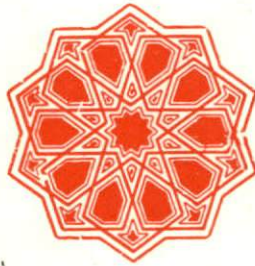


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

LÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXI



Yayın Komisyonu:

Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Prof. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU

Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Gültekin ORANSAY

Doç. Dr. Esat COŞAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

LÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXI



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXI



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA - 1976

İÇİNDEKİLER

| | <u>Sayfa</u> |
|--|--------------|
| Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri</i> | 1 |
| Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>İslâmda Kadın Hakları</i> .. | 37 |
| Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Rights of Woman in Islam.</i> | 45 |
| Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT, <i>Ibn Şihâb Ez-Zuhurî</i> | 51 |
| Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Allah-İnsan İlişkisi</i> | 85 |
| Prof. Dr. Hikmet TANYU, <i>Dinî Folklor veya Dinî-Manevî Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde bir Araştırma</i> | 123 |
| Doç. Dr. Neda ARMANER, <i>Şahsiyet Terbiyesinde Dinî Kültürün Rolü</i> | 143 |
| Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Türk Din Musikisi Tür, Makam ve Usullarının Kodlanması</i> | 151 |
| Doç. Dr. Mehmet S. HATİBOĞLU, <i>İslâm Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Mâlikî-Hanefî Kıyâsı</i> | 185 |
| Doç. Dr. Halûk KARAMAĞARALI, <i>Kaysrideki Hunad Camiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar</i> | 199 |
| Doç. Dr. Beyhan KARAMAĞARALI, <i>Anadolu'da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında</i> | 247 |
| Doç. Dr. Beyhan KARAMAĞARALI, <i>The Order and Convent Art From XIIth to XVIth Centuries in Anatolia</i> | 277 |
| Dr. M.Rami AYAS, <i>Mehmed İzzet Bey'in Bir Yazısı</i> | 285 |
| Dr. Mehmet AYDIN, <i>Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet kavramı</i> | 303 |
| Dr. Beyza BİLGİN, <i>İmam Hatip Lisesinde Uygulama Dersleri.</i> | 317 |
| Dr. Etem Ruhi FIĞLALI, <i>İbâdiye'nin Siyasi ve İtikâdî Görüşleri</i> | 323 |

| | Sayfa |
|---|-------|
| Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Hacr</i> | 345 |
| Dr. Ahmet UÇUR, <i>Yavuz Sultan Selim ile Kırım Hanı Mengli Giray ve Oğlu Muhammed Giray Arasında Geçen İki Konuşma</i> | 357 |
| Dr. Ahmet UÇUR, <i>Yabancı Bir Yazarın Atatürk Hakkındaki Düşünceleri</i> | 363 |
| Çeviren: M. Turhan ÖZDEMİR, Hartmut SCHÖKEL <i>Sumer Dini</i> | 367 |
| Çeviren: Dr. Günay TÜMER, Lewis HODOUS <i>Konfüçyüs Dini</i> | 391 |

KİTAP TANITMA VE TENKİTLER

| | |
|---|-----|
| Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Er-Râzî Müfessiren</i> | 411 |
| Dr. Mehmet AYDIN, <i>Modern Dünyada İslam Vahyi</i> | 415 |
| Dr. Mustafa FAYDA, <i>Kitâbu'l-Cihâd</i> | 421 |
| Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>L'Identité Culturelle de l'Islam</i> | 425 |
| Dr. Günay TÜMER, <i>Beyrunî'ye Armağan</i> | 429 |

TEFSİRDE MUKÂTİL İBN SÜLEYMAN

VE

ESERLERİ

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Hicri ikinci asrın ortalarında hakkındaki dedikodularla şöhret kazanmış olan Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Ezdi el-Horasânî el-Belhî meşhûr müfessirlerden biridir. Belh'de doğmuş, Merv, Bağdat ve Basrada ilim tahsil etmiş ve oralarda tedriste bulunmuştur. Basrada 150/767 senesinde ölmüştür. Kendisinin Benû Esed mevlâlarından biri olduğu söylenir. Bazıları onu Mukatil b. Cevâldûz veya Davâldûz ismiyle zikrederler¹. Çeşitli biyografik eserlerde Hadis ilmi ve siyasi fikirleri yönünden epeyce tenkide uğrayan Mukâtil, Tefsir ilmî yönünden herkesce kabul edilmiş bir şahsiyyet olarak karşımıza çıkacaktır. Hayatı hakkında kronolojik geniş bir bilgiye sahip olmamakla beraber, gerek muâsırlarının gerekse daha sonra gelen âlimlerin, tefsir, hadis ve siyasi fikirleri hakkında, Mukâtil hakkında söylediklerini, elimizde mevcut eserleriyle de karşılaştırmak suretiyle, onun tefsir ilmindeki yerini ve ilmî şahsiyyetini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Her zaman ve her devirde bir şahıs hakkında müsbet görüşlerin yanında menfi görüşler de yer alabilir. Muhtelif şahısların aynı kimse hakkında verdikleri değer hükümleri, o şahsın onlara karşı olan durum ve davranışları ile yakından alakadardır. Şahıslar hakkında değer hükmü verirken, sadece muhtelif kimselerin o şahıs hakkında söylediklerine itibar edilmemelidir. Eğer değerlendirmeyi sadece bu denilenler üzerinden yapacak olursak, çok büyük hatalara düşeceğimiz âşikardır. Şa-

1 İbn Hacer, bu lakabın Mukâtîlin babasına âit olduğunu söylerken (bkz. Lisânu'l-Mizân, Haydarabât 1331, VI.82-83; Muntahab fi'l-Kâmil fi Ma'rifeti't-Duâfâ, Zahiriyye nüshası 399b; ed-Dâvûdî, Tabakatu'l-Müfessirin, Mısır 1392/1972, II.330); ez-Zehabî ise, Mukâtil b. Davâldûz'un, Mukâtil b. Hayyân olduğunu kaydeder (bkz. Târihu'l-İslâm, Mısır 1367, VI.132.)

hususlar hakkında en iyi değerlendirme, şayet varsa, bizzat şahsın eserini tetkik etmekle mümkün olacaktır. Başkalarının verdikleri değer hükümlerini, eserinde olup olmadığını araştırmakla o şahsın hakikî değerini ortaya çıkarmış oluruz.

Kaynaklar onun siyasi bakımdan Zeydiyye fırkasına, kelâm yönünden yetişmesi itibariyle de Mürcie'ye mensûb olduğunu kaydederler¹. Yine bütün kaynaklar onun son derece teşbih (Allahı mevcûd varlıklara benzetme) taraftarı olduğunu zikrederler. Massignon ise "o, hukuken Zeydî, akide yönünden ise aşırı derecede Cehm hasım idi" demektedir². Zikrettiğimiz şu cümleler karşımıza çok bilinmiyenli problemler çıkarmaktadır. Mukâtil bunlardan hangisidir. Bu hususu eserleriyle karşılaştırıp makalemizin sonunda bir neticeye varmaya çalışacağız.

Mukâtil b. Süleymân hakkında müsbet ve menfî haberler pek çoktur. Aleyhinde olanlar, bilhassa onun hadisinde şayanı itimad bir şahıs olmadığı üzerinde durmaktadırlar. Onun haberleri el-Buhârî ve en-Nesâî tarafından kabul edilmemektedir.³ Vekî' b.el-Cerrâh (Ö.197/812) "biz Mukâtille mülâki olduk, lâkin o yalancı idi, ondan hiç bir şey yazmadık" demektedir⁴. Hârice b. Mus'ab da "Cehm ile Mukâtil bizim indimizde fâsık ve fâcir idiler" derken⁵, Yahya b. Ma'in (Ö.233/847) onun sika olmadığını söyler⁶. ez-Zehbî, el-Abbâs b. Mus'ab'ın Merv tarihinde "Mukâtil isnadı zabtetmezdi, Merv câmiinde kıssalar anlatırdı. Cehm geldi ve Mukâtil ile aynı celsede bulundu. Ve aralarında asabiyet hâsıl oldu. Herbiri diğerini nakzeden birer kitab yazdılar", dediğini nakleder⁷. en-Nesâî, Mutâtil yalan söylediydi⁸, İbrâhim b. Yakûb el-Cuzûcânî,

1 İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, Mısır (Matbaatu'r-Rahmaniyye), s. 253; İslâm Ansiklopedisi, VIII.567-568.

2 Louis Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'İslâm, Paris 1929, p.194.

3 Recueil, p.164.

4 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, Haydarabât 1371/1952, IV.354.; el-Hatib el-Bağdâdî, Târihu Bağdat, Mısır 1349/1931, XIII.168; ez-Zehbî, Mizânu'l-İ'tidâl, Mısır 1382/1963, IV.173; İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, Haydarabât 1325, X.282; İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, el-Kâhire 1367, IV.342; en-Nevevî, Tehzibu'l-Esmâ ve'l-Lugât, Mısır (Müniriyye tab'i) II, 111.

5 Tehzib, X.281; Târihu Bağdat, XIII.164.

6 el-Cerh, IV, 355; Târihu Bağdat, XIII.168; Tehzib, X.283; Vefeyat, IV.342, Tehzibu'l-Esmâ, II, 111.

7 Tehzib, X.280; Mizânu'l-İ'tidâl, IV.173.

8 Mizân, IV.173; Tehzib, X.284.

onun cesûr bir yalancı (deccal) olduğunu¹, İbn Hibbân ise, o onların kitaplarına uygun olan Kur'ân ilimlerini nasâra ve yahudilerden sorardı. O, Allah'ı mahlukata benzetirdi, hadiste de yalan söylerdi² dediği nakledilir. İshâk b. İbrâhim el-Hanzeli "Horasandan üç kişi çıkarttım. Onların dünyada yalan ve bid'at bakımından bir benzerleri yoktur. Onlar da Cehm, Mukâtil ve Omer b. Subh'dur".³ Abdu's-Samed b. Abdî'l-Vâris, Mukâtil b. Süleymân bize geldi, Bize Atâ'dan hadisler rivayet etti, sonra aynı hadisleri ed-Dahhâktan ve daha sonra da Amr b. Şuayb'den rivayet etti. Bizler ona, bu hadisleri hangisinden işittin diye sorduk. Cevap olarak, hepsini onlardan işittim dedi. Daha sonra da vallahi hangisinden işittiğimi bilemiyorum dedi" demektedir⁴. Ahmet b. Seyyâr el-Mervezî, Mukâtil hakkında şöyle söylemektedir: "O metrûku'l-Hadislikle ve Metrûku'l-Kavl ile müttehemdir. Zikri helâl olmayan sıfatlar hakkında konuşurdu."⁵

İshâk b. İbrahimden rivayetle, Hârice, Mukâtile uğradığında, o, insanlara hadis rivayet ediyordu. Kelbiyi kastederek Ebu'n-Nadr bize söyledi dedi. Sonra ona Kelbî ile birlikte uğradık. Kelbî, Allah'a yemin ederim ki asla böyle bir şey rivayet etmedim. Sonra Mukâtile dönerek ya Ebu'l-Hasen ben Ebu'n-Nadr'ım ben bu haberi asla sana rivayet etmedim, dedi. Bunun üzerine Mukâtil, sus ya Ebu'n-Nadr, hadisin süslenmesi bize âittir, hemen ancak o insanlardan birinden nakledilmiştir, dedi⁶. Amr b. Ali, O metrûku'l-hadistir ve yalancıdır, der⁷. İbn Sa'd da, hadis eshabı ondan sakınırlar ve onu münker gördüklerini söyler⁸. el-Buhârî, O münkerü'l-hadistir, onun hakkında susulduğunu⁹, Abdurrahman b. el-Hakem ise, O kass idi, insanlar hadisini terkettiğini zikreder¹⁰. Ebû Hâtim onun hakkında metrûkü'l-hadis derken¹¹, en-Nesâî, Hazreti Peygamber hakkında hadis uyduran marûf yalancıların dört

1 Tarihu Bağdat, XIII.165; Tenzib, X.283; Mizân, IV.173; Vefeyât, IV.342.

2 Mizân, IV.175; Tehzib, X.284; Vefeyât, IV.343.

3 Tarihu Bağdat, XIII.164; Tehzib, X.281.

4 Tenzib, X.282; Târihu Bağdat, XIII.167.

5 Târihu Bağdat, XIII.163; Tehzib, X.282; Vefeyât, IV.342.

6 Târihu Bağdat, XIII.163-164; Tehzib, X.282-283.

7 Tehzib, X.283.; Târihu Bağdat, XIII.169.

8 İbn Sa'd, Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebir, Beyrût 1380/1960, VII.373; Tehzib, X.283.

9 Tehzib, X.283; Târihu Bağdat, XIII.169; Muntahab fi'l-Kâmil, 399b.

10 el-Cerh, IV,355; Tehzib, X.283.

11 el-Cerh, IV,355; Tehzib, X.284; Tehzibu'l-Esmâ, II,111; Vefeyât, IV.342.

tane olduğunu söyler. Medinede İbrahim b. Ebi Yahya, Horasanda Mukatil, Şam'da Muhammed b. Said el-Maslûb, Bağdat'ta Vâkîdî¹ idi. İbn Adıyy, onun ekseri hadisine tâbi olunmaz, fakat marûf ve sikattan olan şahıslar ondan hadis rivayet ettiler, zayıflığına rağmen hadisi yazılır, demektedir². el-İclî onu metrûkü'l-hadis olarak görürken³, el-Halîlî, Mukâtilin tefsir ehli indinde yerinin büyük olduğunu, fakat rivayet hususunda zayıf bulunduğunu söyler⁴. ez-Zehabî, müfessir Mukatil b. Süleyman metrûkü'l-hadisdir, tecsimle şâibelidir. Bununla beraber kendisi ilim mercüüdir, tefsir ilminde bir denizdi, demektedir⁵. Kemâlüddîn ed-Demîrî de, âlimlerden bazıları onu sika bazıları da yalancı saydılar ve hadisini terkettiler. Denildi ki, o, rivayeti helâl olmayan sıfatlar hakkında konuşuyordu ve yine denildi ki o, Kur'ân ilmini yahudilerden ve hristiyanlardan, kitaplarına uygun şekilde alırdı. Müşebbiheden idi şeklindeki nakilleri zikrettikten sonra, bunların sıhhatına inanamıyorum demektedir⁶.

Yakût er-rûmî, et-Taberîden bahsederken, tefsirine Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Mukâtil b. Süleymân, Muhammed b. Omer el-Vâkîdî'den hiç bir şey almadı. Zira bu şahıslar et-Taberî indinde zanlı idiler dedikten sonra, en iyisini Allah bilir tabirini kullanmayı da ihmâl etmez⁷. İshâk b. İbrâhim, Ebû Hanifenin şöyle dediğini işitir⁸ bize doğudan iki habîs görüş, geldi, Cehmin muattılası, Mukâtilin müşebbihesi⁹. Ebû Yusuf'da, Horasan'da iki sınıf vardır ki, yeryüzünde o iki sınıftan daha buğzedilen yoktur. Onlar da el-Mukâtilyye ve el-Cehmiyyedir, demektedir⁹. Mâlike ulaşan bir habere göre, Mukâtile biri gelmiş, ashâbı Kehfin köpeğinin rengini sormuş, o da, ona o köpek muhtelif renklerdeymişti. Sonra sorana eğer böyle demiş olsaydın kimse seni reddedemezdi, der. Nuaym b. Hammâd, Mukatilin ilk zâhir olan yalanının bu olduğunu söyler¹⁰. Ebû Hanıfeye, Cehm ve Mukâtil indinde nasıldır

1 Târihu Bağdat, XIII.168; Tehzîb, X.284; Vefeyât, IV.342.

2 Mizân, IV.175; Tehzîb, X.284.

3 Tehzîb, X.284.

4 Aynı yer.

5 ez-Zehabî, Tezkiretu'l-Huffâz, Haydarabât 1375/1955, I.174.

6 ed-Demîrî, Hayâtu'l-Hayavân, Mısır 1321, I.298.

7 Yakût er-Rûmî, Mu'cemu'l-Udebâ, Mısır 1923 (Margoliouth neşri), VI.441.

8 Târihu Bağdat, XIII.164; Tehzîb, X.281.

9 Aynı yer, aynı yer.

10 Târihu Bağdat, XIII.165; Tehzîb, X.282.

diye sorulduğunda “her ikisi de müfrittir. Cehm teşbihi nefiyde ifrâta gitti ve o hiç bir şeydir demeğe kadar vardı. Mukâtil de Allah’ı mahlu-kâta benzetmekte ifrâta gitti” demiştir¹. Harûn b. Ubeydullâh Babasın-dan naklen, el-Mehdî, Mukâtîli kastederek, şu benim için ne der dediğin-de, eğer istersen Abbas hakkında senin için hadis uydurur” dediğini söyler². Ebû Dâvûd, hadisinin terk olunduğunu³, Zekerriyya b. Yahya es-Sâci de onun yalancı ve metrûkü’l-hadis olduğunu kaydeder⁴.

Louis Massignon, bu zat tefsirdeki metodunda bir otorite olmuş-tur. Eş-Şâfii gibi bir şahsiyyet onu teyit etmiştir. Mücâhid ve ed-Dah-hâk vasıtasıyla İbn Abbas’ın talebesi olan Mukâtîl Yahudî ve Hristi-yan kaynaklarına müracâat etmeye cesaret edebilmiştir. Kur’ândaki Kitâbî Mukaddes tefsirlerinin sahîh kaidelerini formüle eden ilk şahıs olarak karşımıza çıkar, demektedir⁵. Régis Blachère’de, Mukâtîlin tefsiri hakkında, sanki o İbn Abbas ekolünün öğretimini ve onun olduğu bi-linen metinlerini devam ettiriyordu”⁶. Ahmet Emîn, insanların bilme-dikleri şeyleri sormayı sevdiklerini söyledikten sonra, tefsirde bu gibi haberleri İbn Abbas’dan rivayetle, İkrime, Mücâhid ve Mukâtîl b. Sü-leyman rivayet ediyorlardı, demektedir⁷. Goldziher’de, onun tefsir il-minin, Yahudi ve hristiyanlardan geldiğini ve onların kitaplarından uygun olanları almış olduğunu söyler⁸.

Buraya kadar genellikle aleyhinde olan haberleri kaydettik, biraz da lehinde olan haberleri serdetmeye çalışalım. Hemen şunu söyleyelim ki, bütün biyografik ve bibliyografik eser sahipleri, Mukâtîlin tefsir sa-hasında bir otorite olduğunda ve onun bir tefsiri bulunduğu ittifak halindedirler⁹. Hatib el-Bağdâdi, Mukâtîlin tefsirde marifet sahibi ol-

1 Târihu Bağdât, XIII.166; Mizân, IV.173; Tehzîb, X.281.

2 Târihu Bağdât, XIII.167.

3 Aynı eser, XIII.169.

4 Aynı yer.

5 Recueil, p.194.

6 R.Blachere, Introduction au Coran, Pâris 1959, p.214.

7 Ahmet Emîn, Zuhru’l-İslâm, 1952, II.38.

8 Goldziher, Mezahibu’t-Tefsiri’l-İslâmî, Mısır 1374/1955, s.75.

9 Tehzîbu’l-Esmâ, II, .111; Hayatu’l-Hayavân, I.297; Tabakâtu’l-Müfessirin, II.330; el-Cerh, IV, .354; Târihu Bağdat, XIII.160-169; Recueil, p.194, İslam-Ansiklopedisi VIII.567; Mizân, IV, .173, Tabakâtu b.Sa’d, VII.373; Tehzîb, X.279-285; Fihrist, s.253-254; Vefeyât IV. 341-343; Mezâhib, s.75-77; Introduction au Coran, p.214.; Şemsüddin Sâmî, Kamusu’l-A’lâm, İstanbul 1316, VI.4369; Omer Riza Kahhale, Mu’cemu’l-Müellifin, Dimaşk 1960, XII. 316, Hay-ruddin ez-Zrikli, el-A’lam, ikinci tab’ı, VIII.206; İbnu’l-İmâd el-Hanbelî, Şezerâtu’z-Zehab, Kâhire, 1350, I.227; Abdu’l-Kâhir el-Bağdadi, el-Farku beyne’l-Fırak, Mısır 1367/1948, s.139.; Bağdathî İsmail Paşa, Hediyyetu’l-Ârifin, Esmâu’l-Müellifin, İstanbul 1951-1955, II.470. Kâtib Çelebi, Keşfu’z-Zumûn, İstanbul 1941-1943, I.459.

duğu söylenir, fakat hadiste böyle değildir, demektedir¹. Şu'be daima Mukâtîli hayırla yadeder². Ahmet b. Hanbele, Mukâtilden sorulduğunda, onun kitabları vardır, onları ben ancak Kur'ân ilmi hakkında uygun görürüm, der³. Bu ifadeden anlaşılıyor ki Ahmet b. Hanbel onun tefsir yönünü kabul etmektedir. Ebu'l-Hâris el-Cûzucânî, imam eş-Şâfî'den naklen bütün insanlar şu üç kimsenin iyâlidir. Tefsir de Mukâtîl, şürde Züheyr b. Ebî Sülmâ, kelâmda Ebû Hanife"⁴. Mis'ar, Hammâd b. Amr'a, Mukâtîli kastederek, şu adamı nasıl bilirsin dediğinde, onun ilmi bana gelmemiş olsaydı onu bilemezdim dediğini Süfyân işitir⁵. Ali b. Huseyn el-Vâkîd, bir adam Mukâtîlin tefsirinden bir cüzle Abdullaha geldi, Abdullah onu aldı. Bir müddet sonra ona ya Ebâ Abdirrahman onu nasıl buldun denilince, eğer onun isnadı olsaydı, ilimden birşeyler olabilirdi, dediğini nakleder⁶. Demek ki tefsiri bîzatihi beğenilmekte, isnadın bulunmaması bakımından tenkid edilmektedir. Abbâd b. Kesîr, Yahyâ b. Şibl'e Mukatilden seni men eden nedir diye sorduğumda, belde ehlinin onu kerih gördüğünü söyledim. Bunun üzerine bana, onu kerih görmesinler, Allah'ın Kitabını ondan daha iyi bilen kalmadı, demiştir⁷. Nuaym b. Hammad, Mukâtîlin kitabını Süfyân b. Uyeynenin yanında gördüm. Ona, tefsirde Mukâtilden mi rivayet ediyorsun dediğimde, hayır, ondan yardım ve delil talep ediyorum, diye cevap verdiğini nakleder⁸. Merv ehlinde olan Abdülmecid, Mukâtîl b. Hayyândan, sen mi yoksa Mukâtîl b. Süleyman mı daha âlim diye sorar. Cevap olarak, Mukâtîlin ilmini hiç kimsede bulmadığımı, sanki onun derin bir deniz olduğunu söyler⁹. el-Kâsım b. Ahmet es-Saffâr, İbrâhim el-Harbî benden Mukâtîlin kitabını alır ve ona bakardı. Bir gün ona ey Ebû İshâk insanların Mukatili kötölemelerinin sebebi nedir diye sordum. Sebebin, Mukatile hased etmeleri olduğunu söyledi¹⁰. Yi-ne İbrahim, Mukâtîl tefsiri, insanlara cem etti ve onlara sema'sız olarak

1 Târihu Bağdat, XIII.160.

2 Târihu Bağdat, XIII.161; Tehzib, X.279; Vefyât, IV.342.

3 Târihu Bağdat, XIII.161; el-Cerh, IV.355; Vefeyât, IV.342.

4 Târihu Bağdat, XIII.161; Hayâtu'l-Hayavan, I.297; Tabakâtu'l-Müfessirin II.331; Şezerâtu'z-Zehbe, I.227; Mizân IV.173; Tehzib, X.279; Vefeyât, IV. 341, Recueil, p.194.

5 Târihu Bağdat, XIII.161, .

6 Aym eser.

7 Târihu Bağdat, XIII.162; Tehzib, X.280.

8 Aym eserler.

9 Târihu Bağdat, XIII.162; Mizân, IV.173; Tehzib, X.279.

10 Târihu Bağdat, XIII.162-163, Tehzib, X.280.

tefsir etti. Eğer bir kimse Ma'merin tefsirini katâde'den ve Şeybâ'ninkini de Katâde'den cem ederse, onun üzerine en güzel tefsiri yapmış olur dedi. Aynı zamanda İbrahim, tefsirine ondan birşey ithal etmediğini söyler ve el-Kelbî'nin tefsiri ile Mukatılınkini müsavî görür¹. İbnü'l-Mubârek'e, Mukâtilden sorulduğunda, eğer Mukâtıl sika olsaydı tefsiri ne güzel olurdu, demiştir. Başka bir rivayette, eğer onun tefsirinde isnad olsaydı, tefsirinden başka bir şeye bakmaya lüzûm kalmazdı, demektedir². İbn Hallikân, Mukâtilden bahsederken "Allah'ın Kitabının meşhûr müfessirlerinden idi. Onun meşhur bir tefsiri vardır. O şerefi yüce olan âlimlerdendi, Allah ondan râzî olsun, şeklinde dua eder³. Mehdî ise onun ilminin genişliğine hayret eder⁴. es-Suyûtî de, Mukâtıl tâbiinden kibâr kişilere ulaştı dedikten sonra, eş-Şâfiinin, Mukâtılın tefsirini sahih gördüğüne işaret eder. Yine es-Suyûtî, İbn Adıyy'den naklen Mukatılın tefsirinin, el-Kelbîninkinden sonra geldiğini, el-Kelbînin, Mukatîle tercih edildiğini söyler ve sebebini de şöyle izah eder. Çünkü Mukâtıl aşağı kötü bir mezhebe sâlik idi, der⁵.

Buraya kadar hiç bir değer hükmü vermeksizin, Mukâtıl b. Süleymanın leh ve aleyhindeki haberleri naklettik. Aleyhindeki haberlerin hemen hemen hepsi onun usûlü hadis yönünden isnada ehemmiyet vermediği, hattâ iki raviyi bir büine karıştırdığı, ehli sünnetce iyi olarak tanınmayan mücessime mezhebine sâlik oluşu gibi sebeplerden tenkid edildiği görülür. Hattâ lehinde olan haberlerde bile, tefsirinde isnad olsaydı ne güzel olurdu şeklindeki sözler, yine hadis yönündeki ihmalkârlığına hamlolunur. Bu tenkidler onun, ilk devirlerde cârî olan isnada kâfi derecede ehemmiyet vermemesinden ileri geldiği anlaşılmaktadır. Herşeyi kendisinin bildiği iddiasında bulunması, kendisine gülünç sualler sorulmasına sebep olmuş ve onlara vermeye çalıştığı cevaplarla değerini düşürmüştür. Meselâ, o, Merv, Mekke, Bağdat ve Hattâ Beyrut gibi şehirlerde mescide oturur, kendisine arşın haricinde sualler sorulmasını ister. Bunun üzerine, Hac'da Âdem Peygamberi kim traş etti, sineğin yaratılışının hikmeti nedir, karıncanın barsaklarının önde mi

1 Târihu Bağdat, XIII.163, Tenzib, X.281.

2 Târihu Bağdat, XIII.163, Tehzib, X.279-280, Mizan IV.173, Vefeyât, IV.342. (diğer bir rivayette İbnü'l-Mubârek onun hadisini terketmiştir) Bkz. Sünen u't-Tirmizi, Mısır 1385/1965. V, 740.

3 Vefeyât. IV.341.

4 Tehzib, X.285.

5 es-Suyûtî, el-İtkân fi Ülümi'l-Kur'ân, el-Kâhire (Matbaatu'l-Hicâzi). II.189.

arkada mı olduğu, iki ninenin mirası meselesi gibi acâib sualler sorulmuş, bunlara tatmin edici cevaplar verememiş, bu sebepten dolayı Beyrutta bir gece zor kalabilmiş, hemen ertesi sabah Bağdata dönmek mecburiyetinde kalmıştı.¹

Şimdi biraz da Mukâtilin eserleri üzerinde duralım. Onlardaki orijinal yönleri ortaya çıkarmaya çalışıp, bazı karşılaştırmalar yaparak, Mukâtilin tefsirdeki değerini ortaya koymağa çalışalım. Kaynaklar, Mukâtilin nisbeten çok miktarda eser yazdığını bizlere nakletmektedirler. Fakat bu eserlerin pek çoğu bugün elimizde mevcûd değildir. İbnü'n-Nedim Fihristinde² Mukâtilin şu eserlerini zikretmektedir. Kitâbu't-Tefsiri'l-Kebîr, Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh, Kitâbu Tefsiri'l-Hamsi Mi'ye Âye, Kitâbu'l-Kıraât, Kitabu Müteşâbihî'l-Kur'ân, Kitâbu Nevâdiri't-Tefsir, Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir, Kitâbu'l-Cevâbât fi'l-Kur'ân, Kitâbu'r-Redd ale'l-Kaderiyye, Kitâbu'l-Aksâm ve'l-Lugât, Kitâbu't-Takdîm ve't-Te'hîr, Kitâbu'l-Âyât ve'l-Müteşâbihât.

Görüldüğü gibi eserlerinin çoğu tefsire ve arap diline âittir. Bu arada Kaderiyyeye karşı tenkidî bir eseri de vardır. Bu gün bu eserlerden ancak üç tanesine sâhip bulunmaktayız. 1-Kitâbu't-Tefsiri'l-Kebîr³ 2-Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir⁴, 3- Kitâbu Tefsiri'l-Hamsi Mi'e Âye⁵. Brockelmann'ın Arab Edebiyatı Tarihinde⁶ zikrettiği et-Tefsir fi Müteşâbihî'l-Kur'ân veya Sılatu'l-Kelâm adlı eser, Mukâtilin et-Tefsiru'l-Kebîri'nden başkası değildir. Bu hususu Massignon⁷ ve Fuad Sezgin⁸ de teyid etmektedir. Bu üç eserin muhtevalarına geçmeden önce, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmet el-Malatî (Ö.377/987) "Kitâbu't-Tenbih ve'

1 Bu haberler için bkz.Mizân, IV.174; Tehzib, X.283; Vefeyât, IV.341-342; Tehzîbu'l-Esmâ, II₁.111; Hayâtu'l-Hayavân, I.297; Şezerâtu'z-Zeheb, I.227; el-Cerh, IV₁.355; Târihu Bağdât, XIII.160, 163; Muntahab fi'l-Kâmil, 399b.

2 Fihrist, s.253-254; Tabakâtu'l-Müfessirin, II.331; Keşfu'z-Zunûn, I.459, II.1469, II.2001; Esmâu'l-Müellifin, II.470.

3 Bu tefsirin bulunduğu yerler için bkz.İstanbul, Hamidiyye 58, Feyzullah ef.79, Köprülî 143, Serez 245, Hasan Hüsnî 17, Saray Ahmet III.74, Saray Emenet 565; Bursa, H.Çelebi 27.

4 Bayazıt 561; Saray Emanet 2050.

5 British Museum, Or.6333.

6 Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1937-1942, Suppl. I.332.

7 Recueil, p.194.

8 Fuad Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden 1967, I.36.

Redd ala Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida¹ adlı eserinde, Zındıkların Allaha iftira mahiyetinde olan Kur'ân âyetlerinin bazısının bazısını nakzediği görüşlerini reddetmek için, sika râvilerin Mukâtil b. Süleymandan rivayet ettikleri haberleri² inceleyelim. Mukâtil, zındıkların şüphe ettikleri âyetler üzerinde durarak, cahiller burada bir tenâkûz olduğunu görürler, halbuki havass tefsirinde bir tenâkûz bahis konusu değildir, diyerek âyetleri izah etmeye çalışır. Biz, pek çok örnekler arasından bir tanesini vermekle iktifa edeceğiz. el-Enâm sûresinin 103. âyeti "gözler onu görmez, o bütün gözleri görür" ile Kıyâme suresinin 22-23.âyetleri (o gün hirtakım yüzler Rablarına bakıp parlayacaktır) âyeti arasında, bazıları cehalet edip bir tenakûz varmış gibi görür, Halbuki muhtelif mevzilerde havass tefsirinde böyle bir tenakûzün olmadığını söyler. "Gözler onu görmez" âyetinde, mahlukât onu dünyada göremez, halbuki (o gün bir takım yüzler Rablarına bakıp parlayacaktır) âyeti ise kıyamet gününde olacak bir hâdisedir. "Nâdırâ" nûrla onun beyazlaşmış güzelleşmesidir. "Rablarına bakmaları" ise, o günde onlar, karşı karşıya gelip birbirlerine bakarlar. İşte her iki âyetin tefsiri böyledir³, diyerek iki âyet arasında bir tenakûz olmadığını gösterir. el-Malatî, bu tenâkûz gibi görülen âyetleri kendi aralarında tasnife tâbi tutarak

(باب تفسیر متشابه صلوات الكلام) (باب في تفسیر اختلاف المواضع)

(باب تفسیر اشتباه التقديم في الكلام) gibi bablara ayırmış ve yine Mukâtilden örnekler vermiştir⁴. Yukarıda zikrettiğimiz elde mevcûd üç eseriyle karşılaştırıldığında, bu örneklerin hiç birine rastlanılmamıştır. Bu örneklerin, Mukâtilin, Kitâbu Cevâbatil-Kur'ân, Kitâbu'l-Âyat ve'l-Müteşâbihât, Kitâbu Müteşâbihi'l-Kur'ân, Kitabu Nevâdiru't-Tefsîr adlı eserlerinden almış olması kuvvetle muhtemeldir⁵. el-Malatînin aldığı bu örneklerin hiç birinde, isnadlı bir haber bulunmadığı gibi, onun, Zeydi, Mürcie ve Mücessimedden olduğunu gösterecek akîde yönüne âit bir fikre de rastlanmamaktadır. Aksine, Mukâtîli bu örnekleriyle, islâma ve Kur'âna tecavüz etmek isteyen zındıklara

1 el-Malatî, Kitâbu't-Tenbih, İstanbul 1936 (Sven Dederling) s.43-63.

2 et-Tenbih, s.43-44.

3 et-Tenbih, s.48.

4 Aynı eser, s.49-56.

5 et-Tenbihin nâşiri (s.5) de "muhtemel ki bu fasıl Mukâtîlin et-Tefsîru'l-Kebirinden veya Müteşâbihi'l-Kur'ândan nakledilmiştir" demekle, bu örnekleri Mukâtîlin tefsiri ile karşılaştırmadığı anlaşılmaktadır.

karşı savaşılan bir mücâhid rolünde görmekteyiz. Fakat, el-Malatî'nin bu örnekleri Mukâtilin eserlerinden ne miktarda aldığı ve onlar arasında seçmeler yapıp yapmadığını bilemiyoruz.

Fakat, el-Malatî yine aynı eserinin diğer bir bölümünde, Kur'ân'dan aldığı bazı kelimeleri (كل شيء في القرآن) formülünü kullanarak Mukâtilden nakletmektedir¹. Bu kelimelerin hemen hemen hepsi Mukâtilin, et-Tefsiru'l-Kebirinde bulunmaktadır. Bu da, yukarıdaki örnekler hususunda el-Malatî'ye biraz daha fazla itimad edeceğimizi gösterir. Masignonun "el-Malatî, bu örnekleri, Mukâtilin ya et-Tefsiru'l-Kebirinden veya daha kuvvetli olarak Tefsiru'l-Hamsi Mi'e Âye adlı eserinden almış olması muhtemeldir"² sözü, onun bu meseleyi iyice tetkik etmediğini ortaya koymaktadır. Halbuki bu örneklerin hepsi et-Tefsiru'l-Kebirden alınmıştır. Biraz sonra muhtevasını vermeye çalışacağımız Tefsiru'l-Hamsi Mi'ye Âye adlı eserde, isminden de anlaşılacağı üzere ahkâmâ mâ dâir olan âyetler incelenmektedir. Halbuki bu örneklerde ahkâmıdan ziyade Kur'ân âyetleri üzerinde şüpheye düşenlerin vehimlerini red ve Kur'ânda geçen bazı kelimelerin manalarının izâhı ve açıklanması vardır.

el-Malatî'nin kitabına aldığı bazı kelimeleri, Mukâtilin et-Tefsîru'l-Kebîri ile karşılaştırılmasına âit örnekler vermek uygun olacaktır. Üst kısımda verdiğimiz örnekler el-Malatî'nin "et-Tenbih" adlı eserinden alınmış ve yeri gösterilmiştir. Sağ başa konulan numaralar, aynen alt tarafa da intikal ettirilerek, aynı kelimenin Mukatilin tefsirindeki durumu gösterilmektedir.

| et-Tenbih | يعنى | كل شيء في القرآن |
|---------------------------------------|----------------|--|
| S. 57 | الشكر لله | 1 — « الحمد لله » |
| S. 59 | جورا | 2 — « شططا » |
| et - Tefsiru'l-kebir (Hamidiyye 58) | | |
| 3a | يعنى الشكر لله | 1 — « الحمد لله » (el - Fatih 2) |
| 222b | يعنى جورا | 2 — « على الله شططا » (el - kehf 14) |

¹ Bu kelimeler için bkz.et-Tenbih, s.56-63.

² Recueil, p.194(not 1).

| et - Tenbih | يعني | كل شيء في القرآن |
|-------------|--------------------|-----------------------------|
| S. 56 | بساطا | 3 - « فراشا » |
| S. 56 | علماءهم | 4 - « احبارهم » |
| S. 56 | المجتهدين في دينهم | 5 - « الرهبان » |
| S. 56 | صاغرا | 6 - « خاسئا » |
| S. 56 | تزيين الشيطان | 7 - « خطوات الشيطان » |
| S. 56 | لا تحزن | 8 - « لا تأس » |
| S. 57 | عدلاً | 9 - « قولاً سديداً » |
| S. 57 | جديلتكم وناحيتمكم | 10 - « اعملوا على مكانتكم » |
| S. 57 | على جديلته | 11 - « يعمل على شاكلته » |
| S. 57 | واذ قال ربك | 12 - « واذا تأذن ربك » |
| S. 57 | حقاً | 13 - « لاجرم » |
| S. 57 | | 14 - « مردفين (وتترا) |
| | فهو متتابع | و (مدراراً) و (ابابيل) |

- 3 - « الذي جعل لكم الارض فراشا » (el - Bakara 22) يعني بساطا 7a
 4 - « اتخذوا احبارهم » (et - Tevbe 31) يعني علماءهم 147b
 5 - « و رهبانهم » (et - Tevbe 31) يعني المجتهدين في دينهم اصحاب الصوامع 147b
 6 - « خاسئا » (el - Mülk 4) يعني اذا اشتد البصر يقع فيه الماء فهو خاسئا يني صاغرا 429a
 7 - « وتبعوا خطوات الشيطان » (Bakara 26) يعني تزيين الشيطان 26b .
 8 - « فلا تأس على القوم الفاسقين (Maide 26) يعني لا تحزن على قوم انت سميتهم فاسقين . 92b
 9 - « قولاً سديداً » (Nisa 9) يني عدلاً 68a .
 10 - « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم » (En'am 134) يعني جديلتكم يعني كفار مكة . 119a
 11 - « قل كل يعمل على شاكلته » (Isra 84) المحسن والمسيى على شاكلته على جديلة هو عليها . 218b
 12 - « واذا تأذن ربك » (Araf 166) يعني قال ربك 132a .
 13 - « لاجرم » (Hud 22) حقاً 166b .
 14 - « مردفين » (Enfal 9) متتابعين كقوله في المؤمنين (44) « رسلنا تترا » وقوله
 « طيرا ابابيل » وقال « يرسل السماء مدرارا » يعني متتابع . 136b .

| et - Tenbih | يعنى | كل شى فى القرآن |
|-------------|-----------------|--------------------------------|
| S. 57 | وجيعاً | 15 - « عذاب اليم » |
| S. 58 | المكذبات | 16 - « المؤتفكات » |
| S. 58 | النساء | 17 - « الخوالف » |
| S. 58 | مكروبا | 18 - « كظيم و مكظوم » |
| S. 58 | فى غفلة | 19 - « بل قلوبهم فى غمرة » |
| S. 58 | طيبيا | 20 - « عذب فرات » |
| S. 58 | المشقة | 21 - « نصب » |
| S. 59 | مقبلين | 22 - « مهطعين » |
| S. 59 | كاشباه آل فرعون | 23 - « كدأب آل فرعون » |
| S. 59 | من مانع | 24 - « مالكم من الله من عاصم » |
| S. 59 | افتعل البركة | 25 - « تبارك » |

| | | |
|-------|---|---|
| 5b. | يعنى وجميع فى الاخرة | 15 - « ولهم عذاب اليم » (Bakara 10) |
| 151b. | يعنى المكذبات | 16 - « المؤتفكات » (Tevbe 71) |
| 153b. | يعنى مع النساء | 17 - « رضوا بان يكونوا مع الخوالف » (Tevbe 87.) |
| 180b. | يعنى مكروبا يتردد الحزن فى قلبه | 18 - « فهو كظيم » (Yusuf 84) |
| 19 | « بل قلوبهم » يعنى الكفار « فى غمرة من هذا » (el - Muminun 63) يقول | 19 - « بل قلوبهم » |
| 264a. | فى غفلة من ايمان هذا القرآن | 19 - « بل قلوبهم » |
| 276b. | يعنى تبارك وتعالى حلوا طيبيا | 20 - « عذب فرات » (Furkan 53) |
| 21 | لا ينهم فيها نصب » (Hier 48) يقول لا يصيبهم فيها مشقة فى احسادهم | 21 - « عذب فرات » |
| 195a. | كما كان فى الدنيا وماهم منها الجنة | 21 - « عذب فرات » |
| 191b. | يعنى مقبلين الى النار | 22 - « مهطعين » (İbrahim 43) |
| 49a. | يعنى كاشباه آل فرعون فى التكذيب | 23 - « كدأب آل فرعون » (Āli imran 11) |
| 354b. | يعنى من مانع يمنحكم من الله | 24 - « ما لكم من الله من عاصم » (el - Mumin 33) |
| 428b. | يعنى افتعل البركة | 25 - « تبارك » (Mülk 1) |

| et - Tenbih | يعنى | كل شيء في القرآن |
|-------------|----------------------------|--|
| S. 59 | الجبال لثلا تزول بكم الارض | 26 — « الرواسى » |
| S. 60 | متغيرا | 27 — « ظل وجهه مسودا » |
| S. 60 | عاشقات لازواجهن | 28 — « عربا » |
| S. 60 | أمة | 29 — « من قرن » |
| S. 61. | الدرالعظام | 30 — « المرجان » |
| S. 61. | الطنافس | 31 — « زرابى و عبقرى » |
| | | 32 — وقوله « ريب » شكاً في القرآن كله إلا الذى في الطور « ريب |
| S. 61. | | المنون » يعنى حوادث الموت |
| | | 33 — « شياطين » ابليس وذريته غير واحد في البقرة « واذا خلوا |
| S. 61. | | الى شياطينهم » يعنى رؤساء من اليهود كعب بن الاشرف واصحابه |
| | | 34 — « السكينة » الطمأنينة في القلب إلا واحدا في البقرة « سكينة من |
| S. 62. | | ربكم » يعنى شيئاً كرأس الهرلها جناحان. |
| | | 26 — « وجعل فيها رواسى » (Ra'd 3) يعنى الجبال اثبت بهن الارض لثلا |
| 182a. | | تزول بمن عليها |
| 202a. | | 27 — « ظل وجهه مسودا » (Nahl 58) يعنى متغيرا |
| 407b. | | 28 — « عربا » (Vaki 37) يعنى عاشقات لازواجهن لا يرون غيرهم |
| 108a. | | 29 — « من قرن » (Enam 6) من أمة |
| 406a. | | 30 — « المرجان » (Rahman 58) يعنى الدرالعظام |
| 460b. | | 31 — « وزرابى مبثوثة » (Gaşiye 16) يعنى و طنافس مبسوطة |
| 406b. | | « عبقرى حسان » (Rahman 76) يعنى الزرابى وهى الطنافس |
| 3b. | | 32 — « لاريب فيه » (Bakara 2) لاشك فيه |
| 398b. | | « ريب المنون » (Tur 30) يعنى حوادث الموت |
| 9a. | | 33 — « فازلها الشيطان عنها » (Bakara 36) يعنى عن الطاعة وهو ابليس |
| | | « واذا خلوا الى شياطينهم » (Bakara 14) يعنى رؤساء اليهود و كعب |
| 6a. | | بن الأشرف و اصحابه |
| 386b. | | 34 — هو الذى انزل السكينة في قلوب المؤمنين » (Feth 4) يعنى الطمأنينة |
| | | « فيه سكينة من ربكم » (Bakara 248) ورأس كرأس الهرة ولها جناحان |
| 40a | | فاذا صوتت عرفوا ان النصر لهم |

35 — « اسقى » فهو الحزن غير واحد فى الزخرف « فلما آسفونا » يعنى اغضبونا S. 62.

36 — « بنحس » نقصا غير واحد فى يوسف « وشروه بشمون بنحس » يعنى حراما S. 62.

Bu örneklerde görüldüğü gibi, lafızlar ve istisna olarak gösterilen kelimeler dahi aynen uymaktadır. Bundan da anlaşılıyor ki, el-Malatî, örneklerini Mukâtilin et-Tefsîru'l-Kebîrinden seçerek almış ve onları kendine göre bir tasnife tâbi tutmuştur.

Şimdi, Mukâtilin elimizde bulunan eserlerini tanıtmaya çalışalım:

1) *Kitâbu't-Tefsîri'l-Kebîr*: İstanbul'da çeşitli kütüphanelerde yazma halinde bulunan bu eserin, genellikle makalemizde Hamidiyye ktp. No.58 nüshası kullanılacaktır. Tefsir, Kur'ânın başlangıcından sonuna kadar tamamdır. Âyet sırasına göre tefsir edilmiş ve âyetlerin anlaşılabilmesi için, muğlak olan kelimelerin izahları yapılmakta, müradiflerine, vücûh ve nezâire dikkat edilmektedir. Ehli Kitabı tavsif eden âyetlerde, izah veya sebeb-i nüzûl olarak bol bol şahıslar zikredilmekte, israiliyât ve tarihî hadiselerle temas edilmektedir¹. Bu tefsirde bir mezheb mücadelesine rastlanılmamaktadır. Tefsir şöyle bir isnadla gelmektedir:

اخبرنا القاضى ابوبكر محمد بن عقيل بن زيد الشهرزورى رضى الله عنه قال حدثنا القاضى ابو عبد الله محمد بن على بن زادلج قال حدثنا عبد الخالق بن الحسن قال حدثنا عبد الله بن ثابت بن يعقوب الثورى المقرئ قال حدثنا ابى قال حدثنا الهذيل بن حبيب ابو صالح الزيدانى عن مقاتل بن سليمان عن ثلاثين رجلاً منهم اثني عشر رجلاً من التابعين.... (2)

35 — « وقال يا اسفا » (Yusuf 84) يا حزناه 180b.

« فلما آسفونا » (Zuhuf 55) يعنى اغضبونا 370a.

36 — « ويحس منه شيئاً » (Bakara 282) يعنى ولا ينقص المطلوب من الحق شيئاً 46b.

« بشمون بنحس » (Yusuf 20) بشمون حرام لا يحل لهم بيعه لانه حروثن

الحرام حرام وبيعه حرام 175a.

¹ Bkz.et-Tefsîru'l-Kebîr, 14b, 40b, 48b, 53a, 134a, 333b.

² Aynı eser 1b.

Görüldüğü gibi Mukâtil bu tefsirini otuz tane şeyhden almıştır. Bunların on ikisi tâbiilerdendir. Bu isnadda tâbiilerden olanlar arasında şu zevat zikredilir. Atâ b. Ebî Rabâh, ed-Dahhâk b. Müzâhim, Nâfi mevlâ b. Omer, ez-Zubeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Sirîn, İbn Ebi Müleyke, Şehr b. Havşeb, İkrime, Atiyye el-Kûfi, Ebû İshâk eş-Şa'bi, Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. Ali.¹

Abdülhâlik b. el-Hasan, Abdullah b. Sâbit'in kitabının üzerinde Mukatilin şeyhleri olan otuz kişinin isimlerini bulduğunu söyler². Ebû Sâlih el-Huzeyl b. Habîb'in Mukâtilden naklettiği bu tefsiri Abdullah b. Sâbit'in babası 190 senesinde Ebû Sâlih el-Hüzeyl'den işitmiş, Abdullah b. Sâbit'de bu tefsiri, baştan sona kadar 204 senesinde kendisine okunmak suretiyle işittiğini söylemektedir³. es-Sa'lehide Mukâtilin tefsirinin daha sonrakilere nakli hususunda şu isnadları vermektedir⁴.

تفسير مقاتل بن سليمان : اخبرنا الامام ابو اسحاق ابراهيم بن محمد المهرجاني حدثنا ابو محمد عبد الخالق بن الحسن بن محمد السقطي المعروف بابن ابي روبة من كتابه حدثنا عبد الله بن ثابت بن يعقوب المقرئ ابو محمد حدثني ابي حدثني الهذيل بن حبيب ابو صالح الزيداني عن مقاتل بن سليمان عن ثلاثين رجلاً منهم اثني عشر رجلاً من التابعين .

طريف التغلبي : اخبرنا ابو القاسم الحبيبي لفظاً حدثنا ابو القاسم عبيد الله ابن المأمون حدثنا ابو ياسر عمار بن عبد المجيد حدثنا احمد بن عبد الله حدثنا اسحاق بن ابراهيم التغلبي عن مقاتل بن سليمان .

طريف ابو عصمة : حدثنا ابو القاسم الحبيبي لفظاً حدثنا احمد بن عبد الله ابن واقد المروزي عن ابي عصمة عن مقاتل بن سليمان^٤ .

Tefsirde hemen hemen isnad yok gibidir. Nâdir olarak bazı âyetlerde isnada rastlanmaktadır. İsnadın her âyette zikredilmeyip, bazı

1 et-Tefsiru'l-Kebir, 1b..

2 Aynı yer.

3 Aynı eser 32b.

4 es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân (Bayazıt, Veliyyuddin ef.Ktp.130-133) 4a-4b.; Keza, Ebû Hayyân'da, el-Bahru'l-Muhitin'de, Mukatilden rivayetler yapmıştır.I.67.

âyetlerde zikredilmesinin sebebi acaba nedir?. Öyle zannediyorum ki bu tefsir semâ olmaksızın doğrudan doğruya Mukâtîlin tefsirinden istinsah edilmiştir. Pek seyrek olarak rastlanan isnad ise, semâen gelen haberlere âit olduğu söylenebilir. Bazen bir âyetin tefsirinin, Mukâtîlin kitabından doğrudan doğruya alındığı, aynı âyetin semaen (isnâd zikredilerek) de tefsirinin nakledildiği görülmektedir. Meselâ:

« واجتنبوا قول الزور » (Hac. 30) یعنی واتقوا قول الكذب و هو الشرك .
 حدثنا عبد الله حدثني أبي عن الهذيل عن مقاتل عن عدى في قوله الزور قال الكذب وهو الشرك في التلمية ...¹

Tefsirdeki bazı rivayetlerin Mukâtilden olmadığı açıkça zikredilmektedir. Meselâ : « إن الشرك لظلم عظيم » (Lokman 13) كان ابنه و امرأته كافران فما زال بهما حتى أسلما و زعموا ان لقمان ابن خالة ايوب .
 حدثنا عبد الله حدثنا أبي حدثنا الهذيل حدثني سعيد بن يسير عن قتادة بن دعامة قال كان لقمان رجلاً افطشوا من ارض الجنة قال الهذيل ولم اسمعه من مقاتل .²

Bazen de içinde Mukatilin bulunduğu bir isnadla beraber, başka bir isnad da zikredilmekte ve âyetin tefsiri bu iki isnada bağlanmaktadır. « حتى مطلع الفجر » (el - kadr. 5) حدثنا عبد الله بن ثابت قال حدثني أبي قال حدثنا الهذيل قال اخبرني مقاتل بن حيان عن الضحاک بن مزاحم عن انس بن مالك و عن مقاتل بن سليمان عن الضحاک عن ابن عباس قال الروح على صورة الانسان عظيم الخلق و هو الذي قال الله عز و جل و يسئلونك عن الروح و هو الملك و هو يقوم مع الملائكة صفًا .³

İslâmın ikinci asrı, fikrî cereyanların kaynaştığı ve fikirlerin rayına oturmaya çalıştığı bir devirdir. Bu devir içerisinde yaşayan Mukâ-

1 et-Tefsiru'l-Kebir (Feyzullah ef.Ktp.No.79) 15b.

2 Aynı eser, Aynı nüsha, 53b.

3 Aynı eser 477b.

til b. Süleymânın bazı itikadî mezhep ceryanlarının tesiri altında kalacağı âşikârdır. Akidesini Horasan ve Maverâunnehr taraflarında yaymağa çalışan Cehm b. Safvân (Ö.129/746) Belh'de Mukâtîl ile mubaheşelerde bulunmuş ve Mukâtîlde bir fikir aksülameli meydana getirmeye sebep olmuştur. Cehmin Tenzih akidesine karşı Teşbih akidesini müdafaa ederek, ileride doğacak olan Mücessime ve Kerramilerin esasını hazırlamış oldu¹. Hattâ Mücessimedden olan Hişâm b. el-Hakem'in "Allah cisimdir. Eti, kanı vardır. Boyu kendi karışı ile yedi karıştır"² sözünü el-Makdisî, Mukatiliyye mezhebinden bahsederken Mukatilin söylediğini zannetmiştir³. Halbuki Mücessime ve müşebbihe mezheplerinin, Allah'ın sıfatlarının insanunkine benzediğini veyahutta cismâni olduğunu iddiâ etmelerine sebep olan (يد الله فوق أيديهم ⁴) (الرحمن على العرش استوى ⁵) (كل شيء هالك إلا وجهه ⁶) (ويبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام ⁷) Mukâtîl tefsiri ile karşılaştırıldığında, onun teşbih akidesini teyid edecek bir ize rastlamamaktayız.

« الرحمن على العرش استوى » : فى التقديم قبل خلق السموات والارض
يعنى استقر ثم عظم الرب عز وجل نفسه فقال سبحانه له .⁸

« يد الله » : بالوفاء لهم بما وعدهم من الخير. « فوق أيديهم » حين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انا بعناك على أن لانفرو نقتل فاعرف لنا ذلك .⁹

« ويبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام » : فلما نزلت هذه الآية قالت الملائكة الذين فى السماء هلك اهل الارض العجب لهم كيف تنفعهم المعيشة

1 İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1952, sayı IV, 72-73.

2 el-Farku beyne'l-Fırak, s. 41, 139.

3 İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı IV.72-73.

4 Feth suresi 10.

5 Tâha sûresi 5.

6 Kasas sûresi 88.

7 Rahmân sûresi 27.

8 et-Tefsiru'l-Kebîr, 236a.

9 Aym eser 397a.

حتى انزل الله تعالى في القصص كل شيء هالك الا وجهه يعني كل شيء من الحيوان في السموات والارض يموت الا وجهه يقول إلا الله فاقنوا عند ذلك كلهم بالهلاك¹.

« كل شيء هالك الا وجهه » يقول سبحانه كل شيء من الحيوان ميت ثم استثنى نفسه جل جلاله بانه تعالى حتى دائم لا يموت فقال جل جلاله إلا وجهه يعني الا هو.²

(فان الله هو مولاه و Ali b. el-Ca'd, Mukâtil Allah Taâlanın)
(جبريل و صالح المؤمنين) âyetini tefsir ederken Ebû Bekr, Ömer ve Ali Demişti³ diyor, Halbuki bu âyetin tefsirde aynı olmadığı görülmektedir⁴.

Goldziher, el-Makdisiye dayanarak, Mukâtilin İsrâ sûresinin 58. âyetini tefsir ederken, İstanbulun fethi ve Endelüsün yıkılmasına işaret ettiğini söylemektedir. Uydurulan bu haberlerin 105/720 de ölen ve sika bir râvi olan ed-Dahhâk b. Müzâhim'den geldiğini göstermek suretiyle sağlam bir isnada dayandırılmak istendiği kısaca israiliyyât tesiri altında kaldığını ve gâibden haber verme gibi bir yola tevessül ettiğini söylüyorsa da⁵ bu âyeti Mukâtilin tefsiri ile karşılaştırdığımızda bu haberi bulamamaktayız.

وإن من قرية : يقول وما من قرية طالحة اوصالحة « إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً » اما الصالحة فهلاكها بالموت و اما الطالحة فيأخذها العذاب في الدنيا « كان ذلك » يعني هلاك الصالحة بالموت وعذاب الطالحة في الدنيا . « في الكتاب مسطورا » (58 ra) يعني ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ فيموت او ينزل بها ذلك .⁶

1 et-Tefsiru'l-Kebir, 415a.

2 Aynı eser 308b.

3 Târihu Bağdât, XIII.160.

4 bkz.Tefsiru Mukâtil 427b.

5 Mezâhibu't-Tefsir s.77.

6 Tefsiru Mukâtil 215b.

Nedense, el-Makdisî, Mukâtîli çok şiddetli olarak itham etmektedir. Keza yine Mukâtîl, Mülk sûresinin ikinci âyetini tefsir ederken, İbn Abbasa dayanarak, Allah'ın ölüm ve hayatı iki cisim halinde yarattığını, ölümün koç, hayatın ise siyah beyazlı at şeklinde olduğunu, ed-Demiri'den¹ alarak bize nakletmektedir². Halbuki bu âyet Mukâtîlin tefsirinde şöyledir: «الذى خلق الموت» وهو نطفة ثم علقة ثم مضفة ثم نفخ فيه الروح فصار حيا.³

Mukâtîl bu tefsirinde, âyetlerin nâzil oluş sebepleri, zamanları ve kasteddiği şahısların kimler olduğu hakkında bilgi vermekte, daha doğrusu bazı tarihi meselelere ışık tutmaktadır. Bu konuda birkaç örnek vermek uygun olacaktır.

- 1 - «أرأيت الذى يكذب بالدين» (Mâûn 1) يعنى بالحساب نزلت فى العاص ابن وائل السهمى وهبيرة بن ابى وهب الخزومى زوج ام هانى بنت أبى طالب بن عبد المطلب عمه النبى صلى الله عليه وسلم ثم اخبر عن المكذب بالدين.⁴
- 2 - «اذ جاء نصر الله والفتح» (Nasr. 1) نزلت هذه السورة بعد فتح مكة والطائف.⁵
- 3 - «سماعون» يعنى قوالون «للكذب» (Maide 42) الزور منهم كعب بن الاشرف وكعب بن اسيد ومالك بن الضيف وهب بن يهوذا.⁶

1 وقال ابن عباس والكلبى ومقاتل فى قوله تعالى «الذى خلق الموت والحياة» (Mülk 2) خلقها جسمين جعل الموت فى هيئة كبش املح لا يمر على شىء ولا يجد ريحه شىء إلا مات . والحياة هيئة فرس انثى بلقاء وهى التى كان جبريل والانبياء عليهم الصلاة والسلام يركبونها خطوها من البصر فوق الحمار ودون البغل لا تمر على شىء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شىء الا حى وهى التى أخذ السامرى من تراها فالقاه على العجل (Hayâtul-Hayavân, kebş md.II.217)

2 Mezâhib, s.77.

3 Tefsîru Mukâtîl 428b.

4 Ayn eser 484a.

5 Ayn eser 484b.

6 Ayn eser 95b.

4 - « لا يخل لك » تزوج « النساء من بعد » (Ahzab 52) ازواجك التسع
 اللاتي اتيت اجورهن عندك يقول لا يخل لك ان تزداد عليهن « ولان
 تبدل بهن » يعني نساءه التسع « من ازواج ولو اعجبك حسنهن » يعني
 اسماء بنت عميس الجثعمية التي كانت امرأة جعفر ذي الجناحين فقال
 تعالى « الا ما ملكت يمينك » يعني الولاية ثم حذر النبي صلى الله عليه
 وسلم ان ركب في امرهن ما لا ينبغي فذلك قوله جل ثناؤه « وكان الله
 على كل شيء رقيباً »¹ يعني حفيظاً.

Bu âyetin inzâl tarihi kat'î olarak bilinmemekle beraber, Mukâtilin bu-
 radaki sarîh ifadesine göre, âyetin inişi sırasında Hazreti Peygamberin
 dokuz zevcesi olduğunu öğreniyoruz². Bu şekilde tarihî hadiselerle ışık
 tutacak örneklere eserde sık sık rastlanmaktadır.

Buraya kadar tefsirinden verdiğimiz örneklerde, aleyhinde olan
 fikirlerin bulunamaması bizi güç durumda bırakmaktadır. Hadiscilerin
 tenkidlerini müsbet karşılamak mecburiyetindeyiz. Hakikaten ilk devir-
 lerde islâmî ilimlerde câri olan isnad sistemine, Mukâtil gereken ehem-
 miyeti vermemiştir. Bu husus, eserinde kendini açık bir şekilde göster-
 mektedir. Sanki tefsiri ilk devir tefsirlerinden değilmiş intibamı vermek-
 tedir. Çünkü onun muâsırı olan müfessirler, eserlerinde hemen hemen
 her haberin isnadını vermişlerdir³. Bu durumu göz önünde bulunduran
 Goldziher, bu tefsirin Mukatile âit olup olmadığının mevsukiyeti, kabili
 münakaşa olacağı kanaâtindedir⁴. Mukâtilin mevcûd olan tefsir nüsha-
 ları arasında, müstensihlerin ilmî durumlarından veya gafletlerinden
 ileri gelen bazı ufak farklılıklar mevcûd ise de, bunlar imla hataları, tak-
 dim ve te'hirler veya atlamalardan ibarettir. Yoksa, aralarında tefsiri-
 nin aşlını bozacak ayrılıklar yoktur. IV.asır ricâlinden olan el-Malatî'nin
 aldığı örneklerin aynen tefsirde bulunması, Keza ez-Zerkeşinin, el-
 Burhânna hülâsa olarak aldığı « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت » 1 -

1 Tefsîru Mukâtil 322b.

2 Keza bkz.M.Hamîdullah, Le Prophete de l'Islâm, II.460.

3 Bilgi için bkz.Tefsîru Süfyan es-Sevri, Tefsîru Yahyâ b. Sallâm, Tefsîru Abdîrrazâk b.
 hemmân..

4 İslâm Ansiklopedisi, VIII.567-568.

الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا « (Bakara 269) وقال مقاتل: يعني علم القرآن¹.

2 — وقوله « ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم » (Kasas 47) وقال مقاتل: تقديره لأصابتهم مصيبة.²

şu örneklerin, Mukâtilin tefsirinde mevcûdiyeti,³ tefsirin Mukâtile âit olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Mukâtilin mezheb görüşünü ihtiva etmeyen bu tefsirinden dolayı, Mukâtil mücessime veya müşebbiheden değildir diye bir hüküm de çıkartamayız. Bu eserde mevcûd olmayan fikirler, elimizde bulunmayan diğer eserlerinde bulunabilir. Böyle bir hükme varmanın güçlüğünden dolayı es-Seksekî, Müşebbiheden olan Mukâtilin, müfessir Mukâtil olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmişse de, bu görüşü Zâhid el-Kevserî şiddetle reddetmektedir⁴. Mukâtilin bu tefsirinde teşbih akidesinin görülmeyişi, onun bu akideyi benimsemediğine delil teşkil edemez. Tefsir, yazıldığı cemiyetin sosyal durumunu aksettiren bir ayna olduğu gibi, yazarının da görüş ve temayüllerini yansıtır. Öyle zannediyorum ki o, tefsirini yazdıktan sonra, Cehm ile karşılaşmış ve onun fikirlerine aksülamel olarak, teşbih akidesine kâil olmuş olabilir. Zaten Cehm Horasan havalisinde fikirlerini savunurken, Mukâtilin Belh'de meşhûr bir müfessir olduğu söylenir⁵.

1 el-Burhân, I.6.

2 Aynı eser, III.187.

1 — « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة » يقول ومن يعط الحكمة يعني القرآن 3
والفقه فيه « فقد اوتى خيرا كثيرا » يقول فقد اعطى خيرا كثيرا « وما يذكر »
فيها يسمع « الا اولوا الالباب » يعني اهل اللب والعقل (Tef. Mukâtil. 45a.)

2 — « ولولا أن تصيبهم مصيبة » يعني العذاب في الدنيا « بما قدمت ايديهم » من المعاصي يعني كفار مكة « فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك » يعني القرآن « وتكون من المؤمنين » يعني المصدقين فيها تقديم يقول لولا ان يقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك و تكون من المؤمنين لأصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم . (Tef. Mukâtil. 295a)

4 el-Fark (el-Kevserî'nin dip notu), s.139.

5 İlahiyat Fak.Dergisi, yıl 1952, IV.72-73.

2) *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir* : Her dilde ve her eserde olduğu gibi Kur'ânı Kerimde de, çeşitli manalarda kullanılan müşterek lafızlar vardır. Bir kelimenin bir âyette ifade ettiği mana ile, yine aynı kelimenin diğer âyetlerde ifade ettiği anlamlar aynı olmamaktadır. Bu hususa tefsir ilminde "el-Vücûh" denir. Bunun aksine, yani çeşitli birçok kelimeinin aynı manayı ifade etmesine da "en-Nezâir" denir. Genellikle bu iki husus bir arada mütalaa edildüğinden, bu konuda yazılmış eserler "el-Vücûh ve'n-Nezâir" adıyla anılmışlardır. Mukatilin eserlerini veren müellifler de, onun eserlerini sayarken, eserlerinden birinin "Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir" olduğunu söylemektedirler. Açık ve güzel bir yazı ile yazılmış olan Mukâtîlin bu eserinin başlangıcından¹ ve muhtevâsından anlaşıldığına göre, onun sadece el-Vücûh'a âit olduğunu öğreniyoruz. Çünkü eserinin ismi "Vücûhu Harfî'l-Kur'ân" dir.

Kur'ânın iyi anlaşılması için, tefsir ilminde bilinmesi lâzım gelen mühim hususlardan biri şüphesiz "el-Vücûh ve'n-Nezâir" dir. Kaynaklar bu konuda islâmın ilk asırlarından itibaren eserler yazıldığını kaydediyorlarsa da, ilk asrın eserlerine henüz mâlik değiliz. Kâtib Çelebi vâsıtasıyla İkrime ve Ali b.Ebi Talhanın² bu sahada birer eser yazdıklarını öğrenmekteyiz. Hemen hemen bütün kaynaklar Mukâtîl b. Süleyman'ın bu alanda bir eser telif ettiğinde ittifak halindedirler³. el-Vücûh ve'n-Nezâir hakkında eser yazan bütün müellifler⁴, genellikle yeni bir şey ortaya atmamışlar, bunların hepsi hemen hemen kendilerinden evvel yazılan eserleri aynen nakletmişlerdir⁵.

1 Eser şöyle başlamaktadır: (Beyazıt Umumi ktp.No.561, 1b) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَا أَلْفَ أَبُو نَصْرٍ مِنْ وَجْهِ حَرْفِ الْقُرْآنِ عَنْ مَقَاتِلِ بْنِ سَلِيمَانَ مِمَّا اسْتَخْرَجَ

2 Fazla bilgi için bkz, "Ali b.Ebi Talhanın Tefsir Sahifesi" ilâhiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1969, XVII.55-82.

3 el-Fihrist, s.254, el-Burhân, I.102-103, el-Itkân, I.147, Keşfu'z-Zûnun II.2001, Esmâ-ül-Müellifin II.470, Tabakâtü'l-Müfessirin, II.331.(1967 senesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (cilt XV) de "Vücûhu'l-Kur'âna dâir bilinmiyen yeni bir Eser" başlığı altında yazdığım bir makalede, Brockelmann'ın Arab Edebiyatı Tarihine dayanarak, Mukatîlin bu eserine sâhip olmadığımızı söylemiştik. Bu gün yok dediğimiz pek çok eserler hakkında kanaatim şudur ki, onlar, tasnifleri yapılmamış, muhtevâsı belli olmayan "Meccuatü'r-Resâil"lerde veyahutta hususi kütüphanelerde ortaya çıkacaktır.

4 Bkz.el-Burhân, I.102, el-Itkân, I.142, Keşfuzzunun II.2001, Esmâ-ül-Müellifin, I.68-69, 520, 529, 696, Brock.Suppl.II.984, 986.

5 Aynen naklettiklerini daha evvel neşrettiğimi söylediğim makale, el-Burhân ve el-Itkân ile Mutakîlin eserini karşılaştırsak anlamış oluruz.

Mukâtil Zu vücûh olan kelimeleri ele almakta ve onların Kur'ânda kaç vecih üzere bulunduğunu söyledikten sonra, onların âyetlerdeki vecihlerini göstermektedir. Burada, Onun bu eserinden, detaylarına inmeksizin, okuyuculara bilgi vermek için birkaç örnek sunacağız¹:

- 1 — تفسیر « الهدى » على سبعة عشر وجها²
- 2 — تفسیر « الشرك » على ثلاث وجوه³
- 3 — تفسیر « الطاغوت » على ثلاث وجوه⁴
- 4 — تفسیر « الطيبات » على ثمان وجوه⁵
- 5 — تفسیر « تاویل » على خمس وجوه⁶
- 6 — تفسیر « الاستطاعة » على وجهين⁷
- 7 — تفسیر « الطام » على اربع وجوه⁸
- 8 — تفسیر « الحياة » على ست وجوه⁹
- 9 — تفسیر « الزخرف » على ثلاث وجوه¹⁰
- 10 — تفسیر « انكلام » على خمس وجوه¹¹
- 11 — تفسیر « الحميم » على وجهين¹²
- 12 — تفسیر « الفسق » على ست وجوه¹³

1 Mukâtilin "Vücûhü'l-Kur'an" a âit olan bu eseri, İstanbul Üniversitesinde Dr. Ali Özek tarafından doktora tezi olarak işlenmiştir. Bu hususta daha fazla bilgi edinmek isteyenler bu esere müracaat edebilirler.

2 Mukâtilin Vücûhü'l-Kur'ânı, 1b.

3 Aynı eser, 11a.

4 Aynı eser, 29a.

5 Aynı eser, 39b.

6 Aynı eser, 48a.

7 Aynı eser, 79b.

8 Aynı eser, 115a.

9 Aynı eser, 157b.

10 Aynı eser, 178b.

11 Aynı eser, 218b.

12 Aynı eser, 274a.

13 Aynı eser, 284b.

Böylece Mukâtil Kur'ânı Kerimdeki 180 den fazla kelimenin zu vücûh olduğunu, onların yerlerini ve hangi anlamlara geldiğini göstermektedir. Bu eserde hiç bir isnad mevcûd olmadığı gibi, Mukâtilin mezheb ve düşüncelerini ve hattâ temâyüllerini aksettirecek bir delil de mevcûd değildir. Elde mevcûd ilk eser olması bakımından ehemmiyeti hâizdir.

3) *Kitâbu Tefsiri'l-Hamsi Mi'e Aye*: Bu gün elimizdeki bilgilere göre yalnız Londrada British Museum Or.6333 de bulunan bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere, emir, nehiy, haram ve helâl hususundaki âyetlerin, daha doğrusu ahkâm âyetlerinin, izâh ve tefsirinden ibaretir. Eserin başlangıcı şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن واختم بخير في عافية .
 اخبرنا القاضي ابو عبد الله محمد بن علي بن زادلج قال حدثنا عبد الخالق
 ابن الحسن قال حدثنا عبد الله بن ثابت عن ابيه عن الهذيل بن حبيب عن
 مقاتل بن سليمان رضى الله عنه تفسير الحلال والحرام عن مقاتل بن سليمان
 الخراسانى .¹

Bu başlangıçtan sonra Mukâtil, Cehennem köprülerini geçebilmek için insan oğlunun 7 yerde durdurulacağını ve onlara evvelâ imandan, sonra namazdan, daha sonra da zekâtтан, oruçtan, hacdan, ömründen ve zulüm yapıp yapmadığından sorulacağını, bu suallere cevap verebilirse Cennete gireceğini anlatır. (Feer . 14) « إن ربك لبالمرصاد » âyetini zikrederek Melekler insanları şu yedi yerde gözetler der ve "amellerin imansız kabul edilmeyeceğini söyler². İslâmın esas rûknünün imân olduğunu ifade ettikten sonra, imânın tefsirine girişir;

تفسير « الايمان : قال مقاتل من امن بما فى القرآن فقد آمن بجميع
 ما امر الله عز وجل . قال فذكر الايمان فى سورة التى يذكر فيها البقرة قوله
 سبحانه وتعالى « الم ذلك الكتاب » يعنى هذا القرآن « لاريب فيه » انه

1 Tefsiri'l-Hamsi Mi'e Âye, 1b (Bu eser hicri 792 senesinde Muhammed b.Harûn tarafından istinsah edilmiştir).

2 Aynı yer.

من الله عز و جل جاء ثم قال القرآن « هدى » يعنى بيان من الضلالة « للمتقين » يعنى الذين يتقون الشرك « الذين يؤمنون بالغيب » يعنى بغيب القرآن انه نزل من الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم يحلون حلاله و يحرمون حرامه و يعملون بما فيه . و إن من اصل الايمان الذى فى القرآن قوله سبحانه تعالى « البر من آمن بالله » يعنى من صدق توحيد الله « اليوم الاخر » و صدق بالبعث الذى فيه جزاء الاعمال انه كاين « الملائكة » يعنى و صدق الملائكة انهم حق « الكتاب » يعنى و صدق بكل كتاب انزل الله عز و جل انه حق « و النبيين » (Bakara 177) يعنى و صدق بالنبيين كلهم انهم حق فهذا من أصل الايمان .¹

Bu beş esasî işte, imanın aslı budur şeklinde nihayetlendirince, iman-
nın 6.rükünü kabul etmiyormu? diye bir sual akla gelebilir. Mukâtil
bu hususu eserinin başka biryerinde şöyle izah etmektedir.

تفسير القدر خيره و شره مفروغ مكتوب فى السورة التى يذكر فيها الحديد
(22) : قوله سبحانه « ما أصاب من مصيبة فى الأرض » يعنى فى قحط المطر
و قلة النبات و الثمر « و لافى انفسكم » من البلاء و اقامة الحدود عليها و غير
ذلك « إلا فى كتاب » يعنى اللوح المحفوظ مكتوب « من قبل أن نبرأها »
يعنى من قبل ان نخلق النفس و الارض « ان ذلك » يعنى كتاب ذلك
« على الله يسير »²

Bu ibareden de anlaşılıyor ki, hayır ve şerrin yani kaderin Levhi Mah-
fûzda yazılmış olduğuna işaret ederek, onun da imân esaslarından biri
olduğunu ifade etmektedir.

Mukâtil genel olarak bu eserini sekiz bâba ayırmış ve her bâb içe-
risinde, o bâba âit ahkâma taalluk eden meseleleri ele almıştır. Bu hu-
sustaki âyetlerin delâlet ettiği hükümleri ortaya koymuş, bu hüküm-

1 Aynı eser 1b-2a.

2 Tefsiru'l-Hamsi Miye Âye, 99a-b.

leri teyid edici mahiyette, Hazreti Peygamber, Sahabe ve Tâbiilere ulaştan isnadlar vermiştir. ez-Zehbî, bu eserin Mansûr b. Abdilhamid el-Bâverdî tarafından rivayet edildiğini ve içerisinde birçok hadislerin bulunduğunu, zayıflığına rağmen hadislerin yazılabileceğini söyler¹. Bazen isnadlardan sonra, Mukâtilin şahsî görüşleriyle meseleleri izah ettiği görülür. Bazen de kıraât hususlarına temas etmektedir. Çünkü kıraât değişiklikleri, ahkâm âyetlerinin anlaşılmasında mühim rol oynar. Meselâ:

قال سبحانه ... « والصالحين من عبادكم » (Nur 32) وهى فى قراءة

ابن مسعود من عبيدكم يعنى زوجوا المؤمنين من عبيدكم و اما يكم ...²
Şeklinde dir .

Eserde, Mücessime veya Müşebbiheyi teyid eden bir husus görülmediği gibi, ilk devir ehli sünnet âlimlerinin yolunda olduğunu da müşahede etmekteyiz meselâ, Mut'a nikâhı hakkında görüşü, bunu teyid edici mahiyettedir.

تفسير ما حرم من نكاح المتعة فى السورة التى يذكر فيها النساء (24) قوله سبحانه « فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن » قال كان هذا فى اول الاسلام وهى نكاح المتعة كان احلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ثم حرمها قال ذلك انه كان فى اول الاسلام ينطلق الرجل الى المرأة فيقول استمتع منك كذا يوما بكذا وكذا من الاجر اياما مسامة و اجلا مسمى فاذا اجابه ذلك الاجل الذى كان بينهما اعطاها اجرها فهو قوله سبحانه فما استمتعتم به منهن يعنى من الخراير الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن يعنى الذى سميت لهن فريضة فاذا اعطاها فارقتها من غير طلاق ثم ذكر شرطا اخر فقال عز وجل « ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة » و ذلك انه كان اذا تم الاجل الذى كان بينهما اعطاها الذى كان شرط لها ثم قال لها زيدنى فى الايام وازيدك فى الأجر فان شاءت المرأة فعلا ذلك فدلته

1 Mizân, IV.175, Muntahab fi'l-Kâmil, 399b.

2 Tefsiru'l-Hamsi Miye Âye, 53a.

قوله سبحانه « ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعض الفريضة فاذا تم الاجر فارقتها فلم يكن للمستمتعة طلاقا ولاعدة ولاميراثا ثم صارت نكاح المتعة منسوخة نسختها اية الطلاق والعدة وابه الميراث فجعل المطلقة طلاقا وعدة وميراثا ان مات احدهما . فمن فعله اليوم فهو حرام من الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم .¹

Mukâtilin bu eseri nâdir olan nüshalardan olduğundan, bu alanda çalışacaklara faydalı olacağı düşüncesiyle, eserin başlıklarını vermeyi uygun gördüm: Baştaki rakkamlar bu eserin varak numarasını göstermektedir.

كتاب تفسير الخمس مائة آية من القرآن في الأمر والنهي
والحلال والحرام عن مقاتل بن سليمان الخراساني رحمه الله تعالى ...

- 2b — ابواب الصلوة .
- 3a — تفسير الصلوة الفريضة الخمس لوقتها .
- 4b — تفسير الوضوء .
- 5a — تفسير الاستنجاء .
- 5b — تفسير الغسل من الجنابة .
- 6a — تفسير التيمم .
- 6b — تفسير ما أمروا المؤمنون أن يفعلوا اذا قاموا في الصلوة .
- 7a — تفسير مبتدا الصلوة والاستعاذة .
- 7a — تفسير القراءة في الصلوة .
- 7b — تفسير القراءة خلف الامام .
- 8a — تفسير الركوع والسجود في الصلوة في سورة التي يذكر فيها الحج .

1 Tefsiru'l-Hamsi Mi'e Âye, 51b.

- 8a - تفسير تفصير الصلاة .
- 8b - تفسير صلوة الخوف .
- 9a - تفسير صلوة الجمعة .
- 9b - تفسير صلوة الخمس في الجماعة .
- 9b - تفسير صلوة الضحى .
- 9b - تفسير المتعة بالعمرة الى الحج .
- 10a - تفسير امر القبلة وما نسخ من قبلة بيت المقدس .
- 11b - تفسير المساجد .
- 11b - تفسير الاذان .
- 12a - تفسير ما امر من لبس الثياب عند المساجد .
- 12b - تفسير القنوت في صلاة الغداة .
- 12b - تفسير ما امر المنافقون .
- 13a - تفسير الزكوة المفروضة .
- 13b - تفسير زكوة الطعام والنحل والعنب .
- 13b - تفسير مواضع صدقات المفروضة .
- 14a - تفسير ما اعد الله عز وجل للمؤمنين الذين يقيمون الصلوة .
- 14b - تفسير الذى بخل بالزكوة والذى لا يراه واجبا .
- 15b - ابواب صدقة التطوع مع الفريضة :
- 16a - تفسير تضعيف صدقة المؤمن اذا احتسب .
- 18b - تفسير صلة الرحم .
- 19b - تفسير القرابة والجيران .
- 20b - تفسير ما امر من اقتصاد النفقة .
- 21a - تفسير من يعطى عطية ليغطا اكثر منها .

- 21b - تفسير القرض مع الصدقة .
- 21b - ابواب الصيام :
- 24a - تفسير الصوم والتطوع .
- 24a - تفسير ليلة القدر .
- 24b - تفسير الاعتكاف .
- 25a - تفسير الأهلة .
- 25a - تفسير بناء المسجد الحرام .
- 25b - تفسير من يجب عليه الحج .
- 26a - تفسير ما امر الله عز وجل من تمام الحج .
- 26b - تفسير الاحرام بالحج .
- 27b - تفسير البيت العتيق .
- 28a - تفسير الصفا والمروة .
- 28b - تفسير عرفات .
- 28b - تفسير المعشر الحرام .
- 29a - تفسير منا ايام النحر والطواف الواجب والرمي الجمار .
- 29b - تفسير تعظيم شعائر الله و امر الذبايح
- 30b - تفسير من تعجل في يومين من منا بعد النحر يومين .
- 31a - تفسير جزاء قتل الصيد في الاحرام .
- 32b - تفسير المحصر في احرمه .
- 33b - تفسير الفراغ من المناسك .
- 34a - ابواب المظالم :
- 34b - تفسير ما حرم الله عز وجل من قتل النفس بغير حق و ما على من يفعل ذلك .

- 35a — تفسير من يسلم ثم يشرك ثم يقتل في الشرك ويأخذ المال .
- 36a — تفسير من قتل مؤمنا ثم اشرك و لحق بالمشركين .
- 37a — تفسير من يقتل مؤمنا متعمدا و هو مع المسلمين في دارهم و القصاص و العفو في ذلك .
- 38a — تفسير ما حرم من اكل الاموال ظلماً .
- 39a — تفسير امر الاوصيا أن يفعلوا في اموال اليتامى .
- 40a — تفسير ما رخص الله عز و جل للمؤمنين في الاكل مع الاعمى و الاعرج و في بيوت اقربائهم .
- 40b — تفسير ما امر من و فاء الكيل و ما اعد لمن يطفف .
- 41a — تفسير وصية الميت من ثلث ماله لمن لا يرث .
- 42b — تفسير ما امر الورثة ان يرزقوا اقرباء الميت من غير ورثته .
- 42b — ابواب قسمة الموارث :
- 43a — تفسير ما يرث الوالدان من ولد هما .
- 43b — تفسير ما يرث الرجل من امرأته .
- 43b — تفسير ما ترث المرأة من زوجها .
- 43b — تفسير ما يرث الاخوة من الام و ليس معهم من الاب .
- 44a — تفسير ما يرث الاخوة و الاخوات من اب و ام او من اب .
- 44b — تفسير اولو¹ الارحام و ما نسخ من نصيب اهل العقد .
- 45a — تفسير ما حرم من الربا .
- 45b — تفسير السحت .
- 45b — تفسير ما حرم من الخمر .
- 48a — تفسير الكبائر و ما اعد الله عز و جل لمن اجتنبه .

1 في الاصل « اولاً » .

- 48b - تفسير وقت التوبة وما اعد الله عز وجل للتائبين .
- 49b - تفسير ما اعد الله عز وجل لمن قدر على شهوته من الحرام فتركها من مخافة الله عز وجل .
- 50a - تفسير ما حرم من تزويج النسب والصر .
- 50b - تفسير تحريم نساء الابناء على الاباء ونساء الاباء على الابناء .
- 51a - تفسير ما حرم من ان يرثوا تزويج النساء .
- 51b - تفسير ما حرم من تزويج الحرار فوق اربع .
- 51b - تفسير ما حرم من نكاح المتعة .
- 52a - تفسير ما حرم من نكاح الزاواني من أهل الكتاب ومن ولايد مشركى العرب .
- 52b - تفسير ما حرم من تزويج المشركات وغير أهل الكتاب .
- 53a - تفسير ما امر المسلمين من تزويج من لا زوج له من الرجال ما للنساء .
- 53b - تفسير ما احل للاحرار من تزويج اربعة من الحرار .
- 54b - تفسير ما احل من تزويج حرار أهل الكتاب .
- 55a - تفسير ما احل للاحرار من تزويج الولايد لمن لا يجد سعة أن يتزوج حرة .
- 56a - تفسير ما امر المسلمين الا يحرموا على انفسهم الطيبات من جماع النساء واللباس والطعام .
- 56b - تفسير ما امر من اعتزال فراغ . النساء في الحيض وكيف يوتين اذا تطهرن .
- 57b - تفسير ما امر الرجال من صحبة النساء .
- 58b - تفسير ما امر الرجل أن يفعل بامرأته اذا نشزت عليه .
- 59b - تفسير نشوز الزوج على امرأته وما امرها من الصلح .

- 60a — ابواب الطلاق :
- 60a — تفسير الطلاق .
- 60b تفسير ما نهى الله عز وجل عنه من الاضرار في طلاق النساء.
- 61b — تفسير ما نهى الله عز وجل ولى المرأة ان يمنعها أن ترجع الى زوجها الذى طلقها واحدة او اثنتين بعد انقضاء العدة .
- 62b — تفسير الطلاق الثلاث .
- 63b — تفسير عدة النساء والسكنا في العدة .
- 64a — تفسير سكنى المطلقات من الاحرار .
- 65a — تفسير ما رخص للرجل من التعريض للمرأة في العدة من غير تزويج .
- 65b — تفسير مهور النساء في المتعة التى لم يسم لها مهر والتي قد سمي لها .
- 67a — تفسير الخلعة .
- 68a — تفسير الايلا .
- 68b — تفسير من يحرم امرأته او جاريتها على نفسه .
- 69a — تفسير الظهار .
- 70a — تفسير الخيار الرجل يخير امرأته ويجعل امرها بيدها .
- 70b — تفسير نفقة امر المراضع والام احق بولدها من غيرها من المراضع
- 72a — تفسير اللعان بين الرجل وامرأته .
- 72b — ابواب الزنا وما فيه الحد على من زنا من الاحرار وحد القاذف :
- 74a — تفسير من قذف المحصنات بالزنا وحد القاذف .
- 74b — تفسير من قذف الطاهرات من الدنس الصديقات ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وما ادب المؤمنين ووعظهم .
- 78a — تفسير دية المقتول الخطابه .
- 78b — تفسير كفارة يمين اهل العهد .

- 79b - تفسير الاستثنا في القول واليمين .
- 79b - تفسير النذر الواجب
- 80a - تفسير ما امر من كتبه الدين والشهود .
- 81b - تفسير ما امر به من الكتابة .
- 82a - تفسير ما امر الله عز وجل من الاستيذان في بيوت المسلمين
- 82a - تفسير ما امر المسلمين ان يستأذن عليهم في بيوتهم واولادهم
واقربائهم الصغار ومملوكهم الكبار في العورات الثلاث .
- 83a - تفسير التحية وما امر المسلمين ان يسلم بعضهم على بعض وما
امر من رد السلام .
- 83a - تفسير السلام .
- 83a - تفسير ما امر المؤمنين والمؤمنات من غض البصر وحفظ الفرج
عن الحرام .
- 83b - تفسير ما امر النساء الحرائر من الجلابيب .
- 84b - تفسير ما رحص للقواعد من النساء .
- 84b - تفسير ما امر المؤمنين والمؤمنات الايسخر بعضهم ببعض .
- 85a - تفسير ما امر المؤمنين والمؤمنات من اجتناب الظن والغيبة .
- 85a - تفسير ما امر من وفاء العهد فيما بينهم وبين المشركين .
- 86a - تفسير ما امر المسلمون أن يفعلوا من نقض العهد من المشركين .
- 86a - تفسير ما حرم من الميتة والدم ولحم الخنزير .
- 87a - تفسير ما احل للمسلمين من الذبايح .
- 87b - تفسير ما احل للمسلمين من ذبايح أهل الكتاب .
- 87b - تفسير ما احل للمسلمين من صيد الكلاب المكلبة .
- 88a - تفسير ما امر المسلمون من الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم .

- 88a — تفسير ما امر المؤمنون من الذكر لله عز وجل باللسان كثيراً .
- 88b — تفسير ما امر المؤمنون من الدعاء في الخير والنهي عن الشر .
- 89a — تفسير ما امر المسلمين من الادب الصالح و المسارعة الى المغفرة و العمل للجنة .
- 89b — تفسير صفة اعمال المؤمنين وما اعد الله عز وجل لهم في اعمالهم .
- 92a — تفسير ما نهى المؤمنون عن الريا في العمل .
- 92a — تفسير من اسن سنة خير او شر فاقتدوا به قوم من بعده .
- 92b — تفسير ما رغب المؤمنون في القليل من الخير و خوفهم اليسير من الشر .
- 93a — تفسير ما علم المؤمنون اذا ركبوا .
- 93b — ابواب الجهاد :
- 94a — تفسير ما فضل الله المجاهدين من المؤمنين على القاعدين .
- 94b — تفسير ما اشرك القاتل و المقتول من المجاهدين في الاخرة .
- 95a — تفسير ارواح الشهداء من المجاهدين في سبيل الله .
- 95b — تفسير المرابط في سبيل الله .
- 95b — تفسير ما كان الله عز و جل شدد على المسلمين من قتال المشركين ثم رخص .
- 96b — تفسير قسمة القسمة من في المشركين من أهل الحرب .
- 97a — تفسير ما على من فعل من الغنيمة .
- 97b — تفسير ما امر المسلمون من قتال اهل الكتاب حتى يقرأوا بالخراج .
- 97b — تفسير ما امر المؤمنين من قتال اهل البغي من المؤمنين .
- 98a — تفسير الاسترجاع عند المصيبة .
- 98a — تفسير الايات المحكمات في تفسير ما انزل في اخر البقرة .

- 99a — تفسیر القدر خیره و شره مفروغ مکتوب .
- 99b — تفسیر ما نهى الله عز وجل النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلى على المنافقين اذا ماتوا .
- 100a — تفسیر ما امر من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على الاذى و امرهما .

Mukâtil hakkında denilenler ve muhtevalarını tanıtmaya çalıştığımız eserlerinden, bir netice çıkarmak icâb ederse, şunları söylememiz mümkün olacaktır. Mukâtil b. Süleyman ya isnadı ihmâl etmesi veya hatta Cehmin tenzih akidesine karşı teşbih veya teccüm akidesini ortaya koyması yönünden itham edilmektedir. Hemen şunu söyleyelim ki, tanıtmaya çalıştığımız üç eserinde, onun teccüm akidesini teyid edecek bir hususa rastlanmamıştır. Onun hütün eserlerine sâhib olmadığımız için, böyle bir akideye sâhib olmadığını söyleyemeyiz. Belki akidesini elimizde olmayan eserlerinden birinde nakletmiş olabilir.

İsnad yönünden yapılan ithamlara gelince, hadiscilere hak vermek elde değildir. Hakikaten eserlerinde isnadı ihmâl etmiş, hattâ isnâdı bol bol kullandığı Tefsiru'l-Hamsi Mi'e Âye adlı eserindeki isnadların bile zayıf olduğu söylenmiştir.

Fikrî temâyülü, isnadlara riâyet etmemesi ve ilk tefsirlerde eksik olmayan isrâiliyyat dediğimiz haberleri ihtiva etmesi yönünden tenkide uğrayan Mukâtil b. Süleyman hakkında ne denilirse denilsin, o, tanıtmaya çalıştığımız eserleriyle İslâm tefsir tarihinde temel şahsiyyetlerden biridir. Eserleri, lügât, sebebi nüzûl, vücûh, müphemlerin izâhı ve tarihî hadiselerin aydınlatılması, ilk günkü fıkıh ve kıraât anlayışlarını göstermesi bakımından mühim bir yer işgal eder. Tefsir tarihi ile uğraşanlar, ondan ve onun eserlerinden bahsetmeden geçemezler.

İSLÂMDA KADIN HAKLARI

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

İslâmiyetten önce Araplar arasında kadın hakları yok denecek kadar azdı. Erkek çocuklar kız çocuklara tercih edilirdi. Bazan kız çocukların diri diri gömüldükleri de görülürdü. Kız çocukları hiç bir özelliğe sahip değildi. Evlendirilirken onların rızalarını almağa gerek görülmezdi.

Ayrıca, kadının namusu ve sağlığı da düşünülmezdi. Bir kadın on kişiden az olmamak üzere birçok erkekle evlenebilirdi. Kadın doğan çocuğu bunlardan sevdiğine nisbet ederdi. Erkek de bunu kabullenirdi.

Ayrıca, erkek soylu bir nesil elde etmek için eşinin başka kimselerle düşüp kalkmasına izin verirdi.

Cahiliye çağında erkeklerin karılarını karşılıklı olarak değiştirme âdetleri de vardı.

Hür kadınlar açıkca zina yapamazlardı. Fakat gizli dost tutanlara da sık sık rastlanırdı.

Bundan başka mut'a nikâhı yani belli süre için evlenme âdeti de vardı. İslâmda mut'a nikâhı başlangıçta uygulanmış fakat sonradan kaldırılmıştır. Şiiler Nisa suresinin 24. Ayetine dayanarak son zamana kadar mut'a nikâhını uygulamışlardır.

Cahiliye çağında büyük oğul babasının ölümü halinde üvey anası ile evlenebilirdi.

İslâm Dinî kadına geniş ölçüde özgürlük kazandırmıştır. Evlenmede kadının rızasına önem vermiştir. Kadının namusunu korumuştur. Cahiliye çağı evlenme şekillerini kaldırmıştır. Genellikle islâm hukuku bilginlerine göre hüluğ çağına gelmiş bir kadın zorla beğenmediği bir kimseye verilemez. İslâmda eş seçiminde kadının velisinin ve bizzat kendisinin rızası birleşirse daha makbuldür. Büyük müçtehitlerden Ebu

Hanife'ye göre kadın kendisine denk eş seçerse velisinin izni olmaksızın evlenebilir. İslâmda ergin yaşa gelmemiş ve temyiz kudretini haiz olmayan küçüklerin velisi tarafından evlendirilebileceği öngörülmüştür. Ergin yaşa gelince kadının durumunu yeniden gözden geçirme hakkı vardır. Fakat bazı islâm bilginleri bu görüşe yani küçük yaşta evlenmeye karşı çıkmışlardır. İbn Şubrume'ye göre ergin yaşa gelmemiş kızlar asla evlendirilemezler. 1917 tarihli Aile Hukuku kararnamesine göre evlenecek erkeğin en az 12, evlenecek kızın da en az 9 yaşında olması uygun görülmüştür.

Adı geçen kararname zorla nikâhın caiz olmayacağını da belirtmiştir. Nikâhtan amaç yalnız karı koca olmak değil, mutluluğu sağlamak, hayırlı çocuk yetiştirmek ve namusu korumaktır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat var etmesi, Allah'ın varlığının kanıtlarındandır"¹.

İslâmda nikâhın alenî olması şarttır. Nikâhta ya iki erkek şahit ya da bir erkek iki kadın şahit gereklidir.

Evlenmek aynı zamanda Peygamberimizin sünnetidir. Nitekim sevgili Peygamberimiz "Evlenme benim sünnetimdir. Sünnetimden yüz çeviren benden değildir" diye buyurmuştur. Ayrıca "Nikâhı kolaylaştırın" diye buyurmuştur.

İslâmda nikâh her zaman yapılabilir, iki bayram arasında nikâhın caiz olmayacağı iddiası yanlıştır. Hz. Muhammed'le Hz. Aişe iki bayram arasında evlenmiştir. Ancak Cuma namazı kılmırken çok az bir süre için nikâh kıymak uygun görülmemiştir². Bu da iç ezandan cuma namazının bitimine kadar olan süredir. Bu süre içinde yapılan nikâh sahihtir ve fakat tahrimen mekruhtur.

Nikâhta güçlük çıkartmak ve erkek tarafını masrafa boğmak doğru değildir. Dinimizde başlık parası diye bir şey yoktur. Mehir vardır. Mehrin değeri en az on dirhem gümüştür. Erkek evleneceği kıza bu on dirhem gümüşün karşılığında mal veya para da verebilir. Mehir nikâhın sıhhati için şart değil gerekli hükümdür. Sevgili Peygamberimiz "Mehirin hayırlısı kolay olan" diye buyurmuştur. Baba kızı evlenirken

1 Rum Suresi, âyet 21.

2 "Ey iman edender Cuma günü Namaza çağırıldığımızda, Allah'ı anmaya koşun, alış veriş bırakın" Cuma Suresi, âyet 9.

damattan para alsın bile bunu kendisi için saklayamaz. Aldığı parayı yeni evlilerin yuvası için harcamalıdır.

İslâm'da erkeğin en çok dört kadın almasına şartlı olarak izin verilmiştir³. Birden fazla kadın almanın güçlüğünü adâlet meselesi ortaya koymaktadır. Çok evlenme ile ilgili olarak inen âyetin devamında Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Eğer aralarında adâletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur". Bu âyet gösteriyor ki kadınlardan adâleti sağlayamayacak olanlar birden fazla kadınla evlenemezler. Ayrıca sevgili Peygamberimiz bu konuda şöyle buyurmuştur: "Bir adamın iki karısı olup da birine fazla değer verirse kıyamet günü bir tarafı çarpık olarak diriltilir". Peygamberimiz bir hadisinde de "Kim benim ümmetime acırsa Allah da ona acır" demiştir. Fakihler bu hadise dayanarak birinci karısını gücendirmemek için çok evliliği uygulamayan kişinin sevap kazanacağını bildirmişlerdir.

İslâm'da aile başkanı erkektir. Erkek bazı konularda kadından bir derece üstün tutulmuştur. Fakat erkek karısına işkence edemez. Onun malını rızası hilâfına alamaz ve haksız yere onu incitici sözler bile söyleyemez. Dinimizde herkesin suçunun cezası belirtilmiştir.

İslâm'da boşanma hakkı erkeğe verilmiştir. Ancak kadın nikâh sırasında boşanma hakkının kendisi için de şart koşabilir. Ayrıca böyle bir şart olmasa bile erkek kendisine işkence ettiği takdirde boşanmak için kadına müracaat edebilir.

İmamı Muhammed'e göre erkeğin iktidarsızlığı ve deliliği kadın için boşanma sebebidir. Yine aynı imama göre cüzzam ve uyuz gibi hastalıklar nedeniyle de kadın boşanmak isteyebilir.

Erkek durup durukken kadını boşayamaz. Onun bir suçu veya saygısızlığı olursa ilkin öğütlemelidir. Kadın aynı hataları işlemeğe devam ederse erkek bir süre ona yaklaşmayarak fiili ihtarda bulunur. Bu da yarar vermezse ona daha sert davranır. Boşanma en son çaredir.

Sevgili Peygamberimiz boşanma haberlerinden menmun kalmazdı. Nitekim bu konuda şu hadisleri söylemiştir: Allah'a en sevimsiz olan şey boşanmadır". "Yalnız zevk için çok karı alıp boşayanlara Allah lânet etsin". "Evlenin boşanmayın, çünkü boşanmadan arş titrer".⁴

3 Nisa Suresi, âyet 3.

4 Bak. Osman Keskiöglü, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, S.244, Ankara 1969.

Yüce Allah kadınları korumak için bir çok âyet indirmiştir. Bu âyetlerden işte bazı örnekler: “Karılarınız size itaat ederlerse onları incitmeye sakın bahane aramayın”⁵. “Onlara eziyet ederek baskı yapmayın”⁶. “Onlarla iyilikle geçinin yahut onları iyilikle bırakın. Eziyet etmek için onları ahkoymayın. Haddi tecavüz etmiş olursunuz. Bunu yapan zulmetmiş olur”⁷.

İslâm Hukukuna göre erkek kadına bakmakla yükümlüdür. Kadının geçimini ve giyimini sağlamak erkeğin görevidir. Nitekim sevgili Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Kadınlarınızın âdet olduğu üzere doyurulmaları ve giydirilmeleri onların sizin üzerinizdeki hakkıdır”. “Ey mü’min yardım etmeğe, bakmak üzerine gerekli olan aile fertlerinden başla. Sonra başkalarına yardım et”⁸.

Kadın malının tasarruf hakkına sahiptir. Erkek karısının malının onun iznini almadıkça işletemez. Ancak, kadın gönül rızası ile izin verirse erkek onun parasını ve malını kullanabilir ve işletebilir. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Kadınlara mehirlerini cömertçe verin. Eğer gönül hoşluğu ile size bir şey bağışlarsa onu âfiyetle yiyin”⁹.

İslâm dini kadınların sosyal alanda çalışmasına engel değildir. Aksine dinimizde çalışmayı sahk veren birçok buyruklar vardır. Yüce Allah Kur’anda insanların çalışması hakkında şöyle buyurmuştur: “İnsan için ancak çalıştığı şey vardır. Onun çalışması muhakkak görülecek ve sonra en olgun karşılık verilecektir”⁹. “Arza yayılmız ve Allah’ın fazlından nasiplerinizi arayınız”¹⁰.

Sevgili Peygamberimiz de bu konuda şunları söylemiştir: “İnsanın yediği en helâl şey kendi kazancı ve temiz satış mahsülüdür”. “Günahlardan bazılarını ancak geçim yolunda çalışma örter”. “İki günü birbirine eşit olan kimse aldanmıştır”. “Allah sanat ve çalışmasında hünerli olan kimseyi sever”.

5 Nisa Suresi, âyet 34.

6 Talak suresi, âyet 6.

7 Bakara suresi, âyet 231.

8 Nisa Suresi, âyet 4.

9 Necm Suresi, âyet 39, 40, 41.

10 Cuma Suresi, âyet 10.

Çalışma konusundaki bu gibi genel buyruklar yanında Peygamberimiz zamanında yaşamış bir çok seçkin kadınların sosyal alanda faaliyet gösterdiklerini biliyoruz. Kadınlar savaflara katılıp döğüşen askerlere yardım etmişlerdir. Peygamberimiz zamanında bazı siyasî ve dinî anlaşmalarda kadınların da bulduklarına tanık olmaktayız. Ayrıca Hz. Aişe'nin birçok fetva verdiğini de bilmekteyiz. Yine fetva veren seçkin kadınlardan Hz. Fatma, Ebu Bekr'in kızı Esmâ ve Ummu'd-Derda'nın isimlerini sayabiliriz.

Hız. Ömer'in, Şifa Hatun'u çarşı ve pazarı kontrol etmekle görevlendirdiği de bilinmektedir.

İslâmiyete göre kadınlar memur olabilirler. Öğretmenlik, hakimlik ve müftülük yapabilirler. Ancak imam olamazlar. Bilginlerin bir bölümü kadınların hakimlik ve devlet başkanlığı yapabileceklerine cevaz vermişlerdir. Çoğu ise buna karşı çıkmışlardır. İslâmda kadının siyasî seçme hakkının olduğu da bilinmektedir.

İslâm dini kadınların aile içinde incitilmemelerini de öngörmüştür. Nitekim Yüce Allah Kur'ânda "Kadınlara iyi ve güzel davranınız" diye buyurmuştur¹¹. Başka bir âyetin meali de şöyledir: "Erkeklerin kadınlar üzerinde meşru bir surette hakları olduğu gibi kadınlarında onlar üzerinde hakları vardır. Yalnız erkekler onlar üzerinde daha üstün dereceye sahiptirler¹².

Kadınlara yumuşak ve güzel davranılması hakkında Peygamberimizin birçok hadisi de vardır: "Kadın eğri kaburga kemiğine benzer. Sen onu doğrultmağa kalkarsan kırarsın. Onu olduğu gibi kabul eder ve iyi geçinirsen ondan yararlanırsın. Kadınlara daima iyilik yapmayı alışkanlık haline getiriniz. Bir mü'min bir mü'min kadına asla kızmaz. Onun bir huyundan hoşlanmıyorsa kuşkusuz başka bir huyunu sevecektir". "Sizin hayırlınız karısına iyi davranandır. Ben kadınlara iyilik yapma konusunda sizin en hayırlınızım". "Mü'minlerin imanca en olgunu, ahlâkı en güzel olanıdır. Sizin en hayırlınız kadınlara en hayırlı olanınızdır".

Kuşkusuz kadınların da erkeklere saygı göstermeleri gereklidir. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "İyi kadınlar, gönülden bo-

11 Nisa Suresi, âyet 19.

12 Bakara Suresi, âyet 228.

yun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini kocasının bulunmadığı zamanda koruyanlardır"¹³. Bu konuda sevgili Peygamberimizin şu hadisleri de ibret vericidir: "Bir kadın beş vakit namazını kılar, yılda bir ay orucunu tutar, namusunu korur ve kocasına itaat ederse artık cennet'e istediği kapıdan girsin". "Herhangi bir kadın kocası kendinden razı olduğu halde ölürse o kadın cennet'e gider".

İslâmiyete göre yuva kurmaktan maksat mutluluğu, namusu korumayı ve doğruluğu sağlamaktır. Bu husus Rum Suresinin 21. âyetinde bildirilmiştir. Karı koca geçimsizliği çocukların yetişmesini kötü yönde etkiler. Oysaki sevgili Peygamberimiz "Çocuğuna iyilik yap. Senin üzerinde ana ve babanın hakkı olduğu gibi çocuğunun da sende hakkı vardır" hadisini söylemiştir. Huzursuz bir ailenin çocuğu elbette huzursuz olur. Ana ve baba çocuklarına örnek olmalıdırlar. Evdeki geçimsizlik çocuğu üzer. Okuldaki başarısını zayıflatır. Çocuğun yuvaya bağlılığını azaltır. Ayrıca geçimsizlik ana ve babanın çocuk üzerindeki etkisini de küçültür.

Ana ve babalar çocuklarına eşit davranmalıdırlar. Peygamberimiz bir hadisinde "Çocuklarınıza hediye verirken eşitliği gözetiniz" diye buyurmuştur. Başka bir hadisinde de şöyle söylemiştir: "Hiç bir baba çocuğuna güzel bir terbiyeden daha üstün bir hediye veremez".

Dinimiz açısından erkek çocuğu kız çocuğa tercih etmek de doğru değildir. Nitekim sevgili Peygamberimiz bu hususu şu hadisiyle açıkça belirtmiştir: "Kim kız çocuğunu diri diri gömmez, onu alçak görmez ve erkek çocuğunu ona tercih etmezse Yüce Allah onu Cennet'e kor".

İslâmiyete göre ilim öğrenmek ve çocuklarının kültürlü yetişmesini sağlamak da sevaptır. Kur'anda ilk inen âyet oku diye başlamıştır¹⁴. "Bilenlerle bilmeyenler eşit olurlar mı" mealindeki âyet de ilim öğrenenlerin derecelerinin üstünlüğünü göstermektedir¹⁵.

Sevgili Peygamberimiz de "ilim kadın ve erkeklere farzdır" diye buyurmuştur. Ayrıca Peygamberimiz belli günlerde kadınlara ilim öğretmiştir. Çok güzel okuma yazma bilen Şifa Hatun Peygamberimizin tavsiyesiyle eşi Hafsa'ya okuma yazma öğretmiştir.

13 Nisa Suresi, âyet 34.

14 Alak Suresi, âyet 1.

15 Zümer Suresi, âyet 9.

Demek ki dinimize göre kız çocukları okutmak da gereklidir.

Görülüyor ki islâmda kadınların hukukî durumu onların lehinedir¹⁶. Bu nedenle kimi kişilerin sandığı gibi kadını alçak görmek doğru değildir. Kadına toplum içinde lâıyk olduğu değeri vermek gereklidir. İslâm dini kadını cahiliye çağındaki kötü durumdan kurtarmış ve ona toplum içinde şerefli bir yer vermiştir.

16 Ord.Prof.Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, S.65-67, Ankara 1958.

RIGHTS OF WOMAN IN ISLAM

Prof.Dr. İbrahim A.ÇUBUKÇU

Tr. by. Dr. M. DAĞ

Woman had almost no rights in the eyes of the Arabs before Islam. Boys had a higher place than girls in society. Babies, if they were female, were buried alive in some cases. Girls were not consulted about the man they were to marry.

Man paid no attention to woman's chastity and health. A woman could marry not less than ten men, and the child born would belong to whomever she would indicate as its father. Man would willingly accept the child upon the woman's word. Moreover man permitted his wife to have intercourse with another man so as to get better descendants.

In the time of Ignorance (Jahiliyyah) the custom to exchange wives were widespread in some places of Arabia. Free women did not commit adultery publicly, but often practised it secretly. Beside this, there was also the practice of marriage for a certain time, which was called *Mut'a*. This type of marriage was allowed in the early years of Islam, but was abolished later by certain schools of law. However the Shi'a, on the basis of the Koranic verse Nisâ': 24, continued to practise it until recently. In the time of Ignorance the elder son could marry his stepmother. Islam, on the other hand, gave a considerable amount of freedom to woman. It laid emphasis on her consent in respect of marriage. It also protected woman's chastity, and abolished all practices of the time of Ignorance regarding marriage. It was generally agreed by the Muslim scholars of law that a girl who reached the age of adolescence could not be forced to marry a man she did not want. The great jurist of Islam, *Abû Hanîfah*, held that a woman could marry herself without her parent's consent if she found a husband equal to her status. Only those who has not yet reached the age of adolescence and power of distinction would be married by their guardian. Even then she had the right to re-

vise her position in reaching adolescence. Despite this, some Muslim scholars militated against the marriage of small girls. According to *Ibn Shubrumah*, girls who have not reached adolescence could never be married. The Family Rights Decree of 1917 approved the marriage of boys at the minimum age of 12 and girls at the minimum age of 9. This Decree prohibited marriage by force. The aim of marriage in Islam is not only to become wife and husband, but also to derive happiness from married life, to raise good children, and to protect chastity. It is for this reason that God, the Most High, says in the Koran: "One of God's signs is that He created for you spouses, so that you might repose in them, and He has set between you love and mercy"¹.

Marriage should be announced publicly, and for the marriage ceremony to be valid two male witnesses or one male and two female witnesses are required.

Marriage is one of the sunnahs of the prophet. For he says, "marriage is my sunnah (practice), whoever turns away from this is not one of us". In another tradition he states that marriage should be made easy.

In Islam there is no specific time to perform the marriage ceremony. The view that marriage ceremony could not be held between the two religious feasts has no basis; the Prophet married Â'ishah between these two feasts. Marriage ceremony is not approved, only when Jum'a prayer is being performed². Marriage contract performed during this period of time is considered sound, yet abominable converging on prohibition.

It is not right to make marriage difficult and to raise marriage expenses more than the male side could bear. In Islam there is no such thing as marriage by purchase. Only a specified sum of money is paid as a marriage endowment (mahr), which is only to protect the woman. The value of mahr is not less than 10 dirham. Mahr may be given to the bride in goods or in money equivalent to the above sum. Mahr is not a condition for a sound marriage, but only necessary. The Prophet says on this question that the best of mahr is the easiest one. Even though

1 Rûm: 21.

2 "O believers, when proclamation is made for prayer on the Day of Congregation, hasten to God's remembrance and leave trafficking aside". Jum'a: 9.

the father of the bride took a certain sum of money from the bridegroom, he cannot keep it for himself. He must spend it only for the need of the married.

Man is allowed to marry not more than four wives, but with the condition that he should not in any way cause injustice between them. If he fears he would not be equitable, he is allowed to take one wife only.³ Apart from the Koranic verse, there are also traditions of the Prophet on the subject: "If a man has two wives and values one more than the other, he would be raised on the Day of Judgement as deformed on one side". "Whoever pities my community, God will pity him too". Jurists, on the basis of this tradition, propound the view that the man who does not marry another woman not to offend his first wife will get a divinely reward.

In Islam man is the head of the family. He, on certain matters, was held superior to woman. But man cannot torture his wife, take her property against her wish, and offend her wrongfully by abuses.

Right of divorce is given to man in Islam. But woman, during the marriage act, may demand right of divorce for herself. Even though she laid down no such condition on marriage, she can still have the right of divorce in such cases as torture by her husband, and go to court for that matter.

