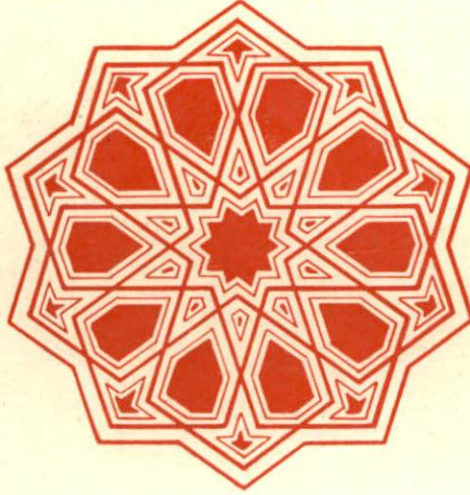


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1961

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 2

Şihri Polon Bağıcı

Yıl : 1961

Cilt : IX

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1961

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1 9 6 2

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u> <u>No.</u>
Dr. Hüseyin ATAY - Dr. Yaşar KUTLUAY	: <i>Kur'an'ın Birinci Cüz'ünün Çevirisi</i> 1
Osman KESKİOĞLU	: <i>İslâm'da Tasvir ve Minyatürler</i> 11
Prof. Dr. Kâmiran BİRAND	: <i>İnsanlığın Sırrı</i> 25
Dr. İsmail CERRAHOĞLU	: <i>Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabe'nin Durumu</i> 39
Dr. Talât KOÇYİĞİT	: <i>İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cerhi</i> 47
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Gazalî'nin Bazı Eserlerinin Türkçeye Tercümeleri</i> 59
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Les Traductions En Turc de Certains Livres d'Al-Gazali</i> 70
Dr. Bahriye ÜÇOK	: <i>Kırman'da Müslüman Kutluk Devleti'nde İki Kadın Hükümdar</i> 81
Doçent Dr. Cavit SUNAR	: <i>Evrincilik ve Bergson</i> 99
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN	: <i>Türkiye'nin Dinî Tarihine Umum Bir Bakış</i> .. 109
Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: <i>Gazzalî ve Siyaset</i> 121
Neda ARMANER	: <i>Hadislere Göre Kadının Sosyal Durumuna Umumî Bir Bakış</i> 131
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY	: <i>The Outline of Islamism And Turkish Reformations</i> 141
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY	: <i>Les Grandes Lignes De L'Islamisme et Des Réformes Turques</i> 147
Dr. Hikmet TANYU	: <i>Ankara'da Adakla İlgili Sözler ve Adaklar</i> .. 153
İsmail ÜNAL	: <i>Çin Porselenlerine Ait Kaynaklar</i> 189
Prof. Etienne GILSON	: <i>Şark Filozofları, Çeviren: Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu</i> 197
Dr. Ali Abdu'l-Wahid WAFİ	: <i>İslâmiyete Göre Kölelik, Çeviren: Kemal Işık</i> 207
Prof. Hamidullah Muhammed	: <i>El-İlâf veya İslâmdan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri, Çeviren: İsmail Cerrahoğlu</i> 213
 <i>Kitap Tahlilleri</i>	
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>La Société Industrielle et la Guerre, Plon 1959-Raymond Aron</i> 223
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Lucien Goldmann, Recherches Dialectiques, NRF, 1959, édit. Gallimard</i> 224
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Robert King Merton, Eléments de Méthode Sociologique, Trad. de l'Américain par H. Mendros, édit, plon 1953</i> 225
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: <i>Ord. Profesör Mükrimin Halil Yinanç</i> 227

KUR'AN'IN BİRİNCİ CÜZ'ÜNÜN ÇEVİRİSİ

Ö N S Ö Z

Kur'an-ı Kerim çevrisinin yurdumuzdaki tarihi çok eski zamanlara kadar uzanmaktadır. Bu konudaki çalışmalar cumhuriyet devrinde hızlanmış, bilhassa son yirmi yıldır iyice artmıştır.

Eski, yeni bütün çevriler hakkında çeşitli tenkitler yapılabilir. Bunları teker teker ele alarak gözden geçirmek niyetinde değiliz. Ancak şu kadarını söylemek istiyoruz : Elimizdeki çevrilerin hiçbirisi dil ve metod bakımlarından tam başarıya ulaşmamış, gerek halk oyunda, gerekse ilim çevrelerinde, başarılı sayılmamıştır.

Burada Kur'an-ı Kerimin birinci cüzünün, yani ilk yirmi sayfasının, yepyeni bir çevrisini sunuyoruz. Kullandığımız metodu şöyle açıklayabiliriz:

- a) Önce âyeti kelime kelime türkçeleştirmek,
- b) Doğruluğu ile tanınmış tefsirlere baş vurarak, bu âyetin anlamını en doğru şekilde ortaya koymak,
- e) Sonra çevriyi, tefsirin ışığında yeniden gözden geçirerek, Türk diline en uygun şekilde nakletmek, her âyeti bağımsız olarak ele almakla beraber, âyetler arasında ifade bakımından birlik sağlamak.

Çalışmalarımızın üçüncü merhalesinde, sayın hocamız Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'in çok yakın alaka ve yardımlarını gördük. Yalnız bir cüz çevrisinin üç aydan çok sürdüğünü söylemek, verilen emek hakkında bir fikir verir sanırız.

Bu konu ile uzaktan veya yakından ilgili bütün aydınlarımızdan, bu denememiz hakkındaki yapıcı tenkitlerini -gerek basın ve gerekse mektup yolu ile- esirgemyip lutfetmelerini rica edeceğiz.

HÜSEYİN ATAY - YAŞAR KUTLUAY

FÂTİHA SÜRESİ

Acıyan, Çok Acıyan Allah Adiyle

Övülmek, dünyaların Rabbi, Acıyan, Çok Acıyan, din gününün Hükümdarı olan Allah içindir.

(Allahım!) Yalnız Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, nimet verdiğin kimselerin, öfkeye uğramayanların, doğruluktan sapmayanların yoluna eriştir.

BAKARA SÜRESİ

Acıyan, Çok Acıyan Allah Adiyle

Bu Kitap, şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren bir Kitaptır. Bunlar, görülmeyene inanırlar, namazlarını gereğince kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan sarfederler. Bunlar, sana ve senden öncekilere indirilmiş kitaplara inanırlar; ahirete kesin olarak inananlar da yalnız bunlardır. İşte bunlar Rablerinin yolunda olanlardır, işte bunlar başarıya erenlerdir.

İnkâr edenleri uyarsan da, uyarmanın da birdir, çünkü inanmazlar. Allah onların kalplerini kapamış, kulaklarını tıkamıştır; gözleri de perdelidir ve büyük azap onlar içindir.

İnsanlar arasında, -inanmadıkları halde-: "Allah'a ve ahiret gününe inandık" diyenler vardır. Bunlar, Allah'ı ve Allah'a inananları aldatmağa çalışırlar; oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında olmazlar. Kalplerinde hastalık vardır, Allah hastalıklarını artırmıştır. Yalancılıkları yüzünden can yakıcı azap onlar içindir.

Kendilerine: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" denildiği zaman: "Biz bozmuyoruz sadece düzeltiyoruz" derler. İyi bilin ki, asıl bozguncular onlardır ama farkında değillerdir. "Herkesin inandığı gibi siz de inanın" denilince de: "Beyinsizlerin inandığı gibi mi inanalım?" derler. İyi bilin ki, asıl beyinsizler onlardır fakat bilmezler.

İnananlara rastladıkları zaman: "İnandık" derler; elebaşlarıyla başbaşa kaldıklarında: "Biz sizinleyiz, biz sadece alay etmekteyiz" derler. Onları Allah alaya alır ve taşkınlıkları içinde bocalayıp dururken bırakır. Bu insanlar, doğruyu bırakıp yanlışla saptılar; bu yüzden kâr da etmediler, çünkü doğru yolda değillerdi.

Aydınlanmak için ateş yakan kimse gibiydiler: Çevresini aydınlatan ateş sönünce onu karanlıkta bıraktığı gibi, Allah da ışıklarını alarak, bu insanları, karanlıklar içinde, göremez bir halde bırakmıştır. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden yollarından dönmezler.

Bu iki yüzlüler arasında, karanlıklar içinde, gök gürlemeleri ve şimşek çakışları arasında, yukarıdan boşanan yağmura tutulup da yıldırımlarla ölmekten korkarak, kulaklarını parmaklarıyla tıkayan kimseye benzeyenler de vardır. Allah kimlerin inkâr ettiğini bilir.

Nerdeyse gözleri kör edecek bir şimşek! Aydınlattıkça ışığında yürürler, kaybolunca durup kalırlar. Allah dileseydi, onlarda ne işitme ve ne görme duyusu bırakırdı. Doğrusu Allah'ın gücü her şeye yeter.

Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Allahınıza kulluk ediniz ki günah-tan korunabilesiniz. O, yer ve gök yüzünü, siz yaşayasınız diye yarattı; gökten su indirip yerden yenecek ürünler fıskırttı. Artık Allah'a bile bile eşler koşmayın.

Kur'anı kulumuza indirmemizden şüphede iseniz, siz de ondaki sûrelerden bir benzerini meydana getirin. Bu inanışta iseniz, kime güvenirsiniz onu çağırın. Meydana getiremezseniz -ki getiremeyeceksiniz-, inkâr edenler için hazırlanan, yakıtı insan ve taş olan ateşten sakının.

İnananlar ve yararlı işler yapanlara, onlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Kendilerine bunların ürünlerinden bir yiyecek verildiğinde: "Biz bunu daha önce yemiştik" derler, çünkü birbirine benzer olarak sunulmuştur. Onlara, yunmuş arınmış eşler bulacaklarını, orada temelli kalacaklarını söyle.

Allah isterse, değil sinek misalini*, daha nicelerini verir. İnananlar, Rablerinin gerçek olarak gösterdiği bu misali anlarlar. İnanmayanlar ise: "Allah bu misalle neyi muradetti?" derler. Allah, bu misalle, inanmayanların bir çoklarını şaşkınlıklar içinde bırakır, bir çoğunu da yola getirir.

Allahın şaşkınlıklar içinde bıraktığı kimseler, doğru yoldan çıkmış olanlardır; bunlar Allahla yapılan anlaşmayı kabulden sonra hemen bozarlar, uzlaştırılmasını istediği şeyi ayırırlar ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar; işte kaybetmeleri bundandır.

Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek daha sonra diriltecek ve sonunda Ona dönmüş olacaksınız. Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?

Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için O yaratmış, sonra, göğü ele alarak sizin için yedi kat üzerine O düzenlemiştir. O, her şeyi Bilendir.

Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir insan yaratacağım" demişti; onlar: "Yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi yaratacaksın? Biz Seni övüyor, kusursuz biliyor ve Seni kutsal buluyoruz" dediler. Allah: "Şüphesiz Ben sizin bilemediğinizi bilirim" dedi ve Âdem'e her şeyin adını öğretti, sonra ad verdiği şeyleri meleklere gösterdi: "Eğer doğru söylüyorsanız bunların adlarını Bana söyleyin" dedi; "Haddimiz mi? Senin öğrettiğinden başka bizim ne bilgimiz olabilir, elbette Sen hem Bilensin, hem Bilgesin". Allah: "Ey Âdem! Onlara, sana gösterdiklerimizin adlarını söyle" dedi; Âdem onları söyleyince: "Ben, gökte ve yerde, görünmeyeni biliyorum, içinizi dışınızı, hepsini biliyorum diye söylemedim mi?" dedi.

Meleklere: "Âdem'e secde edin" demiştik, İblis dışında hepsi secde ettiler, o, bu emre uymadı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.

"Ey Âdem! Sen eşinle cennette kal, orada istediğiniz gibi bol bol yeyip için, yalnız şu ağaca yaklaşmayın, yoksa kendinize yazık etmiş olursunuz" dedik. Şeytan ikisini kandırdı, onları buldukları yerden çıkardı. "Artık yeryüzünde üçünüz de birbirinize düşmansınız, orada bir süre için yerleşip geçinebilirsiniz" dedik.

Âdem Rabbinden gerçeği öğrendi, yalvardı, O da tövbesini kabul etti. Allah şüphesiz tövbeleri kabul edendir, Acıyandır.

"Oradan hepimiz inin; Benden size bir yol gösteren gelirse, içinizden ona uyanlara korku yoktur, onlar hiç üzülmeceklerdir" dedik.

İnkâr edenler ve âyetlerimizi yalanlayanlar, onlar, ateşlik kimselerdir; orada temelli kalacaklardır.

Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın ve ahdimi yerine getirin ki Ben de ahdinizi yerine getireyim; yoksa Benden sakının.

* Bu misal Hacc Suresi XXII/73 de verilmektedir.

Kitabınızın doğruluğunu tasdik eden, indirdiğim Kitab'a inanın. Onu inkâr edenler sizler olmayın. Âyetlerimizin anlamını para karşılığı değiştirmeyin. Yalnız Benden korkun.

Bile bile hakkı batıla karıştırmayın, yoksa onu gizlemiş olursunuz.

Gereğince namaz kılın, zekât verin, rükû edenlerle birlikte rükû edin.

Siz ki Kitap okuyorsunuz, yapmadığımız halde kendinizi unutup başkasına: "İyilik yapın" diye mi emrediyorsunuz? Bunu akletmez misiniz?

Sabır ve namazla yardım isteyin. Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten Ona döneceklerini düşünenlerden başkası için namaz, çok ağır bir yükür.

Ey İsrailoğulları! Sizi ne kadar nimetlendirdiğimi ve dünyalardan ne kadar üstün tuttuğumu hatırlayın.

Kimsenin kimseye, hiçbir hususta fayda sağlayamayacağı, şefaatin kabul edilmeyeceği, fidyenin alınmayacağı, yardım da görülmeyecek olan gün'den sakının.

Sizi kötü azaba sokan, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun âilesinden kurtarmıştık. Bütün bunlarla Rabbiniz sizi büyük bir imtihandan geçiriyordu.

Denizi ortadan ayırıp sizi kurtarmış ve gözlerinizin önünde Firavun âilesini batırmıştık.

Musa'ya, kırk gece buluşmak üzere söz vermiştik; arkasından bunu fırsat bilip kendinize kıyarak buzağıyı tanı edindiniz. Daha sonra da, belki şükredersiniz diye sizi yine affetmiştik.

Doğru yolda olarsınız diye, Musa'ya Kitab'ı ve doğruyu yanlıştan ayırdetme gücünü vermiştik.

Musa ulusuna: "Ey ulusum! Buzağıyı benimsemekle kendinize yazık ettiniz: Yaratanınıza tövbe edin, tövbe etmeyenleri öldürün. Bu, Yaraticınız katında sizin için hayırlı olur. O, tövbeleri daima kabul ettiği, acıdığı için, sizin de tövbenizi kabul etti" demişti.

"Ya Musa! Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız" demiştiniz de, gözleriniz göre göre gök gürültüsü seslerinden kendinizden geçtiniz. Sonra sizi kendinize getirdik. Artık belki şükredersiniz.

Bulutla sizi gölgelendirdik, kudret helvası ve bildircin indirdik, verdiğimiz rızıklardan hoşunuza gideni yeyin dedik. Onlar bize değil, kendilerine yazık ediyorlardı.

"Bu şehre girin, orada dilediğiniz gibi bol bol yeyin. Kapısından secde ederek girin, "Bağış!" deyin, Biz de günahlarınızı bağışlarız. İyilik yapanlara daha da çoğunu vereceğiz" demiştik.

Ama haksızlık edenler, kendilerine söylenmiş olan sözleri, başka sözlerle değiştirdiler. Biz de o haksızlık edenlere, yoldan çıkmalarından dolayı, gökten azap indirdik.

Musa, ulusu için su istemişti. "Deyneğinle taşa vur" dedik; oradan oniki pınar fıskırdı, herkes içeceği yeri bildi. Allah'ın verdiği rızıktan yeyin, için, yalnız, bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın.

Siz: "Ey Musa! Artık tek bir yiyecekten bıktık; bize yerin yetiştirdiği sebze, hiyar, sarmısak, mercimek ve soğan vermesi için Rabbine yalvar" demiştiniz de, peygamberiniz: "İyi olanı, düşük olanla mı değiştirmek istiyorsunuz? Şehre gidin, hiç şüphesiz orada istediklerinizi bulacaksınız" demişti. Yoksulluk ve düşkünlüğe uğradılar, Allah'ın öfkesine çarpıldılar. Bütün bunlar, Allah'ın âyetlerini inkâr ettikleri ve haksız yere peygamberleri öldürdükleri içindi; bütün bunlar, Allah'ın emirlerine karşı geldikleri ve taşkınlık gösterdikleri içindi.

Evet, inananlar ve yahudi, hıristiyan, sabîî olanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanlar, işte onlar, yaptıklarının karşılıklarını Rablerinin katında bulurlar. Onlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.

Sizden söz almıştık; Tûr'u üzerinize kaldırarak: "Allah'a karşı gelmekten sakınabilmeniz için size verdiğimiz Kitaba kuvvetle sarılın, onda olanları da hatırınızdan çıkarmayın" demiştik.

Öyleyken sırtınızı çevirdiniz. Allah'ın lûtufta ve merhameti olmasaydı, yeriniz, kaybedenler arasında olurdu.

İçinizden cumartesi yasaklarını çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Onlara: "Aşağılık birer maymun olunuz" dedik ve bunu çağdaşlarına ve gelecek kuşaklara bir ceza örneği ve Allah'tan sakınanlara ders olsun diye yaptık.

Musa ulusuna: "Allah ille bir sığır boğazlamanızı buyuruyor" demişti; "Bizi alaya mı alıyorsun?" dediklerinde, Musa: "Allah beni bilgisizlikten korusun" dedi.

Bunun üzerine: "O halde Rabbine sor da, bu sığırın ne olduğunu bize söylesin" dediler. Musa: "Allah, onun ne pek kart, ne pek körpe, ikisi ortası bir hayvan olduğunu söylüyor, size buyurulanı yapın" dedi.

"Rabbine sor da, onun ne renkte olduğunu bize bildirsin" dediler. Musa: "Evet, Allah, onun parlak sarı bir sığır olduğunu, renginin görenlere zevk verdiğini söylüyor" dedi.

"Rabbine sor da, onun ne olduğunu bize açıklasın, çünkü bizce sığırlar gerçekten birbirine benzer; doğrusu Allah dilerse hepimiz Onun yolundayız" dediler.

Musa: "Evet, Allah onun çift sürmemiş, tarla sulamamış, bakımlı, alacasız bir sığır olduğunu söylüyor" dedi. "İşte şimdi gerçeği bildirdin" dediler, sonra da sığırı boğazladılar; hani nerdeyse yapmıyacaklardı.

Siz bir adam öldürmüşsünüz, bunu boşuna ört bas etmeye çalışmayın; Allah gizlediğinizi açığa çıkarır.

Öyleyse; "sığırın bir parçasıyla ona vurun" dedik. Allah, anlayasınız diye böylece ölüleri diriltir ve mucizelerini gösterir.

Sonra kalpleriniz katılaştı, taş kesildi, daha da sertleşti; evet, çünkü ırmakların fişkırdığı taşlar vardır; evet, yarılp suları akıtanlar vardır; evet, Allah korkusuyla yere düşenler vardır. Allah yaptıklarınızı bilmiyor değildir.

Yahudilerin bir takımı, Allah'ın sözünü dinleyip de anladıktan sonra, bunu bile bile değiştirdikleri halde, siz müslümanlar, onların size inanacaklarını nasıl umarsınız?

İnananlarla karşılaşınca: "İnanıyoruz" derler, başbaşa kalınca da birbirlerine: "Allah'ın açıkladığını Rabbinizin katında, size karşı delil olarak gösterebilir mi onlara anlatıyorsunuz? Bunu nasıl anlamıyorsunuz?" derler.

Onların gizlediklerini de açıkladıklarını da Allah'ın bildiğini bilmiyorlar mı? Aralarında okuyup yazması olmayanlar Kitab'ı değil yalnız kendi kuruntularını bilirler ve bunlardan bir takım sonuçlar çıkarırlar.

Vay Kitabı elleriyle yazıp: "Bu Allah katındandır" diyerek onu yok pahasına satanlara! Vay ellerinin yaptıklarından ötürü onlara! Vay kazandıklarından ötürü onlara!

"Ateş bizi sadece birkaç gün yakacaktır" dediler, sor onlara: "Allahla bir anlaşmanız mı var? Böyle ise Allah sözünden asla caymıyacaktır. Yoksa Allah hakkında bilmediğiniz bir şey mi söylüyorsunuz?"

Hayır, öyle değil; suç işleyip suçları kendilerini her yönden kuşatmış olanlar; işte ateşlik olanlar bunlardır, orada temelli kalacaklardır.

İnananlar ve yararlı iş yapanlar, işte onlar cennetlik olanlardır; orada temelli kalacaklardır.

İsrailoğullarına: “Allahtan başkasına kulluk etmeyin, anaya babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyi davranın; insanlarla güzellikle geçinin; namaz kılın, zekât verin” demiş ve söz almıştık. Sonra içinizden pek azınız bir yana, sözünüzden döndünüz. Sizler zaten döneksiniz.

Sizlere: “Kanınızı dökmeyin, birbirinizi yurdunuzdan sürmeyin” demiş ve siz de buna uymayı kabul etmiştiniz, hepiniz buna şahitsiniz. Oysa, birbirinizi öldüren, aranızdan bir takımı yurttan süren, onlara karşı günahta ve düşmanlıkta birleşen, tutsak olarak size geldiklerinde onları sürmek haramken, başlıklarını vermeğe kal kışan sizlersiniz. Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Aranızda böyle yapanların cezası ancak dünyada rezil olmaktır, ahiret gününde de azabın en şiddetlisine bunlar çarpılacaktır. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.

İşte dünya hayatını ahirete tercih edenler bunlardır. Ama bu yüzden azapları hafifletilmeyecek ve onlara yardım da edilmeyecektir.

Biliyorsunuz ki Musa’ya Kitabı verdik, onun ardından peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa’ya belgeler verdik, onu Cebrail ile destekledik. Peygamberler size, hoşlanmadığınız herhangi bir haberi getirdiğinde, onlara karşı büyüklük taslayarak bir kısmını yalanlamamış ve bir kısmını da öldürmemiş miydiniz?

“Kalplerimiz kapalıdır” dediler; hayır, Allah inkârlarından dolayı onları lânetlemiştir. Pek azının inanması bundandır.

Allah katından onlara, ellerinde bulunan Tevrat’ı doğrulayan Kitap geldi. –Onlar önceden, inkâr edenlere karşı yardım gelmesini beklerken– beklemedikleri ve bildikleri, Allah tarafından gönderilince onu inkâr ettiler. Allah’ın lâneti inkâr edenlerin üzerine olsun!

Ne yazık ki ruhlarını yok pahasına sattılar. Bunlar, Allah’ın dilediği kullarına lütfederek bazı gerçekleri bildirmesini çekemedikleri için Allah’ın indirdiği Kitabı inkâr ettiler. Bu yüzden, öfke üstüne öfkeye kapıldılar. Oysa inkâr edenleri bekleyen alçaltıcı bir azap vardır.

Onlara: “Allah’ın indirdiğine inanın” denildiğinde: “Biz, bize indirilmiş olana inanıyoruz” derler ve kutsal kitaplarını doğrulayan, sonradan indirilmiş olan gerçek Kitabı inkâr ederler. Onlara söyleyin: “Madem ki imanınız vardı, önceleri niçin Allah’ın peygamberlerini öldürüyordunuz?”

Biliyorsunuz ki Musa size belgelerle geldi. Sonra ardından yazık ederek buzağıyı tanrı olarak benimsediniz.

Sizden söz almıştık, Tûr’u üzerinize kaldırarak: “Allah’a karşı gelmekten sakınabilmeniz için size verdiğimiz Kitab’a kuvvetle sarılın ve dinleyin” demiştik. İsrailoğulları: “İşittik ve karşı geldik” dediler. İşte, inkârları yüzünden, buzağı sevgisi kalplerine sindirildi. Onlara söyle: “Eğer sizde iman varsa, bu iman size ne kötü şeyler emrediyor!”

Onlara söyle: “Cennette yaşamanın başka insanlar için değil de yalnız sizin için olduğu inancında samimi iseniz, ölümü isteyiniz de göreyim”.

Ama, yaptıkları yüzünden bunu asla dilemeyeceklerdir. Allah zulmedenleri bilir.

Hiç şüphesiz, onları, yaşamaya düşkün olan insanlar ve puta tapanlardan daha düşkün bulursun. İçlerinden her biri ömrünün bin yıl olmasını ister, ama ömürlü olması onu azaptan uzaklaşturmaz. Allah yaptıklarını görür.

De ki: "Cebrail'in düşmanı, Allahın düşmanıdır", çünkü Cebrail Kur'anı Allah'ın izniyle, kendinden öncekini doğrulayarak, yol göstererek ve iyi haber vererek senin kalbine indirmiştir.

Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikâil'e düşman olan kimse, bunları inkâr etmiş olur. Allah şüphesiz, inkâr edenlerin düşmanıdır.

Çok iyi biliyorsun ki, sana apaçık âyetler indirdik; onları, yoldan çıkanlardan başka kimse inkâr etmez.

Onlar Allahla ne zaman bir andlaşma yapmışlarsa, içlerinden bir takımı bunu bozmamış mıdır? Zaten onların çoğu inanmazlar.

Onlara Allah katından, ellerinde olanı doğrulayan bir peygamber gelince, kitap verilenlerden bir takımı, sanki bilmiyorlarmış gibi Allah'ın kitabını artlarına attılar.

Kötü ruhlu insanların, Süleyman'ın hükümdarlığına karşı söylediklerine uydular; oysa Süleyman Allah'ı inkâr etmemişti. Asıl, insanlara sihri öğreten kötü ruhlu insanlar Allah'ı inkâr edenlerdi. Bunlardan -halkın melek saydığı- Babilli Harut ile Marut'a bir şey de indirilmemişti. Bu ikisi: "Biz sadece imtihan ederiz, sakın inkâr yoluna sapmayınız" demeden kimseye bir şey öğretmezlerdi. Ama halk onlardan, karı ile kocayı birbirinden ayıracak bilgiler öğreniyordu. Oysa Allah'ın izni olmadıkça, ki olmaz, onlar kimseye zarar veremezlerdi. Kendilerine zarar verecek, faydalı olmayacak şeyler öğreniyorlardı. Onlar kesin olarak biliyorlardı ki, büyüclük ahirette bir şey kazandırmayacaktı. Kendilerini ne kötü şey karşılığında sattıklarını bir bilselerdi!

Onlar inanıp Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, Onun katındaki sevap daha iyi olurdu. Bunu bir bilselerdi!

Ey inananlar! "Bizi gözden irak tutma" demeyin, "Halimize bak" deyin; dinleyin, çünkü inkâr edenleri can yakıcı bir azap bekliyor.

Ne kitaplardan inkâr edenler, ne de puta tapanlar Rabbinizden size iyi bir şeyin inmesini isterler. Allah rahmetini dilediğine verir. Allah'ın lûtfu sonsuzdur.

Herhangi bir âyeti kaldırır veya unutturursak, yerine daha iyisini ya da bir eşitini getiririz. Allah'ın her şeye güçlü olduğunu bilmez misin?

Bilmez misin ki göklerin ve yerin hükümdarı Allah'tır ve Allah'tan başka bir dost ve yardımcınız yoktur.

Daha önce Musa'nın sorguya çekildiği gibi, peygamberinizi sorguya çekmek mi istiyorsunuz? İmanı inkârla değiştiren, şüphesiz, doğru yoldan sapmış olur.

Kitaplıların çoğu, gerçek kendilerine apaçık belli olunca, içlerindeki çekeme-mezlik yüzünden, sizlerin inandıktan sonra inkâra sapmanızı isterler. Bunları bağışlayıp geçin, Allah'ın gelecek emrini bekleyin. Doğrusu Allah'ın gücü her şeye yeter.

Namaz kılın, zekât verin; yapmış olduğunuz her iyiliğin karşılığını Allah katında bulursunuz. Doğrusu Allah her yaptığınızı görür.

"Yahudilerden veya hıristiyanlardan başka kimse, cennete girmeyecek" dediler. Bu söz onların kuruntularıdır. De ki: "Doğru sözlü iseniz delilinizi getirin".

Hayır, öyle değil; iyilik yaparak kendini Allah'a verenin ecri Allah katındadır. Onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.

Yahudiler: "Hıristiyanlığın temeli yoktur" dediler. Hıristiyanlar: "Yahudiliğin temeli yoktur" dediler. Oysa onlar Tevrat'ı da İncil'i de okurlar, hiçbir şey bilmeyenler de ancak böyle bir dil kullanırlar. Allah kıyamet günü, onların anlayamadıkları şeylerde hangisinin doğru olduğuna hüküm verir.

Allah'ın camilerinde Allah adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılmasına çalışan kimse kadar kim zalim olabilir? Bu gibi insanların oralara ancak korku içinde girmeleri gerekir. Daha dünyada iken rezillik onlar içindir. Ahirette ise onlar için büyük azap vardır.

Doğu da, Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz dönünüz, orada Allah'ı bulursunuz. Evet, Allah'ın hükümrânlığının ucu bucağı yoktur, her şeyi Bilendir.

"Allah bir çocuk edindi" dediler. Hâşâ! Göklerde ve yerde ne varsa Onundur, her şey Ona içten bağlıdır.

Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah, bir şeye karar verirse "Ol!" der ve dediği olur.

Bilmeyenler: "Nasıl olur, Allah'ın bizimle konuşması veya bize bir âyet indirmesi gerekmez miydi?" dediler. Öncekiler de onların söylediklerinden başka bir şey söylememişlerdi. Kalpleri birbirinin tıpkısı idi. Oysa âyetleri, inanan bir ulus için kesin olarak açıkladık.

Evet, Biz seni Doğru ile müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Cehennemliklerin hesabı senden sorulmıyacaktır.

Dinlerine uymadıkça yahudiler de hristiyanlar da senden memnun olmayacaklardır. De ki: "Yol, ancak Allah'ın yoludur". Sana vahiy geldikten sonra onların heveslerine uyarsan Allah sana ne dost ne de yardımcı olur.

Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onu gereğince okuyanlar, işte onlar inanırlar. Onu inkâr edenler, işte onlar da kaybederler.

Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi dünyalardan üstün tuttuğumu hatırlayın.

Kimsenin kimseye, hiçbir hususta fayda sağlayamayacağı, şefaatin kabul edilmeyeceği, fidyenin alınmayacağı, yardım da görülmeyecek olan gün'den sakının.

Allah İbrahim'i bazı sözlerle sınamış, o da başarıyla onları yerine getirmişti. "Seni insanlara önder kılacağım" demişti. İbrahim: "Soyumdan gelenler arasından da önder kıl" deyince, "Zaten, zulmedenleri Benim sözümün dışındadır" buyurmuştu.

Kâbe'yi insanlar için toplanma ve güven yeri kılmıştık; "İbrahim'in makamını namaz yeri edinin" demiştik; "Evimi, gelip tavaf edenler, orada ayakta duranlar, rükû ve secde edenler için temiz tutun" diye İbrahim ve İsmail'e and vermiştik.

İbrahim: "Rabbim! Burayı güven içinde yaşayan bir şehir kıl; halkından Allah'a ve ahiret gününe inananları ürünlerle rızıklandır" demişti. Allah: "Bana inanmayanın nimeti kısa bir süre içindir; sonra da onu cehennem azabına sokarım; ne kötü sonuç!" buyurmuştu.

İbrahim ve İsmail Kâbe'nin temellerini yükseltiyordu, "Rabbimiz! Yaptığımızı kabul buyur. Sen hem işitir hem bilirsin" dediler.

"Rabbimiz! İkimizi Sana teslim olanlar kıl, soyumuzdan da Sana teslim olanlardan bir ümmet yetiştir. Bize ibadet yollarımızı göster, tövbemizi kabul buyur, çünkü tövbeleri daima kabul eden, Acıyan ancak Sensin".

"Rabbimiz! İçlerinden onlara Senin âyetlerini okuyan, Kitabı ve bilgeliği öğreten, onları her kötülükten arıtan bir peygamber gönder. Doğrusu Güçlü ve Bilge olan ancak Sensin".

Kendini bilmezden başkası İbrahim'in dininden yüz çevirmez. Elbette dünyada onu seçtik, şüphesiz o ahirette de iyilerdendir.

Rabbi ona "Teslim ol" buyurduğunda, "Âlemlerin Rabbine teslim oldum" demişti. İbrahim bunu oğullarına da vasiyet etti. Yakub da: "Oğullarım! Allah size İslam dinini seçti, siz de ancak Ona teslim olmuş olarak can verin" dedi.

Yoksa, Yakub can verirken sizler yanında mı idiniz? Oğullarına, "Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?" diye sormuştu, "Senin Tanrına ve ataların İbrahim, İsmail, İshak'ın Tanrısı olan tek Tanrıya kulluk edeceğiz, bizler Ona teslim olmuşuzdur" demişlerdi.

Onlar geçmiş birer ümmettir; kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Onların yapmış olduklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.

"Yahudi veya hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. Ey Muhammed! Onlara de ki: "Doğruya yönelmiş olan ve Allaha eş koşanlardan olmayan İbrahim'in dinine uyarız".

Ey müslümanlar, "Allaha, bize gönderilen Kitaba, İbrahim'e İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından diğer peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırt etmeyerek inandık" deyin.

Sizin inandığımız gibi inanmış olsalar, doğru yolda olurlar. Yüz çevirirlerse elbette çıkmazda kalırlar. Onlara karşı sana Allah yetecektir. O herşeyi işitir ve bilir.

Allahın dinine uyun, dini Onunkinden güzel olan kim vardır? "Biz Ona kulluk edenleriz" deyin.

Ey Muhammed, de ki: "Bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbiniz olan Allah hakkında bize karşı delil mi gösteriyor sunuz? Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size aittir. Biz ona içten bağlanmışızdır".

Yoksa, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarının yahudi ya da hıristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? Peki, siz mi yoksa Allah mı daha iyi bilir, söyleyin bakalım. Allah tarafından kendisine bildirilen bir gerçeği gizleyenden daha zalim kim olabilir? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.

Onlar geçmiş birer ümmettir; kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Onların yapmış olduklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.



İSLÂMDA TASVİR VE MİNYATÜRLER

OSMAN KESKİOĞLU

Nakş u tasvîr u hutût u tezhîb
Hep İstanbul'da bulur zînet ü zîb.
Nâbi

İslâm'da canlı varlıkları tasvîr etmenin mahiyeti ve bunların resmini yapmanın hükmü hakkında İslâm kaynaklarında kâfi derecede tatmin edici malûmat bulmak güçtür. Kur'ân-ı Kerîmde bu hususta bir sarahat yoktur. Tefsîr ve hadîs kitaplarında olduğu gibi fıkıh kitaplarında da bu mevzu etrafiyle ve yeter derecede aydınlanmış değildir. Onlar bu meseleyi kendi zaviyelerinden bahis konusu yapmışlardır. Hadîs kitapları muayyen hadîsleri şerh ve izah ile iktifa ederler. Fıkıh kitapları ise ibâdet esnasında, puta tapma vehmini uyandıracak surette resim ve heykel bulundurulmasını ele alıp incelerler. Sonra gelenler, eskilerin re'y ve mütalâalarına yeni bir şey ilâve edderek meseleyi münakaşa yapmak cihetine gitmiş değillerdir. Bu itibarla bu mevzu yeni görüş ve anlayışların ışığı altında tekrar mütalâa edilmeğe muhtaçtır. Eskilerden naklolunan sözler arasında bazı tefsirler ve izahlar bize bu hususta yeni mütalâalar yürütmeğe imkân verecek mahiyettedirler.

Resim ve tasvîr hakkında eski nakillerde haram, mekruh, helâl olmak üzere üç kavil buluyoruz. Fukahânın birbirine zıt gibi görünen böyle muhtelif re'y-lere ayrılmasına hayret etmemelidir. Onların ihtilâfa düştükleri meseleler yalnız tasvîr meselesine münhasır değildir. Ve aşağıda geleceği veçhile bu ihtilâf, resim yasağına delil olarak öne sürülen hadîsleri anlayıştan neş'et etmektedir. Halbuki birbirine zıt ve muâriz gibi görünen hadîslerin arasını bulup telif etmek mümkündür. Bizim zaten burada yapmak istediğimiz de bundan ibarettir. Çünkü birbirine uymayan ve tatmin etmeyen kavillerden sarîh bir fikir edinmek kâbil değildir. Fukahânın ihtilâf sebeplerini belirterek meselenin İslâm'da hükmünü belli etmek icabettir.

Evvelâ samimiyetle itiraf edelim ki, Kur'ân-ı Kerîmde tasvîrin haram olduğu hakkında sarahatle bir hüküm yoktur. İslâmiyet, bu gibi fen ve san'at meseleleri hakkında hüküm vermek için gelmiş değildir. Bu meseleye temas lüzumu o zaman hiss olunacak bir mahiyet arz etmiyordu. Fukahâ sonraları mesele hakkında re'y ve içtihadlarını bildirmek lüzumunu hissetmişlerdir. Resim ve tasvîr hakkında görüşlerini beyan eden fukahâ kendilerine delil olarak bazı hadîs-i şerîfler zikretmektedirler. İşte resim yasağı bu hadîslere dayanmaktadır. Fakat bu hadîsler, haram diyenlere delil olmaktan uzak olduğu gibi hükmün illetini de belirtmiyorlar. Maamafih bütün muhaddisler tasvirin haram olduğuna kâil olmuş değillerdir. Bu hadîslere bakarak resim helâldir diyenler de yok değildir. Zannî olan delille hürmet sabit olamaz.

Kur'ân-ı Kerîmde tasvîrin haram olduğuna dair bir nass yokken ve İslâm fukahâsı, resim haram derken, Kur'ândan delil aramazken bazı müsteşriklerin resim yasağının Mâide sûresinin 93 ncü âyetine dayandığını söylemeleri yanlışdır.

“Şarâb, kumar, ensâb ve fal okları şeytan işi pis şeylerdir.”

Bu âyetteki *Ensâb* kelimesinin resim ve tasvirle bir ilgisi olmadığı âşikârdır. *Ensâb* kelimesini *tasâvîr* ile tefsir etmek yanlışdır. *Ensâb* tapınmak için dikilen putlardır; ister yontulmuş putlar, isterse yontulmamış taşlar olsun.

Nesefî tefsirinde Ensâb'ın tapınmak için dikilmiş putlar olduğunu, rics yani necis olmaları tapınmak için dikilmiş olmalarından ileri geldiğini söyler. Yine Nesefî *ve mâ zubiha a'lan-nuşub* âyetinin tefsirinde bunun Beytin etrafında dikili taşlar olduğunu, bunların üzerine kurban keserek kanlarını saçtıklarını kaydeder. Demek *Ensâb* sûretler, resimler demek değilmiş. Öyle tefsir eden yoktur. *Zemaşerî Esâsü'l-Belâga*'da *Nuşub* kurban kesmek için dikilen taşlardır, diyor. Kurban kanlarını bu taşların üzerine döküp onlara tapınırlardı. Kur'an böyle Ensâb üzerine kurban kesmeyi yasak ediyor. Çünkü bu bir nevi putperestliktir. Bunu tasvire hamletmek hatadır. Bunun hamle-dileceği başka yerler olabilirse de resim ve tasvîre hiç şümülû yoktur.

Kâmûs mütercimi Âsım Efendi bu kelimeyi şöyle izah eder: "Ensâb: Ahbâb vezninde ki işbu ..vel-ensâb âyet-i kerîmesinde vâkidir, murad şol taştan mevzu putlardır ki zamân-ı câhiliyette Kâbe-i Mükerrerme'nin etrafına nasb olunup anlara menâsik-i hac gibi telbiye ve anlar için zebh-ı karâbîn ederler idi. Ve ol butları chl-i câhiliyet ol kurbanların kaniyle rengin ederler idi."

"...Nuşub: Yollarda nişan için dikilen millere denir. Ve putperestlerin mabûd ittihaz ettikleri nesnelere denir ki, taştan ve ağaçtan traş edip yere nasb ve ana perestiş ederler.. Nasîbe yollarda nişan için dikilen mîle denir"* . İşte Ensâb ve o kökten türeyen kelimeler böyle bir mâna taşımaktadırlar.

Görülüyor ki, bu âyetin resim ve tasvîr ile bir ilgisi yoktur. Bunun için resim yasağının buna dayandığı iddiası çürüktür.

İmam Kurtubî, tefsirinde ahkâm âyetlerini izah etmeyi hiçbir suretle ihmal etmeyen bir müfessirdir. Burada ensâbdan resim ve tasvir yasağının çıkabileceğine hiç işaret etmemiştir.

Kur'anda resim ve tasvirten Sebe' sûresinde Hz. Süleyman'ın kıssası naklolu-nurken bahsolunur ki, o aleyhte değil, lehte bir delil teşkil eder.

"Ona (yani Süleyman'a) mihrablar, timsaller, havuzlar gibi çanaklar ve sâbit kazanlardan her ne isterse yaparlardı. Çalışın ey Dâvûd hânedam, şükür için çalışın. Kullarım içinde şükür edenler azdır" (Sebe' sûresi: 13).

Müfessirler buradaki *Temâsîl* kelimesini şöyle izah ederler:

"Temâsîl timsâlin cemidir. Timsâl de bir şeyin bakırdan, sırçadan, mermerden yapılan suretine denir. Onun şeriatında resim ittihazi haram değildir"¹.

Bazı ulemâ tasvîr ve timsâlin cevazına bu âyet-i kerime ile istidlâl etmişlerdir. Bu hususa Kurtubî² ve Ebû Hayyan³ işaret etmektedirler. Çünkü burada makam, imtinân makamıdır. Allah'ın nimetleri sayılıyor. Cenab-ı Hak, Hz. Süleyman'a verdiği nimetler arasında timsâli, tasvîri de zikrediyor. Bu Allah'ın bir nimeti olarak sayılıyor. Ve mukabilinde şükür etmeğe işaret olunuyor. Şükür makbul olan nimete olur. Usul-ü fıkıh kavâidine göre de şerâi-i sâlifeden birinin bir hükmü inkâr edilmeksizin Kur'anda naklolunursa o bizim için de şeriattır, mensuh değildir. İşte buna binaen bazı ulemâ bu âyetle resim ve tasvîrin cevazını istidlâl etmişlerdir: Eğer bu kötü bir şey olsaydı Kur'anda böyle öğülerek naklolunmazdı.

Resim hususunda şiddetli davranan Zeydiye ulemâsından Şevkânî (H. - 1255) bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir:

* Âsım Efendi, *Okyanus*, (n - s - b) maddesi.

¹ *Celâleyn Tefsiri*, c. II, s. 69.

² Kurtubî, *El-Câmi'li-Ahkâmî'l-Kur'an*, c. XIV, Kahire 1945.

³ Ebû Hayyan: *El-Bahrü'l-Muhit*, c. VII, s. 265, Kahire, 1328.

“Mehârib: Yüksek yerler ,yüce binalardır. Dahhâk'e göre buradaki mihrabdan murad mesciddir... Timsâl: Bir şeyin bakırdan, sırçadan, mermerden vesairenden yapılmış suretidir. Denildiğine göre bu timsaller peygamberlerin, meleklerin, ulemânın ve sulahânın resimleri idi. Bunları mescidlere tersim ederlerdi. Tâ ki insanlar bunları görüp ibâdet ve içtihadlarını arttırsınlar. Bununla Hz. Süleyman'ın şeriatında tasvirin mubah olduğu istidlâl edilmiştir.”⁴

Elmalılı Hamdi Yazır *Kur'ân Dili*'nde bu âyetin tefsirinde şunları kaydetmektedir: “Keşşaf'ta der ki: ...temâsil, timsalin cemidir. Timsal: Canlı veya cansız bir şeyin suretine mumasil tasvir olunan herhangi bir surettir. Burada temâsil, melâike ve enbiyâ ve sâlihîn suretleri denilmiştir. Halk görsün de onlar gibi ibadet etsinler diye mescidlerde bakırdan, pirinçten, sırçadan, mermerden bunların suretleri yapılmıştır. Böyle tasvirler yapılmasına Süleyman aleyhisselâm nasıl cevaz verdi? diye sorabilirsiniz. Cevaben derim ki: Tasvir, yalan ve zulüm gibi aklın takbih ettiği şeylerden değildir. Böyle olanlarda şeriatların ihtilâfi caizdir. Ebu'l-Âliye'den mervi olduğu üzere o zaman ittihaz-ı suver haram kılınmamıştı. Bununla beraber timsalin hayvan sureti olması lâzım değildir. Ağaç gibi cansız resimler olması da caizdir. Onun için Râzî yalnız nukûş demekle iktifa etmiştir.”⁵

Nisâburî de tefsirinde aynı şeyleri söylemektedir. Âlûsî ise *Rûhu'l-Maânî* adlı tefsirinde bunları söyledikten sonra fazla olarak şöyle demektedir:

“Bu timsâller ağaç resimleri ve başları olmyan hayvan suretleri, canlı şeyler resimleri idi, deniyor. Böylesi bizim şeriatımızda da tecvîz edilmiştir. Halbuki böyle demeğe lüzum da yoktur. Çünkü hayvanları tam ve kâmil olarak tasvir etmek yasağı onların şeriatında yoktu”. Bundan sonra Âlûsî İslâm'da tasviri caiz görenlerin bu âyeti delil tuttuklarına işaretle şu nakli kaydeder: “Mekkî *El-Hidaye*'de der ki: Bir kısım cemaat tasviri caiz gördüler ve bu âyetle istidlâl ettiler”.

Kurtubî, Ebu Hayyan gibi daha eski müfessirlere ilâveten Âlûsî'in bu nakli de şâyân-ı dikkattir! Resim yasaktır, diyenler bu gibi müfessirlerin kavillerini nakli neden ihmal ediyorlar? Şunu da belirtelim ki, müfessirler bu mesele üzerinde uzun boylu mütalâa beyanına lüzum görmemişlerdir. Çünkü resim ve tasvir meselesi, şarap ve kumar gibi bir içtimaî âfet değildir. Eğer öyle olsaydı Kur'an onun hakkında da kat'i ve sarîh beyanda bulunurdu. Bu, şâriin sükût ettiği mubah meselelerdendir. İşte Kur'ânda resim yasağı diye bir şey olmadığı açıkça görünüyor. Resim yasağı hakkında Kur'anda sarîh bir şey yoktur demeyi garip bulanlar, olsa olsa Kur'anda resim lehinde bir şey bulabilirler.

Hadîslere gelince:

Resim ve suret hakkında Hz. Peygamberden muhtelif hadîsler rivayet olunmaktadır. Bir anlayışa göre bu hadîsler birbirine zıt gibidir. Bazısına bakarsan tasvirin yasak olduğu mânası çıkıyor. Bazılarından ise Peygamberin resim ve tasviri menetmediği anlaşılıyor. Bu hadîsler zahire bakılırsa yasaktır, helâldir diyen her iki gruba delil olabilecek mahiyette gibi görünüyorlar. Bu hadîslerin hepsinin sıhhati ve sübût derecesi aynı olmayıp muhaddislerce bunların içinde söz götürülenler vardır. Biz, canlı mahlûkatın suretini yapmak yasağına delil gösterilen bu hadîslerin sıhhati ve derece-i sübûtü üzerinde duracak değiliz. Biz, bunların resim yasağına delil tutmak isteyenlerin hamlettikleri mânadan başka mânalara hamli mümkün olduğunu göstererek resme cevaz verenlerin haklı olduklarını isbat etmeğe çalışacağız. Böylece hadîslerin sıhhatına

⁴ Muhammed Ali Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 307.

⁵ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3952.

dokunmadan bu meseleyi hal ile birbirine muarız ve zıt oldukları söylenen hadîslerin arasını da telif etmiş olacağız. Okuyucular Kur'ân-ı Kerîmde olduğu gibi hadîste de resim yasağına dair bir şey olmadığını görerek sevinecekler sanırım. Çünkü resim bugün gündelik hayatta yer almış, her nevi muamelâtta bir zaruret olarak belirmiştir. Hangi Müslüman resim çektirmiyor ve resim kullanmıyor. En azından herkesin nüfus cüzdanı cebindedir.⁶

Fıkıh kaidelerinden birisi de şudur. Haram olan bir şey hem sübûtu ve hem delâleti kat'î olan bir şer'î delille sabit olur. Sübût veya delâlette zannîlik bulundu mu, onunla hürmet sabit olamaz. Bu hadîslerin sübûtlarının kat'î oldukları kabul edilse bile, delâletleri kat'î değildir. Nasıl ki onları başka mânalara hamleden muhaddisler ve fukahâ vardır. Bu itibarla bu hadîslerle tasvirin haram olduğuna nasıl hükmolunabilir?

Bu hadîslere dikkat olunursa Hz. Peygamberin putperestliği yasak etmiş olduğu görünür. Yoksa güzel san'atlardan olan resim yasağı mevzubahis değildir. Hadîs-i şerifte vârid olduğu üzere: "*Allah güzeldir, güzelliği sever*". Bütün mesele, Kur'ân-ı Kerîmde de olduğu üzere, putperestliğin yasak edilmesi ve ortadan kaldırılmasından ibarettir. Bunu resim ve tasvire bağlamak doğru değildir. Canlı mahlûkatın resmi olmadan da putperestlikten nehiy olunmuştur. Müslümanlar putperestlikten henüz kurtulmuş olduklarından, putperestliğe götüren bütün yolları kesmek için, muvakkat bir zaman resim yasak edilmiş olması vârid olabilir. Nasıl ki muhaddisler içinde buna kâil olan ve hadîsleri bu mânaya hamledenler vardır. Putperestliği yıkan Peygamber, onun vasıtalarını da kaldırmıştır. Akîdeler sağlamlaştıktan sonra, Müslümanların putperestliğe dönmeleri ihtimali kalmamıştır. Ve resim yasağı diye bir şey de ortada yoktur. Bunun en açık misali ve benzeri mezar ziyareti hakkındaki hadîslerdir. Mezar ziyaretinden meneden hadîsler olduğu gibi ziyarete teşvik eden hadîsleri de vardır. Bunların arasını telif için: bidayette men olunmuştu, Müslümanların akîdesi sağlamlaştıktan sonra bu yasak kalkmış, mezar ziyaretine ruhsat verilmiştir, deniyor. Ehl-i sünnetin görüşü böyledir. Vehhâbiler mezar ziyareti hakkında hâlâ çok şiddetli hareket etmekte devam etmektedirler.

Kanaatımca resim ve tasviri men eder mânada görünen hadîsler bidayette bu maksatla varid olmuştur. Müslümanlık kökleşince resim ve tasvire dokunulmamış, hâlî üzere bırakılmıştır. Fakat hürmete dair olan hadîsler ele alınarak diğerlerine

⁶ Tasvîr, putperestliğe götürdüğü zaman haram olacağını söyleyen Abdülaziz Çaviş diyor ki: "Tasvîr mutlak olarak nasıl haram olur? Halbuki o şer'î hukukun korunmasına sebep olabilir. Nasıl ki boğulanların ve kim oldukları bilinmeyen ölülerin resimlerini hükûmet umuma arzeder, böylece akrabaları bulunur, buna göre miras hükümleri, evlilik ve nikâh hükümleri, borç mes'eleleri hallolunur. Resimler bazan milleti hırsızlardan, dolandırıcılardan, hükûmetin gözünden saklanan yankesicilerin şerrinden sakındırmak için bir vasıta olarak kullanılır. Hükûmet bu gibilerin resimlerini neşreder, tâ ki millet onların yakalanmasına yardım etsin, hükûmete onları göstere sin. Resimlerin bazıları ile Allah'ın mahlûkatındaki hikmetleri, sırlar bilinir, tarih-i tabîî ve teşrih kitaplarındaki hayvanat resimleri böyledir. Bazı resimler iç hastalıklarının tedavisine, kurşun vesaire isabet eden yerleri tesbite yardım eder, rontgen ile çekilen resimler böyledir. Şer'î esas kaidelere göre, vesileler de gayenin hükmünü alır. Madem ki bazı şer'î hükümler, tıbbî tedaviler, tabîî ve amelî meselelerin keşfi bazı resimlere mütevakıftır, o taktirde o resimler şer'an şüphesiz ki mergub sayılırlar. Şayet mücerred zinet ve eğlence için yapılırsa bu da mubah olur. Eğer resimler ibadet ve teberrük için yapılırsa bu da haram olur ve işte bunu yapan ve ittihaz eden azap görür."

Abdülaziz Çaviş, *El-Hidaye dergisi*, III. sene, s. 487, 491.

Muhammed Abuh, ilmin en büyük yardımcısı olan resmin yasak olmasının akılla ve ilimle daima bağdaşan İslâmın ruhuna ve esasına uymadığını beyan etmiştir.

M. Reşid Rıza, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam*, c. II, s. 499-501.

bakılmamış, böylece ortaya resim yasağı diye bir söz çıkmıştır. Halbuki böyle bir şeye delâlet eden bir delil bulmak güçtür.

Resim yasağına delil olarak gösterilen bu hadisleri ve şârihlerin onların üzerine söyledikleri sözleri birer birer gözden geçirelim:

1 - "Hz. Âişe'den rivayet olunuyor: *Hz. Peygamber evinde, üzerinde salîb bulunan bir şey bırakmazdı, onu bozardı; diğer bir rivayette onu keserdi.*"⁷ (Buhârî ve Ebu Dâvûd).

İmam Ahmed bu hedîsi şu ibare ile rivayet eder:

"*Hz. Peygamber evinde, üzerinde salîb bulunan bir elbise bırakmazdı, onu bozardı.*"

Tesâlib, salîb sureti olan şeyler demektir. Salîb, haç ittihaz etmek, haç nakışlariyle nakışlı olan şey kullanmak demektir. Ve memnu olan budur. Bu hadîste resim ve sûret hakkında bir şey var mı? Halbuki bunu resim yasağına delil tutuyorlar. Burada yasak edilen haçtır. Ve haç dinî bir remz olduğundan onun yasak edilmesi çok makûldür. Haç ile resim arasında çok büyük fark vardır. Hadîs haç hakkında vârid olmuşken onu resim ve sûrete teşmil etmek, hadîsin ruhundan uzaklaşmaktır. Ve onu muhtemel ve mütahammil olmadığı bir mânaya hamletmektir. Tesâlibe tasvir dahil olmaz. Bunlar haç şeklinde olan şeylerdir ki, dinî bir semboldür. Müslümanlığın kelime-i tevhidi gibi, haç da Hıristiyanlığın bir şiarıdır. Onu bozmak, onun dinî bir sembol olmasından ileri gelir. Yoksa sûret ve resme benzemesinden değil. Müslümanlık Hıristiyanlığın teslîs akîdesiyle mücadele etmiş, onu tashihe uğraşmıştır. İşte Hz. Peygamberin, tevhid dininin kurucusu sıfatile haçı bozması bunun içindir.

2 - Hz. Peygamberden şöyle rivayet olunuyor: "*Melekler içinde sûret veya köpek bulunan bir eve girmezler.*"

Bu hadîs, içinde sûret ve köpek bulunan bir eve meleklerin girmeyeceğini ifade eder. Muhaddisler, bu hadîsi şerh ederken muhtelif sözler söylemişlerdir. Her şeyden evvel şunu arz edelim ki, bu hadîsten resim yasağı çıkarmak çok uzak mânaya gitmektir.

Şâfiî ulemasından *Müslim* şârihi Nevevî resmin şiddetle yasak edildiğini söyler. Halbuki delâlet ve sübûtu zannî bir delil ile haram nasıl sâbit olur? Usul-i fıkıh, delilsiz hüküm olamaz, der. Nevevî, resim ve tasvîr yapmakta, Allah'ın halkedişini taklid etmek, yaratmakta ona müşahebet taslamak gibi bir mâna bulunduğunu söylüyor ve illet-i tahrim olarak bunu öne sürüyor. Elbise, yaygı, sergi, kumaş, dirhem, para, kapkacak, duvar vesaire üzerindeki resimleri yapmanın haram olduğunu söylüyor. Ağaç ve dağ gibi canlı olmıyan şeylerin resmini yapmak ise haram değildir diyor. Resmin kullanılmasına gelince burada da hüküm değişiktir: Resim duvar, elbise, sarık ve emsalî şeylere asılır da ihtiram mevkiinde bulunursa kullanılması haramdır, diyor. Fakat üzerine basılan yaygı, ayak altında bulunan sergi, kilim, yastık gibi tahkir mevkiinde bulunan şeylerde ise kullanmak haram değildir."

Nevevî'nin görüşü böyledir. Ona göre de resmin kullanılması, ona gösterilen hürmete bağlı, ihtiram veya tahkir mevkiinde bulunmasına göre hüküm değişiyor. Tapınmak mânasını ima eden bir şey olmazsa kullanmasında bir beis yok. Çünkü mesele hep putperestlikten kaçınmak içindir.

Gölgesi olan ve olmıyan resimler diye de bir fark yapmışlardır.

Resim ve tasvir aleyhinde en şiddetli hüküm verenlerden biri olan Nevevî, illet-i tahrim olarak hilkatî taklidi gösteriyor. Fakat diğer taraftan da ağaç, dağ ve saire

⁷ Bu hadîsi ve müteakib hadisleri Muhammed b. Ali Şevkânî *Neylül-Evtâr Şerh-i Münteka'l-Ahbar* adlı eserinde toplamıştır. Bk. c. II, s. 102-105, Mısır, 1357

gibi cansız şeylerin resmini yapmayı mubah kılıyor. Bu fark nedendir, bir türlü anlaşılmaz. Çünkü ağaç, dağ ve hilkatta her zerre Allah'ın mahlûku değil mi? İlet-i tahrim, Allah'ın mahlûkatına benzetmek, hilkatı taklid ise, yaratmak hususunda Allah'a ortak çıkmak gibi bir mâna seziliyorsa, cansız şeylerin resmini yapmakta da aynı illet mevcut değil mi? Hüküm, illetten ayrılır mı? Allah Teâlâ müşriklere meydan okuduğu zaman : Bir dane, bir zerre, bir arpa danesi yaratmalarını istemiştir. Demek tehaddî bu gibi cansız şeylerle yapılmıştır. Onların resmini yapmakta da aynı illet mevcut olduğu aşikârdır. Hüküm vücut ve adem yönünden illetle beraber deveran ettiğine göre Nevevî nasıl olup da dağ ve ağaç resmi yapmayı, hayvan resmi yapmaktan farklı tutup ayrı ayrı hüküme bağlıyor. İşte anlaşılmayan bir nokta da budur. Hattâ Mücahid meyve veren ağaç resmini mekruh sayarak cansızlar arasında da böyle bir fark yaparmış!

Görülüyor ki, resim yasağına kâil olanlar, başta Nevevî olmak üzere illet-i tahrimi tayin edememişlerdir. Eğer haram kılınma illeti, onların dedikleri gibi hilkatı taklid etme olsaydı, ağaç, nebat, dağ resimleri yapmayı mubah kılmamaları icabederdi. Halbuki onların mubah olduğunu söylüyorlar.

Bir şeyde Allah'ın bedî' sun'u kudretini belirterek kemâl ve cemâl vasıflarını göstererek resmini yapmakta hilkatı tahkîr ve istihfaf mânası sezmek çok yanlış bir görüştür. Ressam kendisinde Allahla boy ölçüşmek kuvvetini nasıl tahayyül edebilir? Elindeki fırçadan tut da karşısındaki manzaraya varıncaya kadar her şey Allah'ın mahlûku olup kendisi hilkattaki bu bedayii göstermeğe çalışmıyor mu? Bu nasıl haram olur? Haram olan Allah'ı bırakıp putlara tapmaktır. Yoksa Allah'ın azamet ve celâl, kemâl ve cemâl sıfatlarını belirten güzel san'at değildir. Resim bir bakıma insanın şuurunu canlandırmağa yarar. Müfessirler Hz. Süleyman'ın dininde Allah'a ibadete teşvik için heyecan ve şuur uyanık bulundurmamak maksadiyle mâbedlere meleklerin ve sulahânın resimleri konduğunu söylerler.

3 — “Ebu Talha'dan rivayet olunuyor : Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur :
“Melekler, içinde sûret bulunan eve girmezler.”

Bu hadîs yukarıda zikrolunan hadîse benzer. Hadîsin râvisi olan Talha diyor ki, kendisinden bu hadîsi rivayet ettiğimiz Zeyd rahatsızlanmıştı. Onun ziyaretine gitmiştik. Bir de baktım ki, kapısındaki perdenin üzerinde sûret var. Hz. Peygamberin zevcesi olan Meymûne'nin oğulluğu olan Abdullah'a: Evvelki gün Zeyd bize sûretten bahsetmemiş miydi? Bu ne? dedim.. O da şu cevabı verdi: Onun şöyle dediğini duymadın mı? “Ancak esvap üzerine resim edilmiş olanlar müstesnadır”.

Buharî şârihlerinden Aynî bu hadîsi incelerken hürmete veya mubaha delâlet eden hadîslerin arasını şöyle tevfiğ ve telif etmektedir:

“Şâri' evvelâ bütün sûretleri men etmiştir, isterse kumaş üzerinde olsun. Çünkü onlar putperestlik devrine yakındılar, sûrete tapmaktan henüz ayrılmışlardı. Puta tapmağa alışık olduklarından her nevi sûreti nehyetti. Sonra bu iş takarrur ettikten sonra kumaş üzerinde olanları mubah kıldı”.

Aynî'nin bu ta'lili dikkata değer ve işi biraz açıklamağa yarar. Demek resim yasağının illeti putperestliği ortadan kaldırmak içinmiş. Putlara tapmağa dönmek korkusu ortadan kalınca, Hz. Peygamber kumaş üzerindeki sûretlere müsaade etmiş, iman ve akîdenin sarsılmasından emin olununca, sûret takdis edilip tapılmadıkça, bunda bir beis yoktur. Çünkü sûret takdis ve ibadet için değildir. Sûrete tapmak, beşeriyetin ibtidailik devrinin budalalıklarındandır. Hz. Peygamber, putperestlikten zorla vaz geçirdiği Araplar, yine putperestliğe dönmesinler diye sûreti yasağ etmiştir.

Akîdeleri sağlamlaştıktan sonra resmi mubah kılmıştır. Sûret haramdır, demekte ısrar etmek, Müslümanların kalbinde îmanın iyice yerleştiğinde şüphe etmek, onların putperestliğe döneceklerine ihtimal vermek olur ki, müminlerin îmanında böyle bir şüpheye düşmeğe kimsenin aslâ salâhiyeti yoktur.

Müslim şârihi Nevevî'nin resim hususunda gösterdiği şiddete rağmen diğer bazı ulemâ bu mesele hakkında daha geniş ve müsamahalı düşünmektedirler. Buharî Şârihi Aynî "Melekler, köpek ve sûret bulunan eve girmezler" hadîsini şerh ederken: "Buradaki meleklerden maksat vahiy meleklerinden olan Cebrâil, İsrâfil ve emsali meleklerdir" diyor. Bunların diğer insanlarla alâkası yoktur. Bu hâl kendisine vahiy gelen Hz. Peygambere hâstır. Eğer hadîs itlâkı üzere alınrsa hafaza melekleri, melekü'l-mevt de girmek icabeder. Halbuki bunların girdiklerini hepsi kabul eder. Aynı hadîste köpek için de aynı hüküm verilmektedir. Halbuki köpek hakkında mezhepler arasında çok farklı hükümler mevcuttur. Şafiî ulemâsı köpek hakkında da şiddetli hüküm verirken bilhassa Mâlikî ulemâsına göre köpek temizdir. Kedi köpekten aşağı kalmazken fukaha onların arasında fark yapmıştır. Çünkü İslâmiyet kolaylık dinidir. Ednâ bir mülâbese ile kolaylık cihetine gidilir. Bu fikhın mühim bir kaidesidir. Hanefiyye fukahâsı kedinin temiz olduğuna hükmederken buna illet olarak ondan korunmanın güçlüğüne ileri sürmektedirler. Evin içine girer, çıkar. Bu misâli fukahânın nasıl kolaylık cihetine gittiklerini belirtmek için zikrediyorum.

Resim hakkında şiddetli hüküm verenler bunları nazar-ı itibare almalıdırlar.

İbn Hacer Askalânî, *Buhârî* şarhinde İbn-i Hibban'ın bir kavlini zikretmektedir: Meleklerin köpek ve sûret bulunan eve girmemeleri hakkındaki hüküm, yalnız Hz. Peygambere hâs bir hükümdür." Bu söz ayrılıp atılamaz. Çünkü Hz. Peygamberin hususiyeti vardır. Sâhib-i vahy ve sâhib-i risalettir. Cebrail Allah'tan ona vahiy getirmektedir. Hane-i saadet mehbit-ı vahy-i ilâhidir. Onun, evini bekleyen köpeğe, duvarını süsleyen resme ihtiyacı yoktur. O meleklerle görüşür, Allahla konuşur. Aynî'nin yukarıda naklettiğimiz sözü ile İbn-i Hibba'nın bu sözü birbirini tamamlamaktadır.

4 - "Kıyamet günü halktan azabı en şiddetli olanlar tasvir yapanlardır."

İbn Ömer'den rivayet olunuyor: Hz. Peygamber demiştir ki: *Bu sûretleri yapanlar kıyamet günü azâp şekerler ve onlara: yarattıklarımıza can verin bakalım, denir."*

Buradaki musavvirlardan murad, alehtlâk tasvir yapanlar, ressamlar demek değildir. İmam İbn Cerîr Tabarî birinci hadîsi şerh ederken şöyle demektedir: Buradaki musavvirlardan maksat Allah'tan başka ibadet olunan şeyleri tasvir edenler, put yapanlardır ve ressamın da bunu bile bile yapmasıdır. Çünkü bu yolda küfre hizmet etmiş, halkı dalâlete düşürmüş olur. Azâblarının şiddetli olmasının sebebi de budur. Bunun başka türlü mânası yoktur. Hattâbi de demiştir ki: "Musavvirlerin ukûbeti büyük olmuştur. Çünkü Allah'ı bırakıp da bu sûretlere tapınıyorlardı". Görülüyor ki bu hadîsteki musavvirler, alehtlâk her ressam demek değildir. Tapınacak put yapanlar, şirke hizmet edenlerdir.

Bütün bunlar, tasvirdeki illet-i tahrimin putperestliğe dönmekten endişe etmek olduğunu göstermiyor mu? İlet-i tahrim Allah'ın yaratmasına karışmak olamaz. Tasvirde hilkatı tahkîr ve onunla istihfaf mânası yoktur⁸.

⁸ Ressam, insandan daha güzel örnek bulamıyor. Kur'ân-ı Kerîmin haber verdiği veçhile insan ahsen-i takvîm üzere yaratılmıştır. En güzel ve en mükemmel tenâsüblü mahlûktur. Ressam bazan insan vücudunu örnek alıyor. Can vermek iddiası yoktur. Aczini o da biliyor. Can ve hareket veren ancak Allah'tır, ressamın güzel çizdikleri var ama yapamadıkları da var. Şâirin dediği gibi:

5 - Hz. Âişe'den rivayet olunuyor: *O, evine üzerinde resim ve sûret bulunan bir perde asmıştı. Hz. Peygamber eve girince onu oradan kaldırdı. Âişe diyor ki: Onu keserek iki yastık yaptım, Peygamber onlardan birine dayanırdı."*

Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde ise ibare şöyledir: *Onu iki yastık halinde kestim. Üzerinde sûretleri olduğu halde Hz. Peygamberin onlardan birine dayanıp yaslandığını gözümle gördüm"*.

Bu hadîse benzer diğer bir hadîs te şudur:

6 - Yine Hz. Âişe diyor ki: *"Hz. Peygamber bir seferden gelmişti. Ben dolabın önüne üzerinde resim ve sûret bulunan ince bir perde koymuştum. Hz. Peygamber onu görünce yırttı ve: Kıyamet günü halktan azabı en şiddetli olanlar Allah'ın hilkatını taklid edenlerdir, dedi. Hz. Âişe diyor ki: O perdeden bir veya iki yastık yaptık."*

İşte resim yasağına delil gösterilen hadîslerden ikisi de bunlardır. Halbuki, dikkat edilirse bunlar da resim yapma yasağı yoktur. Çünkü perde indirilmiş, fakat ondan yastık yapılmıştır. Yastıkların üzerinde sûretler hâlâ durmaktadır. Nasıl ki bu cihet hadîsde gayet açıktır, söz ve tevîl taşımayacak bir sarahattadır. Hz. Âişe, Hz. Peygamberin o resimli yastığa dirseğini dayayarak yaslandığını gördüm, diyor. Yastık yapmakla sûretler, sûret olmaktan çıkmış değildir. Bundan sonraki hadîste de geleceği veçhile resimler Peygamberin hanesinde durmaktadır. Perde alınmış, yastık yapılmıştır. Resimler atılmış değildir. Onun için bazıları gölgesi olan sûretlerle gölgesi olmayan sûretler arasında fark yapmışlardır. Demek oluyor ki, mesele putperestlikten kaçınmak içindir. Perde olunca sûret tapılıyor zannı verir. Maksat sûret ve resim düşmanlığı değil, putperestliği ortadan kaldırmaktır. Cebrail hadîsindeki perdenin yırtılıp yastık yapılması da bunu ifade eder. Vahiy putperestliği kaldırmayı hedef tutuyordu, yoksa Cebrail perdeleri yırttırmak, yastık yaptırmak için gelmiş değildi. Bu son mânayı Buhârî'nin Enes'ten rivayet ettiği şu Hadis-i Şerîf de sarîh olarak ifade etmektedir:

7 - Hz. Âişe'nin alaca nakışlı ince nihâli bir perdesi vardı. Onu evinin bir tarafına asmıştı. Hz. Peygamber buyurdu ki: *Bunu şuradan gözümün önünden kaldır, çünkü namazda sûretleri gözümün önüne geliyor."*

Hız. Peygamber resimleri namazda kendisini meşgul etmesin diye gözünün önünden kaldırtıyor. Resimleri boz, demiyor.

Bu Hadis-i Şerîf, buraya kadar naklettığımız hadîslerin hepsini bize izah etmektedir. Bundan anlıyoruz ki, resim bulunan perde yırtılmamış, namazda tasvirleri önüne gelmesin diye oradan kaldırılmıştır. Demek resim yasağında namaz kılarırken öne gelip meşgul etmek rol oynuyor. Sûrete tapıyor zehâbı verecek şeyden kaçınıyor. Burada perdenin yırtılmasından bahis yok. Öyle ise hürmete kâil olanlara delil olamaz. Çünkü perdeyi yırtmamış, yalnız namaz kılarırken önünde mâni olmasın diye önünden kaldırtmıştır. Fıkıh kitapları meseleyi zaten ibadet bakımından bahis konusu yaparlar. Resim ve heykele karşı namaz mekruhtur, derler. Arkasında veya altında

*Güzel tasvir edersin hatt u hal-i dilberi amma
Füsûn-ı işveye geldikte ey Behzâd, neylersin?*

Ekber şöyle demektedir: "Bana öyle geliyor ki, bir ressam Tanrı'yı tanımada daha fazla imkân-lara sahip olacaktır. Zira bir canlının resmini çizen, birbiri arkasından onun uzuvlarını yapan ressam, eserine can veremeyeceğini mutlak surette hissedecek ve böylece Tanrı'yı, hayat vericiyi düşünmeğe mecbur olacak, onun hakkındaki bilgisini arttıracaktır"

Her güzelden bir parça al, onları birbirine ekle, ortaya güzel bir şey çıkmıyor, güzellik, nisbet ve ahenk değişiyor. Allah'ın yarattığı şekilde olunca güzel oluyor.

bulunursa beis görmezler. Çünkü yerde yayılı olan eşya üzerindeki nakışlar, resimler kendilerine tapılıyor zehabı vermezler. Mekruh olmasının sebebi, tapılıyor zannı uyandırmaktır. Onun için fukahâyâ göre sûret hakkındaki hüküm: duvarda asılı, ihtiram mevkiinde bulunmak bakımından değişir! Resim yapmak, resimli eşyayı kullanmak, yapılan resim canlı veya cansız şeylerin tasviri olmak, gölgesi olup olmamak itibarile hükümler muhtelif olur.

Yukarıda resim ve tasvir hakkındaki hadîslerin başlıcalarını kayıd ve izah etmiş bulunuyoruz. Birçok fıkıh meselelerinde olduğu gibi bu hususta da muhtelif kaviller vardır. Bunların arasında İbn Hibbân gibi, Tabarî gibi bazıları oldukça cesaretle, makûl sözler ileri sürmüşlerdir. Daha sonra inhitat devirlerinde, bilhassa avam arasında resim yasağı hakkında yayılan sözler yalnız bir tarafın sözüne dayanmaktadır. Halbuki bu hususta muhtelif kaviller bulunduğunu ulemânın bilmesi gerekir. Bütün Ümmet-i Muhammedi fotoğrafa çıkıyor, resim yaptırıyor ve kullanıyor diye günahkâr saymak, delilsiz hükümlere dayanmaktır ki, dinde buna cevaz yoktur. Resim yasağına sarih delil olabilecek bir hadîs mevcut değildir. Bütün bunlar bize, resim hakkında çok şiddetli hüküm verenlerin dayanacak kuvvetli bir delilden mahrum olduklarını göstermeğe kâfidir sanırım. Bunlardan çıkan netice: Kur'ân-ı Kerîmde resim hakkında bir sarahat yoktur. Hadîslerde resim hakkında birbirine aykırı hükümler varsa da aralarını bulmak, birleştirmek mümkündür. Hadîsleri doğru anlarsak resim yasağı diye bir şey kalmaz. Maksat putperestliği önlemektir. Hadîslerde bu cihet belirtilmiştir. Eski ulemâ arasında bunu böyle anlayıp tasvir ve resme cevaz verenler vardır. Kurtubî, Ebu Hayyân, Âlûsî gibi müfessirlerin tasvirin cevazına dair sözlerini yukarıda naklettik. Tabarîde lânet olunan musavvirlerden maksat Allah'dan başka tapılan putları yapanlar olduğunu açıkça söylemiştir. Zaten bütün hadîslere bak, bunlardan çıkan mâna: resim yasağı, putperestliği önlemek içindir⁹. Putlar, heykeller gibi bazı din erbabının tapınageldikleri şeylerden Müslümanların uzak kalması içindir. Çünkü halk bu gibi şeyleri Allah tanıyor veya Allah'a yakınlaşmaya vasıta

⁹ Âyette resim yasağı diye bir şey yoktur, hadîslerde geçenler ise putperestlikten men içindir. Arapları putperestlikten ayırmak için uğraşan Peygamber, puta tapma vehmini verecek şeyleri de yasak etmiştir, fakat puta tapmasına ihtimal olmyan kimseler için böyle bir yasak bahis konusu değildir. Nasıl ki Hz. Âişe'nin odasında küçük kız heykelleri, kuklalar, at ve sair hayvan resimleri vardı *Sunen-i Ebu Dâvûd*, c. 11, s. 372, Delhi tab'ı.

Hız. Peygamber bunları yasak etmedi. Hz. Âişe dine dair birçok hükümleri Hz. Peygamberden rivayet eden bilgin bir hanımdı. Bazıları bu hadîsi tevil ederek bunlar oyuncak kabilindendi, çocukların oynaması içindi, diyorlar. Fakat bu da göstermiyor mu ki, tapmak için olmayınca yasak olmuyor demek.

Hanefiyye fukahâsından Muhammed b. Hasan Şeybânî *Siyer-i Kebir*'inde resim meselesinden bahsetmektedir. Eser, Antepli Mehmed Münip tarafından türkçeye çevrilmiştir. Bu eser de bize gösteriyor ki, resim yasağının sebebi puta tapma zannını uyandırmasıdır. Tapmaya benzeyişi yoksa yasak yoktur.

"... Amma derâhim ve denânirden menkûş tasâvir bulunanları kablel-kesr beyi' ve taksimi lâbeistir. Zira bunlar hasbe'l-âde ibâdet ve telebûs olunmayıp muâmelâtta tebeddül üzeredir. Görmez misin ki, derâhim-i Eâcim başı taç sûretle menkûş iken müslimîn ânnla bey'u şirâ edip bir kimse annla muâmeleden ibâ eylemez. Ve kerâhet-i merkûme ancak salib ve emsâlinde telebûs ya ibâdet olunan nesnelere dedir". *Şerh-i Siyer-i Kebir* tercemesi, c. 1, s. 283.

"... Lâkin sûret-i hayvan bisât ve visade gibi üzerinde nevm ve culûs olunan eşyada vâkı olursa ruhsata şayan görülmüştür. Mervidir ki, Hz. Cibril ... bir sevb-i musavver hakkında Resulullah Hazretlerine: Yani reislerin kat'ile hayvaniyetten ihrac edersiz yahut andan visâde edersiz ki vat-i akdâmla tezlil oluna, demekle irâet-i sebîl eyledi. Nüktesi oldur ki bu maddelerde tazîm-ı sûretle ibâdet-i sûrete teşbih mefkud. Amma kaimen nasb olunup yahut telebûs ve takallüd olunan nesnelere tazîm-i sûret

tutuyor ve onlara tapıyordu. Kâbe'nin içi putlarla dolu idi. İslâmiyet putları kaldırdı ve putperestliği de yasak etti.

İmam Ahmed'in Hz. Peygamberden rivayet ettiği hadîs de bu mânadadır.

“Medine’de hiçbir put bırakmaksın, hepsini kırsın. Hiçbir mezarlık bırakmasın, hepsini düzlesin. Hiçbir resim bırakmasın, hepsini bozsun”.

Bu mesele dinde ibadet bakımından ele alınmıştır, san’at bakımından değil.

İslâm ulemâsı yani ehl-i sünnet: ehl-i re’y ve ehl-i hadîs olmak üzere başlıca iki gruba ayrılır. Ehl-i re’yin merkezi Irak, ehl-i hadîsin ise Hicaz’dır. Hanefiyye birinci gruptan, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî ikinci gruptandırlar. Birinci grup akıl ve kıyasa fazla ehemmiyet verir. Ârî ve Turânî milletlerin akliyetini gösterirler. İkinci grup Arap akliyetini temsil eder. İslâmiyette tasvîr, birinci grubun yani ehl-i re’y denilen Hanefiyye ulemâsının fikir ve içtihadlarının yayıldığı sâha olan Irak’ta başlamıştır. Bunda oralarda intişar etmiş olan Mâni mezhebinin ve Şark kilisesinin etbâu olan Hıristiyanların tesirini bulanlar var. Vakıta Şam Emevilerinde resim sekizinci asırda başlamıştır. Suriye’de Kusayr Amre’de az da olsa duvarda kadın resimleri vardır.* Fakat bunların başkalarına tesiri olmamıştır. Irak’ta Samarra şehri harabelerinde nakışlar ve mozayıklar çoktur. Bunlar resmin asıl Irak’ta başladığını gösterir. Resmin Irak’ta çıkması, Irak ulemâsının resim hakkında daha müsamahalı görüşünü anlatmaktadır. Zaten Irak güzel san’atlara önem verir. Kur’ân’ın güzel yazısı ve tezhibi de Hicaz’da değil, Basra ve Kûfe’de yani Irak’ta başlamıştır. İslâm minyatürlerinin, tasvîrin menşei de orada, Bağdad’da Abbasilerin sarayındadır¹⁰. Bu da Irak ulemâsının hoş görürlüğünü gösterir.

Resim yasağı hususunda Yahudiliğin de tesiri olmuş olabilir. Lâzkiyeli bir Yahudi, Emevî halifelerinden II. Yezid’i resimleri bozmağa teşvik etmiştir. Mısır Üniversitesi Kütüphanesi Müdürü Ahmed Muhammed İsâ, *Mecelletü’l-Ezher*’de¹¹ bazı İslâm fukahâsının resim yasağı hakkında hüküm vermelerinde yahudilik efkârının tesirini bulmaktadır. Yahudilikte resim yasaktır. Ka’bü’l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi Müslüman olan yahudi âlimlerinin tesiri ile bu fikrin işlenmiş olması ihtimalini ileri sürmektedir. Bunun benzeri de vardır. Meselâ oyuk mihrabların ilk zamanlarda mekruh addolunması gibi. Bu hususta Tevrat’ta Mezbah hakkında sarahat vardır. Yahudilikte san’at fikri zaten geridir. Yahudiliğin güzel san’atları yoktur. Hıristiyanlık

cihete ubbâd-i sûrete teşebbüh mevcuttur ve sebab-i keraheti ancak bu mâna-yı ma’huddur.” *Azın eser*, c. II, s. 93-94.

Kâbe’yi resimli örtü ile örtmek bahsinde diyor ki:

“Zira kerahet ancak ta’zîm-i sûretle abede-i temâsile teşebbühten lâzım olmuştur. Ve bu mâna suret-i mezbûrede mun’adimdir.” (*Aynı eser*, aynı yer).

“...Ve eğer Fass-ı hâtemde sûret-i zirûh bulunsa anın telebbüs ve istimâli caizdir ki mekruh olan sûret ancak baidden rüyet olunandır. Ve sûret-i mezbûre elbette sağire olmakla (İslâm ressâmları belki bunun için minyatüre kaçmışlar.) baidden rüyet olunmaz. Ve hem bu veçhile ânı istimâlde tazîm-i sûret birle abede-i temâsile teşebbüh dahi hasıl olmaz. Ve bize rivayet-i sikâtla bâliğ olmuştur ki Huzeyfe b. Yaman (R. A.) fass-ı hâteminde iki turna sûreti mefrûş ve meyanlarında zikrullahtan bazı kelimât menkuş idi. Kezalik Ebu Musâ El-Eş’arî’nin fass-ı hâteminde bir esed-i câlis sûreti menkuş idi. Görmez misin ki insan hâl-i salâta dahi üzerinde derâhim-i acem bulunmak caizdir. Hâl anki ol derâhimde serir üzere tâc-berser câlis olan meliklerinin timsâli mütahayyizdir.” Mehmed Münib tercemesi, *Şerh-i Siyer-i Kebir*, c. II, s. 95, İstanbul, 1240 senesi.

* Ahmed Timur Paşa, *Et - Tasvir inde’l - Arab*, s. 150, 247, Kahire.

¹⁰ E. Kühnel, *Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür*, tercüme. Suut Kemal Yetkin ve M. Özgü, s. 19.

¹¹ *Mecelletü’l-Ezher*, c. XXII, sayı 7, 8, 1951. Bu yazı ingilizceye terceme olunarak *The Muslim World*, vol. XLV, N. 3, 1955 de neşredilmiştir.

ise öyle değildir. Çünkü Hıristiyanlık, Yahudiliğin ve Roma'nın tazyiki altında yayılırken bir takım şeyleri rumuzla anlatmak için resme baş vurmuştur. Her şeyi açıkça söyleyemiyorlardı. Baskı vardı. Çoban resmi Hz. İsa'ya, güvercin resmi Ruh'u'l-Kudus'e misaldir. Böylece akîdelerini neşir hususunda resimden faydalanmışlar ve Hıristiyanlıkta resim inkişaf etmiştir.

Resim yasağı hakkında Şia Mezhebi de ehl-i sünnetten pek ayrılmış değildir. E. Kühnel sünni ve şii görüşlerini ayrı gösterirse de bu pek doğru değildir. Gerçi resim ve tasvîr daha ziyade İranlılar arasında ve Şia mezhebinin yayıldığı sahalarda olarak Türk ülkelerinde inkişaf etmiştir. Fakat bunun sebebini mezheb ayrılıklarından daha başka şeylerde aramak icabeder. Çünkü, eğer Şia'nın görüşü sünnilerden başka olsaydı, Şia'nın bir şubesi olan Zeydiye mezhebinin müntezir ve hükümlü olduğu Yemen'de, mezheplerinin icabı, resim ve tasvîrin yayılması lâzımdı. Halbuki öyle olmamıştır. Onun için meseleye başka zaviyeden bakmak icabetmektedir. İlk akla gelen şey şu oluyor: İranlıların mâziden mevzu bir güzel san'atları, geniş kültürü vardı. Türkistan ressamlarının tesirile İran'da resim gelişmiştir. Müslüman olunca eski kültür tesirinden ayrılmadan bu sahada çalışmışlardır. Mısır'da Fâtımîlerde de resim gelişmiştir. Resim Irak'tan Kahire'ye geçmiştir. İran'ın komşuları olan Türklerde ve Hindlilerde resim san'atı çok inkişaf etmişti. Orta Asya'daki Türk resim san'atı çok ileri idi. O derece ki, İran san'atkârları üzerinde bile tesiri olmuştur. Orta Asya'dan Irak'a inen san'atkârlar, oraya resim san'atını getirmişler ve geliştirmişlerdir. Fransız Şarkiyat âlimi Clément Huart, *Müslüman Hattat ve Minyatürçüleri* adlı eserinde İslâmiyetten sonra Türk, Acem ve Arap medeniyetlerinin müşterek eseri olan minyatür, Orta Asya'daki eski Türk resim san'atının İranlılara geçmesiyle meydana geldiğini söyler. Yine bu müellife göre İran'da ilk minyatürleri yapanlar Orta Asya'dan gelmiş olan san'atkârlardır. Orta Asya'nın üstün bir san'atı vardı. Selçukîlerde ve Osmanlı Türklerinde bu devam etmiştir. İslâm'da resim Suriye Hıristiyan kilisesinin ve Horasan Türklerinin tesiri altında başlamıştır. Türklerde, Moğollarda ressamlık çok müteber tutulan bir güzel san'attır. Orta Asya, güzel san'atlardan resmin daima işlene işlene inkişaf ettiği bir sahadır. Onun için İslâm'da ressamlık o ülkelerde ve onların tesirile ilerlemiştir. Bu hususta Türklerin hizmeti çoktur. "Resmin İran sahasında inkişafı Orta Asya resim tarihinden sonradır"¹².

Zaten sâmi aslından olmayın milletlerin resim hususundaki görüşleri daha geniştir. Âri ve Tûranî milletler, resim hususunda kültürlü bir insan görüşü ile hareket ederek onu güzel san'atlardan olarak kabul ederler. Onu, güzel san'at zevki ve hayranlığı ile mütalâa ederler. Sâmi kavimler ise işin kaba tarafını tutarlar. İnsanlar; resmi, puta tapmağa âlet yapma derecesinden yükselince bunda bir mahzur görmiyenler olmuştur. Mâni' kalkınca memnu' avdet eder, mühim bir usul-i fıkıh kaidesidir. Âri akıllar bunu anladı, sâmi akıllar anlayamadı. Orta Asya'da resmin şuyunun sebebi budur. Sâmîler resim hususunda ibtidâî bir görüş sahibidir. Resimlere, heykellere, bir takım olmayacak şeyler, fenalıklar nisbet ederlerdi. Onu büyü vasıtası yapıyorlardı. Tılsımlarda, sihirlerde bir takım resimler, tuhaf şekiller, acayip hayvan sûretleri kullanılırdı. Resme böyle kötü şeyler nisbet ettiklerinden ona fena gözle bakarlardı. Onda güzel san'atlar kokusu duymuyorlardı. Onu puta tapınmağa bir vasıta sanırlardı. "Azizlerin, kiddîslerin resimleri Araplara göre bir putperestlik sayılırdı. Çünkü resim hakkında bir bilgileri yoktu. Onu iptidâî kavimlerde olduğu gibi sihirle birleştirirlerdi"¹³.

¹² A. Süheyl Ünver: *Güzel San'atlar*, c. I, s. 17.

¹³ A. H. Christie: *The Legacy of İslâm* 1931. Meşhur müsteşrik Th. Arnold'un nezareti altında

Bu hususta şunu naklederler: Ebu Cafer Mansur rüzgârın istikametini bilmek için Bağdad'da sarayının kubbesine, elinde mızrak tutan bir suvari sûreti koyar. Thomas Arnold'un dediği gibi, rüzgâr esip de suvari mızrakla bir tarafa döndü mü, o tarafta mutlaka bir fenalık zuhur eder diye halk arasına böyle bir hurâfe yerleşmiş! İşte sâmi milletlerin sûret hakkındaki görüşleri böyle hurafeye ve sihre dayanır. Böyle sihre inananlar tasvîrin haram olduğunu kolayca kabul ederler.

Sebep ne olursa olsun ortaya bir resim yasağı yayılmıştır. Bu yasak saikasıyla san'atkârlar san'at zevkini tatmin etmek, san'at kudretini harcamak üzere başka sahalara döküldüler. Resim için canlı mahlûk mevzuunu almaktan kaçınmağa her vakit ve her yerde sadık kalmamışlarsa da kendilerine yeni örnekler aramaktan da hâli kalmamışlardır. Tabiat resim mevzuu vermekte çok cömerttir. Nebâtât âleminin rengârenk çiçekleri ve yaprakları zengin bir nakış ve tasvîr mevzuu idi. Müslüman ressamlar da nebâtât âlemine daldılar. Böylelikle yepyeni bir tarz meydana getirdiler. San'at dilinde Arabesk denilen bu tarzın kendine mahsus bir güzelliği ve özelliği vardır.

İslâmda resim ekseriyetle minyatür tarzını geçmemiştir. Bu küçük resimler ve minik tasvîrler ekseriya eserleri izah etmek ve mevzuu canlandırmak için kullanılırdı. Tarih kitapları, hikâyeler, şiir divânları ile kozmografya, tıp ve fizik gibi ilmî eserler bile böyle izah ve aydınlatma için yapılmış resimlerle doludur. Bu resimlerin ayrıca bir de süsleyici mahiyeti vardır. Resim ve nakış her ikisi yanyanadırlar. Bu hususa dair bol bol örnekler vardır.

Hıristiyanlıkta resim dinî hâdiseleri ve akîdeleri izah içindi. Daha öncelere gidersek resim mitolojiye dayanır. İslâmiyet bu hususta Hıristiyanlıktan ayrılır. Hıristiyanların kiliseleri resimlerle, tasvîrlerle doludur. Tasvîr dini yaymağa ve dine teşvike bir vasıta yapılmıştır¹⁴. San'at dine âlet edilmiştir. Vatikan dinî resimlerle doludur. Kadın vücudunu resim mevzuu yapan Hıristiyan ressamlar bile dinin tesiri altında idiler. En canlı ve meşhur tablolar dinî mevzülardan alınmıştır. Hattâ Kur'anda Hz. Süleyman için yapıldığından bahsolunan timsalleri izah ederken Müslüman müfessirler bunların mescidlerde halk görsün de onlar gibi ibadet etsinler diye yapılmış Peygamberlerin, meleklerin, ulemânın, sulehânın resimleri ve sûretleri olduğunu söylemişlerdir, Hıristiyanların kiliselerindeki azizler tasvirleri gibi. Halbuki İslâm mescidlerinde böyle bir şeye asla lüzum yoktur. İslâmda resim san'atına başka bir istikamet verilmiştir.

İslâmda resim yasağı diye bir şey yokken her nasılsa ortaya böyle bir şey çıkmıştır¹⁵. Bununla beraber resim ve tasvir daha Emevîler zamanında başlamış, yavaş yavaş

müştârikler tarafından yazılıp Oxford Üniversitesince basılan bu eser 416 sahife ve 92 levhayı hâvidir. İslâm medeniyet ve kültürünün her şubesinden bahseder. 13 kısma ayrılmıştır: İspanya, Haçlı seferleri, coğrafya ve tarih, İslâm san'atı, tasvîr, mimarî, Arap edebiyatı, İslâmda tasavvuf, felsefe ve İlâhiyat, kanun, ve cemiyet, ilim ve tıp, musiki, hey'et ve riya ziyât. Bunlardan birkaçı Ömer Rıza Doğrul tarafından terceme edilmişse de noksandır.

¹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. V, s. 352-354 de Yaş şehrinde bir manastırdaki resimlerden bahsederken bunların ne maksatla yapıldığını anlatmaktadır.

¹⁵ "Hz. Ömer Kudüs'e girdiği zaman toprağa gömülmüş bir heykel başı gördü. Onun Yahudilerin bir heykeli olup Romalıların gömdüğünü öğrenince elbisesinin ucuyla onun topraklarını ayıklamaya başladı. Yanındakiler de Ömer'in yaptığını yaptılar. Az sonra heykel topraktan kurtulmuş oldu." Abdülfettâh Tabbara, *Ruhu'd-Din'il-İslâmî*, s. 215.

"S'ad b. Ebi Vakkas, Kâdiye zaferinden sonra Medâyi'ne girince Kisrâ'nın sarayını gezdi. Sarayın ihtişamına hayran kaldı... Orada bu zafere şükran olarak namaz kıldı. Halbuki orası at ve insan

gelişmiştir. Diğer ilim hareketleri de böyle olmuştur. Abbasî halifeleri resim yasağı diye bir şey tanımamışlardır. Mısır'da Fâtımîlerde resim çok önem kazanmıştır. San'at seven Fâtımîler, Irak'tan gelen san'atkârlara geniş meydan vermişlerdir. Saraylarında ressamı vardı. Fâtımîlerin düşmesinden sonra Mısır'da resim san'atı sönüştür. XIV. yüzyılda ise Mısır'da resim yasağı şiddetlenmiştir. Bu san'at daha ziyade İranlıların ve Türklerin elinde gelişmiş ve yaşamıştır. Selçuk ve Osmanlı Türklerinin saraylarında birer nakkaşbaşı=baş ressam bulunurdu. Osmanlı padişahlarının hepsinin resmi yapılmıştır.

III. Selim yenilik yapmış bir padişaktır. Zamanında maarif programlarına resim dersleri konulmuştu. II. Mahmud (1808-1839) kendi resimlerini kışla, mektep ve resmî daireler gibi umumi yerlere astırmıştır. Bu resimler mutaktan alaylarla yerlerine asılmıştır. Resimler yerlerine konurken kurbanlar kesilmiş, dualar yapılmıştır. Ancak bu bilhâssa Arabistan taraflarında mutaassıp zümrenin hoşuna gitmemiş, dedikodular yapılmış, padişahın ölümünden sonra bu resimler yerlerinden indirilmiştir¹⁶.

Yanlış telkinler yüzünden bazılarının içine resim yasağı diye bir şey sinmiş, bu san'ata fena gözle bakan mutaassıplar bulunmuştur. Fakat aydınlar ve halkın uyanık kısmı arasında resim düşmanlığı yoktur. Evliya Çelebi 1654 yılında Bitlis'in fethinde ele geçen resimli eserlerden bahsederken cahil ve mürâî Kadızâdeli fırkasından geçen birinin 1600 kuruşa üzerinde kalan bir *Şehnâme*'nin resimlerini silip kazıdığını, dellâhın şikâyeti üzerine herifi sürüyerek, döğerek padişahın huzuruna getirdiklerini, bin değnek vurulup ordudan kovulduğunu, cümle ordu halkının herifi maymune döndürerek ardı sıra taşlar attıklarını anlatır¹⁷.

Yine Evliya Çelebi'nin anlattığına göre, IV. Murad zamanında İstanbul'da yapılan geçit resmine katılan ressamın sayısının çokluğu dikkate değer¹⁸.

Tarih boyunca Türk hükümdarları resim san'atını korumuşlar, bu san'at birçok engellere rağmen gelişmiştir. Her devirde birçok yazma eserler minyatürlerle süslenmiştir. Kütüphanelerimizde, müzelerimizde bu nevi nice kıymetli eserler vardır. Edebî ve tıbbî eserler, tarihler ve terceme-i hâl kitapları resimlerle tezyin edilmiştir. Bütün bu tarihî değerler bizim için şanlı birer belgedirler, tarihimize şeref katmaktadır.

resimleri dolu idi. Ne Sa'd, ne de diğer Müslümanlar bunlara asla dokunmadılar, öylece bıraktılar." *Tabari Tarihi*, c. IV, s. 174.

Nehc'ül-Belâga şerhinde Adudü'd-Devle, Alparslan gibi Türk hükümdarlarının kılıçları üzerinde Hz. Ali'nin resmi bulunduğu yazılırdır, c. I, s. 9.

Makrizî, Muaviye'nin, üzerinde insan resmi bulunan para bastırıldığını söylüyor. *En-Nukud'ul-Arabiyye*, s. 33.

Abbasî halifeleri, Türk hükümdarları resimli paralar, madalyonlar bastırmışlardır. Yine Makrizî Cami'ul-Ezher'de direkler üzerinde kuş resimleri bulunduğunu kaydeder. *El-Hutat*, c. II, s. 273.

Anadolu'da at, koç ve insan resimleri bulunan mezar taşları vardır. *T.M.O. Dergisi*, sayı I, 1955 Ankara.

İran'da mezar, türbe ve mescidlerde melek, hayvan ve insan resimleri vardır. Bu resimlere duvarlarda, perdelerde ve örtülerde rastlanır. M. Z. Hasan, *Es-Sakâfe*, sayı 90, Kahire, 1940.

¹⁶ Ahmed Lütfi, *Tarih-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, c. V, s. 50-52, 1302.

¹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 247-249.

¹⁸ *Aynı eser*, c. I, s. 611.

İ N S A N L I Ğ I N S I R R I

KÂMİRAN BİRAND

21 ocak 1961 No. 615 sayılı Paris Match dergisinde, çok ilgi çekici bir yazı vardı. Bu yazıda, Polonya asıllı bir Amerikalı bilginin, üstün bir insan yaratmak yolunda giriştiği ilmî araştırmalardan söz ediliyor ve fareler üzerinde yapmış olduğu deneyimlerden elde edilen ilk başarılı sonuçlar bildiriliyordu. İşin en önemli yönü, Amerikalı bilginin işaret ettiği yoldan gidilerek elde edilecek olan üstün insanın zihin yapısının, bizim zihin yapımızdan büsbütün ayrı olacağı, dolayısıyla bu üstün yaratığın, dünyayı, bizim algıladığımızdan başka türlü algılayacağı idi. Bizim algı eşliğimize girmiyen birçok olguların bu üstün insan tarafından algılanabileceği ileri sürülmekte idi. Bu ilmî araştırmaların tasarladığı üstün insan gerçekten gerçekleştiği takdirde, insan zihnini öteden beri kurcalamakta olan birçok soruların düğümü belki de çözülebilecektir. "Ainsi s'ouvrirait à cet être presque inconcevable un univers qui nous échappe totalement sauf peut être dans les moments d'extase musicale ou mystique. Il n'y a que par là en effet que l'homme atteigne non pas le sublime mais le surhumain, et pressente soudain qu'il s'est aventuré dans un monde inconnu. . . C'est comme une porte entrouverte sur le mystère d'une nuit inconnue. Le matin des surhommes sera celui du dépassement de la logique. Il sera aussi celui du plus grand abandon des besoins physiques. Leur spiritualisation aura comme corollaire leur indifférence aux sollicitations diverses qui assaillent l'espèce humaine"¹.

Bu satırlar karşısında Königsberg'li ünlü filozof Kant'ı hatırlamamak mümkün değildir. Felsefe öğretilerinde Kant, dünyayı bize, bizim kendi zihnimizin yapısının bu algıladığımız şekilde gösterdiğini söylemiştir. Kant'ın "Kritik der reinen Vernunft" Mahs aklın tenkidi adlı eserini okurken, zihin yapıları bizim zihin yapımızdan farklı olan ayrı bir gezegen yaratıklarının, bu dünyayı bizim algıladığımızdan başka bir şekilde algılayacaklarını, yani bu dünyanın bu ayrı yaratıklar için tamamıyla ayrı bir görünüşü olacağını elimizde olmadan düşünmüştür.

Kant, bir yandan devrinin son ilmî buluşlarına dayanarak insan şuurunu çözümler ve insanlık bilgisini en sağlam temeller üzerine oturtmayı denerken, öte yandan, o zamana kadar sürüp gelen gelenekçi metafizikle de savaşıyordu. Kant, bu gelenekçi metafiziğin, gerçeklikle ilgisi olmayan ve hayale dayanan bir öğretiyi olduğunu göstererek onu hırpalamıştı. Ama Kant, aynı zamanda, yeni bir metafiziğin de temellerini atmıştı. Çünkü metafizik, düşünen ve kendi varlığı üstünde bir takım tasarımlara ulaşmak isteyen insanlığın başlıca avunçlarından biri idi.

Kant sistemi, yüzyıllar boyunca gelişen çeşitli felsefî görüş ve çıgırları içinde tophyan orijinal bir sentez olmuştu. Bu sentez sonradan, yeni baştan, gene içinden çeşitli çıgır ve görüşlerin geliştiği bir kaynak olmuştur. Nitekim, muhafazakâr Kant'cılardan biri olan Ernst Marcus'a dayanan bir "magic" de gelişmiştir. Bu çıgırın kaynağını, Ernst Marcus'la Samuel Friedländer'in birlikte meydana getirdikleri "Kathechismus der Magic" adlı eser meydana getirmiştir. Metafiziğe karşı koyan Kant felsefesi, bu suretle, yeni bir metafiziğin hattâ bir "magic"nin dayanağı da olmuştur.

¹ Adı geçen dergi, s. 69.

İnsanlık, metafizikten, kendi varlığı ile âlemin varlığını çözmek kaygusundan, hiçbir kültür devrinde ve hiçbir kültür çağında vazgeçememiştir. Belli bir kültür evresine ulaşmış olan insanlık dünyası, yalnız, hayat ve vücudun isteklerini kandırmakla yetinememiştir. Hayat ve vücutla ilgili olan istekler, insanın en üstün mahiyetini kandırma yetmemiştir. İnsan, çok kere, bu dünyadaki hayatına bir anlam kazandırmak için, bu dünyanın üstündeki bir alana nüfuz etmek istemiştir. Bunun için insan, hiçbir devirde, kendi sırrını ve evrenin sırrını çözmek kaygusundan kurtulamamıştır. İnsanlık dünyası her devirde, insanlık kadar eski olan bir takım sorular ortaya atmıştır. Biz neyiz? Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Doğmadan önce başka bir hayat yaşamış mıydık? Öldükten sonra başka bir hayat yaşıyacak mıyız? Ölüm, yeni bir hayata doğuşun mu ifadesidir? Hayat, yalnız doğumla başlayan ve ölüme biten bir fonksiyon mudur? Yoksa insanın, doğum ve ölüm olgularının dışında var olan ve var olmakta devam eden sonsuz bir nüvesi mi vardır? İnsan zihnini kurcalayan bütün bu sorular, insanlığın en eski ve en önemli problemlerinden biri olan ruh kavramını ortaya atmıştır. Bir kültür başarısı ile tarihe mal olmuş bulunan bütün uluslar, ruh sorusu üzerine düşünmüşler ve ruh hakkında bir görüş ileri sürmüşlerdir. En ilkel topluluklarda bile bu kavrama rastlanmaktadır. İnsan, kendi varlığının şuuruna erdiğinden beri, bu varlığın özü gereği, birbirinden ayrı olan iki yönü, yani bu dünya ile ilgili olan bir maddî yönü ile bu dünyanın dışında da mevcut olabilen bir mânevî yönü olduğunu sezinlemiştir. İnsanın sezindiği bu mânevî yön, yüzyıllar boyunca onun zihnini kurcalamış ve yüzyıllar boyunca bunun sırrına ermek için didinip durmuştur.

Bütün bu didinmeler, insanlığın çok ilkel devrelerinden beri sürüp gelen bir "sır doktrinini"nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu doktrine göre, insanın kendi benliğinin ve kendi beninin en üstün nüvesinin de üstünde bulunan, insanlık mahiyeti ile ilgili son bir özü vardır. Mistiklerin varlığına inandıkları bu en yüksek ve en üstün ben sonsuzdur ve tanrılık olanla ilgilidir. Bu evreye erişmek, insanlığın son hedefidir. Çünkü ölümsüzlük, ancak bu evreye erişmekle mümkündür. Bu evrenin altında kalan her şey ölümlüdür. Yani insanın sürekli olan ve değişmeyen nüvesi, devirler boyunca, ayrı ayrı vücut formları içinde yeni baştan bu dünyaya gelse ve yaşasa da gene belli bir ölçüde ölümlüdür.

Bu düşünceler bizi zorunlu olarak tenasuh nazariyesine götürür. Sır bilimleri ile ilgili geniş bir bilgi hazinesine sahip olan bütün doğu ulusları, Mısırlılar, Ön-Asyalılar, Yahudiler, nihayet batı kültür dünyasının kaynağı olan Yunanlılar (Fisagorcular) bu nazariyeye inanmışlardı. Bütün bu ulusların kutsal okul ve mezhepleri, bu dünya ile ilgili olan hayatın tekrarlanmasından söz etmişlerdi. Gnosis doktrinini ile ilgili olan birçok okullar da aynı şekilde bu öğretiyi savunmuşlardır. Hindistan'da, Çin'de, Tibet'de ve Japonya'da, insan ruhunun, ayrı ayrı vücut kalıpları içinde yeni baştan dünyaya geldiğine şimdi de inanılmaktadır. Günümüzde, Avrupa'da ve Amerika'da da, yüzlerce theosophlar, okkultistler, antroposoflar, buna inanmaktadırlar.

Acaba insanlık, neden bu dünyanın ötesi ile ilgilenmek kaygusuna düşmektedir? Belli bir şahsiyet aşamasına erişmiş olan birçok insanlar için metafizik bir değerın hayatî bir önemi vardır. Kendileri için hayatın artık bir anlamı kalmadığına inanan birçok insanlar, kendi kendilerini öldürmek isterler. Bunlar, hayatları ile hiçbir anlam gerçekleştiremediklerine inandıkları için kendi kendilerini yok etmeye kalkarlar. Böylece, iç güdülerin en kuvvetlisi olan nefsi koruma güdüsü bile insanın metafizik kanıksızlığına yenilmiş olur. Kendi kendilerini yok etmeye kalkanlar, bu işe derin bir metafizik hoşnutsuzluğun zoruyla girişirler.

Öteki dünyanın varlığına inanış, birçok insanların hayatına anlam kazandırmış ve onlara bu dünyadaki hayatlarını sürdürmek cesaretini vermiştir. “Bu dünya, öteki dünya olmaksızın avuncusuz bir bilmecedir” (August Strindberg, Blaubuch).

Tam gerçekliği içinde ve bütünlüğü ile gözönünde tutulan insanın, bir yandan fizik dünya ile öte yandan nebat ve hayvan dünyaları ile ortaklaşa yönleri olduğu görülür. İnsan canlı varlığını sürdürmek için gerekli olan hayatî kuvvetleri maddî dünyadan elde eder. Bu suretle, vücudunun fizik yönü ile gerçekliğin mineral yönüne katılmış olur. Bundan başka insan, beslenme fonksiyonu ile, yani hücrelerin değişmesi gelişmesi ve şeklini sürdürmesi ile nebatî hayattan da pay alır. Nihayet insan, hareket etmek, algılamak v.s. gibi fonksionları yoluyla nebatî hayat formunun üstündeki hayvanî hayat formu ile de ortaklaşadır. Böylece insan, fizik yönü dolayısıyla mineral dünya ile “Bios” yönü ile nebatlar dünyası ile ve nihayet “psyche” dolayısıyla hayvanlar dünyası ile ilgilidir. Ancak insan, yalnız bu üç gerçeklik alanına katılmakla kalmaz, tersine insanlıkla ilgili olan, insanlığı meydana getiren mahiyet bölümü ile fizik, biolojik ve psişik alanların üstüne yükselir. İnsan bu yönü ile kendi mânevî dünyasını kurar, mânevî başarılarını meydana koyar, kültür ve tarih dünyasını meydana getirir. Bios yalnız beslenmekle yetinir. “Psychishe” ise duyum izlenim, algı ve çağrışımlar içinde çabalanıp durur. İnsan ise, gelişmiş zihin formu ve yargı kabiliyeti ile bütün bu varlık formlarının üstüne yükselir. İnsan akli ve insan zekâsı, insanlıkla ilgili olan en yüksek benliğin bir aletidir. İnsanın bu üstün benliği, bu alet yoluyla düşünmekte ve bu alet yoluyla yaratmaktadır. Bu alet mükemmelleştiği ölçüde düşünme ve yaratma kabiliyeti artmakta ve insan çevresini daha iyi kavrayabilmektedir. Böylece, insanı bu dünyadaki yaratıkların hepsinin üstüne yükselten insan aklının, insanın ölümsüz olan yönü, yani insan ruhu ile ilintili olduğunu, başka bir deyimle, aklın, insan ruhunun bir organı olduğunu kabul etmek zorundayız.

Antik çağın ünlü filozofu Eflâton, ruh ve vücut ayrılığını bütün kesinliği ile belirtmiş, bu dünyaya bağlı, ölümlü ve sonlu olan vücudun, ancak ölümsüz ve sonsuz olan ruh tarafından canlandırıldığını ve harekete getirildiğini savunmuştur. Eflâton’a göre ruh, belki işlediği bir suç sonucunda, yahut belki de, bir tabiat kanunu gereği olarak, içinde yaşadığı gerçek gerçeklikler âleminde ayrılmış ve bir görünüşler âleminde ibaret olan bu dünyaya göçmüştür. Ruh, kendisi için bir zindan olan vücudun içine hapsedilmiştir. Gerçek gerçeklik dünyasında yaşamış olan ruh, gerçek bilginin kaynağıdır. Bundan dolayı, gerçek bilgi, ancak insanın kendi ruhuna dönmesi ve kendi ruhunu temaşa etmesi ile elde edilir. Nitekim Eflâton’a göre, bilgi bir hatırlama’dır. İnsan yer yüzünde gördüğü varlıklar yoluyla –ki filozofa göre, yer yüzündeki bu varlıklar, gerçeklik dünyasındaki gerçek varlıkların, ancak sönük birer kopye-sidirler– bunların gerçek nümunelerini hatırlar. Bu hatırlayış yüzünden ruhta, gerçeklik âlemine karşı sonsuz bir özleyiş uyanır. Bundan dolayı, ölümlü dünya ile ilgili olan işler savsanır¹.

Böylece insan ruhu, bir zamanlar temaşa etmiş olduğu gerçek varlıkları hatırlar. Bilgi bu suretle meydana çıkar. Bununla birlikte, bütün ruhtar, aynı derecede hatırlama yetkisine sahip değildirler. Ancak bilge kişiler gerçek gerçeklikler karşısında, bunların, neyin örneği olduklarını hatırlıyabilirler. İşte ancak bunlar, mutlu kişilerdir². Ruhtar, bir bedene bürünerek yer yüzünde görünmeden önce, saf ruh ve saf

¹ Eflâton Phaidon, Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir tercümesi, II. baskı, Ankara 1945, s. 16.

² Eflâton, Phaidros, Hamdi Akverdi tercümesi, İstanbul 1943, s. 54.

düşünce halinde yaşıyorlardı¹. Saf ruhlar, gerçek gerçekliğin kendisinde yaşıyorlardı. Vücut, ruhu bu gerçeklik dünyasından uzaklaştırmıştır. Vücut, ruhun hakikata ulaşmasına engel olmaktadır. Çünkü, vücutla ilgili olan istekler ve duygular ruhu sürekli olarak bulandırmaktadırlar. Ruhun kendi içine çekilebilmesi için, vücuttan uzaklaşması ve vücutla olan ilişkiyi mümkün olduğu kadar azaltması gerekir. Nitekim bilge kişi, vücutla ilgili olan hazlara önem vermez. Tersine o, bedenden mümkün olduğu kadar uzaklaşmaya çalışır ve ruha döner².

Ruh, bir vücutla ilgili olduğu müddetçe, gerçeğin tam bir şekilde kavranılabilmesi mümkün değildir. Vücut, çeşitli istekler, korkular, üzüntüler ve kuruntularla ruhu doldurur. Onu durmadan rahatsız ederek gerçeği görmesine engel olur. Şüphesiz ruh, vücuttan uzaklaştığı nisbette gerçeğe yaklaşır. Ancak, gerçeğin eksiksiz bir şekilde kavranılabilmesi, ruhun vücuttan ayrılması ile mümkündür. Ruhun gerçeği tam bir şekilde kavrayabilmesi için, onu, saf ruh olarak temaşa etmesi gerekir. Bu da, ancak, ölümlü sağlanabilir. Bundan dolayı ölüm, ruhu amaca dosdoğru götüren yoldur.

Ruhun saf ruh haline dönebilmesi, bir vücut içinde yaşadığı müddetçe, kendisini vücudun tesirlerinden korumuş ve mümkün olduğu kadar saf kalabilmiş olmasıyla mümkündür. Saf ruh, tanrılık olana doğru yükselir. Ama yer yüzündeki hayatı boyunca, vücudun istek ve heveslerine kendisini kaptırmış ve vücudu sevmiş olan bir ruh, tanrılık olana yükselemez. Çünkü, vücuda bağlanmış olan bu ruh, vücuttan ayrıldıktan sonra da saf kalamıyacaktır. Saflaşamayan bu ruh, görülebilen karaltılar halinde yer yüzünde dolaşacak ve nihayet belki de daha aşağı bir yaratık, bir hayvan vücuduna bürünerek yeni baştan bu dünyaya gelecektir³.

Böylece Eflâton'a göre, her canlı varlık, bir vücut ve bir ruhtan meydana gelir. Vücut ve ruhtan meydana gelen bu bütün ölümlü diye vasıflandırılır. Vücut, ruhtan aldığı kuvvetle hareket eder. Oysaki vücut, kendiliğinden hareket ettiğini sanır.

Vücut dağılıp yok olur. Buna karşılık, ruh için dağılma diye bir durum söz konusu değildir. Ruh, her vakit kendi kendinin aynı olarak kalır⁴. Ölüm, ruhun vücuttan ayrılması ve bu dünyada yaşamış olduğu hayatın değerine göre, ya saf ruh durumuna dönmesi, yahut da, yeni bir vücut kalıbı içinde, yeni baştan bu dünyaya gelmesidir. Her iki durumda da ölüm, yeni bir hayatın başlangıcıdır. Gerçek bilginin kaynağı olan ruh, ölümsüzdür. Eflâton, ruhun ölümsüzlüğünü onun hareketliliği ile açıklamak istemiştir.

Antik çağın bu ünlü filozofuna göre, kendiliklerinden hareket eden ve sürekli şekilde hareket halinde olan varlıklar ölümsüzdürler. Hareketlerini başkalarından alan varlıklar bu hareket durduğu anda yaşamaz olurlar. Yalnız kendiliklerinden hareket eden varlıklardır ki hep hareket halindedirler. Aynı zamanda bunlar, bütün öteki varlıklar için de bir hareket ilkesi ve kaynağıdır. İlkenin ne başı ve ne de sonu vardır. Bundan dolayı, ne meydana gelmiştir ve ne de yok olacaktır. Tersine, her vakit kendi kendisinin aynı olarak kalacaktır⁵. Ölüm, bir yok oluş değil, yalnız ruhun vücudu terk etmesidir. Vücuttan ayrılan ruh, bu vücut içinde yaşamış olduğu hayatın değerine göre, ya saf ruh olarak esas amacına ulaşır, yahut da başka bir vücut kalıbı içinde, yeni bir yaratık olarak, yeni baştan dünyaya gelir. Bu her iki durumda da ölüm, bir yok oluş değil, tersine yeni bir hayata başlangıçtır.

¹ Eflâton, Phaidon adı geçen baskı, s. 35.

² Eflâton, Phaidon adı geçen baskı, s. 17.

³ Eflâton, Phaidon, adı geçen baskı, s. 54.

⁴ Eflâton, adı geçen eser, adı geçen baskı, s. 48.

⁵ Eflâton, Phaidros, adı geçen baskı, s. 44.

Yalnız Antik çağlar tarihinde değil, tersine yeni zamanlar tarihinde de, çok kere, gerçek şair ve sanatçıların ruhun ölümsüzlüğünü sezindikleri görülmektedir. Lessing, "Die Erziehung des Menschengeschlechts" de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini savunmuştur. Goethe, Frau von Stein'e olan sevgisini bu düşünce ile açıklamıştır. Gerhart Hauptmann 1944 yılında dostu Hans von Hülsen'e şöyle demiştir: "Ölüm, gerçekten, ölümden korkanların sandığı gibi her şeyin sonu mudur? Ben, bunun böyle olduğunu sanmıyorum. Uzun bir hayat boyunca, tekrar tekrar binlerce ve binlerce defa yeni baştan yaşadığımız gece uykusu nasıl her şeyin sonu değilse, aynı şekilde, ölüm de her şeyin sonu değildir. Ölüm, herhalde mutlak son değildir. Doğmadan önce yaşadık, bundan şüphe etmiyorum. Çünkü bu hususta birçok denemelere sahibim. Böylece, hayat bittikten sonra, yani insanların ölüm dedikleri şeyden sonra da yaşayacağız. Ben, kendi hesabıma, Hintli Gita ile birlikte, doğan için ölüm nasıl mukadderse, aynı şekilde, ölen için de yeniden doğum mukadderdir diyorum. Görüyor musunuz, ölüm beni bunun için korkutamaz"¹.

XIX. yüzyıl sonunda yayınlanmış olan "Das Rätsel des Menschen" adlı bir eserde de ruh problemi üzerinde durulmakta ve bir takım makul kanıtlarla ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi savunulmaktadır. Eserin yazarı Dr. Carl Du Prel çok yönlü bir bilgin ve meydana getirmiş olduğu eser, sır bilimleri ile ilgili olan eserlerin en orijinal olanlarından biridir. Bu eser Dr. Herbert Fritsche tarafından 1950 yılında ilmin ulaştığı son buluşlar açısından yorumlanıp genişletilerek yeni baştan yayımlanmıştır. Dr. H. Fritsche bu esere yazdığı ön sözünde "Bizden hayatı soyar gibi görünen ölüm hakkında bu dünya ile ilgili biyolojik perspektifler açısından hüküm vermiye hakkımız yoktur"² demektedir. Dr. H. Fritsche'ye göre insanlıkla ilgili olan hiçbir araştırma alanı, insanın nereden geldiğini ve nereye gittiğini araştıran alan kadar önemli değildir. Dr. H. Fritsche, bu vesile ile anatom Joseph von Hyrtl tarafından, ölümün yeni bir hayata doğuş olduğunun ifadesi olarak gösterilmiş olan iki tabiat olgusuna işaret etmektedir³.

Joseph von Hyrtl'e göre, eğer ana rahmindeki rüseyim, şuura sahip olsaydı ve doğum sırasında neler olacağını önceden bilseydi, doğum olgusunu mutlak bir yok oluş sayacaktı. Çünkü doğum, rüseyimi besleyen bağın kopması, kendisini çevreleyen kesenin parçalanması ve bu kese içinde bulunan ve kendisi için hayat unsuru olan bereketli suyun dışarıya akması demektir. Bütün bunlar, rüseyimi her çeşit hayat imkânından soyar gibi görünen olgulardır. Ana rahmindeki rüseyim, doğumun kendisi için yeni bir hayatın başlangıcı olacağını tasarlayamazdı. Çünkü o, kendisinde başka bir dünyada yaşamasını sağlayacak başka çeşit organlar mevcut olduğunu fark edemeyecekti. Bu umutsuz yok oluşun gerçekte yeni bir hayata dönüş olduğunu kavrayamıyacaktı.

