين ملكة التمش ابنت السلطان نصره امیر المؤمنین .



Nümizmat Wright c. II s. 26 da Raziyenin parasını bu şekilde okutmuştur. Oma bu taktirde paranın Raziye Hatuna değil babası İltutmuş'a ait olması gerekir. Aynı zamanda burada İltutmuş'u kadın olarak göstermektedir ki bu gözden kaçmaması gereken bir yanlışlıktır.

Paranın fotoğrafına dikkat edilirse (ابنت) kelimesinin (التمش) adının soluna değil, sağına getirileceği açıkça anlaşılır.

³⁰ Tabakat-i Nâsirî, Farsça nusha, S. 153; Raverty tercümesi, C. I., S. 648; yukarıda yazılı tarihleri kaydettiği hâlde Tabakat-i Ekberî (S. 67) bu yılın 637-1239 olduğunu kaydediyor; Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'İslam S. 287'de yanlış olarak Raziye'nin ölüm tarihini 644-1246 olarak göstermiştir.

³¹ İbni Batuta C. II. 37'de yanlış olarak Raziye'den sonra kardeşi Nasır al-Din'in tahta oturduğunu kaydetmektedir.

Yukarıdan beri askerî ve idarî kabiliyetlerini göstermeğe çalıştığımız Sultan Raziyyenin bir de küçümsenmeyecek san'at istîdadı vardır. Mage-i Rahmanî (Perdeneşinan-ı Sühengüy) den aşağıya aldığımız dört beyit onun bu faziletinin açık bir delili sayılmak gerekir.

— Beyitler —

در دهان خود دارم عندلیب خوش الحان پیش من سختکویان زاغ در دهن دارند

Terc : Ben ağızımda hoş nağmeler yapan bir bülbüle malikim, bana nisbetle diğer şiir söyleyenlerin ağızlarında karga vardır.

از ماست که بر ماست تقصیر دل زار آن کشته همانا زغم بی سبب ماست

Terc : Bizim başımıza her ne gelirse hep bizdendir, biçare gönülün ne suçu var ? o öldüyse bizim gamımızdan ölmüştür.

کنم به برکت پا چرخ تحت سلطانی دهم به بال هما خدمت مکسد رانی

Terc : Ben ayağımın bereketiyle feleği saltanat tahtı yapar, Hümanın kanadını da sinekleri koğmak hizmetinde kullanırım.

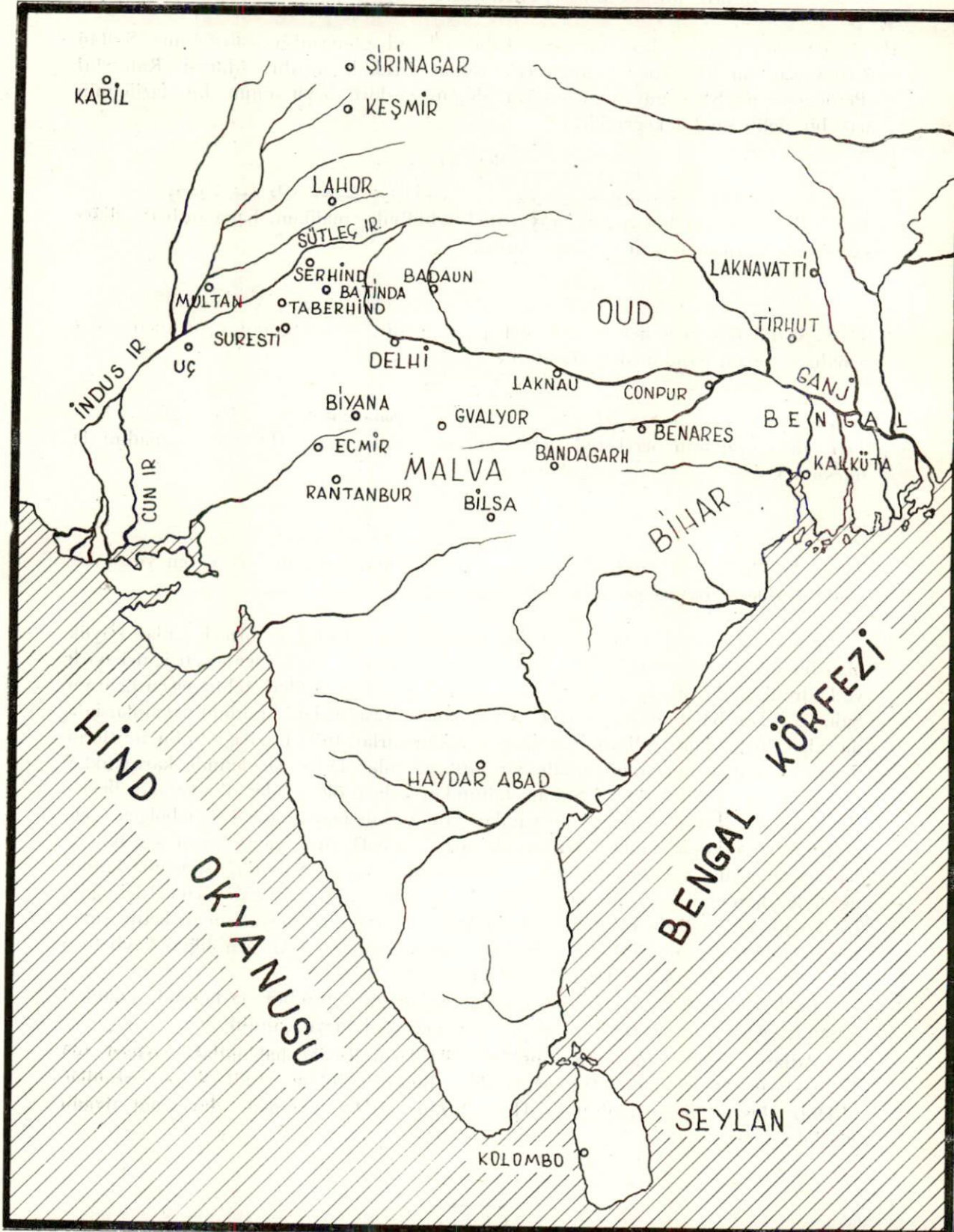
باز آشیرین، منه در راه الفت کام خویش هان ولی نشنیده باشی قصه فرهاد را

Terc : Ey Şirin, gel, muhabbet yoluna adım atma, bundan sakın. sen yoksa bu yolda Ferhadın başına gelenleri işitmedin mi ?

Sultan Raziye dört yıla yakın bir zaman İmparatorluk denilecek kadar büyük olan bir ülkenin idaresini filen ve resmen elinde tutmuş olan, memleketi için hayırlı ve kudretli bir hükümdardı. Raziye'den sonra haris Türk beyleri, tahta geçen Behram Şah, İz al-Din Balaban, Alâ al-Din Mes'ut Şah ve Nasır al-Din Mahmut zamanlarında da rahat durmadılar. Adlarını yazdığımız hükümdarlar, tıpkı Raziye gibi bu emirlerin dayanışmasını kırma yolunda adımlar attıkça, onlar Delhi Devletinde karışıklıklar çıkardılar ve arka arkaya iki Sultanı tahtından indirip öldürdüler. Bir yandan beyle-
rin isyanları, Mogol akınları, öte yandan Hinduların müdafaasız kalan bölgeleri ele geçirmeleri sonunda (1266) Şemsiye hanedanı zayıflamış, asayiş bozulmuş iktidar harem ağalarının eline geçmişti. Nasır al-Din Mahmut'un Sultanlığı sırasında harem ağası Reyhan'ın terörü, Delhi'yi o derece yıldırılmıştı ki kadı Münhac al-Din bile bir buçuk aydan fazla evinden dışarı çıkamaz olmuştu. Nihayet memleketin sınırları, Sultan İltutmuş'la kızı Sultan Raziye zamanındaki genişliğini kaybetmiş bir halde yerini Balaban Hanedanına bırakmıştır.

Böylece, Sultan Raziyenin hayata ilgili bilinen ne varsa burada hepsini, o günleri yaşamış ve görmüş olanların eserlerine dayanarak, ifadeye çalıştık.

Adlarını vermediğimiz bazı İngilizce kitabların Raziye hakkındaki yazıları ana kaynakların tekrarından öteye geçmezler. Bunun için bu etüdlerdense, Münhac al-Din, Hasan Nizamî yahut da Hoca Nizam al-Din Ahmede dayamağı uygun gördük.



ÖLÇEK 1: 15 000 000

BAHRIYE ÜÇOK

PLÖTİNİN VECDİ VE GAZZALİNİN FENÂSİ *

Yazan: F. JABRE

Çeviren: Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Gazzalî İhyada, Allah'ı tanımayı, temizlik ve mânevi disiplinden ibaret olan bir yola uymak suretiyle erişilecek bir gaye olarak tanıyor. Bu gayeye yönelme, kalbin murakabeye dalarak en aşağı dereceden göklerin zirvesine kadar yükselebileceği batınî bir yolculuktur (İh. II, 217)¹. Aklî yahut ruhî (Q. 55) yükselme fikri de bu batınî yolculuktan çıkar. Arif kimse bu yükselme sayesinde varlıkların kesretini bir tarafa bırakarak, ulviyetinin perdeleri arkasında bilinmiyen bir tarzda varlığını muhafaza eden tek, yaratıcı Allah'a yaklaşmağa nail olur (İh. IV, 215-218)². Bu konu, Gazzalî'nin tasavvuftan bahseden bütün eserleri içinde mevcuttur. Fenâ halinde yani kendi kendine varlıktan yokluğa intikal etme halinde, Allahı tanıma en yüksek derecede mümkün olur.

Plotin'e göre mânevi yolculuğun yani bir olan Varlığa (Bir'e) doğru yükselmenin plânı şöyle düşünölmelidir. Yükselme, hissî olandan aklî olana, bütün yabancı elemanları terkederek (I. 6-7) akıldan (I. 3. 1) Allah'a, akıldan İyi'ye yahut bunun eşiti olan tek Varlığa (Bir'e) ve nihayet nefsten akla ve tek Varlığa (Bir'e) doğru olur ki buna bizi temizliğimiz, faziletlerimiz ve kalbî düzenimiz ulaştırır (VI. 7-36)³.

Bu âlemden yüksek âleme ve çokluktan Bir'e doğru olan hareketin gayeye ulaşması, cevher olmıyan ve fakat cevherlerin ötesinde olan bir hakikattir (VI. 9. 11). Bunun mânası, arif kimseye vecd yoluyla malûm olur ve ona yolculuğun sonu gibi görünür (VI. 9. 11).

Plotin'in vecd'i (l'extase) ve Gazzalî'nin fenâ'sı hangi bakımdan birbirlerine yaklaşır ve hangi bakımdan birbirlerinden uzaklaşır? Bu sorulara cevap vermek için evvelâ, yazarlarına göre ve olduğu gibi alınan bu iki mefhumu izah edeceğim. Sonra marifet mescesinden, vecd ve fenâ halinde bulunan arif kimseden ve Mişkât'ın son sahifelerinin nasıl tefsir edilmesi lâzım geldiği hususunda kendime göre yapacağım bir küçük izahtan bahsedeceğim⁴. Son olarak Gazzalî ve Plotin arasındaki görüş ayrılıkları üzerinde umumî bazı mülâhazalar serdedeceğim.

* Bu yazının Fransızca olan aslı, Studia Islamica adlı dergide (VI, 1956 Paris) "L'Extase de Plotin et le Fanâ de Ghazali" başlığı ile yer almıştır.

¹ İhya, vol. II, s. 217. Bu makalede kullanılmış olan Gazzalî'nin eserlerinin kısaltma işaretleri alfabetik sıraya göre aşağıda gösterilmiştir; bu liste ayrıca bu eserlerin neşir yerlerini ve tarihlerini de ihtiva etmektedir.

İh= İhya' Ulum ad-Din, Halebi baskısı, Kahire, C. I, 1346 H, C. II, III, IV, 1352/1933.

İq= al-İktisad fi'l-İtikad, Maktaba Ticariye, Kahire (tarihsiz).

M= al-Munkiz min ad-Dalal, Dimaşk baskısı, 1934/1352.

Ms= al-Mustafa min Usul ad-Din, Ticariye baskısı, Kahire, 1356/1937.

Mt= Mişkât al-Envar, al-Cevahir al-Gavalî içinde, Kahire, 1353/1934.

Q =al-Kıstas al-Mustakim, Tarakkî baskısı, Kahire, 1318/1900. Harfler, eserlerin unvanını, rakamlar ise sayfayı gösterir. İhya gibi birkaç ciltlik eserin cilt sayısı roma rakamıyla gösterilmiştir.

² Almanca tercüme: Hans Wehr, al-Ghazzali's Buch von Gottvertrauen, Islamische Ethik'in zeyli, Max Niemeyer Verlag, Halle-Saale, 1940, s. 15-23 ve not, 108-109.

³ Birinci rakam l'Ennéade'ı, ikinci ve üçüncü rakamlar ise bahis ve bölümü gösterir.

⁴ Montgomery Watt'ın makalesi tarafından ihdas edilmiş münakaşalar dolayısıyla, bak: A Forgy in al-Ghazali's Mishkat, JRAS, Nisan 1949, s. 5.

Bu çalışmada, düşüncenin nazari plânı üzerinde iyice duracağım. Plotin'e ait bazı yazıların, Gazzalî'nin eser ve düşüncelerine yaptıkları muhtemel tesirlerle alâkalı tarihî mesele üzerinde duracağım. Plotin'in vecd'inin ve umumiyetle düşüncesinin tahlili hakkında yeni fikirler ortaya koymak iddiasında hiç değilim. Bu sahada, ben ancak herkesce malûm ve kabul edilmiş olan şeylere temas edeceğim⁵. Böylece, bu konudaki izahım, Gazzalî'nin fenâ'sını daha iyi değerlendirmek için önemli fikirler verecektir. Bu konunun az tetkik edildiği ve bu yetersiz tetkiklerin birçok yanlışlıkların kaynağı olarak kaldığı gözümünden kaçmadı.

I

Ennéades'da hiç olmazsa bir yerde bizi burada ilgilendiren ıstilahî⁶ mânada *ἔκστασις* kelimesi bulunmaktadır. Bu kelimeyi içine alan metin, bir kaç kere zikir ve tefsir edildi; bunu, birşey ilâve etmeksizin zikretmek kâfi gelecektir. Plotin, insan veya daha doğrusu hakîm kimse tarafından Bir'in görülmesini tam olarak şöyle anlatıyor: bu görüş, "kendinden geçme, *ἔκστασις*, sadeleşme, kendini terketme ve kendine uygun olanı arayan ruhun hareket ve dinlenişidir"⁷.

Bu ifade tarzına göre, bütün realitesi içinde, Plotin'e ait vecd bahis konusudur. Bu vecd, her şeyden önce derunî ve özel bir tecrübedir (VI. 7.40; 8. 15) ve şuurun zayıf ve yetersiz olması nisbetinde kuvvetlidir (V. 8. 11; VI. 7. 34). Fakat müşahede safhasında bu istiğrak hali, var olan ve kendisiyle birleşilen "bir yabancı realitenin fiilinin" numenal ve ontolojik bakımdan sebebiyet verdiği "bir kendinden geçme" diye tefsir edilmiştir. Bu durumda, idrak edilen varlık arif kimseye ziyaret şeklinde gelir ve herşey bunların her ikisine malûm olan ve akla sığmayan muayyen bir karakterle vuzuh bulur.

Bu garip düzenin anlamını yani bu tarifi güç görüş'ü ifade etmek için, Plotin *ἐπιβολή* ve *προσβολή* kelimelerini kullanıyor. Bréhier bunları "tesir" ve "sezgi" kelimeleriyle tercüme ediyor. Fakat tercümenin, bahis konusu kelimelerin Ennéades'larda taşıdığı bütün incelikleri yakalamağa kâfi gelmediği anlaşılıyor. *ἐπιβολή*, *προσβολή* kelimeleri ve *ἐπιβάλλειν*, *προσβάλλειν* fiilleri Plotin'in üslûbunda gayrı muayyen bir şeye dikkat etmeyi ifade ediyor (II. 4. 10, III. 7. 5. 1). Bunlar bilhassa hissî bilgiyi ifade etmek için kullanılmışlardır; misal olarak maddî bir şeyi (II. 8. 1. 40), ateşin alevlenişini (IV 5. 2, 20-21) ve bir hareketin tesirini ihata eden bir bakışı verebiliriz (V. 5. 10, 8). Bunlar, bazan tam olarak mânevi sezgiyi (II. 9. 1, 35; III. 7. 1, 4) ve nadiren de νοῦς'nun sezgisini tâyin ederler. Buna göre tercihen kullanılacak kelimeler *ἔννοιαι* ve *νόησις*'dir.

Tamamen filolojik olan bu hususların beyanı, Plotin'in vecdini tâyin etmek için dayandığı plan'ı gösteriyor. Bunun için kullandığı kelimeler "hissî tesir"⁸ le alâkalıdır. Hattâ Bréhier, bu konuda cevher ve formların yeri olan aklî âlemden ve aklın tarifi içinde bedenî zevklerden bahsetmektedir. Keza aklî âlemin formsuz ve cevhersiz

⁵ Plotin'in bir bibliyografyası için: Bert Mariën, *Bibliografia Critica degli Studi Plotinioni*, Plotino, Ennéadi, *Prima Versione Integra e commentario Critico*, di Vincenzo Cilento, cilt. III, Bari, Caius Laterza, 1949. Keza Trouillard, *La Purification Plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, s. 211. Aynı konu Marcel de Corte tarafından tetkik edildi, *Aristote et Plotin*, Desclée de Brouwer, 1935, s. 177.

⁶ Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, Aubier, 1944, s. 261; Ve Aegerter, *Le Mysticisme*, Paris, Flammarion, 1952, s. 135.

⁷ Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, s. 233.

⁸ Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, 1928, s. XII.

olarak dahil olduğu Bir'in tarifinde bedenî zevkten söz açmaktadır⁹. İşte bunun için vecd, süje ve obje'nin tam bir hudutsuzluğu içinde gerçekleşir (VI, 7. 34). O, bir şeklin görünüşü değildir (V. 5. 6). O, murakaba (VI, 9. 11) yani obje ile süje'nin müşterek semeresi olarak kendisinde ideal bilginin gerçekleştiği *وہد*'dan hariç bir fiil de değildir. O, eğer söylemek caizse anî bir görüştür (VI. 7. 36) ve tamamen farklı bir âleme göredir (VI. 9. 11): bu halde süje ve obje, karşılaşırken ve birbirine nüfuz ederken görünen ışık gibi dirler (V. 3. 17); Bir'e kadar vasil olan nefis, onu görünce bir şok tesirinde kalır (VI. 7. 31). Burada vahdetci görüşten bahsetmek lâzımdır, kelimelerle ifade edilen, umumî mânada anlaşılan görüşten değil: "belki (o görececek) tabirini kullanmamak yerinde olur" (VI. 9. 10). Zira konumuzu teşkil eden görüş, nefis'le Bir arasındaki tam bir muammadan ibaret olan vahdetten hasıl olur (VI. 9. 10). Nefis, buna herşeyle (his ve akılla) ilgisini azalttıktan sonra (V. 3. 17) ve aklın açık muhitinin örtülmesi ve karışması neticesinde vasil olur (VI. 7. 35). Vecd, *وہد*'un yani aklın, hakîm akıl olmaktan çıkıp sevimli (VI. 7. 34) bir hale geldiği tam "bir mânevî temas" dır (V. 3. 17; VI. 7. 10). Bu ifadesi güç mânevî temas esnasında kudret elden gider ve hiçbir şeyi ifade etmeğe zaman bulunmaz. Sonradan bu mânevî temas hakkında mutalâa yürütülebilir (III. 3. 17). Nefis, ariflerin iyi tanınmış batınî usul ve hazırlığına kendini verdikten sonra (VI. 7. 34) ve neşeli bir şaşkınlık (VI. 7. 31) içindeyken kendisini İyî'nin ziyarete geldiğini sezince, hakikî lûtuflar olan bu ziyaretten (birleşmeden) son derece hoşnut olur (VI. 9. 9). O zaman "bizzat Nefis mevcut değildir; yerinden ayrılmıştır; vecd içinde kendini kaybetmiştir; hoş ve sakin bir haldedir; tamamiyle hareketsizdir; hattâ hareketsizlik olmuştur... O, tâkip ettiği yolun sonuna varmıştır... Tek olan Varlığa yapılmış giderek, memnun olmadığı bu alemin gailisinden kurtulmuştur". (VI. 9. 11)¹⁰. Şayet Porpyhre'in bize naklettikleriyle yetinmek istenirse, Ennéades'lardaki son ifadeler bunlardan ibarettir. Bu ifadelerin tamamiyle olmasa bile Gazzalî'nin son eserlerinden birine yani Mişkât'a büyük bir tesiri olmuştur. Allah'a vasil olmak konusunda, halkın seviyesinin üstüne yükselmiş 'seçkinlerin seçkini olan'¹¹ kimselerden bahsederken Gazzalî şöyle söylüyor: "Allah'ın kudreti ve yüzünün parlaklığı onları yakıtı ve kapladı. O zaman onlar silindiler ve kendi kendilerine eriyip yok oldular. Onlar kendi nefislerinden mustağnî oldukları için kendilerine dikkat etmeğe fırsat bulamazlar. Bu halde tek olan Allah'tan başka bir şey kalmaz. Onlara göre "Onun yüzünden başka her şey mahvolur"¹² âyetinin mânası zevk ve mânevî haldir" (MT, 146).

Gazzalî, son eserleri arasında sayılan Munkiz'de, burada bahis konusu olan fenâ hakkında şöyle söylüyor: "Bazılarının hulûl, bazılarının ittihat ve bazılarının da vusul zannettiği bir ilâhî yaklaşıma vasil olunur, bütün bunlar hatalıdır; bunun sebebini Maksad'da gösterdik. Bu mânevî halin hakikî tecrübesine nail olan kimse şöyle söylemekten başka bir şey yapmamalıdır: "Olan oldu; bundan bahsetmiyeceğim; Bu hususta iyilik düşün, soru sorma".

⁹ Bréhier, önceki eser, s. XI-XII, 94, 161-162.

¹⁰ Gandillac, La Sagesse de Plotin, Paris, Hachette, 1952, s. 181-182. Hepsinin kolay bir hulâsası için: Schwyzer, Plotinos, Real Encyclopädie içinde, Die Einswerdung, sütun: 568 ve Bréhier, mezkûr eser s. 154.

¹¹ Arapça tercümesi: Havassal-Havass.

Gairdner şöyle tercüme ediyor: The Few of The Few.

Gairdner, al-Gazzalî's Mishkat al-Anvar, Lahore, 1952, s. 173.

¹² Kuran: XXVIII, 88. Blachère, Le Coran, Paris, Maisonneuve, 1951, C. I, s. 509.

Bu, doğru yolu takip eden kimsenin zevkle tecrübe edeceği bir haldir” (M. 69-70).

Gazzalî'nin fenâ'sı, Plotin'in vecd'i gibi, her şeyin kaynağı olan Bir'den ayrı, kalbî bir tecrübe, Allah'la mânen mezcoldur. O, hissî bakımdan bir bayılma, şuuru kaybetmedir.

Burada mesele, Gazzalî'nin bu tecrübeye hangi değeri verdiğini bilmektir. Evvelâ, kelimenin tam mânasına göre ittihat fikrini tamamen ayırdetmek lâzımdır. Munkiz'in metni bu hususta açıktır: bu metin Gazzalî'nin, İhya'da ve tasavvufî diğer eserlerinde daima muhalefet ettiği vusul, hulûl ve ittihat hakkındaki fikirlerine tamamiyle uygundur. Gazzalî bu metinde, fenâ halinin devamınca arif kimsenin içinde bulunduğu psikolojik ve ontolojik seviyeyi tâyin etmekle beraber, açıkca yanlış olan mezkûr nazariyeleri çürüten deliller bulmak için, müracaat edebileceğimiz kaynağı da gösteriyor. O, filhakika Maksad'da, sünnî mezhebe uygun olan tasavvuf yolunun takibiyle Allah'ın tanınacağını açıklıyor. O bizi burada ilgilendiren meseleye bir kaç sayfa hasrediyor ki bunları tamamiyle nakletmeğe lüzum yoktur. Gazzalî'nin izah ettiği kabulü mümkün mânayı ihtiva eden parçayı zikretmek kâfidir. Plotin'in vecd'-inde birleşmeyi ifade eden “vusul” kelimesini bu mânaya göre anlamak yerinde olur. Bu kelime dil bakımından “bir neticeye erişmeyi, bir gayeyi elde etmeyi” ifade eder. Gazzalî, bunu hemen hemen bitmez kaynaklarıyla tanınan Arap dilinin zenginliğinden istifade ederek mecazî bir mânada izah ediyor. Vusul hakkında o şöyle söylüyor: “kul, gayretlerinin tatbiki ve murakabe bakımından bilerek tamamen Allah'da erimiştir. O mezhebî ibadetle dışını ve karakter temizliğiyle içini süslemek için kendine dikkat etmez. Bütün bunlar mânevî temizliktir ve ancak bir başlangıçtır. Vusul, Allah'a yaklaşacak surette benlikten tamamen sıyrılmak, Allah'da erimektir. İşte vusul budur” (Md. 86). Bu mânada, O, Gazzalî'nin sübjektif ve objektif bakımdan fenâ'nın terkiyinden saydığı “kurb” la aynı şey demektir. Bir yer ve mesafe yakınlığı değil, fakat herkesin özelliğine ve yaratılışına göre mânevî bir yakınlık bahis konusudur (İh. III, 7).