According to Imâm Muhammad, in such cases as sexual incapacity and madness on the part of husband, woman may demand divorce. Imâm Muhammad cites leprosy and itch as the other cases where woman has the right to divorce.

Man cannot divorce his wife for no reason. If his wife committed an offence or paid no respect for him, he must try to change her ways by good advice. If she does not change and insists on her behaviour, he must resort to keeping away from her. If this still had no use, he must take a harsher attitude towards her, divorce being the last resort.

The news of divorce never pleased the Prophet. On this subject he has the following traditions: "The most uncomely thing for God is divorce". "May God curse upon those who practise polygamy for their

3 Nisâ: 3

sensual enjoyment". "Get married, but do not have divorce, for the heaven trembles from it".⁴

The number of the verses which protect woman from divorce are many. Here are some examples: "If your wives obey you, do not try to find a pretext to offend them".⁵ "Do not oppress them by torments".⁶ "Be in good terms with your wives, or let them free in goodness. Do not keep them just to torment. Then you will infringe the limits of God, and do injustice to them".⁷

In Islamic law it is the sole obligation of man to provide her wife. Woman's sustenance and clothing is the duty of man. The Prophet has the saying that it is the right of your wives over you to get sustenance and clothing. In another tradition he says, "O believers, begin with the members of your family whose sustenance is an obligation upon you. Only after then help others".

Woman has every right of disposal over her property. Husband cannot make use of his wife's property without her permission. He only uses her property and money upon her willingness or permission. The following is the word of God on the subject: "Give the woman her marriage endowment generously. If they are pleased to offer you any of it, consume it with wholesome appetite".⁸

Islam put no barrier against woman's working in many fields. There are, on the contrary, many commands which favours woman's working. The following are the verses from the Koran: "A man shall have to his account only what he has laboured, and his labouring shall surely be seen and he shall be rewarded for it in full".⁹ "Disperse over the earth and seek your portions from God's favour".¹⁰

Traditions in this regard are as follows: "What a man gets lawfully is his own earnings and the outcome of fair sale". "Certain sins are cleared away only by work for sustenance". "He whose two days are alike is surely deceived". "God loves him who is skilled in his work and craft",

4 See, Osman Keskinoglu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara 1969, p.244.

5 Nisâ: 34.

6 Talâq: 6.

7 Baqara: 231.

8 Nisâ: 4.

9 Najm: 39-41.

10 Jum'a: 10.

Apart from such commands and advices, we know about many prominent women who has rendered important social services. Women helped soldiers who participated in wars. We also see that some women in the time of the Prophet took part in the acts of political and religious settlements. We know that Â'ishah, wife of the Prophet, practised independent Judgement on many juridical matters. Among other women who settled questions with their independent decision are Fâtimah, Abû Bakr's daughter Asmâ' and Umm al-Dardâ.

The second caliph Umar is known to have put Shifâ in charge of controlling the market.

In Islam women may choose a profession in official circles. They may be teachers, lawyers and muftîs. They are not allowed to be Imâm only. It has the permission of some scholars that certain qualified women can be jurists and even head of the State. But the majority deprived women of these rights. Moreover it is known that women also had a saying in political matters.

Islam advises good treatment of women within the bounds of the family. It is said in the Koran that women should be treated well and kindly¹¹. In another verse it is pointed out that men and women have mutual rights over one another, except that the former have a degree over the latter¹².

We find many traditions related from the Prophet which advises men to treat their wives mildly and kindly: "Woman is like a crooked rib; when you try to straighten it, you break it; if you accept her as she were, and treat her justly, you get benefit from her. Try to get into the habit of treating them kindly. Let no believer get angry against a female believer. If one of her dispositions is disliked, the other might be pleasant". "The best of you is him who treat his wife kindly. I am the best of you who showed goodness to women". "The perfect believer is the one who has the best moral qualities; and the best of you is the one who is good to his wife' .

It is, of course, necessary for women to show respect for their husbands. In this regard the words of God are as follows: "Good women are those who bows wholeheartedly and protects what God comman-

11 Nisâ: 19.

12 Baqara: 228.

ded her when her husband were absent"¹³. On this subject we find the following traditions: "if a woman performs five daily prayers, fasts a month in a year, protects her chastity and obeys her husband, let her enter Paradise from whatever gate she likes". "If a woman dies leaving her husband pleased with her, that woman goes to Paradise".

The aim of marriage in Islam is to provide happiness, to protect chastity and to secure faithfulness. This point is emphasised in the verse Rûm: 21. The lack of agreement in family life effects children badly. Against this the Prophet says: "make a good turn to your chil as your parents had already done to you; he has rights upon you".

Parents should treat their children equally. In this regard the Prophet says, "make sure that the presents you give your children should be equal". "No better gift than good upbringing is given to a child by his father".

In so far as Islam is concerned, male children should not be considered superior to females. This is clearly shown in the following tradition: "He who does not bury his daughter alive, think of her lowly and prefer his sons to her, God puts him in His Paradise".

It is a meritorious action in Islam to seek knowledge and to provide a good education for children. The first verse sent down to the Prophet begins with the word, "recite"¹⁴. Besides, the verse, "Could those who know be deemed equal to those who are ignorant?" indicates the superiority of those who seek knowledge.¹⁵

The Prophet states that it is enjoined upon both men and women to seek knowledge. The Prophet himself taught men and women on certain days. Shifâ who already knew reading and writing is asked by the Prophet to teach these to his wife, Hafsa.

From the above account we may safely conclude that the status of women in Islam improved highly in their favour¹⁶. It is not right to look at women with contempt, as some people do. It is in fact necessary to value women as they deserve. Islam saved women from the worse conditions of the Jahiliyyah and gave them a respectable place in society.

13 Nisâ: 34.

14 A'lâq: 1.

15 Zumar: 9.

16 Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1958, pp. 65-

İBN ŞİHÂB EZ-ZUHRÎ

(50-124 H)

Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT

Medîne ve Şâm'ın meşhur hadis imamlarından Hafız Ebû Bekr Muhammed İbn Muslim İbn 'Ubeydillah İbn 'Abdillah İbn Şihâb İbn 'Abdillah İbnî-l-Hâriş İbn Zuhra İbn Kilâb İbn Murra el-Ğuraşî ez-Zuhrî¹, Hicretin 50. yılında Medîne'de dünyaya gelmiştir². Ğuraş'ın büyük âlelerinden biri olan, Hazreti Peygamberin annesi Âmine ile diğer birçok sahabenin mensub bulunduğu Zuhra İbn Kilâb İbn Murra'ya nisbetle Zuhrî adıyla şöhret kazanmış, bazan da dedesinin dedesine nisbetle sadece İbn Şihâb denilmiştir. Baba tarafından dedesinin babası olan 'Abdullah İbn Şihâb, müşriklerle birlikte Bedr gazvesine katılanlardan, Uhud'da ise, Hazreti Peygamberi gördükleri anda öldürmeğe yemin edenlerden birisi idi³. Rivayet olduğuna göre, Zuhrî'ye "ceddin Bedr gazvesine iştirak etti mi?" denildiği zaman "evet, ama bu taraftan..." diye cevap vermek suretiyle ceddinin müşrikler safında yer aldığını açıklardı⁴. İbn Hacer, 'Abdullah İbn Şihâb'ın sonradan müslüman olduğunu ve Mekke'de öldüğünü söyler⁵.

1 Zuhrî'nin tercemesine yer veren başlıca kaynaklar şunlardır: Ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve tabakâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, V.136-152; ez-Zehebi, *Tezkiratu'l-huffâz* (Haydarâbâd 1375/1955), I.108-113; Ebû Nu'aym el-İşbahânî *Hiyyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-aşfiyâ* (Mısır 1352/1933), III.360-381; İbn Hacerî'l-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Haydarâbâd 1326), IX.445-451; İbn Sa'd, *Tabakât* (Leiden 1912), II-2, 135-136; İbn Ebi Hâtim er-Râzî, *Kütübu'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd 1372/1953), IV-1, 71-74; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh* (Mısır?), IX.340-348; İbn Hallikân, *Vafeyâtu'l-a'yân ve enbâ' ebnâ'i-z-zamân* (Ğâhire 1367/1948), III. 317-319.

2 Bazı haberler, doğum tarihi olarak 51'i, diğer bazıları ise 56 ve 58'i verirler; fakat umumiyetle tercih edilen tarih 50'dir.Bkz.İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.450; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.341.

3 İbn Sa'd, *Tabakât*, IV-1, 92; İbn Hacer, *el-İşâbe*, II.325; İbn Hallikân, *Vafeyât*, III. 317; İbnü'l-İmâd, *Şezeratu'z-zehab*, I.163.

4 İbn Hallikân, *Vafeyât*, III.317-318.

5 Bkz.*el-İşâbe*, II.325.

Bu adı geçen ‘Abdullah’ın ‘Abdu’l-Cân isminde bir de küçük kardeşi vardı ve her ikisinin anası ‘Utbe İbn Mes‘ūd’un kızı oluyordu. ‘Abdullah, bidayette müşrikler safında yer almış ve Hazreti Peygambere karşı dövülmüş olmakla beraber, kardeşi ‘Abdu’l-Cân, kadimen İslâm’a girmiş ve ismi Hazreti Peygamber tarafından ‘Abdullah olarak değiştirilmiştir. İbn Hacer’e göre bu ‘Abdullah, Habeşistan’a hicret edenler arasında bulunmuş, dönüşünde, Medîne’ye hicretten önce vefat etmiştir⁶. İbn Sa’d ise, ‘Abdullah’ın Habeşistan’a yapılan iki hicretten önce Mekke’de vefat ettiğini ileri sürer⁷. Maamafih, onun Mekke’nin fethinden sonra öldüğünü ileri sürenler de vardır⁸.

Hakkında açıklayıcı bilgiye rastlanmamakla beraber, ‘Abdullah ismini taşıyan her iki kardeşin çocukları arasında evlilik yolu ile ayrı bir yakınlık vücut bulmuş olacaktır ki, bu evlilikten meşhur hadişimiz İbn Şihâb ez-Zuhrî dünyaya gelmiştir. Bu bakımdan, Zuhrî’nin nesebi ana tarafından kadimen müslüman olan ‘Abdullah (‘Abdu’l-Cân) a, baba tarafından ise, bidayette müşrikler safında yer alan ve sonradan müslüman olan diğerinin ağabeyi ‘Abdullah’a ulaşır ve her iki neseb, babaları Şihâb’ta birleşir.

Zuhrî’nin dedesi ‘Ubeydullah İbn ‘Abdillah’a *İşâbe*’de işaret olunmakla birlikte hiç bir malumat verilmez⁹. Babası Muslim İbn ‘Ubeydillah ise, ‘Abdullah İbnü’z-Zubeyr ayaklanmasında (63-73 H.), Muş‘ab İbnü’z-Zubeyr ile birlikte emevilere karşı dövüşenler arasında bulunmuştur¹⁰. Nitekim, ileride de temas edeceğimiz vechile, Zuhrî, Şâm’da Halife ‘Abdu’l-Melik ile ilk defa karşılaşılıp da kendisini tanıttığı zaman, Halife ona “evet, fitnede bize karşı isyan edenlerden” diyerek babasını hatırladığını belirtmek lüzumunu hissetmiştir¹¹. Maamafih, onun bu fitne ile ilgi derecesini, vefat tarihini, nerede ve ne şekilde vefat ettiğini tesbite yardım edecek herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır.

Zuhrî’nin, kendisinden büyük ‘Abdullah İbn Muslim adında bir de kardeşi olduğu bilinmektedir. Tercemesini veren İbn Hacer¹², onun, İbn ‘Omer ve Enes İbn Mâlik’ten hadis rivayet eden bir tâbiî olduğunu, ayrıca iki karde-

6 Aynı yer.

7 *Tabakât*, IV-1, 93.

8 Bkz. İbn Hacer, *el-İşâbe*, II.325.

9 Bkz. II.438.

10 İbn Hallikân, *Vafeyât*, III.317.

11 Ebû Nu‘aym el-İşbahânî, *Hilyetu’l-evliyâ’*, III.368; ez-Zehbî, *Târihu’l-İslâm*, V.139, 146; İbn Keşir, *el-Bidâye*, IX.346.

12 Bkz. *Tehzib*, VI.29 Keza bkz. İbnü’l-‘İmâd, *Şeżerât*, I.163.

şin de birbirlerinden hadis aldıklarını ve 'Abdullah'ın Zuhri'den önce vefat ettiğini belirtir. Bazı münferid haberlerden, 'Abdullah'ın oğlu Muhammed¹³ in, amcası Zuhri'nin, sonraları Ummu'l-Haccâc künyesiyle çağırılacak olan kızını alarak ona damat olduğu anlaşılmakta ise de¹⁴, âileye ışık tutacak fazla bir bilgiye rastlanmaz.

Zuhri'nin diğer âile ferdleri hakkında da hiç bir bilginiz yoktur. Şâm'da, Halife 'Abdu'l-Melik ile ilk karşılaşmasında, kendisine divandan maaş bağlanmasını dilediği zaman söylediği "yâ Emîre'l-Mu'minin: ehlimi bırakıp geldim; onlar öyle bir ihtiyaç içindedirler ki, Allah'tan başka kimse bilmez... Kendilerine hizmet edecek kimseleri yok. Yalnız kız kardeşim onların ununu öğretür, hamurunu yoğurur, ekmeğini pişirir..." sözleri de¹⁵, onun bir de kız kardeşi bulunduğunu açıklamaktan öte bir bilgi temin etmez.

Maamafih, Zuhri'nin âilesi hakkında fazla bir bilgiye sâhip olmasak bile, bilebildiğimiz en mühim husus, babasının vefatından sonra, geride fakru zaruret içinde kıvranan bir âilenin kalmış olmasıdır. Dikkat çekici diğer bir husus da, bu fakirliğe paralel olarak, Zuhri'nin hemen bütün hayatını borç içinde geçirmesi ve binlerle ifade edilen bu borçların, zaman zaman, meclislerinde bulunduğu Emevî halifeleri tarafından ödenmesidir. Zaten onun halifelerle ittisali oldukça erken bir devirde başlamıştır. Eğer, kendisinden gelen ve henüz bülûğa erdiği sıralarda Mervân'ı ziyaret ettiğini açıklayan bir haber¹⁶ nazarı dikkata alınacak olursa, onun henüz onbeş yaşlarında iken Halife Mervân'ın huzuruna çıktığını kabul etmek gerekir; zira Mervân İbnu'l-Hakem, Mu'âviye II.nin ölümü üzerine 64-65 H. seneleri arasında hilâfet makamına geçmiş ve bu makamda ancak dokuz ay kadar kalmıştır. Zuhri'nin 50 H. senesinde doğduğu kabul edilirse, Halifeyi ziyaretinin onbeş yaşları civarında iken vukubulduğu anlaşılır.

Zuhri'nin her hangi bir geliri bulunmamasına ve fakir bir hayat sürmesine rağmen, büyük rakkamlarla zikredilen borçlarının hiç eksilmemesinde, ashabın sık sık açıklamayı ihmal etmedikleri sehavetinin, yani cömertliğinin büyük rol oynadığına şüphe yoktur. Nitekim el-Leyṣ İbn Sa'd (Ö.175 H.)

13 Tercümesi için bkz.İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.278-280; ez-Zehabi, *Mizānu'l-i'tidāl*, III.592.

14 İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.279.

15 Bkz.Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.368.

16 Bu haber için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.451.Maamafih ez-Zehabi, bu rivayetin garib ve Yaḥyâ İbn Bukeyr'den naklen batıl olduğunu söyler; bkz.*Târîh*, V.147.

“Zuhrî'nin, gördüğü kimselerin en cömerdi olduğunu, kendisine gelen herkese verdiğini, elinde bir şey kalmadığı zaman da borç tedarik ettiğini” söyler¹⁷. Keza meşhur talebesi İmam Mâlik İbn Enes (Ö.179 H.) e göre de Zuhrî, insanların en cömerdi (aşha'n-nâs) dir¹⁸. Rivayet olunduğuna göre, kendisinden hadîs almaya gelenlere ikramda bulunur. “bizim taamımızdan yemeyen kimse, bize bir daha yaklaşmasın” derdi¹⁹. Bir su kıyasına inmişti; su sâhipleri, ona, on sekiz yaşlı kadından bahsederek bakacak kimseleri bulunmadığından şikâyet ettiler. Zuhrî on sekiz bin borç buldu ve bu para ile yaşlı kadınlardan her birine bir hizmetçi tahsis etti²⁰. Bu ve zikrine lüzum görmediğimiz dikkat çekici diğer misaller gözönünde bulundurulusa²¹, Zuhrî'nin borç içinde nasıl bir hayat sürdüğünü anlamakta güçlük çekilmez. Onun, eline geçen parayı ihtiyaç sâhiplerine dağıtırken, borcunu hatırlatarak biraz daha ihtiyath davranmasını tavsiye edenlere omuz silkip “bir torunum var; o da fâsik. Ona benden bir dirhem miras kalmasa umurumda değil” demesi²², maddeye hiç değer vermediğinin dikkata şayan bir örneğini teşkil eder. ‘Amr İbn Dînâr, Zuhrî nazarındaki bu madde değerini, garib bir espri ile ifade etmiş ve Zuhrî'nin “dinar ve dirheme bir hayvan sineği kadar bile değer vermediğini” söylemiştir²³. Velhasıl Zuhrî, tecrübelerin cömerdliğe fayda vermediği inancı içinde²⁴, fakirlikle el açıklığını birarada yürütebilen bir insan olarak yetiştirilmiştir.

‘Abdullah İbn’z-Zubeyr ayaklanmasına katıldığını ve fakat vefatı hakkında hiç bir bilgiye sâhip bulunmadığımızı daha önce kaydettiğimiz babası Muslim İbn ‘Ubeydillah’ın, Zuhrî'nin tahsili ve yetiştirilmesi üzerinde ne derece rol oynadığı da bizim için meçhuldür. Fakat ister onun teşvikiyle olsun, ister olmasın, Zuhrî de her müslüman çocuk gibi, ilk tahsiline Kur’ân Kerimin hıfzı ile başlamıştır. Büyük kardeşinin oğlu Muhammed İbn ‘Abdillah tarafından verilen bir haberdan öğrendiğimize göre²⁵, hıfz işini 80 gecede tamamlanmış, daha sonra da kavminin nesebini öğrenmek için ‘Abdullah İbn Şa‘lebe

17 Ez-Zehabî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I.109.

18 İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.449.

19 Ez-Zehabî, *Târîh*, V.142.

20 Aynı eser, V.150.

21 Diğer misaller için bkz. aynı yer.

22 Aynı eser, V.142.

23 Aynı eser, V.150; *Tezkira*, I.109; İbnü'l-‘İmâd, *Şezerât*, I.162.

24 Ez-Zehabî, *Târîh*, V.150.

25 Aynı eser, V.137; *Tezkira*, I.110.

İbn Şu‘ayr el-‘Adevî²⁶den ders almağa başlamıştır. Bu derslerin ne kadar devam ettiğini bilmiyoruz; fakat, her halde neseb hakkında çok şeyler öğrenmiş olacaktır ki, ulemanın Zuhri’yi medihlerinde konu ile ilgili beyanlarını kolaylıkla tesbit etmek imkânı hasıl olmuştur²⁷.

Maamafih, Zuhri’nin, ‘Abdullah İbn Sa‘lebe’nin ensabla ilgili derslerini sonuna kadar takip etmediğini ve bir müddet sonra onu terkedip gittiğini görüyoruz. Bu hâdiseyi kendisi şöyle anlatır: “Genç bir delikanlı idim. Ne malım vardı, ne de divandan bana tahsis edilmiş bir para. ‘Abdullah İbn Sa‘lebe İbn Şu‘ayrel-‘Adevî’den kavmimin nesebini öğreniyordum. Onu iyi bilen (âlim) bir zât idi; zira bu kavme mensub bir kız kardeşin oğlu, aynı zamanda onların halifi (ahidlisi) idi. Bir gün bir adam geldi ve ona talâk hakkında bir mesele sordu. İbn Sa‘lebe bu adama Sa‘id İbnu’l-Museyyib’i işaret etti ve ona gitmesini salık verdi. Kendi kendime şöyle dedim: Hazreti Peygamberin, başını meshettiğini bilip de bunun ne olduğunu idrak edemeyen bu yaşlı adamla birlikte kendimi görmüyor muyum?²⁸ İbn Sa‘lebe’yi terkettim ve sual soran adamla birlikte Sa‘id İbnu’l-Museyyib’e gittim. Sonra ‘Urva, ‘Ubeydullah, Ebû Bekr İbn ‘Abdirrahman İbni’l-Hâriş’le birarada bulundum. Fıkhumu geliştirdim ve Şâm’a gittim...”²⁹

Zuhri’nin kendi ağzından naklettiğimiz bu ifadeler, hayatının ilk devresi diyebileceğimiz mühim bir kısmına ışık tutacak bir mahiyet arzeder. Önce şu husus iyice anlaşılmalıdır ki, Kur’ânı Kerîmi 80 gecede hıfzettikten sonra ilim tahsiline başlamanın gereğine inanan Zuhri, bu maksatla, çocukluğunda Hazreti Peygamberin duâsına nâil olmuş yaşlı bir zattan neseb öğrenmiştir.

26 Tercümesi hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, V.165-166; *el-İşâbe*, II. 285. İbn Hacer’in verdiği bilgiye göre ‘Abdullah İbn Sa‘lebe, hicretten önce dünyaya gelmiş, 87 veya 89 senesinde vefat etmiştir. Fitr sadakasıyla ilgili bir hadisi Hazreti Peygambeden rivayet etmişse de bu rivayetin mursel olduğu ve Hazreti Peygamberle sohbeti bulunmadığı ileri sürülmüştür. Bununla beraber küçük yaşta iken, Fetih sıralarında, Hazreti Peygamber onun yüzünü ve başını meshetmiş, hakkında duâda bulunmuştur.

27 Meselâ el-Leyş İbn Sa‘d (Ö.175) tan şu haber nakledilmiştir: “Bütün ilimleri kendisinde cemedem Zuhri gibi bir âlim görmedim. Tergibtten rivayet etse, işte yalnız bu sahanın adamı, dersin. Arap’tan ve ensâbtan söz etse, yalnız bu sahada mütehasıs olduğunu söylesin. Kur’ân ve Sunnetten bahsetse, yine aynı”. Bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, IX.449; ez-Zehbî, *Tezkira*, I.109. Bu sözlerde Zuhri’nin ensab ilmindeki yüksek mertebesini açıkça görmek mümkündür.

28 Bkz.26 No.lu not. İbn Hacer, el-Buhârînin sahîh bir senedle İbn Şihâb’tan naklettiği bir habere işaret eder ve ‘Abdullah’ın, İbn Şihâb’ın dayısı olduğunu ve ondan ensâb öğrendiğini kaydettikten sonra mezkûr haberi verir. Bu habere göre Zuhri, ‘Abdullah’a fıkıhla ilgili bir sual sormuş, o da onu Sa‘id İbnu’l-Museyyib’e göndermiştir.

29 Ez-Zehbî, *Târîh*, V.138.

Ancak bu öğrenim devam ederken, belki de gözünde çok büyüttüğü bu yaşlı zâtın, talâkla ilgili bir meselenin hallini Sa'îd İbnu'l-Museyyib'e havale etmesi, onun intibaha gelmesine vesile olmuş; her şeyin neseb ilminden ibaret olmadığını, dinde "tefaḳḳuh" etmenin de zorunlu bulunduğunu idrak ederek, neseb ilmi hakkında öğrendikleriyle yetinmiş ve Sa'îd İbnu'l-Museyyib'e gitmiştir. Bunu, Zuhri'nin hadis ve fıkıh tahsiline yönelişinin başlangıcı saymak mümkündür. Zira Sa'îd, Medine'nin meşhur fakihlerinden birisi idi. Hazreti Peygamberin, 'Omer İbnu'l-Hattâb'ın ve 'Osman İbn 'Affân'ın kaza ve kararlarını ondan daha iyi bilen bir kimse yoktu. Hadis sahasında da benzeri bulunmayan bir imamdı³⁰. Zuhri, kendi ifadesine göre, bazan tek bir hadis için onu üç gün takip ederek³¹ sekiz sene boyunca onun yanında kalmış³² ve ondan hadis dinlemiş, fıkıh tahsil etmiştir. Bu arada, ilmini, kovaların çekmesiyle suyu tükenmeyecek bir kuyuya benzettiği 'Urva İbnuz-Zubeyr (Ö.94)³³, 'Ubeydullah İbn 'Abdillah İbn 'Utbe İbn Mes'ûd (Ö.98)³⁴, Ebû Bekr İbn 'Abdirrahman İbni'l-Hâriş (Ö.94)³⁵ ve Ebû Seleme İbn 'Abdirrahman (Ö.94)³⁶ gibi tâbi'ünün ileri gelen fakih ve âlimlerinden ders almış, hadis işitmiştir³⁷. Kendisinden gelen bir rivayette onun, 'Urva İbnu'z-Zubeyr, Sa'îd İbnu'l-Museyyib, Ebû Seleme İbn 'Abdirrahman ve 'Ubeydullah İbn 'Abdillah'tan bahisle "dört kişi vardır ki, bunları ilim yönünden birer deniz gördüm" dediği zikrolunur³⁸.

Zuhri'nin bu gibi kimselerden hadis öğrenmek için çok defa kapılarında bir hizmetçi gibi beklemesi de dikkat çekicidir. Yukarıda ismi geçen 'Ubeydullah İbn 'Abdillah için Zuhri kuyudan su çeker ve ona taşırdı. Kapıda beklediği sıralarda 'Ubeydullah, câriyesine onun kim olduğunu sorar, câriye de "şu a'ameş (gözü zayıf olan) köleniz" diye cevap verirdi³⁹. Zuhri'nin hadis işitmek ve fıkıhı artırmak arzusu ile devamlı olarak 'Ubeydullah'ın evine gelip

30 Bkz.Ez-Zehabi, *Tezkira*, I.54-56.

31 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.362.

32 Ez-Zehabi, *Tezkira*, I.109; *Tarih*, V.136.

33 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.366; ez-Zehabi, *Tarih*, V.145.'Urva İbnu'z-Zubeyr İbni'l-'Avvâm, Ebû Bekr'in kızı Esmâ'nın oğlu ve Hazreti 'Âişe'nin yeğeni olup ilmiyle şöhret kazanmış bir tâbiî imamı idi. Tercemesi hakkında bkz.İbn Hacer, *Tehzib*, VII.180-185.

34 Tercemesi hakkında bkz.aynı eser, VII.23-24.

35 Tercemesi hakkında bkz.aynı eser, XII.30-32.

36 Tercemesi hakkında bkz.aynı eser, XII.115-118.

37 Bkz.Ez-Zehabi, *Tarih*, V.138.

38 Ez-Zehabi, *Tezkira*, I.63.

39 Ez-Zehabi, *Tarih*, V.136; *Tezkira*, I.79.

gitmesi ve ona hizmet etmesi sebebiyle, evin câriyesinin onu 'Ubeydullah'ın kolesi zannetmesi elbette tabii sayılmak icabeder.

Zuhrî'nin, Ummu'l-mu'mininin 'Â'îşe'nin yanında yetişmiş ve ondan pek çok hadis öğrenmiş olan 'Amra Bint 'Abdirrahman⁴⁰ a ilk mülâzemetinin de yine bu gençlik devresinde vukubulduğu anlaşılmaktadır. Zira el- Kâsım İbn Muhammed İbn Ebî Bekr eş-Şiddîk (Ö.107) – Hazreti 'Â'îşe'nin yeğeni idi – bir gün Zuhrî'ye “delikanlı, görüyorum ki sen, talebu'l-‘ilm (ilim öğrenmek) hususunda büyük bir hırsa sâhipsin. Onu elde etmen için sana bir yol gösteriyim: 'Amra'ya git; çünkü o, 'Â'îşe'nin hucrelerinde yetişti” demiştir. Zuhrî, el- Kâsım'ın bu tavsiyesi üzerine 'Amra'nın derslerine devam etmeğe başlamış ve bu konuda “'Amra'ya gittiğini ve ilmini suyu tükenmez bir deniz bulduğunu” söylemiştir⁴¹.

Zuhrî, ilmini daha çok yukarıda bazılarının isimlerini verdiğimiz kibâr-ı tâbî'nin ileri gelenlerinden elde etmiş olmakla beraber, son devirlerini yaşamakta olan Enes İbn Mâlik (Ö.91-93), 'Abdullah İbn 'Omer (Ö.74), Câbir ibn 'Abdillah (Ö.78), Sehl İbn Sa'd (Ö.88), Ebu't-Tufeyl (Ö.100), el-Misver İbn Maḥreme (Ö.65), es-Sâ'ib İbn Yezîd (Ö.81), 'Abdurrahman İbn Ezher (Ö. 68), Rabî'a İbn 'Ebâd (Ö.?) ve Maḥmûd İbnü'r-Rabî (Ö.99) gibi bazı sığar-ı sahabe ile de temas etmiş, bunların bazılarında sayıca az da olsa, hadis işittirmiştir⁴². Bununla beraber, en son vefat eden sahabilerden sayılan Enes İbn Mâlik ile mücaleseti çok daha uzun sürmüş ve onun en güvenilir ashabından olmuştur⁴³.

Zuhrî'nin takriben 30 yaşına kadar Medîne'de süren hayatı, Medîne fakahasından ders almak ve hadis toplamakla geçmiştir. Bu müddet zarfında bilhassa İslâmî ilimler tarihinde *el-Fukahâ'u's-Seb'a* (yedi fakih) ismiyle anılan Medîne'nin meşhur tâbî'î uleması⁴⁴ ile mücaleseti, onun fıkıh sahasında

40 Tercemesi hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, XII.438-439; İbn Sa'd, *Tabakât*, II-2, 134-135.

41 *Ez-Zehbî, Târîh*, V.145; *Tezkira*, I.112.

42 Meselâ onun, 'Abdullah İbn 'Omer İbni'l-Hatṭâb'tan yalnız iki veya üç hadis işittiği söylenir. Bkz. *Ez-Zehbî, Târîh*, V.136; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.448.

43 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV-1, 74.

44 Hicâz ulemasına göre el-Fukahâ' es-Seb'a: Sa'd İbnu'l-Museyyib (Ö.105), el-Kâsım İbn Muhammed İbn Ebî Bekr eş-Şiddîk (Ö.107), 'Urva İbnu'z-Zubeyr İbni'l-'Avvâm (Ö.94), Hârice İbn Zeyd İbn Şâbit (Ö.99), Ebû Seleme İbn 'Abdirrahman İbn 'Avf (Ö.94), 'Ubeydullah İbn 'Abdillah İbn 'Utbe İbn Mes'ûd (Ö.98) ve Suleymân İbn Yesâr (Ö.107) dir. Bunlardan Hârice İbn Zeyd, çok az hadis rivayet ettiği için *Ez-Zehbî* tarafından huffaz arasında zikredilmemiştir. Bkz. *Tezkira*, I.91-92. 'Abdullah İbnu'l-Mubârek (Ö.181), Ebû Seleme yerine Sâlim İbn 'Abdillah İbn 'Omer İbni'l-Hatṭâb (Ö.106); Ebu'z-Zinâd (Ö.131) ise, Sâlim ve Ebû Seleme yerine Ebû Bekr İbn 'Abdirrahman İbni'l-Hâriş İbn Hişâm (Ö.94) ı Fukahâ-i Seb'adan saymıştır. Bkz. *Es-Suyûtî, Tedribü'r-râûî*, s.421.

da hatırı sayılır bir âlim olarak yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Fakat, Allah'ın kendisine bahşettiği üstün hâfıza kudreti, onu, fikhî istinbat ve istihraclardan ziyade, hadisî metin ve isnadlarıyla meşgul olmağa sevk etmiş, dolaştığı her yerde, karşılaştığı her imamdan sunnetle ilgili haberleri toplamağa çalışmıştır. Sa'îd İbn İbrâhîm (Ö.125)in açıkladığına göre, katıldığı her mecliste, genç olsun, yaşlı ve ihtiyar olsun herkese sual sormuş, bilgisini artırmıştır⁴⁵. Onun talebu'l-İlm yolunda refikî olan Şâlih İbn Keysân (Ö.140 dan sonra) bir hatırasını anlatırken şöyle der: "Ben ve Zuhri, talebu'l-İlm için biraraya geldik ve suneni yazalım dedik. Hazreti Peygamberden gelenleri yazdık. Sonra Zuhri, sahabeden gelenleri de yazalım; onlar da Sunnettendir, dedi. Ben, değildir, dedim. O yazdı, ben yazmadım. O muvaffak oldu; ben kaybettim"⁴⁶. Ebu'z-Zinâd 'Abdullah İbn Zekvân (Ö.131) dan da aşağı yukarı aynı mânâyâ gelen şu haber nekl edilmiştir: "Biz halâl ve haram (ile ilgili haberleri) yazardık. İbn Şihâb ez-Zuhri ise işittiği her şeyi yazıyordu. Ona ihtiyaç hasıl olduğu zaman anladım ki Zuhri halkın en âlimidir"⁴⁷. Yine Ebu'z-Zinâd'dan gelen bir başka haberde, onun şöyle dediği görülür: "Zuhri ile birlikte ulemayı dolaşırdık. Yanında bazı lâvha ve sahîfeler bulundurur, işittiği her şeyi onlara yazardı"⁴⁸.

Ez-Zehabi, Ebu'z-Zinâd'ın mezkûr haberini naklettikten sonra şu açıklamayı yapmak lüzûmunu hissetmiştir: "Zuhri yazıya ihtiyaç duymayacak kadar hâfız idi. Her halde o, yazıyor, yazdıklarını hifz ediyor, sonra da yazdıklarını imha ediyordu"⁴⁹.

Ez-Zehabi'nin bu sözünde bir hakikat payının bulunduğuna şüphe yoktur. Çünkü daha ilk devirde Hazreti Peygamberin müslümanları hadis kitabından menettikten sonra tekrar buna izin vermiş olmasına rağmen, müslümanlardan bazılarının kitabeti halâ kerih görmekte devam ettikleri bilinen hususlardandır⁵⁰. Bu kerahetin, işittikleri hadisleri sahîfelere yazıpta hâfizalarına yerleştirmeyen kimselere karşı duyulan bir hoşnutsuzluktan ileri geldiğine şüphe yoktur. Çünkü hadis İslâm dininin temelidir ve onu Hazreti Peygamberin ağızından çıktığı şekilde muhafaza edebilmek için son derece dikkat

45 İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.449.

46 Ez-Zehabi, *Târîh*, V.145; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.448; Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.360.

47 İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.448.

48 Ez-Zehabi, *Târîh*, V.137; *Tezkira*, I.109.

49 Bkz. *Târîh*, V.137.

50 "Kerâhetü't-tâbi'in et-takîde" başlığı altında, tâbi'ün tabakası içinde hadislerin yazılmasıyla ilgili keraheti aksettiren muhtelif haberler için bkz.el-Haîbü'l-Bağdâdî, *Takîdu'l-İlm*, s.45-48.

ve ihtimam göstermek lâzımdır. Bu dikkat ve ihtimam, ne derece büyük olursa olsun, bazan, fıtratı icabı hata yapmaktan masûn olmayan insanın, bu zayıf hali gözününde bulundurulursa, işin ciddiyeti daha kolay anlaşılır ve hadisle yalnız ehil olanların meşgul olması gerektiği, reddedilemez bir zaruret olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan, hadîs sahasında hâfıza kudreti, başlanğıçtan beri ehliyetin mutlak bir ölçüsü olarak kabul edilmiş, hadîslerini hıfzeta meyener, kötü bir dille yerilirken, diğerleri, *âlim*, *fakîh* gibi övgü ifade eden tabirler yanında *hâfız* unvanıyla de medhedilmişlerdir. İşte bu tatbikatın bir neticesi olacaktır ki, birçok kimseler, hadîs kitabetini kerîh görmüş olsalar bile ezberlemek için yine de yazıdan faydalanmışlar, tam olarak ezberlediklerine kanaat getirdikten sonra yazdıklarını imha etmişlerdir⁵¹. Hattâ yazdıklarını imha edenler arasında, bundan pişmanlık duyanlar⁵², ömürlerinin bir kısmında yazmadıkları⁵³, yahut bütün ömür boyunca yazıya hiç başvurmadıkları için nâdim olanlar, yahutta ömürlerinin sonlarında kitaplarını yakanlar, veya öldükten sonra yakılmasını vasiyet edenler de vardı⁵⁴. Bütün bunlar, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ehil olmayanların hadîse el atmalarını engellemek için başvurulan tedbirlerin bir neticesi idi. Bununla beraber, hadîs kitabetine karşı duyulan bu kerahet uzun müddet devam edemezdi. Zira el-*Haşib*'in de belirttiği gibi, "hadîslerin yazılması işi, bir müddet na hoş karşılandıktan sonra, geniş çapta tatbik sahası buldu ve hadîslerin kitaplar halinde tedvînine başlandı; çünkü rivayetler yayılmış ve isnadlar uzamış, ricalin adları, künyeleri, nisbetleri çoğalmış ve senedlerin ifade tarzı muhtelif şekiller almış; hulâsa insan hâfızası şu saydıklarımızı zabt etmekten âciz kalmış, yazılı hadîs ilminin, sadece hâfızaya dayanan bir ilimden daha sağlam olduğu hakikatı ortaya çıkmıştır"⁵⁵.

Gerçek durum, el-*Haşib*'in belirttiği gibi olmakla ve yazı, hadîs muhafazasında tam bir rahatlıkla kullanılmaya başlanmakla beraber, onu na hoş karşılayanlar yönünden korkulu olan durum, acaba ortaya çıkmamış ve yazının kullanılmasıyla ehil olmayanların eli bu sahaya uzanmamış mıdır? Eğer, meşhur fakîh imam el-Evzâ'î (Ö.157) nin konu ile ilgili şu sözü hatırlanacak olursa, bu sualin cevabını râhatlıkla tesbit etmek mümkün olacaktır: "Bu ilim bü-

51 Bu konuda gelen misaller için bkz. *Takyîd*, s.58-60.

52 Aynı eser, s.60.

53 Aynı yer.

54 Aynı eser, s.61-63.

55 Aynı eser, s.64.

yük bir şerefe sâhipti. Ricalin hıfzında iken ağızdan alınır ve müzakere edilirdi. Fakat kitaba girince nûru kayboldu; ehil olmayanların eline düştü"⁵⁶.

Öyle zannediyoruz ki, hadis kitabetiyle ilgili olarak yapmağa çalıştığımız bu açıklama, Zuhrî'nin yazıya ihtiyaç duymayacak kadar hâfız olduğu halde, muhtemelen, topladığı hadisleri hifzetmek için yazdığı, sonra da bu yazılanları imha ettiği görüşünü ileri süren ez-Zehebi'yi anlamak hususunda yardımcı olacaktır. Filhakika, Sâlih İbn Keysân ve Ebu'z-Zinâd'tan naklen yukarıda verdiğimiz haberler, Zuhrî'nin, ister Hazreti Peygamberden, ister sahabeden gelmiş olsun, her çeşit haberi daima yanında taşıdığı lâvha ve sahîfelere yazdığını göstermiş olmakla beraber, hiç bir kitaba sâhip bulunmadığına delâlet eden haberleri, ez-Zehebi'nin ileri sürdüğü görüşten başka bir şeyle izah etmek mümkün görülmemektedir.

Zuhrî'nin kitap sâhibi olmadığını gösteren haberlerden birisi, Kırra İbn Şuveyl'den gelir. Ona göre Zuhrî'nin elinde, kavminin nesebi ile ilgili kitaptan başka bir şey yoktur⁵⁷. Bir başka haberde Yûnus (İbn Yezîd), Zuhrî'ye kitaplarını çıkarmasını istemiş, Zuhrî de onu elinden tutup odasına götürmüştür. Cârîyesinden kitaplarını isteyen Zuhrî, şiir yazılı bir takım sahîfeler çıkarmış ve "bende bunlardan başka bir şey yok" demiştir⁵⁸. Mâlik İbn Enes'e göre de ne İbnu'l-Museyyib, ne el-Kâsım, ne 'Urva ve ne de Zuhrî öldükleri zaman bir kitap bırakmışlardır⁵⁹.

Görülüyor ki Zuhrî, muhtemelen hayatının ilk devrelerinde, hadis toplamak için meclislerine gittiği imamlardan işittiklerini bir takım lâvhalara ve sahîfelere yazmış, ez-Zehebi'nin belirttiği ve bizim de yukarıda açıkladığımız gibi, hadis kitabetini kerih görenlerin âdetine uyarak, yazılı metinleri, hâfızasına iyice yerleştirdikten sonra imha etmiştir. Onun da diğer bazı hadisçiler gibi kitabeti kerih gördüğünü kendisinden nakledilen şu meşhur sözünden de anlamak mümkündür. İleride, üzerinde ayrıca duracağımız bu söz, Halife Hişâm İbn 'Abdi'l-Melik'in Zuhrî'yi hadis kitabetine zorlaması üzerine söylenmiştir. Zuhrî, bu zorlama ile ilgili olarak şöyle der: "Umerânın bizi hadis yazmağa zorladıkları zamana kadar kitabı hoş karşılamazdık. (Onların zoru ile kitap vücûda getirdikten sonra) anladık ki, artık müslümanları da hadis yaz-

56 Aynı yer.

57 Ez-Zehebi, *Târîh*, V.143; *Tezkira*, I.111.

58 Ez-Zehebi, *Târîh*, V.145.

59 Ez-Zehebi, *Tezkira*, I.111.

maktan menetmek manâsızdır"⁶⁰. Ebu'l-Melîh'ten nakledilen şu sözlerin de Zuhri'nin biraz önce zikrettiğimiz sözlerini nasıl teyid ettiğini görmemek mümkün değildir: "Biz, Zuhri'nin yanında hadîs yazmağa heves etmezdik; fakat Hişâm zorlayıpta Zuhri onun oğulları için hadîs yazınca, bütün halk da yazmağa başladı"⁶¹.

Zuhri'nin kitap sâhibi olmadığını belirten haberlerle, bunları nakzeder mahiyette gelen haberler, insanı, halledilmesi güç bir problemle karşı karşıya getirmiş gibi görünürse de, daha önce yapılan açıklamanın ışığı altında müşkilin telifi her halde güç olmayacaktır. Bunu açıklamadan önce, yukarıda verilen haberlere tamamiyle zıt manâda gelen şu dikkat çekici habere de işaret etmekte fayda vardır. İbn Hâlikân'ın verdiği bilgiye göre Zuhri, evinde kaldığı zamanlarda, kitaplarını etrafına yayar ve onlarla meşgul olmaktan dünya ile ilgisini keserdi. Bu durumdan hoşnud olmayan karısı bir gün ona "bu kitaplar, benim için, üzerime getireceğin üç eşten daha çekilmez" diyerek şikâyet etmişti⁶². Haberde bahis konusu edilen kitaplar, eğer daha sonraları Halife Hişâm'ın, onu evlâdları için hadîs yazmağa zorlamasından sonra meydana getirilmediyse bile, onların, Zuhri'nin hıfzetmek için yazdığı, hıfzından sonra da imha ettiği kitaplar olması muhtemeldir; yahut, ileride de temas edeceğimiz vechile, Halife 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azîz'in Zuhri'yi hadîslerin tedvinini işi ile görevlendirmesinden sonra telif ettiği kitaplar olduğu da düşünülebilir. Fakat bu ihtimaller ne olursa olsun, işin gerçek olan yönü, Zuhri'nin talebu'l-'ilme başladığı devreden itibaren Hazreti Peygamberden ve sahabeden gelen hadîsleri yazması, aynı zamanda yazdıklarını hâfızasına yerleştirmekten geri kalmamış olmasıdır. Hıfzetmek için hem bu kitaplardan yararlanmış, hem de müzakereyi ihmal etmemiştir. Ez-Zehebî'nin ve diğerlerinin verdiği bir haber, onun müzakere yollarından birisini göstermesi bakımından şayânî dikkattir: "Zuhri, 'Urva ve diğer imamlardan hadîs dinledikten sonra uyumakta olan câriyesine gelir, onu uyandırır ve fulân kimse bana şunu, fulân kimse de şunu tahdîs etti (hâddeğeni fulânun bikezâ ve fulânun bikezâ) derdi. Câriye, şaşkın, bundan bana ne, deyince, Zuhri, biliyorum bunun sana faydası yok; fakat bunları yenice işittim ve müzakere edip hâfızama yerleştirmek istedim, diye cevap verirdi"⁶³. Onun diğer bir müzakere yolu da, köylü Araplar arasına inip onlara bildiklerini tekrarlayarak öğretmesi idi. Bu suretle nisanın da önüne

60 İbn Sa'îd, *Tabakât*, II-1, 135; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.345; ez-Zehebî, *Târîh*, V.148.

61 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.363.

62 Bkz. *Vafeyât*, III.317; keza İbnu'l-'Imâd, *Şezerât*, I.162.

63 Bkz. *Târîh*, V.148; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.341.

geçmiş oluyordu⁶⁴. Zuhri'ye göre ilim, iki sebepten dolayı yok olurdu: Nisyan ve müzakereyi terketmek⁶⁵. Unutkanlık verdiği için elma ve fare artığı yemez, bol bol bal şerbeti içer ve bunun, insanın zekâsını artırdığını söylerdi⁶⁶; cömertliği dolayısıyla de herkese bal şerbeti ikram ederdi⁶⁷. Hâfızasının kuvvetiyle şöhret kazanan Zuhri'nin sık sık tekrar ettiği şu söz, bütün kaynaklar tarafından nakledilmiştir: "Kalbime tevdi ettiğim şeylerden hiç birini unutmadım"⁶⁸.

İşte Zuhri, ilim tahsiline başladığı küçük yaşından, hayatının ilk devresi olarak vasıflandırdığımız takriben 30 yaşına kadar devam eden süre içerisinde, hâfıza ve zekâ gücü ile, hadis ve fıkıh sahasında mükemmel yetişmiş, çeşitli konularda kendisine danışılan bir kimse olmuştur. Onun, bu devreden sonra Şâm'a gittiğini ve hayatının ikinci devresini yaşamağa başladığını görüyoruz. Bu devre, Zuhri'nin Emevî halifeleriyle sıkı bir temas kurduğu ve onların geniş takdir ve hayranlıklarını topladığı bir devre olarak bilinir.

Yazımızın baştarafında, onun neseb ilmini öğrenmek için nasıl 'Abdullah İbn Şa'lebe'nin derslerine devam etmeğe başladığını, talâk ile ilgili bir sualden sonra nasıl İbn Şa'lebe'yi terk edip Sa'îd İbnu'l-Museyyib'le mücaleset ettiğini, 'Urva, 'Ubeydullah ve Ebû Bekr İbn 'Abdirrahman'dan hadis ve fıkıh öğrendiğini, sonra da Şâm'a gittiğini, kendisinden naklen zikretmiştik. Bu hikâyenin devamını yine kendi ağzından dinleyelim:

"... 'Urva, 'Ubeydullah ve Ebû Bekr İbn 'Abdirrahman İbni'l-Hâriş'le mücaleset edip fikhımı geliştirdikten sonra Şâm'a rihlet ettim. Sabah vakti Dımaşk mescidine girdim. Maksudalardan birinin karşısında büyük bir cemaatta imamlık yaptım. Bana nesebimi sordular; Kureys'ten bir adam olduğumu söyledim. Ummuhâtu'l-evlâd⁶⁹ hakkında bir bilgim bulunup bulunmadığını sordular. Onlara 'Omer İbn'l-Hattâb'ın bu konudaki görüşünü bildirdim. Bu, Kâbişa İbn Zu'eyb⁷⁰in meclisidir. İşte o da sana geliyor. 'Abdu'l-Melik bu

64 İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.345.

65 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.364; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.345.

66 İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.342.

67 Ayn eser, IX.343.

68 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'l-ta'dil*, IV-1, 7h; İbn Hacer, *Tehzib*, IX.448; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.342; ez-Zehbi, *Tarih*, V.138; *Tezkira*, I.109; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, I.162.

69 Ferdi ummu'l-veled: Neseb itibarıyla efendisinden çocuğu olan câriyeye verilen addır ki, efendi, çocuğun kendisinden olduğunu ikrar etmek suretiyle câriyeyi istilâd, yani ummu'l-veled kılınmış olur.

70 Tercemesi hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, VIII.346-347. Kâbişa, Medine fakihlerinden olup 86 senesinde Şâm'da vefat etmiştir.

meseleyi ona sormuş; o da bize sordu; fakat bizim bu hususta hiç bir bilgimiz yoktu, dediler. O sırada Kâbîşa geldi; durumu ona bildirdiler. Kâbîşa nesebimi sordu; söyledim. Sa'îd İbnu'l-Museyyib ve diğerlerini sordu; anlattım. Sonra bana, seni 'Abdu'l-Melik'in huzuruna çıkaracağım, dedi. Sabah namazını kıldı ve oradan ayrıldı; ben de onu takip ettim. Sonra 'Abdu'l-Melik'in yanına girdi; ben kapıda uzun müddet bekledim. Güneş yükselmmişti. Sonra izin çıktı; bu Medenî Kuraşî nerede, dedi. İşte buradayım, dedim. Beni Emîru'l-mu'mininin yanına soktu. Önünde Mushaf duruyordu; kapattı ve kaldırılmasını emretti. Yanında Kâbîşa'dan başka kimse yoktu. Kendisine Halife olarak selâm verdim. Sen kimsin, dedi. Muhammed İbn Muslim İbn 'Ubeydillah İbn 'Abdillah İbn Şihâb, diye cevap verdim. Evet, fitne eden kavim! dedi. Babam İbnu'z-Zubeyr ile beraberdi, dedim. Ummuhâtu'l-evlâd hakkında ne biliyorsun, dedi. Bana Sa'îd İbnu'l-Museyyib tahdîs etti diyerek bildiklerimi naklettim. Kâbîşa'ya döndü ve bu, her tarafa yazılıp bildirilsin, diye emretti. Kendi kendime şöyle düşündüm: Bu tam zamanı; her halde bundan sonra bir daha Halifenin huzuruna çıkamam. Ona şöyle dedim: Eğer Emîru'l-mu'minin münâsib görürse âileme yardım edilsin, bana maaş bağlansın; zira divanla ilgim kesik. Şimdi geç bunu, dedi. Her şeyden ümidi kesmiş olarak dışarı çıktım. Arkadan da Kâbîşa çıktı ve bunu bana danışmadan niçin yaptın, dedi. Bir daha onu göremeyeceğimi zannettim, dedim. Benimle gel, dedi. Hayvanın arkasından yürüdüm. Yolda halk kendisiyle konuşuyordu. Biraz sonra yerine geldik. Az bir zaman bekledim ki, bir hâdim elinde bir yazı ile çıktı. Bunda, bana verilmek için 100 dinar, binmem için bir hayvan, bir köle ve on esvab yazılı idi. Hâdime bunları kimden alacağımı sordum. Görmüyor musun, gideceğin adamın ismi orada yazılı, dedi. Kâğıdın yanına baktım; orada fulân kimseye git, deniliyordu. Adamı sordum, gösterdiler. Yazılı olan şeylerin hemen verilmesini emretti. Ertesi günü tekrar geldim. Emîru'l-mu'mininin kapısı önünde hazır bulunmamı emrettiler. Gittim; huzuruna tekrar girdim; selâm verdim. Oturmamı işaret etti. Oturduktan sonra Kureys'ten olan kavminin nesebini sormağa başladı. Halbuki o bunu benden daha iyi biliyordu. Sonra bana, sana âilenin maaşını bağladım, dedi; Kâbîşa'ya da dönerek benim için divana yazmasını emretti. Çıktıktan sonra Kâbîşa bana, Emîru'l-mu'mininin, ashâbı arasında kalmamı arzu ettiğini bildirdi. Orada kaldım ve huzuruna girip çıkmağa başladım. Emîru'l-mu'minin bana kimlerle karşılaştığımı, ensardan kimleri gördüğümü soruyor, bazı isimler zikrediyordu. Medîne'ye döndükten sonra onun zikrettiği kimseleri arayıp buldum ve yanlarında pek çok ilim bulunduğunu gördüm. 'Abdu'l-Melik vefat ettikten

sonra, Velîd, Suleymân, Yezîd, ‘Omer İbn ‘Abdi’l-‘Azîz ve Hişâm ile de mü-lâzemetim devam etti”⁷¹.

Zuhrî’nin kendi ağzından naklettiğimiz bu hayat hikâyesi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, onun için yeni bir dönemin başladığını göstermektedir. Artık bu dönemde Zuhrî, önce Halife ‘Abdu’l-Melik (Hilâfeti: 65-86 H.)’in, sonra sırasıyla el-Velîd İbn ‘Abdi’l-Melik (Hilâfeti: 86-96), Suleymân İbn ‘Abdi’l-Melik (Hilâfeti: 96-99), ‘Omer İbn ‘Abdi’l-‘Azîz (Hilâfeti: 99-101), Yezîd İbn ‘Abdi’l-Melik (Hilâfeti: 101-105) ve Hişâm İbn ‘Abdi’l-Melik (Hilâfeti: 105-125)’in sohbetlerinde bulunmuş, hadîs ve fıkıh sahasındaki geniş bilgisiyle zaman zaman onlara yardımcı olmuş, bazan da nasihat ve tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak biz, bu konulara girmeden önce, ileride karşımıza çıkacak bir meselenin münakaşasına ışık tutacağına inandığımız bir konuya bazı haberlerin delâletiyle temas etmeyi gerekli görüyoruz. Bu konu, Zuhrî’nin ‘Abdu’l-Melik ile ilk defa ne zaman karşılaştığını, bir başka ifade ile, bu karşılaşma Şâm’da vukubulduğuna göre, Zuhrî’nin hangi tarihlerde oraya geldiğinin tesbitiyle ilgilidir.

Yukarıda naklettiğimiz kendi ifadelerinde Zuhrî, Şâm’a seyahat ettiği tarihi, hiç olmazsa sene itibariyle, belirtmemiştir. Her ne kadar bu seyahatla ilgili rivayetlerde Medîne’den ayrılış sebebi, yine Zuhrî’nin ağzından, ‘Abdu’l-Melik zamanında Medîne halkına ârız olan bir geçim sıkıntısı olarak belirtilmiş ve onun “bu sıkıntı bütün belde halkına yayıldı. Bana öyle geldi ki, bizim âilenin başına gelen bu belde ehlinden hiç kimsenin başına gelmemiştir... Rızk Allah’tandır diyerek Medîne’den çıktım ve Şâm’a geldim” dediği nakledilmiş ise de⁷², Medîne’deki bu kıtlıkla ilgili olarak tarihlere geçmiş her hangi bir kayda rastlanamamıştır. Bununla beraber ez-Zehabî, Zuhrî’nin Şâm’a gelişiyle

71 Ez-Zehabî, *Târîh*, V.138-140.—Aynı hikâyenin biraz daha mufassal rivayetleri için bkz.Ebû Nu‘aym, *Hilye*, III.367-369; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.340-341, 345-347. Rivayetlerden anlaşıldığına göre, Zuhrî’nin, ‘Abdu’l-Melik’in huzuruna çıkmasına vesile olan hâdise, Halifenin ummu’l-veled ile ilgili bir hükmü öğrenmek istemesidir. Zira o sıralarda, Muş‘ab İbn’u-Zubeyr’in ummu’l-veleden olan bir oğlu ölmüştür. Anası oğlunun mirasını istemiş, fakat ‘Urva İbn’u-Zubeyr, ana için miras hakkı bulunmadığı iddiasıyla buna engel olmuştur. Bunun üzerine Halifenin Medîne âmili Hişâm İbn İsmâ‘îl, durumu Halifeye yazmış ve ondan mirasla ilgili hüküm istemiştir. Yine rivayetlerden öğrenildiğine göre, Halife bu konuda ‘Omer İbn’u’l-Ĥattâb’ın tatabikâti ile ilgili bir hadîsi Sa‘îd İbn’u’l-Museyyib’ten işittiğini bilmekte, fakat tam hatırlayamamaktadır. İşte bu sırada Zuhrî Şâm’a gelmiş ve yukarıda da naklettiğimiz gibi, Sa‘îd İbn’u’l-Museyyib’ten işittiği ummu’l-veled ile ilgili ‘Omer İbn’u’l-Ĥattâb’ın kazasını Halifeye haber vermiştir.

72 Bkz.Ebû Nu‘aym, *Hilye*, III.367; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.345-346.

ilgili tarihi şu şekilde vermiştir: “Zuhrî, 80 H.senesi civarında Halife ‘Abdu’l-Melik’e geldi. İlmî Halifenin hoşuna gitti ve ona ihsanda bulunup borçlarını ödedi”⁷³. Muhammed el-Ĥatib, görmek imkânını bulamadığımız İbn ‘Asâkir’in *Târihu Dımaşk*’ından naklen Zuhrî’nin 82 H.senesinde, *et-Târihu’s-Sağir*’den de bizzat Zuhrî’nin kendi ifadesiyle İbnu’l-Eş‘aş fitnesinin başladığı sıralarda ‘Abdu’l-Melik’e geldiğini zikretmiştir⁷⁴ ki, bu fitnenin 81 senesinin sonlarına doğru ortaya çıktığı ve 82’de büyüdüğü malûmdur⁷⁵.

Tarihle ilgili olarak bizim tesbitine çalıştığımız diğer bir husus da, Halife ‘Abdu’l-Melik’in *ummu’l-veled* ile ilgili bir hükmü araştırmaya koyulduğu sıralarda Zuhrî’nin Şâm’a gelmiş olmasıdır; zira 71 No.lu dip notta da açıkladığımız gibi, Muş‘ab İbnu’z-Zubeyr’in *ummu’l-veleden* olan bir oğlu ölmüş ve anası onun mirasını talebetmiştir. ‘Urva İbnu’z-Zubeyr’in, ananın mirasta hakkı bulunmadığını ileri sürmesi üzerine, Halifenin Medîne’deki âmili Hişâm İbn İsmâ‘il, Halifeye durumu bildirmiş ve bu husustaki hükmünü istemiştir. Halife ‘Abdu’l-Melik, konu ile ilgili bir tatbikatın geçmişte bulunup bulunmadığını araştırırken Zuhrî Şâm’a gelmiş ve Sa‘id İbnu’l-Museyyib’ten işittiği ‘Omer İbnu’l-Ĥaṭṭâb’ın tatbikatını Halifeye nakletmiştir. Buna göre, Zuhrî’nin Şâm’a gelişi, *ummu’l-veled* ile ilgili hükmü Halifeye yazıp soran Hişâm İbn İsmâ‘il’in Medîne âmili olduğu sıralara rastlamaktadır. İşte burada tesbit edilmesi gereken husus, Hişâm İbn İsmâ‘il’in Medîne’ye tayin olunduğu tarihtir. Her ne kadar bu tarih, Zuhrî’nin Şâm’a geldiği zamanı kesinlikle belirlemese bile, sene itibariyle takribî bir devrin tesbitine yardımcı olur. Filhakika eṭ-Ṭaberî, 82 nci sene olaylarından bahsederken, Halife ‘Abdu’l-Melik’in Ebân İbn ‘Osmân’ı Medîne vâililiğinden azl ile, yerine Hişâm İbn İsmâ‘il el-Maḥzûmî’yi tayin ettiğini kaydeder⁷⁶ ki, bu da, Zuhrî’nin 82 senesinde Şâm’a gittiğini ve orada bulunduğu sıralarda Medîne vâlisi Hişâm’ın mirasla ilgili mektubunun Halifeye gelmiş olduğunu gösterir.

Yukarıdan beri verdığımız tarihleri teyid edebileceği düşüncesiyle, burada, Zuhrî’nin bir sözüne daha işaret etmekte fayda görüyoruz. Ne münasebetle söylediği kesinlikle tesbit edilmeyen bu sözünde Zuhrî şöyle demiştir: “Kırk beş sene boyunca Şâm’dan Ĥicâz’a geldim gittim; şayanı dikkat bir

73 Bkz. *Tezkira*, I.109-110.

74 Bkz. *es-Sunne Kable’t-tedvin*, s.512.

75 Bkz. İbn Keşir, *el-Bidâye*, IX.35-37.

76 Bkz. *Târih*, V.162.-Yine eṭ-Ṭaberî’nin kaydettiğine göre (V.185), el-Vâkıdî, Hişâm İbn İsmâ‘il’in 83 senesinde tayin olunduğunu ileri sürmüştür.

hadîse rastlamadım"⁷⁷. Bu sözde kullanılan "kırk beş sene", her halde takribî olarak söylenmiş bir rakkamdır ve Zuhri'nin Şâm'a ilk gelişinden itibaren hayatının sonlarına doğru geçen devir kasedilmiş olacaktır ki, onun 124 senesinde vefat ettiği gözönünde bulundurulursa, bu devrin başlangıcının da yine 80-82 senesi olduğu anlaşılır.

Zuhri'nin Şâm'a ilk gelişiyile ilgili olarak vermiş olduğumuz bu haberlerin hepsi, 80 inci seneden sonraki bir tarih üzerinde ittifak ederler. Bu ittifak, aynı zamanda onun Halife 'Abdu'l-Melik ile olan ilk karşılaşmasının da bir belgesi sayılmak icabeder; zira bunların dışında, ikisi arasında daha önce vukubulmuş bir karşılaşmaya delâlet edebilecek hiç bir haber mevcut değildir.

Zuhri, Şâm'a geldikten sonra bütün ömrünü orada geçirmiş değildir. Bir müddet sonra tekrar Medîne'ye dönmüş ve yeni imamlarla karşılaşarak onlardan hadîs dinlemiştir. Kendi ağzından naklettiğimiz 'Abdu'l-Melik'le olan ilk mülâkatıyla ilgili haberin son kısımlarında da görüldüğü gibi, Halifenin tavsiye ettiği bazı kimseleri Medîne'ye döndükten sonra görmüş ve onları pek çok ilim sâhibi kimseler olarak bulduğunu söylemiştir.

Zuhri'nin, yukarıda isimleri geçen Emevî halifeleri ile olan ittisali bilinmekle beraber, bu ittisalin mahiyeti ve derecesi hakkında tatmin edici bilgiye rastlanmaz. Ancak, 'Omer İbn 'Abdi'l-'Aziz'in hadîslerin tedviniyle ilgili olarak bazı vâlilerine gönderdiği yazılı emirlerden birinin de Zuhri'ye geldiği ve onun, devlet idaresindeki hayatı çok kısa süren Halifenin bu emrini ilk yerine getiren kimse olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Zuhri, hadîs tarihinde, hadîsleri resmî yoldan ilk defa tedvîn eden bir kimse olarak da müstesnâ bir yer işgal eder⁷⁸.

Bilindiği gibi, hadîsler sahabe devrinde tedvîn edilmiş değildi. Her ne kadar sahâbeden 'Abdullah İbn 'Amr İbni'l-'Âş, 'Abdullah İbn 'Abbâs, Câbir İbn 'Abdillah, Semura İbn Cundeb ve diğer bazı kimseler, Hazreti Peygamberden işittikleri hadîsleri yazarak bazı *sahîfeler* vücûda getirmişlerse de⁷⁹, bunlar, ferdî bir takım gayretlerin çok mahdud neticelerinden başka bir şey

77 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.362; ez-Zehebi, *Tarih*, V.142; İbn Keşir, *el-Bidâye*, IX.342.

78 Zuhri'nin meşhur talebesi Mâlik İbn Enes'in "evvelu men devvene'l-'ilme İbn Şihâbin" (ilmi ilk defa tedvîn eden kimse İbn Şihâb'tır) sözü için bkz.Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.363; İbn 'Abdi'l-Barr, *Câmi' beyâni'l-'ilm*, I.76; İbn Keşir, *el-Bidâye*, IX.345.

79 Meselâ 'Abdullah İbn 'Amr İbni'l-'Âş yazdığı sahîfeye "Şâdiqa" ismini vermişti. Bkz. ez-Zehebi, *Tarih*, III.38; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII-2, 189.-Semura İbn Cundeb'in oğulları için yazdığı risalede de pek çok ilim bulunduğu söylenmiştir. Bkz.İbn Hacer, *İşâbe*, III.130; *Tehzîb*, IV.236; İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Gâbe*, II.325.

değildiler. Bu sahabeler, yalnız Hazreti Peygamberden işittikleri bazı hadisleri kaydetmeğe çalışmışlar, fakat Hazreti Peygamberin bütün hadislerini bir kitapta toplamayı gaye edinen geniş çapta bir tedvîn işini düşünmemişlerdi. Bu düşünce, belki ilke defa, Ebū Bekr eṣ-Şiddîk'ın zihninde belirmiş ve hattâ bunu gerçekleştirmek için ilk anda 500 hadisi ihtiva eden bir de kitap meydana getirmiş ise de, sonradan, bu hadislerin aslına uygun bir şekilde rivayet edilmemesi endişesiyle onları yakarak imha etmişti⁸⁰.

Diğer bir tedvîn işi, hilâfeti zamanında 'Omer İbnu'l-Ḥaṭṭâb'ın zihnine yerleşmiş, fakat bu işe başlamadan önce ashabına danışmış, uzun müddet düşünmüş, istiharede bulunmuş, sonra etrafındakilere "bildiğiniz gibi size bir sunen kitabı yazmaktan bahsetmiştim. Bu işi düşündüm ve şu kanaata vardım ki, sizden önceki milletler de Allah'ın kitabı yanında başka kitaplar yazmışlar, sonra bu kitaplara dalarak Allah'ın kitabını terketmişlerdi. Allah'a yemin ederim ki ben, Allah'ın kitabını hiç bir şeyle gölgelemem" diyerek o da tedvîn işinden vazgeçmişti⁸¹.

Ebū Bekr ve 'Omer İbnu'l-Ḥaṭṭâb'ın tedvîni gerçekleştirmekten çekinmeleri sebebiyle, bu iş daha uzun müddet gecikmiş, ancak mahdut mahiyetteki kitabet, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, onu kerih görmeyenlere, yahut kerih görseler bile hadisleri ezberlemek için yazıdan faydalanmak isteyenlere münhasır kalmıştı.

Ne var ki, zaman geçtikçe İslâm ülkesinin genişlemesi, hadis bilenlerin bu ülkenin birbirinden uzak muhtelif şehir ve kasabalarına dağılmaları, daha kötüsü, şî'a râfıza havaric gibi siyasî, murcî'e kaderiyye mutezile gibi itikadî mezheblerin zuhuru ile müslümanların çeşitli fırka ve hiziblere bölünmeleri, nihayet bunlara paralel olarak hadiste vaz'(uydurma) hareketinin başlaması, tâat yönünden Kur'ânla eşit derecede kıymeti hâiz olan hadis (sunnet) in karşısına, eşine rastlanmaz bir tehlike olarak dikilmiş; bu tehlikenin bertaraf edilmemesi halinde hadislerin tamamen yokolacağı, İslâm'ın geleceğini düşünen her müslüman tarafından kolayca idrak edilir olmuştur. İşte bu durumda hadisçiler, cerh ve ta'dil faaliyetini başlatarak hadis rivayet edenleri gözaltında tutmağa ve sıkı bir tenkîd süzgecinden geçirdikten sonra güvenilir olanları olmayanlardan ayırmağa, her birinin rivayet ettiği hadisleri

80 Ez-Zehabî, *Tezkira*, I.5.

81 El-Ḥaṭṭîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s.50; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, III-1, 206; İbn 'Abdi'l-Barr, *Câmi' beyâni'l-İlm*, I.64; es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvaḳḳâ'l-İmâm Mâlik* (Mukaddime) s.6.

sıhhat veya zafiyet yönünden derecelendirmeye başlamışlardır. Hadisçiler bu faaliyeti sürdürürken, fıkıhı, ilmi ve takvası yanında, çok hadis rivayetiyle de tanınan ve imam olarak kabul edilen Halife ‘Omer İbn ‘Abdi’l-‘Azîz (99–101)⁸² de, sahîh hadislerin ancak bir kitapta toplanması halinde korunabileceği inancı içinde Medîne’de âmili olan Ebû Bekr İbn Muhammed İbn ‘Amr İbn Hâzm (Ö.117, 120)⁸³e şu emri göndermiştir: “Hazreti Peygamberin hadislerini, sunnetlerini, ‘Amra Bint ‘Abdirrahman’ın rivayet ettiği hadisleri araştır ve yaz; zira ben, ilmin kaybolmasından ve ulemanın (ölüp) gitmelerinden korkuyorum”⁸⁴.

Her ne kadar mezkûr haberin bazı rivayetlerinden, bu emrin yalnız Medîne vâlisi Ebû Bekr İbn Muhammed İbn ‘Amr İbn Hâzm’e yazıldığı zannına varılırsa da, diğer bazı rivayetlerden, Halifenin, aynı emri idaresi altında bulunan diğer vâkilere ve hadisle meşgul olan bazı ulemaya da gönderdiği anlaşılmaktadır. Nitekim, el-Ĥaṭîb’in bir rivayetinde Halifenin bu emri “Medîne ehline” (ilâ ehli’l-Medîne)⁸⁵, es-Suyûṭî’nin Ebû Nu‘aym’dan naklen verdiği haberde de “her tarafa” (ile’l-âfâk) yazdığı⁸⁶ belirtilmiştir. Esasen Halifenin, tedvîn işini ciddi surette gerçekleştirmeye niyet ettiği düşünülecek olursa – ki başka türlü olması için de her hangi bir sebep yoktur – tedvînle ilgili emrini yalnız Ebû Bekr İbn Hâzm’e değil, fakat bu işi yapmağa ehil olanların bulunduğu her tarafa göndermiş olması akla daha yakın gelmektedir. Durum böyle olunca, Halifenin emrini alanlardan birinin de, Zuhri olması tabiidir. Filhakkâ Zuhri’nin kendisinden nakledilen bir haberde, onun şöyle dediği görülür: “‘Omer İbn ‘Abdi’l-‘Azîz bize sunenin toplanması (cem‘i) nı emretti. Ona defter defter yazdık. O da idaresi altında bulunan her yere bunlardan bir defter gönderdi”⁸⁷.

‘Omer İbn ‘Abdi’l-‘Azîz’in tedvînle ilgili emrini ilk gerçekleştiren ve topladığı hadisleri Halifeye gönderen kimsenin yine Zuhri olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu emrin diğer muhatabı Ebû Bekr İbn Hâzm, işi nihayete erdirip

82 Tercemesi hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII.475–478.

83 Tercemesi hakkında bkz. aynı eser, XII.38–40.

84 Bu haberin muhtelif rivayetleri için bkz. İbn Sa‘d, *Tabakât*, II-2, 134; ed-Dârimî, *es-Sunen*, I.126; el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Şâhîh*, I.33.– El-Buhârî mezkûr haberi bâb başlığından sonra talik etmiş, İbn Hacer ise, şerhinde, bunun hadis tedvininin başlangıcına delâlet ettiğini söylemiştir. Bkz. *Fethu’l-Bârî* I.140; el-Ĥaṭîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s.105–106; el-Herevi, *Zemmu’l-keîm*, I.70.

85 Bkz. el-Ĥaṭîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s.106.

86 Bkz. *Tenvîru’l-havâlik* (Mukaddime), s.6.

87 İbn ‘Abdi’l-Barr, *Câmi‘beyâni’l-‘ilm*, I.76.

kitapları göndermeden Halife vefat etmiş, o âna kadar topladığı hadisler de Ebû Bekr'in elinde kalmıştır⁸⁸. Mâlik İbn Enes'in, sonradan, "bu kitapların ne olduğunu Ebû Bekr İbn Hâzım'ın oğlu 'Abdullah'a sordum; kaybolduğunu söyledi" demesi de⁸⁹ bunu teyid eder. Zuhrî ise, diğerinin aksine, bu işi gerçekleştirmiş ve yukarıda da belirttiğimiz gibi toplayıp yazdığı hadisleri defterler halinde Halifeye göndermiştir.

Zuhrî'nin tedvîn işini başarması, onun ilk müdevvin olarak hadis tarihine geçmesini sağlamıştır. Mâlik İbn Enes "evvelu men devvene'l-hadîse İbnu Şihâbin" (hadisi ilk tedvîn eden kimse İbn Şihâb'tır) derken⁹⁰, 'Omer İbn 'Abdi'l-'Aziz'in tedvînle ilgili emrini ele alarak bunu tedvînin başlangıcı olarak gösteren İbn Hacer de "hadîsleri 'Omer İbn 'Abdi'l-'Aziz'in emriyle ilk tedvîn eden kimsenin İbn Şihâb ez-Zuhrî olduğunu" söylemiştir⁹¹. Zuhrî'nin bizzat kendisinin ise "bu ilmi benim tedvîn etmemden önce hiç kimse tedvîn etmedi" demek suretiyle⁹² haberler arasındaki mutabakatı teyidi, hadislerin birinci asrın sonu ile ikinci asrın başında, Halifenin emriyle resmen tedvîn edildiği görüşüne kesinlik kazandırır.

Bidayette hadislerin yazılmasına karşı olduğunu belirttiğimiz Zuhrî'yi daha sonraları hadis tedvînine sevkeden âmilin, Halife 'Omer İbn 'Abdi'l-'Aziz'i de harekete geçiren âmillerden birisi, yani hadîste vaz'(uydurma) hareketi olduğu anlaşılmaktadır. Yeğeni tarafından kendisinden rivayet edilen bir haberde, onu hadis yazmağa sevkeden bu âmil açık bir şekilde belirtilmiştir. Zuhrî şöyle demektedir: "Eğer Şark tarafından bilmediğimiz ve kabul etmediğimiz bir takım hadisler gelmemiş olsaydı, ne bir hadis yazardım; ne de yazılmasına izin verirdim"⁹³.

Zuhrî'nin "Şark tarafı" olarak belirttiği yerin 'Irâk olduğuna şüphe yoktur. Çünkü üçüncü Halife 'Osmân İbn 'Affân'ın öldürülmesinden ve 'Alî İbn Ebî Tâlib'e bey'at edilmesinden sonra, müslümanlar arasında başgösteren ihtilâflar, şi'a ve havaric olmak üzere iki büyük fırkanın zuhuruuna sebep olmuş; Kûfe'nin hilâfet merkezi olarak ittihaz edilmesinden sonra da 'Irâk, Şi'anın

88 Bkz.es-Suyûfî, *Tenvîru'l-havâlik*, I.6; el-Kettânî, *er-Risâletu'l-Mustatrafe*, s.4.

89 Bkz.İbn Hacer, *Tehzîb*, XII.39.

90 Bkz.Not.78.

91 *Fethu'l-bârî*, I.140.

92 El-Kettânî, *er-Risâletu'l-mustatrafe*, s.4.-El-Kettânî'nin bu sözü aldığı ilk kaynağı tesbit etmek mümkün olmamıştır. Bununla beraber Zuhrî'nin "benim yaydığım ilmi hiç kimse yaymamıştır" sözü, el-Leys İbn Sa'd tarafından nakledilmiştir. Bkz.Ebû Nu'aym, *Hilye*, III. 366; ez-Zehebî, *Târîh*, V.145.

93 El-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 107- 108.

merkezi haline gelmişti. Hilâfetin emevilere intikali, şî'anın iktidara karşı husumetini artırdığı gibi, sunnî çevrelere karşı asırlar boyu devam edecek olan kin ve nefret tohumlarının atılmasına da sebep oldu. İşte bu kin ve nefret duyguları içinde, 'Ali ve evlâdının elinden gasbedilen hilâfeti geri alabilmek için her çeşit mücadeleyi maşru sayan şî'a, hilâfetin kendi hakları olduğunu isbat edebilmek maksadıyla hadîs vaz'ını da başlatmaktan sakınmadı. Bir şî'a imamu olan İbn Ebi'l-Ĥadîd, bu gerçeği gizlemekte her hangi bir fayda bulunmadığını anlamış olacaktır ki, hadîs vaz'ının ilk defa şî'a eliyle başladığını açıklamış ve şöyle demiştir: "Bil ki feda'il ile ilgili yalan hadîslerin aslı şî'a cihetinden gelmiştir. Onlar bidayette imamları hakkında muhtelif hadîsler vazzetmişlerdir. Onları hadîs vaz'ına sevkeden âmil hasımlarının düşmanlığı idi..."⁹⁴.

Hadîs vaz'ının ilk defa şî'a tarafından başlatılması, yaşadıkları yer olan 'Irâk'ı da bu işin merkezi haline getirmiştir. Nitekim Zuhri'nin meşhur talebesi Mâlik İbn Enes, bu ülkeyi sahte para basılan bir darbhane (dârü'z-zarb) ye benzetmiş ve hadîs vaz'ını kasederek "şî'iler burada geceleri basar, gündüzleri harcarlardı" demiştir⁹⁵. İşte Mâlik'in, bir nevi hadîs imalâthanesi olarak tavsif ettiği 'Irâk, Zuhri'nin mezkûr sözünde bilmedikleri ve kabul etmedikleri bir takım hadîslerin üretildiği "Şark tarafı" olarak belirlenmiştir. Bu gerçeği, Zuhri'nin 'Irâk'lılara yönelttiği bir sözünde de açıkça görmek mümkündür. Ma'mer İbn Râşid'in "Zuhri'den işittim" diyerek naklettiği bir haberdan anlaşıldığına göre Zuhri şöyle demiştir: "Yâ ehle'l-'Irâk (ey 'Irâk halkı)! Hadîs bizden bir karış olarak çıkıyor; fakat sizde bir kulaca ulaşıyor"⁹⁶. Bu sözden, Medîne'de rivayet edilen bir hadîsin 'Irâk'a varınca nasıl tağyir ve tahrif edilerek şî'anın görüş ve inançlarını destekler bir şekle sokulduğunu anlamamak mümkün değildir.

Hadîs vaz'ının şî'a tarafından başlatılmasından ve mevzû hadîslerin kısa bir zaman içinde her tarafa yayılmasından sonradır ki, bir taraftan hadîs uleması bu büyük tehlikeyi önlemek ve sahîh hadîsleri yokolup gitmekten kurtarmak için cerh ve ta'dîl faaliyetini çeşitli kaideleriyle birlikte geliştirirken, diğer taraftan Halife 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azîz, aynı tehlikeye karşı, sahîh hadîslerin toplanması zaruretini hissetmiş ve bunu gerçekleştirmek için her tarafa, bu arada Zuhri'ye de emirnâmeler göndermiştir. Zuhri, bidayette hadîs kitabetine muarız olsa bile, Şark tarafından yayılmağa başlayan mevzû

94 Bkz. *Şerhu Nehci'l-belâga*, III.26.

95 Ez-Zehbî, *el-Muntekâ min Minhâci's-sunne*, s.88.

96 Ez-Zehbî, *Târîh*, V.143.

hadislere karşı sağlam bir tedbir olarak Halifenin emrini yerine getirmiş ve toplayıp yazdığı hadisleri defterler halinde ona göndermiştir.

Bu tedvin faaliyeti başlangıçta bir deneme olarak kabul edilse bile, Zuhri'nin muasırı olan birçok hadîsçi, bu faaliyeti daha çok genişletmiş ve hattâ topladıkları hadisleri konularına göre muhtelif bâblar altında tasnif ederek büyük çapta kitaplar meydana getirmişlerdir. Muştalaḥu'l-ḥadîse dair ilk kitabın müellifi olan er-Râmahurmuzî (Ö.360) bu konuda bize şu bilgiyi vermiştir: "Bildigime göre hadisleri ilk tasnif edip bâblara ayıran kimse, Başra'da er-Rabi' İbn Şubeyḥ (Ö.160), Sa'îd İbn Ebî 'Arûbe (Ö.156), Yemen'de 'Abd diye adlandırılan Hâlid İbn Cemîl ve Ma'ṣmer İbn Râşid (Ö.152), Mekke'de İbn Curaye (Ö.150), sonra Kûfe'de Sufyân eş-Şevrî (Ö.161), Başra'da Ḥammâd İbn Seleme (Ö.176) ve yine Mekke'de Sufyân İbn 'Uyeyne (Ö.198), Şâm'da el-Velîd İbn Muslim (Ö.194), Rey'de Cerîr İbn 'Abdî'l-Ḥamîd (Ö.182), Horâsân ve Merv'de 'Abdullah İbnu'l-Mubârek (Ö.181), Vâsîṭ'da Huşeym İbn Beşîr (Ö.183) ve bu asırda Kûfe'de İbn Ebî Zâ'ide (Ö.182), İbn Fuḫayl (Ö.196) ve daha sonra Yemen'de 'Abdurrazzâk (Ö.211) ve Ebû Ḳurra Mûsâ İbn Târiḳ olmuştur"⁹⁷.

Burada şunu hemen belirtmek isteriz ki, hadisleri ilk defa tedvin eden kimse Zuhri olmakla beraber, fıkıh bâblarına göre tasnif edenler, er-Râmahurmuzî tarafından yukarıda isimleri verilen kimselerdir. Bu bakımdan tedvin ile tasnifi birbirinden ayırmak ve her ikisinin başlangıç tarihlerini birbiriyile karıştırmamak lâzımdır. Yahudi asıllı meşhur müsteşrik Goldziher, maa-lesef ikisi arasındaki farkı idrak edememiş ve her ikisinin başlangıcı hakkında verilen ayrı ayrı tarihler arasında bir tenakuz bulunduğunu iddia ederek tedvinin başlangıç tarihini çok daha sonralara götürmeğe çalışmıştır⁹⁸.

97 Bkz.er-Râmahurmuzî, *el-Muḥaddiṣu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, v.126b-127a.

98 Bkz.*Etudes sur la tradition Islamique*, s.265-267.- Goldziher'in bu yanlış görüşlerinin tenkidi için bkz.M.Fuat Sezgin, *Buharinin kaynakları hakkında araştırmalar* (İlâhiyat Fakültesi Yayınlarından, İstanbul 1965), s.12 vd.Bu konuda Fuat Sezgin şöyle demektedir; "Hadislerin *Sahife* adlı bir takım yazılı vesikalara dayandığı göstermek hususunda selefi Sprenger'in mesaisini devam ettiren Goldziher, aksine İslâmî kaynaklar tarafından gösterilen ilk tedvin çağım takriben bir asır kadar geç başlatmak ve bu devri Zuhri'den ilk musned hadis kitaplarının meydana geldiği üçüncü asır başlarına kadar indirmek istiyor. Bu tedvin işinin başlangıcına, kitabında ayırmış olduğu kısım ehemmiyetli bir yer işgal eder -Muh.Stud.II.208-211-. Hadislerin tedvin devrini değiştirmek veya bir asır kadar tehir etmek için, takibettiği yol oldukça çetrefildir ve tezatları bizzat kitabında mevcuttur. Nedense bir defa tasavvur etmiş olduğu neticeye varmak için bazı garib izahları vardır. Bunun münakaşasına girişmeden evvel kaydedelim ki, Goldziherin tezat olarak tasavvur ettiği ve dolayısıyla ortadan kaldırmağa çalıştığı iki ayrı menşee vardır. Bunlardan biri hadislerin tedvinini, diğeri ise, hadislerin tasnifidir. İslâmî kaynakların bu ikisi

Zuhrî'nin hadîs yazmasında mühim rol oynadığına işaret ettiğimiz hadîs vazı, hadîs rivayetinde *isnâd* dediğimiz ve râvi isimlerini zikretmek suretiyle haberin ilk kaynağına inmek imkânını veren bir sistemin de hadîsçiler arasında kullanılması sağlamıştır. Bir haberi veya bir hadîsi nakleden kimse, onu kimden işittiğini belirtmek zorundadır; çünkü haberin doğruluğu, onu nakledenlerin güvenilir olmasıyla yakından ilgilidir. Eğer hadîsler içine hiç yalan karışmasaydı, veya her insan, işittiği bir şeyi hemen hâfızasına yerleştirebilecek ve aradan seneler geçtikten sonra da onu aynen hatırlayıp tekrarlayabilecek bir kaabiliyette yaratılmış olsaydı, her halde, hadîs rivayetinde de isnad kullanmağa ve bir sürü isim sıralamağa lüzum kalmazdı. Oysa ki, ne hadîsler yalancuların tasallutundan masûn kalmış, ne de insan her işittiğini ânında hıfzedebilecek derecede mükemmel yaratılmıştır. Bu durum, hadîslerin sıhhatini garanti altına alabilmek için, zorunlu olarak, hadîs râvilerinin adalet ve zabt yönünden hallerinin bilinmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Birinci asrın ilk yarısı, yani sahabenin umumiyetle hayatta bulunduğu devir, hadîsin yalnız ehil olanların elinde bulunduğu ve onu, kendilerine ihtisas sahası yapanların yaşadığı bir devir olarak düşünülürse⁹⁹, bu devirde isnada ihtiyaç hasıl olmamış olabilir. Hattâ sahabe ile Hazreti Peygamber arasında hadîsi kendilerine nakledecek bir başka nesil de bulunmadığına göre – sahabilerin birbirlerinden işittikleri hadîsler dışında – isnad zikrinin düşünülmemiş olması da tabii sayılmak icabeder. Fakat bu durumun uzun süre devam

için ileri sürmüş oldukları tarif bariz şekilde birbirinden ayrıdır. Birincisi için *evvelu men devve-ne'l-hadîs*, ikincisi için *evvelu men şannefe'l-kutub* tabirini kullanırlar. Birincisiyle hadîslerin kitaplarda toplanmasını, ikincisi ile mudevven hadîslerin muayyen bâblara göre tasnifini kasdederler. İşte kaynakların bu iki mebbe için mavzuu bahs ettiği tarih ayrıdır ve şüpheşiz ki tedvin tasniften evveldir. Nasılsa Goldziher bu farka dikkat etmemiş, yani tedvin ile tasnif devrini birbirinden ayırmamış ve dolayısıyla İslâmî kaynakların bu ikisi için farklı olarak gösterdiği iki tarih arasında bir tezdadın mevcut olduğunu farzetmiş, birini ortadan kaldırmağa çalışarak, tedvine ait haberleri ve kaynaklarını zayıf addederek bu neticeye ulaşmıştır...”

99 Bazı kaynaklar, sahabilerin sayısı hakkında muhtelif rakamlar verirler. Meselâ İbnü'ş-Şalâh'ın Ebû Zur'a er-Râzî'den naklen açıkladığına göre, Hazreti Peygamberle birlikte Tebuk gazvesine iştirak eden sahabilerin sayısı 70 bin civarındadır. Veda haccında da 40 bin sahabe hazır bulunmuştur. Hazreti Peygamber vefat ettiği zaman onu gören ve işiten Medîne ile Mekke halkından ve sair Araptan olan sahabe sayısı ise, 114 bini buluyordu. (Bkz. *Ulûmu'l-hadîs*, s. 267-268). Verilen bu rakamlar, mübalâğah sayılsa bile Hazreti Peygamberden çok hadîs rivayet etmekle şöhret kazanan ve *muksirûn* denilen sahabe sayısının Ahmed İbn Hanbel'e göre sadece altı kişi olması (bkz. aynı yer.s.266), diğer bin kişinin en fazla bir veya iki, üçyüz kişinin de yüz ile beşyüz arasında hadîs rivayet etmesi, bütünü sahabilerin hadîsle meşgul olmadıklarını gösterdiği gibi, meşgul olanların da, onu ihtisas sahası yaptıklarına delâlet eder.

etmediği de bir gerçektir; çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi, üçüncü halife 'Osman İbn 'Affân'ın öldürülmesi, bunu müteakip 'Alî ile Mu'âviye arasındaki mücadele ve nihayet şî'a ve havaric gibi fırkaların zuhuru, hadis vaz'ına yol açan âmillerin başında yer almış ve zaman ilerledikçe vaz' işi bütün süratiyle genişlemiştir. Bu ise hadis râvillerinin tesbiti için rivayette isnad kullanılmasını zorunlu kılmıştır. O halde hiç tereddüt etmeden denebilir ki, isnad, hadis vaz'ı sebebiyle hadisçiler cephesindeki redd-i fiilin bir neticesidir ve hadis vaz'ı ne zaman başlamış ise, isnad tatbiki de vaz' hareketinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Hicretin 110 senesinde vefat eden ve Zuhri'nin muasırı olan meşhur hadis imamı Muhammed İbn Sîrîn'in bir sözü, bu görüşümüzü kesinlikle teyid edecek mahiyettedir. İbn Sîrîn şöyle der: "İlk zamanlar isnad sormuyorlardı. Ne zaman ki *fitne* zuhur etti; bize kendilerinden rivayet ettiğiniz kimselerin isimlerini söyleyin, demeye başladılar. Bu suretle, ehli sunnetten olanlara bakıyorlar ve hadislerini alıyorlar, ehli bid'attan olanların hadislerini de terk ediyorlardı"¹⁰⁰. Keza Sufyân eş-Şevrî (Ö.161)'nin "râviler yalanı kullandıkları vakit biz de onlar için tarihi kullandık" sözü de¹⁰¹ hadis vaz'ının şuyubulmasından sonra râvilerin gözaltına alındıklarını gösteren bir başka delildir.

Muhammed İbn Sîrîn'in biraz önce zikrettiğimiz sözünde, isnad kullanılmasına vesile olan *fitnenin* belirlenmemiş olması, isnadın erken bir devirde kullanılmış olamayacağı görüşünde olan bazı müsteşrikları bu fitnenin tesbiti gayretine düşürmüştür. Meselâ bunlardan Joseph Schacht, İbn Sîrîn'in sözünde bahis konusu edilen fitnenin, Emevî idaresinin sonlarına doğru Halife Velid İbn Yezid'in öldürülmesi (H.126) ile ortaya çıktığını ileri sürmüş ve İbn Sîrîn'in 110 senesinde ölmüş olması dolayısıyla bu fitneden söz edemeyeceği ve dolayısıyla mezkûr sözün ona atfedilmiş yalan bir haber olduğu iddiasında bulunmuştur¹⁰². Schacht'ın bu iddiasını garib karşılamamak mümkün değildir. Eğer İslâm tarihinin ilk bir buçuk asrında, Velid İbn Yezid'in öldürülmesine müncer olan fitneden başka ve daha mühim fitneler olmasaydı, bu müsteşrika bir dereceye kadar hak verilebilirdi. Oysa ki İslâm tarihinde üçüncü halife 'Osman İbn 'Affân'ın şehid edilmesiyle neticelenen ayaklanma "fitne" olarak isimlendirildiği gibi, Cemel ve Şiffîn harpleri de bu "fitne'nin devamından

100 Bu haberin rivayetleri için bkz. Muslim, *Şahih* (Mukaddime), I.15; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-1, 28; el-Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.122; Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifeti'r-riçâl*, v.114b.

101 El-Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.119.

102 Bkz. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s.36-37.

başka bir şey değildir. Öyle ki bu hâdiseler, asrımızın tanınmış yazarlarından Mısırlı Taha Hüseyn'in *el-Fitnetu'l-kubrâ* adını verdiği bir eserinin konusu bile olmuştur¹⁰³. Keza Emevî halifesi 'Abdu'l-Melik İbn Mervân (65-86 H.)ın hülâfetinden iki sene önce Hicâz'da idareye karşı ayaklanan ve hâkimiyetini ilân eden 'Abdullah İbnu'z-Zubeyr (63-73 H.) hâdisesi ile 81 senesinde Başra'da patlak veren İbnu'l-Eş'âş hâdisesi de¹⁰⁴, birer "fitne" olarak isimlendirilmiştir ve İbn Sîrîn'in bütün bu fitnelere şâhid olduğu, yahut onlar hakkında haber verebilecek durumda bulunduğu apaçık meydandadır. Hal böyle iken, Schacht'ın bu fitneleri hiç hesaba katmadan İbn Sîrîn'in vefatından 16 sene sonra ortaya çıkan bir fitneyi bahis konusu etmesi, sonra da İbn Sîrîn'in bu fitneye şâhid olmadığını ileri sürüp onun söylediği bir sözü yalanlamağa kalkışması aklın kabul edebileceği bir husus değildir. Maamafih bu müsteşrikin, isnad tatbikinin ikinci asrın başlangıcından daha eski olabileceğini kabul etmediğini açıkça belirtmesi¹⁰⁵, İbn Sîrîn'in bahis konusu ettiği fitneyi niçin onun ölümünden sonra zuhur eden hâdiselerle izah etmeğe ve bu sözün İbn Sîrîn'e isnadını yalanlamağa çalıştığını göstermeğe yeterlidir.

Biz, isnadın başlangıç tarihiyle ilgili bu münakaşaya bu kadarla işaret ettikten sonra, konunun Zuhri ile olan ilgisine geçmek istiyoruz. Zira hadisçimiz hakkında gelen bazı haberlerin, İbn Sîrîn'in yukarıda naklettiğimiz sözünü nasıl teyid ettiğini, buna karşılık, adı geçen müsteşrikin, görüşünde ne kadar yanlış olduğunu gösterecektir.

Hicretin 50 nci senesinde doğduğunu ve 30 yaşlarında iken ilmi sahada oldukça yetişmiş bir genç olarak Şâm'a seyahat ettiğini daha önce açıkladığımız İbn Şihâb ez-Zuhri, 'Omer İbn 'Abdi'l-'Azîz'in emriyle hadisleri ilk tedvin eden kimse olduğu gibi, hadis rivayetinde isnad tatbikini ilk sağlayan kimse olarak da tanınmıştır. Yine onun talebesi Mâlik İbn Enes'in açıkladığına göre, "hadisi ilk defa isnad eden kimse İbn Şihâb'tır"¹⁰⁶. Zuhri, yalnız kendi hadislerinde isnad kullanmakla iktifa etmemiş, zaman zaman yaptığı ihtarlarla başkalarını da isnad kullanmağa zorlamıştır. 'Utbe İbn Ebî Hâkim'in verdiği bir haber, Zuhri'nin isnada ne kadar büyük değer verdiğini göstermeğe yeterlidir. Bu habere göre, Medîne'de İshak İbn 'Abdillah, Zuhri'nin meclisinde oturmuş "kâle Rasulu'llah (S.A.S.)" (Rasulu'llah buyurdu ki...) diye-

103 Bu eser 1962 senesinde Mısır'da tabedilmiştir.

104 İbn Keşîr 87 inci sene olaylarından bahsederken bu hâdiseyi "fitnetu İbni'l-Eş'âş" başlığı altında verir. Bkz. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX.35.

105 Bkz. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s.37.

106 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV-1, 74.

rek hadîs rivayet etmeğe başlamıştı. Zuhrî onu hemen durdurmuş ve “sana ne oluyor? Allah seni katletsin, ya İbn Ebî Ferve! Allah’a karşı bu cür’etin nedir? Hadîsini isnad et. Bize ipi ve halkası olmayan hadîsleri rivayet ediyor-sun”, diyerek onu azarlamıştır¹⁰⁷. Zuhrî’nin, bu çeşit ihtarları, isnad zikretmeden hadîs rivayet eden herkese yönelttiği anlaşılmaktadır. El-Velîd İbn Muhammed aynı konuda şöyle der: “Zuhrî ile birlikte Ebû Hâzîm’e uğramıştık. Ebû Hâzîm, “Hazreti Peygamber şöyle dedi” diyerek hadîs nakletmeğe başlayınca, Zuhrî ona şöyle dedi: Ne o, ipi ve halkası olmayan hadîsler görüyorum?”¹⁰⁸.

Zuhrî’nin isnad tatbikinde gösterdiği titizlikle ilgili bu çeşit haberlerin en dikkat çekici olanı, isnadı Şâm hadîsçileri arasında yayması ve hadîs rivayetinde kullanılmasını sağlamış olmasıyla ilgili olan haberdır. El-Velîd İbn Muslim anlatır: “Şâm halkı, Rasulu’llah şöyle buyurdu, diyerek hadîs rivayet ederdi. Zuhrî onlara, yâ ehle’s-Şâm! Ne oluyor ki, hadîslerinizi ipsiz ve halkasız görüyorum? diye hitap ettikten sonra isnad kullanmağa başladılar”¹⁰⁹. Bu sözler, Şâm’da muntazam bir isnad tatbikinin, tamamiyle Zuhrî’nin gayretleriyle sağlandığını açık bir şekilde göstermeğe yeterlidir. Buna göre Schacht’ın, 126 senesinde Halife Velîd İbn Yezîd’in öldürülmesiyle ortaya çıkan “fitne” den sonra isnad tatbikinin başladığı yolundaki iddiasının ne kadar mesnedsiz olduğu anlaşılmaktadır. Müsteşrik, mezkûr iddiasını her hangi bir delile dayamadan sadece şahsî kanaatı olarak ileri sürerken, Hicretin 110 senesinde ölen Muhammed İbn Sîrîn ile, 124 senesinde ölen Zuhrî’nin – şüphesiz öldükleri senede değil, fakat – birinci Hicrî asrın ikinci yarısından itibaren isnad tatbikinin başladığını açık bir şekilde ifade etmiş olmalarındaki delâleti yine keyfî olarak anlamazlıktan gelmiştir. Oysa ki Zuhrî’nin Medîne’de bazı şahısları isnad kullanmadıkları için muâheze etmesi, istisnalar dışında isnadın buralarda genellikle tatbik edildiğini, Şâm halkının da, yine Zuhrî’nin ikazından sonra isnad kullanmağa başladıklarını gösterir. Esasen, isnadın hadîs vaz’ına karşı bir reddi fiil olarak ortaya çıktığı düşünülürse, başlangıcını vaz’ hareketinin başlangıcından çok daha sonraki devirlere çıkarmak için ikna edici hiç bir sebep de mevcut değildir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Zuhrî’nin halifelerle olan ittisali ömrü boyunca devam etmiş; ‘Omer İbn ‘Abdi’l-‘Azîz’e hadîslerin tedvini işinde

107 El-Hâkim Ebû ‘Abdillâh en-Neysâbüri, *Ma’rifet’ulümi’l-hadîs*, s.6; Ebû Nu’aym, *Hilye*, III.365.

108 Ebû Nu’aym, *Hilye*, III.365; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.345.

109 Bkz.ez-Zehebî, *Târîh*, V.148.

hizmet ettikten sonra, Yezîd İbn 'Abdi'l-Melik'in tevdi ettiği kazâ görevini Suleymân İbn Hâbib ile birlikte yürütmüştür. Onun, en büyük tazim ve hurmeti Hişâm İbn 'Abdi'l-Melik'ten gördüğü anlaşılmaktadır. Bu halife onu çocuklarının talim ve terbiyesiyle vazifelendirmiştir ki, Zuhri bu işi ölünceye kadar yapmıştır¹¹⁰. Halifenin Zuhri'ye olan hudutsuz hurmeti¹¹¹, daha önce işaret ettiğimiz ifrat derecedeki cömertliğinin sebep olduğu büyük borçlarının Halife tarafından ödenmesinde başlıca müessir olduğuna şüphe yoktur. Bir defasında, yedi bin dinarlık borcunu ödedikten sonra ona "dikkat et bir daha bu kadar borçlanma" demiş, Zuhri de Hazreti Peygamberin "mü'min aynı delikten iki defa ısırılıp sokulmaz" hadisini hatırlatmış olmakla beraber bu borçların arkası kesilmemiştir¹¹².

Hişâm İbn 'Abdi'l-Melik ile Zuhri arasında, hadis kitabetine müteallik cereyan eden olaylarla ilgili olarak münferid bazı haberler gelir. Bu haberler sayesinde, hilâfet sarayında Zuhri'ye ait pek çok yazılı hadisin toplandığı kanaatine varmak mümkün olmaktadır. Rivayet olduğuna göre Halife Hişâm, Zuhri'den oğulları için hadis yazmasını istemiş, ona bir de kâtip tahsis etmiştir. Zuhri ilk anda 400 hadis yazmış ve Halifeye göndermiştir. Ancak aradan bir müddet geçtikten sonra, Halife – her halde Zuhri'nin hâfıza gücünü denemek için – yazılı hadislerin kaybolduğunu ileri sürerek onların tekrar yazılmasını istemiştir. Zuhri'nin aynı hadisleri ikinci defa yazmasından sonra, ilk yazılan nüsha ile ikinci nüshayı karşılaştırmış ve aralarında tek bir harf değişikliğine bile rastlanamıştır¹¹³. Diğer bir rivayette, Halifenin iki kâtip tahsis ettiği, bu kâtiplerin bir sene müddetle Zuhri'nin yanına gelip gittikleri ve ondan pek çok hadis yazdıkları belirtilmektedir¹¹⁴. Bu çeşit olaylar, ister şikâyet mahiyetinde olsun, ister haber mahiyetinde olsun, Zuhri'nin, halifelerin kendisini hadis yazmağa zorladıklarını söylemesine sebep olmuştur. Bir haberden öğrendiğimize göre Zuhri şöyle der: "Biz hadis yazmağı kerih görür (hoş karşılamaz) dükk; fakat sultan bizi hadis yazmağa zorladı; biz de artık halkı bu işten (yani hadis yazmaktan) menetmeyi hoş görmedik"¹¹⁵. Zuhri'yi hadis yazmağa zorlayan sultanın Halife Hişâm İbn 'Abdi'l-Melik olduğunu açıklayan haberler de vardır. Ebu'l-Melîh'in söylediğine göre "Zuhri'yi hadis

110 Aynı eser, V.140.

111 Bkz. İbnü'l-'Imâd, *Şeşerât*, I.162.

112 Ez-Zehebî, *Târîh*, V.150.

113 Ez-Zehebî, *Teşkira*, I.140; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX.449; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.342.

114 Ebü Nu'aym, *Hilye*, III.361; ez-Zehebî, *Târîh*, V.143.

115 *Hilye*, III.363; *Târîh*, V.145.

yazmağa zorlayan halife Hişâm'dır"¹¹⁶. Diğer bir rivayette de yine Ebu'l-Melîh şöyle demiştir: "Biz Zuhri'nin yanında hadîs yazmağa heves etmezdik; fakat Hişâm, Zuhri'yi hadîs yazmağa zorladıktan ve Zuhri onun oğulları için hadîs yazdıktan sonra halk da yazmağa başladı"¹¹⁷. İşte Halife Hişâm'ın hadîs kitabesindeki bu gayreti sebebiyle olacaktır ki, hilâfet sarayında Zuhri'ye ait pek çok hadîs toplanmıştır. Bu gerçek Ma'amer İbn Râşid tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir: "Biz Zuhri'den pek çok hadîs öğrendiğimizi zannededik; fakat Halife el-Velîd İbn Yezîd öldürülüp (H.126) hazinelerinden Mervân âilesi için Zuhri'den yazılan ilmin kitaplar halinde hayvan sırtında taşındığını görünce, ondan öğrendiklerimizin ne kadar az olduğunu anladık"¹¹⁸.

Altı Emevî halifesinin hüküm sürdüğü devre içinde hayatını idame ettirmiş olan Zuhri, zamanının eşi bulunmayan bir hadîs hâfızı ve imamı olarak şöhret kazanmıştır. Muâsırı olan, onu gören ve onunla sohbet eden diğer hadîs imamlarının onun hakkında söylenmiş pek çok sitayişkâr sözleri vardır. Zuhri'yi daha yakından tanıtacağına inandığımız bu sözlerden bir kaç misal vermeyi faydalı buluyoruz:

İmam Mâlik İbn Enes: "İbn Şihâb dünyada eşi bulunmayan bir insan olarak kalmıştır"¹¹⁹.

Ebû Bekr el-Huzeli: "El-Hasan el-Başri ve İbn Sîrîn ile birarada bulduk; fakat Zuhri gibisini görmedik"¹²⁰.

Şu'ayb İbn Ebî Hamza: "Mekhül'e, mülâkî olduğu kimselerin en âlimi soruldu; İbn Şihâb, diye cevap verdi. Sonra kim? denildi; sonra yine İbn Şihâb, dedi"¹²¹.

İbn Şihâb ez-Zuhri: "Sa'îd İbnü'l-Museyyib bir gün bana şöyle dedi: Ölen hiç kimse yoktur ki, senin gibi bir başkasını terketmiş olsun"¹²².

İbrâhîm İbn Sa'îd babasından naklen: "Rasulullah (s.a.s.) müstesnâ, İbn Şihâb'ın topladığı ilmi toplayan bir kimse görmedim"¹²³.

116 İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.345.

117 Ebu Nu'aym, *Hilye*, III.363.

118 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.361; *ez-Zehabî, Târîh*, V.141; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX.344.

119 *Ez-Zehabî, Târîh*, V.138.

120 Aynı yer.

121 Aynı eser, V.140.

122 Aynı yer.

123 Aynı yer.

İmam Mâlik İbn Enes: “Bu ilim dindir; dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz. Biz, bu mescidde, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu, diyen yetmiş çeşit insanla karşılaştık. Bunların hepsi de, Beytu'l-mâli emanet edecek kadar güvenilir kimseler olmakla beraber bu sahanın adamı değillerdi. Fakat Zuhri geldiği zaman, bu gencin kapısında (ondan ilim alabilmek için) izdiham ediyorduk”¹²⁴.

Mekhül: “Dünya yüzünde Sunneti Zuhri'den daha iyi bilen bir kimse kalmadı”¹²⁵.

‘Omer İbn ‘Abdi'l-‘Aziz (Halife): “Size İbn Şihâb'ı tavsiye ederim; zira ondan daha âlim birisiyle karşılaşmamışsınızdır”¹²⁶.

Sufyân İbn ‘Uyeyne: “Halk içinde Zuhri'den daha âlim birisini görmedim”¹²⁷.

el-Leyl İbn Sa‘d: “Bütün ilimleri kendisinde cemedi Zuhri gibi bir âlim görmedim. Tergîbten rivayet etse, işte yalnız bu sahanın adamı, dersin. Arap-tan ve ensabtan söz etse, yalnız bu sahada mütehasıs olduğunu söylersin. Kur‘ândan ve Sunnetten bahsetse, yine aynı”¹²⁸.

Tanınmış hadisçilerin Zuhri hakkında ileri sürdükleri bu çeşit görüşlerle ilgili örnekleri daha da artırmak mümkündür. El-Munkedir İbn Muḥammed'in “alında secde eseri gördüm” diye tanıttığı¹²⁹ Zuhri, zühd ve takvasıyla de gerçek bir müslümanı temsil ediyordu. Kur‘âm Kerimin müteaddit âyetlerinden ve Hazreti Peygamberin birçok hadislerinden anlaşıldığı gibi İslâm, iman ve amelden teşekkül eder; amel olmaksızın iman zayıf ve kusurludur. Amel, Allah'ın emridir ve yalnız O'nun emri olduğu içindir ki O'na olan imanın bir gereği olarak ve yalnız O'nun rızasını kazanmak için ifa edilir. Allah'ın rızasından mahrum kalmış olan kimseler imanlarını ve güvenilir olma vasıflarını büyük ölçüde kaybetmiş olan kimselerdir. Eğer bunlar, İslâm'ın bu gerçeğini bilebilecek vasıfta iseler, onlar için daha büyük tehlikeler vardır. İşte Zuhri bu hususa işaret ederek şöyle diyordu: “İnsanlar amel etmeyen âlimin ilmine güvenmezler; rızadan mahrum olanın sözüne de rıza göstermezler”¹³⁰.

124 Aynı eser, V.142.

125 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV-1, 73.

126 Aynı eser, IV-1, 72.

127 Aynı eser, IV-1, 74.

128 İbn Hacer, *Tehzib*, IX.449; *ez-Zehabi*, *Tezkira*, I.109.

129 *Ez-Zehabi*, *Tarih*, V.138.

130 Ebü Nu‘aym, *Hilye*, III.366.

Allah'ın bahşettiği her nimete şükretmek, vermediğine de sabır göstermek, her müslümanın başta gelen vazifesi olmak icabeder. Nitekim çokluğu, müslümanı şükürden, yokluğu sabırdan uzaklaştıracak olursa, o müslüman bütün iyi amellerini heba etmiş, husrâna düşmüş olur. Zuhri'ye göre şükür ve sabır, zühdün temelidir. Kendisine zühd hakkında sorulduğu zaman, onu "helâl malın, şükürüne mani olmadığı, haram malın da, sabrına galebe çalmadığı kimse"nin vasfı olarak tarif etmiştir¹³¹.

Zuhri'nin Kitap ve Sunnet'e bağlılığı, hadisçiler ekolünün kelâmcılara karşı müdafa ettiği inançlar çerçevesi içinde, bu ekolün temel prensibini aksettirir. Ona göre, Allah'ın Kitabı ve Resûlünün kelâmı üzerinde münazara edilmez¹³². Kendisine "zâni zina ettiği sıra, mü'min olduğu halde zina edemez" hadisi hakkında sorulduğu zaman¹³³, "ilimAllah'tandır; Rasûlüne tebliğ, bize teslim etmek düşer. Rasûlullah (s.a.s.) tan gelen hadisleri geldiği gibi alıp naklediniz" demiştir¹³⁴.

Kader inancı, îmanın esaslarından biri olarak Hazreti Peygamberin sahih hadisleriyle sarahaten ifade edilmiştir. Zuhri buna işarette şöyle der: "Kadere îman tevhîdin nizamıdır; her kim kadere îman etmediği halde tevhîde giderse, kadere küfrü, tevhîdini nakzeder"¹³⁵.

Kaynakların bize naklettikleri haberler çerçevesi içinde Zuhri'nin teremesini, hadis ilmindeki yerini ve değerini incelemeğe, akaidindeki salabeti belirtmeğe çalıştık ve neticede gördük ki, Zuhri, ilmiyle zühd ve takvasını şahsında cemedebilen nadir hadis imamlarından biridir. Hazreti Peygamberin hadisi bahis konusu olduğu zaman, en ufak hatalarından dolayı babalarını dahî tenkid ve teşhir etmekten çekinmeyen hadisçiler, onun hakkında yalnız husni şehadette bulunmuşlar, fakat ilmine veya diyanetine zarar verebilecek herhangi bir kusuruna işaret etmemişlerdir. Hal böyle iken, İslâm'a karşı garazkâr niyetlerini gizlemeğe muktedir olamayan bir müsteşrikin Zuhri hakkındaki ithamlarına burada işaret etmeden geçemeyeceğiz. Bu müsteşrik, yahu-

131 Aynı eser, III.371.

132 Ez-Zehebî, *Târîh*, V.142.

133 Hadisin tamamı şu mealdedir: "Zâni, zina ettiği sıra mü'min olduğu halde zina edemez. Hırsız, hırsızlık ettiği sıra mü'min olduğu halde hırsızlık edemez. İçki içen, içki içtiği sıra mü'min olduğu halde içki içemez". Hadisin bir varyantında da şu ibareler yer almıştır: "Halkın gözü olan kıymeti büyük bir genimeti çapulculukla yağma eden kişi, yağma ettiği sıra mü'min olduğu halde yağma edemez". Hadis için bkz.el-Buhârî, VI.241; Müslim, I.76.

134 Ebû Nu'aym, *Hilye*, III.369.

135 Ez-Zehebî, *Târîh*, V.142.

di Ignaz Goldziher'dir ve Zuhri'yi Emevî Halifesi 'Abdu'l-Melik'in emriyle hadîs uyduran bir kimse olarak tanıtmaya çalışmıştır. Aslında biz bu konuya, *İgnaz Goldziher'in hadîsle ilgili bazı görüşlerinin tahlil ve tenkidi* adlı bir makalemizde temas etmiş ve diğer bazı görüşlerinin de yardımıyla, onun garazkâr niyetini ortaya koymaya çalışmıştık¹³⁶. Bu incelememizi Zuhri'ye tahsis etmiş ve onu her yönü ile yakından tanımış olmamız dolayısıyla, burada, Goldziher'in onun hakkındaki görüşlerine bir defa daha işaret etmeyi faydalı görüyoruz. Zira bu incelemede, Goldziher'in Zuhri ile ilgili görüşlerinin, tamamıyla hayal mahsulü olduğunu ve İslâm'ın temelini teşkil eden hadîsi değersiz kılmak gayesi güttüğünü ispatlayan deliller daha kesin bir şekilde ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Goldziher, hadîs meselelerine tahsis ettiği bir kitabının başında¹³⁷, hadîslerin çoğunun, İslâm dininin tarihi ve ictimâî inkişafının tabii bir neticesi olarak, sonradan uydurulduğunu ileri sürmüş ve Emevî halifelerini uydurma faaliyetinin ilk teşvikçileri olarak itham etmiştir¹³⁸.