Aynı şekilde yerlerde, toz ve toprak içinde sürünen sürfe, günün birinde "ölür". Tabuta benzeyen bir kabuk içine yatar. Burada, bütün organları bir bulamaç haline gelir. Bu biçimsiz bulamaç içinde gelecekteki varlıkla ilgili çok ufak bir nüve belirsiz bir çekirdek mevcuttur. Günün birinde tabut açılır, kanatlı, renkli ve süratli bir varlık göklere doğru yükselir.

¹ Dr. Carl Du Prel, Das Rätsel des Menschen, Neuausgabe, wesentlich erweitert, kommentiert und auf den letzten Stand gebracht von Dr. Herbert Fritsche Wiesbaden 1950, s. 29.

² Adı geçen eser, s. 6.

³ Adı geçen eser, s. 5.

Üzerinde çok tartışılmış olan ölümden sonraki hayat sorusu, bugün, bir sezgi konusu olmaktan çıkmış ve çok yönlü bir bilginin konusu olmuştur. İngiltere'de Nobel mükâfatı kazanmış olan dünyaca tanınmış bir fizikçi, Sir Oliver Lodge, ölümden sonraki hayat üzerine önemli bir eser yayımlamıştır. Fransa'da astronom Camille Flammarion, İtalya'da astronom Schiaparelli ve psychiatre Cesare Lombroso nihayet Ernesto Bozzano ömürleri boyunca bu problemle uğraşmışlardır. Almanya'da, Dr. Emil Mattiesen tarafından yazılmış olan üç ciltlik "Das Persönliche Überleben des Todes" adlı eser de denemelere dayanılarak ilmî metotlarla temellendirilmiştir. Bu durum, bütün bu adı geçen memleketlerde sistematik ve "okkulte" araştırmaların da öteki ilmî araştırmalar kadar ciddiye alındığını göstermektedir.¹

Okkultizm, insanlıkla ilgili olan bütün bilimlerin en eskisidir. Bununla birlikte, genel geçerliği olan bilimler tablosunda bir yer alamamıştır. Bunun sebebi, bir yandan bu ilmin araştırma alanının tam bir şekilde tanıtlanmamış olması, öte yandan bu alana öteden beri şarlatanların hâkim olmasıdır.

Bu alana hâkim olan bilim kolları, sır ilimleri adı altında toplanabilir. Bu ilimler gurupu geleceğin dünya görüşünde, insanlıkla ilgili olan bilmeceyi, insanlık sırrını çözmekle görevlidir. Sır ilimlerinin sunacağı dünya görüşü, metafizikle tabiat araştırmalarının ve dinle ilmin bir sentezi olacaktır. Böylece, bu dünya görüşü ne tek yönlü olarak insanın kalbine yönelecek, ne de ilim gibi yalnız insanın aklına yönelecektir. Ne doğmalar içinde katılmış olan kör bir iman olacak, ne de yalnız akıl içinde donup kalacaktır.²

Bu hedefin gerçekleştirilmesi için, ilkin, bu olguların orta çağla ilgili olan açıklanış tarzlarının ortadan kaldırılması lâzımdır. Gerçekte de bu olguların orta çağla ilgili olan açıklanışları bugün ortadan kalkmış gibidir. Çünkü bugün, hiçbir aydın, somnambül'ü cin çarpığı ve mediumu sihirbaz olarak gözönünde tutmamaktadır.

Acaba, fizyoloji ve fizyolojik psikoloji, gelişmelerinin en son evrelerine ulaştıkları zaman insan, bir sır olmaktan çıkabilecek midir? Sır olarak geriye daha neler kalacaktır? Carl Du Prel'e göre, bu soruyu cevaplandırabilmek için insanın varlığı sorusuna dönmek gerekmektedir.

İnsanın varlığı sorusunu açıklayan üç çeşit görüş vardır. Materyalist görüş, mistik görüş, pantheist görüş. Materyalizm, insanlıkla ilgili hiçbir sırrın mevcut olmadığını, çünkü insanın kendinin de, yer yüzünü meydana getiren bu maddenin bir verimi olduğunu ileri sürer. Materyalizm'e göre yer yüzündeki bu madde, kendiliğinden organik madde haline gelmiştir. Organik maddeden de hayat ve düşünce meydana çıkmıştır. Şüphesiz materyalizm, yer yüzündeki bu kör ve ölü maddeden şuur ve düşüncenin nasıl meydana çıkmış olduğunu açıklayamaz. Materyalistlere göre dünya fizik bir problemdir. İnsan ise kimyevî bir problemdir. Ancak materyalizmin farkına varamadığı nokta, dünyanın fizik bir problem olmasının ve insanın kimyevî bir problem olmasının bunların aynı zamanda metafizik birer problem olmalarına engel olamayacağıdır.

Materyalist, dünyayı yalnız mekanik açıdan görmektedir. Ona göre tabiat, hedef ve gayesi olmayan bir harekettir. Materyalizm'e göre ne dünyanın ne de bizim kendi varlığımızın bir hedefi vardır. Materyalizm'in bu ana düşüncesi, aynı zamanda onun en büyük hatasıdır. Çünkü bütün mekanik olgularda bir hedef mevcuttur. Mekanizm

¹ Adı geçen eser, S. 7.

² Adı geçen eser s. 43.

ne kadar mükemmelse, hedefi de o kadar mükemmel olarak belirlemektedir. Teknik buluşlarla ilgili olan mekanizmde, mekanizm her vakit bir hedefin emrindedir. Aynı şeyin bu dünya ile ilgili olan mekanizm için de geçerliği olması gerekir. Varlıkların tabiat ilmi yoluyla açıklanmaları, genel olarak, onların iç özlerini değil, yalnız dış yönlerini ilgilendirir. Meselâ Mozart'ın yahut Bach'ın bir aryanın, birbiri ardından gelen hava titreşimleri olarak açıklanması tabiat ilmi açısından bir açıklama olabilir. Ancak, böyle bir açıklama, yaratma olgusunun ne olduğunu açıklayamaz. Evren, şüphesiz tabiat ilmine konu olan bir problemdir. Ama aynı zamanda o, estetik, etik ve metafizik bir problemdir. Bundan dolayı, materyalist görüşle ilgili olan açıklamalar, üstün körü açıklamalardır. İnsanlık bilmecesini bu çeşit açıklamalarla çözmeye imkân yoktur. Materyalizm'in karşısında pantheist ve mistik görüşler vardır. Pantheism metafizik bir dünya cevherinden hareket eder. Bu cevher de kördür. Ancak, kendi kendisi hakkında düşünebilmek, kendisi hakkında bir şuura sahip olabilmek yetkisine sahiptir; ve bu yetkinin en yüksek evresine de insan zihninde erişir. Ancak, pantheist görüş, deneme olgularına dayanmadığından, her vakit, bir spekülasyon olarak kalmak zorundadır.

Mistik görüşe gelince, bu görüş, doğuşun bizim varlığımızın başlangıcı olduğunu kabul eder. Bu dünya ile ilgili olan varlığımızdan önce de bir varlığa sahip olduğumuza inanır. Carl Du Prel'e göre, ilk bakışta, karanlık gibi görünen bu mistik görüş, hem deneme olgularına dayanabilen, hem de metafizik değeri olan en açık görüştür. Çünkü bu görüş, ne materyalizm gibi metafizik değerden yoksundur, ne de pantheism gibi denemeden yoksundur.

Tarihte, metafiziğin kesin ve sağlam formlar kazandığı ve metafiziğe tek yönlü olarak inanan kültür devirleri vardır. Bununla birlikte, tarihte, gene de her vakit, yalnız metafiziğin formlarından değil, tersine metafiziğin kendisinden de şüphe eden kültür devirleri de meydana çıkmıştır. Meselâ aydınlanma çağı, Orta-Çağın metafizik formlarını tenkit ederken, metafiziğin kendisini de tenkit ettiğini sanmış ve bu formları ortadan kaldırırken, metafiziğin de ortadan kalkacağına inanmıştır. Oysaki metafizik, insanlığın başlıca gereklerinden biridir. Tabiat ilimleri hiçbir devirde metafiziğin yerini alamamışlardır. Tabiat ilimlerinin bıraktıkları yerde başlıyan felsefi çalışma, insanlığı ilgilendiren en önemli çalışma ve aynı zamanda en çetrefil çalışmadır. Deneme ilimleri günden güne artmakta, günden güne yeni ilim kolları eskilerine eklenmektedir. Ancak, olguları dıştan ve tabiat ilmi kanunlarına göre açıklıyan bütün bu ilimler, metafizik açıdan bilgimize fazla bir şey eklememektedirler.

Metafiziğin yazgısı belli bir ölçüde gene insanın kendisi ile ilgilidir. Çünkü, nasıl insan, insanlıkla ilgili olan en yüksek fonksiyonlar yoluyla açıklanıyorsa, tabiatın da gene kendi en yüksek fonksiyonundan, yani, yeni baştan insandan açıklanması gerekir. Ancak, tabiatın en yüksek fonksiyonu olan insan, biyolojik yönünden bile tam bir şekilde açıklanabilmiş değildir. Psikolojide de birbirleri ile çarpışan birçok görüşler mevcuttur. Oysaki evrenin sırrının çözülebilmesi, ilkin insanın sırrının çözülmesi ile mümkündür. Bu sırrın da psikolojik yönden çözülmüş olması gerekmektedir¹. Öteden beri en üstün zekâlar, bu sırrı çözmek için uğraşmışlardır. Bununla birlikte, materyalizm ile spiritualizm arasındaki ayrılık, antik çağdaki kadar kuvvetli bir şekilde var olmakta devam etmektedir. Ancak, bunun böyle olmasından, bu sırrın hiçbir vakit çözülemeyeceği sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü

¹ Carl Du Prel, Das Rätsel des Menschen, adı geçen baskı, s. 55.

üzerinden gidilmiş olan araştırma yolunun, bu sırrın gerçekten çözülmesine yarayacak doğru bir yol olup olmadığı bilinmemektedir.

Nitekim, Carl Du Prel'e göre, bu alanda öteden beri verimli bir sonuca varılmaması, yanlış bir yoldan gidilmiş olmasından ileri gelmektedir. İnsanlığın en yüksek fonksiyonu ile ilgili olan sır çözülememiştir. Çünkü insanlığın bu en yüksek fonksiyonu yanlış bir yerde araştırılmıştır¹. Ruh sorusunun araştırılmasında, her vakit, şuurun çözümlenmesinden kalkılmıştır. Çünkü, ruh ile şuurun bir ve aynı şey olduğu sanılmıştır. Oysaki, kendi kendimiz hakkındaki şuurun ve bu şuurla ilgili olan bilginin, varlığımızın derinliklerine ulaşamadığı bir hakikattir. Bundan dolayı, ruhun şuurla olduğu tezi savunulamaz. Carl Du Prel'e göre ruh, gerçekte mevcut olmadığı yanlış bir alanda araştırılmıştır. Buna karşılık, ruhun gerçekten mevcut olduğu doğru alanda da en önemli olgular gözönünde tutulmamıştır².

Carl Du Prel'e göre, ruhun insanın şuurla alanında bulunmadığı, bundan dolayı da ruh doktrinini, başlangıçtan beri yanlış bir yoldan gittiği önceden kabul edilmesi gereken bir hakikattir. Kendi kendimiz hakkındaki şuurla, kendi içimize, kendi benliğimize yönelmiş olan şuurdur. Ancak, şuurun kendisi de biyolojik gelişme ile ilgilidir. Çünkü biyolojik yapı mükemmelleştiği ölçüde şuurla da mükemmelleşmektedir. Biyolojik açıdan en çapraşık varlık olan insan, en gelişmiş şuurla sahip olan yaratıktır. Bununla birlikte, şuurla, insanda da en mükemmel şekline ulaşmış ve tamamlanmış değildir. Şuurla kendi nesnesine göre, yani, bu evrende kavranılması gereken şeylere göre gelişmemiştir. Bilgimiz, bilmediğimiz şeylere kıyaslanırsa, okyanus karşısındaki bir damlaya benzemektedir. Gerçekte biz, bu evrende olagelen şeylerin çok küçük bir bölümünü algılamaktayız. Bu evrende olagelen şeylerin çok küçük bir bölümü, duyularımız yoluyla şuurla ulaşmaktadır. Duyularımız, yalnız sayıları bakımından değil, aynı zamanda, başarıları bakımından da sınırlıdır. Saniyede 30'dan az ve 2400'den fazla olan hava titreşimleri tarafımızdan algılanamamaktadır. Gözlerimiz, bilinen yedi renge göre düzenlenmiştir. Ama gerçekte, bu yedi renk tablosu her iki yönünden uzayıp gitmektedir. Gözlerimizin göremediği, ultra kırmızı ve ultra mavi ışınlar vardır. Bu ışınlar ancak, gözden daha kuvvetli olan cihazlarla bilinmektedirler. Bundan başka tabiatla, duyularımızın varlıklarından hiç haberli olmadığı olgular da vardır. Meselâ magnetik yahut elektirik olgularının varlığından duyularımız bize haber verememektedirler. Bunların varlıklarını ancak başka bir kuvvete döndükleri vakit bilebiliriz. Ayrıca biz, tabiat olgularını da objektif olarak algılayamamaktayız. Tersine, bunların yalnız bizim üstümüzdeki yankılarını algılayabilmekteyiz. Dünyayı biz, gerçekte olduğu gibi algılamıyoruz. Tersine, sübjektif olarak değiştirilmiş bir dünya bilgisine sahip bulunuyoruz. Ancak, bu değiştirme keyfî değil, tersine, kanunlu ve sürekli bir şekilde olduğundan, pratik davranışlarımıza tesir etmemektedir. Bütün bu söylenen şeyler, tabiat ilminin kendisi tarafından ortaya konulmuş olan hakikatlerdir. Bu bakımdan, tabiat ilminin kendisinin materyalizmi çürüttüğü kabul edilebilir. Çünkü, materyalizme göre insan, beş duyu organına sahiptir. Dolayısıyla maddede de beş sıfat vardır. Oysaki tabiat ilmi, evrenin duyularımızı aştağını göstermektedir.

Şuurla nasıl nesnesinin gerisinde kalıyor ve nesnesini kavrayamıyorsa, aynı şekilde, insanın kendi hakkındaki şuuru da, kendi benliğinin dışında kalmakta ve kendi benliğini kavrayamamaktadır. Kendimiz hakkındaki şuurla, sağlam bir vücuttaki

¹ Adı geçen eser, s. 56.

² Adı geçen eser, s. 56.

organik fonksionların hiçbirinin farkına varamamaktadır. Varlığımızın psişik yönünü bile tamamı tamamına aydınlatamamaktadır.

Başka bir soru da, öteden beri üzerinde durulmuş olan, düşünce irade ve duygu gibi olgularla vücut organlarımızda olagelen maddî olgular arasındaki paralelliktir. Bu paralelliğe dayanan materyalizm, düşünce ve duyguların, yalnız maddenin fonksionları olduğunu ve dolayısıyla de ruhun mevcut olmadığını ileri sürmüştür. Bu sonuç, ruh ile şuurun bir ve aynı şey olduğu anlayışından çıkarılmıştır. Oysaki ruhun, aydınlık suur alanında araştırılması, ruh hakkındaki araştırmaların verimli bir şekilde sonuçlanmamasına sebep olmuştur. Çünkü ruh, şuurda değil, şuurun dışında ve gayri şuurdadır.

Carl Du Prel'e göre, suur ve gayri suur, insanın hayatında nöbetleşe kendilerini gösterirler. Meselâ hipnotizm olgusunda, suur bastırılmakta ve ortadan kaldırılmaktadır. Şuurunun tesiri ortadan kalkmış olan şahıs, tekrar kendisine geldiği vakit, şuurunda hiçbir izlenim taşımamaktadır. Bu olgu da mânevî hayatımızdaki ikiliğin bir kanıtıdır. Ancak, mânevî hayatımızdaki bu ikilik, zihin hayatımız içindeki bir ikilik midir? Yoksa genel olarak, zihinle ruh arasındaki bir ikilik midir? İlk durumda, yani, zihnin kendisi içindeki ikilik söz konusu olduğu vakit, yalnız fizyolojik psikolojiyi ilgilendiren çifte bir benin gözönünde tutulması gerekir. İkinci durumda ise, süjenin iki şahsa ayrılması, yani iki ayrı süje söz konusudur.

İmdi, zihinle ilgili olmıyan ve ayrı bir kaynaktan çıkan gayri suur olgularının varlığı kabul edilirse, o vakit, bu olguların kaynağını meydana getiren bir organın da varlığını kabul etmek lâzım gelecektir. Gayri suurun kaynağını meydana getiren bu organ, ruhun kendisidir.

Carl Du Prel'e göre, ruh sorusunun çözümlenmesindeki başarısızlık, daha önce de sözü edilmiş olan iki yanlış davranıştan ileri gelmiştir¹. İlk ruh, yanlış bir yerde aranmıştır. Ruh, gayri şuurda aranacak yerde şuurda aranmıştır. Sonra ruhun gayri şuurda aranması söz konusu olduğu vakit de, şuurlu olmıyan zihin hayatı düşünülmüş ve böylece gene şuurda kalınmıştır. Bu suretle ancak, beyin hayatı içindeki bir ikiliğin varlığı düşünülmüştür.

Oysa ki, Carl Du Prel'e göre, gerçi ruh hayatı, bu dünya ile ilgili olan suurumuz için gayri şuurdadır. Ama ruhun kendisi gayri suur değildir. Ruhla ilgili olan olgular, şuurla ilgili olan olgulardan özleri gereği ayırdırlar. Ruh olguları, ancak, suurun tesirini kayıp ettiği durumlarda ortaya çıkarlar. Bunlar, suurun, yeni baştan yerine gelmesiyle gayri şuura dönerler.

Böylece, insanlık mahiyetinin bir ikilik üzerine dayandığı düşüncesi ortaya çıkar. Bir organ olarak beyne ve duyulara bağlı olan suur, insanlık mahiyetinin yalnız bu dünya ile ilgili olan yönünü kuşatabiliyor. Ama insanın bir de duyularla algılanmıyan yönü vardır. İnsan ruhunun, işte bu duyular üstü olan insanlık mahiyetinde aranması lâzımdır. Ruh, bizim için gayri şuurdur. Ancak biz, bu dünya ile ilgili olan maddî varlığımız ve bu varlığımız hakkındaki suurumuzla birlikte ruh için gayri suur değiliz.

Şu halde varlığımızın duyularla ilgili olan yönü ile duyular üstü olan yönünün birbirinden önemle ayrılması gerekir. Ruh, gerçekte, şimdiye kadar sanıldığından çok daha derinlerde bulunmaktadır. Ruhla ilgili olan fonksionlar, vücutla ilgili hiçbir organa bağlı değildirler. Ruh hakkında, ancak ruhun kendisi ile ilgili olan fonksionlar

¹ Carl Du Prel, Das Rätsel des Menschen, adı geçen baskı, s. 62.

yoluyla bilgi edinilebilir. Bu çeşit fonksionlar ise, şuurun baskı ve kontrolünün ortadan kalktığı hipnoz ve somnambül durumlarında denenebilirler.

Kant'ın "Träume eines Geistersehers" adlı eseri ötedenberi Swedenborg adlı mistiğe ve onun ruh inancına karşı yazılmış bir hiciv olarak gözönünde tutulmuştur. Bununla birlikte, Carl Du Prel'e göre, Kant bu eseri yayınladığından 22 yıl sonra yeni baştan Swedenborg'a dönmüş ve onu yüce olarak vasıflandırmıştır. Carl Du Prel, Kant'ın üniversitede vermiş olduğu psikoloji derslerini "Kants Vorlesungen Über Psychologie" adı altında yayınlamış ve bu suretle ünlü filozofun mânevî dünya ile de ilgilendiğini, hattâ kritik felsefesini ortaya koyduğu zamanlarda bile mânevî dünya ile ilgilendiğini göstermeye çalışmıştır¹. Bu derslerden seçilmiş bazı parçalarda Kant şöyle der: "Hayat, ruhun vücutla bir 'Commercio'sundan ibarettir. Hayatın başlangıcı bu Commercii'nin başlangıcıdır. Hayatın sonu bu commercii'nin sonudur. Commercii'nin başlangıcı doğum, sonu ölümdür. Commercii'nin süresi ise hayattır. Hayatın başlangıcı doğumdur. Ama bu ruhun hayatının başlangıcı değildir. Tersine, insanın hayatının başlangıcıdır. Hayatın sonu ölümdür. Ama bu ruhun hayatının sonu değildir. Tersine, insanın hayatının sonudur. Hayat, doğum ve ölüm ruhun durumlarıdır. Vücut yok olsa da cevher kalmaktadır. Şu halde, vücut ortaya çıktığı vakit de cevherin mevcut bulunması gerekir". "İnsanın hayatı, hayvanî ve mânevî olmak üzere iki yönlüdür". Hayvanî hayat, insanın insan olarak hayatıdır. İnsanın bu hayatı yaşaması için vücuda ihtiyacı vardır. Öteki hayat, ruhun vücuttan bağımsız olarak hayatın aynı "aktus"unu temrin edip sürdürmek zorunda olduğu mânevî hayattır"².

Kant'ın ruh doktrini, Carl Du Prel'e göre, kurulması gereken gerçek ruh doktrininin bütün önemli unsurlarına sahiptir. Çünkü Kant'ın ruh doktrini, bir yandan ruhun gayri şuurda bulunduğunu, öte yandan, insanın mahiyetinde iki ayrı süjenin aynı zamanda mevcut olduğunu öğretmektedir. Kant'ın ruh doktrini aynı zamanda, ruhun ölümsüzlüğünü de öğretmektedir. Ama, daha sonra gelişen psikoloji, Kant'ın işaret etmiş olduğu bu önemli noktaları gözönünde tutmayarak, varlığımızla ilgili olan iki süjeden yalnız birini, yani, doğumla ortaya çıkan ve ölümlle ortadan kalkan süjeyi araştırmakla yetinmiştir. Bu yüzden psikoloji, materyalizme dönmüştür. Carl Du Prel'e göre Kant hattâ ruh doktrininin sır ilimleri üzerine kurulması gerektiğinin de farkına varmıştır. Nitekim Kant, Swedenborg adlı bir mistikle bu yüzden münasebete geçmiştir³.

Eski ruh doktrini ikicidir. Bu doktrin insanın, ölümlü bir vücutla, ölümsüz bir ruhtan meydana geldiğini kabul eder. Ama, insanla ilgili olan bu iki ayrı varlık arasındaki bağılılığı açıklayamaz. İlim ise haklı olarak, insan hakkında monist bir açıklama ister. Eski ruh doktrini, ruhu şuurda aramıştır. Oysaki şuurda, yalnız vücudun organları ile duyuyla ve beyinle ilgili olan fonksionlar bulunmaktadır. Bu noktayı gözönünde bulunduran materyalizm, bundan maddenin düşündüğü sonucunu çıkarmıştır. Bu açıdan, bir ruhun varlığını düşünmeye de lüzum hissetmemiştir. Materyalizm, ruhu ortadan kaldırmakla, insan hakkında monist bir açıklamaya varmıştır. Ama bu açıklama, ispatı mümkün olan bir açıklama değildir. Carl Du Prel'e göre, vücutla şuur, yahut başka bir deyimle, vücutla, vücutla ilgili olan mânevî varlığı birbirinden ayıracak yerde, bunların her ikisini de ortaklaşa olan bir üçüncü var-

¹ Carl Du Prel, Kants Vorlesungen über Psychologie 1889, Leipzig.

² Carl Du Prel, Das Rätsel des Menschen, adı geçen baskı, s. 65.

³ Adı geçen eser, adı geçen yer.

lıktan yani ruhtan çıkarmak daha doğru olurdu. Nitekim, yeni ruh doktrininin ortaya koymak zorunda olduğu açıklama bu çeşit bir açıklama olmalıdır. Bu yeni doktrin, düşünen organın beyin değil, ruh olduğunu, yani ruhun beyin yoluyla düşündüğünü ortaya koymalıdır. Gerçekte, duyularla ilgili olan eylemlerde de buna benzer bir durum söz konusudur. Çünkü, duyular, ilkin zihinde meydana çıkmaktadırlar. Meselâ gözün kendisi görmez. Göz yalnız etkileri toplar ve beyine ulaştırır. Bu etkiler, ancak beyinde duyum haline dönerler. Görme intellektüel bir eylemdir. Beyin göz vasıtasıyla görmektedir. Aynı şekilde, ruh da beyin vasıtasıyla düşünmektedir. Materyalizm, akli düşünceyi ve hayatı kör ve ölü madde ile açıklar. Bununla birlikte, insanlıkla ilgili olan en yüksek fonksiyonların en aşağı prensip olan maddeden nasıl meydana gelmiş oldukları tasarlanamaz. Makul bir şekilde çalışan zihnin, makul bir prensipten çıkmış olması gerekir. Yeni ruh doktrinini özellikle bu nokta üzerinde durmak zorunludur.

Materyalizm tarafından ileri sürülen, düşüncelerin beyin tarafından meydana getirilmiş olduğu görüşü belli bir ölçüde kabul edilebilir. Ancak bu görüşe, beynin ruh tarafından meydana getirilmiş olduğu düşüncesini de eklemek lâzımdır.

Nitekim, Carl Du Prel'e göre, yalnız beyin değil, tersine bütün vücut ruhun bir organıdır. Bu ruh, gayri şuurda bulunmaktadır. Ama, kendisi şuursuz değildir. Tersine ruh, iradeye, bilgiye ve kendisine öz bir fertliğe sahiptir. Ruh, bizim için gayri şuurda bulunmaktadır. Ancak kendisi, ne şuursuz bir irade (Schopenhauer) ve ne de iradeye ve tasavvura sahip olan bir "salto mortale" (Hartmann) değildir. Tersine o, gayri şuurda bulunan, ama bu dünya ile ilgili olan şuur ve gayri şuurdan tamamı tamamına ayrı olan "Transcendental" bir süjedir. Bu transcendental süje, organize eden bir etkiye sahiptir. Böylece ruh, düşünme, tasavvur etme ve organize etme güçlerine sahiptir. İnsanın bu dünya ile ilgili olan varlığı, ruhunun yalnız bir görünüş formudur.

Carl Du Prel özellikle, düşünmekle organize etmenin bir ve aynı şey olduğu prensibi üzerinde durmaktadır. Düşünme ile organize etmenin birbirlerine nasıl bağlı oldukları estetik ve teknik alanlardaki başarılarla da meydana çıkmaktadır. Bu başarılarında, şuurlu olmadan organize edebilen bir prensip mevcuttur. Bundan başka, teknik aletler, vücudumuzun organlarının, ilkin şuuruna varılmadan meydana getirilmiş olan kopyeleridir. Meselâ "Camara obscura" göz bile bile taklit edilerek meydana getirilmiş olan bir cihaz değildir. Tersine, ancak bu alet bulunduktan sonradır ki gözün, bu aletle kıyas edilerek tam bir şekilde kavranılması mümkün olmuştur. Teknik alanında daha bu çeşit pek çok misaller vermek mümkündür. Hattâ, teknik alanla organik alanın birbirlerini karşılıklı olarak tamamladıkları da ileri sürülebilir.

Nitekim, Carl Du Prel'e göre, arz üzerinde daha taklit edilmemiş olan bazı organizmlerin, öteki seyyarelerde teknik örneklerinin bulunması mümkündür. "Gözleri, teleskopik yahut mikroskopik olarak düzenlenmiş varlıklar düşünülebileceği gibi, şimdilik yeryüzünde organik olarak mevcut olan kanadın, meselâ Mars sakinleri arasında teknik olarak mevcut olduğu düşünülebilir"¹.

Organik alanla teknik alanın birbirlerini karşılıklı olarak tamamladıkları tasarlanırsa, sonsuz bir organik hayat çeşidi ve bizce bilinmiyen sonsuz hayat formları da düşünülebilir. Spektroskop'a organik bir şekilde sahip olan ve varlıkların kimyevî sıfatlarını algılayan bir yaratık, dünyayı bizim algıladığımızdan, büsbütün ayrı bir şekilde algılayacaktır.

¹ Adı geçen eser, s. 72 (bu eserin meydana getirildiği devirde daha uçak bulunmamıştı).

Bu dünya ile ilgili olan şekillenişler, trascendental bir tasavvurla ilgilidirler. Başka bir deyimle, insanın varlığı, teleolojik olarak trascendental bir tasavvura bağlanmıştır. Ancak, bioloji, bunun ispat edilmesine yarayacak bir şekilde gelişmemiştir. Bundan dolayı, Carl Du Prel'e göre, bu hususta bir kanıt, ancak sır ilimlerine başvurmakla elde edilebilir. Bu bilimler için gerekli olan deneme olgularını da hipnotizm ve somnambülizm durumları sağlayabilir. Bu durumlara gelen kimseler, iç organlarının işleyişine de hâkim olabilir ve bunları düzenleyebilirler. Meselâ kan deveranında bozukluk olan hipnotize edilmiş bir hasta, şuuruna sahip olmadığı bu durumda, kan deveranını düzeltmesi yolunda kendisine yapılan telkini, kendi kendisine telkin şekline çevirerek, deverandaki bozukluğu düzeltebilmektedir.

Gerçi organik fonksionlar, beyin için şuurlu değildirler. Ama bunlar, trascendental tasavvurla ilgilidirler. Bu tasavvur, yalnız ruha bağlıdır. Nitekim, somnambüllerle ilgili olan olguların incelenmesi, bu noktayı açık bir şekilde meydana koymaktadır. Somnambüller, kendi hastalıklarını bilmekte ve teşhis edebilmektedirler. Bugün, hipnoz, telepati, somnambül, clairvoyance gibi olgular, denenebilmekte ve ilmî araştırmalara konu olmaktadır¹. Bu olguların gerçekliğine uzun zaman inanılmamış olması, varlığımızla ilgili olan olguların aydınlık şuur alanında bulunduğuna inanılmasından ileri gelmekte idi. Oysaki aydınlık şuur, yalnız bu dünya ile ilgili olan normal kabiliyetlerimizi kuşatabilmekte, varlığımızın gerçek nüvesi ise gayri şuurda bulunmaktadır.

Varlığımızın bu iki ayrı yönü, yani bir yandan bu dünya ile ilgili olan varlığımız ve bu varlık hakkındaki şuurumuz, öte yandan trascendental varlığımız ve gayri şuur, birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmamışlardır. Bunlar birbirlerinden yalnız duyum eşiği ile ayrılmışlardır. Dış dünya ile ilgili olan etkiler, yalnız dış dünyadan aldığımız ve şuuruna vardığımız etkilerden ibaret değildir. Tabiat ilmi bize, dış dünya ile ilgili olan etkilerin ancak en kabalarını algıladığımızı göstermektedir. Gayri şuurda olup biten şeyler ruh alanına girmektedir. Ruh, bizim şuuruna varamadığımız etkileri algılamaktadır. Bundan dolayı ruhun bizim şuuruna varamadığımız birçok kabiliyetleri de olması lâzımdır.

Şuur dünyamızdaki her şey, duylulara ve beyine bağlıdır. Bundan dolayı biz, şuur yoluyla, vücuda bağlı olmıyan bir ruhun nasıl bir varlığa sahip olacağını tasarlayamayız. Bu dünya ile ilgili olan denemeler, vücutsuz bir ruhun niteliklerini bildiremezler. Ruhun sıfatları ve ruhla ilgili olan etkiler, yalnız gayri şuur yoluyla kavranılabılırler. Ruh, gayri şuurda aranmalıdır.

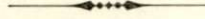
Carl Du Prel'e göre bu suretle, insan gerçekte, iki yönlü bir varlıktır. İnsanın bu dünya ile ilgili olan varlığı içinde, trascendental bir süje ile maddî bir vücut, yani birbirinden tamamı tamamına ayrı iki varlık çeşidi birleşmiştir. Bu varlık çeşitlerinden biri, şuur dışıdır. Şuur dışı olan bu varlığın, maddî varlığımızla ilgili olan etki tarzından ve bilgi çeşidinden tamamı tamamına ayrı bir etki tarzı ve bilgi çeşidi vardır. Varlığımızın şuur dışında bulunan bu özel gücünü, hipnotizm ve somnambülizm durumlarında tanımak imkânına sahibiz. Gayri şuurumuzda bulunan bu şekillendirici ve organize edici kuvvet, trascendental bir şuura bağlıdır. Bu şuurun tabiatla, duylularla ilgili olan alelâde şuura göre, çok daha içten ve çok daha geniş ilintileri vardır. Nitekim bu kaynakla ilgili olan üstün başarı ve kabiliyetler

¹ Bk. Dr. Recep Doksat, Parapsikoloji ve Paranormal Fenomenlerin Şuur Anlayışı Bakımından Önemi, Doç. Dr. Ayhan Songar, Sinir Sistemi Fifyolojisi, c. III, (ayrı baskı).

gözönünde tutularak, öteden beri, insan ruhunun tanrıca bir kaynaktan çıktığı ve ölümsüz olduğu sanısına varılmıştır.

Kant'a göre de, vücuttan ayrılan ruh, bu evren hakkında ayrı bir görüşe sahip olacaktır. Şu halde Kant'a göre, öteki dünya, ayrı bir dünya değil, belki ayrı bir dünya görüşüdür. Öteki dünya, duyum eşiğimizin ötesinde bulunan dünyadır.

Acaba, ilmin ilerlemesi, duyum eşiğinde bir değişiklik meydana getirebilecek ve böylelikle insanlık için ayrı bir dünya görüşü sağlayabilecek midir? İlim duyum eşiğinde gerçekten bir değişiklik meydana getirebildiği takdirde, Kant açısından, öteki dünya ile bu dünya arasındaki sınırların kısmen ortadan kalkacağı düşünülebilir. Ancak, öteki dünya ile bu dünya arasındaki ayrılık, Kant'ın ileri sürdüğü gibi sadece bir duyum eşiği ayrılığı mıdır? Kant, insanın iki ayrı yönünün, yani ölümsüz olan ruhu ile ölümlü vücudunun birbirinden tamamiyle ayrı olduğunu sezinlemiş, ama, transcendental süje ile ilgili olan olgular materyaline sahip olamamıştır. Bugün, bu olgular denenebilmektedirler. Bu olgular üzerine kurulacak bir transcendental psikoloji, insanlığın ve kısmen de evrenin sırrını gerçekten çözebilecek midir? Yoksa insanlığın bu sonsuz sırrı, sonsuz olarak sürüp gidecek midir?



TEFSİR VE HADİS KİTABETİNE KARŞI PEYGAMBER VE SAHABENİN DURUMU

İSMAİL CERRAHOĞLU

İslâmın zuhurunda, Sahabenin, Kur'an tefsiri mevzuunda iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Bir kısım sahabe, Kur'an ve tefsiri hakkında söz söylemekten çekinirken, diğerleri ise onu tefsir ediyorlardı. Hazreti Peygamberden rivayet edilen "Bir kimse re'y ile Kur'an hakkında dese, veya bilmeden söylese, ateşten oturacak yerine hazırlansın [işgal etsin]"¹ hadisindeki re'y meselesi iyi anlaşılmadığı için, onlar, bu işin neticesi olan tehditten korkmuşlar, ve bu korku tâbiun tabakasını aşarak sonraki nesillere kadar ulaşmıştı. Veyahut Peygamberin sohbetinde bulunup ondan ilim telâkki etmiş olan sahabe, tefsirde hata yaparız korkusu ile Kur'anı tefsir etmekten çekinmişler ve bu hususta konuşmak istememişlerdi. Ebu Bekr (ö. 13/634), Ömer İbnu'l-Hattâb (ö. 23/643-44), Abdullah ibn Ömer (ö. 73/692) gibi daha birçok güzini sahabe tefsirden kaçınmışlardır. Bir gün Ebu Bekr'e, pek iyi bilmediği bir kelimenin mânası sorulduğunda "Allah'ın kitabına dair bir şeyi kendi fikrime göre tefsir eder veya bilmediğim halde söylersem, hangi yer beni üzerinde taşır ve hangi sema beni gölgelendirir"² demişti. Hazreti Ömer'in de bu işi sıkı tuttuğu görülmektedir. İbn Subeyg adında biri, bir gün Medine'ye gelip Kur'anın müteşabihâtı hakkında sual soruyormuş, bunu haber alan Ömer onu çağırıp, yaş hurma dalları ile başını kanatıncaya kadar dövmüş. Onu Medine'den memleketine göndermiş, bu şahısla hiç kimsenin görüşmemesini Ebu Muse'l-Eş'arî'ye emretmiştir³. Yine Ömer "Şu ümmet üzerine mü'min olupta, imanını gizliyen ile, fâsık olupta fiskını izhar edenden korkmam, lâkin bir adam ki Kur'anı okur, diline uydurur, onu makbul olmayan te'vil ile te'vil eder, işte ondan korkarım"⁴ demişti.

Kur'an-ı Kerîmin tefsiri hususunda gerek Hazreti Peygamberden gerekse sahabeden pek çok haberler bulunmakla beraber, yukarıdaki örnekler, ilk asırda tefsir faaliyetinin iyi karşılanıp olmadığına delâlet etmektedir. Bu endişe tâbiûndan bazılarına sirayet etmiş, meselâ Saîd ibnu'l-Musayyib (ö. 105/723)e, Kur'anın bir âyeti sorulduğunda, biz Kur'an hakkında bir şey demeyiz derdi⁵. Başka bir haberde, yine ona Kur'andan bir âyet sorulduğunda "Bana Kur'andan sormayın, onu kendisine bir şey gizli olmadığını zannedene -İkrimeyi kastederek- sorun derdi"⁶. Hişam ibn Urve (ö. 146/763) "Babamdan, Allah'ın Kitabını te'vil ettiğini asla işitmedim"⁷ diyor. Muhammed ibn Sîrîn (ö. 110/728), Ubeyde es-Selmânî (ö. 72/691)den Kur'anın

¹ Ahmed ibn Hanbel, Müsned, Mısır 1313, c. I, s. 269; Muhammed ibn Cerîr at-Taberî, Câmi'u'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân, Mısır 1374, c. I, s. 77; İsmail b. Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Mısır 1376, c. I, s. 5; Tirmizî, Ebû İshâ, Şâhih, (bi şarhi'l-İmâmi'l-Arabî), Mısır 1350-1353, c. XI, s. 67-68.

² Tefsîru't-Taberî, c. I, s. 78; Tefsîru İbn Kesîr, c. I, s. 5.

³ Es-Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır 1279, c. II, s. 4; el-Kâsîmî, Muhammed Camâ-luddîn, Mahasinu't-Te'vil, Mısır 1376, c. I, s. 99.

⁴ Eş-Şâtîbî, Ebû İshak, el-muvafakat fi Usuli's-Seria Mısır, c. III, s. 422.

⁵ İbn Sa'd, Kitâbu't-Tabakâtü'l-Kebîr, Leiden 1904-1940, c. II, s. 130; Tefsîru't-Taberî, c. I, s. 85; Tefsîru İbn Kesîr, c. I, s. 6.

⁶ İbn Teymiyye, Mukaddime fi usûli't-Tefsîr, Dimaşk 1355, s. 31; Tefsîru İbn Kesîr, c. I, s. 6.

⁷ Tefsîru İbn Kesir, c. I, s. 6.

bir âyetini sordum, "Allah'tan sakın, Kur'anın niçin nazil olduğunu bilenler göçüp gittiler, senin için yol budur"⁸ dedi. Ubaydullah ibn Amr ibn Hafs, Sâlim ibn Abdillâh (ö. 106/724) için "O, tefsir yapmazdı"⁹. Yine aynı şahıs, el-Kâsım ibn Muhammed ibn Ebî Bekr (ö. 108/726) hakkında Kur'anı tefsir etmezdi demektedir¹⁰. Bu durum daha sonrakilere de intikal etmiş, el-Asma'î (ö. 216/831), Kur'anı tefsirden ve hadîsi nebevî hakkında konuşmaktan şiddetle sakınmış¹¹ ve bundan dolayı da bir âyet tefsir etmemiş, bu hususta bir şey sorulunca cevap vermemiştir¹². Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, o zamanki dinî korku, ameli hayat ihtiyaçlarının hudutlu oluşu, onlardan bazılarını, Kur'an tefsirinin tevkifi olduğu anlayışına kadar vardırıyordu. Kur'anın tefsiri hususunda re'y izharından korkanlar bulunmakla beraber, Sahabe ve tâbiûndan pek çok kimseler Kur'anı tefsir etmişlerdir.

Tefsire teşvik eden haberler de pek çoktur. Meselâ Ebu Nu'aym'ın, İbn Abbas (ö. 68/687)dan istihraç ettiği bir haberde "Kur'anda vecihler vardır, onun en iyi vechini yükleniniz"¹³ diyor. Said ibn Cubeyr (ö. 95/713) "Kur'anı okuyupta sonra tefsir etmeyen kimse kör ve arabî gibidir"¹⁴ demektedir. Bunlardan başka İbn Abbâs'ın muhtelif sûreleri okuyup tefsir ettiği hakkında rivayetler pek çoktur. Mucahid (ö. 103/721), "Allah'a, mahlûkatın en sevimsisi inzal edileni [Kur'anı] en iyi bilenlerdir"¹⁵ diyor. El-Buhârî'nin Sahîhin'de, Hazreti Peygamberden gelen bir haberde "Sizin en hayırlınız, Kur'anı öğreten ve öğrenenlerdir"¹⁶ deniliyor. Buradaki öğretme ve öğrenme mücerret değil, öğretilen şeylerin muhtevasını da bilme mânâsındır. Bunun böyle olduğunu bize kadar ulaşan haberlerden öğreniyoruz. Sahabe Peygamberden on âyet öğrenir, bu on âyetin ilim ve ameli tatbikini öğrenmedikçe daha ileri gitmezlerdi. Kur'anı ilim ve amelile birlikte öğrenirler, öğrendikleri sûrenin hıfzı nihayet buluncaya kadar devam ederler, bu bitmeden başka bir yere geçmezlerdi¹⁷. Yine bu hususta eş-Şa'bî (ö. 104/722) "bir âyetin tefsiri için Masruk (ö. 63/682-683) Basra'ya seyahat etti, kendisine bu âyeti tefsir edenin Şam'a göç ettiğini söylediler. O da Şam'a gitti ve o âyetin tefsirini öğrendi"¹⁸ diyor.

İbn Abbas'dan gelen, Kur'anı re'y ile tefsir edenler ateşten oturacak yerlerine hazırlansın, haberinde iki ihtimal göze çarpar. Birincisi bir kimse Hazreti Peygamber ve sahabeden gelen yolu bilmeksizin Kur'anın müşkülleri hakkında konuşursa elbette Allah'ın gazabına lâyık olur. İkincisi ise, anlaşılması icabeden re'y kelimesinin bu hadîs içindeki mânâsıdır. Buradaki re'y ile tefsir, kanaatımca, mukaddem bir fikri veya bir mezhebi teyid etmek için, âyeti heva ve hevese göre tefsir etmektir ki, böyle hareket eden kimse de elbette ateşdeki yerini hazırlamış olur.

Kur'an tefsirini men veya ona teşvik eden hareketler ilk devirde başlamış, bu iki hareket sonraki asırlara da intikal etmiştir. İmanın ilk devri diyebileceğimiz, sahabe

⁸ Tefsîru ibn kesir, c. I, s. 6.

⁹ Tabakâtu İbn Sa'd, c. V, s. 138.

¹⁰ Aynı eser, c. IV, s. 184; c. V, s. 139.

¹¹ İbn Kuteybe, el-Maârif, Mısır 1353, s. 236.

¹² el-Muvâfakât, c. III, s. 423.

¹³ Tefsîru'l-Kâsımî, c. I, s. 10.

¹⁴ Tefsîru't-Taberî, c. I, s. 81.

¹⁵ El-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed ibn Ahmed, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân, Mısır 1369/1950, c. I, s. 26.

¹⁶ El-Buhârî, Muhammed ibn İsmail, el-Câmi'u's-Sahîh, Mısır 1345, c. VI, s. 236; Müsnedu Ahmed, c. I, s. 57.

¹⁷ Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr, s. 5.

¹⁸ Tefsîru'l-Kurtubî, c. I, s. 26.

devrinde, tefsirden imtina belki haklı bir hareketti. Çünkü sağlam bir iman onları frenleyebiliyor ve o mukaddes kitabda herhangi bir hata yapmak korkusu ve Peygambere karşı duyulan hürmet onları bu işten alıkoyuyordu. Tefsir faaliyeti bu iki şık arasında bocalarken, İslâmiyetin ilk günlerinden beri çok sual sormaktan men gibi bir emrin yanlış anlaşılacak, tefsir üzerinde tesiri olduğu ileri sürülmüştür. Onlar Kur'anın şu âyetine istinad etmekteydiler. "Ey iman edenler, öyle şeylerden sual etmeyin ki size açıklanırsa fenanıza gider, Kur'anın nazil olduğu zaman onları soracak olursanız size belli olur. Allah bunlardan sizi affetmiş, Hak Taâlâ gafurdur halimdir. Sizden evvelki insanlar da buna benzer sualler sormuşlardı da sonra bu yüzden kâfir olmuşlardı"¹⁹. Bilhassa bu husus tefsirden çekinenlerin bir dayanağı olmuştur. Bu âyet hiçbir zaman tefsir yapmayı ve Kur'an hususunda öğrenilmek istenilen bir şeyi bertaraf etmek için değildir. Bu hakikatı daha iyi anlamak için âyetin sebebi nüzülü üzerinde biraz duralım. Ali ibn Ebî Tâlib'den gelen bir haberde, sahabe Hazreti Peygambere, her sene mi hac yapılacak diye müteaddit defa sorduklarında, cevap vermiyor, sonra da o zaman size evet demiş olsaydım üzerinize vâcib olurdu diyor²⁰. Güya bu hâdisenin akabinde yukarıki âyet nazil oluyor. Halbuki hac meselesine ait olan âyette²¹ sarîh olarak görülüyor ki, bu vazifenin her sene mi yapılacağı yoksa hayatta bir defaya mı mahsus olduğu belli değildir. Haklı olarak Sahabe, Peygambere bunu sormaları lâzımdı. Böyle bir sualin yukarıki âyetin nüzulüne sebep olacağını zannetmiyorum. Zira, Ali ibn Ebî Tâlib'den rivayet edilen bu haberin bir aşağısında Enes ibn Mâlik (ö. 93/712)ten gelen haber, bu âyetin nüzulüne sebep olmaya daha muvafıktır. Zaten Ali ibn Ebî Tâlib vasıtasile rivayet edilen haberi, hadîs münekkidi isnad bakımından zayıf bulmaktadırlar²². Sahîhu'l-Buhârî'de²³, İbn Abbâs'dan gelen rivâyete göre, bir gurub Peygamberle istihza ederek, babam kimdir, devam nerededir gibi lüzumsuz sualler soruyorlar ve bu âyette lüzumsuz sualleri menetmek için nazil oluyor. Yoksa bu âyet, yerinde ve lüzumlu sualleri sormaktan içtinab ettirecek mahiyette değildir. İslâmiyet, bu âyetle bir takım teferruata ait lüzumsuz sualler sormakla sorulan şeye mecburi bir mahiyet verecek teşebbüsleri iyi görmez. İbn Abbas "eğer Benu İsrâil bakarayı (sığırı) kesselerdi, onlar üzerine şiddet olmayacaktı, onlar sordukça, Allah'ta onlar üzerine şiddetlendirdi"²⁴ diyor. Kur'anı Kerîmde bazan, sual soranın maksadı izah edilmeyip, sual amele taallük etmektedir. Meselâ "Sana yeni doğan ayları sorarlar: de ki bunlar insanlar için, haccın ifası için vakit ölçekleridir"²⁵. Yersiz ve lüzumsuz sual sormak, İslâmda makbul bir şey değildir. Bu hususta Peygamber "Dedikodu yapmayı, çok sual sormayı, mal israf etmeyi sizler için fena görüyorum"²⁶ buyurmuşlardır. Diğer hadîs mecmualarında da değişik varyantlarla lüzumsuz sual sormadan men eden haberler boldur²⁷. Bu haberlerin hiçbiri makbul ve lüzumlu bir şeyi menedici mahiyette değildir. Böyle bir şey zaten İslâmın ruhu ile kabili telif olamaz. Çünkü İslâmiyet ilme kıymet verir ve öğrenmeyi teşvik eder.

¹⁹ Mâide sûresi, 104-105.

²⁰ Sunanu't-Tirmizî, c. XI, s. 180; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünenü'l-Mustafa, Mısır 1372/1952, c. II, s. 963; El-Bennâ, Ahmed Abdurrahman, el-Fethu'r-Rabbânî li Tertibi Müsnedi Ahmed ibn Hanbel, Mısır 1372, c. XVIII, s. 105, 133.

²¹ Âli İmrân sûresi, 97.

²² Fethu'r-Rabbânî (şerh), c. XVIII, s. 133.

²³ Sahîhu'l-Buhârî, c. VI, s. 68.

²⁴ Tefsîru't-Taberî, c. II, s. 204.

²⁵ Bakara sûresi, 189.

²⁶ Müslim ibn Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmi'u's-Sahîh, Mısır 1374/1955, c. III, 1340-1341; Şerhu Sahihu Muslim (an-Nevevî), Mısır 1349, c. XII, s. 10-12.

İlk devirde hadîs tedvini bakımından mühim rol oynayan, kitabetten men meselesi, tefsir için de hemen hemen aynı rolü oynamıştır. Kitabetten men eden hadîs, Kur'andan başka bir şey yazılmamasını emrediyor. Yine o zamanda tefsir, hadîsin bir cüzü halinde olduğundan, men meselesi tefsir için de vârittir. Kitabetten men meselesi zamanının kültürel durumunu bize aksettirmesi bakımından mühimdir. Hadîs kitabeti hususundaki haberleri tetkik ederken, birbirine muhalif haberlere rastlayacağız. Hazreti Peygamberin, bir taraftan hadîsleri yazmaktan men ederken, diğer taraftan hadîsleri yazmağa mücade ettiğini görüyoruz²⁹. Men hususundaki haberlerin en meşhuru, Ebû Said el-Hudrî (ö. 74/693)den gelmektedir. "Benden Kur'andan başka bir şey yazmayınız, kim Kur'andan başka bir şey yazmış ise onu imha etsin"³⁰. Yine aynı şahıstan gelen başka bir rivayette, Peygamberin hadîs yazılmasına mücade etmediği görülür. Ebû Said al-Hudrî "Hadis yazmak için Resulullahtan izin taleb ettik, bize izin vermedi" diyor³¹.

Hazreti Peygamberin hadîs yazmağa mücade ettiği hususundaki en meşhur haber Abdullah b. Amr b. el-As'inkidir (ö. 65/684). "Abdullah ibn Amr şöyle diyor: Resulullahtan işittiğim her şeyi ezberlemek için yazıyordum. Kureyş bu işte bana mani olmak istedi ve o beşer olarak gazab veya riza halinde konuşur. Halbuki sen ondan işittiğin her şeyi yazıyorsun dediler. Bunun üzerine kitabetten vazgeçtim. Bu meseleyi Peygambere anlattım, O da yaz, nefsimi yedi kudretinde tutan Allah'a yemin ederim ki benden haktan başka bir şey sudur etmez dedi"³².

Ebû Hureyre (ö. 59/679)den gelen bir haberde "Hazreti Peygamberin ashabından Abdullah ibn Amr müstesna olmak üzere, hiç kimse benden fazla hadîs rivayet etmemiştir. O yazıyordu ben yazmıyordum"³³ denilmektedir.

Enes b. Mâlik'in (ö. 93/712) rivayet ettiği bir habere göre, Peygamber "İlmi yazı ile kaydediniz [zaptediniz]"³⁴ diye buyurmuşlardır.

Yine Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir haberde "Hıfzından şikâyet eden bir kimseye, Hazreti Peygamber sağından yardım iste demiş ve işaretle, yazması için elini göstermiştir"³⁵.

Kitabete mücade verilmesi hususuna orijinal bir örnekte şudur: "Mekke fethedildiği zaman, Peygamber bir hutbe irad etmiş, dinleyenler arasında Ebû Şâh isminde

²⁸ Sahîhu'l-Buhârî, c. IX, s. 117; Es-Suyûtî, Tenvîru'l-Havâlik Şerhu Muwatta Mâlik, Mısır 1353, c. III, s. 53.

²⁹ Bu hususta müstakil eserler yazılmış, sahabe ve tâbiünden gelen leh vealeyhteki muhtelif haberler bütün varyantlarıyla tadad edilmiştir. Fazla malûmat için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdî'l-Berr en-Nemerî el-Kurtubî, Câmî'u Beyânî-l-İlm va Fadluhu, Mısır, c. I, s. 63-77; el-Hatîb el-Bağdâdî, Takyidu'l-İlm, Dımaşk 1949. (El-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyidu'l-İlm adlı eseri hakkında, çok kıymetli bir yazı, Prof. Ahmed Ateş tarafından, İlahiyat Fakültesi Dergisi, sene 1952, sayı 1, s. 91-103 de neşredilmiştir.

³⁰ Müsnedü Ahmed, c. III, s. 12; Sahîh Müslim c. 22 98; Şerhu't-Tirmizî, c. X, s. 136; Takyidu'l-İlm, s. 29-32.

³¹ Şerhu't-Tirmizî, c. X, s. 133-134; Takyidu'l-İlm, s. 33.

³² Müsnedü Ahmed, c. II, s. 162, 192; Câmî'u Beyân, c. I, s. 71.

³³ Sahîhu'l-Buhârî, c. I, s. 39.

³⁴ Al-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, el-Beyân ve't-Tebyîn, Kahire 1367/1948, c. II, s. 24; Câmî'u Beyân, c. I, s. 72.

³⁵ Şerhu't-Tirmizî, c. X, s. 134; Takyidu'l-İlm, s. 69 (bu sözü, Sahabe ve tâbiünden birçoklarının da söylediği rivayet edilmektedir. Bk. Câmî'u' Beyân, c. I, s. 73).

Yemenli bir şahıs kalkarak, bu hutbenin kendisi için yazılmasını istemiş, Resulullah da hutbeyi Ebû Şâh için yazınız demiştir”³⁶.

Bu iki grubdaki haberler birbirine zıt gibi görünüyorsa da, o zamanın kültür durumu nazarı dikkate alınınca bu tezdin kendiliğinden ortadan kalkacağını göreceğiz. Daha ilk asırlardan itibaren bu tenakuzu izale etmek için birçok İslâm üleması çalışmışlar ve bazı fikirler ileri sürmüşlerdir. Şimdi biraz da bu fikirler üzerinde duralım.

İbn Kuteybe (213-276/828-889) evvelâ nesh keyfiyetini kabul ediyor, diğer bir hal çaresi olarak da şunu ileri sürüyor: “Hazreti Peygamberin Abdullah b. Amr’a müsadesi hususidir veya sadece ona tahsis etmiştir. Çünkü o eski kitapları okuyor, arapça ve süryanice yazıyordu. Diğer sahabiler ise ümmî idiler, aralarında birkaç kişi yazı biliyordu. Bu bakımdan onların doğru yazdıklarına itimad edilmezdi. İşte Peygamber onların fazla hata yapacaklarından korktuğu için, onları hadîs yazmaktan menetmişti. Abdullah b. Amr’dan emin olduğu için ona izin vermişti diyor”³⁷. İbn Kuteybe’nin ileri sürdüğü bu ikinci izah tarzı, vakıalara ve hakikata pek uymamaktadır. Bu bakımdan onun bu te’vili muvaffak olmuş sayılamaz. Çünkü ifadesinden kitabetten nehyin iyi yazı bilmeyenler için olduğunu anlıyoruz. Halbuki İslâmiyetin esası olan Kur’anı Kerîm, hadîs yazmaktan menedilenler tarafından yazılmasına müsaade edilirken, iyi yazı bilmediklerinden dolayı hadîs ve diğer şeyleri yazmaktan men olunmaları çok garib bir durum arz etmektedir. Evet Abdullah ibn Amr’ın kültürlü bir insan olduğunu, onun süryanice okuduğunu³⁸ ve Abdullah’a Yermük muharebesinde ganimet olarak iki deve yükü, ehli kitabın kitapları isabet ettiğini³⁹ ve Mucahid (ö. 103/721)in söylediğine göre “Abdullah’ın yanında bir sahife gördüm, ona sorduğumda, bu Peygamberden işittiklerimin mecmuasıdır (Es-Sâdıka). Onunla benim aramda kimse yoktur demişti”⁴⁰ dediğini biliyoruz. Buna rağmen, Sahabe-i güzün ve hatta vahiy kâtibi olan şahıslar bile bu işten imtina etmişlerdir⁴¹.

Bu hadiseye, İbn Kuteybe’ninkinden başka bir sebep aramak icab ediyor. O da, ilk günlerde sahabenin Kur’an âyetleriyle, diğer lâfızları birbirinden ayıramıyacak kadar basit bir kültüre ve Kur’ana ithal edilebilecek herhangi bir lâfzın, Allah Kelâmı olup olmadığını tefrik edememek gibi bir durumda olmalarında aramak lâzımdır. Bu hususta Hamd b. Muhammed el-Hattabî el-Bustî (ö. 317-338/929-998) nesh keyfiyetine inanmakla beraber şu makul fikri de ileri sürmektedir: “Nehy, bir sahifede Kur’anla beraber hadîsin yazılmasındadır. Bu da aynı sahifelerdeki âyetle hadîsin karıştırılmaması ve okuyucu tarafından birbirine benzetilmemesi içindir”⁴² demektedir. Hal böyle iken, yazılan Kur’an âyetleri, yazıldıkları malzeme ve o zamanki tedvin imkânsızlıkları, elbette ona başka şeylerin karışması ihtimalini düşündürebilirdi. Bu şekilde hareket muayyen bir zaman için doğru olabilir. El-Hasan b. Abdirrahman er-Râmahurmuzî (ö. 360/970 e doğru) bu hususu şöyle izah etmeğe çalışıyor: “Sadri

³⁶ Şerhu’t-Tirmizî, c. X, s. 135; Sunanu Ebî Dâvud, Mısır 1371, c. II, s. 287; el-İsâbe, c. IV, s. 101; Câmi’u Beyân, c. I, s. 70; Takyîdu’l-İlm, s. 86 (son iki eserde, bu zatın ismi Ebû Şât şeklinde geçmektedir).

³⁷ İbn Kuteybe, Te’vilu Muhtalifi’l-Hadîs, Mısır 1326, s. 365-366.

³⁸ Tabakâtu İbn Sa’d, c. VII₂, s. 189.

³⁹ Tefsîru İbn Kesîr, c. I, s. 4.

⁴⁰ Tabakâtu İbn Sa’d, c. II₂, s. 125; Takyîdu’l-İlm, s. 84.

⁴¹ Zayd b. Sâbit, İbn Mes’ud, Ebû Muse’l-Eş’ari ve daha birçok seçkin sahabenin kitabeti kerih gördüklerine dair haberler mevcuttur. Bk. Takyîdu’l-İlm, s. 35, 38, 39 vd.

⁴² Takyîdu’l-İlm, s. 9.

evvelde, isnada yakınlık, hıfza rağbet ve onunla amel edilmesi için kitabet kerih görülmüş, fakat zaman geçince, isnadda yakınlık kalmamış, muhtelif tarikler zuhur etmiş, nakilde benzerlikler, nisyan ve vehim âfetinin arız olmasına, ilmi yazı ile tesbit etmek lâzım gelmiştir. Kitabetin vücubu üzerine olan delil daha kuvvetlidir. Ebu Saîd'den gelen nehy haberinin, hicretin ilk 'devirlerine ait olduğunu, bunun da Kur'andan başka şeylerle meşgul olmamak için meydana gelmiş olduğunu'⁴³ söylemektedir.

Birbirine zıt görünen bu iki haberin, ekseri ülemaya göre kronolojik bakımdan durumu şöyledir. Kitabete müsaade haberi müteahhar olup, nehy haberini nesh etmektedir. Bu hususa en güzel bir delil, Hazreti Peygamberin hastalığı şiddetlendiğinde, kendisinden sonra dalâlete düşmemeleri için, yanındakilerden yazacak şey istemesi gibi fiili bir teşebbüse girişmesidir⁴⁴. Hatta hemen hemen bütün kaynaklar tarafından sahih ve merfu olduğu bildirilen nehy hadîsinin, Buharî ve başkaları tarafından Peygamber kelâmı olmayıp, mevkuf olduğu söyleniyorsa da⁴⁵, bu yerinde bir izah tarzı değildir, çünkü vakıalara uymamaktadır.

Yazılan ve ezberlenen Kur'an âyetleri Peygambere veya onu iyi bilenlere arz edilirdi. Yani bir nevi kontrolden geçirilirdi. Kur'andan başka yazılan şeyler için kontrol imkânsızlığının olması dolayısıyla böyle bir nehy hadîsesi vukua gelmiş olabilir. Öyle zannediyorum ki İslâmın ilk günlerindeki bu mühim tehlikeden dolayı nehy olayı lüzumlu idi. Halbuki İslâmın teşvik ettiği ilmi faaliyetle bu tehlike kısa zamanda zâil olmuş, Kur'andan başka şeylerin yazılmasına cevaz verilmiştir. Hazreti Peygamberin sağlığında bu nehy vaziyeti sahabe arasında çok kuvvetli olabilir. Fakat Peygamberin vefatından sonra, Kur'an iki kapak arasında cem edilip bir cilt haline getirildikten sonra, mevzubahsedilen tehlikeler kendiliğinden ortadan kalkacağından, Kur'andan başka şeyleri yazmakta hiç bir zarar düşünülemezdi. Ama bu böyle olmamış, kerahiyet meselesi tâbiûn ve ondan sonraki nesillere kadar uzayıp gitmiştir. Bu hususta Kâdî İyâd (ö. 544/1149) şöyle demektedir: "Sahabe ve tâbiûn, kitabatu'l-ılm hususunda geniş ihtilâfa düşmüş, onlardan birçoğu bu işi kerih görürken, ekserisi bu işi caiz görmüşlerdir"⁴⁶. Meselâ ad-Dahhak (ö. 105/723) "Hadis cüzlerini Kur'an cüzleri gibi ittihaz etmeyin"⁴⁷ diyor. Hatta Ubayde (ö. 72/691) ve Tavus (ö. 106/724) gibi pek çok kimseler bu kerahiyet yüzünden yazmış oldukları kitapları imha etmişlerdir. Ebû Kılabe (ö. 107/725) "vefat ettiğinde, Eyyûb sağ olursa kitaplarının ona verilmesini, sağ olmadığı taktirde yakılmasını emrediyordu"⁴⁸. Yaptıkları bu işten sonradan pişman olanlar da yok değildir. Meselâ Urva b. Zubeyr kitaplarını yaktıktan sonra, malımı ve ehlimi feda etsem de kitaplarıma tekrar kavuşabilsem demiştir⁴⁹. O zaman için şöyle bir âdetin câri olduğu görülmektedir. Bir kimse hıfzı semaen almağa muktedir olmazsa, haberi yazar ve ezberler, ezberleme işi nihayet bulunca onu imha ederdi. Meselâ Masruk (ö. 63/862), Alkame'ye kendisi için bir "nazâir" yazmasını istiyor. Alkama ona kitabetin kerih olduğunu biliyorsun. Masruk'da evet biliyorum, onu ancak ezberlemeyi murad ediyorum, sonra onu yaka-

⁴³ Takyîdu'l-İlm, s. 9.

⁴⁴ Sahîhu'l-Buharî, c. I, s. 39; Sahîhu Muslim, c. III, s. 1257-1258; Müsnedü Ahmed, c. I, s. 222.

⁴⁵ Muhammed Ebû Zahvu, el-Hadîs va'l-Muhaddisun, Mısır 1958, s. 124. (Müellif bu hususta maalesef mehz göstermemiştir).

⁴⁶ Sahîhu Muslim (Şerhu'n-Nevevî), c. XIII, s. 129-130.

⁴⁷ Câmi'u Beyân, c. I, s. 72; Takyîdu'l-İlm, s. 47.

⁴⁸ Takyîdu'l-İlm, s. 62.

⁴⁹ Câmi'u Beyân, c. I, s. 75.

çağım⁵⁰ demiştir. Bu hal eskiden beri araplarda meşhur olan hıfz melekesini sekteye uğratmamak için yapılıyordu. Hazreti Peygamberin, sahabeyi hadîs kitabetinden menedişinin en mühim sebebi de bu olsa gerektir. Ebu Ömer b. Abdi'l-Berr (ö. 463/1070) kitabetten men meselesini, hıfz melekesinin sekteye uğramaması için meydana getirilmiş olduğunu ifade etmeğe çalışır⁵¹.

Kitabetten nehy emrine tâbi olanlarda hıfz kabiliyeti fevkalâde gelişmiş, âdeta kitabete dahi ihtiyaç duymamağa başlamışlardı, zaten ilk devir buna müsaidi. Müteahhir tâbiünden olan Said b. Abdi'l-Aziz (ö. 167/783) "hiçbir hadîs yazmadım"⁵² demekle onları ezberlediğini göstermektedir. Burada el-Evzâ'î (ö. 157/773)nin şu sözünü zikretmeden geçemeyeceğim: "Bu ilm büyük bir şerefe sahibti, ricalin hıfzında iken ağızdan alınır ve müzakere edilirdi. Ne zaman ki kitaba girdi, nuru kayboldu, ehil olmayanların eline düştü"⁵³.

Birbirine muhalif görünen bu iki haberin ilk râvileri, yani Ebu Said ile Ebu Hureyre'nin İslâm dinine girişleri nazarı dikkate alınacak olursa, hakikaten bir nesih keyfiyetinin tahakkuku imkân dahilindedir. Zira Ebu Said'in İslâm oluşu hicretten biraz önce "Bey'atu'r-Rıdwân"dadır. Ebu Hureyre'nin ki ise hicretin yedinci senesinde Haybar seferi esnasındadır. Bu bakımdan Ebu Said'in nehy haberi hicretin ilk yıllarına, Ebu Hureyre'ninki ise sonraki devreye aittir. Keza Abdullah b. Amr b. el-As'ın İslâmiyetle müşerref olması Mekke fethinden öncedir. Yani bu zatın İslâmiyeti Ebû Hureyre ile aynı devreye rastlar. Hemen hemen bütün sahabe, hicretin ilk devrindeki bu nehy emrine ittiba etmiş, ruhsattan sonra da bunların hepsi, bu müsaadeye iştirak etmişlerdir⁵⁴. Hicretin ilk devrinde Medine şehrinin dinî durumunu da gözönünde bulundurmak icabeder. Çünkü bu devirde Medine, müslüman, müşrik, yahudi ve hıristiyanlarla meskûn idi. Bu bakımdan Kur'andan başka bir şeyin yazılmaması emri, emniyet mülâhazası ileldir. Ruhsat haberinin zuhurunda ise Medine, tamamen müslümanlardan teşekkül ediyordu. Ar-Râmahurmuzi'nin de dediği gibi, kitabetin vücubu üzerine olan deliller daha kuvvetlidir. Tarihi vakıalar bunun doğruluğunu isbat etmektedir. Meselâ Ebû Bekr, Bahreyn'e giden Enas b. Mâlik'e sadaka ve zekât hususunda bir kitap (risale) göndermişti⁵⁵. Bu hususta deliller daha da çoğaltılabilir. Bunlardan başka Kur'anı Kerîmde de kitabetin vücubuna ait deliller mevcuttur⁵⁶.

Hazreti Peygamberin vefatından sonra, re'ylere temessük etmeğe başlanınca, insanlar kitabete itimad etmeğe başladılar ve artık kitabsız rivayette bir zorluk vâki oldu. Hatta daha sonra ehli re'y ve muhalifleri olan ehli hadîs arasından bazıları kitabetten içtinab ederlerken bazıları da kitabete rağbet etmişlerdir. Bu kitabet sevgisi bazılarında o dere'eye ulaşmıştı ki, arkadaşlarını bırakıp, kitaplarını arkadaş edinenler zuhur etmişti. Buna örnek olarak Abdullah b. Abdillâh b. Abdilaziz b. Ömer b. Abdilaziz (ö. 184/800)i vereceğiz. bu zat insanlarla oturmaz, mezarlıkta dolaşır, elile yazdığı defterine itimad ederdi. Kendilesine bu halî sorulduğunda "Mezardan daha iyi vâiz, kitaptan daha iyi bir dost, yalnızlıktan daha emin bir selâmet yoktur"⁵⁷ demişti.

⁵⁰ Câmi'u Beyân, c. I, s. 66; Takyîdu'l-İlm, s. 58-59.

⁵¹ Aynı eser, c. I, s. 68; aynı eser, s. 9.

⁵² Macallatu's-Sekâfe, sene 7, sayı 351; Câmi'u Beyân, c. I, s. 67.

⁵³ Câmi'u Beyân, c. I, s. 68.

⁵⁴ Geniş tafsilât ve örnekler için bk. Takyîdu'l-İlm, s. 87-98; Câmi'u Beyân, c. I, s. 70-77.

⁵⁵ Şerhu Muslim, c. XVIII, s. 129-130; Takyîdu'l-İlm, s. 87.

⁵⁶ Kitabetin vücubuna delâlet eden ayetler şunlardır: Bakara 282, En'âm 91, Saffât 157, Ahkâf 4.

⁵⁷ Câmi'u Beyân, c. II, s. 204.

İSLÂM HADİSİNDE İSNAD VE HADİS RÂVİLERİNİN CERHİ

TALÂT KOÇYİĞİT

Karaza İbn Ka'b, Irak'a gitmek üzere yola çıktığı zaman, İslâm devletinin ikinci halifesi Ömer İbnü'l-Hattâb da Karaza ve arkadaşlarına iltihak ederek onlarla birlikte bir mevkîe kadar yürümüştü. Abdest almak için durakladıklarında Omer, kendileriyle niçin yürüdüğünü Karaza'ya sordu; Karaza, bu hususta herhangi bir fikre sahip olmadığı için Hazreti Peygamberin ashabından olmaları dolayısıyla onun, kendilerini uğurladığını ve bu sebeple beraberlerinde yürüdüğünü zannediyordu. Fakat Omer İbnü'l-Hattâb'ın asıl maksadı bu değildi ve Karaza'ya şöyle dedi: "Böyle olmakla beraber size şunu söylemek isterim ki ahali arı uğultusu gibi Kur'ân okuyan bir beldeye gidiyorsunuz. Siz de Kur'anı iyi okuyunuz. Allah'ın Resulünden rivayeti azaltınız, hadîslerle onları meşgul etmeyiniz ve yollarından ayırmayınız"¹.

Omer İbnü'l-Hattâb'ın bu sözü, Karaza ve arkadaşlarına, hadîs rivayet etmemeleri hususunda bir ihtardı. Nitekim Irak'a vasil olduklarında, hadîs dinlemek için etrafına toplananlara, Karaza, hadîs rivayet edemeyeceğini, Omer'in kendilerini bu işten menettiğini söylemişti².

Omer İbnü'l-Hattâb'ın hadîs rivayetine karşı gösterdiği bu şiddetin birkaç örneğini daha görmek mümkündür:

Ashabtan hadîs rivayetiyle şöhret kazanmış üç kişi, İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derda ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî, fazla hadîs rivayet ettikleri için Omer tarafından hapsedilmişlerdi³. Keza pek çok hadîs rivayet edenlerden meşhur Ebû Hureyre de Omer'in hadîs rivayetine karşı gösterdiği şiddeti "onun zamanında bugünkü gibi hadîs rivayet etse idim, Omer, kılıcı ile boynumu uçururdu" sözleriyle ifade etmiştir⁴.

Omer İbnü'l-Hattâb'ın, hadîs rivayetine ve râvilerine karşı bu derece şiddetli davranmasına sebep ne idi? Bu haberler, ilk bakışta onun, hadîs rivayetine muarız olduğu, bilhassa, bütün vakitlerini yalnız Kur'ân okumakla geçiren Irak halkını, hadîs rivayet ederek meşgul etmemeleri hususunda, Karaza ve arkadaşlarına karşı sert ihtarda bulunması, müslümanların Kur'andan sonra büyük bir samimiyetle inandıkları ve bağlandıkları hadîslere, onun değer vermediği intibahı uyandırmaktadır. Bununla beraber biz, Omer'in hadîs rivayetine karşı gösterdiği bu şiddetin, tamamıyla başka sebeplere dayandığını görüyoruz. Her şeyden evvel şunu zikretmek lâzımdır ki Omer İbnü'l-Hattâb, Resulullahın sunnetine belki diğer müslümanların en çok inananı ve belki de O'nun sünnetiyle en çok amel eden idi. Diğer taraftan birçok sahabînin, Hazreti Peygamberden rivayet etmiş olduğu "şâhit olanlarınız, gâib olanlarınıza tebliğ etsin" hadîsi, hadîs rivayetine müsaade edildiğine ve hattâ bu rivayetin lüzumlu olduğuna açıkça delâlet etmektedir. Ömer İbnü'l-Hattâb,

¹ Ebû Hâtim İbn Hibbân, Kitâbu't-Târih ve'l-mecrûhîn, 10b; Ahmed İbn Hanbel, Kitâbu'l-İlel ve ma'rifatu'r-ricâl, 14a; Zehebî, Tezkiratu'l-Huffâz, c. I, s. 6.

² Kitâbu't-Târih, 10b; Tezkira, c. I, s. 6.

³ Kitâbu't-Târih, 10b; İbn Adî, el-Kâmil, I. 2b; Kitâbu'l-İlel, 14a; Burada Ebû Zerr, Abdullah ve Ebu'd-Derda olduklarına dair bir başka rivayet zikredilmiştir.

⁴ Tezkira, c. I, s. 7.

elbette bu hadîse vakıfı⁵ ve O'nun için Allah'ın Resulünden işitilen bir şeyin gizlenmesi doğru olamazdı⁶. Filhakika o da duyduklarını gizlemiyordu. Hadîs rivayetini menetmesine rağmen birisi, Hazreti Peygamberden bir hadîs rivayet etmiye başladığı zaman onu reddetmiyor⁷ ancak hadîsin sıhhatine inanabilmek için râvisinden şahid istiyor, başkaları tarafından da rivayet edilip edilmediğini araştırıyordu. Meselâ: Bir gün Ebû Mûsâ, Ömer'in yanına girmek için kapıyı üç defa vurmuş, cevap alamayınca geri dönüp gitmişti. Ömer, sonradan, niçin geri dönüp gittiğini sorduğu zaman Ebû Mûsâ, Allah'ın Resulünden şu haberi nakletti: "Biriniz üç defa izin istedikte cevap verilmezse geri dönsün". Ömer, bu hadîsi Hazreti Peygamberden işittiğine dair Ebû Mûsâ'dan şahit istedi; o da mescide gelerek Ömerle aralarında geçen hadiseyi nakletti, aynı hadîsi Hazreti Peygamberden işiten başka kimse bulunup bulunmadığını sordu. Orada bulunanlardan Ebû Sa'id, ayağa kalkarak hadîsi işittiğini söyledi ve Ebû Mûsâ'ya şahadet etti. Bunun üzerine Ömer İbnu'l-Hattâb "maksadım sizi itham etmek değildir, fakat Allah'ın Resulünden hadîs rivayet etmek güçtür" dedi⁸.

Görülüyor ki Ömer İbnu'l-Hattâb'ın maksadı hadîs rivayet edenleri yalancı çıkarmak veya onları yalancılıkla itham etmek değildi. Fakat Hazreti Peygamberden hadîs rivayetinin güçlüğüne halka öğretmek istiyordu. Ta ki onlardan sonra gelenler de bunu bilsinler, her duydukları haberi Allah'ın Resulüne isnad edip rivayet etmesinler ve onun söylemediği bir şeyi ondan işitmiş gibi ortaya çıkarmasınlar⁹. Ömer İbnu'l-Hattâb'ın rivayet hususundaki bu titizliği bir başka sebebe daha dayanıyordu. Bizzat kendisi, Hazreti Peygamberin "bir kimsenin, bütün işittiklerini rivayet etmesi, kizb için kâfidir"¹⁰ dediğini işitmişti. İnsan, doğru olsun yalan olsun her türlü haberi işitebilir; her işitilen haberin başkasına nakli, nakledilen haberlerin arasında yalanlarının da bulunması ihtimali dolayısıyla nakledeni yalancı mevkiine koyabilir. Yalan haberlerin naklinde kasıd bulunmasa bile işitenleri ifsad edebilir¹¹.

Ömer İbnu'l-Hattâb'ın hadîs rivayeti hususunda gösterdiği bu şiddet, diğer bazı sahabilerde de görülmektedir. Meselâ Zeyd İbn Erkam, hadîs dinlemek için etrafına toplananlara "Biz ihtiyarladık ve unuttuk, Resulullahtan hadîs rivayet etmek zordur"¹² diyordu. İbn Abbâs "Biz önceleri O'ndan hadîs rivayet ediyorduk; o zamanlar O'nun üzerine yalan söylenmiyordu. Ne zaman ki halkın durumu değişti, O'ndan rivayeti terk ettik"¹³ demek suretiyle hadîs rivayeti hususunda titiz davranmak lüzumuna işaret ediyordu. Mu'aviye ise Dımaşk minberinde halka hitap ederek şöyle demişti: "Resulullahtan hadîs rivayetini azaltınız. Siz hiç yeri olmayan hadîsleri rivayet ediyorsunuz. Eğer muhakkak rivayet etmek istiyorsanız Ömer İbnu'l-Hattâb zamanında rivayet edilen hadîsleri rivayet ediniz. Çünkü O, halkın içerisinde Allah'tan en çok korkan kimse idi"¹⁴.

⁵ Kitâbu't-Târih ve'l-mecrûhîn, 10b-11a.

⁶ Aynı yer.

⁷ Aynı yer.

⁸ Aynı yer.

⁹ Aynı yer.

¹⁰ Muslim, Nevevî şerhi, c. I, s. 39. Hadîsin bir başka varyantı Hafs İbn Âsım'dan mursal olarak ve yine Hafs İbn Âsım tarikiyle Ebû Hüreyre'den muttasıl senedle rivayet edilmiştir. Ayrıca Ömer İbnu'l-Hattâb'ın bir rivayeti de zikredilmiştir.

¹¹ Nevevî şerhi, c. I, s. 41.

¹² Kitâbu't-Târih ve'l-mecrûhîn, 11a-b.

¹³ Aynı yer ve Muslim'in mukaddimesi (Nevevî şerhi, c. I, s. 43). Burada aynı haber muhtelif isnadlarla İbn Abbâs'tan nakledilmiştir.

¹⁴ el-Kâmil, c. I, s. 2b.

Bütün bu haberler bize gösteriyor ki Hazreti Peygamberden rivayet edilen hadîslerin, râvilerinin gözönünde bulundurulması, başka kimseler tarafından da işitilip işitilmediğinin araştırılması, her işitilen haberin ihtiyatla karşılanması ve hemen başkalarına nakledilmemesi suretiyle, sıhhat derecelerinin tayini hususunda yapılan işlemler, ikinci İslâm halifesi zamanında başlamıştır. Hattâ bu başlangıcın, meşhur hadîs koleksiyonlarının ortaya çıkmasıyla zuhur ettiği, ancak bu zamanlarda, yığın halinde toplanan hadîsleri bir kaynağa götürmek suretiyle icad edildiği bazılarınca ileri sürülen isnad fikrini de muhtevi olduğunu kabul etmek icabeder. Çünkü daha ilk devirlerde hadîsin kaynağının araştırılması ve şahitlerinin tesbiti hususunda girilen faaliyetler, belki teknik bir terim olarak kullanılmamakla beraber, sadece basit bir isnad tatbikinden başka bir şey değildir. Mamafih şunu da kabul etmek lâzımdır ki daha sonraki devirlerde gördüğümüz isnad sisteminin ilk sahabiler arasında hiç noksansız tatbik edildiği ileri sürülemez. Esasen ashabın, Hazreti Peygamberden işitmiş olduğu haberleri “Allah’ın Resulü şöyle dedi” veya onun yapmış olduğu herhangi bir fiili “Allahın Resulünün şöyle yaptığını gördüm” gibi ibarelerle naklettikleri düşünülürse, bu devirde, herhangi bir isnad fikrinin aranması için hiçbir sebep mevcut değildir. Fakat ilk Hicrî asrın ortalarında ve sonlarına doğru sahabilerden çoğunun vefat etmeleri, buna mukabil Hazreti Peygamberi görmiyen müslüman neslin çoğalması ve İslâmî haberlerin bu nesil arasında dolaşması gözönünde bulundurulursa, ilk isnad tatbikinin bu zamanlarda başladığı ve Hazreti Peygamberden herhangi bir haberi nakleden şahsa, bu haberi kimden aldığı sorulduğu düşünülebilir. Kaynakların muhafaza ettikleri haberler arasında “isnad” teriminin aşağı yukarı tarif ettiğimiz bu devirlerde bilindiği ve kullanılmağa başlandığı görülmektedir. Hicrî 110 senesinde vefat eden Muhammed İbn Sîrîn’den muhtelif rivayet zincirleriyle nakledilen bir haberde isnadın ilk devirlerde kullanılmadığı belirtilmekte, ancak “fitne” vâki olduktan sonra onun üzerinde durulduğu ve “sünnet ehlinden olanların hadîslerinin alındığı, buna mukabil, bid’at ehlinden olanların hadîslerinin terkedildiği” zikredilmektedir¹⁵.

Muhammed İbn Sîrîn, Hicrî 33 senesinde doğduğuna göre haberde geçen fitne’nin onun orta yaşlarında vukua gelen ve ilk Emevî halifesi Mu’âviye’nin vefatı ile başlayan dahilî harp olması kuvvetle muhtemeldir¹⁶.

¹⁵ Muslim’in mukaddimesi (Nevevî şerhi, c. I, s. 44); Ebû Hâtim, Kitâbu’l-Cerh ve’t-ta’dil, c. I, s. 1, 28; el-Hatib el-Bağdadî, Kifâye s. 122. “Bu ilim (hadîs) dindendir; dininizi aldığınız kimseye dikkat ediniz”, yine İbn Sîrîn’den muhtelif isnadlarla nakledilen bu haber, birinci Hicrî asrın sonlarına doğru hadîs rivayet edenlerin hal ve durumlarının tetkiki ile onların ismi altında nakledilen hadîslerin buna göre kıymetlendirildiğini göstermektedir.

¹⁶ Abdullah İbn Zubeyr ile Abdu’l-Melik İbn Mervân arasındaki dahili harp, umumiyetle “fitne” olarak zikredilir ve bu harbin oluş sebepleri arasında Abdullah İbn Zubeyr’in, Mu’âviye’nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Yezîd’e bi’at etmemesi ve kendisini halife olarak ilân etmesi ele alınır. Filhakika Yezîd İbn Mu’âviye, önce Muslim İbn Ukba kumandasındaki adamlarıyla Medîne’yi muhasara ettirmiş, bilâhare, Abdullah’ı öldürtmek için kumandanını Mekke’ye göndermiştir. Fakat Muslim İbn Ukba’nın yolda ölümü üzerine ordunun başına Hüseyin en-Nemîr geçmiş ve Mekke’yi muhasara etmiştir. Fakat aynı sene Yezîd ölmüş (H. 64) buna mukabil Hicaz, Yemen, Irak, Horasan halkı Abdullah İbn Zubeyr’e itaatini bildirmiştir. Ancak onun bu hakimiyeti uzun sürmemiş, Irak valisi olan kardeşinin vefatı ve diğer bazı kumandanlarının kaybı ile durumu sarsılmıştır. Nihayet hâkimiyetinin Mekke’ye münhasır kaldığı bir sırada Abdullah ile Abdu’l-Melik arasındaki mücadele, Abdu’l-Melik’in kumandanlarından Haccâc’ın Mekke’yi mancınkla tahrip etmesi ve Abdullah’ın öldürülmesiyle son bulmuştur (H. 73). Fitne ile ilgili daha geniş tafsilât için bk. İbn Kuteybe, el-İmâme ve’s-siyâse, c. I, s. 214-232; c. II, s. 2-33. Bu hususta diğer bir mutalaa için bk. “The Isnad in Muslim Tradition”, Prof. James Robson, s. 21.

“The Origins of Muhammadan Jurisprudence” adlı eserin müellifi Joseph Schacht, Muhammed İbn Sîrîn’den nakledilen bu haberi ele alarak zikri geçen fitne’nin, Emevî idaresinin sonlarına doğru halife Velîd İbn Yezîd’in öldürülmesiyle (H. 126) başladığını ileri sürer ve Muhammed İbn Sîrîn’in vefat tarihinin Hicrî 110 olduğuna işaretlerle ondan rivayet edilen bu haberin sahih olarak ona isnad edilemeyeceğini iddia eder¹⁷.

Müellif, her nedense İbn Sîrîn’in vefatından onaltı sene sonra vukua gelen bir dahilî karışıklığı tezekkür etmiş fakat onun orta yaşlarında cereyan eden dahilî harbi hesaba katmamıştır. Şüphesiz Emevî halifesi Velîd İbn Yezîd’in öldürülmesiyle bir karışıklık çıkmıştır ve bu karışıklık, fitne olarak tarihlerde yer almaktadır; aynı zamanda Muhammed İbn Sîrîn’in, vefatından sonra cereyan eden bu hadiselerden ihbarda bulunamayacağı da aşikârdır. Fakat yukarıda da temas ettiğimiz gibi Mu’âviye’nin vefatından sonra yerine geçen oğlu Yezîd’e Abdullah İbn Zübeyr’in bi’at etmemesi ve halifeliğini ilân etmesi bir dahilî harbe sebep olmuş ve tarihler bu hadiselerden de fitne olarak bahsetmişlerdir. Muhammed İbn Sîrîn bu hadiselerle şahit olmuştur ve durum hakkında ihbarda bulunmak için yaşı müsaittir. Mamafi, Schacht’ın, fitne’den sonra isnad tatbik edilmeğe başladığını haber veren İbn Sîrîn’e inanamaması ve bu sözün ona atfedilemeyeceğini ileri sürmesi, İbn Sîrîn’in hayatında vukua gelen fitne’nin farkına varamamış olmasından değil fakat ilk isnad tatbikinin bu kadar erken başlamasına inanamamış olmasındandır. Nitekim bu hususta, muntazam bir isnad tatbikinin ikinci asrın başlangıcından daha eski olabileceğini kabul etmediğini açıkça ifade etmiştir¹⁸. Yoksa yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Sîrîn’in hayatında vukua gelen hadiselerden fitne olarak bahsedildiği açık bir şekilde bilinmektedir. Meselâ İbnu’l-Esîr “Abdullah İbn Zübeyr ile Abdu’l-Melik İbn Mervân arasında fitne vukubulduğu zaman Abdullah İbn Abbâs, Muhammed İbnu’l-Hanefiye, çocukları ve karilariyle Mekke’ye geldiler, Abdullah İbn Zübeyr, kendisine bi’at etmelerini istedi fakat etmediler...”¹⁹ şeklinde Muhammed İbn Sa’d tarikiyle Vâkîdî’den uzun bir hadiseyi nakleder. Burada, zikri geçen hadiseden fitne olarak bahsedildiği gibi, İbn Sîrîn’in, fitne’den sonra isnad tatbikinin başladığını beyan eden ifadesini teyid edici bir hususun mevcudiyeti de görülmektedir: Biyografik eserler, İbn Abbâs’ın vefat tarihi hakkında 68 ile 73 arasında muhtelif rakamlar ileri sürmekle beraber en doğru tarihin 68 hicrî olduğunu kabul ederler. Fakat tarih ne olursa olsun, İbnu’l-Esîr’den naklen yukarıda kaydettiğimiz haber, onun, adı geçen fitne’ye şahid olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Eğer, yazımızın başlarında da kaydettiğimiz gibi, onun, hayatının sonlarına doğru Hazreti Peygamberden hadîs rivayetini terkettiği düşünülürse, terke sebep olarak zikrettiği halkın durumunun değişmesi ve yalan hadîslerin zuhuru, isnad tatbikine sebep olan fitne’nin neticesinden başka bir şey değildir.

Dahilî harp veya fitne olarak adı geçen bu hadiseler, uydurulan ve Hazreti Peygambere isnad edilen haberlerin geniş çapta yayılmasına sebep olmuştur. Bununla beraber bu karışıklığın hadîs vaz’ı için kesin bir başlangıç tarihi olduğu iddia edilemez. Çünkü daha İslâmiyetin başlangıcında zuhur eden anlaşmazlık, yine fitne olarak tavsif edilen ve Osman’ın katli ile Cemel vak’asını doğuran hadiseler, Alî ile Mu’âviye arasındaki siyasî hüsumetler, nihayet, şahıs ve kabilelerin hattâ şehirlerin birbirleri

¹⁷ Adı geçen eser (Oxford 1950), s. 36-37.

¹⁸ The Origins of Muhammadan Jurisprudence, s. 37.

¹⁹ Usdu’l-gâbe, c. III, s. 194.

arasında üstünlük ve fazilet yarışmalarına girişmeleri, bir takım kimseleri hadîs uydurmağa sevk ediyordu. Fakat ilk günlerde bunlar fazla bir yekün tutmuyordu. Eğer Hazreti Peygamberden sahih isnadlarla rivayet edilen ve en hayırlı neslin “kendi nesli, sonra onları takip edenler” olduğu düşünülür ve yine Hazreti Peygamberin “ümmetimin son zamanlarında bir takım kimseler, işitmedikleri hadîsleri size rivayet edecekler”²⁰ hadîsi gözönünde bulundurulursa, kizbin, İslâm topluluğu içerisinde bir tehlike yaratmağa başladığı devri, ilk sahabîler içerisinde değil, bilâkis hiç sahabî kalmadığı veya kalanların son günlerini yaşadığı zamanlarda aramak lâzımdır. Bu sıralarda fetihlerin çoğalmasıyla, İslâm ülkesi genişlemiş, İslâm topluluğu içerisine Furs, Rum, Berberî ve daha birçok karışık unsurlar da girmiş bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bunlar, Hazreti Peygamberi gören ve onunla sohbet eden ilk müslümanların heyecan ve iman kuvvetine sahip değillerdi. Böyle bir çerçeve içerisinde şiddetini artıran siyasî husumetler, dahilî harpler, muhtelif fırka cereyanları, müdafilerinin ortaya çıkardıkları yeni hadîslerle destekleniyordu. Halk, ortaya çıkan bu hadîslerin sahihini sakîminden ayırt edebilecek bir durumda değildi. Bazıları niyetlerinde samimi olsalar bile cehaletleri dolayısıyla “kizb, adeta dillerinden akıyordu”²¹.

Tarif etmeğe çalıştığımız bu durum, elbette ilk sahabî’ler devrinde böyle değildi. Ashab, İbn Abbâs’ın dediği gibi, Hazreti Peygamberden rivayet edilen bir haberi gözleriyle müşahade edebiliyor, kulaklarıyla dinleyebiliyordu²². Birisi “Resulullah (A.S.) şöyle dedi” veya “Resulullah (A.S.)ın şöyle yaptığını gördüm” dediği zaman ona, bu haberin başka kimse tarafından işitilip işitilmediği veya gördüğünü söylediği fiilin başka kimse tarafından görülüp görülmediği sorulabiliyordu. Fakat –yine İbn Abbâs’tan nakledildiği gibi– halkın durumu değişip yalan hadîsler Hazreti Peygambere isnad edilmeye başlayınca, bu nevi hadîsleri rivayet etmekten korkan gerçek müslümanlar, kendilerinden hadîs dinlemek isteyenlere “biz ihtiyarladık” veya “biz rivayeti terkettik” demekle iktifa ediyorlardı. İşte bu durum, Muhammed İbn Sîrîn’in fitne olarak zikrettiği Abdullah İbn Zubeyr ile Abdul-Melik İbn Mervân arasındaki harpten sonra, hadîslerde isnad tatbikine yol açtı.

İbn Sîrîn’den itibaren muhtelif devirlerde isnad hakkında muhtelif sözler söylenmiştir. İbn Sîrîn, hadîs rivayetinde isnad kullanılması gerektiğini belirtmek için “bu ilim dindir; dinini kimden aldığına dikkat et”²³ demiştir. İbn Sîrîn’den 14 sene sonra vefat eden Zuhri (hicri 124), “kale Resulullah” diyerek kendisiyle Hazreti Peygamber arasındaki nakil zincirini atlamak suretiyle hadîs rivayet eden İbn Ebî Ferve’yi şöyle azarlamıştır: “Hadîsini niçin isnada bağlamıyorsun? Bize ipi ve halkası olmayan hadîsleri rivayet ediyorsun”²⁴. Sufyân es-Sevrî (Ö. 161), “isnadın, mu’minin silâhı olduğunu” söylemiş²⁵, Abdullah İbnü’l-Mubârek (Ö. 181) de “isnad dindedir; o olmasa idi herkes istediğini söylerdi” demiştir²⁶.

²⁰ Muslim, Sahîh (Nevevî şerhi), c. I, s. 41.

²¹ Aynı eser, c. I, s. 48. Birçok kimseler, hadîs ehli gibi rivayet san’atıyla meşgul olmadıkları için rivayetlerinde hata vâki oluyor, bu hatanın da farkına varamadıklarından sahih olmayan haberleri nakletmiş oluyorlardı (aynı yer).

²² Muslim, Sahîh (Nevevî şerhi), c. I, s. 43. Yalan hadîslerin çoğalması üzerine hadîs rivayetini terk eden İbn Abbâs’tan muhtelif isnadlarla diğer bazı haberler daha nakledilmektedir. Bunun için bk. aynı yer.

²³ Muslim, Sahîh (Nevevî şerhi), c. I, s. 44.

²⁴ el-Hâkim Ebû Abdullah, Ma’rifetu ulûmi’l-hadîs, s. 6.

²⁵ Kavâ’idu’t-tahdîs, s. 186.

²⁶ Muslim, Sahîh (Nevevî şerhi), c. I, s. 45.

İsnad hakkında bazı hadîs imamlarından nakletmiş olduğumuz bu ibareler, İbn Sîrîn'den başlamak üzere muhtelif devirlerde isnada verilen değeri ve onun hadîs rivayetindeki ehemmiyetini göstermektedir. Yine bu ibarelerden anlaşıldığına göre, isnad, hadîsin garantisidir. Şüphesiz bu garanti, isnad zincirini meydana getiren her bir râvi halkasının sağlam ve güvenilir olmasıyla teşekkül eder. Yani bir hadîsin başına eklenen muntazam (kesiksiz) bir isnadda görülen her şahsın güvenilir kimseler olması lâzımdır ki o isnadla gelen hadîse sahih denilebilsin. Bu itibarla sağlam bir isnad "(rivâyatu')s-sika ani's-sika hattâ yantahî ilâ Resulillah (A.S.)"²⁷ olarak tarif edilmiştir.

İsnadın bu tarife uygunluğunun bilinmesi, o isnadı meydana getiren her bir râvinin, hal ve durumunun, doğruluk derecesinin, rivayet usulüne vukufiyetinin ve kendisinden rivayet ettiği şahsa hakikaten mülâki olduğunun bilinmesiyle mümkün olur. Hadîs edebiyatında "el-cerh ve't-ta'dîl" adı ile teşekkül eden ilim dalı, hadîs ricalini bu yönlerden tetkik etmiş ve hadîslerin sıhhat derecelerinin tayininde birinci derecede rol oynamıştır. Bu izahattan şu netice ortaya çıkmış bulunmaktadır:

İslâm hadîsinde, hadîs râvilerinin cerh ve ta'dîli, isnad tatbikiyle beraber başlamıştır. Burada, bazı ashabın, hadîs rivayet eden diğer bazılarını teyid veya tekzibini nazarı itibara almadığımızı işaret etmek isteriz. Bu durum, her ne kadar sahabe devrinde, bir nevi isnad tatbiki ve bir nevi cerh ve tadîl faaliyeti gibi görünürse de yazılı bir hadîs edebiyatının henüz başlamamış olduğu bu ilk devirlerde böyle bir faaliyetin mebdede olarak alınması imkânsız görünmektedir. Esasen daha önce de temas ettiğimiz gibi Hazreti Peygamberle ashâbı arasında başka bir nesil mevcut değildir ve bir sahabîye, rivayet ettiği hadîsi kimden aldığını sormak lüzumsuz gibidir. Mamafih ilk sahabîler arasında başlayan bu faaliyetin birinci asrın ikinci yarısında inkişaf eden asıl harekâtın nüvesi olduğunu kabul etmemiz, bizi yanlış bir neticeye sevketmez.

İslâm hadîsinde isnad, yalnız uydurma hadîslerin tesbiti veya hadîs uyduranların bilinmesi maksadiyle tatbik edilmiş değildir. Bazan zühd ve takva bakımından hiçbir kusuru olmayan şahısların, rivayet zincirinin bir halkası olarak görünmesi hadîsin reddine sebep olmuştur. Çünkü bu şahıslar takva ehlinden olmakla beraber rivayet usulüne vakıf olmamaları, hâfıza ve diğer bazı bakımlardan zayıf olmaları dolayısıyla hadîs ehlinden addedilmemişlerdir. Hadîs edebiyatında "da'if" (cemi du'afâ') olarak isimlendirilen böyle kimseler, hadîs imamları tarafından tesbit edilmiş ve bunlar tarafından rivayet edilen hadîsler, sıkı bir araştırma konusu olmuştur.

Biz burada bir isnadı teşkil eden hadîs râvilerinin, yalnızca cerhine taallük eden kısma temas etmek istiyoruz.

Cerh, basit mânada, hadîs râvilerinin her bakımdan hal ve durumlarını açmak, açıklamak, ortaya dökmek mânasında kullanılmıştır. O halde "mecrûh" yani cerhe maruz kalan râvi, muhtelif yönlerden tetkike tabi tutularak bir veya birkaç yönden zayıf addedilen kimse demektir. Bu zayıflık, ya hafızada bulunabilir; yahutta râvi, adalet bakımından veya rivayetinde fazla hata yapması bakımından zayıf addedilebilir. Bir hadîsin rivayet zincirinde, yani isnadında böyle bir kimse bulunursa hadîs zayıf demektir. Mamafih hadîsin bu zafiyeti, usûl kitaplarında muhtelif derecelerde mütalâa edilmiştir. Biz bu mevzu üzerinde durmayacağız.

²⁷ Kitâbu'l-Umm, Şâfi'i, c. VII, s. 177. Buna benzer bir ibareyi cemâluddîn el-Kâsımî, İbn Hazm'den nakletmiştir: "Naklu's-sika ani's-sika yublağu bihî'n-Nebiyya(a.s.) ma'a'l-ittisâl" (Kavâ'idu't-tahdîs, s. 185).

Ebû Hâtim Muhammed İbn Hıbbân (Ö. 334), hadîs tahammülü ve rivayetiyle yakından meşgul olan kimselerin, bir insanda bulunmayan hususların o insana itlâk olunmaması için, du'afânın cerhine taallûk eden meseleleri bilmesi gerektiğini kaydeder²⁸. Bu bizce hadîs tarihi bakımından mühim bir noktayı teşkil eder. Çünkü bir isnad zincirinde birleşen muhtelif râvilerin, şahısların arzusuna göre değerlendirilmesi, o zincire bağlı hadîsin sahih bir surette değerlendirilmesine imkân vermez. O halde hadîs râvilerinin cerhini icabettiren haller nelerdir? Bu hallerin tesbit edilmesi ve zayıf addedilen bir râvinin bu hallerden hangisiyle cerh edildiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu mevzuda cerh ve ta'dîl faaliyetiyle beraber başlayan hadîs ricaline ait biyografilerin hazırlanması, bugün bize geniş bir çalışma sahası kazandırmış bulunmaktadır.

Burada, hadis imamları tarafından cerh edilen du'afânın, hangi hallerden dolayı tenkide tabi tutulduğunu, nevilerini kısaca gözden geçirmeğe çalışalım.

1. Zındıklar :

Bunlar, Allah'a ve kitaplarına iman etmeyenlerdir. Şehir şehir dolaşırlar; ilim ve takva sahibi görünerek uydurdukları hadîsleri halk arasında yaymağa çalışırlar. Maksatları, mu'minlerin kalbinde şüphe uyandırmak ve onları kendi yollarına sevkettirir²⁹.

2. Hadîs uyduranlar :

Bunlar zındık değillerdir. Uydurdukları hadîsleri güvenilir kimselere isnad ederler. Bu hadîsler, hayır, fedâ'il, günahlardan kaçınma ve cezalar hakkındadır. Bazan uydurduklarını sahih hadîslerle eklerler. İbrahim İbn Edhem'in "men kezebe aleyye mute'ammiden ev kâle'n-nebiyyu (A. S.) sâhîren ev şâ'iren ev kâhinen" ibaresi gibi³⁰.

3. Yalnız hadiseler vukuunda hükümdarlar ve diğer kimseler için hadîs uyduranlar :

Oğlunun, hocasından dayak yemesi üzerine "haddasanî İkrima an İbn Abbas kala, kala, Resulullah (A. S.) mu'allimu sıbyanikum, şîrarukum akalluhum rahmatan li'l-yatimi va ağlazuhum ala'l-miskın" diyen sa'd İbn Tarîf gibi³¹.

4. Hafıza ve temyiz bakımından zayıf olanlar :

Bunlar, ibadet ve salâh bakımından üstün olsalar bile hıfz ve temyiz kabiliyetlerinin zayıf olması dolayısıyla mursel hadîsi merfû, mevkûf hadîsi musned olarak rivayet ederler, isnadları karıştırırlar ve meselâ Hasan'ın hadîsini Enes'ten naklederler³².

5. Hayatlarının sonlarına doğru ihtilâta maruz kalanlar :

Bunlar arasında hâfizaları henüz bozulmadan önce hadîs rivayet eden pek çok sika, güvenilir kimseler vardır. Meselâ İbn Curayc'in en itimada şayan ashabından olan Haccâc İbn Muhammed el-A'var (Ö. 206), hayatının sonlarına doğru hâfizası bozulmuştur. Bağdat'a son gelişinde, Yahyâ İbn Ma'in onun, ihtilât halinde hadîs

²⁸ Kitâbu't-Târih ve'l-mecrûhin, 18b.

²⁹ Aynı yer.

³⁰ Aynı eser, 21a.

³¹ Aynı yer, 21b.

³² Aynı yer.

rivayet etmemesi için oğluna babasının yanına kimseyi sokmamasını tenbih etmiş, fakat yatsı vakti oğlunun yanında bulunmadığı bir sırada bazı kimseler gelerek Şu'be'nin kitabını vermişler ve rivayet etmesini istemişlerdir. Haccâc, "haddasana Şu'ba an İbn Marra" diyerek rivayet etmeye başlamıştır. İbn Hacer, bu sebepten bazı kimselerin, onu, zu'afâdan addettiklerini zikretmiştir³³. Bununla beraber, hastalığının başlangıç tarihi bilindiği için, ihtilâta maruz kalmadan önce rivayet ettiği hadîsleri almakta tereddüt göstermemişlerdir.

6. *Telkine maruz kalanlar :*

Bunlar, yine hâfızaları zayıf olan ve rivayet ettikleri hadîsleri bilmeyenlerdir. Birisi gelip "bunlar senin hadîsindir; senden rivayet edelim mi?" diyerek rivayet hakkını istese, kendi hadîsi olup olmadığını bilemediği için "peki" demekten çekinmezler³⁴. Bunun en güzel misalini İbn Lehî'a'da görürüz. Yahyâ İbn Hassân şöyle anlatır: "Bazı kimseler ellerinde bir cüz ile gelerek onu, İbn Lehî'a'dan işittiklerini söylediler. Hadîslere baktığım zaman içerisinde İbn Lehî'a'ya ait hiçbir hadîs göremedim. İbn Lehî'a'ya gittim ve o hadîslerin kendisine ait olmadığını, hiçbir zaman da onları işitmediğini söyledim. İbn Lehî'a: -Ne yapayım, ellerinde kitaplarla geliyorlar ve bunlar senin hadîsindir, diyorlar ben de onlara rivayet ediveriyorum, diye cevap verdi³⁵.

7. *Yalan söyleyenler, fakat söylediklerinin yalan olduğunu bilmeyenler :*

Bunlar da salâh ve ibadet bakımından kusuru olmayan kimselerdir. Bununla beraber hadîsle ve hadîs ilmi ile hiç ilgileri olmadığı için ne rivayet ettiklerinin ve kimden aldıklarının farkında değillerdir. Bunun güzel bir misalini bize Yezîd İbn Hârûn verir: Vâsıt'ta Enes İbn Mâlik'ten hadîs rivayet eden bir şahıs vardı. Onun, bu hadîsleri bir kitapta çıkardığı söylendi. O şahsa gittik ve Enes'in hadîslerini sorduk. Bize kitabı gösterdi; fakat kitaptaki hadîsler, Şureyk İbn Abdullah'ın hadîsleri idi. Bu zat ise "Enes bize rivayet etti" diyerek hadîsleri nakletmeğe başladı. Bunların, Şureyk'in hadîsleri olduğunu söylediğimiz zaman "haklısınız" dedi ve şunu ilâve etti: "Haddesena Enes an Şurayk". Yani "Enes bize Şurayk'tan rivayet etti"³⁶.

8. *Görmedikleri ve işitmedikleri şeyhlerden kitap rivayet edenler :*

Bu kimselerin rivayet ettikleri kitaplar aslında sahihtir. Fakat rivayet edenler, kitabın sahibini hiç görmemiş veya görse bile kitab muhteviyatını sahibinden dinlememişlerdir. Bu sebeple rivayet ettikleri hadîslere itimad edilmez. Böyle bir kitaptan rivayet etmeleri dolayısıyla de du'afâdan addedilirler³⁷.

9. *Görüp hadîs işittikleri şeyhlerin vefatından sonra, işitmedikleri hadîsleri o şeyhlerden rivayet edenler :*

Yahyâ İbn Ma'în'in Hişâm İbn Yûsuf'tan naklettiğine göre Mutarrıf, Hişâm'a gelerek "İbn Curayc ve Ma'mar'ın hadîslerini senden işitmek istiyorum" demiş ve

³³ Tehzib, c. II, s. 206.

³⁴ Kitâbu't-târih, 22a.

³⁵ Kifâye, 152.

³⁶ Kitâbu't-Târih, 22b. Enes ibn Mâlik ashabtandır ve onun Şurayk'tan rivayeti mevzubahis olamaz.

³⁷ Aynı eser, 23a.

aynı zamanda bu hadisleri yazmıştır. Fakat sonradan Hişâm'ın ismini zikretmeksizin aynı hadisleri İbn Curayc'ten ve Ma'mar'dan rivayet etmeğe başlamıştır. Bu hususta Yahyâ İbn Ma'in der ki: Hişâm'ın hadisleriyle Mutarrıf'ın hadislerini karşılaştırdım, her ikisi de aynı idi. Anladım ki bu şahıs bir yalancıdır³⁸.

10. *Kitaplarının kaybolması üzerine başkalarına ait kitaplardan rivayet edenler ve rivayet ettiklerini bilmeyenler :*

Bunlar hafıza bakımından zayıf olan kimselerdir. Hadis toplamak için muhtelif beldeleri dolaşırlar ve pek çok hadis yazarlar. Kitapları sahihtir. Kitaplarından rivayet ettikleri zaman hadisleri sahihtir. Fakat bu hadisleri hıfzetmezler. Ancak kitaplarının kaybı halinde kendi hadislerini istinsah etmiş olanların kitaplarından rivayet ederler ve çok defa hataya düşerler. Bu yüzden böyle kimselerin, kitaplarının kaybindan sonra rivayet ettikleri hadisler alınmaz. Bunun en güzel misali yine İbn Lehi'a'dır. İbn Lehi'a sahih kitap sahibi idi. Fakat ömrünün sonlarına doğru (H. 170) kitapları yanmış ve bundan sonra bazan hâfızasından bazan da başkalarına ait kitaplardan rivayet etmeye başlamıştır. Hâfızasının da zayıf olması dolayısıyla hadislerinde çok defa hatalar görülmüş ve terke müstahak olmuştur. Bununla beraber kitaplarının yandığı tarih bilindiği için bazı hadis imamları, bu tarihten önce rivayet ettiği hadislerin hucet olarak kullanılmasında bir mahzur görmemişlerdir³⁹.

11. *Rivayetlerinde güvenilir kimseler olmalarına rağmen fazla hata yapanlar :*

Haklarında ta'dil alâmetleri daha fazla görünen kimselerin adalete müstahak oldukları gibi cerh emareleri ziyadeleşen kimseler de terke müstahak olurlar. Şu'ba'ya "kendilerinden rivayeti terkettiğin kimseler kimlerdir" diye sorulduğu zaman "ma'rûf olan kimselerden ma'rûf olmayan şeyleri rivayet edenler ve bu rivayetlerini çoğaltanlar yahut rivayetlerinde fazla hata yapanlar" cevabını vermiştir⁴⁰.

12. *Hadislerine hariçtan bir şeyler ilâve edildiğini farkedemiyenler :*

Böyle kimselerin kitaplarına hadis olmayan herhangi bir şey ilâve edildiğinde farkına varmazlar ve ilâveyi de hadis olarak rivayet ederler. Kendilerine ilâveden bahsedildiği zaman bundan rücu etmezler ve hata üzerinde ısrar ederler. Bu kimseler, iman bakımından zayıf olan kimselerdir. Bu yüzden terke müstehaktırlar⁴¹.

13. *Hadis rivayeti esnasında lisanlarında vaki olan hatayı düzeltmekten kaçanlar :*

Bunlar, önce hata yaptıklarının farkında değillerdir. Fakat farkına vardıkları zaman bu hatayı düzeltmezler ve hadis rivayetine devam ederler. Böyle kimseler, "kezzâb" yalancıdırlar. Kâzib ise terke müstahaktır⁴².

14. *Fâsık ve sefih olanlar :*

Bunlar hadis rivayetinde "sadûk" doğru olsalar bile rivayetlerine itimad edilmez. Çünkü fâsık, âdil hareket etmez. Âdil olmayanlar ise mecruhturlar.

³⁸ Kitâbu't-târih, 24a.

³⁹ Aynı eser, 129b.

⁴⁰ Aynı eser, 24b.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² Aynı eser ,25a.

Mâlik İbn Enes, dört çeşit insandan hadîs yazılmayacağını söyler. Bunlar: 1. Sefîh olanlar; 2. hevâ sahibi olanlar; 3. ne rivayet ettiklerini anlamayanlar; 4. Hazreti Peygamberin hadîsine yalan sokanlar⁴³.

15. *Görmedikleri şeyhlerden hadîs rivayet edenler :*

Bunlara, "mudellis" adı verilir. Bu nevi kimseler, hadîs ricali içerisinde pek çoktur. Meselâ el-Haccâc İbn Ertât, Zuhri'yi görmemiş ve onu işitmemiştir. Bununla beraber ondan rivayet etmiştir. Keza ed-Dahhâk, İbn Abbâs'tan rivayet ettiği halde ona mülâki olmamış, ancak Sa'id İbn Cubeyr'i görmüş ve "tefsîr"i ondan almıştır⁴⁴.

16. *Bid'at ehlinde olup halkı kendi yollarına davet edenler :*

Kaderiye, Murci'e ve diğer fırkalara mensup olan ve halkı kendi fırkalarına sokmak için faaliyet gösterenlerin hadîsleri alınmaz. Bununla beraber Ahmed İbn Hanbel, fırkalarının dâ'iliğini yapmadıkları bilinen kimselerin hadîslerinin alınabileceğini söyler. Hadîs ricali içerisinde rivayeti kabul edilen bu nevi fırka mensupları vardır⁴⁵.

Kısaca zikretmiş olduğumuz bu haller, hadîs ricalinin cerhi hususunda gözönünde bulundurulması icabeden hallerdir. Bu haller dışında şüphesiz ahlâkî ve dinî cihetlerden cerhi gerektiren başka hususlar da bulunabilir. Cerh ve ta'dîl kitaplarında, ricalin biyografilerinde bunun misallerini görmek mümkündür. Fakat bizim zikretmiş olduğumuz hususlar, daha ziyade rivayet usulüne taallük etmektedir.

Bu haller, hadîs râvilerinin du'afâdan olmalarını ve dolayısıyla gerek kendilerinin ve gerekse hadîslerinin reddini ve terkini gerektirmekle beraber sikâta yani güvenilir addedilen kimselerde hattâ şöhet kazanmış birçok hadîs imamlarında görülen bir takım haller de vardır ki bunlar, bu kimselerin terkini icabettirmemekle beraber, bu hallerden herhangi birisiyle alınıp rivayet edilen hadîsin, bir huccet olarak kabul edilmemesini gerektirir.

Bunları da kısaca zikredelim:

1. *Hadîs kitabeti esnasında ufak hatalar yapanlar :*

Bu hatalar, senelerce kitaplarında kalabilir. Hadîs başkalarına rivayet edildikte, aynı hata ile rivayet edilir ve halkın ağızında dolaşır. Her ne kadar Yahyâ el-Kattân, İbn Mehdî, Ahmed İbn Hanbel ve akranları, böyle hata sahiplerine cerh itlâk edip onları duafâdan addetmişlerse de Ebû Hâtim, bunların du'afâdan sayılmıyacağını, ancak rivayetleriyle münferit kaldıklarında hadîslerinin huccet olarak kullanılmıyacağını zikretmiştir. Eğer sikât, rivayetlerine muvafakat ederlerse onların rivayetlerini reddetmek icabetmez⁴⁶.

2. *Künyeler, sikâtin künyesine benzeyen "kezzâb" yalancılardan rivayet edenler :*

Bunlar, bir takım zayıf ve yalancı kimselerden yalnız künyelerini zikretmek suretiyle rivayet eden ve rivayeti alan şahsın, haberin râvisini, sikâttan zannetmesi gibi yanlış bir anlayışa sebebiyet veren kimselerdir. Bunlar arasında meselâ meşhurlardan Sufyân es-Sevrî, el-Kelbî'den rivayet ederek Ebu'n-Nadr künyesini kullanır.

⁴³ Kitâbu't-Târih, 25 a.

⁴⁴ Aynı eser, 25b.

⁴⁵ Aynı yer.

⁴⁶ Aynı eser, 28b-29a.

Haberi işiten kimse ise Ebu'n-Nadr'ın, Sa'îd İbn Ebî Arûba olduğunu zanneder. Keza el-Valîd İbn Muslim, rivayetinde, Ebû Amr künyesini kullandığı zaman bu şahsın el-Azvâ'î olduğu zannını uyandırır. Halbuki Velîd, haberi Abdurrahmân İbn Yazîd'ten almıştır⁴⁷.

3. *Sikattân olan mudellisler :*

Bunlar arasında Katâde, Yahya İbn Ebî Kasîr, el-A'maş, Ebû İshâk, İbn Curayc, İbn İshâk, Sufyân es-Savrî, Huşaym gibi daha birçok hadîs imamları vardır.

Tedlisin muhtelif neveleri olmakla beraber en mühimi isnadta vâki olanıdır. Bu, bir râvinin, rivayet etmiş olduğu hadîsi, işittiği şeyhten değil şeyhini atlayarak onun şeyhinden nakletmesidir. Râvi, bu nakilde "sami'tu" veya "haddasanî" gibi lika'a delâlet eden lâfızlar yerine "an" veya "kâla" gibi umumi rivayet istulâhları kullanır. Tedliste "sami'tu" veya "haddasanî"nin kullanılması, tamamiyle kizbe delâlet eder ve râvinin reddini icabettirir. Bununla beraber "an" ve "kâla" gibi semâ'a delâlet etmeyen lâfızlarla rivayet edilen haberler de ihtiyatla karşılanmıştır. Bu hususta Şu'ba, "haddasanâ ve ahbaranâ ile rivayet edilmeyen bütün hadîsler, abur cuburdur" demiştir⁴⁸.

4. *Sika ve hâfız olmalarına rağmen fakîh olmayanlar :*

Bunlar, umumiyetle hadîslerin isnadlarını hıfzederler fakat metinlerini hıfzetmezler. Bu sebeple hâfızadan rivayet ettiklerinde metinde değişiklikler yaparak mânâyı tağyir ederler. Bunların hadîslerini huccet olarak kullanmak caiz değildir. Bununla beraber kitaplarından rivayet ederlerse hadîsleri yazılır ve onlara itimad edilir⁴⁹.

5. *Sika, hâfız ve fakîh olmalarına rağmen isnadları hıfzetsenler :*

Bunlar da bir evvelkilerin aksine, hadîs metinlerini hıfzetsenle beraber isnadlarını hıfzetmezler ve bir hadîsi rivayet ettiklerinde "kâla Rasulullah (A. S.)" demek suretiyle kendileriyle Hazreti Peygamber arasındaki ruvâtı terkederler. İsnad zikrederlerse, çok defa mevkûfu merfû, murseli mevkûf yaparlar. Bunların da hadîsleriyle ihticac olunmaz. Ancak kitaplarından rivayet ederlerse veya sika olanlar tarafından isnadlarına muvafakat olunursa hadîsleri kabul edilir⁵⁰.

İslâm hadîsinde isnad ve isnadı teşkil eden ricalin cerh ve ta'dîli mevzuunda geniş bir edebiyat vücuda gelmiştir. Biz burada ancak bir kısmına temas ettik.

⁴⁷ Kitabu't-Târih, 28b-29a.

⁴⁸ Aynı eser, 29b.

⁴⁹ Aynı yer.

⁵⁰ Aynı yer.

GAZALİ'NİN BAZI ESERLERİNİN TÜRKÇE TERCÜMELERİ

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Hayatı ve eseri Selçukîlerin siyasî hayatına büyük bir nisbette karışmış olan XI. yüzyılın büyük düşünürü İmam Gazalî, Batı Türkleri tarihinin başlarından beri emsalsiz bir üstad gibi görülmüştür. Selçukî sultanları ile muhabereci, Melikşah'ın oğlu Sultan Mehmet adına yazmış olduğu "Hükümdarlara Nasihat"ı, sonradan Ahlâk veya Siyasetnâme adı ile yazılmış birçok eser tarafından takib edilmiştir ki bu eserlerin biricik örneği İmam Gazalî'nin Ahlâkî idi.

Fakat bilhassa XV. yüzyıldan beri büyük düşünürün eserlerinden mühim bir kısmı türkçeye çevrilmiş veya şerh edilmiştir.

En tanınmış kitabı filozofun fikrî gelişmesi ve manevî hal tercümesinden ibaret olan "Sapıklıktan korunma" (El Munkiz min ad-Dhalâl)dir ki, orada kalbin bedihiliği vasıtasile insanı inancın kesinliğine götüren kendine mahsus metodik şüpheyi izah etmektedir ve onu Augustin, Pascal, Descartes gibi büyük düşünürler derecesine çıkarmaktadır. Gazalî'nin bu kitabı ilk önce XVI. yüzyılda türkçeye çevrilmiştir. Daha doğrusu eldeki metne göre böyle olduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü bu kopya üzerinde tarih olmadığı gibi, tercüme tarihi de yazılı değildir. Müstensih Şaban ayında (1678 Ağustos) bitirmiş olduğunu yazıyor. Nüshaya sahip olanın adı Mustafa al-Maksudî'dir. Stili vazıhtır ve çok iyi anlaşılıyor (Mustafa Maksudî dede be medrese-i Ayasofya, 1138). Mütercim baş tarafta şöyle anlatıyor: "Fikr ettim ki asıl matlûbum hemen her nesnenin hakikatini bilmektir. Pes, bilmek ne idugin bilmek ve hakikatini anlamak gerek. Anladım ki asıl bilmek oldur ki, bildiğin sana bir tarik ile açıla ki şek ve şüpheyi mahal kalmıya. Galet ve vehim ihtimali olmiya v.s." (İstanbul Üniversitesi Kütüp. Halis ef. No. 3662). Aynı kütüphanedeki başka bir nüsha Samih ünvanile tanılan Derviş İbrahim el-Giridî tarafından hicrî 1185 de (1771) istinsah edilmiştir (Üniv. Kütüp. No. 2229). İsmail Saib'in kitapları arasında Al-Munkiz tercümesinin başka bir nüshasını buluyoruz (Dil-Tarih ve Coğrafya Ktp. No. 11/3254). Bu metinler eserin XVIII. asır (hicrî 11 nci) ortalarında Türkiye'de hayli yayılmış olduğunu göstermektedir.