İşte Gazzalî bunu tam olarak şöyle anlatıyor: “Melekler Allah'a yakındırlar... Onları taklit eden ve ahlâk bakımından onlara benzemek isteyen kimse onlar gibi Allah'a yaklaşır” (İh. I, 212). Böylece yakınlıkta, katagorilere göre dereceler vardır: sadık kul peygamberi, peygamber de melekleri taklit ederek ilâhî yakınlığa erişir (İh. I, 216; IV, 85), Herkesin saadeti Allah'a olan yakınlığına göre ölçülür (İh. IV, 23, 76; I, 153). Son ifadeye göre saadet Allahı tanımanın bir meyvesidir; bu tanıma melekler âlemine yükselmeyi ve üstün dine bağlanmayı mümkün kılar (İh. I, 12, 47). Yalnız insana mahsus saf bir tekâmül ve herkesin kabiliyetine ve haline göre dostluk kazanması bahis konusudur. Fakat, şayet ittihad'ın asıl mânasıyla fenâ'dan ayırdedilmesi lâzım geliyorsa, mâna değişiminden bahsetmek icabetmez mi? Atomcu bir metafizik üzerine kurulmuş olan İslâm akidesinin temelinde bulunan sebepçilik, “zamanla insan cinsinin tek realitesini meydana getiren bir varlığın hakikatta mevcut olduğunu kabul ediyor. O halde devamlı olmıyan bu insanî varlığı bir tarafa bırakıp yerine kendi uluhiyetini kaim etmek hususunda Allah'a kim mâni olabilir? Bu durumda, insan benliği bir dereceye kadar kaybolur”¹³ ve “Allah mevcut olunca vecd kaybolur” diyen bazı mutasavvıfların beyanları anlaşılır¹⁴.

¹³ Gardet, Quelques textes soufis Concernant l'extase, Revue Thomiste, 1950, s. 178.

¹⁴ Gardet, aynı eser, s. 175-176.

Bizatihi fenâ kelimesi ve bu kelimedden gelen fiil böyle bir tefsire muvafıktır. Bir kere daha tekrar edelim ki bu kelime tam olarak "yok olmayı" ifade eder ve var olmakta devam etmeyi, yaşamayı tâyin eden baka (İh. III, 185) kelimesinin karşıtıdır. Fakat Gazzalî istalahî mânada alınmış fenâ'dan yani en yüksek derecede Allahla birleşme tecrübesinden bahsettiği zaman ona asla bu mânayı vermiyor. Ona göre fenâ şuuru kaybetmektir. Bu sadece fenomenal noktaî nazardan böyledir; yoksa ontolojik ve metafizik bakımdan "yok olma" bahis konusu değildir. Evvelce bu konuda zikredilmiş metinler çok mânidardır. Gazzalî kendini fenâ'dan bahsetmeğe mecbur gördükçe izahlardan ve bunları tekrarlamaktan çekinmiyor. Bu, onda bu hususta yanlış anlaşılacak korkusunun var olduğunu gösteren açık bir delil değil midir?

O, fenâ'dan bahsederken şöyle söylüyor: "İnsan, kendini, şuurunu ve arzularını terkeder; O hayal okyanusuna dalmış yorgun bir adam gibi olur... Mutasavvıflar bu hali "o kendinde yok oldu" ifadesiyle anlatırlar.. Tekâmül bu mânevi hal içinde ve kendi kendine yok olmaktan ibarettir. Demek istiyorum ki o kendi şahsını unuttur ve asla kendini düşünmeğe malik olmaz (İh. II, 256).

Son olarak tam ve açık realitesi içinde Gazzalî'nin fenâ'sını tesbit ederken, bu hususta şimdiye kadar söylenmiş olanlardan müstağni kılacak bir husus üzerinde duralım: burada bahsedilen şey, mihverî tevhit olan bir monoidéisme'dir. Bu, Allah'ın birliğini ve aynı zamanda kul tarafından bu birliğin itirafını ifade eder. Gazzalî bu hususta dört derece tanıyor. Dördüncü dereceye vasil olunca insan, mevcut olarak ancak tek bir şey görür, bu da tek ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'tır. Mutasavvıflar tevhid'in bu yüksek derecesini şöyle tavsif ediyorlar: "Birliğin itirafı içinde yok olma. İnsan bu halde ancak tek bir şey gördüğüne göre, kendi şahsının hiç farkına varmaz. Birliği itrafla tamamen vecde daldığından ve bunun neticesi olarak şahsının farkına varmadığından, bu hal içinde kendi kendine yok olur. Başka bir ifadeyle, O kendini ve yaratıkları düşünmek mecalini kaybeder" (İh. IV, 212).

Şuursuzluk içinde samimî olarak yaşanmış, fakat yüksek bir prensiple, tarif edilmez hakikî bir birleşme gibi değerlendirilmiş olan tecrübe, Plotin'in vecdinin tâ kendisidir. Şuursuzluk içinde samimî olarak yaşanmış, fakat esasî islâmî tevhid'in itirafı olan monoidéisme anlamında tefsir edilmiş bulunan tecrübe de Gazzalî'nin fenâ'sından ibarettir. Bu, fenomenal bakımdan Plotin'in vecdine yaklaştırılabilir ve hattâ bir dereceye kadar onun aynıdır da denilebilir; fakat numenal ve ontolojik bakımdan her iki tecrübe arasında bir fark ve esasî bir ziddiyet vardır. Mutalâa edilmiş ve tahlili yapılmış olan her iki mefhum, her iki tecrübeye dahil obje ve süje iyice mülâhaza edildiği takdirde, daha vazıh anlaşılacaktır. Böyle bir tetkik hem şimdiye kadar söylenmiş olanları daha çok açıklayacak, hem de Plotin'in vecdine ait mânevi yükselişin muhtelif dereceleriyle Gazzalî'nin fenâ'sının ilgisini belirterek bu fenâ'nın seviyesini tâyin etmeğe yardım edecektir.

II

Bir-İyi ile karşı karşıya olan Plotin'e ait benliğin iki halini tahlil etmek yerinde olur¹⁵. 1- Müteali prensibin mânen tanınması. 2- Nefsde mündemic olduğu düşünülen ve "kendiliğinden en iyi olan"¹⁶ aynı Prensibin doğuştan tanınması. Bir tarafta ruhî

¹⁵ Bréhier, adı geçen eser, s. 135.

¹⁶ Gandillac, adı geçen eser, s. 188.

faaliyetin sonu olan ittihad ve vecd içinde vukua gelen, diğer tarafta tamamen aklı hareketin sonu olan fikrî murakabe içinde yani *νοῦς*'la sezme halinde hasıl olan şey bahis konusudur. Nihayet her iki halde de mânevi temizlik hareket noktası ve muvaffakiyetin şartı olarak lâzımdır.

“Fakat biz iyice biliyoruz ki mânevi temizlik, murakabe ve ittihad üç türlü yolu ifade etmekten ziyade tek terimle tavsif edilemeyen tek bir terakkinin durumlarını ifade ederler¹⁷.

Bu terakki insanın kendi kendini tanıma gayesiyle kuvvetli bir dikkate yani kalben merkezleşmeye müracaatıyla başlar (VI. 9. 3). Bu halde hissetme “nefsin dışındaki” realiteler hakkında vaki olur (V. 3. 2); nefis hissedilen şeyin bilgisinden (V. 4. 7) yani fikirlerden (VI. 9. 3) kendini kurtarmak zorunda olduğu gibi, bu realitelerden de kendini tecrit etmelidir. O bizzat, tam olarak benlik demek olan (V. 3. 3) “*εἰς νοῦν*” ın seviyesinde olmağa başlar. Fakat o zaman nefis, kendini ancak arizî olarak tanıyabilir (V. 3. 6). Bu sahada tekâmüle erişmek için nefis, kendini tanımağa ve bizzat zatını düşünmeğe (V. 3-5 ve V. 9. 5) yegâne yetkili kuvvet yani akıl (VI. 9. 3) olmalıdır.

Fakat “akıl olmaklık”, “Bir’i seyretmeğe” ve “İyiye doğru uzanmağa” ancak “felsefî araştırmalar”a göre müsaade eder (VI. 9. 3). *νοῦς* ile sezışin yani fikrî murakabenin saf objesi Bir-İyi bahis konusudur. Bu, müteali ve mutlak ölçü, aynı zamanda var olan her şeyin yaratıcısı olarak telâkki edilen tek varlıktır; bu Eflâtun’un zarurî’si, mütenasibi ve mutedili’dir¹⁸; keza bu, Plotin’e göre, kesreti temaşa etmeden önce bizzat kendini murakabeye dalan ve akla, bu kesreti ihata etmeyi veren tek varlıktır (VI. 7. 15)¹⁹. Ölçü birliği, her şeyin yaratıcısı olan bu İyi daima *νοῦς* ile sezışin ve fikrî murakabenin sathı üzerindedir; aşkın ve arzunun da objesidir. Buraya kadar Plotin, Yunan rasyonalizm’i ve bilhassa Eflâtun’un rasyonalizm’i ile mutabaktır. Hakikatta Eflâtun’a göre İyiye yaklaşmanın ikili bir yolu yok mudur? République’de Parménide’de ve Banquet’de rasyonel nizamın sistemi, Phèdre ve Phédon²⁰ da ise mânevi temizliğin esasında bulunan “arzu çılgnılığı”nın ve aşkın sistemi yok mudur?

Fakat, Eflâtun için İyi sadece ilimlerin en büyüğüdür; O, ilimle İyi’nin müşahede edilmesini değil, bu müşahedededen önce bizim sahip olduğumuz muhakeme edilmiş bilgiyi kastediyor (VI. 7. 35). Halbuki, Plotin’e göre Bir’le ilgili bulunduğu için, “biz İyi’yi diğer mânevi varlıkların aksine ne ilimle ne de mânevi sezgi ile anlayamayız, fakat onu ilimden üstün bir varlıkla anlayabiliriz” (VI. 9. 4): o zaman murakaba bitmiş, vecd ve vahdet içinde erimiş olmalıdır.

Nefs, İyiyi müşahede edemez; “çünkü o akıl olmuştur ve gayrı maddî bir hale gelmiştir; fakat o üstün obje’yi görünce her şeyi terkeder” (VI. 7. 35) ve akıl olmaksızın çıkar; çünkü o, o zaman kendini terkeder Bir’le meşbu olur (III. 8. 9). Daha doğrusu nefis, tekamülünün başındanberi muğlak bir surette bulunduğundan daha mükemmel olarak, kendisinde mündemic olan Bir’de var olmak için nefis olmaktan çıkar²¹.

¹⁷ Gandillac, Aynı eser, s. 156.

¹⁸ Politique, 284.

¹⁹ Bréhier, adı geçen eser, s. 141; Schwyzer, adı geçen makale, Der Geist, sütun: 553, 556. *νοῦς*-un Geist’le tercümesi için, Bréhier, adı geçen eser, s. 82.

²⁰ Plotin, Ennéades, VI, Bréhier neşri, s. 62; Diès, Autour de Platon, Beauchesne, Paris, 1927, c. II, s. 589.

²¹ Gandillac, adı geçen risale, s. 185 ve 187-188.

Bu tekâmül yine tekrarlıyalım ki üç safhada gelişir: mânevi temizlik, aşkî mura-kaba ve insanın akıl olmaktan çıkarak her şey olup tamamiyete eriştiği birlik.

Gazzalî'nin fenâ'sı bu üç safhanın ikincisinde yer almalıdır. Plotin'in vecdi gibi, bu fenâ, suje'nin hissolunan âlemden uzaklaşarak kendi kendisini tanımasıyla başlar.

“Ruhun sırrını tanıyan kimse, kendi nefsinin tanır; nefsinin tanıyan ise Allah'ın tanır; o nefsinin ve Allah'ın tanır tanımaz orijin ve tabiat itibariyle Allah'a ait bir şey ve hissolunan âlemden bir yabancı olduğunun farkına varır” (İh. III, 326).

Hemen nefis ve ruh arasındaki eşitlik münasebetlerini göstermek yerinde olur. İnsanın nefsi, söylemek caizse aynı zamanda onun ruhudur; fakat heyulâ teorisine göre nefis yani maddeye yahut maddeden teşekkül eden bir varlığa zıd, şeklen var olan bir şey bahis konusu değildir. Söylenmiş olan mânada bu kelime insanın “kendisi” yani derunî olarak insanın kendi realitesi içinde bulunan²² cevher olmalıdır.

İşte fransızca “esprit” kelimesiyle tercüme edilebilen ruh kelimesini de bu mânada anlamak lâzımdır. Gazzalî'ye göre bu kelime, derin hakikat, gizli mâna olan sırr'la aynı anlamı taşır. Ruhun Allah'ın emri olması (İh. IV. 100)²³, onun benzeri bulunan nefsin keza Allah'ın emri²⁴ yani mânevi âlemden, melekler âleminde (Md. 18) bir şey olduğunu Gazzalî'nin teyit etmesini mümkün kılıyor.

Diğer taraftan Gazzalî marifetin kaynağı olan ve Allah'a teveccüh eden kalpten bahsederken şöyle söylüyor: “Bu hususta hisle bilinen etten yapılmış şeyi kastetmiyorum. Daha ziyade Allah'ın sırlarından biri bahis konusudur... Bu sır bazan ruhla ve bazan da nefle tâyin edilmiştir (ih. I, 48).

Nihayet eşit olan bu mevhumlar, muhtemel tevil tehlikelerine evvelce işaret ettiğim fenâ yani kurb halinde yaşanmış tecrübeye dahildir. “Kulla Allah arasındaki başlıca perde, kulun kendi nefsidir; bu İlâhî bir şeydir. Allah'ın nurlarından biridir; ben, içinde bütün hakikatin derunî tabiatının açık olarak tezahür ettiği kalbin sırrından bahsetmek istiyorum. Kalp, sırrın bulunduğu ve onun oradan âlemin heyeti umumiyesine yayıldığı yerdir. Her şeyin imgesi onda açıkça tezahür eder. O zaman onun ışığı büyük ve parlak bir şekilde görünür: gerçekten bütün varlıklar onda, hakikatta olduğu gibi temaşa edilir... O halde böyle bir kalbe sahip olan insanoglu bu kalbe bakacaktır: onun yüksek güzelliğini görmesi onu şaşkınlığa sevkedecektir. Bu şaşkınlık anında dilin kontrolsüz konuşması ve ben Hakk'ım demesi vaki olabilir”(İh. III, 347).

Bu Hallac'ın meşhur vecdî haykırışıdır: Gazzalî'nin bu hususta düşündükleri ve bu haykırışın ortaya koyabileceği hulûl, vusul ve ittihad fikirlerine şiddetle muhalefeti malûmdur.

Bu, her şeyin sezilişi halinde Allah'ın tanınmaması demek değildir. İnsanda bulunan mânevi her şeyin üstünde—mutlak Bütünün zâtı değil imgesi bahis konusu olduğuna göre— O, varlığın yüksek Prensibi gibi görünür. O, üstünde olduğu, bununla beraber yaratıcı tesiri ve kudreti dolayısıyla içinde hazır bulunduğu her şeyin arasında farkedilmiş Hakk'ın tâ kendisidir. Onun böyle üstün bir yaratıcı olarak idrak edilmesi daha açık bir surette Gazzalî'nin bir metninde teyit edilmiştir. Müellif bu metinde fenâ tecrübesinde suje ve obje'yi kimin teşkil ettiğini gösteriyor.

“Nasıl ki gök, arz, ağaçlar ve nehirler bir ayna içinde hakikatta oldukları gibi telâkki edilebilir ve bu aynanın bunların hepsini ihtiva ettiği düşünülürse, ilâhî hu-

²² Wensinck, La Pensée de Ghazali, Paris, Maisonneuve, 1940, s. 53-54.

²³ Kuran, XVII, 85; Blachère, adı geçen eser, c. II, s. 391.

²⁴ Aşağıda zikredilen metinler ve İh. IV., 100.

zur'un da insanın nefsinde aynı intibai bırakması mümkündür. İlâhî huzur, bütün mevcudattan ibarettir. Bütün mevcudat da ilâhî huzurdan neşet etmiştir. Çünkü hakikatta var olan ancak Allah ve onun fiilleridir. Bu fiiller insanın nefsinde aksettği zaman, insanın benliği, kâinatı tasavvur ve intiba suretiyle ihata ettiği için bütün kâinatmış gibi olur. O zaman cahil kimse hulûl'un vaki olduğuna inanabilir. Bu, bizzat mâddî şeklin aynanın içinde olduğunu zannetmeğe benzer ve yanlıştır. Çünkü O, aynanın içinde olmamakla beraber, oradaymış gibi görünür" (Ms. I, 17-18). Bir ve yaratıcı Allah'ın yüceliği icabı malik olduğu anlaşılmaz görünüşün mânevi aslına daha açık ve kuvvetli bir surette ifade etmek güçtür. İlâhî huzur tam olarak Gazzalî'nin zikri geçen metninde Hakk'la kastedtiği şeyden ibarettir. Bu tâbir "saltanatın tamamının bir darbe ile ele geçirilmesi" (İh. III, 13) cümlesinde ima edildiği gibi bir "saltanata ait huzur" la aynı anlamdadır. Plotin'e ait istilahlar arasında geliş güzel yer almış olan iki ifade, onun itidalin mutlak ve yüksek birliği, yaratmanın yüce Prensibi olarak farzettği Bir ve mânevi âlemden başka birşey değildir. Gazzalî'nin fenâsı'nın mahiyeti de böyledir.

Zikri geçen ikinci metinde, marifetin konusu akıldır ki bu da, Gazzalî'ye göre, birinci metinde²⁵ bahis konusu olan nefs, sır, ve kalple aynı şeydir. Malûmdur ki Gazzalî ekseriya akli, nefsin yahut kalbin garizası (İh. III, 14; Ms. I. 17) diye adlandırmasına rağmen ruh, nefs, kalb ve akıl kelimeleri (İh. III, 3-4) arasındaki müşterek bir mânaya da açıkça işaret ediyor.

Bununla beraber, Gazzalî'nin, akıl kelimesini bazı şartlarla kullandığını söylemek lâzımdır. Akıl yerine basiret kelimesini yahut "basiretin ışığı", "dinin ışığı", "yakîn'in ışığı" veyahut "imanın ışığı" ifadelerini tercih ediyor. Bu ifadelerle tâyin edilmiş hakikatin, zarurîyata ve istidlale has meleke kasedilmemek şartıyla (İh. IV, 225, 264) akıl diye adlandırılabilirliğini de teyit ediyor. Bu mânada akıl, Plotin'in *voûç*'undan aşağı bir derece (IV. 8. 7) yani onun aşağı bir *voûç* (V. 3. 2) olarak telâkkî ettiği *εἰσβολα* ile iyice ilgili olsa gerektir. Fakat kalbin nefsin ve ruhun eşiti olarak akıl, Hakk'ın ve İlâhî huzurun görülmesine tamamen mutabık marifet Prensibinden ibarettir. Bütün tecrübecilikten azade ve Gazzalî'nin aksine bütün dindarlıktan uzak olarak akıl, *voûç* ile eşit sayılabilir. Bu *voûç* sayesinde nefs, mânevi âlemi tanıırken aynen onun gibi olur.

Hakikatta *voûç* gibi akıl da Melekût âleminde yani mânevi âlemdedir. O kendi kendini tanı ve hiç bir şey Onun objesine erişmesine mâni olamaz. Özel buutların ve marifeti baltalayan boş sözlerin bütün mânilerinden azade olarak O, bir lâhzada "göklerin zirvesine yükselebilir ve arzın derin çukurlarına kadar yuvarlanabilir, Onu hiçbir şey perdeleyemez. Sadece kendi, kendisine perde olabilir: O vakit kendini tanıması her şeyden uzaklaşarak zayıflayacaktır (Mt. 114 ve Md. 19).

Bu açıklamalar bizi nefs'in vücut'e getirdiği perde fikrine götürür yani zikri geçen birinci metinde tasvir edildiği gibi fenâ halinde insan bizzat kendisine perde olur²⁶. O halde Gazzalî için, insanın benliği, derin hakikati akıldır, *voûç*'dur. Tevhit üzerine bina edilmiş olan tasavvufî fenâ'nın yani birliğin itirafının gerçekleştiği seviye de budur.

"Yolu takip eden", cismanî faaliyeti dolayısıyla aşağı âlemin göğündedir ve duyuları dolayısıyla de daha "yüksek bir göktedir". Daha sonra "aklin semasından yaratıkların derecelerinin en yükseğine ve gökler arasında ferdî hükümlanlığa kadar

²⁵ Yukardaki metne bak.

²⁶ Yukardaki metne bak.

yükselir, o bunları da geçtiği zaman, tevhidin tahtında yerleşir ve oradan yüksek âlemi, hattâ semaların ötelere idare eder. Muvahhid o vakit şöyle söyleyebilir: "Allah insanı kendi suretinde yarattı". Fakat, iyice dikkat edilince bu hadîs'in tefsire muhtaç olduğu farkedilir. Bu halin neticesi olarak "ben Hakk'ım" veya öğünme bana aittir" sözü söylenebilir. "Ben hasta oldum ve siz beni ziyaret etmediniz", "ben onun, kulağı, gözü ve dili idim" (Mt. 125-126) ifadelerini de bu mâna çerçevesi dahilinde anlamak lâzımdır.

Bu son izahlar, Gazzalî'nin düşüncesinde her şeyin Plotin'in anlayışına ve *voûç'*unun plânı üzerine dayandığını ve fenâ'nın sadece aklî düzenin neticesi olmadığını gösterir. O, başlangıçta mânevi temizliğin esasında olan bir aşk fikrinin bulunduğunu farzediyor.

"İnsan, fenâ halinde kendi kendine yok olur yani şahsını, şuurunu, dinî derecesini ve sıfatlarını unuttur; onun maksadı tamamen sevgili Allah'da yok olmaktır" (İh. IV, 367).

Fakat burada aşk dışardan, Allah yönünden mülâhaza edilmiştir; o insan yönünden İhya'nın bir metninde mülâhaza ve tahkik edilmiş bulunmaktadır; burada, Mişkât'ın metninde işaret edilmiş olan bütün meseleler yani Allah'ın benzeri olan insan mevhumu ve bu hususla ilgili olan bilgiler tam olarak ortaya konmuştur.

Bu metinde okunduğuna göre, Allah'ı sevmenin en kuvvetli sebebi, kul ile Allah arasında dış görünüşteki basit bir benzeyişten ibaret olmıyan gizli bir münasebetin bulunmasıdır. Bu münasebet daha ziyade gizli ve derunî hakikatlara dairdir. Bunlar arasında bazıları kitaplarda zikredilebilir; diğerleri hakkında susmak lâzımdır. Bunları, Hakk yolcularından, ibadet'de icabeden şartları gerçekleştirerek bu münasebetin sırrına erinceye kadar gizlemek lâzımdır".

"Kul için bahsi mümkün olan şey, mânevi hâkimiyetin sıfatlarını kendisinde vücuda getirmek usulünü takip ederek taklit yoluyla gerçekleştirilmesi lâzım gelen vasıflar yardımıyla Allah'a yaklaşmak hâdisesidir. Neticede ona şöyle söylenir: "Allah'ın sıfatlarının parıltısını taklit ediniz". O zaman bilgi, adalet, iyilik, hüsnü muamele, merhamet, güzel nasihat ve Kuran'da bulunan diğer fiiller gibi Allahın tasarrufuna dahil sıfatları kazanmak bahis konusudur. Bütün bunlar, mevziî bir yaklaşıma bahis konusu olmaksızın mânevi mânada Allah'a yaklaşmadır".

"Kitaplarda bahsine müsaade edilmeyen ve Allahla kul arasındaki münasebeti ilgilendiren husus için şu sözlerle ifade edilmiş olan hakikat bahis konusudur: "Ruh hakkında sana sorulacak; Ruh Allahımın emirlerindedir de"²⁷. Böylece Allah bildiriyor ki insan, beşerî aklın anlama kabiliyeti dışında, Allah'a ait bir şeydir. Bu hususta "onu ahenkli olarak şekillendirdiğim ve ona kendi nefsimden üflediğim zaman"²⁸ âyetleri daha açıktır. Bu hakikatı Allah'ın şu kelâmı da aydınlatıyor: "Biz seni yer yüzünde vekil yaptık"²⁹. Zira Âdem, ancak bu münasebet sayesinde Allah'ın vekili olmağa lâyık oldu".