Goldziher'in halifeleri bu tarzda ithamı, tabii olarak, onu, bu halifelerin emellerine hizmet edecek bazı hadîsçiler aramak zorunda bırakmıştır. Çünkü bir işin yapılmasına emir verildiği ve bu işin yapıldığı ileri sürülürse, o işi yapanların da bulunmuş olması tabii bir netice olmak icabeder. Nitekim o da bu kaideye dayanarak, hadîs vaz'ının Emevî halifelerinin emri ile başladığını ileri sürdükten sonra, bu emre uyan hadîsçinin de Zuhri olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki, atılan temel yalan ve tahriften ibaret kalırsa, üzerine kurulan bina da kötü bir hayal olur.

Goldziher'in iddiasına göre, Zuhri'nin hadîs uydurmasına sebep olan hâdis e şudur: Emevî Halifesi 'Abdu'l-Melik Şâm'da hüküm sürerken, idareye

136 Bu tahlil ve tenkid yazısı için bkz. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl, 1967, Cilt, XV.s. 43-55.

137 *Muhammedanische Studien* adını verdiği bu kitap iki ciltten ibarettir ve ikinci cildi hadîs tahsis edilmiştir. Bu cilt, Léon Bercher tarafından *Etudes sur la tradition Islamique* (Paris 1952) adı altında fransızcaya da terceme edilmiştir.

138 Goldziher bu iddiasına delil olmak üzere Tabari tarihinden Mu'aviye'nin Küfe'deki vâlisi Muğire İbn Şu'be'ye verdiği bir emri nakletmiştir. Gâya bu emirde Halife, vâlisinden 'Ali aleyhine ve 'Osmân lehine hadîs uydurmasını istemiştir. Oysa ki Tabari haberi tetkik edildiği zaman, emirde Goldziher'in anladığı manâyı verecek hiç bir ifadenin kullanılmadığı açıkça görülmektedir. Goldziher, ilim âlemindeki şöhretine rağmen, bu haberin manâsını tahrif etmekte kendi itikadı yönünden fayda mülâhaza etmiştir. Nitekim kitabında ileri sürdüğü diğer görüşleri de aynı tahrif metoduna istinad ettirmesi bunun en açık delilini teşkil eder. Mu'aviye'nin emir ile, bu emrin Goldziher tarafından değerlendirilmesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. yukarıda adı geçen makale, s.45-46.

karşı ayaklanmış olan ‘Abdullah İbnu’z-Zubeyr de kendi hilâfetine ilân etmiş ve bütün Hicâz’ı idaresi altına almıştır. Hacc yollarının onun tarafından tutulması, Şâm’daki Halife için büyük bir endişe kaynağıdır; çünkü hacc için Hicâz’a giden suriyeliler, ‘Abdullah İbnu’z-Zubeyr’e bey’at etmeğe ve Emevî idaresine karşı ayaklanmağa zorlanabilirler. ‘Abdu’l-Melik bu tehlikeyi bertaraf etmek maksadıyla suriyelilerin Hicâz’a gitmelerini yasaklar; fakat onların hacc farızalarını ifa etmelerini sağlamak için Kudüs’teki Kubbatu’s-Sahra’yı inşa ettirir. Sonra, Kudüs’ün Mekke’ye muâdil bir hacc mahalli olduğuna suriyelileri inandırabilmek için Zuhri’ye başvurur ve onun bu hususta bir hadîs uydurmasını ister. Zuhri de ‘Abdu’l-Melik’in emrine uyarak “bineler yalnız üç mescide doğru koşturulur: Mescid-i Harâm, benim mescidim ve bir de Beytu’l-Mağdis (Kudüs) mescidi” meâlindeki hadîsi uydurur¹³⁹.

Goldziher, bu iddiasını her hangi bir delile veya tarihi habere istinad ettirmemiştir. Dayandığı husus, sadece, Zuhri’nin Emevî halifeleri nezdindeki itibarı ve onlara yakınlığıdır. Nitekim onun “sultanlar bizi hadîs yazmağa zorladılar” sözü bile¹⁴⁰ Goldziher’in, Zuhri’yi halifelerin arzularına boyun eğecek kadar uysal davranışlı bir kimse olarak itham etmesine ve dolayısıyla onun hadîs uydurabileceği hükmüne varmasını sağlayan başlıca delili olmuştur. Fakat yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Goldziher’in Zuhri hakkında ileri sürdüğü bu görüşler tamamiyle hayal mahsulüdür ve gerçekte en yakın bir ilgisi yoktur. Bunu tesbit edebilmek için, önce, Halife ‘Abdu’l-Melik’in, suriyelilerin Kudüs’teki Kubbatu’s-Sahra’yı haccetmelerini sağlamak maksadıyla Zuhri’ye mezkûr hadîsi uydurması hususundaki emri ile ilgili iddiayı ele almak gerekir:

Böyle bir emrin verildiği bir an için kabul edilirse, bu emrin, ‘Abdullah İbnu’z-Zubeyr’in Hicâz’a hâkim olduğu ve hacc yolunun kapalı bulunduğu sıralarda verilmiş olması lâzımdır. İbnu’z-Zubeyr fitnesi bertaraf edilip, Hicâz, yeniden Emevî idaresinin kontrolü altına girdikten sonra, suriyelilerin hacc için Hicâz’a gitmelerine engel olan sebep de elbette ortadan kalkmış olacak ve dolayısıyla Halifenin Zuhri’ye böyle bir emir vermesine lüzum kalmayacaktır. Filhakika Hicri 72 senesinde ‘Abdu’l-Melik’in Haccâc kumandasında teşkil ettiği bir Şâm ordusu, ‘Abdullah İbnu’z-Zubeyri’i Mekke’de muha-

139 Daha geniş bilgi için bkz, aynı makale, s.47-53.

140 Hişam İbn ‘Abdi’l-Melik’in, oğulları için Zuhri’ye hadîs yazdırması üzerine Zuhri’nin bu sözü söylediğine ve bundan sonra da halkın hadîs yazmağa başladığına dair haberlere yukarıda temas edilmişti. Bu hususta bkz. s. 76.

sara altına almış ve mancınık atışına tutmuştur. 73 senesinde ise, İbnu'z-Zubeyr, kendisine isabet eden bir taş altında can vermiş ve 65 senesinden beri devam eden hakimiyeti son bulmuştur¹⁴¹. İbnu'z-Zubeyr'in ölümünden sonra Haccâc üç sene boyunca Mekke, Medîne ve Tâ'if âmili olarak kalmış, daha sonra da 'Abdu'l-Melik tarafından 'Irâk'a tayin olunmuştur¹⁴². Bu tarih olayı bize şunu açıklamaktadır ki, Hicrî 73 senesinde İbnu'z-Zubeyr'in öldürülmesinden sonra Hicâz tamamiyle emevîlerin kontrolü altına girmiş ve hacc yolu da suriyelilere açılmıştır. Binâanaleyh bu seneden sonra 'Abdu'l-Melik'in Zuhri'ye Kudüs'ün hacc mahalli olarak ilân edilmesi için hadis uydurması hakkında emir vermesine de lüzum kalmamıştır.

73 senesinden sonra böyle bir emrin verilmesi bahis konusu olmadığına göre, bu seneden önce verilmiş olması düşünülebilir mi? Biz, işte bu sorunun cevabını kolaylaştırmak gayesiyle Zuhri'nin hayat hikâyesini anlatırken, Şâm'a ilk defa geldiği ve Halife 'Abdu'l-Melik ile ilk defa karşılaştığı sene üzerinde bilhassa durduk; gerek tarih haberlerine ve gerekse diğer bazı istidlâllere dayanarak Zuhri'nin Hicri 80 senesinden sonra Şâm'a geldiğini ve 'Abdu'l-Melik ile ilk defa o zaman karşılaştığını tesbit ettik¹⁴³. Bu tarih, İbnu'z-Zubeyr'in ölümünden en az yedi sene sonradır; yani 'Abdu'l-Melik, Zuhri'yi İbnu'z-Zubeyr'in ölümünden en az yedi sene sonra görmüş ve tanımıştır. Aralarında geçen muhavere, bu ilk tanışmayı açık bir şekilde belirtmektedir. O halde, 'Abdu'l-Melik'in 80 senesinden sonra Zuhri'ye hacc mahalli ile ilgili emrini vermesine lüzum kalmadığı gibi, İbnu'z-Zubeyr'in hayatta olduğu ve Hicâz bölgesini elinde tuttuğu sıralarda da, böyle bir emir vermesi için Zuhri ile tanışıklığı yoktur ve hiç karşılaşmamışlardır.

Tarih yönünden gerçeğin bu kadar açık ve seçik olmasına rağmen, ilim dünyasında şöhret kazanmış bir müsteşrikın bunu görmezlikten gelmesi, sonra da ilmini bu çeşit hayal, yalan ve iftira üzerine kurması aklın kabul edileceği bir husus değildir.

Goldziher'in idrakinden âciz kaldığı bir mesele de, her halde inanmış bir müslümandaki iman salâbeti olacaktır ki, bu idraksizliği, onu böyle bir yalana saplanmak gafletine düşürmüştür. Hacc, Kur'ânı Kerimde yer alan Allah emri ile müslümanlara farz kılınmış; keza hacc mahalli de aynı şekilde tesbit edilmiştir. Bunun dışında bir başka yerde bu farîza ifa edilemez. İnanan her müslüman bunu böyle bilir ve böyle kabul eder. Halife 'Abdu'l-Melik, zühdü

141 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, II.32.

142 Aynı yer.

143 Bkz. s. 64-65.

takvası ve ibadetiyle tanınmış, âlim, fakih ve fazîlet sâhibi bir kimdesir. Bir gün minberden halka şöyle hitap etmiştir: “Ey nâs! Allah bir takım hadler ve farzlar koymuştur. Eğer günah işlemekte devam eder ve onu artırırsanız, biz de sizinle kılıç başında biraraya gelecek kadar bunun cezasını artırırız”¹⁴⁴.

İşte, Goldziher, Allah'ın emirleri karşısında bu derece hassas ve şiddetli olan bir halifenin, hacc mahallini değiştirip değiştiremeyeceğini ve Zuhrî gibi bir imama Hazreti Peygamberin ağzından hadîs uydurması için emir verip veremeyeceğini idrak edememiştir. Belki de bu, İslâmî inanç ve imandan nasibi olmayanların idrak edebilecekleri bir husus değildir. Diğer taraftan Zuhrî, bu çeşit bir emir almış olsa bile, biraz önce işaret ettiğimiz inançtan yoksun bir kimse değildir ki bu emri yerine getirsin. Halifelere yakınlığı ne derece sıkı olursa olsun, onların İslâm'a aykırı arzularına boyun eğecek kadar uysal bir insan olmadığını şu hâdise de açıkça isbat etmeğe yeterlidir:

Bir gün Suleymân İbn Yesâr, Halife Hişâm İbn ‘Abdi'l-Melik'in huzuruna çıkar. Halife ona “içlerinden elebaşılık yapan kimseye büyük azâb vardır” meâlindeki âyet (Nûr sûresi, 11) in manâsını sorar ve “bu elebaşı kimdir?” der. Suleymân İbn Yesâr “bu, (münafıkların başı olan) ‘Abdullah İbn Ubeyy İbn Selûl'dur” deyince, Halife “yalan söylüyorsun; o ‘Alî İbn Ebî Tâlib'tir” diye mukabelede bulunur. Suleymân ise Halifenin gazabından korkarak “Emîrul mu'minin daha iyi bilir” der ve huzurdan çıkar. Daha sonra Hişâm, aynı suali Zuhrî'ye sorar; ondan da ‘Abdullah İbn Ubeyy cevabını alınca, aynı şekilde “yalan söylüyorsun; o ‘Alî'dir” der ve Zuhrî'yi muaheze etmek ister. Ne var ki Zuhrî, Suleymân İbn Yesâr gibi Halifeyi tasdik etmez ve ona şu karşılığı verir: “Ben mi yalan söylüyorum? Dikkat et! Allah'a yemin ederim ki, gökten bir nida gelse ve Allah'ın yalanı helâl saydığını bildirse yine yalan söylemem. Bana, ‘Urva İbnü'l-Velîd, Sa‘îd İbnü'l-Museyyib, ‘Ubeydullah İbn ‘Abdillah ve ‘Alkama İbn Vakkâs, hepsi de ‘Â'îşe'den rivayet ettiler: Bu elebaşı ‘Abdullah İbn Ubeyy İbn Selûl'dur”¹⁴⁵.

Halifeye, haktan uzaklaştığı zaman “dikkat et!” ibaresiyle terceme edebileceğimiz *lâ abâlek* sözünü sarfetmekten çekinmeyen, sonra “Allah helâl kıl-sa bile yine yalan söylemem” diye haykıran bir imam, halifenin emriyle hadîs uyduracak, sonra da bunu Hazreti Peygambere isnad edecek? Bu, her halde İslâmî imanın mahiyetini bilmeyenler için geçerli olabilecek bir davranış olsa gerekir. Aksi halde bunu başka türlü izah etmek mümkün değildir.

144 Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, I.323.

145 Ebû Nu‘aym, *Hilye*, III. ; ez-Zehbî, *Târîh*, V.

Zuhrî, Hicretin 124 üncü senesi Ramazan ayında vefat etmiş ve Hicâz ile Filistin hududunda Şağb ve Bedâ vadileri arasında Edâmâ denilen kendi çiftliğinde defnedilmiştir¹⁴⁶. Vefatından önce, Mescid-i Nebevî'de oturup halkı irşad etmesi istenmişse de o, âhreti için zühdünü artırmak maksadıyla çiftliğine çekilmeyi uygun görmüştür¹⁴⁷.

Hadîsleri, Ebû 'Abdillah Muḥammed İbn Yahyâ İbn 'Abdillah İbn Hâlid İbn Fâris İbn Zu'eyb ez-Zuhlî en-Neysâbüri (Ö.258) tarafından iki cild halinde ve büyük bir gayret sarfıyla toplanmıştır. *Ez-Zuhrîyyât* denilen bu eser büyük bir değeri haizdir¹⁴⁸. Ebû 'Alî el-Ḥasan İbn Muḥammed el-Mâsercîsî de Zuhrî'nin hadîslerini toplamış ve ez-Zuhlî'ye yaptığı ilâvelerle kitabını daha da genişletmiştir. Bu zat, Zuhrî'nin hadîslerini su gibi biliyordu¹⁴⁹. Keza Ebû Bekr Muḥammed İbn Mihrân en-Neysâbüri el-İsmâ'îlî (Ö.295) nin de, onun hadîslerini cemedan bir kitabı vardır.

Zuhrî'nin yer aldığı bazı isnadlar *eşahḥu'l-esnânîd* (isnadların en sahihi) vasfıyla belirtilmiştir. El-Ḥâkim Ebû 'Abdillah en-Neysâbüri'nin de dediği gibi¹⁵⁰, her sahabînin tâbî'undan bazı râvileri, bu râvilerin de etbaları vardır. Bunlar umumiyetle şîka (güvenilir) olan kimselerdir. Bir isnad hakkında *eşahḥu'l-esnânîd* hükmünün verilmesi yalnız sahabiye göre değil, onun müteâkıp nesillerdeki râvilerine göre mümkün olur. Bu itibarla, meselâ 'Omer İbnü'l-ḥaṭṭâb'tan gelen hadîsler için gösterilen en sahih isnad Zuhrî ('an) Sâlim ('an) ebîhi ('an) ceddihi isnadıdır. Bunun gibi, Ebû Hurayra'dan gelen hadîsler için Zuhrî ('an) Sa'îd İbnü'l-Museyyib ('an) Ebû Hurayra; 'Â'îşe'den gelen hadîsler için Zuhrî ('an) 'Urva İbnü'z-Zubeyr ('an) 'Â'îşe; Enes İbn Mâlik'ten gelen hadîsler için Mâlik İbn Enes ('an) Zuhrî ('an) Enes İbn Mâlik isnadları, *eşahḥu'l-esnânîd*'tendir¹⁵¹.

146 İbn Ḥallikân, *Vafeyât*, III.318.

147 *Ez-Zehbî, Târîḥ*, V.141.

148 El-Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustaṭrafe*, s.72.

149 Aynı yer.

150 *Ma'rîfet'ulümi'l-ḥadîs*, s.54-55.

151 Aynı yer.

ALLAH - İNSAN İLİŞKİSİ

Prof. Dr. CAVİT SUNAR

Allah, bütün varlığın Yaratıcısıdır ve bütün varlık, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının tecellilerinden ibarettir.

İsim, halk dilindeki anlamı gibi, boş bir kelimedenden ibaret değildir. İsim, görünürde olsun görünmezde olsun, bir isimlenen, yani bir müsem-mâ ister. İsim, müsem-mâyı, akıl ve idrâkte hazırlar, zihin ve hayâlde de hâtıra getirir.

İsim ile müsem-mâ olan da (Zât)ın belirli sıfatlarıdır¹. Zâtın bu sıfatlarla tecellisine isim derler. Meselâ, (Rahman) ismi, kendisinde rahmet olan zâtı bildirir. (Kahhâr) ismi, kendisinde kahr olan zâtı bildirir; Şimdi bizim lâf olarak söylediğimiz bu isimler ise Allah'ın isimlerinin isimleridi.².

İlâhî isimler de üç bölümdür:

- 1- Zâta ait isimler.
2. Sıfatlara ait isimler.
- 3- Fiillere ait isimler.

Zâta ait isimlerden meselâ: Allah, Hüve, Hak, Mâlik, Kuddûs, Vâhid, Ahad, Hamd, Müteâl, Ganî ve benzerlerini sayabiliriz.

Sıfatlara ait isimlerden de meselâ: Hayy, Şekûr, Kahhâr, Muktedir, Rahmân, Rahîm, Kaadır, Kerîm ve benzerlerini sayabiliriz.

Fiillere ait isimlerden de meselâ: Mübdî', Muhît, Bâis, Hâlık, Râzık, Mücîb, Mümît ve benzerlerini sayabiliriz.

Bazı isimler de vardır ki zâtın zuhuru bakımından zât ismi, sıfatlar bakımından sıfat ismi ve fiiller bakımından da fiil ismi adlarını alır.³. Meselâ: (Rab) ismi, Sâbit anlamı murad olduğunda zât ismi olur; Mâlik anlamı murad olduğunda sıfat ismi olur; Terbiye ve Islâh anlamı murad olduğunda da fiil ismi olur.

Bu üç bölüm isim de, aslında, Sübûtî ve Selbî sıfatlara dayanır.

Sübûtî veya İycaî sıfatlar: Hayat, İlim, Semî', Basar.. ve diğerleridir.

Selbî veya Tenzihî sıfatlar da: Kıdem, Baka, Vahdaniyet... ve benzerleridir.

İycaî sıfatlarla selbî sıfatlar arasındaki fark ta iycaî sıfatların Hak'ta ve halkta ortak, selbî sıfatların ise sâdece Hak'ka mahsus oluşudur⁴.

İlâhî sıfatların asılları ve sonsuz isimlerin başlıcaları da sekizdir:

1- Hayy, 2-Alim, 3-Mürîd, 4-Kaadır, 5-Semî', 6-Basîr, 7-Kelîm, 8-Mükevvin.

Semî', Basar, Kelâm ve Tekvin sıfatlarını başka sıfatlara ircâ edenler de vardır. Fakat, ne olursa olsun, bütün bu ilâhî sıfatlardan istenen şey, İclâ ve İsticlâ'nın, yani Zâtın, zâtında, zâtı için olan zuhuru ile Hak'kın, taayyünatta, kendi zâtı için olan zuhurunun kamâlidir ki bu da bu sekiz sıfat üzerine düzenlenmiştir⁵. Bu sıfatları açıklayacak olursak şöyle diyeceğiz:

1- Hayat Sıfatı: vücut ve huzuru gerektiren ve şuur ve ilme sebeb olandır⁶.

2- İlim Sıfatı: bir nurdur ki küllî işlerin, kendisine bağlanan ve kendisine bağlanılan gerçeklerin ve vücuda ait taayyünlerin tedbiri ona dayanır⁷.

3- İrade Sıfatı: mertebe ve zuhur bakımından bütün emr ve iradeleri kendine mahsus olandır⁸.

4- Kudret Sıfatı: murad olanan eşyayı mâhiyetlerin getirdikleri varlık üzre izhar ve ihdas etmeğe kudreti olmaktadır⁹.

5- Semî' Sıfatı: zât kelâmının hakikatı ile ilgili olan ilimlerin tecellisinden gerek zâhir ve gerek bâtın bakımından müşahede yolu ile duyub bilerek haberdâr olmaktadır.

6- Basar Sıfatı: Semî' sıfatı hakkında dediklerimizi görüp bilerek haberdâr olmaktadır.

7- Kelâm Sıfatı: gayb âleminde olan eşyanın sırlarını kelimelerle ifade edip açığa vurmaktır¹⁰.

3- Tekvin Sıfatı: Allah'ın zâtı ile kaim sıfatlardan bir sıfattır ki görünmiyeni vücuda çıkarıp göstermektir, fiilî olarak iycat etmektir; mümkünlere ilişiktir.

Bütün ilâhî isimler de şu dört isme bağlanırlar: Evvel, Âhır, Zâhir, Bâtin. Çünkü, eşya, bu dördün dışında değildir. İbda' ve iycad ile ilgili isimler (Evvel) ismine dahildirler. Zuhur ile ilgili olan bütün isimler (Zâhir) ismine dahildirler. Bâtin ile ilgili olan bütün isimler (Bâtin) ismine dahildirler. Sona erme keyfiyeti ile ilgili olan bütün isimler de (Âhır) ismine dahildirler¹¹. Ve bütün bu isimleri câmî olan da (Allah)¹² ve (Rahmân)¹³ isimleridir. Çünkü, Allah ismi, bütün sıfatları kendinde toplamış olan Zâtın ismidir; Rahmân ismi de genel olarak Rahmetin ismidir ki vücutu ile müsemmâ olan eşyayı "Rahmetim her şeyi bütün genişliği ile kaplamıştır"¹⁴ hükmü ile kaplamıştır. Bunun için de: "Gerek Allah deyin, gerek Rahman deyin en güzel isimler onundur"¹⁵ denmiştir ki Esmâ-ı Hüsnâ bu iki ismin tahtında dahildir.

Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının eseri olan varlıklar, genellikle, (Âlem) kelimesi ile ifade edilmiştir ve bu âlemlerin sayısı da ya (Lâhût, Ceberût, Melekût, Şuhûd) olmak üzere dört; ya da ilk üçü Gayb sayılmak üzere, (Gayb ve Şuhûd) diye iki olarak tesbit edilmiştir. Bu âlemlerin hepsi de ezeli ve ebedî olup Lâhût âleminden tâ unsurlar âlemine kadar bütün varlıklar hep Zât deryasının dalgalanmasından ve inkılâbından meydana gelir ve yine O'na döner. Şair de şöyle diyor:

| | |
|---------------------|----------------------|
| Cümle âlem Zât imiş | Deryây-ı nikmet imiş |
| Hak ile vuslat imiş | Lâ ilâhe illallah. |

Bu dört âlem birbirinin aynası gibidir: Lâhût'un aynası Ceberût, Ceberût'un aynası Melekût, Melekût'un aynası da Şuhuttur; ve bütün bu dört âlemin toptan aynası da Kâmil İnsan'dır.

Allah'ın tecellî ve sudurundan ibaret olan bu âlemler, Allah'ın sıfatlarında kuvve hâlinde mevcut olan isti'datların fiil hâlinde derece derece görünüşünden ibaret olmakla, bir takım taayyür (Détermination) dereceleri ve tenezzül (İniş) mertebeleri olarak ta ifade edilmiştir ki bu mertebeler yedi iniş hâlinde şöylece tesbit edilmiştir:

1- Lâ-Taayyün Mertebesi: Bu mertebe, itlak ve sırf Zât mertebesidir. Bütün nisbetler ve şunlar bu mertebede Zâtta yokluktadırlar, sırf zâtın ayındırlar. Bu mertebe Allah'ın (Ahadiyet) mertebesidir.

2- İlk Taayyün Mertebesi: Bu mertebe, Allah'ın, zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıklarını birbirinden ayırmaksızın toplu olarak bildiği mertebedir. Bu mertebe Allah'ın (Vahdet) mertebesidir.

3- İkinci Taayyün Mertebesi: Bu mertebe, Allah'ın, zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıklarını birbirinden ayırarak, tafsil üzere bildiği mertebedir. Bu mertebe ilâhî sıfatların ilmî suretleri mertebesi veya (A'yân-ı Sâbite) mertebesidir. Bu mertebe Allah'ın (Vâhidiyyet) mertebesidir.

4- Ruhlar Âlemi Mertebesi: Ruhun tecellisi bu mertebede başlar. Burada her bir ruh hem kendini, hem kendi mislini, hem de kendisinin başlangıcı olan Hak'kı kavrar.

5- Misâl (Hayâl) Âlemi Mertebesi: Bu mertebe, soyut ruhlar âlemi ile maddî varlıklar ve cisimler âlemi arasında köprü vazifesini görür. Ruhlar âleminde bulunan her ferдин cisimler âleminde bürüneceği bir suretin benzeri bu âlemde meydana çıkar.

6- Cisimler Âlemi Mertebesi: Bu mertebe, Şahadet (Phenomenal) âlemi mertebesidir. Bu mertebede bütün varlıklar parçalanmağa ve ayrılmağa kabul eden kesif ve bileşmiş eşyadan ibarettir.

7- Kâmil İnsan Mertebesi: Bu mertebe, bütün yukarıdaki mertebeleri kendinde tophyan Kâmil İnsan mertebesidir.

Yukarıda açıkladığımız altı iniş mertebesinden ilk üç mertebe Allah'ın (Akdes Feyz) indendir, dolayısıyla gerçek olmayıp ilmîdirler ve zaman dışıdır. Zira, bunlar Allah'ın ezeli ve kadim olan sıfatlarıdır ve çünkü Allah, ezeli ve kadimdir. Üçüncü mertebeden altıncı mertebeye kadar olan diğer üç mertebe ise Allah'ın (Mukaddes Feyz) indendirler ve dolayısıyla bu iniş mertebeleri fiilidir, zamanîdir, gerçektir.

Şimdi, İlk Taayyünde (ki bu mertebe İlk Akıl mertebesidir de), İlk Akılda şuur yoktur; şuur, ikinci taayyünde başlar. İkinci taayyünde başlıyan şuur ise ilk taayyünün bir sıfatıdır. Bu şuurdan ötürü de hayâl âlemi meydana gelmiştir. Fakat, aslında bütün âlemlerin hepsi birdir; ancak, gördüğü iş bakımından biz o tek olan âlemi başka başka adlarla adlandırırız ki anlatmak içindir.

Bütün suretler, his âleminde görünür ve his olunur. Suretler, kuvvet ve maddenin husulüne, his edilmesine vasitadır. Bütün suretler, küllî ruhun suretleri olmakla ve suretlerde maddî ve cismanî unsurlar

bulunmakla, ruhsuz madde ve cisim olamaz. Ve tersine, unsurlar ve madde de mevcut olmasa ruh ta yok demektir.

Ruhun varlığı, sureti olan madde ile bilinir. Ruhun duyum ve algıları madde vasıtasıyla. Ruhun bir maddeyi diğer bir madde vasıtasıyla ve delâleti ile his edip algılaması ve bu hissiyyatını ve algısını mukayese etmesi de bize şuuru verir ki misâl ve tedbir âleminde. ¹⁶

Küllî ruhun, zaman zaman, bazı cüzlerde, ve yine o cüzün ihatası çerçevesinde, külliyeti üzere tecellisi de söz konusudur ve bu da zâtî gerekliliğe dayanır. Bu sebeple böyle küllî tecellilere mazhar olabilecek isti'dât ve kabiliyete nâil olan bazı cüz'î ruhtar, küllî ruhun tecellilerinin birçok safhalarını, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, yine kendi ihatası nisbetinde, bazan, mertebelerdeki son hareketlerine kadar görür ve gelecekten de haber verir. Bazı cüz'î ruhtarın küllî ruhun büyük tecellilerine, zaman zaman, mazhar olmasının sebebi, cüz'î ruhun, zâten, küllî ruhtan ibaret bulunmasından, küllî ruhtan hiç bir suretle ayrılmış olmamasından, dolayısıyla, küllî ruhun hareket ve fiillerinin o cüz'e sirayet etmiş olmasındandır. ¹⁷ Aslında hareket bir hareketti, fakat, her cüzde o cüzün nisbetine göre zuhur eder.

İzâfî cüz'î ruhta idrâk iki kısımdır: biri onun, daima görüp alıştığı ¹⁸ suretlere ve maddeler göre olan idrâki, diğeri de, onun, hiç bir suret ve madde ile ilgisi olmayıp, hayâlsız ve nisbetsiz olan idrâki. İşte, bu ikinci çeşit idrâk, cüz'iyetin malı olmayıp, külliyetin dalgalanması eseridir. ¹⁹ Buna, kendisinden çok uzaklarda bulunan sevdiği bir kimsenin başına gelen bir felâketi hemen o anda kısmen veya tamamen his eden bir kimsenin hâlini misâl olarak gösterebiliriz ki işte bu çeşit hissiyyat, aslında, misâl âleminde ve misâl âlemine aittir.

İnsan, misâl âlemine dört şekilde yükselir:

- 1- Uyanık iken.
- 2- Uykuda iken.
- 3- İlmen.
- 4- Öldükten sonra ruhen.

Misâl âlemine seyran, uyanık iken pek az vakî olur. Bunun da sebebi ruh ilmine vukufun azlığıdır. Ve yine, rü'yada, misâl âleminde görülen şeyin aynen zuhuru da azdır. Zira, misâl âlemi daima değişmektedir ve bundan ötürü de rü'yada görülen şekiller ve hissiyyat, daim, ta'bir

ve te'vile muhtaçtır. Bundan ötürü, misâl âleminden doğan şuhud âlemi de daima değişmekte ve yok olmakta olduğundan içinde yaşadığımız bu âlemdeki her hissiyyat ta te'vile ve temsile muhtaçtır. Bu sebeptendir ki hakikat, yani zatî mahiyet, ne kalem ile ne de söz ile anlatılabilir. Hakikatı anlatma yolu, ancak ve ancak, misâl yoludur.²⁰

İlme gelinece, akli istidlâller misâl âleminden olmakla akıl ve nazar yolu ile Hak'ka yaklaşmak, sadece, amaddî bir hissiyattır. Çünkü, akıl ve nazar, dimağ vasıtasıyla olan hissiyattır; dimağ ise maddedir. Tam hakikata ulaşmak ise dimağî olmayıp sırf ruhîdir²¹. Dimağ vasıtasıyla tefekkür, zâta ulaşma yolunda bir kösteklenme, zât ile insan arasında bir perdedir. Zira, tefekkür kuvvesi vehm ve hayâl ile karışıktır. Bundan ötürü de bir insan fikir ve nazar yolunda yürüdükçe bu iki kuvvetin saldırısından ve etkisinden kendini kurtaramaz; bu etkiler de zâta birer perde olur.²²

Fakat, akılda iki yön vardır: birisi fikir ve nazar yolu ile şeyayı algılama yönü, diğeri de bâtinî tasfiye ile bir şeyi açıp açıklamak yolu. İşte, aklın bu açıp açıklamak, yani keşf suretiyle olan idrâki, hatadan uzaktır. Aklın, tefekkür ve nazar yolundan olan idrâki ise hayâller ve evhamlarla karışıktır. Keşif yolu da, ancak, bâtinî tasfiye ile, yani Ceberût âleminden olan ruhu, hayâl ve misâl âleminden sıyrarak kendi hakikî vatanı olan Ceberût âlemine yükseltmek ile mümkündür.²³

Ceberût âlemi, Lâhût âlemi ile Melekût âlemi arasında berzah olduğundan, yani her iki tarafa nâzır olduğundan, Melekût'a yönelmekten ise Lâhût'a (ki Zât'tır, Visâldır) yönelmek daha doğrudur. Çünkü, nokta, o deryadan gelmiştir, tekrar o deryaya düşer ve o derya olur.

Nokta'nın ta'biri, deryanın dalgasıdır. Dalga, âlemler olunca, aslına geri döner. Nasıl ki denizin dalgası da yine denize geri döner.

Fikir ve nazar yolu ile idrâk ve istidlâller şuurîdir, misâl âleminde, yaratıklara ve ilme dayanmaktadır, yani deneylere ve deneylerin sonuçlarının nakline dayanır ve bundan ötürü de Âlimler ve Filozoflar, fen adamlarının muhassalasıdır denebilir²⁴.

Bâtin tasfiye ile keşf ve izhar yolu ise istidlâllerle olmayıp lâ-şuurîdir, madde olmaksızın ruhun kuvvetidir, Ceberût âtemindedir ki meczubların ve ruhuların halleri buna misâldir²⁵.

Hem istidlâlleri, yani şuuru, hem de keşf ve izharı, yani lâ-şuuru kendinde tophyan da Kâmil İnsandır.

Başka bir deyişle, insan, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının tecellilerinin eserlerini, bütünlüğü ile, Ruh ve Beden (Madde) ikilisi şeklinde kendinde toplamıştır. İnsan, beden yönü, madde yönü ile ölümlü; cüz'î ruhu, ferdi ruhu yönü ile de ölümsüzdür.

Her ferdi ruh hüviyeti ile ezeli ve ebedi mevcut olduğu gibi ezeli ve ebedi olarak ta ölümsüzdür. Zira, ferdi ruhlar, Rahmanî nefsin dalgalanmasından ibarettirler²⁶ ve bu dalgalanmadan ötürü de onlar, bu küllî ruhtan uzak düşen ruhlardır. Bütün görünüşler, eşya ve şekiller de işte bu küllî ruhun kendinden hâsıldır ve kendi aynasıdır.

Ruh ölümsüzdür, şekil ise yok olucudur. Fakat, şekil ortadan kalkınca yok olmuş değildir; başka bir surete inkılâb etmiştir ve şekiller birbirlerine inkılâb ede ede nihayet asla, yani yine ruha dönerler. Şu hâlde, şekil de rahtandır. Ortadan kalkan şeklin, sadece, görünüşüdür. Her cüz, her varlık ruhça ve maddece ezelen ve ebeden bâkîdir; lâkin, istikrar yoktur. Nitekim bir âyette de: "Allah her gün yeni bir şe'ndedir (Rahman: 29)" denilmektedir. Her an suret ve ma'na ile zuhurda bulunmak ve birlikten çokluğa ve çokluktan birliğe geçmek devranın değişmez kanunudur.

Varlık, önce, kendi güzelliği ile kendi öz âleminde idi ve kendinden başka bir şey yok idi. Ne zaman ki farka geldi, Ceberût âleminde, İlk Akılda kendini bildi ve her şeyin bir an olduğunu, o anda mevcut olduğunu, zamanın hep o an olduğunu anladı ve o ânı bilmenin de aşk, sevgi olduğunu kavradı. Sevgi de, Melekût âleminde, suretlerle ve gayriliklerle tecelli etti. Fakat, bu gayrilik suretlerinde tadılan zevk ve zevki tadan hep o varlıktır, hep kendidir. Ama cahillere her suret birer perde, birer azaptır. Çünkü, perdeler maddedir, madde de o nurun gölgesidir. Gölgeden nura varmadıkça, perdelerden kurtulmak ve zevk etme imkânsızdır. Gölgelerden, perdelerden kurtulmak ta onların da nurdan olduğunu bilmek, maddeyi de sevgiye vasita olarak kullanmakla mümkündür; yoksa maddeyi ortadan kaldırmak mümkün değildir. Çünkü, madde, yukarıda da dediğimiz gibi, o nurun gölgesidir; maddeyi ortadan kaldırabilmek için nuru da ortadan kaldırmak lâzımdır ki bu mümkün değildir. Şu hâlde, her şeyi maddesiyle ma'nasiyle, suretiyle ruhuyla bilip sevmek ve her suretin ve ruhun aynı varlığın ruhu ve suretleri olduğunu bilmek ve bu suretle zevk etmek gerektir ve böyle hareket etmek te ölümsüz hayata ulaşmak demektir.

Şöyle de diyelim: ilâhî aşk bir nokta idi, o nokta uzadı hat oldu, yani zaman ve mekân oldu, varlıklar oldu. Varlıklar ki, şekiller ki birer harftir, bu suretle de kâinat büyük bir kitap oldu. İşte, bu kitabı yazan da ruh oldu, okuyan da ruh oldu. Çünkü, kitap, ruhtan başka bir şey değildir. Yani, nokta ve noktadan meydana gelen ilk harf ve o ilk harfi peşleyen diğer harfler ve o harflardan meydana gelen ve kâinat denen koca kitap hep aynı varlıktır ve bütün bu varlığın özeti de İnsandır.

Kâinat denen bu koca kitaptaki yazıların okunuşuna da (Söz) denir. Varlığın bütünü veya parçaları hakkında söylenen sözler de hep Allah'ın sözleridir. Çünkü, bütün varlık Allah'tan başka değildir ve varlıkların, içinde buldukları hâlleri ve şekilleri de, onların sözlerinden başka değildir. İş böyle olunca, varlığın sözü, Allah'ın sözü olmuş olur. Bir kuşun ötüşü, bir suyun akışı, bir telin titreşimi... v.s. hep birer söz, birer kelimedir ki bütün bu sözler veya kelimeler, dolayısıyla, Allah'ın sözleri ve kelimeleridir. Bütün bu farka ait sözler de şuurdandır, şuur ise tahteşşuurun bir sıfatıdır. Şu hâlde, bütün sözler ve işler Allah'a râcidir. Şuurdan, yani fark âlemindeki şeylerin birbirlerine nisbetinden de hayır ve şer meydana gelir ki bunların, gerçekte, vücutları yoktur; bunlar i'tibarî şeylerdir. Çünkü, fark âlemi, hayâldır; varlık, i'tibarîdir. Bütün varlık, isimleri ve sıfatları ile Allah'ın farka gelişinden ibarettir. Allah, her an ve her yerde hâzır ve nâzırdır, her mevcut odur ve her mevcuttan birer isim ve sıfat ile anılan ve bilinen hep odur. Böyle olunca, her bir varlık ta, bulunduğu hâl üzere, Allah'ın birer sözü olmuş olur. Şair de şöyle diyor:

| | |
|----------------------------|---|
| Ulûmu bildiren sözdür | Kulûba indiren sözdür |
| Gönüller döndüren sözdür | Hemen söz tut hemen söz tut. |
| Derûn-i dilde candır söz | Ve canlarda revandır söz |
| Nihandır fikr, ayandır söz | Hemen söz tut hemen söz tut. |
| Söz insanın özüdür bil | Odur mevlûd-ı cân-u dil |
| Anı red etme ey mukbil | Hemen söz tut hemen söz tut. |
| Kalemdir dil yazan Hak'tır | Hakikat ise mutlaktır |
| Sözün şanı tutulmaktır | Hemen söz tut hemen söz tut. |
| Kamûyu söyleten birdir | Bu dillerden o muhbirdir |
| Habîr ol ki o bir sırdır | Hemen söz tut hemen söz tut ²⁷ . |

Bu âlem büyük bir kitap olunca, bu âlemi bütünlüğü ile kendinde tophyan ve onun bir özeti olan insan da küçük bir kitap olur. Fakat,

asıl büyük kitap, âlem değil, insandır. Çünkü, insan, yalnız görünen- (Şühud)i değil, görünmeyen (Gayb)i de kendinde toplamıştır. Bundan ötürü, Allah'ın asıl kitabı İnsandır. Hak, bütün kemâli ile insanda zuhur etmiştir. Mansur'dan (Enelhak) diyen Nâsır, yani nusret verici, Hak'kın kendisidir. Bu vâkıada, surete gelmiş olan Mansur, gaybta olan Nâsır'a, yani Hak'ka tercüman olmuştur. Ârif, nefsini Hak bilip Hak görene derler. Nefsini bilmeyen ise dünyada da âhirette de kördür, yani câhildir. Dünyada ne tahsil edilirse âhirette de o elde edilecektir; dünyada ne ekilirse âhirette de o biçilecektir. Çünkü, kazanç alanı yalnız dünyadır; Allah ta Peygamberi de böyle buyurmuştur.

Kısaca, varlığı bilmek isteyen Allah'ı bilmelidir. Allah'ı bilmek isteyen de insanı, yani kendini bilmelidir. Çünkü, bütünlüğü ile varlığı kendinde tophyan insandır. İşte bu noktada da Allah-İnsan ilişkisi söz konusudur.

Allah-İnsan ilişkisinin mahiyeti meselesini kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Allah, ancak, kâmil insanın vücudu ile bilinir. Nasıl ki kâmil insan da, ancak, Allah'ın zuhuru ve vücudu nuru ile mevcuttur. Öyle ise, kâmil insanı bilen Hak'kı da bilmiş olur. Hâlbuki Allah, zâtı ile bilinmese, kâmil insan da hakikatı üzre bilinemez. Kısası, kâmil insanın vücudu Hak'kın vücuduna küllî surette mazhardır; Hak, zâtına ait bütün ilâhî suretleri ile kâmil insanda zâhirdir²⁸.

Allah, mutlak vücuttur; böyle olunca, bu mutlak vücut, ancak, insanın mazhariyetindeki zuhuru, vâhidiyyet yüzü (vech)nden çokluk örtüsünü kaldırıp insanın aynahğında tecellisi ve var olmağına ait zuhuru ile bilinir. Nasıl ki insan da yok (Adem) olan a'yân-ı sâbitesinde, ancak, bu mutlak vücudun tecellisi ve zuhuru, yani bu mutlak vücudun nuru ile vücut denilen şeyle vasıflanmıştır; yoksa, insan, kendine ait bir vücutla vasıflanmış olamaz; çünkü, mevcut değildir. Şu hâlde, insanın vücudu, mutlak vücudun, Allah'ın vücududur ve Allah insanın mazhariyeti ile bilinir ve namlanır. Nasıl ki insan da, ancak, Allah'ın vücudu ile zâhirdir ve mevcuttur²⁹.

Vücut meselesi böyle olmakla beraber bilgi meselesinde iş başkadır. Bilgide, insan asıldır ve Hak parçadır. Vücutta ise Hak asıldır ve insan parçadır. Öyle ise insanı bilen Hak'kı bilmiş olur. Zira, insanın vücudu yoktur, ademdir; insan vücudunda zâhir olan Hak'ın vücududur. İş

böyle olunca, Hak'kın insanda zuhuru hasebiyle, insanı bilen Hak'kı bilmiş olur ve insanı müşahede eden Hak'kı müşahede etmiş olur. Hak, zâtının mutlaklığı hasebiyle, bilinemez. Çünkü, Hak olan, zâtı haysiyetiyle görünür, bilinir, sıfatlanır ve vasıflanır olamaz³⁰.

Öyle ise, hakikatı haysiyetiyle insan da bilinemez. Zira, insanın hakikatı Allah'ın zâtında özetlenmiştir, daha doğrusu, Allah'ın zâtında mahv olup yokluk üzredir. Bundan ötürü, her şeyden önce, Allah'ın zâtı bilinmelidir ki insanın hakikatı da bilinebilsin. Şu hâlde, sonuç şudur: Hak, hem bilinir hem bilinmezdir. Bilinmesi, kulun, insanın bilinmesine bağlıdır ve kulun, insanın bilinmemesi de Hak'kın bilinmemesine bağlıdır. Bu sonuçtan da şu ikinci sonuç çıkar: Kul da, insan da hem bilinir hem bilinmezdir³¹.

Bu durumda kul, insan, Hak'kın cennetine girmelidir. Çünkü, kul, insan, Hak'kın cennetine girerse kendi nefesine girmiş olur. Yani, Hak'kın cenneti, kulun, insanın nefsidir ve insanın nefsi ile zâhir ve onunla örtülüdür³².

Hiç bir kimse iradenin vukuundan önce iradenin hükmünü bilemez; meğer ki Allah'ın basiret gözünü açtığı kimse ola. Fakat, Allah ta her kesin basiret gözünü açmadığı gibi basiret gözünü açtığı kimsenin de basiret gözünü her zamanda açmaz³³. Zira, kâmil bir ârif zaman olur ki yalnız vahdet görüşündedir ki o bu ânında çokluk görüşünden örtülmüştür ve zaman olur ki yalnız çokluğun görüşündedir ki o bu ânında da vahdet görüşünden örtülmüştür³⁴. Ayan ve zâhir olma ile çokluğu gören Halk'ı görmüş olur; ve bu surette tecelli etmiş olan ahadiyyet vücudunu görmüş olan da Hak'kı görmüş olur. Ve bu her iki şekli gören, müşahede eden de, tek olan hakikatın iki yüzlü bir zât olması bakımından, Hak ile Halkı iki itibar ile görmüş olur³⁵.

Bütün çoklukları tek bir hakikat olarak gören ve bu tek hakikatın izafetler nisbeti ile çoğaldığını bilen, yani zât ile bir (ahad) ve isimlerle bütün (kül) gören kimse Hak'ka ait doğru bilgi ile Hak'kı bilmiş olan Hak ehli olmuş olur. Hak'kı hahsız gören kimse de yokluk (Fenâ) makamı ile toplam (Cem) makamında hâl sahibi olmuş olur³⁶.

Hak'kı Halkta ve Halkı da Hak'ta gören bir kimse de tek bir bakışla yokluktan sonra varlık (Baka ba'd'el-Fenâ) ve toplamdan sonra ayırım (Fark Ba'd'el-Cem) makamında en üstün bakışta'dır. Çünkü,

bu makam, istikamet makamıdır ve bu makamın sahibi herkesten daha bilgilidir³⁷.

Şimdi, Hak hakkında şunu açıklayalım ki Hak, mekân yüceliğine sahiptir ve bu da (Rahman Arş üzerine istiva etti³⁸) âyetinde işaret edilen durumdur ve (Arş) ta mekânların, yani mevcudların yükseltilmesi, şân ve şöhrete kavuşturulmasıdır. Zira, Hak Taalâ (Rahman) ismi ile ona tecelli etmiş ve vücut nuru ile onun üzerini kaplamış, yani onun, tamamıyla, sahibi ve mutasarrıfı olmuştur. İşte (Rahman) isminin (Arş) üzerinde iki şeyi bir edecek derecede tam ortada bulunması (İstivası) ve tecellisi hasebiyle, Allah için mekânda yücelik sâbit olmuştur.

Allah'ın kuvvet ve kudret açısından olan yüceliği de (Her şey yok olucudur, ancak, onun yüzü bekîdir³⁹) ve (Emirlerin, işlerin hepsi Allah'a geri döner⁴⁰) ve (Allah'tan başka İlâh var mıdır?⁴¹) âyetleri ile sâbittir⁴².

(Her şey yok olucudur, yalnız, Hak'ın yüzü bakîdir) demek, her şeyin vücudu, varlığı, ancak, kendisinin zatı ve hakikatı olan o (Yüz-Vech) iledir ve o mutlak olan Hak vücududur demektir. Bundan ötürü de her şey yok olup gidicidir, fakat, Hak, zâtı ile daim ve bakîdir⁴³.

Ve yine (Emrin hepsi Allah'a geri döner)⁴⁴ demek, işlerin hepsi Hak'ta fânîdir, yani meydana çıkıp görünüşü bakımından yok olucudur ve böyle olmakla da Hak'ka geri dönücüdür demektir. Zira, ayana gelmiş olan, ayana gelme kaydından sıyrılmakla aynı ayana gelmemiş (Lâ taayyün) olur.

Ve yine (Allah ile birlikte başka ilâh var mıdır?) sorusuna verilecek cevap ta, ancak, (Yoktur), olacaktır. Çünkü, gayr için vücut olamaz.⁴⁵

Topluca söylessek, bütün eşyanın meydana çıkışı ve görünüşü yok olmağa mahkûmdur ve bundan ötürü bütün görünüşler Hak'ka geri dönücüdür. Şu hâlde, zât ve hakikat açısından yücelik, ancak, Hak'ın tek yüzü için söz konusudur ve bu tek yüz, zâtı ile, her şeyden yücedir. Bu konuda şu âyetlere işaret edebiliriz: "Ve refa'nâhu mekânen aliyyen=Onu yüce bir yere yükselttik"⁴⁶, "İnnî câilün fil arzi halîfeten= Ben yer yüzünde bir Halife yaratacağım"⁴⁷. Birinci âyette Allah'ın "ve refa'nâhu mekânen aliyyen . ." sözündeki (Aliyyen) kelimesi, mekân için medh-ü sanâdır.⁴⁸ Ve yine ikinci âyette Allah'ın "innî câilün fil arzi halîfeten . ." sözündeki (Hilâfet) mertebesi de kuvvet ve kudret yüceliğine işarettir.

Bu iki âyette açıkça görülen şey, insanın mekân ile kuvvet ve kudret açlarından olan yüceliğinin zâtî bir yücelik olmadığıdır. Çünkü, mekânı, Allah, (Aliyyen) sözü ile vasf etmiştir, yani yücelik, mekânın vasfıdır, insanın değildir ve insan, ancak, o mekâna yükseltilmekle (Yüksek) olmuş olur.

İşte kuvvet ve kudret yüceliği de aynı böyüdür. Zira, kuvvet ve kudret yüceliği de, ancak, (Hilâfet) mertebesi için tahsis edilmiştir. Yani, kâmil insana mahsus olan kuvvet ve kudret yüceliği insanın toplam, dolayısıyla vâhidiyyet, dolayısıyla de kemâl mertebesi olan Hilâfet mertebesindeki yüceliğidir ve yücelik te kâmil insan için, sonradan, yani fark bakımından elde edilen bir şeydir, zâtî değildir⁴⁹.

Şöyle de diyelim: vücut bir vücuttur ve onun için zuhur vardır; ve o âlemdir, zâhirdir ve onun için butun vardır; ve o isimlerdir ve bunun için de berzah vardır ki bu berzah âlemi kendinde toplayanla isimler arasında ayırır ve bu ayırım ile de zuhur butundan, butun da zuhurundan ayırılmış olur. İşte, bu her şeyi kendinde toplayan berzah ta Kâmil İnsandır.⁵⁰

Zuhur, butun için aynadır ve butun da zuhur için aynadır ve ikisi arasında olan şey de hem toplam bakımından hem de tafsil bakımından zuhur ve butun için aynadır. Nasıl ki Hak'kın zâtı Cemîl olan bir Kitaptır (Kitâb-ı Cemîl) ve her şeyi kendinde tophyan baş topluluktur, ana topluluk (Umm-u Câmî)'tur⁵¹.

Hak'kın kendi nefesine ilmi, tafsil olan beyan edilmiş kitab (Kitab-ı Mübîn) tır ki zatta özet olan şeyi bildirmiş ve tafsile getirmiştir⁵². Ve yine, kâmil insan da, bütün kitaplar için, onların tafsilinden önce Cemîl Kitaptır ve her şeyi kendinde tophyan Ana Toplayıcıdır. Ve onun kendi nefesine ilmi tafsil olan beyan edilmiş kitaptır ki onda kuvve ve özet hâlinde olan şeyi beyan edici ve tafsil edicidir⁵³. Nitekim, Hak'kın kendi zâtına ilmi kendi zâtına aynadır ve zâtı o aynada zâhirdir ve o ayna ile görünmektedir. Kâmil insanın kendi nefesine ilmi de kâmil insan için aynadır ve kâmil insan onda zâhirdir ve onun ile görünmektedir.⁵⁴

Hak'kın zâtı ile kâmil insan arasında küllilik, özetlik ve Hak'kın zâtında eşyanın gizli bulunuşu (Kümûn) bakımlarından, yardımlaşma (Müzaheret) vardır. Ve Hak'kın ilmi ile kâmil insan arasında mazha-

riyyet haysiyetiyle de yardımlaşma vardır. Zira, Kâmil insanda özet olan şey onun ilmi tafsilidir.

Kâmil insan, Hak'kın zâtına tam bir aynadır ve bu benzerlik ve yardımlaşma sebebi ile Hak'kın zâtı küllilik ve topluluk vechi üzre onun üzerinde tecelli eder ve onunla onda zâhirdir. Ve kâmil insan ilmi de Hak'kın ilmine aynadır ve Hak'kın ilmi onun üzerine tecelli etmiştir ve onunla zâhirdir,⁵⁵

Kısaca, zâtta küllî ve özet olarak münderic olan her şey, kâmil insanda da küllî ve özet olarak münderiçtir⁵⁶.

Burada, ilim meselesi dolayısıyla cüz'î irade meselesine de kısaca dokunalım.

Kur'anın, yalnız dışı ile ilgili zâhirî hocalar, cüz'î iradeyi Allah'ın insanlara bahş ettiğiini söylerlerse de bunun gerçek anlamını bilmezler. Gerçek ise şudur: cüzlük, külliliği, yani vâhidiyyeti, mutlakıyyeti teşkil eder. Küllî izafî ruh, her cüzden, gerek şuurî gerek lâşuurî, arzusunu izhar adrese de arzu ve fiil, toplam bakımından, en sonda, Hak'kıdır. Burada şu âyetlere işaret edebiliriz: "Allah dilediğini yapar; Allah istediği gibi hareket eder."⁵⁷

Küllî izafî ruh, tahteşşuur, kül hâlinededir; ihatası bakımından, isimler ve sıfatlar bakımından da cüz hâlinedir, Cüzün külden ayrılışı i ibarında da şuur cüzlüğe göre teşekkül eder ve insan şuuru, hayvan şuuru v s. gibi ad alır; yani şuur cüzlüğün maddesine, kemiyet ve keyfiyetine göre hâsil olur⁵⁸.

Şuur, tahteşşuuru veya lâşuur dediğimiz izafî cüz'î ruhun sıfatından başka bir şey değildir; tahteşşuurun tefekkür sıfatıdır ve nasıl ki aklın sıfatı da fikirdir⁵⁹.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, zâhir bilginleri, sözde âlimler, insanları ve cüz'î iradeyi birbirinden tamamen ayrı iki şey gibi kabul ederler. Hâlbuki, cüzün, yani insanın iradesi, fülleri, hissiyyâtı, kendi cüzlüğünde ve cüzlüğü mikdarı mündemiçtir. Nefs-i emmare, nefs-i levvâme, nefs-i mutmainne... cüz'î ruhun cüzlük hâlinde bulunduğu vücuda nisbetle sıfatları olduğu gibi şuur da sâbit olmayıp maddelerin değişip başkalaşmalarına göre değişir⁶⁰. İnsanı bir ampule ve insandaki cüz'î izafî ruhu da o ampulün voltajına göre parlayan ziyasına benzetebiliriz. Ampul kaç voltluk ise ve camı da ne kadar temiz ise vereceği

ziya da o derece parlak ve hâlis olacaktır. İşte, insandaki şuur da bey-ninin kemiyet ve keyfiyetine göre kendini gösterir. Lâtif olsun kesif olsun, her şeyi kaplamış olan küllî izafî ruh kapladığı maddenin mevcudiyetine göre nur neşr eder. Küllî ruh, lâtif veya kesif, herşeyi kaplamıştır dedik, çünkü, her şey kendisidir ve küllî izafî ruh ta aynı nurdur⁶¹. Şuna da işaret edelim ki nuru, çeşitli nisbetlerde, letâfet ve kesafette gören yine nurdur ve letâfet ve kesafet te yine onun kendinden hâsildir. Burada şu âyete işaret edebiliriz: “Allah göklerin ve yerin nurudur ki içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer”⁶². İzafî küllî ruh lâşuur olunca, letâfet ve kesafetin nisbetine göre de şuur olur.

Böyle olunca bütün unsurlar da küllî ruhta dahildirler, onun dışında kalamazlar demektir. (Dâhil) sözünden bir mekân tahsisi gerekirse de biz bu sözü burada işi anlatmak için kullandık. Çünkü, mekân dediğimiz şey de letâfet ve kesafet nisbetinden başka değildir ve sırf vehimdir, misâl âlemindedir, şuurüdür⁶³. Unsur açısından da insanın cesedi, pek meşhur deyimi ile, kandile benzer. Unurlardan terekküb eden ceset, hayvanî ruhu ile mevcut ve müteşekkildir. Hayvanî ruh ise unsurların letâfetinden ibarettir. Hayvanların cesetleri (ki insan da unsur bakımından bir hayvandır) letâfet ve kesafetten başka bir şey değildir⁶⁴. Çünkü, ruh, misâl âlemi vasıtasıyla bedene temessül etmiş ve bedenden iki mertebe önce bulunmuştur, yani ruhlar, cesetlerden sonra meydana gelmiş değillerdir⁶⁵.

Câhiller ve zâhirî âlimler: “Ben insana ruhumdan nefh ettim”⁶⁶ ve: “De ki ruh Rabbımın emrindedir”⁶⁷ meâlindeki âyetlerin gerçek anlamlarından haberdar olmadıklarından kendi kafalarının anlayışına göre ruhun bedene, beden yaratıldıktan sonra nefh edildiğini zannederler. Hâlbuki iş onların zannettikleri gibi değil, bizim anlattığımız gibidir. Fakat, bu keyfiyeti sözle veya yazı ile açıklamak yine de pek güçtür. Çünkü, ruh keyfiyeti, iç içe yedi anlama kadar uzar.

Küllî akıl, küllî nefis ve bunların üstündeki vücut mertebeleri insan gibi bir varlıkta zuhur etmedikçe idrâk ve ilim insandan gayri varlıklar için kaabil değildir. Yani, insan nev’i mertebesinde (Mutlak Vücut) için hâsil olan kemâller, diğer mertebelerin hiç birinde mümkün değildir. Çünkü, vücudun, varlığın en muaazzam cilâb aynası insandır. Ve çünkü, bizzat vücut, her şeyden ârî olduğundan, onun her hangi bir şeyi insan gibi idrâk etmesi, ancak, insanlık mertebesinde mümkün olabilir. Vâkıa, âlemde zuhura gelmekte olan eşyanın ve eserlerin faili, tasarruf

edeni, idrâk edeni hep vücuttur, fakat, bu vücut aynalar ve mezâhir vasıtasıyla olan vücuttur⁶⁸. Bunlara vücut adı verilmesi her birisinin vücut mertebelerinden bir mertebe ve mezâhirinden bir mazhar olması bakımındandır. Çünkü, Mutlak Vücut o şeydir ki tavırlara sirayet eder⁶⁹, bir mertebeden diğer bir mertebeye intikal eder ve Felek, Melek, Unsur, Ma'den, Nebat, Hayvan, İnsan suretlerinde zuhur eder. Aşağıların aşağısı (Esfel-i Sâfilin) o olduğu gibi yukarıların yukarısı (A'lâ-i İliyyîn) de odur⁷⁰. Suretler ortadan kalkınca da, artık, vücuttan başka bir şey kalmaz. Başka bir deyişle, eşyanın suretleri durucu değil, yok olucudur. Fakat, Allah'ın sıfatları eşyada sâbit ve mevcuttur. Bundan ötürü, bütün eşyanın hayat buluşu, ancak, Allah'ın (Hayat) sıfatı iledir⁷¹. Burada da şu âyete işaret edebiliriz: "Yer yüzünde herşey fânidir ancak yüce ve cömert olan Rab bakidir;". "Büyük arşın sahibi Alahtan başka Tanrı yoktur"⁷²

Cenâb-ı Hak'kın Kaadır, Kayyûm, Muktedir gibi isimleri ve daha bazı âyetlerle de Allah'ın, beş duyu ile his olunan suretlerinden bir suret ile kendisini insanlara göstermesinin de mümkün olduğu sâbit olur ki buna da (İlâhî Âtîfet) denir⁷³.

Kısaca, İlâhî tecelliyat, aynalarına göre, yani görünüşlere göre zuhur eder. Fakat, küllî ayna olan ârifteki tecelliyata gelince, gaybı da ancak kendisi bilmekle, Allah'ın mezâhirin en mükemmeli olan insanda zuhur etmesi ve bu suretle ârifin de ondan başka olmaması sebebi ile, ârif te onun sırlarına, ledünniyatına vukuf hâsıl eder⁷⁴ ve bu dünyada dilediği gibi yaşar.

ALLAH - İNSAN İLİŞKİSİ

EK NOTLARI

1 Beş duyumuzun meşhudatı bakımından söylediğimiz isimler birer boş laf değildir. İsimler birer sifata, müsemmaya bağlıdır. Müsemma da zâta bağlıdır ki Allah'tır, vücuttur, mevcuttur. Onun için her söylenen söz onun ismidir. Çünkü o ismin müsemması odur. Bütün esma ve sıfat âlemi, aslı olan ztta, Allah'ta yok olucudur.

2 Sıfatlar bizatihî isimdir. Bizim ona verdiğimiz isim ise ismin ismidir, hayâldir.

3 Zâtî isimler, her şeyden müstağnî olan zâtın ismidir. Sıfatlara ait isimler ise aynı zatın sıfatları bakımından aldığı isimlerdir ki görülür, şuhuttur. Fiillere ait isimler de aynı zatın fiillerine işaret olan isimlerdir. Bütün her şey o olunca, tabiatıyla fiil de onun olur. Fiil, bu şuhud âlemindeki hissiyatı kullanmaktır. Kısaca, isimler gaypta da şuhutta da câridirler. Zâta ait isimler hiç bir şey göstermez, kayıt yoktur; bu isimler ancak ona mahsustur ve yalnız zata nisbetle bütün toplayıcı sözlerdir. Zâta ait bütün isimler böyledir.

Hak- (her şeyin hakikati anlamına)dır.

Mâlik- (her şeyin mâliki) anlamınadır.

Kuddus- (Bir şeyin a'lâsı, ruhaniyeti) anlamınadır.

Vahid- (her şey odur) anlamınadır.

Ahad- (Vahidiyetin ahadiyeti) anlamınadır.

Samed- (ondan başka yoktur) anlamınadır.

Aziz- (saf, temiz, şerif, güçlü) anlamınadır.

Kebîr- (büyük) anlamınadır.

Müteâl- (onun ulviyetine hiç misal olamaz) anlamınadır.

4 Subutî ve ıycabî sıfatlar hissiyattır, ilimdir, algıdır, kudrettir ki değişme ve başkalaşma olup fark bakımından hissiyatımıza hitab eder ve bundan da ilim, idrak, kuvvet ve kudret çıkar.

Selbî sıfatlar ise insanın aldığı şeyleri yerli yerine vere vere ta Hak'ka varması, ashna dönmesidir ki maddeten de ma'nen de bu böyledir.

Yapılacak iş şudur: hayali hakikatta eritmek, hakikatı hayalde göstermek, varlığı ve yokluğu bir nazarda görebilmek ve gösterebilmek ve bu suretle hiç bir mertebede kayıtlı kalmayıp her şey ile her şey olmak, ve nihayet, her şeyde ve her şeyi Hak görmek ve bilmek, kendini Hak'ta ve Hak'kı kendinde ve dolayısıyla Hak'kı halkta ve halkı Hak'ka görüp algılamak.

5 Sıfatlar ve fiiller, zâtın sıfatları ve fiilleridir. Çünkü varlık, fark, sıfatlar ve fiillerle olur ki zaman da bu nisbetten doğar. Ve nihayet idrâk için his etmek lâzımdır. O da bir vücudu tazammun eder ki oda farka, suretlere dayanır. Fakat, bütün şeylerde ve işlerde her şey olan, her iş olan, her bilginin, her hareketin faili olan zât görünmez. Zât, ancak, sıfatları ve fiilleri ile idrak edilir.

Asl olan sekiz sıfattır. Diğerlerinin zuhuru hakikat halde cilâ ve isticlâdır. Başka bir deyişle bilmek ve sevmek içindir.

6 Hayatın vücudu gerektirmesi hayatın varlık olduğundadır. Hayatın huzuru gerektirmesi de hayatın, varlığın her yerde hazır olduğundandır ve ihtiyaçları giderme ile rahathığı sağladığındandır. Hayatın şuura ve ilme sebep oluşu da şekilleri ve suretleri, değişmeleri ve başkalaşmaları ileidir.

Emirler, aslında bir olup o da (Kün) emrinden ibarettir ki hayattır. Hayatın gerektirdiği bütün şeyler emirdir.

7 İlim gerçekte nur değildir. Bu söz, ilmi yapan ruh bakımından söylediğimiz bir sözdür ki esasta nur olan ruhtur.

İlim demek, tecrübe demektir. İlim, tecrübe ile ve geçmiş tecrübeleri müalâa ile elde edilir. İnsanın, kendi hayatı pek kısa olduğundan daha önce geçmiş tecrübelerden faydalanması zorunludur. Bu sebeplerdir ki her işte ihtiyarlara danışmak tavsiye edilir ki iş o adamın yaşında değil, tecrübelerle dolu olan başındadır.

8 Mürîd, murattan, arzudan, iradedendir. Fark, varlık, mürîde bağlıdır.

Çeşitli mertebeler ve çeşitli zuhurlar, hepsi birer emirdir. Fakat en başta zuhuru doğuran (Kün) emri, işte bu, mürîdendir, arzudandır. Bu sebeple de zevk te arzudandır. Çünkü farktan murad zevktir. Fakat, zevk, yalnız hissiyattan ibaret değildir. Zira, hissiyattan üstün zevk te vardır ki ona (İlim) derler.

İlimin varlığı insanın kendi varlığından da büyüktür. Çünkü, mutlak vücut, ilâhî zât dediğimiz odur. Çünkü, ancak ilimledir ki her şeyi bilebiliriz ve zevk edebiliriz ve ancak bu suretledir ki zât ile zât olabiliriz. İşte her mertebe bu büyük ilmi ve zevki yaratan birer emirdir.

9 İradeyi, arzuyu yerine getirecek kudret lâzımdır ki bunun için Allah'ın bir ismi de (Kaadır)dır.

Kudret, eşyayı, eşyanın mahiyeti, mevcudiyeti derecesinde ve ancak kendi miktarında bir kuvvetle meydana çıkarıp var eder. Eşyanın meydana çıkıp var olması şuurdadır. Bunun için de her şeyin yerli yerinde olması (eşyanın isti'dadı ve kabiliyeti derecesinde) lâzımdır. Meselâ, koca bir ağaçta küçük bir ceviz ve küçük bir fidanda kocaman bir karpuz vardır.

10 Kelâm, zâtın tecelliyatıdır.

Kelâm, gerek havanın ihtizası olan söz ve gerekse kalem ile yazılan kelime olduğu gibi, gerçekte, her eşyanın mevcudiyeti kendi varlığını ifade eden bir kelâmdır ki o şeyin gayp âleminde nasıl geldiğini, zuhurunu açıklar. Bu konuda Gaybî'nin:

(Sözsüz bu âlem Âdem Bir anda târac ola) dediği ne kadar yerindedir.

11 Madem ki gerçek kelâm, eşyanın varlığıdır, şu halde bütün ilâhî isimler evvel, âhır, zâhîr, bâtın gibi dört isme bağlanır ki eşyanın geldiği görünmeyen yere, bâtın; görünmesine, zâhîr; ve bu görünme için olan ilk çıkışa, evvel; ve meydana gelen bu şeyin bulunduğu suretten ayrılışına da, âhır denir ki bütün bunlar fark bakımından nisbî hükümlerden, itibarî sözlerden başka değildir.

12 Allah ismi farktan olduğu gibi, farkı doğuran gaybı da, yani gerek gaybı gerek şuhudu câmidir.

13 Rahman ismi de hayattan, rahmetten ve rahmette zevktendir. Bu fark âlemi de bu zevk için olduğundan, yani fark, zevk olduğundan Rahman ismi de farka aittir. Her madde, her şekil birer rahmettir. Bütün bu rahmetleri külliyeti üzere câmi olan da Rahman ismidir.

14 A'râf: 156.

15 İsra: 110.

16 Ruhun mevcudiyeti, sureti olan madde ile, tedbir ile bilinir ki suret te aynı ruhtur. Madde ve kuvvetin ikisi de aynı şeydir. Madde olan yerde kuvvet vardır, kuvvet olan yerde de madde vardır.

Ruhun his etmesi, idrak etmesi de madde vasıtası ile. Çünkü, idrak şuurdandır ve şekiller de zâten şuurdur. Bu sebeble bütün madde olan bir vasıttadır.

Şuur, tahteşşur için olunca, tahteşşuurun şuurdan farkı yoktur. Fakat, görünüş i'tibarında izafî ruha nisbetle madde şuur oldu ve onun verasındaki kuvvet de tahteşşuur oldu. Bundan ötürü ârif için her ikisini bir görmek ve bilmekten başka çare yoktur.

17 Burada da şu nokta üzerinde önemle duralım: bizim şimdiye kadar anlattığımız daimî devir ancak âlemler için geçerlidir. Yoksa, hakikatta varlık nâmütenâhîdir, çünkü, fezâ nâmütenâhîdir. *Onun için bu cihan her an büyümektedir ve nice nice âlemler zuhur etmektedir.* Bunun için âlemlerin, cihanın sınırı yoktur. Eğer olsaydı daima da sınırlı kahrdı ve o takdirde zât ta sınırlanmış olurdu. Halbuki zâtın sınırı olamaz. Zâtın sınırı olmayınca âlemlere de sınır çizmek mümkün değildir. İşte, bütün bu şeyler, farkın gerekliliklerindedir, zâtın gerekliliklerindedir. Zâtın gerekliliği demek te şu demektir: ilâhî ilimde zâten her şey bilinmiş idi şimdi olanlar da hep onun tafsilinden ibarettir. Madem ki ilâhî ilimde her şey biliniyor idi olanın zuhura gelmesi, işte zâtî gereklilik.

Kül için istikbâl yoktur, istikbâl ancak, cüzler içindir ki teakubtan ibarettir. Vakia külliyyet dediğimiz de cüzlerin topundan ibarettir, ayrıca bir külliyyet yoktur. Bizim vücudumuzdan olan şeylerle daimî bir bağılılığımız vardır, işte, (Vahdet) budur.

18 (Daima görüp alıştığını) cümlesindeki (alıştığını) kelimesi dikkate şayandır. Burada kullandığımız (alışkanlık) kelimesi (Alış)andır, yani intiba'dır ki beş duyumuzun üç sonucu olan (ihtisas, intikal, intiba) keyfiyettir. Nitekim, çocuk, ilk boğduğunda, dimağı bom boştur. Sonra yavaş yavaş beş duyu vasıtasıyla edindiği intibalarla kafasında izler hasıl olur, bu suretle de ilim peyda etmiş olur. Diğer birçok şeyleri de bu ilmine kıyasla his eder ve onlara da ilim peyda eder. Nasıl ki rüya da böyledir ve herkesin rüyası başka başka tabir edilir. Çünkü, herkesin maddî âlemde görüşü, dyuşu ve dolayısıyla ilmi, tefsiri başka başkadır. İşte bu, madde ve surete göre olan idraktır. Bir de maddesiz, hayalsiz ve nisbetsiz olan idrak vardır ki meczupların hâli işte böyledir. Onlar idrâklerinde hiç bir şeyle kayıtlı değillerdir. İşte buna lâşuur denir. Bu hâli elde edenlere Tasavvuf dilinde (Ehl-i Tasarruf) derler. Onlar için iş, artık, bir arzuya kalmıştır. Zâten devran dönmektedir, sen de bir şey arzuladın mı o arzun derhal yerine gelir. Esas, zâten o lâşuurdur.

19 İşte, yukarıda sözünü ettiğimiz o hayalsiz, nisbetsiz idrâk, yine işaret edelim ki cüziyyetin mahî değîl, külliyyetin dalgalanmasıdır. Başka bir deyişle, tahteşşuurun şuurudur.

20 Kur'an da misâl âlemi mahsuludur. Misâl âlemi her an inkilâba uğradığından Kur'an da bu yüzden ta'bire, te'vile ve tefsire muhtaçtır.

21 Tam hakikata ulaşmak misâl âlemini atlayıp ceberuttan, yani aklımızdan lâhuta varmaktadır. Burada fikre hiç lüzum yoktur. Çünkü akıl, tahteşşuurdan fikir ise şuurdandır.

22 Vâkıa, istidlâl, tefekkür ve akıl yolu ile, yani maddîdir. Fakat, Hak'ka ulaşmak ta istidlâlsız olamaz. Yalnız şu var ki aklı kullanıp istidlâlde bulunurken diğer taraftan ruhu da beraber yürütmelidir. Aksi hâlde yaptığımız istidlâl zata, hakka perde olur. İşte materyalistler ve natüralistler aklı biricik gerçek vasıtası saymakla yarı yolda kalmışlardır. Kısaca, istidlâlini ruhun gelişmesi ile birlikte yapan insan kâmil insandır. Yalnız ruhî gelişme ve tasfiye de gerçeği anlamağa yetmez. Bu yüzden dir ki istidlâlsiz zata varan meczuplar, Kâmil insan olabilmeleri için, (fetedelli) ile tekrar bu âleme inmeğe mecburdurlar.

23 Akılda iki yön vardır, aklın bir yönü misâl, bir yönü de lâhuttur. Aklın kendisi de ceberuttandır. Şu halde akıl istediği yöne meyl edebilir. Akıl eğer misâl âlemine meyl ederse birçok hayallerle karışacağından ve her şeyi kıyas ile yapacağından yanılması muhakkaktır. Fakat bütün bu hayalleri, maddeyi atarak gerçek vatanı olan lûhut âlemine, yani aslı safiyetine dönerse onun orada keşfedeceği şey artık tam bir gerçektir.

24 Beş duyu ile elde edilen idrâkin hepsi nazardır ve bu nazarın doğurduğu şeyde fikirdir ki aklın bir sıfatıdır.

Fen, fiili olarak deneydir ve ilim de bir nakil işidir. Yapılan deneylerin olumlu sonuçları insandan insana nakledile edile ilim olur. İşte bundan ötürü âlimler ve filozoflar fen adamlarının eseridirler denebilir.

25 Esas, tahtesşuurdur; şuur, onun sıfatı ve hizmetçisidir. Tahtesşuurun arzusuna hizmet etmeyen şuur mahv olmağa mahkumdur. Nitekim bütün cinayetlerin, hırsızlıkların ve bu gibi şeylerin sebebi hep budur.

Tamamen tahtesşuura geçmek te riyazet ve dünya zevklerinden sıyrılmakla olur. Karametler uçmadığı hep bu bâtnî tasfiyeye dayanır ki sırf ruhidir ve şuur denen manî kaldırdı kudreti tamamıyla elde etmek demektir.

26 Nasıl denizi teşkil eden dalgaları ise Rahmani nefri teşkil eden de cüz'î ruhlardır. Rahmani nefis ayrı, cüz'î ruhlar da ayrı değildir. Bundan ötürü de şekillerden çıktıktan sonra, cüz'î ruh, hüviyeti ile, ezeli olduğu gibi, ebedî olarak ta mevcut olacaktır. Esasen, madde, ruhun kendinden hasıldır. Maddeler de incelenecek ve en nihayet ruh olacaktır.

Madde ve kuvvet birdir. Kaybolan yalnız şekillerdir. Şekiller, ruhun aynasıdır ki onda kendini görüp sevmektedir. Şekillerin ayna olması, her an değişmelerinden ötürüdür. Yani değişiklik, çokluk olmaktadır, ayna olmaktadır ve sevme olayı da bu suretle olmaktadır. Madde kaybolucu olmadığı gibi şekiller de kaybolucu değildir, kaybolan, sadece şekillerin görünüşüdür. İşte bu sebeble her cüz hüviyeti ile ezelen ve ebeden bakidir. Ancak, devran bakımından, durma, istikrar yoktur. Şekillerde istikrar olmadığından ötürü de insan, asl olan bilgi üzere olmalıdır. Fakat, devranda da her şekilden zevk etmelidir. Zâten, her surette devran mutlaktır. Çünkü, ne hayatın (ki varlıktır), ne ilmin (ki ilim ma'luma bağl olmakla, şekillerdir), ne faziletin (ki âlem düzeninin cemâl yüzüdür ki şekillerdir, dolayısıyla, şuurdur, ruhun görünüşündeki şuurdur, düzendir) sonu vardır.

27 Bu şürdeki (Dil) kelimesi iki anlama gelir: biri Hak, gönül, diğeri de kalem anlamlarıdır. Kalem anlamı: "Nun ve kalem ve kalemin yazdıkları..." âyetine işarettir.

Söz kelimesinden maksat Allah'ın emridir, çünkü söz, ruhun ifadesidir ve söz nefese ve nefes te nefis'e râcidir, yani ruha geri döner. Bu konuda Gaybî'nin şu sözleri ne güzeldir:

| | |
|----------------------|---------------------|
| Bu âlem bir ağaçtır | Meyvası olmuş Âdem |
| Matlub olan meyvadır | Sanma ki ağaç ola. |
| Bu Âdem meyvasımın | Çekirdeği sözüdür |
| Sözsüz bu âlem, âdem | Bir anda târac ola. |

Her şeyi yapan ve yaptıran sözdür, çünkü, fikir görünmez. Görünmeyen fikrin tahakkuku ise görünen söz ile olur.

Dil, kalemdir ki yazar, yani yapar, şekil gösterir, hareket yaptırır. Her şekil ve hareket ise birer sözdür. Ve bütün sözler bize hakikat sırlarından haber verirler. Ama sen duyucu olmazsan,

bilici olmasın bu sırları anlayamazsın. Bunun için hakikata, hikmete ait her sözü tut, çünkü, sözün şâm tutulmaktır ve çünkü söz Allah'ın emridir.

28 Bu Allah-İnsan ilişkisi meselesini her şeyden müsteğni olan ruh ile yine ondan hasıl olan madde arasındaki ilişkiye de benzetebiliriz.

Şimdi, Allah, ancak, kâmil insanın vücudu ile bilinir. Yani beşeriyet fark âleminde. Fark ta zuhurdur, maddedir. Şu hâlde zât, zat olması haysiyetiyle bilinemez, ancak, fark âleminde, madde suretinde, şekiller ve suretlerde ve yine kendi hayali ile bilinir. Beşeriyet ki aynı Hak'tır, aynı zattır; yalnız, zâtın farka gelişi bakımından olan hayaldir ve zât olmasa bu hayâl âlemi de olmaz. Fark âlemi, hayâl âlemi bir noktadır ve o nokta da bütün âlemlerdir ve bütün âlemlerin özü de kâmil insandır. Dine göre de (Muhammed)tir. Bir kudsî hadiste Peygamberimiz Muhammed için şöyle denmiştir: "Eğer sen, eğer sen olmasaydın ben bu felekleri yaratmazdım".

Her insan kendini bilir, fakat, kâmil insan bütün varlığı bilir. Bütün insanlar bir insandır, çökük hayaldir. Daha doğrusu, (İnsanlık) bir insanlıktır ve bütün âlemler de insanın vücududur, insanın değişip başkalaşmasıdır.

Kâmil insanı bilen Hak'ki da bilir. Çünkü, Allah, kâmil insanda tecelli etmiştir. Kâmil insanı bilmek, aynı onun gibi ârif ve kâmil olmak demektir. Kâmil olmak ta aynı Hak olmak demektir.

Fakat, zât, mademki zât olması bakımından bilinemez, beşeriyet te, yani fark âlemi de hakikati bakımından bilinemez. Çünkü, beşeriyetin hakikati o bilinemez olan zattır. Şu hâlde, kâmil insan, hakikati ile, hayâlî ile Hak'tır ve Hak'ta odur. Esasen, insan yoktur, hep Hak vardır. İnsan, hakikati ile yok; ancak, hayâlî ile, suretleri ve şekilleri bakımından mevcuttur. Mevcut olması keyfiyeti de bu fark âleminde bulunması cihetiyledir. Eğer insan farkta olmasa onun için vücut ta olamaz, dolayısıyla mevcut olamaz.

Şu hâlde kâmil insanın vücudu Hak'kın vücuduna küllî olarak mazhardır. Kâmil insan ki Hak'tır, dolayısıyla, kendi vücuduna küllî olarak mazhardır, yani, bütün zuhur hep kendinden olup o zuhurda görünen ve gören hep kendidir ve kül olduğu cihetle külliyet te dour.

Burada şu noktaya önemle işaret etmek gerektir ki bu nokta, birbirinden çok ayrı, fakat, aynı zamanda birbirine çok ta yakın iki anlamı kaplamaktadır, şöyle ki:

Zât, müsteğni ve bilinmez olmakla beraber bütün var olan ve bilinmiş olan da yine kendisidir. Şu hâlde, arada bir görüş, bir biliş ayrılığı, bir an için zât olmak veya olmamak, hayâl olmak, yani kâh zatta istiğnada bulunmak, kâh vücudunda, varlığında zevk üzere olmak meselesi söz konusudur. Esasta her ikisinde de hakikat aynı olup arada gayrilik yoktur. Gayrilik misallerde anlatmak içindir.

Gerçi zat, zât i'tibariyle bilinmez, fakat, fark âleminde zuhur bakımından mevcut olan da yine yalnız kendidir ve bu suretle yine yalnız kendini bildiğinden ve bileceğinden dolayı da başkaları tarafından bilinmesi, daha doğrusu mevcut olabilmesi, mevcuttur denilebilmesi için de gayrilik söz konusu olamayacağından demek ki gerek zâtında ve gerek farkında zuhuru bakımından vücudunda hep kendidir, başkası yoktur, yani gayrilik yoktur; gayrilik ancak anlatmadadır.

İşte bu mütalaamız, (Enelhak) sözünün mantığı ifadesini de teşkil eder. (Enelhak) diyen madem ki kâmil insandır ve madem ki kâmil insan da Hak'tır o hâlde, varlığı ve yokluğu, maddeyi ve ma'nayı kendinde toplamış olan özet, insandır ve ârif ve kâmilin (Enelhak) sözü de doğrudur. Zira, Hak, ilâhî suretlerinin bütünü ile insanda zâhirdir.

İlâhî suretler, farkın suretleridir ki vâhidiyettir. Vâhidîyyet olunca çokluğun toplanması (cem edilmesi) geekir. İşte, çokluğu külliyeti üzere toplayıp Allah, bütün suretleri ile kâmil insanda zâhîrdır diyebiliriz. Çünkü, bütün âlemler, kâmil insanın vücududur. Bektâşilerin (Anam yer Babam gök)tür; Niyazî'nin (Her neye baksam görünen hep dost yüzü) dür; Gaybî'nın (Aldanmayız hayâle. .) dediği hep budur.

Nihayet, Hz. Muhammed'in ağzından Kur'anı söyleyen de ona muhatap olan Muhammed te hep aynı zattr, aynı Hak'tır. Bu sözleri dinleyip iman getirenler de getirmeyenler de, hulâsa, bütün varhklar da hep aynı zattr, aynı Hak'tır.

Kısaca, Allah, yalnız ve yalnız kâmil inanda ve onunla tecelli eder ve lutf eden de odur kahr eden de odur, mahv eden e odur. Kıyametten sonra (Bu milkin sahibi kimdir?) diye soracakmış ve (Vâhid-ül Kahhar) cevabını alacakmış. Hâlbuki hep kendi olup suretlerde iken çeşitli sahipler yine kendisi idi; suretten çıktıktan sonra ise (Kahhar) lafzı ile, yani suretleri yok edici olarak, acaba, kime hitap edecek? Ne böyle bir kıyamet ve ne de böyle bir sual ve cevap olamaz.

Kâmil insan demek, pek mükemmel bir akli melekeler, sistemi demektir.

29 Hak, mutlak vücudu bakımından bilinmez. Zira, mutlakîyyet, külliyyettir, ahadiyyettir. Biz ahadiyyeti bilemeyiz. Çünkü, insanın mazhriyyeti vâhidiyettir.

Bu noktada iki esasa ulaşılmış oluyoruz ki (Mevcut) ve (Vücut) bunların arasındaki farktan meydana gelmektedir. O iki esas ta (Letafet) ve (Kesafet)tir.

Biliyoruz ki insan, bir yüzü Hak'ka ve bir yüzü de Halka olan bir berzah'tır. Hak ki lâtifdir, ma'nadır. Halk ise kesiftir, maddedir. Kesifin görüldüğü ayna da lâtif aynasıdır ve kesif aynı lâtiften zuhur etmiştir.

Sen nursun biz gölgeyiz

Biz senin ile zindeyiz.

Yokluk, maddede değil, görünüşlerdedir, suretlerdedir, şekillerdedir. Daha doğrusu, madde ne kadar değişirse değişsin, ona göre de şekli, gölgesi olacağından, bu bakımdan, gölgeye de, surete de fenâ yoktur demektir. Fakat, her hangi bir şekil, yalnız o şekil itibariyle, fenâ bulabilir. Fakat, genellikle, değil madde, gölgeler, şekiller de bakidir.

Vücutta gayrilik olamaz. Zira, vücut bir vücuttur. Bu sebeple gayrilik, ancak, suretlerdedir.

30 Bütün hakikatlar kâmil insandan bilindiği için bilgide asl olan kâmil insandır ve kâmil insandan dolayı bilindiği için de Hak bir parça i'tibar edilir. Fakat, vücutta, kâmil insan vücudu o zâtın vücudu olduğundan, insanın vücudu o zattan meydana geldiğinden, Allah, zat asıldır, kâmil insan ise parçadır.

Allah'ın insanda zuhuru hasebiyle insanı bilen Allah'ıbilmiş olur. Çünkü, Allah insan suretinde zuhur etmeseydi, yani surete girip insan olmasaydı, Allah'hın, yani siyretin bilinmesi mümkün olamazdı. Bu açıdandır ki insanı gören Allah'ı görmüş olur. İnsan aynı Hak'tır.

Allah, mutlak vücut olması bakımından bilinemez. Çünkü, bilmek için mutlak vücut dışında başka bir mutlak vücut olması lâzımgelir. Ama, cüzlük açısından biz mutlak vücut, suretleri, nisbetleri ve bütün mertebeleri ve makamları idrâk etmekteyiz. Bu mertebelerden idrâk eden, söyleyen de aynı zat olduğundan, onun, yine mutlak vücut açısından bilinmesi imkânsızdır. En nihayet nisbetler yoktur. Bundan ötürü de Allah'a karşı dualar, münacatlar, hulâsa medhler veya zemlerin bir değeri yoktur. Çünkü, o mutlak vücut sensin. Bir kimsenin kendisini medh veya zem etmesine ise hiç luzum yoktur.

31 Hak, kuldân bilinir ve kul da zatta yok olucudur.

Kulluğun hakikî ma'nası farka gelmektir. Bu bakımdan Hak farka geldim: bilinir ve fark-tan çekildimi bilinmez, yoktur.

Tabii, varlık ve yokluk hep mertebelerdedir. Fakat, bu mertebeler de daima mevcuttur. Zira, insanlar ne kadar öseler de yine milyarlarca yaşamaktadır. Şu halde yokluk ta varlık ta daima mevcut bulunmaktadır.

Hulâsa, her şeyin hakikatı Hak'kın hakikatıdır ki var olan da odur, yok olan da odur ve bütün bunları nisbetleri ve zıtları ile bilen de odur. Çünkü, ondan gayri bir varlık yoktur.

32 Bütün varlığın maksudu olan esas ve özet (Zevk)tir ve o da (Cennet) sayılır.

Cennet kelimesi, bahçe, lezzet, sevgi, muhabbet... gibi bir çok kelimelerle açıklanabilirse de bütün bunları bir tek kelimedede toplayabiliriz ki o da (Nefs) kelimesidir. Çünkü, hangi şekil ve surette olursa olsun ve hangi çeşit haz ile olursa olsun bütün bunları idrâk eden aynı bir (Nefs)tir. Şu hâlde, Allah'ın (Cennet)î bizim (Nefs)imizden başka bir şey değildir. Nefs te Rahmânî nefsten başka değildir.

Nefs, hem ma'nayı hem maddeyi şâmindir. Onun maddeye girmesi cennetten uzaklaşmasıdır ki Âdem'in cennetten koğulması da Âdem'in, aslında ruh iken, maddeye girmesinin bir ifadesidir. Ve bir şey ne derece maddeye girerse, o derece örtüye girmiş olur ve o derecede de cennetten uzaklaşmış olur. Bu uzaklaşma da ruh için, nefis için bir (Azab) olur ki işte (Cehennem) de budur.

Bir nefis, ne derece manevî kıymetlere, yüksek hislere, iyiliğe, zevke yönelirse o derece haz elde eder ki bu da (Cennet) olur. Ve ne derece bu gibi şeylerden uzaklaşırsa o da (Cehennem) olur.

Cennete Melek, cehennemde Şeydan da denir. Cennete (Hürmüz) ve cehennemde (Ehrimen) de denir.

Velhasıl, maddî ma'nevî tek bir varlık olan ve bütün akli melekelerin hâkimi bulunan nefis işte bu iki zıt ile kâh farkta kâh ademde, yoklukta. Kısaca, Hak'kın cenneti insan nefsi ile zâhir ve onunla örtülüdür.

Hak, insan demek olduğundan onun cenneti insanın cennetidir demek olur. İnsanın nefsi olmasa hazlanmaktan da söz edilemeyeceğinden bu bakımdan cennet te olamaz. Ve yine cennet insanla da örtülüdür. Çünkü, insan Hak olduğunda, yani tamamen letafet keşb ettiğinde maddece yokluk olacağından, fark bakımından yokluk sayılacağından cennet te insanla örtülmüş sayılır.

Kısaca, deveranı, mertebeleri, her şeyi toplamış olan ve özet olan (Zevk) insanın nefsi ile vardır. İnsan nefsi de varlığı ve yokluğu kendinde özetlemiş bulunmakla her ânımızı bu iki âlemi kendinde toplamış olan nefsimizi hoş tutup muhuz ve mesrur geçirirsek akıllıca hareket etmiş oluruz. Ziya Paşa'nın şu beyiti ne kadar güzeldir:

İç bâde güzel sey var ise akl-ü şuurun

Dünya var imiş yâ yok imiş ne umurun.

33 İrade, zâtî bir arzudur, zâtî bir gerekliliktir. Gereken şey de (Kün) emrinde olmuştur. (Kün) emrinde olanı şimdi biz taakub suretiyle seyr etmekteyiz. İşte, bundan ötürüdür ki biz irade hükmünü vukuundan önce bilemiyoruz.

Bu yukarıdaki sözlerimiz, genellikle, halka göre olup, hakikatı bilen bir ârif, bir kâmil insan ise kazanın, kaderin, (Mukadderat)ın ne demek olduğunu, daha açık bir deyişle, bunun yine kendisi tarafından zuhura geldiğini bilir. Ve böyle bir kimsenin Allah, gûya, olacağı keşf

etmesi için basiretini açar ve o kimse bir şeyi daha olmadan hissedebilir ki buna (Hiss-i kabl'l-Vuku) denir.

İnsan basiretinin her an için açık olmamasının sebebi de şudur ki bir şey her ân için değişmek zorundadır. Bu sebeplerdir ki bir ârif tecelli zamanında koca denizi geçer de tecelli kesildiğinde bir kaşık suda boğulur.

Tecelli, (Gereklilik) ve (Fıtrat) kelimeleri ile de tercüme edilebilir.

İnsanın her an için değişen fikirleri, hayalleri bir öncekine perde olur ki bundan ötürü de o insanın her zaman basireti açık olamaz.

34 Ârif, vahdette bulunduğu zaman, eğer isterse, bütün fark âlemine hüküm edebilir; çünkü, esası bulmuştur ve kendi de esas olmuştur. Fakat, çocukta iken yalnız meşgul olduğu şeye hükmedebilir. Fakat, gerçek kâmiller, ârifler, hem vahdette hem de şuhutta bulunurlar. Zâten, bu da tabiidir.

35 Ayan ve zâhir olma ile çokluğu gören halkı görmüş olur. Zira, ayana gelmek, zâhir olmak demek, zaten, çokluğa gelmek demektir. Bir insanın varlığı ile her şey var ve yokluğu ile de her şey yoktur.

Ve bu çoklukta tecelli etmiş olan tek vücudu gören de Hak'kı görmüş olur.

Şimdi, madem ki Halk, bir tecelli etmiş olan vücuda, bir tecelliye bağlıdır şu halde Hak, aynı Hak'tır. Ve bunu böyle telâkki eden kimse de Halk'ı değil, Hak'kı müşahede eder ve kendi de o Halk'tan biri ve Hak'tan bir parça olmakla da hem Hak'kı hem de Halk'ı kendinde müşahede eder. Ve zâten, insan, ruhu bakımından Hak'ka nâzırdır ve vücudu bakımından da (âlemin özeti olduğundan, bütün çokluğu kendinde toplamış olduğundan) Halk'a nâzırdır. Daha açık bir deyişle, insan ruhu bakımından Hak, vücudu bakımında da Halk'tır. Fakat, tek olan hakikat, bir vücut olduğundan ve bu i'tibarı olan Hak ve Halk kavramlarından da müstağni olduğundan, insanı ortadan kaldıracak olursak ne Hak nede Halk kalır; sırf zât, sırf varlık ve nihayet sırf hakikat kalır. Fakat, bu hakikatı bilebilmek için de o hakikatı i'tibarı olarak böyle Hak ve Halk gibi iki yüzle zâhire çıkmaktadır ki esasta bu iki yüz de bir tek yüzdür. Fakat, her şey zıddı ile kaim olduğundan, Halk, Hak'kın gölgesi olmaktadır.

Madem ki zıtlar hayâldir, gölgedir ve madem ki madde de birdir ve o madde de ruhtan meydana gelmiştir, şu hâlde, Hak'tan Hakikattan başka bir şey yoktur. Her âlemde olan görüş, ancak, i'tibarı birer görüştür.

36 Çoklukları çokluk olarak değil de tek bir hakikat olarak görmek zorunludur. Zira, bir şey kendi çokluğu ile tek bir hakikattır. Meselâ, bir insan, çeşitli organları ile insandır. Bir ağaç, kendi dalları, yaprakları ile bir ağaçtır. Ve bütün ağaçlar aynı o ağaçtır ve bütün insanlar aynı bir insandır. Fakat, bir olan insan, kendini bilmek için çokluğa geçmiştir ki bu çokluk izafetler nisbeti iledir ve tek hakikat ta bu suretle izafetler nisbeti ile çoğalmaktadır. Ancak, bütün bu çokluk bir tek vücudu gösterdiğinden ve o bir vücudun delilinden başka bir şey olmadığından, görünüş birdir. Ve bu bir görünüş zat ile ahattır, bir yüzdür ve isimler ile de küldür. Yani, bu bir yüz, çokluk açısından ahadiyetten bir çok isimler alarak külliyeti teşkil etmiştir ki bu külliyet o aşın parçası, gölgesi olması hasebiyle hayâldir, fânîdir.

Hak'kı Hak'ka ait bilgi ile bilmek demek Hak'kı hem birliği hem de çokluğu üzere bilmek demektir. Yani, aynı bir tek bakışta hem Hak'kı hem de çokluğu birden görmek, dolayısıyla, insanın kendisi de aynı Hak olmak demektir. İşte, ancak, böyle olan kimseye Allah Ehli denebilir.

Hak'kı halksız gören, yani bütün suretleri Hak sureti ve bütün fiilleri Hak fiili gören kimse de bütün mertebeleri a'yân-ı sâbitede toplamış, sonra da bu fark noktasını da ortadan kaldırıp fenâ makamına ulaşmış, bu suretle de toplam makamında hâl sahibi olmuş olur. Bundan ötürü de Hak'kı görmüş, Hak'ka varmış olur.

Meselâ, gebe bir kadının karındaki canlıya doğmadan (Çocuk) adını veririz. Doğduktan sonra ise, kız veya erkek oluşuna göre, Ahmet veya Fatma adını veririz. Yani, (Çocuk) kelimesi genellik üzere söylenmiş bir sözdür ve genellik üzere bir varlığı ifade eder. Ahmet veya Fatma kelimeleri de özellik üzere söylenmiş birer sözdür ve özellik üzere bir varlığı ifade eder. İşte, (Çocuk) kelimesi (Hak) kelimesine ve varlığına, (Ahmet veya Fatma) da (Halk) kelimesine ve varlığına misâl olabilir.

37 Halkı Hak'ta ve Hak'kı Halkta müşahede etmek demek Hak'kın Halktan ve Halkın da Hak'tan başka bir şey olmadığını bilmek demektir. Vebunu biliş te yokluktan sonra varlık ve toplamdan sonra ayırım makamında olur ve bu suretle de insan en yüksek görüşlü olur.

Yokluktan sonra varlık ve toplamdan sonra ayırım dediğimiz şeylerin her ikisi de farktandır. Bütün çokluğu toplandıktan ve yok ettikten sonra olan ayırım toplamdan sonra olan ayırım-
dır. Ve her şeyi zatta yok ettikten sonra, karar kılınan zat ta, Sultani Ruh ta, bakadır.

Eğer fark olmasa, tecellî olmasa zat bilinmez; ama zat olmasa da fark olamaz. İşte bundan da (Zıtların Mahiyeti) meydana çıkmış olur. Çünkü, iş, zaten esasta ikilik üzeredir.

İşte insan bu yokluktan sonra varlık ve toplamdan sonra ayırım ikiliğini kendinde toplamıştır. Çünkü, insan, ruhu bakımından bakada ve vücudu bakımından da hayâldedir, yokluktadır.

Ve bu makam, istikamet makamıdır. Çünkü, insan, artık, Hak'kın da Halkın da ta kendisidir. Bu sebeple artık burada eğrilik olamaz. Eğrilik ancak, mertebelerdedir. Hatta, mertebelerde de eğrilik yoksa da her şeyin kendi doğru yolu (Sırat-ı Müstakim) diğer bir şey için i'tibarî olarak eğri sayılır. Hâlbuki bu makamda şekilleri de ortadan kaldıracağımızdan, velev nisbetlerde de olsa, hiç bir eğrilik tasavvur edilemez.

Madem ki hakikat istikamet üzeredir, birdir, doğrudur, eğriliği yoktur, şu hâlde, nisbî fiillerimizde de, hareketlerimizde de bu hakikatı, yani kendi hakikatımızı, aslımızı esas tutarak her şeyde doğru olmağa çalışmalıyız. Çünkü, şüphesizdir ki nisbetlerde yapılan her hangi bir hareket, bir fiil, söylenen bir söz, meydana gelen bir şekilde kaybolmayacağından ve bunlar da ileride ruha birer perde olacağından, dolayısıyla, ruhumuz hakikatı üzere kalamayacağından biz de daimî azaptan kurtulamayacağız demektir. Eğer biz, nisbî işlerimizde de istikamet üzere hareket edersek, vücuttan ayrıldıktan sonra da ruhumuz tertemiz ve aslı üzere, hakikatı üzere kalacaktır ki zaten bakî olan budur ve ebedî zevk te burdadır; yoksa şekiller, vücut yok olucudur. Şu beyit bu noktayı ne güzel açıklamaktadır:

Sanma ey hâce ki senden zer-ü sîm isterler

Yevme lâ yenfeuda kalb-i selâm isterler.

Ahlâkın da esası budur. Bununla beraber; (Hakikat doğru, fakat, Hayat eğridir) demek zorundayız da. Çünkü, hayat, mertebelerdir, mertebeler ise şekillerdir, şekiller ise zatlardır, öyle ise ve dolayısıyla hayat eğridir.

Ve işte bu makama ulaşan insan diğer makamlardaki insanların hepsinden daha bilgilidir, bilginlerin bilginidir.

Dervişlerin ve hocaların dillerinden düşürmedikleri: "Fa'lem ennehû lâ ilâhe illallah!" sözü de: "Bilin ki Allah'tan başka ilâh yoktur ve Allah, bilicilerin en bilicisidir" anlamındadır.

38 Tâhâ: 5.

39 Kasas: 88.

40 Hûd: 183.

41 Neml: 60.

42 Yani, bütün yüksek mekânlardan yüksek olan (Arş) bile Hak'tan, zat'tan aşağıdadır, onun altındadır. Bütün yüksek mekânlar Allah'ın indinde yok olmuştur ve ancak Allah'ın yüzü bakîdir ve her olan şey, yalnız, onun bir emrinden, bir arzusundan ibarettir.

Arş, üstümüzdeki (Feza)dır; mekânlar da yıldızlardır. Cennet ve cehennem kapıları da işte bu yıldızlardır.

Allah'ın mekânı da (Arş)tan üstündür. Çünkü, Allah (Arş)ı da kaplamıştır. Bu bakımdan her şey onun altındadır. Bundan ötürüdür ki halk, (Allah) dendiği zaman daima göğe bakarlar. Âdem'in cennetten koçulması meselesi de budur. (İnna lillâh ve inna ileyhi râciûn) yani, cesede, yani, kesafete giren, esfele inen ruhun tekrar zatına varması meselesi de budur.

(İlâh)tan maksat şudur: fark âleminde, fark bakımından her cüzün kendi zuhuru, farkı, kendisinin ilâhdır. Fakat, külliyyet bakımından bu tek tek ilâhlar toplanır ve hepsi de toptan bir tek (Allah)'a raci olur ve (Allah) kelimesinde birleşir.

Allah'ın mekânı (Arş)un üstüdür. Zira, Hak Taalâ (Rahman) ismi ile (Rahman'dan maksat bütün faydalardır, yani hayattır. Yağmura da bundan ötürü "Rahmet" denilmiştir. Fark bakımından olan hayata "Rahman" ve öldüken sonra olan hayata da "Rahîm" denilmiştir ki fark ve istiğna birbirinden ayrılmadığı cihle, birbirinin taakubu ve mütemmimi olması hasebiyle "Rahman ve Rahîm" de birbirinden ayrılmaz) Arş'a tecelli edip vücudu nuru ile Arş'ın üzerine, yani bütün yıldızları kaplamıştır.

Vücut nurundan maksat tecellidir, güneştir ki diğer bütün yıldızlar güneşten hasıl olmuştur. Güneş olmasa hiç bir şey görünmez ve hayat ta olamaz.

İşte, nur ile farka gelmesi bakımından bütün çokluk ta bu nurdan, bu güneşten meydana gelmesi keyfiyeti ile, biz, Rahman olan (Allah)a (Arş) üzerinde mekân tahsis ediyoruz ve bu suretle de onun mekânını ispatlıyoruz. Şu kadar ki Allah'a mekân tahsisi, ancak, fark bakımındadır. Bu sebeple kâmil insan hem Allah'a mekân tahsis eder hem de Allah'ı mekândan tenzih eder.

Yaratılış ve meydana geliş hakkında bizim bu söylediklerimizi bugün fizik ilmi de ve fizik nazariyeler de ispatlamaktadır.

43 Kuvvet ve kudret açısından olan yücelik te nisbettendir, fakat, nisbetlerin en son mertebesidir. Nisbet ki mevcudattır, varlıktır ve varlık ki ancak şuur ile algılanabilir. Bu bakımdan da kuvvet ve kudret yüceliği şurdan da münezzehtir, orada şuurun da hükmü yoktur. Çünkü, orada her şey yok olmuştur, ancak Hak'kın yüzü ve lâyezâl olan yüzü, ebedî olan yüzü vardır. Yani, Hak orada zâtı ile mevcuttur, kendi vücudu ile kendi varlığındadır. Zâten, nisbetlerdeki varlık o aslı, o vücudun bir hayâlinde başka bir şey değildir, bu yüzden de hepsi fânidir. Her şey ondan çıktı ve yine ona gidecektir. Çünkü, her şey aslına geri dönüceğidir.

İşte, yine bu sebepten ötürüdür ki (Cebrail) Hz. Muhammed'i ancak (Sidret'ül-Münteha) ya kadar getirdi de ondan sonra Hak'kın huzruna kendi çıkamadı ve yalnız Hz. Muhammed'i saldı. Bu sözlerden anlaşılması gereken şey şudur: Cebrail ki akıldır, akıl ki vücuda göre hüküm eden şurdur. Sidret'ül-münteha ki varlığın, şuurun nihayetidir ve orada artık şuurun da

hükmü yoktur. Ve Muhammet, ondan sonra, o hiç bir renk ile renklenmiş olmayan hakiki şuurun zâtî olan idrâkî ile Hak'kın zatını idrâk etmiştir.

İşte, Allah'ın da dahil olduğu bu hakikat, bu zattır ki her şey onun bir yüzü ile mevcuttur. Bundan ötürü de Kur'ana uyararak: "Allah her canlının nâsiyesinden tutmuştur ve onu hareket ettirmektedir" diyoruz ve bunu demekle de şunu demek istiyoruz ki maddeyi hareket ettiren kuvvet, yani ruh Allah olduğu gibi madde suretinde zuhur edip hareket eden de yine odur. Bu bakımdan şekillerden ibaret bulunan bütün nisbet te bütün suretleri ile beraber aynı mutlak vücuttur ve her şey nisbet bakımından yok olucu, fakat, Hak, zâtı ile daim ve bakîdir.

44 "Emrin hepsi Allah'a geri döner" sözündeki (Emr) kelimesinden maksat (Zuhur) dur, (Taayyün)dür.

Hak'ta yok olmak, asla varmak demektir. Bunun için de asıldan farka gelmek ve yine farktan asla gitmek demektir. Bu da değişme ve başkalaşma demektir. Değişme ve başkalaşma da, ancak, zıtlar ile kaimdir. Fakat, bu zıtlar da yine aynı şeydir. Biz, zâtı tutarsak ayana, şekillere, hayâle gelmiş oluruz; ayarı, şekilleri, hayâli tutarsak zata varmış oluruz.

Değişme ve başkalaşmada her bir değişiklik te bir perdedir ve Hak'kın yetmiş bin perdeye bürünmüş olduğu sözünün gerçek anlamı da budur. Yetmiş binin ash da yedi'dir ki Kur'andaki (Fâtiha)ya karşılıktır.

Nisbetlerden çıktığında, taayyün etmiş olan, taayyün kaydından sıyrılır ve zat ile zat olur, zatta karar kılar.

45 Biz, her canlıyı harekete getiren ruha, kuvvete (İlâh) diyoruz ki aslında o da mevcut değildir. Ma'nevî saik dediğimiz bu şey, bu ruh, genelliği ile Allah'tır, Allah ta zatta fanî olunca (çünkü Allah'lık mertebesi farktandır) nasıl olur da biz bir de ayrıca (İlâh) kabul edebiliriz? Zira, zattan gayri varlık, vücut yoktur ki ona Allah veya İlâh diyelim. Şu hâlde Sultanî Ruh'un yeri mekânın en son noktasındadır; Hayvanî Ruhun yeri de nebat, hayvan ve ma'denlerdir. Hulâsa, ruhun, bulunduğu yere göre a'lâ veya esfel birer mekâm vardır. Fakat, ruhun tamamı ve kemâlî insanda olduğundan ruhun en üstün mekâmı da insandadır. Ve en nihayet Hak, aynı insandır.

A'lâlık ve esfellik te yine nisbettedir. Her şey birbirine nisbetle a'lâ ve esfeldir ve nisbetler de ancak ve ancak insanla kaim ve daimdir. Çünkü, bütün varlık insan vücudu olmakla her ne varsa insandır, her ne zevk varsa insan zevkidir. Ancak, külliyyet ve cüz'iyet bakımından olan fark insan vücudu ile diğer vücutları ayırır. İşte bu açıdan (İnsan = Zât)tır ve diğer varlıklar da insanın hayâlidir. Zâten, varlıkta her şeyden zevk alan yalnız insandır. Çünkü, diğer şeylerin mevcudiyeti insan içindir ve her şey insanın zevkine hizmetçidir.

46 Meryem: 57.

47 Bakara: 30.

48 Yok olucu olan taayyünattır, yani görünüştür; yoksa madde bakîdir. Çünkü, madde, fark noktasıdır, o nurun kesifi ve kesretidir, dolayısıyla aynı nurdur. Ve bütün yüzler, bütün görünüşler, o bir olan, lâyezâl olan yüze geri dönücüdür.

Madem ki bütün yüzler (Esfel ve A'lâ) ancak, zatın yüzü ile yüzlenmektedir, şu hâlde, mertebelerde görülen ulviyyet ve süflîyyet, ancak, zatın vücudu ile mevcuttur; zat olmasa bunlar olmaz. Fakat, zat, zâtî, i'tibariyle her şeyden münezzehtir. Yani, zata ulviyyet te tahsis edilemez. Çünkü, o her şeyden münezzehtir; ona nisbet edilecek fark onda mahv ve müstehtektir. Şu hâlde, ulviyyet ve süflîyyet, yine, ancak mertebelerdedir ve mertebelerin birbirine nisbeti iledir.

Başka bir deyişle, zat, kendi mertebeleri dahilinde ulvidir ve o merteye hangi şuur derecesinde ise o derece ulvidir.

Şimdi, insan ki bütün mertebeleri kendinde toplamıştır şu hâlde Hak'ın tam zuhuru insandır ve bu bakımdan insan bütünmertebelerden üstündür. O insan ki zâtında bu ulviyetinin de mahv ve müstehlek olduğunu bilir o insan da kâmil insandır.

Ruhun, zatın ulviyeti, bulunduğu kaba, şekle göredir. Fakat, aslında her kapta, her maddede bulunan ruh aynı ruhtur. Ancak, güzellik ve sevgi şekle göredir. Şekillerin güzel olması ile de ruhun güzel olması mutlak; çünkü, o şekli güzel yapan yine o ruhtur. Bununla beraber güzellik kavramı münakaşaya değer ayrı bir konudur.

Âyette zikir edilen (Aliyyen) sözü de Bektaşî Felsefesinde Hz. Ali dolayısıyla işaret ettiğimiz gibi ulviyettir ki bu ulviyet o ruh i'tibariyle her vücuttur; fakat, dediğimiz gibi derecesine, mevziine göre, maddesine göredir.

Ulviyet denince aklımıza debdebe, saltanat, ihtişam, rahat ve huzur, servet, zevk gibi şeyler gelir. Süfliyet denince de aklımıza fakirlik, dolayısıyla de bütün ıztıraplar gelir. İşte, insan bu iki zıddı kendinde toplamış bulunmaktadır. Denebilir ki insan bu iki zıttan yoğurulmuş bir varlıktır. Zatı açısından insan için ne ulviyet ne de süfliyet söz konusu olamayacağı gibi zatının farkını da bütün mertebeleri ile vücudunda toplamış olması bakımından ulviyet ve süfliyet, yine münakaşa edilebilir ve mevcuttur. Bundan ötürü, insan, bir tarafı Hak'ka bir tarafı da Halka nâzır bir berzahı ve istediği zaman Hak ile Hak ve istediği zaman Halk ile Halk ve istediği zaman da her ikisini cemedip tek bir nazarla hem Hak hem de Halk olur ki bu merteye kâmil insan mertebesidir, nisbette ve mertebelerde en yüksek makamdır.

Bütün bu sözler anlatmak için olup, bunlar üzerinde iyice düşünmek ve dolayısıyla sonuca varmak, hakikata ulaşmak gerektir.

Sadece bir çok insanlar değil, bir çok âlimler de zan ederler ki akıllı insanın ruhu akıllı ve ahmak insanın ruhu da ahmaktır. Hâlbuki ruh, her insanda ve her maddede aynı ruhtur, dolayısıyla, ruh için ahmaklık veya zekîlik söz konusu olamaz. Ahmak veya akıllı olan, sadece, o ruhun içinde bulunduğu maddenin teşekkülüne göre olacak faaliyet; yani zekîlik ve ahmaklık maddeye dayanır. Madde iyi ise o ruh o maddede akıllı rolünü oynar. Madde bozuk ise o ruh o maddede ahmak rolünü oynar.

İşte, mekân yüceliğini daha ziyade açıklayabilmek için ruhun mütekâmil bir maddede tam hakikata yükselmesi, ulvileşmesi lâzımdır. İşte, bir isim olarak kullandığımız (Ali) den murad ta bu ulviyettir. Bektaşiler, Hz. Ali'nin, bu hususta, yalnız ismini ve cismini ele alırlar ve bu ismin hakikî varlığı ve ma'nası olan o ulviyetten pek çoğunun haberleri yoktur.