Bu eser ikinci, belki de üçüncü defa olarak ancak geçen yüzyıl sonlarında Hoca Zihni Efendi ve refiki Said Efendi tarafından tercüme ve neşredilmiştir. Hoca Zihni İstanbul'da doğmuş olup M. Reşad adında bir kaymakamın oğlu idi. Galatasaray ve Mülkiye mekteplerinde arap edebiyatı, fıkıh ve kelâm okuttu; halvetiye tarikatine girdi ve hicrî 1329 (1911) de öldü. Tercümenin önsözünde mütercimler daha önceki tercümelere hiç bahsetmiyorlar. Bununla beraber burada işaret etmeliyiz ki, eski tercüme bundan çok daha selis ve açıktır.

Al-Munkiz'in son tercümesi yakın zamanda Hilmi Güngör tarafından yapılmıştır. Bu zat da kendinden önceki tercüme zikretmiyor ve bilmez görünüyor (H. Güngör, El-Munkiz min-ad-dalal 1948, Maarif Vekâleti Klâsikleri). Yalnız Mustafa Rahmi Balaban'ın "Hakikat Yolları, I." adlı kitabının içinde neşretmiş olduğu bir tercümeden bahsediyor (R. Balaban, Gayret Kitabevi 1947, s. 16). Güngör'e göre bu tercüme arapça metne sadık değildir ve ikinci elden bir Batı dilinden çevrilmiş gibi görünmektedir. Rahmi Balaban bu kitapta Gazalî'nin Kimayayı Saadet tercümesi

ile Bedrettin Simavî'nin Varidat tercümesini de almaktadır. Balaban 1888 de Bergama yanında soy adını aldığı bir kasabada doğmuş, Cenevre'de J. J. Rousseau Enstitüsünde tahsil etmiş, Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme heyeti başkanlığı yapmış, birçok tercüme vücutte getirmiş, 1952 de vefat etmiştir.

Gazalî'nin Türkiye'de en çok tanılan eserlerinden biri de Kimya al-Saade'sidir. Bu kitap birçok defalar tercüme ve neşredilmiştir. Fakat bunlardan çoğu bu büyük kitabın yalnız bir faslını ihtiva eden küçük risalelerdir. Kimya'dan çıkarılmış nefis bilgisine dair bir yazma (Üniv. Küt. Sahip Molla. No. 1459) mütercim adını zikretmiyor, fakat birkaç defa istinsah edilmiştir (Üniv. No. 6302). Kimya'nın birinci ve ikinci kısımlarının tercümesi -ki İhya'nın bir özeti- hicrî 998 senesinde (1589) Mehmet Mustafa b. el-Vanî tarafından yapılmıştır. Mütercim Van Kulu adlı lûgat kitabı ile tanılmıştır. Müstensih Anadolu sipahi cemaatinden Cafer b. Abdullah'tır. Mütercim önsözünde, tercüme Süleyman Kânunî zamanında yaptığını söylüyor ve esere şerh mahiyetinde bazı notlar ilâve ediyor. Ayrıca tercüme Tedbir el-İksir adını verdi. Tercüme yalnız Kimya'nın Unvan adı altında dört faslını ihtiva etmektedir: bunlar da 1) İnsan, 2) Allah, 3) Âlem, 4) Ahiret'tir. Mütercim Medine'de doğmuş ve 1000 hicrî senesinde ölmüştür (1591). Fıkha dair birçok eserler telif etmiştir. (İsmail Paşa, el-Bagdadi, Hediyyet-el Arifin, c. II, s. 260, 1955). Bu kitabın tasavvufa ait faslı sonradan İstanbul'da tabedilmiştir (Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. II, s. 48).

Kimya'nın başka bir tercümesi 1065 de (1654) Halil b. İbrahim tarafından yapılmış olup Unvan-ı Müslümanî adını taşımaktadır. Fakat Halil ihtimal kitabın müstensihidir. Üçüncü bir tercüme Kastamonu'da İsfendiyar oğullarından Sultan İsmail Kızılâhmetli namına yapılmıştır. Öyle görünüyor ki adını bilmediğimiz mütercim bu hükümdar adına çalışmıştır. İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde bulunan yazma nüsha Şam Defterî kâatibi Mevlâ Ali tarafından 969 da (1561) istinsah edilmiştir. Sultan İsmail hicrî 847-864 (1443-1459) seneleri arasında hükümet sürüyordu, II. Murad'ın kızı ile evlenmişti ve sonra da Fatih Sultan Mehmet tarafından tahtından indirilmişti. (İsmail Paşa, Hediyyet-el Arifin, c. I, s. 216; Tarih-i Osmanî Mecmuaları, No. 6, s. 391; İslâm Ansiklopedisi, kısım I, s. 1074; Şemsettin Sami, Kamus-ül-Alam, c. II, s. 913). Kur'anın türkçeye ilk tercümesi Cevahir-ül-Asdaf adı altında aynı devlet zamanında yapılmış ve sultan İsmail'in büyük babası Beyazıt Bey'e ithaf edilmişti (Üniv. Küt. İstanbul, No. 6320). Sultanın adı tercümede bütün şeceresiyle zikredilmekte ve şöyle denilmektedir: "İmam Gazalî'nin Kimyayı Saadetini farisi dilinden türkî diline tercüme ettim. Çünkü bu işaret vacib-ül-imtisal idi. Ol emre ittiba edip kitabı mezkûru tercüme ettim. Bu vechile mücmelâtını tafsil ve mübhematını tavih ettim". Birinci fasla şöyle başlıyor: "Bilgil ki ademî abes yapılmadı. Belki anın işi azim ve hatarı cesimdir v.s.". Bu tarzda başlayan kitap Unvan-ı Müslümanî diye tanılan dört ünvan bahsini ele alıyor. Bu bakımdan öteki tercüme-lerden farksızdır, yalnız onlardan dilce daha mükemmeldir ve bazı şerhlerle genişletilmiştir.

Mütercimi bilinmeyen başka bir Kimya yazması yine İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde 2288 No.da bulunmaktadır. Ötekiler gibi Unvan-ı Müslümanî adını taşıyor ve hicrî 1196 da (1781) Ahmet-el-Arifî tarafından istinsah edilmiştir. Süleymaniye kütüphanesinde başka bir Kimya nüshası bulunuyor ki (No. 270) zikre değer bir özelliği yoktur. Bayezit kütüphanesindeki diğer bir Kimya tercümesi de (No. 3830) aynı vasıfları gösteriyor.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki bir Kimya nüshası Husamettin b. Ali tarafından tercüme edilmiştir (No. 5073). Öyle görünüyor ki Gazalî'nin bu kitabı XVI-XVIII milâdi asırları arasında Türkiye fikir hayatını çok ilgilendirmiştir ve birçok tam, yarım hülâsa veya iktibas şeklinde tercüme yapılmıştır. Yukarıda zikredilen bu yazmalardan çoğu Unvan-ı-Müslümanî fashının daima nefis bilgisile başlayan iktibaslarıdır. Bununla beraber, yalnız iki yazma ötekilerden daha hacimlidir ve metnin iki esaslı kısmını ihtiva etmektedir: birincisi 832 sahife olup 6302 No.da, ikincisi 546 sahife olup No. 1320 de kayıtlıdır.

Başka bir Kimya iktibası da şair Nergisî tarafından İksir-i-Saadet adı altında tercüme edilmiştir (Üniv. Küt. No. 3308). Şair, tercümeyi namına yapmış olduğu Adil Hüseyin Efendiye manzum medhiye ile başlıyor ve kitabın yalnız ibadet kaide-lerine ait fash ihtiva ettiğini söylüyor, ayrıca Gazalî'nin Şafî mezhebinde olması dolayısıyla çoğu Hanefî olan Türk okuyucularına kolaylık olmak üzere gereken açıklamaları vermeye mecbur olduğunu da ilâve ediyor. Her ne kadar tercüme tarihi yoksa da, müstensih Mehmet Zühdi b. Emin el-fetva (fetva emini) yalnız hicrî 1250 (1834) olarak istinsah tarihini veriyor. Nergisî XVII. asrın tanınmış bir şairi, aynı zamanda Osmanlı edebî nesrinin üstadlarından biridir. Babası Nergisî Ahmet Bosna'da kadı olduğu sırada orada doğdu. İstanbul'da tahsil etti ve müderris oldu. Dördüncü Murad'ın vakanüvisi tayin edildi, onunla birlikte Revan seferine giderken Gebze'de vefat etti (İbrahim Alâettin, Türk Meşhurları, Yedi Gün, s. 282; Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. II).

Kimya'nın tam tercümesi bilgimize göre, Kastamonu Kütüphanesinde bulunmaktadır ve ihtimal ki Kızıl Ahmetli hükümdarı adına yapılan tercümenin tamamı budur. Maalesef bu metni tetkik etmeye imkân bulamadık. Kitap dört ciltten mürekkeptir ve bu vilâyet kütüphanesinde şu numaralarda bulunmaktadır: Cilt I, No. 2852; cilt II, No. 3266; cilt III, No. 2837, cilt IV, No. 3567).

Kimya'nın son tercümesi bu son yıllarda Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Fars Edebiyatı doçenti Bn. Meliha Ambarcıoğlu tarafından yapılmış olup henüz neşredilmemiştir.

Gazalî'nin türkçede oldukça yayılmış kitaplarından biri de Eyyüha'l-Veled! (Ey Çocuk!) adındaki ahlâkî nasihatları ihtiva eden risalesidir. Bu risale fransızcaya ilk defa olarak pek yakında tercüme edilmiş bulunuyor (Toufic Sabbagh, édit. Maissonneuve Paris 1951: "O Jeune Homme!"). Bildiğimize göre türkçeye ilk tercüme Mehmet İdebali Hoca tarafından yapılmıştır. Mütercim kendisinin Kapan Kurt efendi diye tanılan Şeyh Nurettin zade'nin dervişi olduğunu söylüyor. Kitabın sonunda mütercim 939 hicrî (1575) olarak tercüme tarihini veriyor. Önsözünde de arapça olarak bu işe niçin giriştiğini izah ediyor (İst. Üniv. Küt. No. 7189).

Eyyüha'l-Veled'in başka bir tercümesi Ali b. Şir el-Sinevî tarafından yapılmış veya üstün bir ihtimalle istinsah edilmiştir. Tercüme ve istinsah tarihleri yoktur. (İst. Üniv. Küt. 7186). Tercüme arapça metinden daha tafsilâtlıdır ve hemen her tarafta bir şerh manzarası alıyor. Hicrî 1254 (1848) da istinsah edilmiş olan bir yazma nüsha da daha vardır ki müstensihin (Ali el-Şükri) adından başka bir izahata rastlamıyoruz. Fakat stili kitabın daha eski bir tarihe ait olduğu zannını vermektedir (Üniv. No. 3894).

Lûtfi b. Abd-ül-Hayy tarafından yapılan tercümede de ne asıl ne istinsah tarihi vardır. Ancak bu zat kendi tercümesi hakkında şu yolda izahat veriyor: "Bilgil kim bu hakîr-i bîmıkdar ve nahifi günehkâr Lûtfi b. Abd-ül-Hayy şol Âli dergâhın kem-

terin duagularından idi ki, Sultan-ı âlem Mehmet b. Selim Han bu zaifi diledi ki halkın akıllarına tenbih ede". Mütercim tercümedeki kaskını da şöyle anlatıyor: "Bu hakir dahi diledi ki gece karanlığında dermansız kalmışlara bir od yaka ki ol islâmî ve imamı tafsilâtı ile yazıp anlara bildire". Mütercim burada "İman babından bir nice mesail cem'edip Tenbih el-Akilîn ve Te'kid el-Gafilîn diye ad verildi" diyor. Bu suretle tercümesine "Eyyüha'l-Veled"den başka bir isim verdiği görülüyor. "Bu aslı kitab türki lisan ile tahrir ve terkib olunduğu işidilmiş ve görülmüş değildir. Ve fakir bu kitabı nice muteber kitablardan cem edince hayli çok zahmet çekilmiştir" diyor ki, burada onun Eyyüha'l-Veled mevzuunun dışına çıktığı görülüyor. Mütercim Lûtfi b. Abd-ül-Hayy'in hal tercümesini bulamadık.

Eyyüha'l-Veled'in başka bir tercümesi Ali efendi tarafından yapılmıştır. Bu metin bize eldeki tercümelemin en vazih ve temizi gibi görünüyor. Kitabın sonunda Ali efendi tercümenin bittiği tarihi, o sırada işgâl ettiği vazife ile birlikte şu şekilde ifade ediyor: "İmam Gazalî hazretlerinin Eyyüha-l-Veled nam kitabı yanımızda bulunan nüshasının terkibi hasebince bin altmış beş senesi Rebiulevvelinin on dördüncü mübarek gününde bu tercümenin hitamı müyesser oldu. Mütercim Ali Efendi Hoca-i Saray-ı Galata behane-i Kethüda, bu tercümeğe nazır olan din kardaşlarından rica eder ki v.s.". Bununla beraber bu Ali Efendinin hal tercümesini bulamadık.

Nihayet, Eyyüha-l-Veled tercümeleminin en ince ve sanatkâranesi, biraz karışık ve tasannulu bir stille yapılmış olmakla beraber, şair Mustafa Âli Efendi'ye ait olanıdır. Tarihsiz olan metin Tuhfet-üs-Sulahâ adını taşıyor (İst. Üniv. Kütüp. No. 2187). Mustafa Âli Gelibolu'da hicrî IX. yüzyılın ortalarına doğru doğmuş, medrese tahsilinden sonra önce müderrislik mesleğine girmiş iken sonraları Şam, Bağdat ve Amasya defterdarlığında bulunmuş ve 1008 de (1599) meşhur şair Bâkî ile aynı senede vefat etmiştir. Edebiyat ve şiire ait pek çok eseri vardır ki bunlar arasında Gazalî tercümesi bir istisna teşkil eder (Şemsettin Sami, Kamus-ül-a'lam, c. 5; Bursalı Tahir, c. III, s. 85-86).

Gazalî'nin Hükümdarlara Nasihat (Nasihat-al-Mülük) adlı eseri önce aslında Selçuk İmparatoru Melikşah'ın oğlu Mehmet'e ithaf edilmişti. Sonradan Osmanlı imparatorları da bu nasihatlerden istifade etmek istediler ve eser birçok defalar türkçeye tercüme edildi. Bunlardan ilki ve en değerlisi Ahlâk-ı Alâî sahibi Kınalızâde Ali Efendi'ye ait olanıdır (İst. Üniv. Kütüp. No. 6949). Mütercim maksadını şu şekilde ifade ediyor: "Bu muhtasarın muharriri ve bu kelâmı mukarrerin mukarriri fakir ve hakir Alâî b. Muhyî (Muhibbî) her zaman hatırına hutur ederdi ki bir muhtasar telif ve tasnif edem. Nagâh bir arabî risaleye muttali oldum, fuzala-i ruzigârdan bir fazıl farisi dilinden arabî diline tercüme eylemiştir ve Nasihat-ül-mülük ile müsemma kılmıştır. Risalenin farisi İmam Gazalî'nin tasnifidir ve Sultan Mehmet b. Melikşah için telif etmiştir. Ben fakir-i kesir-üt-taksir murad edindim ki bu risaleyi arabî ve farisiden türki diline tercüme edem ve kütübü mutebereden bazı cevahir-i lâtife ile mükellel edem".

Kitap Uluborlu'da Mustafa b. Vildan tarafından 1062 hicrî (1651) senesinde istinsah edilmiştir. Fatıhasında müstensihin adı ve yazılış tarihi şu şekilde görülüyor: "Kad temme-l kitab min kasabati Uluboslu fi seneti isna ve sittin ba'd-el-elf". Nasihat-ül-mülük Gazalî'nin Selçuk hükümdarları üzerindeki manevî nüfuzunu gösterdiği gibi, umumiyetle filozofların hükümdarlar üzerindeki telkin edici rolüne de işaret etmekte olduğu için eserin Türk düşünürü Kınalızâde tarafından yapılan tercümesi bilhassa dikkate değer.

Kınalızade Alâeddin Ali Çelebi, Osmanlı imparatorluğunun en tanınmış fikir adamlarından biri olup Isparta'da doğmuştur. Babası Kınalı Abdülkadir Hamidî Fatih Sultan Mehmed'in hocası idi. Fakat sonradan Mahmut Paşa'nın iftirası yüzünden nekbete uğramıştı. Kınalızade İstanbul medreselerinde müderrislikle meslek hayatına başlayarak daha sonra Anadolu kadiaskeri olmuş ve Edirne'de hicrî 979 da (1571) ölmüştür. Esaslı eseri olan Ahlâk-ı Alâî den başka birçok eserler telif etmiştir ki bunlar arasında Gazalî tercümesi de yer almaktadır. Kınalızade Ahlâk'ında Aristonun nazariyesinden hareket eden Nasîr-ı Tusî'nin Ahlâk-ı Nâsîrî'sini takib etmekle beraber büyük bir nisbette Gazalî'nin fikirlerinden de mühem olmakta idi. Bu tercüme onun Gazalî'ye verdiği önemi daha iyi göstermektedir (Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri, Âlimler ve meşayih hakkındaki fasıl, s. 400).

Nasihât-ül-Hükema'nın başka bir tercümesi Müstakimzade'ye aittir (İst. Üniv. Kütüp. No. 2970, Rizapaşa kitapları). Bu kitapta mütercim kararlarından şu şekilde bahsediyor. "İmam Gazalî'nin farisiden arapçaya tercüme eylediği Nasayih-ül-mülük nam kitabını Sultan Murad Hanın emrile tercüme eyledim". Son cümlede de şu ibare var: "Temme-l-keîâm fi haze-l-makam liseneti sitte ve hamsin ve mie ve elf, 1156" (1743). Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi eski tarzda son Osmanlı şairlerindedir. İstanbul'da doğmuş, Nakşibendî tarikatine girmiş ve orada halifelik derecesine kadar yükselmiş, hicrî 1202 de (1787) ölmüştür. İmam Rabbanî'nin şaheseri olan "Mektubat"ı tercüme etmiş, Türk hattatlarının hayatına dair "Tuhfet-ül-hattatîn"i yazmış ve tarikatlara dair birçok risaleler vücade getirmiştir. Biyografi (Teracüm i ahval) eserlerinde büyük bir kabiliyet idi. Nasayih-ül-hükema da dinî edebiyattaki parlak istidadına mükemmel bir misal teşkil eder. Aynı kitabın, bilhassa Kınalızade gibi otorite sayılan bir zattan sonra onun tarafından tekrar tercüme edilmesi de Müstakimzade'nin bu sahadaki istidadını gösteren bir delildir.

Nasihât-ül-Hükema türkçe tercümelerinden bir başka yazma nüsha da Vücadî adlı şaire ait olanıdır (İstanbul Üniv. Kütüp. No. 3235, Halis Efendi kitapları). Müstensih tarafından yazılmış tercümenin önsözünde şu satırları okuyoruz: "Bu kitabın ilk mütercimi İmam Gazalî'dir, çünkü onu farsçadan arapçaya tercüme etmiştir. Daha sonra Vücadî ismindeki bir zat farsçadan türkçeye tercüme ederek Revayih-üs-Süluk ve Nasayih-ül-Müluk adını verdi". Tercümenin tarihi 1065 hicrî (1654)dir, istinsahın tarihi de 1075 hicrî (1664)dir. Birinci sahifede mütercim "İmam Gazalî'nin farisiden arabîye tercüme eylediği Nasayih-ül-mülük nam kitabı enva-i hikemiyatı havi mükemmel bir kitap olup esbabı lûgatı türkiye menafiinden mahrum olmamaları için bu abd nabud Vücadî'yi vücade ikdam eyledim" diyor.

Vücadî Mehmet Efendi b. Abdülaziz Ebussuud Efendinin (Şeyhul-İslâm) talebelerinden Larende'de doğmuş ve aynı şehirde hicrî 1021 de (1612) kadılık vazifesini gördüğü sırada vefat etmiştir. Sıbt-ül-Cevzî'nin Mir'at-üz-zaman (Zamanın aynası)nı tercüme etmiş, Özdemiroğlu Osman Paşa ve Lala Mustafa Paşa'nın harplerine dair hamasî şüirler yazmıştır.

Nasayih-ül-hükema adını taşıyan ve müellifi bilinmiyen birçok eserler sonradan bazı biyograflar tarafından Gazalî'ye atfedilmiştir. Fakat öyle görünüyor ki büyük fikir adamının devri hükümdarlarına dinî, ahlâkî, siyasî fikirleri telkin edişi Osmanlı devrinin birçok müellifleri tarafından taklit edilmişti ki bunlardan bazıları eserlerine adlarını koymamışlardır, işte bu nevi eserlerin Gazalî'ye atfedilmesi bu yüzden karışıklığa sebep olmuştur. Bu kitaplar ya "Nasihât-ül-Hükema" yahut "Siyasetname" adını almakta idi, bazan da "Nasayih-ül-vüzera ve'l-ümera" deniyordu. Bu isim-

deki Defterî Sarı Mehmet Paşa'nın eseri ile Lûtfî Paşa'nın Asafnâme'si en tanınmışlarıdır.

Gazalî'nin oldukça ileri yaşta, kendini tasavvufa verdiği sırada, dinî ahlâk olmak üzere yazdığı eserler arasında "Minhac-ül-âbidin" mühim bir yer tutmaktadır. Bu kitap Mişkat-ül-envar ve Mizan-ül-amal ile beraber kelâmcıların (mütekellimîn) yolunu bitmez tükenmez diyalektik (cedel) münakaşalarından temizlemek ve müellifin İhya adlı büyük eserinde ve felsefî hal tercümesi olan Munkiz'de göstermiş olduğu gibi imanın kesinliğini araştırmaya yeniden başlamak gayretini göstermektedir (İst. Üniv. Kütüp. No. 3824). Kitabın birinci kısmının başlangıcında mütercimnin adı müstensih tarafından şu tarzda zikredilmektedir: "Minhac-ül-âbidin'i arapçadan türkî diline tercüme etmiş olan İlyas b. Abdullah-ün-Nihaî hazretleridir. Başka bir yerde nüshanın Seyyid Mehmet Emin b. Salih'e ait olduğu zikrediliyor. Metin içerisinde tercüme hakkında şöyle deniyor: "İlyas b. Abdullah-ün-Nihaî bu kitabı müşkin nikabı eracif-i bid'attan müberra gördüyse hatırına huttur eyledi ki lisanı arabîde kâsır olan aşık-ı sadıklara arz eyleye". Kitabın sonunda, nüshanın Modurnulu Recep tarafından hicrî 1017 senesinde (1608) kopya edilmiş olduğu yazılıyor. Müstensihin mükemmel bir sülüs hattı vardır ki bunun Sahip Molla kitapları arasındaki Kimya nüshasını (Üniv. Kütüp. No. 1459) yazanın aynı olduğu tahmin edilebiliyor.

Abdullah Nihaî'nin oğlu İlyas İstanbullu olup Rüstem Paşa medresesinde müderris idi ve hicrî 925 senesinde (1519) Mekke'de vefat etmişti. Tasavvufî şiirlerle tanınmıştı. Bu tercümenin IX. yüzyılın (hicrî) ilk senelerinde vücade gelmiş olduğu söylenebilir. Biyografi kitaplarında bu zatın adı Nihanî diye geçmekte olduğu için burada bahsettiğimiz tercüme sahibinin ondan başka kimse olmadığını söyleyebiliriz (İsmail Bağdadî, Hediyyet-ül-Arifin, 1951, s. 226).

İstanbul Belediye kütüphanesinde Minhac-ül-Abidin'in Abdullah Hasib-ül-Farukî tarafından yapılmış başka bir tercümesinin yazma nüshası bulunuyor. Bu tercüme, sonradan göreceğimiz gibi, İstanbul'da neşredilmiştir (Belediye Kütüphanesi, No. 2658).

Gazalî'nin Emanet-Allah adını taşıyan küçük bir risalesi türkçeye Tokatlı Mehmet Emin tarafından tercüme edilmiştir (İst. Üniv. Kütüp. No. 6448). Kitabın başında mütercimnin adı şu şekilde zikrediliyor: "İmam Gazalî'nin Emanet-Allah risalesinin tercümesidir ki Tokatî Hoca Mehmet Emin'indir". Bundan sonraki cümlede mütercim bu işe nasıl giriştiğini şöyle anlatıyor: "Derviş Mehmet Emin Tokatî bendeleri, emin i hızane-i tercüme-i Emanet-Allah olmak hizmetinde ba'del-istişare vel-istihare kitabet olunup fi eman-Allah sadedilanı ehli tevhid karındaşlarımıza Emenat-Allah kılınalar". Daha sonra asıl maksada girerek Gazalî'nin tasavvuf hakkındaki görüşünü anlatıyor. Burada filozof ve kelâmcı Gazalî'nin yerini sufiliğe meyleden Gazalî'nin almış olduğunu görüyoruz. Kitabın sonunda tercüme tarihi olarak hicrî 1156 Safer ayını (1744), tercüme yeri olarak İstanbul'da "makam-üs-seyyid-ül-Buharî"yi ve mütercimnin tekrar adı olarak Mehmet Emin-ün-Nakşibendî'yi buluyoruz.

Tokatlı Şeyh Mehmet Emin, Nakşibendî tarikatine ait birçok seyr ü sülûk kitaplarının müellifidir. Ayrıca birçok da tasavvufî şiirler, nefesler yazmış ve tekke ilâhileri bestelemiştir. Güzel hattı vardır. Babası aslen Diyarbakırlı ise de kendisi Tokat'da doğmuştu. Mekke'de haçda bulunduğu sırada Nakşibendî tarikatine intisab etmiş. Hayatını İstanbul'da bu tarikatın şeyhi olarak geçirmiştir (İbrahim Alâeddin, Meşhur Adamlar, İstanbul, 1933-35, s. 400).

İmam Gazalî'nin Risale-i Ledüniyye'sinin tercümesi de, hacminin küçüklüğüne rağmen iç gözü ile dış gözü veya iç gözü yerine kalb gözü arasında yaptığı esaslı ayırma bakımından son derece dikkate değer bir eserdir. Bu ayırış Pascal'ın kalb mantığı veya ince görüş (esprit de finesse) ile geometri görüşü (esprit géométrique) arasındaki ayırışına tekabül etmektedir. Gazalî bundan Mişkât-ül-envar, Faysal-üt-tefrika v.s. başka risalelerinde de bahsetmektedir. Fakat bu konuyu bilhassa etraflı olarak, kendi temelli eseri olan İhyaü Ulûm-id-din'in "Acaib-ül-kalb" başlığını taşıyan beşinci kitabında bahsetmektedir. Risale-i ledüniyye türkçeye padişahın hekimbaşısı Gevrek zade Hafız Hasan Efendi tarafından tercüme edilmiştir. Tercümenin ilk sahifesinde bu zatın adı "ser etibbayı esbak Gevrekzade Hasan Efendi" diye geçmektedir. Mütercim maksadından şu tarzda bahsediyor: "Fakir-i pür taksir ehli kulûbun hakipâyî Gevrekzade Hafız Hasan diledim ki risale-i şerife-i merkumu lehce-i türkiye tercüme eyleyüp..." Müstensih de kendi adını zikretmeden bu nüshayı mütercimin müsveddelerinden 1211 hicrî senesinde kopya ettiğini Fatiha kısmında söylüyor (1796).

Gevrekzade Hafız Hasan Efendi İstanbullu Abdullah Efendi adında âlim bir hekimin oğlu olup 1186 hicrî senesindeki Rus seferinde ordunun başhekimî bulunuyordu (1769). Başkente döndükten sonra önce padişahın hususî doktoru olmuş, sonra 1200 hicrîde (1786) saray baş hekimliğine tayin edilmiştir. İstanbul'da 1216 da (1801) vefat etmiştir. İslâm tıbbına dair birçok eserleri vardır, ayrıca -rivayete göre- Ebu Bekir Zekerriya Razi'nin El-Mansuriyye'sini özet halinde tercüme etmiştir. Gazalî'den yapmış olduğu bu tercüme, eserleri arasında bir istisna teşkil etmektedir (İst. Üniv. Kütüp. No. 1859).

Usul-i-aşere (On temel) adındaki Gazalî'nin küçük risalesinin tercümesi ilk ve son sahifeleri kopmuş olan çok yıpranmış eski bir nüshadır (İst. Üniv. Kütüp. No. 3507). Mütercimin adı ve tercüme tarihine ait hiçbir kayıt bulunmamakla beraber yazısı ve kâğıdının eskiliğinden, dilin ifadesinden X. hicrî asıra kadar inen bir eskiliği olduğu tahmin edilebilir. Bilinmiyen mütercim kitabın mevcut kısmının son sahifesinde şöyle diyor: "Hüccet-ül-İslâm itikad-ı İslâmın usulünü on asılda getirüp her aslında nice hakayık irad eylemiştir. Ve biz sabıka zikrettik ki bu risale bir mukaddeme iki makale ve yedi bab üzere kılınmıştır. Amma şimdensonra risalenin ahirine değin İmamın kelâmını getürmeziz. Ancak muhassal kelâmını beyan ederüz. Zira eger İmamın lâfzı tahrir olunup sonra tercüme olunursa risale kitab olur ve kebir-ül-hacm olmak lâzım gelür".

Miftah-ül-Hidaye'nin tercümesi de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi yazmaları arasında bulunmaktadır (Üniv. Kütüp. No .3273). Bu da o Mecmua içerisindeki bir risaledir ve Gazalî'nin Fıkha dair bir küçük kitabının manzum tercümesidir. Gazalî bu eserini meşhur Hidaye'nin kolay anlaşılması için anahtar mahiyetinde yazmıştır. Temiz ve kuvvetli nazmı olan mütercim eserin hiçbir yerinde adını zikretmiyor. İhtimal Tezkere-i şuara'lar arasında ismi bulunabilir.

Miftah-ül-Hidaye'den bazı beyitleri nakledeyim:

*Meğer bir gün perişan hatırı gam
İhata eyleyüb tutmuştu muhkem
Dile tesir edüb asar-ı gurbet
Derunum yakmış idi nar-ı gurbet
Figamım işidib bir menba-ı cud
Dedi gam yeme hasıl oldu maksud
Muradatım nedir bildi mufassal
Kamusun eyledi anın muhassal*

*Mütunun birisini intihab et
Verüb tertib bir zıba kitab et
Kıl anı tercüme terkiib-i ruşen
Cihan bağında olsun taze gülşen
Salât ahvalini nazm ile cem'et
Bu âlem bezmi içre anı şem'et*

*Yanımda var idi metni Bidaye
Kim anın şerhine derler Hidaye
Sütunu ilmi fıkhn gerçi çoktur
Ann gibi veli bir dahi yoktur.
İki derya Kudurî birle Cami
Bu anların ikisin bile cami
Eğer çi suretâ ol muhtasardır
Veli mânide gayet mu'teberdir.*

Şimdi Gazalî'nin en esaslı iki eserinin tercümeleri kalıyor ki, bunlardan biri Meşşâî İslâm filozoflarını tenkide hasrettiği "Tehafut-ül-Felâsife", diğeri de en sistematik ve orijinal eseri olan "İhya ü Ulûm-id-din"idir.

Bu iki eser Türk fikir muhitince çok iyi tanılmakta idi. Medreselerde, bazı tekkelerde ve sarayda okunuyordu. Zira, daha çok eskiden Fatih Sultan Mehmet zamanı düşünürlerini İbn Rüşd tarafından Gazalî'nin Tehafüt'ü aleyhine yazılmış olan "Tehafüt-üt-Tehafüt"ü tenkide davet etmişti. Bunlardan iki zat, Hocazade ve Tusî magripli meşşâî filozofuna reddiyelerini birer kitap halinde telif ederek padişaha takdim etmişlerdi. Mükâfatı Hocazade'nin kitabı kazandı. Bu mesele ve münakaşanın madde madde tafsilâtı Mübahat Türker tarafından bir doktora tezi halinde incelenerek Tarih Kurumu Matbaasında neşredildi. Osmanlıların bu esere gösterdikleri büyük ilgiye rağmen tercümesi çok gecikti, çünkü bu oldukça zahmetli bir işti ve kimse bunu üzerine alamıyordu.

Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru, Tanzimattan sonra, ilimleri türkçe okutan modern mekteplerin kurulması ve millî zihniyetin doğuşu modernleşmiş aydın çevresine İslâm Düşüncesinin şaheserlerini tanıtmak temayülünü uyandırmaya başladı. İhya'nın ilk tercüme denemesi XVII. yüzyıla (hicrî X. yüzyıl sonlarına) kadar çıkmaktadır. Bostanîzade Mehmet Tirevî Efendi İhya'yı tercüme etmeye başladı, fakat bitiremedi. Mehmet Efendi Kadıasker Bostan Mustafa Efendi'nin oğlu olup hicrî 942 senesinde (1535) İstanbul'da doğmuştu. Müderrislik ve daha sonra 984 (1576)ya kadar kadılık yaptı, 1001 hicrî senesinde şeyh-ül-islâm oldu ve 1006 da öldü (Süreyya, Sicillî Osmanî, c. I, s. 350). Bursalı Tahîr Bey'e göre İhya'yı tercüme etmiş ve Mültekâ'yı şerhetmiştir (Osmanlı Müellifleri, c. I, s. 256). Maalesef, bu mütercime ait bir tercümeyle rastlamadık.

Asıl başarılı teşebbüs ancak geçen yüzyılın sonlarında gerçekleşebildi. Mütercim İstanbul Hukuk Fakültesi profesörlerinden merhum Ebu'l-ulâ Bey'in babası ve Ağazade diye tanılan Mardinli Yusuf Sıdkı Efendi'dir. Tam ismini dokuz ciltten mürekkep büyük tercümesinin sonunda şu şekilde veriyor: "Es-seyyid Yusuf Sıdkı bin Seyyid Ömer Şevki bin Abid-ül-hafi-ül-Hüseynî el-ma'ruf bi'İbn Agazade-el-Mardinî-el mevlâ hilâfeti bi medineti İskenderiyye-er-Rumiyye, yani İşkodra vilâyeti merkezinin naibi". Tercüme hicrî 1297 senesi Receb ayında (1879) tamamlanmış ve Sultan

II. Abdülhamid'e, neşredilmesi ricasile ithaf edilmişti. Eser neşredilememiş olup mütercim el yazısıyla tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yıldız yazmaları arasında bulunmaktadır (İst. Üniv. No. 5851-5859). Birinci cilt, zamanın bazı tanınmış zatlarının tercüme için yazdıkları takrizlerle başlıyor. Takrizler sırasile şunlardır: 1) Şeyh-ül-İslâmın takrizi, 2) Seyyid Fasih Efendi'nin takrizi, 3) Yemenli âlimlerden Ahmed ibn Hasen-el-Mücahid'in takrizi, 4) Yedinci kolordu beşinci alay müftisi İbrahim Hakkı Dımaşki'nin takrizi.

Mütercim, cidden muazzam olan bu işi nasıl başardığını çok mütevazı bir ifade ile ve eski tercümelerde olduğu gibi edebî tasannu'un haşivlerine düşmeyen açık bir dil ile şöyle anlatıyor: "Kitaplar, bablar ve fasıllarını dokuz cilde taksim ile bu tercüme şerhi tertib ve ismini cismine muvafık kılmak için "Mesir ü umum-il muvahhidin ilâ İhya i ulûm-id-din" diye vaz' ve tesmiye ettim. Gazalî'nin Şafîî mezhebinde olması dolayısıyla, ibadetlere ait hususları daima o mezhebe göre yazmış olduğunu, tercümenin neşredileceği memleket halkının umumiyetle hanefî olması dolayısıyla de bu farkların açıklanması lâzım geleceğini işaret eden mütercim, bu gibi noktalarda ilâveler yaptığını söylüyor. Dokuzuncu cildin sonunda Yusuf Sıdkı Efendi kendi hal tercümesini ve eserin hazırlanışını kırmızı mürekkeple arapça olarak yazıyor.

Mütercim bütün kitapta daima önce arapça metinden bir paragraf naklediyor ve bunu kırmızı mürekkeple yazdıktan sonra arkasından siyah mürekkeple tercümesini veriyor. Bu suretle metin ile tercümesini karşılaştırmak mümkün oluyor. Bazı yerlerde tercümenin metinden biraz daha uzun olması, mezhep farkına ait noktaları izah etmesinden ve bazı kelimeleri tafsilen tercüme etmesinden doğmaktadır. Bununla beraber, bu halile esere haşiyeli tercüme demek daha doğru olur.

İhya'nın başka bir türkçe özet halinde tercümesi Eyyüb Necati Perhiz tarafından yapılmış, 1938 de Konya'da basılmıştır (İhyayı Ulumun Türkçe Hülâsası, Konya 1938, iki cilt halinde, birincisi 292, ikincisi 122 sahife). Necati Perhiz tercümesini 1936 Mayısında aynı şehirde bitirdiğini söylüyor (28 Safer 1356 hicrî).

Üçüncü tercüme denemesi İkinci Meşrutiyet başlarının tanınmış mütercim ve yazarlarından Süleyman Tefvik-el-Hüseynî'ye aittir. Bu zat Victor Hugo, Alexandre Dumas, Michel Zevaco v.s.den birçok tercümeler yaptığı gibi İslâm Düşüncesine ait bazı eserleri de arapçadan nakletmiştir. İhya tercümesi bunlar arasındadır. Birinci cildi İstanbul'da 1326 hicrî (1910) da neşredilmiştir, fakat ondan sonraki kısımları çıkmamıştır. M. Tefvik 1940 a doğru vefat etmiş olduğundan başarılı tercüme vermesine mı bıraktığı, yoksa teşebbüsünün yarıda mı kalmış olduğunu bilmiyoruz.

Tehafüt-ül-Felasife, Osmanlı tarihinde birçok münakaşalara konu olmuş ve üzerinde durulmuş olmasına rağmen türkçeye tercüme edilmemişti. Bununla beraber, Erzurumlu İbrahim Hakkı dünyanın küreliğinden bahsederken Kâtip Çelebi'nin Cihannüma'sından çıkarılmış delilleri kullandı ve bu vesile ile bu konuya temas eden Tehafüt parçalarını tercüme etti. Bu parçalara, ihtimal, Gazalî'nin bu eserin türkçeye çevrilmiş ilk "extrait"leri gözü ile bakılabilir (Dr. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 165).

Gazalî'nin Tehafüt'ü tam olarak Süleyman Hasbi Bey tarafından hicrî 1308 de (1892) Sultan II. Abdülhamid'in emrile tercüme edilmiş ve mütercim hattı ile olan tek yazma nüshası sultana takdim edilmiştir (İst. Ünvi. Kütüp. No. 4215, Yıldız kitapları). Mütercim, önsözünde bu işe hükümdarın emrile giriştiğini ve tercümeyi 1308 hicrî senesinde bitirdiğini söylüyor. Üslûbu hayli çetin ve bugünkü aydın zümre-

sinin anlaması bakımından hayli güçtür. Hasbi Süleyman Efendi aslen Drama sancağına bağlı olan Pravişte'lidir. Bir müddet hakimlik vazifesinde bulunduktan sonra saray kâtipliğine intisap etmiş ve orada baş kâtipliğe kadar yükselmişti. Neşredilmiş ve edilmemiş birçok eserleri vardır. Bursalı Tahir Bey'in izahatına göre Gazalî'nin Tehafüt'ü daha önce Gelenbevî Ahmet Tefvik Efendi tarafından ele alınmış, fakat yarım bırakılmış, ikinci defa Süleyman Hasbi Bey'in teşebbüsü başarı ile sona ermiştir. Ancak, bu zat Gelenbevî A. Tefvik'in teşebbüsünden hiç bahsetmediği gibi, onun tercümesinin bir nüshasına da hiçbir yerde rastlamadık. Süleyman Hasbi 1327 hicri de (1911) ölmüştür. Bu zatın ayrıca Abdül-gani Nablusî'den, Abdül-kadir Geylânî'den tasavvufa dair mühim tercümeleri vardır. "İslâm milletinin saadeti için Birleşme" adını taşıyan (Risale-ül-ittihadiye li Saadet-il-millet-il-islâmiyye) neşredilmemiş bir risalesi daha vardır (İst. Üniv. Kütüp. No. 4397, yazılışı : 1290). (Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. I.).

Gazalî'nin El-Munkiz'inin, bu makalenin ilk sahifelerinde zikrettiğimiz tercümelerine birini daha katacağız. Bu da İsmail Saib Kitapları arasında bulunan bir tercümedir (Dil-Tarih ve Coğrafya Kütüp. Ankara, No. 11/3254). Bu tercüme oldukça dikkatli yapılmış olup Zeyrekzade Mehmet Efendi'ye aittir. Tercüme tarihi yazma nüshada mevcut olmadığı için, bu Zeyrekzade'nin kim olduğunu ve tercümesini hangi senelerde vücuda getirdiğini kestirmek biraz güçtür. Mevlânâ Mehmet Zeyrek adında bir zat vakaa Fatih Sultan Mehmet zamanında yaşamıştır, fakat onun eserleri arasında böyle bir kitaba rastlamıyoruz. Bundan başka, bu tarihte Gazalî'nin eserlerinden tercümele yapıldığına dair de hiçbir bilgimiz yoktur (Mecdi Efendi, Zeyl-i Tercüme-i Şakaik, s. 142; İsmail Belig i Bursavî, Güldeste-i Riyazi İrfan, s. 270). Fakat, başka bir Zeyrekzade Mehmet XVI. yüzyılda yaşamış olup, III. Murad zamanında yazılmış Tarih-i Zeyrek'in sahibidir (1576). (Gustave Flügel, Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften, Zweiter Band, Wien, 1865, s. 236: burada bu zatın kitabı Tarihi Kıbrıs diye de geçiyor). İhtimal ki bu zat Gazalî'nin bu kitabının mütercimidir; çünkü bu seneler zarfında büyük İslâm kelâmcısından birçok tercümele yapılmıştı.

Yazmalara ait bu kısmı bitirmeden önce, şunu da hatırlatmalıyız ki Gazalî'ye atfedilen fakat hakikette ona ait olmıyan birçok tercümele ya filozofun popüler bazı kitaplarının taklitleridir, yahut da müellif veya mütercimi bilinmiyen (apocryphe) eserlerdir. Bunlar arasında Dürr-ül-Meknun, Risale Künuz-el-Esrar v.s. gibi risalelerin adlarını zikredebiliriz. Fakat bu taklitler veya yanlış isnatlar makalemizin şümulünü aşmaktadır.

Gazalî'nin türkçe tercümelelerinden matbu olanlarına gelince, geçen asrın son dörtte birinden beri sayıları gittikçe artmış olan ve çoğu filozofun ikinci derecede eserleri ve ricsalelerine inhisar eden bu yayınların burada yalnızca bir listesini vermekle yetineceğiz.

- 1 - Esbab-el-İnaye fi tercemeti Bidayet-in-nihaye, Eyyüb Sabri Paşa tarafından tercüme edilmiş ve İstanbul'da neşredilmiştir, neşir tarihi yoktur. Yukarıda bu eserin manzum bir yazması olduğunu da görmüştük.
- 2 - Eyyüha'l-Veled tercümesi, Süleyman bin Cera tarafından yapılmış İstanbul'da litografya ile basılmıştır. Tarihi yoktur.

Aynı eser ikinci tab'ı	1876 (1291)
Üçüncü tab'ı	1879 (1296)
Dördüncü tab'ı	1886 (1303)

- Beşinci tab'ı 1887 (1304)
 Altıncı tab'ı 1891 (1309)
- 3 - İksir-i Devlet adlı risalenin tercümesi, Nergisî tarafından yapılmıştır. İstanbul'da 1871 de neşredilmiştir (1288).
 Aynı eser, ikinci baskı, İstanbul 1868-69 (1285)
- 4 - Kimyayı Saadetin Unvanı Müslümanî kısmının tercümesi, mütercimi bilinmiyor, İstanbul, tarihi yok, litografya ile basılmıştır.
 İkinci baskı İstanbul, tarihi yok
 Üçüncü baskı İstanbul, 1844 (1260)
 Dördüncü baskı İstanbul, 1873-74 (1290)
 Beşinci baskı İstanbul, 1876 (1293)
 Altıncı baskı İstanbul, (1886-87(1304)
- 5 - Kimyayı Saadet tercümesi (Risaleler mecmuası içinde) hiçbir zaman bütün eser neşredilmemiştir. Daima Gazalî'nin bu addaki eserinin bir parçası özeti ile yetinilmektedir.
- 6 - Minhac-ül-Abidîn tercümesi, İstanbul 1863-64 (1280)
- 7 - Misbah-ün-Necah tercümesi Farukî Abdullah Hasib Efendi tarafından yapılmıştır. İstanbul, 1890-91 (1308)
- 8 - Mi'yar-i Hüsn-i ahlâk, İhya'nın bir kısmının tercümesidir. Hüseyin Tevfik Efendi tarafından yapılmıştır, İstanbul, 1887 (1305)
- 9 - El-Munkiz min-ad-Dalâl tercümesi, Zihni ve Said Efendiler tarafından yapılmıştır. İstanbul 1870-71 (1287).
 Aynı eserin ikinci baskısı, İstanbul 1872-73 (1289).

Bütün bu parçalı ve dağınık çalışmalara rağmen, itiraf etmek lâzımdır ki, Gazalî'nin eserlerinden pek çoğu henüz türkçeye tercüme edilmemiştir ve bu iş evvelce yapılmış olan tercümelerin tekrar gözden geçirilmesi ve gerekenlerin baştan yapılması bilhassa İhya ve Tehafüt tercümelerinin gözden geçirilerek, yaşayan türkçeye uygun bir hale getirildikten sonra neşri de dahil olduğu halde, çok büyük ve kolektif bir himmet beklemektedir.

LES TRADUCTIONS EN TURC DE CERTAINS LIVRES D'AL-GHAZALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Le grand penseur du 11^e siècle Imam Ghazali dont sa vie et son oeuvre ont été mêlés, dans une grande mesure, à la vie politique des Seltchoukites, est considéré depuis l'aurore de l'histoire des Turcs occidentaux comme un maître inégal. Ses correspondances avec les princes seltchoukites, son conseil aux souverains écrit au nom de Sultan Mehmet fils de Melikchah étaient suivis plus tard par une série de livres intitulés *Ahlâk* ou *Siyasetnamé* dans lesquels les auteurs avaient comme modèle unique la morale d'al-Ghazali.

Mais surtout, depuis le 15^e siècle une grande part des oeuvres du grand penseur a été traduite et commentée en turc.

Le livre le plus connu est l'autobiographie spirituelle du philosophe, *al-Munkiz min-ad-Dhalâl* (Le préservatif de la Corruption) expose le doute gazalien conduisant à la certitude de la croyance par l'évidence du coeur, le livre qui le met à la hauteur des grands penseurs tels que Augustin, Pascal et Descartes, est traduit d'abord au 16^e siècle (ou bien supposé ainsi, car la date exacte de la traduction n'existe pas; nous avons seulement la copie de la traduction, sans date). Le copiste déclare qu'il l'a terminé le chaban de 1089 de l'hégire (1678 Août) dont le nom est écrit à la fin du texte: Moustafa al-Maqsoudî. Son style est clair et bien compréhensible. "Mon intention dit le traducteur est de savoir la vérité de toute chose. Alors il faut connaître quelle est la connaissance et de comprendre sa vérité. J'ai compris que la connaissance est celle qui sera donnée immédiatement par une voie dans laquelle nous n'aurons aucun doute" (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, Halis effendi, No. 3662). Un exemplaire qui se trouve dans la bibliothèque de l'université d'Istanbul est copié par Derviche Ibrahim al-Guiridî, connu par Samih, en l'an 1185 de l'hégire (1771). Celui-ci est une autre copie de la traduction précédente (Bibl. de l'Univ. No. 2229). Parmi les livres de Ismail Saib (Bibl. de la Faculté d'Histoire et de Géographie, Ankara, No. 11/3254) nous trouvons un autre manuscrit de la traduction d'al-Munkiz, Il paraît que le texte turc de ce livre très intéressant était assez bien répandu en Turquie vers la moitié du 11^e siècle de l'hégire (18^e siècle).

Ce livre est traduit pour la seconde et vraisemblablement pour la troisième fois par Hodja Zihni effendi en collaboration avec son ami Said effendi et imprimé deux fois à Istanbul¹. Hodja M. Zihni effendi était le fils d'un sous-préfet M. Rechad, né à Istanbul, enseigna la littérature arabe, le *fiqh* (la jurisprudence) et la théologie au lycée Galatasaray et à l'École des Sciences Politiques (*Mülkiyé*), il était initié à l'Ordre *halvétide* mort en 1329 de l'hégire (1911). Dans la préface de sa traduction de *préservatif de la Corruption*, les traducteurs ne citent pas les traductions précédentes et ne font aucune allusion sur celles-ci; cependant, il nous faut dire que la première traduction que nous avons parlé ci-dessus est plus claire et plus compréhensible au point de vue du turc usuel.

¹ Nous en parlerons à la fin de cette communications.

La dernière traduction d'al-Munkiz est faite par M. Hilmi Güngör, lequel paraît ignorer les précédentes, si l'on croit à la préface qu'il a ajoutée à sa traduction (H. Güngör, *El-Munkiz min-ad-Dalal*, 1948, Maarif Vekâleti Klâsikleri). Seulement, il parle d'une certaine traduction de Moustafa Rahmi Balaban, parue dans son livre "Hakikat Yolları, I" (R. Balaban, *Gayret Kitabevi*, İstanbul 1947, s. 16). Selon Güngör, celle-ci n'est pas conforme au texte arabe et semble être traduite d'une langue occidentale, de second main. M. Rahmi Balaban rassemble dans ce volume la traduction abrégée de *Kimya-üs-saade* de Ghazali et une autre des *Inspirations (Varidat)* de Bedreddin Simavî. Balaban est né en 1888 dans un village de même nom près de Bergama, a étudié à l'Institut de J. J. Rousseau à Genève. Il était le président de la commission des publications et des traductions du Ministère de l'Instruction Publique et a dirigé une série de traductions, il est mort en 1952.

Un des livres les plus connus de Ghazali en Turquie est le *Kimya-al-sâda* (La Chimie du Bonheur). Celui-ci est traduit et imprimé plusieurs fois, mais la plupart sont des petits livres contenant exclusivement un chapitre de ce livre volumineux. Un manuscrit sur la connaissance de soi tiré de *Kimya* (Bibl. de l'Univ. Sahib Molla, No. 1459) n'indique pas le nom du traducteur, mais copié plusieurs fois (Univ. No. 6302). La première et la seconde partie de la traduction de *Kimya* qui est presque un résumé de *Ihya* est faite par les soins de Mehmet b. Moustafa el-Vânî, en 998 de l'hégire (1598). Le traducteur est très connu par son Dictionnaire *Vankoulou*. Le copiste de la traduction est Djafer b. Abdullah de la Communauté des Sipahis (Possesseurs des fiefs en Anatolie). Le traducteur dans sa préface déclare qu'il l'a composé sous le règne de Soliman le Magnifique et a ajouté des notes pour commenter le texte. Il l'a donné le nom de *Tedbir-i-Iksir* (Le régime d'Elixir). La traduction contient seulement quatre chapitres de *Kimya* sous les titres de *Unvan*: les vérités 1) de l'homme, 2) de Dieu, 3) du Monde, 4) de l'au-delà. Le traducteur est né à Médine et mort en 1000 à Istanbul (1591), il est l'auteur de plusieurs livres sur le droit divin (Ismail Pacha al-Baghdadî, *Hedyyet-al-Ârifin*, vol. II, 1955, p. 260). Le chapitre de ce livre appartenant au mysticisme est publié plus tard à Istanbul (Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, vol. II, p. 48).

Une autre traduction de *Kimya* faite en 1065 (1654) par Halil b. Ibrahim porte le nom de *Unvan-ı-Müslümanî* (Mais Halil paraît être le copiste, mais non pas le traducteur). Une troisième traduction de *Kimya* est faite sous le règne de Sultan Ismail Kızılâhmetli, un souverain féodal à Kastamoni. Il paraît que le traducteur inconnu travaillé sur l'ordre de ce roi. Le manuscrit que nous possédons à la Bibliothèque de l'université d'Istanbul est copié par Mevlâ Ali, le secrétaire du Régistre de Damas (Ali Kâtib-al-defter-al-Şam) en 968 de l'hégire (1561). Sultan Ismail régnait entre 847-864 de l'hégire (1443-1459), il appartenait à la dynastie des Isfendiyaroğlu, marié avec la fille de Murad II, et plus tard détrôné par Mehmet le Conquérant (*Hedyyet-al-Ârifin*, vol. I, p. 216; *Tarih-i Osmanî Mecmuaları*, No. 6, p. 391; *İslam Ansiklopedisi*, en turc, part. I, p. 1074; Ş. Sami, *Kamus-ül-a'lâm*, vol. 2, p. 913). La première traduction du Coran en turc, sous le titre *Djavâhir-al-asdâf* a été accompli et dédié au nom de Bayezit bey, le grand père de ce roi féodal (Bibl. de l'Univ. Istanbul, No. 6320). Le nom de sultan est cité avec sa filiation généalogique suivi par des louanges respectueuses: Al-sultan ibn al sultan Ismail b. Ibrahim b. Isfendiyar b. Bayezit Adil Han que Dieu garde ses drapeaux sur l'horizon du bonheur et de gloire.

Une autre traduction de Kimya dont le traducteur est inconnu prend place dans un recueil des opuscules et ne se compose qu'une petite partie de ce livre, intitulée "Unvani-muslûmanî" (Les titres de l'Islam) et porte le même nom. Elle est copiée par Ahmed-al-Ârifî en 1196 de l'hégire (1781) (Bibl. de l'Univ. No. 2288), A la Bibliothèque de suleymaniyé nous avons un autre manuscrit de Kimya-al-saâda (No. 270), mais il n'a pas une particularité digne d'être mentionnée. Dans la Bibliothèque de Bayezit un autre manuscrit de la traduction de Kimya (No. 3830) révèle les mêmes caractères.

Un manuscrit de Kimya de la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul est traduit par Husameddin b. Ali (No. 5073). Il paraît que ce livre de Ghazali avait intéressé le plus la vie intellectuelle de la Turquie entre le 16^{ème} et le 18^{ème} siècle de l'ère chrétienne, et on a fait plusieurs traductions complètes, en extraits ou en résumés. La plupart de ces manuscrits ci-dessus mentionnés sont des extraits du chapitre Les titres de l'Islam, commençant toujours par la connaissance de soi. Cependant, deux manuscrits seulement sont plus volumineux que les autres et comprennent deux parties essentielles du texte: le premier en 832 pages se trouve dans le No. 6302, le second en 546 pages, dans le No. 1320.

Un autre manuscrit d'un extrait de Kimya est traduit par le poète Nergissî, sous le titre de Iksir-i-Saadet (Elixir du Bonheur) (Bibl. de l'Univ. No. 3308). Le poète commence par le louange en vers de Adil Husseyin effendi, au nom duquel il avait fait cette traduction et déclare que le livre comprend seulement le chapitre sur les règles de la pratique religieuse, il ajoute que Ghazali étant un adepte de la doctrine chafiite, était obligé de donner des éclaircissements suffisants pour les lecteurs hanéfites. Bien que la date de la traduction soit absent, le copiste Mehmet Zühdî b. Emin-al-fetva (jurisprudent) donne seulement la date de sa copie en 1250 de l'hégire (1834). Nergissî est un poète renommé du 17^{ème} siècle, en même temps un des maîtres de la prose de la littérature turque. Quand son père Nergissî Ahmet était le jurisconsulte de Bosnie, il naquit dans cette ville. Etudia les sciences à Istanbul, devint professeur à un médréssé. Il fut le chroniqueur de Murat IV et voulut l'accompagner pendant son expédition de Révan, mais il mourut juste à la première station de l'armée à Gebzé (İbrahim Alaeddin, Türk Meşhurları, Ansiklopedi. Yedi Gün, p. 282; Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri, vol. 2).

La traduction complète de Kimya, selon notre connaissance, se trouve dans la Bibliothèque de Kastamoni, peut-être celle qui est composée au nom des Sultan des Kızilahmetli. Malheureusement nous n'avons pas eu la possibilité d'étudier ce texte. Le livre comprend quatre volumes dans les numéros suivants de la Bibliothèque de cette province: vol. I, No. 2852; vol. II, No. 3266; vol. III, 2837; vol. IV, No. 3567.

La dernière traduction est faite par Mlle. Meliha Ambarcıoğlu, le docent de la littérature persane à la Faculté des Lettres de l'Université d'Ankara, mais il n'est pas encore publiée.

Un des livres assez répandus de Ghazali est son opuscule intitulé O Enfant! (Eyyuha-l veled!) Ce livre contenant les conseils moraux, récemment traduit en français par M. Toufic Sabbagh -édit. Maisonneuve, Paris 1951, sous le titre O jeune homme! -était très connu par le public ottoman et traduit plusieurs fois en turc. Une traduction était faite d'abord par Mehmet Idebali Hodja qui se déclare le derviche de cheyh Nurettin zadé, connu par le nom Qapan kurt effendi. A la fin du livre, le traducteur

donne la date de son travail: 983 de l'hégire = 1675. Dans son préface le traducteur expose en arabe pourquoi il a entrepris ce travail. —Bibl. de l'Univ, d'Ist. No. 7189.

Une autre traduction de Eyyuha-l-veled faite, ou copiée vraisemblablement par Ali b. Chir-al Sinavî. Les dates de la traduction et de la copie n'existent pas. —Bibl. de l'Univ. No. 7186. La traduction est plus détaillée que le texte arabe et prend presque un aspect de commentaire. Un autre manuscrit copié par Ali-al Chukri à la date 1254 de l'hégire = 1838 est récent; cependant, le style nous donne la possibilité de le mettre à une date plus ancienne, peut-être au 10^{ème} siècle de l'hégire, —Bibl. de l'Univ. No. 3896, en 274 pages.

La traduction faite par Lutfi b. Abd-al-Hayy. aussi, n'a pas la date de la traduction et de la copie, mais celui-ci donne assez d'éclaircissements sur son travail: il dit qu'il est un des fonctionnaires du Palais Impérial et a entrepris ce travail sur l'ordre du Sultan Mehmet III, fils du Selim II. Il ajoute qu'il a donné à sa composition le titre *Tenbih-al-âkilîn ve te'kid-al-gafilîn* (Le Réveil des raisonnables et la réiteration des ignorants); à la fin du livre il ajoute que c'est lui qui l'a traduit la première fois en turc. Mais le sujet du livre et l'exposé du traducteur montrent que ce texte n'appartient pas directement au Eyyuha-l veld, car il traite dans celui-ci les vertus de la science, de la foi de l'Islam, de l'unité de Dieu et de ses attributs anthropomorphiques, enfin les vertus de ceux qui savent la foi et de ceux qui l'ignorent.

Un autre traduction de O Enfant! faite par Ali effendi commence à chaque partie par la déclamation "Ey oğul!". Celle-ci nous paraît la traduction la plus claire du texte d'al-Ghazali. A la fin du livre Ali effendi cite la date de sa traduction avec le nom du poste qu'il occupait dans la bureaucratie ottomane: "Nous avons pu terminé ce travail le 14 Rebiul-evvel en 1065 de l'hégire = 22 Janvier Vandredi 1655 à Istanbul". Ali müderris à Saray-i Galata chez la maison de kethuda (Intendant). Nous n'avons pas pu trouvé la biographie de ce traducteur.

Enfin, la traduction de O Enfant! faite par le poète Moustafa Âlî effendi est celle qui est la plus instructive et artistique, bien qu'elle ait un style précieux et un peu enchevêtré. La traduction sans date porte le nom de *Tuhfet al-sulahâ*. Le cadeau aux hommes vertueux. —Bibl. de l'Univ. d'Ist. No. 2187. Moustafa Âlî est né à Gelibolou vers la moitié du 9^{ème} siècle de l'hégire, il est initié d'abord à la carrière de professorat, mais plus tard il l'a changé en receveur général de Damas de Baghdad et d'Amasya, il est mort en 1008 (1599) à la même année que le poète célèbre Bakî. Il a une publication féconde sur la littérature et la poésie parmi laquelle la traduction de al-Ghazali forme une exception. (Şemsettin Samî, *Kamus-ül-a'lâm*, vol. 5; *Bursali Tahir*, vol. 3, p. 85-86).

Le livre très connu d'al-Ghazali sur le Conseil aux souverains était dédié d'abord à un empereur turc Mehmet fils de Melikchah. Plus tard les empereurs Ottomans aussi voulurent profiter de ces conseils et ont ordonné plusieurs fois sa traduction en turc. La première et la plus précieuse de celles-ci appartient à Qinali zadé Ali effendi, l'auteur de *Ahlâk-ı-Alâî* (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 6949). Le traducteur expose le projet de son livre en ces termes: "Moi, l'humble serviteur de Dieu Alâî b. Muhibbî je réfléchissais toujours de traiter un abrégé du conseil aux souverains sur les principes et les branches de la croyance. Tout à l'heure j'ai eu la connaissance d'un opuscule traduit du persan en arabe par un homme vertueux de son temps avec un style merveilleux. L'original appartient à Imam Ghazali et

composé pour le sultan Mehmet fils de Melikchah. Bien que le texte arabe est de second main, il a le privilège d'être exact, car l'arabe est la langue la plus claire. Etant donné que la plupart des autorités politiques ne savent que le turc, j'ai décidé de traduire ce livre du persan et de l'arabe en turc, et j'ai ajouté à certains passages, aussi, des paroles substantielles des livres authentiques et valables. Le livre est copié par Moustafa fils de Vildan à Uluborlu en l'an de 1062 de l'hégire (1651) dont la date de la copie est écrit en ces termes: "Le livre est terminé par la grâce divine dans le village Uluborlu en 1062 du mois de Muharrem (Décembre 1651) par l'humble Mustafa fils de Vildan".

Qinali zadé Alaeddin Ali Tchelebi, un des penseurs très connus de l'Empire Ottoman, est né à Isparta. Son père Qinali Abd-al-Qadir Hamidî était le maître de Mehmet le Conquérant, mais plus tard disgrâcié par la fausse accusation de Mahmut pacha. Qinali zadé, débutant à sa carrière par le professorat au médréssé, était acquis le titre de Qadiasker (jurisconsulte) d'Anatolie et mort à Edirné en 979 de l'hégire (1571). Outre son oeuvre capitale *Ahlâk-ı-Alâî*, traité sous l'influence de *Ahlâk-ı-Nâsirî* de Nasîreddin Tusî et des oeuvres d'al-Ghazali, il avait une publication prodigieuse, parmi laquelle cette traduction prend place (Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, le chapitre sur les savants et les soufis, p. 400).

Une autre traduction du Conseil aux souverains appartient à Mustakim zadé (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 2970, les livres de Riza pacha) dans laquelle le traducteur parle de son projet en ces termes: "J'ai traduit le livre connu d'al-Ghazali par l'ordre du sultan Murat IV sous le nom de *Nasihât-al-mülûk* qui l'avait traduit lui-même de l'original persan en arabe et j'ai terminé le travail en 1156 de l'hégire (1743)". Mustakim zadé Suleyman Sa'deddin effendi est l'un des derniers poètes ottomans de l'ancien école, né en Istanbul, initié à l'ordre Naqchibendite, avancé jusqu'au degré de suppléant du Premier de l'Ordre (halifé) et mort en 1202 de l'hégire (1787). Il a traduit *Mektubat* (Les correspondances), le chef-d'oeuvre de l'Imam Rabbanî, il a publié le *Cadeau des calligraphes* (*Tuhfet-al-hattâtin*) et plusieurs livres sur les ordres religieux. Il était un talent bien doué dans les livres biographiques. La traduction du Conseil aux souverains, aussi, est un exemple merveilleux de son style dans la littérature religieuse. Un second essai dans la traduction du même livre, surtout après celui de Qinali zadé atteste la capacité de Mustakim zadé dans cette branche.

Un autre manuscrit du Conseil aux souverains est traduit en turc par le poète Vudjoudî. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3235, les livres de Halis effendi). Dans la préface de la traduction écrit par le copiste nous lisons ces lignes: "Le premier traducteur de ce livre excellent est l'Imam Ghazali qui l'a fait lui même en arabe et plus tard un certain Vudjoudî l'a traduit en turc sous le titre de *Fevayih-al-sulouk ve Nasayih-al-mulouk* (Les Odeurs de l'initiation et les Conseils aux Souverains) la date de la traduction est 1065 (1654) et la date de la copie 1075 (1664) de l'hégire. Dans la première page le traducteur dit que" il a choisi le Conseil aux souverains d'al-Ghazali, contenant outre les conseils beaucoup de sagesses qui intéressent tous les hommes pour qu'ils ne soient pas dépourvus de ses bénéfices".

Vudjoudî Mehmet Effendi b. Abd-al-Aziz est un historien poète, un des élèves de Ebu-s-Suud effendi, cheyh-al-Islam. Il est né à Larendé et mort dans la même ville en 1021 de l'hégire (1612) ayant le poste de jurisconsulte. Il a traduit le *Miroir du Temps* (*Mir'at-üz-zaman*) de Sibî b. al-Djevzî, il a composé plusieurs poèmes épi-

ques sur les guerres de Özdemirolu et de Lala Mustafa Pacha. Plusieurs livres apocryphes intitulés Conseils aux souverains sont attribués plus tard par certains biographes à Ghazali: mais il paraît que l'exemple du grand penseur dans la matière de suggérer les idées religieuses, morales et politiques aux souverains de leur temps était imité par plusieurs auteurs de la période ottomane dont quelques uns cachent leurs noms, et cela était la cause de la confusion. Ces livres prenaient le titre ou bien le Conseil aux souverains, ou bien le Traité de politique (Siyasetnâmé) imitant surtout le livre de Nizam-ül-mülk, ou bien les conseils aux ministres et aux autorités politiques (Nasayih-ül-vüzera ve'l-ümera) dont le plus célèbre est Assafnamé de Lutfi pacha.

Un des livres d'al-Ghazali écrit à l'âge assez avancé, quand il se donna au mysticisme, la voie qui mène à la morale religieuse, était la Méthode des pratiquants (Minhadj-al-Âbidin). Ce livre avec la Lampe des Lumières (Michkat-al-anvar) et le Critère de l'Action (Mizan-l-'amel) tâchent de purifier le chemin des théologiens des discussions interminables de la dialectique et de recommencer à la recherche de la certitude de la foi comme l'auteur avait montré dans son Ihya et dans son Munkiz (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No. 3824). Au commencement de la première partie du livre le nom du traducteur est noté par le copiste ainsi: "le traducteur de l'arabe en turc de Minhadj-al-Abidin est Monseigneur Ilyas bin Abdullah-al-Nihai" et dans les pages suivantes il parle des degrés et des valeurs spirituelles du traducteur. A la fin du texte le copiste donne son nom et la date de sa copie: "Par la grâce de Dieu et par son Secours bienveillant l'humble serviteur que je suis Redjeb de Modurnu, j'ai terminé la copie de ce livre en 1017 de l'hégire (1608)". Le copiste a une excellente calligraphie de sülüs qui nous semble la même de celle du manuscrit de Kimya (Sahib Molla, Bibl. d'Univ. No. 1459). (Le nom du possesseur du livre avant sa livraison à la Fondation Pieuse est El-Hadj M. Emin b. Salih). Après avoir consulté aux sources biographiques nous nous permettons de supposer que le nom du traducteur est Nihanî, mais non pas Nihai, Le dernier peut provenir de la faute du copiste.

Ilyas, fils de Abdullah-al-Nihanî, Istanbulien, était professeur au médréssé de Rustem Pacha et mort en 925 de l'hégire (1519) à la Mèque. Il était connu par ses poèmes mystiques. On peut présumer que cette traduction doit être faite, approximativement, dans la première décade du 10^{ème} siècle de l'hégire (Ismail Baghdadi, Hediyet-al-Arifin, 1951, p. 226).

A la Bibliothèque de la Municipalité d'Istanbul nous avons un autre manuscrit de la traduction de Minhadj-al-Abidin, traduit par Abdullah Hasib-al-Farukî (Celui-ci est publié à Istanbul) (Bibl. de Munic. No. 2658).

Un petit opuscule d'al-Ghazali, intitulé Emanet-Allah (La Sûreté de Dieu) est traduit en turc par Tokath Mehmet Emin (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No. 644). Au commencement du livre le nom du traducteur est cité en ces termes: "Ce livre est la traduction de Emanet-Allah d'al-Ghazali, faite par Tokatlı Hodja Mehmet Emin". Et par suite, celui-ci expose l'intention et la cause de sa traduction: "L'humble créature Derviche Mehmet Emin Tokatli, pour être surveillant du trésor de la Sûreté de Dieu, j'ai tâché de la traduire d'après les conseils des sages et l'interprétation des rêves véridiques pour être utile à nos confrères monothéistes qui sont dans la sûreté de Dieu. "Dans ce livre qui parle du degré ultime de l'âme humaine nous envisageons avec un Ghazali entièrement initié au soufisme, au lieu d'un Ghazali théologien et philosophe se donnant à la discussion et au scepticisme. A la fin du livre nous trouvons la date de la traduction 1156 de l'hégire au mois de Safer (1744), ainsi que le lieu

“Maqam-el-Seyyid-al-Bukharî à Istanbul et le traducteur Derviche Mehmet Emin al-Nakchibendi.

Cheyh Mehmet Emin de Tokat est l'auteur de plusieurs livres sur l'initiation de l'Ordre Nakchibendite, des poèmes mystiques, des compositions musicales (nefes) et des calligraphies. Bien que son père soit d'origine d'Amida (Diyarbakır), il est né à Tokat, il était initié à l'ordre nakchibendite pendant son pèlerinage à Mecque, il a passé sa vie à Istanbul en fonction de cheyh de l'ordre précité (Ibrahim Alaeddin Meşhur Adamlar, Istanbul 1933-35, p. 400).

La traduction de Risale-i-Ledünniyye (Opuscule Esotérique) de Ghazali, aussi, malgré son volume tout petit est très intéressant au point de vue de la distinction qu'il a fait entre l'oeil extérieur et l'oeil intérieur ou l'oeil du coeur qui correspond à la logique du coeur ou l'esprit de finesse de Pascal. Ghazali en parle dans d'autres opuscules tels que Michkat-al-anvar, Faysal-al-tafrîqa, etc. mais l'expose surtout en détail dans la cinquième partie de son oeuvre capitale Ihya ü Uluma-al-Din intitulé “Les merveilles du coeur” (Adjaib-al-qalb). Ce petit livre est traduit en turc par Gevrek zâde Hafiz Hassan Effendi, le médecin en chef du Sultan. Dans la première page de la traduction son nom est cité comme l'ex-médecin en chef du sultan et lui même parle du projet de son livre de la manière suivante: “Moi, l'humble créature de Dieu et le serviteur des gens du coeur Gevrek zâde Hafiz Hassan, j'ai décidé de traduire ce livre précieux à la langue turque”. Le copiste aussi cite son nom et la date de sa copie: “Ce manuscrit est écrit en utilisant les brouillons du traducteur le premier jour vers la fin de Djamaziul-evvel en l'an 1211 de l'hégire (1796)”.

Gevrek zâde Hafiz Hassan est le fils d'un médecin savant intanbulinien Abdullah efendi. Il était le médecin en chef de l'armée pendant l'expédition de Russie en 1185 de l'hégire (1769). Après son retour à la Capitale, il est nommé d'abord le médecin privé du sultan et puis en 1200 (1786) le médecin en chef impérial. Il est mort à Istanbul en 1216 (1801). Il a beaucoup de publications sur la médecine orientale et une traduction abrégé de Mansuriyye d'Abu Bakr Razî. La traduction d'al-Ghazali est une exception parmi ces publications relatives à la médecine et aux sciences naturelles (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No. 1859).

La traduction des Dix Principes ou Fondements (Ussul i Aşara) (Bibl. de l'Univ. d'Ist. 3507, Halis effendi) est un manuscrit très abîmé dont l'écriture révèle une ancienneté qui va peut-être jusqu'au 10^{ème} siècle de l'hégire. Malheureusement les premières pages sont perdues et nous n'avons aucune connaissance sur le nom du traducteur et la date de la copie. Cependant vers les dernières pages le traducteur inconnu parle en ces termes: “Nous avons déjà cité que cet opuscule est composé d'une introduction, de deux parties et de sept chapitres. Dés maintenant nous ne parlerons pas des idées de l'Imam jusqu'à la fin de l'opuscule; seulement nous donnerons un abrégé de sa pensée. Car, si nous avions mis le texte avec la traduction et le commentaire, le livre serait trop volumineux”.

La traduction du Clef de Hidayé (Miftah-al-Hidaya) est un petit livre de Ghazali écrit comme la clef au célèbre traité connu par le nom Hidaya sur le droit musulman (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No. 3273, recueil des opuscules qui contient outre ce livre, plusieurs autres risala). La traduction de ce Fiqh-al-islami est en vers, le style impeccable, mais aride, versificaten qui est en même-temps traduction en vers ne cite en aucune part son nom. On peut le trouver peut-être dans les biographies des poètes turcs (Tezkere-i-Şuara).

Il nous reste maintenant deux livres d'al-Ghazali qui sont les plus essentiels sur la critique des philosophes et sur la Révification des Sciences, à savoir Tahafut-al-falâsifa et Ihya ü Ulum-ad-Din. Ceux-ci étaient bien connus par le public intellectuel turc, dans les médréssés, dans les ordres mystiques et dans les palais des souverains turcs. Car pour la première fois Mehmet le Conquérant avait invité les penseurs de son temps à discuter les critiques d'Ibn Rochd dirigées contre le Tahafut de Ghazali. Deux savants, Hodja zadé et Toussî avaient écrit des réfutations au philosophe péripatéticien mauresque, mais seulement Hodja zadé avait gagné la récompense (Ce problème et les détails de ces discussions est traité par Mlle. Mübahat Türker, dans sa thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres d'Ankara, publié par Tarih Kur.). Cependant la traduction de ces livres et surtout de l'Ihya était une affaire extrêmement dure et personne n'avait le courage de l'entreprendre.

Seulement vers la fin du 19^{ème} siècle, après le Tanzimat, la fondation des écoles modernes enseignant les sciences en turc et la naissance de l'esprit national avaient provoqué la tendance de faire connaître au public intellectuel modernisé les chefs d'oeuvres de la Pensée de l'Islam.

Le premier essai de la traduction de Ihya remonte aux dernières années du 10^{ème} siècle de l'hégire. Bostanî zadé Mehmet Tirevî effendi a commencé de traduire l'Ihya et il n'a pas pu terminer. Mehmet effendi Bostani zadé est le fils d'un des kadiasker Bostan Mustafa effendi, né en 942 de l'hégire (1535) Il était professeur au médréssé, le jurisconsulte d'Istanbul en 984 (1576), il fut le cheyh-ül-islam en 1001 et mort en 1006 de l'hégire (Sürreyya, Sicilli Osmanî, I, p. 350). Selon Bursalî il a traduit l'Ihya et a commenté le Mülteqâ (Osmanlı Müellifleri, vol. I, p. 256). Malheureusement, nous n'avons pas vu un manuscrit appartenant à cette traduction.

Mais la tentative bien réussie ne se réalise qu'à la fin du siècle passé. Le traducteur est Youssouf Sîdqî de Mardine, connu par Agazadé. Il donne son nom complet à la fin de la traduction qui se compose de neuf volumes: "Es-seyyid Youssouf Sîdqî b. Seyyid Ömer Chevqî b. Abid-al-hafî al-Husseynî, connu par Ibn Agazadé al-Mardinî, juge-lieutenant de la province de Scutari (Ichkodra) ou bien d'Alexandrie de Rome. La traduction est terminée au mois Redjeb en 1297 de l'hégire (1879) et dédiée au Sultan Abd-ül-Hamid II avec la prière de le publier. L'exemplaire unique du manuscrit se trouve parmi les manuscrits de Yıldız (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 5851-5859). Le premier volume commence par les lettres d'éloge de plusieurs personnes renommées de son temps: 1) la lettre de cheyh-ül-islam, 2) la lettre de seyyid Fasîh effendi, 3) la lettre de Ahmet b. Hassan al-Mudjahid, un des savants de Yemen, 4) Celle de Ibrahim Hakî de Damas (Dîmaşqî), le müftî de cinquième bataillon de septième corps d'armée.

Le traducteur expose comment il avait traité ce travail: "J'ai divisé l'oeuvre, dit-il en neuf parties principales et j'ai donné à ma traduction le titre du Passage de l'ensemble des monothéistes devant la Révification des Sciences Religieuses (Messir ü Umum al muvahhidin ilâ Ihya i Ulum ad Din). Selon Youssouf Sîdqî, l'auteur de cette oeuvre étant un doctrinaire de l'école chafite, lui, comme traducteur pour le public hanéfite, avait dû ajouter des éclaircissements à la disposition de ce dernier et ces augmentations avec des notes avait agrandi le volume des livres. En outre, Youssouf Sîdqî met toujours un paragraphe du texte arabe en encre rouge et écrit sa traduction et ses notes en encre noire. Et cela facilite la comparaison de deux textes en arabe et en turc, qui est en vogue aujourd'hui dans l'édition des classiques.

Un autre abrégé en turc de l'Ihya est faite par Eyyub Nedjati Perhiz, est imprimé en 1938 à Konya (Ihyayı Ulumun Türkçe Hülâsası, Konya 1938, en deux volumes, le premier en 292 p., le second en 122 p.) Nedjati Perhiz a terminé sa traduction en Mai 1936 (le 28 Safer 1356 de l'hégire).

Le troisième essai appartient à Suleyman Tevfik-al-Husseyî, un écrivain très connu aux débuts de la Seconde Constitution (Meşrutiyet) par ses traductions de Victor Hugo, d'Alexandre Dumas et de Michel Zevako, etc. Mais il a traduit aussi quelques livres de la Pensée islamique, parmi lesquels se trouve l'Ihya. Le premier volume est imprimé à Istanbul en 1326 (1910), mais les parties suivantes ne sont pas parues. M. Tevfik étant mort vers 1940 nous ne savons pas s'il les a laissés en oeuvre posthume ou il les a quittés inachevés.

Tehafut-al Felasifa, en dépit qu'il était le sujet de tant de discussions, n'était pas traduit en turc. Cependant, Ibrahim Hakkı Erzurumlu, en parlant de la sphéricité de la terre, utilisa des arguments tirés de Cihannüma de Kâtib Tchelébi (Hadji-Kalfa) et à cet occasion il a traduit des passages de Tehafut relatifs à ce sujet. Celui-ci peut-être considéré comme le premier essai d'extrait traduit de ce livre (A. Adnan Adivar, Osmanlı Türklerinde İlim, p. 165).

Tehafut (La Destruction des Philosophes) d'al-Ghazali est traduit complètement par Süleyman Hasbî bey en 1308 de l'hégire (1892) sur l'ordre d'Abd-ül-Hamid II, et le manuscrit unique est présenté au sultan. (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No. 4213, les livres de Yıldız). Le traducteur, dans sa préface expose qu'il l'a pris en main sur le le décret impérial et qu'il a fini en l'an 1308. Son style est assez aride et un peu difficile pour le public intellectuel d'aujourd'hui. Hasbi Süleyman effendi est d'origine de Pravichté, une des sous préfectures de Drama. Après avoir fait quelques temps la fonction de juge, il est reçu au secrétariat impérial et fut nommé le secrétaire en chef du Palais ottoman. Il est mort en 1327 (1911). Il a fait des traductions de Nablussî, d'Abd-ül-Qadir Geylânî, etc. et il a écrit un petit livre sur "l'Union pour le bonheur de la Communauté Musulmane" (Risalat-ül-İttihadiyye li Saadet-il-Millet-il-İslâmiyye) en turc, non imprimé (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No.).

Si l'on croit à Bursalı, le Tehafut de Ghazali était pris en main d'abord par Ahmet Tevfik Gelenbevî (le fils du célèbre logicien) qui l'avait laissé inachevé, mais la seconde tentative de Suleyman Hasbi est accomplie. Celui-ci ne cite ni le nom du premier ni celui d'une telle entreprise. Cependant plusieurs traducteurs contemporains ignorent leurs devanciers ou passent, peut-être, intentionnellement sous silence, et la note de Bursalı ne nous semble pas invraisemblable.

Nous parlerons d'une dernière traduction d'al-Munkiz de Ghazali que nous avons citée dans les premières pages de cet article. C'est celle qui se trouve dans la Bibliothèque de Ismail Saib (Bibl. de la Faculté des Lettres d'Ankara, No. II/3254) cette traduction apparemment très minutieuse appartient à Zeyrek zadé Mehmet effendi. La date de la traduction étant inexistant dans le manuscrit, il est un peu difficile de décider qui est ce Zeyrek zadé et à quelle date il a fait sa traduction. Un certain Mevlânâ Mehmet Zeyrek a vécu au temps du Mehmet le Conquérant, mais parmi ses publications nous ne rencontrons pas un tel livre. En outre, à cette date nous n'avons aucune connaissance sur les traductions d'al-Ghazali (Medjdî effendi, Zeyl-i Tercüme-i Şakaik, p. 142; İsmail Bellig Bursavî, Güldeste-i Riyazi İrfan, p. 270). Mais un autre Zeyrek zadé Mehmet a vécu au 16^{ème} siècle qui est l'auteur de Tarih-i Zeyrek au temps de Murat III (1574) (Gustave Flügel, Arabischen, Persischen und Türkischen

Handschriften, Zweiter band, Wien, 1865, p. 235; tarih-i Kıbrıs), probablement, il est le traducteur de ce livre d'al-Ghazali; car, durant ces années on avait fait beaucoup de traductions du grand théologien.

Avant de terminer cette partie consacrée aux manuscrits, nous devons rappeler que nous nous rencontrons pas mal d'opuscules attribués à Ghazali qui ne le sont pas en réalité, ils sont ou bien l'imitation de certains livres populaires du philosophe ou bien des livres apocryphes, parmi lesquels nous pouvons mentionner les noms de Dürr-al-Meknun, Risala Künuz-al-esrar, etc. Mais ces imitations et fausses attributions dépassent la portée de notre travail.

Quant aux livres imprimés des traductions de Ghazali, nous nous contenterons par vous donner une liste de ces publications.

- 1 - Esbab-al İnayé fi tercümet i Bidayet-ün-nihaye, traduit par Eyyub Sabri pacha, imp. à Istanbul sans date.
 une autre édition 1874 (1291) Trad. de Eyyuhâl-Veled. trad. p. Suleyman b. Cera. Ist. Sans Date lithographie.
 la troisième édition 1879 (1296)
 la quatrième édition 1886 (1303)
 la cinquième édition 1887 (1304)
 la sixième édition 1891-92 (1309).
- 2 - La traduction de Iksir-i Devlet, par Nerguissi, im. à Istanbul, 1871 (1288)
 une autre édition, Istanbul 1868-69 (1285).
- 3 - La traduction du Titre Musulman de Kimyayı Saadet, traducteur inconnu, Istanbul, sans date, lithographié
 une autre édition Istanbul, sans date
 troisième édition Istanbul, 1844 (1260)
 quatrième édition Istanbul, 1873-74 (1290)
 cinquième édition Istanbul, 1876 (1293)
 sixième édition Istanbul, 1886-87 (1304).
- 5 - Traduction de Kimyayı Saadet (recueil des opuscules) imp.
- 6 - Trad. de Minhadj al-Abidin, Istanbul, 1863-64 (1280).
- 7 - Trad. de Misbah al-Nedjah, trad. par Farukî Abdullah Hasib effendi, Istanbul, 1890-91 (1308).
- 8 - Trad. de Mi'yar-ül-hüsn i ahlâk, une partie de Ihya, traduit par Hüsseyin Tefvik effendi, Istanbul, 1887 (1305).
- 9 - El-Munkiz min ad-Dalâl, trad. par Zihni et Said, Istanbul, 1870-71 (1287)
 une autre édition, Istanbul, 1872-73 (1289).

Malgré tous ces travaux sporadiques dispersés, il faut avouer que la plupart des œuvres de Ghazali ne sont pas encore traduites en turc et ce travail attend une tâche collective et systématique avec les corrections et révisions de toutes les publications précédentes.

KIRMAN'DA MÜSLÜMAN KUTLUK DEVLETİNDE İKİ KADIN HÜKÜMDAR

BAHRİYE ÜÇOK

GİRİŞ

Tarihin her çağında ve dünyanın her kıtasında kurulmuş olan küçüklü büyüklü devletlerde kadınlar, erkeklerin yanı sıra, onlar gibi işler görmüşler, hattâ sayıları az da olsa devlet idaresinin en üst basamaklarına geçirilmişlerdir. Kıtalar arası büyük ve sürekli savaşlar, ulusların ve uygarlıkların birbirine karışması, yeni din ve mezheplerin doğması, kadınları erkeklere tanınmış olan haklardan uzun zaman mahrum edememiştir. Her ne kadar birçok batılılar, Ortaçağda müslüman dünyası kadınlarını kafes arkasında bir mahpus hayatı yaşar zannetmekte iseler de, bu hiç te doğru değildir. Ortaçağda müslüman kadınlarının yaşayışları, erkeklerden kısmen ayrı geçmekle beraber çok renkli, çok canlıdır. İslâmiyetin esasında mevcut olmamakla beraber, komşu kültürlerin tesiriyle İslâmiyete girmiş olan bir sıra sıkı kaidelere en az uyabilenler köylü kadınları olmuştur. Bunlar bütün gün erkeklerle birlikte, tarlada çalıştıklarından, ne peçe taşırlar, ne de kafes arkasında oturup kalabilirlerdi.

Saltanat süren zümreye mensup kadınlara gelince: bunların idare eden erkekler yanında ve idare edilenlerin üstündeki durumları, İslâmdan öncekinden pek az farklarla aynı kalmakta devam etmiştir. Örneğin: Cengiz Han'ın gelini Turakina Hatun (639/1241), imparatorluğu kocası Oktay Han'ın ölümünden sonra eline alıp oğlu Göyük Han zamanında bile idareye devam ederken, Hindistan'da da Delhi imparatorluğu tahtına bir müslüman Türk kadını olan Raziyye Sultan 634 de (M. 1236) geçmiş bulunmaktaydı¹. Henüz müslüman olmamış Çagatay hanlarından Kara Hülâgû'nun ölümü üzerine saltanata geçen eşi Organa (veya Ergene) Hatun 649/1251 yıllarında adına para bastırarak bu devleti idare ederken, Mısır'da bundan bir yıl önce yıkılan Eyyubî sülâlesinin yerine gene bir müslüman kadın olan Şacar al-Dürr geçmiş ve 648 de (M. 1250) Memlûkler denilen yeni bir sülâleyi kurmuştu.

Öte yandan İspanya Emevîlerinde akıl ve güzelliği ile saray ve devlet adamlarını kendine bağlayan, II. Hişam'ın annesi Şubh (Şabiha), emîr ve vezirlerin oybirliği ile naibe tayin edilmiş ve bütün devlet işleri kendisine bırakılmıştı. Böylece müslüman kadınların esir hayatı yaşamadıklarına, onların ilim, sanat ve siyaset alanlarında erkekler gibi, kudret ve maharet göstermek imkânlarına tanıklık edecek pek çok örnekten birkaçını daha vermek gerekirse ilk anda şunları sayabiliriz: Hadis ve fıkıh ilimleriyle uğraşan Zayn al-Dar, Sitt al-Fuḫaha ve Sitt al-Vuzara -ki bu sonuncusu (624-717) arasında yaşamış ve Zahabî, Kādî Faḫr al-Dîn al-Mıṣrî, Şayh Şalaḫ al-Dîn al-'Adî, Kādî Karîm al-Dîn gibi zamanın üstün kimselerine hocalık etmiş ve yaşadığı yüzyılın Müsnid'i sayılarak, ders vermesi için Mısır'a dâvet olunmuştur- gibi fakîhe ve muhaddiselerden başka, güzel konuşmasından ötürü "Bülbül" diye ün kazanan Sitt al-'Ulamâ adındaki vaize ile birçok kimselere

¹ Bk. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1959-60, s. 125.

ilim ve hadîs icazetleri vermiş olan Şuhdat al-Kâtiba'yi saymak yerinde olur. Bunların dışında sayısız denilecek kadar çok şair, müzisiyen ve hattat kadınların varlığını tarih boyunca görmek güç değildir.

Biz bu yazımızda, çoğunluğun bilmediği, İslâmlığın fiilen kadınları siyasî hayatın en üst mertebelerine ulaşmaktan bile alıkoymamış olduğuna iki yeni örnek daha² vermeğe çalışacağız.

I.

KUTLUK TÜRKÂN HATUN

İran'ın *Kirman* bölgesinde kurulmuş bulunan Kutluk devletinin dördüncü hükümdarı olarak Türkân Hatun adlı bir kadın tahta oturmuştur.

Yeni kurulmuş, teşkilâtı henüz sarsılmamış olan bir müslüman devlette bir kadının nasıl olup da hükümdarlığa yükseldiğini, müslüman bir toplumu fiilen ve resmen idare ettiğini anlıyabilmek için, bu devletin kuruluş tarihine kısaca göz atmak gereklidir.

Putu tapan Karahıtaylar'ın eski emîrlerinden Borak Hâcib 619/1222 yılında Kirman topraklarını elde edince, burada bir devlet kurdu. Kısa bir zaman sonra Kirman'dan geçen Calâl al-Dîn Hârazmşah, Borak'ın kızı ile evlendi. Bu sırada Borak Hârazmşah'lara tâbi oldu. Moğolların amansız kovalamaları sonunda, çekilip gitmeğe mecbur olan Calâl al-Dîn Hârazmşah'dan sonra kudretin artık Hârazmlilerden Moğollara geçtiğini anlıyan Borak Hâcib, Cengiz Han'a bağlılığını bildirmekte geçikmedi. Ayrıca kızlarından Sevinç Türkân'ı da, Cengiz Han'ın oğlu Çagatay'a verdi. Böylece ondan Kutluk Han ünvanını aldı. Kirman ve Siistan ülkelerini idaresine alan Borak öte yandan Hârazmşah'ların politik hareketlerinin tersine olarak Halifeye, Müslümanlığı kabul ettiğini bildirip kendisine Sultan lâkabının verilmesini istediğinden, Halife al-Nâşır ona Kutluk Sultan adını başışladı³.

Borak Hâcib'in dört kızı bir oğlu olmuştu. Bunlar, çağdaş Münşî Naşır al-Dîn'in bize bildirdiğine göre (Sımt al-'Ulâ, s. 25-26) Sevinç Türkân (Çagatay'ın karısı), Yakut Türkân (Yazd Atabeyinin karısı), Han Türkân (Borak'ın yeğeni Kuşb al-Dîn Moğammad'ın karısı) ve Meryem Türkân ile Rukn al-Dîn veya Mübâarak Hoca idiler. Borak Hâcib, Karahıtaylar'ın reislerinden olan kardeşi Hamitbur حميتبور veya Cintimur جنتيمور Tayangu'nun oğlu Kuşb al-Dîn'i pek beğendiği için tahta veliahd tayin etti. Aynı zamanda kızı Han Türkân'ı ona verip kendine damat etti (Sımt al-'Ulâ, 26). Borak Hâcib 632/1234-35 yılında ölünce yerine Ögedey (Oktay) hanım da tasvibiyle Kuşb al-Dîn geçmiş ise de, bir yıl gibi kısa bir zaman sonra, Borak Hâcib'in oğlu Rukn al-Dîn'in Kirman'a yaklaşması üzerine, Kuşb al-Dîn Moğolistan'a çekilmeğe mecbur kalmıştı.

Bir zaman sonra Kuşb al-Dîn, Göyük Han'ın seçim işlerinde, ona yararlı hizmetlerde bulunduğu, Mengü zamanında Kirman'a hükümdar nasbedildi (650/1252). Bu durum karşısında Borak'ın oğlu tahtı bırakıp kaçtı; Halife'ye Lûr Atabeyine hattâ Mengü'ye başvurdu. Sonunda Kuşb al-Dîn tarafından öldür-

² Bk. İlahiyat Fakültesi Dergisi 1959-60, s. 125.

³ Bk. Cuvaynî, Târih-i Cihânküşâ, Abdülbakî Gölpinarlı çevirisi, II, s. 226, basılmamıştır; Berthold Spuler, İran Moğolları Tarihi, Cemal Köprülü çevirisi, s. 173; Minorsky, İslâm Ansiklopedisi, s. 1053; Hammer, Geschichte der Ilchenen, II, s. 45.

tüldü. Kuṭb al-Dīn, Calāl Al-Dīn Hārazmşāh olduğu iddiasıyla ortaya çıkan birinin önderlik ettiği bir isyanı bastırdı. Daha başka başarılar da elde etti. Eski tarihler 655/1257 de ölen Kuṭb al-Dīn'in bu başarılarını daima karısı Kutluk Türkân'ın tavsiyelerine uymak akıllılığını göstermiş olmasına bağlarlar⁴. O, 654/1256 yılında giriştiği sınır savaşlarından Kirman'a döndüğü zaman, Kutluk Türkân'dan Padişah Hatun adını alan bir kızı, diğer bir karısından da Siyurgatmış Sultan adını taşıyan bir oğlunun doğmuş olduğunu gördü (Sımt al-'Ulā, 35). Böylece ileride Kirman'ın altıncı hükümdarı olarak tahta geçen Şafvat al-Dīn Padişah Hatun'un doğum tarihi elimize geçmiş bulunuyor.

1 — *Kutluk Türkân Hatun'un Kirman tahtına seçilmesi :*

Kuṭb al-Dīn öldüğü zaman Kirman'ın âyan ve ümerasından⁵ birçoğları ile birlikte Moğol ümerasından bazılarının da hazır bulunduğu bir meclis, karısı Türkân Hatun'un hükümdarlığı hususunda oybirliği ile karar verdi ve onun emir ve hükümlerine boyun eğdi. Ama Kuṭb al-Dīn'in öldüğü haberi büyük Han'ın huzuruna ulaştırıldığı zaman, bazıları memleketi Sultan'ın çocuklarına⁶ bırakıp bunlar büyüünceye kadar karısı Kutluk Türkân'ın ve damadı Emîr Hacı Laşkarî'nin naipliklerini destekliyelim, her ikisini Kirman'ın hâkimi sayalım dediler. Halbuki Emîr Hacı çok zâlim ve sarhoş bir adamdı. Kirman sarayının tanınmış ve gözde şahsiyetleri bu haberden hiç hoşlanmadılar ve Hülegü Han'ın yanına gidip hemen o gün, yardım dilediler. Türkân Hatun'un manevî değerlerini Han'a sayıp döktüler. Hülegü Han, ümeranın ricası üzerine Türkân Hatun'un kıymetini anlayıp yarlıg hükmünü yerine getirdi⁷; büyük küçük memleket işlerini bu tedbirli hatunun eline bıraktı (Sımt al-'Ulā, 38).

Kuṭb al-Dīn Sultan hayatı boyunca bağlılık merasimini ihmal etmediği için Hülegü, Kirman'ı onun oğullarına bağışlamış, bunların küçük yaşta bulunmaları yüzünden, Kuṭb al-Dīn Sultan'ın karısı Kutluk Türkân'ın çocukların naibesi olarak devlet işlerini yönetmesini, halkın nizam ve asayiş içinde yaşamasını temin vazifesinin ona verilmesini uygun bulmuştu⁸. Adalet ve hayrı seven bu Hatun, vilâyetlerin imarına, halkın terfihine, âlimleri beslemeğe, faziletlihlere hürmet etmeğe, hayır müessese ve binalarının artırılmasına insaf ve intizamla gayret gösterdi. Kirman'ın

⁴ Bk. Tārîh-i Şabankāra, s. 23; Sımt al-'Ulā, s. 26.

⁵ Cargutay, Argutay, Sivatu ve daha başkaları, Kirman meliklerinden Yiğit Melik, Nusret Melik, Folad Melik, Nâsır al-Dīn Melik, Kutluk Melik; Ulemadan da: Hoca Zafir al-Dīn, Hoca Şams al-Dīn ve bu devir hakkında bize değerli bir kaynak bırakmış olan Nâsır al-Dīn Münşî'nin babası Hoca Müntacib al-Dīn.

⁶ Kuṭb al-Dīn Muhammad'in iki oğlu dört de kızı olmuştur. Oğulları: Haccac Sultan, Siyurgatmış Sultan; kızları: Bibi Türkân, Padişah Hatun, Ordu-Kutluk, Yol Kutluk. Mirhond, Ravzat al-Safā, IV, s. 129; Hammer, a.g.e. II, s. 45 çocukların listesini böyle veriyorsa da, Sımt al-'Ulā'da, Ordu Kutluk, Kutluk Türkân olarak geçmektedir. Bu doğru olabilir. Her ne kadar hükümdar olan bizim konumuz Türkân Hatun bunun annesi gibi görünmekte ise de, o yalnız Bibi Türkân ile Padişah Hatun'un annesidir. Yukarıda adları yazılı olanlar, Kuṭb al-Dīn'in başka kadından doğma çocuklarıdır: Hondmîr, Hâbib al-Siyar, III, s. 269; Sımt al-'Ulā, s. 35-36.

⁷ Bk. Raşid al-Dīn, Cāmi' al-Tavārîh, s. 403 de "Hülegü Hicrî 662 de Türkân Hatun'un Kirman hükümdarlığını tanıdı" denmektedir.

⁸ Mirhond, IV, 129; Hâmd Allâh, Tārîh-i Güzida, I, s. 530 da böyle bir fermanın Mengü Kaan tarafından verildiği kayıtlıdır ki, yanlış değildir. Hülegü, Mengü'nün kardeşidir ve asıl Kaan Mengü'dür; ferman da onun adına verilmiştir. Mengü için İslâm Ansiklopedisi s. 1054 te Mengü Timur bin Hülegü diyor, Spuler ise (s. 59) kardeşi diyor.

denizde ve karadaki ulaştırma işleri de tam bir düzen buldu. Mirhōnd (s. 129) onun büyük bir tevazu ile yaptığı bu işlerin onda birini dünya sultanlarının hiçbiri yapmadı demekle mübalâğa etmiş olsa bile, Türkân Hatun'un yapıcı bir hükümdar olduğunu anlatması bakımından gene de büyük bir değer taşımaktadır. Esasen Sımt al-'Ulâ'da (s. 27-28) yüce duygulu, sağlam idareli Türkân Hatun'un zamanında Karahıtay veya Kutluk devletinin bahar çağı yaşadığı belirtilmektedir.

2 — *Kutluk Türkân Hatun'un soyu :*

Türkân Hatun'un soy kütüğü hakkında tarihlerin verdiği bilgi birbirini tutmamaktadır. Örneğin, Hammer, Kutluk devletinin kurucusu Borak'ın dört kızının adlarını yazar; bunlardan birinin adını Kutluk Terken olarak gösterir (s. 45); halbuki bu Han Terken'dir. İnsanı şaşırtan başka bir bilgi de, hükümdar Türkân Hatun'un Münsilerinden olan Hoca Nâşır al-Dîn'in "Borak, yeğeni Kuṭb al-Dîn'e kızını verip onu damad edindi" demesidir. Böylece Borak Hâcib kızını Kuṭb al-Dîn'e verdiği ve Kuṭb al-Dîn ölünce de yerine Kutluk Türkân hükümdar seçildiğine göre bu Türkân Hatun, Borak'ın kızı gibi düşünülürse de, Sımt al-'Ulâ'da (s. 25-26) Borak'ın sahip olduğu dört kızının adları sayılırken, Kutluk Türkân adı anılmamıştır. Daha önce, Borak'ın kızlarından bahsederken, adını yazdığımız Han Türkân, Kuṭb al-Dîn'e eş olarak verilmiştir. Gene Sımt al-'Ulâ (s. 26) da ifade olunduğuna göre Kuṭb al-Dîn Mehmed, hükümdarlığa geçtikten dört ay sonra, Kutluk Türkân ile nikâhlanmıştır; böyle olunca da, Kutluk Türkân, Borak'ın kızı Han Türkân olamaz. Çünkü Han Türkân, babası hayatta iken, amcazadesi Kuṭb al-Dîn ile evlenmiş bulunuyordu. Tarih-i Şabankâra (veya Tarih-i Mu'ini, s. 23) ve Tarih-i Güzida (c. I, s. 531) onu Kuṭb al-Dîn'in sevgilisi, odalığı diye gösteriyorlar. Spuler (s. 172)e göre de Kutluk Türkân Hatun, Borak Hâcib'in karısı idi.

Biz burada Kutluk Türkân'ın, Borak'ın karısı olup olmadığını kesin olarak yazmak imkânlarını bulamadıksa bile, bu devirdeki Türkân Hatun bolluğu içinde, bunun Borak'ın kızı olmasının imkânsızlığını göstermek fırsatını bulduk.

3 — *Kutluk Türkân Hatun'un Sultan Haccac ile mücadelesi :*

Hicri 655 den (M. 1257) sonra Türkân Hatun üvey oğlu Sultan Haccac'ın küçük olmasından istifade ederek, memleketin her türlü işlerini kendisi sevk ve idare etti. Saltanat resmen oğlu Haccac'ın adına ise de hükümdarlık fiilen Türkân Hatun'un elindeydi⁹. Her ikisi de öz ana oğul gibi çok samimî bir hava içinde, aynı tahtta, biri lâfzen, diğeri fiilen hükümdarlık edip yaşadılar. Bu arada Sultan Haccac'ın yaşı da artık bülûğ çağına erişmiş oldu. Gene bu sıralarda, Çagatay ordusunun ve Borakoğul'un İlhanlı hükümdarı Abaka Han ile savaşa girip İran'ı ellerine geçirmek amacıyla Amu Derya'dan geçtikleri sırada Türkân Hatun'un Sultan Haccac'ı büyük bir ordu ile Abaka Han'ın ordusuna katılmak üzere yollaması, Abaka Han'ın çok hoşuna gittiğinden, Sultan Haccac'ı hükümdarca lûtuflarla memnun etmiş, gene memleketine göndermişti.

Böylece işi iyi giden Haccac'ı inandığı bazı kimseler kıskırtmağa koyuldular. Bir eğlence gecesinde Haccac sarhoş olup birdenbire Kutluk Türkân Hatun'un bu mecliste raks etmesini emretti. Her zaman ölçülü hareket eden Kutluk Türkân

⁹ Raşid al-Dîn, Câmi' al-Tavârih, II, s. 552; Târih-i Güzida, I, s. 530.

bundan memnun olmadığı, ikrah duyduğu halde, Haccac'ın sarhoş olduğunu, bu halde ona karşı direnmenin doğru olmayacağını anladığından raksetmeğe mecbur oldu ve istemeye istemeye birkaç defa kollarını kaldırıp indirerek oynadı. O, eteğini uçururken Haccac'ın adamları şu beyti söylediler:

پیرند چرخُ اختر و بخت تو نو جهان آن به که پیر نوبت خود با جوان دِهْد¹⁰

*Dünya ihtiyardır ve senin baht yıldızın gençtir ;
İhtiyarın kendi nöbetini gence vermesi iyi olur*

Alışılmamış olan bu çeşit haller Türkân Hatun aleyhine tertip edilmiş bir ihanetten başka bir şey değildi. Eğlence gecesinden sonra çok incinmiş olan Türkân Hatun, damadı (kızı Padişah Hatun'un eşi) Abaka Han'ın yanına gitti ve kızı Padişah Hatun'dan bu husus için yardım istedi.

Hülegü Han'ın oğlu olan Abaka Han, kayınanası ve Kirman hükümdarı Kutluk Türkân'a karşı, Haccac Sultan'ın bu hafif davranışını hoş görmedi ve şu yolda bir ferman çıkardı: "Bundan sonra Haccac Kirman işlerinden elini çeksin ve devlet işlerini her yönüyle Türkân Hatun'a devretsin"¹¹. Kutluk Türkân'ın geri dönmelerinden sonra Haccac, hükümeti yeniden ele geçirmek amacıyla gizlice Ögedey Han'ın oğullarının yanına gitti. Buna karşılık Kutluk Türkân da, Abaka Han'ın katına bir adam yollayıp durumu bildirdi. Abaka buna son derece kızdığından, Haccac'ın yakalanıp Ordu'ya (hükümdarın bulunduğu müstahkem yer) getirilmesini emreden bir ferman yazdı¹². Haccac bunu haber aldı. Elçiler gelmeden önce Siyistan'a gitti; aradan altı ay geçti¹³. Abaka Han'ın buralara hücum etmeğe hazırlandığını duyunca Delhi'ye kaçtı ve orada on yıl bir köşkte tutuklu kaldı. Yalnız her hafta saltanat sarayına bir kere giderdi. Sultan Calâl al-Dîn Abu'l-Muzaffar Halcî Hindistan'da hükümdar olunca, ona Kirman topraklarına yeniden sahip olabilmesi için yardım etti. Tantanalı bir şekilde savaş hazırlığı yaptırdı. Ayrıca saltanat alâmetlerinden olan çetr, tabl, kûs ve bayraklar verip saltanat merasimi icra ettirdi. Böylece Kirman'a doğru sefer açan Haccac, Bekr denilen yere gelince hastalandı ve 690/1291 yılının Zilhicce ayının bir perşembe gecesini öldü¹⁴.

¹⁰ Târih-i Güzida, I, s. 531 ve Sım̄ al-'Ulâ, s. 48; Mirhõnd, IV, s. 129.

¹¹ Sım̄ al-'Ulâ, s. 48; Târih-i Güzida, I, s. 531; Raşid al-Dîn, Cami' al-Tavârih, II, s. 552. Mirhõnd, IV, s. 129; Târih-i Şabankâra, s. 25.

¹² Târih-i Şabankâra, s. 25; Târih-i Güzida, I, 531.

¹³ Târih-i Sîstân (864 Hicrî tarihli nüshasında bu kitabın Mavlânâ Şams al-Dîn Muḥammad Mavâlî ve Maḥmud bin Yûsuf İşfâhânî adlı iki yazarı bulunduğu iddia olunuyor. Bunlardan güya birincisi 448'e kadar, ikincisi de 465 ten 720 ye kadar olan tarihi olayları yazmış), s. 405 te Sultan Muzaḫḫâr al-Dîn Ḥaccâc Sultan Kirman'dan gelip bir yıl Siistan'da oturdu; izaz ve ikram gördü. Buradan aynı yılda, Hindistan'a gitti. Gene aynı yılda Ahmet Han'dan bahsediyor. Nusret Melik ve Ali Melik gibi bazı büyük Meliklerin Kirman'da işlenen vahşetlerden kaçıp Siistan'da sakin oldukları aynı kitabın s. 408'inde yazılıdır.

¹⁴ Sım̄ al-'Ulâ, s. 49. Sultan Haccac'ın Hindistan'a kaçtığı yıl ile orada kaldığı ve sonra öldüğü yıl hemen her kaynak ve her inanılır eserde başka başka gösterilmiştir. Örneğin: Târih-i Siistan (s. 405) onun 675'te Delhi'ye gittiğini, Raşid al-Dîn'in haşiyesinde (Blocher) 660 ta, Hammer, a.g.e. 659 (c. II, s. 45); Târih-i Şabankâra'de 666 da (s. 25); Târih-i Güzida 666 da (c. I, s. 531); Minorksy, İslâm Ansiklopedisi, Kutluk maddesinde 666 da. Bu tarihçilerden bazıları, örneğin Raşid al-Dîn (Blocher) s. 552 de Haccac'ın 15 yıl Hindistan'da kaldığını, bazıları ise 10 yıl orada oturduğunu yazmışlardır.

4 — *Kutluk Türkân'ın Siyurgatmış ile mücadelesi ve tahttan indirilmesi :*

Haccac'ın Delhi'de bulunduğu yıllarda Türkân Hatun tam bir bağımsızlık ve asayiş içinde oniki yıl Kirman'da hüküm sürdü¹⁵. Sımç al-'Ulâ'da pek açık olmayan fakat Tārîh-i Siistan'da 675 olarak ifade edilen yılda, Abaka Han'ın Ordusu Horasan'a gelince Haccac Sultan'ın kardeşi, yani Türkân Hatun'un diğer bir üvey oğlu, Calâl al-Dîn Siyurgatmış, Türkân Hatun'un izni ile Abaka Han'ın ordusu hizmetine girdi ve kardeşi Haccac'ın has emlakine sahip oldu. Ayrıca av emîrliği ve bazı askerî emîrlükler de kendisine verildi. Fakat ona hükümdarlık yetkisi verilmediği halde, Kutluk Türkân'ın saltanat işlerine karışmağa, hattâ onun adının yanı sıra, kendi adını da hutbede okutmağa ve itaatsizlik etmeğe başladı. Bir yandan da Kirman'ın ileri gelenlerinden, fesat çıkarmakla ün almış Mu'iz al-Dîn Malik Şah, isyancı Şah Malik, Emîr Tulāk ve sair şahıslar, Türkân Hatun'un tabiiyetinden çıkarak Siyurgatmış'ın emrine girdiler. Türkân Hatun bir müddet bu duruma tahammül gösterdi. Ama Siyurgatmış'ın tasallutu haddi aşınca, damadı Abaka Han'a bir elçi gönderip kızı Padişah Hatun'un aracılığıyla Siyurgatmış'tan şikâyetle bulundu. Güzelliği, zerafeti ve şairliği ile İlhan Abaka'yı kendine iyice bağlamış olan Padişah Hatun, annesinin bu arzusuna hemen istediği cevabı almakta gecikmedi. Abaka Han'ın yarlığı hükmüne göre Siyurgatmış'ın Kirman hükûmetine, kardeşinden intikal eden av emîrliği ve şahsî hası da dahil, hiçbir şekilde müdahalesi kalmıyacaktı¹⁶. Bu durum karşısında Siyurgatmış, Haccac gibi hareket etmedi; yeniden Abaka Han'a gitti, orada göze girdi, Kirman işlerine asla karışmamak şartıyla has arazisini yeniden elde etti. Bu da Türkân Hatun'un merhameti sayesinde oldu (Sımç al-'Ulâ, s. 51).

680/1282 yılı sonunda Abaka Han'ın öldüğü haberi geldi. Yerine Ahmed Teküdar Han geçti. Türkân Hatun ise, Kirman'da damadı için o güne kadar görülmemiş bir ihtişamla taziyet merasimi yaptırdı. Daha Abaka Han zamanında, Sultan Ahmed ile Siyurgatmış'ı birbirlerine bağlayan eski bir dostluk bağı vardı. Ahmed'in annesi Kutay (veya Kutî) Hatun, Siyurgatmış'a Kirman sultanlığını verdirmek ve Türkân Hatun'un azlini sağlamak yolunda oğlu Ahmed Han üzerinde büyük bir rol oynadı.

Calâl al-Dîn Siyurgatmış, Ordu'dan başarı elde etmiş olarak hareket etti. Siyeh Kuh (Karabağ) denilen yere geldiği sırada, Ordu'ya gitmekte olan Türkân Hatun ile karşılaştı. Kızı Padişah Hatun da yanında idi. Siyurgatmış, Ahmet Han'dan elde ettiği yarlığı hemen oracıkta, hiçbir giriş yapmadan okudu¹⁷. Yıllardan beri Kirman sınırları içinde tam bir istiklâl ve asayiş ile hüküm sürmeğe alışmış bulunan Kutluk Türkân, yol üzerinde aldığı bu kesin haberden o kadar üzüntü duydu ki, kendini kaybetti, bayıldı. Sultan Siyurgatmış, Türkân'ın yanında bulunan Kirman emîrlere, kendisi ile birlik olmalarını ve Türkân Hatun'dan hemen ayrılıp birlikte Kirman'a dönmelerini teklif etti. Emîrlere ve ileri gelen bazı kimseler, yeni hükümdara uydular, Kirman'a döndüler.

¹⁵ Tārîh-i Güzîda, I, s. 531; Tārîh-i Şabankâra, s. 25.

¹⁶ Tārîh-i Güzîda, I, s. 531.

¹⁷ Sımç al-'Ulâ, s. 52; Hõndmîr, Habîb al-Siyâr, III, s. 269; Raşid al-Dîn, II, s. 552; Abû al-Farac Tarihi, II, s. 610.

5 — *Calāl al-Dunya va'l-Dīn Abū'l-Muzaffar Siyurgatmış Sultan :*

681/1282 yılının Rebiulevvel ayında Kirman'a ulaşan Siyurgatmış, saltanat tahtına oturdu. Türkân Hatun'un âyan ve ümerasına karşı yumuşak bir yüz ve cömertlik gösterdi. Onlar da, ister istemez, kendisine biat ettiler. Fakat her zaman kötü huyluluğu ile tanınmış olan Mu'iz al-Dīn Malik Şah, Siyurgatmış'tan intikam almağa hazırlandı. Kurç Malik Mu'iz al-Dīn'in hazırlamakta olduğu fesat ateşini söndürüp halkı rahat ve huzur içinde bulundurmak amacı uğrunda çalıştı; ama gene de bazı ümeranın Siyurgatmış'ı öldürtüp yerine, Türkân Hatun'un torunu Süyük Şah'ı tahta geçirmek arzularını önleyemedi. Süyük Şah ise bu sırrı öğrenir öğrenmez, ne olur ne olmaz diye hemen dayısı Sultan Siyurgatmış'a durumu anlattı. O da, ümeranın ileri gelenlerini toplayıp açık bir meydanda muhakeme ettirdikten sonra, suçlarını itiraf edenleri, kılıçtan geçirtti¹⁸.

6 — *Kutluk Türkân Hatun'un ölümü :* Siyurgatmış'tan ayrıldıktan sonra Türkân Hatun doğruca Ahmed Han'a geldi. Âdet olduğu üzere birçok değerli hediyeler de getirmişti. Sahib-i Divan Şams al-Dīn¹⁹, ona hürmet olsun diye ayağa kalktı. Türkân Hatun, kızları Bibi Türkân ve Padişah Hatun'u da beraberinde getirmişti.

Kirman'ın önemli kişilerinden Hoca Zahîr al-Dīn Yamîn al-Mulk ve Tac al-Dīn Satılmış, Sultan Siyurgatmış'a tâbi olmayıp Türkân Hatun'un hizmetinde kalmayı tercih etmişlerdi. Türkân Hatun bu ziyaretinde Ordu'da çok saygı gördü ve yarlığı hükmü şu yolda yazıldı: "Sultan Siyurgatmış ve Türkân Hatun, Kutluk (Karahıtay) devletini eşit haklarla idare etsinler". Han tarafından verilen bu yazılı emir, hanın annesi Kutî Hatun ve Soğuncak Noyan tarafından hiç hoş karşılanmadığından, bunlar ayaklandılar ve Ahmed Han'a "Eğer bu yarlığı hükmünü yerine getirirsek, o zaman Siyurgatmış senden nefret eder, Horasan'a Argun Oğul'un yanına gidip onunla birleşir. Daha iyisi, Türkân Hatun bu kış burada kalsın; yazın Siyurgatmış da gelince ikisinin huzurunda bu iş halledilsin" diye beyanda bulundular.

Böylece Türkân Hatun o kışı Berd'a'da geçirdi. Sahib-i Divan Şams al-Dīn tarafından da pek çok ikram ve iltifat gördü. Yaz gelince Tebriz tarafında Çerendap'a gitti. Fakat az zaman sonra, kederinden hastalayıp öldü (681/1282-83)²⁰.

Türkân Hatun'ın kızı Bibi Türkân bu sırada Ordu'da idi; hemen Çerendap'a geldi. Padişah Hatun da Kirman'a doğru yola girdi; Türkân Hatun'un cesedini Bibi Türkân, Kirman'a getirdi. Calal al-Dīn ve Kirman büyükleri onu karşıladılar ve Bibi Türkân'a baş sağlığı dilediler; Türkân Hatun'u da şehrin en güzel yerindeki medresenin kümbetine gömdüler²¹. Âlimler, fazıllar ve halk onun ölümüne çok üzüldüler. Onu kaybetmekle, onun kendilerine sağladığı himaye ve nimetleri de kaybetmiş oldular.

¹⁸ Bu ümeranın isimleri Sımţ al-'Ulâ'da yazılıdır bk. s. 53-54.

¹⁹ O zaman Moğol hanedanlarının saltanat işleri Şams al-Dīn'in parmağı ucunda idi. Abū al-Farac, II, s. 617.

²⁰ Târîh-i Şabankâra, s. 26 da Türkân hatunun Argun Han'dan yardım istediğini yazarsa da Sımţ al-'Ulâ s. 54 ve Habîb al-Siyar, III, s. 269, Yâddâsthâ-yi Kâzvinî'de (II, s. 240-242) yukarıda açıkladığımız şekle uygun ifade olunmuştur.

²¹ Habîb al-Siyar, s. 269 da önce Tebriz'de gömüldüğü sonra Bibi Türkân'ın onun adına bir medrese yaptırdığı ve oraya naklettiği kayıtlıdır.

Türkân Hatun hükümdarlığı sırasında kendi adına para bastırılmış mıydı? Bunu bilemiyoruz, ama Sım̄ al-'Ulā, s. 51 de verilen bilgiden onun hutbede adını okutmuş olduğu açık olarak anlaşılmaktadır. O, 655 (1257) yılından yarlğ hükmü çıkıncaya kadar naibelik edip Haccac'ın Kirman'ı terketmesinden, 681 (1282-83) yılına kadar da Kirman sınırları içinde bağımsız olarak sultanlık etmiş, tarihin kaydettiği nadir müslüman kadınlardan biridir. Ünlü seyyah Marco Polo, Türkân Hatun'un tahtta olduğu bir sırada, 1272 ye doğru Kirman'dan geçmiş ise de Kutluk Türkân hakkında konumuza ışık tutacak bir bilgi vermemiştir. Ancak Kirman'daki seyahatlerinden bahsetmiştir.

II.