"Bu münasebet, Hz. Muhammedin "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" sözüyle ifade edilmiştir. Akli zayıf olanlar, bundan sadece hisle bilinen zahirî suretin bahis konusu olduğu neticesini çıkarırlar. Onlar Allah'ı, yaratıkla mukayese ettiler ve Onu vücuda ve maddî bir şekle benzettiler.. Bahis konusu hakikatı Allah'ın Musa'ya

²⁷ Aynı eser, s. 112, not 2.

²⁸ Kuran, XV, 29 ve Blachère, mezkûr eser, c. II, s. 218.

²⁹ Kuran, XXXVIII, 26 ve Blachère, mezkûr eser, c. II, s. 241. Âyette Hz. Âdem'den değil, Hz. Davud'tan bahsedilmektedir.

olan şu sözü de aydınlatıyor: ben hasta oldum ve siz beni ziyaret etmediniz. O şöyle cevap verdi: Allahım bu nasıl olur? Allah şöyle hitap etti: bir kulum hasta oldu ve sen onu ziyaret etmedin, sen beni onun evinde bulmuş olacaktın”.

“Bu gizli münasebetin sırrına ancak bütün farzları ifa edip nafile ibadetler yapmakla erilir. Keza Allah bu mânada şöyle söylüyor: kulum, ben kendisini sevinceye kadar, nafile ibadetlerle bana yaklaşmağa çalışacaktır. Ben onu sevdiğim vakit işitiği kulağı, gördüğü gözü ve konuştuğu dili olurum”.

“Böylece kulumda öyle bir dereceye gelirim ki o bundan, bahsetmeğe müsaadeli değildir. Burada insanlar iki zıt gruba ayrılırlar: 1 — Hakikatin berisinde kalanlar ve Allahın insanlara benzediğini zannedenler. 2 — İttihad’ı teyit edip hulûl’u ögenler ve hududu aşarak hakikatin ötesine geçenler. Bu öyle bir noktadır ki bazıları şöyle söyler: “Ben Hakk’ım”; keza Hristiyanlar İsa hakkında yanılmışlardır. Onlar İsa ulûhiyettir derler; bunlardan bazıları ise şöyle söylerler: insaniyet ulûhiyeti bir zırh gibi giymiştir; nihayet bazıları da insaniyet, ulûhiyetle birleşmiştir derler”.

“Halbuki teşbihin, izdivacın, ittihadın ve hulûlun imkânsızlığını anlayarak, bu sırrın derin hakikatini açıkça görmüş olan kimseler sayı itibariyle çok azdırlar”.

Bu az sayıda kimseler Mişkât’ın son sahifelerinde bahis konusu olan seçkinlerden ve havassal-havass’dan ibarettir³⁰. Şayet meşgul olduğumuz konuda Gazzalî’nin düşüncesinin doğru izahı isteniyorsa, her iki metin -önceki metin ve son olarak zikredilen İhya’nın metni- yanyana getirilmelidir³¹. Bu iki metin Gazzalî’ye göre Allah’ın tanınması hususunda hareket noktası olarak, iki esaslı prensibin mevcudiyetini düşündürüyor: evvelâ Allah’ın tanınması, daima bu âlemde kulla Allah’ın görülmesi arasında bir perde vücutte getiren insan benliğinin insan tarafından tanınmasıyla ancak gerçekleşebilir; sonra bu vasıtalı tanıma, Allah’ın benzeri olduğu için insana mümkündür.

Gazzalî, İmlâ’da Allah’ın benzeri olan insan mefhumunu izah ediyor: bir taraftan Kuran’ın zatına ilâveten Allah’a atfettiği yedi sıfatla insan muttasıftır; diğer taraftan, o, vasıtası akıl olan bilgiyle bütün kâinat olur; daha doğrusu Allah’la aynı ünvana sahip olarak, sultanı ve hâkimi gibi görüldüğü mânevi âlemin yani İlâhî Huzur’un merkezi olur³².

O halde insan, bizzat kendisiyle meşgul olurken, kendisini fenâ’ya götüren iki yol önünde bulunur.

Birincisi kendisini, mübrem surette Allah’ta bulunan yedi sıfatın prensip ve merkezi olarak tanımaktan ibarettir. Bu, Gazzalî’nin Maksad adlı kitabını hasrettiği psikolojik yoldur. Bu kitabın tezi “olgunlaşmak ve saadeti bulmak için kulun, kabiliyeti ölçüsünde Allah’ın vasıflarını taklit etmesi gerektiğini açık olarak göstermektedir (Md. 17). Halbuki ‘Allah’ın 99 isminde izah edilmiş olan bu vasıflar” “heyeti umumiyesi Allah’tan ibaret bulunan” (İq. 64) “bir cevhere ve yedi sığata racidir” (Md. 87). Fakat diğer taraftan Allah’ı bu şekilde tanımaya dilde yersiz olarak kendini bilme denmiştir (Md. 21). Fenâ halinde, insan kendi psikolojik haline dikkat etmediği ve kendini unuttuğu gibi işitme, kelâm, irade ve bekâ ile muttasıf olma keyfiyetini de hiç düşünmez (İh. I, 258-259): şuuru dahilinde bulunan cevherle sıfatlar arasındaki ontolojik fark, Allah adını taşıyan Bir’de erir ve yok olur.

³⁰ Aynı eser, s. 105.

³¹ Bu ifade Montgomery Watt’ındır. Bu, Mişkâtın son kısmından ibarettir. Montgomery Watt, A Forgery., s. 5.

³² İmlâ, I, 170 ve bundan başka 135, İhya ile birlikte.

İkinci yol, insanın akıl bakımından kendisini mevcut olan her şeyin merkezi olarak tanımasından ibarettir. Bu kozmolojik bir yoldur. Bu hale, yaratılmış kâinat üzerinde bizi hemen hemen hakim kılan ilimle, bizzat yaratıcı yüksek bir prensibi var eden İlâhî Huzur'un birdenbire idrakiyle vasıl olunur. Bunların hepsi, ilâhî hükümlerle mânen beraber bulunan benliğin derunî birleşmesini, mümkün olan son haddine götürmek ve neticede Allah denen mutlak surette bir ve yaratıcı olan Prensibe bağlanmaktadır. Fenâ halinde, benliği mutlak ölçü ve yüksek İyi olarak kabul etmek tehlikesi bir tarafa bırakıldıktan sonra, şuurun sahasını işgal edecek tek durum da budur.

Bu ikinci yol, birinci yolun yer aldığı "Maksad" müstesna, Umumiyetle Gazzalî'nin yazılarında bahsettiği yoldur. Amelî bakımdan her iki yol, ayrı ayrı fenânın son ve yüksek ifadesi sayılabilir. Fakat bizzat Gazzalî her iki yol arasında meratip silsilesine ait bir tertibin bulunduğunu tanıyor görünüyor. Böyle bir tertibi, Allah'ın benzeri insanla alâkalı olarak, İhya'daki metine mânaca yakın bulunan Mişkât'ın son sahifeleri gösteriyor.

Burada bahis konusu olan Allah'la insan arasındaki "gizli münasebet", evvelce söylendiği gibi ikili bir görüş altında mülâhaza edilmelidir. Birinci yani mânevi hallerden kitaplarda bahsedilmesine müsaade veren görüşe göre kul, kendisinde Allah'ın vasıflarının husulünün sonu olan bu gizli münasebeti hisseder: bu, evvelce bahsedilmiş olan psikolojik yoldur. İkinci yani sükûtun yürürlükte olduğu görüş bakımından ise kozmolojik yol bahis konusudur. Gizli münasebet, burada vasıtası akıl yahut vöç olan bilgi vasıtasıyla insanın her şeyin merkezi gibi olması ve bu her şey üzerinde kendisini Allah'a benzer kılan (İh. III, 241-247) ve yeryüzünde onun vekili mevkiine koyan bir saltanatı icra etmesi hâdisesi içinde görünür.

Mişkât'ın son sahifelerinin tasvirinde mülâhaza edilmiş olan psikolojik yol, saf nurla Allah'tan ayrılmış kimselerin üçüncü kategorisinin birinci grubuyla ilgilidir (Mt. 144-145). Kozmolojik yol, aynı katagorinin ikinci, üçüncü ve dördüncü grubunun yoludur. Bu yol, kalbî birleşme içinde tekâmül eden insan neticede şuur sahasını tamamen işgal edecek olan mutlak surette yüce, bir ve yaratıcı Kudrete erişmek için, gökleri hareket ettiren ve onlara hareket etmelerini emreden İsrail'in ötesine³³ çıktıkça safhık kesbeder. O zaman fenâ, bunlara rağmen ittihad mânasında tefsir edilemeyecek bir ölçü içinde tam bütünlüğü ile gerçekleşir.

Bu, Allah'ın benzeri insan tarafından hissedilmiş olan bir, yaratıcı, yüksek bir Prensibe atfedilen mâneviliğin ve İlâhî Huzur'un seviyesinde yapılan tecrübe ve yaşayıştır. Plotin'e ait vecd'in şartları ne süje ne de obje bakımından gerçekleşmemiştir. Bunun gerçekleşmesi için Gazzalî'nin aklının Plotin'in vöç'unun aynı olması lâzım gelirdi³⁴. Bu demek değildir ki Gazzalî'nin fenâ'sı saf bir rasyonel tasavvurun neticesidir. Onun fenâ'sı, ileri sürdüğü aşk sistemi bakımından, Plotin'e ait arzu çılgınlığının yani hiç erişilmemiş İyi düşüncesine daima mütemayil Eros'un seviyesini tecavüz etmez. Halbuki bu seviyenin, ittihad hakkında Plotin'in nazariyelerinin hareket noktası olduğu biliniyor³⁵. Bu tecavüze muvaffak olmaktan mahrum bulunan Gazzalî'nin fenâ'sı, noksan ve hissî bir mânada "bir kendinden geçme" veya dinî his ve sevgiden çok müteessir olan bir "monoidisme" in tesiri altında duyguların inkitâ ile husule

³³ Bütün bu husus için Gairdner, adı geçen eser, s. 17. Fakat bu hususta Gazzalî'nin düşüncesinin iyi bir tefsiri için şu eserleri unutmayınız: Faysal, al-Cevahir al-Gavalî içinde, s. 84-85, Kahire baskısı ve İh. III, 346; IV, 102-105.

³⁴ Hausherr, Ignorance Infinie, Orientalia Christiana Periodica içinde 1936 II, s. 356.

³⁵ Bréhier, zikri geçen eser, s. 168.

gelen bir şuursuzluktur. Plotin'in nefsi, birlik görüşüne erişmek için *voûz*'un açılmasıyla mânevi âlemin yüksek bir prensibi gibi Bir'in sezilmesini geçtiği halde, Gazzalî'nin nefs, kalp yahut ruhu aklın ve İlâhî Huzur'un seviyesinde kalarak, çok kuvvetli bir tasavvufî murakabe içinde huzur bulur.

Bir taraftan Plotin'in, diğer taraftan Gazzalî'nin düşüncesinin geliştiği istikametlerin mühim farkı verildiğine göre, fenomenal bakımdan birbirine benzeyen *vecd* ve *fenâ*'nın ontolojik ve numenal bakımdan esaslı olarak ayrılmamaları imkânsızdır.

Marife bakımından bu istikamet farkı, Bir'in idrak edilmesini iki tarzda düşünen Plotin'deki farka benzer: Bir, bir taraftan var olan her şeyin müteali Prensibi, diğer taraftan ittihadla malik olunan İyi gibi telâkki edilmiştir. "Halbuki dışardan alınmış uknumların doğuşunda görüldüğü üzere, suretler düzeninin sırf aklî idraki ile ona tam mânasını vermek için Plotin'in zarurî bulduğu bu derunî nüfuz yahut ittihad arasındaki bütün fark, nefsin davranışında, temaşa ettiği objelerle münasebetindedir. Birinci halde nefs, objeleri iyice aksettirmek için lekesiz olmaktan başka fazileti bulunmayan müteessir olmaz bir ayna gibidir. İkinci halde nefs, ilâhî marifetle derinliğine şekil değiştirir; O bütün varlıkların hareketine iştirak eder". O zaman O, mütesaviyen bütün varlık, her şey yani kendi derin realitesi içindeki her varlığın müteali kaynağı ve ölçüsü olan fakat aynı zamanda içten bir mevcudiyetle her şeyde mevcut bulunan Bir olur³⁶.

Plotin'de bulunan bu iki durumdan yalnız birincisi Gazzalî tarafından benimsenmiştir. Ona göre kalp, şeylerin mânevi şekillerini aksettiren aynadır (İh. III, 11); marifetle elde edilmiş İlâhî Huzur hakkındaki metni hatırlamak yerinde olur. Bu metinde nefs, bir ayna gibi telâkki edilmiştir. Fakat "kalp ve nefs, objeleri iyice aksettirmekten ve lekesiz olmaktan başka fazilete sahip değildir".

İlâhî marifet sistemi hakkındaki bu anlayış, bir taraftan Plotin'in, diğer taraftan Gazzalî'nin eserlerinin istinat ettiği metafizik ve dogmatik prensiplerin neticesidir.

Bir akîdenin vecibeleriyle ve ilhama dayanan bir bilginin sükûtu ile³⁷ engellenmemiş olan Plotin, objeleri ve şeyleri sübjektif ruha ait saf haller diye tefsir ediyor ve Bir'in indimacını, müteali olmasının³⁸ zarurî bir neticesi gibi vazederek bir nevi panteizm yapıyor³⁹. Buna göre bütün Hakikati, Prensibiyle birlikte neticesiz ve merhalesiz olarak muayyen bir daireye göre yayılan ve gelişen yegâne ruhî hareket diye mülâhaza etmek kolay olur. Burada hareket noktası ve dikkat merkezi bizzat nefstir ki Plotin bunun gelişimi için "hypostase" ların malûm metafiziğini açıklar⁴⁰. Hissilikten kurtulup kendi merkezi üzerinde murakabeye dalan nefs akıl olur; akıl, kendisinde form ve cevherleri ayıran çevreleri birbirine karıştıracak, "seven akıla" tahavvül etmek için "düşünen akıl" olmaktan çıkacak ve İyi-Bir'in engeline uğramaksızın safılık içinde eriyecektir. "Hiçbir şey meratip silsilesinde kendinden önce gelenden bir kesilme ile ayrılmamıştır" (V. 2. 1); "Her şey, rehberini takip ettikçe onun aynı olur" (V. 2. 2). "Nefs'de akla doğru yönelen her şey batın gibidir". (V. 3. 7); "biz saf akla eriştiğimiz zaman Bir'in aklın muhabbeti olduğunu görürüz" (V. 3. 14).

Derunîlik sistemi üzerinde Gazzalî'nin düşüncesi Plotin'inki ile uyuşamaz. Gazzalî'ye göre Allah, müteali, akılla anlaşamaz ve kendi kanun ve sözünü bildirirken

³⁶ Schwyzer, mezkûr makale, Einswerdung, sütun. 571; Gandillac, mezkûr eser, s. 182-183; istilâhın VI. 5-12 sahifelerdeki tefsirinin münakaşasıyla birlikte.

³⁷ Gitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, s. 44-45.

³⁸ Bréhier, mezkûr eser, s. 163-164.

³⁹ De Gandillac, mezkûr eser, s. 182.

⁴⁰ Schwyzer, mezkûr, eser, sütun. 484; Bréhier, mezkûr risale, s. 182.

ünsiyet yapmayan bir varlıktır. Her şey müteali yaratıcı kudretin, aşkın ve marifetin objesi gibi olduğundan, O'nun zatı, ne marifet, ne de aşk tarafından temellük edilmemiştir.

Bu konuda, Gazzalî'nin kesin beyanları çoktur. Bunları zikretmekten ziyade, marifet meselesinden Allah'la kulun münasebetinden bahsederken belirttiği lika ve zikr kelimeleri arasındaki farkı hatırlamak daha iyidir. zikr, hatırlamak yahut birini düşünmek demektir; lika ise karşılaşma mânâsındadır. Bu hususta Gazzalî şöyle söylüyor: "Kul, Allah'ın civarında olduğu zaman zikr'den likâ'ya yükselir" (İh. I, 272). Bu durumda karşılaşma sadece mânevi Âlemde vukubulacaktır; bu karşılaşma, bu dünyadaki görüşten daha net ve açık olan saf bir mânevi görüştür; fakat o görüş bu dünyadakine bir dereceye kadar benzer; Gazzalî'ye göre bu durumda ittihatçı bir görüş bahis konusu olamaz (İh. IV, 286; 270-271).

Acaba Gazzalî'ye göre, fenâ tecrübesi devamınca Allah'ın mevcudiyetini tamamen unutmak lâzımmıdır? Hayır. Fakat, ancak adaletli, müteali ve yaratıcı bir Allah'ın kudretinin mevcudiyetinden bahsedilebilir.

Hissedilen ve sevimli bulunan bu mevcudiyet, otoritesi, tesiri ve idaresinin kudreti sayesinde bütün imparatorluğunda hazır ve mevcut olan bir sultanın veya halifelinin mevcudiyetine benzer. Fakat, bu hususta Gazzalî'nin düşüncesini tefsir etmek için niçin misaller icat edelim? Allahı ve aşkı tanımaktan bahsederken Gazzalî, tasavvuf yolunun tatbikiyle ilgili metinlerde, kendi talim ve terbiyesinin, Şafii'yi tanımakla ve ona duyduğu muhabbetle mümkün olduğunu açıklamıyor mu? Halbuki Şafii, onun tarafından şahsen tanınmamıştır. Keza Şafii, kendi çağdaşları tarafından hakikî mânada ne sevilmiştir, ne de tanınmıştır; fakat O, eserlerini okuyup onları benimseyen kimseler tarafından sevilmiş ve tanınmıştır (Md. 25; İh. IV. 274).

Fenâ halinde, insanın Allah hakkında sahip olabileceği tanımayı ve onun için duyabileceği aşkı, bütün incelikleriyle anlaşılacak bir surette tavsif etmeye çalışan Gazzalî tarafından seçilmiş olan bu misal, şu hususu ifade etmektedir: Allah, kulunun üzerinde müteali bir prensiptir ve O, mânevi huzurda ilâhî ihtişâmın heyet-i umumiyesinin âniden sezilmesi halinde bile asla ünsiyet tesis etmediği kulu tarafından sevilir ve tanınır. Eğer bu halde her ne pahasına olursa olsun ittihad'dan bahsetmek istenirse, bu sözü edilen şey, şu basit birlikten ibarettir: varlık bakımından her şey iki kalırken, ruh bakımından Allah ve kul bir olurlar ⁴¹.

⁴¹ Gardet, mezkûr eser, s. 178. Yazar bu birliğin İslâm düşünürleri tarafından hiç mülâhaza edilmiş olmasına hayret ediyor; her halde Gazzalî için bu anlayış şüphesiz olarak doğrudur. Palacios, La Espiritualidad de Algazel y su Sentido Cristiano, Madrid-Granada, 1940 c. III, s. 260 ve 287-288.

KURÂN-I KERİM'DE ÜÇÜNCÜ ŞAHİS ZAMİRİNİN İŞÂRET ZAMİRİ OLARAK KULLANILIŞI

(XVII. Şarkıyyâtcılar Kongresine sunulmuş tebliğ)

Tâhâ HÜSEYİN

Kâhîre Edebiyyat Fakültesi Profesörü

Çev.: MEHMED HATİBOĞLU

Arap gramerinde, üçüncü şahıs zamîrinin kendisine tekaddüm eden isme, daima tekâbül etmesi gerektiğine dâir değişmez bir kâide vardır. Bu isim, metinde ya sarâ-haten zikredilmiş, yahud bizzarûre ve vâzihen konulmuş olmalıdır. Zamîrin, aynı kaide gereğince, kendisine mukabil olanla cins ve sayıca mutâbakat etmesi icâp eder. Gramerciler, şahıs zamîrinin tam esasını ifade eden bu kaidede istisnâ kabul etmezler¹.

Bununla beraber, Kur'an dikkatlice okunursa görülür ki, bütün üçüncü şahıs zamîrlerinin, kendilerine tekaddüm eden ve onlarla cins ve sayıca mutabakatte bulunan bir isme gerçekten muâdil oldukları oldukça uzak bir keyfiyettir. Zamîrlerden öyleleri vardır ki, metinde hiçbir şeyle katıyyen mutâbakat etmezler, diğerlerinin ise zâ-hiri bir mukabili vardır, fakat onunla ya hiç etmez, yâhud kısmen mutâbakat ederler.

Şunu itiraf etmek gerekir ki, şârihler ve dilciler, böyle pek çok metinleri gramer kaidesine uydurmak için, görülmemiş bir gayret sarfetmişlerdir. Başka türlü yapmak çaresi kalmayınca, kelimeleri takdir etmek ve onları icadetmek mahâretini göstermişlerdir. Kendilerini eziyyete sokmuşlar, ve bâzan bizzat metni altüst etmişlerdir. Ve bununla beraber mezkûr zamîrler muannid bir hâlde kalmışlardır. Hâl böyle iken Kurân-ı Kerîm'in, bütün mevsûk şiir ve nesirlerden daha evvel Arap gramerine temel vazifesi gördüğünde şüphe yoktur². Gramer kaidelerinin takviyesi için zikredilmiş olan şiir metinlerinin, Kurân-ı Kerîm'ce te'yîd edilmiş böyle bir gramer kâidesinin şiir tarafından da te'yîd edildiğini göstermek için ekseriya iş işten geçtikten sonra icadedilmiş oldukları intibâî da vardır³. Halbuki üçüncü şahıs zamîrlerinin hâli büsbütün bunun aksine delildir. Bizî meşgul eden gramer kaidesi, şiirle tam mutâbakat hâlindedir ama, Kurânî metinle hiç te uyuşmamaktadır. Bu defa, gramerciler, zamîr kaidelerini koymak için Kurân'la meşgul olmaksızın yalnız şiire dayanmışlardır denebilir mi? Bu garip görünüyor. Daha garibi ise, bir başka mülâhazanın nazar-ı îtibâre alınması hâli: yâni, kaide, yalnız şiir üzerine tatbik edilmez, fakat ister islâmdan önce veya vahiyle muâsır olsun, isterse Emevîler devrinin mahsûlü bulunsun, bütün nesir metinlerine tatbik edilir. Demek Kurân, ama yalnız Kur'ândır ki gramercilerin dikkatli tahkîkenden kaçmıştır?

Nitekim II. ve III. asrın nice dilcisinin Kurân'ın arap lisanına en mükemmel örnek olduğunu ispat etmiye çalıştıkları bilinmektedir. Bunu hem müessir ve saf bir

¹ Eski metinlerde bulunan seyrek istisnâlar, ne ismin ne de zamîrin mutabakatine raci olup, ancak zamîrin cümledeki yerine âiddir. Bâzan zamîrin isimden evvel geldiği görünürse de, hakikatte ve hiç olmazsa mantiken isim önce gelmektedir. Zaten bu mesele, bütün gramerlerde, الفاعل bahsinde mükemmel işlenmiştir.

² Bk. İslâmdan evvelki edebiyat üzerine, olan eserim في الادب الجاهلي s. 113, Kahire 1927.

³ Bk. Hâricî Nâfi' tarafından İbn 'Abbâs'a tevcih edilmiş sorular, الكامل للمبرد de nakledilmiş ve sonraları genişlemiştir.

şekilde yapıyorlardı, zîra, Kurân lisanının ve nahvinin bütün eski şâirlerde bulunduğunu iyice göstermek için, Kurânî şekillere muadil şiir parçaları icadetmeye kadar gitmişlerdir.

Fakat vuzûha varmak lâzımdır: bunlar, üçüncü şahıs zamîrine teallûk eden husûsta, mukaddes metni yakından tedkik etmemişlerdir, aksi takdirde, yüzlerce Kurânî metinle nakzedilmiş bulunan bir kaideyi olduğu gibi muhafaza etmek, onlar için mümkün olmayacaktı. Şöyle denilebilirdi: kaide gerçek olarak kalır, Kurân'da gördüğümüz şeyler, ancak vahyedilmiş metne hâs hususiyetleri gösterir. İlk fikrimin bu olduğunu itiraf ederim. Ama bu nevî hususiyetler tabiatile de nâdirdir; mevzûları ve nâzil oldukları ahvâl ne olursa olsun, sûrelerin hepsinde, onlara o kadar sık rastlanılmayacaktı ki. Burada, Arap nesrinin edebî bir san'at hâline geldiği anda umumî olması gereken bir hâdise var. Nesir, bilhassa bu devirde, konuşma diline ziyâdesile medyündür. Ve Kurân'da rastladığımız hâdiseyi Peygamberin, ilk halifelerin ve I. asır hatiplerinin hadisleri ve nutuklarında olduğu kadar şüphesiz konuşulan lisanda da tesbit edecektik, eğer bütün bunlar, Kurân metni kadar incelik ve aslına sadâkatle bize ulaşmış olsaydı. Maalesef bütün bunlar, muhâfaza edilmiş olmaktan çok rivâyet edilmiştir ve zâten bize de ancak bir kısmı kalmıştır¹.