49 Kuvvet ve kudret yüceliği de tıpkı mekân yüceliği gibidir ve bu mertebeye varan da (Hilâfet) mertebesine varmış olur.

Halife demek, bir aşın eüz'ü veya o asla bir vekil demektir. İnsanın da (Halife) olması kuvvet ve kudret sahibi olması demektir. Kuvvet ve kudret yüceliğine sahip olmak, bütün mertebeleri toplamak ve vahidiyet üzere bulunmak demektir ki işte insan bütün mertebeleri toplamış ve vahidiyet üzredir ve bundan ötürü de Allah'ın Halifesidir.

Burada şu mesele söz konusudur: madem ki Halife o aşın bir vekildir demek ki o da aynı asıldır. Hâlbuki, asl olan zattır ki (Lâ Taayyün) dür, istîğnâdır. Şu halde, her şeyden müstağni olan bir şey, lâ taayyün olan bir şey, a'yanında nasıl bulunabilir?

Bunu şöylece cevaplandırabiliriz: Bütün fark, a'yan, taayyün, o müstağni olan zatın bir (Arzu)sundan ibarettir ve kesafet ve letafet dolayısıyla (ki her ikisi de aynı şeydir) bütün bu çok-

luk âlemini meydana getirmiştir. Vakıa biz her şeyde Allah (Beraber)dir diyoruz, fakat, bu beraberlik fark bakımından olan nurdur, hararettir ki kuvvettir ve bütün maddelerde beraber olan, onları harekete getiren hararet dediğimiz kuvvet te, ancak, zatın arzusundan hasıl olmuştur, yoksa, zat değildir. Bu bakımdan zat kendini a'ynada seyr ediyor demektir. A'ynada görünen onun gölgesi, onun haylidir, arzusudur; kendisi değildir.

Ve a'ynada gördüğümüz de şekiller ve suretler olup, bunlar da mertebeleri doğurduğundan ve mertebeler de nisbette esfeli ve a'layı iycad ettiğinden, esfel ve a'ladan da maksat zevk olduğundan demek ki zatın a'yana gelmek arzusunun (Kendini görmek ve sevmek) olduğu âşikâr olur.

Bütün bu mertebeleri de insan toplamış bulunduğundan, zatın gerek kendisi ve gerek arzusu ve gerekse bu arzudan hasıl olmuş bütün mertebeler ve makamlar ve en nihayet, zevk te sevgi de insandadır. İşte bundan ötürü de insan, kuvvet ve kudret yüceliğine sahiptir, dolayısıyla de Allah'ın Halifesidir, Allah'tır.

Bu noktada da yine önemle işaret edelim ki kuvvet ve kudret yüceliğine sahib olmak ancak ve ancak kâmil insana mahsustur. Bu mertebeyi kazanabilmek için de bütün toplam mertebesini, dolayısıyla vahidiyet mertebesini ve dolayısıyla kemâl mertebesini elde etmek gereklidir. İşte bu kemâl mertebesi de zatın farka gelmesi mertebesidir ki Hilâfettir ve (Halife) de ancak kâmil insandır. Şu kadar ki bu mertebe, insan için, fark i'tibarıyla olup, sonradan kazanılmıştır, yani zatî değildir. Çünkü, zat, her şeyden münezze ve müstağnidir. Fark ta onun bir arzusundan ibarettir.

50 Vücut birdir ve bir olan vücutta zuhur olmaz. Zuhur, ancak, sâbit aylar bakımından o bir olan varlığın çeşitli suretlerle olan seyri dolayısıyledir. Zuhur da görünüşten ibarettir.

Zuhur olabilmesi için de isimler lâzımdır. Her şey, isim bakımından varlığını muhafaza ediyorsa da o ismin müsemması her an değişmektedir ve bütün bu değişmeler de (Şe'niyet) kelimesinde toplanır. Şe'niyet, her an bin renge girmektedir. "O her gün yeni bir şe'niyet üzredir" âyetinin gerçek anlamı budur. Ancak, bu değişme, sâbit aylar dahilinde olup o sâbit ayları kendinde toplamış olan tek vücutta bu olamaz.

İşte, bu zuhura da (Âlem) denir. Âlemler çok ise de hakikatta hepsi bir âlemdir. Âlemler söz konusu olunca, dolayısıyla, bâtnlar da söz konusu olur. Bu bakımdan da her âlemin bir bâtım, yani içi vardır.

Bâtnlar, kendi zuhurlarına nisbetledir. Çeşitli şekilleri meydana getirenlere bâtnlar ve görünen şekillere de zuhur diyoruz. Hâlbuki bâtın birdir, fakat, maddî çokluk bâtın çeşitli kısımlara ayırır ve bu ayrıntıdan dolayı da biz de onlara bâtnlar deriz.

Bâtnlar olmasa zuhuru ve zuhur olmasa bâtnları bilemeyiz. Bunlarladır ki varlık olur, yokluk olur, fark olur. Zuhuru ve bâtnları yapan da maddî görünüşlerdir, yani parçalanmalar dır ki bunlar ayırıcı hatlardır.

Ârif olan zühire bakınca bâtım, bâtına bakınca da zâhiri görür. Fakat, esas bâtındır. Zira, zuhur, ancak, bâtımın zuhurudur. İşte zühir ile bâtın arasındaki bütün ayırıcı ve birleştirici hatları kâmil insan kendinde toplamış olduğundan (zira kâmil insan âlemin zübdesidir) kâmil insan hem zühire hem bâtına berzehtir, yani her ikisini de kendinde toplamıştır. Ve işte bundan ötürüdür ki kâmil insandır.

51 Cemil kitap, bütün kâinat demektir. Cemil, cemâlden gelir. Cemâl ise sırf zevk, sırf sevgidir. Onda şer' yani nefret, zıtlar yoktur.

İşte, zât, kendi deryasında, kendi varlığında iken sırf zevk, sırf sevgi idi ve (Umm'ul-Kitab) veya (Levh-i Mahfuz) idi. Vakta ki farka geldi o zaman Beyana Gelmiş Kitab (Kitab'ul-Mübîn) oldu, Nasıl ki bir tohum bütün bir ağacı ve onun görünüşünü, yani dallarını, yapraklarını, çiçeklerini, meyvalarını kendinde toplamış bulunmaktadır. İşte o tohum (Cemil Kitab) tır, daha tafsile, mertebelere inmemiştir. Ne zaman ki o tohum açar ve ağaç olur o zaman (Beyan Edilmiş Kitab) olur. Ve farka geldiğinden, mertebelere tenezzül ettiğinden dolayı da zıtları da olur ki ondan da şer çıkar. Halbuki şer yoktur, o kendinin hayalidir.

İşte, bütün kâinat bir kitaptır. O kâinatı okumak ve nisbî kanunları yerli yerinde bulmak ve idrâk etmek ve ondan sonra da asl olan zâta, Hak'ka, yani o her şeyden müstağnî sırf zevk olan, sırf zevği olan varlığa varmak gerekir.

Kâinat bir kitaptır ki isimlerle okunur. Meselâ, gül dediğimizde hatırıma güzel koku gelir. İşte, isimlerden müsemmayı okumak nasıl mümkün ise, kâinat denen kitaptan da (Vahdet) kelimesini okuyup anlamak öylece mümkündür.

İşte, bir tohumun ağaç olması Beyan Edilmiş Kitaptır. Sonra tekrar tohuma inkilâb etmesi Beyana Gelmemiş Kitab olması, yani bâtn olması demektir.

52 Hak'kın kendi nefesine ilmi, farkı bakımından, zuhuru bakımından olan ilimdir ki bunu şu kudsi hadis pek veciz bir şekilde ifade eder: "Eğer sen, sen olmasaydın, ben felekleri yaratmazdım".

Zâten, âlemler, varlık dediğimiz şey, yıldızlardan ibarettir. Bütün yıldızları da insan kendinde toplamıştır. Çocuğun ana rahminde teşekkülüne dokuz yıldızın etkisi sebep olmaktadır ve çocuk denen varlık şu dokuz yıldızdan başka bir şey değildir.

Ve yine, insan yeri besler ve yer de insanı besler. Çünkü, insanın varlığı diğer varlıklardan başka bir şey değildir. İnsan, insan suretinde bulunmakla, bütün kâinatı kendinde toplamış olması bakımından, kâh Beyana Gelmemiş Kitap, yani Levh-i Mahfuz, yani zât olur ve kâh devrana girmekle Beyana Gelmiş Kitab, yani tafsil, çokluk olur. Demek ki gerçekte âlem yok, insan vardır. Demek ki zât dediğimiz ve Ümm-ül-Kitab olarak Cemil ünvanı ile adlandırdığımız büyük kitab, zât, kâmil insandan başka değil imiş ve âlemler de onun farka gelişi, Beyana Gelmiş Kitabı imiş.

Âlemleri beş duyumuzla idrâk ediyoruz. İşte, âlemleri açıkladığımız bu beş dış duyuya da (Beş Sır) diyoruz. Bunlardan başka insanda içe ait beş sır daha vardır. Sonra, her zaman (Ayna) diye sözünü ettiğimiz şey de yine bu beş dış duyumuzdur. Fakat, bu beş hissi duyan ruh ta insanda olduğundan ve ruh ta bir tek olduğundan bu beş sır bir tek sırı irca edilmiş olur ki o da ruhtur ve o da ancak insandadır.

Ruh, insanın zâta râci' olan tarafıdır ki ruh daha sonra gittikçe soğuyarak kesafete gelir ve çokluğu meydana getirir. Nasıl ki fennî alanda da şekillerin, kesafetlerin hep soğukluğun etkisi ile olduğu görülmektedir. Meselâ, bir su buharı soğuduğu içindir ki yağmur olur, kar olur, buz olur ve türlü türlü şekiller alır.

53 Kuvve görünmeyen şey, yani bâtn olan şey demektir. Bu kuvve görününce madde olur. Şu halde görünmeyen şey görünen şeyden, kuvve maddeden başka bir şey değildir. Yani binbir suretle devr eden varlık hep bir varlıktır ve bir suretten diğer bir surete geçmek te tahavvül ve istihaleden başka bir şey değildir. Tahavvül ve istihale için elzem olan zıtlar da yine o vücut, o varlık olduğundan kuvvet te odur madde de odur, müstağnî de o, fark ta odur. Bu suretle de (Câzibe Kanunu) da kendiliğinden suya süşer. Çünkü, cezb için iki ayrı şey olması lâzımdır. Hal-

buki vücut bir vücuttur ve bir vücudun kendi kendini cezbi nasıl mümkün olur? Şu halde câzibe kanunu o bir olan vücudun dışı ait görünüşlerine nisbetle olan bir ifadeden başka bir şey değildir.

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılır ki özet ve tafsil aynı bir tek şeyden ibarettir. Bunların ikisini de bir anda görmek mümkündür. Çünkü, bunlar, zâten, ayrı ayrı şeyler değildir. Nasıl ki bir ağacın yaprakları, dalları, çiçekleri, o ağacın bütünlüğüne nisbetle birer parçadır ve bu parçalara ait bilgiler de kendi mertebelerinde birer parça bilgidir, fakat, ağacın bütününe ait bilgi de bu parça bilgilerden başka bir bilgi değildir, bu parçaların genelliği ile olan idrâki bilgisidir.

54 Zât farka gelip çeşitli şekiller gösteriyor, yani zuhur ediyor, taayyün ediyor ve bu taayyünden dolayı da Hak kendini görüyor ve bu görüştten dolayı da kendini biliyor ve bilişinden dolayı da kendini görüyor ve bu böylece devam ediyor.

Biliyoruz ki ma'lum olmasa ilim olmaz ve ilim olmasa ma'lum olmaz. Bir insanda bilgi arttıkça görüşü de artar ve görüşü arttıkça da bilgisi artar ve bu iki şey birbirinden ayrılmaz, birbirine aynadır.

İşte bunun gibi, kâmil insanın kendi nefesine ilmi de onun için aynadır. Kâmil insan bilir ki bütün âlem onun tafsilidir ve binaenaleyh kendisidir. Her nereye ve neye baksa onda kendini görür ve bilir. Bilinen bir şey de görülür, taayyün eder.

Kısaca, kâmil insan odur ki her şeyde kendini ve kendini herşeyde görür ve nihayet bu görüş ve biliştten de maksut olan sevgiye, zevke kavuşur. Zâten şekillerin çeşitliliği de bu sevgi içindir. Gaybî şöyle der:

| | |
|----------------------|--------------------|
| Bu âlem bir ağaçtır | Meyvası olmuş Âdem |
| Matlub olan meyvadır | Sanma ki ağaç ola. |

Matlub olan insandır. Çünkü, tohum insandır. Âlem çokluktan ibarettir ve çokluk ta yine tohuma inkilâba mecburdur.

55 Hak'kın zâtı, fark bakımından bütün mertebeleri ve makamları ile, bütün özeti ve tafsilatı ile kâmil insanda zahirdir, Hak kâmil insandır. Yani, kâmil insan demek, Hak'kın tam zuhuru demektir ve zâtın bilgisinden ibarettir. Şu hâlde, esasta, kâmil insan da yoktur. Kâmil insan, zâtın bilinmesi için bir görünüşten ibarettir. Zira kâmil insanda özet olan şey ilmi tafsilidir.

Kâmil insan Hak'kın zâtına tam bir ayna olunca Hak kendini kendinde seyr ediyor demektir. Bütün görünüşler külliyesi, icmali, tecellisi üzerine, kâmil insanda zahirdir. Zâtın tecellisi kâmil insandır. Çünkü âlemler onun vücudu olduğundan bütün tecelli insana raci'dir.

Hak'kın zâtının yegâne yüzü kâmil insandır, "her şey yok olucudur ancak Allah'ın yüzü bâkîdir" âyeti de bunu tasdik etmektedir. Bütün yüzler fanî ve yalnız bir yüz bâkîdir demek, zâtın bütün kemali ile mütecellî olduğu kâmil insan bâkîdir demektir. Fakat, bu da farkta bir an için bir biliştten ibarettir.

Kâmil insanın ilmi de Hak'kın ilmine aynadır. Yani kâmil insanın nefisini bilmesi Hak'kın bilinmesi demektir ki kâmil insan aynı Hak'tır ve bu suretle de Hak kendi ilmi ile de kâmil insana ayna ve onda zâhirdir. Şu halde Hak ve kâmil insan aynı bir şeydir. Yalnız maddî vücut fanî olmakla bu birlikten o hariçtir.

Kısaca, kâmil insan da ancak zâtın bir arzusu dolayısıyla vardır, mevcuttur. Gerçekte var olan ise o her şeyden müstağnî olan zattır.

56 Her şeyin zatta küllî ve icmalî vech üzere bulunması, bütün eşyanın bir yüz üzere bulunması demektir ki bu da fark noktasıdır, a'yan-ı sâbitedir.

Burada şu noktaya da işaret edelim ki farkın çeşitli yüzü olduğu hâlde, fark, genel olarak tek bir yüz sayılır. Çünkü, ayrı ayrı tetkik ve nazarda her şey, bütün eşyanın yüzleri, mevcudiyeti başka başkadır. Fakat, o başkalık cüzler arasında olup aslında her yüz o tek olan zatın yüzüdür. Ondan başka bir varlık yoktur ki onun yüzü de başka olsun. Madem ki bütün varlık zatın farka gelişi, yani bir arzudur bu arzunun doğurduğu bütün şekiller ve yüzler onun şekli ve yüzüdür ve genelliği bakımından bir tek yüzdür.

Hak'ın zâtı ki kâmil insandır, şu hâlde bütün yüzler insanda münderiç olmak üzere kâmil insan külliyyet ve icmâl üzredir. Evvelce unsurlar mevcut olmadan insanın sureti latif surette mevcut idi. Fakat, (El-Musavvir) ismi ile unsurlar ve âlemler olduktan sonra bütün âlemlerin ve zamanların iştiraki ile latif olduğu zamandaki suretini bu sefer maddede gösterdi ki o suret insan suretidir. Nasıl ki ilkten tohum vardı ve ağaç yoktu, fakat, sonra unsurların iştiraki ile tohum ağaç oldu, meyva yaptı ve nihayet yine kendi aşmı, yani tohumunu yaptı.

İşte, bu bakımdan cansızlar, nebatlar ve hayvanlar diye adlandırdığımız (Mevalid-i Selâse) varlıkların hepsi insandır, insanda münderiçtir. Âlemler, insanın tafsilî, yani bir tohumun ağacı ve insan da ağacın tekrar tohumda toplanması gibidir. Bu bakımdan her iki yönden yapılan nazara da birdir. Âlemler, insan; insan da âlemlerdir. Fakat, esas, yani tohum insandır. Âlemler, ancak, insan denen bu esasın teferruatı, vücududur. Çünkü, ruh insandadır. İşte, bundan dolayı eşya, küllî ve icmâlî vech üzere insanda toplanmıştır. Ya da insan tafsil vechi üzere bütün âlemlerdir. Kısaca, herşey, varlık, yalnız ve yalnız insandan ibarettir.

57 Bakara: 253; İbrahim: 27.

Külliyyeti cüzler teşkil eder ve kül yine aynı cüzlerdir. Sultanî veya küllî izafî cüz'î ruh dediğimizi de cüz'î dediğimiz de hep aynı şeydir. Zaten, izafî kelimesinin hayvanî ruha izafetle olduğunu yukarıda söylemiştik. Hayvanî ruh ki cüzdür, sultanî ruhla aynı şeydir. Dört unsur da sıra ile takip edildiğinde nihayet taşta toprağa yani maddeye geliriz ki aslı ruh olduğundan, bu bakımdan, ruhun aynı madde olduğu da ispat edilmiş olur.

Ruh, basit bir cüz anlamıdır, yani asl anlamıdır. Madde, yine onun bir çok cüzlerle şekil göstermesidir ki bütün şekilleri ve suretleri yapan da letafet ve kesafettir.

Basit olan, asl üzere olan cüze ruh veya tahteşuur diyeriz. Şuur da bir çok cüzlerin bir araya gelmesidir ki maddedir, görünüşdür, kesafettir. Ve zatan şuur, şürden, vezn ve kafiyyeden, yani ahenkten gelir. Ahenk ise bir çok cüzler arasında olabilecek bir şeydir. Şuur ki tahteşuurun sıfatıdır, işte kesafet te madde de o bir cüzün, yani ruhun bir çok cüzlere ittisali ile sıfatlanması, görünmesidir. İnsan da bütün cüzleri kendinde toplayan bir küldür. Bütün cüzler insan olunca, insanda mevcut olunca her şeyin de insan tarafından bilinmesi gerekir. Çünkü insan külliyyeti ve cüzlüğü üzere bilinmektedir. Bilinen insan olunca âlem de o olur ve nihayet ilim de odur. İşte, varlığı ifade eden teslis te insanda böylece tecelli etmiş olur. Bu suretle de eşyanın mertebeler bakımından, insanın da külliyyeti bakımından nasıl Allah olduğu ilmen de fennen de ortaya çıkmış olur. Ve yine, bu suretle maddenin nasıl kuvve halinde maddeyi câmi olduğu da tahakkuk eder. Ve nihayet insan, gerek şuur gerek tahteşuur ile yegâne varlık, yegâne Hak, yegâne mevcudiyet değil midir?

58 İnsan bütün cüzleri kendinde toplamış olduğundan ötürü ilk akıl da insandır. Görülmez mi ki insan bütün hayvanlardan fazla idrak sahibidir, hepsinin nisbî bilgisinin bütünü insan kendinde toplamıştır. Bu suretle insan her şeyi kaplamıştır ve bundan ötürü de ilk akıldır, ceberuttur. İnsan ceberut âleminde sözünün gerçeği de budur. Şuurun ruhtan bin yıl sonra halk olması sözü de ilk farktan itibaren insan şekli meydana gelinceye kadar geçen zamana izafetle söylenen bir sözdür. Ve nihayet şuur bulunduğu maddeye göre teşekkül eder. Çünkü, kendi

aynı o maddedir, o madde de odur. Yalnız maddenin çokluğu işe yaramaz. O maddelerden hulâsa çıkarmak söz konusudur ki buna da en ziyade muvaffak olan şüphe yok ki insandır ve tabiidir ki her insan da ayrı ayrıdır.

Şuuru fazla veya eksik yapan ihtisas keyfiyetidir. Bu da beş duyu ile insanda tecelli eder. Madde mevcudiyeti i'tibarında ve derecesinde aynı şuur olmakla, madde kuvve halinde şuuru câmidir sözünün anlamı da budur.

59 Faaliyet bakımından şuur, fikir mevcuttur. Fakat, vücut bakımından şuurun, fikrin vücudu yoktur, var olan tahteşşuurdur. Ve nihayet şuur, cüzlerde geçirilen tecrübeler ile misâl âlemi ve melekût âlemi dediğimiz dimağımızdaki akli melekelerimizden meydana gelmiştir. Bu suretle her cüzde bir şuur vardır. Fakat, cüzler birer hayâl olmakla onların şuuruları da hayâldir, bir anlıktır.

60 İrade, fiiller ve hissiyat her cüzde o cüzün cüzlüğü miktarı münderiçtir. O cüzün şuuru da fiilleri ve hissiyatı kadardır. Maddî olan dimağın câzibe derecesi nisbetinde aklı vardır, şuuru vardır ve bundan mütehasıl da fiilleri vardır.

Hafıza, şuur şu veya bu o nurun, o vücudun bir görüşüdür. Nasıl ki fotoğraf camî görüldüğü şeyleri hassasına binaen zapt ediyorsa işte bunun gibi dimağımız da kendinde mevcut olan sinir kalcıkları ve yumuşak dimağ ve adese makamında olan gözler vasıtasıyla her şeyi zapt ediyor ve ondan sonra da sırasıyla ihtisası, intikali ve intibai yapıyor. İşte bütün bunlar o maddenin kendi mevcudiyeti eseridir.

Ruhun her şeyi kaplamış olması da hulûl suretiyle olmayıp o maddenin kendi mevcudiyeti ile kendi eserini kaplamış olmasıdır. Bir madde veya cüzün mevcudiyeti de girdiği şekle göre olacağından onun şuuru ve bilgisi de girdiği şekle göre olur. Bektaşi nefeslerindeki (yağmur oldum.. bulut oldum...) gibi sözlerde anlaşılması gereken şey de her şeyden önce bu şuur meselesidir. Bu suretle nefis ve nefsin emmare, levvame, mutmainne v.s. sıfatları da bulunduğu cüziyete göre teşekkül eden o cüzün sıfatlarından başka bir şey değildir. Madem ki her madde değişiyor, yine o maddeden tahassul eden ve kendi kuvvet ve câzibesi olan o maddeye ait şuurun da o maddenin, o şeklin değişip başkalaşmalarına göre değişip başkalaşması da zorunludur. Çünkü her şey kendidir, kendinden hasıldır ve şekiller de birer suretle görünüşü eseridirler.

61 Bütün insanlar, maddelerinin ekmeiyeti, âlemin özeti olmaları dolayısıyla madde bakımından kâmil insandırlar. Fakat, bunun bilgisini elde etmedikleri müddetçe tam kemâl sahibi olamazlar. Ne zaman ki kâmil olduklarının bilgisine ulaşırlar, işte ancak o zaman hem maddece hem de ma'naca kâmil olurlar. Yani bilgi olmaksızın kemâl olamaz. Kemalin ne olduğunu bilebilmek te mâsivayı, yani kâinatı bilebilmekle mümkündür. Bilen nur olduğu gibi bilgi de ve bilgiye vasıta olan madde de yine aynı nurdur. Fakat, kâinatın, maddenin ne olduğunu bilmeden maddeye bulaşmak cehalete bulaşmak demektir. Hakikatı bilen için madde ve maddenin bulaşıklığı da ortadan kalkar. Çünkü hiç bir şeyin vücudu yoktur ki insan onunla kayıtlanmış olsun. Her şey, sırf bir görünüşten ibarettir. Her şey, aslının bir örneği olmakla onu gösterir ve her şey, isteyerek istemeyerek, o asla doğru gitmekte ve bu suretle de devran dediğimiz şey meydana gelmektedir.

Mertebelerde hem ârif hem câhil vardır ve bu fark ve nisbet ezeli ve ebedidir. Çünkü, varlık, âlem, ceberuttandır, ceberut ise ezelen ve ebeden ölümsüzdür. Ve zâten, hayâl ve misâl âlemi ceberutun, ister ma'nada kalsın ister şuhuda çıksın, varlığından, şekil ve suretlerinden, değişme ve başkalaşmalarından başka bir şey değildir ve bütün bu seyranlarda ruh beraberdir. Çünkü seyranı yapan madde de odur seyranı yaptırın kuvvet te odur.

62 Nur: 35.

Ayette ispat ediliyor ki Allah arzın ve semaların nurudur. Allah, zaten nurdur, fakat, arz ve sema, yani letafet suretinde görünüyor. Ve âyetin sonu olan (dürriyyün kevkebün) deki gibi nasıl inci kabuktan çıkıyor ama o kabuğu yapan yine inci oluyorsa, yani inciyi yapan ve koruyan yine aynı inci, incinin kendisi oluyorsa ve yani zarf ta mazruf ta aynı şey ise, işte, kesif te lâtif te aynı şeydir, şekil gösteren de o şekilde görünen de aynı şeydir.

İzafi küllî ruh külliyeti bakımından lâşuurdur, fakat, letafet ve kesafete girince ve letafet ve kesafet yüzünden şekiller yapınca her yaptığı şekil nisbetinde şuur peyda ediyor. Meselâ, insan âlemlerin özüdür bu sebeple de insan şuru bütün şuurlardan üstündür ve insanın idraki de her şeyi kaplamış olduğu haysiyetle başka yaratıkların idraklerinden üstündür. Fakat, bununla beraber insan da nihayet maddelerin nisbetine göre idrâk eder ve daha ileri gidemez.

Her hayvanın, her zerrenin şuru, idrâki, kendi mevcudiyeti nisbetindedir. Fakat, hakikat odur ki her şey insandır. Bütün nisbetler insanın mertebelerinden başka bir şey değildir. Şu halde gören, duyan, yürüyen, düşünen, düşündüren, ilim, âlim ve ma'lum hepsi insandır ve bir anda bütün bunları algılayan insandır. Çünkü, insan Hak'tır. İnsan Hak olunca bütün hareketleriyle, fiilleriyle, farkı ile ve tenzihi ile, varlığı ve yokluğu ile her şey insandır; her hareket insanın hareketidir, her şekil insanın şeklidir velhasıl bütün bu varlık insandır ve varlığı ile varlığında yok olan her şeyden münezzehe olan zât-ı kibriya da insandır.

63 Unsurların geldiği yeri sırasıyla düşünürsek nihayet nura, küllî ruha varırız. Ruhun ne olduğunu defalarca söyledik. Unsurlar ise şekiller yapan varlıklardır. Şekiller ki birer harftir. Harfler ki bir noktadan çıkmışlardır ve her bir harf birbirinin hem zarfı hem de mazrufudur. Ve nihayet hepsi bir noktada toplanır ki o noktaya da küllî ruh diyebiliriz. Bütün harflerin küllî ruhta toplanması dolayısıyla unsurlar da küllî ruhta dahildirler diyoruz. Fakat, bu dahil olma keyfiyeti, yukarıda da açıkladığımız gibi, bizatihîdir, yoksa aksi halde dehalet için bir mekân tahsis etmek gerekir ki bunu yapamayız. Çünkü ruh mekândan ve zamandan münezzehtir. Mekân ve zaman, ancak, harflerin, yani şekillerin birbirine olan nisbetleridir ki şuuridir, yani varlık nisbetleridir. Ruh ki tahteshuurdandır, görünmez ve tutulmaz. Bundan ötürü de ne mekânı ne de zamanı vardır. Ve nihayet her şey zıddı ile bilinebileceği için ve zıtların da vücutları olmayıp hakikî varlığın bir bölgesi bir hayali oldukları için görünen yine aynı ruhtur. Fakat, bu görünme ancak letafet ve kesafet ile meydana geliyor. Biliyoruz ki her şey ikilikle gider: nur ve zulmet, hayır ve şer... gibi. İşte teateşşuurun da, ruhun da görünüşü, varlığı kesafet yoluyla ve nisbetlerledir.

Biliyoruz ki her şey küllî ruhta meknuz ve menkuştur. Bunun böyle olduğunu görmek istersek küllî ruha uruc etmeliyiz. Uruc etmek demek, şekillere hakikî bir gözle nazar etmek, şeklin, varlığın hüviyetine nüfuz etmek demektir. Çünkü, şuhud âlemi misâl âlemindedir. misâl âlemi ceberut âlemindedir, şu halde şuhud âlemi aynı ruh âlemindedir demektir. Ruh kendini suretleriyle, şekilleriyle şuhud âleminde görmekte ve sevmektedir. Ancak, madde suretinde görünen şekiller ve nihayet şekilleri yapan madde fânîdir, hayâldir. Onun için varlık, daimî olan zât varlığıdır, nur varlığıdır, ruhtur. Kesafet, yani zıddı, o ruhu, o nuru bilmek ve sevmek için bir vasıttan başka bir şey değildir. Bizim için yok olan ve (Adem) dediğimiz şey de vardır ve zât deryasıdır. Biz onu göremediğimiz için (Adem) diyoruz ve yoklukla tefsir ediyoruz.

64 Bundan önce, insanın ruh bakımından ampula benzetmiştik. İnsan, ceset bakımından da ampula veya kandile benzer. İnsanın vücudunda yanan (36) derecelik daimî bir hararet vardır. Bu harareti sağlayan yiyecekler ve içecekler de bu kandilin mumunu veya gazını te'min ederler, yani bu vazifeyi görürler. İnsan vücudundaki bu alev, hayvanî ruhtur ve maddenin latifi-

dir. Vücuda giren maddeler yanma ile kana tahvil ve ondan da hararete, hayvanî ruha inkılâb ederler. Bütün hayvanların vücutları hep maddeden veya maddenin letafet ve kesafet suretlerinde görünen iki şekilden müteşekkildir ve bu bakımdan insan bir fabrika olup âlemlerdeki bütün zerreler bu fabrikadan geçer, seyrini insanda yapar. Her şey madem ki tekâmüle doğru gidiyor mutlaka insan vücuduna girecektir ve tekâmül edecektir. İnsan vücudunun da ekmeleiyeti bu suretledir.

İşte, her şey insandan geçer ve (12) kapıya sahib olan insan (7) kapıdan ahr ve (5) kapıdan verir.

Vücuttaki mesâmat ta havanın ve hava ile birlikte milyarlarla küçük zerrelerin insana girmesine ve çıkmasına ayrı birer sebe teşkil eder.

65 Birçok kere ruhun cesetten iki mertebe önce olduğuna veya bin yıl önce yaratıldığına işaret ettik. Bunun gerçek anlamı şudur ki: ceset yine aynı ruhtur ve aynı ruhun misâl âlemi vasıtasıyla temessülünden, görünüşünden başka bir şey değildir. Bu sebeple de ruh, cesetten sonra hasıl olma bir şey değildir. Biliyoruz ki her şey teslis ile meydana gelir ve işaret ettiğimiz üç âlem, aynı âlemdir. Bunları ayrı ayrı söylememiz anlatmak içindir. Temessül keyfiyetine misâl âlemi denir. Bu âlemden önce olan ceberut ve lâhut âlemleri de ruhun iki mertebesini teşkil ederler ve lâhut âlemi hareketsiz olan âlemdir. Aslında, ceset te aynı ruh olunca, cesetle ruh arasında hiç bir suretle zaman ve mekân olamaz.

Bütün cesetler, suretler, ruhun bir görünüşünden ibarettir ve bir andır. Rüyada gördüğümüz gibidir ki vücudu yoktur. Yalnız, uyanık iken gördüklerimiz, beş duyu vasıtasıyla olup bu beş duyu olmadan hiç bir şeyin idrâki mümkün değildir. Madem ki mümkün değildir, şu halde şekillerin ve suretlerin vücudu yoktur, var olan sadece insandır. Bu keyfiyet hem beş duyu bakımından hem de ma'na ve maddece de böyledir. Şu halde varlık, vücut, yalnız insan vücududur. Yani âlemler, insan vücudundan başka değildir. İnsan da şekli bakımından yoklukta olduğundan, bir bakıma, ne âlemler ne de insan mevcuttur, sadece, külli izafi ruh mevcuttur ve her an kendi varlığı, kendi zâtı üzere bulunmaktadır. Ve madem ki asl olan odur, cesetten sonra hâdis olmasına imkân yoktur. Ruh asıldır, zattır, varlıktır.

66- Secde: 9. 67 - İsrâ: 85.

Anlatılması güç olan meselelerden biri de Allah'ın Âdem'e ruh nefh etmesi keyfiyetidir. Câhiller, cesedi ayrı bir şey gibi kabul edip ruhu ona idhâl etmeğe kalkarlar. Halbuki ceset aynı ruhtan ibarettir, ceset ruhtan olmuştur. İşte cesedin ruhtan bu oluşumu ruhun nefh oluşu demektir, daha açık bir deyişle, ceset parça ruh ise bütün, kül olmakla bütün olan Allah'tan cesede yani cüze ruh nefh oldu demektir. Ruhun Rabbin emri olması meselesi de şudur: emr, olması gereken şeydir. Rabbin emri ruh olunca (Kün) emri misali hatıra gelir ki zâtın a'yana gelmesi demektir. A'yana gelmek te madde iledir. Şu halde bu anlattığımız suretle de yine ruh nefh edilmiş olur. İşte ruh nefh etme keyfiyetinin gerçeği odur, yoksa, hocaların sandıkları gibi değildir.

Ruh, bütün haşmetiyle insan dimağında mevcut olup şuuru da orada yapmaktadır. Çünkü şuur kâinatın düzenidir. O beyin ki bütün âlemleri madde bakımından kendinde toplamıştır, şu halde, şuur da ancak o yerde hasıl olabilir. Gerçekte bir taşın bile kendine göre ruhundan, şuurundan söz edilebilirse de o artık yok derecesindedir. Çünkü taşı hareket ettirmek için muhakkak başka bir kuvvetin, bir maddenin vasıta olması gerekir.

Yukarıda da söylediğimiz gibi, varlık ancak insandır, eşyanın vücudu yoktur, mısdağınca da bütün eşya insan olunca ve insan da bütün eşyaya şamil olunca şu halde şuur insandadır ve dolayısıyla mertebelere göre de her eşyada mevcuttur. İşte Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi keyfi-

yeti de bu suretle açıklanabilir. Ölünün ruhu ve maddesi İsa'nın ruhu ve maddesinin ayıdır. Bu sebeble İsa, tam bir arzu içinde kendi ruhunu ölünün cesedi ile ittisâlde bulundurabilir ve yüzde yüz olan diriltme arzusu ile de ölüyü bir an için diriltebilir.

68 Yine tekrar edelim ki ruh keyfiyeti madde ile ilgilidir ve çünkü madde, aynı ruhun keşifleşmiştir. Ve bu ruhun mertebeleri olan küllî akıl, küllî nefis ve bunun gibi diğer mertebelerin hepsi de insanda zuhur eder. İnsanda zuhur etmesi de bilgi bakımındandır. Çünkü insan bu bilgiyi elde etmek için gereken bütün kuvvetleri kendinde toplamıştır. Bu kuvvetler her ne kadar her insanda başka başka olmakla beraber, genel olarak, insan âlemin özeti olduğundan her şeyden bir nebze insanda mevcuttur. Bundan ötürüdür ki insanın her şeye akıl erdirmesi lâzımdır ve yine bunadan ötürüdür ki insan tabiatın üstünde bir kuvvet kaynağıdır. Her saniye milyonlarla yıldızdan milyarlarla hayat ve kuvvet taşıyan zerreciler insan vücuduna girmektedir. İşte bütün bunlar insan için birer kuvvet kaynağıdır ve insan kendisinde bulunan bu zerreciler ve kuvvetler mikdarında ve derecesinde düşünebilir, tefekkür edebilir ve yeni yeni şeyler icad ve ihtira edebilir. Fakat, muhakkak olan bir şey varsa o da insanın düşündüğü ve yaptığı şeyin kendisinde mevcut olduğudur, yani insanın yaptığı şey, kendisinde olan şeydir, istediği şey, kendisinde olan şeydir. Hatta sevgi bile böyledir. Sevgiyi yaratan insandaki (Meni)dir. O menidir ki karşıdaki adı bir kadim âfet-i yekta gösterir. Yine o meninin yokluğudur ki hesnâ müstesnâ bir kadim cansız bir tahta parçası gibi gösterir. İşte maddî ve ma'nevî her şey böyledir. Ma'nevîden maksadımız görünmeyendir, henüz meydana çıkmayıdır; maddîden maksadımız da görünen şeydir.

İnsanın mutlak vücut olduğu meselesine gelince biliyoruz ki vücuttan maksat, zaten, insandır; diğer cüzler hep o vücudun varlığı içindir ve onların nisbî varlıkları da o insan vücudu ile vardır.

Vücut mevcut olunca, mevcudiyetin en muazzam cilâh aynası da ancak ve ancak insandır. İnsan o aynadır ki vücut kendini tamamiyle onda görür. Gerçi diğer mertebeler de kendi vücududur ve o vücut o mertebelerde de kendini görür fakat, ancak o mertebe derecesinde görür. Meselâ, bir Arslan kendi mertebesinde yalnız Arslandır, başka bir şey olamaz. Bir Maymun da kendi mertebesinde yalnız Maymundur, başka bir şey olamaz. Fakat, insan her şeydir. İnsanın kendi vücudu yoktur. Onun vücudu mutlak vücuttur. İnsan a'yân-ı sâbitedir, hiç bir şeyle kayıtlı değildir. İnsanın organları o a'yân-ı sâbite dahilinde ve yine o a'yân-ı sâbitenin mertebeleridir ki yekdiğerine nisbetle birer varlıktır ve birer isimle anılır, birer gayrillikle şuhuda gelir.

İnsan, kendi vücudunun tamamını buluncaya kadar bütün varlıklardan ayrı ayrı geçmek, hepsinde ayrı ayrı bulunmak lâzımdır ki bu pek uzun bir şey ve dalâlete götüren bir yoldur. Onun için o parçaları bir araya getirip ve cilâlanmış bir ayna yapıp o vücut bütün mertebeleriyle kendini o aynada seyr ederse o zaman hem külliyetle hem cüziyetle bir anda kendini o aynada görebilir ki o ayna da insan vücududur.

Vâkıa, âlemde zuhura gelen eşya ve eserlerin faili, tasarruf edicisi, algılayıcısı hep aynı vücuttur, yani o vücut ki mertebeleri bakımından eşya oldu, eserler oldu ve şuhutta yaptığı bu eşya ve eserlerin de faili ve tasarruf edicisi de hep kendi oldu. Fakat bu vücut, aynalar ve meza-hir vasıtasıyla olan vücuttur. Yani vücut kendini bu aynalar ile yahut ta külliyeti bakımından tek ayna ile, yani insan aynasıyla kendini gördü ve bildi. Eğer insanda kendini görmeseydi o zaman vücuttan eser kalırmıydı? Vücut kavramı kalırmıydı? O ayna ki vücudu ispat eder, meza-hir ki o vücudun çokluğudur, o çokluk ki yine o vücudun aynalarıdır, şu halde, gerek çokluğu ile ve gerek birliği ile vücut bir vücuttur ve o da insandır. İnsan gerek kendi vücudu ile ve gerek

âlemdeki en küçük bir zerre ile mevcuttur, o odur, o da odur; ayrı ayrı şeyler değildir. Bu bakımdan varlık ve yokluk, birlik ve çokluk velhasıl ne varsa hepsi ve her şey insandır, insanda tecelli etmiştir.

69 Kısaca, vücut mutlaktır ve o da insandır. İnsan ki âlemin özetidir, âlemde bulunan her şeyden birer nebze taşır. İşte bundan dolayıdır ki vücut, Âdem vücudundan ibarettir. Fakat, mertebede her bir şeye birer vücut verilmesi i'tibarı olup onların da insan vücudundan birer parça oldukları içindir. Meselâ, insanın herhangi bir organı başlı başına mevcut olmayıp ancak insan vücudu ile mevcuttur. Meselâ, ağacın (Ben âlemlerin Rabbıyım) demesi ağacın Allah olması demek değildir. Fakat, o ağaç ki o külliyyetten bir cüzdür ve o ağaç ki kendi başına mevcut olmayıp o külliyyetle mevcuttur şu halde kendi de aynı küldür Allah'tır demektir. Başka bir deyişle, vücut bir olduğuna göre ya Allah vardır ya ağaç vardır. Eğer Allah varsa zorunlu olarak ağaç ta Allah'tır, ondan başka değildir. Eğer Allah yok ta ağaç varsa o takdirde de Allah ağaçtır ve ondan başka değildir. Kısaca, ağacı Allah'tan ve Allah'ı ağaçtan ayırmak mümkün değildir. (Eğer sen, eğer sen olmasaydın ben felekleri yaratmazdım) kutsî hadisinin gerçek anlamı da işte budur.

Mertebelerde olan bütün vücutlar mutlak vücudun birer görünüşünden, zuhurundan ibarettir ki zuhur olmasa vücut yoktur. Fakat, bu zuhur mertebeleri bakımından olup yekdiğerine nisbetle cüzlerin birbirini bilmesi ve sevmesi içindir, yoksa hepsi kendi vücududur. Meselâ, Tavus kuşunun vücudundan çeşitli renkte tüylerin çıkması gibi ki vücut aynı vücut olmakla beraber tüyler çeşitli renklerdedir ve her tüy diğerine karşı ayrı bir görünüş, bir zuhurdur ve bu gayriliğinden dolayı da her bir tüyün nisbi ve i'tibarı bir vücudu vardır ve bu suretle de bir ismi ve bir sıfatı haizdir. Halbuki Tavus kuşundaki çeşitli renkleri doğuran şey, aynı kuşun aynı kanıdır. Bu açıklamalarımızda mutlak vücudun nasıl bütün tavırlara sirayet ettiği ortaya çıkar. Yine diyelim ki vücut mevcuttur, mevcut ise hayattır. Hayat ise daimî seyrinde devamdadır. Onun gösterdiği çeşitli şekiller ve suretler onun tavırlarından başka bir şey değildir. Bütün görünüşler, aynı hayatın görünüşleri, tavırlarıdır ki nisbi ve i'tibaridir. Bunun için her zerre (Ben Hak'kım) dese sözünde sadıktır. Çünkü o zerre o mutlak vücudun bir parçasıdır o parça da o mutlak vücudun bir görünüşüdür.

70 Mutlak vücudun bir mertebeden diğer bir mertebeye şu veya bu olup çeşitli suretlerde görünmesi aslını kat'iyen haleldar etmez. Çünkü mertebeden mertebeye intikâl etmekle o cüz aslı ve mahiyeti bakımından değişmiş ve mahv olmuş demek değildir. Zaten, görünüşler, tavırlar aynı vücudun tavırlarıdır ve bundan ötürü her zerre hangi şekle girerse girsün aslı ve mahiyeti bakımından değişmez. Değişen yalnız şekildir. Hatta, şekiller de değişmez ve mahv olmazlar. Levh-i mahzuzda, fotoğraf gibi, her şeklin birer aynı vardır. Abdal'ın hikayesinde sorulan (Adın ne?) sorusu ve verilen (Hangi adımı soruyorsun. Her yerde ve her şekilde birer adla adlanırım) cevabı konumuza güzel bir misaldır ve (Şimdiki adımı soruyorsan Abdal'dır) dediği de o anda bulunduğu şekli tanımlamadan ibarettir.

A'lâların a'lâsı ne ise aşağıların aşağısı da odur. Bunların hiç birinin kendi başlarına varlıkları yoktur, bunlar mertebeler bakımından olan i'tibarı varlıklardır. Nur mertebesinde nur, zulmet mertebesinde zulmettir. Fakat, gerçekte ne nurun ne de zulmetin vücudu vardır. Bunlar birbirine nisbetle birer i'tibarla mevcuttur. Hatta öldükten sonra devranda alacağımız şekiller de aynı bunun gibidir. Fakat, dediğimiz gibi hangi şekilde ve mertebede bulunursak bulunalım mahiyetimiz kaybolmuş değildir. İşte bunun içindir ki öldükten sonra, dünyada iken geçirdiğimiz bütün şekilleri ve hareketleri görebileceğiz. Çünkü, dünya vücudumuz, ancak, diğeriyle nakş olan şeyleri idrâk edebilir ki mahduttur. Fakat, bütün bunlar, öldükten sonra

ruha intikal edince, ki madde bir vasıta olup bilici olan ruhtur, artık beden denen hail ortadan kalkmış olduğundan ruh bütün bir maziyi bir sinema şeridi gibi seyr edebilecektir. Bunun böyle olduğunu ilmen de ispatlamak gayet busittir.

Kısaca, ruh ta bir, madde de birdir. Ruh ve madde bir olunca da her şeyin aynı vücut olduğu neden ispatlanmasın? Hakikat bir hakikattir, ash ile, hüviyeti ile ezeli ve ebedi olarak mevcuttur.

71 Allah'ın sıfatlarının bütün eşyada sâbit ve mevcut olması a'yân-ı sâite bakımındandır. Sâbit olan A'yândır. A'yân-ı sâbite dahilinde olan hareketler eşyanın suretleridir onlar sâbit değildirler, yok olucudurlar. Çünkü hareketler sırf vehimdirler. Ancak, bunlar birbirlerine nisbetle mevcut sayılabilirler ve a'yân-ı sâbite bakımından vücudu olmayan zaman ve mekân kavramları da ancak bu mertebede söz konusu olabilirler.

Bütün bu şeyler birer isme bağlıdır ve bütün isimlerin başı da hayat sıfatıdır. Çünkü hayat varlıktır. Hayat harekettir. Ve nihayet hayat tecelliyattır. Önün için hareketsiz kalmak, gerçekte, yokluktur. Bu sebeple insan da daima harekette olmalı, çalışmalı, didinmeli, büyük işler yapmalıdır, güçlüklerle çarpışmalıdır. İnsanları mücadele hayatından kurtarıp ebedi saadete kavuşturmak isteyenler, bir bakıma, beşeriyeti mahv etmek isteyenlerdir. Çünkü, bir insan ne kadar mücadeleli bir hayat geçirirse ancak o zaman saadeti de o kadar fazlaşmış olur. Esasen, gerçekte ne ızdırap ne de safa mevcuttur. Bunlar birbirine nisbetle söylenen iki söz ve iki kavramdır. Hayat, bir nefesten, bir andan ibarettir ve o ân da zevkli kılmaktan ibarettir. Bunun için hareketsiz bir surette uzun yaşayan bir adamdan ise kısa bir zamanda büyük işlerle ömrünü geçiren bir adam makbuldür. Çünkü, harekette bulunma tecrübe kazanma demektir ve tecrübe bilgiyi, bilgi de zevki arttırır. Zevk durmadan müşkülleri yenmede, acıları tathya çevirmededir.

Küçük çocukların her gördüklerine atılmaları bile bir hayat eseridir, bilmedikleri şeyleri öğrenmek arzusudur. İnsan, maddesi ve ma'nasiyle durmadan çalışmalı, durmadan ileriye doğru gitmelidir.

Kısaca, hayat, hareket ve zevktir. Hayatı her şekliyle, her mertebesiyle, yaşamak ve hemcinslerini de yaşatmak ve bu yaşantıyı durmadan ilerletip geliştirmek insanlığın şıarı olmalıdır.

72- Rahman: 27; Kasas: 88 Neml: 26; Müminun: 116.

73 Kaadır, kaderden ve kudretten gelir. O ki farka gelmeden, zuhura gelmeden ne olacağını biliyordu, o ki kaderi kendi yaptı, kendi yaptığı kaderi maddeten de zuhura getirmeğe muktedirdir. Kaadır, henüz meydana getirmemiştir. Muktedir, bilfiil bir madde ile meydana getirmiştir. Kayyum da kıyamdan, varlıktandır ve kıyam Hak'kın kıyamıdır ki her şey onunla mevcuttur.

İşte bu isimlerle Hak kendini bir nevi suretle kullarına gösterebilir. Bu gösteriş te çeşitli olabilir, çünkü iş, zanna, tasavvura göredir. Başka bir deyişle, kendi telâkkine, tasavvuruna göre kendini istediğin şekilde görmek Hak'kı görmek demektir.

74 Ayna, kendisine görünen bir şeyi aksettirir, fotoğraf camı veya plâk ise zapt eder. İşte insandaki dimağ hem bir ayna hem de bir fotoğraf adesesı gibidir. Bir insan birçok aynaların karşısına otursa aynı bir adam birçok ve çeşitli suretlerde görünür. İşte bunun gibi her surette de görünen insandır, bütün zerrelere ve şekiller insanın birer aynasıdır. Aks ettirdiğin vücut yine sensin. İşte bütün bu aynalardan zapt etmek ilmî yakîn, aks etmek aynı yakîn, ve zapt edenin de edilenin de ve zapt işinin de bizden başka bir şey olmadığını bilmek te hakka ait yakîndir. Tecelli bir tecellidir, fakat, o tecellinin görünüşü, gösterişi, bilimişi, bilışı aynaya göredir. Eğer insan aynaların ne olduğunu ve nasıl kullanılacağını bilirse Hak'kın külliyyeti bakımından olan

gayb âlemine, sırlarına da, kendi cüz'iyeti ile vâkif olur. Ancak, işaret edelim ki bu vukuf yine de aynaya göredir ve ilim derecesine göredir. Bu gayb âlemini bilme hususunda meydana çıkan birçok ilimlerden burada meselâ, manyatizma, ispiirtizma, ruh daveti, cin daveti, remil, vefk'e işaret edebiliriz ki bütün bunlar da birer ayna gibidirler. Bu konunun içinde bütün san'atlar da dahildir, bütün varlık dahildir. Bir san'atkâr yaptığı bir işte, meydana getirdiği bir eserde kendini aks ettirir, yaptığı eser onun aynası olmuş olur. Nasıl ki ilim de bir âlimin aynası gibidir. Ve yine insanın dünyaya gelişi de aynanın bir verişi, insanın ölümü de aynanın bir alışması gibidir ve aradaki hayat ta onun bütün teferruatıyla tesbit edilen bir fotoğrafıdır ki o fotoğraf parçalanmaya kadar geçen zaman onun ömrünü teşkil eder. Eğer bir çocuk doğar doğmaz ölürse ayna hem verdi hem de aldı demektir. Bu iş ma'na bakımından böyle olduğu gibi madde bakımından da öyledir ve zaten ma'nayı bildiren ve gösteren maddedir.

DİNÎ FOLKLOR VEYA DİNÎ-MANEVÎ HALK İNANÇ- LARININ ÇEŞİT VE MAHİYETİ ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA

-I-

Prof. Dr. Hikmet TANYU

A- *Halkbilim-Halkiyat-Folklor Ve Manevî İnançlar :*

Dinî folklor veya Dinî-Manevî Halk İnançlarının Folklor içindeki yerini belirleme ve tesbitte konunun açıklığa götürülmesi bakımından yarar vardır. Belli bir ülkede yaşayan bir toplumun, halkın bütün gelenek, görenek ve törelerini, sözlü ve yazılı olarak bir toplumda nesilden nesile geçen kültür kalıtlarını, kültür ürünlerini, hertürlü inanışlarını, müziğini, oyunlarını, masallarını, efsanelerini, türkülerini, yöresel tiyatrosunu, halk hekimliğini, halk resmini, sanatını, bilmeceelerini, ilençlerini, rüya yorumlarını, inançla kültürle ilgili bütün araç ve gereçlerini, davranış ve alışkanlıkları; konu yaparak inceleyen halkbilim(folklor) içinde, biz yalnız dinle veya manevî inançlarla ilgili yönü üzerinde durmak istiyoruz. Bir bakıma incelediğimiz esaslar dinî etnoloji ile yakından ilgilidir. Hatta mitoloji, Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi ile çok yakından bağlantılıdır. Folklor içinde dinî, manevî, ahlâkî folklorlar, Edebî Folklor, Tıbbî Folklor, Umumî Folklor, Folklor Tarihi, Sanat Folkloru, Müzik Folkloru, Oyunlar Folkloru v.b. gibi bölümler ortaya konulabilir.

Bazan bir inanç veya bir görünüş, davranış hakkındaki yargı, bir yönden folklorun bir bölümü, bir yönden dinî, manevî folklorla ilgili olabilir. Buna dair birkaç örnek sunabiliriz: Tabiatla, hava ile (Meteoroloji) ilgili folklor, çok zaman dinî zaman dinî folklorun dışındadır. Fakat köpeğin uğursuzluğu veya ulumasının yer sarsıntısına, veya bir felâkete delâlet ettiği, kavak ağacının yaprağını tepeden dökmesiyle kışın sert geçeceği inancı yanında, dolu yağmasını durdurmak için kavak ağacını

aracı kullanmak veya ruhların konakladığı yerlerden birisinin de kavak ağacı olduğu görüşü, dinî folklorun ağaçla ilgili inançları içerisinde. Keza yağmur duası ile ilgili işlemler dinî folklorla ilgilidir. Keza insan vücuduyla, ondaki kaşınma, sağ ayağın altı kaşınırsa konuk geleceği, göz seğirmesi v.b. inançlar dinî folklor dışında kalır görünmekte iken bunların tedavisi için yatır, evliyanın ziyareti ve şifa için dilek ve adaklar şekli dinî folklor içindedir.

Fakat, bilhassa Mut ve çevresinde tesbit edilen iki olay dikkate şayandır. Kulak çınlaması, yakın bir kimsenin anışına işâret sayıldığı gibi, doğrudan doğruya dinî folklorla ilgili bir açıklaması da vardır: Âhi-rette herkesin bir yaprağını taşıyan ulu bir ağacın, yaprakları birbirine dokunursa çıkan bir ses kulak çınlaması vücuda getirmiş. Birkaç örnek daha sunacağız: Bir ölümden iki saat kadar önce, ölecek olanın gözünden (cevher) dökülmüş. Gözyaşı şeklinde dökülen bu cevher, oradan alınıp ölecek olanın ayağına sürüldüğü takdirde, mahşer de yolunun aydınlık olacağına inanılıyor¹.

Çocuklarla ilgili olan inançlar pek fazladır. Bunlardan çocuk isteği ve hastalığı, yaramazlığı, süttten kesilmesi vb.ile ilgili olanlar içinde türbe, cami, tekke, ağaç, pınar... vb.ziyaret ve dua ile, dönme ile ilgili olanlar yanında, çok zayıf çocuğun devenin altından yedi defa geçirilmesi veya cılız doğan çocuğun ÜÇ ÇARŞAMBA günü değirmen taşının üzerinde döndürülmesi gibi daha taşlarla, toprakla vb. ile ilgili birçok olaylar manevî inançlar içindedir. Keza işe uğurluluğun, dinî mahiyette üç veya yedi sayısının karışması ve (üç çarşamba) da hep dinî folklor, manevî inançlar içinde incelenmeği gerektirir. Albasma, çocuğu cin çarpmak veya cin çarpmasından korumak, doğumla ilgili dinî folklor, manevî inaçla, dinî etnoloji ile ilgilidir. Yürüyemeyen çocuğun yürümesi için Cuma günü, cami, türbe, minare yanına ziyarete götürülmesi ve bunların çevresinde döndürülmesi ve selâ vakti yapılan hareketler hep dinî folklor içindedir. Cami duvarı sağlam, minarenin şerefeden yukarısı yıkılmış halde bulunan bu yere çocuğu olmayan kadınların giderek, ziyaret ve dilekte bulunmaları, dinî manevî folklor konusunun elbette içerisinde.

Halk inançları, düğünlerle, gündelik yaşayışla, iktisadî, ticari, davranışla, hava tahmini, güzel sanatlar ve edebiyatıyla vb.yüzlerce konuyu

1 Öğretmen Ahmet Gezer, Mersin (Mut ve çevresi).

ihtiva eden zenginliğiyle, bunların yer yer manevî ve dinî inançlarla ilgili göstermesiyle elbette çok geniş bir alanı kaplamaktadır. Biz bu araştırmamızda dinî, manevî folklorun konusuna giren inançları tasnif ve tesbit etmeğe çalışacağız. Bunlar elbette Dinî Etnolojinin, Din Fenomenolojinin, mitolojilerin, Dinler Tarihi'nin muhtevası bakımından çok önemlidir. Bunların tahlil ve değerlendirilmesinde, Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin, geçerli, yaşayan Dinî inancın büyük rolü ve mevkii vardır.

Biz bu araştırmamızla 200 e yakın Halk, manevî, dinî inancını tesbit etmiş oluyoruz. Bu ilmî araştırmada atılacak ilk adımdır. Bunların ayrı ayrı derlenip toplanması, gereken malzemenin temini ikinci adımdır. Bütün bunlardan sonra, Din Fenomenolojisi, Mukayeseli Mitoloji ve Dinler Tarihi ve İslâmiyet bakımından tahlil ve değerlendirmenin yapılması nihâî adımdır.

Bu araştırmamızda bâtil inanç veya boş inan (bâtil itikat veya hurâfe) sözünün açıklık ve aydınlığa kavuşmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

B- *Bâtil İnanç (Boş İnanç-Boş İnan-Boş İnanış-Bâtil İtikat-Hurâfe) Nedir?*

Tahlil Ve Eleştirme :

Manevî halk inançlarının mahiyeti ilmî ve müteber, geçerli dinî esaslara göre, incelenmeden, ölçülmeden onu bâtil inanç veya boş inan, hurâfe olarak görmek, ilmî ve yaşayan manevî ölçüye göre bir yargı sayılabilir mi? Elbette niçin, neden boş inanç sayılması gerektiğinin isbatı lâzımdır. Bunun isbatı neyle mümkün olabilir, bunun ölçüsü ne olmak gerekir?

Milâttan önce de, sonra da bu anlatış, bu kavram, câri -geçerli dine ve ahlâka aykırı olan, onunla uyuşmayan inançlar için kullanılmaktaydı. Bu bâtil inanç sözü hangi dilde olursa olsun-, zamanımızın bir açıklaması saymak doğru değildir. Çağ çağ, tabiatı, insan varlığını tanıma ile ilgili bilgiler, dünyanın, insanın yaratılışı, yıldızlar, ay, güneş vb... hakkındaki inanç ve görüşe aykırı görülenler boş inanç veya uygun bir kavram içinde bâtil inanç olarak düşünülmekteydi. Bugün bâtil inanç denilenler birvakitler, Eski Mısırlıların, Sumerlerin, Babillilerin, Eski Yunan ve Romalıların kesin inaçlarıydı. Bunlara karşı düşünce ve inançlar mahkûm edilmişti. Yalnız bunlar değil, ilmî sanılanlar da değişme-

lere uğramıştır. Dünyanın düzlüğü, dünyanın dönmeyip, onun etrafında dönüş olduğu vb.gibi düşünceler burada hatırlanabilir.

Pek tabii bâtil inanç, boş inan sözünü, mevcut manevî -dinî inanç ve bilgiye göre değişegelmiştir. Bunlar tarih boyunca, toplumlarda cârî, geçerli akıl, inanç ve vicdanla iç içe idiler.

Şuhale göre ilmi sonuçlar da ortak ta olsalar, toplumlarda farklı düşünce, inanç ve vicdanlar mevcut olup, ayrı bilgiyi, ayrı düşünceyi, ayrı inancı -dinî, ayrı vicdanı, bâtil, boş inanç olarak tanırlar veya onlardan bazı kalıtları kendi bilgi, inanç ve vicdan yapıları içinde eritip benimserler. Bu türlü inançlar hangi toplumda olursa olsun yaşamaya daima devam etmişlerdir.

(Zamanımızın Alman Bâtil Halk İnancı)² gibi eserler diğer batılı toplumlarda da vardır. Bir toplumun tarih içinden gelen inanç kalıtlarıyla şartlanması, veya bu şartlanmaya yeni tip unsurlar, hatta propagandalı sloganlarla kendisini kaptırması daima olagelmıştır.

Bâtil inanç izafidir, relâtifdir. Bâtil itikadın sınırı nerededir, nerede bâtil, boş inanç başlar veya biter³, bunun aydınlığa kavuşturulması için muhtelif tanımlar anlam ve muhteva üzerinde tahlil ve eleştirmeyi sürdürmek faydalı olacaktır.

Boş inanç veya Boş İnan'ın çeşitli tanımlardan birisi de "*Bilgi alanının dışında kalan ve gerçekle bağlantısı bulunmayan tasarımla inanma*" şeklindedir⁴. Burada şu soruların açıklığa kavuşması gerekiyor. Bilgi alanının dışında kalmak nedir? Bilginin sınırları, ne zaman, nasıl ve neyle tesbit edilir? Yıllarca önce (ay) bilgi alanının dışındaydı. İnanmak, inanç içinde bilgi ve bilmekte vardır. Şayet bu ölçü kabul edilirse, ilmin bâzı verileri, felsefî görüşler, ideolojik düşünceler vb.hatta o toplumun dinî inancı, veya maddeci inancı birlikte boş inan sayılmayı gerektirir. Üstelik bu gibi inançlar Japonya, Hindistan, Hristiyan ve Yahudi Toplumlar, Komünist Rusya'da varlığını göstermektedir.

Yukardaki tanımda, "*Gerçekle bağlantısı olmak*" deniliyor. Gerçek nedir? Zaman ve mekânla, araştırma ve incelemelerle değişmemek te midir? Yüzlerce yıl öncenin insan hayat ve davranışının, insan bilgisi-

2 Anton Anwander, Wörterbuch der Religion, Würzburg 1948, s.9, II.

3 Prof.Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1952, S.2, 3.

4 Orhan Hançerlioğlu, İnanç Sözlüğü, İst.1975, S.108.

nin temeli alınan "Gerçekte" bugünkünün aynı mıdır? *İnsan, sürekli olarak gerçeği anlama, tanıma çabası içindedir. Mutlak veya kesin bir gerçek nasıl tesbit edilebilir? Zamanı ve mekânı aşan mutlak gerçek, felsefi derinlik içinde çetin bir konudur.* O toplumda geçerli, yaşayan dinî inanç bu hususta bazı bilgi ve inançlar sunmaktadır. Bunun dışında ilim için olaylar arasında, bağlantı ve ilişkileri tesbitle bir kanunlaştırma çalışması, çabası mevcuttur. *Hatta şunu söylemek mümkündür ki, gerçekte bağlantılı olmak veya gerçekte bağlantısız olmak bile bir varsayımdan, izafi bir anlayıştan, kavrayıştan başka birşey değildir.*

Yıllarca önce hem de ilim alanında gerçekte bağlantılı sanılanlar, bugün gerçekte bağlantısız kalmışlardır. Dünyanın biçimi, ve dünyanın durumu hakkında yıllarca süren açıklamalar kendisini gerçekte bağlantılı sanıyordu. Keza maddenin yapısı, ve enerji, hareket, fezâ konusu yıllar önce başkaydı, şimdi başkadır. Yıllarca önce Levi Brühl, insanın mantık öncesi (Prelojik) bir dönemi olduğu görüşündeydi. Bu görüş ilim çevresinde hemen benimsenivermişti. Sonra bilgin düşüncesinin yanlış olduğunu notlarında belirtti. Ve önceki görüşünden vazgeçti⁵. *Fakat Türkiye'de hâlâ ilim namına bu görüşe bağlı yazılar devam edip gitmektedir. Sosyolojideki toplum yapısına ve keza dinî tiplerle, toplum şekilleri arasındaki bağlantı da gerçeğe uygun olmadığı halde sürüp gitmektedir. Dinin menşeyini Totem de bulma ve her toplumdaki hayvan ve bitki ile ilgili bununla açıklama yaygın bir durumdaydı. Hâlâ da görüşün etkileri bilim alanında sürüp gitmektedir. Keza kanun şeklinde tanıtılan birçok iddialar gerçek dışında kalmıştır. (Üçhal kanunu vb.) Tahlil ve eleştirmesine devam ettiğimiz aynı sözlükteki: "Bir varsayımın gerçek olup boş olmamasının ölçüsü pratiktir; pratiğe vurulup gerçekleştirilebilenler gerçek, gerçekleştirilemeyenler boştur." Sözleri sathî (yüzeysel)dir, derin bir tahlil karşısında tutarsızdır. Keza. "İnanç bilginin bittiği yerde başlar." Sözü de hatalıdır. İlim tarihi, sezgi ve inanmayı birlikte götürmüş olgularla doludur. Üstelik bilginin doğruluğuna inançta, inanmaktır. Bunda başka bilgi ve hata, doğru ve yanlışın tahlili felsefe için çok derin konulardır. Bilginin sınırı nedir, hakikat nedir? İnsan aklının gücü ve mevkii nedir? Zaman ve mekân çerçevesi içinde işleyen insan aklının sınırları nedir? Bütün bunlar sathî (yüzeysel) kalıplar halinde kalan yuvarlak sözlerle açıklanamaz. Ayrıca bu Sözlüğün, (Boş İnanç) açıklamasında: "İn-*

5 Prof.Dr.Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşeyi Prolelemleri, Ankara 1965, S.46-48 (Levy-Bruhl) (Prelojiktan vazgeçme Bahsi).

san, ya bilir, ya uydurur.” sözüyle, inanmayı uydurmak olarak almak hatalıdır, ilmi bir açıklama değildir.

“İnanç, ilkin, uydurana inanmayla başlar. Sonra, atalara duyulan saygıyla güçlenerek kuşaklar boyunca sürüp gider.” Düşüncesi de inanmayı, uydurana inanma şeklinde alışın hatasını taşımakta, sathî kalmaktadır ve konuyu dar bir anlayış haline getirmektedir. Ayrıca Dinler Tarihi, bu düşünceyi tezip eden din kurucuları ve peygamberlerle doludur. İlimler tarihi de atalarının bilgi ve inancına karşı çıkmış bilginleri, mücitleri gözler önüne sermektedir.

Üstelik yazarın yukarda belirttiğimiz cümlesi, hemen alttaki cümleyle bir çelişki içine girmektedir: “Bu uydurmalar da, bilimsel varsayımlar gibi, gerçeklerden yansımıştır.”

Kâinat derin ve engin bir sırlar, muammalar, hayretlere geçecek bir inceleme konusu halinde insan varlığını, insan aklını kuşatmaktadır. Peşin yargılar peşin rasgele tanımlar içinde bazı kavramları kesin bir şekilde açıklamı olduğuna kanaat(kanı) da bir inançtır. Bilgiler, inanç haline gelebilir. Doğru yargısı, aynı zamanda bunun doğruluğuna dair bir inancı da birlikte ifade eder. Bilmek, bildirmek, onun bilgisine, hakikatine, doğruluğuna, gerçekliğine olan bir inandırma hâlidir. Bunlar aynı zamanda psikolojik olgulardır. İdeolojiler, siyasi, doktoriner kanılar, felsefi kanılar, hep bilmek ve inanç karmaşığı içindedir, inanmak ve şartlanmak çok zaman daha belirgindir, daha yaygındır. Yanlış bilgiler, bilgisizlik örneğidir. Boş inanç, bâtil inanç kavramının tanım, tahlil ve eleştirmesinde biraz daha bilgiye, dayanmak gerekiyor. Diğer tanımlar ve açıklamalar şöyle olmaktadır:

Umumiyetle hâkim olan, merî, geçerli olan, dinle ilgisi olmayan, ekseriya geçmiş batmış olan, dinî şekillerin kalıntularından gelen, tabiat üstü bir yeri görülen inançlardır. Bu tabiat hakkındaki bilgi yanlış olup, mantıksız bir düşünüş olarak belirir ve korku duygusuna dair, yahut etkileyici ihtiyaç ve dilekleri yerine getirici büyü gücüne ait tasavurlardır. Bunlar falcılık, yıldızcılık, ve rüya yorumculuğu, mutluluk, uğurluluk veya uğursuzluk, felâketle ilgililer veya gizli şifa araçları, devler, cinler korkusu ve büyücülük işlemleri, gaipten haber vermek, sayılarla, kelimelerle ilgili düşünceler, bâtil, boş inancın örnekleri olarak görülmüştür. Bu gibi inançlar çok eskilerden kalma olup, bazı mevcut dinî sistem içerisin-

de eritilmiş, kaynaştırılmış bir yapı belirtiyor⁶. Bu türlü inançlar (bâtıl, boş inançlar) olarak gösterilmekle beraber, bunlar çeşitli kültürlerde, farklı rejimlerde, muhtelif dinler içinde yer almış olarak kendisini göstermektedir.

Etnoloji Sözlüğün'e göre (Bâtıl İnanç (Hurâfe) şöyle tanımlanmağa çalışılmaktadır: *Korku, çaresizlik, çağrışım gibi psikolojik nedenlerle beliren, geleceği bilmek isteğiyle bazı rastlantı benzerlikleri, iyilik ya da kötülüğün ön belirtileri olarak değerlendirilen, bilimin ve geçerli bir dinin reddettiği birtakım tabiat üstü kuvvetlerin varlığını kabul eden, kuşaktan kuşağa geçen yanlış ve boş inanmalardır*⁷. Yukardaki tanımda gerçek, bilimin ve geçerli bir dinin reddettiğine, bâtıl inanç denilmesi hususuna katılmak mümkündür.

Halk arasında benimsenen bir Ansiklopedi bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “*Bâtıl, gerçeğe uymayan, doğru ve haklı olmayan demektir.*” Keza “*Bâtıl İnanç, yersiz, başı doğru olmayan, doğruluğu isbat edilemeyen, gerçeğe uyuşmayan inanç demektir*”⁸ denilmektedir. Daha önce yaptığımız doğruluk, haklılık, gerçeğe uymak veya gerçeğe uyuşmak tahlil ve eleştirmesini burada da hatırlamak gerekiyor. Doğru, neye göre belirlenecek, ve gerçeğe uyma neye göre olacaktır? Bunlar belirsiz, ve çok zaman izâfî bir anlam göstermektedir. (Bilimin ve geçerli bir dinin reddettiği) hususu gerçeğe uygun olarak kendisini göstermektedir. Fakat burada da hangi bilim ve hangi bilimin hangi verisi ve neden sorularıyla karşılaşmak zarurîdir.

Maddeci (materyalist), Allah'sız (Ateist) bir insana göre bütün dinler ve inançlar bâtıldır, boştur, yanlıştır. Doğru olan yalnız kendisidir. Ona göre yalnız onun bilgisi doğrudur, gerçektir. Halbuki Dine, bilhassa ilâhî dinlere göre, maddeci (materyalist), Tanrısız (Ateist) anlayış ve inanç boştur, bâtıldır, gerçeğe uygun değildir. Hatta bilim bile maddeci ve Allah'sız bir kâinat görüşünü yetersiz ve tutarsız görmektedir, yüzeysel tanımaktadır.

Sorumuzu tekrar ortaya koyabiliriz: *Şuhalde, bâtılın, boş ve yanlışın ölçüsü ve değerlendirme mekanizması ne olacaktır?*

6 Prof.Dr.Wilfried Nölle, Wörterbuch der Religionen, München 1960, S.23.

7 Prof.Dr.Veyis Örnek, Etnoloji Sözlüğü, Ankara 1971, S.42.(Bâtıl İnanç) maddesi.

8 Meydan-Larouse, C.2.S.205 (Bâtıl İnanç).

Bugünkü ilmin kanun hükmündeki verilerine aykırı olanlar bâtil, yanlış sayılır. Bu yüzyılın ilmî esasları karşısında geçen yüzyılın birçok ilmî yargıları bâtil, yanlış bir durumda kalmıştır.

Üstelik ilimdeki teoriler (Kurgu, Kuram) ilimdir ama birer inançtır. Teoriler inançtan başka birşey değildir. Halk arasındaki bazı inançlar ilmin, deneyin ötesindeki konuların durumu ne olacak? Bunlar red mi edilecek, neye, hangi gerçek esasa göre reddedilecek?

Elimizde ancak iki ölçü kalmaktadır: 1-Merî, geçerli o, yurttâ hâkim olan din. 2-Çağdaş bilim, bilmin yeni verileri ve akıl veya selim akıl.

Bâzı dinler, bâtil inanç denilenleri iç yapısıyla benimsemiş, desteklemiştir. İslâm dinî dışında kalan dinlerde bâtil denilen inançların birçoğu müteber, geçerlidir. Yaşayan: İlkel Dinler, Hinduizm, Buddizm, Taoizm, Yahudilik, Kung-futse dini, Şintoizm hatta Hıristiyanlık..”

Tekrarlamak gerekiyor, hangi bilim bâtil, boş inanç hükmünü verecektir? Fizik mi, kimya mı, Canbilim mi vb? Elbette konu ile yakından ilgisi, bağlantısı olanların yargısı önemlidir: Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi vb.

Bu bâtil inançlar, boş inanlar sözü yalnız din alanında değildir. Siyasette, ideolojilerde, doktrinlerde, iktisatta, toplumbilim de, de aynı damganın kullanılacağı alanlar, inançlar ve görüşler mevcuttur.

C- İSLÂM DİNİ VE BÂTİL İNANÇLAR:

Görüldüğü üzere boş inan veya doğruluk neye göre belirlenecektir? Bu hususta güçlük çekilmekte, bütün insanlığa ve bütün toplumlara uygun bir ölçü bulmakta engeller ortaya çıkmaktadır. Biz burada böyle inanışlar karşısında İslâmiyetin tutumunu belirtmeğe çalışacağız.

İnsanın beş duyu organının yargılarını, aklın, ilimin verileri ve ona dayanan hakikatı tamamlar, ayrıca İslâmî -vahiy -yoluyla ve diğer bir anlatıyla (Hakikî-doğru bilgiye ulaştırma) yoluyla insanlığa mal olan Kuran ve gerçek hadislerle doğru ve yanlış belirlenebilir. Bu yol her milletin dininin süzgeçinden geçerek, bâtil, yanlış veya doğru hükümlerine ulaşabilir.

Son vahye dayandığı belirtilen İslâm dininde, muhteva bakımından mukayese edilecek olunursa diğer dinlerin, inançların üstünde ilimci ve akılcı, bir anlayışa ve iman ve ahlâk esaslarına sahip bilindiğinden, diğer din-

ler onun yanında ya geçerliğini kaybetmiş, veya bâtil, boş inanç olarak kabul edilmektedir. Esasen İslâmiyet, kendisinin gelişiyle diğer dinlerin müteber, geçerli olmaktan çıkarıldığını, kaldırıldığını belirtmektedir.

Ç- DİĞER DİNLER VE İNANÇLAR:

Gerçekten de İslâmlık dışındaki bâzı dinler içinde, büyüye, taşlara, ağaçlara, ölülere, ağaçlara, uğurlu uğursuz günlere, güneşe, aya, yıldızlara, fallara, aynalara, falcılığa, gaipten haber vermeğe dair yakınlık veya bağlılık görülmektedir. Hatta bu gibi inançlar teşvik bile görmektedir. İslâm dinince reddedilen birçok inanç, başka dinlerce, uygulandıkları toplumda gerçeğe aykırı tanınmaz, itibarlı ve geçerli olurlar.

Yahudilerin, İsrail de geçerli olan resmî takvimleri kâinatın, insanın yaratılış tarihi olarak 5737 yıl öncesini benimsemektedir.

Bundan başka günümüzde dinle, manevî inançla bağlantısı bulunmayan, hattâ dîne karşı düşman olanlarda en alt dereceden inançlar türemekte, uğur parası, havuza para atarak dilekte bulunmak, türlü maskotlar taşımak, uğurlu uğursuz günlere, eşyalara inanmak (uğurlu kazak, veya uğurlu herhangi bir giysi veya takı)ya inanmak vb.görülmektedir. Bâtil inançların en yaygın olduğu yerlerden birisi de Komünist Rusya veya komünist ülkeler olmaktadır. Din düşmanlığı oradaki insanlarda daha düşük seviyede bir ilkel inanca, meselâ insanı putlaştırıp, yanılmaz sayarak bağlanmakta, bir nevi atalara tapış şeklinde törenler düzenlenmekte, cesetler mumyalanmakta, insanlar Lenin önünde sıralara girmektedir. Bazı slogan veya cümleler âdeta bir sihri, majik değer kazanmakta ve bazı kitaplar kutsalmiş gibi kullanılmaktadır. Özel kişiler için mezarlıklar yapılmaktadır. Bunların hakkında eserler vardır. *İnsan, inanan, inanmaya ihtiyacı olan bir varlıktır. Şuna veya buna, ama, sapık ve zararlı da olsa, merhamet ve şefkat, insanî fazilet tanımaya da bir ideolojiye veya çıkarıcı, zevkler ve esaslara veya tarihin ilkel, ilk basa mak-taki inançlarına inanmaya, ona doğru sürüklenmeye başlamaktadır. Kendisinin inancı olmadığını söyleyen inkârcı bir insanın, bir inkârcılık, reddedilicilik inancı vardır. Kendisini dogmatik sanmayan manevî inkârcılar da inkârcılık dogmatizmi ve taassubu vardır. İnkârcılar en koyu, en şiddetli ve müteassıp dogmatikler sayılabilir.*

Bütün bu açıklamalar, araştırmalar sonunda, şimdi belli bir zaman ve mekân içinde ne bâtil inançtır, boş inandır, onu bir defa daha ortaya

koyamak gerekiyor. Türkiye'de İslâmî esaslara ve çağdaş ilme aykırı olan ancak inceleme ve araştırma, objektif tahlil sonucu boş ve dayanaksız inançlar bâtil sayılabilir.

D- Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası ve (Boş İnanışlar) Sözü'nün Eleştirilmesi.

Umumiyetle manevî-dinî folklorlara ait konular 30 sayısı civarında sunulmaktadır. *Biz bunu 200 e yaklaştırmış bulunuyoruz. Bundan böyle folklor bibliyografyaları daha ayrıntılı olarak bu sunulan konulara dair kaynakları bir araya getirebilirse, daha fazla faydalı olacağı şüphesizdir.*

Çok emek ve başarı mahsulü olan, Türk Folklor Ve Etnografya Bibliyografya'sının 3.Cildininin 253. sayfadan 259. sayfaya kadar devam eden kitap ve makale kaynakları, Manevî Halk İnançları veya Dinî, Manevî, tıbbî folklor, içtimâî âdetler, hatta ahlâkî konular, Yahudilik ve İslâmiyette v.b. (yağmur duası) ile ilgili iken bunları (Boş İnanışlar) başlığı altında toplamak, ilmî bakımından doğru sayılamaz. Bazı inançlar kısmen geçerli olan dinî esaslara uygun yönü ve kısmen de onun dışında kalan yöne sahiptirler. Bazıları İslâmiyet içerisinde yer almış konulardır. Bu itibarla bu kaynaklar, Dinî, Manevî Folklor veya Dinî Manevî Halk İnanışları, başlığını alabilir. Bu bakımdan bu türlü araştırmaların hepsini (Boş İnanışlar) başlığı içinde toplamak ve sunmak doğru olmaz. Bu ince noktanın düzeltilmesini ümit ederiz. Yalnız, yazarın, (Bâtil İnanç, Boş İnanç vb.) başlığını verdiği kitap ve makaleler buraya alınabilir. Yoksa birtakım folklor çalışmaları bir değer yargısı olarak bu adla toplanmamalıdır⁹.

-II-

Dinî Folklor Veya Manevî İnançların Çeşitleri, İnançların Sıralanışı :

- 1- Adakla, Dilekle İlgili İnançlar. (Türbe ve diğer dilek ve adak yerleri, vb.)
- 2- Adla, Ad Koyma İle İlgili İnançlar.
- 3- Ağaçla İlgili İnançlar.

⁹ Türk Folklor Ve Etnografya Bibliyografyası, Kültür Bakanlığı Yay.C.III., Ankara 1975, Sf.253-259.

- 4- Âhîret ile İlgili İnançlar.
- 5- Ahretlik Edinmekle İlgili İnançlar.
- 6- Ahlâkla İlgili İnançlar (Doğruluk, ırz, namus vb.)
- 7- Allah (Tanrı) Sevgi, Korku ve Bilgisiyle, Tasavvuruyla İlgili İnançlar.
- 8- Alazlama (Alaslama -Yağlı paçavrayı ateşle tutuşturup bir efsun söyleyerek hasta etrafında dolaştırma) ve Göçürme (Başma Çevirme)- Bir hayvanı hasta çevresinde dolaştırıp hastaya sataşan ruhu bu hayvana geçirme, nakletme) Törenleri İle İlgili İnançlar.
- 9- Alın Yazısı ve Kaderle İlgili İnançlar.
- 10- (Haz.) Ali'nin Anadolu'da İzleri Hakkındaki İnançlar.
- 11- Ana ve Baba İle İlgili İnançlar.
- 12- And Töreni İle İlgili İnançlar.
- 13- Atalara Saygı ve Bağlılıkla İlgili İnançlar.
- 14- Ateşle İlgili İnançlar.
- 15- Av Ve Avcılıkla İlgili İnançlar.
- 16- Ay'la İlgili İnançlar.
- 17- Ayazmalar, Şifalı Sularla, İçmece ve Kaplıcalarla İlgili İnançlar.
- 18- Ayna ile İlgili İnançlar.
- 19- Bahur Yelleri (Sam Rüzgârı-Eski Temmuz 18, yeni Temmuz 31 de başlayan bir haftalık süre içinde ki).
- 20- Bahkla İlgili İnançlar (Eti Yenmeyenler v.b.).
- 21- Baştan Çevirip Sadaka Vermekle İlgili İnançlar.
- 22- Bayramlarla İlgili İnançlar. Bayram âdetleri.
- 23- Beddualarla, ilenmekle (ilençle) ilgili inançlar.
- 24- Bereketle, Bollukla İlgili İnançlar.
- 25- Bitkilerle, Çiçeklerle İlgili İnançlar. (Bitki ile, otlarla ebedilik, ölümün, hayatın sırrı, verimlilik h.inançlar ve bitki sembolleri, zambak bekâret, Meryem, asma ve üzüm, gül, beyaz gül, kırmızı gül v.b.).
- 26- Böceklerle İlgili İnançlar. Sinekler h. İnançlar.

- 27- Buğdayla İlgili İnançlar (Baştan buğday dökme ve buğday kolyeler).
- 28- Buhurla, Günlükle İlgili İnançlar.
- 29- Büyü, Tılsım ve Büyücülükle İlgili İnançlar. Büyücü kadınlar, araçlar, şerbetler, büyü taşları v.b.
- 30- Cadı İle Umacı İle İlgili İnançlar. Şekli, kıyafeti v.b.
- 31- Camiler, Mescidler, Tekkelerle, (Diğer Mâletlerle) ilgili İnançlar. Caminin içdüzeni. Cami Temizliği, Süpürülmesi sevabı v.b. Yazılar, resimler (Kâbe, çiçek v.b.)
- 32- Cennet ve Cehennemle İlgili İnançlar. cennet Tasviri ve cehennem Tasviri.
- 33- Cinle İlgili İnançlar.
- 34- Çile, Riyazet İle İlgili İnançlar.
- 35- Çocukla İlgili İnançlar.
- 36- Dağlarla İlgili İnançlar.
- 37- Davulla İlgili İnançlar.
- 38- Definecilikle (Manevî âdetler yönünden) İlgili İnançlar.
- 39- Demirle, Çelikle İlgili İnançlar.
- 40- Devle İlgili İnançlar.
- 41- Dilencilerle İlgili İnançlar.
- 42- Dinî Folklorla Bağlı Atasözleriyle İlgili İnançlar. (Dinî Atasözleri.)
- 43- Dinî, Manevî Mahiyette Oyunlar, Danslar (Sema, Sağa Sola Sallanma v.b.) İle İlgili İnançlar.
- 44- Dinî Musikî ve Âletleriyle (Ney, Tambur, boru, Kaval..v.b.) İle İlgili İnançlar.
- 45- Dinî Savaşla-Cihatla-İlgili İnançlar.
- 46- Doğumla (Lohusalık, Al Basma, Kırk çıkma v.b.) İle İlgili İnançlar.
- 47- Dokunma İle İlgili İnançlar.
- 48- Dokuzlama (Sayı) İle İlgili İnançlar.
- 49- Dualarla (Halk Arasındaki) İlgili İnançlar. (Tebih d.v.b.)
- 50- Düğmeyle İlgili İnançlar.

- 51- Dügünlerle İlgili İnançlar (Ayna kırma, çanak kırmalar, yağ bal sürmeler, çivi çakmalar, buğday serpmeler v.b.)
- 52- Dünya Hayatı (Önemi) Yeri İle İlgili İnançlar. Dünyanın, kâinatın yaratılışı h.i.
- 53- Efsanelerle İlgili İnançlar.
- 54- Ekmekle İlgili İnançlar.
- 55- Elbiselerle (giysilerle) İlgili İnançlar.
- 56- El Sanatları, El İşleri (Manevî yönüyle, desen v.b.) İle İlgili İnançlar.
- 57- Eshab-ı Kehf'le (Yedi uyurlar) İlgili İnançlar.
- 58- Eşyalar Ve Mesleklerle İlgili İnançlar (Süpürge, temel atma, oklava, kapı, kapı mandalı, iğne, ayakkabı, kül, terazi v.b.)
- 59- Erkeklikle (Erkek uzvuyle, iktidarıyle v.b.) İle İlgili İnançlar.
- 60- Ev kiralamak Ve Eve Taşınmakla İlgili İnançlar.
- 61- Evlenme ile, Evlilikle İlgili İnançlar.
- 62- Evler (Ev yapımı) İle İlgili İnançlar. (Kutsal yer, tekinlilik, uğursuzluk v.b.)
- 63- Evliyalar, Erenlerle İlgili İnançlar.
- 64- Fal Ve Falcılıkla İlgili İnançlar. (Fal kitapları v.b.)
- 65- Gaipten Haber Vermekle İlgili İnançlar.
- 66- Gebelikle, Kısırlıkla, Doğumla İlgili İnançlar.
- 67- Gökle, Gök Gürültüsü İle İlgili İnançlar.
- 68- Gökyüzü İle İlgili İnançlar. Gök ve arşla ilgili inaçlar.
- 69- Gök Kuşağı (Ebem Kuşağı) İle İlgili İnançlar.
- 70- Gölle İlgili İnançlar.
- 71- Göz Seyirmesi İle İlgili İnançlar.
- 72- Güneşle İlgili İnançlar (Güneş Duası-Trabzon) v.b.
- 73- Günlerle İlgili İnançlar (Uğurlu-uğursuz günler v.b.) Cuma günü.
- 74- Güzellikle (Yaratılış, dinî, manevî v.b.) İlgili İnançlar.
- 75- Hac'la İlgili İnançlar.
- 76- Harflerle, yazılarla İlgili inaçlar.

- 77- Hastalıklarla İlgili İnançlar (Ocakh, siğil ve manevî tedavi v.b.)
- 78- Hayır-Şer'le (Hayırlı-Hayırsız) İlgili İnançlar.
- 79- Hayvanlarla, Mal ve Mülk koruyan hayvanlar, hazine bekleyen yılanlar, ev yılanları v.b. Kuşlarla İlgili İnançlar. (Boğa, yılan, at, köpek, kurt, inek, akrep, yılan, tavus kuşu (Züm-rüdü anka) kuşu (Kıyametin sembolü), Güvercin, baykuş, kar-tal (kıyametin ve ölümsüzlüğün sembolü), Leylek (hacı), aslan (kuvvetin, tasavvufta ermenin, kemâlin sembolü), kuzu, koç, balık, arı (bekâret, iyilik sembolü), bülbül -kavuşma ve aşkın sembolü), Kelaynak kuşu, domuz (ahlâksızlık ve cinsiyetin sembolü), geyik. vb. (Kurt ağzı bağlamak). Kutsal tanınan hayvanları öldürmek, kedi v.b.
- 80- Helâl-Haramla İlgili İnançlar.
- 81- Hızır-ilyas veya Hıdrellele İlgili İnançlar.
- 82- Hoca İle İlgili İnançlar.
- 83- Horoz Ve Horozun Ötüşü İle İlgili İnançlar.
- 84- Hortlakla İlgili İnançlar. Hayalette dair inançlar, söylentiler.
- 85- İbâdetle İlgili İnançlar.
- 86- İçkilerle, şerbetlerle İlgili İnançlar (Kutsal İçkiler, şerbetler).
- 87- İmanla İlgili İnançlar.
- 88- İnsanın ve dünyanın yaratılış sebebi ve Hedefi-Gayesi İle İlgili İnançlar.
- 89- İnsanın Kurtuluşu (Yanlış, bâtil'dan vb.) ve Mutluluğu İle İlgili İnançlar.
- 90- İplik Bağlamak, İp Bağlamak, Düğüm Yapmakla İlgili İnançlar (Aynı zamanda büyü ile ilgili).
- 91- Irz-Namus-Şerefle İlgili İnançlar.
- 92- İskat(çılık), Devir Hakkında İnançlar. (Kazaya kalmış farz ve vitir namazlarının, tutulmamış oruçlarının bağışlanmasını teminle sorumluluktan kurtulma âdeti.)
- 93- Kadınlı İlgili İnançlar. (Ana'nın Değeri, Mevkii), Kadınların Camie gitmesi, dinle ilgili giyim, kuşam, işhayatı.
- 94- Kadının Cinsiyetiyle, Dişilikle İlgili İnançlar. (Bazı zaman-larda yapacakları ve yapamayacakları İşler v.b.).
- 95- Kalelerle, Hisarlarla İlgili İnançlar.

- 96- Kandil Günleriyle İlgili İnançlar.
- 97- Karakura İle İlgili İnançlar. (Kedi veya keçi gibi bir hayvana benzeyen kötü ruh olup, uykuda gelir ağız kapatır.). Karakoncolos h.i.
- 98- Kanla İlgili İnançlar.
- 99- Kaza İle İlgili İnançlar.
- 100- Kerâmetlerle İlgili İnançlar.
- 101- Kible İle İlgili İnançlar.
- 102- Kına İle İlgili İnançlar.
- 103- Kıyametle İlgili İnançlar.
- 104- Kitap Açtırmak, Kaybolandan Haber Vermekle İlgili İnançlar.
- 105- Konukseverlike (Tanrı Misafiri) İle İlgili İnançlar.
- 106- Korular ve Ormanlarla İlgili İnançlar.
- 107- Kuran'ın Mevkii, Ona Karşı Saygılı Durum, Onun Bulunduğu Yer, Onun Önemi Hakkında İnançlar. (Ona karşı durumda cezalanacağı, çarpılacağı vb.)
- 108- Kur'an'ı Ücretle Okumak Veya Okutmakla İlgili İnançlar.
- 109- Kurbanla İlgili İnançlar.
- 110- Kutsal Çınlama, çan çalma, ses çıkarma, hışırta vb. İlgili İnançlar.
- 111- Kutsal Ev Hakkında İnançlar.
- 112- Kutsal Işık Hakkında İnançlar. (Altınışık v.b.).
- 113- Kutsal Sayılan Şarkılar, İlâhilerle İlgili İnançlar.
- 114- Kutsal Sözler, Tekerlemelerle İlgili İnançlar.
- 115- Kutsal Şehirlerle İlgili İnançlar.
- 116- Kutsal Yazılar Hakkında İnançlar.
- 117- Kutsal Yemeklerle İlgili İnançlar.
- 118- Kutsal Yer Ve Yol Hakkında İnançlar.
- 119- Kuvvetle (Manevî, güçlü, kudretli) olmakla İlgili İnançlar.
- 120- Kuyularla İlgili İnançlar.
- 121- Lokman Hekimle İlgili İnançlar.
- 122- Mağaralarla İlgili İnançlar.

- 123- Manevî Yönü Olan Giyim-Kuşamla İlgili İnançlar.
- 124- Melekle İlgili İnançlar. Melekle ilgili söylenti ve hikâyeler.
- 125- Meryemle İlgili İnançlar.
- 126- Mevlitlerle İlgili Âdet ve İnançlar.
- 127- Meyvelerle İlgili İnançlar. (Kutsal Kiraz, İğde, Nar v.b.).
- 128- Mezarlıkla ve Mezar Taşları Üzerindeki Yazı ve Resimlerle İlgili İnançlar.
- 129- Mûcizelerle İlgili İnançlar.
- 130- Muskalarla İlgili İnançlar.
- 131- Navruz (Nevruz)la İlgili İnançlar.
- 132- Nazarla İlgili İnançlar. (Nazar Ve Uğursuzluğa karşı tahtaya vurmak, Kulağını çekmek).
- 133- Nikâhla, Düğünle İlgili İnançlar (İki Bayram arasında nikâh).
- 134- Nîmet-Rızık'la İlgili İnançlar. (Nimete karşı küfran).
- 135- Nurla, Işıkla İlgili İnançlar.
- 136- Ölümle ve Ölülerle İlgili İnançlar.
- 137- Öpme İle İlgili İnançlar. (El öpme vb.).
- 138- Örtünme (tesettür) ile İlgili İnançlar.
- 139- Örümcekle İlgili İnançlar.
- 140- Para İle İlgili İnançlar. (Başından Para saçmak vb.).
- 141- Perili Ev, Perili Köşkle İlgili İnançlar.
- 142- Pîrlerle İlgili İnançlar. (Terzilerin Piri vb.).
- 143- Putla (Putlarla) İlgili İnançlar.
- 144- Ramazanla İlgili İnançlar.
- 145- Remil (Kum olup, kum İle Fala Bakmak).
- 146- Renklerle İlgili İnançlar.
- 147- Renkli Kıyafetlerle İlgili İnançlar.
- 148- Ruhla İlgili İnançlar. (Ruh veya ruh göçü, ne olduğu, nerede kaldığı vb.).
- 149- Rüya Yorumları İle İlgili İnançlar.
- 150- Rüzgâr, Kasırğa hakkında İnançlar.
- 151- Saçla, Sakalla, Bıyıkla İlgili İnançlar.

- 152- Sağ veya Sol İle İlgili İnançlar (Hareketlerle İlgili İnançlar, sol adımla başlamak, soldan kalkmak, sağa yatmak vb.)
- 153- Sakatlarla (Kör, topal, kötürüm, dilsiz, sağır vb.) İlgili İnançlar.
- 154- Sakız Çiğneme İle İlgili İnançlar.
- 155- Sarı Kızla İlgili İnançlar.
- 156- Sarık, Cübbe ve Takka İle İlgili İnançlar.
- 157- Sayılarla İlgili İnançlar.
- 158- Saz Ve Kopuzlarla (Kutsallaştırma) Hakkında İnançlar.
- 159- Semboller, Remizler, Şekiller Hakkında İnançlar.
- 160- Sünnetle (Onun mânevî, dinî yönüyle), Âdetleriyle İlgili İnançlar.
- 161- Su Hakkında İnançlar (Kutsal Pınar ve ırmaklar, Su perileri vb.). (Okunmuş) su h.i.
- 162- Şehitlikle, Şehitlerle İlgili İnançlar.
- 163- Şeytanla İlgili İnançlar.
- 164- Şimşek Hakkında İnançlar.
- 165- Tabiatla (Mevsimler, harman, hasatla) İlgili Törenlere Dair İnançlar.
- 166- Takvim Ve İklimlerle İlgili İnançlar. (Yılbaşı, Kasım ve Bahur Yelleri vb.)
- 167- Talih Ve Kismetle İlgili İnançlar.
- 168- Taşla İlgili İnançlar.
- 169- Tavşan Ve Tavşan Ayağı İle İlgili İnançlar. (Tavşan etini yememek, Peygamber kedisi vb.)
- 170- Temizlikle (Gusul, abdest, yıkanma vb.) İlgili İnançlar.
- 171- Tevekkül İle İlgili İnançlar.
- 172- Tılsımla (Büyü ile büyücülükle de ilgili) (Hamail, Kuşak, İpek Kurdelâ, Önlük Asmak) İlgili İnançlar.
- 173- Tırnakla İlgili İnançlar.
- 174- Toprak Hakkında İnançlar. (Gökle toprak arasında kutsal nikâh, ana toprak, toprakana, topraktan gelip toprağa gitmek, kara toprak vb.)
- 175- Türkiye'deki Peygamber mezarlarıyla İlgili İnançlar.

- 176- Tütünle İlgili İnançlar.
- 177- Tuzla İlgili İnançlar. (Ateşe tuz atmak, tuz serpmek, tuz sunmak, tuz - ekmek vb.)
- 178- Uğurluluk-Uğursuzluk-Düztabanlıkla İlgili İnançlar. (Nohut Aşısı yemeği vb.)
- 179- Vakit Ve Zamanla İlgili İnançlar (Arife günü hakkında, vb.)
- 180- Yağmurla, Yağmur Yağdırmakla İlgili İnançlar. (Yağmur Duası, istiska-Yağmur talebi) Namazı vb.)
- 181- Yağmur, Dolu Ve Poyraz Kesme Hakkında İnançlar.
- 182- Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitapları (Tevrat Ve İnciller) Hakkında İnançlar.
- 183- Yazılı Tastan Su İçme Hakkında İnançlar.
- 184- Yecuç ve Mecuç h.i.
- 185- Yemekle İlgili İnançlar. (Nohut Aşısı, Zerde, Lokma, Helva vb.)
- 186- Yeni Ev Yapma İle İlgili İnançlar.
- 187- Yıldızlarla, Burçlarla İlgili İnançlar.
- 188- Yıllarla, Zamanla İlgili İnançlar. (Uğurlu yıl, eşref zamanı, uğurlu saatler, kutsal zaman.)
- 189- Yumurta ve yumurta Kabuğu İle İlgili İnançlar. Renkleri v.b.
- 190- Zekeriya Peygamber Sofrası, Zekeriya Sinisi Hakkında İnançlar.
- 191- Zikirle, Tesbih Çekmekle, Çileyle İlgili İnançlar.
- 192- Anonim, (yazarı belirsiz) dinî edebiyat, dinî masallar, dinî efsaneler.
- 193- Muhtelif Peygamberler h. inançlar ve hikâyeler.
- 194- Bulaşıcı hastalıkların dinî, ilâhi ceza sayılması h.i. (Veba, Taun, Kolera v.b.)
- 195- Yersantısı (Zelzele), yangın h.i.

-III-

SONUÇ

Tahlil, Tasnif ve Değerlendirmeler:

Bu inançlar nereden gelmiş, nasıl gelmiş ve ne kadar mesafe alınmıştır? Bütün bunların incelenmesi ayrı bir konudur. İnançlar içinde

yaşamayı renklendiren, dolduran hayatı mânalandıran, hatta güzelleştiren, çeşitlendiren inançlar vardır. Bunlar değerlerini daha fazla korumaktadırlar.

Sunduğumuz 200 e yakın halk arasında beliren inanca eklenecekler olabilir. Bütün inançların tahlil ve değerlendirilmesin de başlıca sekiz bölüm ortaya çıkmaktadır :

- 1- Hiçbir zararı olmayan inançlar.
- 2- Manevî telkinle ümit ve teselli vererek faydalı olabilecek, hayatı mânalandıran, çeşitlendiren, güzelleştiren inançlar.
- 3- Ne zararı ne de faydası olmayan inançlar.
- 4- İslâmî temelle çatışmayan, ona aykırı olmayan inançlar.
- 5- İslâmî temelle uzlaşan, kaynaşan inançlar.
- 6- İslâmî esaslara aykırı düşen inançlar.
- 7- İlimle, ilmî verilerle çatışmayan inançlar.
- 8- İlmî temellere aykırı olan inançlar.

Dünyamızın ilim ve teknik alanda ileri gitmiş ülkeleri dahil, ünlü kişilerin kullandığı eşyalar, yaşadığı ev, korunmakta, gözetilmekte ve bilhassa ziyaret edilmektedir. Artık onlar alelâde eşya, ev olmaktan çıkıyor, değişik bir anlam kazanıyor. Dünyamızda gelişmiş ülkelerde, eski ocak-ateş inancının değişik bir şekilde evlerde, dairelerde özel şömineler halinde kullanıldığını, olimpiyat meşalesi ve ateşi, kamp ateşleri ve meşalelerle, fener alaylarıyla geçit törenleri dikkati çekmektedir. Hatta eski inançlara dair birçok semboller toplumlarda yer almakta, benimsenmektedir. Bankalar, okullar, dernekler meşale, kandil, ağaç, yonca şekillerine rağbet göstermektedirler. Keza ölümlere çiçek sunuş, müzik çalış, siyah renkli elbiseler, siyah kol şeritleri hep eski, çeşitli dinî kalıntıların çağdaş kılığa bürünmüş şekilleridir. Noel zamanında süslenen çam ağaçları ve bu gibi ağaçları kutsallaştırmalar, bunlarla ilgili âyinler, evlerde bunlara en önemli mevkii vermeler, onun çevresinde toplanıp Noel ilâhileri söylemeler, hep eski inanç kalıntılarının aynı canlılıkla yaşayışını en modern toplumlarda gösterdikten başka Hıristiyan olmayan toplumların ev ve mağazalarında da yerini almaktadır. *Bu ağaç kültürünün örneğini, okumuş, bilgili kimseler benimsemiş, onun bâtil, boş inanç olmak anlamını dikkate almamışlardır.*

Günümüzde bakır bileziğin bir tip romatizmaya iyi geldiği inancı yayılmakta, bunun satışını resmî kuruluşlar yaptığı gibi, sokaklar da

da bol alıcı bulmaktadır. Keza mavi boncuk ve türlü nazarlıklar da alabildiğine yayılmaktadır. Bunlar da kötü gözün etkisinden, kötü bakıştan, yıldırımlık gibi insanları çocukları korumakta ve halen buna inanılmaktadır. En az beşbin yıllık bir geçmişi olan bu mavi renkli cisimleri, insanlığın seçmesi, onun muhtemelen gök renginden faydalanmaya kalkışması, mavi gözü, keskin ve etkin bir göz olarak tanıması, denemeler veya bir rastlantı sonucu mu olmuştur? Bu ve bunun gibi inançlar ilim ve geçerli din ölçüsü içinde ayrı ayrı incelenip, değerlendirilmelidir.

Yeni şekiller altında¹⁰ dinsizliği, Allahsızlığı benimseyen toplumlar da, insanı tatmine yönelen inançlar dikkati çekmektedir. *Eski muskaların, tılsımların yerini çağdaş, muskalar, tılsımlar, fetişler almıştır. Bunlar onlarca tabu dur, kutsaldırlar : Marksın, Lenin'in kitapları böyledir. Eller üzerinde dolaştırıp gösteri yaptıkları Ho-Şi -Minh in sözleri, Mao'nun kızıl kitabı vb. bunlara örnektir. Keza insanları kutsallaştırıp ilâhlaştırmak, onun önünde tapınurcasına gösteriler yapmak, türlü inanç ve davranışların yapı bakımından ne düzeyde olduğunun örnekleridir...*

200 e yakınına belirttiğimiz yukardaki dinî folklorla, manevî inançlarla ilgili olanlardan insan, ihtiyaçlarını gidermek, dileklerini yerine getirmek, rahatlık elde etmek, çıkarlar sağlamak, ümitlenmek huzur ve güven duymak istemektedir. İnançlar ne derece bunu tatmin ediyorsa o derece yaygın ve etkilidir. Bir de bunların bazıları din tarafından desteklenmiş, ilim tarafından reddedilmemişse gittikçe güç kazanmaktadır. Bu inançlar içinde, İslâmiyete ve ilme aykırı olanların kökü bilgisizlik, cehalet ise o halde bunu onaracak yol, İslâm dini esasları hakkında gerçek olan, doğru olan bilgiyi yeterince vermek gerekir. İnsan varlığı, İslâmiyet ve ilimle aydınlandıkça, karanlık ve boşlukta kalan inançlar gerilemeğe yüz tutabilir.

Halkbilimin konusu içinde de yer alan ve müstakil şekilde araştırılması mümkün olan bu manevî, dinî inançlar, aynı zamanda Din Fenomenolojisi içerisinde, diğer toplumların inançlarıyla birlikte, ayrı ayrı bölümler halinde ilmî olarak incelenmesi, tahlil, tasnif ve değerlendirilmesi gerekir.

10 Hikmet Tanyu, Ankara Ve Çevresinde Adak Ve Adak Yerleri, Ankara 1967. Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ankara 1968. Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, I-Türklerde Dağla İlgili İnançlar vb., Ankara 1973. Ayrıca Ağaç'la ve Ateş'le ilgili kitaplar hazırlanmaktadır. Hikmet Tanyu, Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar, Türk Folkloru Araştırmaları Yılığ 1975, Ankara 1976, Kültür Bakanhğ., Yay. sf. 129-142.

Hikmet Tanyu, Türklerde Ateşle İlgili İnançlar, I. Uluslararası Türk Folk. Kong. Bildirileri, Ankara 1976, Kültür Bak. Yay., 4. Cilt, sf. 283-304.

ŞAHSİYET TERBİYESİNDE DİNİ KÜLTÜRÜN ROLÜ

Doç. Dr. Neda ARMANER

Din hem bireyi hem de toplumları etkileyen bir kurumdur. Fakat bu etki çok karmaşık bir bütün içinde olduğundan başlı başına soyutlanamaz. Biyolojik koşullar yanında yaşamın ekonomik, sosyal, siyasal hatta fizik ortamı birbiri içine geçmiş haldedir.

Psikolojik şahsiyet, yeni deyimiyile kişilik (Fr.personnalité, Ing. personality) sözcüğü ferdiyeti aşan bir anlam taşır. Bu sözcüğün Latince "persona" kökünden geldiği bilinir. Bu da eski Yunan ve Roma tiyatrolarında yüze takılan maskenin ifadesi anlamındadır. Şu halde şahsiyet, başlangıçta insanın kendisinden çok yapma (sun'ı) görünüşünü, daha da ileri olarak, aldatıcı bir görünümünü ifade ediyordu. Bu ikilik şahsiyet anlayışında kendini göstermektedir. Bazılarına göre şahsiyet, başkalarına gösterilen ya da gösterilmek istenilen yüzdür. Bazılarına göre ise, dış görünüşün altındaki insanın asıl benliği, özüdür. Belki de bu ikilik şahsiyetin ta kendisidir. Şahsiyette bir yandan temelli biyolojik olan kahtımla ilgili iç yapımız; güdüler, organizmaya en yakın olan dürtüler vardır. Diğer yanda da bireyi durmadan etkileyen sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik güçler. İşte bu ikiliğin uyumlu bir bütünlük göstermesiyle şahsiyet oluşur. Şahsiyeti belirleyen ifadeler, kişinin tüm aksiyonlarında görünüm kazanır. Bunun için psikologlarca şahsiyet, bireyin davranışlarının bütünü olarak değerlendirilir. Böylece şahsiyet patternleşmiş bir davranışlar sistemidir derken davranışı meydana getiren biyolojik ve motivasyonel faktörlerle çevre faktörünün temelde bu sistemi var ettiğini düşünürüz.

İnsanlar arasındaki motivasyonel farkların genellikle zekâ, kabiliyet ve kuvvet farkları olduğu muhakkaktır. Bunlar, bir kimsenin yapacağı davranışlara, hayatı boyunca öğreneceği şeylere ve nihayet şahsiyetine etkide bulunurlar. Kuvvetli ve zeki bir çocuğun şahıslar arası ilişkide edineceği tecrübe, zayıf ve aptal olanınkinden farklıdır. Bunun

için bireylerin çevreleriyle olan ilişkilerinde biyolojik faktörler dâima içermiş bir durumda bulunur. Biz burada tek tek şahıslardan ziyade gurupları temsil eden modal bir şahsiyetle ilgileneneğimiz için, hatırıma za gurupların değişik biyolojik özelliklere sahip olup olmayacakları gibi bir soru gelecektir. Böyle bir sorun, ancak, bireyler arası ilişkilerden uzun bir zaman tecrit edilmiş, mahdut menşeli ve kendi aralarından evlenmek suretiyle çoğalmış guruplar için var olabilir. Yoksa şahıslar arası ilişkilerin çok olduğu ve gurup hareketlerinin yaygın bulunduğu bir durum için bahis konusu olamaz.

Modal şahsiyet bakımından biyolojik faktörlerin içerilebileceğini kabul etmekle beraber, guruplar için veraset sabit bir değişken olarak görüldüğü taktirdedir ki, genel olarak çevrenin ve özellikle sosyo-kültürel faktörlerin birey üzerindeki etkilerini incelemenin bir anlamı ve yararı olabilir.

Biliyoruz ki, sosyo-kültürel sistem, kendisine iştirak eden kişiler için ortaklaşa paylaşılan bir seri patternleşmiş uyarı (tenbih) durumları yaratmaktadır. Yine bu sistem, bir bütün olarak grubun yarattığı vaziyetlere uygun telâkki edilecek tepkileri meydana getirmek için aşağı yukarı istikrarlı bir şekilde uğraşır ve bu tepkileri alışkanlıklar olarak, bireyde meydana getirmek için gayretler sarfeder. Bu yönden, belirli bir kültürün istediği türlü alışkanlıklar içerisinde insan eğitim görmeye başlar başlamaz etki durumu ortaya çıkar ve gelişerek gider.

Kültürleşmiş genel eğitim yöntemlerinden başka, bireyin bir zaman süresi içerisinde öğrenmesi gereken değişik rolleri ve bu rollerle ilgili bir davranış, duygu ve değerler sistemi vardır. Bu değerler sistemi içinde bulunan dinî kültürel öğrenme, diğer sosyo-kültürel öğrenmeler gibi tasvip ve tasvipsizlik kutupluğuna göre işler. Tasvip edilen reaksiyonlar için verilen mükâfatlara ilâve olarak tasvip edilmeyen tepkiler için sabit bir cezanın karşılıkları bildirilir.

Dinî kültür eğitiminin bu şekilde işleyişi bireyde belirli düşünce ve alışkanlıklar ve öğrenilmiş motivasyonlar sistemi ile belli heyecan patternleri meydana getirir. Diğer taraftan aynı kültür, gurup için ortak semboller koymak suretiyle patternleşmiş olan tüm tecrübelerin derinleşmesini sağlar yahut kolaylaştırır. Burada duygu ve düşüncelerle birlikte bilinç altı mekanizmaların ya da komplekslerin bir şahsiyet yapısı meydana getirecek biçimde organize olduğu meydana çıkar. Böyle bir şahsiyet yapısı, artık iç ve dış baskılarla devam ettirilip gider. Di-

nî kültür, bir toplumu teşkil eden çoğunluk grubun davranışlarını temsil ettiği için, bu kültürel patternleşmeyi derûnileştirmek suretiyle birey, toplum için istenen bir tipin özelliklerini benimsemiş olur. Bu bakımdan Kardiner'in "temel şahsiyet" yapısı, Erich Fromm'un² "sosyal karakter"i, Margaret Mead'in³ ve sosyal psikolojiyle uğraşan diğer bazı psikologların kullandıkları "millî karakter" kavramı, Davis'in⁴ "kültürel şahsiyet" ve nihayet "modal şahsiyet" kavramları yukarıda bahsettiğimiz olguyu açıklamak üzere kullanılır. Bunların yanında ise, dinî kültürün, daha doğrusu psikolojik deyimiyle dinî telkinin yoğunluk nisbet ve derecesine göre biçimlenen bu modal dinî şahsiyet, amprîk olarak var olmayan, fakat bireylerin sosyalizasyon süreciyle öğrendikleri genel kültür patternlerinden oluşan ve gurup üyelerinin çoğunluğunun iştirak ettiği kavramsal bir yapı durumundadır.

Biz burada, şahsiyetin özel taraflarını incelemeyi bir tarafa bırakarak, bir guruba iştirak eden bireylerin petternleşmiş ortalama davranışlarını temsil eden dinî kültürün, yine ortalama olarak bir şahsiyet meydana getirmede oynadığı rolü belirtmeye çalışacağız.