ŞAFVAT AL-DİN PADİŞAH HATUN

1 — *Padişah Hatun'un İlhan Abaka ile evlenmesi:*

Kuṭb al-Dīn Moḥammad'ın kızı Padişah Hatun, babasının sınır savaşlarında bulunduğu 654/1256 yılında Türkân Hatun'dan doğmuştur. Akıllı, ağır başlı, güzel yüzlü bir kız olan Padişah Hatun, Moğol hanları tarafından alınıp götürülmesin diye²² "Hasan Şah" adı altında, erkek kardeşlerinin arasında büyütülmüş ve yüksek tabakadan uzak tutulmasına gayret edilmişti²³. Onun kız çocuk olduğunu bilen birkaç kişi ise, bu sırrı Padişah Hatun'un selâmeti için başkalarına anlatmamışlardı. Bununla beraber, Padişah Hatun büyüüp genç bir kız olunca, öyle eşsiz bir güzelliğe sahip oldu ki, methiyesi Moğol hanlarından Hülegü'nün oğlu İlhan Abaka'nın kulağına kadar ulaştı ve o, annesi Türkân Hatun'dan kızını istemek için Emîr Karahay'ı Kirman'a yolladı. Padişah Hatun'un üvey ağabeyisi olan Haccac Sultan'ın direnmesine rağmen, Türkân Hatun, İlhan Abaka'nın bu teklifini kabul edip kızına zengin bir çehiz hazırladı²⁴. Böylece birkaç yıl Padişah Hatun, Abaka Han'ın annesi Yisunçin Hatun'un ordusunu (çadırını) süsledi. 670/1272 Cemaziülaharında Yisunçin'in ölümü üzerine, onun ordusu Padişah Hatun'a geçti, yani Padişah Hatun kayınanasının makamını elde etti. Padişah Hatun'un yıllar boyunca Abaka Han ile evli kalması, Kirman için çok faydalı oldu. Moğollar bu bölgelerde onun sayesinde adalet ve insaf yolundan ayrılmadılar²⁵.

Abaka Han'ın 680/1282 de birden bire ölümü üzerine, Hülegü'nün yedinci oğlu Teküdar, İlhan olarak seçildi. İslâm dünyasındaki Moğol otoritesini daha sağlam kurmağa azmetmiş olan Teküdar, müslüman olup "Ahmed" adını aldı²⁶. Türkân Hatun, Ahmed Teküdar zamanında hükümdarlığını kaybetmişti. Onun kızları Bibi Türkân ve Padişah Hatun buna çok üzölmüşlerdi. Fakat Ahmed Teküdar ile yeğeni Argun'un taht çekişmeleri sonunda, Argun (683/1284) İlhan olarak tanındı.

²² Moğol Hanları asil ve güzel kızları hâkim oldukları memleketlerden getirtip birkaç gün yalarında alkorlar, sonra emirlere ve askerlere hediye ederlerdi.

²³ Padişah Hatun'un Hasan Şah adıyla bir süre tebdil gezdiği, sadece Mirhond Ravzat al-Safâ, s. 129 da ve İslâm Ansiklopedisi, s. 1054 te yazılıdır. Sım̄ al-'Ulâ'da böyle bir kayıt yoktur.

²⁴ Sım̄ al-'Ulâ, s. 47.

²⁵ Raşid al-Dīn, Cāmi' al-Tāvāriḫ (Rusya baskısı), s. 140 da.

²⁶ Bk. Spuler, a.g.e., s.

2 — *Padişah Hatun'un Keyhatu ile evlenmesi:*

Az bir zaman sonra, Siyurgatmış orduya çağırıldığı vakit, o durumunu burada tehlikeli gördü. Argun, ona Ahmed'in taraftarı olduğu için epeyce eziyet etti²⁷. Bir yandan da Bibi Türkân, Padişah Hatun, Yülük Şah, Süyük Şah, Hoca Zahir al-Din Mustavfi gibi kendisinin hasmı olan iktidarlı kimseler de orada idi. Onlar kendisinden hesap sorulmasını istediler. Siyurgatmış çok mübalâğalı bir muhakemeye tabi tutuldu. Ancak Ulus Emiri Buka Çenksang kadılara karşı kullandığı hile ve tedbirleri ile Sultan Calâl al-Din Siyurgatmış'ın hayatını kurtardı ve Kirman ülkesini onunla, Padişah Hatun'un ortaklaşa idare etmeleri kararını temin etti. Padişah ve Bibi bu karardan memnun olmadıklarından, durumu Argun Han'a yazdılar. Buka Çenksang ise Padişah Hatun'un bu hareketine kızdı; onu ordudan ve Kirman'dan uzak bulundurmak için çareler aradı. Sonunda Padişah Hatun'un Abaka'nın oğlu Şehzade Keyhatu ile evlendirilip Ruma (Anadolu'ya) gönderilmesini İlhan'a ısrarla tavsiye etti.

Bu evlenme, yani bir kadının üvey oğlu ile evlenmesi, İslâm dini kaidelerine aykırı olduğu halde Moğol örf ve âdetine tamamiyle uygundu²⁸. Esasen müslüman Kutluk devletinin en gözde bir prensesi olan Padişah Hatun'un, müslüman olmayan Abaka Han ile evlenmesi de dine aykırı düşmekle beraber devlet menfaatleri, henüz pek yeni kabul edilmiş olan İslâm dini kaidelerinin üstünde tutulmuştu.

Öte yandan Buka Çenksang, Calâl al-Din Siyurgatmış'ın durumunu kuvvetlendirmek için, onu Hülegü'nün oğlu Mengü Timuroğul'un ve Fars atabeyi olan Ebeş Hatun'un kızı Gerduçin ile evlendirmeyi başarmıştır²⁹. Böylece İlhanlıların pek nüfuzlu Ulus Emiri plânlarını gerçekleştirmişti. Padişah Hatun o sırada Küçük Asya'da vâli bulunan kocası Keyhatu'nun yanına gitmişti. Fakat Siyurgatmış ile Padişah Hatun'un çekişmeleri son bulmadı: Padişah Hatun'un Has (İncü) arazisi olan Sircan, Siyurgatmış için pek çekici idi. Bu yüzden Emir Togan aracılığı ile Sircan kendisine verildiği takdirde 50.000 dinar olan bu bölgenin vergisine karşılık kendisi 70.000 dinar yıllık ödiyeceğini, Padişah Hatun'a da Sircan'a karşılık Rum'da bir yer verilmesini İlhan'a teklif etti. Argun bu teklifi kabul ettiğinden, Sircan Siyurgatmış'a geçti. Siyurgatmış, Argun Han'ın fermanı ile tahtı muhafaza edince, vezirliği Faḫr al-Mulk Mahmud'a havale etti. Bu adam Padişah Hatun ile kardeşinin arasını düzelterek yerde, tersine aralarını açmak için öyle kötü işler yaptı ki, Padişah Hatun veziri azarladı. Onu

²⁷ Bk. Yâddaştâh-yi Kâzvinî, III, s. 243.

²⁸ Nâşir al-Din Münşî, Sımt al-'Ulâ, s. 56; Raşid al-Din, Câmî' al-Tavârih (Blochet), s. 552; Târih-i Güzida, I, s. 532.

²⁹ Münecimbaşı, Saḫâ'if al-Aḫbâr, II, s. 587 de Padişah Hatun'u Sultan Calâl al-Din Siyurgatmış ile evli gösterip Calâl al-Din'den sonra Padişah Hatun'un kocasının yerine geçtiğini yazmakta, bunların kardeş olduklarını farketmemekte, ayrıca altıncı hükümdar olan Padişah Hatun'u, sekizinci hükümdar sırasına koymaktadır. Bundan başka Mehmet Zihni, Maşahir al-Nisâ, I, s. 111'de Padişah Hatun'dan bahsederken Kirman'da hükümet eden sultanlardan olduğunu kaydettikten sonra "eşi Sultan Calâl al-Din'in ölümünden sonra yerine hükümdarlığa geçtiğini" yazmakla Münecimbaşının yanlışını tekrar etmiş fakat gene bu kitabın ikinci cildinde ve 396 ncı sahifesinde Keyhatu'nun karısı olduğunu kardeşi Sultan Calâl al-Din'i katlettiği yerine melikeliğe geçtiğini bildirmektedir. Her halde Mehmet Zihni her iki cilt için kullandığı tarihleri kontrol etmemiş olmalı. Padişah Hatun'un evlenmesi konusunda Şams al-Din Sâmi de (Kâmûs al-'Alâm, II, s. 1455 te) başka bir yönde yanlışmış, onun İlhanlılardan Baydu Hanla evlenip Baydu'nun fermanı ile kardeşi Calâl al-Din'i katlettiğini ve böylece tahta cülûs ettiğini ifade eylemiştir. Halbuki bunun da doğru olmadığı biraz sonra açıklanmış olacaktır.

bir takım tertiplere karışmaktan alakoymaya çalıştı. Vezir, sert mizaçlı bir adamdı. Padişah Hatun'a şöyle bir cevap verdi: "Bugün Siyurgatmış'ın saltanat zamanıdır; elimden geleni geri komam, Allah göstermesin, eğer bir gün Kirman tahtı sana düşerse, beni kasap satırı ile iki parça et"³⁰. Aynı yılda (689/1290) Padişah Hatun, Sircan'ı kardeşinin elinden kurtarmak için önce Anadolu'da, sonra Tebriz'de Argun Han ile konuştu (Sımt al-'Ulā, s. 62). Argun, Padişah Hatun'a izaz ve ikramlarda bulundu ve onun isteklerini yerine getirdi. Bu sırada Kaydu, Çagatay şehzadeleri ile birlikte Amu nehri yöresinden gelip Horasan'a akın etti ve Argun'un 690/1291 de ölümü üzerine (Yâddâsthâ-yi Qazvîni, c. III, s. 245; İslâm Ansiklopedisi, s. 1054; Spuler, s. 99) yerine Keyhatu tahta oturdu.

Ümit edilmeyen bir zamanda imparatorluk tahtına oturan Abaka'nın oğlu Keyhatu, önce Kirman Sultanı Calâl al-Dîn Siyurgatmış'ı tahtından azledip türlü meziyet ve kabiliyetlerle süslenmiş olan karısı Padişah Hatun'u Kirman tahtına hükümdar nasbetti.

Padişah Hatun kocasının askerlerinden ve tedbirli komutanlarından meydana gelen bir kuvvetin başında, elinde hükümdarlığa nasb fermanı olduğu halde, büyük bir debdebe ve merasimle Kirman'a girdi (Sımt al-'Ulā, s. 69; Târih-i Şabankāra, s. 27). Evvelce Siyurgatmış'ın vefalı dostları, taraftarları görünen birçok emirler ondan uzaklaştılar. Yalnız ve çaresiz kalan Siyurgatmış Sultan, karısı Gerduçin ve öteki karısı İlâk Hatun'dan başka, kızı Şâh Âlem'i de alıp kız kardeşi Padişah Hatun'u karşılamak üzere Fars sınırına kadar gitti. Orada görüştiler³¹.

3 — Padişah Hatun'un tahta geçmesi :

691/1292 yılı Zilkadesinin ortasında Şafvat al-Dünyâ va al-Dîn ünvanıyla saltanat tahtına oturan Padişah Hatun, Târih-i Güzida'ye göre³² kardeşi Siyurgatmış'ı kendisine naip tayin ederek kardeşlik haklarına saygı gösterdi.

Bir müddet memleketi böyle idare eden Siyurgatmış'ın yeniden saltanata sahip olmak hevesine kapıldığını gören Padişah Hatun, Siyurgatmış'ı şehrin kalesine hâpsetti. Kadınlık merhametinden ötürü kardeşlik haklarını gözönünde tutarak ona yargılanması sırasında savunulması için müdafiler tuttu ve işkence ettirmedi. Mengü Timur'un kızı Gerduçin, Padişah Hatun'un güzel hasletlerinden kuvvet alarak eşini kurtarmak ümidini besledi. Bu amaca ulaşmak için de hayli uğraştı. Birgün kalenin sakalığını yapan adamı, içinde bir ip bulunan su tulumunu Siyurgatmış'a götürmeğe razı etti. Bununla Siyurgatmış kaleden indi ve karısı ile birlikte kendilerini bekliyen atlara binip kaçtılar. Önce Siistan'a gitmeği en uygun çare gibi gördüler. Fakat, sonra evlâtlarının ve mallarının selâmette kalması için bundan vazgeçtiler. Keyhatu ordusuna doğru yol aldılar³³. Bu haber Padişah Hatun'a ulaşır ulaşmaz, o, pek çok elçiden meydana gelen bir heyeti, zengin hediyelerle birlikte kocası Keyhatu'ya gönderip bendeliğini bir kere daha ifade etti ve nazmen yazılmış şu yolda bir mektubu kocasına gönderdi:

³⁰ Târih-i Güzida, I, s. 531-32; Târih-i Şabankāra, s. 26; Hammer, a.g.e., II, s. 47 ve Minorsky, IA, s. 1054.

³¹ Yâddâsthâ-yi Qazvîni, III, s. 245.

³² İslâm Ansiklopedisi, s. 1054 te Padişah Hatun'un Kirman'a 690 da sahip olduğunu yazıyorsa da kaynaklar, 691 olarak göstermektedirler.

³³ Sımt al-'Ulā, s. 71-72; Târih-i Güzida, I, s. 532; Mirhōnd, V, s. 130; Raşid al-Dîn, II, s. 553.

“Siyurgatmış iki yıl senin yarlığının emirlerine aykırı hayat sürdürdü; senin emirlerine her zaman isyan etti. Benim kardeşim, kız kardeşinin (yani kendisinin) çehresini türlü türlü tekdir ve muhabbetsizlik tırmalaması ile yaraladı. Onun aman dilemesini kabul etmek, onu kurtarmak, ona riayet göstermek nasıl mümkün olur?” (Sımt al-'Ulā, s. 72). Karısının hatırını her şeyin üstünde tutan Keyhatu, Harezmi Turhan ve Diliday Bahadır'ın himayesinde Siyurgatmış'ı zelilâne bir şekilde tek atl olarak Kirman'a yolladı (Tārīh-i Şebenkāre, s. 28).

Kirman ahalişi onu görmek için yollara dökülmüştü. Padişah Hatun yeğeni Yülük Şah'ın evinde onu birkaç ay hapis tuttu. “Utanmaz ve hayasız meliklerle sert Moğollar” ona bekçilik ettiler. Sonunda şehzade Baydu (daha sonra Siyurgatmış'ın kızı Şāh Ālem ile evlenmiştir), Keyhatu'dan Siyurgatmış'ın serbest bırakılıp kızı Şāh Ālem ile birlikte Orduya gönderilmesine dair bir yarlık hükmü aldı ve bunu kendi emirlerinden Cerguday ile İsmetüddin'e yolladı. Padişah Hatun, Siyurgatmış Sultan'ın serbest bırakılması ve gönderilmesi işini biraz geciktirdi, ama onun oğlunu, kızını, anasını hiç vakit kaybetmeden Bağdat'a yolladı (692/1292-93)³⁴.

4 - Siyurgatmış'ın idamı :

Bir zaman sonra Padişah Hatun kardeşine acıdı; onu affedip serbest bıraktı ve şefkatle muamele etti. Bundan pek çok sevinen Siyurgatmış, hükümdar kardeşi şerefine çok tantanalı bir ziyafet hazırlattı. Her iki taraf tam bir barış ve samimiyet içinde kardeşlik bağlarını gönülden duydukları bu gecede bir takım menfaat düşkünlülerinin damarlarındaki haset ve fitne kıvılcımları körüklenmiş oldu. Böylece Sultan Siyurgatmış'ın düşmanları ve vaktiyle ondan yüz çevirmiş olan melikler, ne yapıp yapıp Padişah Hatun'a onu öldürtmeyi gaye edindiler³⁵; ona iftiraya koyuldular. Padişah Hatun'a Siyurgatmış'ın kendisini öldürteceği yolunda kuşku uyandıran sözler söyleyip onda korku ve şiddet havası yarattılar. İktidar tutma, hüküm ve idare etme kabiliyetlerine rağmen pek zarif ve ince duygulu bir kadın olan Şafvat al-Din Padişah Hatun kendi hayatını tehdit ve endişeden kurtarmak için üvey kardeşi eski sultanı bir ramazan akşamı (27 Ramazan 693/22 Ağustos 1294) iftar vaktinde öldürmeyi emretti³⁶.

Siyurgatmış'ın Padişah Hatun tarafından elde edilen “İsen” adlı cariyesi onun içkisine zehir attı³⁷. Sonra onun kendisini öldürdüğü haberini etrafa yaydılar. Şehirde başka bir evde tutuklu bulunan karısı Gerduçin kederinden mateme büründü. Ayân ve emirler gibi Padişah Hatun da ona başsağlığında bulundu ve hemen bütün hayatı Kirman tahtını elde etmek için mücadele ile geçen Sultan Siyurgatmış'ı kendisinin yaptırdığı Kirman Yenikapı medresesine gömdüler.

Bu olaylar, Kirmanlıları çok üzdü ve haklı olarak halkın Padişah Hatun'a karşı beslediği sevgi ve saygı nefret duygusu ile yer değiştirdi. Kirmanlılar kendi genç kardeşini öldürmesini, onun kemâline ve merhametine yakıştıramadılar. Dedikodu ve nefretleri unutturmak için Padişah Hatun halkın her tabakasını nimetlere garketti.

³⁴ Sımt al-'Ulā, s. 72; Yāddāsthāy-i Qazvīnī, III, s. 246-247.

³⁵ Sımt al-'Ulā, s. 73; Yāddāsthāy-i Qazvīnī, III, s. 246-247.

³⁶ Sımt al-'Ulā, s. 73.

³⁷ Ḥamd Allāh, Tārīh-i Güzīda, I, s. 533 ve Minorsky, İA, s. 1054 te “o boğduruldu sonra da kendisini hançerle öldürdü diye ortalığa yayıldı” demektedirler.

Siyurgatmış'ın hapisteki adamlarını serbest bıraktı. Zengin hediyeler tesirini çok çabuk gösterdi. Dedikodu ateşi söndürdü. Padişah Hatun'a karşı duyulan soğukluk bir mevsim bile sürmedi. Bu arada kızkardeşinin oğlu Yülük Şah'a divanda vazife verdi. Hoca Zahîr al-Dîn'i divana müstevfi yaptı. Veziroğlu vezir Faḥr al-Mulk Nizâm al-Dîn Maḥmûd vezir oldu. Divanın ileri gelenlerinden Zahîr al-Mulk Faḥr al-Dîn Hoca da tevfiz veziri oldu.

Aynı yılda Hoca Naşîr al-Dîn Yûsuf'u eşi Keyhatu'ya yollayıp Yezd ve Şabankâra'yi istedi ve sarayın emirlerinden olan Mu'iz al-Dîn 'Ali Malik ve Nâşîr al-Dîn Sa'id'i Şebenkâre emîrliğine aday gösterdi. Yezd eyâletine ise Nusret Malik'i uygun gördü (Sımt al-'Ulâ, s. 74-75). Faḥr al-Mulk Nizâm al-Dîn Maḥmûd'un tavsiyesiyle, Nâşîr al-Dîn Munşî'yi yanına çağırıp Divan-ı İnşa'yi ona verdi³⁸.

Söz Faḥr al-Mulk Nizâm al-Dîn Maḥmûd'a gelince, birkaç sayfa önce adı geçen bu vezir üzerine kaynakların ve tarihçilerin yaptığı açıklamaları karşılaştırmadan geçemeyeceğiz. Bundan önce Padişah Hatun'un Faḥr al-Mulk ile arasının iyi olmadığını, sert mizaçlı vezirin prensese karşı baş kaldırdığını açıklamıştık. Padişah Hatun 693/1294 de kardeşini öldürtünce Faḥr al-Mulk Maḥmûd Kirman'ı bırakıp Hindistan'a kaçıktan başka çare bulamamıştı. Ḥamd Allâh Kazvîni ve Mu'îni onun Padişah Hatun'un gönderdiği barışçı haberlere kanarak geriye döndüğünü yazmaktadırlar³⁹. Öte yandan bu devri bizzat yaşamış olan Nâşîr al-Dîn Munşî'nin kitabında Faḥr al-Mulk'ün, Padişah Hatun tarafından vezir tayin edildiği açıkça yazılmıştır (s. 74-75). Acaba bu veziroğlu vezir Faḥr al-Mulk, sözünü ettiğimiz şahsın oğlu mudur meselesi ortaya çıkmaktadır. Eğer böyle olsaydı o zaman Nâşîr al-Dîn Munşî'nin, baba Faḥr al-Mulk'ün yukarıda anlattığımız talihsiz macerasını kaydetmesi gerekirdi. Ne Sımt al-'Ulâ'da ne de birçok kaynakları gözden geçirerek özetliyen Yâd Dâştâh-yi Kazvîni'de Faḥr al-Mulk'ün katlinden bahis yoktur.

Boş vakitlerini eşsiz değerde Kur'anlar yazarak sonra bunları tezhiplerle süsliyerek geçiren Padişah Hatun'un sırf bir ök alma arzusunu susturmak için ikinci bir cinayeti işleyebileceği bize bir iftira yahutta bir mübalâğa gibi görünmektedir.

5 — Baydu'nun İlhan olması ve Padişah Hatun'un idâmı :

Padişah Hatun'un ikinci eşi İlhan Keyhatu hükümdarlık vasıflarından mahrum, ayyaş, sefiḥ hattâ derecesiz müsrif bir adamdı. Kabiliyetsizliklerini örtmek için, hazineyi boşaltma bahasına, cömertçe hediyeler dağıttı; böylece başına gelebilecek tehlikeleri önlemeyi düşünmüştü. Keyhatu'nun selefleri zamanında büyük ölçüde kendini göstermiş olan para sıkıntısı bu hükümdar zamanında korkunç sonuçlar veren bir tedbirin alınmasına sebep oldu. Veziri ve maliye nâzırı Zencânî Çinlileri örnek tutarak, Tebriz ve devletin başka şehirlerinde, kâğıt paralar bastırdı (693/1294); aynı zamanda madeni paranın geçmesini yasak etti. Bunun sonunda ticaret ve sanayi durdu; nüfus köylere, kırlara dağıldı, şehirler boşaldı. Memleketin her yönünün harap olması tehlikesi baş gösterince alınan yasak kararından iki ay geçmeden vazgeçildi.

³⁸ Yâddâştâh-yi Kazvîni, III, s. 247.

³⁹ Padişah Hatun'un birçoklarına bol hediyeler ve makamlar dağıttığı bir sırada eski veziri vaktiyle kardeşi Siyurgatmış Sultan'ın iktidar günlerinde sarfettiği sözlere uygun şekilde mahkûm ettiğini ve parçalanmış vücudunu halkın ibret gözleri önüne attırdığını yazarlar; bk. Târîḥ-i Güzîda, I, s. 531; Târîḥ-i Şabankâra, s. 27; Hammer, a.g.e., II, s. 47; Minorsky, İA., s. 1054.

Bu yeni kâğıt para ekonomisine uygun, yeni bir düzen verilmediği için devlet maliyesine güven kalmadı. Keyhatu'nun malî işlerdeki beceriksizliğine politik kabiliyetsizliği de katıldı; bu yüzden çok düşman kazandı. Taht rakiplerinden olan Baydu, şahsî kininin etkisi altında taraftarlarıyla Bağdat'tan çıkarak, Tebriz'e doğru yürüdü. Keyhatu da 23 Cemaziülevvel 694/21 Mart 1295 te hemen karşı çıktı, ama İlhan emîrleri Baydu tarafına geçtiklerinden, o evvelce bol bağışlarda bulunduğu valilerine sığınabilmek ümidiyle Anadolu'ya kaçmayı uygun bir çare olarak gördü. Maceralı bir kaçıktan sonra yakalanıp Baydu'nun emriyle 6 Cemaziülevvel 694/24 Mart 1295 te idam edildi.

Baydu'nun Bağdat'da ayaklanması haberi Padişah Hatun'a ulaşır ulaşmaz, o bundan sonsuz bir kuşkuya kapıldı; bu sırada Keyhatu, bazı emîrlerini, Baydu'nun taraftarlığını yapıyorlar diye haspsettirmişti. Bütün bu haberler, Padişah Hatun'un Yezd'e vali yapacağı Nusret Melik ile Şabankâra emîrliğine uygun gördüğü Ali Melik'in sadakatsizliklerini ortaya koymalarına sebep oldu; onlar Baydu'nun başarılı işleri karşısında Padişah Hatun'u devirmeği, böylece de Baydu'nun gözüne hoş görünmeyi tasarladılar. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, Baydu'nun eşi, Padişah Hatun'un katlettirdiği Sultan Siyurgatmış'ın kızı Şah Âlem idi. Annesi Gerduçin ise kocasının öcünü almak için fırsat beklemekteydi.

Çok geçmeden Keyhatu'yu yenen Baydu'dan Padişah Hatun'a bir yarlık geldi. Bunda mal ve hediyelerle birlikte kurultayda (herhalde Baydu'nun cülûs merasiminde) hazır bulunması bildiriliyordu⁴⁰. Elçi Çigan'ın getirdiği bu haberi öğrenen Nusret Melik, Siyurgatmış'ın dostu olanları kendine müttelik hale getirdi ve Hanzâde Gerduçin'e şehrin kapısından dışarı çıkması haberini yolladı. Gerduçin yakınları ile birlikte Kirman'dan dışarıya çıktı. Şehirde ve dışarıda bulunan askerlerden bir kısmı, bunlara yardım etti ve Meşiz'de toplandılar. Böylece Gerduçin ve sadakatsiz emîrler, Padişah Hatun'un üzerine yürüdüler⁴¹. Padişah Hatun kendi üzerine yüründüğünü öğrenince emîrlerini toplayıp bu konudaki düşüncelerini sordu. Kâdî Havâf, Gâzân'ın yanına gitmeyi teklif etti. Kısa görüşlüler ise bu teklifin aleyhinde bulundular. Kalede saklanmak onlara daha tehlikesiz göründü. Mevlânâ Şadr al-Haqq'ı Gâzân'a yollama teklifi de bir sonuç vermedi. Yıldızlara bakmak, rüya tâbir etmek gibi fatalist hareketlerle geçirilen birkaç gün içinde Gerduçin ve taraftarları şehri kuşattılar. Kuşatma birkaç gün sürdü. Taraftarlarının bir kısmı bu sırada Padişah Hatun'dan ayrılıp Gerduçin'in hizmetine girdiler.

Daha fazla direnmenin faydasız olduğunu gören Padişah Hatun şehrin anah-tarlarını yengesi Gerduçin'e yollarken şöyle söyledi:

تا چند بیم جان مدارا کردن تسلیم شدم نهیم قضا را گردن

yani "Canı ne vakte kadar iğreti olarak göreceğim, onun için teslim oldum ve kazaya boyun eğdim". Askerler Kirman şehrine girdiler. Hükümdar Hatun'un vezir ve emîrlerini yakalayıp bağladılar. Ertesi gün prenses Gerduçin derecesiz bir ihtişam ve merasimle⁴² Kirman kapılarından geçti ve büyük bir gurur ile tahta oturdu⁴³.

⁴⁰ Sımt al-'Ulâ, s. 75; Târih-i Şabankâra, s. 28; Mirhõnd, V, s. 130; Hammer, a.g.e., II, s. 48; Spuler, a.g.e., s. 173.

⁴¹ Mirhõnd, V, s. 130 ve Yâddâsthâ-yi Kazvînî, III, s. 247.

⁴² Sımt al-'Ulâ, s. 76 da tabl, kus rayetler ve alemlerin bu merasimin zenginliğini arttırdığını kaydeder.

⁴³ Bu başarısının sonunda tahta oturmuş olmakla beraber Gerduçin hükümdar olmamıştır.

Padişah Hatun hiyanetle itham edilip Celâlî evinde hapsedildi⁴⁴ ve Baydu Han'a durumu bildiren elçiler gönderildi. Sonra Baydu'nun kaynanası olan Gerduçin, Padişah Hatun'u da beraberine alarak Kasr-i Zer'e doğru yola koyuldu. Her ikisi de Yaylak'ta Baydu Han'dan gelecek fermanı beklediler. Şah Âlem'in işaretiyle Baydu, istenen fermanı verdi. Ansızın birkaç kişi, Padişah Hatun'un çadırına çıkageldi ve onu öldürdüler⁴⁵.

Böylece ana ve babası hükümdar olan ve iki İlhanlı imparatoruna eşlik eden Kutluk devleti hükümdarı Şafvat al-Dunyâ v'al-Dîn Padişah Hâtûn kardeş katili olmanın cezasını hayatiyle ödemiş oldu. Fakat onun öldürülmesine ferman çıkaran Baydu'ya da az zaman sonra aynı sonuç reva görüldü; 695/1295-96 da Gâzân tahta geçti⁴⁶ ve hükümdarlık Padişah ve Siyurgatmış'ın büyük kardeşleri olan Haccac Sultan'ın oğlu 15 yaşındaki Muzaffar al-Dîn Muḥammad Şah'a verildi. Muḥammad Şah halası Padişah Hâtûn'un cesedini Müşkin (مشكين Mirhond böyle yazıyor, c. V, s. 130; yahut مسكين, Sımṭ al-'Ulâ, s. 77)⁴⁷ denilen köyden kaldırıp Kirman şehrinde Türkân Hatun'un medresesine naklettirdi.

Gâzân zamanında Kirman bu soydan gelen erkeklere verildi. Fakat Olcaytu zamanında Siyurgatmış'ın Kuṭb al-Dîn Şâh adındaki oğlu memleketi fena idare ettiğinden tahtından indirildi ve Kirman doğrudan doğruya Moğollara bağlandı⁴⁸

6 — Padişah Hatun'un şahsiyeti ve Lâle Hatun :

Bütün kaynaklar ve bütün eski tarihler Padişah Hâtûn'un vasıflarını adeta elbirliği ile hemen hemen şu yolda anlatırlar: Türlü faziletlerle süslenmiş bulunan iyi huylu güzel bir kadındı. Her zaman adaletle iş görürdü. Kirman tahtına oturunca âlimlere, fazıllara ilgi gösterip onların durumlarını düzeltmeğe çalıştı. Yaradılışının güzelliği, nezaketi ve yüksek istidatları onu hem kendi devrinde, hem de kendinden sonra gelenler arasında ebedî kıldı. O çok iyi bir hattattı⁴⁹. Ayrıca edebî üslûba sahip bir yazardı. Bütün bunlardan başka, eski şiir dergilerini süsleyen, mahirane şiirleri ve kendi eliyle yazdığı tezhiplerle de süslediği eşsiz Kur'an-ı Kerim'leri devrin önemli kitaplarında yer almaktaydı⁵⁰.

Biraz sonra başka başka kaynaklardan derlediğimiz çeşitli dörtlüklerini göstereceğimiz Padişah Hatun sadece güzel sanatlar kollarındaki meziyetleriyle değil baştan beri ifadeye çalıştığımız politik alandaki kabiliyetleriyle de sıvrılmış bir hükümdardı. Ne yazık ki Ortaçağ doğu ülkelerinde gelenek halini almış bulunan taht kavgaları, bu asil duygulu kadını çığırından çıkartarak cinayet işlemeğe kadar sürüklemiştir.

⁴⁴ Sımṭ al-'Ulâ, s. 76 da bu böyle yazılıyorsa da Mirhond (V, s. 130) da onun sarayında mevkuf tutulduğu kayıttır; Yâddâsthây-i Kazvinî de bu, "der hâne-i Calâl" diye geçiyor. Mallarına ve hazinelerine el konuldu ve yağma edildi, sadık emirleri ile âyanı da esir edildi.

⁴⁵ Sımṭ al-'Ulâ, s. 77; Târih-i Güzîda, I, s. 533; Târih-i Şabankâra, s. 28; Câmî' al-Tavârih, II, s. 553; Yâddâsthây-i Kazvinî, III, s. 247.

⁴⁶ Nizâm al-Dîn Şâmî, Zafarname, s. 15.

⁴⁷ Müşkin, Kasr-i Zer'e bağlı bir köydür; Kasr-i Zerr ise, İsfahan ile Şiraz arasındadır.

⁴⁸ Spuler, a.g.e., s. 173; Hammer, a.g.e., II, s. 48.

⁴⁹ Tuḥfa-i Haṭṭâtin (Müstakimzada'nin), s. 145.

⁵⁰ Sımṭ al-'Ulâ, s. 70; Habîb al-Siyâr, III, s. 270-271.

Onun bazı şiirleri (Sımt al-'Ulā'dan, s. 70):

هر چند که فرزند الغ سلطانم یا میوه* بستان دل ترکانم
میخندم از اقبال و سعادت لیکن می گریم ازین غربت بی پایانم

*Her ne kadar ulu sultanın çocuğu
Ve Türkân'ın gönül bahçesinin meyvesi olduğum için
İkbal ve saadetten görünüşte gülüyorsam da
Bu sonsuz gurbet yüzünden içim ağlıyor.*

آن روز که در ازل نشانش کردند آسایش جان بیدلانش کردند
* دعوی لب چون شکرش کرد نبات در مصر سه سیخ در دهانش کردند

*Ezelde onu vücuda getirmek istedikleri gün
Âşkların ruhuna sükûnet vermek için yaratmışlardır*
Nebat şekeri senin dudaklarının tatlılığını iddia ettiği zaman
Mısır'da onun ağzına üç tane şiş soktular.*

سپیی که ز دست تونهای رسدم زو بوی حیات جاودانی رسدم
چون نار دلم بخندد از شادی آن کزد دست و کف تو دوستگانی رسدم

*Senin elinden gizlice bana ulaşan elmadan
Ebedî hayatın kokusunu duyuyorum
Senin elin ve avucundan bana dostluk hatırası geldiği için
Duyduğum sevinçten gönlüm nar gibi açılır.*

من آن زخم که همه دار من نکو کاریست بزیر مقنعه* من بسی کله داریست
درون پرده* عصمت که تکیه گاه مسنت مسافران صبا را گذر بدشواریست

*Ben o kadımın ki bütün işlerim hayır işleridir
Benim baş örtümün altında kuvvetli bir taş bulunmaktadır.
Benim sığınmış olduğum ismet perdesinin altında yolcular gibi gelen
Saba rüzgârlarının geçmesi bile mümkün değildir.*

نه هر زنی بدو گز مقنعه است کدبانو نه هر سری بکلاهی سزای سر داریست
بهر که مقنعه* بخشم از سرم گوید چه جای مقنعه تاج هزار دیناریست
من آن شهم ز نژاد شهان الغ سلطان ز ما برند اگر در جهان جهان داریست

*Her kadın bir iki arşın bez örtünmekle hanımefendi olmaz
Her baş da bir külâh ile serdar olmaz
Her kimseye başımdaki örtüden bir tane hediye edersem
O bunun bin dinarlık bir taş olduğumu söyler
Ben uluğ Sultan gibi padişahlar soyundan gelmiş bir şahım
Dünyada bir saltanat varsa o, ancak bizim saltanatımızdandır.*

Târih-i Güzide, c. I, s. 532; Şabankâra, s. 27; Zenân-i Suhenver, c. I, s. 65;
Perdenişân-i Suhengûy, s. 19 ve Habîb al-Siyer, c. III, s. 270-271 de :

* Güzide'de bu mısra « دعوی لب چوقند او کرد بنان » şeklinde görülmektedir, c. I, s. 532.

بر لعل که دید هرگز از مشک رقم یا غالیه بر نوش کجا کرد سیم
جانا اثر خال سیه بر لب تو تاریکی و آب زند کانیست بهم

Yakut üzerine miskten bir çizki kim görmüş?

*Galiye * hayat çeşmesine ne zaman zulmetti*

Sevgilim dudağının üstündeki siyah ben

Karanlık ve âbıhayat ikisi bir yerde toplanmış gibidir.

Hâbib al-Sıyer, c. III, s. 270-271; Perdenişinân-i Suhengüy, s. 19 da ayrıca şu beyit vardır:

همیشه باد سرزن زیر مقنعه که تا رو پودوی از عصمت و نکوکاریست

Bir kadının başı daima ismet ve insaniyet ipliklerinden örülmüş bir perde altında olsun.

Tarihler, örneklerini yukarıya aldığımız mısra ve dörtlükleri bir kere daha, fakat bu sefer başka bir ad altında bize tanıtmaktadırlar. Bu ad Lâle Hâtûn'dur. Lâle Hâtûn Kirman'da yaşamış, hattâ bir zaman için Kirman bölgesinin hükümdarlığını elinde tutmuştur; kemal ve faziletle süslenmiştir, kemal ve fazilet sahiplerinin koruyucusu olmuştur (Ateşgede, s. 365). İran'ın en meşhur şairelerinden biridir; akıl, edep ve anlayış onun özelliklerindedir. O, Kirman hükümdarları soyundan geldiği için bir müddet Kirman'da sultanlık etmiş ve bilginler ile hüner sahiplerini korumak ve teşvik etmekle tarihe ün bırakmıştır. Yaşadığı zaman ve hükümet sürdüğü müddet hakkında bir kayda tesadüf edilmediği, Şemsettin Sami (Kâmûs al-'Alâm, c. V, s. 3972) tarafından bildirilmektedir.

Lâle Hâtûn hakkındaki bu tasvir, bunun daha önce açıkladığımız Padişâh Hâtûn'un tasvirine pek çok benzediğini söylemeğe hacet bırakmıyor. Her ikisi de Kirman'da yaşamış, her ikisi de bu bölgede iyi birer hükümdar olmuştur. Her ikisi de ilim ve hüner sahiplerini himaye etmiştir. Mehmed Zihni yahut Lûtf 'Ali Azer, Lâle Hâtûn'un babasının kim olduğunu yazmamışlarsa da, Şemsettin Sami, Lâle Hâtûn'un babasının Kûtb al-Dîn Muhammed olduğunu yazmıştır. Böylece Padişâh Hâtûn'un ve Lâle Hâtûn'un babaları aynı adı taşımış oluyorlar. Bütün bu benzerliklere rağmen bu iki adın sadece değerli bir ve aynı Hatuna ait olduğu düşüncesi her iki adı tanıtan tarihçilerde uyanmamıştır. Şemsettin Sami ve Mehmet Zihni, Padişah Hâtûn ile Lâle Hâtûn'u ayrı ayrı iki kadın zanedip, ayrı ayrı mütalâa etmişlerdir.

Ateşgede'de Lâle Hâtûn'dan bahsedilmiş, fakat bunun Padişâh Hâtûn olduğu gene söylenmemiştir. Padişah Hâtûn'a yer veren diğer eserlerde ise, onun Lâle adını taşıdığına dair en küçük bir ima yoktur. Ama kaynaklarda yer alan Padişâh Hâtûn'un ve Lâle Hâtûn'un şiirleri karşılaştırıldığında bu iki adın aynı Hatuna bağlı olduğunda şüpheye yer bırakmayan deliller ortaya çıkmış oluyor. Örneğin: Kâmûs al-'Alâm, c. V, s. 39 72, Ateşgede, s. 366; Mâge Rahmanî, s. 19.

من آن زخم که همه کار من نکوکاریست بزیر مقنعه من بسی کله داریست
نه هر زنی بدوکز مقنعه است کد بانو ولی بنزد هدا پیشه ام پرستاریست**

* Çiçek kokularıyla hazırlanmış bir çeşit kara boya.

** Bu mısra Ateşgede'de (s. 366) مرو داریست (s. 366) olarak geçmektedir.

من أكر توبه زمی کرده ام ای سرو سہمی
 تو خود این توبه نکردی کہ مرا می ندهی
 (من) بس غصه کہ از چشمه نوش تو رسید
 تا دست من امروز بدوش تو رسید
 در کوش تو داتهای درمی بینم
 آب چشمیم مگر بگوش تو رسید؟

*Ben her ne kadar şarap içmeye tövbe ettiysem de
 Sen de şarap vermemeye tövbe etmedin ya!
 Bugün benim elim senin omuzuna değinceye kadar
 Senin dudaklarının hasretinden neler çektim.
 Senin kulaklarındaki küpelerde inci taneleri görüyorum
 Bunlar sakın benim gözlerimin yaşları olmasın?*

درون پرده عصمت کہ تکیه گاه منست
 مسافر ان صبارا کزر بدشواریست
 جمال سایه خود ز آن دریغ می دارم
 از آفتاب کہ او شهر کرد بازاریست
 اگر چه بر همه عالم مرا خداوندیست
 ولی بنزد خدا پیشه ام پرستاریست

*Serseri olan güneşten gölgemin güzelliğini korumak için
 İsmet perdesi altında yaşıyorum.
 Bütün âlemin idaresini kendi eline almış bir padişah isem de
 Allah indinde bir cariyeyim.*

Mısralardaki bu aynilik bizi, Padişâh Hâtûn'un asıl adının Lâle olduğu, fakat tahta geçtikten sonra saltanat adı olarak Şafvat al-Dîn Padişah'ı seçtiği yolunda bir kaniya götürüyor⁵¹; yahut da Padişâh Hâtûn sadece şüirleri için bu adı kullanmış olmalıdır diye bir düşünceye varıyoruz⁵².

⁵¹ Bu konuyu aydınlatmaya yardım eder ümidiyle Emîn Ahmed Razî, Heft İklîm, Calcuta 1918; Davlat Şâh, Tazkîrat al-Şu'arâ; Târih-i Siistân, Tahran 1314 Şemsî ve Brown'un Literary History of Persia adlı eserini boş yere araştırdık. Bu kitaplardan hiçbiri ne Lâle ne de Padişah Hatun'un adına yer vermişler. Birçok değerli tarihlerde örnekleri verilen Padişah Hatun'un şüirleri ne yazık ki, Yalancı Peygamber Müseylime'nin Kur'anı taklit etmek maksadiyle yazdığı manzumelere bile yer verilmiş olan Heft İklîm'de tek satırla da olsa tanıtılmamıştır.

⁵² Nitekim 1335 Şemsî tarihlerinde çıkan Tezkere-i Perdenişân-ı Suhengûy adlı kitaplarda Lâle ve Padişah Hatun birlikte tek kadın şair olarak anılmış, fakat bunun sebepleri gösterilmemiştir.



HAZIRLIYAN: DR. BAHRİYE ÜÇÖK

EVİRİMCİLİK VE BERGSON

CAVİT SUNAR

Spencer, evrimciliğini, Darwin ve diğer biyolojistlerin verileri üzerine kurmuş, üniversal oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukarıdan aşağıya inmek suretiyle göstermek istemiş, dolayısıyla yaptığı şey, evrimi evrimlenmişin parçalarıyla yeniden kurmak olmuştur. Canlıda cansızda, bircinsdenlikten ayrıcinsdenliğe, belirsizden belliye, yalınlıktan karmaşıklığa, düzensizlikten düzene giden bu evrim prosesi mekanik kuvvetlerin tabii ve zorunlu işleyişi sonucudur. Bu evrim teorisine göre zihinsel haslatlar hüceyrelere hareketine; irade, impulsyon'ların toptan bütününe geri döndürülür; tefekkür de duyuların karşılaştırılmasının karışık bir şeklidir. Bu bilgi aracımızla biz ancak Fenomen alanını bilebiliriz, bu alanın dayandığı Numen alanını sadece tasavvur edebiliriz fakat bilemeyiz; bu sebeple de bilimiz mutlak değil rölâtifdir.

Halbuki Bergson'a göre gerek cansız maddesi gerekse canlı varlıklarıyla, bütünlüğü ile dış âlem, felsefesine temel yaptığı ve içten dışa yönelip dışa çıkmak isteyen, kendini hürriyet içinde meydana getiren, kesiksiz olarak devam edegelen ve devam edegelecek olan bir oluş, bir gelişme, bir evrim diye vasıflandırdığı şuurun procession ve emanation'undan başka değildir. Bu sebeple o, kendinden önceki biyolojistlerin evrim üzerinde hayatın kendini değil de yalnızca morfoloji kısmını teşkil eden olayları ele alıp inceleyen teorilerini tenkid ve böyle bir görüşü bütün ilim dallarına uygulamaya çalışan Spencer'e şiddetle hücum eder. Çünkü ona göre, maddeye ait olan ilimsel zihniyeti ve onun metod ve kanunlarını hayatın kendisine uygulamak, hayatı da madde gibi cansız kılmak; oluşu, evrimi, mekaniğin belirsizliği içinde hapsedmek, dolayısıyla de olacağı önceden kestirmek demektir. Bu da somut zamanı hiç kale almamak, daha açık bir deyişle, onun gerçek olmadığını savunmaktır. Halbuki gerçek zaman veya evrim, durmadan bir yaratma olduğundan onun yaratacağı şekiller önceden kestirilemezler; ve lojik düşünce ile hayat yenibaştan kurulamaz.

Bergson, Spencer'in düşünceleriyle Kant'a telmihan, mutlaka'ın bilinip bilinmemesi meselesinde "yapılacak bir fiil ile bundan gelecek karşılık bir etkiye doğru uzanmış olan ve her an kendini harekete getirecek bir izlem almak için eşyayı yoklayan bir zekâ, herhalde mutlak bir şeye dokunuyordur"¹ demekte ve kendi görüşünü şöylece savunmaktadır.

Güçlükler ve çelişmeler, ancak düşünce şekillerini canlı varlıklara uygulamak istediğimiz zaman meydana çıkmaktadır. Fakat "zihinsel bilgi hareketsiz bir maddenin herhangi bir tarafıyla ilgilendiği zaman, esasen onun bir klişesi olduğundan, maddenin doğru bir izlemine almak zorundadır. Bu bilgi, sırf bu şekliyle hayatı, yani izlenimi alanı bildirdiğini iddia ederse ancak o zaman rölâtif olur"².

Biz, zekânın bize verebileceği mekanik ve dolayısıyla sembolik bilgi ile hayatın mahiyetini kavramaktan pek uzağız. Hiç olmazsa bu mahiyeti anlama yolunda bu sembolik bilgiden başka bir bilgiye ulaşmamız gerekmektedir; bu da mümkündür.

¹ Henry Bergson; çev., Arthur Mitchell; Creative Evolution; p. XXI; New York, 1944.

Henry Bergson; çev., Prof. M. Ş. Tunç; Yaratıcı Tekâmül; s: 6; İstanbul, 1947.

² Creative Evolution; p. XXII. Yaratıcı Tekâmül; s: 7.

Çünkü evrim yolu, sadece insana varan tek bir yoldan ibaret olmadığından zekâdan ayrı gelişen şuur şekilleri de vardır. Zekâ mihrakının çevresinde, aynı tözden olan ve evrimin seyirinde meydana çıkacak bulunan bir takım bilgi iktidarlarını kaplıyan bir nebüloz mevcuttur ve bu da bize zekâmızı aşma imkânını vermektedir. “Demek ki bilgi teorisi ile hayat teorisi birbirlerinden ayrılmaz gibi görünmektedir”¹. Ve bu hayat teorisi bilginin tenkidiyle birlikte gidecektir. Eğer gitmezse, sadece kavramlarla iş görmek zorunda kalacak, dolayısıyla de olguları önceden mevcut kadrolara habsececektir; böylece de konusunun doğrudan doğruya görülmesi mümkün olmayan, ancak pozitif ilme uygun bir sembolizme varacaktır. Diğer yünden, zekâyı genel evrim içinde ele almayan bir bilgi teorisi de eksik kalacaktır. Çünkü, bilgi kadrolarının nasıl teşekkül ettiklerini, bunları nasıl genişletip aşabileceğimizi bize öğretebilecektir. Şu hâlde bilgi teorisiyle hayat teorisinin birbirlerini durmadan tamamlamaları gerekmektedir. Ve işte bu yolladır ki evrimle gelişmiş realiteyi daha az gelişmiş olmıyan parçalara bölen, açıklamalarını da bu parçaları yeniden birleştirmekle yapan, yani evrimi bir mozayik gibi parçaların yanyana getirilmesinden ibaret sanan Spencer’in kalp evrimciliği yerine realitenin doğuş ve ilerleyişini gösterebilecek gerçek bir evrime ulaşılabilecektir; başka bir deyişle, gerek iç hayatımızı gerekse bütün kâinatı hükmü altında bulunduran temel kanun, zaman, kavranacaktır².

Bergson, dış âleme geçmeden önce, içden ve derinden bildiğimiz için mevcudiyetinden en emin olduğumuz kendi varlığımızı ele alıyor ve böyle bir bilgide “mevcut olma”nın sonuçlarına tekrar kısaca işaret ediyor.

Duyumlar, duygular, dilekler, tasavvurların ispatladıkları gibi mevcudiyetimizin durmadan hâlden hâle geçmekten ibaret olduğunu ve her geçen hâlin sonrakine bir şeyler kattığını, zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumuzun “topladığı sürelerden kar topu gibi mütemadiyen büyüdüğünü”³ görüyoruz. Bu hallerin tamamen içsel olanlarındaki değişme, dışsal olanlardan daha çoktur. “Psikolojik hâlin kendisi de zâten değişmeden başka bir şey değil”dir⁴. Çünkü, psikolojik hayatı dokuyan ancak ve ancak zamandır. İçimizde geçen bu zaman, bir ânın yerini başka bir ân’ın alması değildir. Böyle olsaydı yalnız “şimdi” mevcut olur, “geçmişin şimdi’de uzaması, evrim ve somut süre asla olamazdı. Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder”⁵. Buna karşılık, beynin mekanizması ise, geçmişin şuuruna (gayri şuur) itmek, şuura da yalnız hâlin durumunu aydınlatacakları bırakmak suretiyle bize faydalı bir iş gördürmektir. Fakat yine de şuuruna itilen hâtıralardan bazıları şuura sızarlar ve bize geçmişimizin kaybolmadığını bildirirler.

Geçmişimizin ancak bir parçasıyla düşünüyorsak ta “içinde ruhumuzun aslı kıvrımları da dâhil olduğu halde bütün geçmişimizle istiyor, bütün geçmişimizle hareket ediyoruz. O hâlde geçmişimiz bize kendi hamlesiyle ve temayül halinde tam olarak beliriyor, yalnız bunun zayıf bir kısmı tasavvur hâline geliyor.

Geçmişin bu arta kalış (survivance)ından da bir şuurun aynı hâlden iki defa geçmesi imkânsızlığı neticesi çıkıyor”⁶.

¹ Creative Evolution; p. XXIII. Yaratıcı Tekâmül; s: 8.

² Creative Evolution; p. 19, 52, 53. Yaratıcı Tekâmül; s: 30, 68, 69.

³ Creative Evolution; p. 4. Yaratıcı Tekâmül; s: 13.

⁴ Creative Evolution; p. 4. Yaratıcı Tekâmül; s: 13.

⁵ Creative Evolution; p. 7. Yaratıcı Tekâmül; s: 16.

⁶ Creative Evolution; p. 8. Yaratıcı Tekâmül; s: 18.

Durumlar ne kadar aynı olurlarsa olsunlar, kişiliğimiz durmadan değiştiğinden herhangi bir hâlin içinde, derinlikte, aynıyle tekrarlanmasına imkân yoktur. Kişiliğimize katılan anlar hep yeni anlardır. Bunlar, önceden kestirilemezler de. Zira tamamiyle soyut olan elemanlara somut olumunu veren yalnız ve parçalanmaz olan şekil, önceden bilinemez. Ondaki, önceden görmek, önce görülmüş oelemenları sonrası için başka bir şekilde tasarlamak demektir. Hâlbuki psikolojik hallerimizden her biri akan tarihin birer ânı gibidir. Bu hâller yalnız ve hem geçmiş hem de şimdi'nin kendisine kattığını topladıklarından önceden görülmelerine imkân yoktur. San'atkârı olduğumuz hayatımızın her ânı adeta bir yaratmadır. Her ânımız, kendimizin yeni bir yaratılışıdır. Kısaca, mevcut olma, değişme; değişme, olgunlaşma; olgunlaşma da kendi kendini birteviye yaratmadır¹.

Mevcudiyetinden en emin olduğumuz kendimizi bu şekilde gördükten sonra, gerek bütünlüğü ile kâinatı ve ayrı ayrı şuurlu her varlığı gerekse yaşayan organizmayı ele aldığımızda acaba ne göreceğiz? Bergson'a göre karşılaşacağımız şey şudur: bunların hepsi de zaman içinde gelişirler ve ihtiyarlarlar. "Yaşayan her varlığın bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır"². Şu hâlde herhangi bir canlıya otomatik ve olduğu gibi uygulanabilecek bir biyoloji kanunu yoktur. Sadece, hayatın, türleri genel olarak bir takım yönlere atması vardır. Burada her tür, kendini meydana getiren aksiyon ile bağımsızlığını kuvvetlendirir ve kaptısı peşinden gider³.

Şuurlu mevcudiyetimizin esasını geçmişin şimdide uzaması demek olan belleğin meydana getirdiğini, yani bu mevcudiyetin yapıcı ve geçmişin geriye dönmez bir mahiyette olduğunu bilmemiz ne kadar açık olursa olsun, ilmin de kâinattan ayırdığı eşya ve sistemlerin ötesine gidildikçe içten içe değişen ve geçmişini geriye dönülmiyecek gibi toplayan bir realite ile karşılaştığı ne derece muhakeme edilirse edilsin, mekanizma doktrini somut süreyi⁴ yalanlar. Bu görüşe göre zaman, kum saatinde ne ise canlı varlıklarda da öyledir, yani burada geçen zaman, daima aynı yolda tekrarlanabilen bir zamandır⁵. Bu görüş, ihtiyarlamayı, doğumla ölüm arasında kaybedilen şeyi açıklamaktan uzaktır. "Bu hususta en çok bağlanılan teori, hücredeki protoplazma hacminin doğumdan ölüme kadar durmadan arttığıdır⁶. Bundan daha derin ve gerçeğe daha yakın diğer bir teori, hayatın gelişmesini "iç çevre"deki besleyici maddelerde, yıkımını da vücutta biriken ve nihayet kabuklaştıran⁷ sarf edilmemiş tortularda gören teoridir... Ancak, her iki teori, bir çeşit, maddenin durmadan birikme veya durmadan kaybolmasında birleşiyorlarsa da kazanılan ve kaybedilen şeylerde bu derece birleşemediklerinden açıklama kadrosunun deneyden önce hazırlandığı söylenebilir"⁸.

Mekanik, canlı ihtiyarlamayı mekanik yıkımlara bağlar. Hâlbuki burada bir de iç sebep vardır ki o da canlılığın evriminin sürenin devamlı bir kaydını, geçmişin şimdide devamını, dolayısıyla de organik bir belleğin meydana gelmesini gerektirdiğidir.

Prensip bakımından, yapma sistemleri idare eden kanunlar diferansiyel denklemlerle ifadelenirler ve denklemlerde de zaman, yani matematik zaman, bağımsız

¹ Creative Evolution: p. 10. Yaratıcı Tekâmül; s: 20.

² Creative Evolution; p. 20. Yaratıcı Tekâmül; s: 30.

³ Creative Evolution; p. 19-20. Yaratıcı Tekâmül; s: 31.

⁴ Ayrıca bk. Henry Bergson; çev., Mabelle L. Andison; The Creative Mind; p. 21; New York 1946.

⁵ Creative Evolution; p. 21. Yaratıcı Tekâmül; s: 32.

⁶ Creative Evolution; p. 21 deki bibliyografya. Yaratıcı Tekâmül; s: 32 deki bibliyografya.

⁷ Creative Evolution; p. 21 deki bibliyografya. Yaratıcı Tekâmül; s: 33 deki bibliyografya.

⁸ Creative Evolution; p. 21-22. Yaratıcı Tekâmül; s: 32-33.

bir değişgen rolünü oynayan soyut zamandır. Fakat, hayat alanındaki gerçek zaman, somut zamandır. Burada ise ölçü, ancak, organik yıkım olaylarıyla ilgili olabilir. Fakat, organik yaratmanın ve asıl hayatı meydana getiren evrim olaylarının matematik bir inceleme konusu olabileceği güç düşünülür. Hayatın evrim yolunda bir takım temayüllere sahip olduğumuz söz götürmezse de bunlar hayatın açıklanmasına yaramaktan uzaktırlar.

Hâlbuki yapma bir sistemle tabii bir sistemi ayırmak istediğimizde bu temayülün karşıtı ile karşılaşmaktayız. "Bu da gösteriyor ki organikleşmişin zaman içinde gelişip organikleşmemişin gelişmediğini düşünmek bize aynı derecede güç gelir"¹. Ancak burada, yapma bir sistemdeki gerçek olmıyan ân ile tabii bir sistemdeki gerçek olan ân'ı birbirinden ayırmak, yani gerçek zaman ile gerçek olmıyan zaman arasındaki farkı bulmak gerekmektedir. Yapma bir sistemde "bir ân'dan hemen önce gelen bir ân olmadığı ve olamadığı gibi matematik bir noktaya bitişik matematik bir nokta da yoktur. "Hemen bir ân önce" dediğimiz ân gerçekte $d\ddagger$ fasılasıyla şimdideki âna bağlı olan ândır. Binaenaleyh, demek istediğimiz şu ki: sistemin şimdiki hâli denklemlerle belirtilmiştir, bu denklemlere: $\frac{de}{d\ddagger} \frac{dv}{d\ddagger}$ diferansiyel katsayılar (coefficient différentiel), yani esasen hâldeki hızlar ve hâldeki ivmeler girer. Bu demektir ki: söz konusu olan sadece hâldir. İlmin, üzerlerine etki yaptığı sistemlerde de geçmiş ile şimdinin tekvücut olduğu gerçek zamanda değil durmadan tekrarlanan enstantané bir hâldedir. Matematikçiler bir (t) zamanının sonunda bir sistemin gelecekteki hâlini hesapladıkları zaman, maddî kâinatın bir süre esnasında kaybolup birdenbire yeniden görünmesini farketmelerine hiçbir engel yoktur. Onlar yalnız enstantané olacak bir zamanı hesaplarlar. Arada geçen gerçek zamanı hesaplamadıkları gibi hesaplarına da sokmazlar. Bu fasılda yerleştiklerini söyleseler bile daima belli bir noktada belli bir anda yerleşmişlerdir. Eğer dt diferansiyeli göz önüne alınarak fasılayı sonsuz en küçük bölümlere bölerlerse bununla sadece ivmelerle hızları, yani temayülleri kaydeden ve sistemin belirli bir andaki durumunu tanımlamağa yarayan sayı ile gözönüne aldıklarını ifade ederler; fakat bu, akan bir zaman değil, daima duran belirli bir andır. Kısaca, matematikçinin üzerinde çalıştığı dünya her lâhza ölen ve yeniden doğan bir dünyadır. Descartes'in devamlı yaratmadan söz ettiği vakit düşündüğü dünya da böyle bir dünyadır. Yalnız bu suretle anlaşılan bir zaman içinde hayatın baskın vasfı olan evrim nasıl tasarlanabilir? Hâlbuki evrim, geçmişin şimdi aracıyla gerçek bir devamını ve bunlar arasında bir şiraze olan süreyi gerektirir. Başka bir deyimle, canlı bir varlık yahut tabii bir sistemin bilgisi sürenin fasılasına ilişik bir bilgidir; yapma bir sistemin yahut matematiğin bilgisi ise ancak en sona, yani sürenin sonuna ilişiktir.

Daimî değişme geçmişin şimdide saklanması, gerçek süre gibi vasıflarıyla, şuurun vasıflarını canlı varlık ta paylaşıyor demektir"².

Bergson bu noktada hayatın, şuurun etkinliği gibi kesiksiz bir yaratma olup olmadığı meselesini ele alıyor. Hayatta, şekiller ve dolayısıyla türler arasındaki akrabalığı kendi açılarından açıklayan çeşitli evrim teorilerini³ inceledikten sonra sonunda, yine bir evrim farzetmek gerekeceğini ve bu faraziye ne şekilde gösterilirse gösterilsin, bütün organik varlıkların bütün sınıflamalarında çekirdek hâlinde bulunan transformiza fikrinin taşıdığı gerçeğin olduğu gibi kalacağını, yalnız başka türlü

¹ Creative Evolution; p. 25. Yaratıcı Tekâmül; s: 36.

² Creative Evolution; p. 25-27. Yaratıcı Tekâmül; s: 37-39.

³ Creative Evolution; p. 29-30. Yaratıcı Tekâmül; s: 42.

yorumlanacağını ve dolayısıyla bütün olarak alınan hayattan canlılara delâlet eden bir kavram gibi kabul edilemeyeceğini iddia ediyor. Ve yine Weismann'ın doğurucu plazmanın devamı tezini inceleyerek "hayat, bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma aracıyla geçen bir akışı andırıyor"¹ demekte ve daha ileri giderek her organizmada görünür olan şeyin, yaşama seyirindeki gizli bir ilerlemenin sınırsız süreğinin gözlemi olduğuna ve organik evrim ile şuurun evriminin her ikisinde de geçmişin şimdiyi kovaladığını, bundan da geçmiştekilere hiç benzemiyen şekiller doğduğunu ve bundan da, organik âlemde türü belirten sebeplerin önceden bilinmeyeceğini işaret etmektedir. Bu görüşe göre, canlı da bir olgunlaşma etkinliği geçirmekle vücut bulmaktadır. Ve işte bu anlamda "hayat da şuur gibi her ân bir şey yaratıyor"² denebilir.

Hâlbuki ilim, eşyadan ancak tekrarlanan tarafları almakta, orijinali de geçmişin bir tekrarı olabilecek yolda elemanlara ayırmakta ve ancak böyle tekrarlandığı, yani sürenin etkisinden kurtulmuş sanılan bir şey üzerinde çalışabilmektedir.

Canlı madde meselesinde Bergson, mekanizmin, canlı maddenin diğer maddeler gibi aynı elemandan yapıldığını kabul fakat, tabii sistemlerin ilmin yapma sistemleriyle bir tutulmasını red eder. Ona göre hayat, bir mekanizma olarak ta kabul edilebilir. Fakat bu mekanizma "kâinatın bütününden yapma olarak ayrılabilen bir sistemin kısımları arasındaki mekanizma değil"³, ancak bütünün mekanizmi olabilir. Çünkü gerçek bütün, parçalanma kabul etmez bir süreklilik (continuité) tir. Soyutlama yoluyla bütünden çıkardığımız parçaların ucuca eklenmesi ile bütünün sentezi yapılamaz; dolayısıyla de hayatı fiziko-şimik olaylara geri döndürme gayretleri de boştur. Organik yaratmanın süreç (processus)lerinde her ne kadar fiziko-şimik olaylar bulunacaksa da kimya ve fizik, hayatın anahtarını vermekten çok uzaktır.

Bergson'a göre "mekanik açıklamaların esası, gerçekte, geleceği ve geçmişi şimdiye ilişik olarak hesaplanabilir gibi düşünmek, bütünün ezelden mevcut olduğunu iddia etmektir"⁴. Daha önce Laplace, Du Bois-Raymond'ta ve daha somut şekilde Huxley'de kesin ifadelerini bulan bu görüşte her ne kadar zamandan söz ediliyorsa da mahiyeti ele alınmış değildir. Filozof, kökten mekanizmin bütün realiteyi ezelden varmış gibi kabul ve bundaki dışsal süre bütünü yekten bilmemeyi zekânın aczine verdiği; halbuki şuurumuz için sürenin gerçek bir deney olduğunu ve bu deney de hiçbir sistemin ihtiyaçlarına feda edilemeyeceğinden kökten mekanizmin de kökten finalizm gibi red edilmeğe hak kazandığına işaret ediyor. Mekanizm doktrini realitede sadece benzerleri yahut tekrarları ele almakta ve tabiatta "tıpkı tıpkıyı hasıl eder"den başka kanun tanımamaktadır⁵.

Kökten mekanizm gibi kökten finalizm de kabul edilemez. Çünkü, ona göre finalite tersine çevrilmiş bir mekanizmdir. Bu doktrin, meselâ Leibnitz'deki son derece vardırılmış şekilde, tıpkı mekanizmde olduğu gibi, eşya ve varlıkların ezelden mevcut bir plânı gerçekleştirmelerini gerektirir; ve bu kâinatta yaratmanın önceden bilinebileceğini gösterir. Eğer böyle ise, zamanın burada da rolü kalmamış demektir. Olayların tevalisi ile akışı ise sadece bir görünüşür. Şu hâlde, Leibnitz'in doktrinindeki zaman da rölâtif, belirsiz bir algıdan başka değildir.

¹ Creative Evolution; p. 32. Yaratıcı Tekâmül; s: 44.

² Creative Evolution; p. 34. Yaratıcı Tekâmül; s: 46.

³ Creative Evolution; p. 36. Yaratıcı Tekâmül; s: 49.

⁴ Creative Evolution; p. 43. Yaratıcı Tekâmül; s: 58.

⁵ Creative Evolution; p. 51. Yaratıcı Tekâmül; s: 67.

Bergson burada, finalitenin mekanizmden daha geniş ve daha lâstikli olduğunu, bu doktrinden bazı şeyler alınıp alınmayacağını düşünmenin yerinde olacağını söylüyor ve bu münasebetle daraltılmış finaliteye temasla harmoni meselesini inceliyor. Sonunda, bir iç finaliteden de söz edilemeyeceğini, en harmonili organizma elemanlarının gerçek bir serbestliğe sahip olduklarına işaretle vitalist teorilerin de uğradıkları engelin burada olacağını belirtiyor. Çünkü, ne içten gelen saf bir finalite, ne de mutlak surette ayrılmış bir bireylik (ferdiyet) tabiatı yoktur¹. O hâlde finalitenin ne geniş ne de bireyliği ele alan dar şeklinin kabulüne imkân vardır. Kısaca, finalite prensibi için de kozalite prensibinde olduğu gibi, her şey ezelden mevcuttur; ve mademki böyledir, zaman boş bir şeydir². Hâlbuki gerçek süre, "varlıkları dışliyen ve üzerinde dışlerinin izini bırakan bir zamandır. Eğer her şey zamanın içinde ise her şey içten içe değişecek ve somut bir realite aynıyla asla tekrarlanmayacaktır. O hâlde tekrarlanma yalnız soyutta mümkündür; tekrarlanan şey duygularımız ve bilhassa zekâmızın realiteden ayırdığı şu veya bu taraftır, zekâmızın bütün çabalamalarını üzerinde toplayan etkinliklerimiz de ancak tekrarlanmalar arasında hareket edebilir. Tekrarlanan bir şey üzerinde toplanan, sadece tıpkıyı tıpkıya eklemeye uğraşan zekâ artık zamanı görmekten yüz çevirir, akıcı olandan tiksindir, dokunduğu her şeyi katılaştırır. Gerçek zamanı vakaa düşünmeyiz, fakat yaşarız, çünkü hayat zekâyı aşar. Evrimimiz ve bütün şeylerin evrimi hakkında hâlis süre içinde aldığımız duygu işte bu hayattadır; ve duygu zekâmızın etrafında karanlıklarda kaybolan belirsiz bir çevre hâlinindedir. Mekanizm ve finalizm ancak merkezde parlayan şuur odağını tanımakta uzlaşırlar. Unuturlar ki bu odak, etrafındaki çevrenin zararına olarak yoğunlaşma yoluyla teşekkül etmiştir, hayatın iç hareketini kavramak için de bütünü, şuurun katılmış kısmından ziyade akıcı kısmını kullanmak gerekir"³.

Bergson, 1900 de yayınladığı "le Rire" (Gülme) adlı eserinde de şöyle diyor: "Hayat bize zamanda bir evrim, mekânda bir karışıklık gibi görünür. Zamanda görülen hayat, durmadan kocayan bir varlığın sürekli bir ilerlemesidir. Bu şu demektir ki hayat asla geriye dönmez ve asla tekrarlanmaz. Mekânda görülen hayat, gözlerimizin önüne birbirlerine öyle sıkı sıkıya bağlı, öyle birbirleri için yapılmış, birlikte mevcut elemanlar serer ki bunlardan hiçbiri aynı zamanda iki ayrı organizmada bulunamazlar. Çünkü canlı bir varlık kapalı ve diğer sistemlerle karışamaz bir olaylar sistemidir. Bu varlığı yalnız mekanikten ayıran dış karakterler (gerçek yahut dışal olsun önemi yoktur): sürekli bir değişme, olayların gerisin geriye dönmemesi, kendinde kapanmış bir serinin mükemmel bireyliğidir. Bu karakterlerin karşıtlarını alırsak: serilerin tekrarlanması, gerisin geriye dönme ve birbirlerine geçmeden ibaret üç yol buluruz"⁴.

Yukarıdaki açıklamalara göre de gerek iç evrimimizin gerekse hayatın evriminin karakteri yalnız ve yalnız bir hür oluşturmaktadır.

Akıl her yeni gördüğü şeye kavram denen bir hazır elbise giydirmekte, fakat realite, bu hazır elbiseye sokulamamakta, dolayısıyla de yeni kavramlar yapmak gerekmektedir.

"Fakat aklımız böyle bir uçtan bir uca gitmektense alçaktan gelen bir kurumla sadece rölâtifini bildiğini ve mutlakı bilmek şânından olmadığını (son söz olmak üzere)

¹ Creative Evolution; p. 49. Yaratıcı Tekâmül; s: 64.

² Creative Evolution; p. 52. Yaratıcı Tekâmül; s: 68.

³ Creative Evolution; p. 52-53. Yaratıcı Tekâmül; s: 68-69.

⁴ Bergson (İng. terc.), Cloudesley Brereton; Laughter; p. 88-89; New York, 1921. Bergson (T. terc.), Prof. M. Şekip Tunç; Gülme; s: 64-65, İstanbul, 1945.

söylemeyi üstün görür”¹. Fakat yine mutlaki biliyormuş gibi üzerinde düşünür. Eflâtun’un (ide)ler teorisi ki reeli ideye bağlamak, bilinmeyeni bilinen kadrosuna sokmaktır, insan zekâsı için gayet uygundur. Ancak, böyle bir düşünme, hayat teorilerinde tam silikliğini gösterir.

Şu hâlde hayatın gerçek mahiyetini bulmakta, zekâmızın etrafındaki belirsiz kısımla birlikte bütün elemanları zekâmızla kaynaştırmak zorundayız. Bu suretle düşüncemizi genişletmek ve kendimizi aşmak için gereken hamleleri almak imkânını bulacağız; ve göreceğiz ki hayatın bütün halinde tasarlanabilmesi için onun evrimi esnasında bizde bıraktığı yalnız fikirleri birbirlerine yalnızca karıştırmış olmamız yeter değildir. “Hayatın evrimini Spencer gibi ‘bircinstenlikten ayrıcinstenliğe geçmek’ suretiyle tanımladığımız yahut, zekânın parça bilgilerini birbirleriyle sentezleyerek başka bir kavram elde ettiğimiz zaman işte öyle bir vehimde bulunuyoruz. Hem de evrimin vardığı noktalardan yalnız birine, şüphesiz başlıca noktalarından birine yerleşiyoruz; fakat bu nokta evrimin vardığı tek nokta değil ki; hattâ bu noktada bulunan bütün şeyleri bile tamamiyle almıyoruz; zekânın kendisini ifade eden bir, yahut iki kavramı alıyor ve bu parçayı bütününe yerine koyuyor, hattâ bütünü aşan bir şey gibi gösteriyoruz. Daha doğrusu evrim hareketinin vardığı noktalardan birinde yerleşiyor ve bu noktada bulduğumuz bütünü bir tüm gibi gösteriyor, kavramlarımızı ona göre yapıyoruz; hâlbuki bu “bütün” evrim hareketinin ancak bugünkü bir safhasıdır. Hakikat şu ki burada bütün zekâyı almak ne fazla ne de yeterdir. Evrimin vardığı diğer noktalarda bulduğumuz şeyleri de bu nokta ile karşılaştırmak gerekir. Bu çeşitli ve birbirlerinden uzaklaşmış elemanları birbirlerinin tamamlayıcıları olan özetler gibi düşünmek gerekir. Evrim hareketinin gerçek mahiyetini ancak o zaman sezeceğiz, hem de ancak sezebileceğiz; çünkü biz daima evrimlenmiş olanla ilgilimiz ki bu, evrimin kendisi değil sonucudur.

Bizim boyladığımız hayat felsefesi işte bu mahiyettedir. Bu felsefe hem mekanizmi, hem de finalizmi aşmak iddiasındadır; birinci doktrinden ziyade ikinci doktrine yakındır”².

Bergson, kendi felsefesi hakkındaki iddialarına devam ile bu felsefenin organikleşmiş dünyayı daha harmonik göstereceğini, yalnız, bu harmonide birçok harmonisizliklerin de bulunacağını ve çünkü her türde ve hattâ her kişide hayatın tam ve bütün hamlesinden ancak birer parça bulunduğunu, bu hamleyi her varlık kendi çıkarına kullandığından adaptasyonun da buna bağlı olduğunu, hayatın diğer şekkileriyle çarpışma ihtimalinin de buradan geldiğini ve en nihayet harmoni veya tamamlayıcılığın geçim tarzlarından ziyade temayüllerde kabataslak görüldüğünü belirterek bu harmoninin, finalizmin tersine, ileride bulunmaktan ziyade geride bulunduğuna, müşterek bir temayülden değil fakat hayat hamlesinin ayniyetinden geldiğine işaret eder. Bu sebeple ona göre, hayat için tümel anlamda bir amaç ta gösterilemez; çünkü bunu yapmak, önceden mevcut bir model tasarlamak, hayatın, evriminde zaman dışı kaldığına inanmak demektir. Hayat ise sürüp gitmektedir. Geçilmiş yol için bir amaç tasarlanabilirse de geçilecek yol için bu, imkânsızdır. Çünkü bu yol, onu aşan edim ile beraber yaratılır ve edimin yönünden ibarettir.

“İmdi, evrim her ânı psikolojik bir yoruma elverişli olmak gerekir ve bu yorum bizim bakımımızdan en iyi bir yorum olmakla beraber evrimin ancak geçmiş olduğu

¹ Creative Evolution; p. 55. Yaratıcı Tekâmül; s: 72.

² Creative Evolution; p. 56-57. Yaratıcı Tekâmül: s: 73-74.

yönler için bir anlam taşır. Bizim teklif edeceğimiz finalist yorum ise hiçbir zaman geleceğin bir keşfi gibi alınmamak gerekir. Buradaki keşif geçmiş, şimdinin ışığı altında bir çeşit görmektir. Kısası şu ki, finalitenin klâsik anlayışı hem pek fazla, hem pek az iddialı; hem fazl geniş, hem de fazla dardır. Hayatı zekâ ile açıklamak hayatın anlamını aşırı derecede daraltmaktır; hiç olmazsa bizim kendimizde bulduğumuz zekâ, evrimin geçtiği yol üzerinde meydana gelmiş daha geniş bir hayattan ayrılmış bir parça, daha doğrusu yükseklik ve derinliği olan bir realitenin zorunlu olarak yalnız bir yakınından başka bir şey değildir. Gerçek bir finalizm, daha içlemlerli olan bu realiteyi yeniden kurmak, daha doğrusu, eğer mümkünse yalnız bir keşifte kavramaktır. Fakat diğer taraftan realite "tıpkıyı tıpkıya bağlamak" melekesi olan ve bu tekrarları yapan zekâyı aştığı için şüphesiz yaratıcıdır, yani kendisini aşan ve genişleten sonuçlar doğurucudur. Öyle ise bu sonuçlar kendisinde önceden mevcut değildir, o hâlde onları amaç olarak ta alamazdı; fakat sonuçlar bir kere husûl bulduktan sonra, bunlar da bir örneği gerçekleştirmiş olan bir fabrika işi gibi akılsel bir yorumla gelebilirler"¹.

Kısaca, finalite tabiata zekâyı koymakla yetiniyor. Hâlbuki tabiata zekâdan daha kapsamlı olan realiteyi koymak gerekir. Çünkü zekâ bu realitenin ancak bir parçasıdır. Zekâ yerine realite geçince, gelecek şimdinin içinde önceden tasarlanmış bir amaç olmaktan çıkacak ve şimdiden fazla bir şey gibi görünecektir. Bununla beraber gelecek gerçekleştikten sonra şimdinin onu açıkladığı kadar o da şimdii açıklar, daha fazlasını bile yapar. O taktirde de bir sonuç değil, bir amaç olur ki zekânın böylece, geleceği soyut olarak tasarlaması yerindedir.

Bergson, bundan sonra mekanizmin yetersizliğini olgularla ispatlamağa geçerek evrimin tek bir yolda değil, milyonlarca kişiler aracıyla çeşitli yollarda olduğunu; buradaki esaslı sebeplerin psikolojik mahiyette bulunduğunu, dolayısıyla de bu yolların ilk ve ana hamliden müşterek bir şey saklamaları gerektiğini savunmaktadır. Hayatın şekilden şekile, cinsten cinse gidişinde, yani uygulamada değişmelerin sırf tesadüf eseri olduğunu kabul eden sistem içinde (değişmelerin meydana gelmelerini fark edilmeyen değişmelerin birikmelerine) atfeden Derwin'in; bunu (bazı özelliklerin aynı zamanda belirmeleriyle birden değişmelere) atfeden Hugo de Vries'nin görüşlerini ele alarak uygulamın şekillerini münakaşa ettikten sonra, türlü sebeplerin birleşerek aynı sonucu meydana getirdiklerine işaretlerle "o halde sonuçların bu bir noktada toplanmalarını açıklayabilmek için yönünü içten alan bir prensibe ister istemez başvurmak gerekir"² diyor. Çünkü onca bu görüş, adları hemen geçen iki biyolojiste yoktur.

Bundan sonra canlı varlığın değişme kabiliyetini kendi organlarını kullanıp kullanmamak sonucunda bulan ve kazanılmış değişmelerin evlâttan evlâda geçtiğini kabul eden Lamarck'çı görüşü ele alan filozof, bu görüşü -evrim için içten gelen psikolojik bir prensibi, zorunlu olmamakla beraber, kabul ettiği için- evrimin ayrı yollarında gelişmiş olan aynı karmaşık olguların meydana gelişlerini açıklayabilecek biricik şekil olarak bir an için kabullenir. Fakat bu teoriyi de Peigne denen deniz-tarağının gözüyle insan göz üarasındaki benzerliğe uygulamakla tenkid eder; ve bu teorisinin hayvanlar için kabul edilse bile nebatlar için asla kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Buradan da, cehdin de altında daha derin bir sebep aramak gerektiğini, hele

¹ Creative Evolution; p. 59. Yaratıcı Tekâmül; s: 76.

² Creative Evolution; p. 85. Yaratıcı Tekâmül; s: 108.

irsiyet meselesinde bunun zorunlu olduğunu söyliyerek, Spencer'in irsiyet teorisine geçip "eğer kişinin kazandığı bir alışkanlık evlâtlara ancak istisnâî hâllerde geçiyorsa (bize muhakkak görünen de budur) Spencer'in bütün psikolojisi yeni baştan yapılmak, felsefesinin önemli bir kısmı yıkılmak gerekir"¹ diyor.

Filozof, çeşitli irsiyet denemelerini gözden geçirdikten sonra da Eimer'in "çeşitli özelliklerin değişimleri birbirlerini evlâttan evlâda belirli bir yönde kovalar" şeklinde ifade edilen teorisinin akla yakın görülebileceğini fakat organik âlemin bütün evrimini belirtmede bunun imkânsızlığını işaret edip "bunun için iddia ediyoruz ki, organik âlemde hayatın kendiliğinden oluşu, birbirlerini kovalayan sürekli bir şekil yaratması suretiyle belirir. Yalnız bu belirsizliğin (indétermination) tam olmaması ve belirliliğe (détermination) düşen bir payı olması gerekir"² diyerek bir taraftan Eimer'e hak verirken diğer taraftan çeşitli evrim yollarından gelen iki benzerliğin fiziksel ve kimyasal sebeplerle açıklanmasını haksız buluyor. Ona göre, arada muhakkak bir psikolojik sebep mevcuttur. Bu sebep, şuurlu bir cehit te olamaz. Çünkü hayvanlar âleminde bir dereceye kadar etkili olabilirse de nebatlar âleminde etkisi yoktur. Fakat yine de bir cehit olarak tavsif edilecekse bu cehit, kişisel cahitten ayrı, zorunluluklardan bağımsız, türün bütün mümessillerindeki müşterek maddelerden ziyade taşının tohumlarda bulunan ve bu sebeple evlâtlara geçmesi muhakkak olan bir cehit olmalıdır.

Kısaca, yeni türler yaratan değişmelerin gerçek sebebi, evrim yollarında dağılan fakat asla kendini kaybetmiyen, bundan dolayı da benzerlikler gösteren hayat hamlesidir.

İşte Bergson'un bu hayat hamlesi veya hamleden ibaret olan hayatın kendisi, mevcut olan, dolayısıyla değişen, olgunlaşan, kendi kendini birteviye yaratan zaman veya şuurdur. Cansız madde, bu zaman veya şuur akışının en silik derecesinde durgunlaşıp kalması; canlı âlem de bu akışın gelişmesi ve insanla en yüksek derecesine varmasından başka değildir. "Gerçekte hayat harekettir, madde de bu hareketin tersine dönüşüdür, hem de bu hareketin her ikisi de yalıncıdır; dünyayı teşkil eden maddede parçalanmaz bir akış olduğu gibi canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyledir. Bu iki akıştan hayat akışı, madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından ne de olsa bir şey kazandığından sonunda organlaşma denen bir uzlaşma, bir modus vivendi hasil olur. Organlaşmanın zaman ve mekânda birbirlerinden tamamiyle ayrı parçalar halini alması duyularımızla zekâmız yüzünden olmuştur. Nesillerden geçerek kişilerle türleri birbirlerine bağlayan ve bütün canlılar serisinden madde üzerine koşan muazzam tek bir dalga yapan hayat hamlesinin birliğine karşı yalnız gözlerimizi yummakla kalmıyor, aynı zamanda her kişiyi bir moleküller yığını, bir olgular kümesi gibi görüyoruz. Bunun sebebini madde üzerinde dışardan etki yapmak için yapılmış olan zekâmızın yapısında aramak gerekir dışarıdan bakan ve ancak olmuş bitmiş kavrayan zekânın gözüyle değil de isteme yahut irade melekemizde bulunan, ve demek yerinde ise, istemenin kendine katlanmasından doğan bir ruh gözüyle görmeyi deneyelim. Derhal her şey yeniden harekete başlayacak, harekette bulunan aksiyonun sâbit sayılan imajı üzerinde çalışan zekânın sayısız parçalar ve son derecede ustalıklı düzen bulduğu yerde yalıncı bir "processus" bulduğumuzu göreceğiz; benzetmek uygunsa, bu aksiyon bir hava

¹ Creative Evolution; p. 87-88. Yaratıcı Tekâmül; s: 111.

² Creative Evolution; p. 96. Yaratıcı Tekâmül; s: 121.

fişeginin yere düşen sönmüş kıvılcımları arasından son kıvılcımın kendisine çizdiği yolu andırır.....

Elhasıl, sözünü ettiğimiz hayat hamlesi, bir yaratan isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile, yani kendi hareketinin karşıtı olan zorunlu bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmağa bakar”¹.

¹ Creative Evolution; p. 272-274. Yaratıcı Tekâmül; s: 322-324.

TÜRKİYE'NİN DİNİ TARİHİNE UMUMÎ BİR BAKIŞ

HÜSEYİN YURDAYDIN

Bilindiği üzere Türkler, *İslâmiyet*'in kabulünden önce umumiyet itibariyle şamanî idiler. Bazı Türk gurupları *Hristiyanlık (nesturilik)*, *Manihaizm* ve *Budizm*'in tesirlerine maruz kalmışlar, bu dinlere intisap etmişlerdir. Aynı şekilde, bildiğimiz gibi Hazarlar da Yahudiliğe inanıyorlardı. Milâdî VII. yüzyılın müslüman Arap fetihleri, Türklerin müslümanlar ve İslâmiyet ile de temas etmelerini sağlamış, ancak, Emevîler devrinde takip edilen siyaset yüzünden aradaki münasebetler dostça olmamıştır. Bu halin sonucu olarak, Emevîler aleyhine çalışan Şu'ubiye fırkası Maveraünnehir ve Doğu İran'daki Türkler arasında itibar görmüştür. Bu sebeple, bilindiği gibi Abbasî İmparatorluğu'nun kuruluşunda Türklerin önemli rolü olmuştur. Abbasîler idaresinde birçok Türklerin önemli görevler almaları, Ceyhun ötesi Türklerinin İslâm âlemine ilgi duymalarına sebep oluyor, Halife Mu'tasım'ın Türklerden müteşekkil bir hassa ordusu kurması (835) da bu ilgiyi artırıyordu.

Diğer taraftan, 920 yıllarında Volga Bulgarları kralı, Halife Muktedir'den İslâm dinini öğretecek, mescid, minber yapacak kimseler istemişti. Gönderilen heyet üyeleri arasında bulunan İbn Fadlan, yol boyunca rastladığı Oğuz, Peçenek ve Başkurtların daha müslüman olmamış bulduklarını anlatır.

İslâmiyetin Orta - Asya bozkırlarında yayılmasında ticarî münasebetlerin de rolü olmuştur. Bu kervanlara katılan hususiyle mutasavvıf dervişlerin Türk halkları arasında İslâmiyetin yayılmasında büyük rolleri olmuştur. Nihayet X. yüzyılda büyük Türk gurupları müslüman olmuşlar, İslâmiyet bu müslüman Türkler arasında müşterek siyasî bir bünye meydana gelmesine imkân vermiş ve böylece ilk müslüman Türk devleti kurulmuştur (Karahanlılar devleti). Tabiidir ki halk, kendilerine bu dini tanıtan dervişler yoluyla, Ehl-i Sünnet teologlarının anlayışlarından oldukça farklı bir halk İslâmiyetini benimsemişti. Zaten, müslüman olmıyan cedlerinin bütün âdet ve inançlarını da unutmamışlardı. Ancak hemen şu hususu belirtmelidir ki Karahanlılar, daha sonra Gazneliler ve Selçuklular esas itibariyle Ehl-i Sünnet yolunda yürümüşlerdir.

Milâdî X. yüzyıldan itibaren İslâm İmparatorluğu'nun parçalanmaya başlıyan siyasî bütünlüğüne muvazi olarak, İslâm dünyasında Türklerin siyasî kudretlerini göstermeğe başladığını görüyoruz. Bu, büyük Selçuklular ile belirli bir hale gelmiştir. 447/1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdad'a girmesi ve halifeyi Şi'î Büveyhilerin elinden kurtarması, onun siyasî kudretini gösterdiği kadar dinî anlayışını da ortaya koymaktadır. Böylece Selçuklular, Ehl-i Sünnet akidesini müdafaa ile, İslâm dünyasının fikrî karışıklığını önlemişlerdir. İslâmiyetin Anadolu'da kök salması, Anadolu'nun müslüman bir Türk vatani olması da bildiğimiz gibi Büyük Selçuklular zamanında olmuştur (1071). Üzerinde durulması gereken önemli bir husus da, Halifelik ve Sultanlık arasındaki münasebetlerin tanzimidir. Halife, bütün dünyevî selâhiyetlerini Selçuklu Sultanına devretmiş, Sultan da hükümdarlığının meşruiyetinin, İslâm dünyasının bu en yüksek dinî otoritesi tarafından tanınmasını istemiştir. Diğer taraftan, bu zamanda içtimaî birlik ve bütünlüğü temin için dinî vazifelerin yerine getirilmesine önem verilmiş, her türlü eğitim işlerini yürütmek üzere medreseler

kurulmuştur. Bu medreselerde hem dinî, hem de humaniter her türlü ilimler tedris edilmiştir. Medreselerin dikkatli bir şekilde programları yapılmış, dersler esas ve yardımcı olmak üzere kısımlara ayrılmış, gerek müderrislerin ve gerekse talebelerin her türlü maddî ve mânevî konforu temin edilmiştir. Bu medreselerde zamanın meşhur bilginlerinin ders vermesi için de azami dikkat gösterilmiştir. Gazzalî de Bağdat'daki Nizamiye medresesinde ders vermiştir. Fakat bir müddet sonra ayrılmıştır. Kendisinin kürsüsüne dönmesi için devamlı şekilde ısrar edilmiştir. Bu sıralarda medreselerin dışında müstakil müderrislerin bulunduğunu ve bunların istedikleri gibi çalışmakta serbest olduklarını da söylemek lâzımdır. Zaten İslâm dünyasında öğretim işi, devlet tarafından bu şekilde tanzim edilmemiş olmasına rağmen, bu, daha önce ilmî ve tedrisî faaliyette bulunulmadığı şeklinde anlaşılmalıdır.

Bir görüşe göre, öğretimin bu şekilde devlet tarafından nizamlanması, başlangıçta İslâm dünyasında karışık olan fikir hayatını bir nizama sokmak bakımından faydalı olmuşsa da, bu, kısa bir zaman süresi içinde muayyen metinlerin ezberlenmesi ve muayyen malzemenin son yüzyıllara kadar tekrarlanması gibi kötü bir sonuç doğurmuştur. Böylece İslâm dünyasında yaratıcı fikrin ortadan kalkmasında medreselerin rolü olduğu ileri sürülmüştür. Bunun sonucu olarak denilebilir ki artık bu zamanlardan itibaren İslâm dünyasında yaratıcı mahiyette fikir hareketlerini tesbit edebilmek için bu müesseselerin (medreselerin) dışına çıkmak icabediyordu. Zaten belirtildiği üzere, İslâm dünyasında ilim ve fikir hayatı müstakil bilgin ve düşünürler tarafından ortaya konulmuş, bu kişilerin siyasî otoritelerle şu veya bu şekilde hiçbir münasebeti olmamıştır. Bu bilginler, tamamiyle özel işler yapmak suretiyle geçimlerini sağlamışlar, aynı zamanda ilim yapmışlardır. Umumiyetle Abbasîlerin ilk devirlerinden itibaren görülen fikrî gelişmenin bu türlü müstakil bilginler tarafından meydana getirildiği kabul edilmektedir.

XII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında fikir hayatının gelişmesinde Gazzalî'nin önemli bir yeri vardır. Bu tarihten itibaren görülen fikrî temayüllerde Gazzalî'nin önemli tesirleri olmuştur. Gazzalî, İslâmiyeti bir taraftan *Kur'an* ve *Hadîs*'e göre açıklamış, diğer taraftan, felsefeye karşı yeni ilgi uyanmasına vesile olmuş, aynı zamanda ortaya koyduğu sistemde (anlayışta) heyecanlı dinî yaşantıya geniş ölçüde yer vermiştir. Gazzalî, bu fikirlerin, ölçülü, ahenkli bir terkiğini yapmıştır. Ancak gerek Gazzalî'nin çağdaşı olanlarda ve gerekse daha sonra gelen düşünürlerde bu ölçülü ve ahenkli terkiibi bulmak çok nadir görülen bir olay olacaktır. Gazzalî'den sonra esas itibariyle iki fikrî cereyan kendisini göstermektedir: Bu cereyanın birincisini gelenekçiler diyebileceğimiz, ikincisini de umumiyetle Sufiler adını verebileceğimiz kimseler temsil etmektedirler.

Bu devirlerde canlı bir fikrî hareket görüldüğü söylenemez. Umumiyetle *gelenekçiler*, *Sufileri* zındıklıkla itham etmişler; buna karşılık *Sufiler* de *gelenekçileri*, şekilciler, akıllarını kullanma kabiliyetinden mahrum kimseler; daha da ağır denebilecek bir şekilde, riyakâr ve mürâfler olarak vasıflandırılmışlardır.

Anadolu'nun Türklerin yeni bir vatanı olmasına tekaddüm eden devirde umumiyet itibariyle İslâm fikir hayatının ve hususiyle de Büyük Selçuklular devrinde, medreselerin kurulmasından sonra meydana gelen yeni gelişmelerin ana hatları ile böylece tesbitinden sonra, şimdi de kısaca, Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesi olayına temas edebiliriz. Bildiğimiz gibi Anadolu Selçuklu devleti burada kurulmuş, aynı yer tarihin kaydettiği birkaç büyük imparatorluktan birisi olan Osmanlı İmparatorluğu'na beşiklik etmiş ve nihayet bugün dünyanın tek müstakil Türk devleti olan

Türkiye Cumhuriyetinin doğduğu yer olmuştur. Bir görüşe göre, yeni Türkiye Cumhuriyeti arazisi, aşağı yukarı eskiden tamamen Türklerle meskûn olan araziye tekabül etmektedir. Çoğunluğu Türk olmıyanlar tarafından meskûn bulunan yerler elden çıkmıştır. Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesi aynı zamanda olan bir vaki'dir. Aynı hâdise üzerinde durmak sadece bir din tarihi yapmak bakımından değil fakat aynı zamanda bu memleketin bugünkü şartlarının iyi bilinmesi ve anlaşılması bakımından da lâzım ve faydalıdır. Bu konu üzerinde gerek memleketimizde, gerekse batı dünyasında bir takım araştırmalar yapılmıştır. Konuya girerken bunlar hakkında da bilgi vermek faydalı olacaktır.

Küçük Asya'da İslâmiyetin gelişmesi meselesini bir bütün olarak Alman müsteşriki Babinger ele almış ve *Anadolu'da İslâmiyet* adını taşıyan makalesi *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt II, sayı 3 (1338) de yayınlanmıştır. Aynı konuyu Babinger'e de cevaplar vermek suretiyle Prof. Fuat Köprülü ele almıştır. Onun gerek *Anadolu'da İslâmiyet (Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. II, sayı 4, s. 56)* ve *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar* ve gerekse son günlerde türkçesi de yayınlanmış olan *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adlı eserinde bu hususlar üzerinde durulmuştur. Bilindiği üzere bu eser, ilk önce fransızca olarak *Les Origines de l'Empire Ottomane* adı ile neşredilmişti. Nihayet bu vesile ile *Önasya'da İslâmiyet* adıyla bir makale yazmış olan Hollandalı müsteşrik J. H. Kramers'in adını da anmak lâzımdır. Müteveffa Kramers'in Türkoloji ve İslâm Tetkikleri ile ilgili yazıları 1954 yılında *Analecta Orientalia* adı ile iki cilt halinde yayınlanmıştır.

Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere, Anadolu'nun İslâmlaşması, Türkleşmesiyle elele gider. Eğer bu mesele için bir başlangıç tarihi almak icap ederse, bildiğimiz gibi, bu, 1071 yılıdır. Bu tarihte Büyük Selçuklu hükümdarı Alparslan, Bizans İmparatoru Romanos Dijogenes'i büyük yenilgiye uğratmış, bu tarihten itibaren Selçuklu orduları Türkmen kabilelerinin büyük göçü ile birlikte Anadolu içlerine doğru ilerlemeye başlamıştır. Bu göç, malûm olduğu üzere, Selçuklu Sultanları tarafından daima teşvik edilmiştir. Bu vesile ile şunu hatırlatalım ki, Anadolu'ya yerleşen, ve yerleşmekte devam eden Türk kabileleri sadece bu tarihten sonra gelen Türkmen kabilelerinden ibaret değildir. Daha erken zamanlarda, Bizans İmparatorları, bilhassa Karadeniz'in kuzeyi yoluyla Balkanlar'a inen ve Hristiyanlığı kabul etmiş olan Oğuz ve Peçenek kabilelerini de yerleştirmiştir. Bildiğimiz gibi, Alparslan'ın başarısında, Bizans ordusunda bulunan bu hristiyan Türklerin, kendi müslüman ırkdaşlarına karşı savaşmıyarak, onlar tarafına geçmiş olmalarının da rolü olmuştur. Bundan başka, kuzeyden Kafkaslar yoluyla bazı Türk unsurlarının da Anadolu'ya geldikleri bilinmektedir. Diğer taraftan, Anadolu Selçukluları zamanında içtimaî ve dinî şartlar incelenecek olursa, şöyle bir tablo elde edilmektedir : Müslüman Türk muhacirleri yanında hâlâ bir bakıma helenistik kültürü temsil ettiğini ifade edebileceğimiz Hristiyan halk yaşamaktadır. Bu vesile ile şu noktayı da belirtmek yerinde olacaktır : Umumiyetle yerli Hristiyan unsurunun, fatih müslüman kitlesi içinde eridiği söylenir ve hattâ Selçukluların son ve Osmanlıların ilk devirlerinde fazla ihtidalar olduğu, hele Osmanlı devletinin kuruluşunda İslâmiyeti kabul etmiş Hristiyan unsurların, Rumların önemli bir rol oynadığı iddia edilir.

Bu fikrin öncülüğünü *Osmanlı Devletinin Kuruluşu* adıyla bir eser yazmış olan H. A. Gibbons yapmaktadır. Müslüman Türkler Anadolu'ya gelip Anadolu Selçuklu devletini kurduktan sonra, daha önce büyük iktisadî bir kriz geçirmiş ve nüfusu oldukça azalmış olan Anadolu'nun yerli halklarından müslümanlığı kabul ederek,

Müslüman Türkler arasında erimiş olan unsurlar olmuştur. Nitekim haçlı seferleri dolayısıyla, Anadolu'ya gelen, yaralı ve perişan vaziyette Antalya civarına sığınan bir gurup Hıristiyanın da, dinî hislerine kapılmadan kendilerine iyi muamele eden, yiyecek ve giyecek veren Müslüman Türklerin bu iyiliklerinden dolayı, İslâmiyete girmiş oldukları bir vakıadır. Ayrıca XIII. yüzyıl Türkiye'sinin fikrî hayatında önemli bir yeri olan Mevlâna'nın, gerek telkinlerinin gerekse bütün dinlere ve mensuplarına karşı aşırı hoşgörülüğünün sonucu olarak, bazı Hıristiyan papazlarının bile, Müslümanlığı kabul ettiği bir gerçektir. Ancak bu türlü ihtidaların çok cüz'î olduğunu ve Anadolu'da asıl unsurun Türk ırkından gelme Müslümanlardan ibaret bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Diğer taraftan, Anadolu'ya Müslüman olarak gelmiş bulunan Türkler, bu tarihlerden kısa bir zaman önce bu dine girmiş bulunuyorlardı. Türkler, belirtildiği üzere, daha önce Hıristiyan olmuşlar, bu arada bir kısmı da Mani dinine ve Budizme girmişlerdi. Bundan başka İslâmiyetin dört yüzyıla yakın bir zaman içinde İran'da aldığı bazı şekillerle de temas etmişlerdi. Bildiğimiz gibi İran'da bu yüzyıllar boyunca *Ehl-i Sünnet* akidesi yanında *Şi'î*, *Batınî* bir anlayış da hâkim olmuştu. Bunlar yanında tam mânasiyle henüz bir nizama kavuşmamış olmasına rağmen, tasavvuf cereyanlarının da gelişmeye başladığı görülüyordu. İran'da gelişen İslâmiyet anlayışının Türkler üzerindeki tesirleri de değişik karakterde idi. Meselâ: Selçuklu hükümdarları umumiyetle *Ehl-i Sünnet* yolunda giden kimseler olmuşlardı. Şi'î Büveyhîlere karşı olan davranışları da bunu göstermektedir. Anadolu'ya intikal ettiğimiz zaman, Anadolu Selçuklularının da aynı yolda olduklarını söylemek mümkündür. Ancak Anadolu'da Ali ile ilgili inançlara ve tam mânasiyle *Ehl-i Sünnet* yolunda olmanın bir takım düşünce tarzlarına daha fazla sempati beslendiği müşahede edilmektedir.

Bununla beraber, Anadolu Selçuklu hükümdarları hiçbir zaman Şi'î olduklarını beyan etmemişlerdir. Zaten kendileri kısa zamanda İran kültürünün tesiri altında kalmışlar, Firdevsî'nin *Şehname*'sinde adı geçen eski İran hükümdarlarının isimlerini taşımaktan âdeta zevk duymuşlardı. Ancak saray ve çevresine inhisar eden bu zihniyet, Anadolu'da bulunan bütün Türkmen zümrelerine teşmil edilemez. Çoğunluğu göçebe olan Türkmenler arasında, eski inançlar, kuvvetli bir şekilde yaşamakta devam etmiştir. Bunlar arasında hâlâ *babalar*'ın itibarlı bulunduğu görülmektedir ki, bunlar eski *Kam*, *Ozan* ve *Şamanlar*'ın İslâmî bir renge bürünmüş takipçileri durumunda idiler. Umumî kanaat şudur ki, bu Türkmenler İslâmiyet içindeki *Sünnîlik*, *Şi'îlik* şeklinde tezahür eden teolojik münakaşaların, ihtilâfların uzağında idiler. Onlar için *Türkmen babaları*'nın söyledikleri ve yaptıkları çok daha önemli idi. Bu durum XIII. yüzyıldan itibaren daha açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu yüzyılda medresenin temsil ettiği *Ehl-i Sünnet* anlayışı yanında Muhyiddin Arabî'nin Konya'ya gelişinden sonra tebellür etmeye başlayan tasavvufî düşünceler etrafında bir takım zümrelerin toplandığı görülür. Diğer taraftan XIII. yüzyıl ortasında Anadolu Selçuklu devleti için siyasî bir gaile olarak ortaya çıkan, Baba İshak isyanından itibaren daha çok *Şi'î*, *batınî* tesirleri altında kaldığı görülen ve göçebe Türkmenler arasında yayılan bir dinî anlayış, kendini gösterir. Umumiyetle denilebilir ki, bilhassa Mevlâna gibi büyük mutasavvıflar, kendileriyle birlikte yalnız dinî tesirler değil, aynı zamanda o zaman cari olan İran kültürünü de beraber getirmişlerdir. Bunlar büyük şehirlerde yüksek tabaka arasında itibar görmüşlerdir. Bildiğimiz gibi Mevlâna'nın bilhassa iki eseri önemlidir: a) *Mesnevî*, bu eser didaktik (öğretici) bir karakterdedir. b) *Divan-ı Kebîr*, daha ziyade Mevlâna'nın kendi, coşkun iç yaşayışıyle tasavvufun anlatılışın-

dan ibarettir. Mevlâna, orijinal bir mütefekkir olmaktan ziyade, Muhyiddin Arabî tarafından ortaya konulan fikirleri terennüm eden bir kişi olarak kabul edilmektedir.

İslâmiyetin daha çok Türkmen kabileleri arasında yayılan diğer bir anlayışı, daha önce de söylediğimiz gibi, menşei Türklerin İslâmdan önceki devirlerine kadar giden *babalar*'ın temsil ettiği anlayıştır. Bilhassa İlhanlı istilâsının önünden Anadolu'ya çok sayıda gelmiş olan bu yarı Müslüman, yarı Şaman dervişler, içinde oldukça karışık fikirlerin bulunduğu anlayışlarını yaymakta devam etmişlerdir. (Bk. Prof. Dr. H. C. Köprülüzade Mehmed Fuad, *Influence du Chamanisme Turca-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul 1929). Zaten Anadolu'nun Müslüman Türklere açılmasında olduğundan daha fazla İslâmiyetin yeni ülkelere yayılmasında ve hattâ Osmanlı devletinin kurulmasında bu gezici dervişlerin (*Alperenler, Alpler, Abdallar*) büyük rolü olmuştur. İşte adı geçen Baba İshak da, bu sırada gelenler arasında bulunmaktadır. Baba İshak, 1240 yılında etrafına topladığı Türkmenlerle, Anadolu Selçuklu devletine karşı isyan etmiş ve bu isyan, kısa zamanda bastırılmıştır. Bu isyan, Selçuklu devletinin temsil ettiği zihniyete karşı olmak üzere, millî bir hareket olarak vasıflandırılmıştır. Böylece Baba İshak'ın etrafına toplanan Türkmen kabilelerinin temsil ettikleri dinî fikirler ile birlikte, eski Türklük'e has olan bazı özelliklerin devam etmekte olduğu anlatılmak istenmiştir. Bundan sonra bu geleneğin aynı zamanda Baba İshak'ın halifelerinden olduğu da rivayet edilen Hacı Bektaş-ı Veli tarafından devam ettirildiği görülür. Onun da Horasan'dan geldiği hattâ kendi hayatı hakkındaki esere (*Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*) göre, Horasan'dan Anadolu'daki Suluca Karahöyük'e kuş kılığına girerek geldiği söylenir. Gerçek olan Hacı Bektaş'ın, İslâm dininin esaslarını bilen ve usulünce yetişmiş âlim bir zat olduğudur. Kendisinin *Makalât* adı ile, o zamana kadarki meşhur Sufilerin eserlerine dayanarak Arapça bir eser yazdığı bilinmektedir. Bu eserde tabû olarak kendi fikirleri de belirtilmiştir. Bu eserin Türkçeye yapılmış iki tercümesi bilinmektedir: 1- Hacı Bektaş'ın müridlerinden Sadettin'in nesir halinde yaptığı tercüme. 2- XIV. yüzyıl sonunda Hatipoğlu tarafından yapılmış olan manzum tercüme. Hacı Bektaş'ın temsil ettiği fikirler oldukça çok diyebileceğimiz kaynaklara dayanmaktadır. Kendisi esas itibarıyla İslâmî bir şekil almış olan, eski Türk inançlarının devam ettiricisi gibi görünmektedir.

Bu arada fikirlerine başka temayüller de karışmıştır. Bu konuda söyleyebileceğimiz bir husus da, Hacı Bektaş'ın taraftarlarının Türk diline vermiş oldukları önemdir. Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı, Bektaşî tekkelerinde gelişme imkânını bulmuştur. Bildiğimiz gibi Bektaşîler, halk şiirini kendi fikirlerini yaymak için bir propaganda vasıtası olarak kullanmışlardır. Bektaşî geleneğine göre Yunus Emre, Sarı Saltuk, Barak Baba bu yolda başarılı örnekler vermişlerdir. Sarı Saltuk'un Rumeli'ye geçtiği ve Dobruca civarında İslâmiyetin yayılması için çalıştığı söylenir. Sarı Saltuk, rivayete göre, kendisi için 7 tabut yapılmasını, öldüğü zaman herbirinin 7 muhtelif yere gömülmesini istemiştir. Bazı yazarlar, bu 7 tabutun, 7 ayrı müşrik memleketine gömülmesi fikri ile, onun, bu yerlerin de "*diyar-ı İslâm*" haline getirilmesini ima ettiği noktası üzerinde durmuşlardır.

Bundan önce, esasını dini anlayış farkından alan bir ayaklanma olarak, Baba İshak isyanı üzerinde durmuştuk. Bu türlü ayaklanmalar daha sonraki devirlerde, hususiyile Osmanlı devletinin kuruluşu ve yükselişi sıralarında da görülür. Bunlara bir örnek olmak üzere Bedrettin Simavî üzerinde durulabilir. Bedrettin, âlim bir

kişi idi, Simavna kadısının oğlu olduğu için İbn Kadı-i Simavna adı ile de şöhret kazanmıştır. Bedrettin, memleketinde, Konya'da, Kahire'de, ilâhiyat, mantık ve felsefe tahsili yapmış, daha sonra Ahlatlı Şeyh Seyyid Hüseyin'e intisap etmiş, bu şeyhin ölümü üzerine onun yerine geçerek, muhtelif yerlerde gezmeye başlamıştır. Timur hâdisesinden sonra meydana gelen fetret devrinde Yıldırım Beyazıt'ın oğlu Musa Çelebi, Bedrettin'i kendisine kazasker yapmış; ancak Çelebi Mehmed'in bütün kardeşlerini yenerek, hükümdar olması üzerine, Bedrettin de çoluk çocuğu ile birlikte İznik'e sürülmüştür. Bedrettin, İznik'te faaliyetine gizlice devamla birçok müridler yetiştirmiştir. Bu müridlerinden bilhassa Börklüce Mustafa'nın adını anmak lâzımdır. Bundan sonra Bedrettin'in gizlice Rumeli'ye geçtiğini, Silistre, Dobruca ve Deliorman bölgelerinde faaliyette bulunduğunu görüyoruz.

Bu faaliyetler genişleyince Çelebi Mehmet, bir ordu göndererek hareketi bastırmış, Şeyh Bedrettin yakalanmış ve o sırada Serez'de bulunan padişahın huzuruna getirilmiştir. Ancak padişah, bundan sonra Osmanlı tarihinde umumiyetle yapıldığı üzere, Bedrettin'in durumunu bir ilim heyetine müzakere ettirmiş, müzakere sonunda, Mevlâna Haydar Acemî'nin verdiği "*malı haram, kanı helâldir*" mealindeki fetvaya uyularak, 823/1420 tarihinde Serez'de idam edilmiştir. Bedrettin, bilhassa fıkıh sahasında geniş bilgisi olan bir âlimdi. Fıkıha ait eserleri vardır. Ancak zamanla türlü *batınî* tesirler altında kalmış, kendine has bir takım görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, cennet ve cehennem, bu dünyadaki iyi ve kötü hareketlerin ruhlardaki acı ve tatlı tezahürlerinden ibarettir. Taraftarları arasında müslüman Türklere başka, Yahudi ve Hıristiyanların da bulunduğu görülüyor. Kendisinin asılmasından sonra bu türlü hareketler durmuş değildir.

Osmanlı tarihinin ilk devirlerinde hükümdarların umumiyetle tasavvufa karşı bir meyil duydukları görülür. Bildiğimiz gibi XV. yüzyıl başlarından itibaren tedrisî tasavvuf denilen ilmî tasavvuf cereyanları kuvvetli bir şekilde yayılmağa başlamış, bunlar, Osmanlı devletinin muhtelif bölgelerinde kendi tarikatlarının inanç ve âyinlerini yaymak fırsatını bulmuşlardır. Kadirî, Halvetî, Bayramî ve daha başka tarikatlar XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen zaman zarfında memlekette mevcut olan fikrî müsamahanın bir sonucu olarak yayılmak fırsatını bulmuşlardır. Zaten daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Mevlâna'dan itibaren, Selçuklu ve Osmanlı Türkiyesinde Mevlevîler ve Yeniçeriliğin kuruluşu ile ilgili bazı rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, Hacı Bektaş-ı Velî'nin yolundan gidenlerin, oldukça faal durumda buldukları bilinmektedir. Bu düşünce hoşgörülüğünün türlü örneklerini bu devirde yetişen birçok Osmanlı hükümdarı kendi şahsiyetleri ile de ortaya koymuşlardır. Her türlü sahada yetişmiş olan âlimlere hürmet gösterdikleri gibi, değişik fikirlere karşı da daima canlı bir alâka duymuşlardır.

Bu hususta en güzel örnek Fatih Sultan Mehmed'in durumudur. Fatih, daha İstanbul'u fetheder etmez Rum-Ortodoks kilisesinin başı olan, Patrik Gennadios'u huzuruna çağırarak, her türlü dinî faaliyetlerinde serbest olduklarını, istedikleri şekilde ibadet edebileceklerini söylemiş, ayrıca kendisine, Hıristiyanlığın esaslarını açıklayan bir eser yazmasını ve kendisine getirmesini emretmiştir. Patrikin Fatih'e takdim etmiş bulunduğu bu eserin Türkçe nüshası, Aurel Decei'nin "*Patrik Gennadios'un İtikatnâmesi*" adlı etütünde incelenmiştir. Bu etüt, *İstanbul Fethi Enstitüsü Dergisi*'nin ikinci sayısında çıkmıştır. Osmanlı hükümdarları ve devlet adamları, âlimlere olduğu kadar tarikat erbabının ulularına da saygı göstermişler; bunlar namına tekkeler açtırıp, bu tekkelere vakıflar bağlamışlardır. Aynı zamanda

sefere giderken bazı tarikat erbabından kılıç kuşanan padişahlar, bazı büyük şeyhleri veya müridlerini teberrüken sefere götüren hükümdarlar görülmüştür. Meselâ Sultan II. Murad bir sefere çıkarken, Emir Şemsettin Buharî'den kılıç kuşandığı gibi, bazı tarikat erbabını da sefere götürmüştür. Fatih, İstanbul fethinde Hacı Bayram halifelerinden, Akşemsettin ile Akbıyık namındaki kimseleri beraberinde bulundurmıştır. Sırf siyasî bir tedbir olarak, şi'liğe karşı çok sert davrandığını bildiğimiz Yavuz Selim, mutasavvıf ve ârif bir hükümdardı. Mısır seferinde Muhyiddin Arabî'ye olan büyük hürmetinin bir ifadesi olarak türbesini yaptırmış, yanına cami ve imaret bina ettirmiştir. Kanunî de seferlerinde şeyhler bulundurmıştır. Son seferi olan, Zigetvar seferinde meşhur Nurettin-zade Şeyh Muslihiddin de bulunmuş ve cenazesini İstanbul'a, o getirmiştir. Aynı şekilde 1004/1596'da Eğri seferine çıkan Sultan III. Mehmed, bu sıralarda, ilim, irfan ve fazileti ile şöhret kazanmış olan zamanın mutasavvıflarından Şemsettin Ahmet Sivasî'yi de beraberinde götürmüştür.

Ancak, söylemek lâzımdır ki ilk Osmanlı sultanlarının tasavvuf meyli zamanla bazı siyasî hâdiseler dolayısıyla, azalmış ve meselâ I. Selim zamanında sünnî Osmanlı ve şi'î İran arasında çıkan siyasî anlaşmazlıklar, Osmanlıların *Şi'îlik'e* ve *Batınî* cereyanlara karşı sert bir tavır takınmalarını icap ettirmiş, 1517'de Mısır'ın fethinden sonra Osmanlı hükümdarlarının Halife ünvanını da taşımaya başlamaları, Osmanlı ülkesinde *şi'î*, *batınî* tasavvuf cereyanlarının aleyhine olarak *Ehl-i Sünnet* yolunun kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Meselenin böyle bir seyir takibetmesinde bildiğimiz gibi İran'da *şi'îlik'e* müstenit millî bir devlet kurmuş olan, Şah İsmail'in akidesini, Türkçe manzum bir şekilde yazmak suretiyle, Anadolu'da bulunan Türkmen kabileleri arasında yaymak istemesi ve bunda da oldukça başarı kazanmış olması rol oynamıştır. Zaten Şah İsmail de Türk'tür ve Azerbaycan bölgesinde kendisini destekleyenler de bildiğimiz gibi Oğuz kabileleridir. Hatayî mahlâsiyle, şi'îliğin propagandası için arı bir Türkçe ile yazdığı samimî manzumeler, bu sebeple Türkmen kabileleri arasında, süratle yayılmıştır. Osmanlı devleti için durumun iyi olmadığını daha şehzadeligi zamanında, Trabzon valisi iken görmüş olan Yavuz Selim, durumu babasına anlatmaya çalışmış, fakat umumiyetle fazla hareket kabiliyeti olmıyan bir insan olarak bilinen II. Beyazıt, bu hususta kesin bir şey yapamamıştır. Selim, evvelâ babasına ve daha sonra da kardeşleri, Ahmet ve Korkut'a karşı başarılı bir iktidar mücadelesi yaptıktan sonra ilk iş olarak, Şah İsmail'in faaliyetini durdurmak istemiştir. 1514 Çaldıran savaşı, bu maksatla açılmıştır. Bu savaşa giderken Anadolu'da 40.000 kadar şi'inin öldürülmesi, bu gaye istikametinde yapılan ilk icraat durumundadır. Selim'e göre Şah İsmail, dinî bakımdan doğru bir yolda değildir. Sücudî'nin *Selim-nâme'sinde*, Selim'in Şah İsmail hakkındaki kanaati şöyle ifade edilmiştir: "*Ol pişivay-ı mela'în ve serleşker-i cünud-ı şeyâ'în İsmail-i bi-din-i bed-ayin... tebdil-i tağvir-i din ve tahkir-i şer'-i mübtin ettiği ecilden ihya-ı şerayi'-i Muhammedî ve ilka-yı merasimi Ahmedî ve selâh-ı hal-i müslimîn ecli-çün sahife-i 'âlemden kal'ü kam' eyliyem...*"

Selim'in bu zihniyeti, 1517'de Mısır'ın fethi ile Halife ünvanını da almasından sonra aynı kuvvetle devam etmiş ve Osmanlı devleti umumiyet itibariyle kuruluş yıllarına hâkim olan tasavvuf meyli istikametinden *Ehl-i Sünnet* yolunda süratle ilerlemiştir. Buna rağmen XVI. yüzyılda umumî havanın taassuba kaçmadığı, değişik dinî kanaatlara müsamaha gösterildiği görülmektedir.

Böylece, bu açıklamalardan bir netice çıkarmak icabederse, Osmanlı devletinde

XVI. yüzyılın sonlarına kadar müsamahalı bir fikir hayatının mevcut bulunduğunu söyleyebiliriz. Şimdi açıklayacağımız üzere, dinî telâkileri ve inançları yüzünden icabında boynu vurulmuş olan bazı kimseler bulunmakla beraber, adı geçen yüzyılın sonuna kadar umumiyetle bu bakımdan bir hoşgörülük havasının mevcut olduğu söylenebilir. Bu olaylar şunlardır :

1 - Kanunî devrinde Hz. İsa'nın, Hz. Peygamber'den *efdal* olduğunu iddia eden Molla Kabız, 1525'de öldürülmüştür. Olay şöyle olmuştur : Molla'nın bu iddiası duyulunca, Vezir-i âzam İbrahim Paşa kendisini divan huzuruna çağırarak iddiasını Anadolu ve Rumeli kazaskerleri huzurunda tekrarlamasını ve bu iddianın, adı geçen iki kazasker ile birlikte münakaşa edilmesini istemiştir. Vezir-i âzam huzurunda yapılan münakaşada iki kazasker, iddiasını bazı *âyet* ve *hadîslere* istinat ettiren Molla Kabız'a cevap verememişlerdir. Bunun üzerine İbrahim Paşa, Molla Kabız'ı serbest bırakmıştır. Bundan sonra Molla, İstanbul sokaklarında aynı şekilde konuşmaya devam etmiş ve sözlerinin dedikodusu halk arasında yayılmıştır. Dedikodular, Kanunî Sultan Süleyman'ın kulağına da gitmiş ve Kanunî, vezir-i âzam İbrahim Paşa'ya "*Bir mühlid Hz. İsa'nın, Hz. Peygamber Efendimizden üstün olduğunu iddia etsin ve rahat rahat İstanbul sokaklarında dolaşsın, bu ne iştir*" diyerek sormuştur. Sadrâzâmın cevabı ise "*Ne yapalım ; kazaskerlerimiz cevaba muktedir değiller ki*" şeklinde olmuştur. Bunun üzerine Kanunî, ilmiyenin mümessillerinin sadece kazaskerler olmadığını, Şeyhül-islâm ve İstanbul kadısının bu konuda muktedir kimseler olduklarını belirtmiş, binaenaleyh bunların huzurunda münakaşanın yaptırılmasını ve icabının düşünülmesini emretmiştir. Bunun üzerine Kabız, tekrar yakalanmış, Şeyhülislâm Kemal Paşa-zade ve İstanbul kadısı Sadi Çelebi davet edilerek, divan huzurunda tekrar münakaşa yaptırılmış, Kemal Paşa-zade, Kabız'ı susturmuştur. Kabız, artık cevap veremez hale geldikten sonra iddiasında ısrar edip etmediği sorulmuş, inadında ısrar ettiği için şer'î şerîfe göre idam edilmiştir.

2 - Bu devirde bir de şair öldürülmüştür. Bilindiği gibi 932/1526'da Mohaç zaferi kazanılmış, Macaristan fethedilmiş, sefer dönüşünde Vezir-i âzam İbrahim Paşa, Budapeşte'deki Macar kiralı sarayından alınan bazı heykelleri Sultan Ahmet'de bulunan İbrahim Paşa (kendi) sarayının önüne diktirmiştir. Şair Figanî, bu durumu ima ile bir şiirinde vaktiyle bir İbrahim'in putları kırdığını, halbuki şimdiki İbrahim'in bunları yeniden diktiğini ifade etmiş ve bu sözleri, hayatına mal olmuştur.