Demek ki, o devir Arap nesrinin tek sahîh metni olarak, Kurân'ı nazar-ı itibare almak mecburiyetindeyiz. Onda tesbît ettiğimiz gramer vâkıaları, Kureyş lisanının umumî vâkıalarıdır. Gene kabul etmek mecburiyetindeyiz ki, gramerciler gramercilerini, bilhassa zamîre teallûk eden husûslarda şiire istinâd ederek yazmışlardır.

Bundan başka, onların koyduğu şekilde zamîre âid kaide hakkında, Kurân'a tatbîk edilince artık doğru değildir denebilir mi? Hayır. Kaide tamamen doğrudur. Yalnız kifayetsizdir. Filhakika Kurân'da III. şahıs zamîri, kendinden evvel gelen isme her zaman uymakta ve onunla cins ve sayıca mutâbakatte bulunmaktadır. Fakat bu, zamir yalnız hakikî şahıs zamîri olduğu zaman doğrudur. Halbuki her zaman böyle değildir, ve her ne kadar aynı şekli muhafaza etse de, muhtemelen eski, pek eski şiirde sahib olup sonradan kaybettiği bambaşka bir mâna kazanmaktadır. İşte bu, işâriyye mânasıdır. Biz, kaideyi aşan ve şöylece tertip edilebilen zamîrlerin muhtelif tabakalarında bunu meydana çıkarmayı tecrîbe edeceğiz:

I. TABAKA

Kurân'ın nâzil olduğu ahvâl, Peygamberin yaşadığı devre, Kurân'ın hitâbetliği ve bahsettiği kimseler ve kullandığı lisanın tavrı nazar-ı itibare alınır, Mukaddes Kitâb'da işâriyyenin, bilhâssa hitâbî kısımlarda mühim bir rol oynaması icabetliği mükemmelen anlaşılır. Meselâ, Peygamberin Mekke'de ikameti sırasında kendisile hemşehrileri arasındaki mücâdele çetin, ve polemik şiddetliydi. Kurân'ın her defasında bahsettiği muârizlarını isimlendirmesi lüzumlumuydu? Umumiyyetle düşmanlarınca olduğu kadar Müslümanlarca da gayet iyi tanınan kabîle isimlerinin, kabîle reislerinin ve diğer şahsiyyetlerin yerine zamîr kullanmak daha basît, daha muciz ve daha zarîf olmaz mıydı? Kureyşliler, daha doğrusu reislerinden üç veya dördü Peygambere

¹ Gramerciler hemen hemen şunun üzerinde hemfikirdirler: Bir gramer kaidelerini teyid etmek için Peygamberin hadislerine istinâd edilemez. Çünkü bu hadisler, metin bakımından aynen nakledilmiş değildir. Bu polemik, لعبدالقادر البغدادي ، خزائن الادب ، nin mukaddimesinde hulâsa edilmiştir.

I. asır nutuklarına gelince, zannederim onların yalnız esasları muhafaza edilmiştir. Onlara bizim bildiğimiz şekilleri II. asrın tarihçi ve hatipleri vermişlerdir. Thucydide, Tite-Live yahut Tacite'teki eski Grec ve Romain hatiplerine atfedilen nutuklara benzemektedirler.

iğfâlkâr bir suâl sordukları ve Kurân buna cevap vermek istediğinde: Abû Sufyân, An-Nađr İbnu'l-Ĥâriş, Ubayy ibnu Ĥalaf, Abû Cahl ve fulan mevzûda sana soran diğerkileri, diyecek yerde: *Onlar* sana sorarlar... demesi, daha yüksekten cevap vermek olurdu. *Onlar*, zira, gizlice değil bilâkis umumî meydanda sorduklarına göre, herkes onları biliyordu. Peygamber Medine'ye hicret ettiği ve Yahudiler suâllerle tâcîz ettikleri zaman, aynı şekilde Kurân, cevabında soranların isimlerini zikretmemiştir. Herkes bu şahısları görüyor, işitiyor ve tanıyor olduğu için, onlar zamîrile iktifa edilmiştir. Kendilerine tekaddüm edilmeksizin Kurân, isimlerin yerine zamirleri bu kadar sıkça kullanıyor olduğuna göre, beyân etmek gerekir ki, Mekke ve Medîne devrinde konuşulan dilde de bu böyleydi.

Zamîrin isim yerine aynı kullanılış hâli, ne Mekke'li müşrikler ve ne de Medîne yahudileri olup fakat, şu veya bu şer'î mesele hakkında Peygambere danışmaya gelen, şu işin münasip olup olmayacağı üzerinde onun nezdinde malûmat edinen, böyle veya şöyle bir hareketin Allâh ve Resûlü nezdinde makbûl olup olmadığını ondan soran pek saf Müslümanlarda da görülmektedir. Onları da herkes biliyordu.

Emin olarak söyleyebiliriz ki: "Sana soruyorlar- *يَسْأَلُونَكَ*," cümlesinin geçtiği bütün âyetlerde *onlar* zamîri, yalnızca *onlar* yahud *bunlar*, *اولئك* veya *هؤلاء* işaret değer ve mânâsını taşımaktadır.

Bu şahısların hüviyeti hakkındaki malûmatı rivâyet ve Sîreden edinmekteyiz¹. Fakat hüviyet mühim olduğunda, Kurân onu zikretmeyi ihmâl etmemiştir. Meselâ şu rastladıklarımız böyledir: "*Ehl-i Kitâb* sana şunu şunu soruyor...". "*Halk* senden kıyâmet hakkında soruyor". Zamîrin mûtâd yerinde ismin kullanılmış olması, hususî bir mânaya delâlet etse gerek; "*Ehl-i Kitâb* sana soruyorlar" dendiği zaman, yalnız Medîne Yahudilerinin mevzû-i bahs olmadığını, fakat daha muhtemelen, Müslümanların tanımadığı diğer Ehl-i Kitâb'ın da buna dâhil olduğunu kabul etmek icabeder. "Nâs senden kıyâmet hakkında soruyor" ele alınırsa, burada mevzû-i bahs olanın Mekke müşrikleri değil, fakat diğer memleketlerdeki olduğunu farzetmek gerekir. Hakikaten bu çeşit âyetlerde, *onlar* zamîrinin, Peygamberin Mekke ve Medîne'de temâsta bulunduğu kimselere âid bir özel isim mevküne geçtiği sezilmektedir. Hattâ Mekkelilerle, Medîne Yahudilerle ve Medîne münâfıklarile olan uzun uzadıya polemiklerde Kurân, şahısları isimlendirmekten ihtimamla çekinmekte, ve özel isimlerin yerine tipleri ikâme etmeye çalışmaktadır. Bunlar: "kâfirler", "müşrikler", "Ehl-i Kitâb" yahud "münâfıklar" tâbirleridir. Kurân'ın ism-i mevsûllerle tesbit ettiği daha az umumi ve daha az mübhem tipler de vardır: "Şöyle diyen yahud şöyle yapan *kimse*..." gibi. Kurân bir defa tesbît ettikten sonra artık onları ismen zikretmez. Onlardan bahsettiği zaman, şahıs zamîrini işaret mânâsında kullanmakla iktifa eder; bu, daha muciz, daha kullanılışlı², ve bilhassa daha ziyade tesirlidir.

Binaenaleyh, müşriklerle, Yahudilerle yahud da münâfıklarla olan polemikleri nakleden yahud onlara cevap veren bütün âyetlerde, ne zaman metinde geçen bir isme tekabül etmiyen yahud onunla cins ve sayıca mutâbakat etmeyen bir zamîre rastlanılırsa, bu zamîrin, bir işaret zamîri olduğu ikrar edilebilir³.

¹ Bk. الاتقان للسيوطي c. II, s. 169-177, Kahire 1278.

² Bk. الاتقان للسيوطي c. II, s. 170.

³ Bk.: II (75, 102, 142, 170, 189, 210, 215, 217, 219, 220, 222)—III (159)—IV (89, 101, 102, 117, 120, 127, 140)—V (4)—VI (138)—VII (187, 190)—VIII (1)—XI (35)—XIII (5, 13)—XIV (46)—XVI (62, 79)—XVII (85)—XVIII (83)—XX (105)—XXIV (47)—XXV(2)—XXVI (3)—XXXVII (11)—XLIII (20)—L (2)—LXXVIII (1)—LXXIX (42)—LXXXIV (20)—LXXXVI (15)—LXXXVIII (17).

II. TABAKA

Allâh, Peygamberin muârizlarından şu veya buna yahud diğerlerine hattâ Müslümanlara hitâben Kurân'dan bahsederse, her zaman onu ismen zikretmez. Hattâ ondan, nisbeten pek az bahseder. Umumiyetle, *o*, yahud *onu* zamîrini kullanır: “Biz *onu* vahyettik.” “*O* haktır.” “Biz *onu* inzâl ettik.” gibi. Bu herkesçe bilinmekteydi. Kurân, ancak Kurân'ın isimlerine herhangi bir maksad doğrudan doğruya taallük ettiği zaman (Kitâb), (Vahy) veya (Zikr) diye isimlenmiştir. Demek ki, metinde zikredilmemiş Kurân kelimesine tekabül eden zamîr, şübhesiz bir işâriyyedir¹.

III. TABAKA

Zikri geçmiş yahud mecburî olarak zımnen anlaşılmış hiçbir isme tekabül etmeyen fakat, vâzihen Peygambere muâdil olan *o*, *ona*, *onu* gibi zamîrlere bir çok defalar rastlanılır. Bunlar, muârizlarının kendisi hakkında az veya çok düşmanca düşünceleri mevzu-i bahs olduğu zaman Allâh'ın, kendisine cesaret vermek, teşvik etmek ve bazân da ta'yib etmek için hitâb ettiği Peygambere râcîdir. Bu zamîrlere şüphesiz işâriyyedir².

IV. TABAKA

Herhangi bir nokta-i nazar zımnen ifade edilmiş ve buna dâir şöyle fiil yahud böyle bir vaziyet senâ edilerek serdedilmiş olduktan sonra Kurân, bu kendine has olan umumî tarzı beyana çalıştığı zaman, nokta-i nazara, vaziyete yahud tavsiye edilen fiile tekabül eden zamîrlere rast gelinir; fakat nokta-i nazar, fiil, hareket hiç zikredilmemiştir; hattâ tafsil edilmiştir. Bu zamîrlere, mezkûr yahud zımnen ifade edilmiş bir isme tekabül etmemektedirler. İşte bunlar işâriyyedir.

Burada bir misâl vermek belki lüzûmlu olacak; II, 149. âyet ki bunda Allah, Peygambere kiblenin değişmesini emretmektedir, şu şekilde:

“Nerden çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Harâm cihetine döndür, ve muhakkak *o*, Rabbinden gelen bir haktır, ve Allah yaptıklarınızdan gafil değildir”³.

O, zamîri, mezkûr yahud zımnen ifade edilmiş bir ismin yerini tutmuyor; Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Harâm'a çevirmelerini bildiren emri temsil ediyor. Şu hâlde *bu*, Rabbinden gelen hakikattir.

Gramerciler ve müfessirler, bu çeşit zamîrlere karşılaştıkları zaman, zamîri, emir veya nehiy bildiren fiilin zımnî masdarına tekabül ettirmek mahâretini göstermişlerdir. “Âdil olunuz *o*, takvâya daha yakındır.”⁴ âyeti, *doğru olmak* takvâya daha yakındır, mânasına delâlet edecekti. Ama mevzû-i bahs olmayan bir masdarı zımnen ifade

¹ Bk.: II (97)—VI (25, 69, 105, 110)—XI (35)—XVII (105)—XVIII (57)—XIX (97)—XXI (5)—XXII (16, 55)—XXVI (192)—XXXVI (69)—XXXVIII (86)—XLIV (58)—LII (33)—LVI (77)—LXVIII (52)—LXIX (40)—LXXIV (54)—LXXX (12)—LXXXI (19)—XCVII (I).

² Bk.: VI (37)—IX (40)—XI (35)—XIII (7,27)—XVI (103)—XXI (5)—XXIII (67)—XXIX (50)—XXXVI (69)—LXXX (I).

³ «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»

⁴ «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»

etmek neden? Zamîr, tamamen bir işâriyyedir: 'Âdil olunuz *bu*, takvâya daha yakındır. Öyleyse hemen kaydedelim, eski gramercilerin ve müfessirlerin zımnî bir masdara tekabül ettirmiş oldukları bütün zamîrler, işâriyyedir¹.

V. TABAKA

Üçüncü şahıs zamîrlerinin diğer bir tabakası, gramercileri ve müfessirleri oldukça müşkilâta sokmuştur. Zirâ, bir yandan bu zamîr hiç mutâbakati olmaksızın, kendinden evvel gelen isme tekabül etmekte, bir yandan da, kendisile tamamen mutâbakat hâlinde olarak mantıkî ve bilfiil takibettiği bir isme muâdil olmaktadır. Bu zamîrleri kaideye sokmanın imkânsızlığı, gramercilerin ve müfessirlerin hünerlerini ellerinden almıştır. Onlardan bâzıları, bu zamîrlerin işâriyye kıymet ve mânasında olduklarını itiraf etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bunlar **مُبْتَهَمَاتٌ** yani, belirsizler denen zamîrlerdir ki, onları izâhetmek için başka şeylere de ihtiyaç vardır. Buna dair bir misâl, IV, 4. âyette bulunmaktadır, bunda şöyle deniliyor:

"Kadınlara düğün hediyelerini gönül rızasile veriniz, eğer Ondan bir kısmına râzi olurlarsa, onu yeyiniz..."².

O zamîri, **صَدُقَاتٌ** kelimesi cemî müennes olduğu için buna bağlanamaz. Zamahşarî açıkca söylüyor ki³ buradaki şahıs zamîri, işâret zamîri yerindedir. Daha uzağa giderek anlatıyor: bir dilci, meşhûr Ru'ba'nın şu beytinde geçen benzer bir zamîrin izâhını şâirden soruyor.

فِيهَا خُطُوطٌ مِّنْ سَوَادٍ وَبَلَقٌ كَاتَهُ فِي الْجِلْدِ تَوْلِيْعُ النَّبَقِ

Ru'ba, onunla bu **ذَلِكَ** demek istemiş olduğu cevâbında bulunuyor.

Demek ki, üçüncü şahıs zamîrinin işâriyye yerinde, şiirde olduğu gibi Kurân'da da kullanılabileceğini eskiler bizzât bilmektedirler. Bildikleri hâlde onların gramer ve şerh hususlarına şâmil bütün neticeleri çıkarmamış olmaları hayret vericidir. Zamahşarî yukarıda zikri geçen parçada, şahıs zamîrinin Kurân'da işâriyye veya işâriyyenin zamîr yerinde kullanıldığını söyler görünmektedir. Zamîrin yerine kullanılmış işâriyyeye misal olarak şu âyeti gösteriyor, III, 15 ki burada geçen **ذَلِكَ** bu kelimesi, 14. âyette sayılmış bulunan fikirlere tekabül eden **مَا** kelimesi yerine kullanılmıştır.

O buna daha etraflı ve açık bir misâl verebilirdi. Bu, IV, 24. âyette geçen **ذَلِكَ** işâret zamîridir ki bu zamîr, IV, 22 ve 23. âyetlerde sıralanmış olan, kendisile evlenilemeyecek kadınlara tekabül etmektedir. Buradaki **ذَلِكَ** işâret zamîri, hiçbir şüphe imkânı bırakmaksızın **هِنَّ** şahıs zamîrinin yerine geçmektedir.

Fakat hâdiseye işâret etmiş olan Zamahşarî, onu derinleştirmemiş, ve ondan, gereken bütün neticeleri çıkarmamıştır. Zira, müfred müzekker olan **ذَلِكَ** işâret zamirinin

¹ Bk.: II (144, 282)—III (124, 125, 126, 173, 180)—IV (2, 66, 140, 157, 158, 159)—V (45)—VI (68, 112, 121, 137)—VIII (10, 73)—XII (68)—XVI (110, 126)—XIX (9, 21)—XXI (111)—XXII (30, 32, 54)—XXIV (28)—XXVI (110, 127, 145, 164, 180)—XXX (27, 51)—XXXIII (5)—XXXIX (II, 49)—LI (53)—LX (I)—LXXXVI (13).

² « وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا »
فَكَكَلُوهُ هَسْبَيْتًا مَرِيئًا

³ Bk. كشاف c. I, s. 160, بولاق baskısı, 1281 h.

kendinden evvelki âyette zikredilmiş hususlara muâdiliyeti dolayısıyla müfred müennes *تلك* olması gerekirdi; veya cemî hâlinde müzekker yahud müennesi farksız olan *اولئك*; ve IV, 24. âyette menedilmiş kadınlara teallûk ettiği için de cemi halinde *اولئك* olması lâzımdı.

Kurân'ın, III, 15. âyette şahıs zamîri kullanmış olduğunu farzedelim. Onu ya müfred müennes *ها*, yahud da cemi müennes *هن* olarak koymasına gerekirdi. IV, 24. âyette, cemi müennes *هن* haline konmuş olacaktı. Nasıl olup da şahıs zamîrinin yerine işâret zamîri koyarak, cins ve sayıca olan mutâbakat ihmâl edilmiştir? İşte ne dilcinin, ne de müfessirlerin meşgul olduğu bir mesele.

Vakıa, 'Kurân'da sâbit bir kaide vardır; o da, *ذلك* işâret zamirinin bu müfred müzekker şekliyle yalnız müfred müzekker mânasında değil, fakat bir çok şeylerin mecmûunu (bu Zamahşarî'nin verdiği misâldir), bir çok şahısların mecmûunu (benim verdiğim misâl) hattâ ne müzekkeri ne müennesi, meselâ bir fikri dahi göstermek için kullanıldığıdır. Bir çok şeylerin yahud şahısların sayılışından sonra, onlar hakkında toplu bir fikir vermek için kullanılmıştır. Fiilden sonra masdarı belirtmek için zamîr olarak¹ dahi bulunur; bu halde cins ve sayı tamamen kalkmıştır².

Bu iki vâkıanın neticesi, yani işâret *ذ* sınıfın şahıs zamîri yerine, yâhûd şahıs zamîrinin işâret zamîri olan *ذ* yerine kullanılmış olmaları, her şeyden evvel, bu iki zamîrin aynı mâna ve kullanılıştaki olduğunu gösterir. Sonra, şahıs işâret yerine kullanıldığı zaman, cins ve sayıca olan mutâbakat hususunda onun gibidir, yani bu mutâbakat bir yana bırakılmıştır, IV, 4, âyetteki misâlde de görülüyor. Zamîr, cemî müennes bir isme tekabül ettiği hâlde müfred müzekkerdir. Bu belirsiz ve kendini takip edip tekaddüm etmeyen bir isim tarafından izâh edilmiş zamîrin başka bir misâli, çok kullanılan bir formülde mevcuttur: "Bu ancak . . . dir" yerine, "O (müzekker) ancak . . . dir" yahud "O (müennes) ancak . . . dir" şekilleri.

"Bu ancak bizim birinci hayatımızdır", "Bu ancak bir vahiydir" yerine, "O ancak bizim birinci hayatımızdır"³, "O ancak bir vahiydir"⁴ şekilleri gibi⁵.

VI. TABAKA

Bu tabakayı, rabt (syntaxe) zamîrlerinin diye isimlendirmeye niyet edilecekti, zirâ, her ne kadar bu zamîrler, metinde mezkûr bir isme tekabül etmeseler de, siyâk sibâk sayesinde anlaşılmaya bırakılmışlardır. Doğrusu yalnız siyâk ve sibâk onların neye tekabül ettiklerini anlatmaya kâfi gelmeyecektir. Başka yardımlara ihtiyac vardır ki: hitâbî parçaların tavr-ı ifadesi, dinleyici veya okuyucunun yazı yahud halk rivâyetleri yolile edinebildikleri malûmat, gibi. Zâhiren bütün bunlarla o derece ünsiyet peydâ edilmişti ki, artık fazla dikkat sarfedilmiyordu. Tekabül edenleri metinde zımnen görünüyor olduğu için, mecburiyet tahtında gramer kaidesine böylece gire-

¹ Bk. daha evvelki IV. tabaka.

² Misal olarak bakılabilir: II (49, 52, 54)—IV (24)—V (59, 60)—XXIII (72)—LXX (31).

³ « *انْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا* »

⁴ « *انْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ* »

⁵ Bk.: II (84, 85, 96)—IV (4)—IV (29, 46)—VII (155)—XII (28, 29)—XIV (52)—XVII (50, 51)—XVIII (82)—XX (113)—XXI (97)—XXII (46)—XXIII (37)—XXXVII (19)—XXXVIII (67)—XXXIX (49)—XLI (12)—XLIV (12)—XLIV (35)—XLV (24)—XLVI (24)—LIII (4)—LXXX (II)—LXXXV (21).

bilen bu zamîrlerin mânasını anlatmaya siyâk u sibâkın yeteceğine inanmaya temayül ediliyordu. Maalesef metin, kullanılan zamîri neye tekabül ettireceği husûsunda sarîh bir kelime hatırlatmamaktadır. Meselâ, II. 65 ve 66. âyette şöyle denmiştir:

“Ve içinizden cumartesi gününe hilâfen hareket edenleri ve kendilerine: hor maymunlar olunuz, dediklerimizi elbette bildiniz. Ve o vakit *onu*, orada bulunanlara ve sonra geleceklere bir ders yaptık.”¹

Gramerciler (ki bu zamir çeşidine bir mesned bulmak için, birbirleriyle zâten hiç bir zaman uyuşmuş olmaksızın o kadar zahmete katlanmışlardır) مَسْخَاة yani değiş-tirme fiilini, yahud أمة yani millet kelimesini zımnen kabul etmişlerdir. Metindeki hiç bir şey bu kelimeleri farzettirmemekte yahud hatırlatmamaktadır. Zamîrin burada mukabili yok. Cumartesi gününü gelişi güzel değiştirenlerin uğradıkları akıbeta te-kabül ediyor. Bunu fehmettiren tek metin bu değildir, bu Kurân'ın hitâbettiği İsrâil oğullarının ona dâir mâlik oldukları bilgidir de. Bu zamîr pekâlâ işâriyyedir. Bunu bir ders yaptık, demektir.

Aynı sûrenin 72 ve 73. âyetleri gene yahudilere hitabediyor:

“Ve vaktâ ki bir kimseyi öldürdünüzü de kabahati birbirinize atmıştınız. Bu-nunla beraber Allah gizlediğiniz şeyi açacaktı. Dedik: (ineğin) parçalarından birile *ona* vurunuz. Böylece Allah ölüleri diriltir.”²

Ona zamîrinin nefs'e âid olduğu âşikâr; ama maalesef isim ve zamîr cinsce bir-birine uymuyor; gramerciler ve müfessirler onun, bizzarure nefis kelimesile ifade edil-miş şahsa, yahut öldürdünüz fiilile ifade edilmiş maktûle tekabül ettiğini farzetmiş-lerdir. Fakat şahıs yahud maktul bizzarure metne idhâl edilmiş değildir. Mađdûrün cesedi pekâlâ zımnen de ifade edilebilirdi. O hâlde bu zamîrden bir işâriyye çıkarmak daha doğrudur: gördüğünüz *bunlara*, ineğin parçalarından birile vurunuz.

Başka bir misâl, VII, 13, âyette bulunmakta. Allah Şeytânı, Âdem'in önünde secde etmeyi reddettikten sonra, şöyle diyerek Cennetten koğuyor: “Ondan in”³

O, zamîri, zikredilmemiş olan Cennet'e muâdildir. Metindeki hiçbir şey onu an-dırmıyor fakat, vaka, Tevrât'ın tekvîn bahsi sayesinde iyice bilinmektedir. XV, 34 ve XXXVIII, 77. âyetlerde, inmek fiili yerine çıkmak fiili kullanılarak ufak bir değişik-likle aynı tarz-ı ifade görülmektedir.

Diğer misâl: XVI, 61. âyette deniliyor ki:

“Eğer Allah, zulümleri yüzünden insanları cezalandırsaydı, onun üzerinde hiç bir hayvan bırakmazdı.”⁴

« وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّدِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً ¹
خَاسِيِينَ . فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا »

« وَ اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ اَللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ . فَقُلْنَا ²
اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا . كَذَلِكَ يُحْيِي اَللَّهُ اَلْمَوْتَى »

³ « اِهْبِطْ مِنْهَا »

⁴ « وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اَللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ »

O, belli ki yerdir. Peygamberin, bu hitabi âyeti naklederken, tam bir jestle nakline katılarak toprağı gösterdiği tahayyül edilebilir.

Bu rabt (syntaxe) zamîrleri, Kurân'da çok sayıda mevcuttur¹.