Sosyo-kültürel çevrenin toplum üzerine yapmış olduğu etkiler çeşitli olup, özellikle kapalı çevre içindeki dinî kültürün birey üzerindeki yoğunluğu açık bir keyfiyettir. Bireyin içinde doğduğu ve hazır olarak bulunduğu bu evren, organizmaya doğmadan evvel bile etkide bulunabilir ve bireyin özelliklerini tayin edebilir. Hatta bu etkisini bireyin ölümüne ve daha sonrasına kadar da devam ettirebilir. Bu bakımdan dinin soyo-kültürel etkenlerinin kapsamı hakkında bir fikir vermekle beraber bu kültürün şahsiyeti biçimlendirmede oynadığı önemli rolü göstermedeki çabamıza yardım edecek bazı materyelin genel olarak bir serimini yapmak yararlı olacaktır.

Biz, sosyo-kültürel ortama bakarak doğacak organizma üzerinde bazı tahminlerde pekâla bulunabilir, hatta onun tarihî bir kahraman figürü mü yoksa bir kriminal eylem insanı mı telakki edilebileceği yorumuna gidebiliriz.

1 Kardiner, A.: The Individual and His Society, N.Y.1939 ss.12, 196, 407.

2 Fromm, E.: Escape from Freedom, N.Y.1941 s.277.

3 Mead, M.: And Keep Your Powder Dry, (Morrow and Co., 1942), Mead bu eserinde Amerikan karakterini inceler.

4 Davis, A.: Socialization and Adolescent Personality, N.Y.1947, s.139.

İnanca bağlı olan sosyo-kültürel şartların, bir organizmanın doğumu kadar ölümünü de tayin edebildiğini yukarda söylemiştik. Bu had derecedeki ölçü üzerinde vereceğimiz örnek İslâmdan önceki Arap tarihinden; Cahiliye Çağı yaşamından olacaktır. O devirde yaşayan Beni Tamim, Kureyş ve Beni Kinde kabileleri arasında genelleşen bir âdet, vardı. Bu da doğan kız çocuklarını diri diri gömmektir. Böyle bir hareketi onlar, bir gün şereflerinin lekeleneyeceği ya da yoksulluk çekeceği korkusuyla yapıyorlardı. Göçebe Araplar, yaşamasını istedikleri kızlarına yünden örülmüş bir cübbe giydirerek deve veya koyun güttürürlerdi. Öldürmek istedikleri kızlarını ise, ya doğar doğmaz ya da altı yaşlarına geldiğinde ona güzel elbiseler giydirip akrabalarına götüreceklerini söyleyerek, çölde önceden hazırladıkları çukura atar, üstünü toprakla örterlerdi. Doğan kız çocuklarının diri diri gömülmesi eylemini ifade eden va'd kelimesi Arap dilinde yerleşmişti. Hatta, (Va'dü'l-benât min el-mükremat diğeri bir varyanta göre ise, (Defnü'l-benât min el-mükremat) meselinin dilde yerleşmiş olması da bunu açıkça teyit ediyordu. Sadece birkaç kabileye münhasır olmayan bu geleneğin Arap kavminden kalkması ancak Kur'an hükümlerinin ve anlayışının, diğeri bir deyimle İslâm kültür değerlerinin benimsenip yaygınlaşmasıyla mümkün olmuştur.

Kur'anda İsra Sûresinin 31 nci âyeti bu geleneği açık şekilde yasaklıyor: "Evlâdınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyiniz. Biz onları da sizi de rızıklandırırız. Şüphe yok ki onların katli pek büyük bir suçtur."

Aynı şekilde Tekvir Sûresi 9 ve 10 ncu âyetlerinde kız çocuklarını öldüren için büyük sorumluluk; vebâl yükleyen şiddetli ifadeler yer alır.

Kur'an'ın yanı sıra, Hz.Peygamberin tutumu ile bu husus kesin olarak takbih edilir.

Burada açık bir şekilde, mecburi bir dinî kültür değişimi ve onun etkilediği yalın davranış örneklerini izlemek mümkündür. Yine bu konuda İslâm tarihinden ilk akla gelen örnek Hz.Ömer'in davranışdır. Zira müslüman olmadan önce kendi eliyle gömdüğü bir kız evlâdına karşı müslümanlığı kabul ettikten sonra duyduğu merhamet ve teessüriyet onu ömrü boyunca etkilemiştir. İslâm tarihi içinde bunu yazılı olarak belgeleyebiliriz.

Bundan başka İslâm tarihi kitaplarında yer alan, Teym kabilesinden Kays b.Âsım'ın Hz.Muhammed ile konuşması sonucu, alışkanlık

haline getirdiği bu hareketini kesinlikle terketmesi, tipik ihtida (covered) halinin olumlu bir reaksiyonu şeklinde düşünülür.

Bu bireysel vaziyet alışlara daha genel ölçüde değinecek olursak; esasında Müslümanlığın, Hristiyanlık gibi, her bakımdan bir devrim olarak ortaya çıktığını ve müslümanlığın onu benimseyen toplumların yaşamında yeni bir çağın ve kültürün başlangıcı olduğunu görürüz. Dinin getirdiği bu değişiklik maddi olmaktan çok manevî ve psişik alandır. Çünkü dinin asıl ve ilk işi ruhlara bir yön vermektir. Latineden gelen (conversion) kelimesinin sözlük anlamı da değışme, tebeddül, mecazî ifadesiyle ıslah-ı hal, ihtida yani hidayete ermedir. Böyle bir hal ise yepyeni bir mecrada ve genellikle eskisinin tam tersi bir yönde duygu ve düşüncelerin var olmaya başlamasıdır. Onun içindir ki, yeni dinin getirdiği iman ve ahlâk ilkin bir paradoks yani ters bir sanı; aksi bir kanaat olarak ortaya çıkar. Bunun için rijid; tutucu olan kişilerde değışmeye, yeni (doxa) ya karşı mukavemet, direniş gibi türlü psişik mekanizmalar, belirtiler ortaya çıkar. Peygamberler ruhları kazanmak ve insanları dinin buyrukları yönünde düşünmeye, duymaya ve hareket etmeye alıştırmak çabasını sürdüren üstün ve seçkin kişilerdir. Bu da herşeyden önce bir eğitim ve kültür yoludur. Cahillik, bilgisizlik adı verilen bir çağı kapayarak, ruhlarda yeni imanın düşünce ve duygularını işlemek, kelimenin tam anlamıyla yeni insanı yaratmak çabasından başka birşey değildir. Bir dinin ruhlarda yerleşmesi yalnız öğretimle yani bizim anladığımız biçimde belirli bilgileri vermekle mümkün değildir. Yeni bir şahsiyetin, psikolojide (set) dediğimiz ruh halinin doğması için insanı etkileyen tek değil türlü faktörlerin bir arada var olması gerekir. Ve bütün bu haller bir din psikolojisinin temel konularıdır.

Sosyo-kültürel çevrenin birey üzerindeki etkileri, hiç kuşkusuz çok yönlü ve kompleks bir karakter gösterir. Nedenler bazen açık ve belirli, bazen de çok çeşitli ve müphemdir. Bununla beraber, insanı konu alan bilimlerin verileri ışığında bu sorunu aydınlığa çıkaracak olan genel prensipleri izlemek ve bu suretle detaylara inmek olanağı elbette ki vardır. Çok motivasyonlu bir olay olan bu en yakını öldürme fiili; eylemi, yalnız dinî değil, çeşitli psiko-sosyal ve ekonomik faktörlerin de göz önünde tutularak incelenmesini gerektiren bir konudur. Ekonomik koşulların zorladığı faktörlerin sosyo-kültürel bir âdet olarak tevil edilip, kişinin duygusal hayatına, düşüncelerine egemen olması gibi bir durum yaşanırken İslâm dininin yeni bir anlayış getiren baskın kültürü, çok ya-

kın bir süre içinde kişinin moral tavrı üzerinde etkisini sürdürmüştür. Böylece ekonomik zorunluk arka plâna atılmıştır. Geniş çapta böyle bir conversion, yani din değiştirme olayında, psikolog Maslow'un "A Theory of Human Motivation" adlı yazısında ve "Motivation and Personality" adlı eserinde belirttiği (insan motivasyonunda ihtiyaçlar "needs") teorisindeki temel fikirlerine burada kısaca değinmekle bu olgunun psikik tarzı üzerinde bir karşılaştırma yapmış olabiliriz. Maslow, davranışın her zaman motivasyonla meydana geldiğini söylemekle beraber, aynı zamanda biyolojik, kültürel ve duruma bağlı sebeplerle de tayin edildiğini ilave etmektedir. Yine Maslow, insan motivasyonunda kültürel, mahalli, bilinçli isteklerden daha çok rol oynayan faktörün esas bilinç dışı istekler olduğunu, her motivasyonlu (dürtülü) davranışta birçok bilinç dışı istek ifadesinin bulunduğunu, her davranışın, her fiilin birden fazla motivasyonu (dürtüsü) olduğunu belirtir.

Maslow'un ihtiyaçlar teorisinde ileri sürdüğü ikinci fikir ise şöyledir: "İnsanın ihtiyaçları bir sıraya, hiyerarşiye göre düzenlenmiştir. Bu bir önem ve bir çeşit kudret sırasıdır. Öyle ki en mühim, en kudretli olan ihtiyaç, daha az önem taşıyan bir başka istek ve ihtiyaçtan evvel tatmin yolu bulmak için direnir ve bu tatmin yolunu bulur.

Yukarıda örnek aldığımız İslâm tarihinin tipik ve otantik (authentic) olgusuna bir başka örnek de kültür antropolojisi üzerinde incelemeleri olan Rivers'in Polenezyalılar arasında ve diğer yerlerde yaptığı gözlemlerdir⁵.

Rivers'in bahis konusu ettiği olgu, insanları diri diri gömmek suretiyle öldürme ve bu fiilin zamanının tayin edilmesi gibi gözlemlerdir. Biyolojik temel prensiplere rağmen, bütün bu eylemler kültürel olarak belirlenmiştir. Psikoloji ve özellikle din psikolojisi açısından bakılınca; gerek bu ilkel toplum olayında gerekse putperest yani müşrik iken evlâdını öldürme dürtüsünde öne geçen motivler (sâikler) ne idi? Müslüman olunca bu (act) yani fiilin tamamen yok olmasında baskın çıkan motivler ise ne gibi dürtülerdir? Bu tarihi tablo karşısında biz sadece Maslow'un teorisi içinde kalarak değil de Freud ve Adler'in derinlik psikolojisi, diğer bir deyimle dinamik psikoloji ışığında ve özellikle (holistique) görüşleri gözönünde tutarak açıklayabiliriz. Çünkü reaksiyon durumu, bireyin yaşamını biçimlendiren olayların ve etkilerin tümünün

⁵ Rivers, W.H.R., *Instinct and The Unconscious*, (London Cambridge Univ.Press)

ifadesidir. Vaziyetahışta genetik potansiyel ile birlikte hemen belirtmemiz gereken ve aynı tarzda çok erkenden rol oynayan diğer önemli bir faktör de çevre faktörüdür. Eğer bireyin normal dışı davranışları ile conversion yani ihtida halinde fizyolojik ve organik nedenlere dayanılamayacak moral ve özellikle psişik temellere bağlı attitude'leri varsa burada çevrenin kültürel etkisini dikkate almak ve incelemek gerekir.

Bilindiği gibi, gerek Kur'an hükümlerinin, gerekse Peygamberin devamlı telkinleri altında, bu tarihi kişilerin motivasyonunda dinî kültürün baskın bir duruma gelmesiyle çöl şartlarının zor geçim mücadelelerine düşürdüğü bireyde biyolojik anlamdaki ihtiyaçlar geri plâna itilmiştir. Psikolojik deyimiyile, üst ben'in şiddetli ve tam yüklü bir durumda olmasıyla, bu çatışma üst ben'in lehine sonuçlanmıştır. Öyle ki, bu gibi hallerde birey seve seve alışkanlıklarından vazgeçer. Öyle ki, iç ben'den gelen ve canlının en öndeki ihtiyaçlarından sayılan nev'in korunmasına ait iç güdüler inhibisyona uğrar. Üst ben'in bu inhibisyonunu destekleyen emir ve isteklerini ise ben seve seve yerine getirir.

Şu hususu da gözden uzak tutmamak gerekir. Dir ister felsefî yönden ister sosyolojik ya da psikolojik yönden incelensin, daima karşımıza karmaşık bir kültürel fenomen olarak çıkar. Bu bakımdan yalnız ve tek yönlü açıklamalar sorunu çözmekten bizi uzaklaştırır. Din değiştirmeye bağlanan tutumların ruhsal yapı ve şahsiyet açısından kesin çizgilerle belirtilebilen bir biçimde düşünce değişikliği yaratması ve bunun davranışa intikal eden yönlerinin bulunması, din psikolojisinin ana konuları içinde incelenmektedir. Bununla beraber kültür sisteminde önemi olan ve bireyi sosyalleştiren dinin ayrıca, yardımcı yan disiplinlerin bulguları ve verileri yönünden de ele alınıp, psikolojik faktörlere açıklık getirecek biçimde incelemesi gerekir. Bundan başka;

- 1) Dinî kültür ile insan
- 2) Dinî kültür ile tipik dindar şahsiyet

3) Ve dinî kültürle anormal şahsiyet arasındaki etki, tepki ve türlü ilişkiler psikolojik yöntemlerle incelenmelidir. Bütün bu incelemelerde yer alan konunun özü, şahsiyetin kültürle olan yakın ilişkisini ortaya koyacaktır.

TÜRK DİN MUSİKİSİ TÜR, MAKAM VE USULLARININ KODLANMASI

Doç. Dr. GÜLTEKİN ORANSAY

Geleneksel Türk sanat musikisinin özellikle perde, makam ve usullarını kodlamak, 20.yüzyılın ilk yarısında belirginleşmiş ve çözüm yolları aranılıp önerilmiş bir gereksinimdir. Bunun öndegelen nedeni, 15. yüzyıl başında dizgesel olan perde adlarının bile daha o yüzyılda bu niteliklerini yitirmeleri¹, bütün öteki adlandırmaların başlangıcındanberi bir dizge oluşturamayacak yolda karmakarışık gerçekleştirilmiş bulunmasıdır. Sözgelimi makamlarda en az onaltı değişik adlandırma yolu görülür:

I) Kökeni gösteren adlandırmalar

- 1) yöre olarak: araban, hicaz, ısfahan, nihavend, rehavî, vb.
- 2) budun olarak: bayatî, acem, kürdî, vb
- 3) kişi olarak: ebu selik, gülşen-i vefa, vb

II) Sunuluş belirten adlandırmalar

- 4) Şube-i şahî (Sultan II. Mehemed için), şeref-i hamidi (Sultan II. Abdulhamîd için), vb

III) Teknik özellik belirten adlandırmalar

- 5) başlangıç perdesi açısından: evc
- 6) güçlü perdesi açısından: pencgâh, heftgâh
- 7) durak perdesi açısından: yegâh, dügâh, segâh, çârgâh
- 8) makamlar dizgesi içindeki yeri açısından: rast

¹ Abdullahoğlu Hızır'ın Edvar'ına göre (Berlin yazması Diez A Oktav 72) tam perdelerle Farsça'da "birinci yer", "ikinci yer" vb. anlamına gelen "yek-gâh", "dü-gâh", "se-gâh" vb. denmekteyken zamanla bunların yerine makam adları kullanıldı, sözgelimi yek-gâh yerine rast, penc-gâh yerine neva, şeş-gâh yerine hüseyni, vb. denmeye başlandı.

- 9) bireşimi açısından: hicazeyn, hisar-evc, bayatî-araban-buselik, vb
- 10) tanınmış bir makamın aktarılmış olması açısından: şedd-i araban, şedd-i saba
- 11) tanınmış bir makamdan bir perdesiyle ayrılması bakımından: acemli yegâh (yegâh-ı acemî, acem yegâhı), kürdili hicazkâr. nikrizli segâh, vb
- 12) tanınmış bir makamın genliği değişik türü olması açısından
 - a) açık adlandırmayla: nihavend-i kebir, mahur-ı sa-gir, zir-efgend-i büzürk, zir-efgend-i kûçek, beste-ısfahan, vb
 - b) gizli (çağrıştırıcı) adlandırmayla: sultanî hüzzam, sultanî irak, sultanî segâh, vb
- 13) tanınmış bir makamla ilintisi açısından
 - a) açık adlandırmayla: hicaz-ı türki, nihavend-i rumî, nevrüz-ı arab, irak-ı acem, rast-ı cedid, nühüft-i kadim, maye-i atik, vb.
 - b) çağrıştırıcı adlandırmayla:
 - aa) tonlayışı çağrıştırıcı: saba ile safa
 - bb) kelime kuruluşu çağrıştırıcı: suz-nak ile suz-i dil yada şevk-i tarab ile şevk-aver, vb.
 - cc) kelime anlamı çağrıştırıcı: saba ile nesim, yada naz ile niyaz, vb.
 - çç) islam kültür çevresi içinde çağrıştırıcı: vamık ile azra, yada gülistan ile bustan, yada ısfahan ile zinderûd

IV) Duygusal yada ozanca adlandırmalar:

- 14) makamın yansıttığı yada uyandırdığı duyguyu belirtici: ferah-nak, ferah-feza, ruh-efza, ruh-nüvaz, can-feza, rahat-feza, vb.
- 15) sevgi yaşamını anımsatıcı: uşşak, naz, aşk-efza, gül-izar, nazenin, vb.

- 16) ozanca adlandırmalar: saba, bad-ı saba, bahar, ab-ı kevser, maye-i kevser, gül-deste, vb.²

İşte, büyük çoğunluğu açıkça bir teknik nitelik belirtmeyen, ayrıca kimi kısa (evc, irak, rast, saba, vb), kimiye pek uzun ve çapraşık (bayatî-araban-buselik, sebz-ender-sebz-i kadîm, vb) olan bu adlandırmalar yerine nitelik belirtici ve eşboyda adlar kullanmak, başka bir söyleyişle bunları kodlamak bir gereksinme olarak ortaya çıkmakta, hatta 20. yüzyılda bir-iki de çözüm önerilmiş bulunmaktadır.

Bu çözümlerin ilki, Mildan Niyazi Ayomak'ın (1887-1947) 1933 Eylülü Nota Musiki Mecmuası'nda ortaya attığı kodlamadır. Kuralları şöylece özetlenebilir:

- 1) her makamın sekiz perdeli çıkıcı bir aşıt (gamme) olduğu varsayılır.
- 2) her aşıt, sekiz perdesi arasındaki yedi aralıkla kodlanır.
- 3) sırasayısı tek olan aralıklar (1,3,5,7) ünsüz harflarla, çift olanlar (2,4,6) ünlülerle gösterilir.
- 4) aralıklar minik (koma) birimiyle ölçülür, taninî aralığı (204 cent) 9 miniktir.
- 5) her aralığın biri ünlü, öteki ünsüz olmak üzere iki ayrı işareti vardır:

| aralık | ünlü | ünsüz |
|--------------------------------|------|-------|
| 3 minik (eksik bakiye) | ı | m |
| 4 minik (bakiye) | o | r |
| 5 minik (küçük mücennep) | a | n |
| 6 minik (artık küçük mücennep) | ö | t |
| 7 minik (eksik büyük mücennep) | u | y |
| 8 minik (büyük mücennep) | ü | p |
| 9 minik (taninî) | e | z |
| 10 minik (artık taninî) | aa | ş |
| 11 minik (artık taninî) | aö | k |
| 12 minik (artık taninî) | i | l |
| 13 minik (artık taninî) | öu | ç |
| 14 minik (artık taninî) | uu | f |

² Ayrıntılı bilgi için bk. Gültekin Oransay, Die melodische Linie und der Begriff Makam (Ankara 1966), 79-81.sfl.

- 6) aşıttın hangi perdeden başladığını belirtmek gerektiğinde makam kodunun başına ilk notanın adı eklenir:

na - zozerez, ta - pazepaz, vb. gibi³

Bu ilkelere göre yaptığı kodlamalardan Mildan Niyazi Ayomak Nota Musiki Mecmuası'nın 1935 başında 37. sayısı ile kapanmasına değin 24 tanesini kullanmış, bu arada kimi çelişiklere düşmüştür:

| Ayomak kodu | aralıklar (minik olarak) | makam adı |
|-------------|--------------------------|--------------------------------------|
| neninep | 5.9.5.12.5.9.8 | hüzzam |
| nepazep | 5.9.8.5.9.9.8 | evc |
| netaatep | 5.9.6.10.6.9.8 | garip hüzzam |
| nezonez | 5.9.9.4.5.9.9 | kürdilihicâzkâr ⁴ |
| ninenin | 5.12.5.9.5.12.5 | hicazkâr, suzidil, suznak, şedaraban |
| ninepaz | 5.12.5.9.8.5.9 | hicaz ⁵ |
| ninerez | 5.12.5.9.4.9.9 | hicaz, gariphicaz ⁶ |
| nöurenöür | 5.13.4.9.5.13.4 | ⁷ |
| nüzerez | 5.8.9.9.4.9.9 | kürdilihicazkâr |
| pazepaz | 8.5.9.9.8.5.9 | muhayyer, hüseyin ⁸ |
| rezerez | 4.9.9.9.4.9.9 | acemkürdi, muhayyerkürdi |
| taateraz | 6.10.6.9.4.9.9 | garip hicaz |
| tuzerez | 6.7.9.9.4.9.9 | uşşak |
| tuzetuz | 6.7.9.9.6.7.9 | hüseyinizemzeme |
| yötirez | 7.6.6.12.4.9.9 | saba ⁹ |

³ Bu kodlama ile ilgili ilk açıklama Nota Musiki Mecmuası'nın 11. sayısında (15 Eylül 1933), ilk uygulama 12. sayıda (1 Ekim 1933), ilk çizelge 13. sayıdadır (15 Ekim 1933).

⁴ "nezonez" kodlaması 53 yerine toplam 50 minik verdiği göre yanlışdır (12. sayı, 45. sf). Nitekim kürdilihicazkâr için sonra hep "nüzerez" kullanılmıştır (14. sayı 60. sf, 13. sayı 55. sf, vb).

⁵ "ninepaz" kodlaması yalnız bir kez (14. sayı, 58. sf) kullanılmış, hicaz için çoğun "ninerez" denmiştir (13. sayı 54. sf, vb)

⁶ Garip hicazın kodu olarak 13. sayı 55. sf. da "ninerez" verilmiş olmakla birlikte başka yerlerde (12. sayı 51. sf, 28. sayı 21. sf) "taateraz" olarak gösterilmiştir.

⁷ "Nöurenöür" kodu yalnız 20. sayı 73. sayfada verilmekte, hangi makamı gösterdiği belirtilmemektedir. Yapısı "ninenin"e pek yaklaşmakla birlikte irak perdesinden başlatılmış olması, evcârâ makamı için düşünüldüğünü göstermektedir.

⁸ Hüseyin makamı için yalnız bir kez "pazepaz" (25. sayı 5. sf), bir kez de "yözepaz" (28. sayı 26. sf) kullanılmıştır.

⁹ saba makamının kodu olarak önce "yötirez" (13. sayı 54. sf), sonra "yöyaörez" (23. sayı 118. sf, 29. sayı 30. sf) kullanılmıştır.

| | | |
|----------|----------------|--|
| yöyaörez | 7.6.7.11.4.9.9 | saba |
| yözalaz | 7.6.9.5.12.5.9 | karcığar |
| yözepaz | 7.6.9.9.8.5.9 | hüseyini |
| yözerez | 7.6.9.9.4.9.9 | uşşak ¹⁰ |
| zerezer | 9.9.4.9.9.9.4 | acemaşiran |
| zozerez | 9.4.9.9.4.9.9 | milliyegâh, hicaziyegâh, ni- havend |
| zünenin | 9.8.5.9.5.12.5 | suznak ¹¹ |
| zünezer | 9.8.5.9.9.9.4 | mahur ¹² |
| zünezün | 9.8.5.9.9.8.5 | rast |

Abece sırası içinde biraraya getirdiğimiz bu yirmidört örnek incelendiğinde Ayomak kodlamasının yeterince olgunlaştırılmadan ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Sözelimi 3. kural tersine çevrilerek sırasayısı tek olan aralıklar (1,3,5,7) ünlü harflarla, çift olanlar (2,4,6) ünsüzlerle gösterilse çift ünlüleri kullanma gereği ortadan kalkacak, diyelim “nöürenöür” yerine “açozazo”, “netaatep” yerine “azşözü”, “taaterez” yerine “öşözoze”, ve “yöyaörez” yerine “utukoze” gibi yedişer harfli kodlar sağlanabilecektir.

Fakat Ayomak kodlamasının en önemli eksiği makamları yalnız birer aşit olarak ele alması, dolayısıyla birkaç ayrı makamın tek bir kod altında birleşmesi (sözelimi “ninenin” kodunda hicazkâr, suzidil, suznak ve şedaraban) gibi geleneksel Türk sanat musikisinin yüzlerce yıllık edimine ters düşen bir durumun ortaya çıkmasıdır.

Ayomak kodlaması Nota Musiki Mecmuası'nın 1935 başlarında kapanmasıyla tarihe karışmış, Dr. Suphi Ezgi'nin Muhittin Erev'e vergi bir cevapta “*Bütün dördü ve beşlilerimize bizim verdiğimiz isimlerle makamlarımızın eskidenberi malûm adlarını tamamen değiştirip (Zonezon, Tozerez, Neninep, Potirez, Zonenin, Bezozerez, Ninenin, Ninerez, Bozalaz) gibi mânasız, deli saçması olan sözleri onların yerlerine ikame*

10 uşşak makam için önceleri “tuzerez” (13.sayı 54.sf, 17.sayı 72.sf, 18.sayı 78.sf, 19.sayı 86.sf, 24.sayı 128.sf), fakat sonradan “yözerez” (33.sayı 61.sf, 34.sayı 71.sf) kullanılmıştır.

11 suznak makamının iki kodla gösterilmesinin nedeni zirgüleli (“ninenin”) ve zirgülesiz (“zünenin”) iki türü bulunmasıdır.

12 Hüseyin Avni Konuk, Dr. Suphi Ezgi ve başkaları mahur makamını buselik perdesiyle (9.9.4.9.9.9.4) gösterdiği halde Ayomak tıpkı Kâzım Uz gibi segâh perdesiyle (9.8.5.9.9.9.4) kabul etmektedir.

etmiştir"¹³ biçiminde Ayomak'ı yermek için, Hayri Yenigün'ün yazdığı bir yazıda "Türk mûsikisine azçok yararlı olan bu (Nota) mecmuası kanalıle -şahsî düşüncesine dayanarak- inkilâp yapmak istedi. Makamatın adlarını da değiştirmeye başladı. Bunlara da verdiği isimler şöyle: Rast (Sünezün), Uşşak (Tuzerez), Sabâ (Yötirez), Suznâk (Zünenin), Nihâvend (Zozerez), Hicaz (Ninerez), Garib hicaz (Ttaatarez), Karcıgar (Yözalaz), Hüzzam (Neninep), Garib hüzzam (Neatep), Hicazkâr (Ninenin), Mâhur (Zünezer), Kürdilihicâzkâr (Nüzerez) v.s. (Nota) mecmuasına bastığı eserlerin makamlarını -sonradan- böyle acayip isimlerle vasıflandırarak yayınlamağa başlamıştı"¹⁴ ve Yılmaz Öztuna'nın kalemıyla "Türk makamlarının adlarını değiştirmek gibi yersiz ve tutulmayan teşebbüsleri de oldu"¹⁵ biçiminde Ayomak'ı tanıtmak için anılmıştır.

Fakat "yersiz ve tutulmayan"dan "acayip" ve "mânasız, deli saçması"na varıncayadek karalanmak istenen girişimin gerisindeki gereksinmeyi, 20. yüzyılda yaşamış musiki düşünürlerimizin baştagelenlerinden Hüseyin Sadettin Arel (1880-1955) de duymuş, kültürü sığ musikicileri ve musiki yazarlarını ürkütmemek için Utopia ülkesine yaptığı gezide gördüklerini anlatıyormuşçasına kodlama önerilerinde bulunmuştur:

"Hatırıma şu sual geldi :

— Makam isimleri, perde isimleri ve saire hakkında nasıl hareket ediyorsunuz? Biz bile acem, kürdî, işfahan, hicaz gibi yabancılıklarını barbar bağırın isimlerden memnun değiliz. Siz bunları ne yapıyorsunuz?

Müdür cevap verdi :

— Biz bu meseleyi gayet kolaylıkla hallettik. Basit makamların her birine alfabeden bir harf tahsis ettik. Zaten on üç basit makam bulunduğu için bu iş hiç zorluksuz başarıldı. Meselâ :

| | | |
|-------------|-------------|--------------|
| Çargâh = A | Hüseyni = F | Uzzal = J |
| Pûselik = B | Nevâ = G | Zirgüle = K |
| Kürdî = C | Hicaz = H | Karcıgar = L |
| Rast = D | Hümayun = İ | Sûzinâk = M |
| Uşşak = E | | |

13 Türk Musikisi Dergisi 3.cilt, 32.sayı (temmuz 1950) 5. ve 20. sfl. (yazı yanlışları arap harflarını kullanmaktan olmuştur).

14 Musikî ve Nota, 3.cilt, 26.sayı (aralık 1971) 7.sf (yazı yanlışları dışında Nota Musikî Mecmuası'nın 13.sayı 54.-55.sfl. verilen listegir)

15 Türk Musikisi Ansiklopedisi, I.cilt (İstanbul 1969) 88.sf

Mürekkep makamlara gelince: onları da hangi basit makamlardan mürekkep iseler bu makamların harflerile gösteriyoruz. Bilfarz Hicaz-Pûselik makamını (eğer bunun müstakil bir makam olarak yaşatılması isteniliyorsa) "H.B." diye gösteririz.

Bakiye, küçük mücennep, tanini, artık ikili aralıklarını alfabenin basit makamlarda kullanılmıyan harflerile ifade ediyoruz. Meselâ Z bakiye, Y küçük mücennep, X büyük mücennep, V tanini, U artık-ikili, O komadır.

Perde isimlerini sekizli içindeki sıralarına göre kendilerine verilen rakamlarla gösteriyoruz: çargâh 1, nim hicaz 2, hicaz 3, dik hicaz 4, yegâh 5, ilh..

Bu tafsilâta göre faraza yegâh üzerinde Uşşak makamı için (E-5) remzini kullanmaktayız".¹⁶

İlk bakışta pek kullanışlı gibi gelen bu Arel kodlaması da uygulamada hayli eksik ve kusurlu kalmaktadır. Bunun temel nedeni Arel-Ezgi dizgesinde makamların sınıflandırılma ve tanımlamalarının gelenekleri hiçesayarcasına yanlış ve çarpık oluşudur. Sözgelimi aslında basit oldukları halde mürekkep makamlar arasına kattıkları düzünelerce makamdan saba makamı Arel'e göre "Çargâh perdesindeki Hicaz-Zirgüle dizisile Sabâ dörtlüsünün birbirine katılmasından" yada "Çargâh perdesindeki Hicaz -Zirgüle dizisinin pest tarafına düğâh perdesindeki Uşşak dizisinin sonundan üç sesin katılmasıyla hasıl olur"¹⁷ ve dolayısıyla önerilen yoldan kodlanamaz: "13 basit makam" arasında ne "çargâh perdesindeki Hicaz-Zirgüle dizisi", ne "Sabâ dörtlüsü" ne de "Uşşak dizisinin sonundan üç ses" vardır. Hele birbirinin "inici" yada "çıkıcı"sı olarak tanımlanan makamlar (sözgelimi evc ile irak yada bayatî ile uşşak) için Arel kodlamasında hiç bir ayırma olanağı yoktur: Tıpkı Ayomak gibi Arel de makam kodlamasında sadece aşıtı gözönüne almış, makamların gidiş (seyir) özelliklerini hiç gözetmemiştir.

Bu yazımızla birlikte sunduğumuz kodlama önerilerinde Ayomak ve Arel kodlamalarının kusurları giderilmeye çalışılmış, bir yandan bibliyoğrafya çalışmaları için gerekmekte olan eşboylu kısaltmalar, öte

16 "Bu bir Başka Âlem", Yazan: H.Sadettin Arel (Musiki Mecmuası 7.yıl 77.-81.sayılar, ağustos-kasım 1954)

17 H.Sadettin Arel: Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, madde 377 (Musiki Mecmuası, 4. yıl, 43.sayı (eylül 1951) 26.sf)

yandan kuramsal araştırmalar için özellikle makamlar konusunda zorunlu hale gelen ve makamlar arasındaki çeşitli ilişkileri (durakdaşlık, aşıtdaşlık, perdedaşlık, vb) belirten kodlar ortaya konmuřtur¹⁸. Çalışmanın asıl amacı Türk din musikisinin tür, makam ve usullarını kodlamak olduğu halde, geleneksel Türk sanat musikisinin öteki dallarındaki tür, makam ve usullarla uyumlu olması, tutarsızlıklar göstermemesi için tarih boyunca kullanılmış bütün terimler gözönünde bulundurulmuş, bununla birlikte Türk din musikisinininkiler çizelgelerde siyah dizgiyle belirtilmiřtir¹⁹.

Kısaltılarda uygulanan kurallar şöylece özetlenebilir:

- a) Türler ikişer, usullar üçer, makamlar dörder haneli kısaltılarla gösterilmiş, böylece kolay ayırdedilebilmeleri düşünöldükten başka eldengeldiğince az yer tutmaları ve eşboylu olmaları sağlanmıştır.
- b) tür kısaltılarında temel terimlerin başharfları, makam kısaltılarında evc/ıraklı aşıtların kısaltıları büyük harfla gösterilmiş, bunlar dışında hep küçük harf kullanılmıştır. (Örneğin mA=mevlevi âyini, aaa = acemli rast, AAA = [evcli]rast)
- c) o işareti makam kısaltılarında boş (sıfır) anlamına, tür ve usul kısaltılarında harf olarak kullanılmıştır.
- ) terimlerde asıl makam adı 2. kelime olsa bile kısaltılarda başa alınmıştır. (Sözgelimi dağı bayatî teriminde asıl makam bayatî olduğundan kısaltısı bayatî/dağı sırasına göre bydđ olmuştur.)
- d) Bireşikleri olan makam çoğun üç harfla kısaltılmış, dördüncü haneye "boş" anlamına o işareti konmuş, bireşikler bu dördüncü hanede belirtilmiştir. (sözgelimi acem için acmo, acem-aşıran için acma, acem-buselik için acmb, vb). Bireşiklerde ulanan makamlardan ikisinin başharfı eş ise temel makam iki harfla

18 Uygulama örneği olarak İşlam İlimleri Enstitüsü Dergisi 3.sayısında yayınlanmakta olan "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri" başlıklı bibliyografya çalışmasıyla yakında yayınlanacağını umduğumuz "Türk Din Musikisi Makamlar Elkitabı" ve "Türk Makamları Tarihi" başlıklı kitaplara bakılabilir.

19 Türk din musikisinin tür, makam ve usulları için bk. Gültekin Oransay: Dinî Türk Musikisinde XVII.Yüzyılda Kullanılmış Makamlar (İlahiyat Fakóltesi Dergisi XIX.cilt (Ankara 1973) 75-82.sfl.) ve Ayhan Altınkuşlar: Türk Dinî Musikisinde Kullanılmış Makaan ve Usuller (İzmir 1972, basılmamış tez)

kısaltılmıştır. (Sözgelimi bayatî için byoo, bayatî-araban için byao, bayatî-araban-buselik için byab, bayatî-araban-kürdî için byak, vb)

- e) Kısaltıların bir yandan asıl terimlerin abece sırasına uymasına, bir yandan da terimlerin en belirgin ve ayırtkan harflarını içermelerine özen gösterilmiştir. (Sözgelimi hicaz için hcoo, hisar için hroo, hüseyini için hyoo kısaltıları seçilmekle abece sırası korunduktan başka sözgelimi hsoo gibi iki makam anımsatabilecek kısaltılardan da kaçınılmıştır)
- f) Bireşiklerde geçen eş terimlerin eş kısaltılarıyla gösterilmesine çabılmıştır. (Sözgelimi usullarda bütün "nim" kelimeleri tek bir n ile (nmd, nmh, nms), bütün "devr" kelimeleri dv ile (dvh, dvk, dvt) kısaltılmış, makamlarda "buselik" kelimesi tek bir hanede gösterilmek gerektiğinde başharfı (acmb, marb, vb), iki hanede gösterilmek gerektiğinde ilk iki harfı (bybu, grbu, vb) alınmıştır)

I. Bölüm

TÜRLERİN KODLANMASI

Geleneksel Türk sanat musikisinin altı dalı ve bu dalların kiminde ondan çok tür bulunduğuna göre²⁰ kodlamada en tutumlu yol ilk haneyi musiki dalına, ikinci haneyi türe ayırmak, türleri tek bir haneye sığdırabilmek için de sayı değil, harf kullanmak olacaktır. Tür kısaltılarıyla karışmaması için harflar her iki hanede de büyük harf olarak kullanılmalıdır:

A) Cami musikisi

| | |
|-----------------------------|-------------|
| AA ezan | AF tekbir |
| AB salât | AG hutbe |
| AC içezan | AĞ besmele |
| AÇ kamet | AH mevlid |
| AD tardiye | AI miraciye |
| AE tesbih ve mahfel sürmesi | AJ tevşih |

²⁰ Dalların ve türlerin kısa birer tanımı için bk.Gültekin Oransay: Cumhuriyetin İlk Elli Yılında Geleneksel Sanat Musikimiz (İlâhiyat Fakültesi 50.Yıl Kitabı (Ankara 1973) 227.-271. sfl)

| | |
|-----------------------------|-----------------------|
| AR safer ilâhisi | AN tevhid |
| AS rebii'l-evvel ilâhisi | AO şuğl |
| AŞ rebii'l-âhir ilâhisi | AÖ ilahi |
| AT cemaziye'l-evvel ilâhisi | AP muharrem ilâhisi |
| AU cemaziye'l-âhir ilâhisi | AV şaban ilâhisi |
| AÜ receb ilâhisi | AW ramazan ilâhisi |
| AK temcîd | AX şevval ilâhisi |
| AL münacaat | AY zi'l-kade ilâhisi |
| AM nat | AZ zi'l-hicce ilâhisi |

B) Tekke musikisi

| | |
|-------------------|---------------------|
| BA na't | BH mevlevî gülbankı |
| BB baş taksim | BI şeyh selâmı |
| BC devir peşrevi | BJ ism-i celâl |
| BÇ mevlevî âyini | BK kelime-i tevhid |
| BD son peşrev | BL savt |
| BE son yürüksemai | BM beктаşı gülbankı |
| BF son taksim | BN durak |
| BG niyaz âyini | BO nefes |
| BĞ dua | BÖ ilahi |
| | BP mersiye |

C) Fasıl musikisi

| | |
|--------------------------|--------------------------|
| CA taksim | CE ağırsemai/senginsemai |
| CB peşrev | CF şarkı |
| CC kâr | CG yürüksemai |
| CÇ kâr-ı nâtık | CĞ sazsemai |
| CD beste (murabba, nakş) | CH medhal |
| | CI konser sazsemai |

Ç) Mehter musikisi

| | |
|----------------|-----------------|
| ÇA peşrev | ÇÇ çeng-i harbî |
| ÇB şarkı/türkü | ÇD gülbank |
| ÇC semai | ÇE marş |

D) Eğlence musikisi (Piyasa tavrında musiki)

| | |
|-----------|------------|
| DA taksim | DC şarkı |
| DB peşrev | DÇ fantazi |

| | |
|---------------------------|-----------------------------|
| DE sazsemaisi | DĞ oyun havası (mandra, vb) |
| DE köçekçe (tek ve takım) | DH vals, tango, fokstrot, |
| DF longa | rumba, vb. |
| DG sirto | |

E) Kentsel halk musikisi

| | |
|------------------|-------------------------------|
| EA ninni | EÇ evlenme havası (kına, vb) |
| EB sokak türküsü | ED iş türküsü (esnaf dışında) |
| EC esnaf türküsü | EE serhad türküsü |

Altı dalda 76 kodla bildirilen bu terimlerin kısaltmaları ve abece dizisi ise şöyledir:

| | |
|----------------------------|----------------------------------|
| aS ağırsemai (CE) | İc rebii'l-evvel ilâhisi (AS) |
| aT arataksimi (CA) | İç rebii'l-âhir ilâhisi (AŞ) |
| âyin bk. mA, nA | İd cemaziye'l-evvel ilâhisi (AT) |
| baştaksim bk. bT | İe cemaziye'l-âhir ilâhisi (AU) |
| Bo beste (CD) | İf receb ilâhisi (AÜ) |
| bG beктаşi gülbankı (BM) | İg şaban ilâhisi (AV) |
| Bl besmele (AĞ) | İğ ramazan ilâhisi (AW) |
| beste bk. Bo | İh şevval ilâhisi (AX) |
| bT baştaksim (BB) | İi zi'l-kade ilâhisi (AY) |
| Çh çeng-i harbî (ÇÇ) | İj zi'l-hicce ilâhisi (AZ) |
| devir peşrevi bk. dP | İs ism-i celâl (BJ) |
| Da dua (BĞ) | İş iş türküsü (ED) |
| Dk durak (BN) | İz içezan (AC) |
| dP devir peşrevi (BC) | Kç köçekçe (DE) |
| Ef esnaf türküsü (EC) | Km kamet (AÇ) |
| Ev evlenme havası (EÇ) | Kn kâr-ı nâtik (CÇ) |
| Ez ezan (AA) | Kr kâr (CC) |
| Fn fantazi (DÇ) | kâr-ı nâtik bk. Kn |
| fP fihrist peşrevi (CB) | kelime-i tevhid bk kT |
| fS fihrist sazsemaisi (CĞ) | kS konser sazsemaisi (CI) |
| Fx fokstrot | kT kelime-i tevhid (BK) |
| Go gülbank (ÇD) | Lg longa (DF) |
| Ht hutbe (AG) | mA mevlevi âyini (BÇ) |
| içezan bk. İz | Md medhal (CH) |
| İo ilâhi (AÖ, BÖ) | Mf mahfel sürmesi (AE) |
| İa muharrem ilâhisi (AP) | marş bk. Mş |
| İb safer ilâhisi (AR) | medhal bk. Md |

| | | | |
|----|-----------------------|----|---------------------|
| | mersiye bk. Ms | Sd | serhad türküsü (EE) |
| | mevlevî âyini bk. mA | Sg | senginsemai (CE) |
| mG | mevlevî gülbankı (BH) | Si | sirto (DG) |
| | mevlid bk. Mv | Sk | sokak türküsü (EB) |
| Mi | miraciye (AI) | sP | son peşrev (BD) |
| Mn | münacaat (AL) | sT | son taksim (BF) |
| Ms | mersiye (BP) | Sl | salât (AB) |
| Mş | marş (ÇE) | Sv | savt (BL) |
| Mv | mevlid (AH) | Sy | son yürüksemai (BE) |
| | nakış beste bk.nB | Sz | sazsemaisî (CÇ, DE) |
| | nakış semai bk.nS | Şğ | şuğl (AO) |
| | na't bk. Nt | Şk | şarkı (CF, ÇB, DC) |
| nA | niyaz âyini (BG) | şS | şeyh selâmı (BI) |
| nB | nakış beste (CD) | To | taksim (CA, DA) |
| Nf | nefes (BO) | Tc | temcid (AK) |
| Nn | ninni (EA) | Tg | tango (DH) |
| nS | nakış semai (CE) | | tardiye bk. Ty |
| Nt | na't (AM, BA) | | tekbir bk. Tr |
| | niyaz âyini bk. nA | | temcid bk. Tc |
| Oy | oyunhavası (DG) | Th | tevhid (AN) |
| Po | peşrev (CB, ÇA, DB) | Tr | tekbir (AF) |
| Rb | rumba (DH) | Ts | tesbih (AE) |
| | salât bk. Sl | | tevhid bk. Th |
| | savt bk. Sv | Tş | tevşih (AJ) |
| | sazsemaisî bk. Sz | Ty | tardiye (AD) |
| So | semai (ÇC) | Vs | vals (DH) |
| | senginsemai bk. Sg | yS | yürüksemai (CG) |

II. Bölüm

MAKAMLARIN KODLANMASI

Ayomak ve Arel kodlamaları gözden geçirilirken de görüldüğü gibi makamların salt bir aşıt²¹ olarak ele alınması kodlamaya yetmemekte, makamın gidişi (seyri) de gözönünde bulundurulmak gerekmektedir. Gidişin en önemli öğeleri başlangıç ve durak perdeleriyle birlikte durağın altına inilip inilmediği noktası, eğer inilmiyorsa durak üstündeki güçlüdür (asma kalış perdesi). Ayrıca bireşik olarak tanımladığımız makamlarda iki ve daha çok aşıt bulunmaktadır. Şu durumda makam kodlarının kullanılan değişik aşıtlarla birlikte makamın başlangıç,

21 Bir ezginin kullandığı perdelerin yükseklik sırasına göre dizilmiş biçimine aşıt (Frn: gamme, İng: scale, Alm: Tonleiter) denir. Makam aşıtları sekizli aralığı içinde aralarında ikili aralığı bulunan yedi değişik perdeden bireşir.

güçlü ve durak perdelerini belirtecek yolda olması zorunludur. Durak, güçlü ve başlangıç olarak kullanılan perdelerin sayısı çoğun 10'u geçmediğinden bunları sayılarla göstermek, yetmediğinde x (=10), w (=11), q (=12) gibi abecemizde bulunmayan harflarla belirtmek elimizdedir. Buna karşılık aşit türleri 40 tanedir, ve dolayısıyla abecemizin 29 harfiyle bile gösterilemeyecek kerte çoktur. Bu durumda akla gelen en uygun çözüm, geleneksel kuramımızda ötedenberi birbirinin ilgilisi olarak görülmüş olan evc'li/ıraq'h (fadiyezli) ve acem'li/acemaşiran'lı (fal) aşitleri aynı aşitın iki ayrı biçimi gibi göstermek, fadiyezli aşitler için büyük harf, fal aşitler için küçük harf kullanmaktır.²² Böylece her makamın kodu gidişin başlangıç, orta ve sonundaki aşitleri gösteren üç harf ile başlangıç, güçlü ve durak perdelerini gösteren üç sayıdan birleşecektir. Sayıların perdeleri göstermesinde tutulacak yol olarak en uygun çözüm şöyledir:

a) durak perdeleri için 0=yegâh, 1=hüseynîaşiran, 2=acemaşiran, 3=ıraq, 4=rast, 5=dügâh, 6=segâh, 7=buselik, 8=çârgâh, 9=neva'yı,

b) başlangıç ve güçlü perdeleri için durağa göre 1=sesdaş, 2=ikili aralığ, 3=üçlü aralığ, 4=dörtlü aralığ, 5=beşli aralığ, 6=altılı aralığ, 7=yedili aralığ, 8=sekizli (oktav) aralığ, 9=dokuzlu aralığ, x=onlu aralığ, w=onbirli aralığ, q=onikili aralığ, 0 ise gidişin durak altına düştüğünü (örneğin rehavî, çârgâh ve araban gibi makamlarda) gösterir.

Böylece sözgelimi AÇb 950 başlangıçta rast, ortada suznâk, sonda kürdî aşitleri kullanan, durağı yegâh, başlangıcı yegâhın 9'lu üstündeki hüseyinî, güçlüsü yegâhın 5'li üstündeki dügâh olan dilkeşide makamının kodu olur.

Bu kodlama yöntemi tarihimiz boyunca kullandığımız 550 kadar makamın kodlanmasına yetmekte, hatta değişik biçimlerde kullanılmış makamlarda bu biçimlerin birbirlerinden kesinlikle ayrılmasını da sağlamaktadır. Buna karşılık makam aşitlerinin aralık kalıbı bu kodlamada (Ayomak kodlamasının tersine) açıkça verilmemekte, fakat hesaplanarak bulunabilmektedir. Sözgelimi rast aşitının aralıkları yegâhtan başlandığında 9, 8, 5, 9, 8, 5, 9, 9, 8, 5, 9, . . . düzeniyle gittiğine göre AAA850

²² Geleneksel kuramda rast ile acemli rast'tan, yegâh ile acemli yegâh'tan sözedildiği gibi hicaz ailesi makamları da evcli (hicaz) yada acemli (humayun) oluşlarına göre ayırdedilir.

kodlu yegâh makamının aralıkları 9-8-5-9-8-5-9 koma, AAA841 kodlu hüseyinî-aşîran makamındaki 8-5-9-8-5-9-9 koma, AAA863 kodlu evc makamındaki 5-9-8-5-9-9-8 koma olarak hesaplanabilir:

A = RAST AŞITI (a = uşşak aşıtı)

aaa x50 (ygha) acemli yegâh, acem yegâhı, yegâh-ı acemî
(aaa 850)

AAA 850 (ygho) yegâh (ArA 850)

aaa 850 (yhga) acemli yegâh, acem yegâhı, yegâh-ı acemî
(aaa x50)

AAA 841 (hyaş) hüseyinî-aşîran, vech-i hüseyinî

AAA 741 (nhfo) nühüft (ŞŞA 741)

AAA 863 (evoo) evc, eviç (ŞAA 833, OOA 863)

AAA 733 (dlkh) dilkeş-haverân

AAA 633 (ıroo) irak, arak (AAA 533)

AAA 533 (ıroo) irak, arak (AAA 633)

AAA 504 (rhoo) rehavî, rahevî (AAA 104)

AAA 154 (rsoo) rast

AAA 104 (rhoo) rehavî, rahevî (AAA 504)

AAA 855 (mhyo) muhayyer

AAA 845 (thro) tahir, baba tahir

AAA 755 (gliz) gülizar, hüseyinî-gülizar (AAÇ 745)

AAA 745 (groo) gerdaniye

AAA 655 (evaş) evc-aşîran, evc-huzî (AAA 635)

AAA 635 (evaş) evc-aşîran, evc-huzî (AAA 655)

aaa 635 (acmo) acem (aca 665)

AAA 555 (hyoo) hüseyinî

AAA 445 (nyoo) neva

aaa 445 (byoo) bayatî, beyatî (aba 445)

aaa 425 (ısoo) ısfahan (şşa 445, ÇÇÇ 445, uua 445)

aaa 345 (huzo) huzî

aaa 145 (uşoo) uşşak

aaa 136 (myoo) maye

AAA 636 (gşoo) geveşt

Aab 950 (dlkî) dilkeşîde (AÇb 950)

AAB 555 (hykr) hüseyinî-kürdî, hüseyinî-zemzeme

AAb 835 (mhyk) muhayyer-kürdî (beb 835)

- AAb 445 (nvkr) neva-kürdi
 aba 445 (byoo) bayatî, beyatî (aaa 445)
 abb 665 (acmk) acem-kürdi
 aca 665 (acmo) acem (aaa 635)
 AAC 854 (şvkd) şevk-i dil
 AAC 745 (gliz) gülizar, hüseyinî-gülizar (AAA 755)
 aÇA 835 (byao) bayatî-araban (Çaa 855, ÇaÇ 845)
 AÇb 950 (dlkî) dilkeşide (Aab 950)
 Aee 135 (kçoo) kûçek
 ArA 850 (ygho) yegâh (AAA 850)
 aşıa 445 (ısko) ısfahanek (şaa 445)
 AAz 855 (mhyb) muhayyer-buselik
 AAz 845 (thrb) tahir-buselik
 Aaz 745 (grbu) gerdaniye-buselik
 AAz 645 (evbu) evc-buselik
 aaZ 635 (acmb) acem-buselik
 AAz 445 (nvbu) neva-buselik
 aaz 445 (bybu) bayatî-buselik
 aza 164 (sazk) sazkar (CCC 534)

b = kürdi aşıtı

- bbb x80 (frhf) ferahfeza
 bbb 852 (acma) acem-aşiran
 bbb 155 (krdo) kürdi
 bcc 755 (arzo) arazbar (ccc 735)
 bbe 855 (mhys) muhayyer-sümbüle (bec 855)
 beb 835 (mhyk) muhayyer-kürdi (AAb 835)
 bee 855 (smbo) sümbüle (19. yüzyıldan başlayarak: muhayyer-sümbüle)

C = SAZKÂR AŞITI (c = arazbar aşıtı)

- CCC 534 (sazk) sazkar (aza 164)
 ccc 735 (arzo) arazbar (cbc 735, bec 755)
 ccc 636 (vcha) vech-i arazbar
 ccb 752 (şvka) şevk-aver (cfb 752)
 cbc 735 (arzo) arazbar (buc 755, ccc 735)
 ccz 755 (arzb) arazbar-buselik
 cfb 752 (şvka) şevk-aver (ccb 752)

Ç = SUZNAK AŞITI

- ÇÇÇ 463 (hzmc) hüzzam-ı cedid
 ÇÇÇ 554 (szko) suznâk
 ÇÇÇ 445 (kreg) kareîgar (ısfahan için bk aaa 425, şsa 445, yya 445)
 ÇÇÇ 336 (zmo) hüzzam
 ÇÇÇ 109 (arbo) araban (ÇÇÇ 149)
 ÇÇÇ 149 (arbo) araban (ÇÇÇ 109)
 ÇaÇ 845 (byao) bayatî-araban (Çaa 855, aÇA 835)
 Çaa 554 (rsed) rast-ı cedid
 Çaa 855 (byao) bayatî-araban (ÇaÇ 845, aÇA 835)
 ÇÇS 680 (lalg) lâle-gül
 ÇÇz 845 (byab) bayatî-araban-buselik (FF2 835)

d = şehnaz/zengüle (labemol) kullanan özaşıt

bk ede 335, eed 952

e = saba aşıtı

- eee 108 (çao) çargâh
 eeA 641 (sabş) saba-aşıran
 eeA 533 (btno) bestenigâr
 eeb 750 (şivn) şivenüma
 eeb 641 (şvkt) şevkutarab I
 eeb 532 (şvkt) şevkutarab II
 eeb 335 (sabz) saba-zemzeme
 ede 335 (sabo) saba
 eed 952 (şvkf) şevkefza
 eej 335 (dgho) dügâh (je 135)

F = BAYATİARABAN AŞITI (f = nihavend aşıtı)

- fff 630 (frhm) ferahnüma
 fff 554 (nhdo) nihavend
 FFF 435 (mydg) dügâh-maye, eski maye, maye-i atik
 FFb 840 (anbf) anber-eşan
 FFb 845 (arbk) araban-kürdî, zevk u tarab, şevk-i cedid (FFb 745)

- FFb 745 (arbk) araban-kürdî, zevkutarab, şevk-i cedîd (FFb 845)
 fşf 155 (nhdk) nihavend-i kebîr (şşf 555)
 FFz 835 (byab) bayatî, araban-buselik (ÇÇz 845)

**G = kürdî/sümbüle (tibemol ve şehnaz/zengüle (labemol) kullanan
 özaşıt
 bk. hhg 874**

Ğ = HİCAZKÂR AŞITI

ĞğĞ 854 (hcka) hicazkâr

h = tarz-ı nevin aşıtı

hhg 874 (trzn) tarz-ı nevin

ı = kürdilihicazkâr aşıtı

ıı 844 (hckk) kürdilihicazkâr, hicazkâr-kürdî

İ = NEV-ESER AŞITI

İİİ 850 (arşş) şedd-i araban, şedaraban, şetaraban

İİİ 554 (neve) neveser

j = düğâh aşıtı

jej 135 (dgho) düğâh (eej 335)

K = HİCAZ AŞITI (k = humayun aşıtı)

kkk 850 (yghs) sultanîyegâh

kkk 622 (trze) tarzicedîd

kkk 534 (nkzo) nikriz, nîrîz, niyrîz

KKK 555 (uzlo) uzal

KKK 445 (hcoo) hicaz, hicazî

kkk 445 (humy) hümayun, hicaz hümayun

KKK 633 (rahr) rahatulervah,

AAA 445 (heuş) hicazî uşşak

KKZ 850 (şrfh) şerefihamidi, şerefnüma

KKZ 741 (tahf) rahatfeza, hicazımuhalif, hicaz-aşırân (KKZ 841)

KKz 445 (hcbu) hicazbuselik (KKZ) 555)

KKZ 555 (hcbu) hicazbuselik (KKz 445)

L = ZİRGÜLE AŞITI (l = şehnaz aşıtı)

lll 845 (şhoo) şehnaz (LLL 865)

LLL 865 (şhoo) şehnaz (111.845)

LLL 155 (zgoo) zengüle, zîrgüle, zirgüleli hicaz, hicaz zirgüle
m = hisar aşıtı

- mmm 855 (sphy) yeni sipihr (ss 155)
 mmm 555 (hroo) hisar (maa 555)
 maa 555 (hroo) hisar (mmm 555)
 mEe 855 (sphe) eski sipihr (mee 855)
 mmz 555 (hrbu) hisar-buselik

N = NİŞABUREK AŞITI

- NNN 555 (nşbk) nişaburek (YYY 555)

O = EVC AŞITI

- OOA 863 (evoo) evc (AAA 863)
 OOÖ 863 (evar) evcara

Ö = MÜSTEAR AŞITI (ö = revnaknûma aşıtı)

- ööÖ 463 (rnkm) revnaknûma (ppP 463)
 ÖÖÖ 336 (msto) müstear (ööö 336)

P = SEGÂH AŞITI

- PPP 463 (ryır) ruyurak
 ppP 463 (rnkm) revnaknûma (ööÖ 463)
 PPP 245 (mydg) maye I, dügâh-maye, eski maye, maye-i atik
 (FFF 435, PPP 425)
 PPP 336 (sgoo) segâh
 PşB 680 (sgst) sultanîsegâh

R = RUHNEVAZ AŞITI

- RRR 831 (ruhn) ruhnevaz

s = sipihr aşıtı

- sss 155 (sphy) yeni sipihr (mmm 855)
 sez 135 (dghb) dügâh-buselik

Ş = NÜHÜFT AŞITI (ş = isfahan aşıtı)

- ŞŞA 741 (nhfo) nüfüft (AAA 741)
 şşA 554 (pgho) pengâh (ŞŞA 554)
 ŞŞA 445 (stnı) sultanîrak
 şşa 445 (isoo) isfahan (aaa 425)
 ŞAA 863 (evoo) evc, eviç (AAA 863)

- şaa 445 (ısko) ısfahanek (aşa 445)
 şşf 555 (nhdk) nihavendikebîr (fşf 155)

U = BUSELİK ve ŞEHNAZ / ZENGÜLELİ ÖZAŞIT

bk. ZZU w31

Ü = GÜLDESTE AŞITI

ÜÜÜ 644 (glds) güldeste

v = şehnaz-buselik aşıtı

vvv 855 (şhbu) şehnaz-buselik

Y = FERAHNAK AŞITI (y = nişabur aşıtı)

YYY 863 (frhk) ferahnak

YYY 555 (nşbk) nişaburek, nişaverek (NNN 555)

yyy 337 (nşbo) nişabur

YYA 633 (btıf) besteısfahan

yya 445 (ısoo) ısfahan (aaa 425, şşsa 445, ÇÇÇ 445)

yBA 554 (psnd) pesendîde

Z = MAHUR AŞITI (z = buselik aşıtı)

ZZZ x81 (buaş) buselik-aşîran (ZZZ 631, ZZZ 841)

ZZZ 841 (buaş) buselik-aşîran (ZZZ x81, ZZZ 631)

ZZz 831 (aşrz) aşîran-zemzeme

ZZZ 631 (buaş) buselik-aşîran (ZZZ x81, ZZZ 841)

zzz 441 (aşkf) aşkefza (Kantemir'de: buselik-aşîran)

ZZZ 854 (maro) mahur

ZZZ 654 (bzoo) büzürk (ZZZ 644)

ZZZ 644 (bzoo) büzürk (ZZZ 654)

zzz 644 (ngro) nigâr

ZZZ 164 (zsda) suzidilârâ (ZZZ 364)

zzz 355 (buoo) buselik, puselik, ebuselik (zzz 555)

ZZz 735 (marb) mahur-buselik

zzz 858 (çgkm) kuram:al çargâh, nazari çargâh

ZkZ 854 (zavo) zavil

ZZU w31 (zrfo) zîrefkend, zîrefkend-i kûçek

Kodları örnek olarak verilmiş bu 150 makam türünün tarih boyunca kullanılmış öteki 400 kadar makamıyla birlikte kısaltıları ise abece sırasına göre aşağıdaki çizelgeyi oluşturmaktadır:

- abkv ab-ı kevser
acmo acem (aaa 635, aca 665)
acma acem-aşiran (bbb 852)
acmb acem-buselik (aaZ 635)
acmu acem-ıрак
acmk acem-kürdi (abb 665)
acemli rast bk rasa
acemli yegâh bk ygha
acmr acem-rast
acmu acem-uşşak
acem yegâhı bk ygha
acmz acem-zırkeşide
aczn acizan
agzk agaze-i kâbilî (krş nağme-i kâbil)
agzz agaz-ı zenbûr
ahnt aheng-i tarâb
ahtr ahterî
ahvr ahvîrî
ahvz ahvîzavî
akbr akberî
ambf anber-efşan (FFb 840)
arbo araban (ÇÇÇ 109, ÇÇÇ 149)
arbb araban-buselik
arbc araban-ı cedîd
arbk araban-kürdî (şevk-i cedîd, FFb 845, FFb 745)
arbn araban-nigâr
arbş şedd-i araban (şedaraban, şetaraban, İİİ 850)
arak bk iroo
aric aribun-acem
arib aribun-arab
aryc arayîş-i cihan
aryh arayîş-i hurşîd
arzo arazbar (bec 755, cec 735, chc 735)
arzb arazbar-buselik (ceç 755)
arzz arazbar-zemzeme
aribun-acem bk aric
aribun-arab bk arib
aşkf aşkefza (zzz 441)
aşro aşiran
aşrb aşiran-buselik
aşrm aşiran-mâye
aşrv aşiran-vefâdar
aşrz aşiran-zemzeme (ZZz 831)
aşkefza bk aşkf
avzb avaz-ı zenbur
aync ayîn-i cemşîd
azra azra
babatahir bk thro
bads bad-ı saba
bağş bağ-ı şîrîn
bahr bahar
bahr-ı nazik bk bhrn
baht bahtiyâr
bayatî bk byoo
bayatî-araban bk byao
bayatî-araban-buselik bk byab
bayatî-araban-kürdî bk byak
bayatî-buselik bk bybu
bayatî-hisar bk byhr
bdhr bend-i hisar
beste-hisar bk bthr
beste-ısfahan bk btis
beste-nigâr bk btno
beste-nigâr-hisarek bk btnh
beste-nigâr-ı atik bk btna
beste-nigâr-ı kadîm bk btnk
beyatî bk byoo
beyn beyne'l-bahreyn
beyz beyzâ
bezm bezm-ârâ
bhri buharî
bhrn bahr-i nazik
bost bostan (bustan)
bthr beste-hisar
btis beste-ısfahan (YYA 633)
btno beste-nigâr (ceA 533)
btna beste-nigâr-ı atik
btnh beste-nigâr-hisarek
btnk beste-nigâr-ı kadîm
buoo buselik (ebuselik, puselik, zzz 355, zzz 555)
buaş buselik-aşiran (ZZZ x81, ZZZ 841, ZZZ 631; Kantemir'de: zzz 441)
bugd buselik-gerdaniye
bugş buselik-geveşt
buma buselik-mâye
bunz buselik-nevrüz
busk buselik-selmek
bust sultanî buselik
buşh buselik-şehnaz

| | |
|---|--|
| bustan bk bost | dsti dost-gâni |
| büny büniyye | dügâh bk dgho |
| byoo bayatî (beyatî, aaa 445, aba 445) | dügâh-acem bk dgha |
| byao bayatî-araban (aÇA 835, Çaa 855, Çaç 845) | dügâh-buselik bk dggh |
| byab bayatî-araban-buselik (ÇÇz 845, FFz 835) | dügâh-hicaz bk dghh |
| byak bayatî-araban-kürdi | dügâh-ı kadîm bk dghk |
| bybu bayatî-buselik (aaz 445) | dvan dîvan |
| bydğ dağî bayatî | ebuselk bk buoo |
| byhr bayatî-hisar | ecbr ecburî |
| bzoo büzürk (ZZZ 644, ZZZ 654) | eski mâye bk mydg |
| bzgd büzürk-gerdaniye | eski sipîr bk sphe |
| bzğş büzürk-geveşt | evoo evc (evîç, AAA 863, ŞAA 833, OOA 863) |
| bzma büzürk-maye | evar evc-ârâ (OOÜ 863) |
| bznz büzürk-nevruz | evaş evc-aşîran (evc-huzî, AAA 655, AAA 635) |
| bzsl büzürk-selmek | evbu evc-buselik (AAz 645) |
| bzşh büzürk-şehnâz | evc-huzî bk evaş |
| canf canfeza | evmf evc-i muhalîf |
| cumhuri hicaz bk hech | evmk evc-maklûb |
| çgoo çargâh (eee 108) | evnd evc-nihavend |
| çgac çargâh-ı acem | evîç bk evoo |
| çgkd kürdîli çârgâh | evrg evrenğî |
| çgkm kuramsal çargâh (nazari çargâh, zzz 858) | frhf ferah-feza (bbb x80) |
| çhzy çihar-agazeyn | frhk ferah-nak (YYY 863) |
| dağî bayatî bk bydğ | frhn ferah-nüma (fff 630) |
| dend denadî | frhr ferah-zar |
| dgho dügâh (eej 335, jej 135) | frrh ferruh-ruz |
| dggha dügâh-acem | garîb hicaz bk hegp |
| dgghb dügâh-buselik (sez 135) | garîb hüzzam bk hzmg |
| dgghh dügâh-hicaz | glds gül-deste (ÜÜÜ 644) |
| dgghk dügâh-ı kadîm | gliz gül-izar (hüseynî-gülizar, AAA 755, AAÇ 745) |
| dlar dil-ârâ | glrh gül-ruh |
| dlaz dil-aviz | glst gül-istan |
| dlda dil-dar | glşn gülşen-i vefâ |
| dlfz dil-firuz | glzr gül-zar |
| dlko dil-keş (zil-keş, zir-keş) | gncb genc-i bad-averd |
| dlkh dil-keş-haveran (AAA 733) | gncc genc-i gâv (genc-i kâvus) |
| dlki dil-keşide (Aab 950, AÇb 950) | genc-i kâvus bk gncc |
| dlkü dil-küşa | gncc genc-i suhte |
| dlnş dil-nişin | gonk gonca-i kebki-deri |
| dlrb dil-rüba | gonr gonca-i rana |
| dlisz dil-suz | groo gerdaniye (AAA 745) |
| divan bk dvan | grbu gerdaniye-buselik (Aaz 745) |
| dsth dost-gâh | |

- grbz gerdaniye-büzürk
 grhc gerdaniye-hicaz
 grhy gerdaniye-hüseyinî
 grir gerdaniye-irak
 gris gerdaniye-ısfahan
 grkç gerdaniye-kûçek
 grkr gerdaniye-kürdî
 grng gerdaniye-nigâr
 grnv gerdaniye-neva
 gerdaniye-nigâr bk grng
 grrs gerdaniye-rast
 grrv gerdaniye-rehavî
 gruş gerdaniye-uşşak
 grzg gerdaniye-zengüle
 gergük muhalifi bk krkf
 gşoo geveşt (güvaşt, gevâşt, AAA 636)
 gşbu geveşt-buselik
 gşbz geveşt-büzürk
 gşhc geveşt-hicaz
 gşhy geveşt-hüseyinî
 gşır geveşt-irak
 gşıs geveşt-ısfahan
 gşkç geveşt-kûçek
 gşnv geveşt-nevâ
 gşrs geveşt-rast
 gşrv geveşt-rehavî
 gşuş geveşt-uşşak
 gşzg geveşt-zengüle
 gonca-ı kebk-i deri bk gonk
 gonca-ı rana bk gonr
 gurr gururî
 gül-deste bk glds
 gül-istan bk glst
 gül-izar bk gliz
 gül-ruh bk glrh
 gülşen-i vefâ bk glşn
 gül-zar bk glzr
 güvaşt bk gşoo
 hadd hadîdî
 hadr hadra
 hakm hakîmî
 harr harran (?hazan)
 hayl hayal-ı murad
 hazan bk harr
 hazi hazîn
 heftgâh bk hfgh
 hcoo hicaz (hicazî, KKK 445)
 heaş hicaz-aşiran (KKZ 741)
 hebu hicaz-buselik (hicaz-puselik, KKz 445,
 KKZ 555)
 hebz hicaz-büzürk
 hech cumhurî hicaz
 hecy hicazeyn
 hegd hicaz-gerdaniye
 hegp garip hicaz
 hegş hicaz-geveşt
 hehc hicaz-hicaz
 heia hicaz-ı acem
 hicaz-ı muhalif bk hemf
 hicaz-ı türkî bk hetr
 hicazî bk hcoo
 heir hicazî irak (hicaz-irak)
 heis hicazî-i ısfahan
 hicazî uşşak bk heuş
 heka hicazkâr (ĞĞ 854)
 hekb hicazkâr-buselik
 heck hicazkâr-kürdî (kürdilî hicazkâr, m 844)
 hema hicaz-mâye
 hemf hicaz-muhalif (hicaz-ı muhalif, KKZ
 741)
 hemk hicaz-muhalifek
 henz hicaz-nevruz
 hicaz-puselik bk hebu
 hesl hicaz-selmek
 heşh hicaz-şehnaz
 hetr hicaz-ı türkî (türkî hicaz)
 heuş hicazî uşşak (KAA 445)
 hezm hicaz-zemzeme
 hicaz-zirgüle bk zgoo
 hfgh heftgâh
 hroo hisar (mmm 555, maa 555)
 qrbu hisar-buselik (hisar-puselik, mmz 555)
 hrbz hisar-büzürk
 hrek hisarek
 hrev hisar-evc
 hrgm hisar-ı gayr-ı müstear
 hisar-ı nîk bk hrnk
 hrkr hisar-kürdî
 hrnk hisar-ı nîk
 hisar-puselik bk hrbu

| | | |
|---|--|---|
| horasanî hüseyinî bk hyhr | 1500 | ısfahan (aaa 425, ÇÇÇ 445, şşsa 445, yya 445) |
| hşsy hoş-seray | | ısfahanek bk ısko |
| huct hucest (hucet) | | ısfahanek-i atik bk ıska |
| huft hufte ısfahan | | ısfahanek-i cedid bk ıskc |
| hukk hukka-i kâvus | | ısgd ısfahan-gerdaniye |
| humy humayun (hümayun, hicaz hümuyan, nagamatu'l-mülûk, kkk 445) | ısgş | ısfahan-geveşt |
| huzo huzî (aaa 345) | ısr | ısfahan-ırak |
| huza huzî-aşıran | ısko | ısfahanek (aşa 445, şaa 445) |
| huzb huzî-buselik | ıska | ısfahanek-i atik |
| hümayun bk humy | ıskc | ısfahanek-i cedid |
| hüsa hüsn-i an | ısmâ | ısfahan-mâye |
| hyoo hüseyinî (AAA 555) | ısnz | ısfahan-nevruz |
| hyac hüseyinî-acem | ıssk | ısfahan-selmek |
| hyaş hüseyinî-aşıran (vech-i hüseyinî, AAA 841) | ıssh | ısfahan-şehnaz |
| hybu hüseyinî-buselik | ıszm | ısfahan-zemzeme |
| hygd hüseyinî-gerdaniye | ıbrh | ıbrahimî |
| hygş hüseyinî-geveşt | ihls | ihlas |
| hüseyinî-gülizar bk gliz | izar | izar |
| hyhr hüseyinî-horasanî (horasanî hüseyinî) | kabl | kâbilî (krş.agaze-i kâbilî, nağme-i kâbilî) |
| hykr hüseyinî-kürdi (hüseyinî-zemzeme, AAB 555) | karcıgar | bk kreg |
| hyma hüseyinî-mâye | kazz | kazzazî |
| hynz hüseyinî-nevruz | keyhusrevî | bk keyh |
| hysk hüseyinî-selmek | kîn-i ırec | bk kinc |
| hyşh hüseyinî-şehnaz | kîn-i siyavuş | bk kins |
| hüseyinî-zemzeme bk hykr | kçoo küçek (Aec 135) krş. zirefkend-i küçek | |
| hüsn-i an bk hüsa | kçgd | küçek-gerdaniye |
| hzmo hüzzam (ÇÇÇ 336) | kçgş | küçek-geveşt |
| hzmc hüzzam-î cedid (ÇÇÇ 463) | kçma | küçek-mâye |
| hzmğ garip hüzzam | kçnz | küçek-nevruz |
| hzmğ hüzzam-ı kadîm | kçsk | küçek-selmek |
| hzmğ hüzzam-ı rumî | kçsh | küçek-şehnaz |
| hzmğ sultanî hüzzam | kçzm | küçek-zemzeme |
| iroo ırak (arak, AAA 633, AAA 533) | keyh | keyhusrevî |
| ırac ırak-ı acem | kinc | kîn-i ırec |
| ırgd ırak-gerdaniye | kins | kîn-i siyavuş |
| ırgş ırak-geveşt | kreg | karcıgar (ÇÇÇ 445) |
| ırak-ı acem bk ırac | kuff-ı rumî | bk kuff |
| ırma ırak-mâye | kuramsal çargâh | bk çgkm |
| ırnz ırak-nevruz | krdo kürdî (bbb 155) | |
| ırsk ırak-selmek | krda | kürdi-aşıran |
| ırst sultanî ırak (ŞŞA 445) | | kürdili çargâh bk çgkd |
| ırşh ırak-şehnaz | krkf | kürdili hicazkâr bk hckk |
| | | gergük muhalifi |

| | | | |
|----------------------|--------------------------------|----------------|--|
| küfl | küfl-ı rumî | mhyo | muhayyer (AAA 855) |
| lalğ | lâle-gül (ÇÇS 680) | mhyb | muhayyer-buselik (AAz 855) |
| lalr | lâle-ruh | mhyk | muhayyer-kürdî (AAb 835, beb 835) |
| lamy | lâmiyye | mhyş | muhayyer-sümbüle (bbe 855, bee 855) |
| lavk | lâvik | mhyz | muhayyer-zirgüle |
| mabh | mah ber-kûhan | mrab | murabba |
| mahd | mahmudî | mrđh | murad han |
| maro | mahur (ZZZ 854) | msto | müstear (ÖÖÖ 336, ööö 336) |
| mara | mahur-aşîran | mstk | müstearak |
| marb | mahur-buselik (ZZz 735) | mşkd | müşk-dane |
| mare | mahurek | mşkm | müşk-malî |
| marh | mahur-han | mşky | müşküye |
| mark | mahur-ı kebîr | muvf | muvafık |
| marm | mahur-ı kebîr-i kadîm | mübk | müberka |
| mars | mahur-ı sagîr | müjd | müjdegânî |
| maşk | maşuk | müjg | müjgânî |
| mavr | mavera | mürk | mürgak |
| mavu | maverau'n-nehr | mürv | mürva-yı nîk |
| mâye | bk myoo | müstear | bk msto |
| mâye-buselik | bk mybu | müstearak | bk mstk |
| mâye-büzürk | bk mybz | müşk-dane | bk mşkd |
| mâye-hicaz | bk myhc | müşk-malî | bk mşkm |
| mâye-hüseynî | bk myhy | müşküye | bk mşky |
| mâye-i atik | bk mydg | mütđ | müteaddî |
| mâye-i kebîr | bk mykb | myoo | mâye (aaa 136) |
| mâye-i kevser | bk mykv | mybu | mâye-buselik (mâye-puselik) |
| mâye-irak | bk myır | mybz | mâye-büzürk |
| mâye-ısfahan | bk myıs | mydg | mâye I (dügâh-mâye, eski mâye, mâye-i atik, FFF 435, PPP 245, PPP 425) |
| mâye-kûçek | bk mykç | myhc | mâye-hicaz |
| mâye-neva | bk mynv | myhy | mâye-hüseynî |
| mâye-puselik | bk mybu | myır | mâye-irak |
| mâye-rast | bk myra | myıs | mâye-ısfahan |
| mâye-rehavî | bk myrh | mykb | mâye-i kebîr |
| mâye-uşşak | bk myuş | mykç | mâye-kûçek |
| mâye-zengüle | bk myzg | mykv | mâye-i kevser |
| mayd | ma-yı deşt | mynv | mâye-neva |
| mcif | meclis-efruz | myra | mâye-rast |
| melh | melâhî | myrh | mâye-rehavî |
| | meşkûbe bk mşky | myrs | rast-mâye |
| mihb | mîhr-banî | mysg | mâye II (segâh-mâye, yeni mâye) |
| mihc | mîhr-i can | myuş | mâye-uşşak |
| | millî yegâh bk yghş | myzg | mâye-zengüle |
| mifo | muhalif | | nagamatu'l-mülük bk humy |
| mhfē | muhalifek | | |
| mhfî | muhalif-i irak | | |

- nagk nağme-i kâbil
nahe nahcirkân
naks nekusî
namd na-murad
nari narî
nazo naz
nazarî çargâh bk çgkm
nazn nazenîn
nedh need-i hüseyinî
nesîm bk nesm
neva bk nvoo
neva-aşîran bk nvaş
neva-buselik bk nvbu
neva-gerdaniye bk nvgd
neva-geveşt bk nvğş
neva-kürdi bk nvkr
neva-mâye bk nvmy
neva-nevruz bk nvnz
neva-puselik bk nvbu
neva-selmek bk nvsk
neva-şehnaz bk nvşh
neva-yı acem bk nvac
neva-yı hüseyinî bk nvhy
neva-yı uşşak bk nvuş
nev-bahar bk nebr
nebi nev-baharî
nebr nev-bahar
nesm nesîm
nevd nev-eda
neve nev-eser (îîî 554)
nevi nev-resîde
nevruz bk nzoo
nevruz-buselik bk nzbu
nevruz-büzürk bk nzbz
nevruz-hicaz bk nzhc
nevruz-hüseyinî bk nzhy
nevruz-ı acem bk nzac
nevruz-ı arab bk nzar
nevruz-ı asl bk nzas
nevruz-ı bayatî bk nzby
nevruz-ı hara bk nzha
nevruz-ı irak bk nzır
nevruz-ı rumî bk nzrm
nevruz-ı şifahan bk nzıs
nevruz-ı sultanî bk bzst
nevruz-kûçek bk hzkç
nevruz-neva bk nznv
nevruz-rast bk nzra
nevruz-rehavî bk nzrh
nevruz-saba bk nzsb
nevruz-uşşak bk nzuş
nevruz-zengüle bk nzgg
ngro nigâr (zzz 644)
ngrç nigâr-çek
ngrk nigâr-ı nik
ngrm nigâr-ı nik-acem
nhdo nihavend (fff 554)
nhdc nihavend-i cedîd
nhdk nihavend-i kebîr (fşf 155, şşf 555)
nhdr nihavend-i rumî
nhds nihavend-i sagîr
nhfo nihüft (nüühüft, AAA 741, ŞŞA 741)
nhfk nihüft-i kadîm (nüühüft-i kadîm)
nkzo nikriz (nîriz, niyritz, kkk 534)
nkzk nikriz-i kebîr (nîriz-i kebîr)
nkzs nikriz-i sagîr (nîriz-i sagîr)
nikrizli segâh bk sgnk
nmrz nim-ruz
nmşb nim-şeb
nîriz bk nkzo
nşbo nişabur (yyy 337)
nşbk nişaburek (nişaverek, NNN 555, YYY 555)
nuşb nuşin-bade
nvoo neva (AAA 445)
nvac neva-yı acem
nvaş neva-aşîran
nvbu neva-buselik (neva-puselik, AAz 455)
nvgd neva-gerdaniye
nvğş neva-geveşt
nvhy neva-yı hüseyinî
nvkr neva-kürdi (AAB 445)
nvma neva-mâye
nvnz neva-nevruz
nvsk neva-selmek
nvst sultanî-neva
nvşh neva-şehnaz
nvuş neva-uşşak (neva-yı uşşak)
nyaz niyaz

- niyrîz bk nkzo
nuşîn-bade bk nuşb
nühüft bk nhfo
nühüft-i kadîm bk nhfk
- nzoo** **nevruz**
nzac **nevruz-ı acem**
nzar nevruz-ı arab
nzas nevruz-ı asl
nzbu nevruz-buselik
nzby nevruz-ı bayatî
nzbz nevruz-büzürk
nzha nevruz-ı hara
nzhc nevruz-hicaz
nzhy nevruz-hüseynî
nzir nevruz-ı irak
nzis nevruz-ısfahan
nzkc nevruz-küçek
nznv nevruz-neva
nzra nevruz-rast
nzrh nevruz-rehavî
nzrm nevruz-ı rumî
nzsb nevruz-saba
nzst nevruz-ı sultanî
nzuş **nevruz-uşşak**
nzzg nevruz-zengüile
- pasb pasbanî
payz payzen-i saba
pehl pehlvî
pgho **pençgâh** (pençgâh, şşA 554)
pgha pençgâh-ı asl
pghz pençgâh-ı zaid
psnd **pesendide** (yBA 554)
puselik bk buoo
- rahf** **rahat-feza** (KKZ 741)
rahr **rahatu'l-ervah** (KKA 633)
rahevî bk rhoo
rast bk rsoo
rast-acem bk rsac
rast-gerdaniye bk rsgd
rast-geveşt bk rsgş
rast-ı cedit bk rsed
rast-mâye bk myra
rast-nevruz bk rsnz
rast-selmek bk rssk
rast-şehnaz bk rsşh
- rhoo** **rehavî** (rahevî, AAA 104, AAA 504)
rhgd rehavî-gerdaniye
rhgş rehavî-geveşt
rhmy rehavî-mâye
rhuz rehavî-nevruz
rhsk rehavî-selmek
rhşh rehavî-şehnaz
rida ridaî
ridv rıdvân (rıdvân)
rkbo rekb
rkbn rekb-nevruz
rkhb rikku'l-habîb
rngd **reng-i dil**
rnkm **revnak-nüma** (ööÜ 463)
ridaî bk rida
rıdvân bk rıdv
rikku'l-habîb bk rkhb
rıdvân bk rıdv
- rsoo** **rast** (AAA 154)
rsac rast-acem
rsed **rast-ı cedit** (Çaa 554)
rsgd rast-gerdaniye
rsgş rast-geveşt
rsnz rast-nevruz
rssk rast-selmek
rsşh rast-şehnaz
- ruho ruh
ruh f ruh-efza
ruhn **ruh-nüvaz** (ruh-nevaz, RRR 831)
ryaş ruy-ı aşîran
ryhc ruy-ı hicaz
ryır ruy-ı irak (PPP 463)
- sabo** **saba** (ede 335)
saba-aşîran bk sabş
- sabb** **saba-buselik**
sabş saba-aşîran (eeA 641)
sabu saba-uşşak
sabz **saba-zemzeme** (ceb 335)
sadi sa'dî
safa safa
saz-ı nevruz bk sazın
- sazk** **sazkâr** (aza 164, CCC 534)
sazın saz-ı nevruz
sbzd sebz-der-sebz
sbze sebz-ender-sebz

| | | | |
|-------------|----------------------------------|-------------|---|
| | sebz-ender-sebz-i kadim bk. sbzk | ssni | sisani |
| sbzh | sebz-i hisar | staş | sitte-aşer |
| sbzi | sebz-i hisar bk sbzh | | sultanî buselik bk bust |
| | sebz-i hisar bk sbzh | | sultanî hüzzam bk hzst |
| sbzk | sebz-ender-sebz-i kadim | | sultanî irak bk ırst |
| sbzt | sebz-i taze | stnc | sultanî-i cedid |
| serb | ser-bülend | | sultanî neva bk nvst |
| serh | ser-henk | | sultanî segâh bk sgst |
| sgoo | segâh (PPP 336) | | sultanî yegâh bk yghs |
| sgac | segâh-acem | svsh | serv-i sehî |
| sgar | segâh-araban | svst | servistan |
| | segâh-mâye bk mysg | szdo | suz-i dil |
| sgmh | segâh-muhayyer | szda | suz-i dil-ârâ (ZZZ 164, ZZZ 364) |
| sgnk | nikrizli segâh | szko | suznak (suzinak, ÇÇÇ 554) |
| sgst | sultanî segâh (PşB 680) | | sümbüle bk smbo |
| shbr | seh-bahr | | sümbüle-i kadim bk smbk |
| sloo | selmek | | sümbüle-nihavend bk smbn |
| slbu | selmek-buselik | şadv | şadırvan |
| slbz | selmek-büzürk | şaho | şah |
| slhc | selmek-hicaz | şbdz | şeb-diz |
| slhy | selmek-hüseynî | şbfh | şeb-i ferruh |
| slhr | selmek-irak | şbsf | şube-i safa |
| shs | selmek-ısfahan | şbşh | şube-i şahî |
| | selmek-i kebir bk slkb | | şedaraban bk arbs |
| | selmek-i sagîr bk slsr | şdsb | şedd-i saba |
| slkç | selmek-küçek | şehr | şehr-naz |
| slnv | selmek-neva | şhoo | şehnaz (Ill 845, LLL 865) |
| slra | selmek-rast | şhbu | şehnaz-buselik (şehnaz-puselik, vvv 855) |
| slrh | selmek-rehavî | şhbx | şehnaz-büzürk |
| slsr | selmek-i sagîr | şhlc | şehnaz-hicaz |
| sluş | selmek-uşşak | şhhy | şehnaz-hüseynî |
| slzg | selmek-zengüle | şhır | şehnaz-irak |
| | serbülend bk serb | şhıs | şehnaz-ısfahan |
| | ser-henk bk sern | şhkç | şehnaz-küçek |
| | serv-i sehî bk svsh | şhmv | şehnaz-neva |
| | servistan bk svst | | şehnaz-puselik bk şhbu |
| smbo | sümbüle (bee 855) | şhra | şehnaz-rast |
| smbk | sümbüle-i kadim | şhrh | şehnaz-rehavî |
| smbn | sümbüle-nihavend | şhuş | şehnaz-uşşak |
| spho | sipîhr | şhgz | şehnaz-zengüle |
| sphe | eski sipîhr (mEe 855, mee 855) | | şehr-naz bk şehr |
| sphh | sipîhr-hüseynî | şivn | şive-nüma (eeb 750) |
| sphu | sipîhr-uşşak | şmsc | şems-i cemal |
| sphy | yeni sipîhr (mmm 855, sss 155) | şrfh | şeref-i hamidi (şeref-nüma, KKZ 850) |
| srnk | sirenk | | |

| | | | |
|-------------|---|---------------------------|---|
| şrfy | şerefiyye | uzlh | uzzal-hüseyni |
| | şeref-nüma bk şrfh | vamk | vamk |
| şşgh | şeş-gâh | vcha | vech-i arazbar (ccc 636) |
| | şetaraban bk arşş | vchb | vech-i buselik |
| şuri | şuri | | vech-i hüseyinî bk hyaş |
| | şevk-ağlak bk şvkğ | visl | visal |
| şvka | şevk-aver (ccb 752) | yaro | yar |
| şvkd | şevk-i dil (AAÇ 854) | ygho | yegâh (yek-gâh, AAA 850) |
| şvkf | şevk-efza (eed 952) | ygha | yegâh-ı acemî (acem yegâhı, acemli yegâh, aaa 850, aaa x50) |
| şvkğ | şevk-ağlak | yghs | sultani yegâh (millî yegâh, kkk 850) |
| şvkn | şevk-engiz | | yeni mâye bk mysğ |
| | şevk-i cedîd bk arbk | | yeni sipihr bk sphy |
| | şevk-i dil bk şvkd | zadl | zad-ı dil |
| şvks | şevk-i serâb | zavo | zavîl (ZkZ 854) |
| şvkt | şevkutarab (ceb 641, ceb 532) | zavi | zavilî |
| şzoo | şiraz | zavf | zavilî tşfahan |
| şzsm | şiraz-sümbüle | zavs | zavilî segâh |
| | şive-nüma bk şivn | zemo | zemzem |
| | şube-i safâ bk şbsf | zemk | zemzeme-kürdi |
| | şube-i şahî bk şbşh | zgoo | zengüle (zîrgüle, zîrgüleli hicaz, hicaz hicaz zîrgüle, LLL 155) |
| | şuri bk şuri | zgbu | zengüle-buselik (zengüle-puselik) |
| tbrz | tebriz | zggd | zengüle-gerdaniye |
| thro | tahir (babatahir, AAA 845) | zggş | zengüle-geveşt |
| thrb | tahir-buselik (tahir-puselik, AAz 845) | zgma | zengüle-mâye |
| thrk | tahir-i kebîr | zgnz | zengüle-nevrüz |
| thrs | tahir-i sagîr | | zengüle-puselik bk zgbu |
| | tahir-puselik bk thrb | zgsk | zengüle-selmek |
| thtk | taht-ı takdîs | zgşh | zengüle-şehnaz |
| tnk | tanık | | zevk-bahş bk zvk b |
| trbs | terkîb-i saba | zevkutarab bk zvkt | zilküş bk dlko |
| trzc | tarz-ı cedîd (kkk 622) | zind | zinde-rud |
| trzn | tarz-ı nevin (hhg 874) | zrfo | zîr-efgend (zîr-efgend-i küçek, zîrefkend, küçek) |
| | tebriz bk tbrz | zrflb | zîr-efgend-i büzürk |
| | terkîb-i saba bk trbs | | zîr-efgend-i küçek bk zrfo |
| | türki hicaz bk hetr | zrfr | zîr-efgend-i rumî |
| uşoo | uşşak (aaa 145) | | zîrgüle bk zgoo |
| uşaş | uşşak-aşiran | | zîrgüleli hicaz bk zgoo |
| uşgd | uşşak-gerdaniye | | zîrkeş bk dlko |
| uşgş | uşşak-geveşt | zrkş | zîrkeşide |
| uşmy | uşşak-mâye | zül f | zül f-i nigâr |
| uşnz | uşşak-nevrüz | zvkb | zevk-bahş |
| uşsk | uşşak-selmek | zvkt | zevkutarab (FFb 845, FFb 745) |
| uşsh | uşşak-şehnaz | | |
| uzlo | uzzal (KKK 555) | | |
| uzla | uzzal-acem | | |

III. Bölüm

USULLARIN KODLANMASI

Utopia ülkesindeki liman kentinde, «geniş kapısı üzerinde türkçe olarak "Türk Musikisi Konservatuarı" levhası bulunan» kurumun müdürüyle yaptığı hayalî konuşmayı veren Hüseyin Sadettin Arel²³ makam ve perdelerin kodlanışını anlattıktan sonra yazısını şöyle sürdürür:

"Bu tafsilâtı dinledikten sonra :

— Doğrusu, dedim, muvaffakiyetinizi tebrik etmek isterim. Çünkü bir takım dolambaçlı düşüncelerle anlatılamaz hale gelmiş olan meseleleri gayet açık ve riyaî kat'iyetle ifade etmiş bulunuyorsunuz. Bir de usullerimizi nasıl gösterdiğinizi merak ediyorum.

Müdür cevap verdi :

— Onu daha kolay başardık. Çünkü her usulü, muhtevi olduğu zamanla ifade ediyoruz. Meselâ dört zamanlı usul, 11 zamanlı usul, ilh. . . diyoruz.

Sordum :

— Bazı usullerde zaman sayısı müsavî iken kalıp değişiyor. Bunları ne yaptınız?

— Onları da birinci nevi, ikinci nevi diye bildiriyoruz. Meselâ dokuz zamanlı usulün dört çeşidinden Aksağı birinci nevi, Evferi ikinci nevi, Raks-aksağı'nı üçüncü nevi, Oynak'ı dördüncü nevi olarak tesbit ediyoruz. Bu tarzın bir meziyeti de zaman sayısınca müsavî olan usullerden yeni kalıplar teşkil edilecek olursa onları isimlendirmek için de yer bulunmasıdır. Bilfarz eğer Aksak usulünün bir diğer çeşidi kullanılacak olursa ona beşinci, altıncı nevi ilh.. diye isim verebiliriz."

Arel'in bu kodlama yöntemi temelde en uygun çözümdür. Ancak ayrıntılarda rasgelelikten kurtarılması, tam dizgesel bir kodlama kalıbına dökülmesi gerekir. Sözelimi eşboylu usulları birbirinden ayırdetmek için sıralarken yapısal özelliklerini gösönünde bulundurmak doğru olur. Nitekim Arel'in verdiği örnekte dokuz birimli (zamanlı) usulların yapısal dizilişi ve sırasaylanması şöyle olmalıdır:

²³ yukarda 16.dipçıkmağa ve bununla ilgili metne bakınız

1. tür: 3 + 2 + 2 + 2 (oynak, Arel'de 4. nevi)
 2. tür: 2 + 3 + 2 + 2 (raks aksağı, Arel'de 3. nevi)
 3. tür: 2 + 2 + 3 + 2 (böyle bir usul henüz yoktur)
 4. tür: 2 + 2 + 2 + 3 (son vuruşu 2+1 bölünüşlü, aksak, Arel'de 1. nevi)
 5. tür: 2 + 2 + 2 + 3 (son vuruşu 1+2 bölünüşlü, evfer, Arel'de 2. nevi)

Bu yöntemle yapılan kodlamada ilk iki hane birim (zaman) sayısını, son hane tür sırasayısını gösterirse üç haneli bir kod elde edilebilir. Ancak birim sayısı 100'ü aşan, dolayısıyla iki haneli bir sayıyla gösterilemeyen usullarda yarı değeri almak (sözgelimi 112 yerine 56, 116 yerine 58, 120 yerine 60) gerekir ki usullar konusundaki geleneğimize de aykırı düşmez²⁴:

| kod | kısaltı | usul adı |
|-----|---------|---------------------------------|
| 020 | nsy | nim sofyan |
| 030 | sno | semai (vals) |
| 040 | sfy | sofyan |
| 050 | trk | türk aksağı (süreyya) |
| 061 | ssm | sengîn semai |
| 062 | ysm | yürük semai |
| 071 | dvh | devr-i hindî |
| 073 | dvt | devr-i turan |
| 084 | dyk | düyek |
| 085 | msm | müsemmen (katakofti, katikofti) |
| 091 | oyk | oynak |
| 092 | rka | raks aksağı (raksaksak) |
| 094 | aks | aksak |
| 095 | evf | evfer |
| 102 | akf | aksak fahte (lenk fahte) |
| 104 | çgh | çeng-i harbî |
| 105 | asm | aksak semai |
| 106 | ccn | curcuna |

24 örneğin Dr.Suphi Ezgi'nin (Nazari, Ameli Türk Musikisi, II.155) ve onu izliyen H.S. Arel, Veli Kanık, vb. 120 zamanlı olarak gösterdikleri zencir usulu Haşim Beğ (Edvar, 1864, sf. 12) ve onu izliyen A.A.Konuğ, K.Uz, Rauf Yekta vb. nca 60 zamanlı olarak gösterilmiştir.

| | | |
|-----|-----|---|
| 110 | tev | tek vuruş |
| 123 | ikz | ikiz aksak |
| 124 | nçb | nim çember |
| 126 | frç | frenkçin |
| 131 | şdr | şarkı devr-i revanı |
| 132 | nev | nim evsat |
| 133 | bkd | bektaşî devr-i revanı |
| 140 | dvr | devr-i revan |
| 150 | rkn | raksan |
| 161 | fer | fer (fer-i muhammes) |
| 162 | çfd | çifte düyek |
| 163 | nhf | nim hafif |
| 164 | nbş | nim berefşan |
| 181 | ndv | nim devir |
| 182 | dtr | darb-ı türki (türki zarb) |
| 200 | fht | fahte |
| 210 | dkf | durak evferi |
| 220 | hzc | hezec |
| 241 | hvi | havî |
| 242 | nsk | nim sakil |
| 243 | çmb | çember |
| 261 | bsd | beste devr-i revanı |
| 262 | evs | evsat |
| 281 | dvk | devr-i kebîr |
| 282 | rml | remel |
| 284 | frf | frenğî fer |
| 321 | bfş | berefşan |
| 322 | mhm | muhammes |
| 329 | hff | hafif |
| 481 | skl | sakil |
| 482 | dbv | darbeyn (fer ile muhammes) |
| 561 | dbv | darbeyn (nimsakil ile berefşan) |
| 562 | dry | darbeyn (2 frenğî fer ile 2 devr-i kebîr) |
| 580 | dry | darbeyn (3 frenğî fer ile 2 berefşan) |
| 601 | zcr | zencir (zincir) |
| 602 | dry | darbeyn (devr-i kebîr ile berefşan) |
| 603 | dry | darbeyn (2 remel ile 2 muhammes) |
| 604 | dry | darbeyn (2 devr-i kebîr ile 2 berefşan) |

| | | |
|-----|-----|----------------------------------|
| 881 | dfh | darb-ı fetih |
| 882 | dbý | darbeyn (2 remel ile 1 muhammes) |

Böylece kodlanmış olan usulların kısaltılılarıyla birlikte abece sırası ise şöyledir:

| | | | |
|------------|---|------------|--------------------------------------|
| | aksak bk aks | | |
| akf | aksak fahte (lenk fahte, 102) | hvi | havî (241) |
| aks | aksak (094) | hzc | hezec (220) |
| asm | aksak semai (105) | ikz | ikiz aksak (123) |
| bfş | bereşan (321) | | katikofti bk msm |
| bkd | bektaşî devr-i revan (133) | | lenkfahte bk akf |
| | bereşan bk bfş | mhm | muhammes (322) |
| bsd | beste devr-i revanı (261) | msm | müsemmen (katakofti, katikofti, 085) |
| ccn | curcuna (106) | nbş | nim bereşan (164) |
| çfd | çifte düyek (162) | nçb | nim çember (124) |
| | çember bk çmb | ndv | nim devir (181) |
| çgh | çeng-i harbî (104) | nev | nim evsat (132) |
| çmb | çember (243) | nhf | nim hafif (163) |
| | çifte-düyek bk çfd | nsk | nim sakil (242) |
| dbý | darbeyn (zarbeyn; 482, 561-562, 580, 602-604) | nsy | nim sofyan (020) |
| dfh | darb-ı fetih (zarb-ı fetih, 881) | oyk | oynak (091) |
| dtr | darb-ı türkî (türkî darb, 182) | rka | raks aksağı (raks aksak, 092) |
| dkf | durak evferi (210) | rkn | raksan (150) |
| dvh | devr-i hindî (071) | rml | remel (282) |
| dvk | devr-i kebir (281) | skl | sakil (481) |
| dvr | devr-i revan (140) | smo | semai (vals, 030) |
| dvt | devr-i turan (073) | sfy | sofyan (040) |
| | durak evferi bk dkf | ssm | sengin semai (061) |
| dyk | düyek (084) | | sofyan bk sfy |
| evf | evfer (095) | | süreyya bk trk |
| evs | evsat (262) | şdr | şarkî devr-i revanı (131) |
| | fahte bk fht | şdy | şarkî düyeği |
| fer | fer (fer-i muhammes, 161) | tev | tek vuruş (110) |
| fht | fahte (200) | trk | türk aksağı (süreyya, 050) |
| | frenğî fer bk frf | | türkî darb bk dtr |
| frç | frenkçin (126) | | vals bk smo |
| frf | frenğî fer (284) | ysm | yürük semai (062) |
| hff | hafif (329) | | zarbeyn bk dbý |
| | | | zarb-ı fetih bk dfh |
| | | zcr | zincir (zencir, 601) |

Temel kuruluşlarıyla en uygunları olduğuna inandığım bu tür, makam ve usul kodlarıyla kısaltıları ayrıntılarda daha da geliştirilebilir ve düzeltilebilir. Sözelimi usullar içinde birbirlerinden sadece hızları yönünden ayrılık gösterenler (yürüksemai ile sengin semai yada curcuna ile

aksak semai gibi) birleştirilebilir ve hız ayrılığını gösteren bir harfla belirtilebilir:

| | |
|------|-----------------------------|
| 060s | segin semai |
| 060y | yürük semai |
| 105a | ağır aksak semai |
| 105s | orta aksak semai |
| 105y | yürük aksak semai (curcuna) |

Böylece örneğin çeşitli düyekleri ayırdetmek olanağı doğar. Bununla birlikte önerdiğim kod ve kısaltıların şu durumlarıyla da çalışmaların büyük bölümünde yeterince ayrıntılı ve kullanışlı olduğunu saptamış bulunuyorum.

İSLÂM MÜKELLEFİYET ANLAYIŞI
VE
BUNA AYKIRI BİR MÂLİKÎ-HANEFÎ KIYÂSI

Doç. Dr. Mehmed S. HATİBOĞLU

1. Kur'ân-ı Kerîmde insanlara emredilen bütün ibâdetlerde görülen müşterek husûsiyetlerden birisi, onların ifâsındaki kolaylık cihetidir. Hasta olan ve seyâhata çıkan bir mü'mine oruç tutmak zor gelirse, onun müsâid bir zamanda kaza edilebileceğini bildiren âyet, bu ciheti şu şekilde beyan etmektedir: “... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر...”. -Allah size kolayı ister, size güç olanı istemez”¹.

2. İnsanın gücünü aşan, zorun ötesine geçen imkânsız Cenâb-ı Hakkın istemesi ise hiç düşünülemez. Allah, kimseye gücünün yetmeyeceği şeyi teklif etmemektedir².

3. Kolaylığın esas alındığı ahkâmı tatbikte beşerî zaaf gösterenlere dahî Cenâb-ı Hakkın rahmeti eksik değildir: “... ربنا لا تؤاخذنا ... إن نسينا أو أخطأنا ...”. Unutursak, yanlış yaparsak, bu yüzden bizleri cezâlandırma Ey Rabbimiz”³ duâsını biz kullarına öğreten kendisidir.

4. İnsan, ancak kasden, bile bile yaptığı cürümlerden dolayı günahkâr olur: “... وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم...”

1 2.Bakara/185.

2 2.Bakara/286; Bu âyet hakkında Mâliki İbnu'l-Arabî (468-543/1076-1148):

هذا أصل عظيم في الدين وركن من أركان شريعة المسلمين Bu, Dinde büyük bir prensip ve Müslümanların şeriatındaki temel direklerden biridir” diyor. *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 264. Krş. 6.En'âm/152; 7.A'râf/42; 23.Mu'minûn/62.

3 2.Bakara/286.

Hatâya düştüklerinizden değil, fakat kasden yaptıklarımızdan mes'ulsünüz"⁴.

Mü'minlerin mes'ûliyet hudûdunu çerçeveleyen bu ilâhî hükümlerin ortaya koyduğu prensipleri ilk tatbik eden kimse, tabîatiyle Hz. Peygamber olmuştur. Son gerçek dînin tebliğcisi muhakkak ki onu en iyi anlayandı. Gerek şifâhî beyanlarında, gerekse fiillerinde bu anlayışın "En güzel Misal"liğini göstermişlerdir⁵.

5. Hz.Peygamberin hayatını inceleme imkânı bulabilmişlerce mâ-lûm olduğu üzere, Allahın son Peygamberi, hiçbir zaman meseleleri çıkmaza sürüklememişler, her işi dâimâ kolay tarafiyle, yumuşaklıkla halletmeye çalışmışlardır. Hanımları Hz.Âişe, bu husûsu şöyle ifâde ederler: "ما خير رسول الله (ص) في أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن... فإن كان إثمًا - Rasûlullah iki şeyden birisini seçecek olsalar, günah olmamak şartıyla, mutlakâ onların en kolayını alırlardı. Şâyed bahis konusu günah ise, o zaman da ondan en uzak olan O olurdu..."⁶.

6. Müslümanlar farz ibâdetlerde herhangi bir tertib hatâsına düşseler, Hz.Peygamber derhal endişelerini gidermiş, esas meselelerin, onların niyyetlerindeki ihlâsda olduğunu kalblere yerleştirmeye çalışmıştır⁷.

7 Hz.Peygamberin bu Kur'ânî zihniyetini ictimâî hayatta nasıl misalleştirdiklerine İslâm kaynaklarında sıkça rastlanmaktadır. Bir Bedeviyi, cehâleti sebebiyle mescidde işlediği bir terbiyesizlik yüzünden cezâlandırmaya kalkan Ashâba verdikleri şu öğüt, ebedî bir düstûr hükmündedir: "... فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" - Siz, kolaylaştırıcılar olarak gönderildiniz, güçleştiriciler değil..."⁸.

4 33.Ahzâb /5; krş.2.Bakara /225; 5.Mâide /89.

5 Bk.33.Ahzâb /21.

6 *Muvatta*, 47.Husnu'l-Huluk, s.903; *Abdurrâzâk*, IX, 442, r.17942; *Buhâri*, 61.Menâkıb, 23, IV, 166-167; 78.Edeb, 80, VII, 101; 86.Hudûd, 10, VIII, 16; *Muslim*, 43.Fedâil, 77, 78, s.1813.

7 Meselâ Menâsik-i Hacc'da yapılan tertib hatâları dolayısıyla, *Buhâri*, 25. Hacc, 125, II, 187; pek fakir bir müslümanın nikâh mihrî olarak, ezberindeki bir kaç Sûreyi yeterli bulması, *Buhâri*, 66.Fadâilu'l-Kur'ân, 22, VI, 108-109.

8 *Buhâri*, 4.Vudû, 58, I, 61; 78.Edeb, 80, VII, 102.

8. Kalbden geçirilen kötü düşüncelerin bile, bunlar fiiliyata m-kilâb etmedikçe, herhangi bir mes'ûliyeti gerektirmediği, şahsın ancak bilerek yaptığı işlerden dolayı mes'ûl olacağı keyfiyetini, Hz.Peygamberin şu hadislerinde ifâde edilmiş buluyoruz: "إن الله تجاوز [لي] عن [مالم تعمل أو تكلم] - İşlemedikleri veya söylemedikleri müddetçe, ümmetimin kalblerinden geçirdikleri kötülükleri Allah bağışlamıştır"⁹.

*

Kur'ân-ı Kerimin ve onun en iyi tatbikçisi Hz.Peygamberin yukarıya hülâsaten aldığımız beyanlarından açıkça anlaşılıyor ki, İslâm dini, Mü'minlerden her türlü işlerinde, meşrûiyet çerçevesinde kalmak şartıyla, kolaylığı düstûr edinmelerini istemekte, onların tâkatlerini aşan hususlarda, kendilerine mes'ûliyet terettüb etmeyeceğini ifâde etmektedir.

Böyle olmakla beraber, bu iki temel kaynağa hizmet şerefini yüklenmiş bazı fıkıh âlimlerini, sayıları nâdir de olsa, sanki belirtmeye çalıştığımız temel zihniyetin aksini yapmaya memurlarmış gibi bir davranış içinde görmek, pek tabii şaşırtıcı olacaktır. Bunun küçük bir misâli olmak üzere, ilmihal kitaplarının bâzısında mevcud¹⁰, ve islâmî zihniyete ters düştüğüne inandığımız bir fikhî meseleyi, burada ilgililerin takdir ve tenkidlerine sunmak istiyoruz:

UYKUDA ORUCUN BOZULMASI

9. Mâlikiler hâric olmak üzere, diğer Sünnî fıkıh mezheblerince, oruçlu bir kimsenin, uyanıkken, oruçlu olduğunu unutarak bir şey yeyip içmesinin, orucuna zarar vermediği mâlumdur. Bu noktada, umûmî mükellefiyet hükmünden ayrı olarak, âlimlerin dayandıkları husûsî bir hadis de vardır: Hz.Peygamber: "إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه" (Oruçlu) unutup da yer içerse, orucunu (bozma-

9 *Buhârî*, 49.İtk, 6, III, 119; krş.68.Talâk, 11, VI, 169; 83.Eymân, 15, VII, 225; *Muslim*, I.İmân, 58, r.201, 202; *Ebû Dâvûd*, 13.Talâk, 15; *Tirmizî*, 11.Talâk, 8; *İbn Mâce*, 10.Talâk, 14, 16; *Musned*, II, 298, 425, 474, 481, 491; *Muşkil*, II, 249-251; *Mebûsüt*, III, 86.

10 Meselâ, Hacı Zihni Ef.Ni'met-i İslâm, *Kütâbu 's-Savm*, s.46, İstanbul, 1322/1906; Ömer Nasûhî BİLMEN, *Büyük İslâm İlmihali*, 4.kitab, 102.madde; Zeynelâbidîn İŞİK, *Seâdeti Ebediyye*, s. 125, İstanbul, 1963.

ıyıp) tamamlasın, zirâ ona Allah yedirmiş ve içirmişdir"¹¹, buyurmuştur. *Tirmizî* (209-279/824-892), bu hadis dolayısıyla şöyle diyor: "Ekserî âlimlerce tatbikat bu yoldadır. *Sufyân-ı Sevrî* (97-161/715-778), *Şâfiî* (150-204/767-820), *Ahmed ibn Hanbel* (164-241/780-855) ve *İshâk ibn Râheveyh* (161-238/777-852) bu görüştedir. *Mâlik ibn Enes* (95-179/713-795) ise: Ramazanda unutarak bir şey yerse kaza eder, demiştir. İlk görüş daha doğrudur"¹².

Uyuyanın fikhî mükellefiyeti

10. Kur'ân-ı Kerimde, başta belirttiğimiz umûmî mesûliyet hükümleri dışında "uyuyan"dan bahis geçmemektedir. Sâdece, 7.A'râf/97. âyetinde, uykudakilerin herhangi bir tehlikeye karşı kendilerini garantiye alamıyacaklarından bahsedilirken, bu durumdakilerin tam gaflette olacaklarına işaret edilmek istenmiştir¹³.

11. Ancak, Hz.Peygamberin hadislerinde, şöyle bir hükümle karşılaşırız: "أن القلم رفع عن ثلاثة : عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يدرك وعن النائم حتى يستيقظ" -Şu üç kişiden kalem kaldırılmıştır (bunlar mükellef değildir): iyileşinceye kadar deli, olgunlaşıncaaya kadar çocuk, ve uyanıncaya kadar uyuyan"¹⁴.

Tirmizî, âlimlerin bu hadise göre amel ettiklerini belirtirken, Buhârî şârihi Hanefî *Aynî* (762-855/1361-1451) susmayı tercih etmekte, diğer şârih, şâfiî muâsırı *İbn Hacer* ise (773-852/1371-1448): "وقد أخذ" وقد أخذ هذه الأحاديث بمقتضى الفقهاء ibâresiyle, *Tirmizî*'ye benzer değerlendirmede bulunmaktadır.

11 *Abdurrazzâk*, IV, 173, r.7372; *Musned*, II, 395, 489, 491, 513-514; *Buhârî*. 30. Savm, 26, II, 234; 83.Eymân, 15; *Muslim*, 13.Sıyâm, 33, r.171; *Ebü Dâvûd*, 14.Sıyâm, 39, II, 315, r. 2398; *Tirmizî*, 6.Savm, 26, III, 100, r.721-722; *Ahvezî*, III, 411-412; *İbn Mâce*, 7.Sıyâm, 15, r. 1673; *Beyhakî*, IV, 229; *Mustedrek*, I, 430.

12 Bir evvelki nottaki *Tirmizî*.

13 *Kâsımî*, s.2825.

14 *Abdurrazzâk*, IV, 173-174; VI, 412; *Risâle*, r.195; *Musned*, I, 116, 118, 140, 155, 158; VI, 100, 101, 144; *Buhârî*, 68.Talâk, II, VI, 169; 86.Hudûd, 22, VIII, 21; *Ebü Dâvûd*, 37.Hudûd, 17; *Tirmizî*, 15.Hudûd, 1; *İbn Mâce* 20.Talâk, 15, r.2041; *Nesâî*, 27.Talâk, 21, VI, 156; *Dârimi*, 13.Hudûd, 1, *Dârekutnî*, III, 139, r.173; *Beyhakî*, VIII, 264-265; *Mustedrek*, I, 258-259; II, 59, IV, 389; *Mebûsât*, III, 87; *Nasbu'r-Râye*, IV, 161-165; *Câmiu'l-Usûl*, III, 506-507. *Aynî*, IX, 560-561, XI, 151; *İbn Hacer*, IX, 316; XII. 98-99.

Şimdi, başta zikrettiğimiz mes'elenin fikhî mezheblerce nasıl ele alındığını kısaca arz etmeye çalışalım.