3 - XVI. yüzyılda daha önce de söylediğimiz gibi, oldukça geniş fikrî bir müsamaha olmasına rağmen, şeriate mugayir bazı sözler sarfettiği iddiasıyla zamanın Şeyhülislâmı Kemal Paşa-zade'nin bir fetvası ile Bayramiye tarikatının bir kolunun şeyhi olan Oğlan Şeyh namı ile tanınmış Şeyh İsmail H. 935/1529 yılında öldürülmüştür. Bu hali, bazı tarikat erbabının, cahil halk tarafından yanlış anlaşılan sözleri dolayısıyla onları şaşırtıp delâlete sevkedebileceği düşüncesi ile açıklamak mümkündür. Umumiyetle esas dinî akidelerin muhafaza edilmesiyle kendilerini vazifeli adeden âlimler, zaman zaman böyle fikirler ileri süren tarikat ehlinin idamı veyahut da hapsedilmesi şekillerinde beliren olaylarda ön ayak olmuşlardır. Buna rağmen XVI. yüzyılda bu olaylar çok azdır. Bu yüzyılın umumî havasına göre bu türlü tartışmalar, daha çok meslek ve meşrep farkına dayanan fikir ayrılıkları durumundadır. Meselâ bu yüzyılda yetişen ve her türlü yeniliği bid'at kabul eden, Birgivî Mehmet Efendi, gerek yazdığı eserlerde ve gerekse vaazlarında bu fikirlerini yaymağa çalışmıştır. Önemli olarak iki eseri, *Vasiyetnamesi* ile *El-Tarikat el-Muhammediye* adlı arapça eseri vardır. İleri sürdüğü fikirler arasında bazıları, (meselâ parayla dua edilmemesi

veya Kur'an okunmaması) Şeyhulislâm Ebussuud Efendi'nin dikkatini çekmiş ve bu fikirler yayıldığı takdirde vakıflara da tesir edebileceğini düşünerek, Birgivi'nin fikirlerini çürüten bir risale yazmıştır. Zaten zamanın meşhur kadılarında Bilâl-zade de, daha önce Birgivi'ye karşı cephe almış bulunuyordu. Bu arada gerek Kemal Paşa-zade'nin ve gerekse Ebussuud'un bir çok tarikatlerin âyinleri arasında bulunan devir ve raksın haram olduğuna dair verdikleri fetvaları da zikredebiliriz. Bu fetvalara karşı zamanın ileri gelen mutasavvıfları, bir takım risaleler yazmak suretiyle, devran suretiyle zikrullahın meşru olduğunu ileri sürmüşler; bazı Mevlevî ileri gelenleri de sema'nın haram olmadığına dair risaleler yazmışlar ve böylece karşı tarafa cevaplar vermişlerdir. Bütün bu tartışmalar sırasında, bilgi verilenlerden başka herhangi bir kötü hâdis pek olmamıştır.

XVII. yüzyıla geçtiğimiz zaman, açıklanan bu dinî ve fikrî müsamahanın çok azaldığını ve tasavvuf ehline lüzumundan fazla düşmanlık gösteren bir vaizler sınıfının ortaya çıktığını göreceğiz. Bu vaizler, devletin XVII. yüzyılda türlü sahalarda geri kalışını, ortaya çıkmış olan bir yığın bid'ate bağliyacaktlardır. Bu vaizler, cahil halkı okşayan konuşmaları ile onları kendi taraflarına çekmeye çalışmışlar, bu sırada umumiyetle münevverlere hitabeden mutasavvıflara karşı düşmanca bir tavır takınmışlardır. Bir zamanlar karşılıklı kitap veya risalelerle yapılan münakaşalar, bu yüzyılın ortalarına doğru İstanbul'da fiilî bir mücadele şeklini almıştır. Bu mücadelenin, bu şekilde şiddetli bir hale gelmesine, hükümetin aczi, bazı saray ağalarının bu mutasavvıflarla işbirliği yapması sebep olmuştur. XVII. yüzyılda gördüğümüz bu vaizlere umumiyetle, *Kadızedeliler* veya *Fakular* denir. Bunların faaliyetleri neticesinde, Halvetî, Mevlevî tekkelerinde serbest bir şekilde âyin yapılması güçleşmiş, bu yüzden İstanbul halkı âdeta iki kısma ayrılmıştır. Bazı saray adamları da vaizleri tuttuğu için, tekkeleri basmak, bazı şeyhleri ölümle tehdit etmek gibi çirkin hâdiseler olmuştur.

Bu vaizler esas itibariyle zahiren de olsa, Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye* adlı eserini kendilerine âdeta bir kanun edinmişlerdir. Birgivi, kanaatlerini çekinmeden söyleyen samimî bir insandı. Başlangıçta o da Bayramîye melâmilerinden Karamanlı Abdurrahman Efendi'ye intisap etmişti. Fakat *riyazet* ve *vahdet-i vücud* felsefesini kavrayamamış, bu yüzden de şeyhi kendisine, zahir ilimlerle uğraşması tavsiyesinde bulunmuştu. Biraz önce ifade edildiği üzere *Tarikat-ı Muhammediye*'de ileri sürdüğü fikirler, Ebussuud ve Bilâl-zade tarafından cerhedilmişti. İşte XVII. yüzyılda Birgivi'nin bu ve diğer eserleri, sözünü ettiğimiz vaizlerin eline geçmiş; onlar, böylece onun fikirlerinin savunucusu olarak ortaya çıkmışlardır. Bu vaizlerin başında Küçük Kadı-zade denen Balıkesirli Mehmed Efendi bulunmakta idi. Onun mahlâsı durumunda bulunan Kadızade ünvanını diğer taraftarları da kullanmışlardır. Küçük Kadızade H. 1041/M. 1631 yılında Ayasofya vaizi idi. Bu sırada devletin umumiyetle sıkışık olan durumundan istifade ederek, şeriatin müdafii olarak ortaya çıkmış, mevcut bütün hataların şeriata aykırı hareketlerden ileri geldiğini ilân etmiş, halkı şeriata aykırı addettiği tarikatlara karşı cephe almaya davet etmiştir. Bu sırada memlekette bütün yasağı ilân etmiş olan IV. Murad'a hülûl etmiş ve tütünün haram olduğunu beyan ederek, Murad'ın bu yasağını desteklemiştir. Kendisine, tütün ve kahvenin Allah tarafından menedilmemiş olduğu söylenince, "*ulu'l-emrin menetmesiyle terki lâzım gelir, bunu dinlemiyenler katlolunur*" demekten çekinmemiştir. Bu yüzden haklı haksız birçok insan öldürülmüştür. Kadızade, aynı zamanda mutasavvıflarla da uğraşmıştır. Devran ve sema'nın haram olduğunu iddia etmiştir. Kendisiyle o zaman Sivasî Efendi diye meşhur mutasavvıf Abdülmecit

Şeyhi Efendi arasında tartışmalar çıkmıştır. Bu tartışmaların konusunu, esas itibarıyla şu meseleler teşkil etmektedir :

- 1 - Müspet ilimlerin, riya ziye nin, matematiğin tahsili meşru mudur, değil midir?
- 2 - Hızır sağ mıdır, değil midir?
- 3 - Ezan, Nât-ı Nebevî, Mevlid gibi şeylerin makamla ve güzel sesle okunması caiz midir, değil midir?
- 4 - Tarikat erbabının devran ve sema'ları meşrû mudur, değil midir?
- 5 - Bir hürmet ifadesi olarak Peygambere *Sallallahu 'aleyhi ve sellem* ve Ashaba *Radiallahu 'anhu* demek lâzım mıdır değil midir?
- 6 - Sigaranın, kahvenin haram olup olmadığı?
- 7 - Hz. Peygamberin baba ve annelerinin imanının ne durumda olduğu?
- 8 - Firavun'un imanla ölüp ölmediği?
- 9 - Muhyiddin Arabî hakkında ne düşünüldüğü?
- 10 - Hüseyin'in şehadetine sebep olan, Yezid'e lânet edilip edilmemesi meselesi.
- 11 - Bid'atlar hakkında ne düşünüldüğü?
- 12 - Kabirleri ziyaret meselesi.
- 13 - Cemaatla nafîle, berat, kadir ve regaib namazları kılınıp kılınmaması meselesi.
- 14 - Büyüklerin elini eteğini öpmek ve selâm almakta eğilmek meselesi.

Bu soru ve meselelere Sivasî Efendi, aşağı yukarı şu cevapları vermiştir : Müspet ilimler tahsil edilir. Hızır hayattadır. Ezan ve mevlidin güzel sesle okunması mümkündür. Sema' ve devran caizdir. Peygambere ve Ashabına gereken saygının gösterilmesi lâzımdır. Sigara ve kahve haram değildir. Peygamberin babası ve annesi imanlı olarak ölmüşlerdir. Muhyiddin-i Arabî, Şeyh-i Ekber namı ile bilinen büyük bir İslâm mutasavvıfıdır. Peygamber zamanından sonraki iyi ve güzel âdetler kabul edilebilir ve böyle meselelerde her şeyin akli ve mantiki olanlarını yapmak lâzımdır.

Kadı zade Mehmed Efendi ile Sivasî arasındaki bu tartışma devam etmiş ama hiçbir zaman fiili bir mücadele haline gelmemiştir. Tartışmalar, söz ve yazıdan ibaret kalmıştır. IV. Murad, kendi bazı icraatını destekliyen Kadı zade'yi tutmasına rağmen, Sivasî Efendi'ye de lâzım gelen itibarı göstermeye devam etmiştir. Kadı zade 1045/1635 yılında öldükten sonra, onun yolunda giden bazı vaizler de, aynı şekilde saraya nüfuz etmişler ve haram olduğu kat'i delillerle bilinmeyen bazı şeylerin haram olduğunu ve bunları yapanların kâfir addedilmesi gerektiği yolundaki fikirlerini söylemekte devam etmişlerdir. Meselâ nafîle namazı kılanları, güzel sesle Kur'an okuyanları, cumalarda salâvat getirip, *radiallahu 'anhu* diyen müezzinleri, nât-ı şerif okuyanları tehdit suretiyle bu işlerden menetmek istemişlerdir. Bunlar dışında Hz. Peygamberin ölümünden sonra yapılmakta olan bazı iyi işleri yapanların küfürlerine hükmetmişlerdir. Diğer taraftan daha önce de işaret ettiğimiz gibi, tarikat ehlinin devran ve sema'larını raks kabul edip, bunların da haram olduğunu, menedilmesi gerektiğini beyan etmişlerdir. Bu türlü konuşmalar halk tabakaları arasında itibar görmüş ve tarikat mensuplarına karşı bir düşmanlık ortaya çıkmıştır. Tarikat mensubu olanların küfrüne hükmedildiği gibi, tekkelere gidip gelenlerin de aynı şekilde kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşler, bütün bu olaylar neticesinde tarikat ehli sinmiş, Mevlvî tekkelerinde âyin yapılamaz hale gelmiştir.

Yukarıda adı geçen Kadızade Mehmet Efendi'den sonra, bu vaizlerin en mücadelelerinden biri de Üstüvanî Efendi diye şöhret yapmış bir zattır. Kendisi Şamlı olup, İstanbul'a gelmiş, Ayasofya camiinde direk dibine oturup direğe yaslanarak vaaz ettiği için Üstüvanî adıyla şöhret kazanmıştır. Konuşmalarına saraya mensup Baltacı ve Bostancılar devam etmişler, Üstüvanî Efendi, bunlar vasıtasıyla saraya nüfuz imkânını bulmuş, padişah hocası bulunan Reyhan Efendi, kendisini himaye etmiş ve *Padişah Şeyhi* ünvanı ile İstanbul'da ün kazanmıştır. Bu sırada bu türlü vaazlarda bulunanlar arasında Şeyh Veli, Çavuşoğlu, Köse Mehmet gibi mutaassıp diğer bazı vaizleri de zikretmek lâzımdır. Bunlardan Çavuşoğlu bir vaazında meşhur Şeyhulislâm Yahya Efendi'nin

Mescidde riya pişeler etsün ko riyayı

Meyhaneye gelkim ne riya var, ne mürayi

beytini okumuş, "*Ey Ümmet-i Muhammed, her kim bu beyti okursa kâfir olur. Zira bu beyit küfürdür*" diyerek, Şeyhulislâmı tekfir etmiştir. Bu sözleri Yahya Efendi'ye söyledikleri zaman hiçbir cevap vermemiş ve üzerinde durmamıştır.

-Bu mücadele işte bu sıralarda fiilî bir safhaya intikal etmiş ve saraydan alınan cür'etle Kadızadeliler tekkeleri basmaya ve dervişleri dağıtmağa başlamışlardır. Vezir-i Âzam Melek Ahmet Paşa âciz kalmış, onun bu durumundan faydalanan Kadızadeliler, diğer tekkeleri de basmaya karar vermişlerdir. Kadızadelilerin bu halleri gittikçe daha kötü bir şekilde devam ederek devlet işlerine müdahale şeklini almış, bu hal, Köprülü Mehmet Paşa'nın Vezir-i Âzamlığına kadar devam etmiştir. Köprülü Mehmet Paşa'nın Vezir-i Âzam oluşunun sekizinci cuma günü Fatih camiinde Cuma namazı esnasında müezzinler, nât-ı şerif okurlarken, Kadızadelilerden bir gurup, bunların makamla okunmasını menetmek istemişler, bunun üzerine kan dökülmesine ramak kalmıştır. Kadızadeliler, bu hâdiseden sonra tarikat erbabına taarruza başlamışlar, ne kadar tekke varsa yıkmışlar, taş ve topraklarını denize dökmeye ve sokaklarda rastladıkları derviş ve şeyhlere *tecdid-i iman* teklif edip, kabul etmeyenleri öldürmeye başlamışlardır. Daha sonra padişaha giderek bütün bid'atları kaldırmağa izin istemişler, Selâtin camilerinin birer minaresini bırakıp diğerlerini yıkmaya, Peygamber zamanından sonra ihdas olunan her şeyi ortadan kaldırıp, âleme, kendi zihniyetlerine uygun, yeni bir nizam vermeğe kalkmışlardır. Bunlar, kendilerine mâni olmak isteyenlere karşı silâhla mukabele etmeye karar vererek, Fatih camii avlusunda toplanmak üzere, taraftarlarına haber göndermişlerdir. Bu hali tarihçi Naima şöyle anlatmaktadır : "*Ol gice bu gulgule şehri İstanbula münteşir olup, softalar sopalar ile muhtekir ve mürai esnaf ve bunlara mensup şahısların elebaşları Hacı Mandal, Fakı Döngel madrabazları, şakirtleri ve köleleri olan Kazak kakavanlarıyla silâh kuşanıp din dâvasına gidelim şeklinde gürûh gürûh Sultan Mehmet camiine toplanmaya başladılar*" (Bak. Naima tarihi, c. VI, s. 225).

Bunu haber alan Köprülü Mehmet Paşa, derhal elebaşlarına haber göndermiş, nasihatla bulunmuş fakat sözü dinlenmemiştir. Bunun üzerine Köprülü, ulema'yı huzuruna çağırarak, onlarla konuşmuş; ulema, Kadızadelilerin iddialarının batıl olduğunu, fitne çıkarıcıların cezalandırılmasının caiz bulunduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine Köprülü, durumu Padişaha arz etmiş ve hâdiseye çıkarıcıların katilleri hususunda emir almıştır. Bu emri almasına rağmen Köprülü, öldürme tarafına gitmemiş, derhal Üstüvanî Efendi'yi, Türk Ahmet ve Divane Mustafa adlarıyla şöhret yapmış diğer iki vaizi 1656 yılında Kıbrıs'a sürerek, tekkeleri ve şeyhleri bunların elinden kurtarmıştır.

Böylece, bu başlık altında daha devam edecek olan araştırmamızı şimdilik sona erdirirken Kadızadeliilerin Peygamber zamanından sonra ihdas olunan şeyleri kaldırmak istemeleri üzerine bunlarla münasebeti olan birisi ile vaizlerden Türk Ahmet arasında geçen bir konuşmayı *Naima tarihi*'nden naklen veriyoruz :

Bu zât, vâiz Türk Ahmed'e sorar :

— *Peygamber zamanında çakşır ve don yoktu şu halde sizlere göre bunları giymek bid'attır ; onları da kaldırır mısınız?*

Türk Ahmed, cevap verir:

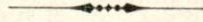
— *Evet menederiz, izar (futa) ve peştemal kuşansınlar.*

Soru sahibinin

— *"Kaşık kullanmak da bid'attır, anı ne yaparsınız?"* şeklindeki ikinci sorusuna Türk Ahmed,

— *"Taamu elleriyle yesinler, ellerine bulaşmakla ne lâzım gelir?"* karşılığında bulununca, adam dayanamamış ve :

— *"Efendiler halk-ı âlemi soyup... çıplak çöl arabı kıyafetine sokmak istersiniz?"* diyerek vaizle alay etmiştir. (Bak. *Naima, tarih*, VI, s. 226-229; aynı zamanda Bak. Ord. Prof. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, III, I. bölüm, Ankara 1951, ss. 351-374).



G A Z Z A L İ V E S İ Y A S E T

İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

GİRİŞ

Gazzalî (ölm. H. 505/M. 1111) İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında birçok eserler vermiş büyük bir mütefekkindir. O bir yandan eserler yazarken, diğer yandan yüzlerce öğrenciye muhtelif yerlerde dersler vermiştir. Bazan siyasete de karışmış ve devlet adamlarına tavsiyelerde bulunmuştur. Hattâ siyasî eserler ve mektuplar bile yazmıştır. Biz burada onun siyasetle ilgili yönünü incelemeye çalışacağız. Ancak asıl konuya girmeden önce, onun zamanındaki İslâm âleminin siyasî ve kültürel durumundan kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Siyasî bakımdan onun çağının en mühim olayları, Selçukluların başarıları, Mısır'daki Fatımîler namına hareket eden Batınîlerin faaliyetleri ve Haçlı ordularının İslâm ülkesine saldırılarıdır.

Bunlardan Selçukluların ilk faaliyetleri, ordu kumandanı Selçuk'la başlar. Selçuk'un babası, Oğuzların Üçok koluna mensup olup Uygur Devleti vatandaşı idi. Hakan'a yaklaştı ve bu sayede oğlu Selçuk ordu kumandanlığına yükseldi. Selçuk sonraları, kendini emniyette hissetmediğinden taraftarlarıyla birlikte Seyhun nehri civarına yerleşti ve İslâmiyeti kabul etti. Vergi isteyen müşrik Türk tahsildarlarını kovarak onlarla mücadele edip başarılar kazandı. Böylece Türk kavimleri arasında şöhreti arttı. Artık Selçuk'un taraftarları hatırı sayılır bir kuvvet haline geldi¹.

Selçuk'un ölümünden sonra torunu Tuğrul (ölm. H. 555/M. 1063) temayüz etti. Horasan'ın bazı şehirlerini işgal ederek H. 428/M. 1036 yılında Nişapur'da namına hutbe okuttu. Nihayet Gaznelileri tamamen yenerek H. 431/M. 1040 adına kesin hutbeyi okutmağa muvaffak oldu ve saltanatını ilân etti. Tuğrul Bey kısa zamanda Curcan'ı, Taberistan'ı, Harazm'i, Kuhistan'ı, Hemadan'ı, Isfahan'ı, Azerbaycan'ı ve Huzistan'ı nüfuzu altına aldı. Böylece merkezi Rey volan imparatorluğunu kurdu.

Tuğrul Bey imparatorluğunu Halifenin mânevi nüfuzu ile kuvvetlendirmek için H. 449/M. 1057 yılında Bağdad'a gelerek Kaim Biemrillah (ölm. H. 467/M. 1074)'in huzuruna girdi ve onun elini öptü. Daha sonra Tuğrul, kardeşi İbrahim İnal (ölm. H. 451/M. M. 1071)'in isyanını bastırmak üzere İran'a gidince Besasirî (ölm. H. 451/M. 1061) Bağdad'ı ele geçirerek Halifeyi hapsetti. Bunun üzerine Tuğrul Bağdad'a H. 451/M. 1059 yılında dönerek Besasirî'yi öldürdü ve Halifeyi makamına yeniden getirdi². Halife bu başarısı üzerine ona, Rukn ad-Din ünvanını verdi³.

Tuğrul Beyden sonra Alp Arslan (Ölm. H. 465/M. 1072)'in temayüz ederek Sultañ olduğunu görüyoruz. Şirvan'ı, Gürcistan'ı ve Ermenistan'ı o zapdetti. Diyar-

¹ Bk. Köprülüzade Mehmed Fuad, *Türkiye Tarihi*, s. 156-157, İstanbul 1923; Abdu'l-Felah Abd al-Hayy b. al-Iyad al-Hanbelî, *Şezerat az-Zehab fi Ahbar Men Zehab*, c. III, s. 244, Mısır 1350; Selçuk ve faaliyetleri hakkında özellikle şu esere bk.: Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, I, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XV. cilt, 1-3 sayıdan ayırabım, Ankara 1957.

² *Şezerat az-Zehab*, c. III, s. 287-288; Köprülüzade Mehmed Fuad, anılan eser, s. 159-160.

³ Bk. Köprülüzade Mehmed Fuad, anılan eser, s. 161.

bakır ve Haleb beylerini buyruğu altına aldı. H. 464/M. 1071 de Bizans İmparatoru Romanos Diogenis'i yenmekle Türklere Marmara sahillerine kadar yayılma imkânını verdi. Nizam al-Mülk (Ölm. H. 485/M. 1092)ü vezarete getirerek devlet işlerinin düzenli yönetilmesini sağladı⁴.

Alp Arslan'ın yerine oğlu Melikşah (Ölm. H. 485/M. 1092) geçti⁵. Melikşah İslâm ülkesinin 3/4 üne hükmediyordu. Seyhundan Maramara ve AkDeniz'e, Kafkasya'dan Yemen'e ve Basra'ya kadar hâkimdi. Melikşah zamanında Nizam al-Mülk vezirliğe devam ederek ilmi ve bilginleri korudu. Gerek Alp Arslan'ın son seneğinde ve gerekse Melikşah devrinde Selçuklulardan Atsız (Ölm. H. 471/M. 1078) ise Suriye ve Mısır'a hücum etmekle meşguldu⁶.

Melikşah'ın ölümünden bir müddet sonra, Berkyaruk (Ölm. H. 498/M. 1104)'un imparatorluğa tamamen hâkim olduğunu görüyoruz. Onun bilhassa Batınîlerle mücadelesi meşhurdur. Bu mücadeleye Berkyaruk'un yerine geçen Gıyas ad-Din Ebu Şuca Muhammed b. Melikşah (Ölm. H. 511/M. 1117) devam etti. Berkyaruk ve Muhammed zamanında Horasan'da Sultan, Muizz ad-Din abu'l-Haris Sencer Ahmed (Ölm. H. 552/M. 1157) idi⁷. Sencer de Banitilerle mücadele etmekten geri durmadı⁸.

Gerek adı geçen bu hükümdarların ve gerekse bunların çağdaşı bulunan Gazali'nin mücadele ettiği Batınîlere gelince: bunları ad-Davet al-Cedide adıyla yeniden teşkilâtlandıran Hasan Sabbah (Ölm. H. 518/M. 1124)'dır. Bu firkanın başlangıcı Ca'far as-Sadık (Ölm. H. 148/M. 765)'a kadar uzanır. Ca'far as-Sadık kendinden sonra oğlu İsmail (Ölm. H. 142/M. 759)'in imam olmasını vasiyet etmişti. Fakat kendisi hayatta iken İsmail ölünce, bu vasiyeti Muhammed b. İsmail için yaptı. Buna rağmen bazı kimseler İsmail'i imam tanımağa devam ettiler. Muhammed b. İsmail'i imam tanıyanlar ise sonradan ikiye ayrıldılar: 1- Muhammed'in öldüğünü kabul etmeyenler. 2- Muhammed'in öldüğünü kabul ederek imametinin onun neslinden gizli ve açık imamlara geçeceğini ileri sürenler. İşte bizim Batınîye dediğimiz fırka bunların fikirlerinin gelişmesiyle meydana gelmiştir⁹. Bu firkanın fikirlerine dayanan Hasan Sabbah, başlangıçta İsnâ Aşariye fırkasını benimsemişti. Sonraları Rey taraflarında Fatımîler namına propaganda yapan daîilerin tesirinde kaldı. H. 471/M. 1078 senesinde Mısır'a gitti ve bu tarihten sonra Batınîye yani İsmailîye mezhebine iyice bağlandı. Halife al-Mustansır (Ölm. H. 487/M. 1094)la görüştü. Mısırdan gerekli talimatı aldıktan sonra propaganda yapmak üzere seyahata çıktı. Şam, Elcezire ve Diyarbakır gibi bazı yerlerde dolaştıktan sonra Horasan taraflarına gitti. H. 483/M. 1090 yılında Alamut kalesini zaptederek İslâm ülkesine saldırmağa başladı. Kurduğu fedailer teşkilâtı sayesinde birçok devlet büyüklerini öldürtmeğe ve etrafa dehşet vermeğe muvaffak oldu. Sultan Melikşah'ı, vezir Nizam al-Mülk'ü ve Sencer'in veziri Fahr al-Mülk (Ölm. H. 500/M.

⁴ Bk. aynı eser, s. 161-162; İbn Kasir al-Kuraşî, *al-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*, c. XII, s. 140, Mısır 1351/1932; İbn al-Esir, *al-Kamil fi't-Tarih*, c. VIII, s. 161, Matbaat al-İstikame, al-Kahire.

⁵ Bk. *al-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. XII, s. 105; Dr. İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 18-25, İstanbul 1953.

⁶ Bk. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 31-37.

⁷ Bk. *al-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. XII, s. 154, 157; Köprülüzade Mehmed Fuad, anılan eser, s. 164-167.

⁸ Bk. Doç. Dr. Mehmed Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, c. II, s. 150-156, Ankara, 1954.

⁹ Bk. *aş-Şehrestani, al-Milel ve'n-Nihal*, c. II, s. 5, Mısır 1320.

1106)'ü Batınîler öldürdüler. Selçuklu sultanlar, önemli bir siyasî teşekkül olan Batınîlerle uzun seneler mücadele etmek zorunda kaldılar¹⁰.

Şüphesiz ki bu sıralarda İslâm ülkesine hücum eden Haçlı ordularının müslümanları meşgul etmesi, Batınîlerin başarılar kazanmasını kolaylaştırmıştır. İslâm orduları bir yandan Batınîlerle uğraşırken, diğer yandan da Haçlı Seferlerine karşı koymağa çalışıyorlardı. Neticede Hıristiyanlar H. 491/M. 1097 de Antakya'yı ve H. 492/M. 1098 de Kudüs'ü zaptetmeğe muvaffak oldular¹¹.

Kültürel duruma gelince: Bunu Gazzalî'nin zamanındaki zümreler hakkında verdiği izahlardan bir dereceye kadar anlamak mümkündür. al-Munkiz Min ad-Dalal adlı eserinde gerçeği arıyanları mütekellimler, felsefeciler, Batınîler ve sufiler olmak üzere dört sınıfa ayırıyor¹²:

1 - Mütekellimler: Bunlar Ehl-i Sünnet'in akidesini korumağa çalışıyorlardı. Bunun için hasımlarından taklid yoluyla veya icma-ı ümmet, Kur'an ve hadîslere uygunluğu sebebiyle aldıkları mukaddimelere dayanıyorlardı. Kıyasları bazan yanlış neticeler veriyordu¹³. Çok defa cevher, araz ve bunların hükümlerini inceliyorlardı. Bu gibi şeyler ise gerçeği arayan herkesin derdine deva olucu şeylerden değildi.

2 - Felsefeciler: Felsefecilerin düşünce ve sözlerini birçok mütekellimler beğenmiyorlar ve onlarla fikrî mücadelede bulunuyorlardı. Fakat mütekellimler İslâmiyeti korumak için yaptıkları bu mücadelede karışık ve çelişik sözler kullanıyorlar ve bunun için de hasımlarını susturamıyorlardı. Kendilerinin üstünlüklerine inanan felsefeciler ise eski Yunan filozoflarını taklit ve âhirete ait bazı hususları inkâr ediyorlardı¹⁴.

3 - Batınîler: Bunların siyasî faaliyetlerinden yukarda bahsetmiştik. Şimdi ise sadece düşüncelerini açıklayacağız: onlara göre gerçeği bulmak için akla değil, bir imam-ı masuma bağlanmak gerektir. Zira doğrunun alâmeti birlik, yanlışın alâmeti ise çokluktur. Akla ve düşünceye uyanlar çokluğa düşerler, imam-ı masuma uyanlar ise birliğe kavuşurlar.

Hakikatte amaçları siyasî olan Batınîler bu görüşlerini gizli metodlar ve daîler yardımıyla kültürsüz halka aşılamağa çalışıyorlardı. Gazzalî bunların düşüncelerini, yazdığı çeşitli eserlerle çürütmüştür.

4 - Sufiler: Gazzalî'nin zamanında sufilik genelleşmiş ve dervişlerin barınmasına yarıyan hankahlar çoğalmıştı¹⁵. Bununla beraber bütün sufiler tasavvufu aynı şekilde anlamıyorlardı. Bazıları farz olan ibadetlerde gevşeklik gösteriyorlar ve bunun yerine nafîle ibadetler yapıyorlardı¹⁶. Bazıları ise şehvetlere ve ibahata dahiyor

¹⁰ Hasan Sabbah ve Batınîlerin faaliyetleri hakkında bk. *al-Bidaye va'n-Nihaye*, c. XII, s. 159, 166, 167; *al-Kamil fi'l-Tarih*, c. VIII, s. 27, 172-173, 200-201, 237, 259; Browne, *Tarih al-Adab fi İran*, s. 388, 390, Arapçaya çeviren: İbrahim Emin aş-Şavaribî, al-Kahire 1373/1954; *Tarih al-Ebi'l-Feda*, c. II, s. 209, 224, Kostantiniye 1286; Dr. İbrahim Kafesoğlu, anılan eser, s. 129; aş-Şehrestanî, *al-Milel*, c. II, s. 32 vd.; *Tarih ibn Haldun*, c. IV, s. 11, 66, 93 vd., Bulak 1284; İbn al-Cavzî, *al-Muntazam fi'l-Tarih al-Muluk va'l-Umam*, c. IX, s. 120-122, Haydarâbad 1357; al-Cuvaynî, *Kitab Tarih-i Cihanguşa*, c. III, s. 187 vd., Leiden 1355/1937; al-Kalkaşandî, *Subh al-A'şâ*, c. XIII, s. 237 vd., 244 vd.

¹¹ Bk. *al-Bidaye va'n-Nihaye*, c. XII, s. 155-156; Carra de Vaux, *Gazzalî*, s. 31, Paris 1902.

¹² Bk. al-Gazzalî, *al-Munkiz Min ad-Dalal*, s. 64 vd., Suriye 1376/1956.

¹³ Bk. aynı eser, s. 67; al-Gazzalî, *Mihakk an-Nazar*, s. 56-57.

¹⁴ Bk. *al-Munkiz*, s. 69; al-Gazzalî, *Tahafut al-Falasife*, s. 59, yayınlıyan: Sulayman Dünya, Dar al-Maarif baskısı, al-Kahire.

¹⁵ Bk. Nicholson, *Fi'l-Tasavvuf al-İslamî Va Tarihihi*, s. 57-58, arapçaya çeviren: Ebu Ala Afifî, al-Kahire 1366/1947.

¹⁶ Bk. İbn Hazm, *Kitab al-Fasl fi'l-Milel va'l-Ahva Va'n-Nihal*, c. IV, s. 188, Mısır 1317.

ve nefsinı öldürdüğünü sanıyordu¹⁷. Diğer bir kısmı ise ittihad'a, vusul'a yahut hulul'a inanıyorlardı¹⁸. Yine bu devirde halka öğüt veren vaizlerin ve hatiblerin çoğu heva ve heveslerine tabi idiler¹⁹. Sosyal bozukluklar ve hastalıklar günden güne çoğalıyordu²⁰. Diğer yandan bazı bilginler gerçek sufilerin inandıkları ledunnî gizli ilimleri kabul etmiyorlardı²¹. Fakat yolları doğru, amaçları temiz ve kalpleri Allah aşkıyle yanan gerçek mutasavvıflar da mevcuttu²².

İşte mütefekkirimiz Gazzalî'nin çağında siyasî ve kültürel durum böyle idi. Şimdi bu gerçeklerin ışığı altında üç bölüme ayırdığımız "Gazzalî ve Siyaset" konusunu inceliyelim.

GAZZALÎ'NİN SİYASETLE İLGİLİ ESERLERİ

Gazzalî'nin siyasete dair en mühim eserlerinden biri *Kitab at-Tibr al-Masbuk fi Nasaih al-Muluk*'dur. Bu eserin aslı farsçadır. Sonradan öğrencilerinden biri tarafından arapçaya çevrildiği anlaşılmaktadır. Eserin arapçası birkaç kere basılmıştır. Ancak bu eserin Gazzalî'ye ait olup olmadığı ve hangi sultana yazıldığı hakkında bazı tereddütler doğmuştur. *at-Tibr al-Masbuk*'u yazarın diğer eserleriyle karşılaştırdık. Neticede *kimya-yı Sa'adet* adlı eserinde adaletten bahseden bölümle, *Tibr al-Masbuk*'da aynı konuya ayrılmış bölüm arasında çok benzerlik gördük. Hattâ çok defa yazar aynı hadisleri ve misalleri vermektedir²³. Bundan başka yazar *at-Tibr al-Masbuk*'da *İhya*'nın bazı kitaplarından bahsetmektedir²⁴. Bütün bunlar gösteriyor ki *at-Tibr al-Masbuk* Gazzalî'nin eseridir.

Eserin hangi sultana yazıldığı meselesine gelince: *Keşf az-Zunun*'da bu eserin Muhammed b. Melikşah'a yazıldığı kaydedilmiştir²⁵. Keza basılmış nüshalar üzerinde de eserin Muhammed b. Melikşah'a hitaben kaleme alındığı yazılmıştır. Aynı şeyi D. B. Macdonald ve Haroon Khan Sherwanî de nakletmektedir²⁶. Fakat bu konuda Mehmet Şerafeddin bulduğu bir yazmaya dayanarak dikkat çekici düşünceler ileri sürüyor²⁷. Ona göre bu eser Muhammed b. Melikşah'a hitaben değil, Sultan Sencer'e takdim edilmek üzere yazılmıştır. Buna *Fadai'l al-Anam*'da da işaret edilmiştir*.

Gazzalî'nin siyasete dair diğer bir eseri, "*Kitab al-Fadai'h al-Batınyeh*"dir. Bu esere *Kitab al-Mustazhiri* de denir. Çünkü yazar bu kitabı Halife al-Mustazhir

¹⁷ Bk. al-Gazzalî, *Kitab Yuzkar fihi Hamakat Ahl al-İbaha*, s. 2-3, München 1933; al-Gazzalî, *Mizan al-Amal*, s. 90, Mısır 1328.

¹⁸ Bk. *al-Munkiz*, s. 102.

¹⁹ Bk. al-Gazzalî, *Mizan al-Amal*, s. 63, 106.

²⁰ Bk. al-Gazzalî, *Mi'rac as-Salikin*, s. 2-4, Matba'at as-Saade baskısı; al-Gazzalî, *İhya Ulum ad-Din*, İthaf as-Sade hamışinde, c. VII, s. 271, Mısır 1311.

²¹ Bk. al-Gazzalî, *ar-Risalat al-Laduniyyeh*, s. 2, Mısır 1328.

²² Bk. *al-Munkiz*, s. 101.

²³ Bk. al-Gazzalî, *Kitab at-Tibr al-Masbuk Fi Nasaih al-Muluk*, Sırac al-Muluk hamışinde, s. 12-32, Mısır 1319; al-Gazzalî, *Kitab Kimya-yı Saadet*, c. II, s. 411-422, Tehran 1333.

²⁴ Bk. al-Gazzalî, *at-Tibr al-Masbuk*, s. 26, 34.

²⁵ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşf az-Zunun*, c. I, s. 337, Maarif Matbaası baskısı 1941.

²⁶ D. B. Macdonald, *Encyclopédie de l'Islam*, Ghazali maddesi, c. II, s. 155, Leyde 1927; Haroon Khan Sherwanî, *Studies in Muslim political Thought and Administration*, s. 149-150, Lahore 1945.

²⁷ Mehmed Şerafeddin, *Sencer ve Gazzalî*, *Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı I, s. 52-54, İstanbul 1341.

* Bk. *Fadai'l al-Anam Min Resai'l al-Hucuat al-Islam*, s. 11, Tahran 1333.

Billah'ın emriyle yazmıştır²⁸. O bu kitabında Batınîlerden bahsetmekte ve onların çürük iddialarına cevap vermektedir. Ayrıca kitabın son kısmında imamet meselesini ele almıştır. Gazzalî'nin bu kitabı ilk defa 1916 da eksik bir yazmaya dayanılarak Goldziher tarafından yayınlanmıştır. Eserin tam yazma nüshaları mevcutsa da, eksiksiz basımı henüz yapılmamıştır. Keza Gazzalî, Batınîlerle mücadele amacıyle *Huccat al-Hakk'ı*, *Mufasssil al-Hilaf'ı*, *Kitab ad-Darac (Darac) al-Markum'u*, *Kitab al-Kıstas al-Mustakîm'i*²⁹ ve *Kitab Kavasım al-Batniye'yi*³⁰ yazmıştır. Bu eserlerden ilk üçü henüz bulunup neşredilmemiştir. Gazzalî, *al-Munkiz*'de de biraz Batınîlerden bahsetmiştir. Bundan başka bir soru üzerine Batınîlere cevap olarak yazdığı birkaç sayfalık ibareyi, bir yazma mecmuada görmüş bulunmaktayız³¹.

Gazzalî ayrıca diğer eserlerinde de çeşitli konular arasında, az çok siyasete dokunmuştur. Bunlar arasında *Kimya-yı Saadet*'i³² ve *İhya Ulum ad-Din*'i sayabiliriz³³. Buna ilâve olarak Gazzalî'nin *al-İktisad Fi'l-İtikad*'da imamet meselesinden bahsettiğini söylememiz lâzımdır³⁴.

Son olarak Gazzalî'nin mektuplarına da dokunmak gerekmektedir. Onun ölümünden sonra yakınlarından biri, bu mektupları toplamış ve meydana getirdiği mecmuaya *Fadai'l al-Enam Min Rasai'l Huccat al-İslâm* adını vermiştir³⁵.

Eser birkaç kere basılmıştır. Gazzalî'nin siyaset adamlarıyla münasebetlerinin açıklanmasında önemli bir kaynaktır.

GAZZALÎ'NİN SİYASETLE İLGİLİ FAALİYETLERİ

Gazzalî'nin dostluk kurduğu ilk siyaset adamı vezir Nizam al-Mülk'dür. H. 478/M. 1085 de hocası İmam al-Haramayn öldükten sonra Gazzalî, bu veziri ziyarete gitmişti. Nizam al-Mülk, onun bir münazarada üstün geldiğini görekerek zekâsına hayran oldu. Nihayet H. 484/M. 1091 de onu Bağdad'daki Nizamiye Medresesine müderris tayin etti. Gazzalî henüz Bağdad'da iken al-Mustazhır Billah, halife oldu. Selçukluların sultanı ise Melikşah idi. Gazzalî bir taraftan ders veriyor, kitap yazıyor, diğer taraftan da siyasî meselelerle ilgilenmek zorunda kalyordu. Hattâ Halife ile Sultan Melikşah arasında büyük meselelerde elçilik bile yaptı³⁶. Kendisi Melikşah'a yaptığı hizmetler karşılığında ikballer gördüğünü gizlemiyor. O Halife al-Mustazhır Billah'a da hizmet etti. Nitekim bu sıralarda Batınîlerin faaliyetleri arttı ve Halife de Gazzalî'den onlara karşı bir eser yazmasını istedi. Gazzalî Batınîler hakkındaki yukarıda isimlerini verdiğimiz eserlerini siyasî amaçla kaleme aldı. Çünkü o sıralarda süratle yayılan ad-Davat al-Cedide, İslâm ülkesi için çok büyük tehlike teşkil ediyordu. O, kudretli kalemi ve mantığı sayesinde onların hileli delillerini çürütmeye çalıştı. Aynı zamanda devrin itaata lâyük imamının

²⁸ Bk. al-Gazzalî, *Kitab Fadai'h al-Batniye*, almanca: *Streitschrift Des Gazali Gegen Die Batimijja-Sekte*, yayınlıyan: İgnaz Goldziher, s. 1, Leiden 1956; al-Munkiz, s. 86-87.

²⁹ Bk. *al-Munkiz*, s. 92-93.

³⁰ Bk. al-Gazzalî, *al-Kıstas al-Mustakim*, s. 58, Mısır 1318. al-Gazzalî, *Cavahir al-Kur'an*, s. 21, Mısır 1352. *Kavasım al-Batniye* Prof. Ahmed Ateş tarafından *İlâhiyat Fakültesi Dergisinde* yayınlanmıştır. Bk. sayı I-II 1954 Ankara.

³¹ Bk. *Mecmuat ar-Resai'l*, varak: 359b-360b, Süleymaniye (Beşir Ağa) Kütüphanesi, No: 650.

³² Bk. *Kimya-yı Saadet*, c. II, s. 409-422.

³³ al-Gazzalî, *İhya Ulum ad-Din*, c. II, s. 135-139, Matba'at al-İstikame baskısı, al-Kahire.

³⁴ Bk. *al-İktisad Fi'l-İtikad*, s. 105, Matba'at al-Husayn at-Ticariye baskısı, al-Kahire.

³⁵ *Fadai'l al-Enam*, yayınlıyan: Abbas İkbâl, s. 2. Tahran 1333.

³⁶ Bk. *Fadai'l-Enam*, s. 4.

al-Mustazhir Billah olduğunu isbat için çaba gösterdi³⁷. İmamet için 10 tane vasıf ve şart olduğunu ve bu şartları al-Mustazhir'in şahsında topladığını ileri sürdü. Ona göre bunlardan 6 tanesi yaratılışla ilgili olup sonradan kazanılamazlar. Diğer 4 tanesi ise sonradan kazanılabilirler. O zamanki devlet başkanlığı makamını işgal eden imamda bulunması gereken bu vasıflardan, evvelâ ilk altısını görelim:

- 1 – Bülûğ çağına ermek. Çocukların imam olması caiz değildir.
- 2 – Akli yerinde olmak. Deliler imam olamazlar.
- 3 – Hür olmak. Köleler imamlık yapamazlar.
- 4 – Erkek olmak. Kadınların imamlık yapmaları uygun olmaz.
- 5 – Kureyş kabilesinden olmak. Bunun delili "imamlar Kureyş'tendir"³⁸ anlamındaki hadistir.
- 6 – Görme ve işitme duyularının sağlam olması lâzımdır. Kör ve sağırların imamlık yapmaları caiz değildir. Bir kısım âlimler bu altıncı şarta bazı bulaşıcı hastalıklardan masun olmayı da ilâve ederler.

Sonradan kazanılan diğer dört vasıfa gelince:

- 1 – Şevket sahibi olmak. İmamet gibi yüksek bir mevki işgal eden zatın, cesaret ve metanet göstermesi, ordusu ile isyanları bastırması ve halkın imdadına yetişmesi gerektir³⁹.
- 2 – Kifayet sahibi olmak. Gerçek imam, bir şer zuhurunda doğruyu yanlıştan ayıran ve adaleti temin etmeğe yarıyan düşünceye sahip olmalı ve duruma en uygun metodu seçebilmelidir.
- 3 – Takva sahibi olmak. Bu, sıfatların en yükseğidir. Takva sahibi olan imamın dini sağlam, akli berrak ve gönlü cömert olur.
- 4 – İlim sahibi olmak. İmam ilim tahsil etmeli, güçlüklerin çözümünde bilginlere danışmalı ve çekişme halinde doğruyu seçebilmelidir.

İşte Gazzalî, *Fadai'h al-Batniye*'de, bütün bu vasıfları al-Mustazhir Billah'ın şahsında topladığını, herkesin bir avuç Batınîleri bırakıp ona itaat etmesi gerektiğini ve her vaizin bu yolda halka telkinlerde bulunmasını tekrar tekrar hatırlatıyor⁴⁰.

Gazzalî'nin Bağdad'da bu gibi siyasî faaliyetleri 4 sene kadar sürdü. H. 488 / M. 1095 yılında geçirdiği bir şüphe krizinden sonra Bağdad'ı terketti*. Münzevî bir halde yaşamağa karar vermişti. İki sene kadar Şam'da sessiz bir hayet sürdü. Daha sonra Kudüs'e gitti. Hz. İbrahim'in mezarını ziyaret etti. Hicaz'a gidip hac vazifesini tamamladı. Böylece şurada burada 11 sene kadar münzevî bir hayat sürdükten sonra Fahr al-Mülk'ün tadrise dönmesi hakkındaki israriyle karşılaştı. Kalp erbabına danıştıktan sonra itiraz edilmesi güç olan bu teklifi kabul etti⁴¹. H. 499 / M. 1105 de, Nişapur'a gelerek öğrencilere ders vermeğe başladı. Burada hemen kaydedelim ki, Macdonald onun inzivaya çekilişini ve tekrar tadrise dönüşünü siyasetle ilgili buluyor⁴².

³⁷ Bk. al-Gazzalî, *Kitab Fadai'h al-Batniye*, s. 58, 59, 62, 66, 78.

³⁸ Bu anlamdaki hadisler hakkında bk.: *Musnad al-İmam Abi Abd Allah Ahmed b. Hanbal*, c. III, s. 129, 183; c. IV, s. 421, Mısır 1352.

³⁹ al-Mustazhir Billah, Türkler sayasinde şevkete sahipti. Bk. *Kitab Fadai'h al-Batniye*, s. 68.

⁴⁰ Bk. *Kitab Fadai'h al-Batniye*, s. 66-78.

* Gazzalî'nin şüphesi hakkında bk. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi II, İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 326, İstanbul 1957.

⁴¹ Bk. *al-Munkiz*, s. 114-115.

⁴² Bk. *Encyclopédie de l'Islam*, c. II, s. 155.

Gazzalî bir sene kadar Nişapur'da ders verdikten sonra memleketi olan Tus şehrine çekildi. Onun aşağı yukarı H. 503/M. 1109 senesinde Sultan Sencer tarafından davet edildiği bilinmektedir. Gazzalî'yi kıskananlar, çocukluk çağında yazdığı *al-Manhul Min Talik al-Usul* adlı eserinde bulunan Ebu Hanife hakkındaki bazı sözleri bahane ederek onu Sencer'e şikâyet ettiler. O da bunun üzerine Gazzalî'yi yanına çağırıldı. Gazzalî ordugâhın yakınına geldiği halde, Sencer'in huzuruna çıkmak istemedi. Zira daha önce şu üç şey hakkında yemin etmişti: 1- Sultanların yanına gitmemek. 2- Münazara yapmamak ve taassup göstermemek. 3- Sultanlardan maddî yardım almamak. Fakat Sencer'in önu alınmaz ısrarı karşısında bazı âlimlerle münazarada bulunmak üzere onun huzuruna çıktı. Sencer ona çok hürmet gösterdi. Gazzalî, Ebu Hanife'ye saygı beslediğini söyledi. "Makulatta burhan'a ve akla dayanırım, şeriatta ise mezhebim Kur'andır. İmamlardan hiçbirini taklit etmem" dedi⁴³. Kendisi hakkında şikâyette bulunanları mahcup etti.

Gazzalî, Sencer'den iki istekte bulundu: 1- Tus ahalsinin açlık ve zulümden inlemekte olduğunu ve kuraklığın her tarafı kavurduğunu hatırlatarak onlara yardımlarda bulunmasını istedi. 2- Kendisini Nişapur ve Tus'da tedris yapmaktan muaf tutmasını diledi. Fakat ilmi seven, ilim adamlarını koruyan Sencer, ona medreseler kurmayı, Horasan ve Irak bilginlerinin kendisinden istifade etmelerini ve yılda bir kere müşküllerini sunmalarını teklif etti⁴⁴.

Gazzalî sultanlardan başka vezirlerle de fikir teatisinde bulunmuştur. Muhtelif vezirlere gönderdiği mektupların adedi, bilindiğine göre 12 dir⁴⁵. Bunlardan beşini Fahr al-Mulk'e yollamıştır. Birinci mektubunda şeriat ve aklın hakikatlarından bahsetti. İkinci mektupta, halkın ihtiyacını karşılamasını hatırlattı. Diğer mektuplarında onu adalete ve hatalardan sakınmağa, Damgan ve İsfereyin halkını korumağa davet etti.

Bir mektup da Irak veziri olan ve kendisini tediye davet eden Sadr Al-Vuzara Ahmed b. Nizam al-Mulk'e yazdı. Bu davet hakkında vezir, Halifeden emir almıştı⁴⁶. Gazzalî'ye bu teklifin H. 504/M. 1110 yılında yapıldığı anlaşılmaktadır⁴⁷.

Gazzalî, o zaman henüz vezir olmıyan Şahab al-İslam Abd ar-Razzak'a da üç mektup yazdı.

Bunlardan başka muhtelif konularda üç mektup da Keya Abu'l-Fath Ali b. Husayn Mucir ad-Davla'ya* yazdı. Bu mektuplardan birini onu tebrik etmek ve halkın hakkını gözetmesini sağlamak amacıyla gönderdi. Bir değer mektubunda zulme engel olmasını ve adalete uymasını istedi⁴⁸.

Aynı zamanda Gazzalî birçok devlet erkânı ile de mektuplaşarak onlara nasihatlerde bulundu⁴⁹.

⁴³ Bk. *Fadai'l al-Enam*, s. 12.

⁴⁴ Bütün bu olaylar için bk. *Fadai'l al-Enam*, s. 3-12; Mehmed Şerafeddin, anılan makale, s. 40, 44-45, 50-57. Sencer'in büyük kütüphanesi vardı ve sevdiği kitapları şevkle okurdu. Bk. al-Beyhakî, *Tarih Hukema al-İslâm*, s. 106, Dimeşk 1946.

⁴⁵ Bk. *Fadai'l Enam*, s. 24.

⁴⁶ Bk. aynı eser, s. 40.

⁴⁷ Bk. aynı eser, s. 45.

* Metinde yanlış olarak Mucir ad-Din olarak geçmiştir.

⁴⁸ Bk. aynı eser, s. 49-59.

⁴⁹ Bk. aynı eser, s. 60-62.

Gazzalî ömrünün son günlerini özel öğrencilerine ders vermekle geçirdi. H. 505/M. 1111 yılında Taberan'da hayata gözlerini yumdu⁵⁰.

GAZZALÎ VE DEVLET İDARESİ

Mütefekkirimiz hükmetmenin ve idare etmenin önemini belirtmek için de çaba göstermiştir. Ona göre idareci olmanın iki ana temeli vardır: 1- İlim, 2- amel. Ayrıca idarecinin, mevkiinin nimetleri arasında kendini ve ahiretini unutmaması lâzımdır. Bu dünyaya niçin geldiğini ve son durağının neresi olduğunu bilmelidir. İdarecilerin en çok dikkat etmeleri gereken bir özellik de adalettir. Adaletin devlet idaresindeki değeri çok büyüktür. Nitekim Hz. Muhammed bazı sözleriyle adaletin değerine işaret etmiştir⁵¹.

Mütefekkirimiz bir sultanın adaleti ifa etmek için bazı şartlara uyması gerektiğine inanmaktadır. Bu şartları önemine binaen aşağıda veriyoruz⁵²:

1 - Herhangi bir hadise zuhurunda kendisini halk, halkı da idareci farzetmelidir. Kendisi için istemediğini halk için de istememelidir.

2 - İhtiyaç sahibi bir müslümanın isteğini gidermelidir. Onlara hizmet etmek nafîle ibadetten daha iyidir.

3 - Kanaat sahibi olmalıdır. Çeşitli, nefis yiyeceklere ve süslü elbiselere düşkünlük göstermemelidir.

4 - Yapacağı işlerde halka yumuşak davranmalıdır.

5 - Kanununun tatbikinden halkın memnun olmasına çalışmalıdır.

6 - Kanuna aykırı olarak herhangi bir kimsenin rızasını istememelidir.

7 - İdareci olmanın tehlikesinin çetin ve halkın işlerini güzel yürütmenin iyi olduğunu bilmelidir.

8 - Daima gerçekten bilgin olanların öğütlerine önem vermeli ve dünya şehvetine düşkün olan bilginlerden sakınmalıdır.

9 - Yalnız kendi elini zulümden çekmekle yetinmiyerek naiblerin, valilerin ve diğer devlet adamlarının zulmüne de engel olmalıdır.

10 - Kibirden sakınmalıdır. Ekseriya vali ve devlet adamları kibirli olur. Kibirden ise gazap ve intikama varan öfke doğar. Bundan kurtulmak için sert davranmıyarak iyilik yapmak lâzımdır.

Bunlardan başka Gazzalî bazı filozoflardan naklettiği hikmetlerle adaletin önemini belirtiyor⁵³. Anlattığı bir hikmette sultanlarda şu 4 şeyin bulunması lüzumuna işaret ediyor: 1- adalet, 2- akıl, 3- sabır, 4- haya. Onlar şu dört şeyden de sakınmalıdır: 1- Hased, 2- kibir, 3- cimrilik, 4- kin⁵⁴.

Gazzalî'nin, bir sultanın vaktini iyi kullanıp düzene koyması için tenbihlerde bulunduğunu görüyoruz. Ona göre eski kırallar vakitlerini şu işler için bölmüşlerdi⁵⁵:

⁵⁰ Gazzalî'nin hayatı hakkında bk. İbn Hallikan, *Vafayat al-A'yan*, c. III, 353-355, Mısır 1367; as-Subkî, *Tabakat aş-Şafi'îye*, Matba'at al-Husayniya baskısı 1324; az-Zabidî, *İthaf as-Sada*, c. I, s. 7 vdd.

⁵¹ Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, c. II, s. 410.

⁵² Bu şartlar hakkında bk. *Kimya-yı Saadet*, c. II, s. 410-420; *at-Tibr al-Masbuk*, s. 12-32; Prof. H. K. Sherwanî, *Gazzalî'ye Göre Nazari ve Tatbiki Siyaset*, çeviren: Doç. Hüseyin Gazi Yurdaydın, İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 31, sayı III-IV 1955, Ankara 1957.

⁵³ Bk. *at-Tibr al-Masbuk*, s. 71-72.

⁵⁴ Bk. aynı eser, s. 82.

⁵⁵ Bk. aynı eser, s. 78-79.

1- Allaha ibadet için, 2- devlet işlerini yürütmek, adaleti yerine getirmek, âlimlerle ve devlet adamlarıyla görüşmek için, 3- yemek, uyumak ve mübah olan diğer işler için, 4- av, oyun ve bunlara benzer şeylerle meşgul olmak için.

Gazzalî'nin en çok üzerinde durduğu özelliklerden biri de, sultanların devlet idaresinde bilginlere ve tecrübe sahiplerine önem vermelerini sağlamaktır. Nitekim sultanlara farz olduğunu rivayet ettiği 4 özellik arasında bu husus önemli bir yer alıyor. Bu 4 özellik şunlardır⁵⁶: 1- Memleketten zararlı kötü kişileri uzaklaştırmak. 2- Akıl ve tecrübesi yerinde kimselerle işbirliği yaparak memleketi imar etmek. 3- Bilginlerin, tecrübe ve hikmet sahiplerinin görüşlerini korumak. 4- Kötü işleri bertaraf ederek memleket işleriyle fazla uğraşmak.

Gazzalî'nin vezirler hakkındaki tavsiyelerine gelince: hükümdarın vezirlere ihtiyacı vardır. Çünkü kendisi bütün memleket işleriyle bizzat meşgul olamaz. Ancak vezirlerini iyi seçmesi lâzımdır. Vezir iyi ve âdil olursa hükümdarın da şanı yüksek olur. Hükümdar vezirin bir eksikliğini duyarsa soruşturmadan hemen cezalandırmağa kalkışmamalıdır. Vezirin mallarını kıskanıp onları gasbetmemelidir ve vezirin isteklerini yerine getirmelidir. Bunlardan başka vezir kendisiyle görüşmek isterse, güçlük çıkarmadan onu huzura kabul etmelidir. Vezirden sır saklamamalıdır. Zira iyi bir vezir onun hatalarını düzeltir, ona yardım eder ve onun sırlarını korur⁵⁷.

Gazzalî' kâtipler hakkında da tavsiyelerde bulunuyor ve onların mesleğinin önemini belirtiyor. O, bilginlerin "en faziletli şey kalemdir" dediğini naklediyor ve bu konuda şu kıssayı anlatıyor: İskender dünya iki şey altındadır demiştir. Bunlardan biri kılıç, diğeri kalemdir. Kılıç da kelemin altındadır. Kalem ise bilginlerin edep ve sermayesidir.

Gazzalî'nin naklettiğine göre kâtipler şu 10 şeyi bilmelidir⁵⁸:

- 1 - Yer altındaki suyun yakınlığını, uzaklığını.
 - 2 - Kış ve yaz zamanlarında gece ile gündüzün uzunluğunu ve kısalığını.
 - 3 - Güneşin, ayın ve yıldızların seyirlerini.
 - 4 - Karşılama ve ictima bilgisini.
 - 5 - Parmaklarla hesap etmeyi, takvim ve hendese ilmini, seçkin ve ziraatçılar için uygun olan günleri.
 - 6 - İlâç ve tıbbi.
 - 7 - Cenup ve şimal rüzgârlarını.
 - 8 - Kafiye ve şiir ilmini.
 - 9 - Kalem cinslerini ve güzel yazı yazmayı.
 - 10 - Hangi harflerin uzatılacağını ve hangilerinin birleştirileceğini bilmek.
- Bunlardan başka kâtibin ruhu ince ve sohbeti güzel olmalıdır.

Gazzalî hükümdarlara faydalı olur ümidiyle bir çok hikmetler anlatmıştır. Bu hikmetlerde, sultanlara adaleti, halka itaati, insanlara nefsini yenmeyi, gıybetten sakınmayı, başkasını öldürmekten çekinmeyi ve bilginlere tevazuyu telkin etmeğe çalışmıştır⁵⁹.

Son olarak Gazzalî'nin devrin sultanına hitaben yazdığı *at-Tibr al-Masbuk*'da akla önemli bir bab ayırdığını kaydetmek isteriz. Yazar burada akla seçkin bir

⁵⁶ Bk. aynı eser, s. 85.

⁵⁷ Bk. Prof. H. K. Sherwanî, anılan makale, s. 37; *at-Tibr al-Masbuk*, s. 105-106.

⁵⁸ *at-Tibr al-Masbuk*, s. 114-115.

⁵⁹ Bk. aynı eser, s. 134-147.

değer vermekte ve akıllı insanın vasıflarını zikretmektedir⁶⁰. Bundan anlaşılır ki mütefekkirimiz devlet idaresinde akla, düşünceye ve bilgiye dayanmanın önemini belirtmek istemiştir.

NETİCE

Gazzalî'nin siyasî faaliyet ve tavsiyelerinden aşağıdaki neticelere varmamız mümkündür:

1 - Gazzalî sadece devrinin kültürünü eserlerinde aksettiren bir bilgin değil, aynı zamanda siyasetle meşgul olmuş ve politik eserler yazmış bir mütefekkiridir. Onun bu faaliyetleri Nizam al-Mülk'le tanışmasından sonra gelişmiş ve bilhassa H. 484-488 yılları arasında önemli bir rol oynamıştır.

2 - Gazzalî siyasî işlerde müşavirlik ve elçilik yapmakla yetinmemiş, İslâm ordularına kalemiyle de yardım etmiştir. Bilhassa o zaman büyük bir tehlike olan Batınîlere susturucu ve mantikî cevaplar vermeyi başarmıştır.

3 - Gerek yazdığı eserlerle ve gerekse siyaset adamlarına gönderdiği mektuplarla, onlara devlet işlerinin düzenlenmesi ve idaresi hakkında önemli tavsiyelerde bulunmuştur.

4 - O, Türklerin kudret sahibi olduklarını ve al-Mustazhır Billah'a yardım ettiklerini kaydetmiştir⁶¹. Bundan başka Türkler hakkında güzel şeyler yazıp onları övmüştür. Gazzalî'nin Türkleri övmesi ve Selçuklu Türk hükümdarlarıyla dostluk kurması dikkati çekicidir⁶².

5 - Ömrünün son yıllarında siyasetten bıktığı ve siyaset adamlarından uzak durmağa çalıştığı anlaşılmaktadır. Esasen inzivaya çekildikten sonra tasavvuf yolunu iyice benimsemiş ve gerçeği bulmağa yönelmişti.

Son olarak diyebiliriz ki o ilim öğrendi, bilgi öğretti, politika yaptı ve fakat mu-tasavvıf olarak hayata gözlerini yumdu.

⁶⁰ Bk. aynı eser, s. 148.

⁶¹ Bk. *Kitab Fada'ih al-Batniya*, s. 68.

⁶² Türk hükümdarlarından çoğu ilmi ve bilginleri korumuştur. Meselâ Sencer birçok kütüphaneler kurdurmuş ve bizzat ilimle meşgul olmuştur. Bundan başka o, Türk lisanına ve milliyetine de önem vermiştir. Bk. Mehmet Şerafeddin, anılan makale, s. 39-40, 57. İbn Haldun, Kahire'nin ilim, hüner ve sanat merkezi halinde kalmasında Türklerin tesiri olduğunu kaydediyor. Bk. *Mukaddime*, çeviren: Z. Kadirî Ugan, c. II, s. 492, Ankara 1954.

HADİSLERE GÖRE KADININ SOSYAL DURUMUNA UMUMİ BİR BAKIŞ

NEDA ARMANER

“Bir medeniyetin seviyesini ölçmek isterseniz derhal kadının hayat şartlarına bakınız.”

J. STUART MILL

Bir din, bir nizam ancak getirdiği ahkâma nazaran tenkit olunabilir. Yoksa kendisine intisap eden kavimlerin itibarlarına, bid'atlarına bakarak dini tenkide kalkışmak hiçbir zaman doğru ve mantıkî bir hareket olamaz. İlk ve Orta Çağın medeniyet seviyesine ulaşmış milletlerinde hukuk ve cemiyet nizamları tetkik edilecek olursa, kadına ait muhtelif kıymet hükümlerinin verilmiş olduğu, zaman zaman değişik görüşlerin hâkim bulunduğunu anlaşıyor.

İslâm kadını hakkında gerek doğrudan doğruya gerek dolayısıyla tarih, hukuk ve din bakımından Doğuda ve Batıda çeşitli eserler meydana getirilmiştir. İslâm dininin kadına verdiği değer ölçülerinin Kur'an-ı Kerîm ve hadislerden istihraç edileceği şüphesizdir. Bu itibarla belirtilmek istenilen İslâm kadınının tarih boyunca umumî hatlariyle durumu olmaktan ziyade ilk müslüman cemaati olarak tanıdığımız ashab arasında kadının sosyal görünüşüne temastır. Nübüvvet devrindeki sosyal hayatın oluşları bakımından en yakînî birer vesika halinde elimizde bulunan (al-marfû') ve (al-mawkûf) hadislerden esas motifleri seçerek konuyu işlemek birinci plânda akla gelen kaynaktır. Böylece hadislerin ışığı altında kadına verilen ruhu tanıyabilmek ve İslâm akideleri ile ülfet etmiş sahibatın bu ruhla davranışlarını incelemek mümkün olabilir.

Hazreti Peygamberin sünnetini bize kadar ulaştıran ve Kur'andan sonra İslâm âleminin metin olarak otorite saydığı her iki mecmua "Aş-Şaḥîḥân"ın hazırlanmasında gerek Buḥârî gerekse Muslim tarafından gösterilen titizlik ve senedlerin sıhhati bakımından tatbik edilen kritik metod dolayısıyla seçilen hadislerin çerçevesi dar fakat itibarı yüksek tutulmak istenmiştir.

Mevzuumuza girmeden önce VII. asra kadar tarihin belli başlı cemiyetlerinin yazılı hukuk ve dinî nizamları içinde kadının durumunu umumî hatlariyle gözden geçirecek olursak, kadîm Hindlilerin hususi hukukunda, umumî muamelelerde ve miras, nikâh şekilleri içinde kadının hiçbir hak ve şahsiyeti görülmemektedir. Hind esatirinde Brahmanın oğlu, beşeriyetin babası sayılan (Manu) kanununa göre, kadın çocukluğu devresinde babasına, gençliğinde kocasına, zevcesinin vefatında oğluna, evlâdı yoksa zevcinin akrabasına tâbi olmaya mecburdur. Yine Veda'larda kadın kasırgadan, ölümden, cehennemî ateşlerden, zehirden ve yılandan daha fena addolunmaktadır. Bununla beraber genel olarak, Hind hukukuna dair eserler kadına karşı hürmet tavsiye eder².

¹ M. Şemsettin Günaltay, İslâm Kadınının Mevkii İçtimaisi. İslâm Mecmuası, İstanbul 1332, c. 1, s. 142.

² Ord. Prof. S. M. Arsal, Umumî Hukuk Tarihi. İstanbul 1948, s. 46.

(Sumer aile kanunu) namıyla maruf yedi maddelik kanun, semitik milletlerin bilhassa Hamurabi kanunundan eski olup Hamurabi bu kanunun bazı kısmını tadil etmiştir. Bu küçük kanun evlâtlık, zevc ve zevce münasebeti ve köle isticarı gibi üç meseleye dairdir ve aile bağılılığını koruyucu müeyyideleri ihtiva eder³.

Semitik milletlerdeki duruma gelince: Babil hükümdarı Hamurabi (M.ö. 2123-2081) tarafından tertip edilen kanunname, vaktiyle ayrı yaşamış küçük devletlerin kanunlarından, bilhassa Sumer kanunlarından mülhem bir halitadır. Yüzyılların müşahede ve gelişmelerinin de katılmasından sonra hukukiyet kesbetmiştir.

Topluca ikiyüz elli madde olan bu kanuna göre kadının durumu bilhassa aile hukuku bakımından mutedil bir tarzda düzenlenmiş ve korunmuştur⁴.

Bahis konusu kanundaki maddelerden başka zevc ve zevcenin durumlarını belirten (Jurisprudence) mahkeme içtihatlarını gösterir tabletler de mevcuttur⁵.

Bu kanun alelusul ancak bir karı ile evlenmeye yani monogami esasına dayanıyor. Bununla beraber Babil'de izdivacın ruhu az çok kaybolmuş âdeti bir nevi mübayaa muamelesi gibi izdivaç muamelesinin muteber olması için vesika ile tesbit edilmesi şartı koşulmuştur. Saniyen (Madde 142) deki kayda göre, evlenirken odalık getiren, kimse karının üzerine başka bir kadın alamaz ifadesi mutlak tek zevce esasına dayanmadığını da gösterebilir. (Madde 136)nın ruhu kadının seçtiği erkekle evlenmekte hür olduğunu müstelzimidir. Kayıtsız şartsız boşanma hali ancak kadınlık vazifelerini yapmayan, namusunu korumayan kadınlar hakkındadır. Mamafih (Madde 141) de bahis konusu edildiği üzere böyle bir halde koca isterse üstüne başka bir kadınla evlenerek onu hizmetçi gibi evinde yaşatabilir. Buna mukabil, masum ve vazifesini bilen bir kadın, kocasının haksız muamele ve kötü hallerinden bizar olduğu takdirde onu istemiyebilir ve cihazını alıp baba evine gidebilir.

Sumer kanunundan mülhem olduğu anlaşılan Hamurabi kanununun umumi icmali bakımından değerinin yüksek olduğu şüphesizdir. Ancak kanunun kendi cemiyetinde ne dereceye kadar yaşamış, yürümüş olduğunu da yine nazardan uzak tutmak, araştırmak lâzımdır.

Bugün için Hamurabi kanununun tesirinde kalmadığı nazariyeleri kuvvetli bulunan⁶ İsrail hukukunda ise Poligami asıldır. Zira, aile ne kadar kalabalık olursa o kadar kuvvetli olur prensibi hâkimdir. Kadının boşanma talebi hakkı yoktur. Cemiyet ailenin bozulmasına müsaade edecek durumda değildir; aile reisi mutlak bir otoriteye sahiptir. Koca boşanma hakkını keyfî bir surette kullanabilir (Tesniye 24/1). Levirat evlenmesi kabildir. Yani erkeğin kardeşi dul yengesini alır. (Tekvin 8/38, Tesniye 5/25). Yahudi kızları babalarının evlerinde bile bir hizmetkâr mevkiinde tutulur ve pederi tarafından icabettiğinde satılabilir. Babalarının vefatında erkek evlâtlar kızları istedikleri muameleye tâbi tutabilirler. Kızlar ancak başka bir varis bulunmadığı takdirde babalarının mirasına nail olabilirler⁷.

Sami kavimlerinden sayılan Araplarda İslâmiyetten önce kadının durumunu bilâhare mevzubahis etmek üzere ârî akvama geçecek olursak, İran Sasani devletinin aile hukukunda görülen en bâriz hususiyet, kan karabetinin nikâha mani olmayışı-

³ Avram Galanti, Hamurabi Kanunu. İstanbul 1925, s. 84.

⁴ Bk. aynı eser, madde 128, 131, 136, 137, 138, 148, 151 ve 152.

⁵ Avram Galanti, Hamurabi Kanunu, s. 41.

⁶ Hamide Topçuoğlu, Eski İsrail Hukuku. Ankara 1948, s. 42.

⁷ Hamide Topçuoğlu, Eski İsrail Hukuku. Ankara 1948, s. 42.

dır. Yani kızkardeş veya ananın bir hususiyeti yoktur. Evlenmiş kızlar miras alamaz. Bilâhare Mazdeizmin devlet dini olmasıyla de bütün hususî hukuk kalkmıştır.

Yunan medeniyetinin en parlak devrinde kadının hukukî durumu daimi surette velâyet veya vesayet altında bulunduğundan ve hiçbir muameleye mezun addedilmediğinden mağdur idi. Atinalı evli kadınların toplumdaki manevî mevkileri Romadaki meşru zevcelerin mevkii kadar yüksek olmaktan da uzaktı. Atinalı diğer bütün Yunan siteleri gibi erkek çocuk doğurmayı evlenmenin en mühim gayesi telâkki ettikleri için, nikâhta matlûp olan muhabbet, merbutiyet, karşılıklı hürmet ve sadakat, ahenktar bir hayat gibi gayeler hemen hemen yoktur⁸. Yunan hatiplerinden olan meşhur Demosten nikâhı şöyle tarif eder: “Zevce, bizim yalnız meşru çocuk sahibi olmak için değil, aynı zamanda evimizdeki bütün mallarımızın da sadık bir bekçisi olmak için aldığımız kadındır”. Bununla beraber alufte kadınlar bu cemiyette hürmet ve teveccüh görüyorlardı.

İsparta’ya gelince, kendisinde tevellüd istidadı ziyade olan bir kadın, kocasından başka erkeklerle de münasebete icbar edilirdi⁹.

M. E. V. asrın ortalarında tesbit edilen On İki Levha kanunlarında aile patriarkaldır. Aile içinde bir tek şef, bir tek mülk sahibi vardır. Ancak erkekler vasıtasıyla olan akrabalık hukukî bir karabet sayılır. Kadınlar daima velâyet altındadır. Kız babanın, karı kocanın velâyeti altındadır. Kocasının velâyeti altından çıktığı zaman kadın yakın akrabasından birinin velâyeti altına girer. Bu bakımdan On İki Levha devrinde Atina hukuku ile Roma hukuku arasında fark yoktur¹⁰.

İslâmdan önce Araplar arasında içtimaî bakımdan kadının durumuna, aile ve hukuk yönünden mevkiine göz gezdirecek olursak: Hazreti Paygamberin din neşrine başladığı tarihlerde (609-610) Kahtani’lerin ve Adnani’lerin yaşadıkları bölgelerde kadının cemiyetteki mevkii birbirinden farklı değildir. Patrikarkal hayatın bütün kuvveti ile hâkim olduğu Arabistan’da kadın, topluluğun bir uzvu değil erkek zümresinin ihtiraslarını tatmin ve hizmetlerini ifa için yaratılmış bir mahlûk telâkki ediliyordu.

(Kuru) zamanlarında kadına karşı gösterilen muamele Arap toplumunun kadın hakkındaki anlayışının açık bir ifadesidir¹¹. An’anelerin sarih olarak belirttiğine göre Araplar, kadının bu tabii zamanlarında kadınla birlikte oturmaz, onunla beraber yiyip içmezlerdi. Kadınlar bu durumlarında obadan, çadırdan, evden çıkarlardı. Bugün Güney Afrika’nın iptidaî aşiretlerinde, Borneo’da, Yeni Guinea’de, Vankover adasındaki yerli vahşiler arasında halâ yaşamakta olan bu adet o zamanlar Arap kabileleri arasında en çok riayet edilen bir gelenektir¹².

Bu umumî durum dışında bazı istisnalar yok değildi. Mekke’nin en ileri ailelerine mensup kadınlardan Hind’in Ebu Süfyani nüfusu altına aldığı malûmdur. İkinci bir durum ise, ahlâki yüksekligi ve şefkati ile devrinde büyük hürmet gördüğü teslim olunan Hazreti Hatice’dir.

Bu gibi kitle içinde tektük istisnalar üzerinde durarak Cahiliye devrinin bazı hakikatlarını tahrifkâr bir şekilde telif eden (Medeniyeti İslâmiye) müellifi Curci

⁸ Ord. Prof. S. M. Arsal, Umumî Hukuk Tarihi. İstanbul 1948, s. 55.

⁹ M. Şemsettin Günaltay, İslâm Kadınının Mevkii İctimai, İslâm Mecmuası. İstanbul 1332, s. 143

¹⁰ Ord. Prof. Dr. Andreas B. Schwarz, Roma Hukuku Dersleri, çev.: Dr. Türkân Rado. İstanbul 1945, c. I, s. 98 ve Ord. Prof. S. M. Arsal, Umumî Hukuk Tarihi. İstanbul 1948, s. 108.

¹¹ Ord. Prof. R. Şemsettin Günaltay, İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu. Belleten, c. XV, sayı 60, s. 691, Ankara 1951.

¹² Aynı makale.

Zeydan ile mehaz olarak aldığı Ağâni'nin tarihini burada tenkit etmek isterim: (Medeniyeti İslâmiye tarihi, (c. V, s. 86) da aşağıdaki mütalâalar zikredilmektedir. "Devri cahiliyette Arap kadınlarının hâl ve mevki hakkında muhtelif fikir ve mütalâalar beyan olunmakta ise de alelicmal şurası muhakkaktır ki devri mezkûr Arap kadınları hey'eti içtimaiyede pek büyük bir mevkiye malik, iffet, necabet sahibi idiler. Kadınların bu iffet ve necabeti o devirlerde haiz oldukları hürriyet, istiklâl ve izzetinesis neticesi idi. Filvaki bir kadın izzetinesis, hürriyet, hareket ve istiklâli fikriye ile büyürse zillet ve esarete büyüyen, teseddür boyunduruğu altında ezilen kadınların irtikâp edebilecekleri seyyiatı öyle kolay irtikâp etmezler. O zamanki erkeklerin kıskançlığı da yine o gibi itiyadat neticesinin mahsulü idi. Bahusus zamanı cahiliyette cariyelerin henüz pek az buldukları, kadınlara malikiyet pek kolay olmadığı devirlerde Araplarda olduğu gibi bir erkek yalnız bir zevceye malik ise, başka bir kadın sevmez ise kıskançlığı bittabi daha fazla olur. Bundan maada bedevî, hanesini idarede, göçlerde ve işlerinde zevcesinin muavenetine pek ziyade muhtaçtır" şeklinde mütalâalar dercederek devrin meşhur kadınlarını öne sürer ve onların hal ve hareketlerini tamim ederek "cahiliye yani müşrik Araplarda kadının vaziyeti bazı bakımlardan İslâmiyettekinden daha serbest idi; iki kız kardeş ile evlenmek ve nikâh (al-Mağt) caiz olduğu gibi, teseddür de meçhul idi. Boşanma şeriatından daha kolay değildi. Fakat bu hususta kadınlarda erkekler gibi hak sahibi idiler. Kadın ile erkek arasındaki münasebetler bazı bakımlardan hiç de fena değildi. Hattâ daha da düzeltilebilirdi. Fakat şeriat tatbik edilince böyle bir islâhın düşünülmesi bile imkânsız oldu. Şeriatın nikâh şekillerinden ve en kötü hükümlerinden biri olan hulle cahiliyet devrinde bilinmiyordu" gibi hükümlere varmaktadır.

İlmin, tarihin bitaraflığı duygusundan mahrum, kendi dinî endişeleri ve tesirleri içinde kalan bazı müverrihler eliyle yazılmış eserlerde cahiliyet ve İslâmiyet devirleri birer kalıp olarak gözden geçirilmiş, cemiyetin ruhi, fikri bütünlüğü dikkate alınmamıştır. Zira cahiliye Araplarının kadına karşı mutlak bir hâkimiyetleri vardı. Bazan bir kadın boşandıktan sonra da eski kocasının tahakkümünden kurtulamazdı. Umumiyetle Arap kadını, hukuk itibariyle erkeğin dununda idi. Hiçbir hususta erkekle müsavi görülmez bir iş hakkında erkekler gibi söz sahibi olmazdı. Arap kabilelerinde kadına daha az rağbet gösterilmesinde, daha aşağı kıymet verilmesinde yaşanan muhit icaplarının büyük tesirleri olduğundan şüphe yoktur. Devamlı surette boğuşmaya mahkûm buldukları cihetle eli silâh tutabilenler refah ve servet sağlayabilirdi. Bu yüzdendir ki Araplar, doğan çocuk erkek olduğu takdirde şenlik yapar, iftihar ederlerdi. Kız olduğu zaman bilâkis sıkılır, utanır, aile için şeamet sayarlardı. Nahl sûresinin 58 ve 59 ncu âyetlerinde: "Onların birine bir kız çocuğu olduğu müjdelendiği vakit öfkesini sinesine çekerek hiddetinden yüzü kapkara olur. Müjdelendiği kötü şeyden ötürü herkesten gizlenir. (Kız çocuğunu) hakarete katlanarak tutayım mı, yoksa (diri diri) toprağa gömeyim mi? (Diye düşünür). İyi bilin ki onlar pek fena muhakeme ederler"¹³.

Va'd, yani doğan kız çocuklarının diri diri gömülmesi âdeti Banî Tamîm, Kureyş ve Banî Kinde kabileleri arasında taammün etmişti. Hattâ bu menfur cinayet iyi bir itiyat gibi telâkki ediliyordu. دَفْنُ الْبَنَاتِ مِنَ الْمُكْرَمَاتِ diğer bir varyanta göre وَأَدَا لَبَنَاتٍ مِنَ الْمُكْرَمَاتِ meseli bunun bir işaretidir. Yalnız Banî Tamîm'e mün-

¹³ Takvîr sûresinin 8 nci ve 9 ncu âyetlerinde de kız çocuklarının diri diri gömülmesi büyük bir suç olarak işaretlenir.

hasır olmıyan bu âdete karşı Kur'an-ı Kerîmde: "Evlâdınızı yoksulluk korkusu ile öldürmeyiniz. Biz onları da sizi de rızıklandırırız. Şüphe yok ki onların katli pek büyük bir suçtur" (İsrâ 17/31) buyuruluyor. Araplar arasında tabîî bir itiyat haline gelen ve kısmen iktisadî bir faktöre bağlı olduğu anlaşılan bu facianın önlenmesi gerek Kur'an gerek Hazreti Peygamber'in şiddetli takbihi neticesindedir. İstıraplı çöl hayatına dayanabilmek için kadının da erkek kadar değilse de yine az çok çalışmasına ihtiyaç vardı. Erkek savaş ve çapulculukla meşgul iken çadırda kadın çocuklara bakmak, develeri, koyunları sağmak, hurmanın lifinden hasır ve deve tüyünü işlemek gibi vazifeleri yüklenmişti. Fakat hayat mücadelesindeki bu esaslı rolüne rağmen bedevî mantalitesi cemiyette kadına yine önemli mevkiini vermiye bir türlü yanaşamıyordu. Yalnız hür kadınlar bir erkek çocuk anası olduktan sonra çadırdaki diğer kadınlar arasında üstün bir mevki kazanıyorlardı. Halbuki cariyelerin ve gasbedilen diğer kadınların hiçbir itibar ve değeri yoktu. İnsanlık haklarına lâıyk görülmediklerinden kadınlara vâris olmak hakkı da tanınmıyor, ayrıca erkekler istedikleri kadar evlenebiliyorlardı.

İçinde yetiştiği çevrede ahlâkî, içtimaî, siyâsî ve dinî büyük inkılâplar yapan, karanlık devirlerin mirası olan, geri ve çirkin telâkki ve itiyatları kökünden söken Hazreti Muhammed, aile müessesesinde evvelâ kadının esaslı bir rükün olduğunu belirtmiş, kadına dair totem zihniyetini yıkmış, cahiliye devrinin barbar âdetlerini menetmiş, aile müessesesini karşılıklı sevgi ve anlayış esaslarına uygun temeller üzerine kurmuştur. İslâmiyette kadının terekeye giren mallar arasında sayılması, yani esir mahiyetinde tutulması Nisâ' sûresinin 19-21 nci âyetlerinde kesin olarak yasak edilmiştir. Hazreti Muhammed kadın hakkında eski ilkel zihniyete karşılık bir yeni görüş getirmiş ve bu husus açık bir delil olarak hadîsleriyle hukuk tarihine maledilmiştir.

Sosyoloji tarihi ve araştırmaları bize gösteriyor ki; sosyal inkılâpların en müşkülü halkın hoşlandığı ve benimsediği örf ve âdetleri değiştirmek teşebbüsüdür. Çünkü itiyatların yarattığı huyun, insiyâkî bir surette düşüncelere hâkim olması psikolojik bir keyfiyettir. Bu itibarla, Arapların içtimaî hayatında İslâmiyetin yarattığı inkılâpların en büyüğü, cahiliye devrinin kadın hakkındaki örf ve âdetlerinin yıkılarak dayanacağını akıl ve mantıkta bulan olgun esasların ve prensiplerin kurulmasıdır. Hazreti Peygamber bu önemli değişiklikleri merhale merhale tatbik etmek suretiye önce kadını mal veya bir esir sayan antayışı bertaraf etmiş, her vesile ile kadınlara hürmeti, tekrimi tavsiye buyurarak toplumun hak ve hürriyetine sahip bir uzvu olduğu kanaatini yerleştirmiştir. Hadîslerin Kur'an ruhuyla hemahenk olması tabîî bir keyfiyettir. Bu itibarla kadın konusundaki hadîslere geçmeden önce âyetleri belirtmek uygun olur.

Kadın ve erkek birlikte aynı gaye için yaratılmıştır:

(Az-Zâriyât 51/57) "Ben cinleri de insanları da, ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım".

Asılları da müsavi ve birdir:

(Al-Ĥücürât 49/13) "Ey insanlar; şüphe yok ki biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık".

(An-Nisâ' 4/1) "Ey insanlar, O Rabbinize karşı gelmekten sakının ki sizi bir tek nefisten yarattı".

Kadın ve erkek emir ve nehyde müşterektir, aynı şekilde ecre ve sevaba maruzdurlar:

(Alu 'İmrân 3/195) "Rableri Onların dualarını kabul buyurdu: Erkek olsun kadın olsun içinizden iyilik yapanın iyiliğini heba etmem".

(An-Nisâ' 4/124) "Erkek veya kadın olsun, inanıp da iyi işlerde bulunanlar cennete girerler ve zerre kadar zulme uğramazlar".

(Al-Mumtahana 60/12), (An-Nahl 16/98), (Al-Ahzâb 33/35), (At-Tawba 9/72-73) âyetlerinde ise doğrudan doğruya müennes isimlerle hitabedilir.

Bazı bakımlardan kadının himaye ve şefkate muhtaç oluşu itibariyle; (An-Nisâ' 4/19), (Al-Bakara 2/228) âyetleriyle hüsnü muaşeretini teklif eder. Ayrıca Bakara sûresinin (187, 221, 227, 228 ve Nisâ' sûresinin 3, 18-21, 25, 34, 129 ve 141) sayılı âyetleriyle kadının içtimaî, dinî ve hukukî durumu tebliğ edilir.

Gerek Buhârî gerekse Muslim mecmualarının, "Aş-Şaḫîḫân"ın muhtelif babları içinden bu konu ile ilgili aşağıda yazılı hadîslerle Kur'an-ı Kerîm'in umumî olarak kadına bahsettiği hürmet ve mertebenin Hazreti Peygamber'in sünneti kavliye ve fiiliyeleriyle de tesbitinden başka (Asr-ı Nebevî)de bu ruhu mizaçlarına sindiren ashap ve sahibatın hususî ahvalde vaziyet alış (attitude) larının incelenmesi ana prensipler ve değerler üzerindeki anlayışı bir diğer yönden açıklamış olacaktır.

Kadını değerlendirmede¹⁴:

Muslim, c. 4, s. 178 (Bâbu Ḥayrî Matâ'd-Dünyâ...) 'Amr İbnu'l-'As'ın oğlu Abdullâh (R. A.)dan rivayet olunmuştur. Peygamber (S. A.) buyurmuştur:

"Dünya bir metadır, dünya metanın hayırlısı da iyi kadındır."

Kadınlara iyi muameleyi tavsiye eden hadîsler:

Muslim, c. 4, s. 178 (Bâbu'l-Waşiyyati bi'n-Nisâ')

Abū Hurayra (R. A.) dan Peygamber (S. A.) nin şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur:

"Kadınlar hakkında birbirinize iyilik tavsiye ediniz. Kadınlar eḡe kemiğinden yaratılmış gibidir. Eḡe kemiğinin en eḡri tarafı üstüdür, bunu düzelteyim derken kırarsın, haline bırakırsan eḡri olmakta devam eder. Binaenaleyh kadınlar hakkında birbirinize iyilik tavsiye ediniz"¹⁵.

Buhârî, c. 7, s. 26 (Babu'l-Wassâti bi'n-Nisâ'...) Abū Hurayra (R. A.)dan Peygamber (S. A.)nin şöyle buyurduğu rivayet olunur:

"Her kim Allah'a ve ahiret gününe inanırsa o mûmîn komşusuna eza ve cefa etmesin ve bir de size kadınlar hakkında hayırlı olmanızı vasiyet edip dilerim. Zira kadınlar eḡe kemiğinden yaratılmış gibidir. Bunu düzelteyim derken kırarsın. Haline bırakırsan öylece kalır. Binaenaleyh kadınlar hakkında birbirinize iyilik tavsiye ediniz."

Buhârî, c. I, s. 15 (Bâbu'l-Kufrâni'l-'Aşîr) İbn 'Abbâs (R. A.)dan Peygamber (S. A.) nin şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur:

"Cehennem bana gösterildiği zaman ekserisini tekfir eden kadınlar teşkil ediyordu.

¹⁴ Türkçeye çevrilen hadîsler için faydalanılan baskılar: Al-Buhârî, Muḡammad ibn İsmâ'îl, Câmi'u'-Şaḫîḫ, I-VIII, İstanbul 1315. Muslim, Abu'l-Husayn İbnu'l-Ḥaccâc al-Kuşayrî an-Nây-sâbüri, al-Câmi'u'-Şaḫîḫ, I-VIII, İstanbul 1330-1333.

¹⁵ Bu hadîsin bir varyantını Buhari de çeşitli bablarında nakletmiştir.

Allahı mı tekfir ediyorlardı? diye soruldu. Zevcelerine ve hediyelerine küfür ediyorlardı. Eğer onlardan birine dünyayı versen sonra senden bir şey görse ben senden bir hayır görmedim ki diye inkâr eder, diye ilâve buyurmuşlardı.”¹⁶

Evde kadına karşı gösterilmesi icabeden muaşeret ve değer :

Muslim, c. 4, s. 178 (Bâbu'l-Waşiyyati bi'n-Nisâ')

Ebû Hurayra (R. A.)dan Peygamber (S. A.) in şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur:

“Bir kimse zevcesine buğuz etmesin, zira hoşanmadığı huyları varsa ona mukabil memnun olacağı huyları da vardır.”

Buhârî, c. 8, s. 2 (Bâbu man Ahakku'n-Nâsî')

‘Âbû Hurayra (R. A.)den rivayet edilmiştir:

“Bir adam Peygamber (S. A.) me geldi; ve Ona, ya Resulallah, benim hürmetime lâyıq, sakınıp koruyacağım kimdir dedi. Annen, buyurdular, sonra kim, annen ve sonra baban diye ilâve ettiler.”

Kadına evinde kocasının malından tasarruf hakkı tanımak ve içtimaî yardıma dair hadîsler :

Buhârî, c. 2, s. 112 (Bâbu's-Sadağa...)

Muslim, c. 3, s. 90 (Bâbu'l-âcr il-Hâzin'il-âmin)

‘A'îşe (R. A.)dan rivayetle, Peygamber (S. A.) buyurmuştur:

“Ev kadını evinin taamından israf etmiyerek infak ve ikram ettiğinde bu infak ile ecre ve sevaba nail olur. Bu malı kazandığı cihetle de zevci, muhafaza ettiği için hizmetçisi de bir o kadar sevap kazanır. Bunlardan bazısının ecrü sevabı öbürlerinin sevabından hiçbir şey eksiltmez.”

Muslim, c. 2, s. 294, Buhârî, c. 2, s. 110 (Bâbu't-Takû'n-Nâr...)

‘A'îşe (R. A.)dan şöyle dediği rivayet edilmiştir:

“İki kız çocuğu ile yanıma tese'ul ederek bir kadın girmişti. O sırada yanımda bir hurmadan başka bir şey bulunmuyordu. O hurmayı ona verdim. Kadın hurmayı iki çocuğu arasında taksim etti ve kendisi ondan bir şey yemedi. Sonra kalkıp çıktı. Müteakiben yanıma Nebi (S. A.) girdi ve vakıyı kendisine bildirdim. Buyurdular ki: Kadın, erkek her hangi bir mümin şu kız çocukları yüzünden bir suretle sıkıntı çekerse kız çocukları, kendisi için cehennem ateşinden koruyan bir perde olurlar.”¹⁷

İslâm akidelerine aykırı düşmek üzere evde Hz. Ayşe'nin bir teganni veya şiiri dinlemesine karşı Hz. Peygamberin müsait ve mülâyim bulunduğuna dair :

Buhârî, c. 2, s. 17 (Bâbu Sunnati'l-î dayn...)

‘A'îşe (R. A.)dan rivayet olunmuştur:

“Yanımda Hıristiyan cariyelerden iki cariye bulunuyordu. Cariyeler hıristiyanların şenlik günlerinde söyledikleri şarkıları söylüyorlardı. Bu sırada Abû Bakr girdi.

¹⁶ Burada mevzubahis olan kadınlar kötü huylu kadınlar olup bunlar muayyen ve hususi bir zümreye taallük eder. Aksi halde Hz. Peygamberin mezkûr hadîsleri içinde tenakuza düşmesi gibi bir durum hasıl olur ki bu da Peygamberliğin fetanet, ismet ve emanet vasıflarına muhaliftir. Böylece aksi varit olamaz.

¹⁷ Yukarıdaki iki hadîs Buhârî ve Muslim'in edep bahsinde de zikredilmiş olup, az miktarda da olsa sosyal yardıma, sadakaya, ikrama teşvik ve saili eli boş çevirmemek gibi bir hareketi müstelzim olduğu kadar kadın hassasiyetine işaretle kız çocuklarına şefkati tavsiye ettiği açık bir şekilde görülüyor.

Hız. 'Â'îşa bunların şarkıcı olmadıklarını söyledi. Bunun üzerine Abû Bakr bu şeytan mizmarlarının Peygamber evinde ne işi var dedi. Bu bir bayram günü idi."

Peygamber "Ey Abû Bakr her kavmin bir bayramı vardır. Bugün de bizim bayramımızdır" buyurdular.

Sosyal bakımdan kadın ve erkek her ferdin bu nizamda mükellefiyeti belirtilmiş, Mesuliyet tevcih edilmiştir :

Buḥārî, c. 2, s. 5 (Bābu'l-Cumu'a...)

Muslim, c. 2, s. 3 (Bābu 'İmare).

"İbn 'Umar (R. A.)dan Nebi (S. A.) in şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur:

Hepiniz çoban ve muhafızınız ve hepiniz de mes'ulsünüz. Âmirler maiyetindeki lerin muhafızdır. Aile reisi de aile efradının çobanıdır, kadın da kocasının evi ve çocukları üzerinde muhafızdır. Hülâsa hepiniz muhafız ve hepiniz idrenizde bulunanların hukukundan mes'ulsünüz."¹⁸

Buḥārî, c. 1, s. 172 (Bābu Wudû'...)

"İbn 'Abbās (R. A.)a bir adam dedi ki, "Sen Peygamber (S. A.) ile Cuma namızı kılmağa iştirak ettin mi?" "Evet, eğer Resulu Ekrem'e yakınlığım olmasaydı küçük olmam hasebiyle bulunamazdım". İbn 'Abbās, "Resulü Ekrem, âleme namazı kıldıracağı mahut yere geldi, sonra hutbe okudu sonra kadınların yanına giderek onlara bazı nasihat ve tezkirde bulundu ve onlara sadaka vermelerini emretti. Kadınlar derhal ellerini bileziklerine, gerdanlıklarına uzatarak onları Bilâl'in elbisesinin eteğine attılar. Sonra Resulü Ekrem ve Bilâl eve döndüler" dedi."

İlme karşı sahibatın bigâne kalmadığına dair :

Buḥārî, c. 1, s. 38 (Bābu'l-Hayā fi'l-'İlmi)

"Mucâhid buyurdu ki utanan, kibirlenen kimse ilim öğrenemez. Hazreti 'Â'îşa "şu ansarın kadınları ne güzel kadınlardır. Onların hayaları dinde fıkıh âlimi olmalarına mani olmadı" buyurdu.

Kadını maddî kazanç ve güzelliği için nikâh etmekten ziyade manevî şahsiyeti ve afifliğinin ön plânda tutulmasına dair :

Buḥārî, c. 7, s. 7-8 (Bābu'l-İ'kfai fi'd-Din)

Muslim, c. 2, s. 53-54 (Bābu'r-Rıda')

Abû Hurayra (R. A.)dan Peygamber (S. A.) in şöyle dediği rivayet olunur: "Kadını dört şey için nikâh edin; malı, nesebi, güzelliği ve dini için. Sen dindâr bir kadın almıya çalış ki bir daha yokluk görmiyesin (sırtın yere gelmesin)."

Nikâhta bâkirin iznine dair :

Buḥārî, c. 7, s. 18 (Bābu nikâh)

'Â'îşa (R. A.)dan şöyle rivayet olunmuştur: Ben bir kere: "Ya Resulallah, bakire kız (haya edip) susar." "Bakirin rızası susmasıdır" buyurdular.

Nikâhda Seyyibin iznine dair :

Buḥārî, c. 7, s. 17 (Bābu lâ yunkih...)

Abû Hurayra (R. A.)dan Nebi (S. A.)in şöyle buyurduğu rivayet olunmuştur.

¹⁸ Bu hadis Buḥārî'nin muhtelif babları içinde zikredilmiştir, şöyle ki: c. 4, s. 6 (Bābu Ta'wili...), c. 7, s. 26-27 (Bābu Kıwu Anfusekum...).

“Dul kadın kendisinin sarahaten emri olmadıkça nikâh olunamaz. Bâkire kızda kendisinden istizan olunup izni alınmaksızın nikâh olunamaz. Mecliste hazır bulunanlar “Ya Resulallah bakir bir kızın izni nasıl olur?” diye sorduklarında: Onun izni sükût etmesidir buyurdu.”

Buḥārî, c. 7, s. 17 (Bābu nikâh)

“Ansar kadınlarından Ḥansâ bint Ḥizâm (R. A.)dan rivayet göre; Ḥansâ’yı babası (Ḥalîd) iznini, rızasını almaksızın tezviç etmişti. Halbuki Ḥansa dul kadındı. (Muvafakati alınmak icabederdi) kadın bu izdivacı hoş görmüyerek Hazreti Peygambere gidip şikâyet etti ve Peygamber bu nikâhı red ve iptal etti.”

Camide kadının mevcudiyetine işaret ve umumi yerde kadına hürmet:

Buḥārî, c. 1, s. 174 (Bābu Sālâti’n-Nisâ’)

“Ḥind bint Haris Ūmmu Salama’dan rivayet ediyor. Resulullah (S.A.) namazı müteakip selâm verince kadınlar kalkardı ve Peygamber kalkmadan biraz beklerdi. İbn Şihâb Allah bilir gördümki bu bekleyişi kadınların çıkıp gitmeleri ve erkeklerden çıkıp gitmek isteyenlerden birinin onlara yetişmemesi için demiştir.”

Hacca kadının durumu, kadının erkek yerine hac farızasını yerine getirebileceğine dair:

Buḥārî, c. 5, s. 176 (Bābu Ḥaccatu’l-Wadâ’)

“İbn Abbâs (R. A.) rivayet etmiştir: Veda haccında Hatam kabilesinden bir kadın Allah’ın elçisinden fetva istedi. Al-Fadl İbn ‘Abbâs Allah’ın elçisinin yanında idi. Kadın “Ey Allah’ın elçisi, Allah’ın kullara kıldığı farz çok ihtiyar olan babama da yetiştii, yola çıkmaya kudreti yoktu. Onun yerine haccım olur mu?” diye sordu. Peygamber, (Evet) cevabını verdiler.”

Cihadda:

Buḥārî, c. 4, s. 33 (Bābu Gazwi’n-Nisâ’)

Muslim, c. 5, s. 144 (Bābu Tahrim...)

“Nâfi’den Abdullah (R. A.) rivayet etti: Nebi (S. A.) in bazı Gazvelerinde maktul kadınlar bulunduğu haber verildi. Bunun üzerine Peygamber kadınların ve çocukların katledilmesini menettiler.” –Müteakip hadîsde bir diğer varyantı ile bu husus tekid edilmiştir–.

Muslim, c. 5, s. 197 (Bābu Gazwati’n-Nisâ’ Ma’r-Ricâl)

Buḥārî, c. 4, s. 33 (Bābu Gazwi’n-Nisâ’)

“Anas İbn Mâlik der ki: Uhut harbinde halk inhizama uğramıştı. Bu çok tehlikeli harp gününde gördüm ki Abū Bakr’in kızı ve Resulullah’ın zevcesi ‘A’îşe ile Ummu Suleym kollarını sıvamışlardı. Halhalarını görmüştüm. Süratle ve mütemadiyen arka- larında kırbalarla su taşıyorlar ve mecruhların ağızlarına boşaltıyorlardı. Kırbalar boşalınca son derece çeviklikle geri dönüp gelerek kırbaları dolduruyorlar sonra yine acele gelip mecruhların ağızlarına boşaltıyorlardı.”¹⁹

¹⁹ (İslâm kadınlarının erkeklerle beraber gazası ve harbe iştirâkleri) ünvanı altında Buḥārî’nin bir bab açması mühimdir. Esasen açık olarak anlaşılıyor ki İslâm kadınlarının gazalara iştiraki askerinin yalnız geri hizmetlerine münhasır olmayıp doğrudan doğruya harp sahasında ve mücahitlerin safları arasında da hizmetleri görülmektedir.

THE OUTLINE OF ISLAMISM AND TURKISH REFORMATIONS*

NEŞET ÇAĞATAY

I believe that you are interested in the main principles of Islamism, in the manner of our worship and in the life of the prophet, Muhammed. No doubt, you are also interested in the institutions and in the civilization of Islam and in the last phase of the Ottoman Empire: that Empire, which held the leadership of the Moslem world for four hundred years—that is— from 1517–1924. For almost four hundred years the Ottoman Sultans held the title of Caliph, a word which signifies— Successor of Muhammed, Moslem chief civil, and religious ruler. Then with Turkey's triumph in the War of Independence and the resurgence of Kemal Ataturk, our first President of the Turkish Republic, a reformation both in our civil and religious organizations took place.

In the short time at my disposal, I shall not be able to touch on points such as: The problem of good and evil deeds, the Day of Judgement and God's predestination of good and evil, etc. Should any one wish discuss these points, you are welcome to come to the Ilahiyat Faculty and I'll do my best to answer any questions or clarify any statement which may seem obscure.

Let me begin, then, with a brief synopsis of the life of the prophet, Muhammed, the development of Islamism, the principles of Islam and the reforms made by Kemal Ataturk.

THE LIFE OF THE PROPHET, MUHAMMED

You all know that Arabs lead a nomadic way of life in the desert. They had many wives, they had a lot of male and female slaves and in many cases they treated them badly. As there was no such thing as a state government, they lived in tribes or clans and were ruled by chiefs. These tribes were often at war with each other, so life was uncertain and insecure. Moreover, in that period, no moral code existed, so that drunkenness, injustice and other vices were rife.

Muhammed grew up in one such community; He hated his countrymen's absurd religious beliefs, customs and ceremonies.

When Muhammed was about forty years of age, some of his contemporaries, such as the poet Umayya, who lived in Taif, a town next to Mecca, were content with a general form of monotheism; Muhammed embraced asceticism and succumbed to broodings about his soul's salvation. He spent many nights on Mount Hira, near Mecca, pondering on this vexing question of salvation. His insight into the emptiness of his countrymen's polytheism posed for him the problem: how long was God going to leave them in disbelief, since he had, after all, revealed Himself to other peoples through his prophets.

* The above Lecture was given on the 13th January, 1961 at the request of the American Women's Association in Ankara.

It was his practice to retire without his family for one month of every year to a cave in the desert for meditation. His place of retreat was Hira, a desert hill not far from Mecca and his chosen month was Ramazan (the month of the fast). It was there one night toward the end of his month's retreat, that the first revelation came to him, when he was forty years old. He was asleep or in a trance when he heard a voice say: "Read", He said, "I cannot read". The voice again said: "Read" And again he answered, "I cannot read". A third time the voice, more terrible than before, commanded, "Read". And Muhammed asked, "What shall I read?" The voice said, "Read: In the name of God the Creator, who created man from a clod. Read: and it is God the most beneficent, who teaches by the pen, teaches man that which he knew not".

When Muhammed awoke the words remained as if inscribed upon his heart. He went out of the cave on to the hillside and heard the same voice say, "O Muhammed! You are God's messenger, and I am Gabriel". Then he raised his eyes and saw the angel, in the likeness of a man, standing in the sky above the horizon. Muhammed stood quite still, then he turned his face away from the brightness of the vision, but whithersoever he might turn his face, there always stood the angel confronting him. He remained thus a long while till at length the angel vanished, when he returned in great distress of mind to his wife Hatice. She did her best to reassure him saying that his conduct had been such that God would not let a harmful spirit come to him and that it was her hope that he was to become the prophet of his people.

From that day on, the revelations continued. His wife at once believed in his divine mission. His daughters, too, and these were followed by his cousin Ali, his slave and freedman Zeyd, his friends Abu Bekr and some others were converted to a belief in his preaching.

As the upper class pagans of Mecca feared to lose their superiority which they derived through their pagan ceremonies, they started to raise objections to Muhammed's preaching; and scenting a danger to their general welfare in the spread of the new faith, they tortured the moslems who professed adherence to Muhammed. The prophet made up his mind to withdraw at least a part of his community beyond the reach of their persecutors through flight; he referred his followers to the Abyssinian negus. This emigration took place in the fifth year of his prophetic mission. The emigrants eighty-two men and five women, included the prophet's daughter Rukayye and her husband Osman, the future third Caliphe.

Meanwhile the community remaining behind in Mecca gained valuable new members. The opponents of the new religion proclaimed a boycott against Muhammed and all his followers and shut them up in their quarter in the ravine of Abu Talib. This desperate situation gave the prophet the idea of seeking his salvation outside Mecca. He met some Arabs from Medina and they accepted Islam; they returned home and became active on behalf of the new faith, and they were aided by one of the Moslems who had previously emigrated to Abyssinia. In 622 quite a substantial number of new believers from Medina were already coming on pilgrimage and now Muhammed formally had his uncle Abbas take out his clan into the protection of the new believers at another meeting near Mecca. Very quietly, the summer of 622 Muhammed's followers left Mecca and proceeded to Medina. The prophet himself, accompanied by Abu Bekr, did not follow them until the autumn, since he had first to settle some of his followers business affairs. The safe arrival of Muhammed at his

destination marks the turning point in his career, which now became one of almost unbroken success.

As soon as the Moslem community in Medina became strong, Muhammed decided to fight paganism, particularly that of the Meccans. There were several pitched battles before Muhammed conquered them.

Once victorious he sent official notices to all known sovereigns and potentates, promising them safety if they embraced Islam.

THE PRINCIPLES OF ISLAM

What does the Koran, the Holy Book sent by God, the book the prophet used when preaching, contain? First it deals with "faith" this comes under two headings: a) The foundations of worship, b) The foundations of the faith. But first of all, I must draw your attention to the fact that it is a mistake to call a Moslem—a Mohammedan. A Moslem dislikes the terms— Mohammedan and Mohammedanism, which seem to them to carry the implication of the worship of Muhammed; as Christian and Christianity imply the worship of Christ. Muhammed is a messenger of God. One cannot worship Muhammed, for he was just a man similar to ourselves.

a) *The foundations of worship are:*

1. The recital of the creed; 2. The performance of divine worship five times a day; 3. The fast in the month of Ramazan; 4. The payment of legal alms; 5. The pilgrimage to Mecca once in a lifetime.

1. The Moslem creed:—There is no God but God— Muhammed is the messenger of God.

2. The performance of divine worship five times a day. The first at dawn or just before sunrise. The second just after noon. The third, before sunset. The fourth, just after sunset. The fifth, at close of day. The prayer is preceded by the lesser ablution, consisting in the washing of the face, hands and arms as far as the elbows, and the feet in the prescribed manner. Complete washing of the body is required only after legal pollution, that is: after sexual connection. The worshipper must turn his face in the direction of Mecca.

Women are exempt from worship during their monthly periods and are not obliged to go to the mosque. In fact, a moslem, man or woman can worship anywhere: in the house, in the mosque, in the field or on the mountain side. Five times a day and before each prayer, the Muezzin calls the people to worship. This call translated runs:—

God is most great (four times)

I testify there is no God but God (twice)

I testify that Muhammed is the prophet of God (twice)

Come to prayer (twice)

Come to salvation (twice)

God is most great (twice)

There is no God but God.

To the morning prayer, the following sentence is added:—

Prayer is better than sleep (twice)

3. *Fasting*: Moslems are required to fast during the month of Ramazan where in the Koran was revealed. But if one is on a journey or sick, he may fast for a number of days only; and if he is able to fast and doesn't, he may redeem himself by feeding a poor person. The fast means, complete abstinence from food and drink from sunrise to sunset each day of the month of Ramazan.

4. *Alms*: Alms are of two kinds: 1) the legal and determined; 2) voluntary of the value of goods and of money, a fortieth is prescribed. The carrying out of these prescriptions is left to the conscience of the believers, who pay the alms to any needy person.

5. *Pilgrimage*: The fifth religious duty of the Moslem is the pilgrimage to Mecca which should be performed once by every Moslem if he is able, that is, if he can provide or obtain the means to support himself on pilgrimage and his family during his absence, and if he is physically fit.

b) *The Foundations of the Faith*:

The Moslem creed is, "There is no God but God (Allah), Muhammed is the messenger of God. The acceptance of this faith is held to imply belief in God, and the angels, the inspired books (including the old and new Testament), the prophets (all the prophets who are mentioned in the Koran, including Moses and Jesus), the day of judgement and God's predestination of good and evil. The creed must be recited at least once a lifetime, aloud, correctly and with full understanding of its meaning and with heartfelt belief in its truth.

Some other matters in Islam, which are forbidden and regarded as sinful are: to lie, to attack property belonging to others, to attack the life and honour of others, to drink alcoholic drinks and to gamble.

I think that it will be interesting for you if I say something about marriage and the veiling of women. Prior to the religion of Islam, an Arab could marry as many women as he pleased—there was no limit—. Moreover he could have as many women slaves and concubines as he wished. These slaves and concubines were regarded as part of his property and the owner could sell, employ in heavy work, hit and he had even the right to kill them if he so desired. The religion of Islam reduced the number of wives a man could have at one time to four.

However, to marry more than one women was so difficult that it was almost impossible, because, if a man married more than one woman, he was compelled by his religion to treat them equally— and that as you know, is well nigh impossible. The prophet, Muhammed, himself did not marry more than one woman until after the death of his first wife. With her he spent more than twenty-five years. When he was over fifty five, he married four women; by this, his aim was to secure some relations among the tribal chiefs, to spread the Moslem religion, and to satisfy the desire of his close friends who wanted to be related to him.

The view which is held by some western historians, that Muhammed married to satisfy his sexual desires is not correct. If this view were correct, then Muhammed could have married when he was young as many women as he wished, for there was no restriction on the number of wives a man could have, furthermore, his four wives were all old and widowed before he married them.

I must emphasize another point. The veiling of women is neither a religious custom nor is it a custom belonging to the Arabs. It has nothing to do with religion.

It was accepted years after the death of the prophet and is a result of Byzantine influence. Unfortunately this bad custom still continues in Moslem countries all over the world except in Turkey.

TURKEY AND MOSLEM COUNTRIES

Turkey proscribed Islamic law in 1926 and since then monogamy is practised in our country. Of all the Moslem States only Turkey has separated politics from religion and accepted the principle that religion belongs to the conscience of each man. As you know, in Turkey, politics are regulated by secular laws. In other Moslem countries politics and religion are often fused, and though polygamy is still accepted as a consequence of the change in social, economic and cultural conditions; polygamous marriages are gradually decreasing.

The religion of Islam has also caused a great change in the position of slaves. No Moslem can be a slave. He can maintain slaves provided that he had them before Islamism. War captives are also regarded as slaves. However, the religion of Islam ordains that they should be treated justly and as an equal member of the slave owner's own family. To free a slave is esteemed a very good deed; in this way religion encourages the abolishment of slavery.

After the rise of the Moslem religion some wars took place. Yet Islamism is a peace-loving religion. Generally the wars were against pagans. The wars with Persia and Byzantium aimed at uniting different peoples under Islamism and creating world peace. The armies of Islam which fought with the Persians and Byzantines offered to convert them to Islam or to pay a special tax, in order to maintain their own religion. This special tax was collected for the protection of the life, honour and property of non-moslem subjects. Non-Moslems were also excluded from military service.

With its high moral and legal principles, Islamism spread from Central Asia to Spain; science and technical knowledge flourished and a great civilization was born. In this period great universities were established and European scholars studied in Islamic universities in Spain.

But after the 11th century the principles of the religion of Islam degenerated, this was caused by superstitions and false beliefs.

Statesmen and scholars of Islam, departed from the ways of justice and science. They did not follow scientific developments in Europe and in the end reactionary forces dominated the whole Moslem world and so the Islamic countries became backward.

In the beginning, the Ottoman Empire expanded quickly in the spheres of science, politics and culture. After the capture of Istanbul by Mehmet the Conqueror in 1453 the Ottomans established the greatest university in the world. However, at the beginning of the 18th century the Ottoman Empire started to decline for the same reason which caused the weakening of Islam. She lost the following countries which she had conquered during her rise to power: The southern parts of Russia and Poland, Rumania, Hungary, Yugoslavia and Albania.

During the 19th century Greece, Bulgaria, Algeria, Tunis, Lybia, Egypt and after the First World War Arabia, Iraq, Palestine, Syria and the Lebanon either became independent and were taken from Turkey by the great powers. At the end of the First World War, the English, French, Italian and Greek armies occupied a

great part of Turkey. Kemal Ataturk after defeating the invading armies, proclaimed Turkey a Republic in 1923. The caliphate (the leadership of all Moslems) was abolished in 1924. Western laws were promulgated in 1926 and in the following years. In 1928 the Turks started to use Latin letters and the percentage of literates increased from five to fifty per cent in the following thirty years. The western calender took the place of the Islamic calender which had its beginning in the year of the prophet's emigration from Mecca to Medina. The Islamic week-end holiday, Friday was changed to Sunday as in Western countries. To dress in the European manner was made compulsory. To wear the veil was forbidden. The full equality of men and women was recognized. In Turkey any woman can become a state official, judge, member of Parliament, even an officer in the army.

But old fashioned, illiterate, conservative elements in Turkish society didn't want to recognize the rights of women and the leaders of the deposed democratic government, in order to gain more votes partly favoured this reactionary movement. This tendency slowed down the speed of the Ataturk reforms. However, the intellectuals, the army and the youth of the country followed this policy carefully. As you know, the revolution of the 27th of May 1960 aimed at restoring the reforms of Ataturk and so once again, Turkey is on the road to a future of progress and enlightenment.

LES GRANDES LIGNES DE L'ISLAMISME ET DES REFORMES TURQUES*

NEŞET ÇAĞATAY

Je pense que vous aimerez connaître les principes essentiels de l'Islamisme, notre culte et la vie du Prophète Mahomet.

Probablement serez-vous aussi curieux de connaître les institutions, la civilisation islamique et la dernière phase de l'Empire Ottoman. En effet, pendant quatre siècles de 1517 à 1924, ce fut lui qui commanda le monde musulman. Pendant près de quatre siècles, le sultan ottoman porta le titre de Calife, c'est à dire Successeur de Mahomet et chef temporel et religieux des musulmans. Ensuite, après la guerre d'Indépendance d'où la Turquie sortit victorieuse, vint Kemal Atatürk qui fut le premier Président de la République Turque. C'est alors qu'eut lieu la réforme civile et religieuse en Turquie.

Comme je ne dispose que d'un temps très court, je ne pourrai pas aborder certains points tels que: le problème des bonnes et des mauvaises actions, le jour du jugement et la classification divine du bien et du mal. Si l'un d'entre vous désire discuter de ces points, il sera le bienvenu à la Faculté de Théologie et je ferai mon possible pour répondre à toutes les questions ou clarifier toute déclaration qui semblerait obscure.

Je commencerai donc par un bref résumé de la vie du Prophète Mahomet, puis parlerai du développement de l'Islamisme, des principes de l'Islam et des réformes apportées par Kemal Atatürk.

LA VIE DU PROPHETE MAHOMET

Vous savez tous que les Arabes vivaient une vie de nomades dans le désert, qu'ils avaient de nombreuses femmes, des quantités d'esclaves, hommes et femmes, et que souvent ils les traitaient mal. Comme il n'y avait pas d'Etat, ils vivaient en tribus ou clans et étaient gouvernés par des chefs. Très souvent ces tribus se faisaient la guerre, ce qui rendait la vie incertaine et dangereuse. De plus en ce temps-là il n'existait aucun code moral, de sorte que l'ivrognerie, l'injustice et d'autres vices sévissaient partout.

C'est dans une de ces communautés que grandit Mahomet: il détestait les croyances religieuses absurdes de ses compagnons, leurs coutumes et leurs cérémonies. Quand Mahomet atteignit l'âge de quarante ans, quelques-uns de ses contemporains embrassèrent une forme de monothéisme: parmi eux se trouvait le poète Ummayya qui vivait à Taïf, une ville près de La Mecque. Mahomet se fit ascète et se mit à méditer sur le salut de son âme. Il passa de nombreuses nuits sur le mont Hira, près de la Mecque, à réfléchir longuement à cette irritante question du salut.

La vanité du polythéisme des gens de sa tribu lui posait un problème: combien de temps encore Dieu allait-il les laisser dans l'ignorance alors qu'Il s'était, après tout, révélé à d'autres peuples par l'intermédiaire de ses prophètes? Mahomet avait l'habitude de se retirer tous les ans pour un mois sans sa famille dans une grotte de

* Cette conférence a été faite le 13 Janvier 1961 à la demande de l'Association des Femmes Américaines à Ankara.

la montagne pour se livrer à la méditation. Cet endroit c'était Hira, une colline située dans le désert non loin de La Mecque et le mois choisi était Ramadan (le mois du jeûne). C'est là que vers la fin de son mois de retraite il eut sa première vision; il était alors âgé de quarante ans. Il dormait ou était en transes quand il entendit une voix lui dire: "Lis" - "je ne sais pas lire" répondit-il. Mais la voix reprit: "Lis" et de nouveau la réponse: "je ne sais pas lire". Alors la voix se fit terrible et, pour la troisième fois, ordonna: "Lis". Alors Mahomet demanda: "Que dois-je lire?"- "Lis, reprit la voix, au nom de Dieu le Créateur qui a créé l'homme d'un morceau d'argile. Lis: et c'est Dieu, le plus bienfaisant, qui nous instruit par la plume, qui apprend à l'homme ce qu'il ignore."

Quand Mahomet s'éveilla, les mots restèrent en lui comme s'ils avaient été gravés dans son coeur. Il sortit de la grotte et entendit la même voix qui disait: "O Mahomet, tu es le messenger de Dieu et je suis l'Ange Gabriel". Alors il leva les yeux et vit l'ange. Celui-ci avait l'apparence d'un homme et se tenait sur un nuage au dessus de l'horizon. Mahomet resta sans bouger puis il détourna ses yeux de l'éblouissante vision mais, où qu'il posa son regard, il avait sans cesse l'ange en face de lui. Enfin l'ange disparut et, l'âme pleine de désarroi, Mahomet s'en alla vers sa femme Hatice. Elle fit son possible pour le rassurer. Il s'était, disait-elle, toujours conduit en homme de bien, Dieu ne permettrait pas à un esprit malin de l'approcher, donc il serait, c'était son espoir à elle, le prophète de son peuple.

Par la suite les révélations continuèrent. Sa femme crut immédiatement en sa mission ainsi que ses filles. Bientôt son cousin Ali et Zeyd son esclave affranchi, ainsi que son ami Abu Bekr et quelques autres se convertirent.

Comme la classe dirigeante de La Mecque commençait à craindre de perdre sa prépondérance qui lui venait des cérémonies païennes, elle commença à s'élever contre les prêches de Mahomet. Sentant que la propagation de cette foi nouvelle était un danger pour son propre bien-être, elle fit torturer les nouveaux convertis.

Le prophète se décida donc à soustraire une partie au moins de sa communauté à ses persécuteurs et envoya ses adeptes au Négus d'Abyssinie. Cette émigration eut lieu durant la cinquième année de sa mission prophétique. Parmi les émigrants, quatre-vingt deux hommes et cinq femmes, se trouvaient Rukkiyye, fille du prophète, et Osman, son époux qui devint le troisième Calife.

Pendant ce temps, la communauté qui était restée à La Mecque fit de nouveaux adeptes. Les opposants boycottèrent la nouvelle religion et contraignirent les musulmans à vivre dans le ravin d'Abu Talib. Cette situation désespérée donna au Prophète l'idée de chercher son salut hors de La Mecque. Il fit la connaissance d'Arabes de Médine. Ceux-ci acceptèrent l'Islamisme; retournant chez eux ils devinrent des fervents de la nouvelle foi et se virent aidés dans leur tâche par un des Musulmans qui avaient émigré en Abyssinie. En 622 un nombre important de nouveaux convertis de Médine venait déjà en pèlerinage. Mahomet chargea son oncle Abbas d'engager son clan à assurer la sécurité des voyageurs au cours d'une nouvelle réunion près de La Mecque. Très tranquillement en été 622 les tenants de Mahomet quittèrent La Mecque et se mirent en route pour Médine. Le Prophète lui-même ne les suivit qu'en automne, accompagné par Abu Bekr, car il lui restait à s'occuper de certaines affaires de ses disciples. C'est l'arrivée de Mahomet sain et sauf à destination qui fut la pierre angulaire de sa carrière qui alla ensuite de succès en succès.