VII. TABAKA

Hukukî metinlerde Kurân, zikredilen kaidelere hususî bir ihtişâm vermekle beraber icâz ve ihtisara büyük bir itinâ göstermiştir ki zâten bu vasfa, umumiyetle eski hukuk metinlerinde az veya çok rastlanılır. Netice olarak, üçüncü şahıs zamîrinin burada bazı zorluklara uğradığına ve kaideye uyan bir tarzda, kendinden evvel gelen bir isimle mutabakat etmediğine varılır. Kurân, metnin heyet-i mecmûasına, ahvâle ve şerî âyeti işiten yahut okuyanların anlayışına büyük ehemmiyet vermektedir. Başka deyişle, Kurân burada, işaret mânası vererek pek çok şahıs zamîri kullanmaktadır. Madem ki alelâde işâriyyenin kullanılışı yerinde olacaktı, niçin böyle olmuş diye sormak hâtıra gelmiştir. Bu, şahıs zamîrinin matlûp icâza, evvelinde *ها* gelip sonra *ل* ve *ك* in takip ettiği işâriyyeden daha elverişli oluşundandır.

Demek oluyor ki, bir şerî âyette, metindeki hiçbir şeye mukabil olmayan yahut kendisine zâhiren tekabül edenlerle mutabakat etmeyen zamîrlere rastgelindiği zaman, katî surette bunların işâriyye olarak izah edilmeleri gerekir. İşte misâl olarak, talak¹ kaideleştiren II, 229 ve 230. âyetler:

“Talak iki kerredir. Ve sonrası adâletle muhafaza yahut iyilikle bırakmadır. Onlara verdiğiniz şeyden bir şey almanız size helâl değildir, tâ ki Allah'ın hadlerine tecâvüzden *ikisi* de korkmuş bulunsunlar. Şâyet onların, Allah'ın hadlerini yerine getirmemelerinden korkarsanız, *onun* (kadının), kendisiyle kocasından boşanacağı şeye teallûk eden hususta, *ikisi* üzerine de günâh yoktur. İşte Allah'ın hadleri. Onları geçmeyin. Kim ki Allah'ın hadlerine tecâvüz eder, işte onlar zâlimlerdir.”²

Ta ki ikisi korkmuş bulunsunlar, daki *ikisi*, metinde hiçbir şeye tekabül etmiyor. Mevzu-i bahs olan talak olduğuna göre, karı kocaya teallûk ettiği aşikârdır. Bir tek harften ibaret oluşundan dolayı zamîrin kullanılışı, âyeti pek muhtasar kılmaktadır; tesniye *ل* i; bu şüphesiz bir işâriyyedir: *ta ki bunlar* (talaktan bahsedildiği zaman mevzu-i bahs olanlar, boşayan erkek ve boşanılan kadın). *Boşanacağı*, daki *o* (müennes) zamîri dahi, metindeki hiçbir isme tekabül etmemektedir ve bununla beraber, madem ki talak ve, kadının hürriyetine kavuşabilmesi için kocasına ödeyebileceği para mevzu-i bahsdir, o halde o hiçbir şüpheye yer vermeksizin zevceye teallûk etmektedir. Bu zamîr dahi, *زوجة* isminden yahut malûm işâriyye *هذه* veya *تلك* den daha muhtasardır, ve sebebi var, zirâ telâffuz edilmiş değildir: Arap gramercilerinin dediği gibi,

¹ Neticeyi tamamlamak için, bk.: II (65, 66, 72, 73, 130, 131, 132, 143, 255)—III (35, 36, 45)—VI (38, 128)—VII (4, 13, 14, 82)—XII (23, 70, 71, 77)—XV (34, 74)—XVI (16, 61)—XVIII (21, 22, 32)—XX (106)—XXI (78, 79)—XXVII (37, 42)—XXX (51)—XXXV (45)—XXXVIII (77)—XLII (II, 41, 45)—XLIII (28)—LIII (28)—LV (26)—LVI (83, 85)—LXIX (12, 27)—LXX (15)—LXXV (26, 28).

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ . وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ . تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا . وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأَلْتِكُ هُمُ الظَّالِمُونَ .»

o *gizlenmiş* مستر dir. Bu cümlelerin tercemesinin anlaşılabilir olması için, şahıs yerine işâriyye kullanmak gerekir: o şey ki onunla *bu* (kadın) serbestliğe kavuşuyor.

230. âyetin tercemesi şu:

“Eğer *o* (erkek) onu (kadını) boşarsa, ondan (erkekten) başka bir kocaya nikâhlanıncaya kadar artık ona (erkeğe), *o* (kadın) helâl olmaz. Eğer *o* (erkek), onu (kadını) boşadığında, (ikisi) Allah'ın hadlerini yerine getireceklerini zannederlerse, birbirlerine dönmelerinde ikisi üzerine bir günâh yoktur.”¹

Eğer *o onu boşarsa*, daki birinci *o*, sarîh olarak, metinde zikredilmeyen zevc'e râcîdir: eğer *bu beriki*, onu (kadını) boşarsa, demektir. Diğer *o zamîri* (ikinci “*o onu boşarsa*” daki), pek mazbût olarak ikinci zevc'e işâret etmektedir.

Bir başka misâl, II, 234. âyette veriliyor:

“İçinizden zevceler bırakarak ölenler, *onlar* (zevceler) dört ay on gün beklerler.”²

Onlar zamîri, muttariden zevceler kelimesine mukabildir ve onunla cins ve sayıca mutabakat etmektedir. Böyle olmakla beraber, onu işâriyye olarak kabul etmek mecburiyetindeyiz, zira, Arap gramerine göre, *onlar beklerler* cümlesi, *içinizden ölmüş olanlar*, daki ism-i mevsulün haberi olmasıyla, bu mevsule tekabül eden bir şahıs zamîri ihtivâ etmesi gerekir. Başka türlü cümle anlaşılmaz ve yanlış olur. Gramerciler ve müfessirler, bu zorluğu iki şekilde gidermeyi düşünmüşlerdir. Ya ism-i mevsulden evvel zımnî bir kelime bulunacak ve bu kelime mübtedâ olacaktır ki cümle şöyle olur: *içinizden ölenlerin geriye kalan dulları.. beklerler... Yahut, haber cümlesinde zımnî bir kelime kabul edilecekti ki o zaman: onlar (kadınlar), onlardan sonra dört ay on gün beklerler, olurdu. Her iki hal tarzı da, zorlamalı ve sunîdir. Bununla beraber, âyet hiç te güç değildir, yeter ki *o zamîri* bir işâriyye olarak alınsın, Kurân'ın hemen bütün şerî parçalarında olduğu gibi, ism-i mevsule şart mânası verilsin. O zaman âyet şöyle terceme edilebilecektir: Eğer *içinizden herhangi biriniz... bu berikiler* (kadınlar) dört ay on gün beklerler.*

Görülüyor ki, şahıs zamîri, kendine tekaddüm eden bir isme kaidesince tekabül ettiği zaman, işâriyye kıymet ve mânasına da malik olabiliyor. Bu zamîrler, hemen hemen bütün ahkâmı âyetlerde bulunmaktadır. Miras hükümlerini bildiren IV, 11. âyete bilhassa dikkatinizi çekerim. Bu âyetin zamîrleri, gerçekten bir zorluk arzederler. Zannediyorum ki onlar, gramer bakımından, ancak yukarıda geçen izahatla anlaşılır hale gelirler³.

VIII. TABAKA

Typique olarak isimlendireceğimiz şahıs zamîrile, pek karışık bir meseleye giriyoruz. Bu, gramerciler kendisile meşgul oldukları ve ondan bir kaide çıkarmaya çalıştıkları için mesele olmuştur. Önce, hangi zamîrlerin bahse konu olduğunu tesbite çalış-

« فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَاِنْ طَلَّقَهَا ¹
 « فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَتَرَاجَعَا اِنْ ظَنَّا اَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ
 « وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ ²
 « اَشْهُرٍ وَعَشْرًا »

³ Bu zamîrlerin listesini tamamlamak için bk.: II (180, 181, 182, 229, 230, 234)—IV (II, 35, 129, 130, 135, 176)—XXIV (6, 7, 8, 9)—LVIII (3)—LXV (6).

şalım. Bunlar, من ism-i mevsulüne tekabül ettikleri zannolunan şahıs zamirleridir ki, hakikatte, bazan cinsce fakat bilhassa sayıca, onunla mutabakat etmemektedirler. من ism-i mevsûliyle ona tekabül eden zamîr arasındaki bu mutabakatsızlık, Kurân'da çok tekerrür etmektedir. Şiirde pek sık rastlanılmaz: artık gramerciler, ancak meşhur Farazdağ'ın bir mısraımı zikredebiliyorlar ki, onda şöyle denmekte:

“Dostane münasebet kuranlar (müsennâ) gibi olacağız, ey kurt.”¹ من ism-i mevsûlü, bir müsennâ, bir cemî kadar pekâlâ da bir müfred olabileceğine göre, bu mısraın hakikatte gayr-i kıyasi olmadığı peşinen mülâhaza etmek gerekir. Şâirin düşüncesinde bu ism-i mevsûl, müsennâ idi, yani bizzat kendine ve kendisiyle konuştuğu kurda müteallikti. Hem bunu, *bu beriki ki yerine, bunlar ki* diye terceme etmek daha doğrudur.

Kurân'da, ism-i mevsûl من ile, ona tekabül eden zamîr arasında sık sık rastlanılan mutabakatsızlık bambaşkadır. Sık sık diyorum fakat her zaman demiyorum, zira cümlecik ve ism-i mevsûlün haberi, her ikisi, ekseriya müfred halinde gelir ki bu normâl olandır, II, 158. Fakat, ism-i mevsûlü takibeden cümlecik müfred, haber ise cemî olarak gelebilir (bk. II, 38). Pek nâdir olarak, bütün Kitâb'da yalnız iki defa, X, 42 ve XXI, 82. âyetlerde cümlecik cemîdir. Kurân'ın bu âşikâr serbestliği karşısında gramerciler bu kaideyi, ki bu bir tek değildir ve her devrin bütün gramer kitâplarında bulunmaktadır, şöylece tertip etmişlerdir: من ism-i mevsûlü, harf olarak müfreddir, mâna cihetinden müfred, müsennâ ve cemîdir; o halde, cümlecik ve haberle gerek harfçe gerekse mânaca mutabakat edebilir. Hattâ cümlenin iki unsurundan herbiriyle farklı olarak mutabakat edebilir. Diğer tâbirle, bu ism-i mevsûlün kullanılmasına teallük eden şeyde kaide yoktur.

Fakat, evvelâ, من ism-i mevsûlünün harfi nedir ve gramerin târif ettiğiinden başka bir cümlede nasıl nazar-ı itibare alınabilir? Eğer her kelimenin harfi de mânası da gözönüne alınsaydı, gramer ve bizzât lisan, bir oyuncaktan başka bir şey olmazdı. Böylece, müennes bir şekil gösteren müzekker isim fiil ve zamîrle, harfçe yahut mânaca, müennesde olduğu kadar pekâlâ müzekkerde de mutabakat edebilecekti. Fakat hakikatte, müennes şeklindeki müzekker isimlerin hepsi, müzekker olarak kabul edilmişlerdir. Demek ki, fiil yahut zamîrle olan mutâbakatine teallük eden husûsta ism-i mevsûlün harfini göz önüne alan görüş, yanlış bir görüştür. Ve bununla beraber Kurân'ın, من ism-i mevsûlünü, âşikâr geniş bir serbestlikle kullandığı bir vâkıdır. Demincek işaret ettiğimiz II, 38. âyeti, misâl olarak alalım:

“O kimse ki hidâyetime tâbi’ olur, onlara korku yok, mahzûn da olmayacaklar.”² Cümlecğin fiili müfred, haber ise cemîdir.

II, 158. âyette:

“Şafâ ve Marva, Allah’a olan ibâdet meyanındadır. Hacc veya عَمْرَةَ eden kimse, ikisinin etrafını tavâf edebilir.”³

Hepsi normal: ism-i mevsûl, cümlecik ve haberle müfred olarak mutâbakat ediyor.

¹ « نَكْنَ مِثْلَ مَنْ يَا ذَنْبُ يَصْطَحِبَانِ »

² « فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ »

³ « إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ

عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا »

X, 42. âyette:

“Onların arasında seni dinleyenler var.”¹

İsm-i mevsûl, cümlecikle cemî olarak mutabakat etmiştir. Haberin ise ne cinsi, ne de sayısı var.

Fakat Kurân'ın bu serbestliği hakikimidir? Zannediyorum ki o, ancak görünüştedir. İsm-i mevsûlün mutabakat etmesi veya etmemesi, tesadüfen değildir; maksad belki, yalnız hangi kanunu takîbeder olduğunu aramaktır. İşaret edelim ki, mevsûlün kaidesi gereğince mutabakat ettiği parçalar, diğerlerinden çok daha fazladır ve umumiyetle, Kurân'da geçen من ism-i mevsûlünün müfred olarak kullanıldığı söylenbilir. Fakat, mutabakatın kaidesi gereğince olmadığı âyetler de pek çok sayıdadır². Orada ism-i mevsûl, cümlecikle her zaman müfred olarak mutabakat etmekte fakat haberle etmemektedir. Bu hâdisenin izâhı nasıldır ve onu içine alacak bir gramer kaidesi var mıdır?

Bir kaide bulmaya çalışmadan evvel iki husûsu tebeyyün ettirmek lâzımdır. Evvelâ, Kurân, mutabakat etmeyen ism-i mevsûlün haberinde, bilâfark اولئك işâriyyesile, هم şahsiyyesini kullanmaktadır. هم şahsiyyesinin kullanıldığı II, 38. âyet, yukarıda zikredilmiştir. Aynı sûrenin 81. âyetinde, işâriyye geçmektedir:

“Bilâkis, kim ki kötü bir iş işledi ve kötülüğü onu sardı, o kimseler ateşde kalıcılardır³.”

Saniyen, ism-i mevsûl من ile haberi arasında rastlanılan mutabakatsizliğe, tasrîfi ism-i mevsûl الذى ile haberi arasında, hattâ نفس ve انسان gibi cins isimlerle haberleri arasında dahi rast gelinir. Onlara, özel isimlerle bunlara mukabil gibi görünen zamîrler arasında da tesâdüf edilir. XXXIX, 33. âyet şöyledir:

“Ve hakikati getiren ve ona inanan kimse, o kimseler müttekîlerdir.”⁴

Görülüyor ki, ism-i mevsûl müfreddir ve cümlecikle böylece mutâbakat ediyor; fakat haber cemî hâlinindedir. Gramercilerle birlikte, cümlecik ancak harfle mutabakat hâlinde iken haber, ism-i mevsûlün mânası ile mutabakat etmektedir, denilemez, zira, ism-i mevsûlün mânası burada müfreddir. Hakikatte bu, müfred, müsennâ veya cemî olabilen من ism-i mevsûlü değildir; bu الذى ism-i mevsûlüdür ki kemiyyete göre tasrif edilip, tesniyesi الذان veya الذين ve cemî الذين olur. Demek ki mâna yahut harf göz önüne alınsa da, ism-i mevsûlün burada mütred oluşundan şüphe edilemez. O hâlde nasıl olur da haberi cemî hâlinde bulunur?

Diğer taraftan bu haber, II, 81. âyetteki من ism-i mevsûlünün haberindeki gibi, اولئك işâriyyesini ihtivâ etmektedir. Üstelik Kurân, mutabakatsizlik hâlinde (demin gördüğümüz vechile) tasrîfi ism-i mevsûl الذى ile اولئك işâriyyesini nasıl kullanıyorsa, öylece şahsiyyeyi de, onu tamamen من ism-i mevsûlü ile yaptığı gibi kullanmaktadır. Hakikaten II, 264. âyette görülmektedir ki:

“Allah ve âhîret gününe inanmaksızın, malını, dünyada gösteriş için sarfeden böyle birisi, üzeri tozla örtülü cilalı bir kaya gibidir ki, bir saġnak gelse, onu yıkanmış

1 « وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ »

2 Takriben yüz kadar.

3 « بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ »

4 « وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ »

ve pasparlak bırakacak. *Onlar* (müzekker), kazandıkları şey üzerinde hiçbir iktidara sahip değildiler.”¹

Buradaki ism-i mevsul الذی dir ve buna mütekebil gözüken *onlar* zamîri, bir şahıs zamîridir. Demek ki mutlak müşâhebet, iki ism-i mevsûl arasında.

XLVI. sûrenin 17 ve 18. âyetlerinde okunuyor:

“Ve ebeveynine: öf, uzatmayın artık! siz bana bir ba’s günü vâdediyorsunuz, halbuki benden evvel nesiller geçti, diyen *kimse*. Ve bununla beraber, *onlar* (ebeveyn), Allah’dan inâyet dilerler: yazıklar olsun sana! inan, zirâ Allah’ın va’di haktır. Ve o cevâb verir: bunlar ancak eskilerin masalları. *Onlar* (müzekker), o kimselerdir ki, kendilerinden evvel geçmiş ins ve cin ümmetleriyle birlikte cezaya çarpılmışlardır...”²

Görülüyor ki, 18. âyetteki اولئك işâriyyesi, 17. âyetteki الذی ism-i mevsûlüne mukabil gibidir, ve bununla beraber mutabakat etmiyor. II, 17. âyette deniliyor:

“Onların (münâfikların) misâli, ateş yakmaya çalışan *kimse* (müzekker) nin misâli gibidir. Ve ne zaman ki ateş etrafında parlamıştır, Allah *onlar* (müzekker) in ışığını kaldırmış ve onları karanlıklarda bırakmıştır.”³

(هم) *onlar* zamîri, ism-i mevsûlle mutabakat etmiyor; demek ki, müfred ism-i mevsûl الذی nin karşılığı olarak, cemî şahıs zamîri konulmuş. O halde, من ve الذی ism-i mevsûlü arasında daimî bir müşâhebet var. Fakat biz demiştik ki, bu kaide ism-i mevsûlü geçer ve diğer kelimeleri ihata eder, yeter ki bunlar, hususî bir mânaya mâlik olsunlar. Hakikaten XLVI, 15 ve 16. âyetlerde deniliyor ki:

“Biz *insana*, ebeveyni hakkında iyi davranması tavsiyesinde bulduk. Anası onu karnında meşakkatle taşımış ve meşakkatle dünyaya getirmiştir. Hâmile olunuşundan süttten kesilişine kadar otuz ay geçer. Sinn-i kemâle eriştiği ve kırkına vardığı zaman der ki: Yâ Rabbi, gerek bana, gerek ana ve babama ihsân ettiğin nîmetine şükretme, senin razı olacağın iyi âmelde bulunmama müsâade et, muktedir kıl. Zürriyetim hakkında da benim için salâh nasip et. Şüphesiz ben sana döndüm, ben müslimlerdenim. *Onlar* (müzekker), işlediklerinin en güzellerini kabul edeceğimiz, günâhlarından geçeceğimiz kimselerdir...”⁴

«كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ¹
كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تَرَابٌ. فَمَا صَابَهُ وَأَبِلَ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ
مِمَّا كَسَبُوا»

«وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ²
مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ وَيُبَلِّغُكَ آمِينَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلْيَتْلُوا مَا هَذَا
إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتِ مِنْ
قَبْلِهِمُ مِنَ النَّاسِ وَالْآنَسِ...»

«مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ النَّارِ اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ³
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ⁴
وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي
أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ»

(16. ayetteki) اولئك işariyyesi, 15. âyetteki müslimler'e mukabil olamaz, zirâ birinci âyette konuşan insan olduğu hâlde ötekinde Allah bu kimse hakkında hüküm veriyor. اولئك işariyyesi demek ki *insan* kelimesine mukabildir fakat onunla mutabakat etmemektedir.

XXXVI. sûrenin 77. ve müteâkip âyetlerinde:

“Ya *insân*, kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmedi mi ki şimdi o, açıktan açığa polemikte pek ileri. O, kendi yaratılışını unutarak bize bir temsil getirmiş: bu çürümüş kemiklere kim can verebilir? demiş. De ki: onları ilk defa yaratan diriltecek. O bütün yaratılışı bilir. O, yeşil ağaçlardan *sizin* için bir ateş yapandır. İşte bakın *siz* ondan yakıyorsunuz. Gökler ve yeri yaratan *onlar* (müzekker) gibisini yaratmaya kadir değil midir? Elbette. Ve o hâlikdir, âlim-i küll'dür.”¹

Görülüyor ki, insandan müfred olarak bahsettikten sonra Kurân, insana cemî olarak hitap ediyor ve sonra üçüncü şahıs zamîri *onlar*'ı kullanıyor. Demek ki *insan* kelimesi her iki ism-i mevsül من ve الذى gibi, kendisine mukabil gibi gözüken cümlelerle mutabakat etmiyor; ve *onlar* gibi de yeri, bilâfark اولئك işariyyesi veya هم şahsiyyesile dolduruluyor.

Bu kaide, özel isimlere dahi teşmil edilebilir. Hakikaten, XX, 24. ve devamı olan âyetlerde okunuyor ki:

“*Firavun*'a git. Çünkü o, hakikaten azdı. O (Musâ) dedi: Yâ Rab, göğsüme genişlik ver, işimi kolaylaştır, dilimden de bir düğüm çöz ki, *onlar* sözlerimi iyi anlasınlar.”²

Onlar (müzekker) zamîri, ki *Firavuna* mütekabil gibi görünmektedir, cemî hâlinde olması sebebiyle onunla mutabakat etmiyor. Demek ki ism-i mevsülle olan benzerlik, mutabakatsizlik noktasından.

Şimdi bütün bu misallerden bir kaide çıkarmaya çalışılabilir. من veya الذى ism-i mevsülünün, انسان cins isminin, Firavun özel isminin; umumî tipleri, mecmûları (şahıs, nev-i beşer; Firavun, Mısırlılar), gösteren şahıslara pekâlâ şâmil olması hususunda, cemînin olduğu kadar müfredin mânasını da hatırlatacak şekilde, bu misâllerin hepsi birbirine benzer. O halde bu kelimelerin, kendi hususî mânalarında alınmalarına ve müfred olarak kendilerini tarif eden ve tamamlayan cümlecikle öylece mutabakat etmelerine hiç bir şey mâni değildir. Fakat bir defa bunlar tarif edilmiş olduktan sonra, müteâkip hükmün şahıs üzerine değil de, onu temsil eden topluluk üzerine teşmil edilmesine hiçbir şey engel değildir.

وَاصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ الْبَيْتَ وَآتَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْلِيكَ الَّذِينَ
نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ...
«أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ
لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي
أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ
نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ
عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ.»

«إِذْ هَبَّ الَّتِي فِرْعَوْنَ أَنَّهُ طَغَىٰ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي
أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي.»

Evet, fakat bu hâlde mutabakatsızlık, gramer bakımından değil de mantıkî olarak izah edilmektedir. Bununla beraber, yakından incelendiği zaman müşâhede edilir ki, işâriyye, gösterilen şey müstesnâ, kendine tekaddüm eden isimle mutabakat etmeye mecbur değildir. Ama madem ki bu tipik kelimelerin önünde Kurân, işâriyye ve şahsiyyeyi bilâfark kullanıyor¹, öyleyse bizim de, burada şahsiyyenin sadece işâriyye kıymet ve mânasına mâlik olduğunu düşünmeye tamamilen hakkımız vardır.

O halde zamîrin, ism-i mevsûlün bazan harfile bâzan mânasile mutabakat edeceğine dâir gramer görüşünün yanlış olduğu neticesi çıkarılabilir. O harf meselesi olamaz. Zamîr, ism-i mevsûllün mânasına da, bunu izah ve tarif ettiği zaman müte-kabildir ve o zaman onunla mutabakat eder. İşâriyye olarak o, bu ism-i mevsûlün gösterdiği ve mutabakat etmediği umumiyete muâdildir. Bu kaide ism-i mevsûlü geçer ve ona benzeyen bütün tipik şeyleri şâmil olabilir.

Nitekim, mezkûr âyetlerin şârihleri okunsun, ism-i mevsûl olsun veya bu kelimeler olsun, görülür ki Kurân, belli şahsiyetleri kasetmektedir. Bir defa bu, Medine muhâlefetinin reisidir², diğer bir defa, Mekke müşriklerinin reislerinden biri olan Ubay ibn Hâlaf'dır³, bir üçüncüsü bizzat Peygamberdir⁴, dördüncü olarak, Peygamberin arkadaşı Abu Bakr'dır⁵, bir beşincisi, bunun oğlu 'Abdu'r-Rahmandır⁶.

İsm-i mevsûl yahut hususî kelimenin tipleri göstermediği bu yerlerde onlar, normal olarak kullanılmışlar ve kaidesi gereğince mutabakat etmişlerdir.