Hanefîlerin görüşü

12. *Şemsu'l-Eimme* (İmâmların güneşi) *Serahsî* (400-483/1009-1090), otuz cildlik *Mebûsât*'unun ilgili yerinde¹⁵, "mukreh" in, yâni, zorla yedirilen içirilen bir kimsenin orucunun bozulacağını ve kazâ etmesi gerektiğini, Hanefî İmâmları adına belirttikten sonra, *İmâm Şâfiî*'nin bu noktada aksi kanâatte olduğuna işâret ederek:

"Şâfiî bu mevzûda feridin kendi fi'line itibâr etmiştir. Biz ise, oruçlu olduğunu bilen kimsenin içine, oruç bozan şeyin girmesine itibâr ediyoruz. Bunu ister kendisi yapsın, ister başkası, farketmez" diyor, ve mevzûumuzla ilgili olarak şu tafsilâtta bulunuyor: **إن كذالك النائم ، و صب في حلقه ماء فسد صومه عندنا ، ولم يفسد عند زفر والشافعي (ر) لأنه أعذر من الناسي ، إذا لاصنع له أصلا . ولكننا نقول : الناسي معدول به عن القياس بالنص ، وهذا ليس في معناه . لأن النسيان لاصنع فيه للعباد . فإذا كان العذر ممن له الحق منع فساد صومه ، وإليه أشار رسول الله (ص) فقال : - إن الله أطعمك وسقاك - وهنا إنما / جاء العذر بسبب مضاف إلى العباد ، وهو النوم منه ، و الصب من غيره وهذا غير مانع من فساد الصوم لوصول المفطر إلى باطنه**

- (Oruçlu iken) uyuyan da bu kabildendir. Şâyed boğazına su dökülürse, bize göre orucu bozulur, *Zufer*¹⁶ ve *Şâfiî*'ye göre bozulmaz, zîra, su içmede uyuyanın bir dahli olmadığı için unutandan daha ma'zûr durumdadır. Fakat biz deriz ki, hakkında nass bulunduğu için, unutana kıyâs tatbik edilmez. Bu nasda ise uyuyan zikredilmemiştir (veya uyuyan unutan gibi değildir). Çünkü unutmakta kulların bir dahli yoktur. Mazeret, hüküm sâhibinden (yâni Cenâb-ı Haktan) geldiği içindir ki orucu bozulmamıştır. Bu noktaya Hz.Peygamber şöyle işârette bulun-

15 III, 98-99.

16 İmâm Zufer (110-158/728-775) Ebû Hanîfe'nin fikhî arkadaşlarındandır. Basra'da kadıkh yapmış orada ölmüştür. Hanefî kitaplarını tedvîn eden on kişi arasındadır. Muhaddistir, Hanefîlerin kıyâs üstâdır. Hadîsi Re'ye tercih ediyordu.

muşlardır: (unutani kasederek:) Seni yediren içiren Allahdır (dolayı- siyle orucun bozulmaz). Uyuyanda ise özür, kullara izâfe edilmiş bir sebebden gelmiştir: uyku kendisinden, fakat dökme işi başkasından. Bu durumda oruç bozan şey onun karnına girdiği için, orucunun bozulmasına engel olamaz”.

Burada *Serahsî*'nin, *Zufer* dışındaki Hanefî İmamlarını müdâfaasının ciddiyetten ne kadar uzak olduğu açıkça görülmektedir. Zira unutmada şahsın bir dahli yoksa, uykuda haydi haydi yoktur. Ya uyuyan suyunu bizzat kalkıp içmiş olsaydı, *Serahsî* kabâhati Allah'tan başka kime yükleyebilecekti!

Kaldı ki, aynı *Serahsî*, Ramazan ayı boyunca deliliği devam eden bir kimseye kazâ lâzım gelmeyeceğine delil olarak, 11.fıkıradaki geçen hadisi göstermekte¹⁷, bu hadiste uyuyana tanınan istisnâyı 11 sahîfe sonra unuttuğu olmakla, kendi kendine tenâkuza düşmektedir. Belki de, *İmâm Zufer*'den daha kıymetli tuttuğu isimlere muhâlefet etmenin, İmâmların Güneşine gölge düşürmesinden korkmuşlardır!

13. **Fetâvây-ı Hindiyye**'de meselenin illetine bir başka zâviyeden bakılmaktadır¹⁸. Uyuyan unutan gibi değildir. Niçin? Çünkü uyuyanın veya delinin kestiği hayvan yenmez, fakat unutanın kestiği, yâni besmele çekerek kesmeyi unutanınki yenir.

İşte, bulunabilen illetin meseleyle ilgi derecesi! Anlaşıyor ki, ilk Hanefî İmâmlarının sonrakiler üzerindeki hâkimiyetleri, bunları fikhî tabahhurda gülünçleştirecek seviyeyi bulmuştur.

14. *İmâm Muhammed*'e (132-189/750-805) âid olması muhtemel el-**Câmiu's-Sağîr** isimli eserde *Ebû Hanîfe*'nin şöyle dediği nakledilir:

لولا قول الناس لقلت يقضي ، أي لولا روايتهم الأثر ، أولو قول الناس :
إن أبا حنيفة (ر) خالف الأثر

- Eğer halkın: *Ebû Hanîfe* hadise muhâlefet ediyor, şeklinde dedikodu etmeyeceğini bilsem, *İmâm Mâlik* gibi, ben de unutanın orucunu bozdururdum¹⁹.

17 *Mabsût*, III, 87.

18 I, 202, 2.baskı, Bülâk, 1310/1892.Krş.*Kâdîhân*, *Hindiyye*'nin kenârında, I, 209-210. Delinin kestiği hayvânın yeneceği hakkındaki mütenâkız Hanefî hükmü için bk.*Büyük İslâm İlmihali*, s.420, r.65.

19 *Mabsût*, III, 65.

Bu ifâdeden çıkarılabilecek netice, *Serahsî*'nin 12.fıkırdaki mezkûr beyânında da gördüğümüz gibi, *Ebû Hanîfe*'nin orucu bozan şeyi, sâdece şekli vâkıya, maddî neticeye bağladığıdır. Cebir, tâkat, aciz, niyyet gibi şer'î mefhûmların bu mevzûda değeri olamaz. Mükrehin talâkını nasıl câiz görüyorsa, orucun bozulmasını da bundan farklı görmemektedir. Unutana istisnâ tanıdıysa, bu, unutan lehine hadîs bulunduğu içindir²⁰.

15. Ne varki, *Ebû Hanîfe*'nin bu noktadaki şekilciliğini devam ettiremediğine de şahid oluyoruz. Uykulunun şuuruz bir fiilini cezâlandırmakta mahzûr görmediği halde, bir başka şuuruz hâlini bu defa ceza dışı bırakmaktadır. Ona ve talebelerine göre, (bir çeşid dimağ hastalığı olan) Birsâm illetine mübtelâ olanın, uyuyanın ... talâkları câiz değildir²¹ Talâkı hükümsüz olan uyuyanın, bozduğu orucu geçerli saymak herhalde havsala dışı olsa gerektir.

16. Bu mes'eledede karşılaştığımız bir başka acâib taraf, unutma hadîsini kıyâsa aykırı gördüklerini söylemekten çekinmeyen Hanefîlerin, diğer taraftan aynı hadîsin mantıkî doğruluğunu isbât gayretine düşmeleri, fakat ileri sürdükleri doğru kaziyyeleri uyuyan hakkında da tatbik etmeye bir türlü yanaşmamalarıdır. Misal olarak şu ifadelerine bakalım:

“وما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو” - Sakınılması mümkün olmayan şeyler affedilmiştir²².

Unutarak yemekle oruç bozulmaz, çünkü: “لأن التحرز عن النسيان ... غير ممكن”²³.

Toz, toprak, duman, sinek vs. yutsan da aynıdır, zîrâ: “.. و أنه لأنه لا يستطاع الامتناع منه”, “onun bunda bir dahli yoktur”, -Bunlardan kaçınmak insanın iktidarı dâhilinde değildir²⁴.

“و التكليف بحسب الوسع” -Teklif (emir, hüküm) vüs'ate, iktidâra göre yapılır²⁴.

20 *Mebûsât*, III, 66 son satır: “وهكذا القياس في الناسي ولكننا تركناه بالسنة”.

21 *Âsâr*, 88.

22 *Mebûsât*, III, 93.

23 III, 66-67.

24 III, 93, 98.

Görüldüğü üzere, Hanefî *Serahsî*'nin sıraladığı bu prensipler, başta belirtmeye çalıştığımız islâmî prensiplerdir ve hiç şübhesiz uyuyan oruçlunun da bu hükümlerden ayrı tutulmamasını gerektirir. Hanefiler zâviyesinden durum, bu tabîî netîcenin zıddını gösterdiğine göre, demek oluyor ki onların nazarında uyuyan oruçlu, şuûruna sâhib, muktedir bir mükelleftir!!

17. Hanefî fıkıh târihi bakımından teselli edici bulduğumuz bir taraf varsa, o da, bu gayr-ı islâmî neticeye iştirak etmeyen Hanefî İmamlarının sâdece *Zufer*'den ibâret kalmamış olmasıdır.

İslâm fıkıh müctehidlerinin en büyüklerinden sayılan *Ebû Ca'fer TAHÂVÎ* (229-321/843-933), *Maâni'l-Âsâr*'ında²⁵, orucu bozan şeylerden bahsederken²⁶, uykudakinin durumuna hiç temâs etmemekte, buna mukâbil, küçük çocukların oruç tutmaya mecbur bırakılmalarının câiz olmadığını belirttikten sonra, 11.fıkırdaki kaydettiğimiz hadîsi delil olarak göstermektedir. Kendi kanâatini açıkça söylemek yerine hadîsi konuşturmayı kâfi bulmuş olmasını, Mezheb büyüklerine açıkça ters düşüyor görünmemek endişesine bağhyabiliriz.

Mâlikîlerin Görüşü

18. *İmâm Malik*'in (95-179/713-795), *Muvatta*'nın *Şeybânî* nüshasında bulunmamakla beraber, *Yahyâ*'nın kinde: "من أكل أو شرب في" -Ramazanda yanlışlıkla veyâ unutarak yiyen içenin orucu bozulur, kazâ etmesi gerekir" dediği yazılıdır²⁷. Uyku hâliyle ilgili görüşü ise, talebeleri tarafından şu şekilde nakledilmektedir: "قلت: رأيت إن أكره الصائم فصب في حلقه الماء أو كان نائمًا أ يكون عليه القضاء والكنفارة؟ فقال: عليه -Bir oruçluya cebren veya uykuda iken su içirilirse, orucunu kazâ etmesi gerekecektir, ayrıca keffârete lüzum yoktur"²⁸.

25 II, 74.

26 II, 88-107.

27 *Muvatta*, s.304, r.48.

28 *Mudevvene*, I, 210.

Unutana dahi mazeret tanımayanlar arasında, Kûfe Kadısı *İbn Ebî Leylâ*'nın (74-148/693-765)²⁹, ve *İmâm Mâlik*'in hocalarından Medineli Müctehid *Rebiatu'r-Re'y*'in (ö.136/753)³⁰ isimleri geçmektedir.

Muahhar Mâlikî fakihlerinden Hafid *İbn Rüşd* ise (ö.595/1200), mezheb imâmına muhâlif kalmış, hadisin hükmüne tâbî olmuştur³¹.

San'a Kadılarında allâme *Şevkânî* (1173-1250/1760-1834), bazı Mâlikîlerin: "Hadis haber-i vâhiddir, kâideye aykırıdır" şeklindeki i'tizazlarına karşı şöyle diyor: "Bu i'tizâr bâtıldır, hadis oruç bahsinde müstakil bir kâidedir. Bu gibi sahih hadisleri reddetme kapısı açılırsa, az bir miktardan başka ortalıkta hadis kalmaz, isteyen istediğini red cihetine gider"³².

Şâfiîlerin Görüşü

19. *İmâm Şâfiî* (150-204/767-819), Allah nazarında en kerîm olan kimsenin en müttakî olan olduğunu bildiren 49.Hucurât Sûresinin 13. âyetini izâh ederken: "Takvâ, ancak onu anlayanda, akledende bulunur, دون المغلوبين على عقولهم -geçici de olsa, akıllarına sâhib bulunmayanlarda aranmaz" diyor, ve müteâkıben: "Buna Kur'ân-ı Kerîm delil olduğu gibi, Sünnet de delâlet etmektedir" hükmünden sonra, II. fıkradaki hadîsi kaydediyor.

Bu hadisten sonra *Şâfiî*, namaz ve oruçla mükellef olmayanlardan olarak: "من غلب على عقله - Aklına sâhib olmayanlar"ı zikretmektedir.³²

Hanbelilerin Görüşü

20. Uyuyana muâfiyet tanıyan hadis, *Ahmed ibn Hanbel*'in (164-241/780-855) *Musned*'inin pek çok yerinde geçiyor olması hasebiyle, onun bu mevzûda *Şâfiî*'den farklı olduğu düşünülemez.

Hanbelîlerin temel fıkıh kitaplarından *Muğni*'de geçen ibâreyi nakledelim: "... وإن فعل شيئاً عن ذلك و هو نائم لم يفسد صومه لأنه لا قصد له"

29 *Neylu'l-Evtâr*, IV, 219.

30 *Zurkânî*, II, 113.

31 *Bidâye*, I, 212.

32 *Risâle*, r.193-196.Şâfiî'nin unutma mevzûundaki görüşleri için bkz.*Um*, II, 83.

ولا علم بالصوم فهو أعذر من الناسي -Uykuda iken (orucu bozacak) şeyler yaparsa, orucu bozulmaz, zîrâ onu bozmak niyyeti olmadığı gibi, oruçlu olduğundan da haberi yoktur. Uyuyan unutandan daha ma'zûrdur³³.

Şeyhu'l-İslâm *İbn Teymiyye* (661-728/1263-1328), mezkûr hadis hakkında: "واتفق أهل المعرفة على تلقيه بالقبول - İlim adamları bu hadisi benimsemekte ittifâk etmişlerdir"³⁴, diyor.

Kezâ Hanbelî âlimlerinden *İbn Kayyim el-Cevziyye* de (691-751/1292-1350), unutanın mes'ûliyetliliğini ifâde eden peygamberî tâlimâtı kaydettikten sonra şu fikrini ilâve eder: "وهذا بمنزلة أكله وشربه - Uykusunda yeyip içenin de durumu böyledir. Çünkü, gerek uyuyanın, gerekse unutanın işlediklerinde mes'ûliyet yoktur"³⁵.

Zâhirilere gelince,

21. Buraya kadar arzelmeye çalıştığımız görüşlerde dikkati çeken bir husus, muhâlif görüş sâhiblerinin, meselenin vaz'ında sâdece kendi fikirlerini ifâde etmekle yetinmeleri, ötekilere alenî ve şahsî suçlamalarda bulunmamaları idi. *İbn hazm* ile bu tavır değişmekte, Kur'ân ve Sünnete aykırı hareket ettiklerine inanılan kimseler, ağır bir şekilde yarılmaktadır.

İbn Hazm'ın (384-456/994-1064), *İmâm Mâlik*'le başladığı ilgili tenkidlerini kısaca aktaralım. Mâlikilerin unutmayı bile özür saymayan kanâatleri mevzûunda şöyle diyor:

"Bunların aslında bir delillerini bilmiyoruz. Sadece dedikleri şu: yemek içmek ... orucu bozar. Bunu söyleyenlere şöyle denebilir: öyle ise yemek içmek de namazı bozar. Halbuki siz, bunlar unutulmuş yapılsa namazı bozmaz, diyorsunuz. Düşükleri tenâkuz açıktır. Oruç mevzûundaki görüşleri de yanlıştır. Aslında bilerek yer içer ... ise orucu bozulur, ne türlü yer içer ... ise değil. Herkesin ittifak ettiği husus budur. Kur'ân ve Sünnet metinleri de bunu böyle belirtir. Dâvâları bâtıldır,

33 III, 42.

34 *Külliyât*, XI, 191.

35 *Zâdu'l-Meâd*, I, 167.

her türlü delilden mahrûmdur ...". *İbn Hazm* daha sonra *Ebû Hanîfe*'yi ele alıyor: Bu noktada onun da tenâkuza düştüğüne işâretle şöyle devam ediyor: "Çünkü o, unutarak yemek içmek ve konuşmanın namazı bozacağı görüşündedir. Bu noktada Sünnete muhâliftir. Bir taraftan, ister unutarak olsun, ister kasden, cimâm haccı ibtal ettiğini söylüyor, öte yandan (unutarak yapılan) bütün bu hareketlerin orucu bozmadığını ileri sürüyor. Oruç husûsunda hadîse uyuyor, yemeğe kıyasla, unutarak cimâ etmenin orucu bozmadığını belirtiyor da, uyurken bir şey yiyen kimseyi, unutarak yiyene kıyâs etmiyor, bilakis, uyurken yiyen kimsenin orucu bozulur, diyor. Halbuki uyuyan kimsenin unutan kimse gibi olduğunda şüphe yoktur. *Ebû Hanîfe*'nin bu görüşü benzeri görülmedik bir karıştırmadır: وهذا تخليط لانظير له"³⁶.

Daha sonra *İbn Hazm*, mevzûa tekrar dönmekte, ve Cenâb-ı Hak-
kın, yanılarak, unutarak ve zor koşularak yapılan işlerden kullarını mes'ul tutmadığını bildiren hadîsi zikrederek³⁷ şu hükmü vermektedir: Uyuyan erkek ve kadın hiç şübhesiz mükreh (kendilerine zorla bir şey yaptırılan) kişilerdir. Kendilerine yapılan hakkında söz sâhibi değildir".

*

22. Ehl-i Sünnet fıkıh mezheblerinden ayrı olarak, mevzûumuzla ilgili Şîa kanâatine de işâret edelim. Şîanın fıkıh kitaplarında oruçta unutma keyfiyeti Mâlikîler dışındakilerden farklı olmadığı gibi, Uyuyan oruçlunun da lehine düşündüklerini, 11.fıkıradaki mezkûr hadîsi, Hz. Ali'nin fetvâsı olarak nakletmelerinden çıkarmak mümkün olmaktadır³⁸.

*

Basit görünen bir fikhî meselenin şu kısa tedkiki, bize gösteriyor ki:

a) Kur'ân ve Sünnetin ortaya koyduğu prensiplerin anlayış ve tatbikinde yanılan islâm âlimleri ilk asırlarda da mevcuddur,

b) Bu zâtlar, kendilerine bazı hadislerin ulaşamamış olması dolayısıyla, yanlıştan kurtulamama durumunda kalabilmektedirler,

36 *Muhallâ*, VI, 221-225.

37 *İbn Mâce*, r.2043.

38 *Kuleynî*, IV, 101; *Tûsî*, IV, 277.

c) Müteâkıben bu hadisleri öğrenme imkânı doğduğu zaman, hâlâ mezheb imâmına bağlı kalmakta direnenler bulunduğu gibi (10.not), bu çemberi kıranlar da olabilmektedir (31.not).

Bu bakımdan, hiç olmazsa İslâmın ibâdet hükümlerinden bahseden eserleri, bu neticelerin ışığı altında ilmî tedkiklerden geçirdikten sonra okuyucuların hizmetine sunmak, mutlak zarûret hâlini almıştır. Zirâ mantıkî düşünen kimselerin zihnini karıştırmaktan hâlî kalmıyacak benzer meseleleri, ilmî tahkik ve açıklamalarda bulunmadan kitablara geçirmenin, bilhassa zamanımızda, küçümsenmiyecek mânevî zararlaraya sebep olacağında şüphe yoktur. Meselelerin tedkikine imkânları elvermeyenler: İslâmiyet demek böyle şeyler de telkîn ediyormuş, zehâbına kapılıp, bir takım haksız ithamlarda bulunabilirler ki, bu ve bâlin altından kalkılması, herhalde kolay bir iş olmasa gerektir. Kur'ân ve Sünnetin vermek istedikleri zihniyetin tam kavranabilmesi için ise, İslâm kitâbiyyatının ilmî neşirlerinin tamamlanması şartı, ne yazık ki hâlâ ilk ve en mühim merhaleyi teşkil etmektedir. Bu gâyenin pek gecikmemesi niyâzımızla sözümüzü bağliyalım.

Makâlede zikri geçen Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm

- Abdurrazzâk : *El-Musanef*, Abdurrezzâk ibn Hemmâm (126-211 /744-826), I-XI, Beyrût, 1390-2 /1970-2.
- Ahkâmü'l - Kuran : İbnu'l - Arabî I-IV, Kâhire, 1387-8 /1967-8,
- Ahvezî : *Tuhfetu'l-Ahvezî*, (Tirmizî şerhi), I-X, Mısır, 1967.
- Asâr : *Kitâbu'l-Âsâr*, İmâm Muhammed Şeybânî (132-189 /750-805), Hind baskısı.
- Aynî : *Umdetu'l-Kâri*, (Buhârî Şerhi), I-XI, İstanbul, 1308 /1890.
- Beyhakî : *Es-Sunenu'l-Kubrâ*, I-X, Haydarâbâd,
- Bidâye : *Bidâyetu'l-Muctehid*, I-II, İstanbul, 1333 /1917.
- Buhârî : *El-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul.
- Câmiu'l-Usûl : *İbnu'l-Esîr*, I-XI, 1389-1394 /1969-1974, Di-meşk.
- Dârekutnî : *Es-Sunen*, I-IV, Medîne, 1386 /1966.

- Dârimî : *Es-Sunen*, I-II, Medîne, 1386/1966.
- Ebû Dâvûd : *Es-Sunen*, Muhyiddin Abdulhamid neşri, I-IV, Kahire.
- El-Fetâvâ'l-Hindiyeye : 18.nota bakınız.
- İbn Mâce : *Es-Sunen*, I-II, Fuâd Abdulbâkî neşri.
- Kâsımî : *Mehâsinu't-Te'vîl*, I-XVII, Mısır.
- Kuleynî : *El-Kâfi*, 3.baskı, Tahran.
- Kulliyât : Kulliyâtü İbn Teymiyye, 1382/1962 baskısı.
- Meâni'l-Asâr : Tahâvî, I-IV, Mısır, 1387-8/1967-8.
- Mebsût : Serahsî, I-XXX.
- Mudevvene : *El-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, Mısır, 1323.
- Muğni : İbn Kudâme, I-XII, Mısır.
- Muhallâ : *El-Muhallâ*, İbn Hazm, I-IX, Mısır, 1347-1352.
- Muslim : *El-Câmiu's-Sahîh*, Fuâd Abdulbâkî neşri.
- Musned : Ahmed İbn Hanbel, I-VI, Mısır.
- Mustedrek : Hâkim Neysâbûrî, I-IV, Haydarâbâd.
- Muşkil : *Muşkilu'l-Âsâr*, Tahâvî, I-IV, Hind baskısı.
- Muvatta : İmâm Mâlik, Abdulbâkî neşri.
- Nesâî : *Es-Sunen*, I-VIII, Mısır, 1930.
- Nasbu'r-Râye : Zeylaî, I-IV, 1357/1938.
- Neylu'l-Evtâr : Şevkânî, I-VIII, Mısır, 1371/1952.
- Risâle : Şâfî, Ahmed Muhammed Şâkir neşri.
- Tirmizî : *El-Câmiu's-Sahîh* (es-Sunen).
- Tûsî : *Tehzibu'l-Ahkâm*, 3.baskı, Tahran.
- Um : Şâfî, I-IV,
- Zâdu'l-Meâd : İbn Kayyım, I-II, Mısır, 1324/1906.
- Zurkânî : (Muvatta şerhi), I-IV, Mısır, 1310/1893.

KAYSERİ'DEKİ HUNAD CÂMİNİN RESTİTÜSYONU VE HUNAD MANZÛMESİNİN KRONOLOJİSİ HAKKINDA BA'Zİ MÛLÂHAZALAR

HALÛK KARAMAĞARALI

Selçuklulardan bize kalan külliye ve manzûmelerin en mühimlerinden biri olan Hunad Manzûmesi, sûrun dışında ve İçkale'nin doğusunda bulunmaktadır (1. şek.). Bu manzûme, uzun mihrin kible istikametinde olmak üzere inşâ edilmiş bir câmi ile, câmiin meydâna bakan batı cephesinin önünde çapraz vaziyette bulunan bir çifte hamam; câmiin kuzey tarafında da, kısmen câmie bitişik olan ve doğu-batı istikametinde uzanan bir medrese ve kapısı medreseye açılmak üzere, câmiin kuzey-batı köşesinin iç tarafına yerleştirilen bir türbeden mürekkebirdir (2. şek., 1. res.). Manzûmenin, bir külliye gibi, bütün olarak plânlandığı ve hey'et-i umûmiyyesinin Mah-peri Hâtûn tarafından yaptırıldığı tezi bugüne kadar kabûl edilegelmiştir.¹ Manzûmeyi teşkil eden binâların târihleri hakkında da değişik fikirler ileri sürülmüştür.² Manzûmenin vaz'iyet plânı incelendiği zaman, terkîbin organik olmadığı, yâni başlangıçta, binâların bir bütün teşkil etmek üzere düzenlenmediği; bu topluluğun, farklı zamanlarda düşünülüp birbirine ek-

1 Fransız Taeschner, *Anatolische Forschungen*, 1927, 111.s.; Albert Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, I, Paris 1931, 39. s.; S. Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 3. baskı, Ankara 1965, 123. s. ve *Türk Mimarisi*, Ankara 1970, 72-73. s.; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tez-yinatı*, Ankara 1966, 33. s. ve *Die osmanischen Baukomplexe*, Anatolica, I, 1967, 118. s.; Mahmut Akok, *Kayseri'de Hunad Mimari Külliyesinin Rölövesi*, Türk Arkeoloji Dergisi, XVI-I. sayı, 1967, 5-7. s.; Feridun Akozan, *Türk Külliyesi*, Vakıflar Dergisi, VIII, 1969, 306. s.; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, I, Ankara 1969, 70. s.; Erol Yurdakul, *Son Buluntulara Göre Kayseri'deki Hunad Hamamı*, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II (1970), 1971, 151. s.; Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, London 1971, 113, 143.s. ve *Türk Sanatı*, II, İstanbul 1973, 52, 110 ve 133. s.

2 Albert Gabriel, *a.e.*, 40. s.; Mahmut Akok, *a.m.*, 5-7. s.; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, I, İstanbul 1970, 109. s.; S. Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 126.s. ve *Türk Mimarisi*, 75. s.

lenen binâlarla vücûd bulduğu ve her yeni elaman plânlanırken hem çevrenin, hem de daha evvel yapılmış bulunan binâların vaz'iyetine uyulmak mecbûriyyetinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Câmi, manzûmeyi teşkil eden diğer yapılarla bağlantısı ve bu münâsebetle manzûmenin kronolojisini, dolayısı ile medrese ve hamamın -takribî de olsa- târihlerini tesbît etmek imkânını vermesi bakımından, ayrı bir ehemmiyeti hâzidir. Bu sebeble ve bu zâviyeden, câmiin bugüne kadar üzerinde durulmamış veya isâbetli olarak kıymetlendirilmemiş bâzı husûsiyyetlerine işâret etmek icâb etmektedir.

Câmi içten 43.67×52.93 m. eb'âdındadır. Duvarların kalınlığı 1.55 m. dir. Kuzey duvarının tekriben sekizde üçü medrese ile müşterektir. Bu kısım câmiin gerek kuzey duvarının müstakil kısmından, gerekse diğer duvarlarından daha ince olup medresenin bütün duvarları gibi 1.15 m. kalınlığındadır.

Bütün yapı Kayseri civârında çıkan sarımsak esmer bir taşla kaplanmıştır. Kubbe, tonozlar ve hafifce taşkın sivri kemerlerle onları taşıyan ayaklar da (2. res.) kesme taşla yapılmışlardır. İşçilik temiz ve i'tinâlıdır. Medresede de aynı malzemeyi ve aynı işçiliği görmekteyiz.

Plân, esâs i'tibâriyle, Kayseri Ulu Câmiinde gördüğümüz plânın bir benzeridir³ (5. şek.). Burada da orta sahnın, gerek genişliği, gerekse

3 Aptullah Kuran, ayakların her iki yönde müsâvî açıklıkta oluşu ve mihrâb önünde bir kubbenin bulunuşu sebebi ile, Hunad Câmiinin Sivas Ulu Câmiî ile Konya'daki Alâeddin Câmiinin bir halitası olduğunu söylemektedir (*İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami*, Ankara 1964, 31. s. ve *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, Chicago and London 1968, 148. s.).

Sivas Ulu Câmiî (593/1197) içinde açıklığı bulunmayan, buna mukabil, dışında avlusu olan bir plân tipine sâhibdir. Konya Alâeddin Câmiî ise ilâvelerle büyümüş, organik olmayan bir plân arzeder. Bununla berâber, onun da, gerek Konya Ulu Câmiî (550/1155) ni teşkil eden doğu kanadının, gerek bu kısma eklenen kubbeli bölümle batı kanadı (616-617/1219-1220) nın dışında avlu bulunduğu gibi, içerde, hiç bir bölümünde, bir açıklık mevcûd değildir. Hunad Câmiinde ise, bu iki câmiin tam aksine, dışarda avlu yoktur, fakat içerde bir açıklık bulunmaktadır. Bu bakımdan Hunad Câmiî Sivas Ulu Câmiî ile Konya Alâeddin Câmiinden tamamen ayrı bir plân tipini temsil eder. Diğer taraftan Hunad Câmiinde mihrâb önünde bulunan kubbe de, Alâeddin Câmiindeki kubbeden -câmiin diğer elemanları ile kompozisyonu ve dolayısı ile menşei bakımından- farklı bir karakter arzeder. Bilindiği üzere Hunad Câmiindeki kubbeli kısım, Büyük Selçuklu mescid-i cum'alarında esas mekâm teşkil eden ve bir eyvanla merkezî avluya açılan kubbeli kısmın Anadolu'da istihâle geçirmiş devâmından ibârettir. Alâeddin Câmiindeki Muhammed bin Havlanu'd-Dımskı'nin eseri olan ve -doğrudan doğruya avluya açılan bir eyvana bağlanmayarak- üç kemerli bir girişle avludan tecrid edilen kubbeli kısım ise Ümeyye Câmiinden mülhemdir.

tanzîmi bakımından yan sahnulardan ayırılmamış ve kuvvetle belirtilmiştir. Orta sahnın nihâyetinde bulunan mihrab hücresi dışardan bir kontrforla takviye edilmiştir. Mihrab önünde bulunan iki kemergözü açıklığındaki kubbe, kasnaklı olarak,⁴ doğrudan doğruya kemer ve pandantiflerle, kible cihetinde iki gömme ayağa, mukabil cihette ise L şeklinde iki ayağa oturtulmuştur. Kubbenin dışındaki külâh (3,6. şek.) bilemediğimiz bir zamanda ortadan kalkmıştır. Kubbedeki pencereler muahhar bir müdâhalenin eseridir⁵ (3. res.). Selçuklu câmilerinde kubbe kavsi üzerinde pencere mevcûd değildir. Kubbenin önünde eyvâna tekabül eden ve kubbe ile sahnın ortasındaki ışıklığı birbirine bağlayan bir kısım yer almaktadır. Bir kenârı iki kemergözü ölçüsünde olan ışıklığın üzeri, bugün, kasnağı çepeçevre pencereli yüksek bir kubbe ile örtülüdür (2. şek. ve 4. res.). Vaktiyle Kuyûd-i Kadîme-i Vakfiyye İdâresinde bulunan 1139 (1726) târihli bir ilâmda,⁶ câmiin bilinmeyen

Bütün bunlardan sarfınazar, Kayseri'de, Hunad Câmiine plân şeması bakımından örnek teşkil etme durumunda olan bir Ulu Câmi (takriben 1140) mevcûddur (Aptullah Kuran, *Thirteenth and Fourteenth Century Mosques in Turkey*, Archaeology, June 1971, 24. c., 3. sayı, 251. s.). Bu mülâhazalarla Apdullah Kuran'ın Hunad Câmi plânının Sivas Ulu Câmi ile Konya Alâeddin Câmiinin ayrı husûsiyetlerinin birleşmesinden meydana geldiği yolundaki fikirlerine iştirâk edemiyoruz.

4 Mahmut Akok "Orta nef'in mihrap üstünde, kemerlerle taşınan köşeli kasnaklı bir kubbesi vardır" (a.m., 9. s.) demektedir ise de, kendi rölövesi de dâhil, neşredilmiş kesitlerin (A. Gabriel, a.e., 21 ve 30. şek.; M. Akok, a.m., 39. s., 33. pl.; A. Kuran, *Thirteenth and Fourteenth Century Mosques in Turkey*, 250-251. s.) tedkikinden de anlaşılacağı üzere, kubbenin altında kasnak yoktur.

5 Selçuklu câmilerinde kubbe kavsi üzerinde pencere mevcûd değildir. Kubbeler tamamen sağırdır. Pencereler ancak kasnakta bulunabilir. Binaenaleyh Hunad Câmiinde mihrâb önündeki kubbenin pencerelerini orijinal kabul etmeğe (A. Gabriel, a.e., 41. s. ve 21, 30. şek.; S. Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 124. s. ve *Türk Mimarisi*, 73. s.) inkân göremiyoruz.

6 "Kuyûd-i Kadîme-i Vakfiyye İdâresinde mahfûz 1139 târihli ilâmda hademe-i vakf "Câmi-i mezkûr ma'mûr olup inhidâmı ve noksâm yok iken vasatında bir dıvar binâ idüp ve zemîni üzre sal ta'bir olunur taş döşeyüb ve sakf ve dıvarlarını ve kemerlerini kireç ile sıvadub ve müceddeden minâre ve mahfel binâ idüb bir kubbe-i gayr-i muktazîye peydâ itmekle suâl olunub ihkak-ı hakk olunmak matlûbumuzdur." sûretinde iddiâları üzerine Huvand Hâtûn Medresesi müderrisi ve evkafının mütevellisi el-Hac Ebûbekr Efendi "Câmi-i mezkûr sathının ortası kadîminden açık olup eyyâm-ı şitâda şedid bürûdetden edâ-i salâtta usret olup eyyâm-ı sayfde dahî kadîmî mefrûş olan taşları fenâ bulmağın zeminin toprağın rüzgâr câmi-i şerifin içine savurub edâ-i salât için hâzır olan müslimin müteazzi olup ve câmi-i mezkûr mahfûz olmamağla mefrûş olan döşemeleri zâyi olmağın kâbel-i şer'den ba'de-l-keşf ortasından müceddeden dıvar binâ idüb ve zemîn üzerine taş döşedüb müceddeden minâre ve mahfel binâ ve sâir tâmirlerini tekml eyledim" yolunda hademenin iddiâsını red eylemiş ve "Kabl-et-ta'mir işbu câmiin bir

bir zamandan beri açık olan ortasına bir kubbe yaptırıldığı kayıttır. Diğer taraftan Ch. Texier'nin anlattıklarına ve plânına göre⁷ (7. şek.), bu kısmın üzeri 1834 de açık idi. H. F. Tozer'in yazdıkları da bu durumun 1879 da değişmediğini göstermektedir.⁸ Bu vesikalara göre, câmiin ortasındaki açıklığın üzerine 1726 yılında bir kubbe yaptırılmış; bu kubbe bilâhîre yıkılmış; XIX. asrın sonunda da bugünkü kubbe yapılmış olmak gerekir (4.res.). XII-XIV. asırlardan kalan diğer bâzı câmilerin de orta sahnının ortasında bulunan bu mekânın üstünün aslında açık olduğu kanaati yaygındır.⁹ Fakat iklimi sert bir bölgedeki bir câmiin ortasında, hem de bu ölçüde bir kısmın üzerinin tamamen açık bırakılabileceği fikri bize ma'kul gelmemektedir. Nitekim bu durumun doğurduğu mahzûrlar yukarıda bahsettiğimiz ilâmda da mufassalan anlatılmaktadır.¹⁰ *Işıklık* veya *aydınlık* tâbir ettiğimiz bu açıklığın üzeri, aslında, Anadolu'da bulunan aynı tipteki bütün câmilerde bir fenerle örtülmüş olmalıdır.¹¹ Işıklık altında da abdest almaya mahsûs

kapusu mahalle içinde vâki' ve bir kapusu çarşuya mütefettihtir olmağla dâhil-i câmi târik olub ricâl-i nisvân mürûr ve ubûr idüb küşeleri kelb yatağı olduğundan gayri ba'zı erâzîl... ilh." sözleriyle ta'mîrât-ı mezkûreye ihtiyâc messittiği şühûdun şehâdetleriyle berâber mezkûr ilâma ilâveten derc olunmuştur (Halil Edhem, *Kayseriyye Şehri*, İstanbul 1334, 63. s., 2. hâşiye vd.).

7 Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure*, II, Paris 1849, 58 ve 72. s., LXXXVI. pl.

8 H.F.Tozer, türbenin bulunduğu ve bir revaklı avluya (*extensive cloister*) benzettiği sâhadan bahsederken kemerlerinin atnalı biçiminde olduğunu söylemekle onu orta sahadaki açıklıkla karıştırıyor. Bundan, girişteki avlu gibi, orta sahadaki atnalı kemerli, kare biçimindeki mekânın da üstünün açık olduğu mânâsı çıkartılabilir (H.F.Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, London 1881, 111. s.).

9 Ch. Texier, *a.e.*, 58 ve 72. s.; Halil Edhem, *a.e.*, 63. s.; F.Taeschner, *a.m.*, 112. s.; A.Gabriel, *a.e.*, 42. s.; K.Erdmann, *Die Sonderstellung der anatolischen Moschee des XII. Jhdts.*, First International Congress of Turkish Art. 19 th - 24 th October, 1959. Communications Presented to the Congress, Ankara 1961, 98. s.; A.Kuran, *İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami*, 31. s. ve *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, 149. s. ve *Thirteenth and Fourteenth Century Mosques in Turkey*, 251. s.; M.Akok, *a.m.*, 10. s., 2. pl. (24. s.); 0. Aslanapa, *Turkish Art...*, 113. s. ve *Türk Sanatı II*, 52. s.

10 (6) numaralı nota bakınız.

11 Câmilerdeki bu fenerlerden hiç biri günümüze kadar gelememiştir. Bu durum, bunların formları icâbî nârin ve mukavemetsiz olmaları (A.Gabriel, *a.e.*, 42. s.) veya ahşaptan yapılmış bulunmaları (Doğan Kuban, *Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*, İstanbul 1965, 122. s.), dolayısı ile zamanla yıkılmaları ve ta'mîrler sırasında da çoğunun kubbeye tahvil edilmeleri ile izâh olunabilir.

bir şadırvan bulunmakta idi¹² (5-6. şek.).

İçeriye alınmış bir avlu mâhiyyetinde olan bu açıklığın kuzey tarafı iki çapraz tonozla, câmiin diğer kısımları ise sivri beşik tonozlarla örtülmüştür. Mihrâb önündeki kubbenin iki yanında bulunan birer sahnla, kuzeyde orta sahnın devâmı olan iki sahnın tonozları kible duvarına dik, diğer sahnlarınki muvâzidir. Böylece orta sahnın iki yanında enlemesine tanzim edilmiş onar sahn teşekkül etmektedir. Batıdaki taçkapının açıldığı sahnın örtüsü ise, aslında doğu-batı istikametinde uzanan bir beşik tonoz iken, sonraları statik mülâhazaları ile, kibleye dik üç küçük tonozla değiştirilmiştir (4-5. şek.). Bu ta'dilâta aşağıda tekrar döneceğiz.

Dam örtüsü hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. A. Gabriel, çatının üzerinde kubbenin yalnız sırtının görüldüğünü; tonozların bellerine kadar kalın bir toprak tabakası ile örtülü olduğunu ve tonoz sırtlarının aralarında kalan çukurların yağmur sularını toplayıp çörlenlere sevk ettiğini yazmaktadır.¹³ M. Akok ise, dam örtüsünün taş döşemeli olduğunun restorasyonlar sırasında görüldüğünü; dam örtüsü projelerinin hazırlanması sırasında bu husûsun kendisi tarafından da yerinde (mahallinde) görülerek gerçekleştirildiğini kaydetmektedir.¹⁴ Ancak, bu taş döşemenin nerede ve ne şekilde bulunduğu belirtilme-

12 Ch. Texier, *a.e.*, 72. s.

XII ve XIII. yüzyıllardan kalan bu tip câmiilerin dış kısmında abdest almaya mahsûs bir te'sis mevcûd değildir. Buna mukabil câmiin içinde -menşei bakımından bir avlu mâhiyyetinde olan- ışıklığın zemninde, içine akan suları toplamaya ve sevk etmeye mahsûs bir havuz bulunmaktadır. Yukarıda temas edildiği veçhile ışıklığın üstünü açık kabul etmek mümkün olamadığı gibi, zemindeki bu havuzların da karları ve yağmur sularını toplamak için yapıldıklarını kabul etmek mantıklı olamaz. Bunlar, hiç şüphesiz, abdest almaya mahsûs su te'sislerini ihtivâ ediyordu. Fakat, elimize hiç bir örnek geçmediği için, burada mevcûd olduğunu kabul ettiğimiz şadırvanın tipini ve biçimini tâyin etmek zordur. Bu su te'sisleri, meselâ Atabey'deki Ertokuş, Konya'daki Karatay ve İnce Minâreli medreselerde görüldüğü gibi, kapalı medreselerde de avluya tekabül eden üstü fenerli ışıklığın zemninde mevcûddur. Bundan dolayı Bursa Ulu Câmiî köksüz ve münferid bir örnek addedilemez. Türk câmiî mimârisindeki plân tipleri ve gelişme seyri tahlil edilirse, Bursa Ulu Câmiindeki şadırvanın Selçuklu câmiilerindeki su te'sislerine bağlamak gerektiği ortaya çıkar. Yeşil Câmi ve Hudâvendigâr gibi diğer bâzı Bursa yapılarında da aynı mahâlde, esas fonksiyonunu kaybetmiş birer hâtıra olarak, küçük birer havuz yenilenmek sûretiyle günümüze kadar gelmiştir.

13 A. Gabriel, *a.e.*, 45. s., 30. şek.

14 M. Akok, *a.m.*, 11. s., 2. pl.

miştir.¹⁵ Kanaatimizece, damın onarımı sırasında kaldırılan toprak tabakasının altında rastlanan taş döşeme hatâli olarak kıymetlendirilmiştir. Burada, ne rölövede gösterildiği gibi kırma çatı bir damın, ne de -bu rölöve ile alâkası olmayan tâmirde yapıldığı gibi- satıhta bütün hacmi ile beliren tonozların kesme taşla kaplanması (3,5. res.) bahis mevzâu olabilir.¹⁶ Toprağı kaldırma sırasında çekilen resimler tedkik edildiğinde tonoz sırtlarının toprakla kaplandığı, iki tonoz arasındaki çukuru meydâna getiren tonoz yanlarının ise moloz olarak bırakıldığı görülmektedir (6-7. res.). Bu resimlerde, tonoz sırtlarının hemen aşağısında, boydan boya uzanan birer yarık bulunduğu dikkati çekmektedir. Tonoz araları bu yarıklar hizâsında sal döşeme ile kaplanmış; salları dar kenarları, bir yuva vazifesi gören bu yarıklara yerleştirilmiş ve bilâhire üstü kireç harçlı bir sıva tabakası ile örtülmüştür (8. şek.). Böylece, kemer ve ayakların üzerindeki yük azaltıldığı gibi, kar ve yağmur sularının tonoz aralarında toplanmasını te'min eden hafif bir ondülâsyon ve bu suları çörtlenlere sevk eden kanallar meydâna getirilmiş olmaktadır. Kayseri'de, Kölük Câmii'nde de bu tip bir dam örtüsü mevcûddur (8-9. res.).

Câmiin zemini, 6 numaralı notta metnini verdiğimiz vesîkadan da anlaşılacağı üzere, sal döşeli idi.

Harâm, aydınlık fenerindeki pencereler ile duvarların yukarı kısımlarında bulunan mazgal biçimindeki pencerelerden ışık almaktadır. Doğu ve kuzey cebbelerindeki alt pencereler geç devirlerde açılmışlardır (2. şek.).

Câmiin duvarları, dıştan, dört veya çok köşeli istinâd kuleleri ile takviye edilmiştir (2-4. şek., 1. res.). Böylece, masif duvarların yeknesaklığı da giderilmiş olmaktadır. Bu vaz'iyet Hunad Câmii için bir husûsiyyet teşkil etmektedir. Medresede korkuluk bakıyeleri bulunmasına dayanılarak, câmi duvarlarının da üst kenarlarında mazgal siperine benzeyen korkulukların sıralandığı ileri sürülmektedir.¹⁷ Câmide hiç

15 Maalesef hem Vakıflar Genel Müdürlüğünün, hem de Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğünün arşivlerinde bu taş kaplamayı gösteren -ve hattâ tâmirle ilgili- herhangi bir fotoğrafa rastlayamadık. Y.Mimar Dr. Yılmaz Önge'nin ta'mir sırasında çektiği ve bize lûtfettiği fotoğraflar dam örtüsü ve taş kaplama meselesinin aydınlanmasında çok faydalı olmuştur.

16 Tâmirde tonozların dış satırları eteklerine kadar mukavves taş kaplama olarak yenilenmiştir (3,5. res.). M. Akok ise, ta'mirden sonra neşrettiği rölövede damı taş kaplama kırma çatı şeklinde göstermektedir (*a.e.*, 24. s., 2. pl.).

17 A. Gabriel, *a.e.*, 45-46 ve 49. s., 25. şek.; M. Akok, *a.m.*, 7. s., 2. pl.

bir iz bulunmamasına rağmen bu görüşe katılıyoruz. Mazgal siperine benzeyen bu korkulukların mevcûdiyyeti, duvarların dışındaki kulelerin uyandırdığı imajı tamamlayacağı gibi, câmiin medrese ile teşkil ettiği kompozisyonun bütünlüğü bakımından da zarûridir (3. şek.).

Câmiin iki taçkapısından biri doğuda, diğeri batıdadır. Bu kapılar ışıklığa açılmadıkları gibi, aynı mihver üzerinde de değillerdir (2., 5. şek.). Sokağa açılan doğudaki kapı güneyden dördüncü sahnın, buna mukabil batıda, çarşıya açılan cümle kapısı ise güneyden sekizinci sahnın hizâsında bulunmaktadır. Bu büyüklükteki bir câmiin kuzey cebhesinde olması gereken asıl cümle kapısı, ışıklığın kuzey tarafında ve tam kible mihverî üzerinde bir ayak sırasının bulunuşundan da anlaşılacağı üzere (2., 4. şek.), yapılmamıştır. Kuzey duvarında, câmi ile medresenin birbirine bağlandığı köşede açılmış olan küçük kapı muahhardır. Doğudaki kapının ortadan daha güneye alınması, bugün hiç bir iz kalmamış olmasına rağmen, harîmin güney-doğu köşesinde, sultâna mahsûs ahşab bir mahfelin mevcûd olduğunu düşündürmektedir. Kuzey cebhesinde bir taçkapının bulunmayışı ile batıdaki taçkapının yeri, mi'mârın, çevrede bulunan daha eski yapılara uymak mecbûriyeti karşısında, kapıların an'anevî ve tabîi tanziminden ayrılmak zorunda kaldığını göstermektedir. Kuzey cebhesinde cümle kapısının bulunmayışı, medresenin bu cebheyi ana yoldan tamamen tecrid etmiş olması ile îzâh edilebilir. Batıdaki taçkapının yeri ise, çapraz olarak bu cebhenin önünü kapatan hamama göre ayarlanmış olmalıdır. Bu durum, manzûmenin kronolojisini tesbît bakımından mühimdir.

Câmiin kuzey-batı köşesi, bugüne kadar üzerinde durulmamış olan birtakım mes'elelerin girift olduğu yerdir:

Bu kısmın üzeri aslında örtülü mü, yoksa açık mı idi? Örtülü idi ise, bu örtü sonradan hangi sebeple kaldırılmıştır? Açık idi ise, niçin açık bırakılmıştır? Türbenin vaz'iyetindeki gayr-i tabîilik neden ileri gelmektedir? Medrese duvarı üzerinde, türbenin iki yanında bulunan yapı bakıyyesi (5, 9. şek.) nedir?

Başlıcalarını saydığımız bu mes'elelerin hâlli, sıkı sıkıya, yekdiğeri ile alâkalıdır. Bunların herbiri hakkında, mevcûd durumu inceleyerek ileri süreceğimiz faraziyyelerin karşılıklı olarak birbirini desteklemesi ve tamamlaması ile yukarıdaki sualleri cevabladırmanın mümkün olacağı kanaatindeyiz.

Batıdaki taçkapının iç yüzünün kuzey tarafında, bugünkü yüksek kemerin duvara bağlandığı yerin altında, alçak bir kemere âit bir üzengi bulunmaktadır (10. res., 10. şek.). Bu üzeninin seviyesi, vaktiyle taşıdığı kemerin, câmiin yan sahnularını örten enlemesine tonozların birbirine açıldığı kemerlerle aynı olduğunu; binâenaleyh taçkapının açıldığı tonozun da aslında doğu-batı istikametinde uzandığını (3-4. şek.); hâlen bu kısmı örtmekte olan kuzey-güney istikametindeki üç tonozun ise (5. şek.) sonradan yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu ta'dili zarurî kılan iki sebep düşünülebilir: İlk tonoz, câmiin kuzey-batı köşesi sonradan üstü açılarak bir avlu hâline getirilirken statik mülâhazaları ile sökülmiş; veya, bu sâha başlangıçta bir avlu olarak açık bırakılmış, dolayısı ile kuzey yamı destekten mahrum kalmış olduğu için -kemerlerin alçak ve üstteki duvarın yüksek yapılmış bulunmasına rağmen- yıkılmış ve yerine kuzey-güney istikametinde üç küçük tonoz yapılmış olmalıdır. Aşağıda, avlunun aslı vaziyetini tesbit ettiğimiz zaman, bu ihtimâllerden biri bertaraf edilmiş olacaktır.

Bahsettiğimiz eski üzeninin bir parçasının üzerinde bulunduğu bir blokun avlunun batı tarafını kapatan duvarın örgüsüne dâhil olması ve bu örgünün içte taçkapıya bağlandığı yerde dilâtasyon bulunmaması, bu duvarın da, bâzı ta'mir ve ta'dillere mâruz kalmış olmakla berâber, câmi ile birlikte yapıldığını göstermektedir. Yalnız, bu duvardaki hâcet penceresinin, avluya bakan yüzündeki alıştırılardan (11.res.) ve iki yüzdeki derzlerin birbirini tutmaması sebebi ile dış yüzde kaplamanın kesilmiş olmasından (12. res.) anlaşılacağı üzere, sonradan ve içeriden dışarıya doğru açılmış olduğuna dikkati çekmek lâzımdır.

Câmiin kuzey-batı köşesinin, aslında örtülü olduğu halde, sonradan açılmasına¹⁸ Mâh-peri Hâtûnun türbesine yer bulmak mecbûriyetinden başka bir sebep gösterilemez. Fakat bu sebep de tatmîn edici olmaktan uzaktır. Zira bu kısım bu maksatla avluya tahvîl edilmiş olsaydı, türbe eğri bir geçitle ve an'anevî taçkapıdan vazgeçilmek sûretiyle, zorlanarak (9 ve 11. şek.) medreseye bağlanmazdı. Türbe medreseye açılacak olduktan sonra, medrese odalarından birini bu maksad için kullanmak ve bu mahalli dışarıdan kısa bir gövde ve külâh ile belirtmek, dolayısı ile câmi bozmamak daha mâkul olurdu. Kaldı ki, avlu aslında örtülü olsa idi,

18 A. Gabriel, *Monuments ...*, I, 41. s.; S. Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 3. baskı, 124. s. ve *Türk Mimarisi*, 73. s.; M. Akok, *a.m.*, 10. s.; O. Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, 113. s. ve *Türk Sanatı*, II, 52. s.

asli hâllerini muhafaza etmiş bulunan batıdaki duvar ile kuzeydeki medrese duvarında, kaldırılmış bir tonozun izleri görülmek icâb ederdi. Bütün bu mülâhazalarla, bu avlunun sonradan açılmadığı, câmi ile berâber plânlandığı neticesine varıyoruz. Bu netice ile birlikte, avlu ile harîm arasında, doğu-batı istikametinde uzanan tonozun da, kuzey yanı desteksiz bulunduğu için yıkıldığı ve bu sebeble istikametinin değiştirildiği ortaya çıkmaktadır.

Avlunun asli olduğunu tesbât etmekle berâber, Mâh-peri Hâtûn Türbesinin medreseye bağlanmasındaki gayr-i tabîlik dolayısı ile, bu mahâllin bu türbe için ayrılmış bulunduğunu kabûl edemiyoruz.

Ohâlde, mi'mârı, burada üstü açık bir avlu bırakmaya zorlayan başka sebepler aramak lâzım gelmektedir. Aynı sebepler, buraya sonradan yapılan Mâh-peri Hâtûn Türbesinin de medreseye bağlanmasını icâb ettirmiş ve türbenin vaz'iyetindeki anomali bu yüzden meydana gelmiştir.

Şimdi, bütün mes'elelerin düğümlendiği noktaya gelmiş bulunuyoruz: Avlu, sonradan açılmadığına ve câmi yapılırken de Mâh-peri Hâtûnün türbesi için ayrılmadığına göre, başta plânın bozulması olmak üzere, birtakım mahzûrlar¹⁹ bahâsına, hangi zarûretle yapılmıştır?

Mâh-peri Hâtûn Türbesini medreseye bağlayan geçidin iki tarafında, medrese duvarından çıkıntı teşkil eden bir yapı bakıyesinin bulunduğu (13-14. res., 9 ve 11. şek.) yukarıda işaret etmiştik. Bu bakıyeye âit taşların kuyruklarının medrese duvarına gömülmüş ve medrese

19 Avlunun açık kemerlerle harîme bağlanması, şüphesiz, iklim şartları bakımından mahzûrludur. Buna rağmen Malatya Ulu Câmiî (A. Gabriel, *Voyages Archeologiques dans la Turquie Orientale*, I, 268, 275. s., 197, 200. şek.; M. Oluş Arık, *Malatya Ulu Câmiinin Asli Plânı ve Tarihi Hakkında*, Vakıflar Dergisi, VIII, 141-145. s., 1-2. şek.), Kayseri'deki Hacı Kılıç Câmiî (Gönül Öney, *Kayseri Hacı Kılıç Câmiî ve Medresesi*, Belleten, XXX, 119. sayı, 378-379. s., 1. şek.) gibi bâzi binâlarda harîm geniş açıklıklarla doğrudan doğruya avluya bağlanmaktadır. Kaldı ki, Hunad Câmiinde kemerlerin açık yapılması kaçınılmaz bir zarûret olmuştur. Çünkü, avlunun batısın kaptan duvar, yukarıda izâh ettiğimiz üzere, câmiî ile berâber yapılmıştır. Eğer avlu ile harîm arasındaki kemerler dolu olsaydı, avlu dört taraftan sağır ve yüksek duvarlarla çevrilmiş olurdu. Bu kısma batıdan bir kapı açılmış olması, burasının kuytu bir yer olmasının ârzü edilmeyişi ile izâh edilebilir (6. notun son kısmına bakınız). Kemerlerin açık yapılmasının doğurduğu mahzûrlar kendisini kuvvetle hissettirmiş (bk: 6. not) ve zaman zaman bunun için tedbîrlere alınmaya çalışılmıştır. A. Gabriel'in plânında (*Monuments Turcs d'Anatolie*, I, 43. s., 20. şek.) görülen muhdes duvarlar Ch. Texier'nin plânında (makalemizde 7. şek.) işaret edilmediğine göre, bu seyyahın Kayseri'yi ziyaretinden sonra yapılmış olmalıdır.

duvarı ile bu bakıyyenin her iki yanda dilâtasyon meydâna getirmiş olması, burada, medrese yapılırken muhâfaza edilmiş bulunan eski bir yapının mevcûdiyyetine delâlet etmektedir. Bakıyye üzerinde el'an görülebilen izler dikkatle kıymetlendirildiği takdirde,²⁰ bu yapının formunu ve eb'âdını, bunların yardımı ile de mâhiyyetini tesbît etmek mümkün olmaktadır.

Medrese duvarında, türbenin iki yanında görülen iki dilâtasyon arasındaki mesâfe 6.45 m. dir. Binânın diğer kenarlarının da, takribî olarak, aynı uzunlukta olduğu kabûl edilebilir. Bakıyyenin doğu kenarındaki muntazam çıkıntıya göre (13. res., 9. şek.), bu eski yapının duvar kalınlığı 0.47 m. dir. Yine aynı tarafta, üstte bulunan ve iç köşenin iki tarafından mukavves olarak dönen tonoz başlangıç taşları, iç örtünün değıirmi tonoz; kenarın üst köşesinde, eteğe âit olduğu anlaşılan profilli bir taş parçası da (13. res.), dış örtünün dört köşeli bir çeşit yıldız külâh olduğunu düşündürmektedir (12. şek.). Dıştaki bu profilli silme kotunun içteki tonozun üzengi kotuna yakın olması ve silmenin meyli, hem tonozun, hem de külâhın çok basık olduğunu ortaya koymaktadır. Silmenin meyli, aynı zamanda, binânın yüksekliğinin medrese duvarı ile hemen hemen aynı seviyede bulunduğunu da tesbite imkân vermektedir. Duvar kalınlığı ve örtü sistemi ile bu yapının gayr-i İslâmî olduğuna hükmetmek gerekir.²¹

20 Bu izlerin kıymetlendirilmesi husûsunda kendileri ile fikir teâtisinde bulunduğum ve bilhassa bâzı teknik mes'elelerin hâllinde görüşlerinden geniş ölçüde istifade ettiğim Y. Mimâr Dr. Yılmaz Önge, Y. Mimâr Orhan Cezmi Tuncer ve Y. Mimâr Ekrem Hakkı Ayverdi Beyefendilere şükrânlarımı sunarım.

Esaslarını tesbît ettiğim restitüsyon projeleri Y. Mimâr Dr. Yılmaz Önge tarafından çizilmiştir. Ayrıca Y. Mimâr Orhan Cezmi Tuncer de, görüşmelerimizde vardığımız neticelere göre, eski yapının perspektif olarak takribî bir restitüsyonunu Mâh-peri Hâtûn Türbesi'nin ve çevresinin perspektif görünüşü ile ufki makta'mı çizmiştir. Kendilerinin bu lütuflarını da şükrânla kaydedirim.

21 Karaman'da, XVII-XVIII. asırlarda yapıldığı tahmîn edilen ve hâlen hapishâne olarak kullanılan Ermeni kilisesinin (S. Eyice, *Karadağ (Binbirkilise) ve Karaman Çevresinde Arkeolojik İncelemeler*, İstanbul 1971, 159. s.) güney-doğu köşesinde, "vaftiz hücresi" olduğu söylenen aynı tipte bir yapı mevcûddur (İ. H. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Âbideleri*, İstanbul 1967, 582. s.). Karaman Belediye Reisi Y. Müh. Özcan Genç Beyefendinin bize bildirdiğine göre, Kiliseden bir kapı ile girilen bu binânın eb'âdı 4×4 m., duvar kalınlığı 0.60 m. dir. İçten çapraz tonozla örtülüdür ve mahzen katı yoktur. Lütfettikleri bu bilgilerden dolayı kendilerine teşekkür ederim. Mevzûumuz olan Hunad Medresesine bitişik gayr-i İslâmî yapının da aslında bir vaftiz hücresi olması çok muhtemeldir.

Bakıyyenin doğu tarafında görülen kemer şeklindeki iz (13. res., 11. şek.), eskiden burada bir tonozun bulunduğuna işaret etmektedir. Bu tonoz, medrese yapılırken muhâfaza edilmiş olan küçük binâyı, vaktiyle güneyinde bulunan bir mekâna bağlamakta idi. Bu mekân, muhtemelen, medresenin inşâ edileceği sâhayı kısmen işgal etmekte olan ve fonksiyonunu kaybettiği, dolayısı ile bakımsız kaldığı için kaldırılan gayr-i İslâmî bir yapının bünyesine dâhil bulunuyordu. Bahis mevzûu ettiğimiz tonoz, küçük yapının tam mihverinde değildir. Medrese yapılırken, odaların yüksekliğine göre basık kalan tonozu kaldırmak zarûreti hâsıl olmuş; tonoz kaldırılırken de, küçük yapının içine kemer olarak akseden kısmı –duvar ince olduğu için– tabîi olarak kalkmış ve buraya medreseden girişi te'mîn maksadı ile bir kapı yapılmış olmalıdır. Bugün görülen kemer şeklindeki iz, eski tonoz kemerinin dış kenarına rastlayan duvar taşlarının kemer kavsine göre kesilerek örülmüş ve tonoz yıkıldıktan sonra yapılan kapı ile kavisli taşların arasında kalan kısmın da alıştırma sûretiyle doldurulmuş olmasından meydâna gelmiştir.

Üzerinde durduğumuz gayr-i İslâmî küçük binânın, surf medrese duvarının dışına rastlamasından dolayı yıkılmayarak muhâfaza edildiğini söyleyemeyiz. Çünkü bu yapı medrese ile irtibâtlandırılmıştır. Bu husûs, bu yapıya medresenin inşâsından önce İslâmî bir hüviyyet verildiğini, yâni, burasının mânevî mertebesi olan bir müslimânın türbesi hâline getirilmiş bulunduğunu göstermektedir.²² Nitekim bu küçük

22 Ch. Texier, câmiin XIV. asrın ortalarında, Hacı Bayram'ın arkadaşı ve bir tarikatın kurucusu olan Hoven adlı bir dervişin hâtırasına yaptırıldığını yazmaktadır (*Description de l'Asie Mineure, II*, 58. s.). Aynı kayda, biraz farklı olarak, H.F.Tozer'de de tesâdüf etmekteyiz (*Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, 110 ve 112. s.). Tozer, ayrıca, türbenin de, mahallî olarak Hwant telâffüz edilen Hoven adlı dervişe âid olduğunu belirtmiştir. Devrimizin san'at târihçileri, Hunad Hâtûn'un hüviyyetinin kat'i olarak bilinmesi karşısında, bu seyyâhların nakillerini üzerinde durmaya dahi lâayık görmemişlerdir. Ancak, biz bu rivâyette, asırlar boyunca nesillerden nesillere intikâli sırasında değişerek tanınmayacak hâle gelmiş bir hakikâtin izlerinin mevcûd olduğunu düşünüyörüz. Medrese ve bilâhire câmi yapılırken muhâfaza edilmiş bulunan gayr-i İslâmî küçük yapının, ancak İslâmî bir hüviyyet kazanmış, yâni, mânevî mertebesi olan bir müslimânın türbesi hâline getirilmiş olması dolayısı ile muhâfaza edilmiş olabileceğine yukarıda işaret etmiştik. Bu türbe yıkıldıktan ve yerine Hunad Hâtûn'un türbesi yapıldıktan sonra, zamanla, ilk türbede medfûn bulunan dervişle Hunad lâkabı arasında bir bağ teessüs etmiş ve hakikât bahis mevzûu ettiğimiz rivâyete tahavvül etmiş olmalıdır. Erzurum'daki Hâtûniye Medresesi ile alakalı böyle bir rivâyeti de bir makalemizde tahlil etmiştik (*Erzurum'daki Hatuniye Medresesinin Tarihi ve Bânisi Hakkında Mülâhazalar*, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, 1971, 217-218. s.).

binâ, İslâmî hüviyetti ile, câmi yapılırken de, plânı bozmak bahâsına, yerinde bırakılmış ve bulunduğu sâha açık kemerlerle harîme bağlanan bir avlu hâlinde câmiin plânına idhâl edilmiştir (3-4. şek.).

Avlu ile harîm arasında kalan doğu-batı istikametindeki tonozun, kuzey yanı desteksiz kaldığı için yıkıldığına ve yenilenirken de istikametinin değiştirildiğine yukarıda işaret etmiştik. Bu hâdisenin ne zaman vuku bulduğunu bilemiyoruz. Ancak, bu hâdise ile Mâh-peri Hâtûn Türbesinin yapılışı arasında bir alâkanın bulunduğunu düşünüyüz. Tonozun yıkılırken, gövdesi de, örtüsü de esâsen zayıf olan gayr-i İslâmî menşe'li küçük binâyı da ağır hasâra uğrattığı muhakkaktır. Manzûmenin tertibinden de anlaşılacağı üzere, Mâh-peri Hâtûn'un türbesi için civârda yer bulmak güçtü. Bu avluda ise hasâra uğramış, belki de yıkılmış bir türbe bulunuyordu. Bu müsâit zemînde, eski türbedeki kabri de içine almak üzere, onun mahzen katı veya temelleri üzerine yeni türbenin inşâ edilmiş olması bize çok mâkul görünmektedir. Yeni türbenin zorlanarak medreseye bağlanması, hem sâhanın mi'mârın serbestisini tahdîd etmesi, hem de eski yapının bakıyyesinden faydalanmak arzûsu ile izâh edilebilir. Bu sebeble serbest cebhelerden birine taçkapı yapılamadığı için, bu taçkapıya çıkılacak merdivenlere de ihtiyaç kalmamıştır. Bu durum, mi'mârı, buradaki nev'i şahsına mahsûs mukarnaslı kaideyi yapmaya sevketmiştir. Mevzûumuzun sınırlarını aşmamak için türbenin tafsilâtına girmiyoruz.

Batıdaki taçkapının güney yanına eklenmiş olan minâre 1139/1726 da yapılmıştır.²³ Daha önceleri ezan muhtemelen damdan okunuyordu. Dama, harîmin doğu duvarının içinde bulunan bir merdivenle çıkılmaktadır.

Câmiin içi ve dışı çok sâdedir. Tezyînât mihrâbla minber ve taçkapılarda toplanmıştır. Mihrâb değişik bir kompozisyon gösterir (15. res.). İki düz bordür arasında yer alan hendesi bir ağ ile çerçevesiz köşeli mihrâb hücrelerinin içinde istiridye kabuğu biçiminde dilimlerle nihâyetlenen ince-uzun üç küçük niş bulunmaktadır. Bu kısım kûfi yazıyı andıran hendesi geçmelerden müteşekkîl bir şeritle üstteki mu-

Burada bir husûsu da hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz: İstanbul'daki Ayasofya'nın Vaftizhânesi fetihten sonra fonksiyonunu kaybettiği için boş olarak durmakta iken, I. Sultan Mustafa (1617-1623) buraya gömülmüş ve böylece Vaftizhâne bir türde hâline getirilmiştir (F. Dirimtekin, *Ayasofya Bapısteri*, Türk Arkeoloji Dergisi, XII-2. sayı (1963), 1965, 54. s.).

23 (6) numaralı nota bakınız.

karnas sıralarından ayrılmaktadır. Üzeri yine hendesî örgülerle süslü olan mihrâb kemeri akant başlıklı, burmalı birer sütünceye dayanmaktadır.

Kündekârî taklîdi olarak yapılan ahşab minberin yüzleri çıtalarla teşkil edilen hendesî şebekelerle kaplanmıştır (16. res.). İnci dizileri ile çerçevelenen poligonal parçaların içleri ince ve kesif rûmî ağları ile süslenmiştir. Pervazlardaki yazılar Sûre ve Âyetlerdir.²⁴ Bu güzel minber, maalesef, üzerine yeşil yağlı boya sürülmek ve her iki yüzünün ortasından dikdörtgen biçiminde birer parça kesilip çıkarılmak sûretiyle bozulmuştur.

Taçkapıların her ikisinin de giriş kısımlarının yanları mihrâbiyeli, üstleri mukarnashdır (17-18. res.). Önyüzleri değişik yıldız kompozisyonları ile çerçevelenmiştir. Batıdaki kapı daha büyük ve tezyinât bakımından daha zengindir.²⁵ Her iki kapının da yukarı kısımlarında mermer üzerine sülüsle yazılmış birer kitâbe bulunmaktadır.

Batı kapısının üstündeki üç satırlık kitâbe şudur²⁶ (19. res.):

(۱) امر بعمارة هذ الجامع المبارك فى ايام السلطان الاعظم غياث الدنيا
والدين أبو الفتح كيخسرو بن كيقيباد
(۲) الملكة الكبيرة العالمة الزاهدة صفوة الدنيا والدين فاتحت الخيرات ولده
ادام الله ظلال

(۳) جلالها و ضاعف اقتدارها فى شوال سنة خمسة و ثلثين و ستمائة

Doğu kapısının üstündeki üç satırlık kitâbe şudur²⁷ (20. res.):

(۱) امرت بعمارة هذ المسجد المبارك فى ايام السلطان الأعظم غياث الدنياو

24 Zeki Oral, *Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minberler. Kitabeleri ve Tarihçeleri*, Vakıflar Dergisi, V, 1962, 41-42. s.

25 Taçkapıların tezyinâtı hakkında teferruâtlı bilgi için bk: Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, 33-35. s.

26 Halil Edhem, *a.e.*, 64-65. s.

27 *a.e.*, 65. s.

(2) الدين ابو الفتح كيخسرو بن كيقباد الملكة الكبيرة صفوة الدنيا
والدين ماه برى

(3) خاتون ادام الله ظلال جلالها فى سنة خمس و ثلاثين و ستمائة

Her iki kitâbe de câmiin yapılmasının emredildiği seneyi bildirmekle berâber, batı kapısındaki kitâbe ayrıca senenin ayını; doğu kapısındaki kitâbe ise bâniyenin adını ihtiva etmektedir.

Manzûmeyi teşkil eden yapılar içinde yalnız câmi kitâbelidir. Câmiddeki 635/1238 târihi, şüphesiz, manzûmenin diğer unsurlarına teşmil edilemez. Ancak, câmi ile bağlantılarını ve vaziyet plânını inceleyerek medresenin ve hamaman târihlerini takribî olarak tesbît edebiliriz:

Câmi ile medrese arasındaki müşterek duvar hem câmiin kuzey duvarının, hem de medresenin güney duvarının bir parçasını teşkil etmektedir (2,3,5. şek.). Bu müşterek duvar, devâmı olduğu câmiin kuzey duvarının müstakil kısmından daha ince, buna mukabil, aynı şekilde devâmı olduğu medresenin güney duvarının müstakil kısmı ile aynı kabnlıktadır. Bu husûs, iki yapı arasında kalan ve onları birleştiren bu duvarın aslında medreseye âit olduğunu; dolayısı ile, câmiin medreseye eklenmiş bulunduğunu göstermektedir.²⁸ Nitekim, bu müşterek duvar ile câmi duvarlarının birleştiği köşelerde mevcûd olan dilâtasyon da (21-22. res.) bu görüşü te'yîd etmektedir. Câmiin cümle kapısının kuzey cebhesinde açılmayışının da, medresenin bu cebheyi batıdaki ana yoldan ve meydândan tecrîd etmiş olması ile izâh edilebileceğine yukarıda işâret etmiştik.

Medresenin câmiden evvel yapılmış olduğu ortaya konulmuş bulunmakla berâber, inşâ târihi tam olarak tesbît edilememektedir. Ancak, Mâh-peri Hâtûn'un ihtidâ etmiş olduğu târih medreseyi belli sınırlar içinde târihlendirmemizi mümkün kılmaktadır. Tesbît ettiğimize göre Mâh-peri Hâtûn İslâmiyeti Şevval 634 - Şevval 635 (Haziran 1237-

²⁸ Aptullah Kuran "Câmi ve medrese duvarlarının iltisak şekli câmiin daha önce yapıldığına işâret eder." demektedir (*Anadolu Medreseleri*, 72. s.), fakat bu iltisak şekliinden bu hükme nasıl vardığını izâh etmemektedir. Kendi plânları da dâhil, bütün plânlarda açıkça görüldüğü ve yukarıda izâh edildiği üzere, iltisakı temin eden duvar medreseye âittir. Bundan dolayı A. Kuran'ın görüşüne katılmak imkânını bulamıyoruz.

Haziran 1238) târihleri arasında kabûl etmiştir.²⁹ Yukarıda medresenin câmiden evvel yapıldığını îzâh etmiştik. Böyle bir yapının ancak iki-üç yılda tamamlanabileceğini de dikkate almak lâzımdır. Bu durumda medresenin Mâh-peri Hâtûn'un ihtidâ etmesinden evvel yapılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir hristiyânın medrese yaptırması düşünülmiyeceği cihetle, bahis mevzûu medresenin bânisinin Mâh-peri Hâtûn olamayacağı da açıktır. Bu husûs bugüne kadar dikkati çekmemiş, yeni bir mes'ele olarak karşımıza çıkmaktadır. Medresenin kitâbesi ve kaynaklarda herhangi bir kayıd mevcûd olmadığı için bâninin hüviyeti meçhûldür. Bununla beraber, Mâh-peri Hâtûn'un câmiinin ve türbesinin herhangi bir kimse tarafından yaptırılmış olan bir medreseye bağlanması ihtimâlî de zayıftır. Bu sebeble, bu medresenin Alâeddin Keykûbad tarafından 1235 yılı civârında yaptırılmış olabileceğini kuvvetli bir ihtimâl olarak ileri sürebiliriz. Medrese ve câmiin malzeme ve işçilik bakımından arzettiği benzerlik, aralarında uzun bir zaman farkının bulunmadığını, hattâ, muhtemelen aynı ekip tarafından inşâ edildiklerini göstermektedir.

29 I. Alâeddin Keykubâd Kalonoros (Alâiyye) kalesini 1221 de fethetmiş ve şehrin hâkimi Kyr Vart'ın sonradan Mâh-peri Hâtûn adını alan kızı ile evlenmiştir (İbn Bibî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*. Houtsma neşri *Muhtasar Târih-i Âl-i Selçuk*'dan çev. M. Nuri Gencosman, Ankara 1941, 94-97. s.; Osman Turan, *Les Souverains Seldjoukides et leur sujets non-musulman*, *Studia Islamica*, I, 82. s. ve *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, 337 ve 403-404. s. Müellif bu eserine eklediği "Kronoloji Cedveli"nde ise fethin 1223 de vuku bulduğunu yazmaktadır.). Bir müddet hristiyân olarak kalan Mâh-peri Hâtûn'un ihtidâ ettiği târih bugüne kadar tesbit edilememiştir. Oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev İstanbul Lâtin İmparatoru Baudouin'e gönderdiği bir mektupta anasının hristiyân olduğunu ve babasının sağlığında dinini muhâfaza ettiğini yazmıştır (Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 403 ve 449. s.). Alâeddin Keykubâd 4 Şevval 634/31 Mayıs 1237 de ölmüş; Mâh-peri Hâtûn da Şevval 635/Mayıs-Haziran 1238 de câmiin inşasını emretmiştir. Böylece Mâh-peri Hâtûn'un İslamiyeti bu bir yıl içinde kabul etmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Alâeddin Keykubâd Şam seferine çıkmak üzere Kayseri'de bulunduğu sırada büyük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i tekrar Erzincan Meliki, ikinci zevcesi Melike-i Âdiliyye'den doğan küçük oğlu İzzeddin Kılıç Arslan'ı da veliahd ta'yin etmiş ve bütün devlet büyüklerini ona yeminle biat ettirmişti (İbn Bibî, *a.e.*, 186. s.; Osman Turan, *a.e.*, 389 ve 404-405. s.). Bu ta'yinlerden sonra sultânın zehirlenip ölmesi üzerine, bâzi emirlerin muhâlefetine rağmen, Sadeddin Köpek'in entrikaları ile Gıyâseddin Keyhusrev tahta çıkarılmıştır (İbn Bibî, *a.e.*, 188-189. s.; Osman Turan, *a.e.*, 404-405. s.). Alâeddin Keykubâd ile onaltı yıl süren evliliği devâmınca hristiyân kalmış olan Mâh-peri Hâtûn'un ancak onun ölümünden sonra ihtidâ etmesi, herhâlde bir takım mühim sebeblere dayanmak lâzım gelir. Bu hâdise, kanaatimizce, Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta çıkarılması sırasında, anasının hristiyân olması dolayısı ile doğması muhtemel bir muhâlefeti önlemek maksadı ile îzâh olunabilir.

Hamam, doğudaki erkeklere, batıdaki kadınlara âit olmak üzere iki kısımdan mürekkebirdir.³⁰ İki kısmın ayrı zamanlarda inşâ edilmiş olduğu tertibinden anlaşılmaktadır. Bunların, târihleri kat'î olarak tesbît edilememekle berâber, kronoloji bakımından, birbirlerine ve manzûmenin diğer yapılarına nisbetleri hakkında bâzı fikirler ileri sürmek mümkündür.

Hamamın erkekler kısmının, önce yapılmış olmasını tabîi bulmaktayız. Kadınlara mahsûs hamamın kuzey cebhesinin, erkekler hamamının sonradan kesilmiş bulunan ön kısmına göre ayârlanmış olması da kadınlar hamamının bilâhîre inşâ edilmiş olduğuna bir karîne teşkil etmektedir.

Câmiin batıdaki taçkapisının son haddine kadar cebhenin kuzey yanına alınması, hamamın doğu kısmının câmiden evvel yapılmış ve câmi plânlanırken bu vaz'iyete uyulmak mecbûriyyetinde kalmış olması ile îzâh edilebilir (2-3. şek.). 1969 da hamamın külhân kısmında yapılan hafriyatta, külhân temelinin güney-doğu köşesinin câmiin temel duvarlarının altında kalmış olduğunun tesbît edilmesi³¹ bu husûsda hiç bir tereddüde mahâl bırakmamaktadır (2-4. şek., 23. res.). Hamamın ön kısmı, câmiin meydâna bakan kapisının önünü biraz açmak için kaldırılmış olmalıdır (2-3. şek.).

Vaz'iyet plânının tedkikinden anlaşılacağı üzere, hamam, istikamet bakımından, câmi ile olduğu gibi medrese ile de uyuşmamaktadır. İşgal ettiği yere ve yönüne göre hamam, hiç bir yapı ile birlik ve âhenk teşkil etmesi düşünülmeden, münferid bir binâ olarak yapılmış görünmektedir. Hamamın yönünün Kalenin doğusundaki Yeni Kapı ile Sivas Kapisının açıldığı anayola göre düzenlenmiş olduğu anlaşılmaktadır (1. şek.). Fakat medrese inşâ edilirken, kapisının anayola veya meydâna açılmasından başka, kible istikametini de dikkate almak zarûrî idi. Bundan dolayı bu binâ, cebhesinin anayola veya meydâna bakmasını da temin için, küçük mihverî kible istikametinde olmak üzere yerleştirilmiştir. Böylece, manzûmenin bu iki binâsı arasındaki yön farkı îzâh edildiği gibi, hamamın doğu kısmının medreseden de önce yapılmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

30 Erol Yurdakul, *Son Buluntulara Göre Kayseri'deki Hunat Hamamı*, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II (1970), 1971, 142. s. vd., 1. şek.; Yılmaz Önge, *Kayseri Huand (Mahperi Hatun) Külliyesinin Hamamı ve Yeni Bulunan Çini Tezyinatı*, Ünasya, IV, 47. sayı, 1969, 11. s.

31 Erol Yurdakul, *a.m.*, 146 ve 150. s., 1. şek.; Yılmaz Önge, *a.m.*, 3. not.

Hamamın kadınlar (batı) kısmında bulunan çinilerle Kubadâbad çinileri arasında büyük bir benzerlik mevcûddur.³² Her iki yapıdaki çinilerin de aynı ustalar tarafından yapıldığından şüphe edilemez. Bu düşünce ile kadınlar hamamının Kubadâbad sarayından³³ sonra yapılmış olduğuna hükmedebiliriz.

Her iki hamamın da bânisi meçhûlümüzdür. Ancak, Mâh-peri Hâtûn'un, câmiinden başka, bilinen iki eserinden Tokat yakınındaki Pazar'da bulunan Hâtûn Hanı 636/1238-39;³⁴ Yozgat'ın Karamağara nâhiyesindeki Çınçınlı Sultan Hanı ise 637/1239-40³⁵ yılındandır. Bi-

32 Erol Yurdakul, *a.m.*, 151. s.

33 Kubadâbad sarayının târihi kesin olarak ortaya konulamamıştır. Hâfirlerin ileri sürdüğü 1236 târihi (K. Otto Dorn - M. Önder, *Kubad-Abâd Kazıları 1965 Yılı Ön Raporu*, Türk Arkeoloji Dergisi, XIV-1-2, 1965, 237. s.) ilim âleminde de kabul edilmiştir (Meselâ: O. Aslanapa, *Turkish Art and Architecture...*, 163. s. ve *Türk Sanatı*, II, 176-177. s.). Bu târih nereden çıkarılmıştır? Kubadâbad'ın yakınındaki Kürtler Köyü mescidinin Ramazan 633 /Mayıs 1236 târihli kitabesinde, bâni Bedreddin Sutaş Kubadâbad vâlisi olarak kaydedilmiştir (Zeki Oral, *Kubad-Abâd Nasıl Bulundu?*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1953, II-III, 175-176. s.). Bir vâli ile idâre edildiğine göre Kubadâbad bu târihten önce kurulmuş bulunuyordu.

Alâeddin Keykubâd, 622/1225 de Erzincan'da Mengücek hükümdarlığını ele alan Dâvûd-Şâh ile bu târihten kısa bir müddet sonra Kayseri'de görüşmüş; Dâvûd-Şâh Erzincan'a dönerken, o da Akdeniz sâhillerine doğru hareket etmiş ve bu yolculuk sırasında Kubadâbad'ın inşasını emretmiştir (Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye ..*, 253-254. s.). Bu emrin 1226 da verilmiş olduğunu kabul edebiliriz. Diğer bir kayıt sarayın kısa bir müddet içinde ikmâl edildiğini bildirmektedir (İbn Bibî, *a.e.*, 135. s.). Nitekim, Alâeddin Keykubâd'ın 1228 de Kubadâbad'a uğrayıp inşaatı tedkik ettiği ve 1230 da Yassı Çimen zaferini müteakip Saltuk ilini ülkesine kattıktan sonra, Kubadâbad'da Halifeden, Eyyûbî hükümdârından gelen elçilerin ve emirlerin tebriklerini kabul ettiği de bilinmektedir (Osman Turan, *a.e.*, 355 ve 374. s.).

Bu durumda artık 1230 yılı bir *terminus ante quem* olmaktadır. Binâenaleyh sarayın 1226-1230 arasında yapıldığı kat'iyetle söyleyebiliriz.

34 İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Kitâbeler*, I, İstanbul 1927, 74-75. s.; A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, II, Paris 1934, 115-116. s.; K. Erdmann, *Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961, Katalog, 138-139. s.

35 Sonradan Karamağara'daki câmie konulmuş olan 1 Şaban 637/26 Şubat 1240 tarihli kitabenin (K. Erdmann, *a. e.*, 142 s.) de, Çöteli'de bulunan Safer 637/2-30 Eylül 1239 tarihli diğer bir kitabenin (K. Erdmann, *a. e.*, 142-143. s.; M. K. Özergin, *Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları*, Tarih Dergisi, XV. c., 20. sayı, 147. s.) de Çınçınlı Sultan Hanına âid olduğuna kani bulunuyoruz. Buradan Çöteli'deki kitâbe daha evvel tamamlanmış olan kapalı kısmın taç kapısına, Karamağara'daki kitâbe de bir kaç ay farkla ikmâl edilmiş olan avlulu kısmın taç kapısına âid olmalıdır. Burada mevzuumuzu doğrudan doğruya alâkadar etmeyen bir meseleyi münâkaşa etmeyi zâid addediyoruz. Ancak şunu kaydedelim ki, Çöteli'de bulunan kitâbe başka bir kervansaraya âid ise, bu, bizim görüşümüzü teyid eden yeni bir misâl olur.

Biz, burada, Mâh-peri Hâtûn tarafından yaptırıldığı kat'î olarak bilinen ve târihleri de belli olan iki kervansarayı zikrettik. Çekerek Suyu Hanı (K. Erdmann, *a. e.*, 57. s.; M. K. Özergin, *a. m.*), Tahtoba Hanı (K. Erdmann, *a. e.*, 58. s.; M. K. Özergin, *a. m.*, 163. s.), İbise Hanı (K. Erdmann, *a. e.*, 192. s.), Ezine Pazar Hanı (K. Erdmann, *a. e.*, 160. s.; M. K. Özergin, *a. m.*, 150. s.) gibi eserler de Mâhperi Hâtûn'a atfedilmektedir. Fakat bunların hepsinin Gıyâseddin Keyhusrev zamanında yaptırılmış oldukları da ileri sürülmektedir. Bu görüşler de ayrıca bizi desteklemektedir.

linenlere göre hüküm vermek lâzım gelirse, Mâh-peri Hâtûn, Alâeddin Keykubâd'ın zamanında tek eser yaptırmamıştır. Kitâbeli olan üç eseri de oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta çıkışından ve kendisinin de İslâmiyeti kabûlünden sonra inşâ edilmiştir. Yukarıda, hamamın doğu kısmının câmiden hattâ medreseden de evvel yaptırılmış olduğunu izâh etmiştik. Bu sebeble bu binânın Mâh-peri Hâtûn'un eseri olması ihtimâlini vârid görmüyoruz. Doğudaki hamama sonradan eklenmiş olan kadınlar kısmının ise, bilhassa çinileri ile Kubadâbâd çinileri arasındaki benzerlik dolayısı ile, Mâh-peri Hâtun tarafından ve câmi ile birlikte yaptırılmış olması bize en galip ihtimâl olarak görünmektedir.

Manzûmenin son yapısı olan türbe de (2, 9-10. şek. ve 24-28. res.) kitâbesizdir. Mâh-peri Hâtûn'un sandûkasındaki kitâbede, ölüm târihi kayıtlı olmamakla berâber, "*Vâlidetü'l-Sultânî'l-merhûm Gıyâsü'd-Dünyâ ve'd-Dîn Keyhusrev bin Keykubâd*"³⁶ olarak anılması, kendisinin oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'in ölümünde³⁷ hayatta olduğunu ifâde etmektedir. Emîr Karatay'ın ölümünden (28 Ramazan 652/10 Kasım 1254)³⁸ sonraki hâdiseler sırasında İbn Bibî'nin "*Sultan Gıyâseddin'in annesi*"nden bahsetmesi,³⁹ Mâh-peri Hâtûn'un 1254 yılı sonlarında da hayatta olduğunu göstermektedir. Üslûp husûsiyyetlerine göre, türbenin bu târihten sonra yapılmış olduğu muhakkaktır. Zengin mukarnaslı yüksek bir oturmağlı bulunması, gövdenin dış yüzlerinin tezyîn edilmiş ve kornişteki mukarnas sıralarının artmış olması, Döner Kümbed (1285 civârı)⁴⁰ ile arada bir bağ teşkil etmekle berâber, tezyînatın kemerlerle köşeliklere ve sütüncelere inhisâr etmesi ve hemen hemen tamamen hendesî oluşu, rûminin yalnız küçük pencerelerin kemerlerinde kullanılması Mâh-peri Hâtûn Türbesinin daha eski olduğunu göstermektedir. Bütün bu mülâhazalarla bu türbenin 1260-1270 yılları arasında yapılmış olduğunu kabûl ediyoruz.

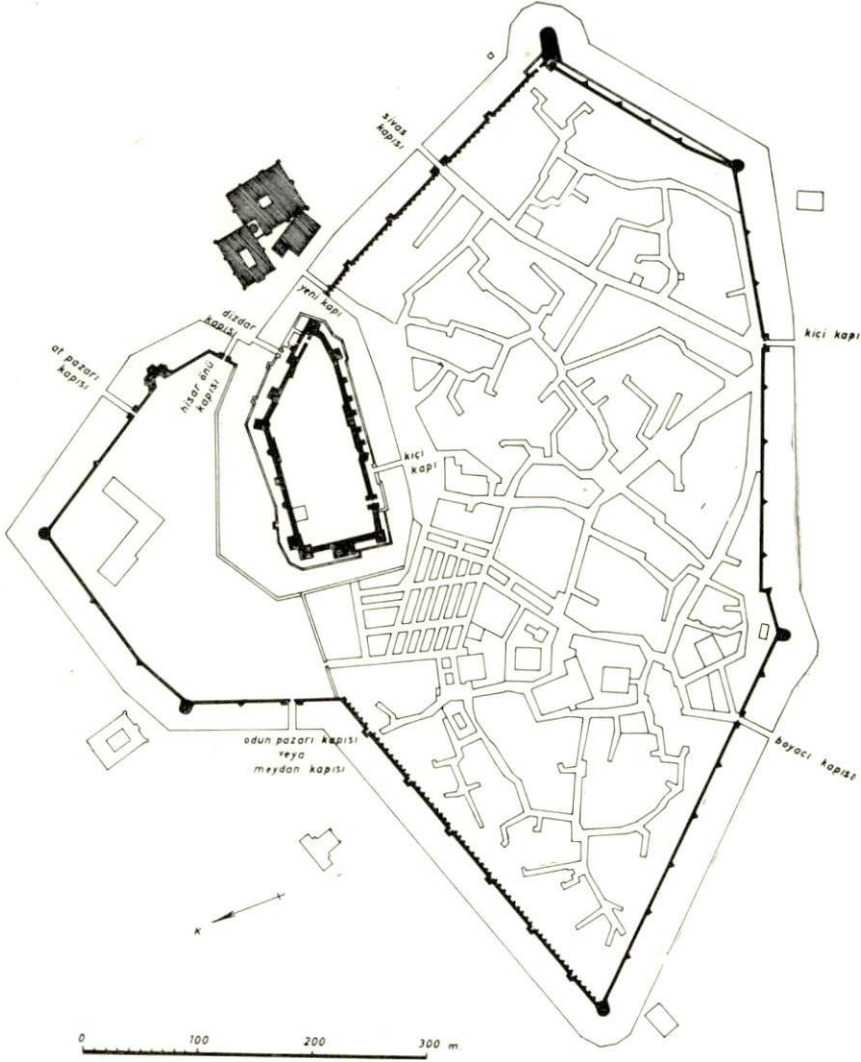
36 Halil Edhem, *a.e.*, 68. s.

37 "*Muntasf-ı mâh-ı receb senet-i selâse ve erbaine ve sitemiye*"/6 Aralık 1245 (*Târih-i Âl-i Selçuk der Anadolu*, F. Nafiz Uzluk neşri, Tıpkı basım, İstanbul 1369; 50. s.).

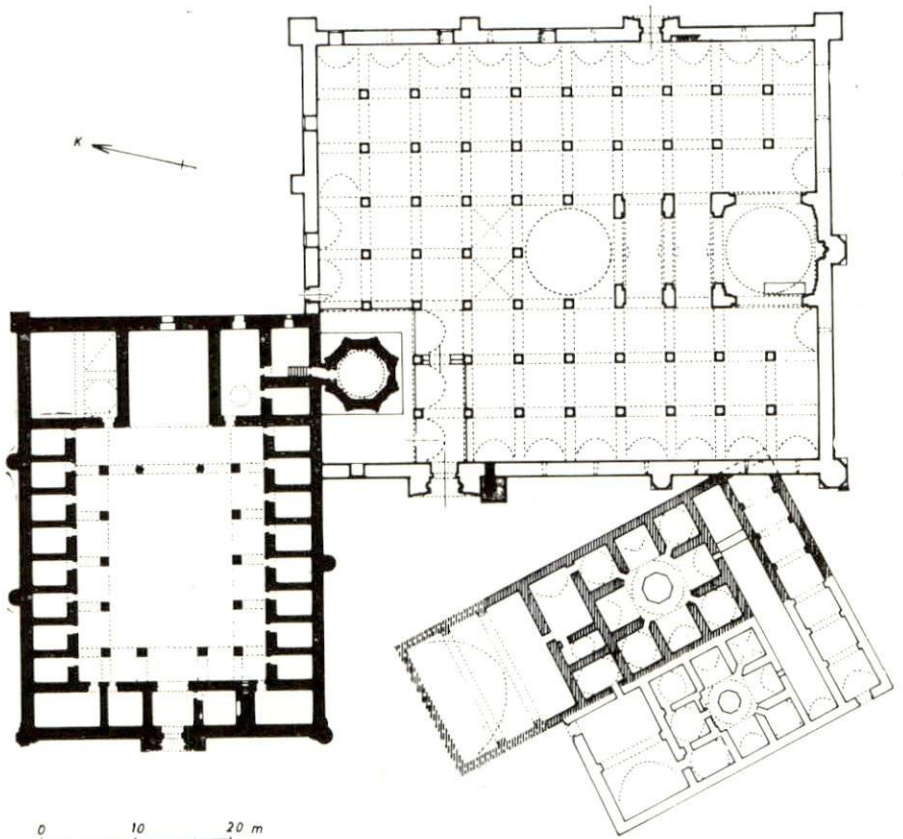
38 *a.e.*, 52. s.

39 İbn Bibî, *a.e.*, 249. s.

40 Halûk Karamağaralı, *Erzurum'daki Hatuniye Medresesi'nin Tarihi ve Bânisi Hakkında Mülâhazalar*. Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, 1971, 239. s.



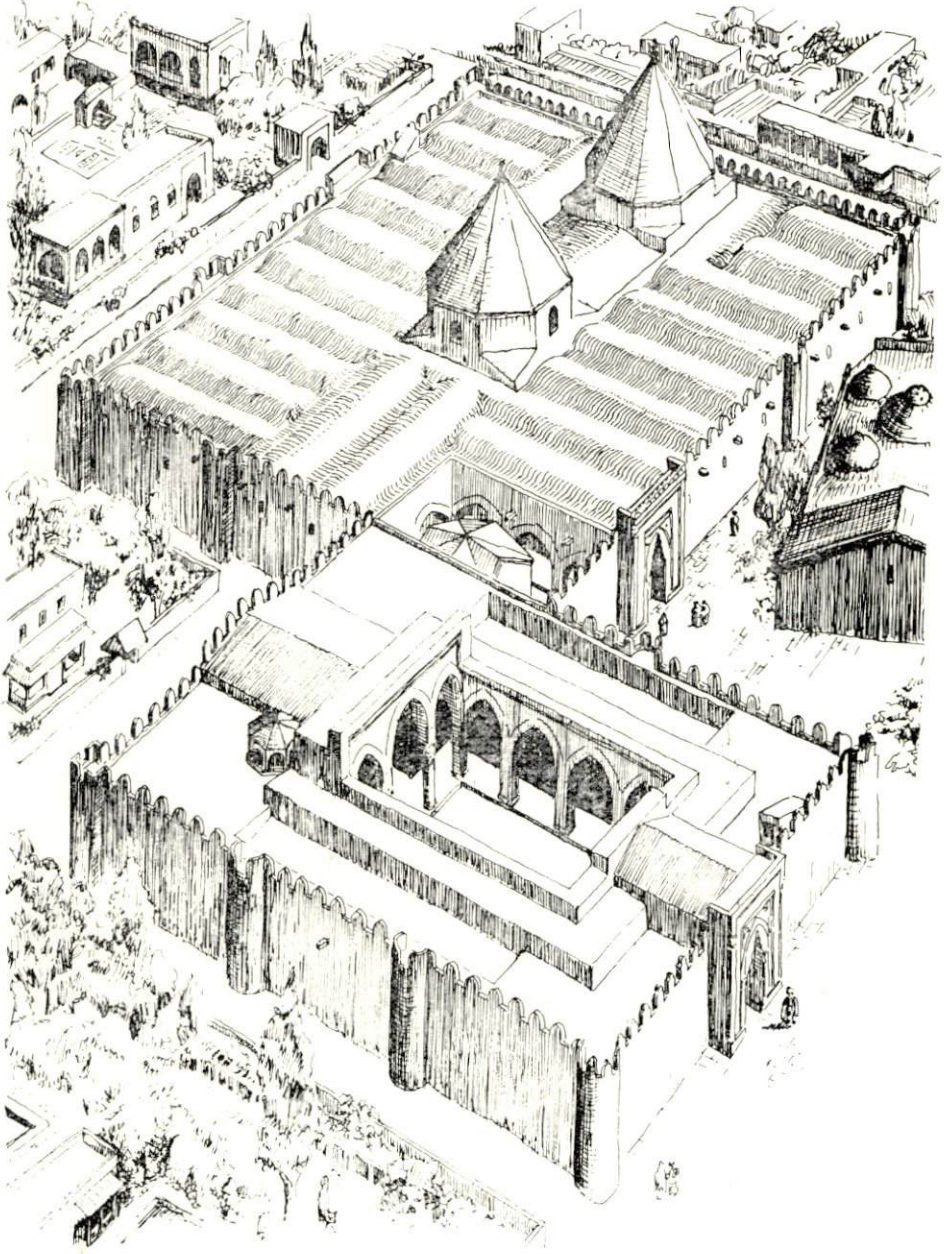
1. şek. - Hunad Manzumesinin mevkii. (A. Gabriel'den tādilen).



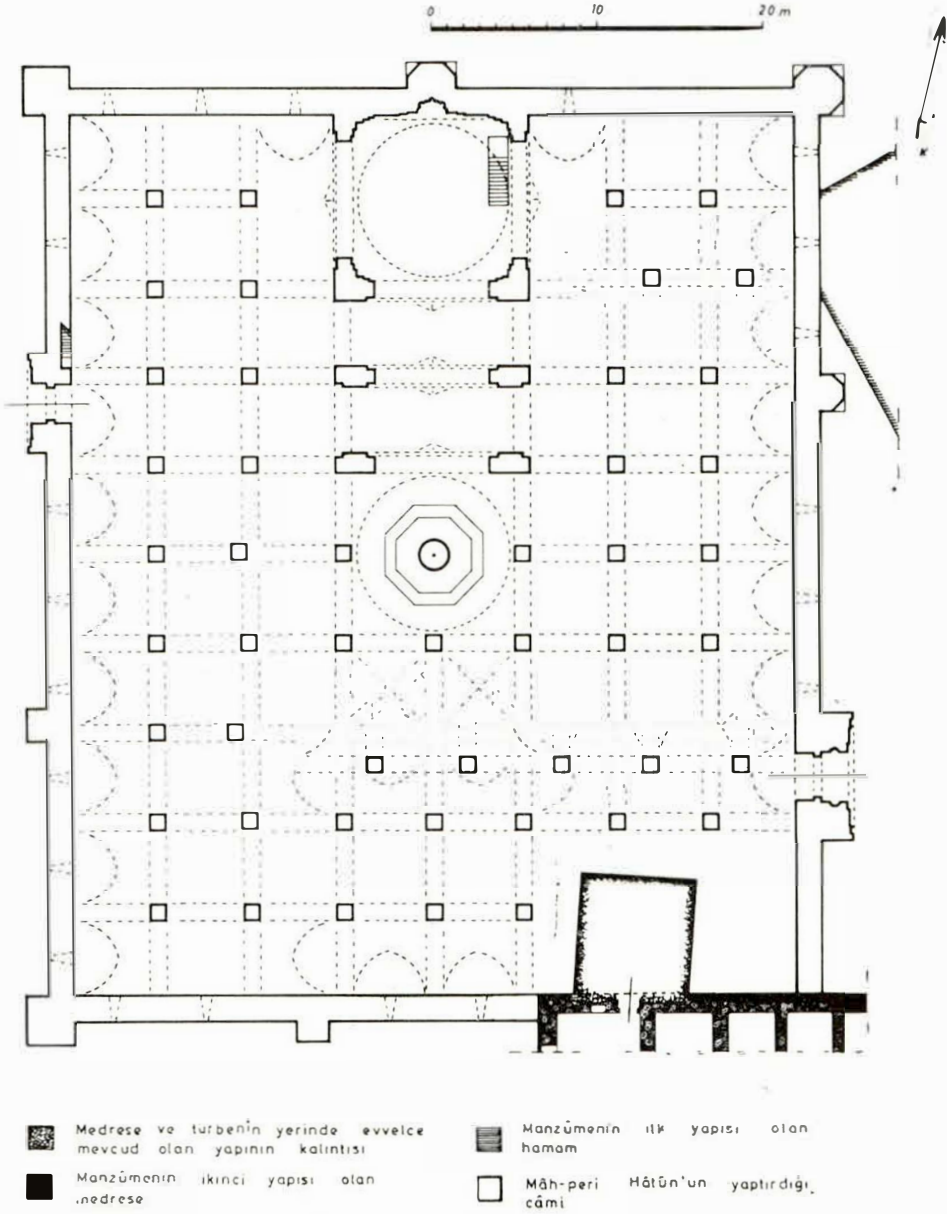
0 10 20 m

-  Manzûmenin ilk yapısı olan hamam (erkekler kısmı)
-  Manzûmenin ikinci yapısı olan medrese
-  Mâh-peri Hâtûn'un yaptırdığı câmi ve hamam (kadınlar kısmı)
-  Mâh-peri Hâtûn için yapılan turbe
-  Osmanlı devrinde yapılan ilâve ve tâdiât
-  Hamamın câmi yapılırken kaldırılan kısmı

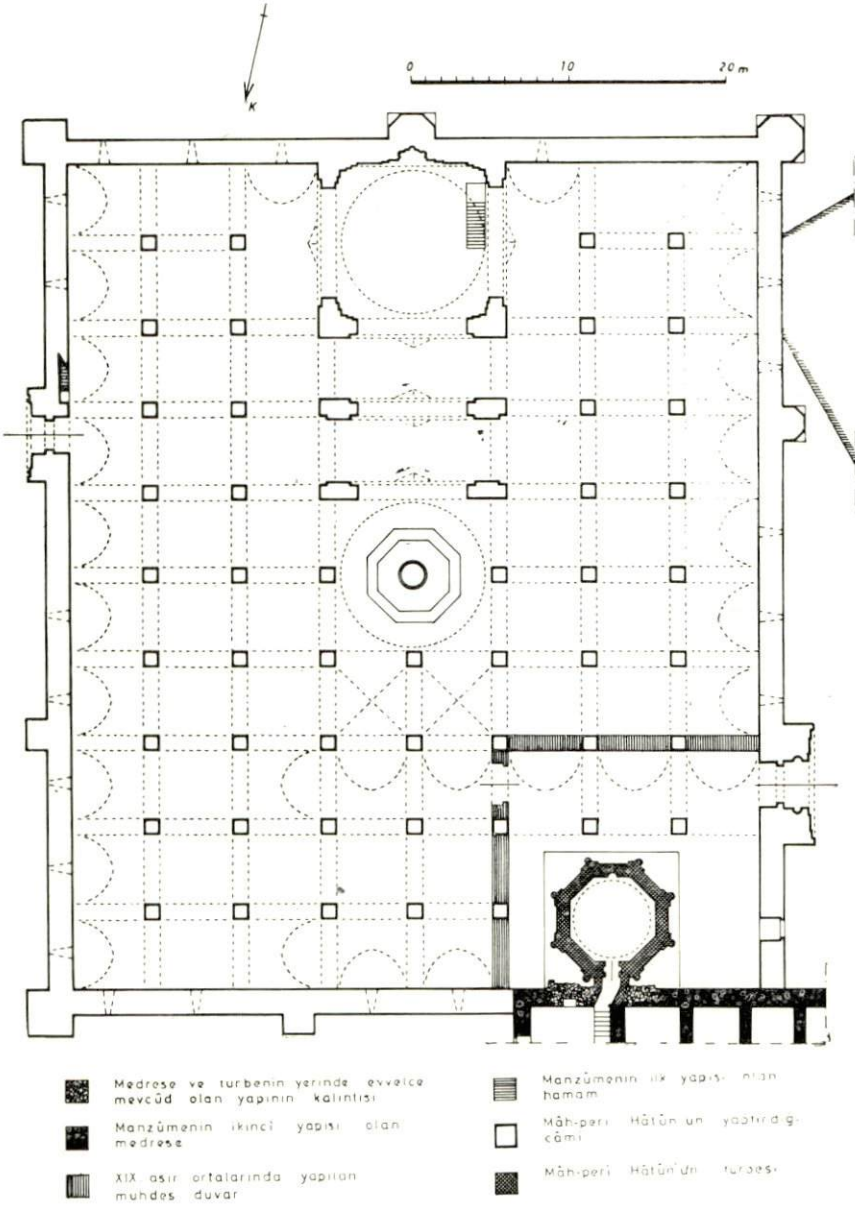
2. şek. - Manzûmeyi teşkil eden binâların vâziyyetini ve kronolojisini gösteren plân.
(A. Gabriel'den tâdilen).



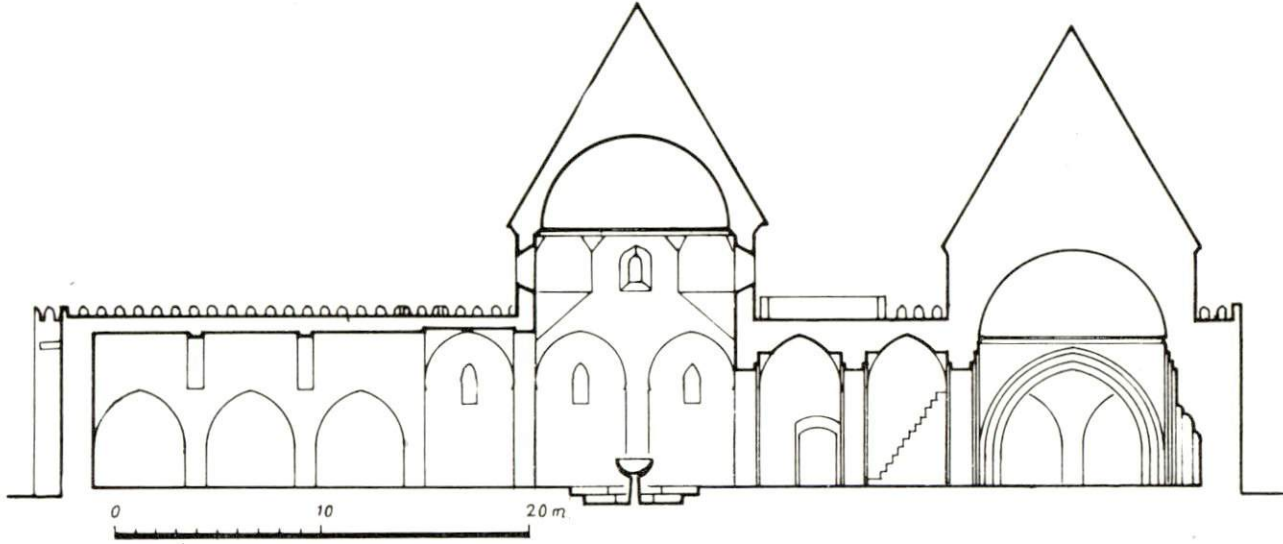
3. şek. - Manzûmenin ilk hâlinin perspektif görünüşü. (A. Gabriel'den tâdilen).



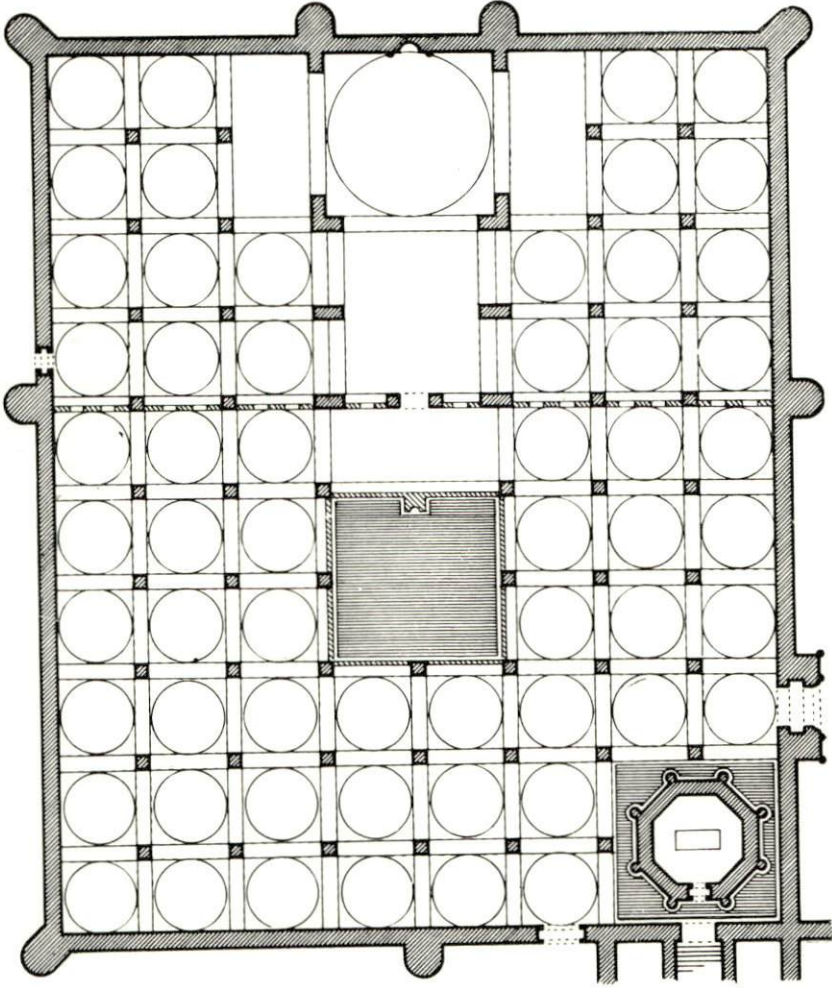
4. şek. - Mâh-peri Hâtûn Câmîinin ilk hâli.



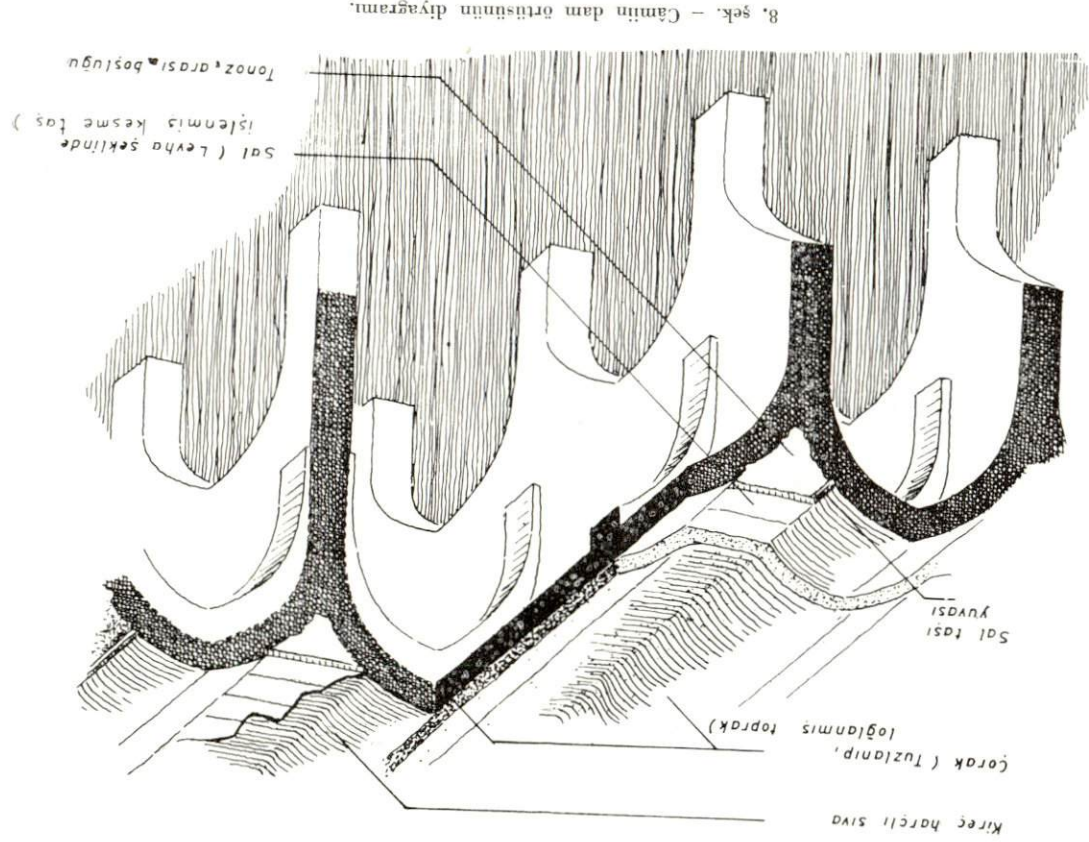
5. şek. - Mâh-peri Hâtûn Câmiinin türbe yapıldıktan sonraki durumu
(A. Gabriel'den tâdilen).