Dès que la communauté musulmane commença à être forte à Médine, Mahomet décida de combattre le paganisme et tout particulièrement celui des gens de La Mecque. Il y eut de vraies batailles avant que Mahomet n'en vînt à bout. Une fois victorieux il envoya à tous les souverains et potentats connus des notes officielles leur promettant la sauvegarde s'ils se convertissaient à l'Islam.

LES PRINCIPES DE L'ISLAM

Que contient le Coran, le Livre Saint envoyé par Dieu, le livre dont se servait le Prophète lorsqu'il prêchait ? Il y est tout d'abord question de la foi. Celle-ci comprend les fondements du culte et les fondements de la foi elle-même. Mais tout d'abord je dois attirer votre attention sur l'erreur qui consiste à appeler un Musulman un Mahoméтан. Un Musulman n'aime pas les termes Mahoméтан et Mahoméтанisme qui lui semblent impliquer l'adoration de Mahomet de même que les termes de Chrétien et Christianisme impliquent l'adoration du Christ. Mahomet est un messenger de Dieu; on ne peut pas adorer Mahomet qui n'était qu'un homme semblable à nous.

a) les fondements du culte sont:

1. la prononciation du credo.
2. la célébration du culte divin cinq fois par jour.
3. le jeûne durant le Ramadan.
4. le paiement des aumônes légales.
5. le pèlerinage à La Mecque une fois dans sa vie.

1. Il n'y a d'autre Dieu que Dieu et Mahomet est son Prophète, dit le credo.
2. Le culte de Dieu doit être célébré cinq fois par jour. La première fois à l'aube ou juste avant le lever du soleil, la deuxième juste après midi, la troisième avant le coucher du soleil, la quatrième après le coucher du soleil et la dernière à la fin de la journée. La prière est précédée d'une petite ablution consistant en un lavage de la face, des mains et des bras jusqu'aux coudes, ainsi que des pieds selon la manière rituelle. Le lavage complet du corps n'est exigé qu'après une pollution légale, c'est à dire après l'acte sexuel. Les prières se font la face tournée vers La Mecque.

Durant leurs périodes les femmes sont exemptées du culte et ne sont pas obligées de se rendre à la mosquée. En fait les prières peuvent avoir lieu n'importe où, à la maison, à la mosquée, aux champs ou sur la montagne. Cinq fois par jour et avant chaque prière le Muezzin appelle les fidèles au culte. Voici quelles sont ses paroles:

Dieu est grand (quatre fois)
 J'atteste qu'il n'y a qu'un Dieu (bis)
 J'atteste que Mahomet est son Prophète (bis)
 Venez à la prière (bis)
 Dieu est très grand (bis)
 Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu

On ajoute, pour la prière matinale, la phrase suivante:

Prier vaut mieux que dormir (bis).

3. LE JEÛNE

On demande aux Musulmans de jeûner durant le mois du Ramadan, mois durant lequel le Coran fut révélé. Toutefois, si l'on est en voyage ou malade, on peut ne jeûner que quelques jours durant. Si on est à même de jeûner et si on ne le fait pas, on se

rachetera en nourrissant un pauvre. Par jeûne on entend l'abstention totale de nourriture et de boisson du lever au coucher du soleil durant chaque jour du Ramadan

4. LES AUMÔNES

Elles sont de deux sortes, soit légales et codifiées, soit volontaires. Elles sont fixées à un quarantième des revenus mais chacun est laissé libre de faire l'aumône aux personnes nécessiteuses selon sa conscience.

5. LE PELERINAGE

Le cinquième devoir d'un Musulman est de se rendre à La Mecque une fois dans sa vie s'il est à même de le faire, c'est à dire s'il a ou s'il obtient les moyens de subvenir à ses besoins durant le pèlerinage et à ceux de sa famille durant son absence; et si sa santé le lui permet.

B. LES FONDATIONS DE LA FOI

Pour le Musulman: Il n'y a qu'un seul Dieu (Allah) et Mahomet est son Prophète. L'acceptation de cette foi implique la croyance en Dieu, dans les anges, dans les livres sacrés (y compris l'Ancien et le Nouveau Testament), dans les Prophètes (tous ceux qui sont cités dans le Coran y compris Moïse et Jésus), dans le Jour du Jugement et dans la prédestination de Dieu sur le bien et le mal. Le crédo doit être récité au moins une fois dans la vie à haute voix, correctement, dans un esprit de totale compréhension et d'adhésion profonde à sa vérité.

Sont également interdits et considérés comme péchés: le mensonge, le vol, le fait d'attenter à la vie ou à l'honneur d'autrui, l'absorption de boissons alcoolisées et les jeux de hasard.

Peut-être vous intéressera-t-il d'avoir quelques précisions en ce qui concerne le mariage et les femmes voilées. Avant l'Islam, un Arabe pouvait épouser autant de femmes qu'il voulait; il n'y avait aucune limite. De plus il pouvait avoir autant d'esclaves et de concubines qu'il voulait. Ces esclaves et concubines étaient considérées comme une partie de ses biens; leur propriétaire pouvait les vendre, les utiliser à des travaux pénibles, les battre et il pouvait même les tuer si l'envie lui en prenait. La religion de l'Islam réduisit à 4 le nombre de femmes qu'un homme pouvait avoir à la fois. En réalité, épouser plus d'une femme était une chose si difficile qu'elle fut pratiquement impossible, car le Coran prescrit de traiter ses femmes d'une façon identique, ce qui, vous le savez bien, est impossible. Le Prophète Mahomet lui-même n'eut qu'une seule femme jusqu'à la mort de cette dernière. Il avait vécu avec elle plus de vingt-cinq années. Quand il eut atteint 55 ans il épousa 4 femmes: ce faisant son but était d'assurer des liens de parenté parmi les chefs de tribus, de répandre la religion musulmane et de satisfaire ses meilleurs amis qui désiraient avoir avec lui des liens de parenté.

Selon certains historiens occidentaux, Mahomet se serait marié pour satisfaire ses appétits sexuels. Ceci n'est pas exact; si cela avait été le cas il aurait pu, dans sa jeunesse, épouser autant de femmes qu'il aurait voulu puisqu'il n'y avait alors aucune restriction à ce sujet. Bien plus les 4 femmes qu'il épousa étaient toutes vieilles et veuves avant qu'il ne les épousât.

Je voudrais également mettre au clair une autre question, celle du voile. Le fait, pour les femmes, de se voiler, n'est ni un usage religieux ni même une coutume arabe; cela n'a rien à voir avec la religion. Cela a commencé bien des années après la mort du Prophète sous l'influence byzantine. Cette mauvaise habitude persiste malheureusement dans tout l'Islam sauf en Turquie.

LA TURQUIE ET LES PAYS MUSULMANS

La Turquie a aboli la législation islamique en 1926 et, depuis lors, la monogamie est pratiquée dans notre pays. La Turquie est le seul parmi tous les pays musulmans à avoir la séparation entre la religion et l'Etat; la religion, chez nous, est une affaire de conscience privée. Ainsi que vous les savez, la politique en Turquie est régie par des lois séculières. Dans d'autres pays musulmans il arrive bien souvent que politique et religion soient confondues et, bien que la polygamie soit encore admise, comme une conséquence de l'évolution des conditions sociales économiques et culturelles, les mariages polygames tendent à diminuer. La religion islamique a également apporté des changements dans la situation des esclaves. Un musulman ne saurait être esclave. Il peut conserver des esclaves s'il les avait l'islamisme. Les prisonniers de guerre sont également considérés comme des esclaves. Quoiqu'il en soit la religion ordonne qu'ils soient traités avec justice et comme des membres de la famille. Libérer un esclave est considéré comme une bonne action et la religion islamique encourage l'abolition de l'esclavage.

Après que l'Islamisme se fut affirmé il y eut des guerres. Cependant c'est une religion pacifique. Les ennemis étaient, en général, des païens. Les guerres contre les Perses et Byzance eurent pour but de réunir plusieurs peuples sous la bannière de l'Islam et d'établir la paix mondiale. Les armées de l'Islam qui combattirent les Perses et les Byzantins leur offrirent soit de se convertir à l'Islam soit de payer un impôt spécial leur donnant le droit de pratiquer leur propre religion. Cet impôt spécial protégeait la vie, l'honneur et les biens des non-musulmans; ceux-ci étaient également exempts de service militaire.

Grâce à ses principes hautement moraux et juridiques, l'Islamisme se répandit d'Asie centrale jusqu'en Espagne; science et technique connurent un large épanouissement; une grande civilisation était née. En ce temps — là de grandes Universités furent fondées et des étudiants affluèrent de toute l'Europe vers les Universités islamiques d'Espagne.

Mais, après le onzième siècle, superstitions et croyances erronées détériorèrent les principes de la religion. Les hommes d'état et les étudiants abandonnèrent le chemin de la justice et de la science. Ils ne suivirent pas le reste de l'Europe dans son mouvement de développement scientifique et, à la fin, des forces réactionnaires dominèrent le monde musulman et l'Islam resta en arrière.

L'Empire Ottoman prit, au début, une expansion rapide dans les domaines scientifiques, politique et culturels. Après la prise de Constantinople en 1453 par Mehmet le Conquérant, les Ottomans créèrent la plus grande Université du monde. Mais au début du 18^{ème} siècle l'Empire Ottoman commença à décliner pour les mêmes raisons qui avaient déjà causé l'affaiblissement de l'Islam. Il perdit successivement tous les pays qu'il avait conquis à son apogée: le sud de la Russie et de la Pologne, la Roumanie, la Hongrie, la Yougoslavie et l'Albanie. Au cours du 19^{ème} siècle la Grèce, la Bulgarie, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Egypte et, après la première guerre mondiale, l'Arabie, l'Iraq, la Palestine, la Syrie et le Liban devinrent indépendants ou furent enlevés à la Turquie par les grandes puissances. A la fin de la première guerre mondiale les armées anglaises, françaises, italiennes et grecques occupèrent une grande partie de la Turquie. Kemal Atatürk, après avoir battu les armées d'invasion, proclama la République en 1923. Le Califat, à qui obéissaient tous les Musulmans, fut aboli en 1924 et des lois occidentales furent promulguées en 1926 et au cours

des années suivantes. En 1928 les Turcs commencèrent à utiliser les caractères latins et le pourcentage d'illétrés tomba de 95 à 50 % dans les trente années qui suivirent. Le calendrier occidental remplaça le calendrier islamique qui commençait avec l'émigration du Prophète de La Mecque à Médine. Le jour de repos hebdomadaire qui était le vendredi fut reporté au dimanche comme dans les pays occidentaux. Le port du vêtement européen devint obligatoire et celui du voile fut interdit pour les femmes. L'égalité complète des sexes fut reconnue. En Turquie tous les emplois officiels sont ouverts aux femmes qui peuvent devenir membres du Parlement, juges et même officiers dans l'armée. Néanmoins il existait en Turquie des éléments réactionnaires et illétrés qui ne voulaient pas reconnaître les droits de la femme. Ces éléments ont été encouragés dans des buts démagogiques par l'ancien gouvernement démocrate; c'est ce qui a freiné le mouvement des réformes d'Atatürk. Il n'en reste pas moins que les intellectuels, l'armée et la jeunesse du pays suivent scrupuleusement la politique d'Atatürk. Et d'ailleurs la révolution du 27 Mai 1960 a eu pour but, vous le savez, de restaurer les réformes d'Atatürk. De sorte que la Turquie se trouve, une fois de plus, sur la voie du progrès et des lumières. *

* Cette conférence a été traduite de l'anglais en français avec l'aide de Madame Denise Holstein. Je l'en remercie infiniment.

ANKARA'DA ADAKLA İLGİLİ SÖZLER VE ADAKLAR

HİKMET TANYU

Çok eski kuruluş ve tarihe sahip Ankara'nın başlıca Hitit (M.ö. 20-8. yüzyıl), Frig (M.ö. 8, 7. yüzyıl), Lidya, Galatlar (M.ö. 3), Med ve Pers, İskender istilâsını takiben (M.ö. 333) Helenistik çağlarını görüyoruz. Bunu müteakip Roma (M.ö. 2. yüzyıl), Bizans egemenliği, 7 nci yüzyılda (620) İran Sasanî İmparatorluğu'nun tesirleri başlıyor. 654 (653) yılında Ankara'ya bir müddet de Araplar hâkim oluyor. Arap ordularında (9. yüzyıl) Türk başbuğlarının Ankara'yı zaptettiği, dolayısıyla Türk tesirleri daha kuvvetli bir şekilde başlıyorsa da devamlı olmuyor¹. 1071 yılında Malazgirt ovasında Alparslan ordusunun Bizans ordusunu yenmesiyle, 1073 yılında Ankara'yı kısa bir zaman muhafaza edebiliyorlar. Haçlı kuvvetleri 1101 yılında Komnenler namına şehri Danişmentlilerden zaptediyor. Çevresi Türklere geçen Ankara bu tarihlerde bir Bizans kalesi haline getirilmek isteniliyor. Nihayet Türkler kesin bir şekilde (1127 de) Selçukîlerden Danişmendî hükümdarı Emir Gazi'ye geçiyor. Selçuklular, Danişmentliler, İlhanlılar -en geç- (muhtemelen 1304, 1308 yılları) çok kısa bir müddet Ahiler, ve nihayet Osmanlılar (1354), Türkiye Cumhuriyeti (1923) Ankara'ya sahip ve hâkim oluyorlar².

1243 yılında Ankara çevresinde Moğol nüfuzu altında kalış çağını, bilhassa Timur'un (1402) ve olayların tesirini dikkate alacak olursak, Ankara ve çevresinde

¹ Türk Ansiklopedisi, c. 3, s. 42. M.E.B.Y., Ankara Maddesi, Ankara 1949, Millî Eğitim Basımevi.

² Besim Darkot, Ankara Maddesi, İslâm Ansiklopedisi, c. 1, s. 437, İstanbul 1940, Millî Eğitim Basımevi.

A. A. Vasıleov, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Çev. Arif. Müfid Mansel, c.1, s. 248-268 (Selçukî Türkleri), s. 448. Ankara 1943, Maarif Matbaası. Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Kuruluşu, s. 98, not. 2, 98, 99, 100, 106, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XV, c. 1-3. sayıdan ayrı basım, Ankara 1957. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ayrı basım, II. c. s. 4. 4 Aralık 1957, Ayrı basım, III. D.T.C. Fak., s. 34, 1958.

Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. II. İkinci İmparatorluk Devri, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. seri, Nu 23. Ankara 1954, Tarih Kurumu Basımevi. Önsöz, s. XIII-XX. Giriş, 1-4, 68 N., 230, 399, 400, 401, 402. 418n.

Nurettin Can Güleklî, Ankara, Tarih-Arkeoloji, Ankara 1948, Doğu Matbaası, s. 21. Ankara Kronolojisi, s. 152.

Türkiye Kılavuzu, Ankara İli, c. I, s. 202- 205, 1946.

Dr. Muslihiddin Saffet, Türkiye'nin Sıhî İctimai Coğrafyası, Ankara Vilâyeti, T. C. Sıh. Muav. Vek. Neşriyatı Nu: 17, İstanbul 1925. Hilâl Matbaası, s. 5-9. (Kamusulâlâm'dan faydalanılmıştır).

Mübârek Galip, Ankara, T. C. Maarif Vek. İstanbul 1341, Matbaa-i Âmire, birinci kısım. Mübârek Galip, Ankara, Maarif Vek. İstanbul, 1928, Devlet Matbaası.

Jean Sauaget, İslâm Dünyası "Kısa Kronoloji", Türkçeye çev. Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, Faik Reşit Unat, Ankara, Yeni Matbaa, İlahiyat Fakültesi Yayın., I, s. 8.

Ankara Vilâyeti Hakkında İdarî, İktisadî, İctimai, Tabii, Ziraî ve Tarihi Malûmat, Ankara 1933, Matbaacı Şeref (Tarihi kısım), s. 44-55.

Ankara Hayat Ansiklopedisi, 3. fasikül, Nisan 1961, s. 205-211. Bibliyografyası: Ankara Tarihi (A. Galanti Bodrumlu) 1950; Ankara Vilâyeti (Kandemir 1932); Ankara İlkçağda (Afif Erzen 1946); Tarihte Ankara (Hayrettin Abidin 1934); Ankara (Osman Yalçın 1957); Ankara. B: 2 (Kemal Atatuğ, 1956).

Ş. Sami, Kâmusul-âlâm, İstanbul 1306, Mihran Matbaası, c. I, s. 439.

Kâtip Çelebi, Kitab-ı Cihannüma, (1145) 1732. Darültıbaatıl Âmire, s. 633-637, 673.

A. C. (Cemal), Vilayetlerimiz: Ankara, Kanaat K. İst. 1932, s. 3-20.

Norbert Von Bischoff, Ankara, Wien 1935, (Von Anatolischer Geschichte 1-35).

muhtelif nüfuz ve tesir çağları bulunduğunu müşahede etmiş oluzur. Bu tesir ve nüfuzların en sürekli ve baskını olarak Ankara'ya sahip ve hâkim oluşun XII. yüzyıldan beri İslâm-Türklere ait olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Bir tarikat mahiyeti arzeden Ahilerin XIII - XIV. yüzyıllarda çok kuvvetli bir tesire sahip olduğunu, gene Ankara'da bilhassa Nakşibendilik, Mevlevîlik ve Bayramîlik, Ankara çevresinde bazı ilçelerin köylerinde (Kırıkkale'nin Hasandede, Çubuk'un Sele, Karkın v.b.) Alevîlik, Bektaşîlik'in tesir ve nüfuzu beliriyor. Ankara şehri ve ilçelerinde sayıca mahdut olmakla beraber, Rumlar (Ortodoks), Ermeniler (Gregoryen), ve Museviler (Ankara içinde) bulunuyorlardı³.

Ankara Vilâyeti Salnamelerinde⁴ (türbe-i şerîf) tanılan ve ziyaretgâh olanların başında Hacı Bayram-ı Veli, Taceddin Veli, Ak (Ahi) Şerefeddin, Şeyh Hüseyin Bahaeddin... gelmekteydi. Bilindiği üzere bu zatlar, ahi, nakşibendi, bayramî tarikatının en büyüklerindendi. Ankara Vilâyeti Salnamelerinde bu türbeler "türbe-i şerif" veya "merkadi mübareke" başlıkları altında, saygılı, inançlı bir ifade ile sayılmaktadır. 1925 yılında yayınlanan Ankara Vilâyeti⁵ adlı eserde ise "İtikadat-ı bâtilâ" (s. 62) başlığı altında adları sayılan inançlar arasında "Üfürükçülüğe olan itikadat bakidir: Meselâ yılcıcağa müptelâ olanlara "yılcık taşı" bağlanır. Bu taş yapışır ise yılcıktır, yapışmazsa yılcık değildir. Yılcıcağa tutulanlar yılcık dedesi tarafından okunur. Isıtmaya tutulanlar Namazgâh civarında *Uzun Dede* kabrine giderler. Buradan yedi taş alır ve bu taşları suya koyup o suyu ısıtmalı kimselere içirirler. Sıtma bırakınca yedi taş geri verilir ve taş geri verilirken "*Bu taş senin, al taşını, şu da*

³ Ş. Sami, Kamusul âlâm, İstanbul, 1306, c. I, s. 439. Ş. Sami, şehrin 70.000 nüfusu olduğunu, bunun 7000 kadarının Hıristiyan ve Yahudi, geri kalan nüfusun İslâm olduğunu, Hıristiyanların 6 okulları, İslâmların 23 Cami, 19 medresesi, 1 rüştiye mektebi, 18 subyan mektebi, 4 tekkesi bulunduğunu yazıyor. 440 nci sayfada umum Ankara vilâyetinin (Ankara, Yozgat, Kırşehir, Kayseri) nüfusunu 850.000 olarak gösteriyor ve bunun 70.000'nin Rum, Ermeni, Katolik ve Protestan olduklarını, 400 kadarının Yahudi olduğunu kaydediyor. Ankara sancağının o vakitler 11 ilçe ve 18 bucak nüfusunun takriben 210.000 olduğunu, bunların 10.000 kadarının Hıristiyan ve Yahudi, geri kalanın İslâm olduğunu belirtiyor. Ankara sancağında 516 cami, 279 mescit, 57 medrese, 3 rüştiye mektebi, 419 subyan mektebi ve Hıristiyanlara ait 8 subyan mektebi olduğunu bildiriyor. Evliya Çelebi (Seyyahatname, c. 2) şehirde 76 cami, 180 sıbyan mektebi, 6000'den fazla hane olduğunu gösteriyor.

Ankara nüfusu 1848'de 22342, 1863 yılında 28.000, 1875'de 38.150 ve bu nüfuslardan daha önce Evliya Çelebi seyyahatnamesinde Ankara'yı 6000 hane gösterdiğine ve her hane 5 kişi olarak hesaplanacak olursa 30.000 kadar nüfusa sahip olmak gerekiyor. XVII. yüzyıldan 1923 yılına kadar Ankara şehrinin nüfusu 25.000 ile an çok 40.000 arasında kalıyor. Bu da Ankara'nın nüfusca pek büyük bir değişikliğe uğramadığını, 1923 yılından sonra şehrin kader ve nüfusunun birden değiştiğini gösteriyor. Kandemir, Ankara Vilâyeti, Türk Maarif Cemiyeti Neş., I. Ankara 1932, s. 139'da Şemseddin Sami'nin Ankara'nın 70.000 nüfusu olduğunu yazmasını yanlış olarak kabul ediyor. Ankara vilâyeti günümüzdeki 4 şehri (Ankara, Yozgat, Kırşehir, Kayseri)yi ve bunların nüfus toplamı takriben 850.000, Ankara sancağı (Ankara, Ayaş, Bâlâ, Zîr, Beypazarı, Çubukabat, Haymana, Seferihisar, Mihallıccık, Nallıhan, Yabanâbad), (s. 442) gibi 11 kazadan ve bunların bucaklarından 18-) ibaret olup nüfusu takriben 210.000 (s. 442), doğrudan doğruya Ankara kazası da (s. 442), Ankara şehri ve civarından ve İstanos bucağından ibaret olup, Ankara şehrinde başka bu kazanın nüfusu takriben 60.000 deniliyor. Kamusul-âlâm'ın c. 6, s. 4421'de nüfusu 20.000'den fazla olan şehirler sırasıyla yazılmıştır. Bir üstteki 29.000 iken Ankara 72.825 olarak gösterilmiştir. Halbuki ondan sonra gelen Muş'un nüfusu 27.003 tür ve sırayla devam etmektedir. Ankara'nın nüfusu hakkındaki mürettip hatası açıktır. 27.825 olacaktır.

⁴ Ankara Vilâyeti Salnamesi, H. 1325, Vilâyet Matbaası, 15 nci defa salname basımı yapıldığı kaydedilmiştir, s. 131. Ankara Vilâyeti Salnamesi, 1300, 1307, 1311, 1318, 1325. 5. cilt. Ankara 1300-1325, İstanbul Matbaa-i Ebüzziya ve Matbaa-i Vilâyet.

⁵ Dr. Muslihiddin Saffet, Türkiye'nin Sıhhi İçtimaî Coğrafyası, Ankara Vilâyeti, T. C. Sıh. ve Muav. İc. Vekâleti Neşriyatından, İstanbul, 1925=1341, Hilâl Matbaası.

ışığın!" denip bir mum yakılır... Sıtma için bir de bazı türbelerin pencerelerine, kapılarına bez bağlamak gibi âdet elân bakidir" (s. 63).

Ankara'nın diğer türbelerinden etraflıca bahsedilmemekte, yalnız "Asar-ı Âtika" başlığı altında muhtelif tarihî eserler ve Ankara'da "tevellüd eden ulema-i meşhure" arasında Hacı Bayram, Ahi Şerafeddin, Taceddin Sultan ve camiinden pek kısa bir şekilde bilgi verilmektedir. "Bâtıl İtikadat" başlığı altında adak ve adak yeri ile ilgili olarak yukarıda naklettiğimiz bilgi sunulmakta, türlü inançlar, âdet ve hareketler sayıldıktan sonra "Elhasıl, her tarafta olduğu gibi bu vilâyet dahilinde de bu gibi itikadat-ı bâtula mevcuttur" (s. 64) denilmekte, ayrıca bunlara okul ve sağlık tesislerinin azlığı veya yokluğunun âmil olduğu inancı öne sürülmektedir⁶.

Ankara'nın eski mezarlarından, Bizans'tan kalma mezarlar -yeni cezaevi ve istasyon çevresinde-, Ermeni mezarlığı -Sarıkişla yakınında- ın bulunduğu yerlerde hâlen bir adak yerine, bir ziyaretgâha rastlamıyoruz. 1923 yılını müteakip Ankara şehrinin içerisindeki büyük mezarlıklar⁷ kaldırılmış, hattâ bazı türbeler inşaat ve yol dahiline rastladığından yıktırılmıştır. Bu itibarla eski Ankara'da şehrin merkezinde birçok ziyaretgâhlar veya bir mezar kenarında bulunan, etrafını çalıların çevrelediği, parmaklıklı mezarlar, bez, çabut, bağlariyle kuşatılan bu yerler (Hamamönün'deki

⁶ 1325 tarihli Ankara Vilâyeti Salnamesinde eczane sayısı Ankara merkezinde 6, Kalecik'te 1, Keskin'de 1 adet gösterilmektedir (s. 352). 1341=1925 yılında yayınlanmış, Türkiye'nin Sıhhi İçtimai Coğrafyası Ankara Vilâyeti, adlı eserde (s. 66) ise asker ve sivillere mahsus iki hastahane bulunduğu, ancak 100 yatağın ücretsiz olduğunu (s. 68) görmekteyiz. "Muntazam bir ameliyathanesiyle pek nakıs bir bakteriyoloji laboratuvarı vardır" (s. 68) denilmektedir. 1340 yılına kadar dispanser teşkilâtı olmadığı, 1340 yılında Keskin, Haymana ve Nallıhan kazalarında birer dispanser vücuda getirildiği, tabibinin mahallin hükümet tabibi olduğu (mütehassıs değil), hususî eczanelerin ise dördünün vilâyet merkezinde, birinin Keskin kazasında, birinin Bepazarı kazasında olduğunu (s. 69) görüyoruz. Hastahanelerin kendisine mahsus iki eczanesini de ilâve edersek ancak 6 eczane bulunduğunu da görüyoruz. Ankara merkezi nüfusunun 21.445 olduğu, kaza ve köyler toplamının ise 313.320 olduğunu (s. 113) anlıyoruz. O yıllarda, hattâ yıllarca Ankara ve çevresinde sıtmaya yakalanmamış pek az kimse bulunuyordu. Adı geçen eserde "hemen sıtmaya müşahip olmayan kimse kalmamıştır" (s. 92, 93) deniliyor. Üstelik sıtmadan ölenlerin sayısı da yüksektir (listesi s. 97'de). Evliya Çelebi'nin havasının çok sıhhi, insanların zinde, gürbüz olduğunu söylediği memlekette ve çevresinde bataklıklar birer mikrop yuvası halindedir. Kültür durumu ise şöyledir: Merkez kaza ve onun merkeze bağlı köylerinde 11 okul, kazalarda —10 kazada— toplam olarak 18 okul (bazı kazalarda kız okulu yoktur), bucak ve köylerinde 46 okul, okul binası olduğu halde öğretmen bulamıyan 35 okul da kapalı olarak durmaktadır (s. 116). 1924 yılının kültür ve sağlık durumu böyledir. Şu duruma göre hemen batıl itikat adı verilerek ve sebep olarak da hastalık, bilhassa sıtma ve okul, öğretmen yetersizliğini öne sürülerek doğru bir cevap ve netice bulunduğunu sanıvermek mümkündür. Fakat mesele bu derece basit değildir. 1956, 1957, 1958 yıllarında yapmış olduğumuz incelemelere göre inançlar üzerinde iki sebep ve tesirin nasıl rolü olduğunu ayrıca gözden geçireceğiz. Burada başlangıçta bu nokta üzerinde sayılara dayanan bir bilgiye ihtiyaç görüşümüz o vakitlerde yapılan gözlemin ve hükmün isabet derecesini tâyine bir zemin hazırlamaktan ibarettir. Üstelik Ankara vilâyeti salnamelerinde yapılacak inceleme ile kültür durumunu tâyin eden mahal olarak yalnız okul ele alınacak olursa (kültür durumunu yalnız okulun tâyin edip etmediğinin tartışılması konumuz dışındadır), H. 1325'te, Ankara şehrinde 27 medrese, 1 darülmualimin, 1 rüştiye, 4 ilkokul, 65 sıbyan mektebi, Rum, Ermeni, Katolik ve Yahudilere mahsus da 8 okul görmekteyiz (Ankara V. S. 1325, s. 133).

⁷ Kandemir'in (Ankara Vilâyeti) adlı eserinde kültür ve sağlık tesislerindeki mütemadi artış ve gelişme açıkça görülüyor. 1930-1931 yıllarında vilâyetin ilkokul sayısı 185 e çıkmıştır. Bunun 23'ü Ankara, 15'i kaza merkezlerinde, 147'si köylerdedir (s. 51, 52). Sıtma mücadelesi, kazalara hastahane, dispanser açılması (s. 44, 45) gibi işlerle sağlık ve kültür konusunda Birinci Cihan Savaşı ve İstiklâl Savaşının ağır tesirleri giderilmeye çalışılmıştır.

⁸ Mübârek Galip, Ankara, Birinci kısım-Kabristanlar-Mescitler-Camiler, T. C. Maarif Vek. Hars Dairesi Neşriyatından: 2, İstanbul 1341, Matbaa-i Âmire.

eski mezarlık, Etnografya Müzesi, Türk Ocağı çevresi v.b.) tamamen kaldırılmış, yerlerini binalar, apartımanlar, dernekler ve okullar almıştır.

Bu 30 yıl önceki mezarlara bez, iplik bağlanıyor, umumiyetle mum adanıyordu. Dua olarak da Elham ve üç İhlâs okunuyor ve muhtelif istekler ve dilekler için ziyaret ediliyordu. Bilhassa cami ve türbeleriyle günümüze intikal edenlerden ilgi ve ziyaret dereceleri farklı olan bu yerler arasında Hacı Bayram Veli türbesi ve çevresinin, İstanbul'un Eyüp ziyareti kadar olmasa da şehrin şartları içerisinde, diğerlerine kıyasen en fazla ilgi çektiğini ve bir kısım halkın ona daha çok inanıp bağlandığını belirtirken, diğer türbe ve ziyaret yerlerinden daha çok onun üzerinde duracağımızı ifade etmek isteriz.

(Türkiye'nin Sıhhi ve İctimaî Coğrafyası Ankara Vilâyeti) adlı eserin bahsettiği Namazgâh mevkiindeki *Uzun Dede*'nin bulunduğu yer, Etnografya, Türk Ocağı çevresine rastladığından burada böyle bir türbe ve ziyaretgâhın kalmadığını da açıklamak isteriz. Keza Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, Evliya Çelebi'nin tam bir inançla zikrettiği *Erdede Sultan* adlı yatır aradığı, bunun *Kuşbaba* adlı bir yatır olabileceği, fakat onun da Yeni Hal civarındaki okulun (halen o okul da oradan kaldırılmıştır) altında kalmış olabileceği, bu itibarla çok aramasına rağmen bu yatır bulamadığı (s. 8) hakkındaki düşüncesini naklederken, Ankara'nın şimdiki Işıklar Caddesi çevresinde büyük bir yangına uğradığı (1917), ayrıca Cumhuriyet çağında da şimdiki Halin bulunduğu yerle, Anafartalar, eski adları ile Tahtakale, Balıkpazarı ve Karaoğlan yakınlarında birçok tarihî eserler, mescit, türbenin yanmış olduğunu kaydetmek yerinde olur sanırız.

Otuz yıl kadar önce, eski, Tahtakale denilen semtin, Keresteciler yakınında *Kurtbaba* türbesi vardı. Yakınlarda yıktırılan İnkılâp (devrim) ilkokulu ile Hal binası arasına, yola veya yolla bina arasındaki bir yere rastlıyan bu türbe Ankara'nın büyük yangınlarından ikincisi olan Tahtakale yangınında yanmıştır. Üstü kapalı idi. İçeri girilip namaz kılınırdı. Huysuz, bağırıp çağıran, söz dinlemeyen (aksi) çocukları oraya götürerek türbeye kapatırlardı. Beş dakika bıraktıktan sonra çıkarırlardı. Mum adanır, mum dikilirdi. Bez, iplik bağlayanlar da olurdu. Bu türbedeki zatın adı *Kuşbaba* değil *Kurtbaba* idi. Halk öyle bilirdi.

Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar'ı *Erdede Sultan*'ı araştırmaya sevkeden sebebin Evliya Çelebi olduğu anlaşılıyor. Evliya Çelebi Hacı Bayram-ı Veli'yi ziyarete gidiyor. Orada (hatmi şerif)i tamamlıyor. Dönüşte bir ihtiyarla karşılaşiyor. Bu zat, kendisini neden atladığını soruyor ve ziyarete çağırıyor. Bu zatın türbesi Tahtakale'de Odunpazarı semtindedir. Evliya Çelebi bu macerasını etrafiyle anlatır⁹. Ersultan "Güleşçiler tekkesinde ve Sultan Murad-ı râbi huzurunda pehlivanlara duacılık ederken "Engürü'de Eryatar, Rum'da Sarı Saltuk" demezmiydik? İşte Engürü'deki (Ersultan) benim" diyerek, "Erdede Sultan'ı ziyarete çağırıyor (s. 433). Ersultan kubbeli bir türbededir. Evliya Çelebi "kabri şerifinin sandukası olan yeşil sof ile mestur zarfinin altına girip '*Himaye Ersultan! himaye!*' dedim" diyor. Onunla selâmlaşıyor, kendi üzerinden ter boşandığını söylüyor (s. 435) ve onun asıl adının Mahmut olduğunu bildiriyor (s. 437).

Yukarıda bahsettiğimiz ve büyük bir yangınla ortadan kalkan Tahtakale semtinde, Tahtakale hamamı (şimdiki hal binası çevresinde), odun pazarı veya sonraları Keres-

⁸ Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Ankara 1946, T. C. Ziraat Bankası Matbaası, s. 13-14.

⁹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ikinci cilt, ilk tabı, İstanbul 1314, Dersaadet İkdâm Matbaası, s. 433, 434, 435, 436, 437.

teciler denilen mahalde bulunan türbe, o çevrenin en meşhuru idi. Kurtbaba türbesi orada idi. Bunun *Ersultan*'a ait olması muhtemeldir. O yangından kurtulamamıştır.

Ankara'da çoğunun tarihçesi belli, başlıca şu türbeler vardır : Ahi Şerafeddin, Cenabi Ahmet Paşa, Hacı Bayram Veli, Karacabey, Taceddin Sultan, Öksüzce Baba, Kesikbaş, Sinan Paşazade Abdullah ve Karyağdı¹⁰. Bunlara biz adakla ilgisi olduğundan şunları da katabiliriz : Şeyh İzzeddin, Kul Derviş Dede, Tezveren Dede, Yürüyen Dede, Mamak'ta Karaağaç Dedesi (Altağaç Dedesi) ve Hüseyin Gazi dağında Hüseyin Gazi ve çevresindeki ziyaret yerleri...

Önce Ankara ve çevresinde kullanılan adakla ilgili atasözleri üzerinde duracağız.

ANKARA'DA ADAKLA İLGİLİ ATASÖZLERİ

Yüzyıllardır, Türk halkının dilinde ve şuurunda yer alarak günümüze kadar gelmiş bulunan ve toplamı 10.000'i aşan atasözleri bize muhtelif konular arasında adak hakkında da üzerinde durulmağa değer bilgi vermektedir. Bu bilgi :

- Adak'ın, Türk'ün dilinde yüzyıllarca önceden beri yaşadığını gösteriyor.
- Adak kelimesinin Türk halkı ağzında *nezir* kelimesine tercih edilir bir durumda ve daha yaygın, gündelik hayatta kullanılır olduğunu da belirtmiş oluyor.
- Türk halk düşünürlerinin bir cümle ile bu konuda ne derece derin bir tahlil ve tenkidde bulduklarını ortaya koyuyor : 1- Adamanın karşılıklı bir iş olduğu, 2- çok bol adandığı halde az verildiği, adağın yerine getirilmediği veya getirilmesinin güç olduğu veya adamanın kolaylığı, ödemenin zorluğu, 3- adamakla kesin bir sonuç alınmayacağı. Bu fikirleri ve Ankara'da kullanılanları aşağıya naklettiğimiz atasözleri tam bir açıklık ve kuvvetle anlatmaktadır :

I - Ada bana adayım sana¹¹.

¹⁰ İslâm ve Türk Ansiklopedileri, Salnameler, Mübârek Galip'in Ankara adlı eserleri (I. kısım, Kabristanlar, Mescitler, Camiler); ikinci kısım kitabeler. Nurettin Can Güleklî'nin (Ankara) adlı eserleri. Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1314, c. 2, s. 427, 438. Kâtip Çelebi, Cihannüma (1145=1732), s. 633.

¹¹ Türk Atasözleri, derleyen: Mustafa Nihat Özön, İstanbul 1952, İnkılâp Kitabevi, Yeni Matbaa, s. 6. I, II, III, IV, V, VIII sayılı atasözleri, bilhassa Şinasi, Ahmet Vefik Paşa, Ebüzziya'dan derlenerek bir araya getirilmiştir. 8257 atasözünü ihtiva eden bu kitapta, Şinasi'nin (1826-1871), 1858 yılında hazırlayıp 1863 yılında birinci, 1870 yılında ikinci defa basılan Durub-ı Emsal-i Osmaniye ve Ebüzziya Tefvik (1848-1913)in yeni gayretlerle geliştirdiği, Şinasi'nin ilk basımda 1800 kadar atasözü ve deyim derlemesini, ikinci basımda atasözü ve deyim sayısını 2500'e çıkarabilmesine rağmen, Ebüzziya atasözü ve deyim sayısının 4000'i aşan, derlemeleri; Veled Çelebi İzbudak'ın 1480 (H. 885) yılında yazılmış, Atalar Sözü (1936 yılında yayınlanan, 695 söz ihtiva eden kitap, Selim Nüzhet Gerçek-Kırımli Sadi'nin yayınladıkları, Atalar Sözü, İstanbul 1939, Kanaat Kitabevi, 4900 kadar deyim ve atasözü ihtiva eden (Ahmet Vefik Paşa ve Ebüzziya yayınları kaynak) olarak alınan eser, (M. N. Özön, ad olarak Selim Nüzhet Gerçek'i almış) Osman Peremezci'nin 1940 yılında bastırıldığı "Atalar Sözü" 7000' den fazla, Hamdi Akverdi (Hamdi Akverdi, Halk İçin Atalar Sözüne Tatbik Edilmiş Ruhî Bilgiler-Psikoloji bakımından bir inceleme olan bu kitapta tahlili yapılan seksene yakın atasözünden, Hasan Çekli ve Mehmet Dobada'nın 1945 yılında yayınladıkları "Atalar Dilinden" adı altında yayımlanan 2400 atasözünden kaynak olarak faydalanılmış ve bunlardan derlenmiş olmasına rağmen, bir noktanın açıklanması gerekmektedir. Mustafa Nihat Özön, yukarıda adı geçen kitabında Ebüzziya Tefvik'i bir nâsir, bir tâbi olarak göstermekte ve "üçüncü defa bastırıldığını öne sürmektedir. Aynı zamanda, M. N. Özön, Önsöz, s. X. da, Ebüzziya'nın bu bastırıldığı eserdeki atasözü ve deyim sayısını da 4004 olarak kaydediyor. Yalnız bu bile, Ebüzziya'nın üçüncü defa basımla yetinmediğini ispat eder. Ayrıca Fevziye Abdullah Tansel, İslâm Ansiklopedisi, c. 4, s. 100-103; 103. sayfada "Durub-ı emsal-i Osmaniye (Şinasi ile müşterek)" olduğunu yazmaktadır. Bu hususta Ankara Millî Kütüphanesi 1955, A 1208'de kayıtlı eser üzerindeki incelememiz, Fevziye Abdullah Tansel'i teyit etmektedir: Şinasi, Ebüzziya, Durub-ı Emsâl-i Osmaniye, 4004 adet emsali hâvidir. Temsili sâlis, Kostantiniye 1302,

- II – Adadığı çok verdiği yok.
 III – Adamakla deniz tükenmez.
 IV – Adamak ile mal tükenmez¹². Adamakla mal tükenmez¹³.
 V – Adamakla mal tükenmez, hak saklasın ödemekten.
 VI – Adamakla mal tükenmez, hak saklasın vermekten¹⁴.
 VII – Adamak kolay, vermek zor¹⁵.
 VIII – Adamakla pilâv pişse deniz kadar da yağ benden.
 IX – Adamakla mal bitmez, hak saklasın vermeden¹⁶.
 X – Uyuz adağı çapa yatağına olur¹⁷.

Matbaa-i Ebüzziya. Tâbi Ebüzziya, “İfadei mahsusa kısmen de, Şinasi merhumun eseri tertibi olan işbu (Durub-ı emsâl-i Osmaniye) mecmuası birinci defa 1280 ve def’i sâniyede bazı ilâvat ile 1287 senelerinde “Tasviri Efkâr” matbaasında tab olunmuş idi” diyor; ve “tarafı âcizanemden nisfına karib câmiin mütehaddisi olan usule” uyarak, kendisinin yarı yarıya ilâve bulunduğunu yazıyor. Şinasi’nin kitabı 329 sayfa olmasına rağmen, Ebüzziya ve Şinasi’nin müşterek kitabı, 510 sayfadır. Ebüzziya bu eserde kendi ilâve ettiklerine (§) () içinde gösterilen işareti koymuştur. Bahsettiğimiz eserde “84-Adamak ile mal tükenmez” sayfa 15. Atasözünü buluyoruz. İşaretsiz olduğuna göre Şinasi’nin yayınladığı kitaptan aynen alınmıştır. A. V. Paşa (1823-1891)nin, Müntehabat-ı Durub-ı Emsâl-i Türkiye (M. N. Özön, Türk Atasözleri, s. X)da zikrettiği, A. V. Paşa’nın Bursa’da bulunduğu (1879) sırada, hazırlanış tarihi bakımından bir hayli eski olması gereken bu kitabında 4300 atasözü bulunduğu bilhassa belirtiliyor. İslâm Ansik. c. I, A. V. Paşa, Ahmet Hamdi Tanpınar, s. 207-210’da bu hususta bir bilgiye rastlanılmıyor. N. Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, s. 332’de: Ahmet Vefik Paşa’nın “Atalarsözü” isimli, darb-ı mesel mecmuası” olduğu, kaydedilmekte ve “Paşa, bu eserinde 6-7 bin darb-ı mesel toplamış ve bunları oldukça muntazam bir harf sırası ile tesbit etmiştir. Eser, Türk Darb-ı meselleri üzerinde işleyecekler için zengin bir kaynak durumundadır” denilmekte ve 1 sayılı notta ayrıca şu bilgi verilmektedir: “Ali Emiri ve Türkiyat Enstitüsü kütüphanelerinde matbu nüshası bulunan ve üzerinde sahibinin ismi yazılmamakla beraber Ahmet Vefik Paşa’ya ait olduğu bildirilen Darb-ı Mesel mecmuası, Müntehabat-ı Durub-ı emsâl ismini taşımaktadır” (s. 332, 333). Hamit Zübeyir Koşay, Etnografya ve Folklor Kılavuzu adlı kitabındaki Atasözleri hakkındaki bibliyografyada, Müntehabat-ı Durub-ı Emsâl: Atalar Sözü, İstanbul, demekte, ilk sırayı buna vermektedir.

¹² Şinasi, Durub-ı Emsâl-i Osmaniye, Tanzimi 1268, s. 11. 329 sayfa olan bu kitap alfabetik (elifbe) sırasına göre, düzenlidir. Bazılarının Arapça, Farsça, Fransızca mukabilleri tercümeleriyle beraber metne ilâve edilmiştir. Bu kitapta, emsâl, istilâhat, tâbir ayrılmadan alınmıştır. Ebüzziya da bu usulü bozmuyor.

¹³ Derleyen (Önsöz yazan) Naki Tezel, Türk Atasözleri I, Türk Folklor Araştırmaları, c. 4, s. 73. Ağustos 1955. Türkiye’nin diğer yerlerini olduğu gibi Ankara’yı bilhassa tasrih ederek, buradaki Atasözlerini de derlemeye çalıştığını söyleyen Naki Tezel, “11-Adamakla mal tükenmez”. Atazösünü, 730 atasözü arasında buluyoruz (c. 4, s. 77)de tamamlandı. Bu atasözleri arasında Nezir ile ilgili, nezir adıyla yazılı olanı yoktur. Naki Tezel’in 1943 yılı derlemeleri arasında, adakla ilgili olanı yoktu. Naki Tezel, Türk Atasözleri, Çığır, c. 12, 13, c. 13, s. 123, Ankara 1943, 773 atasözü. Üç sayı yayımlandı.

¹⁴ M. Halit Bayrı, İstanbul’da Derlenmiş Atasözleri, Halk Bilgisi Haberleri, c. 2, s. 21, 22, s. 213-217. Halit Bayrı’nın bu derlemeleri, s. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 40, 96, 97 ve nihayet c. 9, s. 98’de nihayete ermiştir, c. 2, s. 21, 22, s. 214: “Adamak kolay, vermek zor. Adamakla mal tükenmez, Hak saklasın vermekten”. Mehmet Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947, Türkiye Basımevi, eseriyle derlediği atasözlerini bir araya getirmiştir, s. 34-51. Adakla ilgili iki atasözünü aynen burada da buluyoruz. Allah’la ilgili olanlar arasında “Allah’la kulun arasına girilmez. Ne gelirse kula Haktan gelir. Ne istersen Allah’tan iste” gibi dikkate değer atasözleri ayrıca, konumuzla başka yönden ilgi göstermektedir. Böyle atasözlerine, muhtelif derlemelerde de rastlıyoruz.

¹⁵ Aynı eser.

¹⁶ Derleyen: Mustafa Berke, Kırım Atasözleri, I.T.F.A., c. 2, s. 25, s. 395. Kırım Atasözlerinden bu seride 2000 kadarı yayımlanmıştır. Türk F. A., c. 3, s. 71’de. 13 sayı tefrika edildikten sonra sona ermiştir. Şinasi, Ahmet Vefik Paşa derlemelerindekine pek yakın olan bu atasözü de ADAK sözünün Türkler arasında yaygın olduğunu göstermektedir.

¹⁷ Prof. Dr. A. Süheyl Ünver, Türkiye’de Cilt Hastalıklarına Müteallik Halk Bilgi ve Tedavileri: Uyuz hastalığı hakkında darb-ı meseller, Halk Bilgisi Haberleri, c. 7, s. 75. Ocak 1938, s. 55. Türk-i

XI - Adama ile mal mı tükenir¹⁸.

XII - Adadığı çok ama verdiği yok¹⁹.

Ankara ve çevresinde, adamakla deniz tükenmez; adamakla mal tükenmez; adamak kolay vermek zor; atasözleri daha yaygın durumdadır. Soruşturmalarımızda daha ziyade bunların bilindiğini ve bunların da saygıyı gözden kaçırmayan bir tarzda kullanıldığını, adak işinin saygılı bir mahiyete sahip bulunduğunu tesbit ettik.

Veled Çelebi İzbudak'ın 1936 yılında yayınladığı, 500 yıl kadar önceki sözler²⁰ arasında bugün kullanılanlar çoğunluğu teşkil etmektedir. Bu kitapta adakla ilgili bir söz bulunmaması, 695 atasözü gibi mahdut sayıdaki sözleri derlemiş olması sebebiyle açıklanabilir.

Adakla ilgili atasözlerine günümüzün yakın birçok araştırmalarından rastlanılmaması, temas edilen şahıs, çevre ve bu konu ile yetki kadar, *adak*'a halk nazarında gösterilen saygı veya çekinme, ona dokunmama durumunu da sezme mümkündür. Bunu başkaca yorumlamak pek isabetli olamaz düşüncesindeyiz. Zira adayan, adasını yerine getirmeyi kendisi için çok önemli bir ödev olarak tanımakta, gecikme halinde acı, üzüntü duymaktadır.

ANKARA'DA ADAKLAR

Ankara ve çevresindeki adak ve adak yerlerini açıklarken, önce *Yatır, Evliya, Türbe, ağaç, taş, kaya, mağara, kuyu, minare, tekke* v.b. gibi bir yerle ilgisi olmayanlardan başlamak istiyoruz :

Baca adağı :

Gece yarısı mutfak bacasına gidilerek, baş, bacanın içinden gökyüzüne kaldırılıyor ve (Cenabı Haktan) bir dilekte, muratta bulunuluyor. "Ne dilerse o olurmuş" yalnız

Durûb-ı Emsâl, 168 sayfa. Birisi Ankara Millî Kütüphanede, 1946/A/861'de ve diğeri 1955 A/610 da müellifi ve basım tarihi yazılı olmayan, yalnız 1946 A/861 numaralı olanın kapak kâğıdının ilk sayfasında Arap harfleri ve elyazısı ile Türkî Durûb-ı Emsâl, Matbaa-i Âmire 1288, yazılı olan bu eserin 5 nci sayfasında: Ada bana adayım sana; Adamakla pilâv pişse deniz kadar yağ benden; Adamakla mal tükenmez hak saklasın ödemekten; atasözleri kaydedilmiştir. İçerisinde atasözleri, kinaye, tâbirleri de ihtiva eden 168 sayfalık bu eserde 3500 kadar atasözü elifbe sırasına göre derlenmiştir. Adnan Cahit Ötügen, Atasözleri Bibliyografyası kitabiyatı ile ilgili dikkate değer çalışmasında, atasözleriyle ilgili muhtelif kitaplar hakkında etraflı bilgi vermektedir. (Adnan Cahit Ötügen), Darbı Mesel Mecmuaları Kitabiyatı, Atsız Mecmua, s. 12, 1932), bu inceleme Atsız Mecmuasının 17 nci sayısında tamamlanmıştır, s. 112-121. Bu incelemede, Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye : Şinasi-Ebüzziya, olarak yazıldığı gibi bilhassa, bu inceleminin sonunda (Haşiyeye) işaretiyle aşağıdaki açıklamayla Ahmet Mithat Efendi'nin "Durûb-ı Emsâl-i Türkî"sinden matbu kapaklı bir nüsha bulduğunu yazmakta ve "Buradaki kayıttan eserin 1288'de Matbaa-i Âmire'de basıldığı anlaşılıyor, demekte 12 sayılı Atsız dergisinde çıkan yazısının tertip hatası yüzünden karıştığını, Ahmet Mithat Efendi'nin eserinin "1288'de", bunun Londra-Davis tab'ı hicrî 1295'de çıkmıştır" demektedir. Millî Kütüphanede derleyen şahsı belli olmayan incelediğimiz eser de bahsettiğimiz zata ait olabilir.

¹⁸ Mehmet Ferit, Saadettin Nüzhet, Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı, Konya 1926, Konya Vilâyet Matbaası, s. 16 (58. ve 61. atasözleri). "Darbumeseller" başlıklı bu derlemede 2057 atasözü vardır.

¹⁹ Aynı kitap. Dehri Dilcin, Bekşioğlu Şemsettin, Hikmet Turhan Dağhoğlu, Selâhattin Arıkan, Prof. Mahmut Ragıp Gazimihal, Ziya Günalp, İ. Hilmi Soykut, Şemsi Yastıman, Muzaffer Uyguner, Sait Uğur, Mehmet Önder, Ferit Birtek: (En Eski Türk Savları, Divan-ı Lûgat-it-Türk'ten derlemeler), Hamit Koşay'ın atasözleriyle ilgili kitap, makale ve derlemelerini gözden geçirdiğimiz halde adakla ilgili bir atasözü üzerinde durmadıklarından burada bahsetmiyoruz. Bunları kitabın sonundaki bibliyografya kısmında zikredeceğiz. Hattâ Necip Asım'ın, Atalar Sözü ve Osmanlı Tarihi ve Eski Savlar; Ahmet Rıza'nın Türk Atalar Sözü adlı makale ve kitapları değerli olmakla beraber burada üzerinde durmayacağız.

²⁰ Hazırlyan: Veled İzbudak, Atalar Sözü, T. D. K. İstanbul 1936. Devlet Basımevi.

bu arada (700 defa besmele çek)iyorlar. Bu *adak yerine geçiyor*. 700 besmeleyi “yanlızsız çekmek” için 99 luk bir tesbih kullanılıyor. $7 \times 99 = 693$. Ayrıca 7 defa daha çekilerek bu 700’e tamamlanıyor. Aynı zamanda *bacaya* da mütemadiyen üfleniyor.

Burada muradın yerine gelmesine kesin bir inanç vardır. Adağını, 700 besmeleyi derhal ortaya koyuyor. İleride de göreceğimiz gibi bazı adaklar, adamak suretiyle murat yerine geldikten, dilek, istek olduktan sonra yerine getiriliyor. Bazıları dilekle beraber veya ondan az sonra (dileğin gerçekleşmesini beklemeden) yapıyor. Mum yakma, tuz dökme v.b. gibi.

Baca da dilekte bulunmak ve 700 defa besmele çekmek ve üflemek kadınlar tarafından yapılmaktadır.

Dört yol adağı :

Gece yarısı dört yolun kavuştuğu yere gidiliyor. Niyet neyse orada dört yolun birleştiği yerde “Cenabı Haktan” dileniyor.

Her çeşit dilekte, istekte bulunulabiliyor. Bu arada *sadaka, kurban* adanabilir. Orada (bu yer kutlu bir yer gibi benimseniyor) ne istenirse olacağına inanılıyor. Gene bu çeşit dilek ve adakta bulunanlar kadınlardır. Çok zaman birkaç kadın beraber gidiyor. Yalnız *gece yarısı ile gün ışımadan önceki zamanlarda dört yol adağı olabiliyor*.

Baca adağı ile bilhassa dört yol adağı dikkati çekecek bir şekilde fazla değildir. Bununla beraber vardır, yapılmaktadır.

Helva adağı :

Dualardan sonra helva pişirilerek evin içindeki dört köşeye, odaların köşe taraflarına azıcık helva (bire lokma kadar) konuluyor.

Bu maksatla yapılan helva başka kimselere dağıtılmıyor. Murat ve adak adanarak öteye beriye konuluyor. Helva katiyen yenilmiyor. Bu adak da muradı mütetkip yerine getiriliyor. Bu türlü dilek ve peşin adakta bulunan, konulan helvanın kimin işine yaradığını bilmiyor. Adayan bundan tamamen bilgisizdir. Ancak bazı kimseler, gözlem ve inceleme maksadiyle araştırmamızdan uyanıklık göstererek, bir şeyler sezinseyerek benden bilgi almak, bunun sebebinin ne olduğunu öğrenmek istediler. Dinler Tarihi ile ilgili olarak tahlilini yaptığımız zaman inandılar ve hayretlerini de gizlemediler.

Burada dikkati çeken bir nokta da, bazan dilek, murat yerine gelinceye kadar *helvanın köşelerde bırakılışı, niyetin gerçekleşmesi halinde süpürülmesidir*.

Şeker adağı :

Herhangi bir niyette bulunan kimse, *şeker* üzerine adakta bulunuyor. Niyeti, muradı, istediği veya dileği yerine gelirse, kadınlardan ibaret bir toplantı vücuda getiriyor. Bu toplantı da şeker dağıtıyor (kesme şekeri de olabilir). Herkes birer şeker yiyor, oradan da her muradı için ayrıca bir şeker alıyor; muradlar fazla ise şeker de ona göre artıyor. Alınan şekere bir dua okuyor; sonra o şekeri, adağı olana kadar münasip bir yerde (meselâ evde) saklıyor. Muradı olunca o da öyle şeker dağıtılan bir toplantı yapıyor. Her çeşit murat için bu toplantı olabiliyor.

Süt adağı, sütlü adak mevlidi :

Sütlü adak mevlidinde şeker yerine fincan veya bardakla süt dağıtılır. Mevlid okunma sırasında Hazreti Peygamber’e saygı gösterilmek üzere ayağa kalkıldığında herkes bir dilekte bulunuyor ve bu dileğiyle ilgili olarak herhangi bir parayı bir mendil içerisine sarıyor; bu anda dileği olursa bir sütlü mevlid okutmayı adıyor. Bu mendile veya beze sarılı parayı dileği tahakkuk edinceye kadar evinde bir yere asılı bırakıyor.

Muradı olunca, bu parayı mutlaka bir fakire veriyor. Dilek, istek, murat çeşitlidir : Evlenmek, kolay doğum yapmak, çocuk sahibi olmak. İlk başta gelen isteklerdir.

Bu süt adağını kadınlar ilgiyle devam ettirmektedirler. Yaş, kültür bahse konu değildir. Tahsili olmayan, tahsili (orta, lise, fakülte) olan, genç, ihtiyar, her seviyede kadın, kız bu *sütlü adak* mevlidine katılıyor. Kendisi namına olmasa bile başkası için dilek ve adakta bulunabiliyorlar. Yalnız daha önce, dileği olanlar arasında bir anlaşma ve böyle bir muratta bulunma ve adağını yerine getirme için sözbirliği oluyor. Kızının kısmetinin açılması, evlenmesi için bir anne, adakta bulunmuşsa bunu kızından saklayabiliyor.

Zekeriya sofrası adağı :

“Şaban-ı şerif”in içinde Zekeriya sofrası kuruluyor. Önce hiç kimseyle konuşulmadan kimseyle görüşülmeden geliniyor. “Allah rızası” için iki rekât namaz kılınıyor.

Sofranın kurulma zamanı *akşamla yatsı arası*’dır. Konuşmamak, Zekeriya sofrası başına oturup *mum* dikinceye kadar devam eder. Sofranın açılması ve mum dikilmesi zamanı da yatsıyı geçemez. Masa bulunmazsa, yoksa veya yerde sinide yeniliyorsa (1923-1930 yılları arasında yer sofrasında yemek yiyenler çoktu) sofra yerde sini üzerinde kuruluyor. Halen bu sofra masa üzerinde kurulmaktadır. Bununla beraber “makbulü yer sofrası”dır.

Muhtelif yemişler, mevsimine göre meyveler, salatalık, dereotu, maydonoz v.b. 41 çeşit yiyecek tamamlanıyor.

Önce kılınan iki rekât namazı müteakip Kur’an-ı Kerîmin -halkın deyişine göre *Kâha* sûresi- İstanbul’da Zekeriya sûresi diyorlar- 19 ncu sûresi olan Meryem sûresi okunuyor. *Kâha* denilmesi, birinci âyetteki (Kâf, Hâ, Yâ, Ayn, Sâd) sebebiyle oluyor. Bu sûre içinde Zekeriya ile ilgili âyetler bulunuşu, dilek ve istekle bağlantısı oluşu dolayısıyla, bilhassa Zekeriya adı geçen âyetler hiç kimseyle konuşulmadan okunduktan sonra, herkes muradı ne ise dileyerek, evvelce aldığı, hazırladığı mumu, daha isteği yerine gelmeden sofraya dikeyor ve “eğer muradım olursa gelecek sene Şaban ayında böyle bir sofra kurmayı” veya “Zekeriya sofrası kurmağı” adıyorum” diyor. İki niyet dilerse iki mum, üç niyet dilerse üç mum dikeyor. “Niyeti”, dileği, muradı ne kadarsa o kadar mum dikeyor. Böylece sofra üzerinde sıra sıra mumlar yanıyor. Niyetler tamamlanıyor. Herkesin niyet tutması, adaması tamamlanır tamamlanmaz 41 çeşitten ayrı ayrı yemiye çalışılıyor. Bir daha dua edilmiyor ve akşamla yatsı arasında, yatsı ezanı okunmadan bu Zekeriya sofrasının adak faslı bitiyor.

Zekeriya sofrasına çağırılanlar mutlaka gitmeğe mecbur değildirler. Niyeti olan, arzu eden gidiyor. Niyeti olmayanlar varsa bunlar da oraya hatır için gidiyorlar, mum dikmeyerek duruyorlar, yemiş, yiyecek yeme zamanında yemeğe katılıyorlar.

Çocuklar umumiyetle götürülüyor; zira susmak, konuşmamak bu sofranın şartlarındandır.

Zekeriya sofrasına iştirak, çağrı için belirli bir sayı ile sınırlama, buna mahsus, hususî bir davetli sayısı yoktur.

Şaban ayında Ankara’da hemen her mahallede birkaç Zekeriya sofrası kurulur. Bu sofrayı kuranlar, gelenler için bir kültür seviyesinden bahsetmek imkânsızdır. Türlü tahsil, meslek sahibi kimseler buna iştirak etmektedirler. Hattâ bu sûredeki âyetleri bilmeyenler, bunları bile yakınlarına rica etmekte, onlar da iki rekât namaz sırasında ilgili âyetleri okumaktadırlar. Bu şekilde hareket edenler içinde muhtelif fakültelere mensup, oralardan mezun kızlar, evli kadınlar vardır.

Bu âdetle ilgili olarak yaptığımız incelemede Ankara’da 1923 veya 1925’ten sonra bu âdetin görüldüğü ve benimsendiği, bazı Ankara yerlileri bunun “dışarılar

tarafından" getirildiğini ileri sürüyorlar. Bunun 15-20 yıldan beri çok arttığını, hele bir ara 1930-1941 yılları arasında bir salgın haline geldiğini görüyoruz. Savaş yılları içinde 41 madde temininin güçlüğü gibi zamanlarda pek fazla kurulamamış ise de, halen gene her semtte Zekeriya sofrası düzenlenmekte, rağbet bulmaktadır.

Eski Ankara'da kurulan sofralar kadınlar arasındadır. Umumiyetle kadın-erkek aynı sofrada bulunmuyorlar. Okulda öğrenci olan genç erkekler bazan istisna teşkil edebiliyor.

Yenişehir veya yeni Ankara semtlerinde kadının erkeğin birlikte, aynı Zekeriya sofrasında toplandığı işitiliyorsa da, bu âdetle cinsiyet farkına itina edildiği gözden kaçmıyor. Esasen bu çeşit adak'a kadınlar daha çok mütemayildirler.

İstanbul'da tesbit edilen Zekeriya sofrası ile Ankara'da yapılan Zekeriya sofrası arasında bazı noktalarda ayrılık vardır²¹. Bursa ve İstanbul'da yapılan Zekeriya sofraları arasındaki farkları bu şehirler içerisinde belirteceğiz.

Burada Zekeriya sofrasının iki kişi tarafından müşterek olarak hazırlanabileceğini, yalnız bu birliğin $41 + 41 = 82$ tabaklı olması gerektiğini ilâve edebiliriz.

Herhangi bir yerde yapılan dilek ve adak :

Bir şahıs herhangi bir yerde, herhangi bir murat için bir adakta bulunabiliyor. Dileği gerçekleşirse *türbe* veya *cami*'ye süpürge mum (mum yerine camiye daha çok, hattâ umumiyetle) ampul götürülüyor.

İslâm olma adağı :

Doğu Almanya'daki (Rus bölgesinden) ailesinin Ankara'ya nakli olursa "İslâmiyeti kabul edeceğim" diyerek bunu adayın bir Alman kadını dileği gerçekleştiğinden müslüman oluyor. Türk olan kocası için karısının İslâm olması pek önemli sayılmadığından bunun üzerinde hiç durmuyor. Bu noktayı açıklamak isteyişimiz, kocasına yaranmak, onunla aynı dinden olmak gibi bir sebebin katiyen bu işe tesiri olmayışını ifadedir. Burada esas olan kadının muradına erip adağını, din değiştirme suretiyle yerine getirmiş olmasıdır.

Su adağı :

"Ya Vedût, ya Vedût, ya Vedût, innehu, maksudum Sensin. Mâbudum kulhüvallahî ahad. Binbir isminle medet. Yetiş imdadıma ya Muhammed" şeklinde olan dua bir kâğıda yazılarak, muhakkak Cuma günü selâdan önce *akan büyük bir suya* (Ankara'da Baraj, Çubuk çayı, başka yerlerde deniz de olabilir) atarken: "Elimi saldım ulu deryaya, yalvarırım Ulular Ulusu Mevlâya, muradımı isterim önümüzdeki cumaya" deyip dua yazılı kâğıdı suyun içine atıyor. O kâğıt kaybolup gidiyor. Bu su adağı: 1- Bir işte ilerlemek, yükselmek, 2- Sınıf geçmek, 3- Evlenmek, 4- Doğurmak, 5- Ev almak, gibi dilekler için daha fazla yapılıyor.

Adak yerine bu dua suya (kutlu bir anlam verilerek) atılmış oluyor. Bu hareket adak yerine geçiyor.

Başkasına kötülük için de aynı şekilde yapıldığı oluyormuş; bunu tesbit edemedim.

Doğrudan doğruya Tanrı'dan dilekte bulunurken yapılan, namaz, tesbih çekme ve bu gibi hareketlerle muradının yerine gelmesi için yalvarma gibi davranışlarla adak arasında çok zaman bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Bunları dinî bir ibadet ve niyaz saymak daha yerinde olacağından buraya nakletmek istemedik. Esasen bunlarda iki rekât namaz kılmak ve sonra murat ettiği işini aklından geçirmek ve sonra "dört ismi şerifi" bir tesbih çekme (99 luk) arasında söyleme : Ya Halîmi, ya

²¹ Müşfika Abdülkadir (İnan), İstanbul Âdetleri (Paygamber yahut Zekeriya sofrası), Halk Bilgisi Haberleri, c. 2, s. 19, Mayıs 1931.

Alimü, ya Aliyü, ya Azîm! deme ve sonra dileğini "Cenabı Haktan dilemek" sunmak veya başka başka şekillerde, yine murat için bir tesbih çekme ve : Lâ Havle Velâ kuvvete İllâbillâhil Aliyül Azîm, Ya Kadîmü, Ya Daimü, Ya Kayimü . . ." gibi Tanrı adlarını sayma ve sonra İhlâs'ın : Ya Ahadi ya Samedi" deyiş, Allahümme Salli . . . okunuşu gibi hareketlerde adama ile ilgili bir fiil mevcut olmadığından bu çeşit dileklerden bahsetmiyeceğiz.

ANKARA'DA TÜRBELER, MEZARLARLA İLGİLİ ADAK VE ADAK YERLERİ

Ahi Şerefeddin :

Aslanhana mahallesinde Aslanhana camiinin karşısında bulunan bu türbeyi Ahi reislerinden ²² Ahi Şerefeddin ölümünden 20 yıl önce yaptırmış olup ²³ (ölümü 1350, türbenin yapılışı H. 731, M. 1330) babası Ahi Hüsameddin (ölümü 1296)'in ölümünden 54 yıl önce vefat ettiği halde, türbeye konulurken, babası Ahi Hüsameddin ²⁴ kendi mertebesini oğlunun aşması üzerine ayağa kalktığı, oğlunun ise babasına karşı yere eğildiği ve sandukalarının bu şekilde kaldığı halk arasında söylenen ve Mevlâna ile babası hakkındaki söylentilere bir benzerlik gösteren kimselerdir. Ahi Şerefeddin'in sandukasını orada görenler bunu teyit etmeğe çalışmaktadırlar. Sanduka oradan Etnografya müzesine kaldırılmıştır, bu itibarla bu hususta bir fikir öne sürmek mümkün olamamıştır. Buraya kadınlar başta olmak üzere dilekte ve adakta bulunurlar. Dilekler muhtelifdir. Adaklar mum ve yâsindir. Nadiren de kurbandır.

Cenabi Ahmet Paşa :

Hapishane civarında olup, Ulucanlar mahallesi, Sinan meydanı, Cenabi Ahmet Paşa camiiin sol tarafındadır. Bu camiye Yeni Cami de deniliyor. Kanunî Sultan Süleyman'ın sarayında yetişen ²⁵ Cenabi Ahmet Paşa, Anadolu beylerbeyi olmuş, şiirler yazmış bu zatın ölümü (H. 969) olup, türbesinin yapılışı 1565 (H. 973) yılındadır. Burada cami yanında yalnız türbeyi değil bir depo olarak kullanılan bir *tekke* binasını da görüyoruz ²⁶. Burasının önceleri *Mevlevihane* olduğunu, tarikatların kaldırılmasına kadar "Ankara mevlevilerinin canlı bir merkezi" ²⁷ olduğunu biliyoruz.

Bu çevrede mevlevi mezarlığı bulunmaktadır. Bu cami karşısında başka türbeler de vardır (iki tane). "İkinci türbe ise üstü kiremitle örtülü âdi bir oda biçiminde olup içinde tek bir mezar vardır. Kitâbesine nazaran mezar on dört sene (emiri hac)lık vazifesini yapmış olan İsmail Paşazade Hacı Esad'a aittir. Bu türbede yatan Hacı Esad'ın tercüme-i haline ve babası İsmail Paşa'nın hangi İsmail Paşa olduğuna dair bir malûmata rastlanmamıştır (s. 215). Mezar taşının manzum kitâbesinde "şahadet şerbetini nuş eyle"diği yazılıdır. Cenabi Ahmet Paşa hakkında 216, bilhassa 217. sayfada soyu sopu, işi hakkında bilgi verilmekte, onun Gürcü olup sıhî sebeplerle

²² Hasan Fehmi, "Ahiler"e Dair Halktaki Bilgiler, Halk Bilgisi Mecmuası, c. 1, s. 1. Ankara 1928, s. 49-54.

²³ Doç. Dr. Bahaeddin Ögel, Selçuk Devri Anadolu Ağaç İçşiliği Hakkında Notlar. Yıllık Araştırmalar Dergisi I, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Türk ve İslâm Sanatları I, Tarihi Enst. Yayını, s. 5. Ankara 1957, s. 199-220.

²⁴ Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1314, c. 2, s. 437.

²⁵ Adı geçen kaynaklar, Kamusul-âlâm, c. 3, s. 1838, 1839. Cenabi Paşa Maddesi.

²⁶ Mimar A. Saim Ülgen, Ankara'da Cenabi Ahmet Paşa Cami ve Türbesi, Vakıflar dergisi, s. 2. Ankara 1942, s. 221-222.

²⁷ Hikmet Turhan Dağhoğlu, Ankara'da Cenabi Ahmet Paşa Cami ve Cenabi Ahmet Paşa, Vakıflar dergisi, s. 2. Ankara 1942, s. 213-219.

şaraba tutkun olduğu da bildirilmektedir. Cenabi Ahmet Paşa²⁸ türbesinin camlarını örten tellere birkaç bez bağlanmış olmasına rağmen hemen pek yakınında diğer bir türbe ondan çok daha fazla rağbete mazhar olmuş görünüyor. Burada adak mahalli olarak bu türbeyi belirtmek daha yerinde olur. Pencere demirlerine bezler bağlanmış olan bu türbenin (Res. 1) içindeki mezarın baş ve ayak ucuna *niyet taşları* yapıştırılmıştı. Herhangi bir niyette, muratta, dilekte, istekte bulunan bu niyetinin olup olmayacağını hemen o çevreden aldığı ufak bir taşın mezarın baş ve ayak ucundaki taşa yapışmasıyla anlamak istiyor. Her çeşit dilekte bulunuluyor, adak olarak en ufaktan başlıyarak *mum*, fakire fukaraya *sadaka*, kurban (horoz, koyun) adanıyor. Bu taşlar üzerinde yapışmış olanlar öylece duruyorlardı (Res. 2). Buraya kadın ve erkek ziyaretçiler geliyor, kültür, yaş farkı mevzubahis değildir. Bu sırada oraya gelen bir erkek niyetini denemek üzere taş yapıştırmak istedi. Gelenler bunun yanılmadığına mutlak surette inanıyorlar. Bunlar taş (kireç ve tuğla) parçalarıdır. Taşa bir dua okunacak olursa, daha doğrusu ağza yaklaştırılırsa veya hafifçe tükrüklenirse çok zaman yapışmaktadır.

Sıra ile duran türbeler içinde hakkında kesin hiçbir bilgi edinmek mümkün olmayan bu türbeye, keramet sahibi bir veli olarak bakılıyor, diğer türbelere biraz da nezaketen bir ödev ifa edercesine gidiliyor, asıl bu taş yapıştırılan türbeye inanılıyor.

Oradaki türbenin adı, yandaki caminin hocasından aldığımız bilgiye göre İsmail Hakkı Paşa türbesi imiş. Bu türbe yandaki türbeden daha eski imiş. Dr. Halûk Karamağaralı sanat tarihi bakımından aynı düşünceye iştirak etti. Bu türbenin daha eski olması gerektiğini söyledi. Mezar taşında 1171 olmasına rağmen (Osmanlı devrinin ilk zamanları) olabileceğini belirtti. Pencere kenarlarında mum izleri görülüyor.

Buradaki araştırmamız, zaman bakımından önelen şahsın sonrakilere nazaran adak merkezi haline geldiğini, hakkında kerametler anlatılanın daha ziyade rağbete mazhar olduğunu, bir tarikata mensup olanın, müritler ve diğer taraftarlar tarafından ziyaret edildiğini ve böylece bir alışkanlık ve gelenek kurulduğunu gösterdi. Bundan başka aynı çevrede birkaç adak yerinin birden bulunabileceğini, fakat bunlardan birisinin diğerlerinden üstün bir rağbete mazhar olduğunu gösterdi. Bu düşüncenin ne derece isabetli olduğunu diğer adak yerlerinde de denetlemeyi benimsedik.

Hacı Bayram-ı Veli :

Hacı Bayram-ı Veli'nin²⁹ türbesi ve çevresi yalnız tarih bakımından değil, dinler tarihi, adak ve adakla ilgi bakımından da Ankara'da en önemli yerlerin başlarında

²⁸ Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1314, c. 1, s. 169, c. 2, s. 430. Peçevi tarihi, İstanbul 1273, c. 1, s. 37.

²⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, Bayramiye-Maddesi, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1949, Milli Eğitim Basımevi, c. 2, s. 423-426. Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmiler.

Bayram, Hacı Bayram-ı Veli-Maddesi, Türk Ansiklopedisi, c. 5, s. 474. Ankara 1952. Bayramilik-Maddesi, s. 475-476.

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, s. 56.

Prof. Mehmet Ali (Aynî), Hacı Bayram-ı Veli, İstanbul 1343, Evkafı İslâmiye Matbaası.

Lâlizade Esseyid Abdülbaki, Tarikat-ı Bayramiye-i Melâmiye, İstanbul 1156.

Abdülbaki Lâli-zade, Tarikat-ı Bayramiye'den Taife-i Melâmiyenin ananei (iradetleri beyanındadır).

Hocazade Ahmet Hilmi, Ziyareti Evliya, İstanbul 1325, Cihan Kütüphanesi Matbaası, s. 68.

Hocazade İbrahim Hilmi, Hadikatül Evliya (Hacı Bayram Veli).

F. Hüsrev Tökin, Bayramilik, Türk Düşüncesi, c. 7, s. 5, s. 46-50.

Mehmet Ali Okhan, Hacı Bayram-ı Veli, Münakaşaları Münasebetiyle, Ankara 1950, Biricik Basımevi.

gelir. Hıristiyan³⁰ ve İslâm seyyahları³¹, İstiklâl savaşı ve Cumhuriyetin ilânından sonra 1923, 1924 yıllarında Atatürk tarafından da ziyaret edilen Hacı Bayram-ı Veli (ölümü 1429 veya 1430)nin XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın ilk yarısında Ankara'da Bayramiye tarikatını kurduğu ve elde birkaç şüirin ona ait olduğu belirtilen, Hacı Bayram aslen Ankara'nın Solfasol köyündendir. Bu bilgi halk tarafından da bilinmektedir. Ankara'da şöhreti çok yaygın ve kerameti hakkında bol söylentiler³² olan bir zattır.

Ankara'nın en uzak mahallelerinden, Hacı Bayram camiinin içerisinde (höyükrenler) i seyretmeğe (1925 yılından önce) gelenler çok olurdu. Caminin ortasındaki kırmızı halı üzerinde 15-20 kişi halka halinde dönerdi. Ortaya da şeyhleri oturur ve kumanda ederdi. Bayramiye tarikatından olmayan, vecde gelen, çoşan hafızlar da buna girerlerdi. Caminin içinde birkaç kudümün düm düm sesleriyle tempo tutulurdu. Dönenler el ele tutuşarak dönerlerdi: "Hu! Hu!" diye höykürürlerdi. Bu Cuma ile pazartesi geceleri akşam ve yatsı namazından sonra olurdu. Bej, lâcivert cübbe giyerlerdi. Başlarında deve tüyünden keçe külâh vardı.

Hacca gitmeden önce dümbeleklerle kafile halinde Hacı Bayram Veli'nin türbesi ziyaret edilirdi. Sonra İstanbul'daki Hazreti Eyüp'ün türbesine ziyarete gidilirdi. Bunlar yapılmadan o hac makbul sayılmazdı.

Çilehane :

Camideki minberin altında "Hacı Bayram-ı Veluillah"ın zikrettiği yer vardır. Etrafında (takriben 6 metre kadar yer altında) dört oda vardır (1.50×1.50 met). Yerde yalnız hasır bulunuyor. Rutubetli, bozuk havalı, karanlık olan bu yer mumla gezilebiliyor. Evvelce (1925'ten önce) oraya kapanılarak 40 gün çile'den geçiliyordu. Karanlıkta, mahrem olarak defi hacette bulunuluyor, hemen eski yerine dönülüyor, bu çile zamanında çok cüz'i gıda alınıyordu (birkaç zeytin tanesi gibi). Halen bir oda *adanan süpürgelerle, takunya, mum ve ampullerle* dopdoludur.

1925 yılında türbe, tekke ve tarikatların kaldırılması veya kapatılması ile Hacı Bayram'ı ziyaret şeklinde ve adak tarzında başka türlü hareketlerde bulunulmaya başlanılmıştır. Bundan başka, Ankara ve çevresinde türbelerin kapatılması, bazı yerlerde yıktırılması ile birlikte birçok söylentiler, vak'alar tesbiti mümkün olmuştur. Hacı Bayram-ı Veli türbesi için de çok dikkate değer bir söylenti Ankara'da yayılmış, halkın ilgisi, sevgi ve inancı böylece muhafaza edilmiş oluyordu. Nezihe Araz'ın, Anadolu Evliyaları adlı eserinde bu hususta verilen bilgi daha şa'şaalı bir şekilde şehrin bilhassa bu semtinde yayılmıştı : "Türbelerin kapatılması kararından sonra, her yerde olduğu gibi oraya da bir kilit asılmış. Fakat sabahleyin erkenden yoldan geçenler kilidi açılmış, kapıyı arkaya dayalı görürlermiş. Alâkalılardan biri, "Bu kapıyı elbet bir açan var" diye iki polisi vazifelendirmiş. "Bekleyin sabaha kadar, gözetleyin, kim açıyorsa şu kapıyı, yakalayın" diye emir vermiş (bu türbenin karşısında zaten polis karakolu vardı). Polisler gün işiyip sabah ezanları okununcaya kadar bekleyip sohbet etmişler. Ortalık boz-bulanık bir hal aldığı demde, çıt! demiş kapıdaki kilit açılmış, kapı ardına dayanmış ve az sonra türbeden o mübarek ve güzel yüzü ile Bayram-ı Veli zuhur etmiş, şöyle etrafına bakıp havayı kokladıktan sonra başlamış usul usul yürümeye... Polisler şaşkına dönmüşler. Birinin dili tutulmuş, öbürü dur-

³⁰ G. de Busbeck, Kanunî Devrinde Bir Sefirin Hâıratı (Türk Mektupları), Serdengeçti Yayını : 5, Ankara 1953, İstiklâl Matbaası, s. 37, 38, 39. Tekke ve dervişler, kerametler, H. 106, 107.

³¹ Evliya Çelebi Seyahatnamesi, c. 2, s. 428, 430, 433, 436.

³² Nezihe Araz, Anadolu Evliyaları (Hacı Bayram-ı Veli, Tefrika Nu: 50-56, Havadis Gazetesi, 6/12/1956. Nezihe Araz'ın bu yazıları bir kitap haline getirilerek 1958 yılında yayınlanmıştır.

madan arkadaşını tokatlamış. Bir daha kim bekler? . . . Lâkin o olmuş, artık ne kapı açılmış, ne kilit, Hacı Bayram bir zaman ortalıkta görünmemiş. . .”

Ankara’da yola veya inşaat yerine rastlaması münasebetiyle bazı türbeler yıktırılırken birtakım söylentiler de şehre yayılmıştı. Ziraat Bankası çevresinde bulunan türbenin yıkılmasına emir veren ilgili zatın çıldırdığı, öldüğü ve türbeyi yıkmaya esnasında amelelerin “burası tekin değildir” diye itiraz ettikleri, nihayet tuhaf bir şaşkınlık ve bağırışla işi bırakıp kaçtıkları o yıllarda Ankara’ya yayılmıştı.

Hacı Bayram Meydanı adının değiştirilmesi ile ilgili diğer bir vakıa da vardır. “Bir zat: “Bu meydanın adını değiştirelim, artık caddelerimizin başından Hacı külâhını çıkaralım, buranın adı Ogüst meydanı olsun diye bir teklifte bulunmuş. Hacı Bayram sevdalılarında bir zatın da bu teklif pek fenasına gitmiş. O gece hiç uyumamış, sabahleyin de erkenden türbe kapısına gidip niyaza başlamış. Bir de ne görsün? Hacı Bayram-ı Veli karşısında mütebessim, memnun: “Ne üzülüyorsun be oğlum? Her kemâlin bir zevali olduğu gibi her zevâlin de bir kemâli vardır. Allah âdildir, bağışlar ve affeder sen işine bak!” demez mi? Gerçekten aradan az bir zaman geçmiş geçmemiş, sokakların başından Hacı külâhını çıkarmak isteyen o zat yürekler acısı bir ölümle ölmüş, çoluğu çocuğu darmadağın olmuşlar”. Hacı Bayram adının kaldırılarak o caddeye Bayram Caddesi denildiği, sokak tabelâlarının değiştirildiği bir vakiadır. O meydana Ogüst meydanı adı takılmış ve tabelâler oraya asılmıştı. Şikâyet üzerine bunlar tekrar kaldırılmış Bayram caddesi olarak kalmıştır.

Yukarıda ölümünü müteakip ve yakın zamanlarda Hacı Bayram’ın yeni kerametlerinin söylentisi halkın, saygı, merak ve inancını kuvvetlendiren âmillerden olmuştur. Türbenin kapısı kilitlendikten sonra, türbenin dışında durularak dua ve niyazda bulunmak gene devam etmiştir. Hattâ adaklar devam etmiştir. Yaptığımız inceleme ve araştırmalar yasak suretiyle bir inancın giderilmesinin ve adama fiilinin önlenmesinin mümkün olmadığına dair ilk intibai vermiştir. Bundan sonra diğer adak yerlerinde yasak edilişi müteakip adak yerleri ile olan ilgi ve ziyaret üzerinde dikkatimizi teksif ettik. Bununla ilgili fotoğraflar çektirdik (Hüseyin Gazi, Res. 3).

Hacı Bayram türbesine, Hacı Bayram türbesi kapatıldıktan sonra gelenler, kadınlar kadar lise ve fakülte talebeleri oluyordu. Umumiyetle etraflıca dinî bilgileri bulunmayan talebeler imtihan zamanlarında türbe kapısının önünde dua ediyor, dilekte ve adakta bulunuyorlardı. Evvelce kurban adağı cami civarında ifâ edilirken bu defa adak, evlerinde veya münasip başka bir mahalde icra ediliyordu. Bundan başka ziyarete, murad ve adağa gelenler gece yarısı saat 12 ile sabah arasını tercih etmeğe, mümkün merteye pek fazla dikkati çekmemeğe, sağa sola göz atarak yaklaşmağa çalışıyorlardı. Bu suretle olan ziyaretlerde sinsilik, çekingenlik ve biraz süratle bu inancını yerine getirmek olayı cereyan ediyordu ³³.

Gece yarısını müteakip başlayan, sabaha kadar devam eden ziyaretler de, ziyaretçi şu şekilde dileğini belirtiyordu : “Yarabi, Senin Himmetinle, Hacı Bayram-ı Veli (bazan -Hazreti- de ilâve ediliyor, bilhassa kadınlar tarafından) yüzü suyu hürmetine, ben sınıfımı geçeyim. İşimi rasgetir. Senin (Hacı Bayram-ı Veli için) himmetinle, yardımınla, benim bu muradımı ihsan et! . . .”. İnançla gidenin bu andaki düşünce ve psikolojisi şöyle tecellî ediyor : Hacı Bayram erdiği, Tanrı katında mertebesi yüksek olduğundan, şahsın kendisi doğrudan doğruya isterse, bir dilekte bulunursa olamayacağına inanıyor; Hacı Bayram’ın Allah’a daha yakın olması sebebiyle, onu

³³ 1924-1949 yılları arasında Hacı Bayram semtinde ikamet etmiş bulunuyoruz.

arada vasıta kılmak istiyor. Ziyaretçi, korku, heyecan ve tutkunluk içerisinde bulunduğu, böyle bir psikolojik durum arzettiği zaman, zahmetle dilekte bulunabiliyor.

Önceleri (türbelerin kapatıldığı zamanlarda) ziyaretçiler, muratlarını türbe içerisine girmemekle beraber kapı ve pencere dışında arz etmek istiyorlar; bunun için de Hacı Bayram-ı Veli türbesinin mermer olan kapısının kenarına, yanlarına, pencere yanlarına dileklerini (çok zaman kurşun kalemleriyle) yazıyorlardı. Hattâ buralara beyitler, kasidelerden parçalar karalanıyordu. Bu dilek belirtmeden bir örnek veriyoruz : “Ya Hazreti Pîr, Senin kapına geldim, yalvarıyorum, benim muradımı Senin yardımınla bana ihsat et, ver”. Bu tarzda başlayanlar arasında “Sınıfımı geçeyim, Sana mum getireyim” diye yasak olduğu zamanlarda bile yazılıyor ve gene yasak olduğu zamanlarda pencere kenarına, deliklerine mum koyuyorlardı. Bazılarının mumları yaktığı da oluyordu. Polisler daha titiz davranarak hiç olmazsa mum yaktırmamağa çalışıyorlardı.

Bir Ramazan günü öğleden sonra, yıllarca kapalı kalan türbenin içerisi çok toz olduğundan silmek, temizlemek maksadiyle, türbeyi müezzin açınca, halk fırsattan faydalanarak türbeye hücumla içeriye giriyorlar. Baştan başa toz toprak olan bu yere hücum eden halk, bu tozları, sandukamın kenarındaki yüksekliği insan boyunu geçen demir parmaklıklara, ellerinin yettiği yere kadar uzanarak aldıkları tozu ellerine, yüzlerine, üstlerine sürmüşlerdir. “Onun mubarek tozu” demişlerdir. Bekçiler, polisler, bazı şahıslar bağırarak, haykırmalarla önlemeye çalıştıkları halde bu büyük tehacüm önlenememiştir. Ramazan dolayısıyla çok kalabalık olan cemaatin arkası kesilmek şöyle dursun içeri girmek için hücum edenler artmıştır. Türbenin hemen karşısında polis karakolu olduğu ve polisler koştuğu halde buna mâni olunamamıştır. Türbeye hücum ederek girenlerin çoğu kadınlar olmuştur. Bunlardan 61 yaşlarında İslâmiyet hakkında bilgisi olan dindar bir hanımla görüştüm ve bu bilgiyi aldım. Vak’anın 1938-1941 yılları arasında geçtiğini, yılını kesin olarak hatırlayamadığını anlattı. Tahkikimize göre bu vak’a aynen bu şekilde olmuştur.

Türbelerin kapanma tarihinden sonra, türbe kapı ve pencere kenarında murat yazma çoğalmıştır. Bu, yüzlerce yazı türbenin onarılması ve boyanması sırasında temizlenmiştir. 1947 yılında Türkiye Anıtları Koruma ve O. Y. Derneği tarafından onarıldığına göre bu tarihlerde temizlenmiş olacaktır. Müteakip yıllarda türbe, cami ve çevresi yapılmış, onarılmıştır.

Hacı Bayram-ı Veli türbesinin açılışı ile bu âdet kalkmıştır.

Dinî ziyaretten başka bilhassa murat ve adakla ilgili çok geniş bir sahası olan bu yerde Hacı Bayram-ı Veli sandukasının yanında diğer sandukalar da bulunduğu halde, yalnız Hacı Bayram-ı Veli’den dilekte ve adakta bulunmaktadır.

Ziyarete bulunan dindar, yaşlı bir hanımdan türbe içerisinde nasıl bir hissiyata sahip olduğunu, neler duyup hissettiğini sordum. Din psikolojisi bakımından dikkate değer bir anlam gösteren bu anlatışı aynen naklediyorum : “Büyük bir adamın huzurunda oluşun heyecanı içindeydim. Kalbim çok hızlı çarpıyordu. Ne dua edeceğimi bilemiyor, şaşırıyordum. Ağhyacağımlı geliyordu”.

Türbelerin kapatılmasından önce pencere kenarında adak mumları dikilip yakılıyordu. Buna vakit vakit bazı kimselerin ve hocaların kızıp söylendikleri olmuşsa da bu türlü ayak üzeri yapılan önlemleri devamlı olarak dinleyip aldırış eden çıkmamıştır. Türbeler kapatılınca yukarıda da açıkladığımız gibi, adak mumu pencere önüne bırakılıyor. Türbenin pencerelerine iplik bağlanmıyor. Fakat öyle görülüyor ki bırakılsa, engel olunmasa iplik bağlayanlar çıkacaktır. Polisler mumu da oraya diktirmiyorlar. Zaten türbe penceresi üzerinde *mum atmak yasaktır* diye bir levha konulmuştur.

Hacı Bayram-ı Veli'ye dinî maksatla yapılan ziyaretlerden ayrı olarak, kültür, servet, seviyesi, yaş, cinsiyet farkı gözetilmeksizin -kadınlar çoğunlukta olmak üzere- gelinmekte hemen her türlü dilekte bulunulmaktadır.

Kurban, takunya (aptest alanlar için), mum yerine ampul, süpürge (süpürge en çok) götürülmektedir. Caminin süpürülmesi için veriliyor. 5 yıl önce adak suretiyle çok fazla yığılan süpürge kullanma imkânı bulunamadığından kamyonu doldurularak götürülüp satılmıştır), fakir fukaraya sadaka, Yâsin, oruç adanmaktadır.

"...Muradım olursa bir öksüz sevindireyim" denilerek, bir fakire elbise v.b. alınıyor. Veya "...muradım olursa üç gün oruç tutayım" deniliyor.

1925 yılından önce horoz kesilmesi pek nadir iken ve sadece türbe arkasında bir ağacın altında koyun kesilirken, bilhassa günümüzde horoz kesenler artmaktadır. Kurban etleri, hemen o çevreye toplanan fakir kılıklı insanlara dağıtılmaktadır.

Kandil günleri ölmüşlerin ruhuna helva, pide, firancala dağıtılmaktadır. Bunlar çok zaman adak maksadiyle yapılmamaktadır.

Türbeye yakın ağaçlar, çeşme, cami (zikri önceleri cami içinde yaparlardı) mevcuttur. Diğer adak yerlerinde de türbe, türbedar, tekke, su, ağaç, tepe, taş gibi noktalar üzerinde duracağız. Hacı Bayram türbesinin bulunduğu yer üstü yaygın bir tepe üzerindedir.

Hacı Bayram çevresinde yürüyemiyen çocukları sallamak, türbe anahtarını konuşması gecikmiş çocukların ağzına sokarak çevirmek gibi hareketler üzerinde duracak değiliz.

Hacı Bayram türbesinin çevresi adak bakımından önemli bir çeşitlilik göstermektedir.

Hacı Bayram türbesi çevresine umumi olarak "büyük bir zat" denilerek geliniyor. Bu çevredeki murat ve adak yerlerinin başlıcaları şunlardır.

1 - Taş yapıştırma niyet ve adağı:

Minarenin arkasındaki duvara kadınlar, kızlar (genç, yaşlı), öğrenciler taş parçalarını yapıştırmaya uğraşıyorlar. Taşları yapıştırmaya uğraşırken Salâvatı Şerife de getiriyorlar. Bir niyet tutuluyor ve taşlar (taş parçaları) yapıştırılmak isteniliyor. Yapışan veya yapışmayan taş parçaları var.

2 - Makara çözme usulu ile niyet ve adak:

Bildiğimiz dikiş makarası çözülüyor. Arabî ayının ilk cuması (her arabî ayın). Bunu yapanlar "şimdiki ayı ne yapalım, Arabî aya bak. Onun ilk cuması" diyorlar, makara çözmek suretiyle *kısmet açmağa* çalışıyorlar.

Her renk makara bu iş için kullanılıyorsa da daha ziyade kırmızı, yeşil, beyaz makaralar göze çarpıyor.

Ezan okunurken, niyeti olup adayan Kelime-i Şahadet, Kelime-i Tevhit, Salâvat getiriyor. Bir yandan bunları okuyor, bir yandan da el işleyerek o cuma günü bütün makarayı açıyorlar. İkinci cuma gene aynı şekilde hareket edilerek tekrar yeni bir makara daha çözülüyor. Üçüncü cuma gene makara getiriyorlar. Üç makara da açılmış olarak öylece yan yana tutuluyor. Her makara açışta niyet ve adak tekrarlanıyor. Sonra üç makarayı da götürerek evlerine bırakıyorlar. Üç cuma üst üste çözülüp ve niyetler, adaklar tekrarlandıktan, aynı şekilde bir yandan da dualar okunduktan sonra niyetin olması bekleniyor. Muratlar şunlardır: 1- kızını evlendirmek, 2- kısmet için, zenginlik için, 3- işin hayırlı bir şekilde gelişmesi, engele uğramaması için. Muratlar olunca o üç makaranın ipliklerini ortasından (takriben) kesip *akan bir suya* atıyorlar. *Adağımı da o zaman yerine getiriyor.*

Bu şekilde hareket edenler her kültürden, cahil, kültürlü, karışık bir durum arz ediyorlar. Kıyafet de çarşafı olduğu kadar mantolu da çoktur. Rujlu şık hanımlar da vardır. Başlar örtülü, saygılı bir durum içindedirler. Her ayın ilk cuma günü bu çevrede 15-20 kişi mevcuttur.

3 - *Yedi veya kırkbir taş usulüyle adak :*

Herhangi bir dileğinin, "muradının" olması için minarenin çevresindeki yerden, toprağın, kumun arasından ufak ufak (leblebi büyüklüğünde) 41 tane taş veya 7 tane taş alınıyor, her taşa bir İhlâs "kulhüvallâhi" sûresi, selâ vaktinde okunuyor; sonra yeşil bir bez parçasına sarılıyor, niyet ne ise dua ediliyor. Sonra oradan alıp evlerine götürüyorlar. Evlerinde bu taşlar *kibleye doğru* asılıyor. Muradı olduktan, dilek tahakkuk ettikten sonra bu taşlar asıldığı yerden alınarak gene cuma günü selâ vakti (öğle üzeri) gene daha önce alındığı çevreye bırakılıyor.

Bu taşlar yakındaki Ogüst mâbedinin bulunduğu sahadan alınmıyor. Cami veya minare yakınından, duvar dibinden alınıyor.

Buradaki adağın esasını alınan taşı yerine geri vermek, aldığı yere koymak, teşkil ediyor.

Bu şekilde yedi veya kırkbir taş toplayanların çoğu, hattâ hemen hepsi kadın veya kızlardır. Duvar dipleri oyuk oyuk olmuştur. Makara adağından ziyade, taş toplama adağı, işi çok fazla rağbettedir. Bir cuma günü 100 kişi kadar bir kalabalık bu işle uğraşmaktaydı.

4 - *Mendil sallama, gömlek sallama, iç familâsı sallama, kırvat sallama :*

Gene minare çevresinde, aynı yerlerde iki kadın selâ vakti bir hastalarına ait iç çamaşırlarını elleriyle kibleye doğru sallıyorlardı. Eskiden bunları müezzinlere verirler ve onlara minarede, şerefede sallatırlarmış. Bu hareketi ezan okurken yapanlar bile varmış. İstanbul adak yerlerini incelerken bunun üzerinde orada duracağız.

Bu sallanan gömlekler iç çamaşırları, evlerine götürülerek hastaya giydiriliyor, şifâ elde etmeğe çalışılmış.

Kırvat sallama : elinde tuttuğu kırvatı, ıztırap, ümit ve yardım bekleyen bir ifade ile mütemadiyen sallayan bir kadının yaptığı bu hareketi açıklayışı şöyle olmuştur : "Ezan okunur, hutbe okunurken, sevap çok olur, murat yerini bulur, hasta ise şifa görür". Bu kadın bunu müteakip gene kırvat sallamasına devam etmiştir. Ellerinde şifa bekledikleri hastalarına ait eşyaları sallayıp duran kadınların sayısı 10 kişi idi. Bu sallanan veya orada teşhir edilen ve hayırlı anlara iştirak ettirilen hastalara ait eşyaları sonra götürerek takıyorlar, giydiriyorlar, veriyorlar. Bu arada ayrıca *adak adanıyor*.

Bu sırada dikkate değer bir vak'a oldu. Müezzine ezan sırasında minarede sallamak üzere eşya vermek veya ileriki hafta için vaad almak isteyen bir kadına müezzin yüksek sesle çıkıştı: "Bırakın böyle şeyleri. Bu nedir? Bunlar hiç doğru değil!" diye kızdı.

Bu gibi hareketler (makara çözme, taş toplama) o çevredeki yerli halktan aldığım bilgiye göre yeni sayılıyor. "Bunlar şimdi dışarının tesiriyle Ankara'ya geldi" diyorlar. Yaptığımız incelemede Ankara'da daha önce taş toplama olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz.

Önceleri yapılanlar, minarede gömlek v.b. sallama ve iplik, yahut çabut bağlama, (türbelerin pencerelerine) mendil kenarından yırtmak suretiyle bağlama, gibi hareketlerde bilhassa bulunuluyormuş". "Şimdi çok çeşitlendi" diyorlar.

Adananları sayacak olursak şunları görüyoruz :

1- Süpürge, 2- mum yerine ampul, 3- camiye nalın (aptest alanlar giyecek), 4- kurban (koyun ve horoz), 5- suya atma, 6- alınan taşları yerine bırakmak, 7- sadaka dağıtma, karın doyurma veya giydirme.

Karacabey türbesi :

Ankara şehri içinde hiçbir türbe Hacı Bayram-ı Veli türbesi kadar ilgi ve rağbete mazhar olmuş değildir. Bununla beraber bilhassa semtlerin türbeleri, ziyaretgâhlar, daha çok o semtin sâkinleri tarafından ziyaret edilmekte veya diğer türbe ziyaretlerinden netice alamıyan, muradı olmayanlar ötekilerini ziyarete gitmektedirler. Karacabey türbesi Sümer mahallesinde İmaret camii (Karacabey) avlusunda bulunmaktadır. Türbe üzerindeki kitâbeden bilgi edinmek mümkündür. Varna savaşında şehit olan (H. 9 Recep 848, 22 ekim 1444)³⁴ Karacabey'in Anadolu beylerbeyi olması muhtemel görülüyor, Rumeli'nin zaptında önemli bir vazife ve hizmette bulunduğu anlaşılan Karacabey³⁵ külliye vücade getirmiş ve vakıf suretiyle idame ettirmiş bir Türk kumandanıdır. Hamam da dinler tarihi bakımından dikkati çekiyor. Bu hamamın kadınlar kısmının işletilmediği, orasının tekin olmadığı hakkında söylentiler varmış³⁶.

Yaptığımız incelemede orada "Dede kurnası" denilen yerden su dökmenin uğurlu sayıldığı, erkek ve kadınlar zamanında, kadınların oradan su dökünmeyi -çıkarken- uğur saydıkları merkezindedir.

Karacabey türbesinin sağ ve solunda pencere oyuklarında yanmış mum artıkları görülüyor. Etrafını pencereler çevrelediği halde makbul olan yerler kapının sağ ve solundaki mihrabiyeleere mumlar yakılıyor. Türbenin etrafında çam ağaçları var. Ve türbeyi sarmaşıklar sarmış durumda idi. Türbe civarında mezarlar olduğu halde burası üstünleşiyor. Adak maksadiyle ziyarete gelenlerin hususî bir dilek ve adak tarzı yok; herhangi bir muratta ve mum, kurban adağında bulunuluyor. İnceleme yaptığımız zamanlarda Hacı Bayram-ı Veli türbesi ve çevresinde olduğu gibi çeşitli muratlar ve adaklar görülmediği gibi etrafı, diğerine nazaran pek tenha sayılabilir.

Karyağdı türbesi :

İtfaiye (Opera) meydanında kubbeli olan bu türbenin 1577, H. 985 yılında yapıldığı kitâbesinden anlaşılıyor³⁷. Bu türbenin kapısı üstündeki türkçe kitâbede "Gülü nazikter" denilmesinden burada yatanın kız olduğu hakkındaki söylenti teyit edilmektedir. Bu türbe evliyalar arasında, İslâmlar içinde de kadınlar, kızlar bulunduğu, onların da ziyaret edildiklerini, onlara da adak adandığını Ankara merkezinde gösteren bir başka örnektir. Türbedarlık gibi bir vazifeyi kendiliğinden yapan ninenin ifadesine göre, bu bir sevgi ile gelin olmuş, çok güzel ve faziletli bir kızmış, hamile kalıp aşerdiği zaman kar istiyor. Aylardan en sıcak zamandır. Ağustos ayında dağlarda da kar yoktur. Gelin bir gece bahçeye çıkıp Tanrı'dan kar muradında bulunur. Bu dileği kabul edilir, kar yağmaya başlar. Gelin avuç avuç kar yer. Gün ağardığında şehir halkı hayrettedir. Bu gelinin dileği her yana yayılır. Fakat hamile gelin hastalanır ve ölür. Bu söylentinin tahlilinden sarfınazar, bizi ilgilediren ilmî

³⁴ Ankara Vilâyeti Salnameler, Kamusul-âlâm ve Mübârek Galip'in Ankara I. kısım, adlı eseri, s. 54. Türk Ansiklopedisi, c. 3, s. 57.

³⁵ Nurettin Can Gülekli, Ankara, Ankara 1948, Doğu Matbaası, s. 119, 129, 131.

³⁶ Dr. Şükrü Akkaya, Orta-Anadolu'da Bir Dolaşma, Ankara 1934, Hâkimiyeti Milliye Matbaası, s. 38-39 a ait not.

³⁷ Türk Ansiklopedisi, aynı bahis ve sayfa, Nurettin Can Gülekli, Ankara, s. 132.

netice, bu hanımın gömüldüğü ve türbe yapıldığı yerin bilhassa kadınlar tarafından ziyaret edildiği ve adaklar adandığıdır.

“Pencereler, Karyağdı Hatun’a adanmış mumlarla dolu. Kolay tahmin edeceğiniz gibi, bu türbenin ziyaretçileri daha çok kadınlar. Çocuğu olmıyan genç gelinler, evlenme çağına gelmiş kızlar, dertli çileli analar, ondan medet umuyorlar, nazlarını ona geçiriyorlar.

“Eh! Çeken bilir elbet, kadın kişi değiller mi birbirlerinin dilini, halini kolay anlarlar”³⁸.

Tarihçesi bugün için ilmen meçhul olan Karyağdı hatun münasebetiyle, Ankara'nın kuzey-batısında Karyağdı dağları bulunduğunu bu münasebetle hatırlıyoruz.

İncelediğimiz, bilgi edindiğimiz kadın erenlere ait türbeleri daha çok kadınların ziyaret ettikleri ve muratlarını ona söyledikleri, ona adadıkları bir gerçektir (Nallıhan'daki Bacım Sultan gibi).

Fotoğrafta da görüleceği üzere mum yakmağa mahsus türbe dışında ayrıca teneke, saçlardan yapılmış bir yer vardır (Res. 4). Burası isten kapkara ve yanan mum döküntüleri ve bulaşıkları ile dopdoludur. Ayrıca orada mum almak isteyenlere mahsus birkaç demet de pencere içine konulmuştu. Bundan başka ziyaretçileri kadınların teşkil ettiği, hemen hemen pek nadir olarak buraya erkek ziyaretçinin geldiği de bir hakikattir. Üstelik buraya Yenişehir'den şık, kürk mantolu, rujlu hanımlar daha ziyade rağbet göstermektedirler.

Ziyaretçiler önce “kulhüvallahî ve elham” okumakta, sonra muratlarını, dileklerini dudak mırıltısıyla belirtmektedirler. Mum adaklarını peşin olarak yerine getiren, hemen oracıktan bir mum alarak saç ve tenekeli mum yakma mahallinde mumu yakıp bırakanlar vardır. Ayrıca mum satan, türbedarlık yapan kadına da bahşiş verilmektedir. Yaşlı türbedar, türbe hakkında ayrıca şu bilgiyi veriyor: “Türbenin üstüne her gece cemi cümlelerin derin uykuya vardığı saatlerde bir şey yağar, kar mı yağar, nur mu yağar bilmem artık, yere değmeden kaybolur gider”.

Bu türbenin etrafını demirciler, tamirciler sardığı ve çok fazla çarşı içi olduğu, ziyaretçinin kendi başına, kendi haline kalamaması, hattâ erkekler tarafından seyredilmesi gibi bir durum ziyaretçilerde çekingenlik yaratıyor. Bununla beraber oraya taksi ile veya hususî arabalarıyla gelen aileler de görülüyor. Günlük ziyaret birkaç kişiyi geçmiyor, Cuma günleri bu miktar en çok 10 kişi oluyor. Türbeye bakan, onu gözeten, temizleyen kadın türbenin hemen yanındaki bir kulübede oturmaktadır.

Kulderviş Dede:

Kurtuluş semtinde, kenar sokaklardan birisinin önünde bulunan bir mezarda yatan zat o çevrenin evliyası “semt evliyası” olarak tanınmıştır. Önceleri bir türbesi olduğu halde yıkılmış, bir mezar yığını haline gelmiştir. Hacı Bayram-ı Veli'ye hizmet etmiş bir derviş olarak tanınan zatın geçmiş yıllara dair menkibeleri, kerametleri üzerinde durmuyarak günümüzde yayılan kerameti ve şöhreti üzerinde duracağız. O semtten Hâcettepe'ye yol açma faaliyeti sırasında müteahhidin rüyasına giriyor, üç gece ona, kendi mezarının harap bir halde kalarak çiğnenmekte olduğundan onu da onarmasını istiyor. Müteahhid ilk günlerde hiç önem vermiyorsa da bunu üç defa rüyasında görüş ve üçüncü gecede sert tavrı dolayısıyla kapı kapı dolaşarak oralarda bir evliya olup olmadığını soruşturuyor. Yeni gelen kiracılar tarafından bilinmeyen bu zatın mezarı nihayet tekrar ele alınıp onarılıyor. Müteahhid bundan sonra işlerinin çok iyi gittiğini bütün o semtte tanıdığı kimselere anlatıyor. Eski yerlilerden birkaç

³⁸ Nezihe Araz, Anadolu Evliyalari, Karyağdı Hatun, Havadis, 3 Kasım 1956.

kişi o evliyanın zaten o semtte *turşu*'dan hiç hoşlanmadığını kim turşu yaparsa kavanozunu, küpünü devirdiğini biliyorlar. Buna inanmayanlar deniyorlar ve turşu kuruyorlar. Turşu küpünün üzerinde bir gün bir yılının çöreklenip oturduğunu görek mahalleyi ayağa kaldırıyorlar³⁹. Bundan başka temizlik hususunda çok titiz olan Dede'yi gücendirmemek için herkes evini ve kapısı önünü çok daha temiz tutuyor. Sabah namazına kalkamayanları Kul Derviş Dede'nin uyandırdığına inanıyorlar. Bir zamanlar unutulmakta olduğu halde Kulderviş Dede o semtin mânevî desteği oluyor. "Mahalleden imtihana gidenler üzerinden küçücük bir taş alarak gidiyor. Doğuracak kadınlar kundak takımını bir gece üzerinde bekletiyorlar. Adaklar Kulderviş'e adanıyor, kurbanlar onun namına kesiliyor". Genç kızlardan birisi bir delikanlıya sevgi duyuyor ve onunla evlenmek istiyorsa veya ailesi onu istemedikleri biri ile evlendirmek niyetinde iseler, ilgili kız, sabaha karşı veya mahallelinin uykuda bulunduğu bir sırada, mezarın başına gelerek, üç İhlâs bir Fatıha okuduktan sonra ona dilekte bulunuyor ve yalvarıyor. "Kızın işi istediği gibi neticelenince hemen bir çil horoz kesilir. Kulderviş'in fukaralarından birine ikram edilir".

Taceddin Sultan :

Taceddin Sultan, Taceddin Camii civarındadır. Baba, oğul yanyana yatıyorlar. Mum adağını hoca yazı ile yasak ettirmiştir. Bu levha türbenin kapısında asılı idi (Res. 5). Türbe bakımlı ve temizdi. Hoca : "Çok uğraşyoruz, mumdan ne çıkar, işe yarayacak bir hayır işleyin, süpürge, ampul getirilse, hiç olmazsa bir iş görür" diyor. Söz ve öğütlerle bu akımı durdurmak güç. Doğrudan doğruya yasak etmekten başka çare bulunmuyor" diyerek dert yandı.

Taceddin Sultan'da Ankara'nın en şöhretli erenlerinden bir zat olarak sayılır, ziyaretçileri çoktur. Hakkında sevgi duyulan bir kimsedir. Onun şöhreti Kulderviş Dede, Karyağdı'dan fazladır. Hattâ Ankara'da tanınma ve ziyaret bakımından Hacı Bayramı Veli, Hüseyin Gazi'den sonra gelir, denilirse pek de hata edilmiş olmaz.

Bunu müteakip Ahi Şerefeddin ve Mamak semtinde bulunmakla beraber Karaağaç (Altiagaç) dedesini sayabiliriz.

Taceddin Sultan'ın bulunduğu yerin çevresi dar ve din adamları tarafından denetlenmesi, üstelik yerlerin büyük taşlarla örtülü olması bakımından Hacı Bayram-ı Veli çevresindeki kadar çeşitli adak tarzları görmek mümkün olmuyor. Bununla beraber bu yasak etmek yazısı da gösteriyor ki alâka çok fazladır. Adak adamak niyetiyle gelenler çoktur. Buraya her çeşit adak için müracaat edilmekte, kurban, süpürge ve daha ziyade ampul adanmaktadır. Ziyarete gelenlerin çoğu o semtten olanlar veya semte yakın bulunanlardır. Çocuk isteyenlerden, çocuğu olunca Taceddin adını verenler de vardır.

Buraya Taceddin Sultan'a, önceleri (1925) nasıl dilekçe dahi vermek istenildiğini, bu dilekçeyi kavuk arasına sokmaya çalışıldığını gösteren bir bilgi dikkate değer bir mahiyet arz etmektedir : "Arapça olarak" "Âciz kuldân ulu Tanrı'ya" diye başhyan küçük ve hazır arzuhalleri kullanmaya yer yoktu. Bu arzuhaller birçok yerlerde yalnız hıdırellez gecesi, hıdırellez sabahı verilir. Bazı yerlerde, her zaman, her cuma olabilir. Ankara hariç tutulursa her yerde arzuhali Tanrı'ya ulaştırılan su'dur. Bursa'da Alışar suyu dedikleri kaynağın kovuğuna bırakılır. Bunun en güzeli hiçbir vasıta karıştırılmayan şeklidir. Mektep çocuklarına yazındırılan (yazınmak=istinsah etmek) arzu-

³⁹ Aynı eser, Kul Derviş Dede, 20 Kasım 1956. Nurettin Can Gülekli, Ankara, s. 124. "Kurtuluş Mescidi (Kul Derviş)" olarak gösteriliyor.

halleri genç kızlar, kısır kadınlar, ayrı düşmüş gelinler, kendi elleriyle dereye salıverirler. Bursa'da bu arzuhal sunması Molla Fenarî türbedarının eline kalmıştı. Her yanında yüzlerce arzuhal hazırı⁴⁰.

Makale yazarı, arzuhali daha doğrusu muradı, dileği ihtiva eden kâğıdın Ankara'da suya atılmadığını, bunun için suyun vasıta edilmediğini sanıyor. Bu düşüncesi isabetli değildir. Ankara'da da gerek önceleri ve gerek şimdi, murad ve adamak işlerinde su araya bir araç olarak girmiş bulunmaktadır. Bu dileği türbede gömülü bulunan bir zatı vasıta kılarak yollamak, hattâ onun kavuğunu vasıta kılmak günümüzde yapılmayan bir âdettir. Yalnız türbedeki seccade, halı, sanduka örtüsü altına konulabilir. Bu hususta Konya'da Mevlâna türbesi ile yaptığımız mukayesede bu nokta üzerinde durmuş bulunmaktayız. Gene Ankara'da bazı sandukalı türbelerin üzerine veya örtü altına başörtüsünü veya bir başörtüyü koymağa teşebbüs edenler çıkıyorsa da buna meydan verilmiyerek, başörtü, yazmalar, eşarplar derhal iade ediliyor.

"Tanrı'ya Arzuhal" başlıklı yazıdan Taceddin Sultan ile ilgili kısımları naklediyoruz : "Ankara'da bu arzuhal işi bayağı bir başkalk gösterir. Arzuhaller her zaman sunulabileceği gibi suya da lüzum yoktur. Tekke ve türbelerin seddi üzerine Ankara'nın bu arzuhal işine vukuf peyda ettik. Taceddin türbesi seddedilirken Hazretin sarığı arası bir kâğıt yığını ile dolu olduğu görüldü... Evrak birer birer mütalâa edilince bunların Taceddin vasıtasıyla Allah'a takdim edilmiş arzuhaller olduğu anlaşıldı... Bu dosyadaki kâğıt parçalarından birisine bakıyoruz : Abdi âciz kulları Hüseyin imzalı bir arzuhal okuyoruz, meğer bu adamcağızın aleyhine bir dâva kurulmuş, bundan kolaylıkla ve iyilikle kurtulması için Taceddin Hazretlerine istida eyliyor. Diğer bir istida (Taceddin Sultan Hazretlerine) başlıktır. Arzuhal sahibi Afyonkarahisar, Kütahya, Eskişehir vilâyetlerinden birisine becayış suretiyle naklini rica ediyor. Evinden kilimi çalınanlar, çocuğu olmayanlar, hastası olanlar, boşanmak isteyenler, koca arayanlar, kimi muntazam bir arzuhal şeklinde (sade pula tabi değil) kimi küçük bir pusula halinde Taceddin'e müracaat ederek arzularının, muratlarının meydana gelmesi için Tanrı nezdinde vesatet buyurmasını istirham ediyorlar. Arzuhallerin bir kısmında *maksat tasrih edilmiyor*, sade (göynümün muradını) diyor".

Türbedarların ziyaretgâhlarda, adak işlerinde nasıl bir rolü bulunduğuna dair açıklanan hususlarda üzerinde durmağı gerektiriyor: "Arzuhal sahiplerinin, bu pusulalarda yalnız kendi isteklerini değil, bir 'hamişte'ki kimseye de, onun muradına da delâlet ricasında bulunuluyor. "Arzuhaldeki kayıtlardan anlaşıldığına göre *türbedar* efendi yaman bir yol da bulmuş. Muradını hırsla bekleyen müstediye kurbanlar adatıyor. Birer senet mahiyetinde olmak üzere bu adaklar azruhalin bir tarafında tesbit ediliyor. Eğer murat-hasıl olursa bir horoz kurban edeceğim gibi kayıtlar ekseri arzuhallerde görülüyor. Tabii bu kurbanları türbedara teslim ediyorlar" (s. 104-105).

Türbedarın zorla, dilekte bulunan akurbanlar adatması veya bu adakların ilgili kâğıda yazılışı senet şeklinde görüşün isabetli olduğunu kabul etmek araştırmalarımıza göre pek güç oluyor. Zira şahıs adağını kendi iradesiyle yapmakta, üstelik bu istek bir yazıya inkılâp etmediği halde adağını yerine getirmek artık kendisi için mânevî bir zaruret haline gelmekte; verilmiş, üstelik mânevî mertebesi yüksek bir zata karşı yapılmış vaadin, andın, sözün yerine getirilmemesi halinde adayan kimseler de bir korku, vakit vakit bir iç sıkıntısı görüldüğü gibi, sık sık "adağını yerine getiremedim, adağını yerine getiremedim" diye ihmalden mütevellit bir vicdan

⁴⁰ Hasan Fehmi, Tanrı'ya Arzuhal, Halk Bilgisi Haberleri, c. 3, sayı 28, s. 104, 105, 15 Eylül 1933.

azabı çektiğini, hattâ bir ölüm halinden önce adağının yerine getirilmesi için imkân verilmesini niyaz ettiği veya yakınlarına, “adak kurbanım var, mutlaka yerine getirilmeli” denildiği, bundan ölümden sonra bile bir azaba vesile olacağına dair çok kuvvetli bir inanç içinde bulunulduğunu yaptığımız inceleme ve araştırmalarımız tamamen teyit etmiş bulunmaktadır. Vaktiyle türbedarların veya şimdi türbe yakınına yerleşmeğe özenenlerin bu adaklardan faydalandığı doğrudur. Çok zaman bunlar kurbanları kesmekte, bir parçasını kendileri almakla beraber diğer kısımlarını fakirlere, muhtaçlara dağıtmaktadırlar. Türbedarların veya o role özenenlerin asıl yaptıkları iş, türbeye, ziyarete, adak yerine dair ilgiyi, inancı devam ettirmek, buna elverişli menkıbeleri tekrarlamak veya o tarikata mensup zatın diğer müritleri ve halifelerinin gayretleriyle menkıbeleri, kerametleri daima canlı, yaşanılır bir halde tutmaktır.

Taceddin Sultan, türbesinin günümüzdeki durumuna gelince, türbe açık olduğu halde bu türlü arzuhallere rastlamış değiliz. Üstelik hoca, “Türbe pencerelerinin içine mum yakmak yasaktır” diye de bir levha asmış bulunmaktadır. Oraya mum atanlara kızdığı gibi, ip bağlayıp gidenlere de öfkelenmekte ve ipleri koparıp atmaktadır. Fakat başa çıkmakta zorluk çektiğini de üzüntüyle bildirmektedir.

Tezveren Dede :

Samanpazarı semtinde Esen Park'ın arka kısmında, inceleme tarihimizden iki ay önceye kadar bir mezar başında ve mezarın etrafında çepeçevre olmuş yüzlerce mum yakılıyordu. Bu mezarın etrafı evlerle çevrili ve birkaç evin bahçesinde bulunuyor. Komşular bu yatıra sevgi ve saygı duyuyorlar, Dede'ye yakınlıktan memnun oluyorlar. Yangın tehlikesi dolayısıyla, itfaiyenin müracaatı üzerine mum adağına mâni olunmak istenildi. Resmî makamların buyruğu ile Tezveren Dede mezarının baş ve ayak ucundaki yuvarlak taşlar (Res. 6) kaldırılarak bir kenara bırakıldı. Lâkin bu müdahaleye rağmen, toprakla bir zeviye indirilen şeklen çok basit bir hale getirilen mezara gene ziyaretler devam etmektedir. Yalnız, mumlar, yandaki evde oturan şahıslara rica edilmekte ve o şahıslar tarafından (çok zaman tanımadığı kimselerin hatırlarını kırmayarak) kendi evlerinde yakılmaktadır. Şu duruma göre mum adayanlar mezar çevresinde yakılmamasını, yatırdan 15-20 metre kadar ötedeki evde de yakılmasını tabîî görüyorlar. Bu ışık yakmayı kendi evlerinde değil de ona yakın bir evde yakmayı tercih ediyorlar.