Verilmiş misâllerin bu nokta-i nazarı haklı göstermeye kâfi geleceğini zannediyorum. Bununla beraber onları tamamlamak için şunlara da bakmak lâzımdır:

II (8, 17, 19, 29, 38, 48, 62, 81, 112, 114, 134, 154, 165, 177, 200, 201, 202, 217, 229, 264, 275, 281)-III (6, 82, 94, 199)-IV (13, 69, 124, 172)-V (44, 45, 47, 59, 60, 69)-VI (48, 160)-VII (8, 9, 35, 37, 178)-IX (23, 58, 98, 99)-XI (15, 16, 17, 18)-XVI (75, 97, 106, 111)-XVII (19, 71)-XIX (60, 75)-XX (28, 75)-XXIII (7, 102, 103)-XXIV (52, 55)-XXV (70)-XXVII (89, 90)-XXX (44, 53)-XXXI (6)-XXXII (18)-XXXIII (30, 31, 36)-XXXVI (21, 77 ve devamı)-XXXIX (33)-XL (40)-XLVI (15, 16, 17, 18, 32)-XLVII (16)-LI (11)-LIX (9)-LXIII (9)-LX(9)LXIV (16)-LXVIII (44)-LXX (31)- LXXII (14)-C (6, II)-CIV (8).

IX. TABAKA

Klâsik gramer kaidesine girmeyen zamîrler takımını tamamlamak için, bunların arasından *şahıssız şahıs zamîrleri* (les personnels impersonnels) diye isimlendirmeye niyet edeceklerimden bir kaçına işaret etmek lâzımdır. Bunlar, üçüncü şahıs zamîrleri olmaları hasebilen şahıs zamîrleri, mutlak olarak ne metinde ne de başka yerde, hiçbir şeye tekabül etmediklerinden, gayr-i şahsî zamîrlerdir. Bir şeye işaret etmemeleri dolayısıyla artık işâriyye de değillerdir. Gramerciler onlara ضائر الشأن şe'niyyet, oluş zamîrleri derler. Hakikaten, hadisenin yahut öylece aşikâr olmuş olan şeyin vasfını bâzan ifade etmekte daha doğrusu kuvvetlendirmektedirler. Fakat umumiyetle bu zayıflamış mânayı kaybederek, cümleyi kuvvetlendirmek ve ona bir haşmet vermek ve

¹ Birincisini 47 defa, İkincisini 43.

² II, 8.

³ XXXVI, 77.

⁴ XXXIX, 33.

⁵ XLVI, 15.

⁶ XLVI, 17.

hususî bir ehemmiyyet atfetmek için fiilî bir unsur olmuşlardır. Hikemiyyâta kullanılırlar: “Şüphesiz *olan şu ki*, mücrimler felâh bulmayacaklar.” (X, 17)¹; yahut bir hikâye sırasında: “Söyle: o bana vahyedildi, ki *o da*, cinlerden bir gurubun dinlemiş olduklarıdır.” (LXXII, I)².

Bu zamîr, zaten Arap lisanında bu gün dahi çok kullanılmaktadır. Bunlardan Kurân'da geçenlerine âid az çok tam bir liste;

VI (54)-X (17)-XI (36)-XII (23, 87, 90)-XX (74)-XXII (4)-XXIII (109, 117)-XXVII (9)-XXVIII (37)-LXXII (I, 3, 4, 6, 19).

* * *

Üçüncü şahıs zamîrinin süratle gözden geçirdiğim bu muhtelif gurupları - ki yakında, daha etraflı ve daha derinlemesine bir etüdde bunu tekrar ele almak ümidindeyim - ehemmiyeti, dilcilerimizin gözünden kaçmış bir lisani hâdiseler topluluğu temsil etmektedir. Şüphesiz övünülmeye değer olmakla beraber, bu kimselerin, Basra ve Kufa'da çizilmiş kaidenin sıkı disiplinine onları sokmak için izhar etmiş oldukları gayretler, ciddî olarak ele alnamazlar. Bu gayretler, görülmüştür ki, hiç olmazsa faydasızdır. Bundan başka, metne soktukları lüzumsuz zorluklarla, ondaki güzelliği daima, ve mânayı sık sık bozmaya sebep olmuşlardır.

Bu zamîrlerin tevliid ettiği muhtelif güçlükleri, bu küçük etüdde katî olarak izale ettiğimi iddia etmiyorum. Onları belirtmek ve bunlar hakkında bana makûl görünen izah tarzını arzetmek istedim. Bu güçlükler yanında, ehemmiyeti inkâr edilemeyecek bir suâl sorulabilir: klâsik Arap grameri şimdiki hâlile Kurân'ı izah etmeye kâfi gelir mi? Zannediyorum ki hayır. 3. şahıs zamîrine teallûk eden güçlükler, mukaddes Kitâbın mutâlâasında karşılaşılan yegâne güçlükler değildir. Bu ism-i mevsûle âid olanları, bunun mânasına olduğu kadar kullanılışı bakımından, işâriyyeye âid olanları da bilhassa gösterilmiş olan şeyle ve hitâbedilen şahıs veya şahıslarla olan mutabakati bakımından görülebilmiş olanlardır. Ve bunlardan başka bir çokları da vardır. Fikrimce, Kurân'a has bir gramer, yalnız temenniye şâyân değil, elzemdir de. Kurân'ın kendisi buna temel vazifesi görmelidir. Hakikatte, Kurân'la birlikte doğmuş bulunan bir edebî sanatla, bütün gramatikal tekamülünü tamamlamış (yahût hemen hemen tamamlamak üzere olan) bir şiir sanatı arasında mevcut olan ihtilâfların lâyük-ı vecihle farkına varılamaz. Kurânî bir gramer iki kat faideli olabilir. Bir taraftan Kurân'ı iyi izah edecek, edebiyât tarihimizin daha az ehemmiyetli olmayan bir devrini daha iyi kavratacak, Kurânı, klâsik gramerin ışığı altında okuyanların anlayışında hâlâ devam eden ve bunların arasında, buldukları tezâdların tam mânasile tesirinde kalarak, Kurân'da gramer yanlışları bulunduğunu tasrihte acele edenlerin sû-i tefehhüm ve şüphelerini dağıtacaktır. Diğer taraftan bir Kurânî gramer, Arap lisanının yeni umumî gramerine çok faideli bir temel vazifesini görecektir.

Ben daha uzağa gidiyorum: eski metinlerimiz üzerinde niçin böylece çalışılmasın ve onlar için de gramatikal tahliller (monographie grammaticale) yapılmasın? Bu gibi çalışmaların bizi bir hayli sürprizlere götüreceğinden şüphe etmiyorum.

¹ « أَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ »

² « قُلْ أُوْحِيََ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ »

EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ VE BİR RİSALESİ

Dr. TALÂT KOÇYİĞİT

Ebu'l-Hasan Alî İbn İsmâ'il İbn İshâk İbn Sâlim İbn İsmâ'il İbn Abdillâh İbn Mûsâ İbn Bilâl İbn Ebî Burda İbn Ebî Mûsâ'l-Eş'arî, 260-873 senesinde Basra'da doğmuş 324-936 te Bağdad'ta vefat etmiştir. İsim zincirinden de anlaşıldığı gibi nesli Ebû Mûsa'l-Eş'arî'ye kadar uzanır.

40 sene Mutezile imamlığı yaptıktan sonra, mutezilî fikirlerinden rücû edip ehli sünnete intisap etmiştir. Kendisi bu rücûunu şöyle anlatıyor: "Eski akidelere bağlı olduğum son günlerde, bazı geceler, kalbimin bir takım hislerle örtüldüğünü hissettim, kalkıp iki rikât namaz kıldım. Allah'tan, beni doğru yola hidayet etmesini istedim. Uyuduğum zaman Rasûlullah (a. s.) ı rüyamda gördüm. Halimi ona anlattım. Bana sünnetini gösterdi" (Tebyîn, s. 39). Ebu'l-Hasan'ın, eski akidelerinden teberrî eylediğini Basra camiinde minbere çıkarak halka ilân ettiği ve şöyle dediği rivayet olunur: "Bir müddet ortadan kayboldum. Bu arada bağlı bulunduğum akideleri ve edilleyi gözden geçirdim. Fakat gördüm ki hak batıldan, batıl haktan ayrılmamış. Allah'tan hidayet istedim, bana doğru yolu gösterdi. Şu elbiseyi çıkarıp attığım gibi, bu güne kadar üzerinde bulunduğum akaidi kendimden uzaklaştırıyorum". Ebu'l-Hasan bunları söyleyerek üzerinde bulunan bir elbiseyi çıkarıp atmış, kitaplarını da orada bulunanlara vermiştir (Tebyîn, s. 39).

Ebu'l-Hasan, mulhîde, mutezile, Râfida, Cehmiye ve Havaric gibi bazı mübtedi fırkalara karşı reddiyeler yazmış meşhur bir kelâmcı idi (Tebyîn, s. 35). Bununla beraber, Mutezile fırkasına mensup olduğu zamanlarda da ehli hadîsin fikirlerini reddeden ve Mutezilî fikirlerini savunan eserler vücuda getirmiştir. Onun, 40 sene gibi uzun bir müddetle Mutezilî fikirleri müdafaa etmesi, hadîşçiler tarafından şiddetli bir itiraza sebep olmuş, hakkında bir takım isnadlar ortaya çıkarılıp rivayet edilmiştir. Böyle bir rivayete göre, Ebu'l-Hasan, bir öğle vakti uyurken ayağının altına bir şekil çizilmiş, aynı şeklin hiç yıkanmamış vaziyette ayağında altı gün kaldığı görülmüştür. (Zemmu'l-Kelâm, v. 87 b, II.). Yine bir gün Ebu'l-Hasan, hacetini görmüş, yıkanmadan ve istinca etmeden abdestsiz olarak namaza kalktığında kendisine abdest hatırlatılmış fakat abdestsiz olmadığını söylemiştir (ayni yer).

Hadîşçiler, esma, sıfat, cüz gibi kelâmî bahislerle meşguliyeti, —kitap ve sünnette asılları bulunmadığı, Peygamber (a. s.) bu gibi meselelerde konuşmadığı için— bid'at ve dalâletle vasıflandırıyor. Mâlik, Sufyân, Evzâ'î, Şâfi'î ve Ahmed gibi müslüman imamlarının, mezhep erbabı ve din reislerinin bu meselelerle meşguliyeti menettikleri rivayet olunuyor, sahabe, tâbi'î ve etbâ'u't-tâbi'inin bunlar üzerinde durmadıkları hatırlatılıyordu (Zemmu'l-Kelâm, v. 86 a, II).

Ebu'l-Hasani'l-Eş'arî, aşağıda bazı noktalar ilâve ederek tercümesini verdiğimiz "İstihsânu'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm" adlı risalesinde, ehli hadîsin iddialarını aklı delillerle çürütmeğe çalışır, buna mukabil kelâm usullerinin yâni hı c a c ı n Kitap ve Sunnette bulunduğunu, hakikatte hadîşçilerin Kitap ve Sunnette bulunmayan Kur'ânın mahlûkiyeti ve gayri mahlûkiyeti gibi meselelerle uğraştığını ileri sürer. Eserde

Mutezîlenin de bahis mevzuu yaptığı meselelerin müdafaa edilmesi, Kitap ve Sunette asıllarının mevcudiyetinin gösterilmesi, eserin, Ebu'l-Hasan'ın mutezîli devirlerine ait olduğunu gösterir.

İSTİHSÂNU'L-HAVD Fİ İLMİ'L-KELÂM*

Bazı kimseler cehli kendilerine sermaye yaparak dinden bahsetmeyi ve din hakkında tefekkür ve mütalâayı ağır buldular. İşin taklit ve hafif tarafına meylettiler. Aynı zamanda din usûlünden bahseden, onu tetkik ve teftiş eden kimseyi kötüyü dalâlete nisbet ettiler. Hareket, sükûn, cisim, ârâz, elvân, ekvân, cüz, ve Allahu ta'âlânın sıfatları hakkında kelâmın bid'at ve dalâlet olduğunu iddia edip dediler ki: "Eğer bunlar hakkında kelâm, hidayet ve irşad edici olsa idi Peygamber (a. s.), ashâbı ve Hulâfâi Râşidîn, bu meseleler hakkında konuşurlardı. Halbuki Peygamber (a. s.), ihtiyaç hissolan her meselede konuşmuş, Allah'a yaklaştıran, Allah'ın gazabından uzaklaştıran her şeyi tam ve mükemmel olarak beyan etmiş ve kendisinden sonrakilere dinî meselelerde, ihtiyaç duyulup da söylenecek hiç bir söz bırakmamıştır".

"Mademki zikrettiğimiz bu meseleler hakkında Peygamber (a. s.) dan bir söz rivayet etmemişlerdir, o halde bu mevzuda konuşmak bid'at ve onlardan bahsetmek dalâlettir. Eğer bunda bir hayır olsa idi Peygamber (a. s.) ve ashâbı bunları geçmez ve lüzumlu gördükleri izahatı verirlerdi". Ve yine dediler ki:

"Onların bu mevzularda konuşmamaları ise iki yönden mütalâa edilebilir:"

"a. Ya bunları biliyorlardı, fakat sustular".

"b. Yahut bilmiyorlardı, cahildiler".

"Bildikleri halde konuşmadılarsa biz de konuşmayalım ve onlar gibi sükûtu tercih edelim. Nasıl ki onlar için kelâma dalmak caiz olmadı ise bizim için de olmasın. Halbuki bu hususlarda kelâm dinden olsa idi onlar için susmak müsait olmazdı".

"Eğer bilmiyorlardı da cehaletlerinden dolayı susmayı ihtiyar ettilerse, o meselelerdeki cehaletleri, onlara müsait olduğu gibi bizim için de müsait olsun. Halbuki bu

* Risale, Haydarâbad'ta 1344-1928 senesinde ikinci defa tabedilen nüshası ele alınarak tercüme edilmiştir. Matbu nüsha, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye kadar uzanan bir rivayet zinciri vermekle beraber, risalenin en son râvisinin kim olduğu hakkında her hangi bir kayda raslanmaz. Burada fazla izahata girişmeden nüshanın rivayet zincirini zikretmek, râvilerini ve rivayet tarzını belirtmek bakımından faydalı olacaktır.

"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla":

"Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, efendimiz Muhammed, Âli ve ashâbı üzerine olsun".

"Bize, Şeyh ve İmâm Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Hasan İbn İbrâhîm İbn Abdillâh el-Kureşî, kendi yazısıyla (icazeten) haber verdi ve dedi ki: Fakîh, İmâm ve Âlim Fahru'd-Dîn Ebu'l-Ma'âlî Muhammed İbn Ebi'l-Farac İbn Muhammed İbn Bereke el-Mûsilî'ye 600 senesi Şevval ayının sekizinci Salı günü Bağdad'ta "Sûk es-Sultân" daki mescidinde okunurken dinledim-Ona; Şeyh ve İmâm Ebû Mansûr el-Mubârek İbn Abdillâh İbn Muhammed el-Bağdâdî'ye 573 senesinde Bağdad'ın şarkında el-Berberihîye Ribâtında okuyarak arzettiğin, denildi; o da ikrar etti".

"Şeyh, İmâm ve Hâfız Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Fadl Abdu'r-Rahîm İbn Ahmed İbn Muhammed İbn Muhammed İbn İbrâhîm İbn Hâlid (İbnu'l-İhya), 542 senesinde bize haber verdi. (Dedi ki) Şeyh Ebu'l-Fadl Muhammed İbn Yahyâ en-Nâtelî'ye Mâzenderân'daki evinde okudum. Ona, Ebû Nasr Abdu'l-Kerîm İbn Muhammed İbn Hârûn eş-Şirâzî haber verdi. Ona, Alî İbn Rustem ona da Alî İbn Mehdi rivayet ederek dedi ki: Şeyhu'l-Meşâyih Ebu'l-Hasan Alî İbn İsmâ'il el-Eş'arî'den işittim, der ki: Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. . ."

Risale, 1953 senesinde R. J. Mc. Carthy tarafından "Kitâbu'l-Lum'a ve Risâlatu İstihşâni'l-Havd fî İlmî'l-Kelâm" adı altında Arapça metni ve izahlı İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmişse de bu nüshayı görmek mümkün olmamıştır.

hususlarda kelâm dinden olsa idi Peygamber (a. s.) ve ashabı bunlara asla cahil olmazlardı. Binaenaleyh her iki yönden, zikrolunan hususlarada kelâm bid'at ve kelâma dalmak dalâlettir”.

İşte din usûlü hakkında tefekkür ve mütalâayı terk etmenin lüzumuna dair ileri sürülen deliller bunlardan ibarettir.

Ebu'l-Hasani'l-Eş'arî (r. a.), bunlara üç yönden cevap vererek diyor ki:

1— Peygamber (a. s.) hareket, sükûn ve emsalinden bahsetmemişse, bunlardan bahseden ve bunlar hakkında konuşan kimseleri bid'at ve dalâletle itham ediniz diye bir şey de söylememiştir. O halde bidat ve dalâlette sizlerin olmanız lâzım gelir, çünkü Peygamber (a. s.) in söylemediği bir şeyi söylüyor ve onun dalâlet isnad etmediği kimseye siz, dalâlet isnad ediyorsunuz.

2— Sizin zikretmiş olduğunuz cisim, ârâz, hareket, sükûn, cüz hakkındaki kelâma, Peygamber (a. s.) cahil değildi. Gerçi bunlar hakkında muayyen olarak konuşmamış, keza ashabtan ulemâ ve fukaha da bu meselelerden bahsetmemişlerse de bunların asılları, Kur'ânda ve Sünnette mücmel ve gayri mufassal olarak mevcuttur.

Hareket ve sükûnda kelâm :

Her ikisinin de asılları Kur'ânda mevcut olup tevhide delâlet ederler. Allahu Ta'âlâ, İbrâhîm (a. s.) ve yıldız, güneş ve ayın ufûlleri kıssasında göstermiştir ki: ufûl ve hareket rabba delâlet eder, fakat gerek ufûl ve gerekse bir mekândan diğer mekâna intikal o rab üzerine caiz olmaz. Ay, yıldız, güneş gibi üzerine ufûl ve bir mekândan diğer mekâna intikal caiz olanlar ise ilâh olamaz¹.

Usûlü tevhidde kelâm :

Usulü tevhidde kelâm, yine Kur'ânı Kerim'den alınmıştır: “Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsa idi her ikisi de fesada uğrarlardı”². Bu kelâm veciz olup bir çok hakikatleri de içine almaktadır. Cenabı Hakkın şeriksiz ve bir olduğuna delildir. Müttekelliminin temânu' ve teğâlub ile tevhidî ispat hususundaki delillerinde, kelâmlarının baş vurdukları bir âyettir³.

¹ Yıldız, ay ve güneş kıssası, Kur'ânı Kerimde En'am suresi (VI.) nde geçer:

Âyet 76: “Gece bastığı zaman hazreti İbrahim bir yıldız görerek (bu benim rabbim) dedi. Fakat yıldız batınca (ben batanları sevmem) dedi”.

Âyet 77: “Vaktaki ayı doğarken gördü (bu benim rabbim) dedi. Bu da batınca (Rabbim bana hidayet etmezse mutlaka sapmışlardan olacağım) dedi.

Âyet 78: “Vaktaki güneşi doğarken gördü (bu benim rabbim, bu daha büyük) dedi. Bu da batınca (ey kavmim, ben sizin rabbıma şerik (eş-ortak) koştüğünüz şeylerden beriyim).

Âyet 79: “(Ben varlığımı, yeri ve gökleri yaratan Allah'a dosdoğruca çevirdim. Ben müşriklerden değilim) dedi”.

Bu âyetlerden anlaşılıyor ki gerek âfiller (batanlar) ve gerekse bir mekândan diğer mekâna intikal eden şeyler, tesir edici bir kuvvete sahip değildirler. Hareket kuvvete delâlet eder, kuvvet ise hareket ettirenin kendisi olamaz. Bu sebeple âfiller ve intikal eden şeyler, tesiri kuvvetten ziyade teessürî bir hale delâlet ederler. Mahkûm ve mahlûkturlar. Rab ise bütün bu hallerden münezze olup halkedici, hâkim ve müessirdir. Metinde zikrolunan “üzerine ufûl ve bir mekândan diğer mekâna intikal caiz olanlar ise ilâh olamaz” ibaresinden maksat budur.

² Enbiya sûresi XXI. âyet 22.

³ Yerde ve gökte Allahtan başka ilâhların olduğu ve her birinin ayrı ayrı ihya, imata, tağyîr, tebdil v. s. sıfatlara sahip bulunduğu düşünülse, meselâ bir şeyin yaratılmasında ya hepsinin muvafakati yahutta muhalefeti görülecektir. Aralarında anlaşmazlık vücuda gelse, birisi yapmak isterken diğeri yıkmak isteyeğinden eserde iki zıddın birleşmesi dolayısıyla hiç bir şey meydana gelmezdi (temânu); meydana gelse bile, aralarından birisinin diğelerine galebe etmesiyle mümkün olurdu (teğâlub). Bu ise diğelerinin ilâh kudretine sahip olmadıklarına delâlet eder.

Allahu Ta'âlânın kavli: "Allah hiç bir oğul edinmedi. Onunla başka hiç bir tanrı yoktur. Öyle olsa idi her tanrı kendi yarattıklarını alırdı, ilâhların bir takımı bir takımına üstün gelirdi"⁴.

Allahu Ta'âlânın kavli: "Yoksa onların (sahte mabudları), Allah'ın yarattığı gibi bir şey yarattıkları için şaşkırdılar da onun için mi bunları Allah'a eş ortak koş-tular?"⁵.

İşte tevhid hususunda mütekelliminin delillerinin mercii de zikrettiğimiz bu âyeti kerimelerdir. Tevhidin ve adlin fûru'u hakkında sair kelâm da Kur'ânı Kerim'den alınmıştır.

Öldükten Sonra Dirilme (ba's) ve Değişme (istihâle) nin cevazı hakkında Kelâm:

Arap müşriklerinin ihtilâf ve hattâ "biz ölüp toprak olduktan sonra tekrar mı dirileceğiz? Bu dönüş (ihtimali) ne kadar uzak bir şey"⁶ diyerek hayret ettikleri, öldükten sonra dirilmenin ve istihâlenin cevazı hakkında kelâm da Kur'ânı Kerim'den alınmıştır.

Yine onların sözleri: "Heyhat, heyhat. Size va'dolunan şey nekadar uzak"⁷, "çürümüş olan bu kemikleri kim diriltecek?"⁸ ve "siz öldüğünüz toprak ve kemik olduğunuz vakit muhakkak çıkarılacaksınız diye mi va'dediyor?"⁹.

Öldükten sonra dirilmenin cevazı hususunda delil olarak ve akıllarda bu cevazı te'kid için bu ve bunun gibi misaller, Kur'ânı Kerim'de varid olmuş ve Allahu Ta'âlâ bunları, öldükten sonra dirilmeyi iki yönden inkâr eden bir takım kimselere karşı peygamberine talim ve telkin etmiştir. Bu gruptan bir kısmı birinci yaratılışı ikrar, ikinci yaratılışı inkâr etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise âlemin kadim olduğunu ileri sürüp her iki yaratılışı da inkâr etmişlerdir.

Peygamber (a. s.) yalnız birinci yaratılışı ikrar edenlere karşı Allahu Ta'âlâ'nın "de ki, onları ilk defa inşa eden diriltir"¹⁰ ve "o halkı ibtida yapan, sonra onu çevirip yeniden yapacak olan ki bu O'na daha kolaydır"¹¹, ve "sizi ilk defa O yarattığı gibi yine O'na döneceksiniz"¹² kavillerini delil olarak getirmiş ve onlara şunu da tenbih etmiştir: Aranızda, örf ve âdetinizde bir şeyi yapmağa muktedir olan bir kimse, şüphesiz yapılan bir şeyi tekrar yapmağa daha muktedirdir, bu fiil, o kimse üzerinde ilk fiilden

⁴ Mu'minûn sûresi XXIII. âyet 92. Allah, hiç kimseyi oğul edinmiş değildir, ulûhiyet sıfatında ona benzer hiç bir kimse de yoktur. Müşriklerin dedikleri gibi bir benzeri, eşi bulunsa idi her ilâh kendi yarattıkları ile bir tarafa çekilir, her birinin kendisine mahsus malı mülkü bulunur, aralarında anlaşmazlıklar doğar, birbirlerine üstün gelmeğe çalışırlardı.

⁵ Ra'd sûresi XIII. âyet 18. Müşrikler, Allah'a, Onun gibi yaratan eşler kılıyorlar. Bu eşler, bir çok şeyler yarattılar da müşrikler hangi şeyin hangi eş tarafından yaratıldığında şüpheye mi düştüler? Bu güne kadar böyle bir durum vaki olmadığına göre Allah'ın hiç bir eşi yoktur ve birdir.

⁶ Kâf sûresi, âyet 3.

⁷ Mu'minûn sûresi XXIII. âyet 36.

⁸ Yâsin sûresi XXXVI. âyet 78.