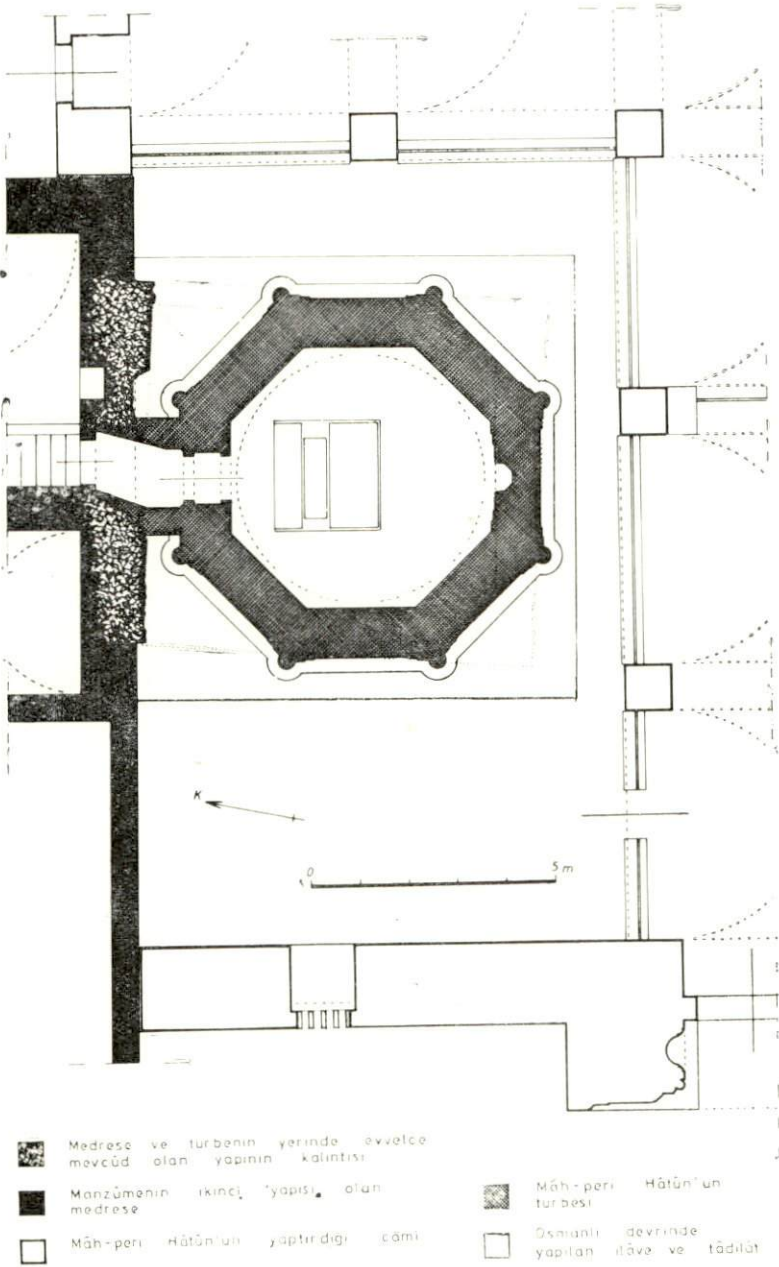


6. şek. - Mâh-peri Hâtûn Câmîinin ilk hâlinin uzunlamasına kesiti.
(A. Gabriel'den tâdilen).

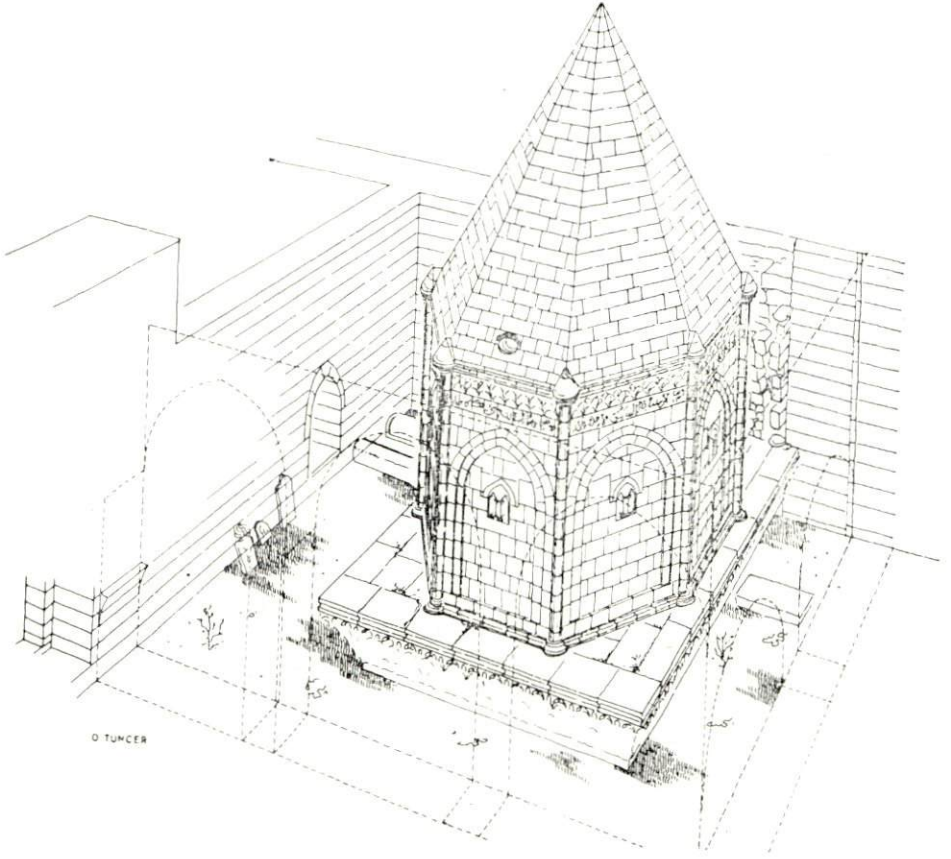


7. şek. Mâh-peri Hâtûn Câmîinin Ch. Texier tarafından çizilen plâni.

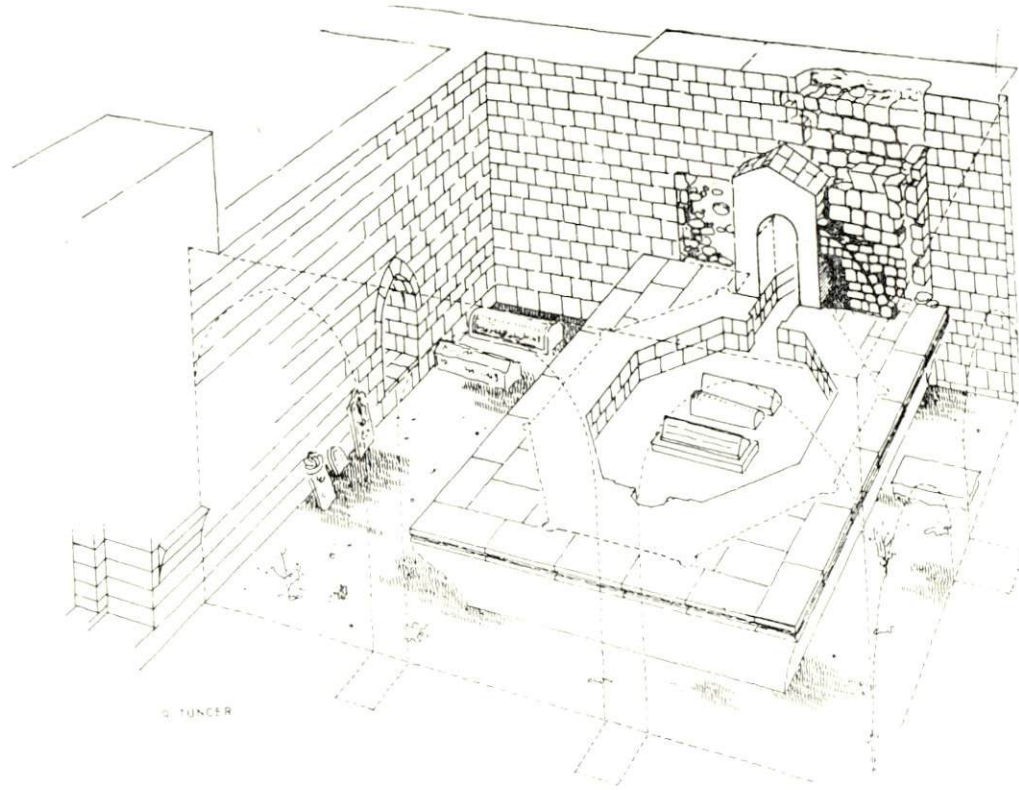




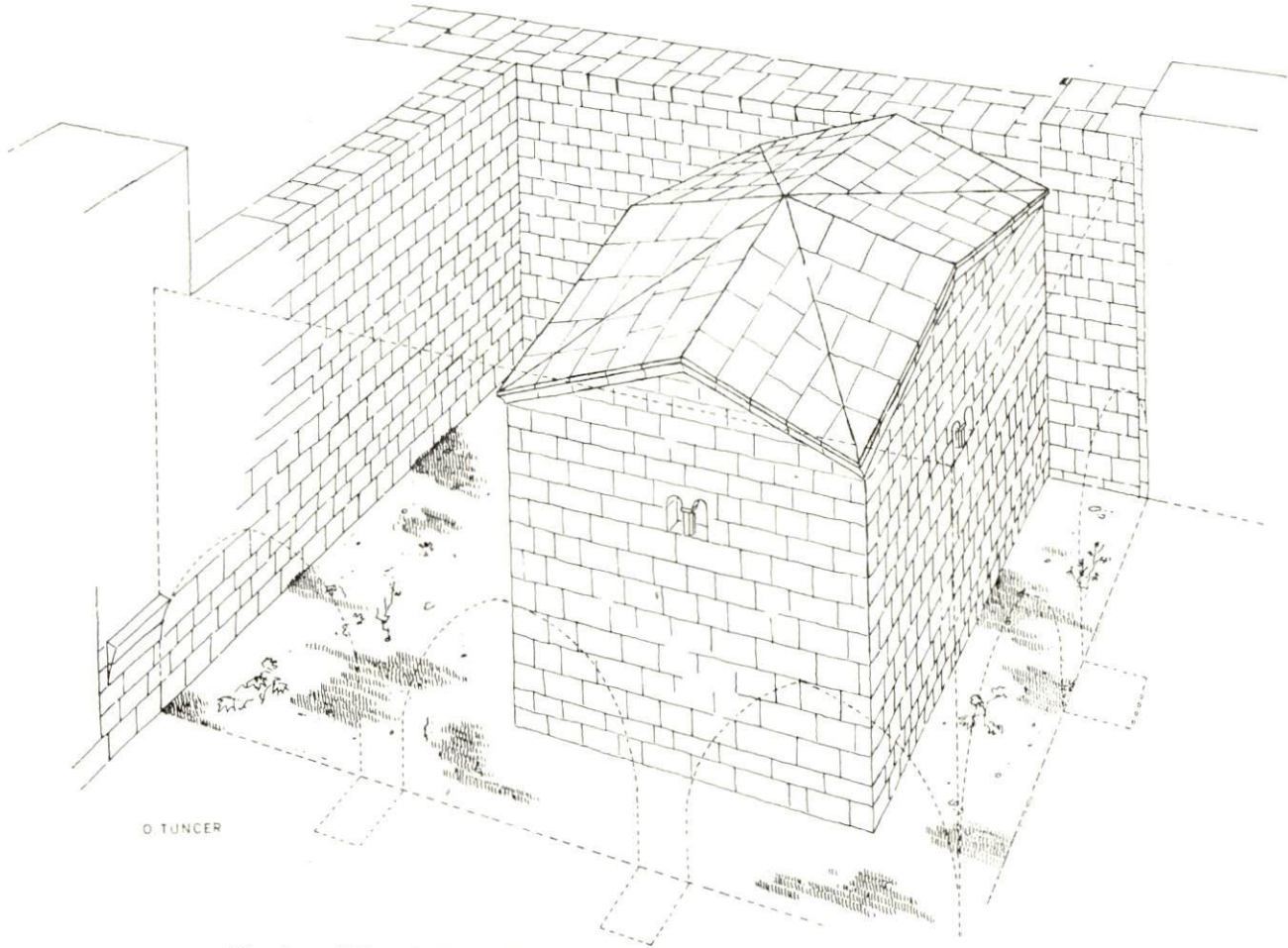
9. şek. - Mâh-perî Hâtûn Türbesi ve çevresinin bugünkü durumu.



10. şek. - Câmîin kuzey-doğu köşesinin bugünkü hâli



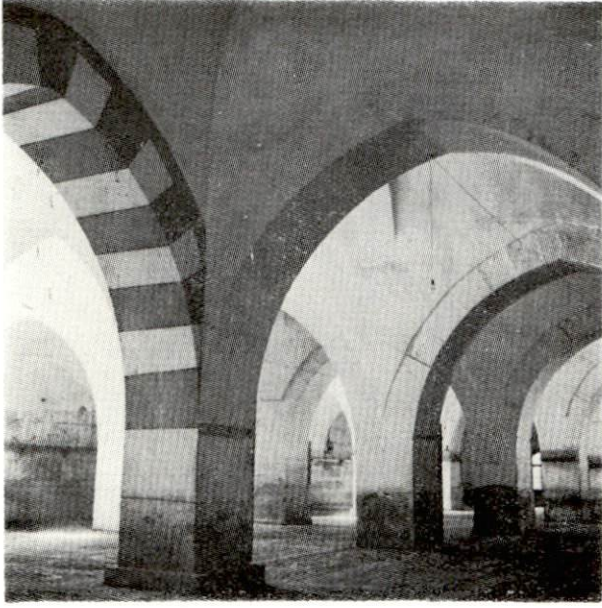
11. şek. - Medrese duvarındaki yapı bakiyesi ve Mâh-peri Hâtûn Türbesinin yerleştirilmesi.



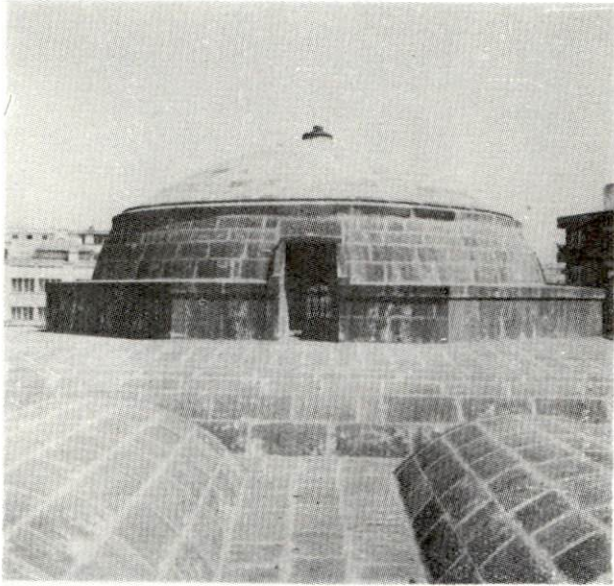
12. Şek. - Mâh-peri Hâtûn Türbesinin yerinde bulunan eski yapının tahminî restitüsyonu.



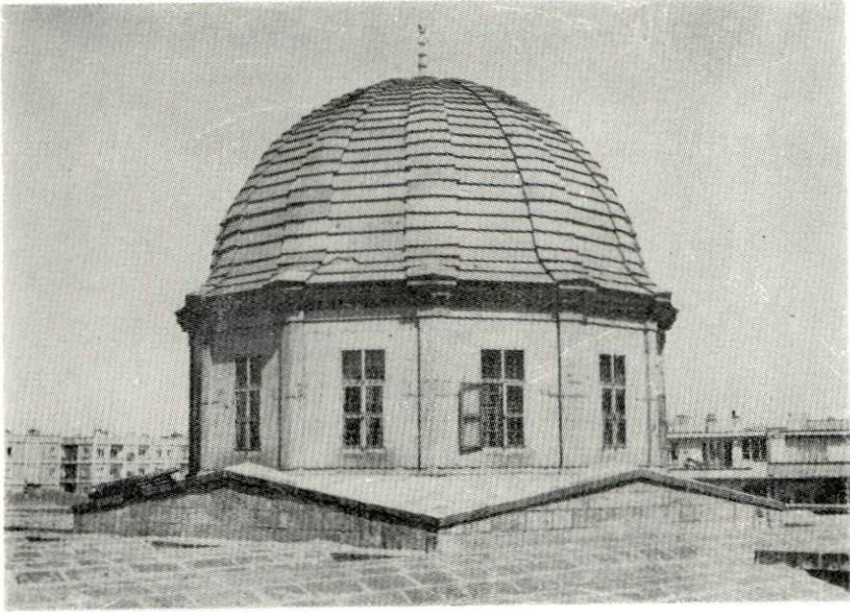
1. res. - Kayseri. Hunad Manzûmesinin İçkale'den görünüşü.



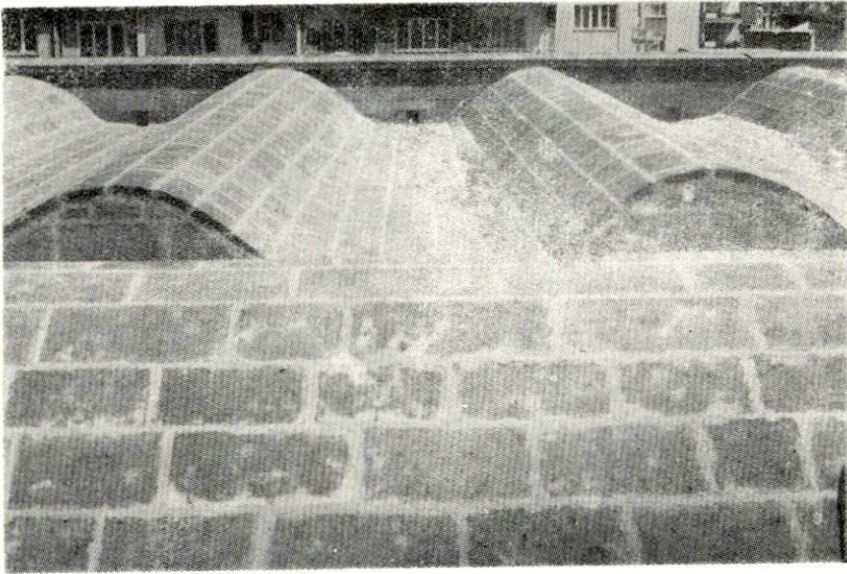
2. res. - Hunad Câmîinin içinden görünüş.



3. res. - Mihrâb önündeki kubbenin bugünkü örtüsü.



4. res. - Işıkğın bugünkü örtüsü.



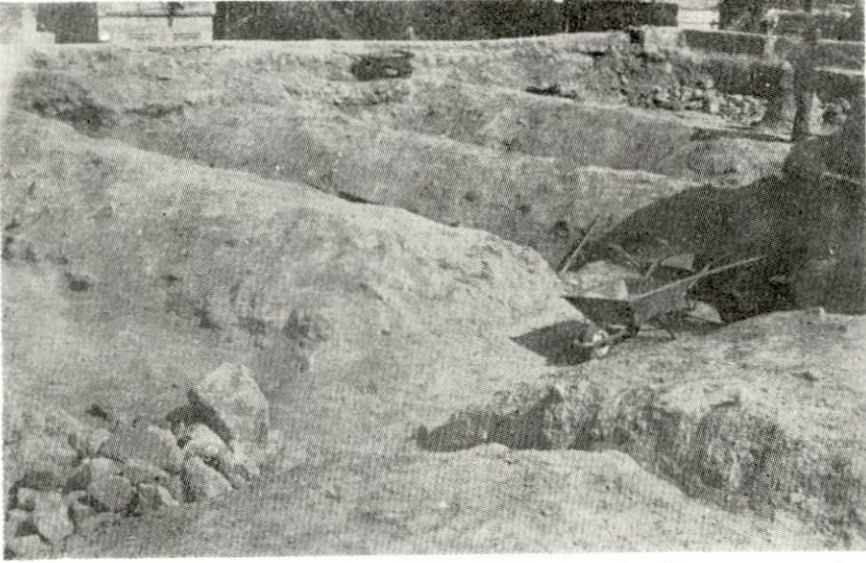
5. res. - Dam örtüsünün 1962 t mirinden sonra aldığı şekil.



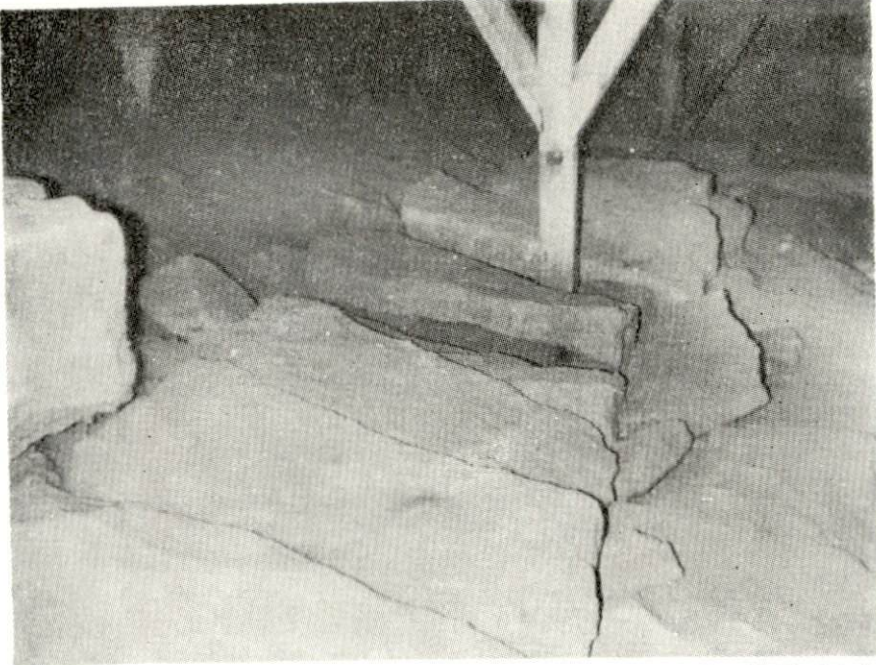
6. res. - 1962 t mirinde, toprak tabakası kaldırılırken meydana çıkan eski dam örtüsünün bakıyyeleri. (Y.  nge).



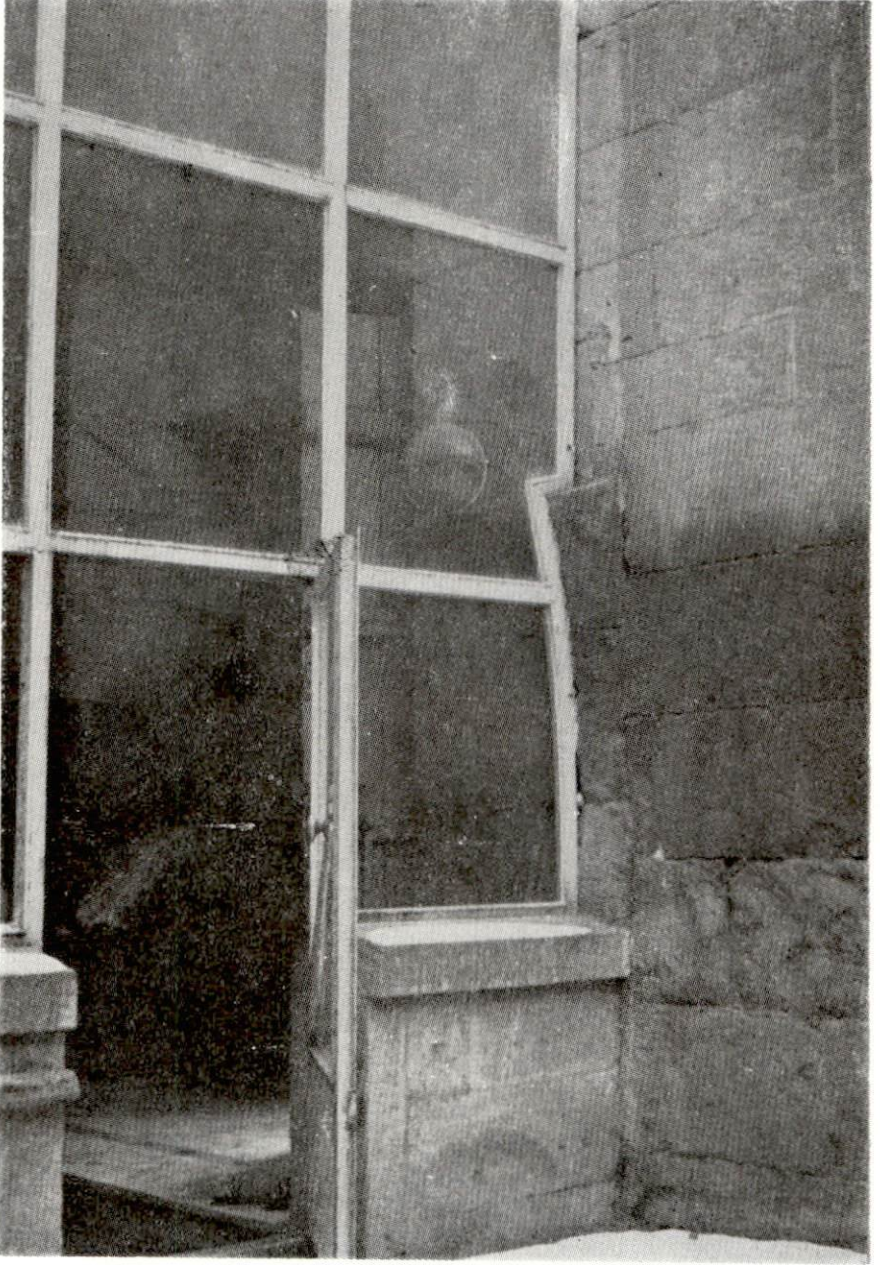
7. res. - Eski tonozların aralarındaki sal yuvaları. (Y.  nge).



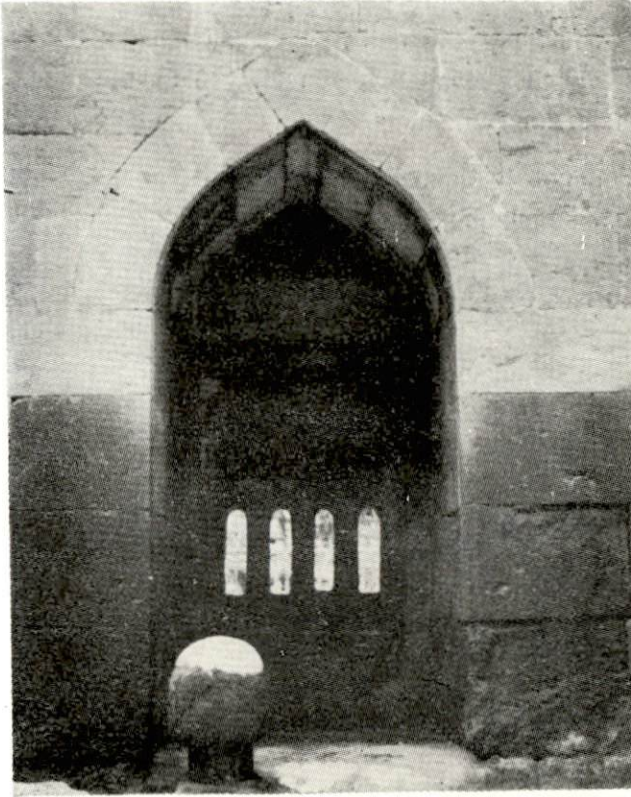
8. res. - Kayseri. Külük Câmîinin damındaki toprak tabakası kaldırıldıktan sonra meydana çıkan eski tonozlar. (E. Yurdakul).



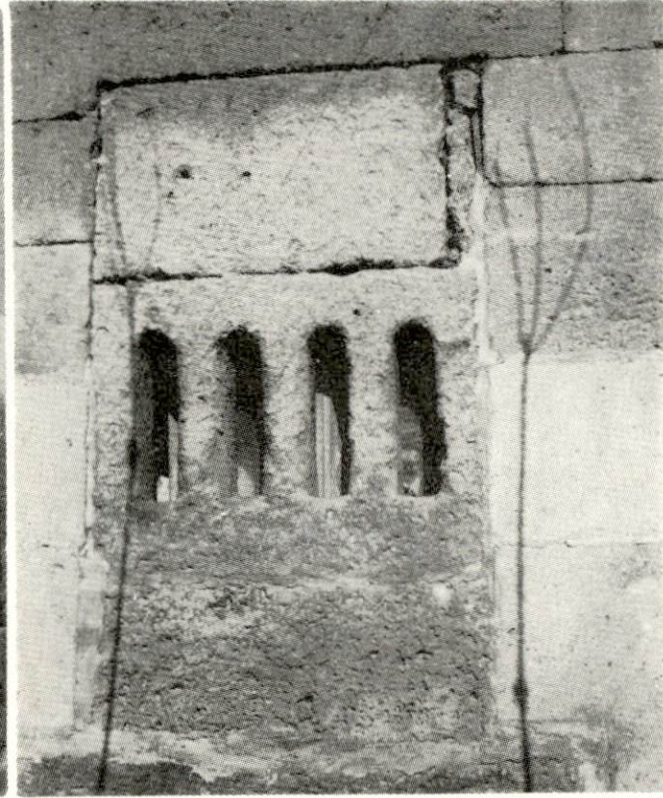
9. res. - Külük Câmîinde eski tonozların aralarına yerleştirilmiş bulunan sallar. (E. Yurdakul).



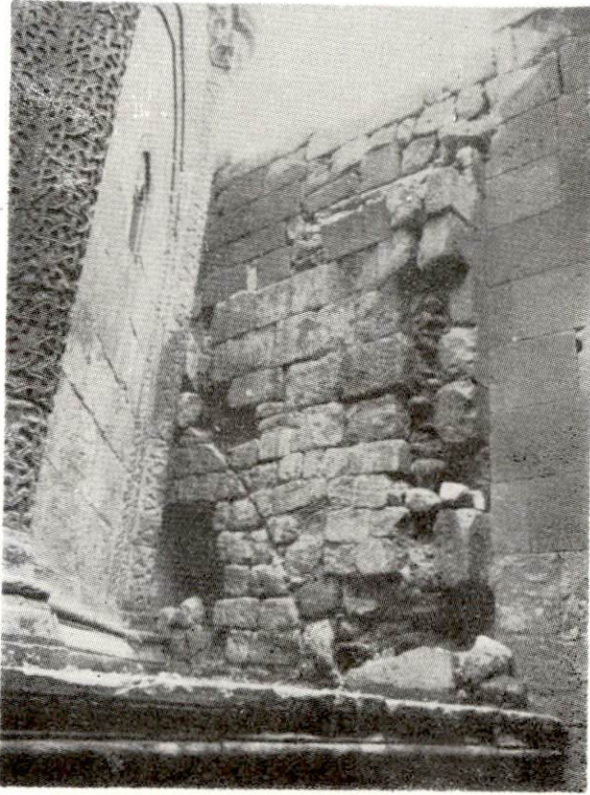
10. res. - Hunad Câmîinde kuzey-batıdaki avluya açılan eski kemerlerin birinden kalan üzengi.



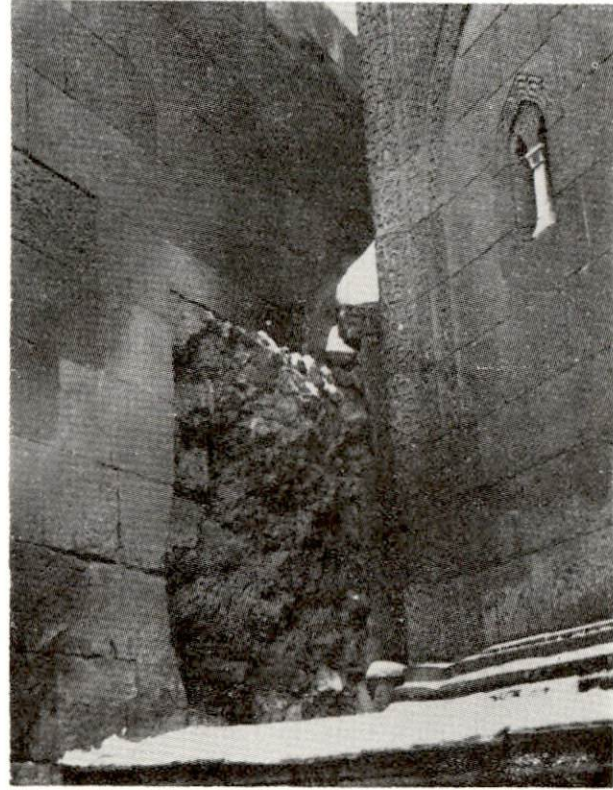
11. res. - Türbe avlusunun batısındaki duvarda sonradan açılmış olan hâcet penceresinin içten görünüşü.



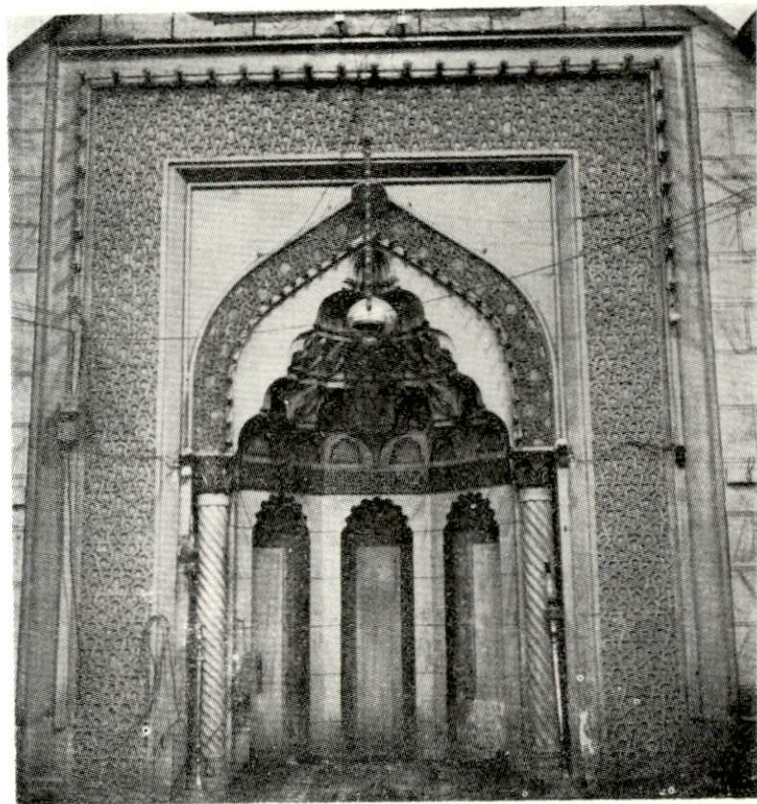
12. res. - Aynı pencerenin, kaplama kesilmek sûretiyle açılan dış tarafı ve muahhar dolgusu.



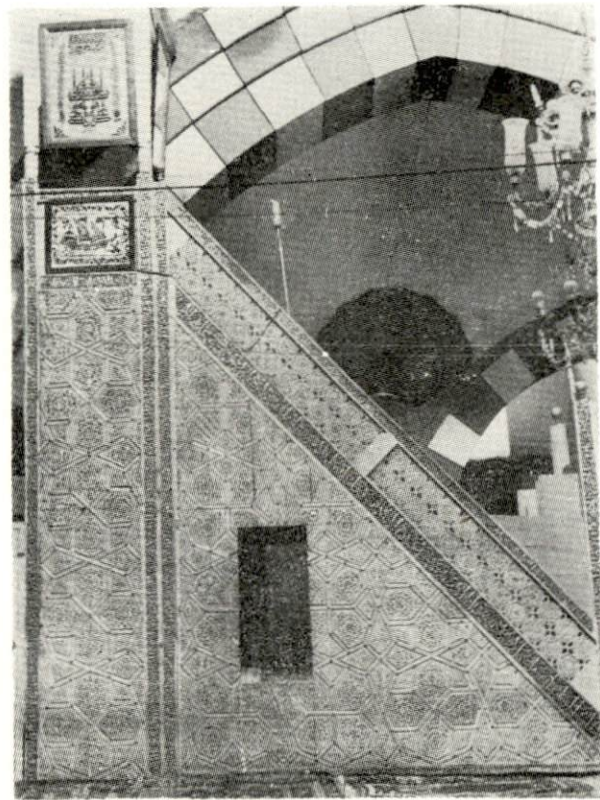
13. res. – Medrese duvarındaki eski yapı bakiyyesinin doğu tarafı. (O. Tuncer).



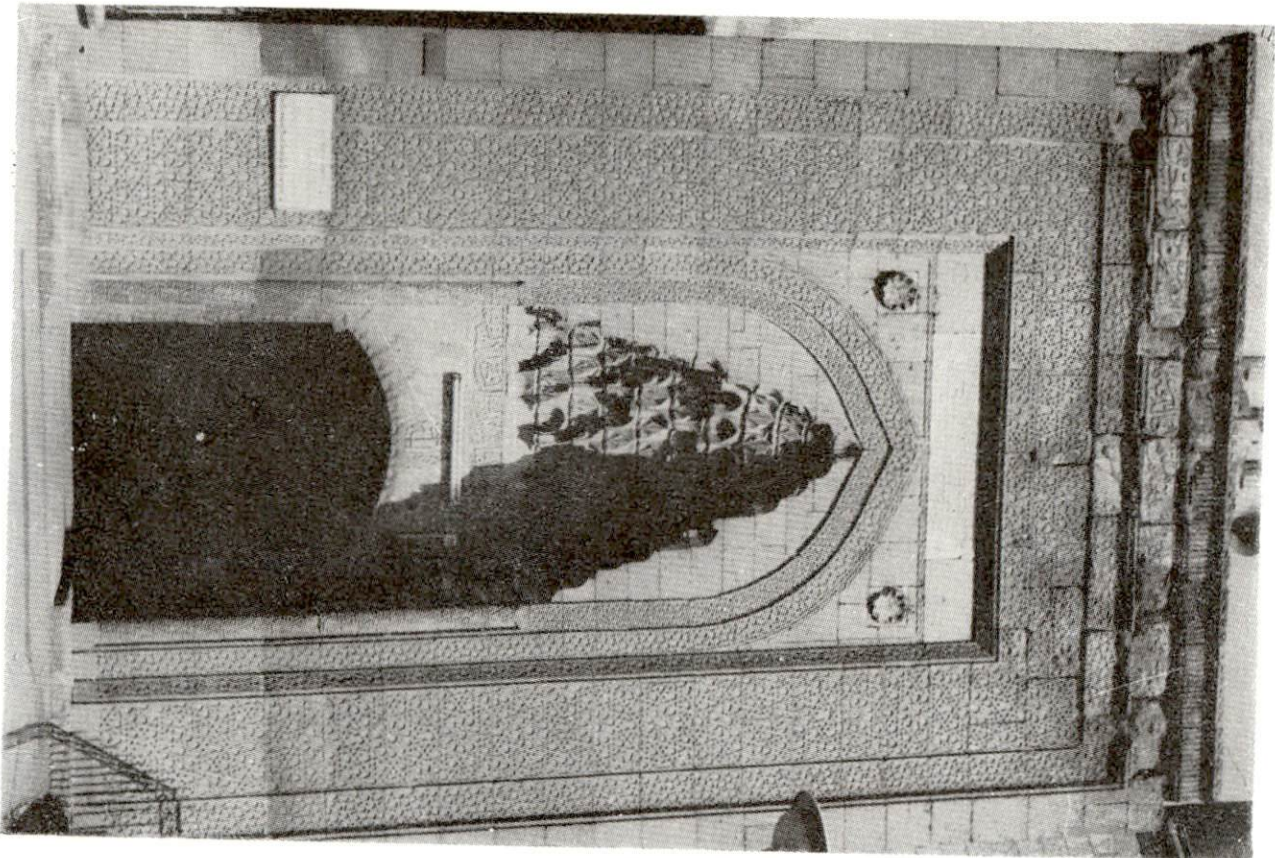
14. res. – Aynı yapı bakiyyesinin türbenin batısında kalan kısmı.



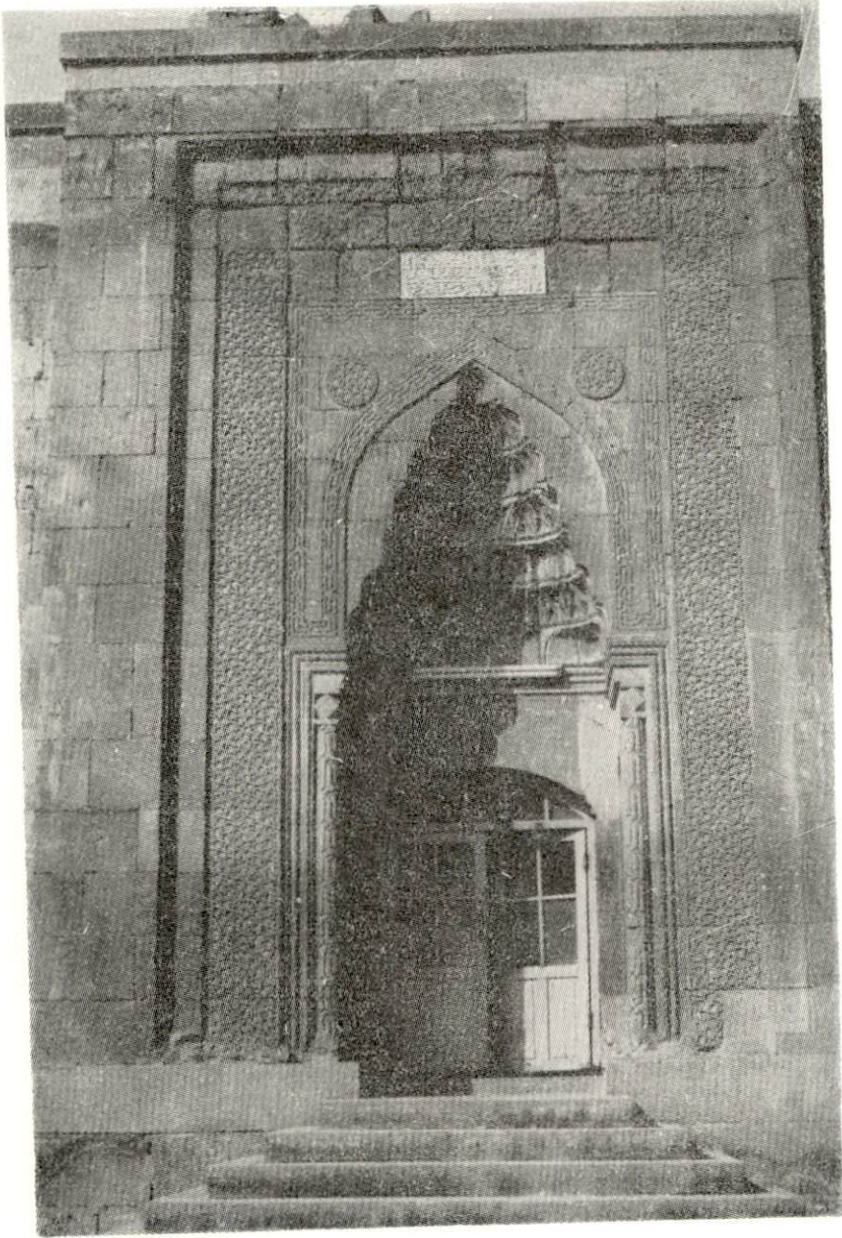
15. res. - Hunad Câmîinin mihrâbı.



16. res. - Ahşab minberin bugünkü hâli.



17. res. - Câmîin batıdaki taçkapısı.



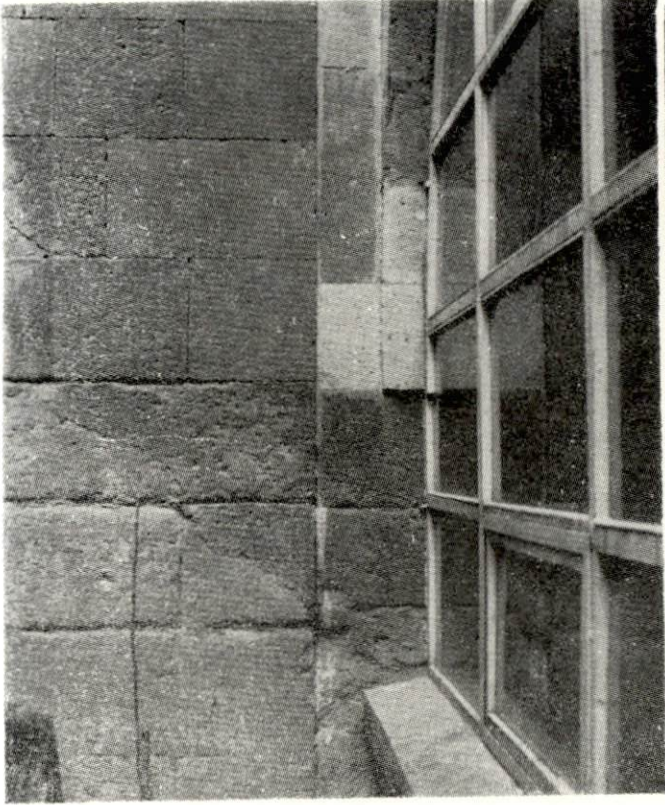
18. res. - Câmiin doğudaki taçkapısı.



19. res. - Batudaki taçkapda bulunan kitâbe.



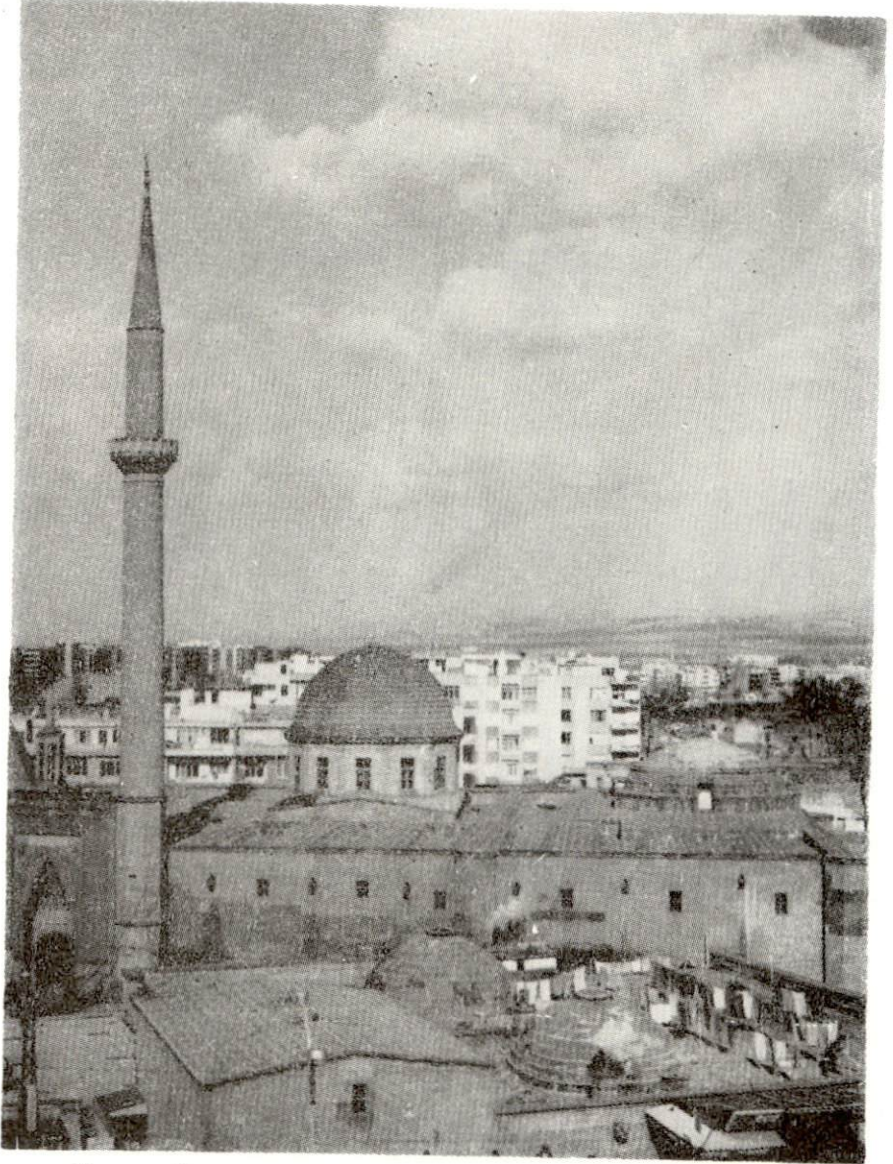
20. res. - Dogudaki taçkapda bulunan kitâbe.



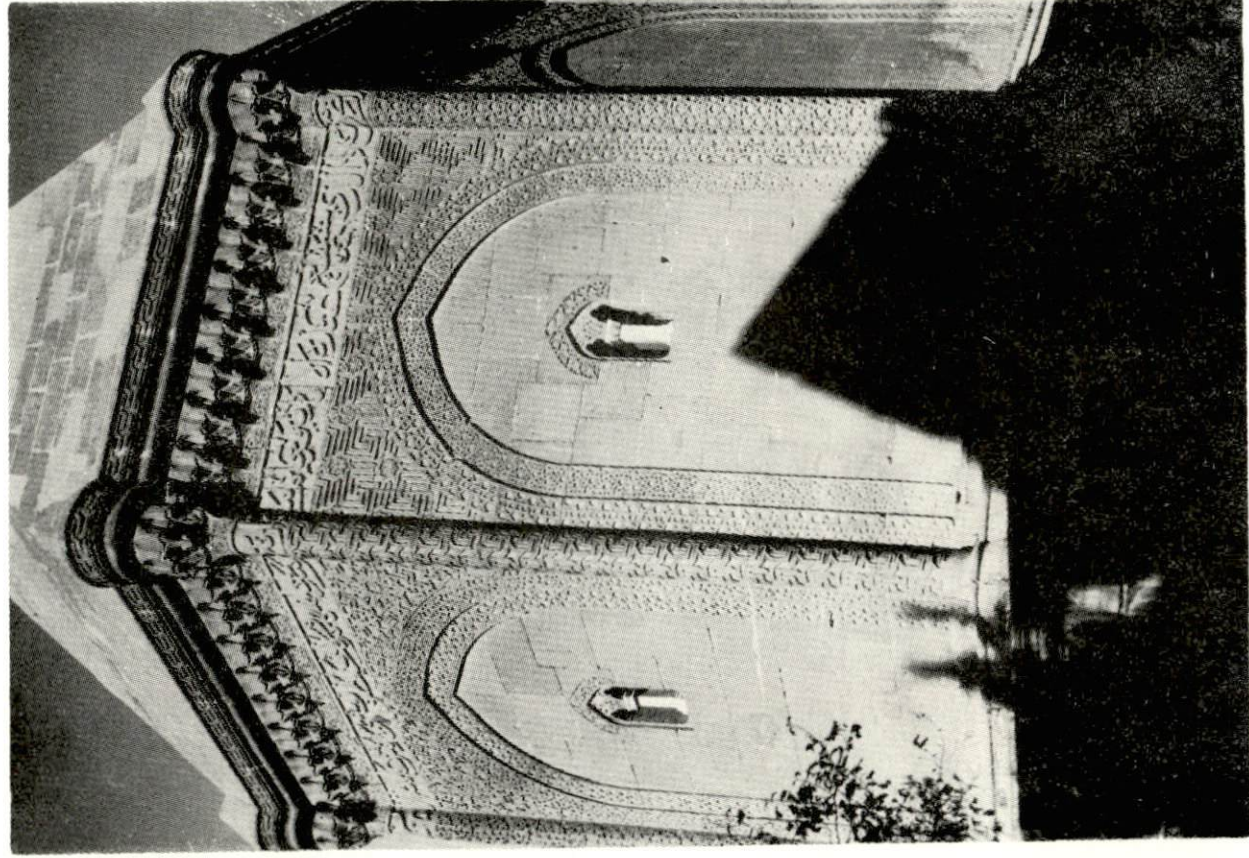
21. res. - Türbe avlusunun kuzey-doğu köşesindeki dilâtasyon.



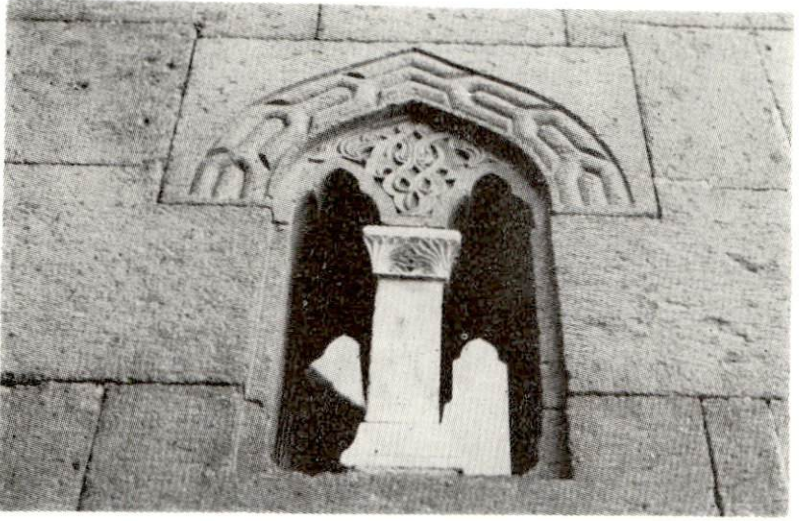
22. res. - Dışta câmiin batı duvarının medreseye bağlandığı köşedeki dilâtasyon.



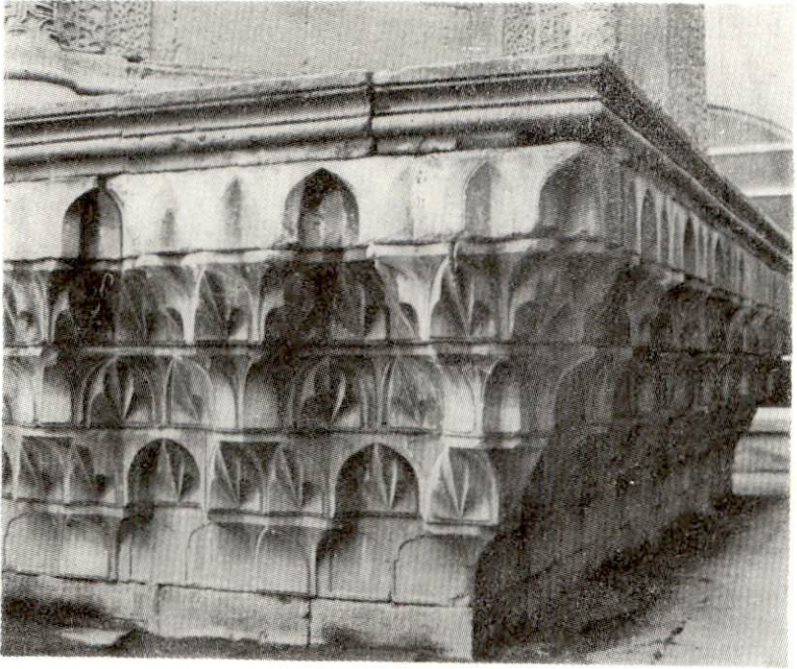
23. res. - Hamamın güney-doğu köşesi ile câmin batı duvarının kesişmesi.



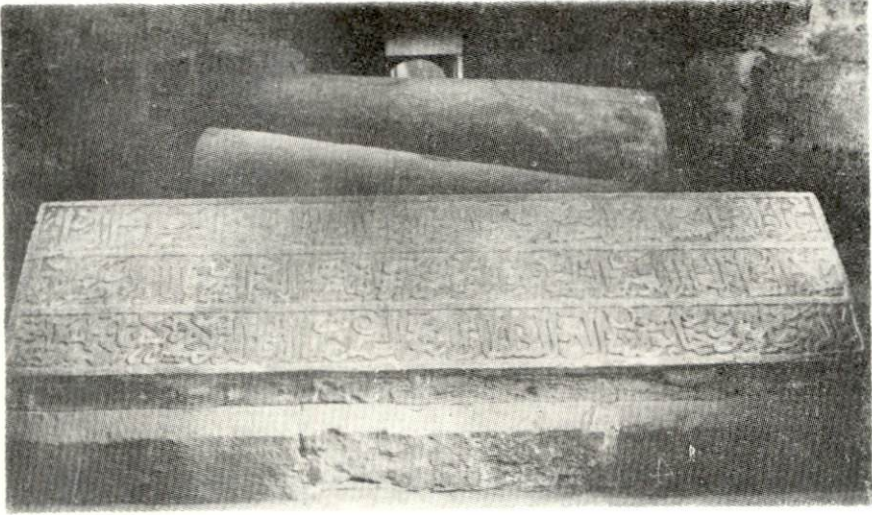
24. res. - Mah-peri Hatun Türbesi.



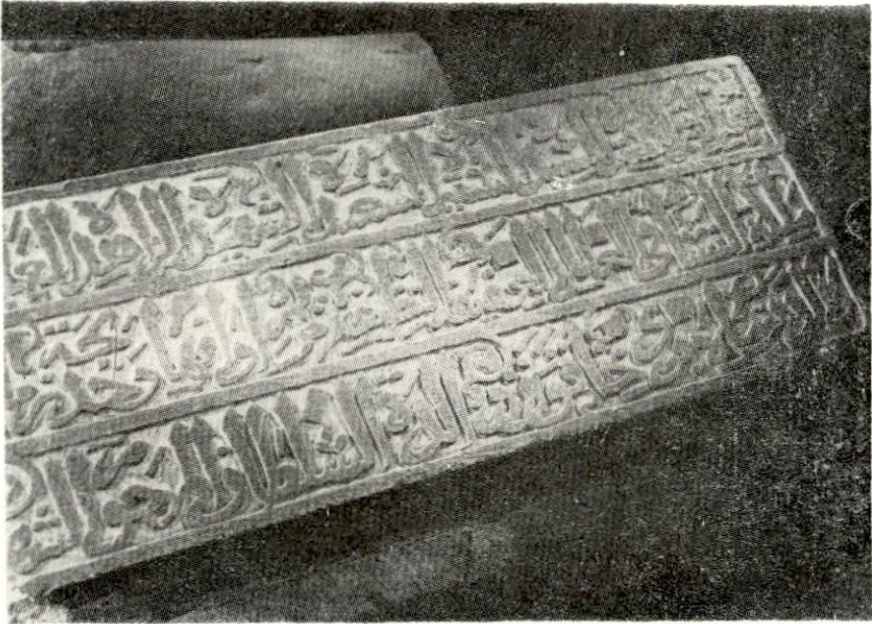
25. res. - Türbe pencerelerinden birinin detayı.



26. res. - Türbenin mukarnash kaidesi.



27. res. - Mâh-peri Hâtûn'un sandûkasındaki kitâbe.



28. res. - Aynı kitâbeden detay.

ANADOLU'DA XII-XVI. ASIRLARDAKİ TARİKAT VE TEKKE SANATI HAKKINDA

Beyhan KARAMAĞARALI

Moğul istilâsı Anadolu'da politik, sosyal ve ekonomik sâhalarda olduğu gibi İslâm sanatının her dalında da kendisini hissettirmiştir. Doğu ve Batı Türkistan, Moğulistan ve İran'dan gelen yeni unsurlarla Anadolu İslâm sanatı her alanda yeni bir karakter kazanmıştır¹.

Anadolu'ya Moğulların akınları ile halk arasında moral çöküntü başlamış ve halk şeyh ve dervişlerin etrafında toplanarak yeni ümitler aramışlardır. Alamut Kalesinin Hülâgû tarafından tahribi ile de birçok bâtinî inançlı şeyh ve dervişler Anadolu'ya yayılmışlardır. Bu devir Anadolu'nun tarikat tarihi bakımından en karışık devridir. Pekçok bâtinî şeyh ve derviş kendi fikir ve inançlarını yaymak için köy köy, şehir şehir dolaşmıştır. Böylece de bir tarikat edebiyatı, mûsikîsi ve plâstik sanatları ile, şeklini yine kendi içinden alan bir tekke mimârîsi ortaya çıkmıştır.

Tekke mimârîsi üzerinde bugüne kadar bazı çalışmalar yapılmış, bunların biçimleri üzerinde fikirler yürütülmüştür². Fakat plâstik sanatları üzerinde ciddî bir çalışma yapılmamış; yapılan çalışmalarda bu

1 Halûk Karamağaralı, Anadolu'da Moğol İstilâsından Sonra Yapılan Dinî Mimarlık Eserlerinin Plan ve Form Özellikleri, basılmamış doçentlik tezi. 1964; Halûk Karamağaralı, Erzurum'daki Hatuniye Medresesi'nin Tarihi ve Banisi Hakkında Bazı Mülâhazalar, 235-239.s. (Selçuklu Araştırmaları Dergisi III, Ankara 1971).

2 Semavî Eyice, Osmanlı-Türk Mimarîsinin Bir Cami Tipi Hakkında (Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Tebliğler, Ankara 1962), 187-188 s. Semavî Eyice, İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi, Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler (İ.Ü.İktisat Fakültesi Mecmuası, XXI (1963), 1-64 s. Semavî Eyice, Trakya'da İncecik'te Bir Tabhaneli Cami (Tarih Encümeni Dergisi 1970, I.sayı), 171-196 s. Semavî Eyice, Boyalı Köy Hanıkahtı (Türkiyat Mecmuası XVI, İstanbul 1971) 39-56.s., Yılmaz Önge, Bilinmeyen Bir Selçuklu Medresesi: Konya Ali Gav Zaviyesi ve Türbesi, (Önasya Dergisi, III. c., 28. sayı, 1967).

eserlerin tarikatlerle alâkası üzerinde durulmamış; eserler başka açılardan ele alınarak başka biçimde değerlendirilmiştir. Tekke edebiyatı, mûsikîsi ve kıyafetleri ise bizim konumuzun dışında kalmaktadır.

Bu tarikatler içinde yetişen sanatkârlar tarikatlerinin inanç ve âdetlerini yaptıkları eserlerinde yansıtmışlardır. Fakat isimlerini eserlerine kaydetmedikleri için hangi sanatkârın neyi yaptığını tesbit etmek son derece güç olmakta, çoğu kere de faraziye yürütmekten ileriye gidilememektedir.

Çoğu isimleri yazılı olmayan sanatkârların yaptığı tezyinî eserlerden tarikat sanatı için en tipik olanlar mezartaşlarıdır. Kırşehir, Sivas ve Tokat'ta bulunan mezartaşları üzerindeki sembolik aslan-güneş (Şîr-u Hurşid) veya yalnız aslan kompozisyonları ile Hz. Ali (1.res.); kartal, kaz, leylek, turna (2.res.) ve güvercin (3.res.) motifleri ile de tarikatlerce sevilen ve hürmet edilen şahıslar temsil edilmişlerdir³. Horoz da bâtinî tarikatlerde ve Bektaşilikte kutsal bir hayvandır. Tokat Müzesinde bulunan bir mezartaşı üzerinde çift başlı bir horoz figürü mevcuttur (4.res.)⁴. Mezartaşları üzerinde bulunan rozetlerin de alevîlerce bir mânâsı vardır. Bunlar kutsal sayılan şahısları ifade ederler. Üç rozet, Ali-Allah-Muhammed teslisini; beş sayısı Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'yı; oniki rozet, oniki imamı (isnaaşeriye); ondört, ondört Masûm-ı Pâk'ı yani Kerbelâ Şehitlerini; onyedî, onyedî Kemerbest'i ifade eder. Ayrıca 4, 6, 7, 8, 9 ve 32 rakkamlarının da kutsal mânâları vardır (5-6.res.)⁵. Bunlardan başka Tokat'ta bir mezartaşı üzerinde görülen haşhaş dalı tasviri bâtinîliğe inananları cennete götüren mukaddes bir bitkidir (7-8.res.)⁶. Bu inancın XVIII.asra kadar yaşadığını yine mezartaş-

3 Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında (Selçuklu Araştırmaları Dergisi II, Ankara 1970, 89-103.s.; Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezartaşları, Ankara 1972, 2-20.s.

4 Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat..., 92-93.s.; Beyhan Karamağaralı, Ahlat..., 12-15.s.

5 Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat..., 96.s., Beyhan Karamağaralı, Ahlat..., 17-18.s.; Cavit Sunar, Melâmilik ve Bektaşilik, Ankara 1975, 133, 134, 144, 147, 150, 184.S.

6 Haşhaş dalının cenneti temsil etmesi keyfiyeti Bektaşiliğin esasında yoktur. Fakat Tokat'ta devrinin mühim simalarından birinin mezartaşını süsleyecek kadar popüler olmuştur. Taptuk Emre'nin şeyhi, Sarı Saltuk'un müridi olan ve Moğol Hakanları tarafından çok sevilen ve sayılan Barak Baba esrar kullanırdı (A. Gölpmarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, 23.s.; Kaygusuz Abdal

Allah Tangrı yaratan gel içegör eur'adan

Yar ile yar olagör ağyar çıksun aradan

larında tesbit edebilmekteyiz (9.res.). Konya Taş ve Ahşap Eserler Müzesinde bulunan (Env.nu.892) mezartaşı üzerindeki iki insan figürü XIII.asrın son çeyreğinde önemli bir şahsiyet olan, ahîlerin başı Ahî Ahmed Şah ile ona hayatını her an vermeğe hazır olan "feta"sını tasvir etmektedir (10.res.)⁷.

Taş eşya arasında figürlü çeşme lüleleri de bulunmaktadır. Hacı Bektaş Dergâhındaki Aslanlı çeşmenin aslan şeklindeki mermer lülesi ve aslanın başı üzerindeki "يا علي Ya Ali" ibâresi ile iki dilimli kılıç (Zülfikâr) motifi⁸ bize yine bu hayvanın Hz. Ali'yi sembolleştirdiğini gösterir (11.res.).

Konya Mevlevî Dergâhına hediye olarak gönderilen, üzerinde horoz, insan ve çift başlı aslan figürleri bulunan Nisan Tası da yine tekke sanatı içinde düşünülmelidir⁹ (12.res.).

Ankara Etnoğrafya Müzesinde bulunur, bir tekke veya zâviye için veya bu inançtaki sanatkarlar tarafından yapılmış ahşap kapı kanatlarının üzerindeki aslan-madalyon kompozisyonları, tıpkı mezar taşlarında olduğu gibi, Hz.Ali'yi sembolize etmektedirler. Karaman'dan İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesine gelen kapı kanadının da yukarı kısmında iki aslan, ortada bir madalyon ve bunun altında yanlarda iki hayali yaratık ve ortada elips şeklindeki küçük bir madalyon içinde, çömelmiş bir kadıncı figürü mevcuttur¹⁰ (13.res.). Akşehir Kileci Mes-

müralarında esrara olan düşkünlüğü belirtiyor. Burada esrar yâre ulaşmak için bir vasıta (A. Gölpinarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, 120-121.s.; Muhyeddin Abdal'da

Muhyeddin'im haşhaşım

Ehl-i vahdedim hoşum

Tarikat fakrım oldu

Anm için traşım

diyerek haşhaşım ehemmiyetini anlatıyor (S.Nüzhed Ergun, Bektaşî Şairler ve nefesleri, İstanbul 1957). 153. s.

7 Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat..., 101-102.s.; Beyhan Karamağaralı, Ahlat..., 3-4.s.

8 Bedri Noyan, Hacı Hacı Bektaş, Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri, İzmir 1969, 19.s.

9 M.Zeki Oral, Nisan Tası, Ankara 1954.

10 Çömelmiş kadın figürüne tarihten evvelki devirlerden itibaren Doğu ülkelerinde rastlanmaktadır (Hans Henning von der Osten, Ancient Oriental Seal in the Collection of Mrs. A.B. Brett, Chicago, Vol.37, pl.9, nu.91; Ward, Seal cylinders of W. Asia, Washington 1910, pp.196; L.L. Legrain, Ur excavation, Vol.III, Newyork 1936, pl.14); Fakat Güney-doğu Asya ve Hindistan'da bu motif tanrıça olarak Brahmanizm'e ve Budizm'e girmiştir (H.D.Sankalia, The nude goddess or "Shameless woman" in western Asia, India and South-eastern Asia, 111-123.S., Artibus Asiae, Vol.XXIII, I, Askona 1960.

cidinde bulunan horoz ve ejder tasvirli dolap kapakları da bir tarikat sanatı içinde izah edilebilir (14.res.).

Her tarikate, her şeyhe göre özel şekiller alan mâdenî alemler de tekkelerde yetişenlerin, o tarikatın dünya görüşünü bize aksettiren eserlerdir. Ankara Etnoğrafya Müzesinde bulunan 5432 nu.lı sancak alem Seyyidgaziden getirilmiş olup, pirinçtendir. Tepedeki “الله Allah” yazısının altında karşılıklı iki horoz figürü vardır. Onun altında yine horoz başına benzeyen iki motif, en altta, yanlarda da iki aslan ile aslanların ayakları altında, çok stilize geyik veya tavşana benzeyen iki figür görülür (15-16.res.). 487 nu.lı alemin ortası bakır, ejderleri ise demirdendir. Ucu zülfikâr ile nihayetlenen alemin yanlarını iki ejder figürü çevrelemektedir (17.res.). 5438 nu.lı alem Afyonkarahisar’dan bir Mevlevî tekkesine getirilmiştir. Üç bölüm hâindedir. Üstte “ياالله ya Allah!” yazısını, başları kopmuş, elips şeklinde bükülmüş iki ejder çevreler. Bunun altında daha büyük bir çift ejder ile nihayetlenen bir elips vardır. İçinde “حسن ، حسين ، محمد ، ابوبكر ، Ebû Bekr, Hasan, Hüseyin” kelimeleri yer alır. Bunun altında büyük, ejder başlı bir elips daha vardır. Bunun yukarı kısmında “عثمان Osman”, onun altında “لا اله الا لا اله الا La İlâhe il’l-Allah, Ali veliyu’l-Lah” ibâresi mevcuttur¹¹ (18.res.). Bu alem ile 5432 nu.lı alem kanaatimizce birbirine çok yakın iki şablondan çıkmıştır. Ankara Etnoğrafya Müzesinde bulunan bir tekke bayrağı alemi ise halk arasında “Fatma ananın eli” olarak anılan pençe-i Âl-i Abâ şeklindedir (19.res.). Pirinçten yapılmış olan bu aleme çok benzeyen bir de mühür vardır (20.res.).

Asâ ve teberler de ihtiva ettikleri motifleri ile tekke küçük sanatlarının vazgeçilmez örnekleridirler (21.res.).

Şifa aynalarını da tekke sanatı içinde düşünmek lâzımdır. Fener ve şamdanlar da ihtiva ettikleri motifleri ve kolları ile bir tarikat sanatı içinde ele alınmalıdırlar. Kırkbudak olarak anılan, Hacı Bektaş Dergâhına ait şamdanın kırk kolu, Kırk İmamı sembolize etmektedir (22.res.). Bütün bu saydığımız madenî eşya tekke sanatının parçalarıdır.

Tekke ve zâviyelerin duvarlarında veya kapılarında görülen motifler de o tekkenin inançları ile ilgilidir. Meselâ Tokatta Şeyh Mekkun türbesinin iç duvarlarına linear olarak çizilmiş, muhtemelen Şeyh Şi-

¹¹ H.Z.Koşay-P.Çetin, Etnografya Müzesindeki Alemler (Türk Etnografya Dergisi, III, 1958, Ankara 1959, 84-85.s.

hâbeddin Sühreverdî'nin türbesini tasvir eden resim (23-24.res.) ile bir derviş tarafından çekilen iki geyik figürü vardır (25.res.). Niksarda Çöreği Büyük Tekkesi'nin portali üzerinde de bir geyik kabartması mevcuttur (26.res.). Geyik boynuzları tekke ve türbelere konulur. Bursa'nın fethinde yandırı dokunan Geyikli Baba geyikleri ile konuşurdu.¹² Hacı Bektaş Velî de bir kolunun altında bir geyik ile resmedilmiştir (27.res.). Görüldüğü gibi geyik figürü de Bektaşî ve bâtinî tarikatlerce ehemmiyet kazanmıştır.

Bu güne kadar, Mevlevîliğin dışında, tarikatlerin âyin ve merâsimlerini, âdetlerini, kıfayetlerini gösteren, devirlerinden kalma resimli yazmalar bulunamamıştır. Batinî tarikatlere kollarını açan halka inançlarını ve âdetlerini bir taraftan yaymak, bir taraftan da merâsimlerini icra etmek için şeyh ve dervişler köy köy, şehir şehir dolaşmışlardı. Bir dâî ve mürşit sıfatıyla dolaşan bu şahıslar âyinlerini öğretebilmek için beraberlerinde taşıdıkları rulo ve levhaları gösterirlerdi. Çünkü bu tip resimler taşınmağa çok müsait idiler.

Topkapı Sarayı Hazine Kitaphânında bulunan Env.nu.2153 ve 21-60 olan albümlerde bulunan bazı minyatürler bu meseleye kısmen ışık tutmaktadır. Bahsi geçen resimlerin bir kısmı rulolar, bir kısmı da büyük panolar hâlinde idi. Bunlar albümlere yapıştırılmak için bazı yerlerinden kesilmişler ve aslı hüviyetlerini kaybetmişlerdir¹³. Bu minyatürlerin de büyük kısmı tarikatlerle ilgilidir. Fakat hangi tarikate ait olduklarını tesbit etmek kolay olmamaktadır. XIII. asrın ortalarından itibaren Anadolu'da İslâm kisvesi altında Barakiler ve bunun bazı tarikatler şamanî fikir ve âdetleri devam ettirmişlerdir. Barakî tarikatinin kurucusu Barak Baba Tokatlı idi ve Sarı Saltuk'un müridi idi. Yesevîliğe bağlıydı. Kalenderî dervişler gibi çıplak dolaşır, beline bir futa sarardı. Başına öküz boynuzları takar, kendisi gibi kıyafetli, ellerinde tambur, kudüm ve boynuzlar olan 8-9 kişilik gruplarla köy köy dolaşır, ayrı gibi bağırıp maymun gibi oynardı¹⁴. Bu malûmat, adı geçen

12 Beyhan Karamağaralı, Ahlat..., 16-17.s., M. Neşri, Kitab-ı Cihan Nüma (neşre hazırlayanlar: F.R. Onat-M.A. Köymen), C.I, Ankara 1949, 168-169.s.; Evliya Çelebi, Seyahatname, C.II, 49.s.; H. Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, 187-188.s.

13 Beyhan Yörükân (Karamağaralı), Topkapı Sarayı Müzesindeki Albümlerde Bulunan Bazı Rulo Parçaları (Sanat Tarihi Yılığ 1964-1965), 188-189.s.

14 Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, Dersaadet, 1328-1330, 460-464.s.; A. Gölpinarlı, Yusuf Emre ve Tasavvuf..., 22-23.s.

albümlerdeki bazı minyatürlerle çok büyük bir münasebet göstermektedir. 2153/64B numaralı minyatür ölçülerinin büyüklüğü ve buna rağmen kesilmiş oluşu ile bir rulo veya levha şeklinde idi. Resimde bir grup, çalgı çalarak ekstas halinde dans etmektedir. Figürlerin bellerine futa sarılmış, başlarına da boynuz takılmıştır (28.res.). 2153/29B nu.lı resimde ise yine bir grup dairevi bir kompozisyon içinde bir merâsim icra etmektedir. Soldaki figür elinde bir kadeh tutmakta, ortadaki ise bir ata bizim bugün için anlayamadığımız bir şeyler yapmaktadır. Önde ekstas halinde bir kadın eli ile "teslis" işaretini yapmakta, yani bu âyini Ali-Allah-Muhammed için icra ettiklerini ifâde etmektedir (29-30.res.). Bunlardan başka, Env.nu.2153/38B olan minyatürde de kalenderî dervişler görülmektedir. Figürler birer eteklik giymişler ve arkalarına birer leopar derisi atmışlardır. Soldakinin elinde süslü bir torba (muhtemelen cur'a) bulunmaktadır (31.res.). Uzun sakalları vardır. Sakal, bıyık ve baş tıraşı kalenderîlerin bir vasfı olmakla beraber, hep sine şâmil değildir. Sarı Saltuk ve Barak Baba tıraş olmazlardı¹⁵. 2153/129Bnu.lı minyatürde de çıplak ayaklı, başları tıraşlı, kısa eteklikli, sırtlarında birer post atılmış iki figür görülmektedir. Sağdakinin elinde bir keşkül vardır. Burada da Rûm Abdalları denilen kalenderî-meczublar tasvir edilmişlerdir. Kaynaklara göre abdallar sırtlarına hayvan postu atarlar, başlarına börk giyerler, boyunlarına ve kulaklarına halkalar takarlar ve vecd hâline gelmek için esrardan faydalanırlardı¹⁶ (32.res.). 2153/128A nu.lı resimde boyunlarına ve kulaklarına halkalar takılı ellerinde asâ bulunan figürler de yine batmî dervişleri sembolize etmektedir (33.res.). Bu dervişlerin hastaları iyileştirdiğine de inandırdı. Anadolu Abdallarından Kaykusuz yazdığı bir şiirinde bir hastanın tedâvî için Abdal Musa'ya gelişini ve basit kıyafetlerini anlamaktadır, 2153/55A nu.lı minyatürde, asâları, keşküleri, börkleri ve basit kıyafetleri ile bir derviş grubu gösterilmiştir. Eşek üzerinde oturan yaşlı figür gezginci dervişlerden birini, diğer şahıslar da müridleri göstermektedir. Solda, sırtında bir hasta kadın taşıdığı anlatılmak istenen figür, hastasını tedavîye getirmiş olmalıdır (34.res.).

15 A. Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, 44.s.; Barak Babamın, kumral güre saçlı, bıyığının ve kirpiklerinin uzun, kaşlarının kalın burnunun iri kendisinin de çok kirli olduğunu Aynı tarihinden naklen H.Hüsameddin vermektedir (Amasya Tarihi, 461.s.).

16 Esrarın Bektaşî ve Bâtınî tarikatlerdeki önemi için: bk.not.6 ve Reşat Ekrem Koçu, Esrar Mad. İstanbul Ansiklopedisi 5357.s., İstanbul 1969.,

Bütün bu resimlerde kemikli, deforme edilmiş yüzler, iri ve kalın vücutlar ile el ve ayaklar tasvir edilmiştir. Kıfayetler basit ve sadedir. Resimler bütünüyle renk ve kompozisyon bakımından zengin değildir. Merâsim ve dans sahneleri tercih edilmiştir. Fakat hepsinde dikkati çeken kıvrak bir işleniş vardır. Elbiseler vücut hareketlerine göre dalgalanmakta ve bu hal ifadeyi kuvvetlendirmektedir. XV-XVI. asrın başlarında idealize edilmiş figürleri, bol yalnız ve zengin renkleri ile resimler yapan saray resim okulları anlayışından tamamen farklı olan bu eserler, taşrada ve muhtemelen gezginci gruplar tarafından yapılabilecek bir sadelik içindedir. Bilindiği gibi, saray atölyelerinde minyatürlerin konularını zengin saray hayatı, saray kadınları, aşk, kahramanlık, av sahneleri ile peygamberin hayatı teşkil ediyordu.

Bu tarikatlerle ilgili minyatürlerin menşei ve katı tarihi henüz bir açıklığa kavuşturulmamıştır. Hernekadar bu eserler sınıflandırılmış tarihlendirilmeye çalışılmışsa da¹⁷ bunların Fatih albümleri içinde mü-talea edilmeleri yanlış neticelere yol açmıştır. Fatih albümünde bulunan resimler arasındaki münasebet, aynı koleksiyonda toplanmak ve sonradan üzerlerine imza atılmış olmaktan ibarettir. XIII.asrın ikinci yarısından, XV. asrın ortasına kadar olan zaman, tarikat zâviye ve tekkelerin en kesif faaliyette buldukları devredir. Tekke ve zaviye inşası ile pekçok figürlü mezartaşının yapılması bu zamana rastlanmaktadır. Tekke ve tarikat sanatının meydana çıktığı bu devir, bu minyatür grubunun yapılabilmesi için gereken sosyal şartlara sahipti. Kanaatimizce bu resimler XIV. asrın ikinci yarısı ile XV. asrın ortalarında yapılmış olmalıdır. Bu devirde Doğu ve Batı Türkistan, İran ve Anadolu derviş ve müridlerinin daima dolaştıkları ve oradan oraya yer değiştirdikleri bir bölge idi. Anadolu'dan bahseden kaynak eserlerde hernekadar bu resimlerde gördüğümüz şahıslara benzer tipler anlatılıyorsa da, bu gezginci ressamlar için tek bir merkez düşünmek hatâlı olacaktır. Sanat-kârlar bu levha ve ruloları konakladıkları yerlerde yapmaya başlıyor, muhtemelen başka bir konakta tamamlıyorlardı ve gerektiğinde halka gösteriyorlardı.

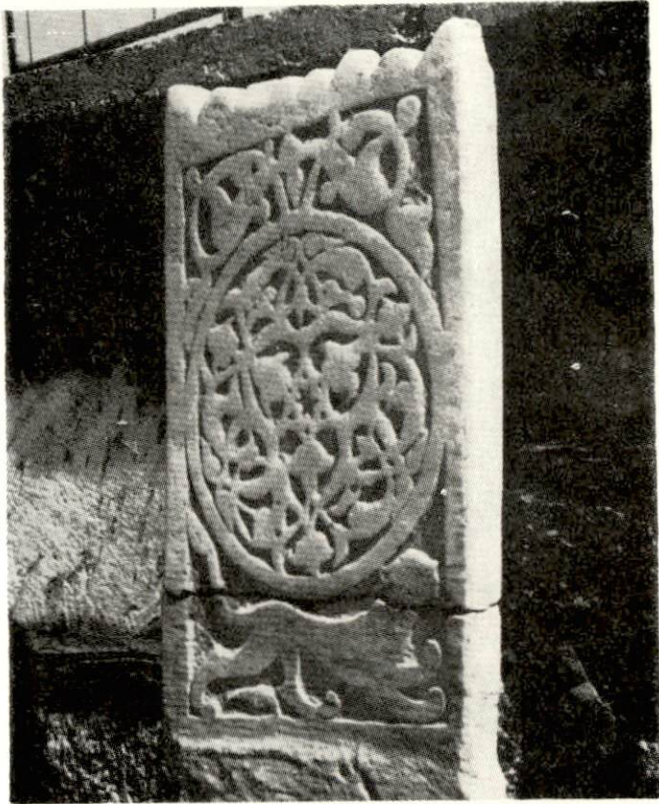
17 Beyhan Yörükân (Karamağaralı), Topkapı Sarayı Müzesindeki Albümlerde Bulunan Bazı..., 188-199.s.; Oktay Aslanapa, Türkische Miniaturmalerei am Hofe Mehmed des Eroberers in İstanbul (Ars Orientalis I, 1954) pp.77-84; R. Ettinghausen, Some painting in four İstanbul albums (Ars Orientalis I, 1954), pp.92-103.s.; Z.V. Togan, Topkapı Sarayında Dört Cönk (İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, I.c., 1953, İstanbul 1954) 73-74.s.

Bu resimlerin Sultan Yavuz Selim zamanında saraya nakledildikleri ve albüm hâline getirildikleri, albümlerin bazı sayfalarında görülen Yavuz Sultan Selim'in mühründen de anlaşılmaktadır¹⁸. Bunlar saraya ya Yavuz Sultan Selim'in Anadolu'da Şah İsmail'in propagandasını yapan 40000 e yakın aleviyi öldürterek bazı tekkeleri kapatması ile tekke eşyası arasında saraya gelmiş; yahut Yavuz Sultan Selim Çaldıran Zaferinden sonra, Bediüzzeman Mirza bunları beraberinde İstanbul'a getirmiştir. Yavuz Selim zaferden sonra Tebriz'e girdiğinde Bediüzzeman Mirza ile birlikte bir grup Kalenderî kendisini karşılamış ve kendisi ile konuşmuşlardı¹⁹. Bediüzzeman Mirza da bir Kalenderî idi. Bu sebeple bu eserlerin onun yedinde bulunması tabii kabul edilebilir.

Tekke ve tarikat sanatı, mimarîsi, küçük sanatları ve resmi ile ayrı bir yer işgal etmelidir. Tekke mimarîsi, tekke figürlü plâstiği ve resmi üzerinde lâayık olduğu ölçüde çalışılmamıştır. Halbuki bazı meseleler tarikat ve tekke açısından bakılınca daha başka bir mânâ kazanmaktadır. Çalışmalarımızın kültür tarihi ile birlikte tarikat ve tekke tarihleri göz önünde tutularak yapılması bizi daha belirli neticelere götürecektir.

18 Beyhan Yörükân (Karamağarah), Topkapı Sarayı Müzesinde Bulunan Dört Albüme ve Bu Albümler Üzerindeki Çalışmalara Toplu Bakış (Türk Etnografya Dergisi, 1964-1965), 1-9.s.

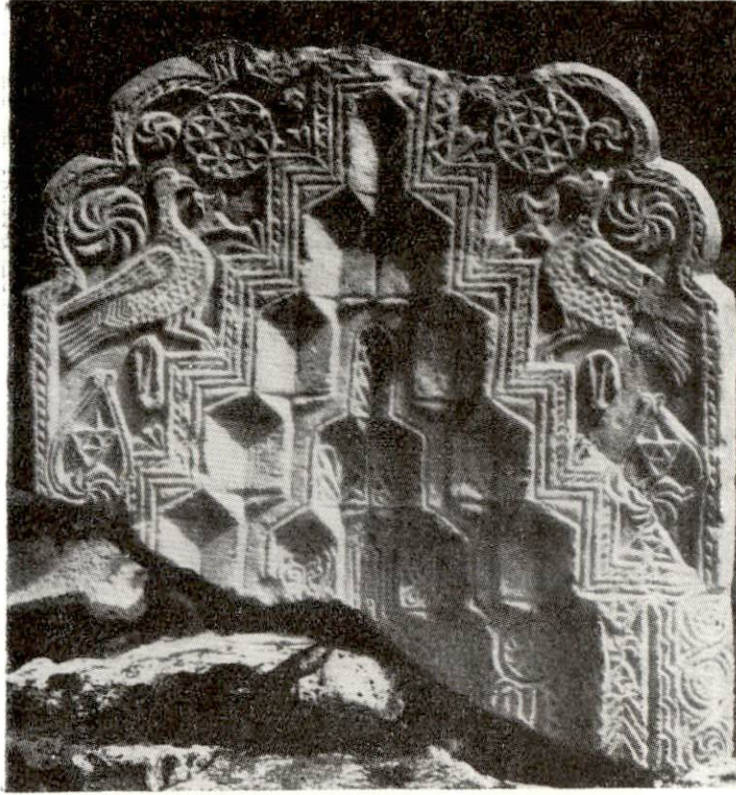
19 Lûtfî Paşa Tarihi, İstanbul 1341, 235-236.s.



1. Res. - Kırşehir. Arslanlı mezartası
Fig. 1- Tombstone decorated with lion figure at Kırşehir



2. Res. - Tokat. Turna figürlü mezartası
Fig. 2- Tombstone decorated with stork figure at Tokat



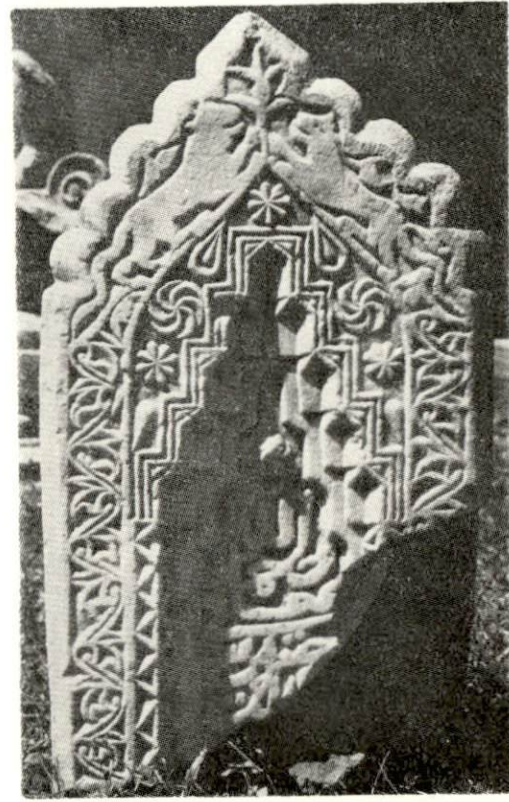
3. Res. - Sivas.Güvercinli mezartaşı
Fig.3- Tombstone decorated with pigeon figure at Sivas



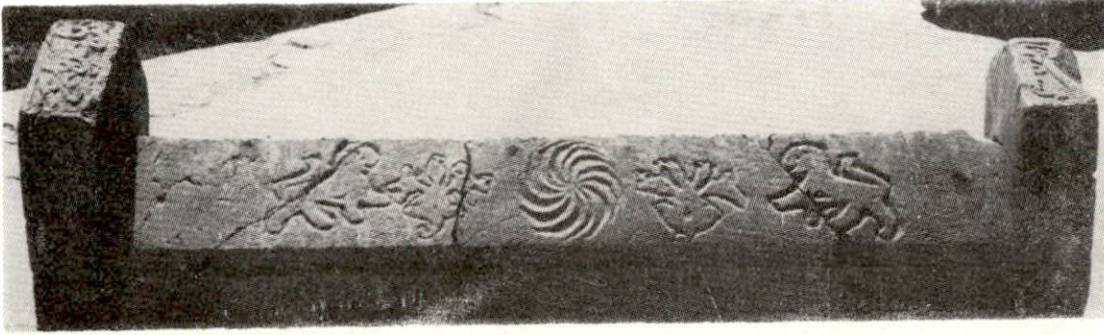
4. Res. - Tokat. Horozlu mezartaşı
Fig.4- Tombstone decorated with cock figure at Tokat



5. Res. - Sivas. Rozetli mezartaşı
Fig. 5- Tombstone decorated with rosettes at Sivas



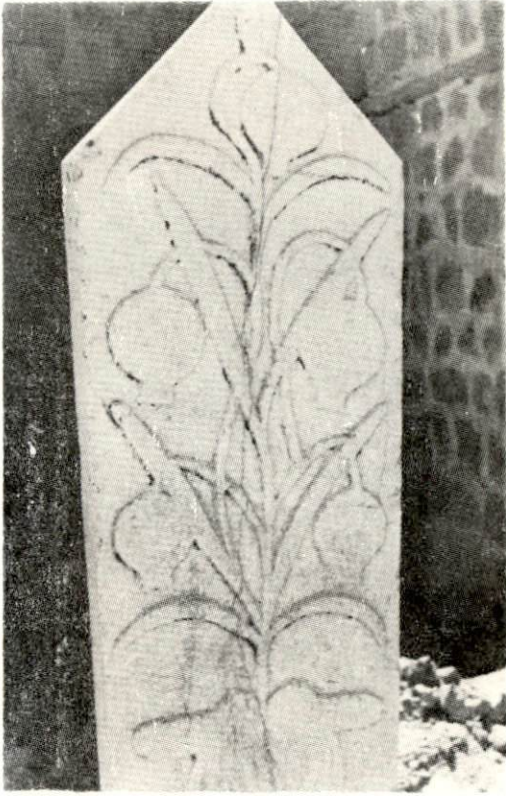
6. Res. - Tokat. Çifte arslanlı, rozetli ve haşhaş mezartaşı
Fig. 6- Tombstone decorated with double lions, rosettes and poppy figures at Tokat



7. Res. - Tokat. Haşhaşlı mezartaşı
Fig.7- Tombstone decorated with poppy figure at Tokat



8. Res. - Tokat. Haşhaşlı mezartaşı (detay)
Fig. 8- Tombstone decorated with poppy figure at Tokat (detail)



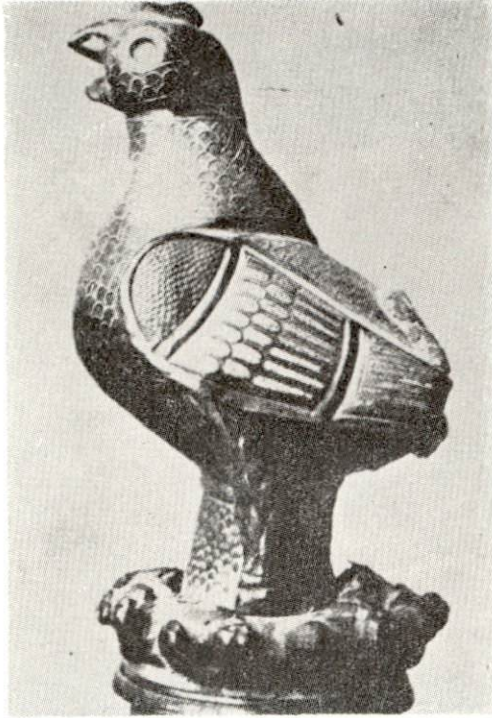
9. Res. - Bor. Haşhaşlı mezartaşı (Foto: Y. Önge)
Fig. 9- Tombstone decorated with poppy figure at Bor



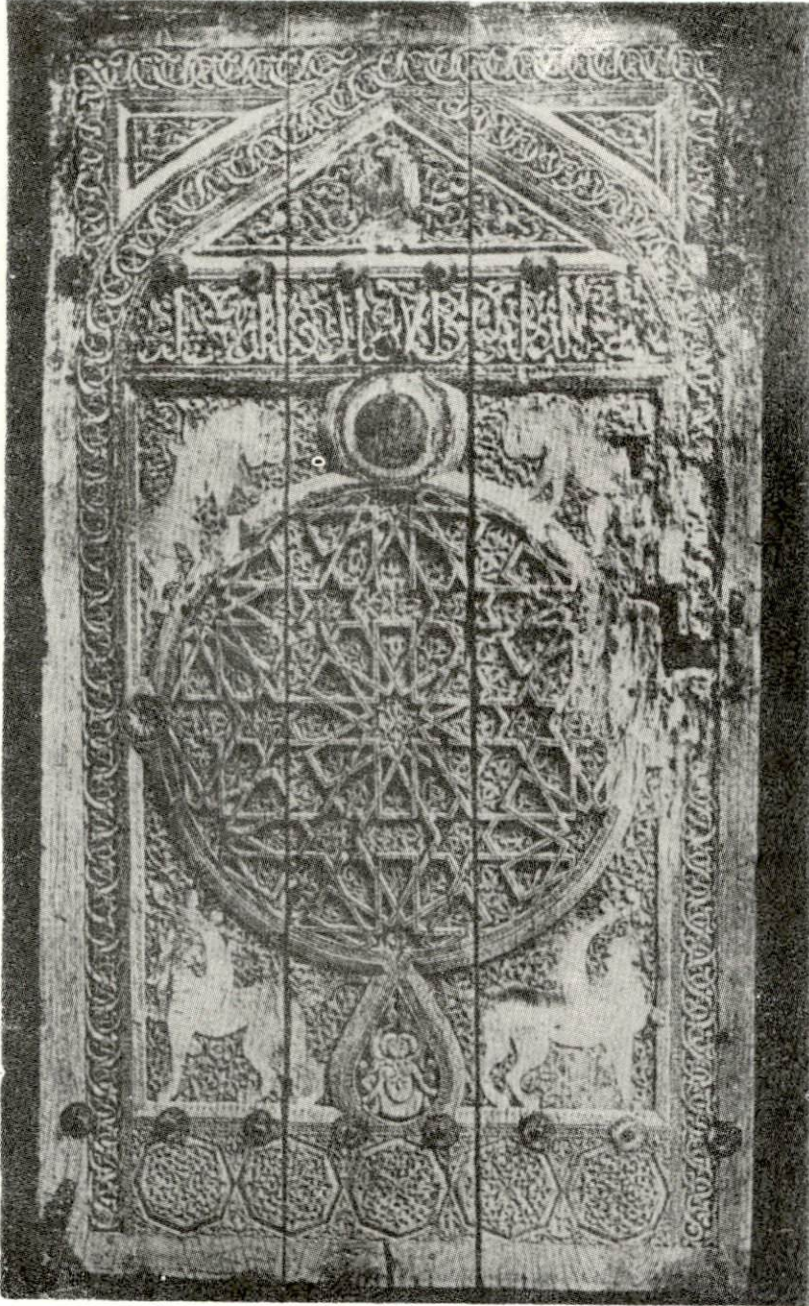
10. Res. - Konya. İnsan figürlü mezartaşı
Fig. 10- Tombstone decorated with human figure at Konya



11. Res. - Hacibektaş. Arslanlı çeşme
Fig. 11- Fountain formed as a lion at Hacibektaş



12. Res. - Konya. Nisan Tasından detay (Z. Oral'dan)
Fig. 12- Nisan Tası (Vessel used to keep April rains) at Konya (after Z. Oral)



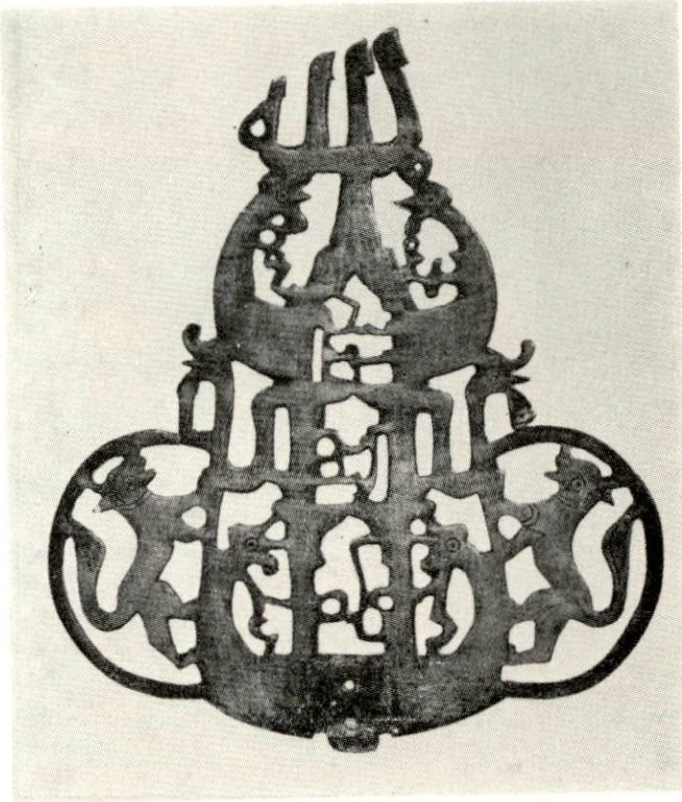
13. Res. - Karaman. Arslanlı kapı kanadı

Fig. 13- Door-wing decorated with lion figures at Karaman

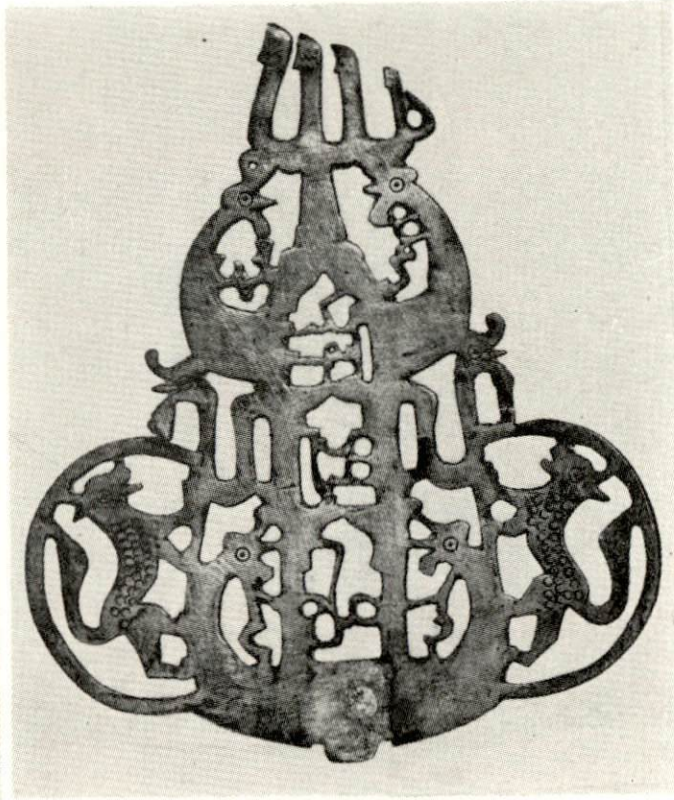


14. Res. - Akşehir. Horoz ve ejderli dolap kapağı

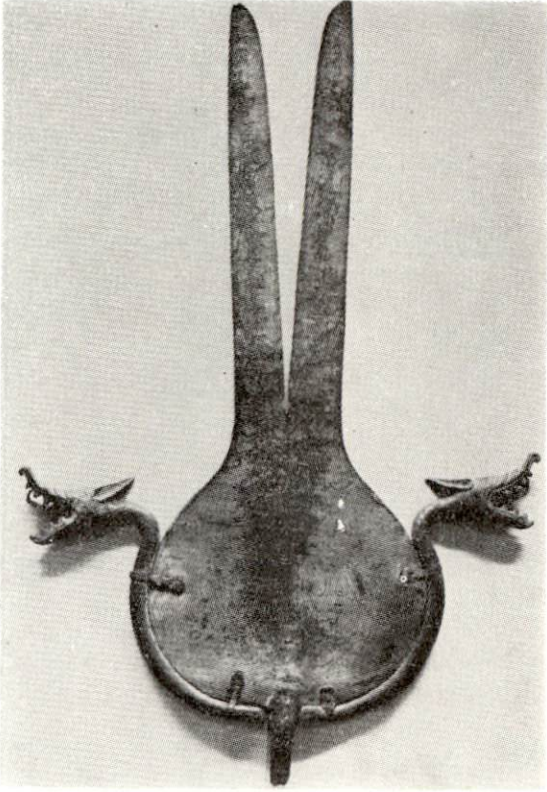
Fig. 14- Cupboard-wing decorated with cock and dragon figures at Akşehir



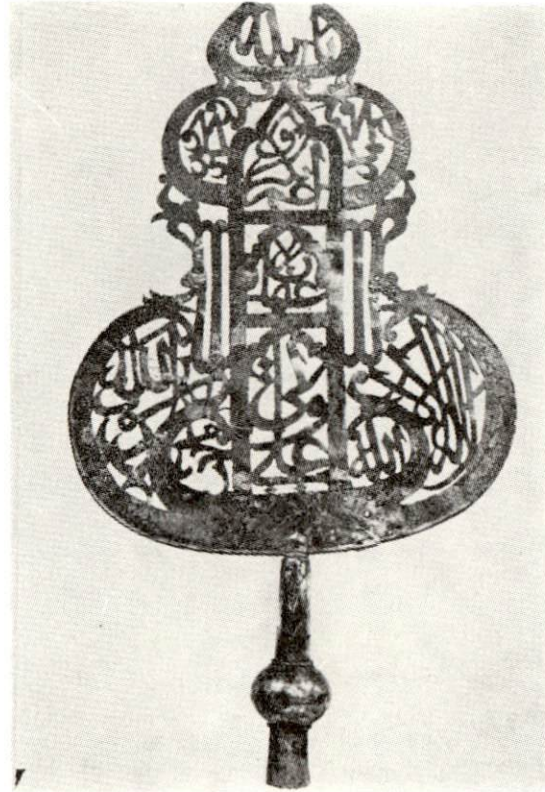
15. Res. - Seyyidgazi. Arslanlı ve ejderli alem
Fig.15- Alem decorated with lion and dragon figures at Seyyidgazi



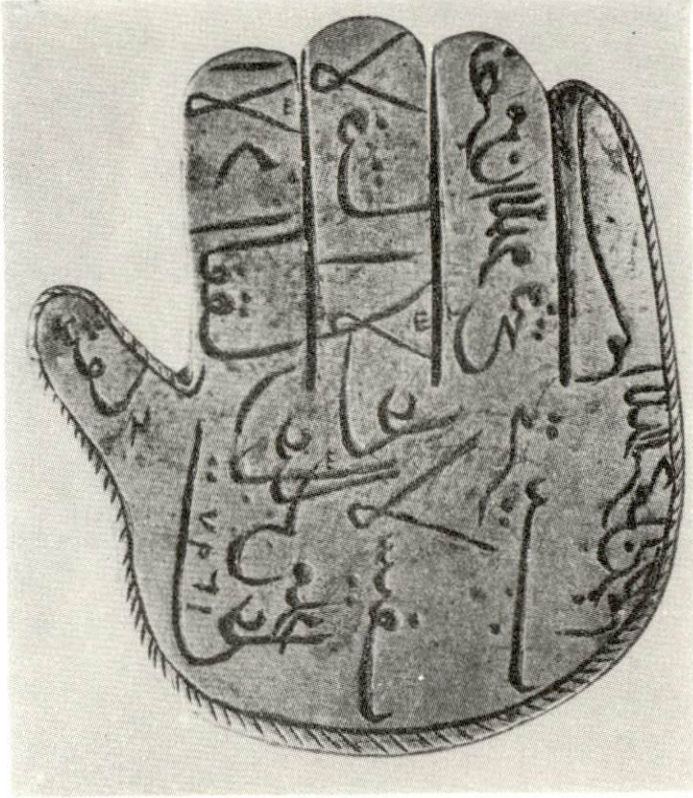
16. Res. - Seyyidgazi. Arslanlı ve ejderli alem
Fig. 16- Alem decorated with lion and dragon figures at Seyyidgazi



17. Res. - Ejderli ve zülfikârî alem
Fig.17- Alem decorated with dragon and zülfikâr figures



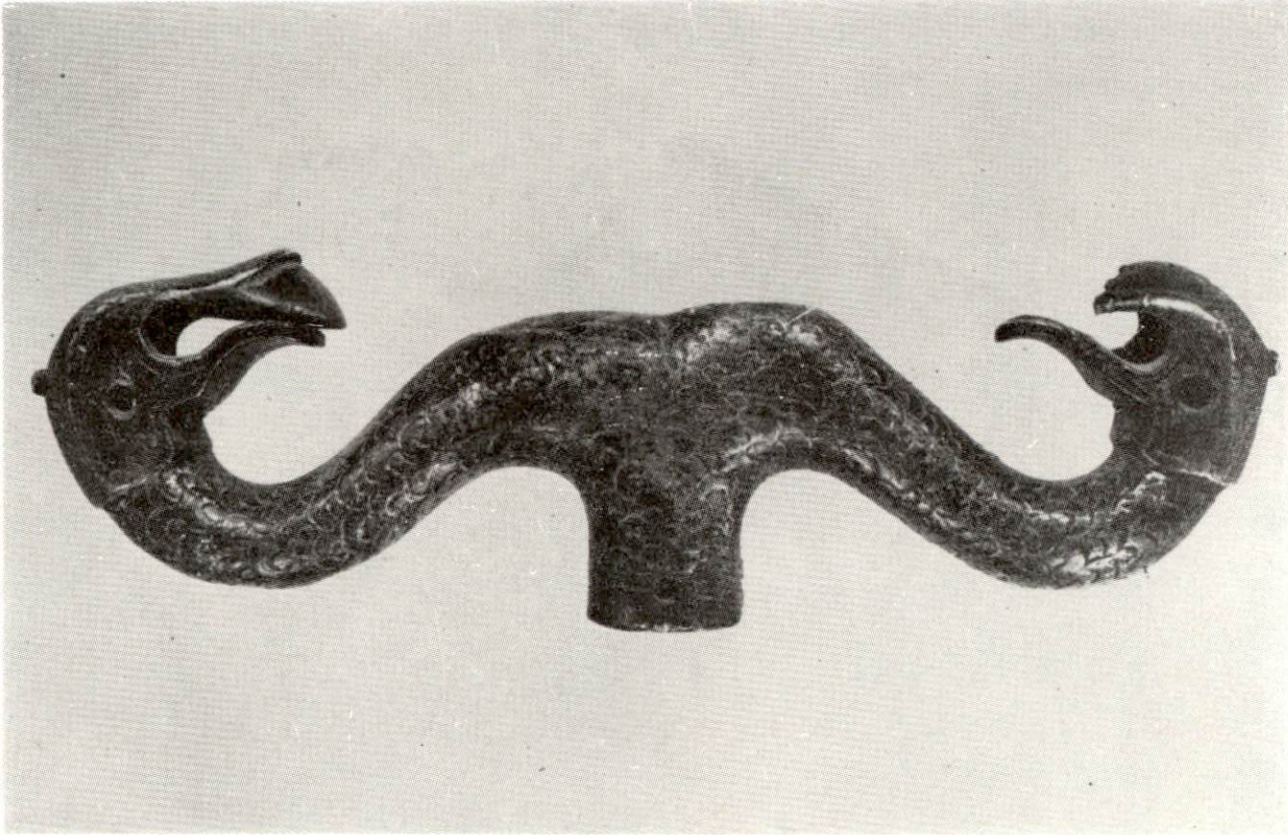
18. Res. - Afyon. Ejderli alem
Fig.18- Alem decorated with dragon figure at Afyon



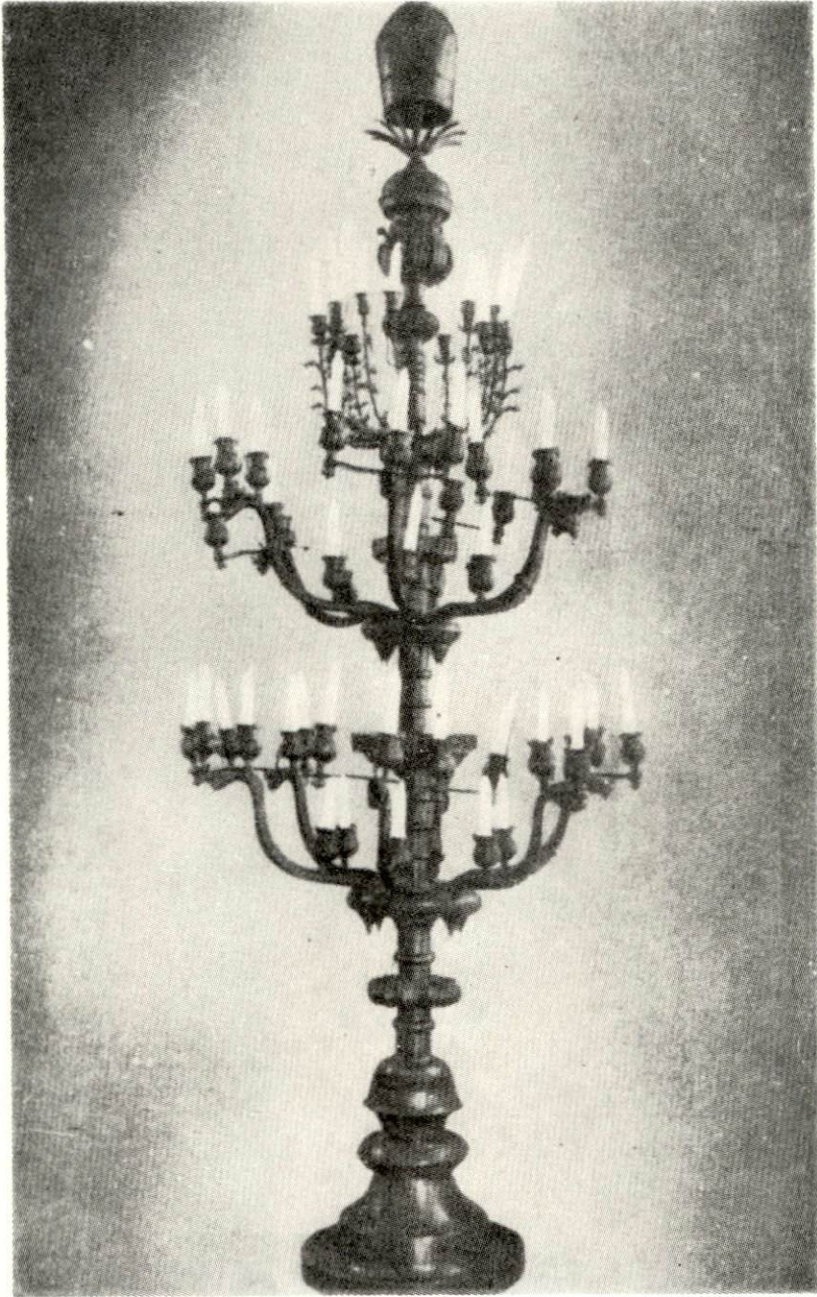
20. Res. - Divriği. Pençe-i Âli Abâ şeklindeki mühür (Özel koleksiyonumuzdan)
Fig.20- Seal in form of Pençe-i Âli Aba from Divriği (author's collection)



19. Res. - Pençe-i Âli Abâ şeklindeki alem
Fig.19- Alem in form of Pençe-i Âli Aba.

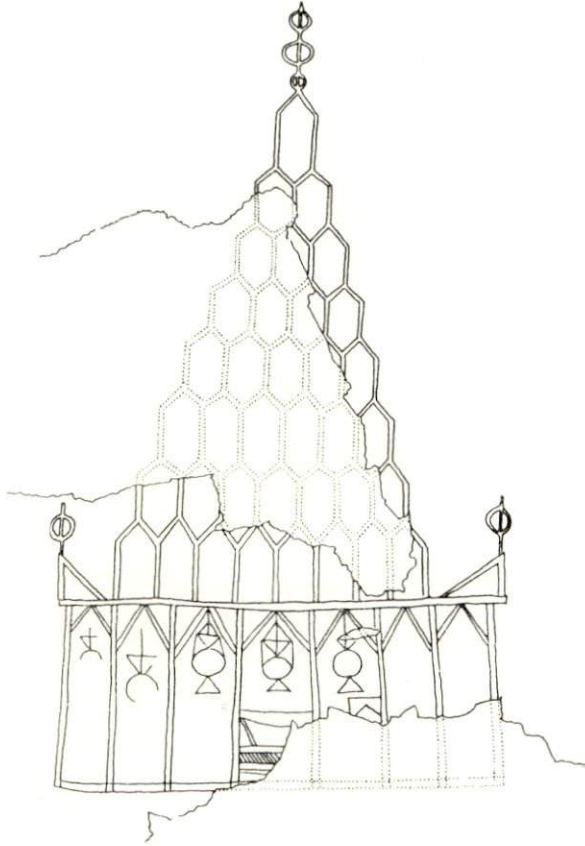


21. Res - Seyyidgazi. Ejderli asâ başı. (Özel koleksiyonumuzdan)
Fig. 21- Dragon headed stick from Seyyidgazi (author's collection)

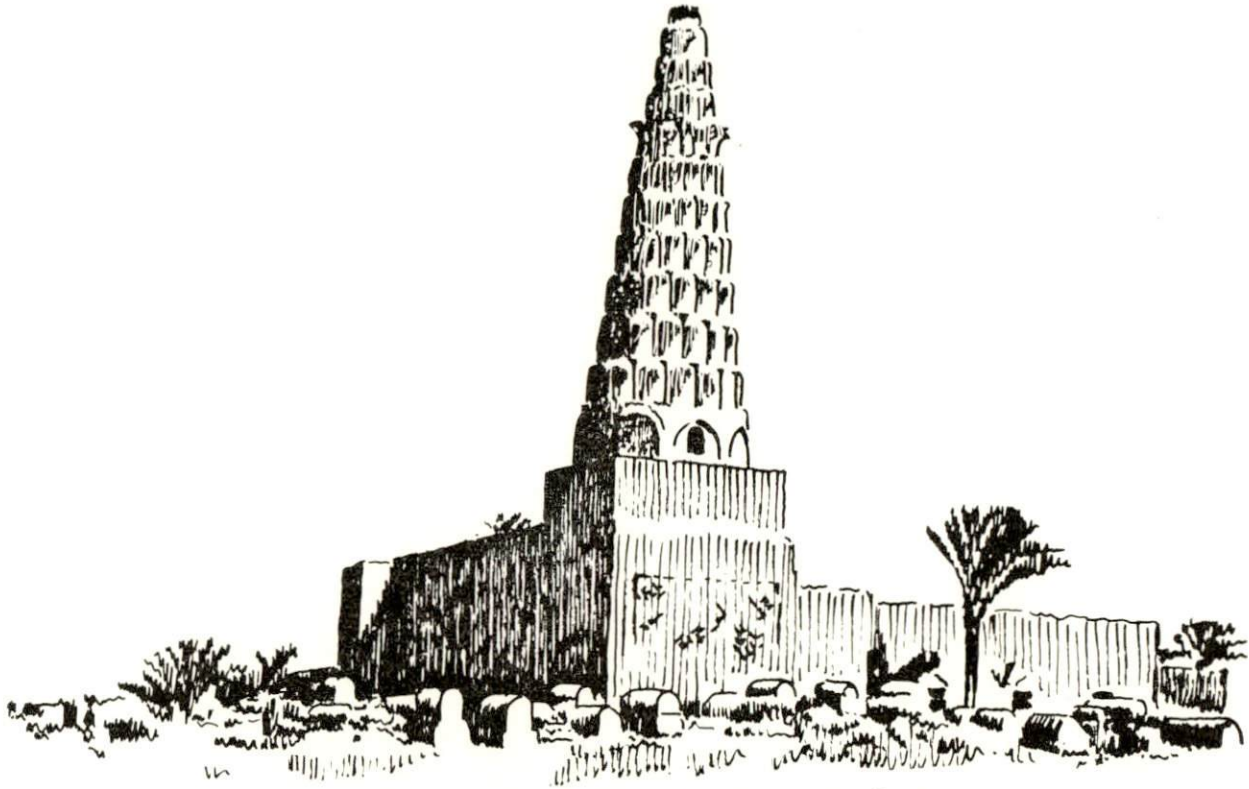


22. Res. - Hacibektaş, Kırkbudak (H. B. Kunter'den)

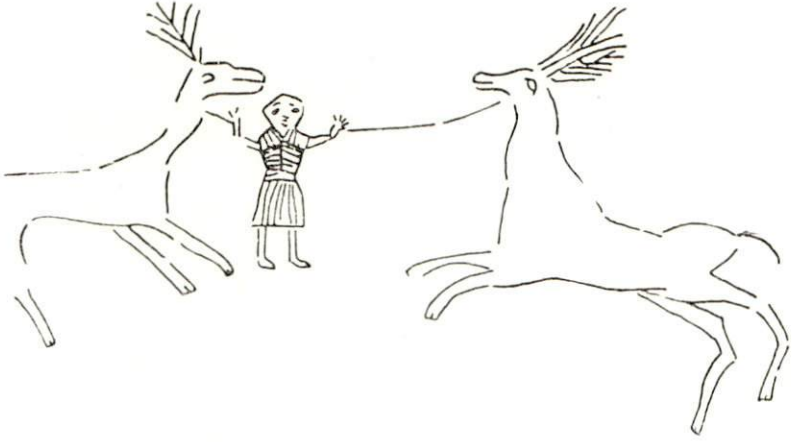
Fig. 22- Kırkbudak (Fourty handed candlestick) at Hacibektaş (after H.B.Kunter)



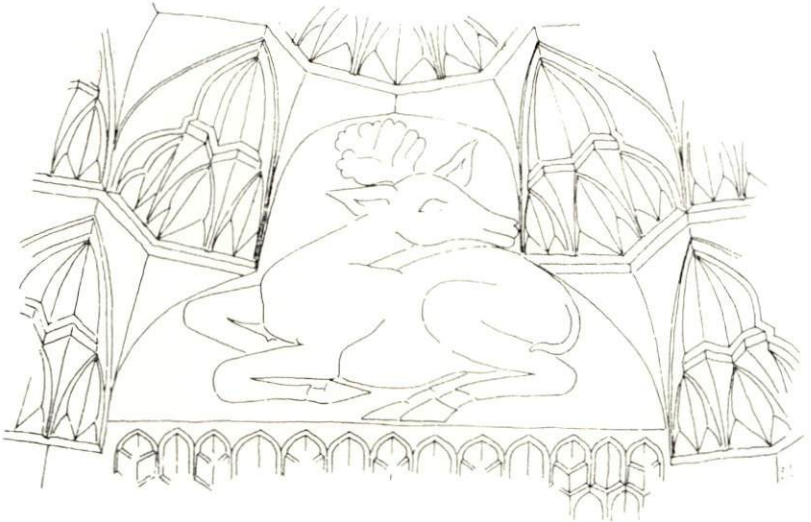
23. Res. - Tokat. Şeyh Mekkûn Tekkesinden bir grafitto (Çizim: Y. Önge)
Fig.23- Sgraffito in Sheikh Mekkûn Convent at Tokat (drawned by Y. Önge)



24. Res. - Bağdad. Şeyh Şihâbüddin Sühreverdî Türbesi (Çizim: Y. Önge)
Fig. 24- Shrine of Sheikh Şihâbüddin Sühreverdî at Baghdad (drawned by Y. Önge)



25. Res. - Tokat, Şeyh Mecnûn Tekkesinden bir grafitte (Çizim: Y. Önge)
Fig.25- Sgraffito in Sheikh Mecnûn Convent at Tokat (drawn by Y. Önge)



26. Res. - Niksar, Çöregi Büyük Tekkesinde geyik kabartması (Çizim: Y. Önge)
Fig.26- Deer relief at Çöregi Büyük Convent in Niksar (drawn by Y. Önge)



27. Res. - Hacibektaş. Hacibektaş Veli

Fig. 27- Portrait of Hacibektaş Veli at Hacibektaş



28. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/64 B

Fig. 28 - Topkapı Sarayı Museum. 2153/64 B



29. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/29 B
Fig. 29 - Topkapı Sarayı Museum. 2153/29 B



30. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/29 B (detay)
Fig. 30- Topkapı Sarayı Museum. 2153/29 B (detail)



31. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/38 B

Fig.31- Topkapı Sarayı Museum. 2153/38 B



32. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/129 B

Fig. 32- Topkapı Sarayı Museum. 2153/129 B



33. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/128 A
Fig. 33- Topkapı Sarayı Museum. 2153/128 A



34. Res. - Topkapı Sarayı Müzesi. 2153/55 A
Fig. 34 - Topkapı Sarayı Museum. 2153/55 A

THE ORDER AND CONVENT ART FROM XIIIth to XVIth CENTURIES IN ANATOLIA

Beyhan KARAMAĞARALI

The Mongol invasion of Anatolia caused a great impact on all branches of Islamic art as well as political, social and economic changes. As a result of the new elements from east and west Turkestan, Mongolistan, Central Asia and Iran, Anatolian Seljuk style gained a new character¹.