Mum adayanlar niçin mum adadıklarını bilmiyorlar. Adanılan mum bilhassa cuma günleri yakılıyor. Ziyaret hergün olabiliyor. Genç, kadın, erkek geliyorlar. Her çeşit dilek için geliniyor. Adakların esasını mum teşkil ediyor.

Burada yatan zatın kim olduğuna dair inanılır bir bilgi sahibine rastlanmıyor. Ziyaretçiler büsbütün bu hususta bilgiden mahrum bulunuyorlar. Mezar taşındaki yazı da okunamıyor. Bu yatır muratları çok çabuk yerine getirmiş. Bu yüzden ona *Tezveren Dede* deniliyor. Ankara çevresindeki incelememizde görüleceği gibi dede adıyla anılan bu gibi yatırlar baba adıyla anılanlarla birlikte çokluk teşkil ediyorlar.

Tezveren Dede ile ilgili fotoğraf bir yatır ortadan kaldırılrsa yerle bir edilse dahi ona karşı bir ilgi ve inanç mevcutsa şeklin hiçbir değeri olmadığını, hattâ halkın yakınlığını artırdığını teyit ediyor.

Yalnız evvelce bir yatır bulunduğuna dair ortada hiçbir işaret kalmaz, onun yerine kâmilan faâl halde bulunan müesseseler kurulur ve o yer çevresinde ziyaret ve adakla ilgi kurmaya elverişli en küçük bir yer olmazsa, zamanla kaybolma ihtimali beliriyor. Aksi halde orada bir yatırın bulunduğu, onun çok mütevazı bir mezarı olduğu bilinirse o ilgi yasak ve tahriple önlenemiyor. Buna dair araştırmalarımızda bazı örnekler zikredeceğiz.

Ankara'da Öncebeci'de ve Öksüzce çeşmesi sokağında bir evin bahçesinde bulunan *Yürüyen Dede* türbesi ve Bendderesi, Tabakhane semtinde bulunan Mescit yakınında *Ak Şemseddin* ve *Şeyh İzzeddin*'in türbesi de ziyaret edilmektedir. Bu türbelerde yatan Ak Şemseddin'i halk, Hacı Bayram-ı Veli'nin hocası tanıdığından onu ziyaret eder ve muradını bildirir, aynı zamanda adakta bulunur.

Mübarek Galip'in Ankara adlı kitabında yalnız adından bahsedilen *Şeyh İzzeddin Mescidi*, kapısı üzerinde *Şeyh İzzeddin Camii Şerifi* yazılı olup, Şeyhin mezarı içerisi ağaçlı bir bahçededir. Burasını ziyaret etmek için bahçe yanındaki evden kapının anahtarını almak gerekiyor. Fakat o semtte ziyaret edilen ve evliya olduğuna inanılan zatın yanına kadar gitmeğe lüzum hissetmeden uzakta kalan pencerelere mum yakılıyor, demirlere bez, çabut bağlanıyor. Dilekler için bir sınırlama görülüyor. Adak olan başlıca, *mum*, *horoz*'dur. Bu türbe de bir tepe üzerindedir. Yakında bir de çeşme vardır. Esasen türbelerin hemen hepsinin yakınında su ve ağaç bulunmaktadır. Çoğu görünür yerde, yol kenarında veya bir tepe üzerindedir.

Ermeni adağı :

Hisarönün'de olan 1917 yılı yazında çıkan bir yangınla Ankara'da bulunan Darümuallimin ve birçok binalarla birlikte kilisede yanmıştı. Yaptığımız incelemede bu kilise içinde karanlık bir yerde 30-40 santimetre kutrunda yuvarlak bir taş bulunduğu ve bu taşın önünde daima adak mumları yanmakta olduğunu tesbit edebildik. Bu taşta niyet tutan, niyetim olursa yapışsın diye taş veya para (5, 10 para v.b.) yapıştırmak isterlerdi. Bazıları yapışır dururdu. Kurban kesilmezdi. Mum veya kiliseye para adanırdı. Buraya niyet ve adağa gelenler ermenilerdi.

Ankara'da tarih boyunca nüfuz ve tesiri olmuş kavimlere dair mezarlar bulunmuş, lâhitler çıkmışsa da bunların hiçbirisi bir adak yeri olarak, bir ziyaretgâh olarak kullanılmış değildir.

Ermenilere ait Etlik yolundaki *Vank* kilisesi yanında basit bir ayazma vardı. Bunun olduğu tarihlerde müslümanlar bu ayazma şöyle dursun, kilisenin bulunduğu yerden bile geçmek istemezlerdi. Bu itibarla oralarda bir murat ve adakta bulunulmazmış. Ankara'da bağlarda bulunan bazı ayazmalar mevcutsa da buralara da Ermeniler gitmekteydi. Etfaiye meydanı tarafındaki Ermeni kilisesine ise yalnız meraklı çocuklar giderler, kapıdan bakarlardı. Oraya ve yakınındaki bir yere murat ve adak maksadiyle gidilmiş değildir.

Ankara'da yıktırılmış (32-33 yıl önce) bazı türbe ve adak yerlerinin, eğer tamamen kaldırılmış ve yerine başka binalar yapılmışsa, zamanla, yeni kiracıların bilmeyişiyle de unutulmuşları vardır.

Samanpazarı'nda Esen Park (İnci gazonu)nun olduğu yerde *Nakşibendi Sultanı* vardı. Ona da her murat için gidilir, adak (mum, kurban) adanırdı. Mezarların arasında üstü kapalı bir türbe idi. Pencerelere, tellere bez bağlanırdı.

Hacı Bayram'da Anafartalar Polis Karakolu garajının olduğu yerde *Yusuf Dede* adlı bir yatırı vardı. Üstü kapalı bir türbeydi. Her akşam mum alınır, yakılırdı. Sanduka üzerinde yeşil bir örtü vardı. Cuma günleri ziyarete gelinir, türbe içinde namaz kılınırdı. Başı günbatıya ayakları gündoğuya, sağ tarafı (mutat üzere) kibleye gelen bu evliya çok saygı görürdü. *Yusuf Dede*'yi ziyaret edip ruhuna dua edenler olduğu gibi, murat dileyenler de çok olurdu. Hacı Bayram'a gidilirken önce o ziyaret edilir, sonra Hacı Bayram'a gidilirdi. Dönüşte *Yusuf Dede* tekrar ziyaret edilirdi. "Hacı Bayram-ı Veli'ye komşu olduğundan onun da çok makbul büyük bir zat" olduğuna inanılırdı.

Şimdi karakol olan yerin bulunduğu saha baştan başa mezarlık olmasına rağmen, ziyaret yeri burası idi. Penceresinden para, (on, yirmi para, bir, iki kuruş) atılır, o paralarla mum alınır. Dul kadınlar, fakir kimseler orasını siler, süpürür atılan paradan mum alarak diker, akşamları yakarlardı. Buraya bakanlar, türbeye hizmet etmekle büyük sevap kazandıklarına inanmışlardı. Yusuf Dede'nin türbesinin çevresindeki pencere demirlerine, bezler bağlanırdı. Eski yerliler arasında Yusuf Dede'nin kerametleri hâlâ söylenmektedir. 1924 yılında bu gibi sokak aralarında olan, tarihi büyük bir şöhrete sahip olmayan türbelerin kaldırılması zamanında (1925 yılı türbelerin kapatılmasından önce) Yusuf Dede'nin de mezarı açıldığında onun sararmış kefeniyle hiç çürümeden, hiç bozulmadan çıktığı sabittir. O şekilde başka bir tarafa nakledilmiştir.

Bugün Eti sokağında bir evin bahçesi içinde de önü yüksek duvarlarla örülmüş bir yerde de bir yatır vardır. *Ahi Turan* dedesi adındaki bu (evliya) da o sokağın dedesi sayılırdı. Saygı görür, ziyaret edilir, muratta bulunulur ve adak adanırdı.

Hacı Bayram-ı Veli çevresinde de birçok evliya, yatır vardı. Onlar da saygı görürler, ziyaret edilirdi.

Mamak'ta Karaağaç dedesi (Altağaç dedesi) :

Doğu tarafından Hüseyingazi dağı görünen, 5. Zırhlı tugayının bulunduğu tepelerin karşısında, Karaağaç köyü yolunun sol tarafında 100 metre kadar dik bir yamaçtan kestirme olarak tırmanılıyor ve Karaağaç Dedesi'ne (Altağaç Dedesi) çıkılıyor. İki mezar yan yana bulunuyor. Aralarında 10 metre kadar bir açıklık var. Taşlarla düzgün bir şekilde çevrilmiş, mezarın baş ve ayak ucundaki taşlar da yeşile boyanmıştır. Soldaki mezarın "ziyaret" in sol yanında bir su kaynağı bulunuyor. Bu mezarın hemen baş tarafında oldukça büyük bir ağaç vardır. Gene bu mezarın hemen arka kısmında mum yakılmak üzere ocak gibi bir yer (Res. 7), bu maksat için hazırlanmış ayrıca duvarda bir oyuk göze çarpıyor. Mezarın baş tarafındaki taşta *niyet, adak taşları* yapıştırılmak istenmiş, fakat tutmamıştır. Taşları tutturmak için mumlamışlar (küçük yatır). Normal bir taşı denedik tutmadı. Mezarın (küçük yatır)ın sol yanında bir çalı mevcuttur. Bunun üzerine bezler bağlanmıştır. Mezar çok bakımlı, her tarafına ağaç fidanları dililmiştir. Ağaçların cinsi muhtelifdir. İçlerinde meyve ağaçları da vardır. Daha ziyade yeşilliği ve ziyaretçilere gölge temin ettiği için dikilmiş benziyorlar.

Küçük Yatırın arkasındaki büyük, geniş gövdeli, epeyce yaşlı ağaç *karaağaç*'tır.

Bu iki yatırdan solda olan dede (Büyük Yatır) daha büyük, onun boyu da normal bir mezarın iki misli uzunluktadır.

Büyük Yatır'a yazılan yazı yeni olup, ziyaretçilerden yalnız bir fatiha talep etmektedir. İsmail adında bir zat tarafından yazılmış. Diğer mezarda, Küçük Yatır'da yazı yoktur. Büyük yatır ortada duruyor. Arkasına *çam* ağacı dikilmiştir. Bu çevredeki ağaçlar da yeni dikilmiş ağaçlardır. Esasen bu ziyaret 1953 yılından beri onarılmış. Daha önce yıkık, bir harabe halinde imiş. Zengin bir şahıs (İsmail adlı bir zat ve diğer yaşlı bir zat) çok masraf ederek onarmışlar. İsmail adlı zat Hacca gitmeden önce burasını rüyasında görmüş; ve bu sebeple onarmaya karar vermiş. Aslında bu Karaağaç Dedesi'ne yıllarca önce (15-20 yıl) ve söylendiğine göre çok eskiden beri ziyarete geliniyormuş. Benim yaptığım araştırmada buraya 15-20 yıl önce gelenleri Hacı Bayram semtinde bularak onlardan, buranın öncesi hakkında dilgi edinim : Bu Karaağaç Dedesi Ankara'nın tanınmış ziyaret yerlerindenmiş. Hattâ önceleri Karaağaç'ta *yatılıp uyunuyor, bir gece geçiriliyormuş*. Oraya niyet tutuluyor, oraya boğmacalı çocuklar götürülüyormuş. Hâlâ da götürülürmüş.

Büyük Yatırın yakınındaki ufak mescitte namaz kılınıyor.

Halen tek olarak kalmış ve üzerine birkaç bez bağlanmış Karaağaç'ın yanında eskiden kalma bir kulübe varmış. Orada namaz kılınıyormuş. 1956 yılında yanmış. Sonradan gene ziyaretçilerin ibâdet etmesi için, büyük yatırın yanına yeni, ufak, tertipli, düzenli bir mescit yapılmış (1956-57).

Ziyaret zamanı : Bu iki yatıra ziyaret her zaman olabiliyor. Kadın, erkek, zengin, fakir, cahil, tahsilli (ilk, orta, lise v.b.) geliyorlar. Hattâ hususî arabalarla geliniyor. Ayrıca bir şahıs her yıl mutlaka buraya ziyarete gelip kurban kestiriyor ve etini bu çevredeki fakirlere dağıtıyormuş.

İncelemeğe gittiğim gün cuma ve Nisanın güneşli bir günü olmasına rağmen gelenler azdı (birkaç kişi). Daha ziyade pazar günleri geliniyor. Pazar günü kutlu sayılmamakla beraber tatil günü olduğundan daha kalabalık oluyor. İkinci derecede kalabalık olduğu gün cumartesi imiş.

Şifalı su : Aynı zamanda şifalı tanılan bir su da çok uzun boylu (6 metre kadar bir mezarı olan *Dede'nin* (Büyük Yatırın) hemen baş tarafında (beş metre kadar) bulunuyor. Bu sudan da şifa niyetine içiliyor. Bu tepenin dik yamacında böylece su çıkıyor.

Küçük Yatır'ın sol yanında (beş metre kadar) kazıldığı zaman su çıkmaya imiş mescit asıl orada yaptırılacakmış. Temelleri kazıldığı zaman su çıkınca buradan vazgeçilmiş. Mescit de Büyük Yatır tarafına yapılmış.

Ağaç : Bu Büyük Yatır'ın (Karaağaç Dedesi)nin bulunduğu mahalde önceleri *Altı Karaağaç* varmış. İki üç kilometre kadar yakındaki *Karaağaç*'ın köylüleri, çok sert bir kış zamanında ağaçlardan beşini kesmişler, tek bir ağaç kalmış. Bu altıncı karaağacı da o çevrede bilgili tanılan bir köylü keserken ağacın üstünden 100 metre kadar aşağıdaki kuru dereye yuvarlanıp ölmüş. Bu ölen şahıs kesmek istediği ağacın önüne gömülmüş. Ağaçta balta izleri, kesikleri görülüyor. Bu şekilde ölüp gömülene Küçük Yatır deniyor. Geçmişinin 25 yıl kadar önce olduğu söyleniliyor. Diğer mezara Büyük Yatır da deniyor. Büyük Yatır çok eskiden beri varmış. Hüseyin Gazi'nin adamı imiş, ölmüş ve buraya gömülmüş. 60 metre kadar solda dar yolun kenarında -Karaağaç yolunda- bir çeşme bulunmaktadır. Bunun hakkında, Hüseyin Gazi'nin vurulduğu anda kanının her damladığı yerden bir kaynak çıkmış diye söyleyenler var. Bu çeşmenin adı *Altı ağaç çeşmesi*'dir. Çeşme 1950 yılında yeniden yapılmıştır. Daha yanda ve bir kuyu durumunda iken buraya alınmış.

Taş yapıştırma, bez bağlama, mum yakma: Küçük yatırın ve Büyük Yatırın baş taraflarında mum yakmak üzere yerler ve sol tarafta bez, çabut bağlanmış çalılar mevcut. Hattâ Küçük Yatırın baş tarafında bir metrelik bir set üzerinde bulunan kalın gövdeli karaağaca da birkaç bez bağlanmış. Küçük Yatırın baş tarafındaki mezar taşına *adak*, *niyet taşları* yapıştırılmak istenmişse de tutmamış. Bu yüzden taşların tutması için mumlanmış.

Adananlar : Mum, süpürge, tavuk, horoz, koyun (kurban). Kurban adadım, denilmesi halinde çok zaman hatıra koyun geliyor. Eğer horoz adanmışsa, horoz kurbanından daha yaygın ve benimsenmiş *horoz adağı* deyimidir.

Mumları gündüz de yakıyorlar. Gece olması şart değildir. Bu duruma göre, aydınlık nurla ilgililik meselesi üzerinde durulmağa değer görünmüştür.

Halka göre taşların tutmaması sebebi : Burada taş yapıştırılmaması, yalnız bez bağlanması gerektiğini, taş yapıştırmanın bu ziyaret yerinde uygun olmadığını,

burasının o türlü bir ziyaret yeri olmadığını, her ziyaret yerinin kendisine göre mevcut olan usulüne uyulması gerektiğini bu çevredekiler belirtiyorlar.

Yatırlar arasında silsilei merâtip: Büylük Yatır, Küçük Yatır diye ayrılmış. Her ikisi de ziyaret yeri olmakla beraber, duruma göre *üstün mevkide olan ve asıl ziyaretgâhın sıklet merkezi mevkiinde bulunan Büyük yatırdır*. Onun daha ziyade rağbet gördüğü çok aşikâr bir şekilde anlaşılıyor. Onun eskiliği, geçmişi ve hayatı, Hüseyin Gazi ile ilgisi bulunuşu, Anadolu'yu İslâmlaştırma işindeki gayreti, "kâfirlerle mücadelesi" v.b., mezarın tabiî mezar boyundan birkaç defa daha büyük oluşu (korku, heyecan, ilgi merak v.b.) halk üzerine tesir ediyor. "Büyük Yatır Hüseyin Gazi'nin adamı olup, onun maiyetindenmiş" deniliyor. Hüseyin Gazi, adına Hüseyin Gazi denilen dağa yaralı olarak gitmiş, orada şehit olarak gömülmüştür.

Hüseyin Gazi'nin Hüseyin Gazi dağı üstündeki türbesi, çok daha makbul tutuluyor.

Hüseyin Gazi:

Hüseyin Gazi türbesi, Hüseyin Gazi dağının (1400 metre) zirvesine yakın bir yerdedir. Yıkılmadan önce geniş bir teşkilâtı olduğu anlaşılıyor.

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde⁴¹ Hüseyin Gazi köyünden ve "Ziyaret Hüseyin Gazi"den bahsetmekte. "Bu zat Malatyalı Seyit Battal Cafer Gazi'nin peder-i azizidir" demekte, kabri başında Yâsin okuduğunu, merkadi çevresinde süslü, muhteşem şamdanlar olduğunu, "ayrı ayrı yaz ve kış meydanları" bulunduğunu, "senede bir kere burada mevlit okunup kırk, elli bin adam cem ol"makta, "İmam Hüseyin evlâdından ve sadat-ı kiramdan olan bu Hüseyin Gazi burada din uğrunda şehit olmuştur. Bu tekyedeki fikiraya on kuruş tasdik edip üç kurban keserek şeyhi (Muhî Can) dedenin hayır duasını aldık..." demekte ve "1058 senesinde" tekrar Hüseyin Gazi köyüne geldiğini, gene "âsitane-i azizi ziyaret ederken" hâtıra bilbedahe şu beyit geldi :

Geliş ettik dua ile niyazi

Bize himmet ede Hüseyin Gazi

Kaddes Sırrullah" demektedir (s. 426).

Evliya Çelebi, Hüseyin Gazi "asitanesinin evkafı"nın çok olduğunu da, aynı ziyarette belirtmektedir.

Kâtip Çelebi'de "Engürü üzere müşerref bir yerde Hüseyin Gazi tekyesi vardır (البدلان). Abdalan sâkin olurlar"⁴².

Hasluck, "Christianity And Islam Under The Sultans"⁴³ adlı eserinde Hüseyin Gazi'den bahsetmektedir. Hasluck'un bilgisine kaynak olan Evliya Çelebi Seyahat-

⁴¹ Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1314, c. 2, s. 425, 426.

⁴² Kâtip Çelebi, Kitab-ı Cihannüma, s. 633.

⁴³ F. W. Hasluck, M. A. Christianity and Islam Under The Sultans, Oxford 1929, At The Clarendon press, volume II, s. 504. Hasluck'un makalelerini ihtiva eden iki ciltlik bu eserinin Bektaşilik, tekkeler v.b. ilgili kısımları ki, başlıca ikinci cildin (500 ncü sayfasını takibeden kısım), Ragıp Hulûsi tarafından (Bektaşilik Tetkikleri) adıyla Türkçeye daha önce çevrilmiş bulunuyordu. İngiliz müsteşrinin bu makaleleri "Atina İngiliz Mektebi Senelik Mecmuası"nın, XIX, XX, XXX. ciltlerinde yayınlanmış makalelerinin tercümesi olup "Bektaşilik Tetkikleri" adı verilerek yayınlanmış oluyor. Ord. Prof. Fuat Köprülü'nün esere yazdığı (Mukaddeme) de bu hususta bilgi veriliyor. Bu yazılarda, tekkelere ve bazı Bektaşi dede, babalarına dair bilgi vardır. Adak, adak yerleri hakkında, bunlara dair gözlemler, açıklamalar eksikse de bu makaleler üzerinde dikkatle durulması gerektirecek bir seviyededir. Bununla beraber Ankara ve çevresinde incelediğimiz zatların, dede, baba v.b.dan hemen hemen pek mahdut veya çok zaman hiç bahsedilmemiştir diyebiliriz. Hasluck'un bazı yanlış tahlil ve hükümlerine ayrıca işaret edeceğiz. Bunları ilgili yerlerde göstermiş bulunuyoruz.

F. W. Hasluck, Bektaşilik Tetkikleri, Mütercimi Ragıp Hulûsi, Anadolu'nun Dinî Tarih ve Etnografyasına dair tetkikat merkezi neşriyatı, I. İstanbul 1928, Devlet Matbaası, s. 7.

namesi ile (c. 2. Hammer Tercümesi) Kâtip Çelebi'nin Cihannüma'sı (Armain tercümesi)dir : "Ankara (civarında) -Ankara'nın şarkında kâin "Hüseyin dağ" üzerinde Bektaşiler tarafından mücahit bir veli olarak kabul edilen bir Arap'ın, Hüseyin Gazi'nin mezarı vardır. Evliya zamanında burada yüz beктаşî dervişini havi bir tekve vardı ve her sene çok kalabalıklı bir âyin yapılırdı. Şimdi yalnız Ankara "Bayramı" dervişleri tarafından idare edilen bir türbe vardır" demektedir. Ankara çevresinde bu dağa *Hüseyin Gazi* denildiği gibi 1925 yılından sonra "Bayramı" dervişleri tarafından idare edilen bir türbe olmayıp, yalnız türbe mevcuttur.

Halen Hüseyin Gazi'nin türbesi ve etrafı harap duvarlarla çevrili olup, çatı kubbe gibi şeyler kalmamıştır. Altı metre kadar uzunluktaki Hüseyin Gazi mezarı dahi yıkık bir durumdadır.

Yer yer mum yakılmış. Pencere içlerinde mumlar bulunuyor. Kısmen kapalı türbenin, sağ tarafında adanan iki adak mum duruyor. Para, bez, ip, iri taşa bağlanmış bezler görünüyor (Res. 9). Bir sıra mum yanmış duruyor, adanmış süpürgeler görünüyor. Mezar üzerine para bırakılmış. Bezleri taşa bağlayıp koymuşlar. Rengârenk bezler dikkati çekiyor. Mezarın sağ tarafındaki duvarda mihrap gibi bir yerde duvara ve mihrabiye gibi olan yere düğme (sedef), mavi boncuk, siyah düğme, ufak taş parçaları (kireç, tuğla parçaları), paralar adak adanarak yapıştırılmış. Paraların değeri, yüzparalık ve beş kuruşluktur. Hemen duvar çepeçevre bu şekilde adak işaretleriyle doludur. Duvarlara ziyaretçiler imza ve tarih kazınmışlar. Hüseyin Gazi mezarının üzerinde baş tarafta ve ayak ucunda mumlar yakılmış. Türbenin içerisi temiz. Erenin mezarı üzerinde taşlara bağlanmış bezlerden başka 1 kuruş ve 5 kuruş ta bırakılmış.

Adak çeşitliliği bakımından bu ziyaretgâh çok önemli bir yer olduğunu derhal farkettiliyor. Kurban da kesilmiş. Bu kadar çeşitli adak yeri ve işaretine nadiren rastlamak mümkündür.

Kurban adakları : 1- koyun, 2- horoz, 3- hindidir. Hindi adandığını tüylerini incelemek suretiyle anladık. Kurban kesme yerine mahsus halkavârî geniş bir taş mevcut; bunun etrafı da taşlarla çevrilmiştir (Res. 10). Bu kurban kesilme yerinin arka kısmı, biraz ötesi uçurumdur. Arka sırada muhtelif tepeler ve takriben 5 ve 7 kilometre gerilerde köyler var. Tepelere, uçaktan bakılır gibi hâkim olan bu Hüseyin Gazi zirvesi ihtişamlı bir manzara arz ediyor. Zaten nirengi noktası ile bu türbenin arası 80-100 metre kadardır.

Hüseyin Gazi ziyaretgâhında : 1- Hüseyin Gazi türbesi, 2- Onun baş tarafa göre sağında, doğrusunda etrafı kısmen çevrili bir başka mezar vardır. 3- Bu mezarın baş tarafa göre sağında veya doğusunda, etrafı yarım metre kadar yüksek taşlarla çevrili *bir adak, niyet kuyusu* görülüyor (Res. 11). Burada bir mezar mevcut olmamasına rağmen, taşlara bağlı bezler, ipler var. 4- Bu *niyet, adak kuyusunun* ön kısmında (gene dört metre kadar) önde bir mezar görülüyor. Baş tarafında uzun bir mezar taşı var. 1.50 metre yükseklikte olan bu taştan başka mezarın etrafını taşlar çevirmiş. Bundan başka birçok bezler kendisini gösteriyor. 5- Bu sıra sıra türbe, mezarlar ve adak, niyet kuyusundan biraz ilerde (30 metre kadar) kayalar üzerindeki bir çalıya bezler bağlanmış, burada da ağaç, çalı ziyaretgâhi görülüyor. Böylece sıra sıra adak yerleri birbirini takip ediyor. Bu adak, niyet çalsından 10 metre ileride kayaları dolaştım. Buralarda aynı şekilde başka çalılar olduğu halde onlara rağbet gösterilmemiş, hiç birisine bez bağlanmamış. Üzerine bezler bağlanmış ziyaret çalsının bulunduğu yerin bir efsâne, menkibe ile ilgili bir tarihçeye ve göreneğe sahip bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Bu Hüseyin Gazi ziyaretgâhı sahası 17-20 yıl önceye kadar mamur vaziyette imiş. Türbe bakıcılarına mahsus odalar, türbenin güzel bir kubbesi varken yıktırılmış, aynı zamanda türbenin içerisindeki halılar, kilimler ortadan kaldırılarak götürülmüş. Fakat burasını bir harabe yığını haline getiriş de alâka ve sevgiyi sarsmak şöyle dursun, bilâkis artırmış. Bunu açıkça ispat eden duvarlardaki binlerce tarih ve imzayı ihtiva eden, muhtelif kalem ve şahıslardan çıktığı aşikâr bir surette görülen yazılardır. Bunlar orada sıra sıra, bazan üstüste durmaktadır.

Türbenin kırk elli metre kadar aşağısında, yarın altında kapı genişliğinde bir taşın arkasında bir mağara mevcut olup, bunun güzel, soğuk bir suyu kayadan sızmakta ve rivayete göre Hüseyin Gazi'nin buradan su aldığı ve dar yerde efsanevî bir maharetle atını suladığı söylenmektedir.

Bu çevredeki mezarlardan birisi Hüseyin Gazi'nin çobanına ait imiş.

Halk arasındaki söylentiye göre Hüseyin Gazi, Battal Gazi'nin babası olup, Ankara'yı İslâmlaştırmıştır. Çetin ve kanlı savaşlardan yaralanan Hüseyin Gazi'nin "ayağını bastığı, kanının damladığı yerlerde çimen ve çiçek bitmiş" âsasını vurunca "su çıkarmış"⁴⁴. Suyu hem soğuk hem de şifalıdır. Fakat tepeye çıkınca artık takati kalmamış ve şehit düşmüştür. Diğer bir zattan Dr. Şükrü Akkaya'nın aldığı bilgi Bektaşîliğin Anadolu'ya yayılışı ve Anadolu'nun İslâmlaşması ile ilgili bir anlam taşıyor: "Bektaşî köylerinde dolaşan rivayetlerin hulâsası şöyle oluyor: Osman oğlu Orhan zamanında Ahmet Yesevî'nin işareti ve Batum padişahının emriyle Bektaşî Veli Hüseyin Efendimizin neslinden 300 halife Orta Asya'dan hareket etmiş. Malatya'dan girerek küffarla çok kanlı harpler yaparak Eskişehir'e kadar İslâmlığı yaymışlar. Malatya'da Seyit Battal Cafer, Erzincan'da Seyit Gazi, Ankara'da Hüseyin Gazi" (s. 48) İslâmiyeti yaymağa çalışıyorlar.

Diphacı köyünün imamı Haydar Hocadan aldığı bilgi "din tarihi" bakımından "dikkate değen bir menkibe"sini anlatıyor: "Hüseyin Gazi şehit düşünce oğlu Seyit Battal Cafer Malatya'da bulunuyormuş. Bağdat halifesi Abdüsselâm'dan babasının yerini ister. O da: Daha babanın kanı kurumadı, kanını al da ondan sonra gel, der. Bunun üzerine Seyit Battal Cafer yola çıkar. Çorum taraflarında Alaca kazasına bir saatlik yerde Balıklar Havuzu denilen, şimdiki Hüseyin Gazi tekkesine misafir olur. O vakitler burası manastırılmış. Keşişinin adı da Şambaz Baba imiş. Der (keşiş), ben seni birine benzetiyorum, sen Hüseyin Gazi'nin oğlusun demiş. Seyit Battal'ı içeri almış. Yemek yemişler. Sonra keşiş lâtasını çıkarır bir kapı açar, orada yeşil cübbe, yeşil sarık ile, yeşil örtülü Kur'an dan bir aşır okurlar. Bunun üzerine Şambaz, Battal'ı babasının kanını almak üzere Ankara'ya gönderir. Dört gâvurun başını keserek getirir! Şambaz birisini tanır: Aha, babanın katili bu idi, diye gösterir. Bu başı tekkenin eşiği önüne gömer ki dünya durdukça çiğnensin. Bu tekkeye Hüseyin Gazi kolu yahut *kutlu* denir" (s. 51).

Hüseyin Gazi hakkındaki söylentiler ne yolda olursa olsun bu söylentilerden çıkan netice onun bir İslâm ve fetih şehidi olduğu noktasında iştirak ediyor.

Her türlü murat için ziyaret edilen dinî mahiyette dualardan başka niyet ve ve adakta (mum, süpürge, kurban) başta olmak üzere adandığını, bez, iplik bağlama, (taş, mezara, çalya) taş yapıştırma (mezar taşına, duvar taşlarına), para bırakıldığı (mezar üstüne), duvara para yapıştırma, imza ve tarihle ziyaretini tesbit etme gibi birçok hareket tarzlarını görmekteyiz.

⁴⁴ Doç. Dr. Şükrü Akkaya, Orta Anadolu'da Bir Dolaşma, Ankara 1934; Hâkimiyeti Millîye Matbaası (Hüseyin Gazi Efsanesi, s. 6).

Ankara köylerine geçmeden önce Hamit Koşay'ın (Ankara Budun Bilgisi) adlı eserinde adak ve adakla ilgili yerlere umumî bir bakışta bulunmak faydalı olacaktır. Bu eser de her ne kadar doğrudan doğruya türbe, adak yerleri ve adama ile ilgili inançlar konu olarak ele alınmamışsa da bazı âdetleri zikrederken Hamit Koşay'ın kısaca da olsa konumuza temas ettiğini görüyoruz : “Çıbık çayr: Engürü (Ankara)de hâceti olan, Allah kabul itmedi duamı, arzıhalimi suya salyım dir, yahut gidiyim de Allah'ın tizarına intizar (inkisar) idiyim de arzıhal sunuyum dir. Ne ise muradı yazar içine :

— Hey Yarebbil Âlemin beni pirişan itme de benim de muradımı ver, başka kimsem yok benim muradımı hâsıl it, sen bakmasan ben kime yalvarayım dir. Varır oraya üç kulhüvallah, bir Elhamdülillâh okur, suya salı verir. İpıl ipıl (parlaya parlaya) akar gider. Çalıya çırpiya dakılır. Arzıhalci ciyerden ciyerden ağlar, arkasından gitmez”⁴⁵.

Türbelerin kapatılmasından önceye ait bir âdeti Hamit Koşay belirtirken, kadınların çocuk olması için, dedelerin adını bir anahtara vererek onları içinde su bulunan bir helkeye attıkları ve ayın ilk çarşambasında bu helkeyi kibleye karşı bir çörtene astıkları, sabaha kadar hangi anahtar paslanırsa, ona göre o anahtar hangi dedeye aitse onun türbesine gidildiği üzerinde duruyor : “...Dede'ye gider. Pamuk ipliği götürür, türbedar okuya okuya yediye katlar, ona göre de yedi düğüm çalar. Evliyanın üstüne ardar. O gün orda durur. Olmayacak ise böğürüne atıverirmiş. Türbedar : Evliya ipliği kabul etmedi der. Bu sefer de başka yere niyet eder. Başkasına gider, orada yılar takar (türbedar yeşil kuşak boynuna takarak, üç kere kabrini dolandırır) Evliya ipliği kabul ederse türbedar ipliği o kadına verir, akıl balığ olmadık çocuğa bağlatırlar.

Başka bir anlatış : Ayın ilk çarşambesinde yedi Memet adlıdan aneter (anahtar) toplarlar, nişan yaparlar, al iplik Hüseyin Gazi'nin, mavi iplik Tacettin Sultanın, siyah iplik Haydar Sultanın... Yedi çeşit iplik yahut çapıt bağlarlar aneterlere. Üç Kulhuvallah bir Elhamdülillah ile çörtene takarlar. Erken kalkar, baksa Hüseyin Gazi'nin küflenmiş, gider kuşak kuşanır. Türbedar da yıları takar satar. Uzak olursa kuşak ısmarlanır. Ankara'nın Yalincak köyündeki Yalincak sultanında kuşak kuşanırlar (Satılmış, Satı korlar). Yılar takarlar başına. Dul kadın, dök koca okuya okuya üç kerre fırlandırır, bitiriminde durur baş ucunda, yıları çıkarır, dedenin üstüne ardarlar. Eğer durursa kuşak kuşadır türbedar, eğer olmayacaksa yıları böğürüne atı verirmiş. O zaman kuşak kuşatmazlar” (s. 97). Önceleri pek fazla revaçta olan bu kuşak kuşanma işi de şöyle oluyordu : Kuşak kuşanacak kadın “yedi kat dikiş ipliğini katlar, türbedara verir, türbedar okuya okuya yedi düğüm yapar, sonra yılar takıp *Dedeyi dolandırır*. Yılar durarsa, kuşak alırsa kız veya oğlana niyet ettiğine göre akıl olmadık kız veya oğlan üç Kulhuvallah bir Elhamdülillâh ile kuşağı kuşatır. Çocuk doğarsa kurban keser. Bir yarımını türbedar alır, bir budunu misafirler yer, geri kalanını dağıtır. Kurban getiren dartı ile çarşı fiyatından satın alır öyle yer” (s. 97.) Böyle niyetli kadınların bellerinde iplikler bağlıdır. Şayet çocuğu dünyaya gelirse bir müddet sonra çocuğunu ve adak kurbanını alarak *Dede'ye* ziyarete gider. Kurban orada kestirilir. Türbedar adak kurbanı etinden faydalandığı gibi derisini de satarak dedeye *mum* alıyor. Bundan başka türbedara “süpürgecilik hakkı olarak bir iki lira” veriliyor. Ayrıca çocuk dilediği evliyanın adını da doğan çocuğuna takıyor. Ankara'da

⁴⁵ Hamit Koşay, Ankara Budun Bilgisi, Ankara Halkevi Dil-Tarih-Edebiyat Şubesi Neşriyatı Nu: 14. Ankara 1935, Ulus Basımevi, s. 45.

önceleri yakınında bir *dede bulunan çeşmenin suyu* içinde, dedeli olduğundan “bal gibi” görülür.

Bu eserde cinlere karşı korunmak için “köpeğe bir parça ekmek atı virin, nezri diyi” denilerek bir konuşma naklediliyor. Köpeklerin karnını doyurmak bazan adak yerine geçebiliyor. Bu insanlara sadaka vermek, doyurmak, giydirmek adağı gibi, hayvanlardan köpek, güvercin gibileri için de olabiliyor (s. 100).

Baş ağrısını geçirmek için ağırlı şahsın şakaklarına çayır kurbağasından iki tane alarak sararlar. Şayet bu kurbağalar ölürse onların “nezrini verirler”. Ölmezse yüreğinden başına vuruyor diyi etini yedirirler” (s. 141). Burada bir hayvanın diyeti gibi bir anlamda nezrin kullanıldığını görüyoruz.

Boğmaca öksürüğünü geçirmek üzere Aslanhane’de türbenin eşiğine, taşın üzerine çocuk yatırılıyor. İlgili derviş kadın bıçak ile çocuğu sığadıktan sonra, “hastalığı boğazlamış” oluyor. Çocuk iyileşirse bu işi yapan kadına para ve mum veriliyor. Ayrıca *horoz kurbanı* kesilerek dul bir kadına veriliyor. Burada da türbedarın işe karıştığını, türbe anahtarını çocuğun boğazına üç defa soktuğunu görüyoruz. Bunu müteakip çocuğu sığıyor. Oradaki dedenin yanında bırakılan gömlek bir gece kaldıktan sonra alınıp hasta çocuğa giydiriliyor ve bu gömleği çocuğun sırtından kırk gün çıkarıyorlar. Dede’nin hasta tedavisindeki rolü kadar, türbedarın, türbe ile ilgili derviş adı verilen kadının nasıl bu gibi işlere karıştıklarını tesbit etmiş oluyoruz (s. 142). Nitekim sıtmalıların “dedeye bağlattır”ıldıklarını, türbedarın koluna, bileğine iplik (bazan yedi kat iplik v.b.) bağlatıldığını görüyoruz (s. 149). Gene sıtma için türbe, dede toprağı alınarak (buna toprağa halk o vakitler “cevher toprağı” diyorlar) suya karıştırılıp, yemeniden süzöldükten sonra içiriliyor. Artan toprak tekrar dedenin merkadinin altına konuluyor. Bu hareket 3, 7 veya 11 gün yapıyormuş. Toprak yerine yedi taşın alınarak ıslatıldığı, suyunu içtikleri de oluyor. Taşları bilâhare götürüp dedenin türbesine veya mezarına bırakıyorlar. Hasta ağırsa dedenin türbesine veya mezarına götürülerek “dedenin postuna yatırıyorlar”. Birkaç saat yalnız bırakırlar, dede sığasın diyi.” (sf. 149) “Baş ağrısı geçmek için de saçımızdan koparırsınız, türbeye bağlarız. Türbenin bir mücresi olur. Oradan para atarız. Türbedar süpürge alsın türbeyi süpürsün diyi” (s. 149). Birçok hastalıklara, temre’de cevher toprağı ıslatılıp sabahın en erken zamanında henüz bir şey yemeden hastaya çalarlar. Böylece dede, türbe toprağının, taşının ıslatılarak haricen ve dahilen kullanılmak suretiyle hastalıkları tedavide sık sık işe yaradığına inanıldığını müşahade etmekteyiz. Hattâ bazı kimselerin çok uzak memleketlerinden yanlarında getirdikleri cevher toprağı ile bir vakitler (1925 yılından önce) sıtma tedavisi işiyle geçindikleri geçmiş bir vakiadır (s. 156).

Hamit Koşay’ın Ankara Budunu adlı eserinde hocaların o vakitlerde de horoz kurbanına cevaz vermediklerini, fakat bazı kimselerin “cebrail kurbanı” dediklerini ve bunu dedenin başında kestiklerini ve orada iki rekât namaz kıldıklarını bildiriyor : “Yitiğim bulunsun da Allahım rızası için, Mukaddem Sultanın iruhi için kesim de bir fukaraya virim dir. Kanını akıta akıta gitirir, bir fukaraya virir. Al horuz keserler, ak horoz kesmezler. Ak horoz yidi mahalledeki cinleri kaçırırımış. Sütbiyaz horuz göğdeki horuzun sülâlesinden imiş” (s. 167).

Ankara’da hacca gitmeden önce yatırların önünde durulup dua edildiğini ve bilhassa Hacı Bayram-ı Veli’ye uğramadan Hacca gidilmediğini, yatırlara verilen önemi bir defa daha teyit etmek bakımından kaydediyoruz.

Ankara'daki adakların ancak birkaçından, daha ziyade çeşitli ve tipik olanlarından bahsettik. Yoksa bir adak ve adak yeri sayımı gibi bir maksatla hareket etmedik. Esasen vakıanın tesbiti için bu kadarla yetinilebilirdi. Ancak Ankara çevresinin, köy ve ilçelerinin de incelenmesine ve Türkiye'nin diğer şehirlerindeki türlü adak yer ve şekillerinin dikkate alınarak birbirleriyle karşılaştırılmasına ve ilmî tasnif ve sonuçlar elde edilmesine ve bilâhare bunların dinler tarihi bakımından tahlil ve açıklanmasına, diğer ülkelerdeki, dinlerdeki ile karşılaştırılmasına ihtiyaç vardır. Bunları ayrı bölümler halinde sunmak istiyoruz.

Ankara'daki yaptığımız inceleme ve araştırmalar bize, Cumhuriyet çağından öncede sonrada bu türlü âdet ve inançların olduğunu ve devam ettiğini gösterdi. Bilhassa İslâmî bilginin eksikliği ve Allah'la kul arasına bir araç koyma gibi, İslâmiyette mevcut olmayan, hattâ herhangi bir ölüyü veya yeri, eşyayı, ağacı v.b. kutsal, kudretli tanıyıp dilekte bulunma, onun bu isteği yerine getireceğini sanma gibi hususların, alışkanlıkların mücerret ve yüksek bir seviyede bulunan İslâm'da Allah inancıyla bağdaşamayacağı, dinî bilgiye bihakkın vakıf olamayanların bu önemli noktalar üzerinde durmadığı, düşünemediğini tesbit ettik.

Bilgili din adamları bu âdetler, inançlarla mücadele etmekteydiler. Cami ve mescitlerde (Hacı Bayram, Taceddin, Mehmet Çelebi Camii. . .) vaaz, hattâ hutbe-lerde Allah'la kul arasına herhangi bir ölünün giremeyeceği, dileğin, duanın Allah'a yapılması gerektiği, mum adayıp yakma ve bu gibi âdetler ve hareketlerin gerçek İslâmiyette yeri olmadığı belirtilmekteydi. Bu maksatla bazı cami, türbe pencerelerine "mum atmayınız, mum yakmayınız, yasaktır, iplik bağlamayınız" mealinde levhalar asıyorlardı. Bununla beraber bu âdetler, bu türlü davranışlar kesilmemektedir.

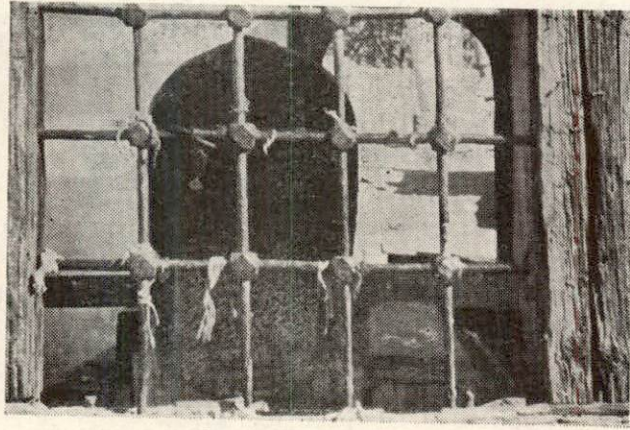
Bu konu üzerinde, Ankara çevresi, köy ve ilçeleri, diğer şehirler, yabancı ülkeler ve dinler gözden geçirildikten sonra bir sonuca varmak mümkün olacağını şimdilik, tekrarlamakla yetineceğiz ⁴⁶.

⁴⁶ 1955-1958 yıllarında tarafımızdan (Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerlerine Dair Bir Araştırma) adıyla doktora tezi olarak hazırlanan ve 6 bölüme ayrılmış olan ve 310 sayfa tutan bu inceleme, ayrıca 30 fotoğraf ihtiva etmektedir. Kısaltılmış olarak başlıca konuları şunlardır :

- I. Giriş : A- Adak yerlerinin inceleme sınırı, ad olarak adak. B- Adak ve Makale, hikâye, masal, roman, şiir ve fıkralar. C- Sözlüklere göre adak ve nezir kelimelerinin anlamı. Ç- Adak veya nezir tariflerinin veya tarifile ilgili bilgilerin tahlil ve tenkidi. D- Adakın etimolojisi. E- Adak ve nezir kelimesiyle benzerliği olan deyimler. F- İnceleme sahası ve metod.
- II. A- Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri : Ankara'da türbeler, mezarlarla ilgili adak ve adak yerleri. B- Bazı Ankara köylerinde adak ve adak yerleri. C- Ankara ilce ve köylerinde adak ve adak yerleri.
- III. Bazı Türkiye İllerinde (42 il) ki adak ve adak yerleriyle ilgili inançlara umumî bir bakış ve Ankara ile çevresindeki adakla ilgili inançlarla kısa bir karşılaştırma.
- IV. A- Seyahatnameler ve adak. B- Türkiye sınırları dışında kalan Türklerdeki adak hakkında bilgiler.
- V. Başka ülkelerde adak ve adak yerleri.
- VI. Netice: 1- Niyet, dilek, murat, istek, hâcet, adak ve Nezir, evliya. 2- Adak yerleri, niyetler ve adaklar. 3- Atla ilgili ziyaretgâhlar, adak yerleri. 4- İslâmdan önce ve İslâmdan sonra adak. 5- Türbe, yatırların menşei meselesi. 6- Adak ve adama sebeplerine dair muhtelif görüşlerin tahlil ve tenkidi. Sonuç - Bibliyografya.

Bu, Dinler Tarihi doktora tezi olarak kabul edilmiş inceleme Prof. Dr. Annemarie Schimmel tarafından 18 sayfa içinde Almancaya özetlenip çevrilmiş ve ayrıca (Die Welt Des Islams) için Prof. G. Jächke isteğiyle tarafımdan seçilmek suretiyle 3 sayfalık bir bibliyografya gönderilmiş ve yayımlanmıştır.

Das Gelübde Im Türkischen Volksglauben, von Annemarie Schimmel (Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerlerine Dair Bir Araştırma, Dr. Hikmet Tanyu -Diss. Theol. Fakultät Ankara 1958), Die Welt Des Islams, vol. VI. Nr. 1-2. Leiden 1959, s. 70-91.



Res. — 1



Res. — 2



Res. — 3



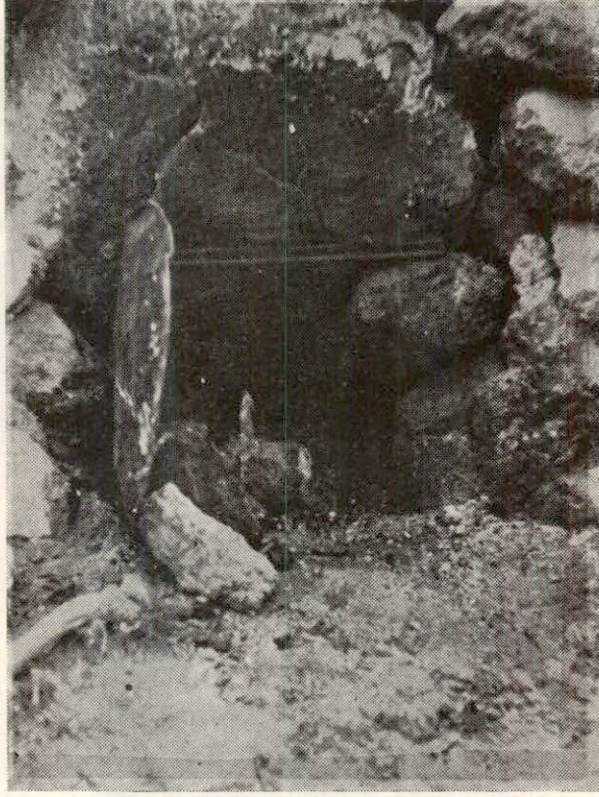
Res. — 4



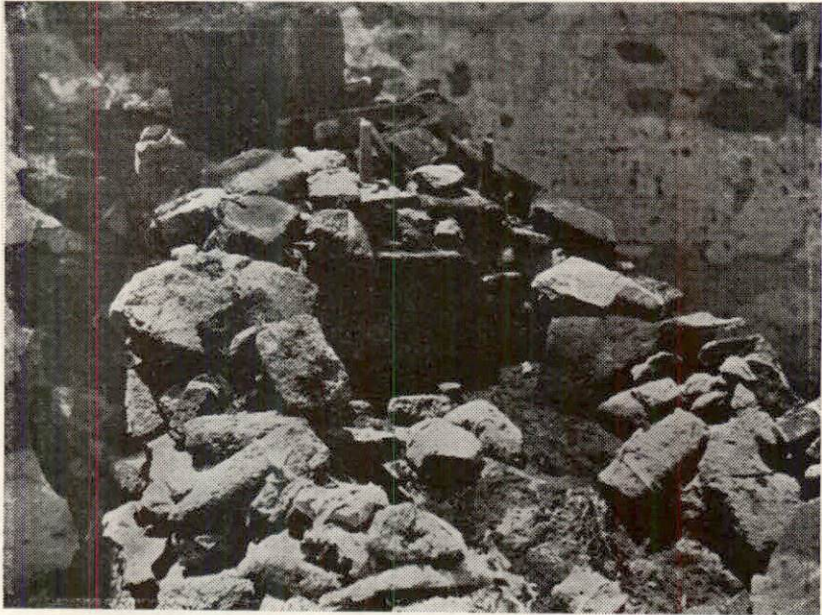
Res. — 5



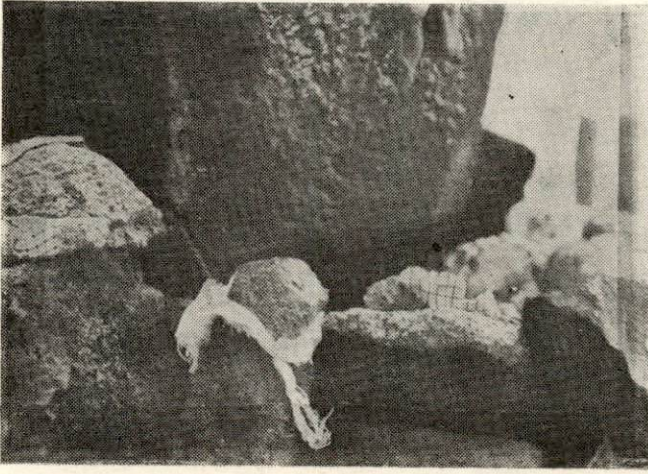
Res. — 6



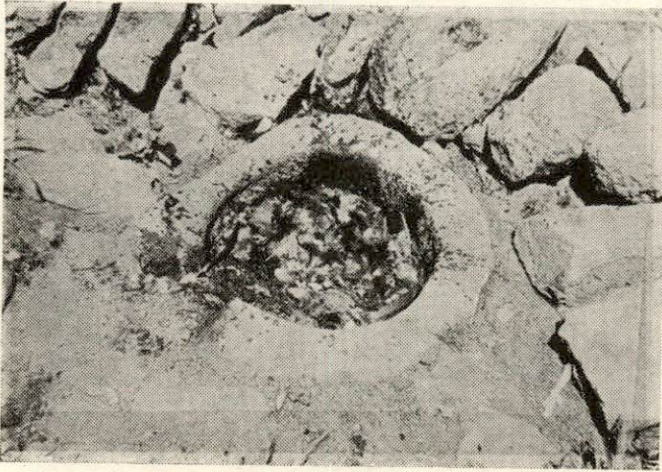
Res. — 7



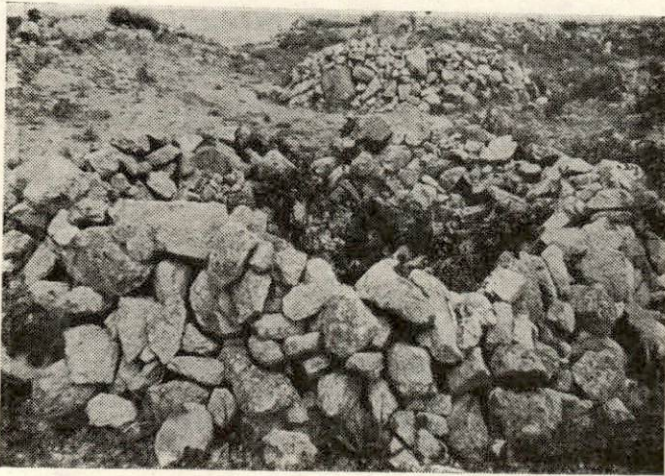
Res. — 8



Res. — 9



Res. — 10



Res. — 11

ÇİN PORSELENLERİNE AİT KAYNAKLAR

İSMAİL ÜNAL

Çin porselenlerinden bahseden kaynaklar gözden geçirilmeden önce yakın Doğu batı ile Çin münasebetlerinin gözden geçirilmesi lâzımdır.

Çin porselenlerinin Avrupa'ya nisbetle Ön-Asya'da VII-VIII. yüzyıl evvel tanınmalarının sebebini iki muntaka arasında pek eski devirlerde başlayan münasebette aramak lâzımdır. Çin ile Yakın-Doğu arasındaki münasebetin evvelâ kara yoluyla temin edildiği ve İsa'dan önce birinci yüzyılda da deniz yoluyla Çin'e gidildiği¹ bilinmektedir. Bu yol ilk zamanlarda bugünkü Annam'a, sonraları Kanton'a ve daha sonraki devirlerde daha şimale² uzamıştır. Çin'de hüküm süren T'ang sülâlesi ile İran arasındaki münasebetlerden ve Sasanî saraylarında görülen Çin elçilerinden Taberi de³ bahsetmektedir. Fakat bizim bu etüdümüzde eski devirlerden ziyade, Yakın Doğuda Müslümanlığın intişara bşladığı zaman ile Çin'de porselenlerin yapılmağa başladığı T'ang devrinin sonlariyle Sung devrinin iptidasından itibaren başlayan münasebetler gözden geçirilecektir.

Çin ile Yakın-Şark arasındaki ilk münasebet İslâmiyetin başlangıcında başlamıştır. Hazret-i Muhammed Bizans İmparatoru Herakliyus, Sasanî kralı Hüsrev II. ve Çin İmparatoru T'ai Tsung'a birer elçi göndererek bunları İslâm dinine davet etmiştir. Herakliyus ve Hüsrev II. bu yeni dinle alâkadar olmamışlar; T'ai Tsung, İslâm dinini kabul etmemekle beraber ticaret maksadile bir alâka göstermiş ve sonraları da müslüman gemiciler için Kanton da bir cami yapılmasına emir etmiştir⁴.

Müslümanlar Arap-Yarımadasından etrafa yayılmaya başladıkları sıralarda bu tehlikeyi önlemek için Sasanî Kralı Yezdeger III. Çin İmparatoruna 638 elçi göndererek yardım istemişse de bir şey elde edememiştir. Son Sasanî Kralı Piruz da bu mealde 651, 654, 661 de Çin'e elçiler göndermiş ve yardım istemişse de hiçbir yardım bulunulmamış yalnız kuru bir ünvan verilmekle iktifa edilmiştir. İran'ın zabtından sonra son Sasanî kralı Piruz'da 675 de Çin'e iltica etmiştir⁵.

Çin İmparatorları müslüman Araplarla olan ticarî ve siyasî münasebetlerini ne şekilde olursa olsun bozmak istememişlerdir. Bu hal 751 yılına kadar devam etmiştir⁶. Araplar Sugudistan'ı istilâ (751) ettikten sonra Koreli bir general idaresinde Çinli ve yardımcı kıt'alardan müteşekkil bir ordu ile karşılaştılar. Cereyan eden şiddetli muharebe neticesinde birçok Çinli, esir edilerek batıya götürülmüştür ki⁷ bu esirler İslâm âlemine kâğıtçılığın porselenciliği daha birçok san'atları getirmişlerdir. Bu haberi Arap kaynaklarından başka Çin kaynakları da teyit etmektedir⁸. Arap coğrafyacı-

¹ İslâm Ansiklopedisi, Çin maddesi.

² M. Köymen, Tang Sülâlesi Zamanında Orta Asya ve Önasya ile Yapılan Ticaretin Çin Masallarına tesiri, İstanbul 1941.

³ Tarih Taberi, c. I, s. 107, c. II ve III.

⁴ Leigh Ashton. China and Egypte TOCS. 1933-1934, No. 11 Page 62.

⁵ Dr. W. E. Bernhard; Çin tarihi, Ankara 1940, s. 205.

⁶ Dr. W. Eberhard, Çin tarihi, s. 210.

⁷ Taberi, c. III, s. 74.

⁸ Araplara esir düşüp on sene esarete kalan ve 762 de bir tüccar gemisi ile Kanton'a giden Çinli Tu Huan'ın notundan anlaşılmaktadır. Des Artisans Chinoises à la Abbaside en 750-762, T'oung pao XXVI, 1929, s. 110-112.

larından Meseudi eserinde Çin yelkenlilerinin Basra'ya kadar¹ seyahat ettiklerinden ve birçok Çin mallarının Ön-Asya pazarlarında satıldıklarından bahsetmektedir ki bunun müslüman kültürüne tesir edeceği şüphesizdir.

Kahire yakınlarında bulunan Fustat'da² yapılan kazılardan elde edilen çanak çömlek buluntuları üzerinde görülen Çin tesiri de³ bunu teyit etmektedir. Bu tesiri, Abbasiler devrinde kurulmuş ve 863 yılında harap olan Samara'da da fazlasıyla görmek mümkündür. Samara kazılarından elde edilen bazı tek renkli⁴ parçaların Çin poteri taklitleri arasına konması lâzımdır. Yine Samarad F. Sarre'nin tesbit ettiği benekli⁵ parçalar T'ang devrinin imalâtından başka bir şey değildir.

Topkapı Sarayı Müzesinde Çin porselenleri arasında teşhir edilen seladon taklidi İran fayansları daha muahhar devirlerde yapılmakla beraber bu tesirin neticesinden başka bir şey değildir. Keza İznik ve Kütahya fabrikalarında imal edilmiş saray koleksiyonunda ve Avrupa müzelerinde bulunan XV-XVI. yüzyıllara ait mavi-beyaz parçalar bu çağlarda yakın Şarkta miktarları çok görülen Çin mavi-beyaz porselenlerinden alınmış örneklerdir⁶.

Çin porselenleri orta çağda müslüman âleminde tanındığı halde Avrupa'da XV. yüzyıl sonlarına doğru tanınmağa başlanmıştır. Avrupa'ya giden ilk Çin porselenleri 1482 senesinde Mısır Sultanı Kayıtbay'ın Lorenzo-Meddici'ye hediye olarak gönderdiği⁷ koleksiyondur. XVII. yüzyılda dahi Çin porselenlerine ender olarak tesadüf edilmektedir. Fakat XVIII. yüzyılda Hind kumpanyaları tarafından pek çok Çin porselenleri Avrupa'ya getirilmiş ve pek çok parça da Çin porselen fabrikalarına sipariş edilmiştir.

Çin porselenlerine ait bizzat Çin kaynaklarında çok az yazılı malûmat vardır. Bunlar da muahhar devirlerde yazılmış anlaşılmaz şeylerdir. Çincenin zor oluşu, hecelerinin muhtelif şekilde okunuşları bu işi güçleştirmiş ve son asra kadar bunlar da anlaşılammıştır.

Çince yazılmış kaynakların en verimlişi T'ao-Shu'dur. Bu eser İmparator Ch'ien Lung emrile Chu Yen tarafından 1774 senesinde yazılmış ve eser eski kaynaklardan toplanarak meydana getirilmiştir. S. Bushel bu eseri⁸ tercüme etmiş ise de ancak ölümünden sonra neşredilmiştir.

Çince diğer bir kaynak da Ch'ing te chen tao-lu'dur. Bu eser Ch'ing te chen porselen kayıtlarını ihtiva eder. On kısım olarak L'an Pu tarafından yazılmıştır. Fransız sinoloğu S. Julien tarafından 1856 da kısmen tercüme edilen bu esere M. A. Salvetat notları da⁹ ilâve edilmiştir. S. Julien, notuna XVIII. asırda Ch'ing te chen porselen fabrikalarında tetkikatta bulunan Cizvit pazarı Père d'Entrecolles'in mektuplarını da¹⁰ ilâve etmiştir. Zamanında kıymetli olan bu eser bilâhare F. Hirt tarafından¹¹ tenkit edilmiş ve yanlışları meydana çıkarılmıştır.

¹ Ferrend, Relation de voyage de l'Extrême Orient, p. 96.

² Fustat 641 yılında A'mr ibn As tarafından kurulmuş ve 1169 senesinde harap olmuştur.

³ R. L. Hobson. A guid to the islamic pottery near east, p. 5.

⁴ L. Ashton, China and Egypte. TOCS. 1933/1934, No. 11, p. 68-69.

⁵ F. Sarre, Die keramik von Samarra, p. 66.

⁶ R. L. Hobson, aynı eser, Fig. 92-95.

⁷ Else S. Duncan, The Collectors First Hand Book on Antique Chinese ceramic, p. 24.

⁸ S. W. Bushel, Description of chinese pottery and porcelain being a Transoction of the T'oo Shu Oxford 1910.

⁹ S. Julien. Histoire et fabrication de la porcelain Chinoise.

¹⁰ Bu mektuplardan Bushel ve W. Burtton da kitaplarında bahsetmişlerdir.

¹¹ F. Hirt. Ancient porcelaine: A study en Chine Mediaevel industry and trad. Leibzig Munchen 1688

Çin porselenlerinden bahseden diğer bir kaynak da Hsiang Yuen Pien tarafından toplanmış muhtelif dinastilere ait 83 parçayı ihtiva eden Hsiang Albümü'dür. Bu albüm hayli maceralar geçirmiş, orijinal nüshası kaybolmuş ve muhtelif zamanlarda neşredilmiştir¹. Çin porselenleri hakkında yazılmış olan çince en mühim kaynaklar bunlardan ibarettir. Avrupalılar ise Çin porselenleri hakkında ilk malûmatı Marko-polo'ya borçludurlar. Fakat esaslı malûmatı yukarıda bahsedilen eserlerin garp dillerine tercümesinden ve Cizvit papazının mektuplarından almışlardır.

XX. yüzyılın başlangıcından itibaren garp dillerinde Çin porselenlerine dair birçok neşriyat yapılmış ve kataloglar neşredilmiştir. John A Pope Ming devri Mavi-Beyazları bibliyografyasında Çin porselenleri hakkında yazılmış eserleri ve makaleleri (Far Eastern Ceramic bulletin) neşretmiştir².

Çin menbalarının noksan oluşu; çok zengin İslâm kaynaklarının kıymetini bir kat daha arttırmakta ve noksan taraflarını tamamlamaktadır. Çin porselenleri VII-VIII. yüzyıllarda müslüman âleminde pek iyi tanınmış, kıymetleri takdir edilmiş ve toplanmış olduğu gibi imal edilişleri terkipleri, hassaları hakkında da birçok şeyler yazılmış ve etraflıca malûmat verilmiştir. Bu kaynakların kısmı azamı P. Kahle tarafından etüd edilerek porselen mütehassısları tarafından gözden geçirilmiş ve neşredilmiştir³.

İslâm kaynaklarında ilk porselen kaydına 651 (134) tarihinde tesadüf edilmektedir. Arap tarihleri Belh hâkimi Ebu Davut Halit bin İbrahim'in Semerkand civarında Kaş şehri kirah İhrit'i öldürdüğünü ve şehri zaptederek aldığı ganimetleri ve Ebu Müslüm'e götürdüğü eşyalar arasında bulunan boyalı Çin seramiklerinden⁴ bahsederler. Taberi'ye göre bu renkli Çin porselenleri Arapları fazlasiyle teşhir etmiştir. T'ang devrine ait olan bu san'at eserlerinin bilâhare müslüman kültürüne tesir ettiğine şüphe yoktur.

Bundan sonra porselen kaydına İbn Hurdazbah'ın⁵ Kitab-al-mesalik valmamalik adlı eserinde tesadüf edilmektedir. Çin'in coğrafyasından ve dört ihracat limanından bahseden yazar, porselenlerin evsafından ziyade IX. yüzyılda Çin'den Ön-Asya'ya ihraç edilen malları saymaktadır⁶.

Hurdazbah'ı Basra körfezinden Çin'e müteaddit defalar seyahat etmiş olan tacir Süleyman⁷ takip eder. Seyyah, Çin porselenlerinin hassalarından bahsetmiş ve Çinlilerin saf kaolene sahip olduklarını ve ondan şeffaf, ince mallar yapıldığını belirtmiştir⁸.

Al Fakih de 900 senelerinde yazmış olduğu coğrafyasında Çinli san'atkârın kabiliyetlerinden bahisle diğer eserlerle beraber Çin porselenlerinin fevkalâdeliklerinden bahsetmiş ve en nadir ve pahalı olanların Irak'a sevkedildiklerini belirtmiştir⁹.

¹ Sir P. David, TOCS 1933/1934, No. 11, p. 22-45.

² John A. Pope; An Annotated Bibliography of Ming Blue-And-White FECB June 1950, No. 10, p. 72.

³ P. Kahme. Islamische Quellen zur Chinescher porzellan ZDOG 1934, No. 88, p. 1-45.

⁴ Tarih Taberi, c. III, s. 79.

⁵ Hurdazbah eserini 846 (232) de yazmış ve 849 (235) de ölmüştür.

⁶ Ferrand, aynı eser, p. 21.

⁷ Tacir Süleyman'ın seyahatnamesi Paris Bib. Nat. No. 2281 dedir. Eser M. Renaud tarafından 1845 fransızcaya çevrilmiştir.

⁸ G. Ferrand aynı eser, c. I, s. 34.

⁹ G. Ferrand, aynı eser, c. I, s. 5.

Demek oluyor ki T'ang devrinin en kıymetli parçalarını teşkil eden T'ing imalâtiyle selandonlar bu devirde Irak'a gelmiş oluyorlar. F. Sarre'nın IX-X. yüzyıllarda meskûn olan Samara kazılarında elde ettiği bazı T'ang devri buluntuları¹ bunu teyit etmektedir.

Çin'e 916 da seyahat eden Ebu Zeyd Hasan Tekin² seyahatnamesinde kaolenden yapılan porselenler ve onların şeffaflığını tebarüz ettirmiştir. İbn Vehhab da Çin porselenlerinin çok pahalı olduklarını belirtmiş, buna sebep olarak da, Kantonda sık sık vukua gelen yangınlar ile yolda gemilerin korsanlar tarafından yağma edildiklerini göstermiştir³.

Porselen tekniğinden ilk defa bahseden 940 yıllarında Samara'da yaşamış olan Ebu Dulaf Misar'dır⁴. Abbasî halifeleri tarafından Çin'e gönderilen Mis'ar Hindistan'ın batı sahillerindeki Kulam limanına uğramış ve Hind'de yapılan porselenlerle Çin mamulâtı arasında şöyle bir mukayese yapmıştır:

"Hindliler Çinliler gibi parçalar imal etmiş ve satmışlardır. Fakat bu parçalar o kadar sert ve ateşe dayanıklı değildir. Çinlilerin yaptığı parçalar ateşe 8 gün mukavemet ettiği halde bunlarınkı 3 gün dayanabilmektedir. Hintlilerinki siyah, Çinlilerinki beyazdır" mukayese bakımından Mis'ar'ın verdiği malûmat önemlidir⁵.

XI. yüzyılda Çin porselenciliğine ait malûmatı İsmail Taalibi ve El-Biruni vermektedir. Taalibi⁶ Latail-al-maarif adlı eserinde Arapların avaniye SİNİ dediklerini, porselenlerin ehemmiyetini, yapılan heykelleri ve bu heykelleri yapan sanatkârın ne kadar ileri gitmiş olduklarını, yüz ifadelerinin inceliğini tebarüz ettirmektedir. Taalibinin nazarı dikkatini T'ang devri figürleri çekmiş ve porselenlerin şeffaflığından bahisle parçaların vurulduğu zaman ses çıkardıklarına, kayısı ve krem renkte⁷ olduklarına işaret etmiştir. Taalibinin verdiği bu malûmat bazı parçaların devirlerinin tesbitine yarayabilir.

Aynı devri yaşamış olan Türk bilgini El Biruni⁸ Kitab-al-camahir ve fi mağrifeti al-cavahir adlı kıymetli taşlardan ve madenlerden bahseden kitabında evvelâ Çin porselenlerinin terkiplerinden ve imallerinden bahsetmekte sonra renkler hakkında çok geniş izahat vermekte⁹ ve ilk defa olarak da sırlardan bahsetmektedir.

(Biruni hamurun hazırlanmasında gösterilen ihtimamı belirtmektedir. Muharririn verdiği bu malûmat 1004 yılında Ch'ing te chen fabrikalarında imparator sarayına iyi kalitede porselen yapılması için verilen emri teyit etmektedir. Gerek Taalibi gerekse Biruni'nin verdiği malûmatla muahhar T'ang devri ile erken Sung devri parçalarının bazı evsaffarı tesbit edilebilmektedir.

¹ F. Sarre. Die keramik von Sammarra, p. 36.

² G. Ferrand. Collection les charriques de L'orientv. Paris 1922, p. 54.

³ Leigh Ashton. China and Egypte. TOCS, No. 11, 1933/1934, pp.

⁴ G. Ferrand, aynı eser, c. I, s. 89.

⁵ G. Ferrand, aynı eser, c. I, s. 89.

⁶ Asıl adı Abdülmalik bin Muhammed bin İsmail Taalibi'dir. 1038 senelerinde Nişabur'da yaşamıştır.

⁷ P. Kahle, ZDMG. No. 88, p. 14.

⁸ Asıl adı Abul Reyhan Muhammed bin Ahmet Al Biruni Al Havarizimi (973-1051). Bilgin malesef kendi öz dili ile eser yazamadığını ve niçin başka bir dille yazmak zorunda kaldığını izah etmektedir. Biruni hakkında verilen yanlış malûmat için İslâm Ansiklopedisi 1943 sayı 18-19, Biruni maddesine bk.

⁹ P. Kahle, ZDAG. No. 88, p. 20-25.

XI-XII. yüzyıllarında Ön Asya'da Çin porselenlerine ne kadar ehemmiyet verildiğini ve bunlardan kolleksiyonlar teşkil edildiğini Makrizi'den¹ öğrenmekteyiz. Makrizi "Selâhaddin Eyyübi'nin hayatı ve maceraları" adlı eserinde 40 parça Çin porselenlerinin 1171 (571) yılında² Şam Sultanı Nurettin'e hediye³ olarak gönderdiğinden bahsetmektedir. Makrizi 1331 (732) hadiselerini anlatırken Yektemur sarayından bahseder. Kılavun'un Yektemur Beyi'nin kızı ile olan izdivacından saraydan çıkan cihaz arasından 48 hammal, fağfuri ve çiniye işaret edilmiştir. Burada Çin porseleni mânasına gelen Sini⁴ kelimesi kullanılmıştır. Sünbülüzâde Abdülbaki Efendi de bu kelimeyi Fağfuri ve çini⁵ diye tercüme etmiştir. Osmanlı arşiv kayıtlarında fağfuri diye bahsedilen Çin porselenleri; XIV. asırdan sonra imal edilmiş mavi-beyaz ve renkli imalâttır. Makrizi'nin bahsettiği parçalar ise Sung veya erken Yuan devri imalâtından ve bu çağlarda Yakın Şark'ta pek revaçta olan selâdonlar olsa gerektir. Makrizi porselenin hassa ve evsafından bahsetmekle beraber bunların birer san'at eseri olduklarını, bir kıymet taşıdıklarını ve hediye olarak gönderildiklerini belirtmesi itibarile ehemmiyetlidir.

XIII. yüzyılda İlhani hükümdarı Hülagü namına Tusi'nin yazdığı "Tensukname-i İlhani" adlı⁶ eserde de porselenden bahsedilmiştir. Bu kitap hükümdara kıymetli taşlar hakkında bilgi vermek için kaleme alınmıştır. Tusi eserinde porselenin hassalarından bahsettikten sonra porselen tozunun tababette ve diğer yerlerde kullanıldığını tebarüz ettirmekte ve ayrıca porselen kapların, içerisine konacak zehiri belli edeceğini belirtmektedir. P. Kahle⁷ Tusi'nin verdiği bu malûmatı Çin kaynaklarının da teyit ettiğini bildirmekte ve Fr. Hirth de tercüme ettiği, 1100 senesinde yazılmış olan tıbbi bir kitabın içerisinde 536 yılında ölmüş Tao'yin-chou'nun eserini zikretmektedir.

XIV. yüzyılda Çin'e giden İbn-Batuda'nın seyahatnamesinde Zeytung ve Sin-kalan şehirlerinde porselen yapıldığı, hamurlarının uzun müddet dinlenmeye bırakıldığı ve evanınin maden kömürü yakılarak pişirildiğine dair malûmat verilmektedir. Batuta kitabında pişirmenin üç gün devam ettiğini, porselenin kalitesine göre fiatlandırıldığını ve buralardan Çin'in diğer şehirlerine, Hind'e, Yemen'e ve müslüman Yakın-Şark'a ve hattâ kendi memleketine kadar ihraç edildiğini tebarüz ettirmiştir. İbn Batuta bazı porselen nevelerini ezcümle Kanton taş imalâtı ile Kuang yavu nevelerini birbirine karıştırmıştır⁸.

¹ G. Ferrand, aynı eser, s. 466-469.

² Eser Paris Bib. Nat. da ve Abbi Eusebé Renaudot tarafından tercüme edilmiştir. Aynı eserin diğer Arapça nüshaları (Mevaiz-al itibar bizikr' al hitat V'al asar) T. K. S. Müzesi Ahmet III. kitaplığı 2945, 2946, 2947 No.da kayıtlıdır. Bu eserin bazı kısımları Sümbülüzâde Abdülbaki efendi tarafından (Terceme-i Hattı Makrizi) Türkçeye tercüme edilmiştir. Revan kitaplığı 1934.

³ Sir Percival David TOCS. 1934, No. 11. J. A. Pope, Fourteenth-Century Blue-And-White. A Group of Chinese porcelains in the Topkapı Sarayı Müzesi. İstanbul 1952, Paj. 13.

⁴ T. K. S. Müzesi Ahmet III. Kitaplığı No. 2945, 3. II, s. 74.

⁵ T. K. S. Müzesi Revan kitaplığı No. 1934, s. 67.

⁶ Eser adı Muhammed İbn Muhammed al Hüseyin yazılı olduğunu, bunun da feylesof Nesired-din Tusiden (1201-1271) başkası olmadığını P. Kahle bildirmektedir (ZDAG. No. 88, p. 23). Tusinin bu eseri Yahya bin Muhammed al Gaffari tarafından Şehzade Korkut namına 1521 (927) tarihinde (Yakut al mahazin fi cevahir al maadin) tercüme edilmiştir. Tusi'nin bu eserini "Mütercim Mustafa bin Seyyit tarafından (Cevahirname) tercüme ettiğini Bursalı Tahir Bey yazmaktadır. (Osmanlı müellifleri), c. III, s. 235.

⁷ P. Kahle, ZDAG No. 88, p. 24.

⁸ Seyahatname-i İbn Batuta İstanbul, Matbaa-i Âmire tab., c. 2, s. 295.

XV. yüzyılda Çin porselenciliğinden bahseden kaynaklar pek azdır. Timuriler devrine ait bir iki albümde porselen resimleri tesbit edilebildiği gibi¹ yine Timurit hükümdarlarından Ulûğ Bey de buna ehemmiyet vererek Çin'den en nadide ve en makbul vazolar ve bir takım porselen evani getirterek Kühek'teki Çinili sarayında² toplanmıştır. Çin porselenlerinin diğer Timurit prenslerinin saraylarında da toplandığını bugün saray koleksiyonunda bulunan ve diğer koleksiyonlarda yazılı³ parçalardan anlamaktayız.

XVI. yüzyılda Çin porselenciliği hakkında geniş malûmat Osmanlı kaynaklarında bulunmaktadır. Bunların en eskisi XVI. asrın başlarında yazılmış olup Çin'de Ming devrinin ortalarına tekâbül etmektedir.

Piri-Reis⁴ birincisi 1521⁵ ikincisi 1526 da⁶ yazmış olduğu 1200 beyitten ibaret türkçe Kitab-Bahri adlı coğrafyasında Portekizlilerden aldığı malûmatla porselen hakkında izahat vermektedir⁷. Piri Reis, maddenin evsafından bahsettikten sonra hazırlanan şey'i lapis-lâzuli ile mukayese etmektedir. Burada muharrir Ming devrinde Ch'eng te chen de imâl edilmiş mavi-beyazları kasetmiş olsa gerektir. Bu devre ait saray koleksiyonunda pek çok mavi-beyaz parça bulunmaktadır.

Seydi Ali Reis⁸ "Muhit"inde⁹ kısa bir şekilde Çin porselenciliğinden bahseder. Ali Reis bu malûmatı Damat İbrahim Paşa'nın (1524-1536) sadrazamlığı sırasında vezir iken İstanbul'a gelen ve Macellan seferine iştirak eden Lombardiyalı Antonio Pigafetta¹⁰dan almıştır.

XVI. yüzyılda Çin porselenciliği hakkında en geniş ve esaslı malûmatı büyük Türk gezgini Ali Ekber vermektedir. Çin'e giden seyyah kendi görüş ve müşahedelerine göre Hatai-Namesini¹¹ yazmıştır. Ali Ekber Çin'in onikinci Vilâyeti Hatai'nin Altıncı kısmı Lemsin'den bahsederken, porselen imâl edilen ak taştan, onun eritilmesinden, birbirine bitişik üç havuzdan, balçık haline getirilen çamurun dinlenmesinden,

¹ Topkapı Sarayı Müz. Hazine kitaphı No. 3153, 2160, Fatih albümü.

² Prof. Z. V. Togan, Umumi Türk tarihine giriş, B.2, s. 92.

³ J. A. Pope, Harvard Journal of Asiatic Studies, December 1950, Number 3 and 4. deki Lether from Mear East (Yakın Şark Mektubu) adlı makalelerinde İran, İstanbul ve diğer müzelerde tesbit ettiği isimleri neşretti.

⁴ Piri-Reis'in asıl adı, Ahmet bin Ali Elhac Muhammed el Karamani'dir. Kanunî devrinin meşhur Kaptan-ı deryalarınınandır.

⁵ Topkapı Sarayı Müz. Bağdat kitaphı, No. 337.

⁶ Topkapı Sarayı Müz. Revan kitaphı, No. 1637.

⁷ Topkapı Sarayı Müz. Revan kitaphı, No. 1637, s. 29.

⁸ Seydi Ali Reis Piri'nin yerine kaptanı derya olmuştur. Birçok eserleri vardır. M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. III, s. 271.

⁹ Seydi Ali Reis. Muhit. Topkapı Sarayı Müz. Revan kitaphı No. 1643, s. 40.

¹⁰ P. Kahle, ZDMG, 1934 No. 88, p. 31.

¹¹ Prof. P. Kahle Ali Ekber'in Selim zamanında 1512-1520 Çin'e seyahat ettiğini, Çin'den avdetinden sonra 1516 Selim I. için farsça olarak yazdığı kitabını (Hatainâme) bilâhare Kanunî'ye takdim ettiğini ve Ali Ekber'in beraber getirmiş olduğu nümunelerde, Kanuni üzerinde büyük iz bırakmış olması lâzım geldiğine işaret etmiş ve Hatainâmenin Murat III. zamanında (Kanunnâme-i Çin Hita) diye tercüme edildiğini belirtmiştir. (P. Kahle, ZDMG 1934 No. 88, p. 41). İbrahim Hakkı Konyalı O. Kahle'nin yanlış olduğunu, Ali Ekber'in Selim I. zamanında değil Bayazıt II. zamanında Çin'e gittiği, 6 sene orada kaldığını, 1511 (922) senesinde Şark'ta gördüklerini farsça bir kitap halinde İstanbul'da yazarak Kanunî'ye takdim ettiğini eserin Murat III. ve Ahmet III. zamanında iki defa tercüme edildiğini, P. Kahle'nin, yalnız Aşir ef. kütüphanesinde bulunan nüshanın fotokopisi ile Murat III. zamanında tercüme edilen ve Avrupa kütüphanelerinde bulunan nüshaları gördüğünü, Üniversite Yıldız, Nur-ı Osmaniye, Süleymaniye, Esat ef. ve Topkapı Sarayı Müzesi Hazine kitaphlarında bulunan diğer nüshaları görmediğinden yalnız hükme varmış olduğunu belirtmektedir. (İ. Hakkı Konyalı, Futbolu Hataylılar icad ettiler. Tarih Hazinesi, Nisan 1951, sayı 9, s. 458).

bu çamurun babadan oğula miras kalmasından bahsettikten sonra, işlenen parçaların mevsim çiçeklerle süslendiğini ve havuzlardan sıra ile adi, orta ve alâ parçaların yapıldığını ve bunların ağırlıklarınca altunla satıldıklarını kaydetmekte ve porselenlerin hassalarına temas etmektedir. En mühim olarak porselenlerin demir sandıklar içerisinde fırına konduğunun ve iyi evsafa olanlarına imparatorun markaları vurulduğunun ve bunların ihracının menedildiğinin belirtilmesidir¹.

Çin porselenciliği hakkında geniş malûmat Atlas Mayor'da da² vardır. Lâtinceden tercüme edilen bu eserde Ebubekir Bekram Dımışkî Çin'in muhtelif eyâletlerinden bahsederken, Kiyankhsi Eyâletindeki porselen imalâtına geniş bir yer vermiştir. Porselen için lüzumlu olan iyi kumun bu memleketin ikinci nahiyesinde mevcut olduğunu ve en iyi parçaların burada yapıldığını belirtmiştir. Bisküi üzerine sürülen boyalar ve porselenler üzerindeki tezyinat anlatılmıştır. Yapılan nadide şeylerin imparatora mahsus olduğu başkalarına verilmediği, diğerlerine verilen adi kırmızı, sarı veyahut beyaz parçalar olduğu izah edilmiştir. Boya tekniğinden ve boya içerisine konan bir cins topraktan ve haşhaştan bahsedilerek bu maddelerin boyaya katılmadıkları zaman boyanın tutmadığı ve porselen hamurunun sedef, yumurta kabuğu çakmaktaşı vesair ecza-ı türabiyeden meydana geldiği ve bu hamurun uzun müddet dinlenmesine lüzum olmadığı, hazırlanan çamurun hemen işlenmeye başladığı işaret edilmiştir³.

Topkapı Sarayı Müzesi Hazine kitaplığında bulunan Tarih Çin Maçin adlı yazma bir eserde Çin porselenlerinden bahsedilmekte ise de malûmat Atlas-ı Mayor'dan alınmıştır⁴.

Kâtip Çelebi de⁵ eserlerinde porselencilikten bahsetmektedir. Muharrir Atlas Minör'de⁶ porselencilikten kısaca bahsetmiş, geniş malûmatı Cihannümasında⁷ vermiştir. Asıl maddenin Çin'de bulunan bir taş olduğu, bu taşın ezilerek öğütüldükten sonra bir birine bitişik üç havuza sevk edildiği ve bu havuzların çamurundan birincisinden âdi, ikincisinden orta, üçüncüsünden de en iyi parçaların yapıldığı bildirilmektedir. Yapılan maddenin boyasından, süslemelerinden bahsedildikten sonra satılışları anlatılmış ve fağfuride mevcut üç hassa ile zehiri belli ettiği bahsedilmiştir. Kâtip Çelebi bu malûmatı Ali Ekber'den ve Nasirettin-i Tusi'den almıştır.

Hüseyin bin Cafer yazdığı Tenkih Eltevarih'de fağfuri imalini mevzuubahis etmiş ise de, malûmat, Kâtip Çelebi'nin Cihannümasında bahsettiğinden başka bir şey değildir.

¹ Tarihi Çin. Nur-ı Osmaniye kitaplığı No. 3095, s. 37-38.

² Kitap Nusretül İslâm fi alsurur fi tahrir Atlas'ı Mayor, s. 57.

³ Burada hamurun dinlenmesinde tezada düşülmektedir. Bütün Şark kaynaklarında dinlenme işi tebarüz ettirildiği halde Garp menbalarından alınmış Atlas'ı Mayor'da gerekse Kitabı Bahirde buna işaret edilmediği gibi bilhassa Atlas'ı Mayorda hamurun dinlenmesine lüzum olmadığı belirtilmiştir.

⁴ Topkapı Sarayı Müz. Hazine kitaplığı No. 1566, s. 49, kitap 1136 (1724) tarihinde yazılmıştır.

⁵ Kâtip Çelebi 1058 de Cihannüması ve 1064 de Atlas'ı Minörü yazmıştır.

⁶ Kâtip Çelebi Atlası Minör. Matbaa-i Âmire tab. İstanbul, s. 269.

⁷ Kâtip Çelebi Cihannüma Minör. Matbaa-i Âmire tab. İstanbul, s. 167.

Topkapı Sarayı Müz. Yıldız kitaplığı No. 1530, s. 1536 Revan kitaplığı No. 1180.

Ş A R K F İ L O Z O F L A R I *

Yazan : ÉTIENNE GILSON

Çeviren : İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Batıda ortaçağ felsefesi gelişmesinin çağdaş Arap ve Yahudi felsefesi gelişmesinden aşağı yukarı yüzyıl gecikmesi, Garp ortaçağ felsefesi tarihi için çok önemli bir hadisedir.

Bu şark felsefelerinin geniş ve parlak gelişmesini tamamen incelemek maksadımız dışındadır. Eğer bu felsefelerin sadece tarihini kaleme almak istersek, özel bir etüd yapmak gerekir. Fakat onlar daha önce oldukları ve XIII. asrın batıdaki büyük doktrinlerine doğrudan doğruya tesir ettikleri için burada onların hiç değilse tarihlerinin kararlı anlarına ve icra ettikleri eylemin ilkel sebeplerine işaret etmemiz zorunludur.

I - ARAP FELSEFESİ

Milâttan sonra 529 da İmparator Justinien, Atina felsefe okullarının kapatılmasını buyuruyordu. Buna göre Batı, Yunan düşüncesinin tesirini kesin olarak reddetmiş gibi görünebilirdi. Ancak Yunan düşüncesi bu tarihten çok önce şarka doğru ilerlemeğe başlamıştı. Bu düşünce, o zaman XIII. asırda Suriyeli, Arap ve Yahudi filozoflar vasıtasıyla yeni Eflâtunculuğun ve Aristo'nun düşüncesini Batıya yeniden getiren hareketi hazırlıyordu.

Yunan düşüncesi, hakikatta Mezopotamya ve Suriye'de Hıristiyan dininin yayılmasından faydalandı. 363 de Nuseybinli Saint Ephrem tarafından Mezopotamya'da tesis edilmiş olan Urfa okulu, Aristo, Hippokrates ve Galenos hakkında bilgi öğretiyordu. Hıristiyan olmuş Suriyelilerin, Tevratı, İncili ve kilise babalarının yazılarını okumak için yunanca bilmek zorunluluğu içinde bulunmaları, kendilerini Yunan ilmi ve Yunan felsefesi ile ünsiyet peyda etmeye götürüyordu. Felsefe, matematik ve ilâhiyatla beraber tıp öğretiliyor ve klâsik eserler yunancadan süryaniceye tercüme ediliyordu. Urfa okulu 489 da kapanınca, profesörleri İran'a geçtiler ve Cundisapurla Nuseybin okullarına şöhret kazandırdılar. Suriye'de Risaina Kinnesrin okulları Aristo felsefesinin sığınak yeri olmuştu. Şarkta İslâmiyetin, Hıristiyanlığın yerini aldığı esnada, Suriyelilerin Yunan felsefesinin nakili olma rolleri tam bir açıklıkla görülür. Ailevî hâkimiyetleri 750 de kurulan Abbasî halifeleri, kendilerinin himayesi altında tedris ve çalışmalarına devam edecek olan Suriyelileri hizmete çağırılmışlardır. Böylece Eukleides, Arkhimedes, Ptolemaios, Hippokrates, Galenos, Aristo, Teofrastos ve Afrodizyalı Alexandre, ya doğrudan doğruya yunancadan arapçaya veya dolaylı olarak yunancadan süryaniceye, sonra da süryaniceden arapçaya tercüme edilmişlerdir. Böylece Yunan düşüncesi, Araplardan Yahudilere ve batılı Hıristiyan filozoflara geçmeden önce, süryanî okullar vasıtasıyla Araplara ulaştı. Bu geleneği meydana getiren unsurlar arasında Aristo'nun eserleri, açıklık bakımından en önemli ve felsefî bakımdan en bereketli kısmı teşkil ediyorlardı. Fakat Suriyelilerin Araplara naklettikleri Aristo'nun eserleri arasına, Yunanlı filozofun kesin olarak tasvip etmeyeceği çok farklı ilhama dayanan yazılar karışmıştı. Bununla beraber bu yazılar, kendilerini

* Tercüme ettiğimiz bu konu, Étienne Gilson'un 1930 da Paris'de fransızca olarak neşredilen "La Philosophie au Moyen Age" adlı eserinin 96-117 sahifeleri arasında yer almıştır. Bu tercümeyi kontrol etmek lütfunda bulunan sayın Prof. Kâmiran Birand'a teşekkürlerimi sunarım.

kaplıyan Aristo adının otoritesi sayesinde kesin bir tesir icra ettiler. Aslen Yeni Eflâtunculara ait "La Théologie d'Aristote" ve "Le Liber de Causis" adlı iki eser üstadın hakiki eserleri olarak geçmiş ve onun düşüncesi hakkında yapılan tefsire son derece tesir etmiştir. Birinci eserin muhtevası Plotinos'un Ennéades (kitap IV-VI)'larından, ikincinin muhtevası ise Proklos'un l'Elementatio Theologica'sından alınmıştır. Bu hadisenin en önemli neticesi, umumiyetle Arap düşüncesinin Yeni Eflâtunculuktan ve Aristoculuktan mürekkep bir sentez hazırlamasıdır. XIII. asrın ilâhiyatçılarınca düşünce ve tenkitleri zorunlu olarak bu sentez üzerinde işlemişlerdir.

Bütün dinî geleneğe bağlı olarak rasyonel bir surette tefsir edilmek ve anlaşılacak ihtiyacı, yunanî eserlerle ilgilenildiği sıralarda, batılılarda doğuracağı gibi Araplarda da bir skolastik doğurdu. Abbasî hanedanı halifelerinin devrinde ve tesiri altında, en sert İslâm mezhebine göre merdud sayılan tezleri destekleyen Mutezile adında rasyonalist bir mezhep teşekkül etti. Hakikatta mutezililer kelâmın yani skolastik İslâm ilâhiyatının kurucularıdır. Onlar, akıl ve vahyin birbirine zıt olmadığını ve hattâ vahyolunan her şeyin anlaşılması lâzım geldiğini teyit ettiler. Onlar, insan iradesinin hür olduğunu öğretiyorlar, Kuran'ın kadimliğini, iyilik ve kötülüğün önceden kadere yazılmasını inkâr ediyorlar ve Kuran'ın, üstünlüğünü tasdik ettiği ilâhi sıfatları Allah'ın zatının mutlak birliğiyle karıştırıyorlardı. Allah'ın adaletini, insanlar hakkında tatbik edeceği sıkı kanunundan ibaret sayıyorlardı. Bu gibi hallerde her zaman olduğu gibi gelenekçiler, bu makbul olmıyan görüşlere karşı şiddetli bir mücadele açtılar; fakat karşılıklı bir imtiyazlar serisinden sonra akideyi tarif etmek için yapılan ilk teşebbüsler, onu tesis etmek gayesine müteveccih geniş bir gayretle yeniden başladı. Bundan sonra Müslümanların monothéisme'inin ve onun doğuştan düşmanı olan Yeni Eflâtuncu uknumlar felsefesinin alın yazıları kesin olarak birbirleriyle birleştiler. Onların kati olarak uyuşmaları icabedecekti.

İslâm felsefesinin ilk meşhur filozofu IX. asrın ilk yarısında yaşamış olan al-Kindî'dir. Eserlerinden onun, Aristo'nun akıllı ve çalışkan bir takipçisi olduğunu görüyoruz. Başlıca çalışması bir temsil gayreti idi; matematiğe, astronomiye ve tıbbaya yayılan genişecessüsü, bilgilerini ahenkli bir surette düzenlemek için, kâfi derecede bir inşa kudreti bulamıyordu. Bu husus Hıristiyan bir doktorun talebesi olan, Bağdad'da tahsil ve tedris yapan al-Farabî (ölm. 950) için böyle değildi. O Aristo'dan Organon'u ve Porfyrios'u tercüme yahut tefsir etti; bizzat kendisi Akıl ve Makul, Nefs, Birlik, Bir hakkında ve diğer konularda eserler yazdı; Aristo ile Eflâtun arasında bir uygunluk kurmağa çalıştı. Ulûm-ı hafiye hakkındaki bazı yazıları ve Aristo'nun ilmi eserleri üzerindeki tefsirleri ona borçluyuz. Bu filozofla, akıldan başlayarak âlemin sudurunun ve ilk Neden'in ahenkli bir doktrini teessüs etti. Bu doktrinle İbn Sina metafiziğinin ilk hazırlığı gerçekleşti. Farabî siyasetle de ilgileniyordu ve dalları meskûn dünyanın bütününe yayılan tek bir teşkilât tasarlıyordu. Fakat dünyevî âlemin hedefi kendinde değildir. Ne kadar mükemmel farzedilirse edilsin o bu dünyanın üstündeki âleme bir yöneliştir. Bu âlemi terkettikleri anda canlılar topluluğu ölümler topluluğuna kavuşurlar ve onların herbiri benzeri ile birleşir. Böylece ruhların birleşmesiyle eski ölümlerin zevkleri beslenir, artar ve son derece zenginleşir. Düşünce kudreti ve çok defa ifade kuvvetiyle Farabî'nin hayret veren eseri, kendi kendini açıklayacak değerdedir. O, tarihî perspektifin haksız bir sonucu olarak, gelişmesini bizzat hazırladığı büyük Arap sistemlerinin yakınlığından zarar görmüştür.

İslâm felsefesi nazariyesinin en dikkat çekici tezahürlerinden biri, hicrî IV. asırda doğan ve İhvan-ı Safa diye adlandırılan bir nevi farmasonluğun doğuşudur. Bu mezhebin salikleri sadece vahyi felsefe vasıtasıyla tekit ve tefsir imkânını teyit etmiyor-

lardı, fazla olarak saf aklî nazariyenin bize verdiği kaynaklar sayesinde dinî inancı tadil ve tashih edeceklerini ileri sürüyorlardı. Dört bölüme ayrılan 51 risale bu mezhebe isnat edilir. Bu bölümler şunlardır: matematik ve metafizik, fizik, nefis, dinî kanun ve ilâhiyat. Bu risalelerin hepsi, felsefî orijinalitesi olmıyan bir ansiklopedi teşkil eder. Bu risalelerde Aristo'ya ve Yeni Eflâtunculara ait tesirler birbirine karışmıştır. Fakat bu yazılar X. asrın ikinci yarısına doğru İslâm filozoflarına felsefe zevkinin ne dereceye kadar yayılmış olduğunu göstermektedir.

Buna mukabil İbn Sina'nın eserleri daha uzun zaman dikkatimizi çekmeğe lâyıktır. İsmi XIII. asrın bütün Hıristiyan filozoflarınca yabancı değildir. O bir rakip gibi telâkki edilse de, kudreti sebebiyle itibar edilen ve ehemmiyet verilen bir rakiptir. Hakikatta İbn Sina felsefenin büyük simalarından biridir. 980 de doğdu. Bize, otobiyografisine dair gençliğinden itibaren meşgul olduğu ansiklopedik incelemelerin yazısını bıraktı. Biz onun, edebiyat, geometri, fizik, hukuk ve ilâhiyata dair incelemeleri sindirdikten sonra 16 yaşında doktorluk yaptığını görmekteyiz. Bununla beraber Aristo'nun *Métaphysique*'inde kendisine uzun müddet yenilmez gibi görünen bir kısımla karşılaştı. Bu güç kısmı kırk defa tekrar tekrar okudu ve nihayet onu, mânasını anlamaksızın ezberledi. Fakat Aristo'nun *Métaphysique*'i hakkında yazılmış Farabî'nin bir eserini tesadüfen satın aldıktan sonra bu güçlüğü halletti ve bundan o kadar memnun oldu ki ertesi günü Allah'a teşekkür etmek için fakirlere çok miktarda sadaka dağıttı. 18 yaşında ilerde öğrenmesi lâzım gelen her şeyi biliyordu. Bilgisi o derece genişti ki onu yenileyemez, ancak genişletebilirdi. Daha sonra hareketli ve hattâ bazan zevklerle dolu şairane bir hayat sürdü. Hayatı genel görevlerle o kadar yüklü ve hadiselerle o kadar dolu idi ki eserlerini gece kendisine kalan boş vakitlerde kaleme alıyordu. İbn Sina muhtelif konularla ilgili 100 den fazla eser yazdı ve 1037 de 58 yaşında öldü.

İbn Sina adı, bütün ortaçağ boyunca büyük bir doktor ismi olarak meşhur kaldı; fakat asıl mânasıyla felsefî otoritesi bundan daha az önemli olmadı. Hakikatta doktrininin en orijinal kısmı kaybedilmiş gibi görünüyor. İtimada lâyık delillere göre o şark menşeli bir panteizm öğreten ve gökler âlemiyle Allah'ı birleştiren bir şark felsefesi vücade getirdi. Eserlerinden muhafaza edilmiş olanları ve bilhassa 18 cüzlük bir nevi felsefî mecmua olan aş-Şifa'sı şahsî felsefesinden ziyade Aristo'dan yaptığı şerhleri temsil etmektedirler. O, tefsir etmekten ziyade izah yaparken Yunan filozofunun düşüncesini açıklamağa, sistemleştirmeğe ve nizama koymağa önem veriyor ve bunu da nadir bir muvaffakiyetle başarıyordu. İbni Sina'nın geniş sentezi içinde bütün aristoculuk, yer alıyor ve kâinatın yaratılışının yeni eflâtuncu bir tefsiriyle taçlanıyor. Dünya, sonsuz bir Allah'ın sonsuz neticesidir; bu Allah mutlak olarak Bir'dir; o halde bundan defaten ancak bir varlık sudur edebilir. Allahtan, ilk küreye mahsus olan ve ikinci küreyi harekete getiren ilk Akıl çıkar. İbni Sina genel şeyleri bilmeyi Allah'a atfediyor. Fakat özel şeylerin hikmetini ve onları tanımayı kürelerin ruhlarına tahsis ediyor. Felsefesinin bütün bölümleri arasında, haleflerinin düşüncesi üzerine en devamlı olarak tesir yapan belki onun ruh doktrin'idir; keza onun ruh melekelerini beş dış, beş iç duyguya, muharrik ve aklî melekelerle bölmesi, daha sonra ya ufak bir teferruatın tenkit edilmesi veya yeni baştan ona bağlanması için hatırlanacaktır. İbni Sina'nın selefi Farabî'ye borçlu ve minnettar olduğu şeyleri hatırdan çıkarmaksızın denilebilir ki dinle uzlaşma prensibini muhafaza ederek Arap düşüncesinde aristoculuğun tam temsilini gerçekleştirmiş olmak şerefi ona aittir.

Bazı kimselerin aklî düşüncenin bu olağanüstü gelişmesinin din için doğurabileceği kızdırıcı neticelerden endişelendiği hakikattir. al-Gazzalî (ölm. 1111) bir

karşı durma gayretine girişiyor ve isimleri bile manidar olan meşhur şu bir kaç eseri neşrediyor: İhya ulûm ad-Dîn, Makasîd al-Felasîfa ve Tahafut al-Felasîfe. Gazzalî, dine faydalı olacağını ileri sürdüğü bir nevi felsefî şüpheciliği açıklıyor. Filozofların temayüllerini ve doktrinlerini daha emin olarak çürütmek için bizzat bu temayül ve doktrinleri açıklamakla işe başlıyor. Büyük düşmanı, filozofların başı olan Aristo'dur; fakat Gazzalî ekseriya Aristo'ya karşı olan hücumlarını onun iki büyük müslüman müfessiri al-Farabî ve İbni Sina'ya da teşmil ediyor. Zaten o, saf ilmin sahasına dahil olan ve matematik isbattan çıkan her şeyi, hoş görürlükle, tenkidinden uzak tutuyor. Felsefe tarihi boyunca sık sık vaki olduğu gibi, delil konusundaki dikkati ve ilimle felsefe arasında kuvvetli bir ayırım yapması, ona imanı kaygılandırabilecek bütün felsefî doktrinleri bertaraf etmek imkânını vermiştir. Gerek metafizikle, gerek fizikle ilgili olan tenkitleri yirmi mesele hakkındadır. Misallerle gösterdi ki felsefeciler maddenin sonsuzluğunu ileri sürerken yanıhıyorlar; onlar bir Demiurg'un varlığını isbat edemiyorlar; Allah'ın bir yahut da gayrı cismani olduğunu temellendiremiyorlar; kendi noktai nazarlarından, ne Allah'ın kendi dışındaki şeyleri tanıdığını, ne de insanî ruhun vücuttan gayrı ve ölümsüz olduğunu isbat edebiliyorlar; onlar ölümlerin dirilmesini, Cenneti, Cehennemi ve saireyi inkâr ederken yanıhıyorlar. Bu tenkitlerin bazıları gerçekten nüfuzludur ve felsefecilerin bu düşmanının ne kadar felsefî zekâyâ sahip olduğunu isbat etmektedir. Mucizenin imkânını reddetmenin hata olduğunu isbat etmek için, tabii sebep mefhumunun hakiki bir kritiğinin taslağını yapıyor: "mutad olarak vuku bulan hususlarda, sebep ve netice olduğu zannedilen şeyler arasında bir ilgi ve bağ aramağa bizce lüzum yoktur. Bunlar bilâkis biri diğeri olmıyan ve biri diğeriyle ne var ne de yok olan tamamiyle farklı iki şeydirler" (Munk). Bu felsefe tenkidi, müslüman çevrelerde bile felsefenin gelişmesini durdurmayacak, fakat netice olarak felsefeyi şarktan İspanya'ya hicret etmeğe zorlayacaktır. Orada felsefe, İbn Baca, İbn Tufeyl ve bilhassa İbn Rüşd'le canlı bir ışık daha saçacaktır.

Şayet tesiri, bütün ortaçağ boyunca, Rönesans devrinde ve hattâ modern çağın eşîğine kadar birçok istikametlerde yayılan İbn Rüşd'e mühim bir yer ayırmak zorunda olmasaydık, Allah'a giden bir nevî ruh yolunun yazarı olan İbn Baca (ölm. 1138) ve önemli bir felsefî romanın yazarı bulunan İbn Tufeyl (ölm. 1188) dikkatimizi çekmeğe lâyük olacaklardı. 1126 yılında Kurtuba'da doğan İbn Rüşd ilâhiyat, fıkıh, tıp, matematik ve felsefe tahsil etti. Senelerce hâkimlik yaptı ve tıp, astronomi ve felsefe hakkında önemli miktarda yazılar yazdı. Ortaçağ boyunca kendisine büyük müfessir ünvanı kazandıran -Dante, "Averrois, che il gran comento feo" diyecektir-Aristo hakkındaki tefsirlerinden bazıları bize farklı üç yazı halinde intikal etmiştir. Bunlar, büyük tefsirlerle orta tefsirler ve bir de şerhler yahut analizler denilen çok kısa yazılardır. İbn Rüşd birbirini takip eden ikbal ve gözden düşmelerden sonra, 73 yaşında 1198 yılında öldü.

İbn Rüşd'ün en orijinal gayretlerinden biri, felsefe ile dinin münasebetlerini açıkça tayin etmeğe çalışmasıdır. O, birbirleriyle mücadele halinde olan felsefî ve ilâhî birçok mezheplerin mevcudiyetini müşahede ediyordu. Bu mezheplerin mevcudiyeti, din için olduğu kadar felsefe için de devamlı bir tehlike idi. Gerçekte, bir taraftan felsefî nazariyenin hak ve hürriyetini korumak lâzım geliyordu; fakat diğerk taraftan, Kuran metinleri üzerinde münakaşanın bütün çevrelere yayıldığını görerek endişelenen ilâhiyatçıların biraz haklı oldukları inkâr edilemiyordu. İbn Rüşd, bütün fenahğı, felsefenin, onu anlamaktan aciz zihinlere kadar götürülmesine müsaade edilmesinde buluyordu. O çareyi, Kuran metinlerinin mümkün olan çeşitli anlaşılma derecelerinin tam bir doğruluk içinde belirtilmesinde ve her

zekâya kendisine uygun olan dereceyi aşmasının yasak edilmesinde gördü. Kuran, gerçekten Allah'ın bir mucizesi neticesi olduğuna göre hakikatin ta kendisidir; fakat o insanların hepsine gönderildiği için bütün zihinleri ikna ve tatmin edecek şeyleri içine almak vazifesini yüklenmiştir. İmdi karşılıklı olarak üç türlü insan ve üç zihin kategorisi vardır: 1- kuvvetli delillere ihtiyaç gösteren ve zorunlu hakikatten zorunlu hakikata zorunlu hakikat vasıtasıyla giderek ilme ulaşmak isteyen isbat insanları. 2- Muhtemel delillerle ikna olunan dialektik insanlar. 3- Hayal ve ihtiraslara hitap eden işitmeye ait delillerle kanalı nasihat insanları. Kur'an ve onun mucizevî karakterini isbat eden mâna, bu üç cins zekâyâ hitap ediyor; Kur'anın cahiller için sembolik ve zahiri, bilginler içinde gizli ve batını bir mânası vardır. İbn Rüşd, esas olarak her zekânın, Kur'anı muktedir olduğu en iyi şekilde anlamak ve tefsir etmek ödev ve hakkına sahip olduğunu düşünmektedir. Kutsal metnin felsefî mânasını anlayabilen kimse onu felsefî olarak tefsir etmelidir; çünkü vahyin hakiki anlamı en yüksek mânadır. Dinî metinle isbata ait neticeler arasında herhangi bir anlaşmazlık çıktığı görülürse, ancak dinî metni tevil etmek suretiyle bir uyuşma hasıl olabilir. Bu prensipten hemen iki netice çıkar: 1- bir zekâ, muktedir olduğu tefsir derecesinin üstüne yükselmeğe asla yeltenmemelidir. 2- Aşağı sınıftan olan zekâlara, üstün sınıftakilere mahsus bulunan tefsirleri katiyen ifşa etmemelidir. İşlenen hata, açıktan açığa aşağı zekâlara üstün bilgilerin zamansız açıklanmasından ve bu bilgilerin vuzuhsuz olmasından ibarettir; bundan dağan ve hitabet sanatını, cedeli ve isbatı birbirine karıştıran bu kısır metotlar, sapıklığın tükenmez kaynaklarındandır. O halde tam ciddiyetle üçlü tefsir ve tedris düzeninin ayırımını yapmak uygun olur: en yukarıda ilimle kesin hakikati karşılaştıran felsefe, altta hakikat gibi görünen şeylerin ve diyalektik tefsirin sahası yani ilâhiyat ve daha sonra da kendileri için inanç lüzumlu olan kimselere itinalı bir surette bırakılması gereken din vardır. Böylece aynı ve tek bir hakikatin muhtelif anlaşılma dereceleri, yan yana getiriliyor ve düzenleniyor. Yanlış tefsir edilmiş ve şekli bozulmuş olan bu doktrin, sözde ikili hakikat teorisi denilen nazariyeyi doğuracaktır.

Biz diğer taraftan İbn Rüşd felsefesinin muhtevasını da incelersek, Aristo felsefesinin şerh ve tefsiri olan bu bütünden, ortaçağ düşüncesinin sonraki gelişimi üzerinde kesin tesir yapan dört doktrin doğduğunu görürüz. Evvelâ İbn Rüşd âlemin Allah tarafından meydana getirildiği ve fakat bunun ezelden beri böyle olduğu ve sudur yolu ile yapıldığı fikrindedir. O halde kâinat, varlığını Yararıcıya borçlu olmakla beraber, ezeldir. İbn Rüşd, Yeni Eflâtuncuların birden ancak bir çıkabilir prensibini kabul ettiği için, Allah'ın vasıtasız olarak ilk Akli yarattığını ve bu İlk Akli takiben bütün semavî kürelerin akıllarının birbirlerinden çıktıklarını ileri sürüyor. Zaman içinde başlangıcı ve sonu olmıyan bu âlem, bir prensibe sahip bulunduğu halde, bir tek varlığın diğer bir tek varlıktan çıktığı bir sudur serisi olarak vahdetten doğmuş bir çokluktur.

Şayet âlem ezeli ise, keza madde de ezeli'dir. Hakikatte madde, bütün şekillerin zımnî ve henüz gelişmemiş bir surette önceden dahil olduğu bir nevi toplanma yeridir. Maddenin ihtiva ettiği formları maddeden sonsuz olarak çıkarmak, Allah'tan sudur eden İlk Aklin veya İlk Muharrik'in eseri olacak. Madde içinde gömülü zenginliklerin, bu devamlı ve sonsuz meydana çıkarılışı bizim gördüğümüz kâinatın doğrudan doğruya sebebidir.

Üçüncü olarak İbn Rüşd, insan aklını velût ve aktif olma cihetinden, Allah'tan çıkan akılların ancak en mütevasisi olarak telâkki ediyor. O halde bütün insan cinsi için tek bir fail akıl vardır ve onun bizdeki fiiliyledir ki biz düşünürüz. Nihayet

bu son doktrinin mantıkî sonucu olarak ölmezlik, ancak bütün insan cinsinden müşterek olan bu fail Akıl'a aittir; bu demektir ki şahsî ölümsüzlük bulunmaz ve bu keyfiyetle fert, ölümü anında kaybolur. Fertde sonsuz yahut devamlı olabilen her şey, fail Akıl tarafından massedilmiştir. ve fert kendisinin bir şeyini, ondan ayrılmak suretiyle ancak ebediyete terketmiştir. Bu muhtelif doktrinler orta çağda İbn Rüşd'e ait belli başlı doktrinler olarak telâkki edilmiştir. Aristo'nun ortaçağdaki herhangi bir yorumcusunun İbni Rüşd'cü olup olmadığı bilinmek istendiği zaman, "utrum matus sit aeternus" sorunu havi In physicorum'una ve "utrum intellectus sit unus numero in omnibus hominibus" sorusunu havi De anima'sına müracaat etmek kâfidir. Elde edilen cevap meseleye ışık tutucu bir âlâmettir. Bizim XIII. asırdan itibaren devamlı olarak karşılaşacağımız ve bir Rönesans filozofları tarihçisinin halâ her yerde karşılaşılacağını ümit ettiği bu meseleler yüzünden, filozofların birbirlerinden ayrıldıklarını ve ihtilâfa düşüklerini göreceğiz.

II - YAHUDİ FELSEFESİ

Arap filozofları, Yahudi filozoflarının üstatları olmuşlardır. Arap felsefesi, hakiki olarak ancak Yahudiler tarafından ciddiye alınmıştır diyen Renan'ı destekliyecek kadar ileri gitmeksizin kabul etmelidir ki İslâm kültürü Ortaçağdaki Yahudi kültürü içinde, hemen hemen çıktığı kök kadar kuvvetli ve son derece canlı olan bir filiz vücade getirdi. Bu olay sadece Arap ve Yahudi medeniyetlerinin içten ve derin ilgiyle değil, fakat çok muhtemel olarak onların sıkı ırk akrabalıkları ve dehalarının benzeyişleriyle izah olunabilir.

Yahudi felsefesinin ilk ismi, Kayravan halifelerinin sarayında doktorluk yapan İshak İsraili (takriben 855-955)dir. Orta çağın batılı filozofları yanında mazhar olduğu şöhrete rağmen, o ancak müntehabat müellifi gibi telâkki edilebilir. İbn Memun'un onun bazı eserleri hakkındaki sert hükmü doğru gibi görünüyor. Başlıca meziyetleri büyük bir doktor olmak ve Yahudilere ait felsefî incelemelere ilk hamleyi vermek idi. Le Livre des définitions, Le livre des éléments ve Le Livre de l'esprit et de l'âme'da, sistematik ve orijinal olmaktan çok, mütecessis bir zekâyı gösteren felsefî, fizikî ve tıbbî nazariyelerin bir karışımını buluyoruz. Bununla beraber onda, dünyanın suduru nazariyesine ve nefis doktrinine derin surette nüfuz ettiği Yeni Eflâtunculuğun üstün tesiri görülür. Zaten ne Tevratın öğretileriyle doktrinini uyuşturmak, ne de felsefe ile ilâhiyatın ilgilerini belirtmek hususunda endişeye düştüğü görülmez. Onun eserleri okunurken, Yahudi olduğu çok güç farkedilir.

Buna mukabil Saadia Gao al-Fayumî (892-942) gerçekten ilgi çekici bir mütefekkidir. Başlıca eserleri Commentaire du livre Jecira ve le Livre des croyances et des opinions'dur. Saadia'nın tasarladığı gaye, dinî geleneğin ve ilmin verilerini uzlaştırıcı bir temel üzerine, tam bir Yahudi felsefesi kurmaktır. Şüphesiz bu gayeyi kendisine ilham eden, aralarında yaşadığı Arap filozoflarının benzer düşüncesidir. Eserlerinin muhtevası gibi şekli de onun bu düşünceden aldığı tesiri açıkça gösteriyor. O Allah'ın varlığını isbat etmek için, evvelâ âlemin ezeli olmadığını fakat bir zaman içinde var olmağa başladığını delillerle göstermeyi lüzumlu sayıyor. Bu tez isbat edilir; çünkü kâinat tamamlanmış, teşekkül etmiş, cevher ve arazla karışmıştır; bütün bu karakterler ezellilikle uyuşamaz; Halen geçmekte olmasına rağmen sonsuz olarak geçmiş bir zaman hipotezi de tezat içindedir; o halde âlem muayyen bir zamanda başlamıştır. Saadia yoktan yaratmayı tesis etti ve Yeni Eflâtunculara ait sudur doktrinini ile savaştı. Allah, başlıcası hayat, kudret ve hikmet olan üç sıfatla mücehhez ve gayri

cismanîdir. O bu sıfatlara, birliğine en küçük bir hâle gelmeksizin sahiptir. Zaten Allah'ın birliğinin bu teyidi, özellikle manevî sıfatların kompozisyonuna uymaz gibi değil, fakat daha çok makul olarak Hıristiyanların kabul ettikleri şahısların tesilsine uymaz gibi telâkki edilmelidir. Ruh ilgilendiren hususda Saadia, Eflâtun'un "Pré-existence" nazariyesi ile mücadele eder ve ruhu, tabii olarak birleştiği vücutla birlikte Allah tarafından yaratılmış gibi telâkki ediyor; ruh ölümden sonra uyur, fakat kıyamet gününde tekrar dirilecek ve muhakeme edilmek yani cezalandırılmak yahut mükâfatlandırılmak için vücutla yeniden birleşecektir. Böyle bir doktrinin, kendisini belirten yahudiliğe ait saf özelliklerine rağmen, XIII. asrın Hıristiyan skolastiğine ne kadar yakın olduğu görülüyor.

Salomon b. Gabriol (takriben 1021-1058) ile Yahudi düşüncesi doğudan İspanya'ya geçiyor ve orada parlak bir çığır açıyor. En mühim eseri, *Source de Vie*'dir. Belki Aristoculuğun sonraki başarısının, Yeni Eflâtuncu olan bu eseri çabucak gözden düşürmesi veya bu eserin sırf felsefî bir karakter taşıması ve mümkün olduğu kadar itikadî düzen meşgalesinden mahrum bulunması, Yahudi çevrelerde onun çok geçmeden unutulmasına sebep oldu. Öyle ki mütercim Samuel b. Tibbon ve filozof İbn Memun bu eserin mevcudiyetinden tamamen habersiz görünüyorlar. Buna karşılık XIII. asrın Hıristiyan skolastikleri, bazan bir müslüman, bazan bir Hıristiyan zannettikleri, doktrini üzerinde fikir yürüttükleri, bazan da otorite olduğunu ileri sürdükleri *Fons Vitae* adlı kitabın yazarı bir *Avencebrol*, *Avicembron* yahut *Avicebron*'u çok iyi tanırlar. Eserinin karakteri açıkça yeni Eflâtuncudur. Onu batılı skolastikler arasında meşhur eden başlıca tezi, maddenin umumiliğine dair olandır. Allah hariç, mevcut olan her şey madde ve şekilden tereküp etmiştir. Ortaçağ boyunca onun ismine bağlı olan doktrin budur. Albert le Grand şöyle yazıyor: "bazıları, Allah müstesna, her cevher gibi ruhun madde ve şekilden tereküp ettiğini söylüyorlar. *Fons Vitae* yazarı *Avicebron* bu tezi desteklemiş olan ilk şahıstır" (*Sum. théol. I, 4, 20*). Söylemeğe lüzum yoktur ki burada madde pek tabii olarak cismi değil, fakat sadece fiile karşı kudreti ifade eder. Bu anlamda Allah'tan aşağı olan her şey, saf etkililik olamaz; sonlu varlığa daima muayyen miktarda bir enerji karışır; açıkça onun maddesi olan bu enerji, Akılların ve insan ruhunun mânevî maddesinden başlayarak vücutların kaba maddesine kadar derece derece azalır.

Bu, tam olarak sonradan fransiskan okulu filozoflarının destekledikleri ve Saint Thomas'ın karşı koyduğu tezdır. İlâve edelim ki İbn Gabirol, panteizm'den sakınmak için Allahla kâinat arasına, varlığın ve şeylerin hareketinin ilk nedeni olan İradeyi koyuyor. Madde ve küllî şekiller, küllî Akıl, küllî ruh ve diğer bütün uknumlar birbiri arkasına bu İradeden çıkıyor. Velhasıl İbn Gabirol'un kâinatı, Allah tarafından seçilmiş olması lâzım gelen Yeni Eflâtunculuğa ait kâinattır.