⁹ Mu'minûn sûresi XXIII. âyet 35.

¹⁰ Yâsin sûresi XXXVI. âyet 79.—Rivayet olunduğuna göre Ubeyy İbn Halff, çürümüş kemiklerle hazreti peygambere gelmiş ve kemiği eliyle ufalayarak "sen, böyle çürüyen kemiği Allah diriltir, dermişsin" demiş, Hazreti Peygamber de "evet, seni de öldükten sonra diriltir ve ateşe kor" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine bu âyet nazil olmuştur. Hazreti Peygambere çürümüş kemikle gelen şahsın, el-Âsi İbn Vâ'il yahut Umeyye İbn Halef olduğuna dair muhtelif rivayetler vardır. En doğrusu, Ubeyy'dir.

(Ebû Hayyân tefsiri, VII. 348).

¹¹ Rûm sûresi XXX. âyet 27.

¹² Âraf sûresi VII. âyet 28.

daha kolaydır. fakat Allahu Ta'âlâ için bir şeyin halkının diğer bir şeyin halkından ehven olması düşünülemez. Bazıları demişlerdir ki: Yukarıda zikrolunan "bu O'na daha kolaydır=Wa huwa ahwanu *alayhi*" âyeti kerimesindeki alayhinin *h* zamiri, Allahu Ta'âlâ'nın kudretiyle halkından kinayedir. Ba's ve iade, sizin biriniz üzerinde daha kolay ve ilk yaratılıştan daha hafiftir. Çünkü ilk yaratılış velâdetle olur, terbiye, göbeğin kesilmesi, kundak, dişlerin çıkması gibi veca yani güçlük ve sıkıntı verici hâdiselerle olur. Fakat iade ise bunlar olmaksızın bir defada husul bulur. Binaenaleyh, iade ibtidai hilkatten ehvendir.

İşte bunlar ilk yaratılışı ikrar ve fakat ba's ve iade'yi inkâr eden kimselere karşı getirilen delillerdir.

Âlemin kıdemine zâhib olup her iki yaratılışı inkâr edenlere gelince bunlar: "Biz hayatı yaş ve hararetli, ölümü ise kuru ve soğuk bulduk. Bu toprağın tabiatındendir. Böyle olunca hayatı, toprağı ve çürümüş kemikleri cem etmek nasıl mümkün olur? Nasıl eskisine müsavi bir halk meydana gelir ve nasıl iki zıd içtima edebilir?" diyerek şüpheye düştüler ve bu cihetten öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiler. Bu kimselere verilecek cevap şudur: Gerçi iki zıd bir mahalde ve bir cihette içtima etmezler ve bir mahalde mevcut da değillerdir. Lâkin mücaveret yolu ile iki mahalde bulunmaları sahihtir. Nitekim Allahu Ta'âlâ buna delil göstermiştir: "O ki size yeşil ağaçtan bir ateş yaptı da şimdi siz ondan tutuşturup duruyorsunuz"¹³. Allahu Ta'âlâ bu delil ile onları bildikleri ve müşahede ettikleri şeye yâni soğuk ve rutubetli olan yeşil ağaçtan kuru ve hararetli olan ateşin çıkmasına reddetti. Bu suretle neş'eti ûlânın cevazını neş'eti âhiretin cevazına delil kıldı ki bu, toprak hayatının, çürümüş kemiklere mücaveretinin cevazı üzerine bir delildir. "Nasıl ki evvelâ halka başladık, öylece iade edeceğiz" buyurarak eskisine müsavi bir halk meydana getirdi.

Mütakelliminin bazı meseleler hakkındaki görüşleri ile Dehriyenin "hiçbir hareket yoktur ki kendisinden önce bir hareket bulunmasın ve hiçbir gün yoktur ki kendisinden önce bir gün bulunmasın" sözleriyle "hiçbir cüz yoktur ki nihayete kadar olmayan nıfı bulunmasın" diyen kimseye karşı verilecek cevabın aslını Rasûlullahın sünnetinde buluruz.

Peygamber (a. s.), "sirayet ve teş'üm yoktur" dediği zaman bir ârâbî "bir geyik gibi kalgıyarak, oynıyarak hastalıklı develer arasına giren ve aynı hastalığa yakalanan sağlam deveye ne dersiniz" diye sormuştu. Peygamber (a. s.) "hastalığın başlangıcı nasıl olmuştur ve ilk deveye bu hasalığı sirayet ettiren kimdir?" buyurmuş, ârâbî bu makul delili anladığı için sükût etmişti¹⁴.

Dehriyenin "hiçbir hareket yoktur ki kendisinden önce bir hareket bulunmasın" sözüne gelince onlara deriz ki: Eğer dediğiniz gibi olsa idi hareketten hiç birisi hâdis olmazdı, zira nihayet olmayan bir şey için hudûs yoktur.

Bir şahıs Peygamber (a. s.) e gelerek "ey Allah'ın Peygamberi, karım siyah bir çocuk doğurdu" dedi ve çocuğun nefyini istedi. Peygamber (a. s.) sordu:

"— Senin deven var mı?"

¹³ Yasin sûresi XXXVI. âyet 80. "Meşhur olan bu ağaç (merh) ile (afar) denilen iki ağaçtır ki ikisi de yemyeşil suları damlarken merh çakmak makamında afara sürtünmek suretiyle ateş çıkarılır". (Ebu Hayyân tefsiri VII, 346-348).

¹⁴ Anlaşıyor ki sirayet Allahu taâlânın takdirine bağlıdır ve takdiri olmadan hiç bir hastalığın bir kimseden diğer bir kimseye geçmesine imkân yoktur. Bununla beraber insanlara tedbir tavsiye olunmuştur. Peygamber (a. s.) ın "bir yerde tâûn hastalığının mevcudiyetini iştirseniz oraya gitmeyiniz. Bulduğunuz yerde vâki oldu ise oradan çıkmayınız" hadîsi şerifi buna delildir.

- “— Evet”
 “— Rengi nedir?”
 “— Kırmızı”
 “— Üzerinde boz lekeler de var mı?”
 “— Var ey Allah’ın Rasûlu”
 “— O halde bunun sebebi nedir?”
 “— Soyuna çekmiş olsa gerek”

Peygamber (a. s.). “— O halde çocuğun da soyuna çekmiştir” cevabını vermiştir ki bu Allahu Ta’âlâ’nın, bir şeyi, şekline ve benzerine götürülmesini Peygamberine tâlimi olup kendisiyle hükmedeceğimiz buna benzer sair meselelerde bizim için bir asıldır. Bununla biz, “Allahu Ta’âlâ mahlûkata benzer, O cisimdir” diyen¹⁵ kimselere karşı delil göstererek deriz ki: Eğer Allahu Ta’âlâ eşyadan bir şeye benzemiş olsa idi ya bütün cihetlerden veya bazı cihetlerden o şeye benzemiş olurdu. Allahu Ta’âlâ’nın bütün cihetlerden o şeye benzemiş olması yine bütün cihetlerden O’nun muhdes olmasını, bazı cihetlerden benzemiş olması ise yine bazı cihetlerden O’nun muhdes olmasını icap ettirecektir. Çünkü iki benzeyen şeyin hükmü, benzemiş oldukları noktada birdir. Halbuki muhdesin kadîm ve kadîmin muhdes olması imkânsızdır. Nitekim Allahu Ta’âlâ Kur’ânı Keriminde şöyle buyurmuştur: “O’nun misli gibi bir şey yoktur”¹⁶ ve “O’nun hiçbir dengi de yoktur”¹⁷.

Cisimler için bir nihayetin bulunması ve Cüz’ün parçalanmaması hakkında Kelâm :

Allahu Ta’âlâ’nın “biz her şeyi (imâmı mübîn) de saymışızdır”¹⁸ kavli mucibince her cisim için bir nihayetin bulunması asıldır. Çünkü nihayeti olmayan bir şeyin sayılması imkânsızdır. Cüz de bölünmez. Çünkü bir olan şeyin bölünmesi muhaldir. Bölüm bir olan şeyin iki olmasını icabettirir.

Muhdisi âlemde asıl :

Bu asıl, Allahu Ta’âlâ’nın fiilinde, kasd ve ihtiyarının lüzum ve vücubu ve kerahiyetinin yani cebirle iş görmesinin kendisinden neyfedilmesidir. Allahu Ta’âlâ şöyle buyurmuştur: “Şimdi gördünüz mü o döktüğünüz meniye? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratıcısı biz miyiz?”¹⁹ Onlar arzu ettikleri çocuğu meydana getirirler fakat huccetle “bunu biz yarattık” demeğe muktedir olamazlar. Netice olarak şunu diyebiliriz ki: Allahu Ta’âlâ, mahlûkatı kasdı ve ihtiyarı ile yaratan yegâne Hâlik olduğunu ve kendisi için kerahiyetin mevzuu bahs olmadığını kullarına beyan etmiştir.

¹⁵ Keramiye mezhebine göre Allahu taâla cisimdir ve binefsihi kaimidir. Mücessime “Allahu taâla et ve kandan mürekkep bir cisimdir ve insan suretindedir” demişlerdir. Ehli sünnete göre ise Allahu taâla cisim değildir ve ecsamdan hiç birisine benzemez. Eğer cisim olsa idi mütehayyiz olması lâzım gelir mürekkep ve muhdes olurdu. Ve yine Allahu taâla cisim olsa idi ya cisimlerin bütün sıfatı ile veya bazı sıfatları ile muttasıf olması gerekirdi. Cisimlerin bütün sıfatları ile muttasıf olması Allahu taâla üzerinde zit sıfatların içtimasını icap ettireceğinden ve bazı sıfatları ile muttasıf olması ise bilâ müreccah tercihi ilzam edeceğinden Allahu taâlanın cisim olması batıldır.

¹⁶ Şûrâ sûresi âyet II.

¹⁷ İhlâs sûresi.

¹⁸ Yasîn sûresi XXXVI. âyet II.

¹⁹ Vâkıa sûresi, âyet 59.

²⁰ Metinde zikrolunan (Hıbrü’s-semin) şişman âlim, Medine’de yahudilerin hahambaşlarından Mâlik b. Sayfdır. Rasulullahın yanına gelmiş konuşurlarken Peygamber (a. s) bu suali sormuş ve “mâ enzelellahu alâ beşerin min şey’in” cevabını almıştır. Bu suretle Mâlik b. Sayf kızgınlığından Mûsâyı da Tevratı da diğerleri gibi inkâr edivermiştir. Bilâhare bu sözünden dolayı riyasetten azledilmiştir. (Ebû Hayyan tefsiri IV. 176).

Karşılıklı münakaşada hasmın delillerini çürütmek hususunda asıl:

Herhangi bir münakaşada hasmın delillerini nakzetme hususunda asıl, Peygamber (a. s.)'in sünnetinden alınmıştır. Bu asıl Peygamber (a. s.)'in el-hıbrü's-semîn ile karşılaştığında Allahu Ta'âlâ'nın kendisine öğretmesidir. Peygamber (a. s.), el-hıbrü's-semîne şöyle demişti: "Allah için söyle, Allahu Ta'âlâ'nın inzal buyurduğu Tevrat'ta (Allah, el-hıbrü's-semîne buğz eder) diye bir âyet var mıdır?". Buna fena halde kızan el-hıbrü's-semîn "Allah beşer üzerine hiçbir şey inzal etmedi" diye cevap verdi. Peygamber (a. s.) "de ki Musa'nın insanlara aydınlık ve hidayet olmak üzere getirdiği... Kitabı kim gönderdi?" âyeti kerimesiyle el-hıbrü's-semînin sözünü nakzetti. Zira Tevrat bir şey ve Musa beşer idi ve el-hıbrü's-semîn, Allâhu Tâ'âlâ'nın Tevratı Mûsâ'ya gönderdiğini ikrar ediyordu²¹.

Keza kendilerine ateşin yediği bir kurbanı getirmedikçe Peygamberlere iman etmemeleri hakkında Allahu Ta'âlâ'nın bir taahhüdü olduğunu iddia eden kimselerin sözlerini nakzetmek de Cenabı Hakkın Peygamberine talimi ile olmuştur. Bu hususta Allahu Ta'âlâ şunu buyurmuştur: "De ki: benden evvel size nice peygamberler en açık delillerle ve sizin istediğiniz ile geldiler. Sözüünüzde gerçekseniz onları niçin öldürdünüz?"²². Peygamber (a. s.) bu delil ile onların sözlerini nakzetti.

Muğalatalar karşısında asıl:

Hasımların muğalatalarına karşı göz önünde bulundurulacak asıl, Allahu Ta'âlâ'nın kavlından alınmıştır: "Şüphe yok ki siz, sizin tanrıyı bırakarak taptıklarınız cehennem odunusunuz, varacağınız yer orasıdır"²³. Bu âyeti kerime nazil olduğu zaman mücadeleci bir adam olan Abdullah İbn ez-Zeb'ûrî, Muhammed ve Ka'benin rabbi ile mücadele edebilirim, diyerek Peygamber (a. s.) e gelmiş ve "Ey Muhammed, sen, İsâ, Uzeyr ve melâikenin ibadet olduğunu söylemiştin değil mi?"²⁴ demiş ve Peygamber (a. s.) da bu soru karşısında sükût etmişti. Fakat bu sükût onun aczine ve cehline müteallik bir sükût değildi. Çünkü âyeti kerimede İsâ, Uzeyr ve melâikenin cehenneme girmelerini icabettiren bir şey yoktu. "İbadet ettiğiniz şey" buyuruluyor

²¹ En'âm sûresi, âyet 91. "Men enzele'l-kitâb ellezî câ'e bihî Mûsâ nûran" âyetinin sebebi nuzûlü bu olmuştur.

²² Âli İmrân sûresi, âyet 182. "Yahudi ruesasından Kâb b. Eşref, Mâlik b. Sayf, Vehb b. Yehûza gelmişler Rasulullaha (sen, Allahu taâlânın seni bize bir rasul olarak gönderdiğini ve sana bir kitab inzal eylediğini iddia ediyorsun. Halbuki Allahu taâlâ bize Tavratta Allah tarafından gönderildiğini iddia eden bir rasûl ateşin yediği bir kurban getirmedikçe kendisine iman etmemeliğimize dair ahid vermiştir. Binaenaleyh, sen bu mucizeyi gösterirsen seni tasdik ederiz) demişlerdi. Bu âyet nâzil oldu. Ateşden murat semadan bir fısltı ile inen bir nârı beyza, kurbanı yemesi de yakıp ateş haline tahvil etmesi demek olduğu ve kurbanın kabulüne alâmet olmak üzere böyle bir nar ile ihrakı, enbiyayı sâlife zamanında şâyi bulunduğu da naklediliyor. Fakat mucizatın nazarı itibara alınmaması hakkında yahudilere bir ahdi mevcut olduğu dâvası Peygamber (a. s.) a iman etmemek için uydurulmuş bir kizbden başka bir şey olmadığı muhakkaktır". (Ebû Hayyan tefsiri III. 132).

²³ Enbiya sûresi XXI. âyet 98.

²⁴ Abdullah b. Zeburî bunu söylemekle İsâ, Uzeyr ve melâikenin de cehenneme girmeleri lâzım geldiğini göstermek istiyordu. Çünkü Kureyşlerden bazıları melâikeye Allah'ın kızları diyorlar ve onları mâbud ittihaz edip namlarına putlar dikerek ibadet ediyorlardı.

Hristiyanların ise İsâ'ya (ibnillah) diyerek ibadet ettikleri malûmdur.

Aynı şekilde, Uzeyr de yahudiler tarafından Allah'ın oğlu olarak bilinmekte ve ibadet olunmaktadır.

Âyeti kerimede "siz ve Allah'tan başka ibadet ettiğiniz şeyler hep cehennem odunusunuz" buyrulduğuna ve Abdullah b. Zeburî'nin iddiasına göre ibadet olunanlardan melâikenin, Uzeyr'in ve İsâ'nın cehenneme girmeleri icap etmektedir.

“Allahtan başka ibadet ettiğiniz her şey” denilmiyordu. Abdullah ise Peygamber (a. s.) a karşı muğalata yaparak sözde delil ile mücadeleye girdiğini kavmine göstermek istiyordu. O zaman Allahu Ta’âlâ, “kendileri hakkında evvelce saadet va’dine nail olanlar cehennemden uzaklaştırılırlar”²⁵ âyeti kerimesini inzal buyurdu. Peygamber (a. s.) bu âyeti okuduğu zaman Abdullah ve adamları aczlerinin ve muğalatalarının anlaşılmasında için seslerini yükseltip “bizim mabûdlarımız mı hayırlıdır yoksa O mu?” demişlerdi²⁶. “O mu” demekle İsa’yı kastediyorlardı. Bunun üzerine Allahu Ta’âlâ şu ayeti inzal buyurdu: “Vaktaki Meryem oğlu bir misal olarak getirildi, kavmin hemen bağıştılar”²⁷.

Zikrettiğimiz ve etmediğimiz bütün bu âyetler, Kitap ve Sünnette muayyen bir mesele olmasa bile tafsilâtını verdiğimiz kelâm bahislerinde bizim için bir asıl ve bir delildir. Çünkü Peygamber (a. s.) ve ashabı zamanında akli meselelerin tayini hususunda her hangi bir hadise cereyan etmişse yukarıda zikretmiş olduğumuz gibi Peygamber (a. s.) ve ashabı bu hadise hakkında fikir beyan etmişlerdir.

3. Peygamber (a. s.), sordukları bu meselelerin hiç birisine cahil değildi. Kur’an-da ve sünnette bunların asılları bulunsa bile kendi zamanlarında muayyen olarak zuhur etmiyen bu meseleler hakkında ya konuşmuş veya konuşmamıştır.

Şeriat cihetinden dine tâallük eden ve fakat kendi zamanlarında zuhur etmiyen meseleler hakkında ise mütekellimîn konuşmuş, onlardan bahsetmiş, münazara ve münakaşada bulunmuştur. Bu meseleler meselâ feraizden avl, ahkâmdan haram, bâin, kinaye suretiyle (habliki alâ gâribik), hudut, talâk vesair meselelerdir. Bu meselelerin her biri hakkında Peygamber (a. s.) den gelen bir nas da yoktur. Eğer nas mevcut olsa idi hiç şüphesiz mütekellimin bu meselelerde ihtilâf etmezler ve bu ihtilâf da bu güne kadar devam edip gelmezdi.

Mütekellimîn, Peygamber (a. s.) dan, hakkında nas bulunmayan her meseleyi Kitapta ve Sünnette hakkında nas bulunan diğer meselelerle karşılaştırıp mukayese etmişler ve kıyas yolu ile neticeye bağlamışlardır. Bu meseleler, fûrû’un ahkâmıdır ki ahkâmı şer’iyye fer’ olan yani ahkâmı ancak semî’ (işitme) ve risalet cihetiyle idrak olunan meselelerdir.

Meselelerin tayini hususunda her akıl sahibi müslüman için asl olan o meselelere ait hükümleri, akıl, his ve bedahat ile müttetik olan asıllarla mukayese etmesidir. Çünkü yolu sem’î olan şer’î meselelerin hükümlerini, yine yolu sem’î olan şer’î usule reddetmek iktiza eder. Akliyat ve sem’iyat meselelerinde de hüküm böyle olup her meseleyi kendi babına red lâzım gelir ve akliyat sem’iyat ile, sem’iyat da akliyat ile karışmaz.

Eyyamı saadette Kur’anın halkında, cüzde ve külde kelâm vaki olsa idi Peygamber (a. s.), zamanında meselelerin tayini hususunda vaki olan sair meseleleri beyan ve o meselelerde konuştuğu gibi hiç şüphesiz yukarıda zikrolunan Kur’anın mahlûkiyeti cüz ve kül hakkında da konuşurdu.

“Kur’ânı kerimin mahlûkiyeti veya gayri mahlûkiyeti hakkında Peygamber (a. s.) dan bir hadîs rivayet edilmediği halde siz niçin Kur’ânı kerim gayri mahlûktur

²⁵ Enbiya sûresi XXI. âyet 102.

²⁶ Zuhuf sûresi, âyet 58.

²⁷ Zuhuf sûresi, âyet 57. Daha sonraki âyeti kerimelerde şöyle buyrulur: “Onların böyle bir mesel irad etmeleri yalnız sizinle mücadele etmek içindir. Çünkü onlar husumetli insanlardır”. “İsa ancak bir kuldür. Biz ona in’âm ettik ve isrâil oğullarına onu misal olarak gönderdik”.

dediniz” denilirse ve diğer bazı kimseler de “ashabtan ve tabi’inden bazıları da aynı şeyi söylemişlerdir” derlerse onlara “Rasûlullah (a. s.) ın söylemediği bir şeyi sahabe ve tabi’in söylediği için sizin gibi, onların da mübtedi ve dâl olmaları lâzım gelir” denilir.

Bir kimse “ben bu meselede tevakkuf ederek Kur’ânı kerimin mahlûkiyeti veya gayri mahlûkiyeti hakkında bir şey söylemem” derse ona, “bu tevakkufunla sen, mübtedi ve dâl olursun. Çünkü Peygamber (a. s.), benden sonra böyle bir hâdis zuhur ederse tevakkuf edin, Kur’ânı kerimin mahlûkiyeti veya gayri mahlûkiyeti hakkında hiçbir şey söylemeyin, söyleyen kimseleri de idlâl veya tekfir edin” diye bir şey söylememiştir” denilir.

Yine birisi “Allahu Ta’âlâ’nın ilmi mahlûktur, siz bunda tevakkuf eder misiniz, yoksa etmez misiniz?” diye sorarsa bir başkası da “hayır tevakkuf etmeyiz” cevabını verirse onlara “bu hususta Rasûlullah ve ashab hiçbir şey söylememiştir” denilir.

Birisi “rabbınız aç ve susuz değildir, yahut giyiniktir, çıplaktır, yahut karar kılmış, yahut safravî, yahut rutubetli, yahut cisimdir, yahut ârâzdir koku koklar veya koklamaz, burnu var mıdır, kalbi ciğeri, dalağı var mıdır, her sene hac eder mi, ata biner mi, binmez mi, gam çeker mi çekmez mi?...” dese ya senin sükût etmen lâzım gelir, çünkü Peygamber (a. s.) ve ashabi bunların hiç birisi hakkında konuşmamıştır, veya sükût etmeyip Allahu Ta’âlâ üzerine böyle isnadların vacip olmadığını delili ile beyan edersin. Eğer birisi “sükût ederim, cevap vermem, ondan uzaklaşırım, selâm vermem, hastalığında onu hiç ziyaret etmem, öldüğü zaman cenazesinde şehadet etmem v. s.” derse ona “sen bütün bu söylediklerinle mübtedi ve dâl olursun, çünkü Peygamber (a. s.) bir kimse bunlar hakkında sual sorduğu zaman sükût edin, uzaklaşın, o kimseye selâm vermeyin, gibi bir şey söylememiştir. Sen bunları yaparsan mübtedi olursun” denir.

Şu halde siz “Kur’ân mahlûktur” diyen kimseye karşı : “niçin sükût etmediniz? Peygamber (a. s.) den gerek Kur’ânı kerimin mahlûkiyetinin nefyi hakkında olsun ve gerekse mahlûkiyetini söyleyen kimsenin tekfiri hakkında olsun sahih bir hadîs yokken niçin Kur’ân mahlûktur diyen kimseyi tekfir ettiniz?” Çünkü Ahmet İbn Hanbel, Kur’ânı Kerim mahlûk değildir, demiş ve mahlûkiyetini söyleyen kimseyi tekfir etmiştir” derlerse cevaben ‘Ahmed İbn Hanbel, bu meselede niçin sükût etmedi de konuştu?” denilir. Ve yine onlar “çünkü Abbâs el-Anberî, Veki’, Abdurrahman İbn Mehdî, Fulân ve fulân Kur’ânı kerim mahlûk değildir, mahlûktur deyen kimse kâfirdir, demişlerdir” derlerse cevaben “ya bunlar Rasûlullah (a. s.) ın konuşmadığı bir meselede niçin konuştular” denilir. “Çünkü Amr İbn Dînâr, Sufyân İbn Uyeyne, Ca’fer İbn Muhammed fulân ve fulân kimseler hâlik da değildir, mahlûk da değildir” dediler” derlerse onlara “Rasûlullah (a. s.)ın söylemediği bir şeyi niçin bunlar söylediler?” denilir.