Yahudi felsefesi, henüz XII. asırda incelenmeğe lâyık, fakat Hıristiyan skolastiği üzerine doğrudan doğruya hiçbir tesir yapmayan, birçok temsilcileri ihtiva eder. Bununla beraber onların eserlerinde Allah'ın mevcudiyetinin bir dizi delillerinin hazırlandığını kaydetmelidir. İbn Pakuda, bu tezi âlemin mürekkep olduğundan giderek isbat ediyor; Kurtubalı İbn Sadık (1080-1149), *Microcome*'unda, âlemin mümkün olması ile Allah'ın mevcudiyetini isbatlıyor; Tuleytula'lı İbn Davud (1110-1180) bunu, ilk nedenin zaruretine ve mümkün ile zaruri arasındaki farka birbirini takiben dayanarak hallediyor. Dinî geleneğin rasyonel bir tefsirine doğru meyleden bütün bu hareket karşısında, ilâhî ve millî bir reaksiyonun doğması önlenemezdi. Juda Hallévi (doğuşu 1085 de) bu reaksiyonun öncüsüdür. Onun meşhur kitabı *Khozari*, mümkün olduğu kadar az felsefî ve tamamiyle yahudice bir din müdafaası

yapıyor. O, bilginlerin ve filozofların Allah'ına değil, Mısır'dan İsrailoğullarını kurtaran ve onlara Kenan toprağını veren Yakub'un, İshak'ın ve İbrahim'in Allah'ına inanıyor. Bu reaksiyon teşebbüsü ekseriya Araplar arasında Gazzali'nin reaksiyonuna yakındır. Fakat Gazzali'nin reaksiyonunun ne dereceye kadar samimi olduğu tam olarak bilinmiyor; onun, içinde filozofları açıkça müşkül duruma soktuğu mütenakız felsefî hükümlerin çözümünü gizlice öğrettiğinden, şüphe ettirecek sebepler vardır. Buna karşılık Hallévi müfrit gelenekçi ve milliyetçi parlak bir şahsiyettir; İsrail'i takdis etmekle yetinmiyerek babalarının toprağı üzerinde ölmek istedi; İspanya'ya terketti; zıt rüzgârların zoruyla Mısır'a çıktı. Vatandaşlarının kendisini orada tutmak için yaptıkları gayrete rağmen Kahire'yi de terketti. Dimyad'da, Sur'da ve Şam'da dolaştı. Burada onun izlerini kaybediyoruz. Bir menkibe, onun Sion ilâhisini söylerken Kudüs kapılarında bir Arap tarafından öldürüldüğünü ileri sürer. Zaten bu reaksiyon, Yahudi felsefesinin gelişmesini ne durdurabilir, ne de yavaşlatabilirdi. O bilâkis XII. asırdan itibaren Musa b. Memun'un eserinde en yüksek mertebesine vasil olur.

Kurtuba'dan 30 Mart 1135 de doğup 13 Aralık 1204 de ölen Musa b. Memun, özellikle felsefî şöhretini Delâlet al-Hairîn (Guide Des Egarés)* adlı eserine borçludur. Bu kitab saf metafiziğe ait bir eser değil, fakat Yahudi skolastiğinin gerçek bir özeti. Eser gerçekte ilim ve felsefe hakkında bilgi edinmiş, fakat ilim ve felsefenin neticelerini Mukaddes kitabın ebedî anlamıyla uzlaştırmak meselesinde kararsız ve müte-reddit olan zekâlara hitap ediyordu. Guide Des Egarés yani "Kararsızların Rehberi" ünvanı buradan geliyor. Buradaki kararsızlar, bazan tercüme edildiği gibi şaşkınlar demek değildir. Memun'un tesiri altında kaldığı Arap felsefesinin ilham kaynağı gibi, bu eserin ilham kaynağı da hem Yeni Eflâtuncular hem de Aristo'dur; fakat İbn Memun evvelce İbn Davud'ca belirtilen bir hareket üzerinde durarak kesin surette Aristo'yu birinci plâna geçiriyor. Onun, müteakip asrın Hıristiyan filozofları ve özellikle Saint Thomas d'Aquin üzerine yaptığı münakaşa götürmez tesir, zaten buradan gelmektedir. Eğer İbn Memun, İbn Rüşd doktrinin çok tesirinde kalan bir doktrini tedris etmemiş ve bunu tamamen özel bir ölmezlik anlamına ulaştırmamış olsaydı, Thomas d'Aquin'le onun felsefesinin gerçekten önemli bütün noktalarda uyuştukları söylenebilirdi.

Yahudi mutahassisa göre gerçekte felsefe ve din ilmi, farklı cinsten olan fakat zorunlu olarak birleşmeleri lâzım gelen bilgilerdir; felsefenin objesi, dinin rasyonel teyididir. Böylece felsefî düşünce gösteriyor ki dünyanın sonsuzluğu lehindeki Aristocu deliller netice vermez; bundan başka dünyanın yaratılışı akıl noktai nazarından imkânsız değildir, netice olarak her iki anlamda da kesin bir delil bulunmadığından dünyanın muayyen zaman içinde yaratıldığına dair Yahudi doktrinini kabul etmek uygun olur. İbn Gabriol'un aksine o, saf akılların her maddeden mustağni olduklarını ve dünyevî vücutlarındakinden farklı bir surette semavî vücutların bir maddesi bulunduğunu teyit ediyor. On aklın mevcudiyeti biliniyor; bunlardan dokuzu, dokuz küreye hâkimdir; onuncusu, bütün insanlar üzerinde doğrudan doğruya tesir eden Akl-ı Fail'dir. Son kürenin altında dört unsurun bağı olan ve üstün kürelerin fiiline mutî bulunan arz küresi bulunuyor. Bir vücutla bunun şekli olan bir ruhtan teşekkül etmiş bulunan insan şu beş melekeyle bezenmiştir: besleyici, hissî, hayalî, iştah doğurucu ve aklî melekeler. Şahsen o kendisinde ancak passif akla sahiptir. Akl-ı Fail'in (ay küresinin etkisiyle sudur etmiş onuncu akıl) tesiriyledir ki insanda kazanılmış

* Yazar "Guide Des Egarés"yi bazan "Guide Des Indécis" olarak yazmıştır.

bir akıl husule gelir. Her insan, o halde kendi meziyetlerinin derecesine göre değişen ve ölümden sonra Akl-ı Fail'de toplanan bir nevi aklî merkezi, kendisinde vücade getirir. O halde felsefe ekzersizleriyle zihnimizi zenginleştirerek mümkün olduğu kadar kendimizi kurtarmak, bize bağlıdır; İbn Memun'u tanıyan Spinoza, Ethique'in V nci kitabında bu ölmezlik doktrinini hatırlayacak.

Biz, dünyanın ezeli olmadığını fakat Allah tarafından muayyen bir zamanda yaratıldığını söyledik; fakat biz diğer taraftan bu tezin icabında isbat edilebilir olmadığını ilâve ettik. O halde Allah'ın mevcudiyetini kabul etmek için bu tez üzerine dayanılmaz; geriye dünyanın ezelden beri mevcut olup olmadığını isbat etmek kalıyor. İbn Memun, Allah'ın varlığını, hareketin mevcudiyetini izaha yarıyan bir ilk muharrik kuvveti kabul etmek zaruretiyle ve zorunlu bir varlığın ve ilk sebebin mevcudiyetiyle isbat ediyor. O halde ister dünya muayyen bir zamanda yoktan var edilmiş olsun, ister ezelden beri var olmuş olsun, Allah'ın varlığı kabul edilmiş bulunmaktadır. Bu, aynı mesele hakkında Saint Thomas'ın alacağı durumun ta kendisidir. Buna karşılık İbn Memun selbî sıfatlardan başka sıfatları teyit etme hakkını insandan kesin olarak alıyor. Biz, Allah'ın var olduğunu biliyoruz; onun ne olduğunu bilmiyoruz; şayet ondan söz açmak istersek bize kalan tek çare, Allah'tan her eksikliği refederek hiç olmazsa O'nun ne olmadığını bize tanıttak selbî sıfatları gözönüne getirmektir. Bu doktrin altında, Allah'ın tam ve büyük birliğinden, zahiren de olsa, eksikliğe benzeyebilecek herhangi bir şeyi refetmek uğruna sarfedilen olağan üstü Yahudi gayreti bulunuyor.

Biz Allah'ın zatını göremeyiz, fakat buna karşılık onun fülünün dünyadaki neticeleri, bütün gözlerin önündedir. Allah, dünyanın müessir sebebi olduğu gibi onun açık olarak son sebebidir. Allah'ın hikmeti, en küçük teferruata olduğu gibi, şeylerin heyet-i mecmuasına da yayılır; dünyada vuku bulan kötülük, ya yaratılış haline bağlı takdirle veya kendi hatalarının ekseriya bizzat müsebbibi olan insanın düzensizliği ile izah edilir.

Bundan başka ilâve edelim ki İbn Memun'un nüfuzu ve hattâ düşüncesinin derinliği ne olursa olsun, Le Guide Des égarés, müteakip asrın büyük Hıristiyan kitaplarıyla mukayese edilemez. Bu kitap, ne konusuna dahil problemlerin çokluğu, ne de bir Saint Thomas'ın bu problemleri düzenlemede gösterdiği sistematik güç bakımından onlara eşittir. Fakat Yahudi XII. asrını, Hıristiyan XII. asrıyla karşılaştıracak olursak, Yahudi düşüncesinin hangi üstünlüğü, Arap felsefesiyle derunî ilgisine borçlu olduğunu derhal farkedebiliriz. Yahudi filozoflar, İbn Sina'da ve bilhassa İbn Rüşd'de Yunanlılardan alınmış kısmî sentez ve anlamların ilmî bir materyelini buldular; onlara bunlardan ancak istifade etmek kalıyordu. Şayet bir Abélard'ın kudretli zekâsı Yunan düşüncesi tarafından üst üste yığılmış hazinelerin mirascısı olarak kendisini bulsaydı ne olmuş olacaktı? Fakat İbn Memun bu hazinelerden avuç dolusu alırken, Abélard tam olmiyan vesikalara dayanarak bütün kabiliyet ve zekâsını, Aristo'nun tecrid nazariyesini yeniden vücade getirmek hususunda kullanıyordu. Bir tarafta öteden beri verilmiş olan bütün felsefe, diğer tarafta sağlam olmiyan ve eksik bir metafizikle derinleştirilmiş bir dialektik vardı. Bununla beraber Hıristiyan skolastiğinin o zamana kadar bilinmiyen zenginliklerin karşısında bulunacağı zaman da gelmeğe başlamıştı. Hıristiyan skolastiği onları temsil etmek için kâfi derecede bir hayatiyete sahip olacak mı? Yahut aksine olarak onların ağırlıkları

altında ezilmiş veya yığınları içinde boğulmuş olarak, onlar tarafından massedilmeğe kendini bırakacak mı? XIII. asrın ilk yarısında Hıristiyan düşüncesinin kalbinde gelişmekte olan gerçekten dramatik fikirler hareketinin mânası ve bugün dahi akisleri kendini hissettirmekte devam eden bu fikirlerin tarihî ehemmiyeti böyle idi.

Arap ve Yahudi felsefesi hakkında bk. S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859. T. J. De Boer, *Geschichte Der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, E. R. Jones tarafından yapılmış İngilizce tercüme, Londres, 1903. Horten, *Die Metaphysik Avicennas (Metaphysik, Theologie, v.s.)*, Halle 1907. Carra De Vaux, *Avicenne*, Paris 1900. M. Horten, *Die Metaphysik Des Averroës*, Halle 1912. Keza: *Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn 1913. L. Gauthier, *Accord de la Religion et de la Philosophie*. Tercüme ve not ilâve edilmiş olarak *Traité d'Ibn Rochd (Averroës)*, Alger 1905. Keza: *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris 1909.

J. Husik; *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New-York, 1916. L. G. Levy, *Maimonide*, Paris 1911. J. Munz, *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a.M. 1912.

İ S L Â M İ Y E T E G Ö R E K Ö L E L İ K *

Yazan: ALİ ABDU'L-WAHİD WAFİ

Çeviren: KEMAL IŞIK

Batı araştırmacılarından bir çoğu, köleliği mubah kıldığından dolayı İslâmiyeti muaheze ederler. Onlara göre bu, insan özgürlüğü ilkelerinden en büyük bir ilkenin yıkımıdır. Çünkü, kölelik durumu kişiyi, uygarlık yönünden yetersiz kılmakta, onun herhangi bir akid yapmasına veya herhangi bir sorumluluğu yüklenmesine engel olmakta ve ondan temellük yetkisini almaktadır. Hattâ, bizzat kendisini başkasının malı yaparak, bazı yönlerden onu dilediği gibi kullanmakta serbest olduğu bir madde haline getirmektedir.

Bunlara cevabımızı iki noktada özetlemek mümkündür :

1 - İslâmiyetin doğmuş olduğu yüzyılda, Dünyayı kapsayan sosyal ve ekonomik durumlar, iyi görüşlü her kanuncuyu, herhangi bir formüle istinaden köleliği kabullenmeye zorluyor ve bu sistemin seri bir şekilde kaldırılması hususunda her davranışın başarısızlıkla sonuçlanmasını gerektiriyordu.

2 - İslâmiyet köleliği, yavaş yavaş ortadan kaldırmağa ve onu tamamen yok etmeğe yeterli bir formülle tanımlamıştır.

İslâmiyet, ekonomik hayatın bütün yönleriyle, kölelik sistemine dayandığı ve birçok dünya milletlerinin de sanayi güçlerinin bütünüyle, bu sisteme istinâd etmiş olduğu bir çağda doğmuştu. Bu itibarla, kanuncunun bu sistemi birden ve tamamen yasaklamayı denemesi, sosyal düzenlemeye hiçbir fayda sağlayamazdı. Çünkü böyle bir teşebbüs, kanun koyucusunun buyruklarını muhalefetle karşılayacak ve onu kötü bir duruma düşürecekti. Bu hususta kendisine, buyruğunu bütün dünyanın uygulamasını gerektiren bir otorite ve kuvvet sağlanmış olsaydı, bu durum, sosyal ve ekonomik hayatı büyük bir sarsıntı ve yıkıntıya götürmekten ileri gidemezdi.

Yine ona bu otoriteyi sağlayan kanunun uygulanmış olduğu farzedilseydi, bunun sebep olacağı zararlar, içinde bulunduğumuz yüzyılda bankalar veya kollektif şirketler sisteminin aniden ilga edilmesi, işçilerin kullanılmasının yasaklanması, her mal sahibinin bizzat kendi elile çalışma zorunda bırakılması, demiryolları ve buhar enerjisinin kullanılmasının iptali hallerinde, hayatımızın duçar olacağı çok büyük zararlardan daha az olamazdı. İşte o Asırda da köleler, ekonomik hayatın buharı ve enerji kaynakları idiler.

Bu itibarla İslâmiyet köleliği, toplumsal hayat sistemi üzerinde hiçbir kötü etki bırakmaksızın, zamanla kendi kendini yok etmeğe yeterli, hayat gidişiminde hiçbir kimseye herhangi bir değişimi hissettirmeyecek bir formülle kabul etmiş ve bu gayeye ulaşmak için de etki bakımından en iyiye, sonuç bakımından da en doğruya götürecektir kuvvetli vesileleri uygulamıştır. Bu vesileler, bir yandan, köleliğin gelişimini, beslemeyi ve varlığını sağlayan kaynakların daraltulmasını, diğer yandan da azatlamaya ve özgürlüğe götüren kapıların genişlemesini sağladığını görürüz. Böylece

* Bu konu, Müellif'in fikirlerine sadık kalınarak Türkçeye çevrilmiştir. Bu fikirler bazı yönlerden tetkik ve münakaşaya muhtaç olduğundan, bu husustaki görüşlerimizi başka bir yazımızda açıklamayı uygun bulmaktayız.

Yazının Arapça olan aslı, Mecelletu'l-Ezher adlı derginin (XXIII, 1952 Kahire) 96-101. sayfaları arasında "Mawkufu'l-İslâm mine'r-Rikk" başlığı ile yayınlanmıştır.

köleliği, akış yollarının çoğaldığı ve kendisini besliyen ana kaynakların da kesilmiş olduğu küçük bir nehre benzetmek mümkündür ki böyle bir nehrin kurumağa mahkûm olduğu açık bir gerçektir. Bu suretle İslâmiyet, köleliği, yavaş ve sağlam bir şekilde ortadan kaldıracak bir metod takip etmiş ve bu sistemden tedricen kurtulabilmesi bakımından dünyaya bir intikal devresi sağlamıştır.

İslâmiyetin doğmuş olduğu yüzyılda köleliğin gelişimine yardım eden kaynaklar çok ve çeşitli idi. Bunların en önemlilerini yedi noktada toplamak mümkündür :

1 - Bütün çeşitleriyle harp, gerek dahilî, gerekse haricî harplerde esirin akibeti öldürülmek veyahut köle yapılmaktan ileri gidemiyordu.

2 - Korsanlık ve kaçırma, bu tecâvüzlerin kurbanlarına esir muamelesi yapılıyor ve kendileri köleliğe zorlanıyordu.

3 - Öldürmek, çalmak ve zina etmek gibi vahim bir takım suçların irtikâp edilmesi, bu gibi suçlardan birisini işleyen kimse devletin, tecavüze uğrayan şahsın veyahut ailesinin menfaatına uygun olarak köleliğe mahkûm ediliyordu.

4 - Borçlunun borcunu ödeyememesi, bu şahısta alacaklı lehine köleliğe mahkûm ediliyordu.

5 - Babanın çocukları üzerindeki otorite, kendisine çocuklarını köle gibi satmak yetkisi veriliyordu.

6 - Şahsın bizzat kendi nefsi üzerindeki otorite, aciz bir kimseye, belirli bir para mukabilinde özgürlüğünden feragat etmek suretile, kendisini satmak yetkisi veriliyordu.

7 - Kölelerin tenasül suretile çoğalışı, babası hür dahi olsa, köle bir anneden doğan çocuk da köle oluyordu¹.

Bu kaynaklar, köle toplumuna her gün binlerce insan katıyordu. O kadar ki bir çok milletlerde köle adedinin özgür insanların adedini kat kat aştığı görülüyordu.

İslâmiyet, köleliği besliyen kaynakların böylesine çok ve kuvvetli olduğu bir zamanda geldi. Yalnız iki kaynaktan başka diğerlerinin hepsini yasakladı. Bu iki kaynaktan biri, köle bir anneden doğma çocuklara tatbik edilen verâset suretile kölelik, diğeri de esirlerin tabi tutuldukları harp köleliği sistemidir ki İslâmiyet bu her iki kaynağı da ele almış ve kısa bir süre içinde bunların gerçek membarlarının kurutulmasına yeterli bir takım kayıtlara bağlamıştır.

Verâset suretile köle olma sistemini engelliyen en önemli kayıtlardan birisi, İslâmiyetin, köle kadınların efendilerinden olan çocuklarını kölelikten istisna etmesidir. Buna göre, cariyenin doğurmuş olduğu çocuğu, efendisi tanıdığı takdirde çocuk hür olarak doğmuştur². Zenginlerin, cariyeleri ancak kendi özel zevklerini tatmin için kullandıklarını gözönüne alarak, köle kadınların çocuklarını inceliyecek olursak, genel olarak bu çocukların, bizzat efendilerinden olduğunu görürüz. Bundan da anlaşıldığına göre, İslâmiyetin, verâset suretile kölelik hakkında koymuş olduğu bu kayıt, çok az bir süre içinde bu kaynağın yok olmasına ve membarında kurumasına kâfi gelecektir.

İkinci kaynak olan harp köleliğini kayıtlayan en önemli âmillerden birisi de, Müslümanlar arasında cereyan eden harplerde esir edilenlerin bu sistemden istisnâ

¹ Bu beslenişin tafsilâtı ve bu sistemi kullanan milletler için bk. 1931 yılında Paris'te basılan Fransızca 2 kitabım, Al-Halatu'l-Muvellide Li'r-Rıkk, s. 99-139; Al-Fark beyne Rıkk'r-Reculi ve Rıkkı'l-Mar'ati, s. 254-281.

² Bk. Beda-i as-Sana'i-Li'l-Kâsânî, c. 4, s. 124-125, El-Hancı baskısı 1910; Al-Meydânî alâ'l-Kuddurî, s. 266, Ezher baskısı 1927.

İleride görüleceği gibi, İslâmiyet Kezâ, tedbîr, Mükâtebe ve İstîlâd vukuundan sonra, Müdebirenin, Mükâtebenin ve Ummu'l-Veled'in getirmiş olduğu çocukları, bu kaynaktan istisnâ etmiştir.

edilmiş olmalarıdır. Bu esirler, ister tecavüz eden taraf, ister tecavüz olunan taraftan olsunlar, hiçbir suretle köle yapılamazlar³. Müslümanlarla diğer milletler arasında cereyan eden harplerde esir edilenlere gelince, bu gibilerin köle yapılabilmesi birçok şartlara bağlanmıştır. Bu şartların en önemlileri, böyle bir harbin kanunî olması gereklidir. Başka bir deyimle, İslâmiyetin bunu uygulaması, onun kanunlarına göre tenfiz edilmesi ve bu harbin bizzat Müslümanların Halifesi tarafından ilân edilmiş olması gereklidir. İslâmiyet ancak üç halde harbi mubah kılmıştır :

1 - Savunma hali: Allah, bu hususta şöyle buyurur : “Size harp açanlarla, Allah yolunda, sizde döğüşün fakat aşırı gitmeyin. Allah aşırı gidenleri sevmez” (Bakara sûresi, âyet: 190).

2 - And'ın bozulması ve İslâmiyet aleyhine çalışma hali: Allah, “Şayet ahitlerinden sonra yeminlerini bozarda dininize dil uzatırlarsa, siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun; belki, vazgeçerler. Çünkü onların andları, ahidleri yoktur” buyurmuştur (Tevbe sûresi, âyet: 13).

3 - Devletin egemenliği ve selâmeti ile ilgili fitneyi bastırma hali: Allah bu hususta da, “Fitneden eser kalmayınca kadar onlarla dövüşün. Tâ ki din yalnız Allah için ola. Muharebeden vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık gerekmez” buyurmuştur (Bakara sûresi, âyet: 193). Hazreti Peygamberin gerek Araplarla, gerek Yahudilerle ve gerekse Rumlarla yapmış olduğu harpler, bu üç hali tecâvüz etmemiştir. Harbin, yukarıda geçen hallerden başka bir durumda ilân edilmiş olması, veya bu hususta İslâmiyetin koymuş olduğu ilkelerin uygulanmaması veyahut Halife tarafından ilân edilmemesi hallerinde, esir edilenler köle yapılamazlar⁴. Hattâ bu şartların bulunması halinde dahi, İslâmiyet köleliği, esirliğin katî bir sonucu olarak kabul etmemektedir. Çünkü, İslâmiyet devlet başkanına, mukabilinde bir şey beklemeksizin esirlere iyilik yapmak, onlardan fidye almak veya bir işte kullanmak, düşman elindeki Müslüman esirlerle mubadele etmek veya başlarına konan bir miktar vergiyi almak suretile, onları serbest bırakma yetkisini tanımaktadır.⁵

Bu hususta Kur'an-ı Kerim, esirleri köle yapmanın devlet reisinin yetkisi dahilinde olduğunu zikretmekten kaçınmış ve ancak iyilik yapmayı ve fidye almayı zikretmekle yetinmiştir. Bu hususta da Allah, “Kâfirlerle (muharebede) karşılaştığımız zaman boyunlarımızı vurun. Nihayet onları mecâlsiz bir hale getirdiğiniz vakit artık bağı sıkı tutun. Ondan sonra ise, ya iyilik yapın, yahut fidye alın. Yeter ki harp ağırlıklarımızı bıraksın” demektedir (Muhammed sûresi, âyet: 4).

Görülüyor ki, İslâmiyet esirlerin köle yapılması hakkında verâset suretile köle olma hususunda izlemiş olduğu metodun aynısını takip etmiş ve bu sistemin ortadan kaldırılmasını sağlayacak bir takım kayıtlar koymuştur. İslâmiyet, köleliği esirliğin

³ Bk. Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 383, 384; Bedâ'i as-Sana'î li'l-Kâsânî, c. 7, s. 141; Fransızca eserim, Al-Halatu'l-Muvellide Li'r-Rikk, s. 128, 129.

⁴ Bu hükümlerin tafsilâtı için bk. Al-Beda'î, c. 7, s. 97-142; Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 367-384; Zekerîya al-Ansarî, Haşiyetu's-Şarkavî alâ Şarhi't-Tahrir, Şafiî, c. 2, s. 374-403; Daru'l-Kütüp baskısı 1262 H.; Haşiyetu'd-Dusuki alâ's-Şarhi'l-Kebir Li'd-Dardir alâ metni Halil, Malikî, c. 2, s. 173-308, Ezher baskısı 1927; Muhammed al-Hudari, Tarihi't-Teşri Al-İslâmî, s. 54-67; Fransızca eserim, Al-Halatu'l-Muvellide Li'r-Rikk, s. 138-139.

⁵ Bk. Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 370-371; Al-Beda'î, c. 7, s. 101, 102, 110, 119, 120, 229; Aş-Şarkavî alâ't-Tahrir, c. 2, s. 376, 377; Ad-Dusuki alâ's-Şerhi'l-Kebir, c. 2, s. 384; Aş-Şeybanî alâ Mer'î, Hanbelî, c. 1, s. 26, Hayriye matbaası baskısı 1324 H.; Al-Alusî alâ'l-Kur'an, c. 66, s. 66, 67; At-Tabarî alâ'l-Kur'an, c. 26, s. 27; Al-Hudari, Tarihi't-Teşri, s. 59, 60; Al-Gazawat fi Siret bin Hişam; Aş-Şarkavî alâ'z-Zübeydi alâ'l-Buharî, c. 2, s. 350, 366; c. 3, s. 120, 130, 149; Fransızca eserim, s. 129-135 ve bu sayfalarda ve eklerde gösterilen kaynaklara bk.

gerekli bir sonucu olarak kabul etmemiş, fakat bu hususta karar verme yetkisini hükümet başkanına bırakmıştır. Aynı zamanda kölelik sistemine rağbet edilmeyerek, daha iyisine rağbet edilmesini ve onun üstün tutulmasını da arzulamıştır. Bununla beraber, İslâmiyet, ancak bir takım şartların gerçekleşmesi neticesi bu sisteme iltica etme yetkisi vermektedir ki bu şartları, İslâmiyetin doğduğu ilk günlerde yapmak zorunda kaldığı harplerde görmek mümkündür. Halbuki, İslâmiyetin istikrarından, Müslümanlarla diğer milletler arasındaki alâka ve münasebetlerin tanziminden sonra, bu şartların gerçekleşebilmesinin pek ender bir hal almış olduğunu görürüz. Bu demektir ki, İslâmiyet, bu nevi bir köleliği ancak bilinen bir süre için mubah kılmıştır.

İşte, İslâmiyetin, köleliğin beslenmesini sağlayan kaynaklar hakkında uygulamış olduğu gerçek budur. Yalnız iki kaynağın istisnâsı ile diğerlerinin hepsini ortadan kaldırmış ve bu iki kaynağı da en yakın bir süre içinde, esas membalarının kurummasına yeterli bir takım kayıtlara bağlamıştır.

Bütün bunlardan daha önemlisi, İslâmiyetin, kölelerin azatlanması ve kendilerine serbestilerinin verilmesi hususunda izlemiş olduğu yoldur. Bu yol, onun özgürlük prensiplerine böylesine bağlı olduğuna ve buna vermiş olduğu büyük öneme delâlet etmesi bakımından, yukarıda geçen hususlardan da çok ilgi çekicidir. İslâmiyetten önce, azatlama kapıları çok dardı. Buna ancak bir yol olup, bu da kölesini azat etme hususunda efendisinin göstereceği isteğe bağlıydı. Bu istek gösterilmediği müddetçe, köle ve ailesi sonsuzluğa kadar kölelik zinciri ile bağlı olarak kalmağa mahkûmdu. Diğer taraftan dinlerin çoğu efendinin kölesini azat etmesini mahzurlu görüyor ve ancak özel hallerde, güç şartlarla ve bir takım karışık dinî ve adlî formalitelerin tamamlanmasından sonra, bu yetkiyi kendisine veriyordu. Bütün bunlardan fazla olarak, kölesini azat ettiği için devlete büyük bir para cezası vermek zorunluğunda bırakılıyordu. Çünkü, bu dinlere göre, azatlama ile, devletin haklarından birisi kaybedilmiş oluyordu⁶.

İslâmiyet, azatlama kapılarının böylesine dar ve şartlarının da böylesine ağır olduğu bir anda geldi. Bütün bu ağır kayıtları kaldırarak, kölelere özgürlük kapılarını ardına kadar açtı. Onların azatlanmaları hususunda binlerce fırsatlar meydana getirdi. Kısa bir süre içinde, kölelik sistemini tamamen ortadan kaldırmağa yeterli bazı azatlama sebeplerini araştırdı.

İslâmiyet, ister söylemiş olduğu sözün anlamını kasetmiş olsun, ister hata suretiyle söylemiş olduğundan bu anlamı kasetmemiş olsun ve her ne suretle olursa olsun, efendinin, kölesinin azatlanmasına açık olarak delâlet eden her sözünü, azatlama sebeplerinden biri olarak kabul etmiştir. Yine efendisinin, sözünü ciddî veya şaka mahiyetinde söylemiş olması, buna zorlanmış veyahut. sırf kendi ihtiyariyle söylemiş olması, normal durumda veya içki ve buna benzer yasaklanmış olan diğer bazı maddeleri kullanmak suretile düşünce kabiliyetinden yoksun olması hallerinde, sarfetmiş bulunduğu sözler de aynı hükme tabi kılınmıştır⁷. Bundan da anlaşıldığına göre, İslâmiyet kölelerin azatlanması hususunda en küçük sebepleri dahi araştırmaktan geri kalmamıştır.

Azatlama sebeplerinden biri de, efendinin, her ne suretle olursa olsun, "Tedbir" kelimesine delâlet eden bir sözü sarfetmiş olmasıdır. Başka bir deyimle, efendisinin ölümünden sonra, kölesinin azat edilmesini vasiyet etmiş olmasına delâlet eden bir

⁶ Tafsilât için bk. Wallan, L'Histoire de L'Esclavage dans L'Antiquité, T. I, 334-357; T. II, 385-439.

⁷ Azatlamaya sarahaten delâlet eden sözlerin hükmü budur. Kinâye suretile sarfedilen sözlerde ise, niyet şarttır. Yukarıda zikretmiş olduğumuz hükümler, Ebu Hanife mezhebine göredir.

Bk. Al-Beda'i, c. 4, s. 46 ve ekleri; Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 263 ve ekleri.

sözü söylemiş bulunmasıdır. Böyle bir söz, kendisinden çıktığı andan itibaren, ölümünden sonra köleye hürriyet garantelenmiş olur. İslâmiyet bu cins kölelerin özgürlüğünü korumak hususunda, her türlü tedbiri almaktan geri kalmamıştır. Hayatta iken efendiye, “Mudebber” kölesini satmasını, rehin vermesini, hediye etmesini ve mülkiyetini başka bir şahsa aktaran her türlü işlemde bulunmasını yasaklamıştır. “Mudebber” köle cariye ise “Tedbirinden” sonra, bunun doğuracağı çocuklar da aynı hükme tabi kılınmıştır. Varisleri bunu, ister ikrar etsinler, ister etmesinler, efendisinin ölümünden sonra, cariye ile birlikte çocukları da azatlanmış olurlar⁸.

İslâmiyetin uygulamış olduğu azatlama sebeplerinden diğer biri de, cariyenin, efendisinden nesebi maruf bir çocuğu dünyaya getirmesidir. Bu takdirde, yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, çocuk doğduğu andan itibaren, anne ise, efendisinin ölümünden itibaren, özgürlüklerine kavuşmuş olurlar. İslâmiyet, bu nevi köle kadınların özgürlüklerini garantileme hususunda, yukarıda geçen “mudebber” köle hakkında almış olduğu tedbirlerin aynısını uygulamıştır. Bundan sonra “Ummu'l-Veled”, (Fakihlerin, bu neviden her köle kadına vermiş oldukları şer'i isim budur) efendisinden başka birisinden bir çocuk dünyaya getirecek olursa, bu çocukta aynı hükme tabi olup, efendinin ölümünden sonra annesi ile beraber azatlanmış olurlar⁹.

Yine, İslâmiyete göre azatlama sebeplerinden biri, efendinin, kölesine “Mükâtebe” hakkı vermiş olmasıdır. Başka bir deyimle, köle, kendisine muayyen bir mal veya para verdiği takdirde, azat edeceği hususunda aralarında bir anlaşmaya varmış olmalarıdır. İslâmiyetin, özgürlüğe ne kadar kıymet verdiği ve onun üzerinde ne derece titiz davrandığı, bu nevi köleler için gerekli malın tedariki hususunda her türlü çareyi araştırmış olması, bunun açık bir delilidir. Onlara, kendi boyunlarını kölelik zincirinden kurtarmak için anlaşmış oldukları malı toplayabilme hususunda, hür insanlar gibi davranmak, akidler yapmak, ticaretle meşgul olmak, almak ve satmak, yeterliklerini vermiştir. Bütün Müslümanları, onlara yardıma davet etmiş ve sadakalarını onlara vermeğe teşvik etmiştir. Allah bu hususta şöyle buyurmuştur: “Kölelerinizden, serbestisini satın almak isteyenlerin, iyi halini görürseniz, onlarla yazışın (mukavele yapın). Onlara Allah'ın size verdiği maldan verin” (Nur sûresi, âyet: 33). Aşağıda açıklanacağı gibi, İslâmiyet bununla da kalmamış, fakat devlet bütçesinden bir miktar parayı, onların yardımına ve kölelikten kurtarılmasına tahsis etmiştir. Yukarıda zikretmiş olduğumuz âyetten de anlaşıldığı gibi, köle, belirli bir para mukabilinde serbestisini kazanmak istediği takdirde, efendinin “Mükâtebe”yi kabulden kaçınması doğru değildir. Bu hususta, İbni Cureyc, Atâ bin Ebi Rabah'a : “Kölem benden mükâtebe edilmesini istediği zaman, benim ona bu hakkı vermem üzerime vacip midir?” diye sorduğunda, o da cevaben kendisine, yukarıda geçen âyeti kerîmeyi delil göstermiş ve “Ancak vacip olarak görürüm” demiştir. “Mükâtebe” cariye olursa, bu anlaşmadan sonra doğuracağı çocuklar da aynı hükme tabi olurlar.

⁸ Bu hükümlerin tafsilâtı için Bk. Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 267 ve ekleri; Al-Beda'î, c. 4, s. 123 ve ekleri; Eş-Şarkawî alâ't-Tahrir, c. 2, s. 494 ve ekleri; Eş-Şeybanî alâ-mar'î, c. 2, s. 117 ve ekleri; Ad-Dusukî alâ'd-Dardîr alâ-Metnî Halil, c. 4, s. 407 ve ekleri; Fransızca eserimiz, s. 33.

⁹ Burada, “başka birisi” deyiminden kasdolunan anlam, efendinin “mudebber” cariyesini oğlu veya başka birisi ile evlendirmesidir. Bu durumda olan cariye, esas efendisi olan babanın ölümünden sonra çocuğu ile birlikte hür olurlar. Çev.

Bu hükümlerin tafsilâtı için bk. Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 266, 268; Al-Beda'î, c. 4, s. 112 ve ekleri; Ad-Dusukî alâ'd-Dardîr alâ Metnî Halil, c. 4, s. 280 ve ekleri; Eş-Şarkawî alâ't-Tahrir, c. 2, s. 492 ve ekleri; Eş-Şeybanî alâ Mar'î, c. 2, s. 104 ve ekleri; Fransızca eserimiz, s. 32, 33.

Efendi ister razı olsun, ister olmasın, aralarında anlaşmış oldukları parayı kendisine ödediği anda, cariye ile birlikte bir karşılık olmaksızın çocuğu da azatlanmış olur¹⁰.

Bütün bunlardan fazla olarak, İslâmiyet, vuku'ları çok olan bir takım büyük suç ve hataları da ele alarak, kölelerin azatlanmasını, bunların kefâreti olarak kabul etmiştir. Ona göre, yanlışlıkla veya bu hükme tabi herhangi bir öldürmenin kefâreti, bir kölenin azat edilmesidir. Bu hususta Allah, "Bir mü'minin bir mü'mini haksız yere öldürmesi asla olamaz. Meğer ki yanlışlıkla ola. Bir mü'mini yanlışlıkla öldürene, bir boyun (bir köle) azat etmek gerekir" buyurmuştur (Nisa sûresi, âyet: 91). Yeminini bozanlar için de Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah'ın helâl ettiğini nefsinize haram kılmak gibi, boş yere andlardan dolayı Allah sizi muhaheze etmez. Fakat bağlandığınız yeminlerden dolayı sizi mes'ul ve bunlardan dolayı sizi muaheze eder. Böyle bir yemini bozarsanız onun kefâreti, çoluk çocuğunuza yedirdiğiniz orta cinsinden on yoksula yemek yedirmek, yahut elbise giydirmek veyahut bir köle azat etmektir" (El-Maide sûresi, âyet: 92). Ramazanda orucun kasden bozulması da aynı hükme tabi kılınmıştır. Keza, kocanın karısına "Zihar" ika etmesi, başka bir deyimle, ona, "sen benim için, annem gibisin" demesi ki, bu takdirde de kocanın tekrar karısına dönebilmesi için bir köleyi azat etmesi gerekir. Allah bu hususta da şöyle buyurmuştur: "Karılarına ana diyerek, onları bıraktıktan sonra sözlerinden dönenler, zevcelerine yaklaşımadan evvel bir köle azat etsinler" (El-Mucadele sûresi, âyet: 3). İslâm hukuku, üzerine, bu kefâretlerden birisi vacip olan bir şahsın, kölesi bulunmaması halinde dahi, gücü yettiği anda bir köleyi satın alması ve azatlaması zorunluğunda olduğunu kaydeder.

Bütün bunların yanı sıra, İslâmiyet, insanlara kölelerin azatlanmasını sevdirmiş ve mü'minin Allah'a yaklaşabilmesinin en yakın yolunun, bu olduğunu belirtmiştir. Hattâ Hazreti Peygamber, köle azatlamının büyüklüğüne, mükâfatının çokluğuna delâlet etmesi bakımından bunu, bir darbimesel haline getirmiştir. O, "Kim bunu yaparsa bir köle azat etmiş gibidir" veya "Allah'ın yanında bunun sevabı, bir köle azat etmiş kadar büyüktür" gibi örnekler vermiştir.

İslâmiyet bütün bunlarla da yetinmemiş, zekât malından bir kısmını, yâni devlet bütçesinin bir bölümünü kölelerin serbestilerine harcanmaya, onları satın almaya ve azatlamaya, "Mükâteb" ve buna benzer diğer köleler gibi, özgürlüklerine kavuşmak için çalışan muhtaç kölelere yardıma tahsis etmiştir. Allah bu hususta: "Sadakalar, yalnız fakirlere, yoksullara, sadakaları toplamaya memur olanlara, yürekleri (Hakka) ısınanlara, azat edilecek boyunlara...dir" buyurmuştur (Tevbe sûresi, âyet: 61). Boyunlardan maksat, kölelerin boyunlarını kölelik zincirinden kurtarmaktır. Âyeti Kerîmede görülen "Sadakalar" tâbirinin anlamı da, devlet bütçesi kaynaklarının en önemlisini teşkil eden zekât'tır.

Bundan da, söylediğimiz sözün doğruluğu meydana çıkmış olmaktadır ki, İslâmiyet, köleliği ancak kendi kendini yok etme yeterliğine sahip bir formülle tanımlamıştır. Bu formülün başlıca özellikleri, köleliği besliyen kaynakları daraltması, bunların ancak belirli bir süre için kalmalarına müsaade etmesi ve azatlama kapılarını da en geniş şekliyle açmasıdır. İşte böylece kölelik sistemini, daha öncede söylediğimiz gibi, akış yollarının çoğaldığı ve suyunu almış olduğu asıl kaynağının da kesildiği küçük bir nehre benzetmek mümkündür ki, böyle bir nehrin kurumağa mahkûm olduğu açık bir gerçektir.

¹⁰ "Mükâteb" hükümlerinin tafsilâtı için Bk. Al-Meydanî alâ'l-Kuddurî, s. 27 ve ekleri; Al-Beda'î, c. 4, s. 123 ve ekleri; Eş-Şarkawî alâ't-Tahrir, c. 2, s. 508 ve ekleri; Eş-Şeybanî alâ Mar'î, c. 2, s. 107 ve ekleri; Ad-Dusukî alâ'd-Dardir alâ Metni Halil, c. 4, s. 388 ve ekleri; Fransızca eserim, s. 33 ve ekleri.

EL-ÎLÂF VEYA İSLÂMDAN ÖNCE MEKKE'NİN İKTİSADİ-DİPLOMATİK MÜNASEBETLERİ*

Yazan
MUHAMMED HAMİDULLAH

Çeviren
İSMAİL CERRAHOĞLU

MEKKE ŞEHRİNİN KURULUŞU

Mahallî rivayetler bu şehrin kuruluşunu (M.ö. 1800 e doğru doğan) İbrahim Peygamber'e kadar ulaştırır. Şahsi sebepler dolayısıyla, İbrahim, karısı Hâcer'i ve memedeki çocuğu İsmail'i Bakka (Bakkah) vâdisine götürdü (Kur'an III, 90). Orada yavaş yavaş Mekke şehri teşekkül etti. O zaman bu yer şüphesiz bir çöl ise de, orman ve sudan tamamile mahrum değildi (İbn Hişam, s. 71-72). Oranın meskûn olmayışı "ziraatsız bir vâdi" (Kur'an, XIV, 40) olması sebebedir. Fakat her ne kadar bu bölge daha evvel iskân edilmemiş olsa da, İbrahim, bir insan topluluğunun süratle meydana gelmesine lüzumlu olan unsurların burada bulunduğunu sezmede gecikmedi. Elimizde Mekke'nin mahalli ve en eski bir vesikası olan Kur'ana müracaat edelim, Kur'an diyor ki:

"Hani İbrahim demişti ki: Ya Rab, bu şehri emin kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzaklaştır. . . Ya Rab, zürriyetimden bazısını mukaddes evinin yanında ekimsiz bir vâdide yerleştirdim. Ya Rab, namazı dosdoğru kılmaları için insanlardan bir kısmının kalplerine onlara karşı muhabbet koy, onları meyvalarla rızıklandır ki şükredeler" (Kur'an, XIV, 38-40 ve II, 120).

Arap kaynakları bize, bu bölgenin çok sayıda ve büyük Amâlika (Amalécites) kabîlelerinden göçebe Araplar tarafından iskân edildiğini -İbn Hişam'ın, s. 39 da İbn ez-Ziba'r'a'dan hikâye ettiği bir beyitten öğrendiğimiz gibi; es-Suheylî I. 51 de dahi vardır- bizzat bu kolların, Yahudi muhaceretinden önce Filistin'e yerleşmiş olduklarını haber veriyor. Fakat Kitabı Mukaddes'in o kadar nefret ettiği Amâlikâlıların acıklı âkibeti, burada bizi alâkadar etmiyecektir. Aynı kaynaklar, Cürhum denilen Güney Arabistanlı göçebe kabîlenin oradan geçtiğini, orman ve belki mer'a larla beraber içilecek bol bir su kaynağı bulmaktan çok memnun kaldığını söylerler. -Bu kaynak o vakittenberi Zemzem kuyusu adını almıştır.- (İbn Hişam, s. 71-72). Hâcer burada yapayalnız yaşarken bu kabîlenin geçişinden memnun kalmış ve oraya ilk gelen insan sıfatıyla onların yerleşmesine müsaade etmiş, Cürhümlüler de buna karşılık, kundaktaki çocuğu ve annesini himayeleri altına almak ve barındırmak suretiyle, ona minnettarlıklarını isbat etmişlerdi. Diğer aileler de oraya gelmekte gecikmediler ve çok geçmeden oraya yerleşen topluluk federal küçük bir şehir halini aldı. Zira bu aileler, kendi aralarında şehir hayatının yegâne teşkilâtını kurmak hususunda anlaşamıyorlardı. İbn Hişam'ın beyanına göre (yukarda zikri geçen yer), Cürhümlüler, Mudad b. Amr idaresinde, şehrin yüksek kısımlarına yerleştiler; Katûrâ

* Bu yazı "Institut Français de Damas (1957)" tarafından neşredilen "Les Mélanges Louis Massignon" adlı mecmuadaki "Al-İlâf, ou Les Rapports Economico-Diplomatiques de la Mecque pré-Islamique" adlı yazının tercemesidir. Bu tercemeyi yaparken, bazı tabirlerin açıklanması hususunda yardımlarını esirgemeyen sayın Kemal Kuşçu'ya, teşekkür etmeyi ödenmesi lâzım gelen bir borç bilirim.

kolundan olan amca çocukları, es-Sumayda riyasetinde şehrin aşağı kısımlarında mesken tuttular. Mudâd, şehrin kuzey tarafından girenleri, es-Sumayda ise güney tarafından girenleri vergiye tâbi tuttu. Daha sonra bunların aralarındaki iç harplerden bahsedilir. Bu da kimseyi hayrete düşürmez.

Bu kadar eski bir zamana ait olan bu “şehir devletinin” diplomatik münasebetleri hakkında tafsilât ve teferruat araştırmak beyhudedir.

İbrahim birkaç sene sonra genç bir çocuk olan oğlunu görmek üzere oraya tekrar geldi. Kur'anın beyanına (II, 121 v.dd.) göre, İbrahim, bir Allah'a ibadet etmeğe tahsis edilen, “Allah'ın evi” diye isimlenen ve Kâbe diye meşhur olan, basit, kübik bir binayı mâbed olarak oğlu İsmail'in yardımile inşa etti. yine Kur'an (III, 90) onun bu neviden ilk mâbed ve Kudüs'tekinden de daha eski olduğunu beyan eder. İbrahim orada, senede bir defa yapılan ve dindarane bir ziyaret demek olan Hacc âdetini tesis etti. Bu dinî âdet komşuları da cezbetti ve şehrin ehemmiyeti her gün biraz daha büyüdü.

Asırlar boyunca, asiller ve fakirler tazimlerini arzetmek üzere oraya geldiler. Arabistan'ın muhtelif bölgelerinden kırallar geldiği gibi, yabancı olan hükümdarların da gelmesi eksik olmuyordu. Araplar, yabancı ziyaretçiler arasında efsanevi kiral Zu'l-Karneynin dahi bulunduğuna inanmışlardı. (el-Ayni, Şarhu'l-Buhârî, VII, s. 365; el-Ezrakî, Ahbaru Mekke ve İbn Hişam, Tijan'da zikrettiği gibi). Burada bahis mevzuu olan büyük İskender ise, Yunan kaynaklarının bize yardımları olamaz. Mısır'dan Hindistan'a kadar seyahat eden putperest ve hurafeperest bir kiralın böyle bir ziyarete iştirak etmesi, nazari olarak imkân dahilinde olduğu reddedilemez. Mekke, klâsik Yunan coğrafyacılarının pek âlâ malûmu idi. Ptolémé, coğrafyasında (Kitab, VI, bab 7, § 32) ondan Macoraba adile bahseder. Hitti'ye göre (History of the Arabs, éd. 1951, s. 103) bu kelime, mukaddes bir yeri ifade eden Sâbiuce Makuraba'dan gelir (bu kelimenin arapçadaki kurb veya kurban yeri yani mih-rab, dini mukaddes yer manasına gelen Makrab kelimesile alâkası olmalıdır). Mekke'ye ilk yerleşen Cürhümlülerin, Güney Arabistan menşeli rivayetleri dahi bunu teyid eder.

İran'ın Sâsâni hükümdarlarından birinin Mekke'yi ziyaret ettiği malûm değildir. Fakat as-Suheylî (I, 97), bize Cürhümlerin Mekke'den çıkarılışı esnasında şeflerinin, Kâbe'ye hediye edilen hazineleri Zemzem kuyusuna attığını ve bütün izleri silmek için kuyuyu doldurduklarını, zikr ediyor. Bu hazineler arasında “Pers hükümdarı Sâsân tarafından Kâbe'ye hediye edilen altından yapılmış iki ceylân, Kala'iyah denilen kılıçlar vardı. Diğerlerine göre mevzuubahis olan kiral Sâbûr'dur”.

MUHTELİF HANEDANLAR

Tarihçiler, biraz evvel bahsettiğimiz Cürhümlülerden başka, Mekkede hüküm süren İyâd kabilesinden de bahsederler. (al-Balâzurî, Ensâb, I, 22, İstanbul, elyazması) Bunlar sonradan yerlerini Huzaa'lilere terketmişlerdir. Bu devir hakkında pek fazla bir şey bilmiyoruz. Lâkin İsmail'in neslinden gelen Kusayy'ın, Huzaa şefinin kızı ile evlenmesinden sonra kronolojide iyice işaret edilebilen tarihi bir devreye artık girmiş oluyoruz. Kayınpederinin ölmesi üzerine, Kusayy iktidarı ele aldı. Kuşayy'ın annesi, bu devirde Kuzey Arabistan'da oturan, Güney Arabistanlı Kudâah kabilesine mensupdu. İbn Habib'e göre (Munammak, s. 177-180, Lucknow, el yazması) Kudâh'lularla müttelikleri olan Esad kabilesi, Kuşayy'ın askerlik bakımından isteklerini derhal yerine getirmeğe müzaheret ediyorlardı. İbn Kuteybe'ye göre (Ma'arif,

s. 313) Kūşayy'a bu işte yardım eden bir Bizans imparatorudur. Eğer vaziyet böyle ise, bunun Théodose I (379-395) veya oğlu Arcadius (395-408)un hükümdarlık zamanına tesadüf ettiğini söyleyebiliriz. Roma imparatorluğundan ayrılmış olan yeni Bizans imparatorluğu, otoritesini yaymak ve takviye etmek için ona yardım etmiş olabilir. Her ne olursa olsun, Kūşayy, belediyeyle ait işleri yeniden tanzim etti. ve site devletini birçok müesseselerle zenginleştirdi. Bu müesseseler, şahsi icadlar olmak bakımından şüphesiz Kūşayy'a atfedilir (Meselâ rafadah vergisi gibi).

MEKKE HÜKÛMETİ

Mekke'nin site devleti de, bütün devletler gibi müstakil, dahili ve bilhassa harici hükümlerlik vasıflarından istifade ediyordu. Bu devlet, Mekke dışında hiçbir otoriteye başvurmaksızın, yabancılarla anlaşmalar aktediyor ve onlarla her çeşit münasebetlerde bulunuyordu.

Yalnız diplomasi ve yabancılarla olan münasebetler hududu içinde kalmak için (Safir-munâfir) denen diplomatik bir vazifeden bahsedelim. Rivayete göre bu, veraset tarikiyle intikal eden bir görev, bir makamı. Mekke'de bu memuriyetin tesisinin tarihi kat'i olarak bilinemez, fakat İslâmdan önceki devre için, eski yazarlar, bize, hâtırlarını muhafaza ettiler. Meselâ İbn Abd-Rabbih (M. 940) al-Ikd el-Farid II, 46, (éd. Bulâk 1923 H) ve el-Makrizî (el-Haber ani'l-Beşer, IV, 88-90, Kâhire elyazması) adlı eserlerinde -birinci yazar İbn Kelbî'ye istinaden- İslâmiyetten evvel Mekke'de hükümet işleriyle meşgul olan on kişilik bir oligarşi idaresi olduğunu anlatmaktadırlar. Hariciye vekilinden bahsederken bize diyorlar ki: "Şayet bir harp patlak verecek olsa, Ömer tam selâhiyetli elçi olarak gönderilirdi; eğer başka bir kabile Kureyş'in üstünlüğüne meydan okuyacak olsa (Munâfir) olarak Kureyş'in üstünlüğünü, şan ve şerefini ilân etmeğe yine Ömer gider ve Kureyşliler de onun dediklerine muvafakat ederlerdi". Yazarlar, Mekkeliler asıl on ailenin İslâmın arefesine kadar devam ettiği ve bahsedilen bu işleri son olarak ifa edenin Ömer olduğu hususunda mutabakat halindedirler.

El-Ezrakî (Aḥbaru Mekke, s. 107) Mekke şehrinin muazzam tarihinde, yabancılarla olan münasebetlerin başka bir yönünü bize anlatmaktadır. Diyor ki: Bir gün Kâbe mâbedi yanmış, duvarları zayıflamış, sonraları yağmur, sel ve fezeyanlar onları yıkmış ve yeniden inşası düşünülmüştü. Karada yağmurlar yağarken denizde de bir fırtına hüküm sürüyordu. Yemen'e giden bir Bizans gemisi Şu'aibah (Modern Cidde) limanı önünde karaya oturdu ve parçalandı. Mekkeliler, bilhassa ağaçtan olan enkazı satın aldılar ve "gemi yolcularından toprak bastı parası almaksızın, mâlik oldukları şeyleri satmaları için, Mekke şehrine girmelerine müsaade ettiler. Bizanslılar kendi topraklarında, Mekkeliler tacirleri toprak bastı parasına tâbi tuttuklarından, Mekkeliler de oraya gelen Bizans tüccarlarından toprak bastı parası almaları adetleriydi". Bu hadisenin tarihi 605 senesidir, Peygamber o zaman 35 yaşında idi. Fakat şüphesiz ki burada bahis mevzuu edilen âdet, Mekke'nin karşılıklı eski beynelmil hukukundandı.

Nihayet, tamamız için bazı ehemmiyeti hâiz olan başka bir olaydan da bahsedelim: Eski devirde Mekke, doğu ve batı arasındaki beynelmil büyük ticaret yolu üzerinde bulunuyordu. Yemen'in ve hattâ Hind'in mahsullerinin, Suriye ve Kostantiniyye'ye gitmesi için Mekke'den geçmesi lâzım geliyordu. Bu (hal) Mekke'nin site devleti de dahil olduğu halde, transit topraklar halkının müsadese olmaksızın mümkün olmuyordu. Diğer yönden, Mekkeliler de dahil olduğu halde, Araplar, ticaret gayesiyle yabancı yerlere gidiyor ve onların büyükleri, ekseriya ikamet ettikleri yerlerde yüksek

memurlara tesadüf ediyorlardı. Bilhassa şâirler, kırılların saraylarına gidip onları medheden şeyler söylüyorlardı. İbn 'Abd Rabbih ve diğerleri eserlerinde, Vafâdât veya Arap elçiliklerini, şahsî olan sefaret heyetlerini tasvir ederler. Böylece Mekke asilzâdelerini, Habeşistan Necaşi'sinin, İran Kısrası'nın, Mısır valisinin, Yemen, Gassan ve Hire kırıllarının yanlarında görüyoruz.

İslâmiyetten önceki Arap vakâyinâmelerinde el-İlâf adında meşhur bir elçilikden bahsedilir. Bu mevzu üzerindeki vesikaların bolluğuna rağmen batıda hiç kimse şimdiye kadar bu meseleyi tetkik etmiş benzemiyor.

EL-İLÂF

Evvelâ şunu hatırlatalım ki, Kuranda oldukça kısa olmakla beraber "el-İlâf" veya "Kureyş" diye isimlenmiş bir sûre mevcuttur. Tam tercümesi şudur:

"Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adile.

"Kureyşi ülfet ettirmek (güven ve barış andlaşmalarından faydalanmalarını sağlamak) için, yaz ve kış kervanlarına hürmetleri için, onlar, artık bu evin Rabbi olan kendilerini aşıktan kurtaran ve korkudan emin kılan Zata ibadet etsinler" (Kuran, CVI: 1-4).

Bu İlâf nedir? Size evvelâ eski tarihçilerden İbn Hâbib (ö. 245 H.)in Kitabı'l-Muhabbar (s. 162) adlı büyük eserinde dediklerini hatırlatalım. Ona göre "el-İlâf, ahidlerdir". Es-Suheyli (I, 48) de bu şahısla aynı fikirdedir ve birçok selâhiyetlileri zikretmektedir. Lûgatçılar yukarıki tarifi asla tanımamazlık edemiyorlar. Bu kelimenin kökü (a-l-f)dir, dostluk ve uzlaşma demektir ve müteaddi bir fiil olduğundan İlâf "iki şahıs arasında dostluk yapmak"tan başka bir mânaya gelmez. Büyük lûgat kitaplarından Lisânu'l-Arab ve Tâcu'l-Arus, Kur'andaki İlâf kelimesinin ahid, musalaha ve bunların şumulüne dâhil olup, istendiği zaman verilen beratlar manasına geldiği hususunda İbn Habible mutabakat halindedirler. Mamafih göreceğimiz üzere, bu kelime, komşu hükümdarlarla, Mekke asilleri arasında aktedilen anlaşmalara has isim olarak kullanılmaktadır. Bu mâna, bazı tarihçiler tarafından kelimenin eş mânası olan, İşam ve hattâ Uhûd kelimelerile daha fazla kuvvetlendirilmiştir. Bu kelimeler (İşam ve Uhûd) takviye, himaye, sözleşme mânalarına gelir.

BAHSEDİLEN ANLAŞMALARIN HİKÂYESİ

El-Yakubî (I, 280-282) bize der ki: Mekke Kureyşlileri yoksulluk çekiyor ve tüccarlarının işleri Mekke şehrinin dışına çıkmıyordu. Bilhassa meşakkatli kıtlığın vahim bir hal aldığı senede, Hâşim Suriye'ye bir ticaret seyahatına çıktı. Kervan şefinin edası, misafirperverlik, cömertlik ve diğer faziletlerinin haberi imparatora kadar ulaştı. İmparator tecessüsünü tatmin etmek için, onu çağırdı, huzuruna kabul etti, sonra ona, memleketlerinin hasılatı olan, Hicaz'ın derileri ve Yemen'in kumaşlarını, Suriye'de satmaları için müsaade verdi. Hâşim dönüşte, Mekke'den Bizans topraklarına kadar uzanan yol üzerinde oturan muhtelif kabilelerle anlaşmalar yaptı. Yazar, Hâşim'in Habeşistan Necaşisi ile buna benzer bir anlaşma yaptığını ve Hâşim'in ölümünden sonra kardeşi Abd Şems'in, Habeşistan'a bu mevcut anlaşmayı yenilemek için gittiğini ilâve eder.

Munammağ (Lucknow, elyazma, s. 22-27, bab. Hadisu'l-İlâf) adlı eserinde, İbn Habib, İbn Kalbî'den naklen, bu hususta bize daha çok malûmat veriyor. Hâşim ile imparator arasındaki konuşmayı anlatıyor. Bu konuşmada Mekkeli şef, muhatabına, Hicaz mamullerinin kendisi tarafından getirilmesi ve aradaki mutavassıtların

kalkmasile, satış fiyatlarında bir indirme olacağını söyledi (Fahuwa arhaşu alaykum). Hâşim, imparatorun müsaadesini elde ettikten sonra, Mekke'ye döndü. Orada büyük bir ticaret kervanı teşkil ederek Suriye'ye götürdü. Bu kaynağa göre Hâşim, ikinci seyahatinde Filistin'de Gazze'de öldü ve oraya gömüldü. Yazar, aynı gaye ile Hâşim'in kardeşi el-Muṭṭalib'in Yemen'e seyahat edip, orada Radmân'da öldüğünü söyler. Pers imparatorundan müsaade alan, üçüncü kardeşleri Navfel, kervanları Irak'a sevk ediyordu. Navfel Irak'da Salman'da ölmüş ve oraya gömülmüş olmalıdır. Ancak dördüncü kardeşleri Abd-Şams, Habeşistan'a yaptığı müteadit kervan seyahatlerine rağmen, Mekke'de evinde ölebildi. Bu hususta şâir Maṭrûd el-Huzâ'îye, mersiyesinde bütün bunlardan bahseder.

“Salman'da bir mezar, bir mezar Radmân'da ve bir mezar Gazze'de; ve ölüde şu kişi ki, al-Hajûn yakınında Şaniyât tepeleri doğusunda.”

Diğer taraftan İbn Sa'd (I/1, s. 43-46), birçok kaynaklara atfen bize bir hikâye nakleder; El-Kelbî'ye göre, büyük kardeşi al-Muṭṭalib, Habeşistan Necaşisinden, Hâşim ise Suriye Herakliyusundan (dikkat, her ne kadar bu kelime Bizans imparatorlarının bir titri ise de), Navfal'de Irak Kisrasından, karşılıklı olarak topraklarından kervanlarını sevk etmek müsaadesini aldılar. İbn 'Abbas'ın nakline göre, kışın kervanlar Yemene yazın ise Gazze ve hattâ Ankara'ya (Ancyre) kadar uzanıyorlardı. Daha ileride bu yazar, İmparatorun Hâşim'e sadece Kureyş kervanlarının Bizans topraklarında ticaretine müsaade değil, aynı zamanda Necaşi nezdinde, Mekkelilere Habeşistan topraklarında ticaret yapabilme müsaadesini istihsal için, ona bir tavsiye mektubu da verdiğini tasrih eder. Kaynağımız, Hâşim'in yol üzerinde ikamet eden kabilelerle anlaşmalar yaptığını, bu anlaşmalara göre Kureyşliler bu kabilelere ait olan ticaret mallarını, Bizans pazarlarına kadar nakledecek ve elde edilen kârı bir masraf ve komisyon ücreti almadan onlara teslim ettiklerini ilâve eder. Bundan başka yazar, Bizans'ın müsaadesi üzerine, son seyahatinde Hâşim'in Filistin'de ani olarak ölmeden önce, Medineli genç bir dul ile evlendiğini ve ölümünden birkaç ay sonra oğlu Abdu'l-Muṭṭalib doğduğunu tasrih eder.

Tarihçi Ṭaberi (I, 1089), Hâşim'in, Suriye'de Bizans ve Gassani memurlarla anlaşmalar yaptığını, Hâşim'in kardeşi Abd-Şams'in, Necaşi ile bir anlaşma yapmak üzere Habeşistan'a seyahat ettiğini, diğer kardeşi Nevfal'in, Pers imparatoruna, Pers ve Irak topraklarında ticaret müsaadesi alabilmek için, gittiğini, diğer kardeşleri el-Muṭṭalib, Himyeri hükümdarıyla anlaşmalar yapmak üzere Yemen'e gittiğini nakleder.

İbn Habîb'in, Kitabu'l-Munammağ'ında (s. 169-170) aynı mevzu üzerine “senelik iki seyahatın hikâyesi” adı altında ikinci bir bab vardır. Yine o, İbn Kelbî'den naklen, Kureyşliler her sene iki defa, kışın Yemen'e, yazın da Suriye'ye seyahata alışık idiler demektir. Tedricen bu, onlara yorucu görünmeğe başladı (zengin olduklarından mı? yoksa başlıca ekâbirinin ihtiyarlıklarından mı?.) O zaman Tabalah ve Juraş sakinleri ve Yemen'in sahil mıntakasından bazıları, ticaret eşyasının Mekke'ye kadar naklini temin etmeye başladılar: Kara tüccarları (Mekke'nin güney-doğu banliyösü olan) el-Muḥassab'a ve deniz tüccarları da Cidde'ye kadar getiriyorlardı. Böylece Mekkeliler her sene iki seyahat yapmak zahmetinden kurtuldular. Fakat bir zaman geldi ki, onlar birbirini takip eden birçok seneler boyunca açlığa duçar olup bütün sermayeleri tükendi. O zaman Hâşim Suriye'ye seyahata çıktı. Oradan çok miktarda ekmek satın aldı, Mekke'ye dönerek o ekmekleri (zira uzun seyahat esnasında ekmekler kurumuştu) sıcak çorba içinde yumuşattı. Mekkeliler bu hadiseyi tes'it ettiler.

Bu hadiselerden sonra asıl ismi Amr olan bu zata Hâşim (ki bu kelime küçük parçalar haline getiren mânasınadır) ünvanını verdiler.

Kur'an müfessiri Nizamu'd-Din al-Ḳummî, (106 ncı sûrede) yukarıda zikri geçen deniz tüccarlarının hakikatte Habeşliler olduğunu ve Mekkelilerin merkeplerle Cidde limanına gidip, kendileri için bırakılmış olan erzakı naklettiklerini ilâve eder.

Daha sonraları bu Habeşistanlı tüccarlar, bizzat ithalât için faaliyetlerini Mekke'ye kadar götürüyor ve genişletiyorlardı. El-Balâzurî (Ensâb II, 425) ve İbn 'Abd-Rabbih (İkđ II, 47) in naklettikleri küçük bir hadiseyi anlatalım, bir defa, bir kıtlık esnasında, Habeşistanlı tüccarlar Mekke'ye eşya taşıyorlardı, oradaki gençler, eşyayı derhal yağma ettiler. Bu hadise üzerine Kureyşliler, rabitanın ve bilhassa buna benzer ithalâtın kesilmesinden korktular. Necâşiye tarziye verdiler, kendilerini mazur göstermek hattâ iyi niyetlerini devam ettirmek için bazı rehineler sundular. Necâşi Ebû Yeksûm (yani Axoum sülâlesi kralı) bu rehinelere iyi muamele etti.

İbn Hişâm'da hususiyet arzeden birşey yoktur (s. 36-38, 87-89 ve 113-114). O, tarihi hülâsa ediyor ve bazı beyitler zikrediyor. Onun şârihi es-Suhaylî'ye gelince (I, 48, 94-97, 117) onda da bir şey yok, evvelce bildiğimiz ehemmiyetli şeylere daha fazla bir şey ilâve etmiyor. Mamafih işaret edelim ki, bu yazara göre (s. 48) müsadenedin istihsalı ve kervanların korunması için izin veren Yemen hükümdarı değil, Mısır hükümdarıdır.

El-Belâzurî (Ensâb, I, 27, Hâşim) muhtasardır ve şöyle diyor: Hâşim, İşam'ı (himaye ve korumayı) Suriye ve diğer memleket hükümdarlarından aldı.

Nihayet el-Mas'udî (Murûc, III, 121-122) "Kurayşliler İlâf'ı hükümdarlardan istihsal ettiler ve bu kelime emniyet (amn) ile vasıflanır" demektedir. Sonra da, Maṭrud el-Ḥuza'iy'in mısralarını zikrediyor. Orada ahd kelimesi, aynı pakları işaret etmek için kullanılmıştır.

KRONOLOJİK VAZİYET VE HÜKÜMDARLARIN İSİMLERİNİN TESBİTİ

Biraz evvel gördüğümüz gibi, Peygamberin büyük dedesi Hâşime isnad edilen iktisadi-diplomatik faaliyetlerde, fikir birliği yapılmıştır. Kaynaklar bize, bu husustaki belirli tarihi vermiyorlar, fakat bunları tayin etmek çok zor değildir.

Peygamber sekiz yaşlarında iken dedesi Abdu'l-Muṭṭalib, öldü (İbn Hişâm, s. 108). Al-Belâzurî (Ensâb I, 36-37), 'Abdu'l-Muṭṭalib'in ölümüne taallük eden birçok rivayetleri topladı. O, öldüğü zaman: 82, 88 veya 110 yaşında idi, bu son rakkam el-Vâkidî'den sadır olur. İbn Habib (Muḥabbar, s. 174) ve diğer bazı yazarlar onun ölümünün 140 yaşında olduğunu söylüyorlar, bu rakkam bize biraz mübağlâlî görülmektedir. Biz, kaynaklar tarafından umumiyetle kabul edilmiş olan 110 yaşını müdafaa ediyoruz. Zira kaynaklara göre 'Abdu'l-Muṭṭalib, ilerlemiş yaşlı dolayısıyla kör olmuştu (Ensâb, I, 37; Muḥabbar, s. 296).

Böylece 'Abdu'l-Muṭṭalib'in doğumu Milâdi 468, ölümü ise 578 senesine tesadüf eder (Peygamber 570 senesinde doğdu ve 8 yaşında iken dedesi öldü) ve biraz evvel gördüğümüz gibi, 'Abdu'l-Muṭṭalib, Bizans otoritelerile yapılan anlaşmadan takriben bir sene sonra doğmuştu. Bu da, anlaşma tarihinin 467 olduğunu tesbit eder.

Bahis konusu olan hükümdarlar kimlerdir ?

Bu tarih, Bizans'da 457 ile 474 seneleri arasında saltanat süren Léon I (büyük Léon) zamanına tesadüf eder. O, Afrika harplerile temayüz etmişti. Bu devirde Pers'lerle

olan münasebetleri sulh içindedir, tabii olarak memleket iktisadi faaliyetlerin bütün nevileriyle meşgul olmaktadır. Romalıların halefleri olan Bizanslılar, Mısır'ı işgal etmişlerdi ve rivayete göre ticari nakliyatı yavaş yavaş deniz yolları üzerine aktarmışlardı. Afrika harpleri, asker ve asker malzemesi nakletmekte, tabii olarak bütün deniz vasıtalarını kullanmayı icabettiriyordu. Yemen'in, Hindin ve umumiyetle şarkın o kadar aranılan mahsullerini elde etmek için kara ticaretinin de yeniden düşünülmüş olması ve Mekke'den geçen eski kervanların yeniden oradan geçirilmesi akla gelebilir.

Bizans'ın himayesi altında olan, Suriye'deki Gassani hükümdarlarına gelince, bu hadisenin muasırı olan hükümdarı tayin etmek biraz güçtür. Medenileşmiş ve tekâmül etmiş bir memleketle sıkı münasebetlerine rağmen, tarihçiliğe kalırsa, Yunan vesikaları bize fazla bir şey öğretmiyorlar. Nöldeke'nin izahına gelince (Ghassanischen Fürsten aus dem Haus Gafna's, Berlin 1887 deki) bu âlim geniş malûmatına rağmen, bu nokta üzerindeki izahı karışık ve karanlıktır. İhtimal ki bahis konusu olan şahıs, Arabistan bedevilerinin kalabalık bir halde gittikleri Bostra (Busrâ) ve Gazzah pazarlarını kontrol eden Hâris'lerden (Arétas) biridir.

467 tarihinde İran'da İmparator Pérüz'a tesadüf edilir (Nöldeke ve Christensen'e göre 455-482 senelerinde, İbn Hâbib'e göre 459-484, el-Muhabbar, s. 361 v.d. senelerinde hükümdarlık etmiştir). Şu aşağıdaki kısım, hariçten yiyecek ithal edenlere karşı bu kıralın hüsnüniyetle hareket ettiğine dair bize malzeme verir.

“Onun saltanatı zamanında bir defa halk açlıktan çok ızdırab çekti, fakat hükümdar bunun hakkından geldi: devlet hazinelerinde bulunan her şeyi onlara dağıttı, vergi almaktan da imtina ederek, mümkün olan en iyi şekilde idare etti. Bu kıtlık seneleri esnasında yalnız bir kişi müstesna açlıktan hiç kimse ölmemişti. Diğer ravilere göre, bu kıtlık yedi sene arka arkaya devam etmiş, kanalların ve kaynakların suları azalmış, ağaçlar ve ormanlar kurumuş, dağlarda olduğu gibi ovalarda da ziraat ve nebatlar umumiyetle mahvolmuştu. Kuşlar ve vahşi hayvanlar açlıktan telef olmuşlar, ehli hayvanlar öylesine aç kalmışlar ki kimse onlara taşımak için bir yük vuramamıştı. Dicle'nin suyu azalmış, umumiyetle memleket sakinleri açlık, gıda noksanlığı, sefalet ve çeşitli zorluklar içinde kalmışlardı. Kıral (Pérüz) bütün tebasına arazi vergileri, her nüfus başına olan (cizye) vergiden, hususi vergiler (nâibah) ve angaryalardan muaf tuttuğunu yazdı. Gıda maddeleri bulma ve bunları temin etmede lüzumlu olan gayreti sarfetmelerini emretti. O başka bir yazı ile, gizlenmiş olan gıda maddelerinin ortaya çıkarılmasını, bu maddelerin halk arasında müsavi şekilde taksim edilmesini, müsavatın gözetilmesini, fakirlerle zenginler, yüksek sınıf ile aşağı sınıflar arasında fark gözetilmemesini onlardan istiyordu. Onlara, eğer bir şahıs açlıktan ölecek olursa, o ölünün bulunduğu yer, şehir ve köy halkını şiddetle cezalandıracağını haber veriyordu. Pérüz bu kıtlık senelerinde tebasını bu şekilde idare etti. Bu açlık zamanında “Ardşir Hurrah va Fairüz” kazası mıntakasında bir şahıs müstesna hiç kimse açlıktan ölmedi. Sonra kıral Allah'a yönelerek ondan yağmur göndermesi için niyazda bulundu. Allah da dualarını kabul etti ve memlekette eskisi gibi tekrar sular bollaştı ve ağaçlar islâh edildiler (Eṭ-Ṭaberî, c. I, s. 871-874; Christensen, fransızca terc. s. 285-286).

Yemen hükümdarına gelince, burada vali olarak Kindeli büyük şef al-Hâris b. Amr (şâir İmreu'l-Kays b. Hujr'un büyük babası) a mâlik olan, hükümdar Ṭubba b. Ḥassan b. Ṭubba bahis konusudur. Eṭ-Ṭaberî (s. 881-882) bize, bu hususu şöyle anlatıyor: “O, cinler tarafından idlal edildikten sonra sapa sağlam geri döndü. O, remil (astrologie) ilmini en iyi bilen, zamanındaki âlimlerin en hakîmi, geçmiş ve gelecek olan

şeyler hakkında en çok malûmat veren kimse idi. O, Tubba ibn Hassan ibn Tubba ibn Malkikarîb ibn Tubba el-Akrân namıyla hükümdar oldu. (Güney Arabistan'daki) Himyeriler ve Araplar ondan çok korkarlardı. O, al-Hâriş ibn Amr ibn Hujr al-Kindî adındaki yeğenini (kız kardeşinin oğlu) büyük bir orduya kumandan tayin ederek, Maad kabilelerinin memleketine, Hira şehrine ve civar mintakalarına doğru gönderdi. İşte bu şahıs, Hira hükümdarı olan an-Nu'man ibn İmrei'l-Kays (İbn eş-Şaķika diye de isimlenir)ın memleketine gitti, onunla çarpıştı, onu ve ailesi efradından birçok kimseyi öldürdü, ordusunu hazimete uğrattı. Yalnız (kırılın oğlu) büyük el-Munzir ibn en-Nu'mân -ki annesi Nemr kabilesinden Mâ'us-Semâ idi- katliâmından kaçabildi. El-Munzir hanedanının saltanatı yıkıldı, mülkü el-Hâriş ibn Amr el-Kindî tarafından ele geçirildi". Bu şef uzun seneler hükümdar oldu ve Suriye'deki Gassanileri elde etmek için oğullarını gönderdi. Olinder (The Kings of Kinda of the Family of 'Akil el-Murâr, Lund, 1927, p. 28) ondan bahsederken, kitabında aşağıdaki hususları zikreder. "Hartman'a (Arabische Frage, p. 497) ve yine 467 senesine ait bir kitabeden anlaşıldığına (bk. Glaser, Zwei Inschriften, p. 26) göre burada mevzubahsedilen Himyeri Prensi Şaraḥbil Ya'fur'un oğlu Şaraḥbil Yakkuf'dur." G. Ryckmans'ın (Les inscriptions du Yémen relevées Par M. Ahmed Fakrhy) adlı yazısında (in Muséon t. XLI, 3-4, 1938, p. 233) dahi Şaraḥbil Ya'fur mevzu bahsedilmektedir. Bu faraziye, Hadramuttaki Râbiyah'ın senelik panayırı esnasındaki hakikatle teyid edilmiş gibi oluyor. Şöyle ki "Kureyşliler, Benü Âkil el-Murâr'dan muhafızlar alıyordular, halbuki ziyaretçilerin geri kalanları (bakayası) Hadramutlu el-Mesrûḳ b. Wâil'in muhafızları tarafından sevk olunuyorlardı. Her iki kabilenin bedava olarak muhafızlar vermesi, Kureyşliler sayesinde, Benü Âkil el-Murâr'ın, diğer kabilelere karşı üstünlüğü sağlanıyordu (Muḥabbar, s. 267; el-Merzûki, el-Azminah w'al-Amkinah, II, 165).

Habeşistan'a gelince, bu devirde büyük Axoumite sülâlesinin hükümdar olduğunu biliyoruz, fakat bizi meşgul eden devirde bu kıralların tarihi hakkında fazla bir şey bilinmiyor. Daha sonraki bir devre münasebetlerine istinaden, Arap yazarları tarafından Habeşistan hakkında nakledilen hususlarda inanılmıyacak bir şey yoktur.

Şimdi biraz da yalnız es-Suhayli'nin bahsettiği Mısır'a gelelim. Eğer bir karışıklık ve müstensih hatası yoksa, orada bir Yunan valisi görmek lâzım gelir. Daha sonraki devirlerde, Mısır'ın hükümet merkezine sık sık tüccar olarak gelen Mekkeli-lere rastlanır, fakat es-Suheyli'nin bize dediği gibi, bir Mısır hükümdarı mevzubahis değildir.

MEKKE'NİN TİCARET TEŞKİLÂTI

Mekke ekâbiri tarafından meydana getirilmiş olan bu geniş ve hayrette bırakan beynelmilel münasebetler zinciri, ne kadar takdir edilse azdır. Bu sahada, eski ananeler ve asırlık tecrübeler olmadan, bu münasebetler tahakkuk ettirilemezdi. Aktedilen münasebetler ve elde edilen beratlar, istikbali olmayan ölü bir harf olarak değil, bilâkis yaşayan bir hakikat olarak kalmıştır. Bu yoldaki şahadeti bize eski tarihçi İbn Kelbî, Arabistan'da, Arapların muntazaman gittikleri "Arap panayırlarını" anlattığı zaman vermiş oluyor (bk. İbn Habîb, Muḥabbar, s. 263-268; el-Merzûki, el-Azminah, II, 161-168; el-Ya'ḳubî, Târîḫ I, 313-315). Buradan anlıyoruz ki, Mekkeliler, İnan ve Bizans topraklarına gidiyorlar, orada memleketin tüccarlarından başka, Hindli, Çinli ve diğer milletlerden olanlara rasthyorlardı. Arabistan etrafında, Filistin ve Güney Irak'ta bulunan bu panayırlar, her sene muayyen zamanlarda devamlı müessese halinde idi. Bu panayırlar, kuzeyde sene başında başlar, bunu takip eden aylarda doğuya, sonra güneye, senenin sonuna doğru batıya geçirdi. Bundan fazla olarak,

müessir bir muhafaza sistemi, kervancıların mallarını ve hayatlarını koruyordu. Arabistan'ın muhtelif mıntakalarında emniyete ulaşmak için şüphesiz daha evvel diplomatik faaliyetlerin yerleşmesi lâzımdı. Buna ilâveten haram aylar (Eşhuru Hurum) müessesesi de bulunurdu. Bu müessese Mekke ve diğer Arap bölgeleri sakinlerinin senede iki defa, emniyetini temin ederdi : Biri üç ay müddetle devam eden büyük hac (el-Haccu'l-Ekber) ve diğeri bir ay müddetle devam eden küçük hac (el-Haccu'l-Aşğar veya el-Umra)dır. Bizzat Mekkelilere gelince, Basl müessesesi (bk. İbn Hişam, s. 66; Kamus, ş. b-s-l) onlara sekiz ay -zannımıza göre yukarıda zikri geçen dört aya ilâve edilince- yani bütün bir sene birbirinden müstakil muhtelif kabilelerin hâkimiyeti altında bulunan Arabistan'ın muhtelif kısımlarında seyahat için emniyet sağlanıyordu. İlk bazı Mekkele ailelere verilen bu imtiyaz, imtiyazlı ailelerin herhangi bir âzâsının örfî kanunlara göre verilen bir meblâ karşılığında, diğerlerinin kervanları yanında muhafız olarak gitmesi herkes için faydalı olabilirdi.

Allah tarafından, Mekke Kureyşlilerine nasıl zenginlik ve emniyet bahşedildiğini anlatan Kur'anın İlâf'a taallük eden 106 ncı sûresini bir defa daha hatırlayalım.

NETİCE

Bütün bunlardan, öyle zannediyoruz, şu neticeyi çıkarmağa hak kazanıyoruz. İslâmdan önce Arabistan, Peygamberin eseri olacak siyasi ittifadın yolunu hazırlayan, iktisad yönden birleşik idi. Bu, Mekke Kureyşlilerinin coğrafi ve siyasi olduğu kadar etnik hududları da aşan başarılı diplomatik faaliyetlerini gösterir.

Bütün bu hikâyeleri reddetmede (inanmamakta) herkes serbestir. Fakat biz burada, şimdiye kadar dağınık bir halde kalmış olan mevsuk malûmatı bir araya toplamaktan başka bir şey yapmadık. Vesikalar sırf mevhum hayallerin (fantazilerin) kurulmasından herhalde daha kıymetlidir. Bu Arap vesikalarında, bizim için bazı mübalâğalar varsa da, onlar hakiki bir esastan âri değillerdir.

İbn Hâbib'in (Kitâbu'l-Munammağ)ı ne tab edildiğinden ne de âlimler için görülmesi kolayca mümkün olmadığından, yukarıda zikri geçen kısımlardan iki tanesinin metinini aşağıya dercetmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

EL-İLÂF HABERİ (HADİSU'L-İLÂF)

İbn Kelbî, El-İlâf haberi hakkında şöyle diyor: Kureyşliler tüccar idi. Ticaretleri de Mekke dışına çıkmazdı. Onlara yabancı tacirler gelir, Kureyşliler onlardan satın alırlar, sonra aralarında alış veriş ederler ve Kureyşliler aldıklarını, etraflarında bulunan Araplara satarlardı. Onların bu ticareti, Hâşim ibn Abdi-Menâf'ın Şam'a varıp Bizans imparatoruna gitmesine kadar böylece devam etti. O günlerde Hâşim'in ismi Amr idi. O, her gün bir koyun keser, büyük çanaklarla tırid yaparak etrafındakileri davet eder, beraberce yerlerdi. Kavmini koruyup gözetenlerin en iyisinin Hâşim olduğu kanaatında idiler. Hâşim, Kayser'e şöyle anlatıldı: Burada Kureyşten bir şahıs var ki o, ekmeği bol miktarda doğrar, üzerine çorba döker, bunlar üzerine et koyardı. Başkaları ise çorbayı küçük kaplara koyar, sonra onu ekmele katık ederlerdi. Bu bakımdan Amr, Hâşim ismile tesmiye edildi. Bunlar Kayser'e ulaşınca Kayser onu davet etti. Hâşimle görüşüp konuşunca hoşuna gitti. Kayser ona haber gönderir, o da ona gelirdi. Hâşim huzura girdiğinde Kayser'e şöyle dedi: "Ey hükümdar, benim bir kavmim var, onlar Arap tüccarlarıdır. Eğer onların ticaret yapması için müsaade verirsen, onlar kendi ticaretlerinden emin olurlar, sana, Hicaz'ın deri

ve elbiselerinin en iyilerini takdim edip, onları satarlar ve onlar size ucuza da mal olur". Bunun üzerine Kayser, onların eşrafından her kim bu işe teşebbüs ederse selâmette olmaları için, Hâşim'e müsaade verdi. El-İlâf, onların topraklarında anlaşma yapmaksızın emin olmak demektir. Bu hemen ancak, insanların emniyetidir. Bunun üzerine Kureyşliler, Bizanslılar için, derilerini yükleniyorlar, Bizanslılar da malın sermayesini ve kârlarını veriyorlardı. Böylece anlaşma (İlâf) Hâşim ile Şam arasında idi. Bu, Hâşim Mekke'ye en büyük şey ile gelinceye kadar devam etti. Bunun üzerine Kureyşliler büyük ticarete çıktılar. Hâşim, diğer Araplardan Kureyş için aldığı emanı ifa etmek için çıkıyor, Kureyşliler ile Arap eşrafı arasını cem ederek Şam'a girinceye kadar bu vazifeyi ifaya çalışıyordu. Böyle bir seferde Şam yakınındaki Gazze'de öldü.

Hâşim'in ölümünden sonra, Abdu Menâf'ın oğlu el-Muṭṭalib Yemen'e gitti. Kureyşin ticareti için, ora hükümdarlarından ahidler aldı. Mekke'ye ulaşınca kadar geçmiş olduğu yerlerdeki Araplardan da, Hâşim'in aldığı gibi emanlar alarak avdet etti. El-Muṭṭalib, Abdu Menâf'ın oğullarının en büyüğü idi. El-Feyd diye tesmiye edilirdi. El-Muṭṭalib Yemen'e dönerken Radmân denilen mevkide öldü.

Abdu Menâf'ın oğlu Abdu Şems, Habeş Melikine gitti, Kureyşin ticareti için müsaade aldı. Sonra Mekke'ye gelinceye kadar yol üzerinde bulunan Araplarla anlaşmalar yaptı. Abdu Şems Mekke'de öldü. el-Hacûn mezarlığına defnedildi. Abdu Şems, Hâşim'den daha büyüktü.

Abdu Menâf'ın oğlu Navfel, kardeşlerinin en küçüğü idi. O, Irak'a gitti, Kureyş tüccarları için Kisra'dan müsaade aldı. Mekke'ye dönünceye kadar geçeceği yerlerdeki Araplarla da anlaşmalar yaptı. Sonra Irak'a döndü ve Irak arazisindeki Selman mevkiinde öldü.

Abdu Menâf oğulları sayesinde, Allah, Kureyşin (kadru kıymetini) yükseltti. Arab, onlar gibi eli açık, âlim, akıllı ve iyi bir kimse görmedi. Onlar, yıldızların yıldızı idi...

İKİ GÖÇ HABERİ (HADİSU RİHLETEYN)

El-Kelbî şöyle diyor: Kureyş iki göçe alıştı, birincisi kışın Yemen'e, diğeri ise yazın Şam'a idi. Yorgunluk onlar üzerine şiddetleninceye kadar böyle devam ettiler. Yemen'in deniz sahilindeki ahalişi sayesinde, onların yiyecekleri bollaşdı. Sahil ahalişi denizden taşır, kara ehli ise bunları develerle naklederdi. Sahil ehli Cidde'ye boşaltır, kara ehli de el-Muhassab'a bırakırlardı. Mekkeliler de bunlardan istedikleri kadar alırlardı. Allah onların Yemen ve Şam'a iki göç yapmalarını kâfi gördü ve bunun üzerine "el-İlâf" sûresini inzal etti. "Allah onları korkudan emin kıldı" lâfzından murad, düşman ve cüzzam korkusu idi. Yer yüzünde hiçbir cüzzamlı Kureyş yoktur. Kureyşin yaz ve kış göçlerine ülfet etmesi adet olmuştu. Bu hal, geçen seneler boyunca Kureyşin mal toplamasına sebep oldu. Hâşim Şam'a gitti, çok miktarda ekmeğe aldı. Mekke'ye kâfi gelecek kadar ekmeği develere yükledi. Bu ekmeği parçaladı, deve kesip pişirdi ve eti bu ekmeğe üzerine döktü, Mekkelileri taamlandırdı ve doyurdu. Bu, onların hayatının başlangıcı idi.....

KİTAP TAHLİLLERİ

Raymond Aron, *La Société Industrielle et la Guerre*, Plon, 1959.

Yazar dört yıl önce Sorbonne'da Durkheim'in kürsüsüne getirilmiş olan Raymond Aron, fikir hayatına Dilthey mektebi ve Max Weber sosyolojisine dair eserleri ile girmişti. Bir yandan Tarih Felsefesine Giriş, Tarihte Objektiflik gibi felsefi eserler verirken, bir yandan da sosyolojik araştırmalar yapıyordu. C. Bouglé'nin Almanya'da Sosyal İlimler adlı kitabından beri Fransa'da bu memlekete doğru açılmış en mühim sosyolojik kapı Aron'un "Çağdaş Alman Sosyolojisi" olmuştur. "Endüstri Memleketlerinin Sosyolojisi", "Endüstri Cemiyetinin Gelişmesi ve İçtimai Tabakalaşma" adlı Sorbonne dersleri neşredildi. Bunlardan başka Aron'un ideolojik bir eserler serisi olduğunu da hatırlatmalıyız: "Tiranlara karşı insanlar", "Aydınlığın Afyonu", "Filozofun İçtimai Sorumluluğu" v.s. bunlardandır. Gerek içtimai felsefe ve felsefe, gerekse sosyoloji alanında zengin ve verimli yayınları olan Aron'un Sorbonne'a getirilmesi tamamen yerinde idi. Her ne kadar bu zatın Durkheim geleneğine sadık olmadığını ileri sürenler haksız değil iseler de, Fransa'ya Max Weber istikametinde yeni bir ufuk açması bakımından sosyoloji araştırmalarına çeşitlilik ve bundan dolayı da bir nevi zenginlik vereceğini de unutmamalıdır.

Durkheim ekolünün son temsilcilerinden Georges Davy emekliye ayrıldığı zaman açılan kürsüye iki aday gösteriliyordu. Bunlardan biri Raymond Aron, öteki Afrika'dak tecrübeli sosyoloji araştırmalarıyla tanılan genç ve gayretli sosyolog-antropolog G. Balandier idi. Bu ikincisinin tecrübeli araştırmalarda daha başarılı olacağını ileri sürenler bu tayini yerinde bulmamakta idiler. Bununla beraber Aron'un eserlerinden mühim bir kısmının endüstri sosyolojisine ayrıldığını, bu alanda Georges Friedmann'dan geri kalmadığını da işaret etmek gerekir.

Burada bahsettiğimiz küçük eser de bu zümredendir. Yazar kitapta Aug. Comte'un tarih felsefesinin iyimser görüşü ile K. Marx'ın kötümser görüşünü karşılaştırıyor ve çağdaş endüstri cemiyetinin gelişmesi önünde ikisindeki hakikat payını inceliyor. Ona göre Almanya ve Japonya tecrübeleri endüstrileşmede geri kalmış, zorlama bir gelişme yolu tutmaya mecbur olmuş memleketlerde Demokrasinin gerilediğini ve totaliter bir rejimin kolaylıkla yerleştiğini göstermektedir. Japonya Meiji inkılabından beri (1870) 70 senede Batı memleketlerinin dört asırda geçirdiklerine

muadil bir gelişme geçirmeye, başka deyişle, bütün bu endüstri inkılaplarını bu kısa zamana sıkıştırmaya mecbur olmuştur. Aron bu konuda daha önce yapılmış olan Veblen ve Schumpeter'in tetkiklerini tahlil ve münakaşa ediyor. Aron XX. asır harplerini doğuran sebepleri bu gerilmiş ve teksif edilmiş endüstrileşme cehitlerinde bulmaktadır. Bu bakımdan Almanya ve Japonya'nın sorumluluğu bir politika problemi değil, her şeyden önce bir sosyoloji problemidir. Almanya son safhasında askerî toplumluluktan endüstri toplumluluğuna geçişin en bariz örneklerinden birini vermiştir. Vaktile harp endüstrisine en büyük yeri ayırmış olan bu memleket şimdi barış endüstrisine atılmış bulunuyor. Batı Avrupa'nın barışa hazırlanmasında henüz çok kısa süresi vardır ve ondan bir takım sonuçlar çıkarmak güçtür. Bu suretle yeni bir devrin hazırlandığı söylenebilir. Fakat Batı Avrupa'nın hiç beklemediği iki uzak rakip (Amerika ve Rusya) hegemonya bakımından onun yerini almış bulunmaktadır. Avrupa'nın sömürgecilikten vazgeçmeye mecbur olması, kendi sömürgelerinin derece derece bağımsızlıklarını kabul etmesi, dünyanın her tarafında bu iki zıt büyük kuvvetin karşılıklı yardım ve vaadlerle bağımsız milletlerin meydana çıkması Avrupa hegemonyasının kaybolmasının en mühim neticeleri oldu. Kuvvetlerin en üstün derecesine yükselmesi Aug. Comte'un iyimser felsefesindeki bu tefsir yanlısını meydana çıkardı. Comte'a göre teknik ve endüstrinin gelişmesi ile harplerin gelişmesi aynı ritmi takib etmiyor. Harplerin tekniği çok daha geri kalıyor. Bu yüzden bir gün Batı milletleri birleşerek bir Avrupa Birliği meydana getireceklerdir. Halbuki vakalar Comte'un tefsirini doğru çıkarmadı: harp tekniği son derecede ilerledi ve fiziğin bütün keşiflerini omuz omuza takib edecek hale geldi. Bu hal harbin tarhrip-lerini son derecede genişlettiği gibi, Avrupa Birliğini de imkânsız bir hale koydu. Fakat, söylendiği gibi, harp tehlikesinin son derece büyük oluşu üniversal bir harbin doğması imkânını da o nisbette zayıflatmaktadır. Geleceğe ait uzun süreli kehanetler yapmak mümkün değilse de, bugünkü harplerin gittikçe üniversal olmaktan çıkarak küçük milletler arasında bölgesel harpler halini alacağı, bundan dolayı Comte'un iyimser tezi kadar Marx'ın tam kötümser tezinin de yürürlüğü olmadığı söylenebilir. Barışçı bir insanlığın şartları Aron'a göre başlıca şunlardır: a) İmtiyazlı bir azınlıkla henüz fakirlikten kurtulmamış olan büyük insan kütelleri arasında ki farkın azalması, b)

Milletlerarası bir cemaat içerisinde karşılıklı birbirinin varlığını kabule hazır milletlerin doğuşu, c) İki büyük kuvvet ve iki hâkim ideoloji arasındaki çatışmanın sona ermesi. Birinci şartın gerçekleşmesi nazari olarak imkânsız değildir. Nitekim bu yer yer kısmen gerçekleşmektedir. İkinci şart daha müphem ve belirsizdir. O bir takım müesseselerden ziyade bir fikir telkin etmektedir. Bu tarzda kurulan bir barış ne imparatorlukların, ne kuvvetler dengesinin, ne de terrörün barışı olacak ve egemenliklerin silâhdan uzaklaşmasını, bugün millî devlete has olan iktidarın milletüstü bir uzviyete geçmesini gerektirecektir. Birinci şart farazî olarak gerçekleşince sırf iktisadî çatışmalar kaybolacak, tabii kaynaklar müştereken işletilecektir. Gerek Batılı gerek Sovyet endüstri cemiyetinin her iki manzarası da işin aslında aynı değerleri savunmaktadırlar. Onların hedefi tabii kaynakların işletilmesi, hayat seviyesinin yükseltilmesi ve bolluk teminidir. Siyasî alanda milletlerin bağımsızlığını müdafaa gayesini tutuyor görünüyorlar. Marx'cılarla Batılılar arasında diyalog, endüstri toplumluluğunun kadrosu vazifesini gören müesseselerin değerlerine aittir. (Mülkiyet rejimleri, işleyiş tarzları, siyasî sistemler v.s.) ki endüstri aynı kriterleri kabul ettikleri için, onlardan her birinin izafî değeri meydana çıkmaktadır.

Her ne kadar bu üç şart tecrübe alanında gerçekleşir görünüyorsa da, yine de itirazlar yükselmeden geri kalmıyor. Endüstri medeniyeti sınıflar ve milletlerin işbirliğine elverişlidir. Harbi "makul değil" ve barışı umumun menfaatine uygun bir hale koyuyor. Aron'a göre bu şartları geliştiren en mühim olay gittikçe uzayan gerginlik yüzünden büyük savaşların gevşemesi ve sınırlı, bölgesel savaşın onun yerini almasıdır. Bu suretle gerginlikler dağılmakta, denge, hatta karşılıklı nüfuz imkânları artmaktadır.

Lucien Goldmann, *Recherches Dialectiques*, NRF, 1959, édit. Gallimard.

Marx'cı yayımlar son zamanlarda tabiyasını ve metodunu değiştirmeye başladı. XX. yüzyılın ilk üçte birinde halâ eski tabiyeyi kullanmadan ileri gelen başarısızlıkları ve sakatlıkları fark ettikçe, bu yeni şeklin hemen her tarafta aynı ihtiyaçtan doğduğu görülüyor. İlk önce yalnız Marx ve Engels'in metinlerine ait dogmatik tefsirlerden ibaret kalan, her sahifede üstadlarından parçalar nakleden, bu metinler dışında her şeyi "burjuva" zihniyeti ile bozulmuş sayan bu yayımların kendi müminleri dışında hiçbir tesir yapmadığı zamanla meydana çıkdıkça, siyasî hayatta olduğu gibi nazari sahada da burjuva fikir hayatını hulûlden ibaret yeni bir tarza baş vurulmaktadır. Artık eski yayımların hicviyeli ifadesine de pek

rastlanmıyor. İlimin ve felsefenin bütün çalışmalarından faydalanmak isteniyor. Bu yeni tabiyenin türlü dereceleri var. Bir kısmı yalnızca klâsik felsefenin çeşitli problemlerine cevap vermekle yetiniyor. Bir kısmı iki "dünya" arasındaki ilmi araştırma duvarını kaldırmaya çalışıyor. Fransa'da Naville ve Goldmann bunlardandır. Goldmann "İnsan İlimleri ve Felsefe", "Kant'da İnsanlık Cemaati ve kâinat" gibi eserlerinde bu yeni metodun ilk örneklerini vermişti. "Diyalektik Araştırmalar" yazarın ayrı ayrı tarihlerde bu konuda yayınladığı denemelerini toplamaları bakımından dikkate değer.

İlk kısımda "Diyalektik maddecilik bir felsefe midir?" diye soruyor. Ona göre bu cereyanın önderleri bunu açık olarak ifade etmiş değillerdi. Fakat Goldmann kendi koyduğu bu soruya müsbet cevap veriyor. Çünkü diyor, o bilgi kavramının, action ve ahlâk probleminin, sanat probleminin bütün sorularına cevap vermekte veya vermeye çalışmaktadır. Onu klâsik rasyonalizm ve empirizm cereyanlarından ayıran, hatta bütün fertçi felsefelerden ayıran bir vasfa da sahip bulunmaktadır. Çünkü ona göre bütün bu problemler yalnız başına ele alınan fertle değil, zümresi ile birlikte hareket eden fertle çözülebilir. Yine ona göre düşünce ve action birbirine bağlıdır. Bu bakımdan kendisine en çok benzeyen Hegel felsefesinden de ayrılır. Şu halde: 1) maddeci ve diyalektik bir felsefe mümkündür; 2) maddeci humanisme yeni bir dünya görüşü teşkil eder.

Bununla beraber, Goldmann bu yeni felsefenin pragmatizm ile, Nietzsche felsefesi ile benzerliklerini, onlara borçlu olduğu cihetleri işaret etmeyi unutmuyor. Ayrıca, her iki felsefenin actiona verdikleri üstün değer dolayısıyla maddecilikten uzaklaşmaya mecbur olduklarını, sırf maddeci kaldıkça beşeri action'u üstün saymanın, iradeye ister fertçi ister cemiyetçi görüşle yaratıcı değer vermenin imkânsız olduğunu hesaba katmıyor. Hegel'in mutlak idealizminden uzaklaşmak yetmez; bu "yaratıcı action"un amillerini belirtmek gerekirdi. Bunları yalnızca "madde"den çıkarmaya çalışmak; maddede olmayan vasıfları insan ruhuna, hayata ve cemiyete ait vasıfları maddeye atfetmekle mesele halledilemez. Bu yol olsa olsa, eskiden olduğu gibi, yeni bir madde metafiziği kurmadan başka bir işe yaramıyacaktır.

Goldmann bu kitapta diyalektik maddecilik gözlüğü ile felsefe tarihine bakmaya çalışıyor; filozofları bu açıdan tekrar ele alıyor. Aynı metodla Edebiyat tarihini gözden geçiriyor. Plekhanov'dan beri bu konuya dokunulmuş olmadı için, daha yumuşak, daha kıvrak bir ifadeyle sanatkarları kendi adesesinden tanıtmayı deniyor. Edebiyatı "gerçekleştirme"nin başarıları ve başarısızlıklarına aynı tarzda nüfuz ediyor. İdealist felsefenin bir sorusunu, kültür tarihinde

"Mâna bünyeleri" kavramını ele alarak, hiçbir polemige girmeksizin, bu problemi kendi içinde tahlil ve tenkid etmeyi deniyor. Vaktiye da Goldmann'ı emsalinden ayıran en mühim vasıf budur. Başka eserlerinde olduğu gibi burada da yazarın ele aldığı konulara hiç değilsen görünüşte objektiflikle yaklaştığı ve iç bünyelerini tahlil etmek suretiyle onları hırpaladığını söylemek lâzım gelir.

Yazar eserini ithaf ettiği Jean Piaget'in psikolojisine de bir fasıl ayırmıştır. Tanınmış İsviçreli ilim adamının süje veya obje'nin üstünlüğü, ikisinin bütünlüğü esaslarına göre biyoloji, zekâ psikolojisi, tarihî ve içtimaî ilimler, bilgi nazariyesi (épistémologie) problemlerini sınıflama denemesini sırf kendi felsefesi, maddeci diyalektik bakımından ve ona ircaa çalışarak, tahlil ediyor. Ona göre Piaget bu felsefeye araştırmaya zengin deliller vermektedir. Fakat Goldmann'ın Piaget hakkındaki tefsiri fazla sübjektif ve indî görünüyor. Çünkü aynı araştırma başka felsefeler tarafından da delil diye kullanılabilir. Nitekim süje obje bütünlüğü hakkındaki görüş asla maddeci olmayan birçok filozof tarafından, Schopenhauer'den beri birçok kereler kullanılmıştır.

Goldmann eserinin ikinci kısmını konkre bir takım konular üzerindeki tahlillerine ayırmıştır. Burada Pascal ve Racine'in bu açıdan incelendiğini, Pascal'ın meşhur "zar atma" veya "bahsa girişme" delilinin incelendiğini ve tahlil edildiğini görüyoruz. Son kısım kroniklere ayrılmıştır. Yazar burada önce kendi fikirdaşı macar Marxiste'yi Georg Lukacs'dan bahsediyor. Bu yorulmaz okuyucunun idealist felsefe ve sosyolojiyi didik didik edercesine tahlilleri ve tenkitlerine dokunuyor. Fakat hemen işaret edelim ki G. Lukacs eski maddecilerden farklı bir dil kullanmakla beraber, "öküzün altında buzağı aramak"dan kurtulmamış ve her yerde aynı nakaratla filozoflara, sosyologlara, hattâ müsbet ilim mensuplarına belirli ideolojilerin propagandacısı damgasını vurmaktan çekinmemiştir. Lukacs'ın sonradan ve sonraki eserlerinde bu ağızdan vazgeçtiği; gittikçe daha objektif olduğu, bu yüzden de kendi "cephe"sinin mensupları tarafından itham edildiğini hatırlatmalıyız.

Goldmann, ifadesindeki inceliğe rağmen seleflerinin taktiğinden kurtulmuş değildir. Wallon, Revel gibi yazarları incelerken onları "sol" cepheye mal etmeye çalışması, tam tersine, bir kısım düşünürler için de "sağ" cepheyi münasip görmesi bunun başlıca alâmetleridir. Bu denemelerden birisinde yazar "Marxçı bir sosyoloji var mıdır?" diye soruyor. Problem onca Maximilien Rubel tarafından şu şekilde konmuştur: Marx'ın eserinde objektif bir sosyoloji ile inkılâpçı bir Etik ikiliği görünmektedir. Bu ikiliği nasıl halletmeli? Goldmann'a göre Etik ve Sosyoloji Marx'ın eserinde iki muhtar ve tamamlayıcı unsurdur.

Onlar iradî olmayarak birbirine karıştırılmıştır. Marx bu iki tamamlayıcı unsuru izah edilemez sebeplerden dolayı şuurlu ve iradî bir surette karıştırmıştır. Fakat aslında Rubel'in fikrini teyid etmekten başka bir şey yapmayan Goldmann burada vazih bir şey söylemiş olmuyor. Hatta, bu iki unsurun (yani değer hükmü ile gerçek hükmünün) birbirine karıştırılmasından dolayı, asıl sosyoloji adına içinden çıkılmaz bir buhran doğurmuş ve kendi fikrini temelinden sarsmış oluyor.

Robert King Merton, *Eléments de Méthode Sociologique, trad. de l'américain par H. Mendras, édit. Plon, 1953.*

Sosyolojide metod, hemen Auguste Comte'dan beri birçokları tarafından ele alınmıştı. Le Play'nin La Réforme Sociale adlı eseri kendi sistemine göre metodun esaslarını tesbit etmekte idi. Stuart Mill gibi umumi metodolojide derinleşmiş filozoflarda sosyal ilimlerde metod sorusu özel bir yer almaktadır. Fakat ömrünü araştırmaya hasretmiş bir sosyoloğun metod hakkındaki düşünceleri nazarî çalışmalardan metodun esaslarını çıkarmak isteyenlerin düşünceleri arasında, ikinciler lehine olmak üzere, büyük fark olacağı meydandadır. Ne yazık ki sosyolojide metod üzerinde düşünen ve yazarların çoğu bu ikinci gruba mensupturlar. Bizzat sosyolojiye hücum eden Dilthey'ı da bunlar arasında saymak yanlış olmaz. E. Durkheim gibi hayatını sistemli çalışmayla birçok yönlerinden derinleşmeye hasretmiş bir sosyoloğun aynı zamanda sosyoloji metodunun kaidelerini tesbit etmesi nadir misallerdendir. Vakiya tecrübî veya tarihî araştırmacılar da çoğu bu tarzda kaideleri tesbite imkân bulamadıkları gibi, metod üzerinde spekülâtif düşünenlerden çoğu da bizzat tecrübî araştırma fırsatı bulamamışlardır. King Merton'un bu yeni eseri iki ayrı alanı birleştirmeye çalışan başarılı denemelerden biridir. Nitekim kendisiyle hemen aynı yıllarda çalışmış olan Greenwood'un Experimental Sociologys'i de böyle bir değer taşımaktadır. Şu farkla ki King Merton çeşitli yönlerden gelişmekte olan sosyolojik araştırmalarda metodun geçirdiği sarsıntıları, en başarılı sayılan akımlarda dahi iyi kötü olan cihetleri belirtmeden geri kalmıyor. Onun bariz vasfı asrın ilk çeyreğinden beri gittikçe azalmakta olan felsefî veya umumileşmiş diyebileceğimize geniş sosyoloji inşalarının küretin, nefis güveninin yersizliğini, bu küretli teşebbüslerin tecrübe tarafından nasıl sarsıldığını göstermesi olmuştur.

King Merton'un şüpheciligi asla sosyolojinin inkârına veya sınırlarının fazla daralmasına varmış değildir. Tam tersine, bu metodik şüphe daima tecrübeyle kontrol edilen ve türlü yönlerde onunla birlikte gelişen faraziyelerden derece derece

temleşmeye doğru çıkmayı temin etmektedir. Geçen asırdakilerle (meselâ Comte ve Spencer'le) kıyas edilince çok sınırlı ve ölçülü olan Durkheim'in metodolojisi dahi bu yeni inceleme yanında doğmatik görünmektedir. Bundan dolayı Fransız rasyonalizminin düşünce tarzına alışmış kafalar için bu tarzda bir metod incelemesi ilk bakışta şaşırtıcı hatta bulanık görünmektedir.

Merton birinci fasılda sosyolojik nazariyenin empirik araştırmaya getirdiği şeyleri tenkid ediyor: burada umumi fikirleri, kavramların tahlilini, tecrübeden sonra yapılan tefsirleri, empirik umuleştirmeleri, en sonra sosyolojik nazariyenin

kuruluşunu, ikinci fasılda empirik araştırmanın sosyolojik nazariyeye getirdiklerini anlatıyor. Üçüncü fasıl sosyolojide fonctionnel tahlile aittir. Zamanımızda İngiliz ve Amerikan sosyologlarından bir çoğunun kullandıkları bu metodun başarılı ve sakat cihetlerini inceliyor. Dördüncü fasıl sosyolojide yaratıcı "kehanet" (Prédiction)e ayrılmıştır. Merton bu vesile ile kolektif inançların nasıl vaka halinde gerçekleştikleri ve harekete geçtiklerine ait verdiği misallerle içtimaî fonctionlarla dysfunction'lar arasındaki farkı, fonctionnel olmayan içtimaî vakaların tahlilini yapıyor.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Ord. Profesör MÜKRİMİN HALİL YINANÇ

HİLMİ ZIYA ÜLKEN

İlähiyat Fakültesinin 1949 ikinci kuruluşunda kurucu heyet üyelerinden olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm ve Anadolu tarihi Ord. Profesörü Mükrimin Halil Yinanç 22 Aralık 1961 Cuma sabahı vefat etti. Fakültemiz bu acı haberi derin bir teessür içinde karşılamış ve ilim âlemimizin bu büyük kaybindan dolayı duyduğu kederi paylaşmıştır.

Mükrimin Halil Yinanç 1898 senesinde Maraş vilayetinde Elbistan'da doğmuştur. Çok eski bir kadı ailesinin son halkası olan kadı Halil efendinin oğludur. Elbistan'ın en eski türkmen ve aşiret çevresinden ve köklü müslüman geleneğinden ilk tesirlerini alan Mükrimin Halil daha yedi yaşında Kur'anı hıfz etmiş, ilk tahsilinde babasının tesirile islâmî bilgileri ve arapçayı öğrenmeye başlamıştı. İlk tahsilini Elbistan ve Malatya'da yaptı. Orta tahsiline, babasının ayrı ayrı şehirlerde kadılık yapması yüzünden Mardin, Diyarbakır idadilerinde devam etti. Lisenin son iki sınıfını İstanbulda tamamladı. 1916 da Gelenbevî sultanisinden mezun oldu. O sene İstanbul Darülfünunu tarih şubesine girdi ve 1919 da Mülkiyede okumakta olduğu sırada tarih şubesinden mezun oldu. Diğer taraftan 1918 de girmiş olduğu Mülkiyeyi 1921 senesinde ikmal etti. Tarih şubesinde okuduğu sırada Birinci Cihan harbinde Almanlarla dostluğumuz yüzünden memleketimize gönderilmiş olan en değerli Tarihçilerin talebesi idi. Bunlar arasında İlkçağ tarihçisi Lehman Haupt, tarihin yardımcı ilimleri profesörü Ekhardt Unger, Tarih metodu Profesörü Mortmann bulunuyordu. Türk hocalardan Şemsettin Günaltay, Halim Sabit, Ahmet Refik, Fazıl Nazmi'den faydalandı. Bu suretle erkenden ilmî araştırma metodunu öğrendi. Kuvvetli hafızası ve büyük çalışma gücü ile ortaçağ islâm tarihinde bilgisini derinleştirdi. Fakat bilhassa Mülkiye tahsili sırasında araştırmalarını yalnız bir nokta üzerinde, Anadolu Selçukîleri ve beylikler devrinde toplamaya başladı. 1919 dan 1925 e kadar süren yorulmak bilmez çalışmaları ile İstanbul Vakıf kütüphanelerinde bulunan bu sahadaki bütün nadir yazmaları okudu, başlıcalarını istinsah etti.

1921 de Davutpaşa ve 1922 de Nişantaşı sultanilerine Tarih mualimi tayin edilen Mükrimin Halil 1923 de Tarih-i-Osmani Encümenine (sonradan Türk Tarihi encümeni olmuştur) hafızı kütüplüğüne getirilmiştir. Daha 1916 dan itibaren üniversite dışında Ali Emiri efendi, Ahmet Tevhit bey gibi zamanının en tanınmış âlimlerinden faydalanmış, bilhassa ikincisi, Anadolu tarihine ait topladığı malzemeden büyük bir kısmını çok değer verdiği bu gence vererek onun yetişmesine yardım etmişti. Profesör Yinanç ömrü boyunca yeni nesillerin yetişmesine ettiği cömert ve bol yardımlarile eski nesillerden bu nadir şahsiyetlere olan şükran borcunu bol bol ödedi.

Mükrimin Halil Türk Tarih encümeninde bulunduğu on yıllık devre zarfında çok verimli bir çalışma ile kendi kendini yetiştirmiş ve ortaçağ Anadolu tarihinde emsalsiz bir bilgin olmaya muvaffak olmuştur. 1919 dan itibaren bilhassa 1922 den sonra 1925'e kadar İstanbul kütüphanelerinde bulunan kendi konusu ile ilgili hemen bütün tarihî yazmaları inceleyerek özetler çıkarmak, nadir nushaları istemek suretile, artık araştırmalarını tamamlayabilmek için Avrupanın büyük kütüphanelerinde çalışma lüzumunu duymaya başlamıştı. Maarif Vekâleti teftiş heyeti başkanı tarihçi

Rıdvan Nafiz bu yorulmaz araştırmacıyı takdir ederek Parisde Biblioth que Nationale’da çalışmak üzere gönderilmesini temin etti. Orada kaldığı iki buçuk yıl zarfında Anadolu tarihine ait bütün nadir nushaları istinsah etti ve notlar topladı.

1927 senesi sonunda Türkiyeye dönen Mükrimin Halil Galatasaray ve Kabataş liselerine Tarih  ğretmeni tayin edildi. Fakat İstanbul kütüphanelerindeki çalışmalarının yarım kalmış kısımlarına devam etti. 1933 de  niversite reformu sırasında liselerdeki  ğretmenliklerini ve Türk Tarih Enc menindeki vazifesini bırakarak Edebiyat Fakültesinde yeni tayin edildiği Ortaçağ İşl m tarihi derslerine başladı. 1941 senesinde Ortaçağ tarihi profesörlüğüne 1957 de de aynı kürsünün ordinary sl ğ ne tayin edildi.

Pariste bulunduğu sırada Soci t  Asiatique tarafından  ye seçilmiş, 1929 senesinde de Ankarada kurulan Türk Tarihi tetkik Cemiyetinin (Türk Tarih Kurumunun) kurucu  yesi olmuştur. Mükrimin Halil bir yandan tarih  araştırmalarına devam ederken, bir yandan da umum  tarih bilgisini genişletiyor. Arapça ve Farsçaya alışıyordu. Bu sahalarda kendisine şerafetin Yaltkaya, Kilisli Rıfat, İsmail Saib efendilerin yardımı olmuştur.

Profesör Mükrimin Halilin neşr edilmiş ilk eserleri ‘‘Tarih-i-Osmani Encümeni’’, ‘‘Türk Tarihi Encümeni’’ mecmualarında tefrika edilmiş olan seri makalelerdir. Bunlardan birincisi ‘‘Feridun bey m nşeatı hakkında intikad’’ dır. Burada Prof. Yina m nşeatın ilk kısımlarının İlhaniler zamanına ait bir m nşeat kitabından kopye edilmek suretile, ‘‘selukilerin Osmanlılara tabel ve alem verdikleri’’ şeklinde sahte bir kısım olduğunu isbat etmiştir. İkinisi sadrı-azam Karaman  Mehmet paşanın ‘‘Tarih-i- l-i-Osman’’ının türkçe tercümesi,  c nc s  Selukiler devri Maraş emirleri (Dulgadır oğulları) hakkındaki monografileridir.

Prof. Yina 1928 de Paristen dönüşünde Aydın oğulları tarihine ait en esaslı kaynaklardan olan ‘‘D sturname-i-Enveri’’yi neşr ettiği gibi bu eser hakkında bir de inceleme vücude getirdi. ‘‘Musul ve El-Cezire de Oğuz Türkleri ve Musul emirleri’’ adlı tetkiki Türk Tarih Kurumu yayınları arasında basılmıştır. ‘‘12 nci Milat asrında müverrihler ve Muhammed al-Azimi’’ adlı tetkiki de ikinci Tarih Kongresi tarafından neşr edilmiştir. ‘‘Kav id al-Res il’’ ve ‘‘Gunyet el-k tib’’ hakkındaki tahlilleri, Selçuk devrine ait unvanlar hakkında tetkiki 1945 de yayımlanmıştır. Biblioth que Nationale’daki anonim ‘‘Tarih-i-Al-i-Selçuk’’ hakkında etüdü Edebiyat Fakültesi tarih semineri Dergisinde neşr edilmiştir (1937). ‘‘Tanzimattan Meşrutiyete kadar tarihçiler’’ adlı tetkiki 1940 da Tanzimat için neşr edilen eserin içerisinde çıkmıştır.

1940 dan itibaren Prof. Yina’ın İslam Ansiklopedisi Türkçe metninde çok değerleri maddeler yazmıştır. Bunlardan en mühimleri Akkoyunlular, Danişmentliler, Yıldırım Bayezit, Arslanşah, Bay Sunkur Gazi, Belek, ağrı bey, Cel lettin Harzemşah, Ertuğrul Gazi, Gedik Ahmet paşa, Al iyye, Elbistan, Alaşehir, Aydın, Bitlis, Behisni, Bursa, Diyarbakır ve Erzurum maddeleridir. Bu maddeler Prof. Yinaın Anadolu Selçukileri ve beylikleri hakkındaki derin vukufunu ve mevzuuna hakimiyetini çok bariz bir şekilde göstermektedir. Yıldırım Bayezit maddesi Yıldırımla Timurun münasebetlerine dair yeni kaynaklara dayanan orijinal bilgi vermektedir. Akkoyunlulara ait tetkikinde (1941) ilk defa kullanılan vesikalara dayanarak bu büyük feodal devletin tarihini aydınlatmaktadır. Danişmentliler maddesinde (1945) bu hanedanın kuruluşu hakkında efsanev  ve tarih  cihetleri iyice ayırmakta ve bu sahadaki orijinal kaynaklara dayanmaktadır.

Profesör Mükrimin Halil bunlardan başka, neşr edilmek üzere bir çok eserler hazırlamış ve bunları hemen tab'edilecek hale getirmiş olduğu halde maalesef neşr edememiştir. 40 kadar olan bu araştırmaların başlıcaları şunlardır: 1) Müneccim başı'nın henüz basılmamış olan Sahaif ül-ahbar (Cami-üd-düvel) mın Anadolu Selçukileri ve beyliklerine dair olan kısmı derin bir bilgi ile tahlil etmekte ve notlar, haşiyelerle tamamlamaktadır. 2) Cami-üd-düvel'in Suryedeki beylikler ile Azerbaycan ve civarındaki devletleri içine alan kısım yine metinler karşılaştırılması ile hazırlanmıştır. 3) İbn Bibî'nin Elevamir ül-alâiyye'sidir ki, bu da metin karşılaştırması ve haşiyelerle tamamlanmıştır. 4) Aksaraî'nin Müksameret-ül-ahbar'ı aynı suretle neşr edilecek halde bulunmaktadır. 5) faksimile'si neşr edilmiş olan Tarih-i-âl-i Selçuk da indeksli olarak tab'a hazırlanmıştır. 6) İbn ül-Erzak'ın Tarih-i Meyafarikîn'i de bütün nushaların karşılaştırılması suretile neşr edilecek hale getirilmiştir.

7) Mükrimin Halil vücuda getirmeyi tasarladığı büyük Anadolu tarihinin yalnız birinci cildini 1940 da "Anadolunun Fethi" adı ile neşr etmiştir. Ne yazık ki büyük tarihçi, bütün vesikalarını titizlikle tamamlamak için ömrünü harcadığı bu geniş kronik'in ancak giriş kısmını bırakabilmiştir. Fakat çizdiği çok geniş plan üzerinde derinleşmeye başlayan pek çok talebe yetiştirmiştir. Mükrimin Halil son zamanlarda Levi-Provençal'in bazı eserleri üzerinde çalışmıştır. İbn Nedim'in matbu Fihrist'inde düzeltmeler yapmış, geçen yaz Anadolu Selçukileri devlet teşkilâtı ve resmî muhabereleleri, teşrifat usullerine dair üç yazma bulmuş, bunlarla selçuk tarihinin mühim bir boşluğunu doldurmuştur. Bıraktığı çok değerli çalışmalarının neşrini Türk Tarih Kurumu ve Edebiyat Fakültesi her halde başaracaktır. Allah rahmet eylesin.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



1961

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

F. 25 Lira