Eğer bu meseleyi sahabeye yahut onlardan bir cemaate havale ederlerse delilsiz bir dâva olur ve onlara “Peygamber (a. s.) ın konuşmadığı ve konuşan hakkında da tekfirden bulunmadığı bir meselede siz niçin sükût etmediniz” denilir. Ve nihayet “ulemâ için her hâdis hakkında kelâm lâzımdır, taki, cahil o meselenin hükmünü anlasın” derlerse “işte bizim de sizden beklediğimiz budur, o halde buna niçin mâni oluyorsunuz? İsteddiğiniz zaman konuşuyorsunuz, takatiniz kesildiği zaman da kelâmdan men olunduk diyorsunuz. Yine istediğiniz zaman kendinizden öncekileri delilsiz beyansız taklit ediyorsunuz. Bütün bunlar şehvet ve tahakkümdür” deriz. Sonra

onlara "Peygamber (a. s.) nezir, vasiyyet, ıtk, feraiz hesabı gibi meseleler hakkında konuşmamış Mâlik, es-Sevrî, Şâfi'i ve Ebû Hanîfe gibi kitap da tasnif etmemiştir. O halde Peygamber (a. s.) ın yapmadığı bir şeyi onlar yaptıkları için yani nas olarak söylemediği bir şeyi onlar söyledikleri için, tasnif etmediği bir şeyi onlar tasnif ettikleri için, Kur'ânı Kerimin mahlûkiyetini söyleyen kimseyi takfir etmediği halde onlar takfir ettikleri için mübtedi ve dâl olmaları lâzım gelirdi" denilir.

İşte yukarıdan beri zikretmiş olduğumuz bütün bu deliller inatçı olmayan akıl sahipleri için kâfidir.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm efendimiz Muhammed, âli ve ashabı üzerine olsun.

BİBLİYOGRAFYA

Gelibolulu MUSTAFA ÂLİ, *Mevâ'idü'n - Nefâ'is fi Kavâ'idü'l - Mecâlis*.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No: 679.

Neşreden: Yeniçağ Tarihi Kürsüsü, İstanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956. Tıpkı Basım, metin kısmı 254 s., nüsha farkları ve indeks ile 304 sayfa tutmakta olup ayrıca XVII s. önsöz ve fihrist vardır.

Eseri bize Prof. M. Cavid Baysun sunmaktadır. Bu nüshayı İstanbul'da, Bayazıt'da kitapçı Raif Yelkenci bulmuş. Kitabın aslının ölçüsünü şöyle veriyorlar: "Dış eb'adı: 20,3 × 13,3 cm olup cedveller 14,7 × 7 ile 15,4 × 7,3, yazı eb'adı 15 × 6,8 ile 15,5 × 7,5 arasında değişmektedir." Tıpkı basım aynı eb'adda olmayıp cüz'î bir fark vardır. Yazı nesih kırmasıdır. Müstensihi ve tarihi yoktur.

Kitabın diğer bir nüshası Bursa'da Orhan Gazi Kitaplığında bulunmuş, aradaki nüsha farkları da gösterilmiştir. Böylelikle devrinin içtimai hayatını gayet canlı olarak aktiren bu kıymetli eser tıpkı basım halinde ilim dünyasına sunulmuştur. Tıpkı basımların en başlıca meziyeti, eseri olduğu gibi göz önüne sermesidir. Bu itibarla nâşirler, ilim dünyasına, teşekkürü mücip bir hizmette bulunmuşlardır.

Eserin telif sebebinin Âli kendisi bize şöyle anlatıyor: Devrinde İmparatorluğun geniş hududlarını sayıyor, Mısır Ümm'üd-dünya sayıldığı gibi İstanbul da Eb'ud-dünyâ¹ şöhretiyle nam salmıştır. Bu Muhteşem devrin Sultanı III. Murad vüzerasına sorar:

Ecdâd-ı² izâmım asrındaki gibi fi zemâninâ gerek sohbetleri ve esnaf-ı halkın günâgün cemiyetleri olur mu ki... (s: 6).

Bunun üzerine Âli'ye müracaat etmişler ve bir risale yazmasını rica edip ısmarlamışlar. O da acele olarak Kavâ'id'ül - Mecâlis adlı bir küçük eser yazmış. Bu eser çok makbule geçmiş. Ekâbir meclislerinde, şuarâ ve zurefâ sohbetlerinde okunur olmuş. Hattâ Tacuttevarih sahibi Şeyhulislâm Sadeddin Efendi de bu risaleyi pek beğenmişler, fakat biraz fazlaca muhtasar bularak "amma nolaydı, bâzı azimetiniz olaydı ve niçe mevâdd-ı lâtifî inzimamına sa'y u dikkatiniz taayyün bulaydı, tâki kem terak'el evvelü lil-âhiri³ mazmunu

görülseydi" (s: 6) demiş. Fakat Âli 1008 yılına kadar meşhur eseri Küh'ül - Ahbar ile ve başka eserleriyle meşgul bulunduğu için bu eseri ele alamamış. O sene hacca niyet eder. Mısır tarihiyle hacca gider. Süveyş'ten Cidde'ye kadar gemiyle yolculuk yapar. Bu yolculukta çeşit halk tabakalarıyla temas eder, türlü insanlarla görüşür. Kaba saba sözler işidir. Âdâb u erkânın unutulmuş olması onu üzer ve eski eserinin mevzuunu ele almak fırsatını bulur ve bir nevi âdâb-ı muâşeret kitabı mahiyetinde olarak bu eseri yazar.

Eserini kendisi şöyle övüyor: "Gerçi ki efâzıl-ı arap u acem niçe kitaplar telif etdiler, emâsil-i Rum u Türk ü Deylem dünyada niçe âsar koyup gıtdiler, lâkin bu mazmunda bir eser-i mu'teber komadılar" (s: 9).

Bu eserin bir şeref ve meziyeti de şudur ki "âzîm-i Beytu'llah iken denilmiştir ve bir hususiyeti dahi "teccelligâh-ı Kelîm-i Huda olan Tur-ı Mûsâ muhazisinde⁴ telifine mübaşeret kılınmıştır" (s: 10). Bir meziyyeti dahi budur ki Mekke-i Mükerrreme Haremindedir te'lif olunmuşdur yâni ki esnâ-yı sefer-i Hicaz'da tasnifine başlanup Beyt-i Şerif mücaveretinde⁵ itmam u tertib kılınmıştır." (s: 19).

Müellif eseriyle biraz fazlaca övünüyor. 104 fasla ayırdığı eserinde devrinin içtimai hayatını fasıl fasıl bize anlatıyor. Hislerine serbest bir ceryan vererek açık ifadelerle meyhaneleri, kahvehaneleri, sazandeleri, hânendeleri, tüysüzöğlanları, hizmetçileri, köleleri, avlanmaları, yemekleri, haneleri anlatıyor; idarenin bozukluğundan, kadırlardan, yalancı Seyyidlerden şikâyet ediyor. Bütün bunları çekinmeden kalemiyle dizip ortaya döküyor. Bir nevi âdâb-ı muâşeret kitabı olarak yazdığı eserinde en müstehcen kelimeleri kullanmaktan çekinmiyor. Eski eserlerde bu gibi kelimeleri kullanmak ayıp sayılmadığı anlaşılıyor. Arap ve Türk diliyle yazılmış eserlerde böyle şeylere rastlıyoruz. Meselâ Arap edebiyatında pek meşhur olan El-Egânî en müstehcen kelimelerle doludur. (*)

Eserde devrin ağdalı ifadesi yer yer göze çarpmakla beraber bazan ifade çok sadeleşir.

Eserden bazı örnekler verelim: 27. fasılda Ahvâl-i Ehl-i Cihat başlığı altında: kayyim, mücczin, imam, devirhân, muarriif, sermahfil, na't-

⁴ Eserin önsözünde bu kelime (mehâzisinde) şeklinde yanlış yazılı, s: VIII.

⁵ Eserin önsözünde bu kelime (mücavirinde) şeklinde yanlış yazılı, s: VIII.

*) *Kitab-ı Mukaddes*'te Hz. Süleymanın *Neşîdeler Neşîdesi*'ni okuyanlar kendilerini hayretten alamazlar.

¹ Eserin aslında bu kelime ابو الدنيا şeklinde yazılıdır, (s. 5).

² Metinde arada (v) harfi varsa da yanlışdır.

³ Metinde El-âhir olarak yanlış yazılıdır (s. 6).

hân, cüzhân, hatib gibi dinî vazife erbabından bahsediyor. Anlıyoruz ki o devirde de bu sınıf, zaruret ve ihtiyaç içindedir. "Kemal-i fakr u fâkalarına binaen ve ekserinin evlerinde faka takacak daneleri bulunmadığına ibtinaen" rahat ve servet kuşunu avlayamazlar, meclislerde sorutduklarına göre uğursuz bahçelerini saadet kulesine konduramazlar... Zaman olur iskat parasına konup yerler içerler." Ekâbirden birinin mevîni bâis-i hayat bilüp birbirlerine muştuluğa giderler. Ve şol yıl ki memleketlerinde tâun olur.... Gâh karısına kaftan alıvrmeğe taahhüd kılur, gâh oğlun sünnet etmeği zimmetine farz ve vacib bilir." (s: 100). Tâun artıp ta "günden güne mahallesinde bir kaç kişi mat'unen ölürse bu kerre oğul evermeği mukarrer ider, belki kız kaçırmağı niyyetine serir ider. Elhak bir tayifedir ki nâsın ölüsü ve dirisi anların elindedir".. bir kısmı bahar sabahında, yağmurlu günlerde sabah namazına gitmezler. "Hususaki ehl-i keyf olalar ve kahn döşeklerde helalları ile yatup serzede-hâb-ı rahat-ı sayf olalar" (s: 101) temizliğe dikkat etmezler, bir abdestle 3-4 vakit kılarlar. "Amma bunlardan murdarı berdâr kılınmağa sezâvârı, belki işkenceler ile öldürecek, çengel siyasetine urup niçe günler su virmeyecek şol imamlardır ki abdestsiz namaz kılarlar... Ve şol cüzhânlardır ki ayda yılda bir cüz okumağa geleler, dahi terk-i tilâvet idüp elindeki cüz'ün evrakını saya, hâlâ ki ulufelerini mütevellî te'hirle virse küfrü ezber okuyalar. Sen tilâvet etmez imişsin, denildikte: Tilâvet-i Kur'ana ücret olmaz, bize lâzım olan heman ol mahalle varmadır, adını koyalar." (s: 101).

Sultan Selim'in ince buluşlarını gösterir bir fikrayı da dinleyelim: Çerkesiyül-asıl bunakların Türkçe söylemesi şeytanı bile güldürmüş. Mısır hükümdarı olan çerkes kölemenlerinden Sultan Gavri 920 yılında Sultan Selim'den bir nedim istemiş. Şair ruhlu ve nükteci Sultan buna şöyle ta'rizli bir cevap vermiş: Bu diyarda Sultanlar nedim ve mudhik edinecekleri zaman: gâh çerkeslerden birine, gâh Arap kavminin bir şâtırına Türkî lisan öğretmişler ve gönüllerine kelâl ve melâl zâhir oldukça anlara Türkçe söyletmişler. Pes Elhamdülillâh gerek çerkesler zümresi, gerekse Araplar fırkası memleketinizde vâfir, hizmetinizde her birinden mütekasirdir, bu takdirce nüdemanın anlardan tedariki münasipdir, buyurmuşlar" (s: 217).

Eserde bir çok imlâ hataları var. İstinsah eden kâtip, Fuzulî'nin "gözi kör eyler" dediklerinden imiş. Kendisi de hattât olan Âli'nin bu eseri bir cahil kâtip eline düşmek talihsizliğine oğramış. Eserinin 94. fashında "Eshab-ı Kalemî beyan" ederken:

*Kara cahildir ekser ol küttâb
Yok hiyanetlerine hadd ü hisâb*

diya ağlandıkları kitabının başına gelmiş.

Rast gele bazı imlâ yanlışlıklarına işaret edelim:

Hasira'd-dünya "haşira'd-dünya, (s: 104) şeklinde yazılmış. Hazine kelimesi boyuna noktasız ha ile (s: 117, 121) yazılmış. İhtiyaç kelimesi ise noktalı ha ile yazılmış (s: 117). Kahve kelimesi bazan ha ile yazılmış (136, 187). Rezil, erazil kelimeleri ze ile yazılmış, (145). İtiraz kelimesi ze ile yazılmış (s: 33) 25. fasıldan sonra üç fasılda "ışrin" kelimesi atlanarak "Fasl'üs-sadis, sâbi, sâmin" şeklinde noksan yazılmış. Eserde "lehv" kelimesi "sehv" olarak yazılmış. İhtimal ki (L) harfi biraz yatıkça imiş, kâtip onu (S) okumuş olacak. Bir imlâ kuralının genişliğinden faydalanarak hemszeyi (y) ile yazmış, böylelikle kitabın adı kipta "Mevâyid'ün-Nefayis....." olarak kaydedilmiştir. (s: 9) Eserde birçok açık yerler kalmıştır. Ekseriyetle manzum parça yazılacak yerler beyaz bırakılmış, "Li-münşihî" denilmiş, beytler yazılmadan kalmış, s: 200, 201 de olduğu gibi.

Eser başından 58. sayfaya kadar cedvellidir. 59-136 arası cedvelsizdir 137'den yine cedveller başlıyor. 234'ten sona kadar yine cedvelsizdir. Bence bunlara işaret olunmalıydı.

Fihriste ve önsözde bazı okunuş yanlışlıkları olmuş. XXXIII. fasılda "gayrihum" yanlış yazılı. Keza LXXXIV. fasılda "vel-mesakin" de yanlış. Metinde, s: 208'de bu Mesakin مساکين olarak yesiz yazılmış. Zaten burada meskenlerden bahsolunuyor: Meskenin çoğulu Mesakin'dir. Mesakin ise miskin'in çoğuludur.

İndekste de bazı yanlışlıklar olmuş. İndeks s: 283'te بعال Baggal olarak gösterilmiş. Vakıâ bu kelime öyle de okunabilirse de metinde s: 200'de بعال bigal'dir, bagl'in çoğuludur. Birinci okunuşa göre katırcı, ikinciye göre katırlar demektir. Keza 284'de cemmâl جمال kelimesinde de aynı yanlışlık görülüyor. Bu kelime de s: 200'de cimâl'dir cemel'in çoğuludur. Develer demektir. s: 289'da ferraş فراش kelimesi firaş ile karıştırılmış. Metinde 46'da bu kelime "firaş ve balin" olarak geçer. Balin - yastık ile yanyana dizilmesi bunun firaş-döşek olduğunda şüphe bırakmaz. Aynı kelime s: 192'de de "balin ve firaş" olarak geçer. s: 196, 197 ve 212'de geçen kelimeler ferraştır, doğrudur.

Osman KESKİOĞLU

BİBLİYOGRAFYA

Dr. Farid Jabre, *La Notion De La Ma'rife Chez Ghazali*, Editions Les Lettres Orientales, Beyrouth 1958. s. 208.

Müellif, bu eserini Fransızca olarak kaleme almış ve beş kısma bölmüştür. Ayrıca eserin sonuna 25 sayfa kadar Gazzalî'den seçme Arapça metinler ilâve etmiştir.

Eserin başlıca konusu Gazzalî'ye göre Allah'ın tanınması meselesidir. Müellif, Gazzalî üzerinde çalışmalarıyla meşhur olan Obermann'ın, Palacios'un, Carra de Vaux'nun ve Wensinck'in bu konuda yazdıklarını kâfi bulmuyor (s. 11). Ona göre Obermann bu konudan bahsederken meseleye lâyık olduğu ehemmiyeti vermemiştir. Mc. Donald, marifeyi, Allah'ın kalbe verdiği bir bilgi, vahyin ve ilâhî fikirlerin tanınmasına yardım eden şahsî tecrübe olarak göstermiştir. Bundan başka marifenin objektif muhtevası ve psikolojik terkihi hakkında açık bir şey söylememiştir (s. 13). Palacios, *Espiritualidad* adlı eserinde bu konudan uzun uzadıya bahsetmiş ve Gazzalî'nin marife hakkındaki ifadesini muğlak bulmuştur (s. 13). Carra de Vaux'nun yaptığı mühim açıklamalar ise Gazzalî'nin marife düşüncesine tamamen bağlı değildir (s. 15). Wensinck marifeyi, bilgi kelimesiyle tercüme etmenin kusurlu olacağını söylemiştir (s. 15). Dr. Smith, "*Ghazali the Mystic*" adlı eserinde marife'yi "*gnosis*" ile tercüme etmiştir (s. 16-17). Farid Jabre bu konuda şimdiye kadar yapılan izahlara böylece temas ettikten sonra marifeyi şöyle tarif ediyor: marife vecd halinde en yüksek dereceye varan psikolojik tecrübedir. Daha doğrusu insanın, vicdanını işgal eden obje üzerinde bütün kudretini toplayarak ruhi bir tecrübe yaşamasıdır (s. 18).

Eserin birinci kısmında müellif umumî olarak marifenin tanınmasından ve bu husustaki Peygamberin rolünden şöyle bahsediyor: Gazzalî'ye göre marife, keşfi bilgiye sıkıca bağlıdır. Hattâ keşfi bilgi aynı zamanda marifenin bilgisi demektir. Gazzalî, keşfi bilginin muhtevasına, Allahı, ahireti, Peygamberi, melekleri, Cennet ve Cehennemi bilme gibi hususları ithal etmiştir (s. 24-25). Ona göre marifenin en yüksek derecesi Allahı bilmektir (s. 26). Peygamberin vazifesi Allahı tanımları için insanlara yardım etmektir. Bir müslüman, Allahı hakikî ve doğru olarak bilmek için, Kur'an'a ve Muhammed'in sünnetine muhtaçtır (s. 36-37).

Kitabın ikinci bölümünde tevhit, ilâhî aşktan ve aşkın psikolojik temelinden bahsedilmektedir. Bu hususta müellifin yazdıklarını şöyle hulâsa edebiliriz: marife, aşk ve tevhit vasıtasıyla gelişir (s. 39). Allah'ın birliğine inanma marifenin temelidir (s. 41). Tövbe, sabır, zühd, korku ve ümit gibi hususlar aşka kavuşmak için muhtelif hazırlık safhalarıdır (s. 43).

Eserin üçüncü bölümünde, Gazzalî'nin marife hakkındaki ifadelerinden ve onun vusul, ittihat ve hulûlu edredişinden bahsedilmektedir.

Dördüncü bölümde Allah ile kul arasındaki münasebet hakkında izahlar yapılmıştır.

Beşinci bölüm ise, insanın marifeye kavuşması için riayet etmesi lâzım gelen hususlara tahsis edilmiştir. Bu kısımda manevî temizliğin temeli ve dereceleri hakkında da geniş izahlar yapılmıştır.

Müellif netice olarak Gazzalî'nin marifesiyle Yeni Eflâtuncuların bu konu ile ilgili görüşlerini mukayese etmektedir. Bilhassa Plotin'in vecd'i ile Gazzalî'nin fenâ'sı arasında benzerlik bulunmaktadır.

Yukardanberi böylece hulâsa ettiğimiz "*La Notion De La Ma'rife Chez Ghazali*", dar bir konu üzerinde yapılmış teferruatlı bir araştırmadır. Müellif gerek Gazzalî'nin bir çok eserlerini ve gerekse Gazzalî hakkında yazılmış bazı kitapları gözden geçirmiştir. Bununla beraber onun, Gazzalî'yle ilgili şimdiye kadar yapılmış olan bütün neşriyatı takip edemediği anlaşılmaktadır*. Fakat hemen teslim edelim ki Farid Jabre'in bu eseri Gazzalî üzerinde araştırmalar yapanlar için çok faydalıdır.

İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

* Farid Jabre, Gazzalî'nin *Kitab Kavâsim al-Batıniye* adlı eserinin henüz neşredilmediğini söylüyor (*La Notion De La Marife*, s. 122). Halbuki Gazzalî'nin mezkûr eseri 1954 yılında Prof. Ahmet Ateş tarafından Türkçesiyle birlikte neşredilmiştir (Bak. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, sayı: I-II, Ankara 1954).

Burada Farid Jabre'in yaptığı diğer bir hatadan da bahsedelim: O, *Al-Akide an-Nizamiye* adlı eseri, Gazzalî'nin eserleri arasında zikretmiştir (s. 140). Halbuki bu eser Gazzalî'nin hocası İmam al-Harameyn'e aittir (Bak. Kâtip Çelebi, *Keşf uz-Zunun*, c. II, s. 1159, Maarif Matbaası 1943).

ARAPÇA METİNLERİN TRANSKRİPSİYONU ÜZERİNE

TAHSİN BANGUOĞLU

Arap harfleriyle yazılmış Türkçe eski metinlerin yeni yazıya çevrilmesi için henüz bir sistem meydana getirilememiştir. Hangi devre ait olurlarsa olsunlar bunları biz hemen daima modernleştirerek okuyoruz ve gelişigüzel Lâtin harflerine çeviriyoruz.

Bu metinler içinde geçen Arapça ibareleri de Türklerce âdet olan okuyuşa göre ve yalnız Türk harfleri ve işaretleriyle yazıyoruz. Bugünkü yazılarımız içinde Arapçadan iktibas ettiğimiz metinleri ve meşhur sözleri bile — Arap harfleri kullanmadığımız zaman — aynı tarzda çevirmekte mahzur görmüyoruz. Bu suretle Arapçayı okumadaki teklifsizliğimizi yazmaya da intikal ettirmiş oluyoruz. Halbuki bu şekilde bunları okuyup anlamak ve asıllarının ne olduğunu kestirmek mümkün değildir, meğer ki bizce bilinen sözler olsunlar: “*El emrû fevkal edep*”, “*İzâ câel kazâ, anyel basar*” gibi.

Lâtin harflerini kullanan milletler Arapça için yeterli bir transkripsiyon sistemini hemen umumi olarak kabul etmişlerdir. Bizim de bu milletlerarası sistemi kullanmamız doğru ve tabîî olurdu. Ancak, bizde başka bir sesi karşılayan birkaç harfi değiştirmek düşünülebilirdi. Gerçekten bu sistem İslâm Ansiklopedisinin Türkçeye tercümesinde uygulanmıştır. Fakat yayımlarımızda umumi olarak yer bulmamıştır. Oysa ki biz yalnız bazı ilmî yayımlar için değil, Kur'an'ın ve her türlü Arapça dinî metinlerin yeni harflerimizle yazılması için bu transkripsiyon sistemine muhtacız.

Batıda şimdiye kadar az çok farklı şekiller kullanılmıştır. Son olarak Brockelmann¹ bu sistemi geliştirmiştir. Biz onun harflerini ve kurallarını esas olarak almak istiyoruz. Yalnız burada C ve Ş harflerini Türk alfabesinden almayı tercih ediyor, q harfini kullanmıyor ve bazı küçük değişiklikler yapıyoruz:

ا	ʾ, ā	ر	r	غ	ğ
ب	b	ز	z	ف	f
ت	t	س	s	ق	q
ث	ṯ	ش	ş	ك	k
ج	c	ص	ş	ل	l
ح	ḥ	ض	d	م	m
خ	ḫ	ط	t	ن	n
د	d	ظ	z	و	w, ū
ذ	ḏ	ع	ʿ	ه	h
				ی	y, ī

1. Harekelerden üstün a, esre i, ötrü u harfleriyle karşılanmıştır: **كُتِبَ** = *kutiba* gibi.

2. Konson olarak ا (hemze) önseste gösterilmez: **أَمْرٌ** = *amr* gibi. İç ve sonseste ʾ ile karşılanır: **مَأْمُورٌ** = *ma'mūr*, **أُمَرَاءُ** = *umarā'* gibi.

1 Brockelmann, C., Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1942, C. III, S. XI.

3. و ile ى bir kısa geniş vokalden sonra da w ve y harfleriyle gösterilir: اَوْ = aw, آى = ay gibi (Brockelmann: au, ai).

4. Harfi ta'rif isme tire ile bağlanır ve lām'ın benzeşmesi gösterilir: الْقَمَرُ = al-ķamar, fakat الشَّمْسُ = aş-şams, النَّجْمُ = an-nacm gibi.

5. Dişilik ekinin son h sesi gösterilmez: نَدِيمَةٌ = Nadîma gibi. Fakat -at isim eki -ah şeklinde verilir: صَدَاقَةٌ = şadâķah gibi.

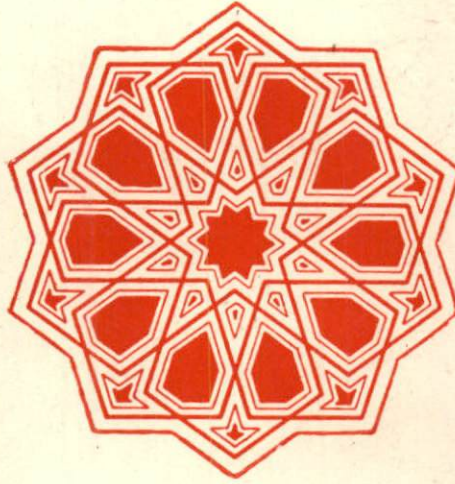
6. İzafet halinde özlük adlar birlikte yazılır: صلاح الدين = Şalâhuddîn, سيف الدولة = Sayfuddawlah gibi.

Dergimizde bundan böyle Arapça metin ve ibareler —Arap harfleriyle yazılmadıkça— yukarıdaki transkripsiyon sistemine göre çevrilecektir.



REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1960

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 15 Lira