The great Turkoman masses escaping from the Mongols passed through Horasan and Iran and took refuge in Anatolia. With the entry of the Mongols into Anatolia, the moral and economic Collapse of the people began. Because of this, the people gathered round the sheikhs and dervishes in search of salvation and security. During this, the most turbulent time in Anatolia, some perverted sects came into existence and thus many convents were built. Following the destruction of Almut Castle by Hulagu, the *batinî* sheikhs and dervishes took refuge in Anatolia and among the newly converted ignorant refugees from Horasan, these esoteric customs and beliefs quickly spread. In this respect, this period of Anatolian history is most confused time. Many *batinî* sheikhs and dervishes travelled from village to village and town to town to spread their own beliefs and ideas. Paralell to this, the sect literature, music, ritual dance, plastic and drawing art and architecture come into being. Up to the present, few studies have been carried out on *Order art*². However no serious study has been made on plastic art.

1- Halûk Karamağaralı, Anadolu'da Moğol İstilâsından Sonra Yapılan Dinî Mimarlık Eserlerinin Plân ve Form Özellikleri, unpublished habilitation thesis. 1964; Halûk Karamağaralı, Erzurum'daki Hatuniye Medresesi'nin Tarihi ve Bânîsi Hakkında Bazı Mülâhazalar, (Review of Selçuklu Araştırmaları III, Ankara 1971) pp. 235-239.

2- Semevî Eyice, Osmanlı-Türk Mimarîsinin Bir Cami Tipi Hakkında, (First International Congress of Turkish Art 1959, Ankara 1962), pp.187-188; Semevî Eyice, İlk Osmanlı Devri-

Those studies which have been made do not stress that this art is related to the order. Because of this they have been evaluated from a different angle. Literature, music and costumes of the order are not included in our studies.

Among these orders many artists were trained whose works reflect their customs and beliefs. Because the artists did not add their signature to their work, it is extremely difficult to decide to which artists the works belong. However we only come across the names of these artists.

The sculptured tombstones mostly made by unknown artists in Anatolia are typical examples on the order-art. The lion and sun composition seen on Kırşehir, Sivas and Tokat tombstones represent Hz. Ali (Şir u Hurşid) (Fig. 1); the pigeon (Fig. 3), goose, stork (Fig. 2), falcon motifs are connected with the loved and respected people of the sect³. The cock is also a sacred animal in the *Bektaşî* order. The tombstone in the Tokat Museum has a double-headed cock figure⁴ (Fig. 4). Rosettes on the tombstones have a symbolic meaning for the *Alevîs*. The number of rosettes from 3 to 17, seen on the various tombstones, represent some of the deeply respected personalities. 3 is connected with the trinity of Ali-Allah-Muhammed; 5 is connected with Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Fatıma (*Ehl-Beyt*); 12 rosettes for the twelve *İmams* called *İsnaaşeriye*, 14 indicates the fourteen *Masum-ı Pak*, namely martyrs of Kerbela and 17 shows the seventeen *Kemberbest* (The saints of Ahî). Also 4, 6, 7, 8, 9, 32 numbers have a sacred meaning⁵ (Fig. 5-6). Further, the striking hasish (opium poppy) leaf engraved on one of these tombstones, represents the holy plant which transports the *batunî* believers

nin Dinî-İçtimai Bir Müessesesi, Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler (Review of İ.Ü. İktisat Fakültesi, XXI, 1963) pp.1-64; Semavî Eyice, Trakya'da İncecik'te Bir Tabhaneli Cami (Review of Tarih Encümeni, Nu: I, 1970) pp. 171-196; Semavî Eyice, Boyalıköy Hanıkâhı (Review of Türkiye XVI, İstanbul 1971) pp.39-56; Yılmaz Önge, Bilinmeyen Bir Selçuklu Medresesi: Konya Ali Gav Zaviyesi ve Türbesi, (Magazine of Önasya, Nu.28, 1967).

3- Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezartaşlarının Mahiyeti Hakkında (Review of Selçuklu Araştırmaları II, Ankara 1970) pp.89-109; Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezartaşları, Ankara 1972, pp.2-20.

4- Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat... pp.92-93; Beyhan Karamağaralı, Ahlat... pp.12-15.

5- Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat... p.96; Beyhan Karamağaralı, Ahlat... pp. 17-18; Cavit Sunar, Melâmîlik ve Bektaşîlik, Ankara 1975, pp.133-134, 144, 147, 150, 184.

to heaven⁶ (Fig. 7-8). We can show that this belief continued in to the XVIIIth century by the tombstones (Fig. 9). These symbols occupy an extensive place in *bektaşî* which accept Hacı Bektaş Velî as a *pîr* (saint) who was connected with Ahmed Yesevî of Horasan. The tombstone in the Konya Taş ve Ahşap Eserler Museum (Inv. nu. 892) depicts Ahî Ahmed Şah and his *feta* who devoted himself to him. Ahî Ahmed Şah was the leader of *futuvvet* and he had thousands of devoted young followers. He was called *Sultanu'l-Feta* in those times⁷ (Fig. 10).

Among the stoneworks are the fountain spouts. The lion-shaped marble spout at the Hacı Bektaş convent near Kırşehir and the writing "يا علي Ya Ali" and the Zülfikâr (Double-spiked sword) show us that the lion represenes Ali⁸ (Fig. 11). These symbols occupy an important position in the *Bektaşî*, *Batîni* and *Ahî* sects. The April bowl (*Nisan Tası*) bequeathed to the Konya *Mevlevî* Convent which has figures of humans, cocks and double-headed lions on it, can be considered as an example of the order⁹ (Fig. 12).

Wooden doors found in the Ethnographical Museum in Ankara, originally made for a convent or for a sympathiser of the sect also have lion-sun compositions, representing Hz. Ali exactly as on the tombstones. A wooden door from Karaman now found in the Istanbul Türk ve İslâm

6- The circumstance of the opium leaf representing Paradise is not part of the *bektaşî* beliefs. However in Tokat it became popular enough to be used to decorate the tombstone of one of the prominent personalities of the period. Barak Baba, who was the sheikh of Taptuk Emre, the novice of Sarı Saltuk and loved and respected by the Mongol rulers, smoked opium (A. Gölpinarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, p.23). Kaygusuz Abdal in his poem.

Allah Tangrı yaratan gel içegör cur'adan.

Yar ile yar olagör ağyar çıksun aradan.

makes known his liking for opium. Here opium is a means to be united with God (A. Gölpinarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, pp.120-121); Muhyeddin Abdal in his poem.

Muhyeddinim haşhaşım

Ehl-i vahdedim hoşum

Tarikat fakrım oldu

Anın için traşım

explains the importance of opium (S. Nühed Ergun, Bektaşî Şairleri ve Nefesleri. İstanbul 1957, p.153).

7- Beyhan Karamağaralı, Sivas ve Tokat. . . , pp.101-102; Beyhan Karamağaralı, Ahlat. . . pp.3-4.

8- Bedri Noyan, Hacı Bektaş, Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri. İzmir 1969, p.19.

9- M. Zeki Oral, Nisan Tası. Ankara 1954.

Eserleri Museum, has two lions on the upper portion, a sun composition in the middle part and under this are two imaginary figures at the sides. Under the sun composition is an ellipse shaped inside which is the figure of a crouching women¹⁰ (Fig. 13). The lion and peacock figures engraved on the wooden door panel found in the Ethnographical Museum Ankara came from one convent of Ankara. A cock and dragon engraved cupboard door which was transported to Kileci Masjid in Akşehir can be explained as belonging to the order art (Fig. 14).

There were special shapes for the metal *alems* (flags) of every order and sheikh. These are examples showing us the beliefs of these in the convent to which they belong. The flag nu. 5432 from Seyyid Gazi in the Ethnographical Museum Ankara is made of brass. Under the "الله God" writing at the top are two facing cocks. Under these again are motifs resembling two cock heads. On the sides at the bottom are two lions, under feet are two very stylized figures of deer or rabbits (Fig. 15-16). The 487 numbered flag is made of copper and iron in parts. At the sides of the forked sword ended flag are two encircling dragons (Fig. 17). The flag numbered 5438 has been brought from a *Mevlevî* convent in Afyonkarahisar. It is in three sections. Above, encircling the "يا الله Ya Allah" writing are two dragons (without heads) in an elliptic form. Under this is another ellipse ending in two larger dragons. Within this are the words "محمّد ، حسين ، حسن ، ابو بكر ، Muhammed, Ebû Bekr, Hasan, Hüseyin". Under this again is an ellipse ending in dragon heads. In the upper part of this ellipse is the word "عثمان Osman" "under this is" "الله ولي الله على ولي الله La ilahe il'l-Allah Ali veliyu'l-Lah" writing (Fig. 18)¹¹. This flag together with the 5432 numbered flag are taken from two very similar chablons. Another convent flag to be found in the Ethnographical Museum in Ankara is in the *Pençe-i Al-i Abâ* form known popularly as the *Hand of Mother Fatıma* (Fig. 19). There is a seal very similar to this flag's form (Fig. 20).

10- The figure of a crouching women is found in eastern countries from prehistoric times onwards (Hans Henning von der Osten, *Ancient Oriental Seal in the Collection of Mrs. A.B.Brett*. Chicago, Vol. 37, pl.9, Nu.91; Ward, *Seal cylinders of W. Asia*. Washington 1910, p.196; L.L. Legrain, *Ur Excavation*, Vol. III, Newyork 1936, pl.14). But in South East Asia and India, this motif has entered Brahmanism ad Buddhism as a goddess.

11- H.Z.Koşay-P. Çetin, *Etnografya Müzesindeki Alemler* (Magazin of Türk Etnografyası, III 1958, Ankara 1959) pp.84-85.

The staffs and axes of the convents which have some motifs on them are not to be forgotten examples of the craft art (Fig. 21).

Health mirrors also must be considered as part of order art, as must some lamps which have motifs and some branched candlesticks. The fourtybranched candlestick (*Kırkbudak*), which belong to the Hacı Bektaş convent symbolizes the fourty *Imams*. All the metal examples mentioned above are part of order art.

The two carvings on the walls of the convent of Sheikh Mekkûn in Tokat, one depicting two deers pulled by a dervish (Fig. 25) and the other showing the shrine of Sheikh Şihâbüddin Sühreverdî who was the saint of *Ahîs*, explain the relation of this convent with *Fütüvvet* (Fig. 23-24). Çöreği Büyük Convent in Niksar has also a deer figure on its gateway (Fig. 26). The deer is also a holy and respected animal in the *Bektaşî* order. Hacı Bektaş Velî was represented by a deer and a lion on his lap (Fig. 27). The deer horns, were also put in shrines and convents. One of the dervishes connected with *Yesevî* and *Bektaşî* called Geyikli Baba (Sheikh of deer) helped in the conquest of Bursa¹².

Except for the *Mevlevîs*, illustrated manuscripts, scrolls and panels showing the ritual dance, customs and costumes of the order have not yet been found. The *batınî* dervishes in order to spread their beliefs and costoms to the people who expected help from them and also to perform their ceremonies travelled from village to village. These travellers who were known as wellwishers and leaders showed scrolls and panels in order to explain their rites, because these pictures were easily transportable.

The albums known as Fatih Album found in the Topkapı Sarayı Hazine Library (Inv. Nu. 2153, 2160) have some miniatures which enlighten this problem. Some of these pictures have been cut from some scrolls and big panels and their original form has been lost¹³. Most of these miniatures seem to be connected with the orders. However, we can only guess to which sect the figures in the pictures belong. As we stated above, from the middle of the XIIIth century, among the esoteric orders of Anatolia, *Barakî*, *şamanî* beliefs and customs continued

12- Beyhan Karamağaralı, Ahlat. . pp.16-17; M. Neşri, Kitab-ı Cihan Nüma (Neşre hazırlayanlar: F.R.Onat-M.A.Köymen), I, Ankara 1949, pp.168-169; Evliya Çelebi, Seyahatname, Vol. II, p.49; H. Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, pp. 187-188.

13- Beyhan Yörükân (Karamağaralı), Topkapı Sarayı Müzesindeki Albümlerde Bulunan Bazı Rulo Parçaları, (Annual of Sanat Tarihi, İstanbul 1964-65) pp.187-188.

under the cover of Islam. The founder of the order, Barak Baba from Tokat, is one of the followers of Sarı Saltuk and related to the *Yesevi* sect. He travelled nude except for a short skirt like the dervishes of *kalenderîs*. He put horns on his head and wandered from village to village with a group of eight to ten people, who carried tambourines, *kudüm* (flute) and horns, shouting like a bear and acting like a monkey¹⁴. This information fits closely to the figures in some of the miniatures signed "Muhammed Siyah Kalem". The miniature Inv. Nu. 2153/64 B because of its size was originally a scroll or panel. In this picture there is a group of people playing instruments and dancing in ecstasy. They wear only short skirts and have horns on their heads (Fig. 28). In the picture Inv. Nu. 2153/29 B there is a group of people in a circle composition performing a ceremony. One on the left has a cup in his hand. In the middle, a figure with a short skirt doing also something with a horse which is unknown to us. In the foreground a woman is seen also in ecstasy and making a sign of the trinity with her fingers (Fig. 29-30). This trinity must be Allah-Muhammed-Ali. Moreover in the picture Inv. Nu. 2153/38 B are seen two *kalenderî* dervishes. These figures have short skirts and leopard skins on their backs. The figure on the right has a bag with fringes on the top, bottom and on both sides (Fig. 30). This bag was possibly used for carrying opium. The *kalenderî* dervishes, among their many esoteric customs, smoke opium to get into a trance. The figures have long beards. Even if most of the *kalenderîs* shave their beards, moustaches and heads, all of them did not. Sarı Saltık and Barak Baba did not shave¹⁵. In the picture Inv. Nu. 2153/129 B are also seen two barefooted and shaven-headed dervishes with short skirts. One has a bowl (*keşkül*) in his hand. These figures represent also *kalenderî* dervishes called *Abdalan-ı Rûm* or *Divane* (ecstatic). According to the information of the sources, the *Abdalan-ı Rûm* wore animal skins with the fur outward on their backs, fairly high felt hats called *börk* and they wore also circular necklaces and earrings and smoke hashish¹⁶

14- Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi, Dersaadet 1328-1330*, pp.460-464; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, pp.22-23.

15- A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, p.44; H. Hüsameddin from the *Aynî History* gives the description of Barak Baba as being an abundant haired brunette, with a long moustache and beard, thick eyebrows, thick nose of large buld and verydir ty.

16- See note 6 and Reşat Ekrem Koçu, *Esrar, İstanbul Ansiklopedisi*, p.5357, İstanbul 1969, for the importance of opium in Bektaşî and Batınî Orders.

(Fig. 32). In the picture Inv. Nu. 2153/128 A the figures with circular necklaces and having rods in their hands also represent *kalenderî* dervishes (Fig. 33).

It was believed that these dervishes cured the sick. One of the Anatolian *Abdal* called "Kaygusuz" wrote a poem for Abdal Musa who was the saint of the Anatolian *abdals*. This poem mentions a sick person coming to the dervishes to be cured. In the picture Inv. Nu. 2153/55 A is seen such a group of dervishes who drawn with their rods, bowls and high felt hats (*börk*) and simple costumes. An old man riding on a donkey in the middle of this picture represents one of the wandering dervishes and the others around him are his followers. On the left, the figure carries a sick woman on his back to the dervish with a hope of a cure (Fig. 34).

In all these pictures large-boned faces, stout deformed figures, simple and modest dress in an arid environment were illustrated. The miniatures as a whole were not rich in colour and composition which consists of one, two or three figures. In these miniatures a genre or dancing scene was preferred. Red and dark blue are the main colours. The skirts and dresses fitting to the actions of the subject and were full of folds drawn with lines. These works concerned with the life of common people were made by a different concept from the palace painting school of XVth to XVIth century which produced richly coloured gold decorated and idealized figures and elaborate drawings. At the palace painting studio the themes of the pictures were drawn court life and court women, love, heroic and hunting stories with crowded and rich compositions.

The problem of the origin and date of these miniatures have not yet been solved. Although they have already been classified into the different groups;¹⁷ in my opinion, to consider these group of miniatures together with the other paintings of Fatih Albums and starting from this point to identify their origin and date, may lead us to a wrong conclusion, as there is no relation between these miniatures except

17- Beyhan Yörükân (Karamağarab), Topkapı Sarayı Müzesindeki Albümlerde Bulunan Bazı... pp.188-199; O. Aslanapa, Türkische Miniaturmalerei am Hofe Mehmed des Eroberers in İstanbul, (Ars Orientalis I, 1954) pp.77-84; R. Ettinghausen, Some Painting in Four Istanbul Albums, (Ars Orientalis I, 1954) pp.92-103; Z. V. Togan, Topkapı Sarayında Dört Cönk, (Review of İslam Tetkikleri Enstitüsü, I, 1953, İstanbul 1954) pp.73-74.

bearing the same signature which was put afterwards and being in the same collection. The second half of XIIIth century until the middle of the XVth century was the time during which the activities of the *tekkes* and orders were most intensive. As I said above, the *tekkes* and *zaviyes* and many of the figured tombstones were built in this time. This period in which the order and convent art came into existence was the most suitable time for these group of miniatures due to the social conditions. For this reason I suppose that these pictures must have been made in the first half of the XIVth up to the middle of the XVth century. East and west Turkestan, Iran and Anadolia were the regions where the dervishes with their followers wandered. Even though the source books which mention Anadolia, have descriptions of the figures seen in the miniatures, it would be incorrect to consider a single centre where these travelling painters worked. The painters would start a painting while at one stopping place and probably finish it in another place. In this way, they would show these panels and scrolls which they carried with them to the people when necessary. These pictures were taken to Topkapı Sarayı Library during the time of Sultan Yavuz Selim. This is understood from his seal on the albums¹⁸. The pictures were brought to the İstanbul Palace in one of two ways. Either during Sultan Yavuz Selim's return from the Çaldıran battle when he closed down some of the convents and killed nearly fourty thousand *alevis* who were making propaganda for Shah Ismail of Iran, brought their possessions, including perhaps these paintings to Topkapı Sarayı. Or they were taken to Istanbul by Bediüzzaman Mirza, the son of Hüseyin Baykara who with a group of *kalenderî* welcomed Sultan Yavuz Selim at Tebriz and was himself also a *kalenderî*¹⁹. For these reason this collection came to Mirza's hand through the *kalenderîs*.

Order and convent art, architecture, handicrafts and paintings must occupy a special place. Order architecture, order figured plastic and painting have not been studied separately in Islamic Art. Actually some problems when regarded from the viewpoint of the orders gain another meaning. In our studies of historical culture, if we take into consideration the history of the orders and convents, we will reach better and more fruitful results.

18- Beyhan Yörükân (Karamağaralı), Topkapı Sarayı Müzesinde Bulunan Dört Albüm ve Albümler üzerindeki Çalışmalara Toplu Bakış, (Magazin of Türk Etnografya, 1964-65) pp.1-9.

19- Lûtfi Paşa Tarihi, İstanbul 1341, pp.235-236.

MEHMED İZZET BEY'İN BİR YAZISI

Yazan: Dr. M. Rami AYAS

Türkiye'de sosyolojinin kurucusu, Üniversite'de sosyoloji öğrenimini başlatan Filozof Ziya Gökalp'i doğumunun 100. yıldönümünde anmak üzere hazırlıkların geliştirildiği şu sıralarda; 8 Aralık 1930 da ölen¹, ahlâk, felsefe ve sosyolojiye dair birtakım eserleri henüz Türkçe'yi Latin harfleri ile okuyanlara sunulmamış bulunan İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Ahlâk ve İctimaiyat Müderrisi Mehmed İzzet Bey'in Din Sosyolojisi öğrencilerini ve meraklılarını yakından ilgilendirecek olan bir yazısını sunuyoruz.

Yazı, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nın 1924'de yayınlanan 7. sayısında yer almaktadır². Durkheim'in iki eserinin çevirilerini dil bakımından ele alan Mehmed İzzet Bey, aynı zamanda, felsefe ve din sosyolojisi bakımından önemli kavram tartışmalarına da girmiştir. Yazıdan, Türkiye'de din sosyolojisinin tarihçesi için yeni bilgiler de edinmekteyiz. Sözgeşi, İstanbul'u işgal eden yabancı kuvvetlerce Darülfünun'dan ayrılmak zorunda bırakılan ve Malta'ya sürgün edilen Ziya Gökalp Bey'in yardımcısı ve halefi Necmeddin Sâdık Sadak'ın *Dini İctimaiyat Notları*'nı bu yazıdan öğreniyoruz.

Yazı, ayrıca, kitap eleştirmesi açısından da herhalde oldukça önem taşımaktadır.

Metnin yeni yazıya aktarılmasında sâdeleştirmeğe gidilmemiş, olduğu gibi yayınlanması tercih edilmiştir. Ancak, transkripsiyon harfleri ile yazmak ya da bugünkü söyleyiş ve yazı dili ile yayınlamak konusunda tereddüt edilmiş, sonunda, bugünkü yazı dili biçimi uygun görülmüştür. Bu konuda, Sayın İhsan İnan'a tartışma ve ilgilerinden dolayı teşekkürlerimi belirtmeliyim.

1 Bakınız: Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, C.VII, S:5, İstanbul 1931; İŞ (Felsefe, Ahlâk ve İctimaiyat Mecmuası), Sayı: 23-24, İstanbul 1940.

2 Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sene 3, Sayı 7, İstanbul 1924-1340.

DURKHEİM TERCÜMELERİ VE BÂZİ FELSEFE VE İCTİMAİYAT İSTİLÂHLARINA DAİR

Yazan: Mehmed İzzet

Emile Durkheim'in en mühim ve meşhur iki eseri¹ bugün tercüme ve Türk fikir âlemine ihdâ edilmiş bulunuyor. Bu tercümelerin kendilerinden beklenen fâideyi tevlid eylemeleri için zemin on senedenberi, lâyıkı vechile tenvir olunmuştur. Gerek Dârülfünûn muhitinde, gerek hâricede, ictimai mes'elelerle uğraşanlar Durkheim'in ictimai felsefesiyle oldukça istinas peydâ eylemişlerdir. Binâenaleyh bu mütefekkirin kitaplarını Fransızcasından okumakta müşkilât çekenlerin Türkçe tercümelerinden istifade edebilmeleri için bir hazırlık vardır. Bu iki tercüme sâyesinde Dârülfünûn Felsefe ve İctimaiyat talebesinin çalışmaları için muhtaç oldukları en mühim kitaplardan ikisi tercüme edilmiş ve ellerine verilmiş demektir. Böylece, Dârülfünûn hayatında oldukça mühim bir adım atılmış bulunuyor. Bunu bize te'min edenlere ne kadar teşekkür etssek azdır. Fakat şüphe yok ki, en hakiki ve samimî şükrânı ancak bu tercümelerde takdir ve tenkid edilecek cihetleri göstererek edâ etmek mümkündür.

İctimai işbölümüne dair olan Durkheim'in doktora tezini Hukuk Fakültesi muallimlerinden Midhat bey tercüme eylemiştir². Midhat bey, tercümesine eserin Fransızca ikinci tabını esas ittihaz eylemiştir ve bunda hakikaten isâbet etmiştir. Çünkü bu ikinci tab'da meslek hey'etlerine *groupments professionnels* (ne için Midhat bey zümreleşme diyor?) dair bir mühim mukaddime ilâve olunmuştur. Fakat buna mukabil birinci tab'da mevcut olan bâzı mühim metinler hazf edilmiştir. Bunların ise ahlâk ilminde usûl mes'alesine taalluku vardır. Midhat bey kitabın birinci tab'ını da tedârik ederek bu metinleri tercümesine ilâve eylemiş olsaydı, yaptığı hizmet, Durkheim'in tekâmül-i fikrîsini bize iyice göstermiş olmak hasebiyle muzâaf olurdu.

1 *De la Division du travail social; Les formes élémentaires de la vie religieuse.*

2 *İctimâî Taksîm-i'amel*, mütercimi: A. Midhat, Maarif Vekâleti Neşriyatından, aded:4, İstanbul, 1340.

324

Midhat Beyin tercümesi, metn-i asliye sadâkat itibariyle, mükemmeldir diyebilirim. Ve ihtimâl başlıca kusuru da son dereceye, esaret derecesine varan bu sadâkattadır. Bizzat bu giriveye çok defa düştüğüm için söylüyorum: Ençok Fransızca kitaplar okuyanlar Fransız lisânının husûsiyetleriyle o kadar ülfet peydâ ediyorlar ve Türkçe okuduklarının azlığı yüzünden, Türkçenin kuvveti buna karşı muvâzene te'mininden o kadar âciz kalıyor ki, bir metni tercümeyle kalkınca, farkında olmaksızın Fransız şivesi Türkçe'ye sokulmuş bulunuyor. Hattâ bâzı kere, değil tercüme, bizzat yazmağa teşebbüs edeceğimiz ufak yazılarda bile Türkçe kelimelerle Fransızca düşündüğümüz âşikâr oluyor. İşte bu kusur Midhat Beyin tercümesinde tamâmen mevcuttur. Fakat bende de mevcut olan bir kusurdan dolayı ona fazla 'itab eylemeğe dilim varmıyor.

Durkheim, Aristo'nun bir sözünü kitabımın başına geçirmiş. Midhat Bey onu şu tarzda tercüme ediyor: "Yalnız a'yân ile medîne olmaz, a'yânın ağyâr ile ictimâî lâzımdır". Tercüme mükemmeldir, fakat ben Midhat Beyin yerinde olsaydım, Aristo'yu diğer lisânlara tercüme eylemiş olanlara bakardım. İşte Thurot ve Bastien'in tercümesi: *La cité ne se compose pas seulement d'hommes réunis en plus on mois grand nombre, elle se compose encore d'hommes spécifiquement différents.* İşte Rolfes'un tercümesi: *Der Staat besteht aber nicht bloss aus einer Mehrheit von Menschen, dieselben sind auch der Art nach verschieden.*

Görüyoruz ki, gerek Fransız mütercimler, gerek Alman mütercim bu metni lisânlarına naklederken, mânayı tamâmen ifâde eylemeğe ehemmiyet vermişler. Felsefî harsi bu kadar ilerletmiş ve münevver tabakalara bol bol neşretmiş olan memleketlerde böyle olursa, Türkçede "birbirine benzeyen insanlar" mânasına "a'yân" ve "tenevvü etmiş, ihtisas kesbeylemiş insanlar" mânasına "ağyâr" demek ile iktifâ câiz midir? Şüphesiz ki, hayır.

İşte, Midhat beyin metn-i asliye müfrit bir tarzda esir olduğunun bir diğer misâli, yine kitabın ilk sahifesinde:

325

Aristo yerine "Aristot", siyaset yerine "politik" kelimelerine müsâdif oluyoruz Şüphe yok ki, mütercim, Durkheim'in zikrelediği kitaplardan Arap lisânında yazılmış olanları o lisânlardaki unvanlarıyla kaydeylemekle doğru hareket eylemiştir. Fakat Şarkda meşhur olan kitaplar, bilhassa mu-

kaddes kitaplar için öyle midir? *Deuteronomie* için Tesniye, *Nombres* için A' dâd, *Exode* için Hurûc denilse daha iyi olmaz mı? Bâhusus, kari'in kitabda filan veya falan fasla müracaat etmesi için Durkheim'in vaz' eylediği rumûzu olsun Türkçeye tercüme eylemek (meselâ, tercüme'de sahife 52, 176, 343 de olduğu gibi bırakmak) müreccah değil midir? Şüphesiz yok ki, "Bu mes'ele hakkında aşağıda üçüncü bâba bakınız" kılıklı bir hâşiyeyi olduğu gibi Fransızca bırakmak bir ihmâl eseridir.

Felsefe istilâhlarının eylevm mevzu ve makbul olanlarına karşı da, mütercim ekseriya lâkayd kalmasına müteessir olmamak kabil değildir. Bugün felsefe ile meşgul olan Türkler, *phénomène*'i hâdise ve *fait*'yi vâkıa ile ifâde ediyorlar. Midhat Bey temâmen aksini kabul ve istimâl ediyor. *Laïque* için lâdinî diyoruz, Midhat Bey "lâzühdî" diyor³. Hele, *anormal* için lâmu'tâdi denilmesi hiç münâsib değildir. Fransız Felsefe Cemiyeti'nin tertibeylediği lügata nazaran *normal* demek, bir nizama, bir kaideye muvafık olan, olması lâzım geldiği gibi olan demektir⁴. Bir şeyin mu'tâd olması mümkündür, fakat aynı zamanda o şeyin kaideye muhâlif yâni *anormal* olması da mümkündür. İşte, Durkheim'in eserinin üçüncü kitabında tedkik eylediği *anormal*, gayri sâlim şekillerde bu mâhiyetdedir. Durkheim, "*anormal*"i temâmen "marazî" mânasına anlıyor. Maraz ise, mu'tâd olabileceği cihetle, *anormal*'e lâmu'tâdi demek, hem güzellik hem hakikat nâmına kusurlu bir iş yapmak oluyor. İktisadî buhranlar, zecri işbölümü, sınıfların cidâli, Durkheim'in ta'dâd eylediği bütün bu vakayı bugünkü cemiyette mu'tâd şeyler değil midir? O halde, mütercim bunlara "lâmu'tâdi" derken, kelimenin garâbeti bir taraf, Durkheim'in maksadını ifâdeye bile yaramadığını takdir eylemeli idi.

Diğer bâzı kelimelerin tercümesinde de keyfi hareket olunduğunu görüyoruz. *Rite* kelimesinin İbrânî, binâenaleyh Arabî mukabili *minhâcdır*. Fakat bu kelime Türkçede türlü türlü mânalarda müstâmel olduğundan, onun yerine istilâh olarak "*mensek*" kelimesini kullanmak münâsib olacaktır. Midhat Beyin (s.88) "dinin kabiliyetleri, dokusu" tâbirini niçin kullandığını tahmin edemedim⁵.

3 Bu ise yanlışdır. *Laïque* demek, dine, daha doğrusu mü'minlerin cemaatı olan kiliseye yabancı demektir. Halbuki zühhd, din ve dinî cemaat hâricinde olabileceği gibi, zâhid olmayan her şahsın dine ve dinî cemaata yabancı olması lâzım gelmez. İmamlar, rahipler zâhid olmayabilirler, ama *laïque* değildirler.

4 Fransız Felsefe Cemiyeti Mecmuası, 20 Temmuz 1911, s.190.

5 Durkheim'in diğer kitabının tercümesinde, Câhid Bey ekseriya *rite*'i âyin ile tercüme eylemiş. Bunun kâfi olmadığını zannediyorum. Her âyin dinî değildir, mensek daima dinîdir. Diğer taraftan "*rite*" demek, ya dinî âyinlerden birinin nizam ve tertibi, yahud dinî âyinlerin hey'et-i mecmuası demektir.

Kitabın tertib tashihleri de pek kusurludur. Misâl olarak, aynı sahifede (birinci not) görülen şu tercümeyi zikredeyim. Durkheim diyor ki: “*En judée, les juges n'étaient pas des prêtres, mais tout juge était le représentant de Dieu. Dans l'Inde c'était le roi qui jugeait, mais cette fonction était regardée comme essentiellement religieuse*”

“Filistin'de hâkimler kâhinlerden geldiler. Fakat her hâkim Allah'ın mümessili idi, Allah adamı. Hindistan'da hükümdar hükmediyordu. Fakat bu vazife haddizâtında dinî idi”.

“Kâhinlerden geldiler”in tertib-i sehvi olduğu ve “kâhin değildiler” demek olacağı, Fransızcasını okuyunca anlaşılıyor. Fakat, bu tercümede görülen diğer eksiklerden sarf-ı nazar, yalnız bu mürettib sehvi ve tashihdeki itinâsızlık, Fransızca metne müracaat edemeyecek olanlar için büyük bir müşkilât teşkil eder.

Misâl olarak gösterdiğim bu kusurlarla, kitabın Türkçeye tercüme edilmesiyle yapılmış olan hizmetin kıymetini tenkiys etmek arzusuna hiçbir zaman düşmedim. Durkheim'in bu eseri, mes'eleye vâkıf olan, işin ehli olan bir zât tarafından tercüme edilmiştir. Ve bugün tercüme edilmiş bulunan kitaplar arasında bu meziyeti hâiz olanlar pek azdır. Bu kitap, anlayarak tercüme edilmiştir. Fakat noksanları bu mühim meziyeti ihlâl eylemez.

Yalnız şu var: İşâret eylediğimiz kusurlar gösteriyor ki, mütercim ne kadar âlim olsa da, yalnız başına bir ilim binâsını Türkiye'de kurmak veya keyfine göre istilâhat vaz' ederek bir şâheseri tercüme etmek zamanı artık geçmişdir. Hukukçular, ictimaiyatçılar, felsefe ve tarih ile meşgul olan Türkler mütemâdiyen birbirlerinin yazdıklarını, tercüme ettiklerini okumalı, fikirlerine, istilâhlarına dikkat etmeli, müşterek bir irfân müessesesi vücûde getirmeğe çalışmalıdır. Daha birkaç ay oluyor, tarih sâhasında pek tanınmış olan bir zâtın Türkçede *Institution* mukabili olarak müessese kelimesinin kullanıldığının farkında olmadığını görmüş ve hayret etmişdim. Eğer Türklerin de bir ilim âlemine mâlik olmalarını istiyorsak, her şeyden evvel münferid teşebbüslere, inzivâ içinde sa'ylere nihayet vermeliyiz.

Hüseyin Câhid Beyin tercüme eylediği kitap da⁶ fikir âlemimize yabancı değildir. 1334 de Dârülfünûn'da Ziyâ Gökâlp Beyin dersleri, onu istihlâf eden Necmeddin Sâdık Beyin Dârülfünûn'da bastırduğu *Dinî İctimaiyat* notları, Durkheim'in başlıca fikirlerini az çok tanıttığı gibi, Müderris Şemseddin

6 *Din Hayâtının İbtidai Şekilleri*, Tanin Matbaası, 1923, ikinci cild.

Beyin de *Târih-i Edyân*'ın kısm-ı âzamında Durkheim'in fikirlerine hüsn-i kabul göstermiş olması, zemîni lâıyıkı vechile hazırlamışdı. Hüseyin Câhid Beyin tercümesi de uzun zamandan beri teressüm eden bu cereyanı tamamlamak istîdâdını hâiz bulunuyor.

Câhid Beyin ismi ile intişâr eden bir kitap, tercüme bile olsa, evvelâ üslûbu ile nazarı dikkati celbeder. Midhat Beyin tercümesini okurken insana daima Fransızca okuduğu intibâi gelirken, Câhid Beyin kitabında hiç böyle değildir. Ancak nâdir yerlerde ki, tercümede, lisâna yabancılık kokusu vardır. Her mütercimmin en büyük derdi olan noktada yâni uzun cümlelerin tercümesinde, şekle müteassibâne bir riâyet gösterilmiyerek, icâb ettiği zaman Fransızca bir cümle Türkçede iki, üç cümle ile ifâde edilmiştir. Vâkıa bâzi yerde bundan mâna muhtel olmuştur.

Fakat o zamanlar da cümleyi ikiye kırmaktan kaçınmak lâzım gelirdi. Durkheim'in uzun cümlelerini Türkçeye naklederken parçalamaktan ibâret olan, Câhid Bey'in usûlü iyidir, fakat büyük bir itinâ ile kullanılmak ister ve ifrâta hiç gelmez.

Câhid Bey sâdece tercüme ile iktifâ eylememiş, bize yabancı gelen kelimeleri izâha da çalışmıştır. Meselâ, Durkheim'in eserlerinde mevcut olan Yunanca metinler tercüme edilmiştir. Fakat, ecebî kelimelerin izâhında keyfi hareket olunmuştur. Meselâ (cild 1, s.67), rüşdiyede okuyanların coğrafya dersinde okudukları Dekhan'ın neresi olduğu anlatılmış, buna mukabil Türklerce mechul olan diğer bâzi kelimeler izâhsız bırakılmışdır. Meselâ, Spinoza'nın meşhur tâbiri olan *Sub specie aeternitatis* anlatılmamış, hattâ tercüme bile olunmamıştır (cild 2, s.377).

Ecebî esmâ-ı hâssanın Türkçeye naklinde Câhid Bey pek itinâ ve ittîrâd göstermiyor. Eskiden, Türkçeye tercüme edilen kitaplarda, bütün yabancı isimlerin Fransızca usûlüne göre okunarak Türkçe kaydolanması müte'âmildi. Bu usûl doğru olmamakla beraber, azçok bir ittîrâd te'mîn eylediğinden biz kari'ler, şaşırırmıyorduk. Sonra, muhik bir aksül'amel meydana geldi. Her yabancı ismi, o yabancının lisânında hakiki telâffuzu nasıl ise öyle kaydolunsun denildi. Alman isimlerini Alman usûlünde, İngiliz isimlerini İngiliz usûlünde okumak istedik. Bu usûl, doğru olmakla beraber, zahmetlidir, fazla tekayyüd ve itinâyâ muhtaçdır. Bu itinâ olmazsa, fantaziye yol açmış oluruz. Meselâ, *Durkheim* ve *Mauss* her ikisi de tanınmış ictimaiyat âlimleridirler ve Fransızdırlar. Buna rağmen Ziyâ Gökâlp Bey birincinin ismini Alman tarzına tebean *Durkheim* ve ikincinin ismini Fransız tarzına göre *Mos* yaz-

dığı halde, Câhid Bey ise aksine olarak *Durkheim* ve *Mavs* yazıyor. Şunu da itiraf etmeli ki, lisânımızın imlâsı bu kadar karışıklık içinde iken bu bahsde fazla müşkilpesend olmak insafsızlık olur.

Etnografya'ya aid olan tâbirlerde de aynı şûriş görülüyor. Fakat bu şûriş Garb'dan başlar. Meselâ tabu kelimesini İngilizler *taboo*, Fransızlar *tabou*, Almanlar ise *tabu* yazarlar. Bunun sebebi de mâlum: Telâffuza riâyet arzusundan ibâret. Maatteessüf, Câhid Bey bu cihete nâdir tekayyüdkâr gözüktüyor. İngilizlerin *Arunta* ve *Churinga* şeklinde yazdıkları kelimeleri, telâffuzuna riâyeten Aranta ve Çuringa yazacak yerde Fransız telâffuzuna göre Arunta ve Şuringa yazıyor. Halbuki, her ne sebepten ise, ihtimâl Almanları taklid ediyor ithamı altında bir defa daha kalmamak için Fransızcaya daha uygun olan Alman imlâsını terk edip münâsebetsiz yere, İngiliz imlâsını kabul eden Durkheim, kitabında, bu kelimelerin Almanlar tarafından nasıl yazıldığını (binaenaleyh nasıl telâffuz edilmesi lâzım geleceğini) bize gösteriyor. Burada ve buna mümâsil noktalarda Câhid Bey Durkheim'e lüzumsuz yere sâdik kalmıştır.

Kâşki aynı sadâkati notlarda da gösterseydi. Midhat Bey, Durkheim'in notlarını hemen hemen temâmen Fransızca olarak ibka edecek derecede metne esir kalmış iken, Câhid Bey bunların hemen hepsini hafz edecek mertebede serbest davranıyor. Durkheim'in zikrelediği kitaplardan ancak bâzıları (ekseriya Fransızca olanlar) tercümede bir mevkii hâiz olmuştur. Daha garibi var. Şemseddin Bey'in *Târih-i Edyân*'ında Durkheim'den almış olduğu parçalar, bir tercüme olmak iddiasında değildir. Buna rağmen, Durkheim'in me' hazlarından çoğu -hattâ Felemenk lisânında olanları bile!- orada mezkûrdur. Câhid Bey ise, bunlara karşı kat'iyen insafsız davranmış. Bu insafsızlığı Durkheim'in bâzan mühim olan hâşiyelerini tayyetmek derecesine varmış. Meselâ, kitabın Fransızca aslının 286. sahifesinin ikinci, 302. sahifesinin birinci, 339. sahifesinin ikinci notları ve bunun gibi diğer birçok notlar haksız yere ihmâl edilmiştir. Halbuki bunlar kitabiyat notları değildir. Belki Durkheim'in fikrini izâh veya kitaptaki mâlumâtı itmam eden hâşiyelerdir. Binâenaleyh, tercüme edilmeleri elzemdi.

Acaba, Câhid Bey neden metn-i asliye karşı bu kadar riâyetsizlik gösterdi? Bunu kendime izâh edecek yalnız bir nokta görüyorum. Câhid Bey, bu kitabın mümkün mertebe fazla kimse tarafından okunmasını, anlaşılmasını istemiş ve onun için, onu gerek şekil, gerek harc, gerek lisân itibâriyle sâdeleştirmeye çalışmıştır. Üslûbda Türkçe şiveye itinâ etmek, bâzı "*Edebiyat-ı Cedide*"nin pest-zinde izâfet tetâbu'larına rağmen, sûret-i umûmiyede tekellüf

den uzaklaşmak, notların hazfi, birçok yerlerde izâhat i'tâsı, bütün bunlar Durkheim'in eserinin kolaylıkla hazmolabilmesini te'mîn etmek arzusundan başka bir cihetden gelemmez. Fakat bütün bu gayretleri tasvîbetmekle beraber, diyebilirim ki, Câhid Bey'in maksadını te'mîn etmesi mümteni'dir; muayyen bir seviye-i harse yükselmedikçe, Durkheim'in kitabından istifâde olunamaz. *Epistémologie* mes'elelerinden mâlumatsız olmayan bir kimsenin, Durkheim'in kitabından ve bilhassa mukaddimesi ile neticesinden bir şey anlaması mümkün müdür?

İşte, bu hedef yanlış olduğundan dolaydır ki, ıstılâhlarda, Câhid Bey'in şimdiye kadar açılmış olan yollardan uzaklaşması daima mesud neticeler te'mîn eylememiştir. Vâkıa, bilhassa kendi hesabıma, Câhid Bey'in bâzı intihablarından hoşlanıyorum. Meselâ, ahlâk felsefesi ıstılâhı olarak *le Bien* mukabili kullandığım "ni'met" kelimesini Câhid Bey de istimâl etmiş. *Postulat* için, bâzı arkadaşlarımız gibi "mevzû'a" veya riyâziyede denildiği gibi müte'ârife demeyerek çok iyi etmiş. Fakat onun yerine "musaddara" (مصادر) değil, zannınca "musâdara" (مصادر) demeli idi. Almanca-Arapça felsefe ıstılâhlarını tasnif eylemiş olan Dr. Horten'a nazaran İbn Sînâ'nın "*el-Musadarat*" (المصادر) unvanlı bir eseri varmış ve bunda riyâziye postulat'larından bahsedermiş; ben buna istinâden "musâdara" yı postulat karşılığı olarak kullanıyorum. Câhid Bey musaddara kelimesini nereden bulduğunu haber verseydi, bizi tereddüden kurtarırdı.

Kezâ *tatouage* mukabili olarak veşm mükemmeldir, ben de kullanıyorum. Fakat o zaman, *emblème* mukabili olarak da vesm kelimesine hiç olmazsa işâret etmeli idi.

Felsefe ıstılâhlarından şimdi kullandığımız veya eskiden beri mevcud olan birçoklarına karşı da Câhid Bey riâyet göstermek meziyetini hâizdir. Cedel, hads, şe'niyet kelimelerinden ürkmüyor. Fakat, acaba neden ihtibâriyye yerine amelcilik, ictimâiyyât ıstılâhı olarak aşîret yerine kabîle, mekân yerine fezâ, ihsâs *sensation* yerine ihtisâs, ma'rifet nazariyesi yerine vukuf nazariyesi, üstûre *mythe* yerine hurâfe ilâ... diyor. Bunlar elyevm takarrür etmiş felsefe ve ictimaiyat ıstılâhlarıdır. Câhid Bey değiştirmeseydi iyi ederdi. Diğer bâzıları var ki, henüz takarrür etmiştir denemez, yahud birkaç kelime ile ifâde edilmesinde büyük mahzur yoktur; meselâ, zümre yerine küme gibi. *Initiation* ünsiyet yerine hayât-ı diniye'ye idhâl gibi. Bundan dolayı serzenişde bulunmak hakkımız değildir. Fakat *objectif* ve *subjectif* kelimelerinin oldukça taammüm eylemiş mukabilleri olduğu halde, Câhid Beyin bunları aynen Türkçede ibka eylemesi câiz değildir. İhtimâl, *Servet-i Fünûn* sütunlarını-

331 daki edebiyat münâkaşalarında bu kelimeler mebzûlen isti'mâl edildiğinden olacak, Câhid Bey onlara pek alışmış ve herkesin alışkın olduğunu zannediyor. Bu doğru bile olsa, bu ülfetden vazgeçmek lâzımdır. Vâkıa, Fransızcada bâzi kelimeler vardır ki, gerek muvakkaten gerek daimî sûrette tercüme etmemek daha hayırlıdır. Fakat *objectif* ve *subjectif* kelimeleri bu kabilden değildir. Belki mütercimim pek yanlış olarak "hikemî" ile ifâde eylediği *physique* sıfatı bu meyandadır (Meselâ, birinci cild, s.414). Burada ya aynen "fizik" demeli yahud "tabiata âid", "maddî" diye tercüme eylemeli idi.

Mâlumdur ki, felsefede *Individualité* ile *Personnalité* arasında fark vardır. Kant'ın pek bâriz olarak ortaya koymuş olduğu bu farkı, onun gibi felsefî bir tarzda değil, belki ictimaiyat müşâhedâtının tefsirine istinâden tesbit ve izâh eylemek iddiasında bulunan Durkheim, fikirlerini *Notion d'âme*'a tahsis eylediği bir bâbda anlatıyor (Tercüme, ikinci cild, sekizinci bâb). Maatteessüf, Câhid Bey, bu iki ıstılâh arasındaki farka her zaman riâyet etmiyor. Bâzan *individualité* için ferdiyet, *personnalité* için şahsiyet dediği vâkidir ve doğrusu da budur. Fakat, *Individuation*'a da ferdiyet diyor. Hele, birinci cilde rüçû edersek, orada (meselâ, s.150 ve 154) Şahsiyet'i, gâh *Individualité*'yi gâh *Personnalité*'yi tercüme için kullandığını görüyoruz. Vâkıa bu sahifelerde ferdiyet ile şahsiyet arasındaki felsefî tefrik henüz mevzuu bahs değildir. Fakat, her ne olursa olsun, bu hâl, Durkheim'in fikirlerini anlamağa teshil etmekten pek uzaktır.

Mütercimim diğer bir hatâsı da *en fonction de* tâbirinin tercümesindedir (meselâ, birinci cild, s.71, 185, 443). *Fonction* kelimesi, Câhid Bey'in yaptığı vechile, "ifâ-yı vazife" tarzında ifâde edilmek isteniyorsa, bundan bir şey anlaşılmaz. Burada kelimenin riyâzî mânasiyle olan münâsebetini nazar-ı dikkate alarak "tâbi" demek münâsibdir.

332 Şu misâl ile maksadımızı izâh edelim. Durkheim, eserinin sonuna koyduğu münderecât cedvelinde, birinci kitabın birinci bâbının üçüncü cüz'ünde tevsî eylediği fikirlerden birini şöyle hulâsa ediyor: *Dañinition des rites en fonction des croyances*. Câhid Bey de bunu şu şekilde tercüme ediyor (Birinci cild, s.449): Âyinlerin, itikadâtın vazîfesi olmak üzere târifi.

Durkheim'in fikri şudur: Din, iki unsurdan mürekkebdir; üstûre ve mensek (Câhid Bey'in âyin dediği) *mythe et rite*. Müttekâmil dinlerde, birine itikad اعتقاد diğerine 'amel عمل de denilir. Din ulemâsı bu unsurlardan hangisinin esas, hangisinin de o esasa *tâbi* bulunduğunu aramışlar; bâzıları mensek'in esas olduğunu ve üstûrelerin yâni itikadâtın ancak bunları tefsir için orta-

ya konulduğunu, diğerleri de itikâdâtın esas olduğunu ve menseklerin de bu itikadların hâricileşmesinden ibaret bulunduğunu düşünmüşlerdir. Durkheim, din telâkkisinde William James'in *Pragmatism*'ine pek yakın olduğundan, irâde ve faaliyetin binaenaleyh menseklerin ehemmiyetini inkâr etmekten pek uzaktır. Maamâfih, aynı zamanda bir nevi *Spiritualisme*/Rûhiye mesleğini temsil eylediğinden itikadlarımızın, asrî tâbirle mefkûrelerimizin, Durkheim'in tâbiriyle ictimâî tasavvurât sistemlerinin kuvvetini her şeyden evvel kabul eylemek ve menseklerin (a' mâlimizin, ictimâî faaliyetimizin) bunların tâbii bulunduğunu söylemek istemiştir. Durkheim'in şu "Âyin (yâni mensek), ancak itikadı târif ettikten sonra târif olunabilir" sözü de (Tercüme; birinci cild, s.73) bunu ifâde eder. Görülüyor ki, Câhid Bey metne takayyüd gösterseydi, *en fonction de*'nün "ifâyı vazife" den daha münâsib bir mukabilini bulacaktı.

Nihâyet, *esprit* için cism-i lâtif ve *âme* için rûh denilmesi de hiç münâsib olmamış. İhtimâl, mütercim bizzat bunu hissetmiş olacak ki, kitabının bir tarafında, cism-i latif tâbirini bırakarak *esprits*'yi ervâh diye, diğer birinde ise ervâh-ı latife diye tercüme ediyor. Filvâki *esprit* karşılığı rûh'dur. *Âme* ise nefis olmalıdır. Bunun umûmen takarrür etmiş bir şey olmadığını ve hilâfına misâller zikretmek mümkün bulunduğunu biliyorum.

Lâkin, Massignon gibi büyük bir müsteşriki lehime işhâd edebilirim (Massignon'un şu eserine müracaat: *La passion d'al Hallaj*, s.376 ve 478; rûhu'l-hayât *Esprit de vie*, rûh-u nâtika *Esprit parlant* ilâ... ve nefis *âme* ile tercüme olunmaktadır. Kezâ Horten'in Lügatına bakınız; s.256 ve 356).

Bâhusus ki, Durkheim'in eserinde, *esprit* ile *âme* arasında ne noktadan fark gözetildiği gösterildiğinden, aynı farkın da nefis ile rûh arasında mevcut bulunacağı kâri'ler tarafından takdir edilirdi. Herhalde, cism-i latif gibi berbad olmazdı. Filvâki cism-i latif tâbirini kabul eylesek, mânasızlığın-
dan sarf-ı nazar, birçok yerde tercüme müşkilâtına düşeriz: *Esprit malveillants bienveillants* kabilinden, bu gibi bahislerde daima tesâdüf olunan tâbirleri gülünç olmadan tercüme edemeyiz. Nitekim Câhid Bey de bu yanlış yoldan gitmenin cezâsı olarak *esprits redoutés*'yi müdhiş *ecsâm-ı latife* terkiib-i garibi ile tercüme etmek mecburiyetinde kalıyor⁷. Bu tercümelemler münâsebetiyle, mü-

7 Câhid Bey'in kitabında şâyânı teessüf bâzı tertib sehvleri de kalmış ve kitabın sonunda işaret olunmamış. Yalnız Türkçe okuyanlara bir iyilik olsun diye şunları gösteriyorum: Birinci cild, s.308: "Bu din, semiyeye esasına müstenid bir teşkilât-ı ictimaiyeden kabil-i tefrikdir". Ashında, "gayr-ı kabil-i tefrikdir". Kezâ, s.200: "Totem isimleri içinde benât yahud hayvanâta aid olanlar". Ashında, "olmayanlar". s.149: "İnsanın tâbi ve merbut bulunduğu bu hârika âlûd kuvvetlere", ashında ise: "kendini tâbi hisseylediği" yazılıdır.

nâkaşasını en ehemmiyetli gördüğüm ciheti en sona sakladım. O da, *sacré* ve *profane* mukabili olarak Türkçe'de hangi kelimelerin kullanılması lâzım geldiği mes'elesidir.

Sacré ve mukabili olarak *profane* mefhumları, gerek İngiliz ulemâsının gerek Fransız ictimaiyatçılarının nazarında büyük bir ehemmiyeti hâiz. Durkheim, o derece bu ehemmiyeti büyültüyor ki, dinin, *sacré* ile *profane*'m birbirinden ayrılmalarından ibâret olduğunu ve bu tefrikin mevcut olması ile beraber dinin de mevcut bulunduğunu iddia ediyor. Demekki *dinî ictimaiyat* ıstılâhı olarak bu iki kelimeye mukabil ne kullanacağımızı tâyin eylemek ehemmiyetli bir mes'eledir.

Necmeddin Sâdık Bey, evvelce zikrelediğim *İctimaiyat Noları*'nda mukaddes ve lâmukaddes diyor. Hüseyin Câhid Bey kudsi, gayr-i kudsi diyor ki, evvelkinden farksızdır. Şemseddin Bey mukaddes ve zenim diyor.

Bütün bu tercümelerin esasında hâkim olan şudur: Fransızca'da *sacré* kelimesinin edebî, me'nûs, mûtad mânasına göre Türkçe'de mukabilini tâyin eylemek. İşte, hatâ da bundadır. Çünkü *sacré*'nin edebî lisândaki veya halk lisânındaki mânasını değil, belki *dinî ictimaiyat* ıstılâhı olarak mânasını ifâde eylemek lâzımdır.

334 Durkheim diyor ki, dinin vasf-ı mümeyyizi dünyâyı ikiye bölmek, *sacré* ile *profane*'i birbirinden ayırmaktır. Bize en mâlum olan İslâm dinine bakalım. Bu din, dünyâyı ikiye, mukaddes ile lâmukaddes'e ayırmış mıdır? Din nazarında necâset mukaddes midir, lâmukaddes midir? Lâmukaddes ise, neden ona karşı, yine kudsiyyetden mahrum olan elma, armut, terden farklı olarak hareket etmemiz icâbediyor? Görüyoruz ki, bugün anladığımız mânaya "gayr-i mukaddes" olan şeyler arasında bile din nokta-i nazarından farklar vardır. Bunların hepsini "gayr-i mukaddes" nâmı altında bir dâire içine toplayamayız. Bilhassa bu fark, Câhid Bey'in tercüme eylediği şu metinde tamamen görülüyor. Durkheim diyor ki (Fransızca tab 1, s.601): *Satan (dans le Christianisme) est un être impur, mais n'est un être profane.*

Câhid Bey de şöyle tercüme ediyor (İkinci cild, s. 343): Şeytan gayri tâhir bir mahluk olmakla beraber gayr-i kudsi değildir.

Âşikâr bir şey ki, burada kudsi kelimesine hiç mütehammil olmadığı bir yük yükletiliyor. Zirâ bundan birkaç sahife evvel (Durkheim, 586, 587 ve Tercümesi, 318, 319) Câhid Bey şu metni: *Toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraire le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique.*

Şu tarzda tercüme mecbur olmuştu: “Tâhir ile gayr-i tâhir, kudsi ile gayr-i kudsi, ilâhî ile şeytanî...”

İmdi, evvelki metinde şeytan gayr-i kudsi değildi; bu metnin müretteb lef ve neşrine nazaran gayr-i kudsi olması lâzım geliyor. Bu mânasızlık kitabın aslında yoktur. Belki tercümede kudsi kelimesinin iki başka başka mânada kullanılmasından ileri geliyor. Birincisi *saint*, ikincisi *sacré* mukabili olarak. Kudsi’yi birinci mânaya alırsak şeytana gayr-i kudsi demeli, ikinci mânaya alırsak gayr-i kudsi değildir demeli⁸.

Mâdemki *sacré* ve *profane* dinin esası mefhumları ve nev’an-mâ dinî hayatın kutuplarıdır; o halde, bunları her dinde bulmaklığımız lâzımdır. s.33. İslâm dininde ise bu ehemmiyeti hâiz olan yalnız iki mefhum gösterebiliriz: Hârâm ve Helâl⁹. Bunların İslâm’da hâiz oldukları ehemmiyet, *sacré* ve *profane*’ın tam mürâdifi olmaları lâzım geldiği şüphesini zihinlerimizde tevâlid ediyor. Bu şüpheyi kuvvetlendiren birçok müşâhedelerim de vardır.

Evvelâ bâzı Avrupalı müsteşrikler helâl, ihlâl ve hîll kelimelerini *profaner* ile tercüme eylemişlerdir. Meselâ, *Mu‘allahât-ı Seb‘a*’nın bir tab‘ını ihzar eyleyen Ludwig Abel, Hâris ibn Hîllize el- Yeşkürî’nin *Muallaka*’sından şu cümleyi: لم يحلوا بنى رزاح

Şöyle tercüme ediyor: *Nicht haben Sie profaniert*

Kezâ, aynı eserin sonundaki lügatçede hîll (حل) kelimesine *entheiligen* mânasını veriyor ki, Fransızca *profaner* demektir¹⁰.

Kur’an’da da aynı mânaya müsâdîf oluyoruz (*Sûre-i Mâide*, ikinci âyet):
يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد . . .

Burada, bugün bizim anladığımız mânada mukaddes olan şeyler harâm

8 Zenim (زيم) hakkında mâlumatım yoktur. Yalnız, Müderris İzmirli İsmail Hakkı Bey’in bana vermek lütfunda bulunduğu izâhata nazaran “gayr-i mukaddes” tâbirine teveccüh eden itirazların “zenim” kelimesine de teveccüh etmesi lâzım geliyor. Esâsen bu kelimenin Arabiye vukuf-u tamını olan birçok zevât tarafından ancak pek güçlkle tahattur edildiğini gördüm. Dinî tefekkür ve amelin bir makulesini ifâde eden bir tâbirin meçhul kalması ihtimâli var mıdır? Bundan anlaşılıyor ki, kelime, kendinden beklenen hizmeti şimdide kadar görmemiş ve bundan böyle de görmeyecektir.

9 Fransızcadan tercüme eylediğim *İctimaiyat Derleri*’nde tercih ve istimâl eylediğim istilâh da budur.

Mehmed Ali Aynî Bey, *Mihrab Mecmuası*’nın Teşrin-i Evvel 1924 nüshasında, benim, harâm ve helâl kelimelerini bu maksatla istimâl eylediğime itiraz ediyor. İlâhiyat Fakültesi Müderrisinin burada verdiğim izâhatla tatmin edilmiş olacağım ümid ederim.

10 L. Abel, *Die sieben Muallakat*.

addolunuyor; onları *profaner* etmek de helâl kılmak حلال قلمق tarzında ifâde olunuyor.

Helâl kelimesinin *profane* mürâdifi olduğunu, Araplar'da harâm حرام ve helâl حلال tekabülünün kat'iyeti de isbat eder. Burada Durkheim'in fikirlerini nazar-ı dikkate alalım.

Durkheim diyor ki (Asıl Kitap, s. 51; Câhid Bey'in Tercümesi, birinci cild, s. 74): *La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse.*

336

Câhid Bey de şöyle tercüme ediyor: Dünyânın iki sâhaya tefriki ile birinin bütün mukaddes şeyleri ihtivâ etmesi, diğêrinin bütün gayr-i mukaddes şeyleri hâvî olması; işte, dinî düşüncenin vasf-ı mümeyyizi budur.

İslâm dininde ise, bu, *sacré* ve *profane* tefriki, mukaddes ve gayr-i mukaddes değıl, belki *haram* ve *helâl* makuleleri tahtındadır.

Zaman dâhilinde, aylar ya haramdır ya helâldir ki, buna Avrupalılar *Mois sacrés* ve *mois profanes* derler,

Mekân dâhilinde, bir nokta-i nazardan denebilir ki, dünya ikiye bölünmüştür. Bir taraftan dinî hürmete mazhar olan yerler, diğêr taraftan onun hâricinde olanlar. Harem-i Şerif hâricine hill حل denilir.

Nihâyet bâzı metinlerde, gerek zaman gerek mekân dahilindeki bütün eşyayı kasd için hırm ve hill tâbirinin kullanıldığına tesâdüf eyledim¹¹.

Arabîye hiç vukufum olmadığından, ancak, Fransızların dediğı gibi, ikinci elden tedârik edebildiğim bu misâller de gösteriyor ki, Arapta haram ve helâl tekabülü sâde bugün anladığımız şekilde, mu'âmelâta taalluk etmez; sâde kadın ve mülkle şarâb gibi husûsâta aid değildir. Belki Durkheim'in, ictimaiyat üzerine bir ma'rifet nazariyesi kurarken iddia eylediğı vechile 'ameli hayât dan maada fikir hayâtına da şâmil dir. Zamanî, mekânî bütün mevcudâtı ihâta eyler. Bunlar, her zaman ve her yerde ayrı ayrı iki cins, aralarında hiç müsterek noktası olmayan iki âlem gibi tasavvur edilmişlerdir.

11 *Kalb el-İslâm 'Arab'da Şâr (Ueber die Blutrache beiden vorislamischen Arabern)* unvanlı meşhur tedkikin sâhibi Procksch da şöyle diyor: "Haram, gerek mukaddes zamanlar, gerek mukaddes mekânlar hakkında, hem de memnu zevkler hakkında istimâl olunur. Her mânada haramın zıddı ve mukabili helâl, hill'dir".

Zihinde bir ukde kalıyor. İhtimâl halk lisânına yakın olmağa çalışmış olan Câhid Bey'in, kudsi ve gayr-i kudsi yerine haram ve helâl'i kullanmasına mâni olan da budur. Haram'ı bugün pek dar bir mânaya anlıyoruz, bu mânada *sacré* kelimesinin bugün Fransızca'da ifâde eylediği mânanın tamamen zıddı gözüktüyor.

Bugünkü müslüman nazarında domuz haramdır. Fakat, Fransızların bugün *sacré* kelimesinden anladıkları gibi mukaddes değildir, belki mülevvesdir. O halde, haram kelimesini *sacré* mânasına nasıl kullanabiliriz? s.33

Durkheim'in eserini okumuş olanlar için bu itiraz vârid değildir. Câhid Bey'in tercümesinde, üçüncü kitabın beşinci bâbında bu noktaya taalluk eden metinde (cild 2, s.317 v.d.) *sacré* ve *profane* ıstılâhları kudsi ve gayr-i kudsi ile ifâde olduğundan, Durkheim'in fikrinin, kitabı yalnız Türkçesinden okuyan kâri'ler tarafından vâzih olarak kavranabileceğinden şüpheliyim. Onun için, bu mes'eleyi - haram ve helâl ıstılâhlarına pek ziyade taalluku olduğundan- şurada hulâsaten anlatacağım.

Durkheim, dinî haram'ın *sacré* iki safhası olduğunu söylüyor. Birinin karşısında kudsiyet *saintité* duygusunu duyarız; diğerinin karşısında kerâmet duygusunu. Maamâfih, bu iki duygunun birleştiği de, birbirine karıştığı da vâkidir. Durkheim, Robertson Smith'den şu misâli zikreder: Bâzi akvâm-ı Sâmiyye göre domuz haramdır *sacré*. Fakat, haram olması, mukaddes olmasından mıdır? Gayr-i tâhir olmasından mıdır? Burası lâıykıyla mâlum değildir.

Vak'a bu münferid misâlden daha pek şümüllüdür. Günahkârın, mücrimin mukaddes bir mevcud pâyesine çıkarıldığı çok defa görülmüştür¹²; hattâ *sacré* kelimesinin Roma'daki istimâli de bunu irâe eder. Durkheim'in tilmizlerinden Mauss'un *Tarih-i Edyân Mecmuası*'ndaki şu satırlarını naklediyorum¹³: "Roma'da haram olan şeyler *sacré* helâl olan şeylere *res communes* her zaman mübâyin addolunur. Sâde medînenin ilâhlarına değil, belki hattâ ferdlerin ilâhlarına aid olan da haram *sacrum* dır. Tarlaların mukaddes hududlarını değiştirmiş olan adama *sacer* denilirdi ve *sacer* katlolunurdu. Onu öldürmek, mülkünü, sürülerini mahvetmek her vatandaşın hakkı idi..... Daha fazlası var. Roma'da tahrîm *cosecratio* mefhumu, daima tabu *tabou* mefhumunun Melanezya'da¹⁴ hâiz olduğu çifte vasfı muhafaza eylemiştir. Tah-

¹² Meselâ, Kadîm Yunan'da: Erwin Rohde, *Psyche*, 5.tabı, s.179, 192.

¹³ *Revue de l'Histoire des Religions*, cild 35, s.58-59.

¹⁴ Mâlumdur ki, Melanezya'da, dinî tefekküre nazaran eşya ikiye ayrılır: *Tapu* haram olanlar ve *noa* yâni helâl olan şeyler. *Choses d'usage religieux*, *choses d'usage commun*.

rîm âyini, hem bir tarafta imparatorların *aposth ose* te'lihine, hem de diğ er taraftan Roma Hukuku'nun en kadîm ve en müdhiş tecziye v asitasına hizmet ederdi..... İster hükümdarın cennete geçmesini te'min etmek, ister m ucrimi cehennem ilâhlarına vakf ve tahsiys eylemek mevzuubahs olsun; işleyen yine aynı müessese idi''.

İşte, *sacr e* kelimesinin kadîm ve dinî ictimaiyat ıstıl ahu olarak teessüs etmesini m ucib olan m anası. Biliyoruz ki, Arabî'de hürmet حرمت bu  ifte m anayı hâizdir. S ade Arabî'de değil, hattâ İbran i lisânında da böyledir. Arkadaşım Galanti Bey'in lütfen bana gösterdiği şu iki misâli zikrediyorum:

Ahd-i Atik, Hur c kitabı, Fasil 22,  yet 19: *Yahoram* (Arabî ^{يـحـرـم}) burada *an anti*, *interdit* mânasına gelir. Bir mücrim hakkında kullanılmıştır; Türkçe tercümesinde de "katl" kelimesi kullanılmıştır.

Kezâ, Ahd-i Atik, Levililer, Fasil 27,  yet 29: *Yahoram* kelimesi burada *vou e a Dieu* (Türkçe tercümesinde de görüleceği vechile) kudsiyyet mukabildir.

Haram kelimesinin kudsi *saint* olan ile gayr-i tâhir *impur* olanın müşterek vasfı olduğu o kadar hakikidir ki, Câhid Bey bile Durkheim'i tercüme ederken (Aslında, s.586; tercümesinde cild, s.320) *interdit* mukabili olarak gayr-i ihtiyari *haram* kullanmıştır.

Demek ki, *sacr e* kelimesinin asıl m anasıyla haram'ın asıl m anası birdir. Bundan dolayı, dinî ictimaiyat meb ahisinde har m'ı *sacr e* ve helâl'i veyahud hill'i *profane* mukabili kullanmalıdır.

Fakat, denecek, nasıl olur da bugünkü istim line göre haram *sacr e*'yi ifâde edemiyor? Meselâ, domuz, müslümanlar için bugün Türkçe'de meşhur m anasıyla haram'dır; fakat, Fransızca'daki meşhur m anasıyla *sacr e* değildir.

Bu noktayı tenvir için Durkheim'den uzaklaşıp Wundt'dan isti ane edeceğiz.

Durkheim'in, *Din Hay tnun İbtid i şekilleri* unvanlı eseri, Fransızca aslında, Wundt'un *V lkerpsychologie*'sinde üstûre ve dine hasreylediği ve bu tedkik eylediğimiz noktaları gözden geçirdiği cildten muahhar olarak intış r etmiştir. Fakat, Wundt'un derslerini takip etmiş, eserlerini okumuş ve fikirleri kendi fikirlerine birçok noktalarda yakın bulunmuş olmakla beraber, ondan pek hoşlanmayan Durkheim, her nedense, onun mukaddes, haram ve gayr-i tâhir hakkındaki fikirlerini ihmâl eylemiştir.

Wundt'un başlıca mütaleası şudur¹⁵: Mukaddes *das Heilige (le saint)* ile gayr-i tâhir *das Unreine (l'impur)*in temyizi muahhardır. Tabu (haram) mefhumunun bidâyetinde bu tefrik mevcut değildir. Dinî hislerin henüz nükte ve tezadlarını izhar eylemedikleri bu safhada tabu, mukaddes olanla gayr-i tâhir olanın müşterek vasfını, *temâs memnuiyetini* hâizdir ve bilhassa bâriz olan vasfı budur.

Fakat, dinde, tabiat üstüresinin ilâh tasavvurları meydana çıktı mı, bu tefrik meydana gelir. İlâhlara has veya onları tatmin eder addolunan şeyler mukaddes *Heilig (saint)* ve onların hoşuna gitmez addolunan şeyler de gayr-i tâhir *Unrein (impur)* addolunur. Maamâfih, eski hâlet-i rûhiyenin bâzı bakayası da vardır. Wundt, bu meydana, Robertson Smith'in meşhur domuz hürmeti misâlini zikrediyor.

Bu tefrik vukua gelince cevâz-i (halâl-i) mahza mukarin olan şeyler *das bloss Erlaubte* mukaddes olanlarla gayr-i tâhir olanlar arasında bir bitaraf nokta teşkil ederler.

Demek ki, Wundt, Durkheim'den farklı olarak, dinî mefhumlar sâhasında bir tekâmül ve tehallüf mevcut bulunduğunu fikrindedir.

Wundt'un bu fikri doğru ise, ibtidai dinlerde haram *sacré* mefhumları sînelerinde taşıdıkları tenakuzu bilâhere infilâk ettirirler. O zamandır ki, mukaddes olarak haram olanla, gayr-i tâhir olarak haram olan birbirinden tefrik olunur. Hristiyan âleminde, bu tefrik yüzünden *sacré* mefhumunun mânasının daraldığını, gitgide daha fazla mukaddes *saint* mânasına yaklaştığını herkes biliyor.

Kezâ, İslâm âleminde de *harâm* mefhumu gitgide daha fazla gayr-i tâhir şeylere mahsus kalmış ve ancak Beyt ül- Harem gibi bâzı tâbirlerde eski mânasının mühmel kalan safhasını irâe etmekte bulunmuşdur. Kadim Latin akvâmıyla kadim Sâmi kavimlerde mürâdif olan *harâm sacrum* mefhumu, niçin bu iki âlemde ayrı ayrı istikametlerde inkişâf eylemiş, biri mukaddes olan şeylere, diğeri gayr-i tâhir olan şeylere has olmuş? Bu mes'eleyi bir taraftan edyân tarihi, diğeri taraftan filoloji halledecektir. Bir farziye olarak şu fikri ileri sürmek bana mümkün gözüktüyor. Bu tekâmül, her iki dinin esaslı vasfıyla hemâhenktir. Mâlumdur ki, Hristiyanlık'ta Allah'ın muhabbet uyandıran cemâli, İslâm'da ise havf ilka eden celâli daha bârizdir. Her iki dindeki bu esaslı kutupların te'siri altında bir tekâmül olmuş, *sacré* mefhu-

15 *Völkerpsychologie*, 4. Cilt, s. 339 v.d.

mu gitgide münhasıran kalbi cezbeden kudsîyetlere tahsiys edilirken, haram mefhumu da, aksi istikamette, beşerin harekâtını tehlikeli ve korkunç yollar-
dan çeviren memnuîyetler hakkında müstâmel bulunmuşdur.

Herhalde bu tekâmülün neticesi olarak, *dinî ictimâiyât*'a aid bir eseri Türk kıri'lere tercüme ederken *sacré*'nin tercümesinde tereddüd ediyoruz. Câhid Bey bu tereddüden kurtulmak için, *sacré*'de ilmin tanıdığı eski ve geniş mâna (harâm) ile halkın anladığı yeni ve dar mâna (mukaddes) arasından birini intihab ederken, tercüme eylediği ilim kitabının zâten halka hitâbeylemediğini düşünmemiş ve bundan dolayı, itikadımca, fenâ bir tercih yapmışdır. *Dinî ictimâiyât* ıstılâhu olan *sacré*'nin mânasını halk ve edebiyat lisânındaki *sacré* mânasıyla karıştırmış, yâni ona mukaddes *saint* demişdir. Fakat, Câhid Bey bir dereceye kadar mâzurdur. Çünkü münhasıran din ve ictimâiyat me-sâiliyle iştigâl eden âlimlerimiz de ondan evvel bu hatâda bulunmuşdur.

FARABÎ'NİN SİYASÎ DÜŞÜNÇESİNDE SA'ÂDET KAVRAMI

Dr. Mehmet AYDIN

I

Farabî'nin felsefesinde psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı siyasetten ayırmak imkânsızdır. Bu büyük filozof hakkında kesin bir sonuca ulaşmak için onun felsefesinin bir bütün olarak ele alınması gerekir. Farabî'nin, psikolojik tahliller sonucu insan *nefsi* hakkında vardığı sonuçlar, ahlâkı ve fikrî faziletlere temel olmakta, faziletlerin tesbit ve tasnifi ise siyasetin özünü oluşturmaktadır. Bu yüzden Aristo, siyaseti inceleme konusu olarak seçen kişiye psikoloji çalışmasını tavsiye eder¹. Bu tavsiyeyi en iyi tutan, belki de, Farabî olmuştur. Psikoloji ve ahlâkta 'mutlu olma', siyasette ise 'mutlu etme' ağırlık noktasını teşkil eder. Bu makalede daha çok 'mutlu etme' (*is'âd*) üzerinde durulacaktır.

Farabî'ye göre saadetin elde edilmesi insanın yaratılış sebebini teşkil eder². Bu yüzden, fazilet, iyilik gibi kavramlar saadetle kıyaslanınca ikinci derecede önem arzederler. Saadet, insan faaliyetlerinin nihâi meyvesidir. O, mutlak gayedir. *Heyûlânî akıl*, mükemmel olma, dolayısı ile ölümsüz olma, yeteneğine sahiptir³. *Kuvve* halindeki bu akıl, fiil haline geçmeden saadet elde edilemez. Kuvveden fiile geçiş, aynı zamanda, hissetme derecesinden akletme derecesine geçiştir. Bu geçiş tamamlanınca akıl ve maddeden tecrid olunan ma'kûlat farklı bir ontolojik statü kazanır. Ancak bu seviyeye çıkan "bizzat ma'kûl" olabilir ve dolayısı ile kendisi hakkında bilgiye sahip olabilir⁴. Varlığı, madde-

1 *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102a. (Bu makaledeki referanslar için Sir David Ross'un İngilizce tercümesi kullanılmıştır.)

2 *Kitab as-Siyâsa al-Madaniyya* (= *Siyâsa*), Nşr.F.M.Najjar, Beyrut, 1964, s.78.

3 *Risâla fi'l-akl* (= *Akl*) Nşr.M.Bouyges, Beyrut, 1938, s.12.

4 A.g.e., s. 120.

den ayrılıp suretlerin sureti haline gelince akıl, *mustefâd akıl* seviyesine ulaşır. Bu, aklın çıkabileceği en yüksek derecedir⁵.

Akl bu dereceye *faal aklın* yardımı ile ulaşır. Varlığında madde- nin eseri bulunmayan bu aklın -ki Farabî bazan onu *rûh ul-kuds* ve onun derecesini de *melekût* olarak adlandırır- iki önemli görevi vardır:

Varlıklara şekil verir (*vâhib as-suvar*); insan aklını aydınlatarak Allah'ın, saadetin ve diğer ruhanî varlıkların idrak edilmesini sağlar. İnsan faal akıl kanalıyla Allah'la irtibat kurar. Vahiy ancak O'nun aracılığı ile olur. İnsan aklı ile faal aklın birleşmesi (*ittisal*), ilmin ve saadetin kaynağıdır⁶.

II

Nazarî olarak saadetin ne olduğunu bilen insanın, onun elde edilmesini sağlayan fiilleri de yapması gerekir. Buna ek olarak, başkalarının saadeti ile ilgilenmek de onun görevidir. Farabî, saadetin elde edilmesi için filozofluğu ve imamlığı, yani devlet başkanlığını, bir tek insanda toplar⁷. Bu şekilde, ilahî olan şey siyaset kanalıyla idrak edilir. Faal Akıl sayesinde maddî dünya ile ilâhî dünya birbirine bağlanır. Filozof - İmam ise, insanın ilâhî âlemlerle temas kurmasını sağlar. Böylece kâinattaki bütünlüğe ulaşılmış olur.

Farabî, siyasî felsefesinde hem Hz.Muhammed'in hem de Eflatun'un desteğine sahiptir. Burada o, felsefesinin zirvesine ulaşmakta, felsefe ile vahyi birtek kişinin şahsında bir araya getirmektedir. Bunu yaparken Eflatun'un *Cumhuriyet*'inden geniş ölçüde yararlanmıştı. Eflatun'un *Kanunlar*'ından ve *Cumhuriyet*'inden hoşlanmayan Proclus'un tersine, Farabî "İlâhî Eflatun'un" bu eserleri kaleme almış olmasından sonra derece memnundur⁸. Farabî, saadetin yalnız başına elde edileceğine inanmıyor ve bu noktada Stoacılar'dan ayrılıyordu⁹. Porphyry ve diğer birçok Yenieflatuncu filozofların görüşüne göre bir filozof için önemli olan ahiret hayatıydı. Bu yüzden onlar siyasî hayatı ihmal et-

5 *Siyâsa.*, s. 35-6.Krş.*Neoplatonici apud Arab* Nşr.A.Badavi, Kahire, 1955, s.14-5. Ayrıca bkz. *De Anima.*, III, 4.429b.(Ross'un İng.tercümesi).

6 *Siyâsa.*, P.79.

7 *Tahsil as-Sa'ada*, Haydarabad, 1345/1926, s.43.

8 R.Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962. s.210.

9 P.Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Nşr.A.H.Armstrong, Cambridge, 1967.s.125.

mişlerdi. Siyasî felsefe konusundaki sessizliği ortadan kaldıran ve ona gereken önemi veren Farabî olmuştur¹⁰. Ona göre, Eflatun insanın istediğini tek başına elde edeceğine inanmamaktadır¹¹. Saadetin temini için iki şey gereklidir: Saadetin nasıl bilineceğini ve nasıl elde edileceğini gösteren bir sanat; bu sanatın uygulanabileceği bir yer. Bu sanat *siyasettir*; onun uygulanma safhasına konacağı yer ise Fâzıl Şehir (*al-Madina al-Fadıla*) dir.

i) Saadet ve Siyaset

Siyaset, yani Fazıl Şehir'de uygulanan en yüksek sanat, saadetin elde edilme yollarını öğretir. Diğer bir deyişle o, saadetin, siyasî teşkilâtlanma yoluyla nasıl temin edileceği konusunda bilgi verir¹². Ancak bu sanat sayesinde gerçek saadetle saadet sanılan şey, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, faziletle faziletsizlik birbirlerinden ayırddedilebilir¹³. Ancak bu ilim sayesinde insanları saadet açısından bir tasnife tabi tutabiliriz. Bütün bunlara ek olarak, dünyevî ve uhrevî saadetle ilgili hususların bilinmesini sağlayan ilâhî ve dünyevî herşey siyaset sayesinde mümkün olur¹⁴. Ferdî konu olan ahlâkın tersine, siyaset, bir toplumu bir milleti ve hatta bütün dünyayı konu edinir¹⁵.

Siyasî Felsefe (*al-Falsafa al-Madaniyya*), sadece fiiller, kanunlar v.s., ile ilgilenmez, aynı zamanda, nazarî olarak saadetin ne olduğu (*ta'rif as-sa'âda*) ile de ilgilenir¹⁶. İşte, Siyasal Bilgilere hakkettiği üstünlüğü veren onun bu özelliğidir. Ahlâk, siyasete yardım eder. Öyle görünüyor ki ahlâk, gerçek bir bağımsızlıktan uzaktır¹⁷. Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimler de siyasî felsefenin yardımcılarıdır¹⁸.

Farabî, Klasik Siyasî Felsefe denen şeyle İslâm'ın çatışmadığını göstermeye çalışmaktadır. Dinî inançların ve faaliyetlerin rasyonel bir

10 A.C.Lloyd, "The Later Neoplatonists" *The Cambridge History...*, s.274.

11 *Alfarabis Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, 1962, s.64.(Bu eseri M.Mahdi İngilizceye çevirmiştir).

12 *Tahsil*, s.16; *Madina*, s.102. Krş.Aristotle, *Ethica Nicomachea*, i, 11, 1094b.

13 *Tahsil*, s.37; *İhsâ' al-Ulûm* Nrş. Osman Emîr 2.baskı, Kahire, 1949, s.102.

14 *Kitâb al-Milla*, Nşr. M.Mahdi, Beyrut, 1968. s.69 ve 72.

15 F.Najjar, "al-Farabî on Political Science" *The Muslim World*, 48(1958) s.95v.d.

16 *İhsâ' al-Ulûm*, s.104.

17 Leo Strauss, "quelques remarques sur la science politique de Maimonides et d'al-Farabî, *Revue des Etudes Juives* (=REJ) 100 bis (1963) s.95.

18 *İhsâ' al-Ulûm*, s.108 v.d..

biçimde anlaşılması, dinin siyaset dili ile anlaşılması demektir. Böyle bir anlayış sayesinde Fazıl Şehr'in halkı saadete erişebilir¹⁹.

ii) *Al-Madîna al-Fâdila - Faziletli Şehir*

Siyasî yönetim çeşitlerinin sınıflandırılması, bütün faaliyetlerin amacı olan saadet anlayışına göre yapılmıştır. Bir insanın saadet hakkında düşüncesi öğrenildiği takdirde onun nasıl bir siyasî yönetimi arzu ettiğini tahmin etmek zor olmaz. Eğer o, saadeti, Allah'ı ve İlk Prensipleri bilmek olarak anıyorsa, Fazıl Şehri arzu edecektir. Böyle bir saadet anlayışını amaç edinen kişi faziletli bir insandır. Eğer bir toplum veya millet aynı gayenin gerçekleşmesi için uğraşırsa, o toplum veya millet faziletli olmaya hak kazanır. Eğer dünyadaki bütün insanlar o amaca yönelirse, o zaman dünya, faziletli bir dünya (*ma'mura al-Fâdila*) haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, faziletli insan, faziletli şehir, bu sonuncusu ise topyekûn kâinata benzer²⁰.

Farabî'ye göre, "Eskiler" de ideal sitenin, saadetin elde edileceği yer olduğu hususunda tam bir anlaşma içindedirler. Faziletli Şehirde ferdin saadeti ile toplumun saadeti birleşir. Saadece birinci kemal (dünyevî saadet) değil, nihai kemal (uhrevî saadet) de ancak bu şehirde elde edilir²¹. Faziletli siyaset ancak Faziletli Şehirde uygulanabilir. Bu şehir hem idare edenin hem de idare edilenin her iki dünyaya ait saadetlerini sağlamalarını mümkün kılar²².

Bütün bu söylenenler gösteriyor ki, saadet, idare edeni de, edileni de içine alan sosyal bir başarıdır. Bu başarının kazanılması için faziletli şehrin insanları bir araya gelirler²³.

Bütün şehirlerdeki ve milletlerdeki birlik ve beraberliğin sebepleri aynı değildir. Menfaat, düşman korkusu, ortak savunma ve benzeri meseleler birlikte bulunmayı ve birlikte çaba göstermeyi gerektirir. Fakat bu gibi hususlara, Faziletli Şehirlerden çok, bilgisizliğin hakim olduğu şehirlerde rastlanır²⁴.

19 Krş.M.Mahdi, Alfarabî" *History of Political Philosophy*. Nşr. L. Strauss ve J.Cropsey Skokie, 19- 63, s.161.

20 *Madîna*, s.97; *Ihsâ al-Ulum*, s.103 v.d.; *Kitâb al-Milla*, s.54-5.

21 *Fusûl al-Madanî* Nşr. D.M.Dunlop, Cambridge, 1961, 25.ve 84.Bölümler.

22 A.g.e. bölüm 84.

23 *Kitâb al-Milla*, s.66.

24 *Madîna*, s.127 v.d.

25 *Fusûl al-Madanî*, Böl.57.

Aşk ve adâlet, Faziletli Şehir'in insanlarını birbirine bağlayan iki önemli faktördür²⁴. Eflâtun'un dediği gibi, bunlar olmadan saadet elde edilemez²⁶.

Maalesef, Farabî, aşk ve adalet hakkında fazla bilgi vermemektedir. Her iki terim de Metafizik anlamda kullanılmıştır. Meselâ Allah'ın sadece Saf Akıl (*akl al-mahd*) değil, aynı zamanda *al-âşık va'l-ma'şûk* olduğu söylenmekte, *muhabbet*'in ilk Varlık'tan geldiği ve birleştirici bir güce sahip olduğu iddia edilmektedir²⁷. Farabî'nin bu görüşü bize Posidonius tarafından savunulan ve Stoa felsefesindeki Divinasyon nazariyesinin esasını teşkil eden Sempatî'yi hatırlatmaktadır²⁸.

Aşk, Faziletli Şehir'in çeşitli kısımlarını ve halkını birleştirir; adâlet ise bu birliğin bozulmamasını sağlar. İradî aşk, faziletin elde edilmesi için harcanan ortak çaba sonucu ortaya çıkar. Bu, hem düşünce, hem de fiil alanı için geçerlidir. İnsanlar, doğru düşünce ve doğru hareketin ne olduğu konusunda karar verince saadeti bulabilirler²⁹.

Cahil Şehirlerin insanları da aşktan ve adâletten bahsederler. Fakat onların bu terimlerden anladıkları Fazıl Şehir halkının anladıklarının tam zıddıdır. Farabî'ye göre, Cahil Şehir halkının nazarında kuvvet adâlettir. Güçlü olan ve diğerlerini boyun eğmeye zorlayabilen kişi en mutlu insandır³⁰. Tabiatın gerektirdiği şeyi son noktasına kadar götürmek gerekir. Bu, bir nevi 'tabiî adâlet' olup güçlünün lehinde, korku ve ümitsizlik içinde olan güçsüzün de aleyhindedir³¹.

1) Birinci Başkan (*ar-ra'îs al-avval*)

Fazıl Şehrin varlığı ve devamı, mutluluğun ve diğer İlahî şeylerin ne olduğunu bilen ve onları insanlara anlatan bir insanın, veya bir grup insanın, varlığına bağlıdır. Bazı insanlar idare etmek, bazıları da idare edilmek için yaratılmışlardır. Bunun böyle olması gayet tabiidir. Başkan, gerek tabiî yetenekler gerekse alışkanlık ve irade gücü sonucu kazanılan özellikler bakımından en yüksek bir durumda olmalıdır³². O,

26 *Alfarabius Compendium Legum Platonis* Nşr.F.Gabrielli, London, 1952, s.21.

27 *Madîna*, s.40-1; *Fusûl al-Madanî*, Böl.57.

28 E.Bevan, *Stoics and Sceptics*, Oxford.1913, s.114.

29 *Fusûl al-Madanî*, 57.Bölüm.

30 Krş.*Cumhuriyet*, 336 A- 354C. (Burada Eflatun despotun hiçbir zaman mutlu bir insan olmadığını isbata çabşır.)

31 *Madîna*, s.132 v.d..

32 *Tahsil*, s.29; *Madina*, s.101 v.d.; *Siyâsa*, s.79.

Faal Akıl'la temas kuran kişidir. Onu, mutluluğun vazgeçilmez 'sebebi' yapan da bu temastır. Denebilir ki o, vahya muhatap olan kişidir, çünkü vahiy, Faal Akıl'la insan arasında hiçbir aracı kalmayınca vuku bulur³³. Birinci başkanın Fazıl Şehir'deki fonksiyonu, İlk Sebepe'nin kâinat-taki fonksiyonuna benzer³⁴. O, saadetin ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedirdir; çünkü o, mutluluk açısından en mükemmel olan insandır. Aksi takdirde mutluluğun 'sebebi' olamazdı³⁵. Fazıl Şehrin halkı, ancak faziletli ve mutlu bir başkanın yönetimi ile faziletli ve mutlu olabilir³⁶.

Farabî'nin, Madinat ül-Fâdıla'nın başkanında birçok özelliklerin bulunmasını şart koştuğu iyice bilinmektedir. Burada filozofun siyaset felsefesi bütünüyle inceleme konusu edilmediğinden, bu ayrıntılara girilmeyecektir. Şurası açıktır ki ona göre, mükemmel bir başkanda hem nazari aklın hem de hayal gücünün mükemmel olması gerekir. Bu yüzden, Farabî, felsefesinin en yüksek noktasında Başkanı, Filozofu ve Peygamberi birleştirir. Felsefe olmadan, başkan, saadetin ne olduğunu kavrayamaz (*ta'akkul* edemez); hayal gücü olmadan da mutluluğun idraki için şart olan kanun yapma ve dolayısı ile siyasi bir çerçeve ortaya koyma imkânını bulamaz. Siyaset olmadan da mutluluğun ne olduğu başkalarına öğretilemez. Farabî'nin bazan *ta'akkul* yönüne bazan da *tahayyul* yönüne ağırlık verdiği doğrudur. Bunu, özellikle Eflâ-tun'un felsefesi söz konusu olduğu zaman yapar³⁷. Fakat bu ikisinin de insan mutluluğu için esas olduğuna dair inancı, bütün eserlerinde açıkça görülür.

Maamafih, Farabî gayet realist olarak bilmektedir ki istenen bütün özellikleri şahsında toplayan bir başkan bulmak son derece güçtür. O zaman aynı vasıfları, hiç değilse, başkanlık makamında görmek ister. Bu da ancak çeşitli özelliklere sahip kişilerin birleşmesi ile mümkün olur. Meselâ *ta'akkul* gücü mükemmel olan bir kişi ile *tahayyul* ve ira-

33 *Siyâsa*, s.79; *Madîna*, s.104.

34 *Tahsil*, s.25; Krş., *Madîna*, s.104.

35 *Fusûl*, Böl.27; *Tahsil*, s.42; *Madîna*, s.104; *Siyâsa*, s.80.

36 Krş. *Milla*, s.43.

37 L.Strauss, "How al-Fârâbî Read Plato's Laws", *Melange L.Massignon* (Damas, 1957) Cilt III, s.324. Krş., A.E.Taylor'un *al-Farabi's Philosophy of Plato* ile ilgili tenkidi: *Mind*, 52, (1943), s.369.

de gücü mükemmel olan diğer bir kişi birleşerek idareyi ele alabilir ve böylece devlet için gerekli şartları birlikte sağlayabilirler³⁸.

2) İdare edilenler ve onların saadet konusunda eğitilmeleri

Fazıl Şehir'in insanları genel olarak iki büyük sınıfa ayrılmaktadır: Allah'ı, ruhanî varlıkları, sa'adeti v.s.,yi kavrayabilen (*ta'akkul* edebilen) hukema sınıfı (hikmet sahibi kişiler); bu gerçekleri sadece sembolik olarak kavrayabilen (*tahayyul* edebilen) sınıf (mü'minler sınıfı)³⁹. Birinci sınıf, gerçeği *tasavvur* eder, yani varlıkların esasını, onların derecelerini, mutluluğu ve Fazıl Şehirlerin idaresinin ne olduğunu bilir. Onları oldukları gibi kavrar. İkinci sınıf ise onları ancak hayal edebilir. *Tahayyul*'ün objesi varlığın bizzat kendisi değil onun imajı veya taklididir⁴⁰. Tasavvura da tahayyule de bilgi (marifet) denir⁴¹. Her iki yol da mutluluğa götürür. Ancak, *hükema* nın mutluluğu, elbette *mü-minûn*'unkinden çok üstündür.

Dikkat edileceği gibi, Farabî nin ayırımı *hükema* ile *mü'minûn* arasındadır; *hukema* ile *enbiyâ'* arasında değil. Kur'an-ı Kerim'in gözde terimi "mü'minûn"un burada kullanılması son derece anlamlıdır. Farabî'nin nazarında, Hz.Muhammed, gerçeği sadece tahayyul edebilen bir kişi değildir; O'nda hem tasavvur hem de tahayyul gücü vardır ve bu yüzden de o en mükemmel bir varlıktır⁴². O, Fazıl Şehir için gerekli olan bütün şartları kendinde toplayan yegâne kişidir, *re'is-ul-evvel*'dir.

Farabî felsefesinde son derece önemli olan bu ayırım, Gazalî'deki *'ârifûn* (veya *mukarrabûn*) sınıfı ile *mukallidûn* sınıfına tekabül etmektedir. Sosyolojik bir dille ifade edilecek olursa, birinci sınıf *elit* zümreyi (*hass*), ikinci sınıf ise geniş halk kitlelerini (*'âmm*) oluşturmaktadır.

Fazıl Şehir'de başkandan sonra, milletlerin nasıl mutlu olacakları konusunda eğitim görmüş bir aydınlar sınıfı gelir. Onların görevi, halkı ikna etmek ve eğitmektir. Onlar bu işi yaparken, başkannın gösterdiği yolu izlemelidirler. Birinci başkan, bu seçilmiş kişileri eğitirken burhan me-

38 Farabî'nin bu makul görüşü Ebu'l-Hasan el-Âmirî (bkz.*Kitab es-Sa'ada va'l-Is'ad* Nşr.Mucteba Minovî, Wiesbaden, 1957-8, s.194 ve 211.) ve Gazalî gibi mütefekkirler tarafından kabul edilmemiş, özellikle Şîfî temayüllü kişiler tarafından şiddetle hücumu uğramıştır.

39 *Madîna*, s.122; *Siyasa*, s.86. *Tahsil*, s.36 v.d.

40 *Siyâsa*, s.85.

41 *Madîna*, s.122.

42 Krş. R.Walzer, *Greek in to Arabic*, s.22.

todunu (yani felsefî metodu) kullanır. Onlar da, kendi sıralarında, halkı eğitirken ikna metodunu kullanırlar.

Halk kitlesinin iki önemli özelliği vardır. Bunlardan birincisi, onların, yaygın olan görüş ve düşünceleri hiçbir tenkid ve tahlile tabi tutmadan kabul etmeleridir. Diğer bir deyişle, taklid derecesinden öteye geçememeleridir. Gerçekleri, yukarıda da işaret edildiği gibi, onları temsil eden semboller seviyesinde bilirler. Bu semboller toplumdaki topluma değişir. Bu bakımdan amaç aynı olmakla beraber, semboller farklılık arzettiğinden, birden fazla Fazıl Şehir olabilir. Bunlar tasavvur seviyesinde aynı, fakat tahayyul seviyesinde ayrı olabilirler.

İkinci özellik ise halkın eğitimi ile ilgilidir. Onlar, tabiatlarından veya sonradan kazandıkları alışkanlıklardan dolayı felsefî bir eğitime tabi tutulamazlar, burhan metoduyla eğitilemezler. Avam için en iyi metod ikna metodudur⁴³.

Fazıl Şehir'de eğitimin amacı, ferdin veya fertlerden oluşan grupların, ya da milletlerin karakter formasyonunu sağlamaktır. Bu da *ta'lim* ve *te'dib* diye ikiye ayrılır. Birincisi nazari veya fikri faziletlerin, ikincisi ise ahlâkî faziletlerin varlık alanına çıkartılmalarını amaç edindir⁴⁴. Eğitim, kötü fiilleri ortadan kaldırmalıdır; zira tabii ve iradî kötülükler silinmeden mutluluk elde edilmez⁴⁵. Eğer eğitim bazı insanları islah etmede başarılı olamazsa o zaman bir takım zorlayıcı usullere baş vurmak gerekir⁴⁶. Hatta birinci Başkan, gerektiğinde zorlayıcı usullere başvurmaları için bir grup insanı görevlendirir⁴⁷.

Faziletli bir başkandan gelen her şeyin iyi ve halkın mutluluğu ile doğrudan ilgili olduğunu Farabî ısrarla tekrarlar. O, tıpkı Aristo gibi, isyankâr ve kötü karakterli kişilerin cezalandırılmaları gereğine inanır. Islahı tamamen imkânsız olanların toplum içinde yaşatılmalarını tavsiye eder⁴⁸. Başkanın kötüye karşı savaş açma hak ve yetkisi de vardır. Eğer böyle bir davranışın amacı saadet ise, savaş faziletli bir savaş

43 *Tahsîl*, s.37-8; *Madina*, s.122-3; *Siyâsa*, s.85-6.

44 Krş.H.Masumi "al-Farabî's Politics", *A History of Muslim Philosophy*, Nşr.M.M.Şerif (Wiesbaden, 1962), Cilt I, s.709.

45 *Siyâsa*, s.84.

46 *Fusûl*, Böl.14; Krş. *Tanbih*, s.16 v.d.

47 *Tahsîl*, s.32.

48 *Ethica Nicomachea*. X. 9. 1180a; *Fusûl*, Böl.14.

olur⁴⁹; veya Leo Strauss'un deyişile, "medenileştirici bir savaş" (*une guerre civilisatrice*) olur⁵⁰. Öyle görülüyor ki, Farabî'ye göre, bir hücum tehlikesi olmasa bile Fasık Şehir'e karşı savaş açılabilir. Cihad, doğru yolda olmayanların kurtuluşu ve mutluluğu için meşru bir çaredir. Muh-sin Mahdi'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, Farabî burada sadece savunma savaşını değil taarruzu da desteklemektedir⁵¹. Farabî'nin, başkanda savaşabilme gücünü şart olarak kabul etmesi de bundan dolaydır.

Farabî'nin savaşla ilgili bu görüşlerinin Cihad fikrine yakınlığı açıktır. Bu yüzden, "Farabî'nin ahlâkında ve siyasetinde Cihada ve dünyevî meselelere yer yoktur" diyen De Boer⁵², ile anlaşmak zordur. Gerek Farabî gerekse diğer Müslüman filozoflar Hz. Muhammed'in putperestlere karşı açtığı mücadeleyi bir "Fazilet Savaşı" olarak kabul etmekte ve O'nun yaptığı savaşların haklılığını savunmaktadırlar. Nitekim Farabî'nin çağdaşı olduğu tahmin edilen ve devrinin meşhur filozofu olarak hürmet gören Ebûl-Hasan el-Amiri, *al-Îlâm bi-Menakıb al-İslâm* adlı eserinin bir bölümünü bu konuya ayırmış ve Peygamber'in savaşlarını insan mutluluğu için gerekli görmüş ve müdafaa etmiştir. İslâm'da siyasetin varlığını bir meziyet olarak görmüş, bundan dolayı İslâm'ın, meselâ, Hıristiyanlıktan üstün olduğunu savunmuştur⁵³. Aynı görüş İhvan-ı Safa, Gazâlî, İbn Rüşd tarafından da savunulmuştur. Fakat şu hususun tekrarında yarar vardır: Fazıl Şehir'de mutluluğun elde edilebilmesi için önce burhan metodu, yani felsefi metod kullanılmalı; fakat bu, ancak sayıları pek fazla olmayan bir aydınlar zümresine uygulanabilir. İkinci olarak ikna metodu kullanılmalı. Zorlayıcı metod, islâhî bu iki yolla mümkün olmayanlar içindir.

Şimdi diğer "Şehirler"deki halkın saadet anlayışlarına gelelim:

iii) Cahil Şehirler

Cahil Şehir halkının saadetle ilgili görüşlerine dokunmadan önce, Farabî felsefesindeki *câhil* terimi üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

49 *Tahsîl*, s.32.

50 "Quelques remarques sur la science politique de Maimonides et de Farabi", s.35.

51 M.Mahdi, "Al-Farabi", *History of Political Philosophy*, s.174.

52 Bkz., *History of Philosophy in İslâm* (Dover Baskısı, New York, 1967), s.125.

53 Bu bölümün İngilizce tercümesi ve ilgili yorumlar için bkz., Franz Rosenthal, "State and Religion According to Abu'l-Hasan al-Amiri", *The Muslim Quarterly*, (V.III.April 1956) s. 42-53.

Cehalet, kemalden ve hayırdan mahrum olma demektir. İnsan aklı heyûlânî dereceden basamak basamak yükseldikçe ve bilgi sahibi oldukça olgunlaşır. Maddeden ne kadar uzaklaşırsa o derece olgunlaşır. Bunu tamamen başaramıyan “nefisler” maddeye bağlı kalırlar. Onlar Allah, ilâhî varlıklar ve saadet konusunda ne gerçek, ne de hayalî bilgiye sahip olurlar. İmdi, eğer bir şeyin varlığı tamamen maddeye bağlı ise maddenin yok olması, mantıken, o şeyin de yok olmasını gerektirir. Bu “nefislerin”, “hasta ve maddeye bağlı” oldukları ortadadır⁵⁴. Onlar, yok olmaya mahkum vahşi yaratıklar gibidir⁵⁵. Onların aklı, heyûlânî seviyede kalır ve, bilindiği gibi, bu akıl ölümsüz değildir. A.Badavî'nin kanaatine göre, Alexander Aphrodisias da potansiyel aklın, beden ölümünden sonra yaşayacağına inanmamaktaydı⁵⁶. Bu düşünce Farabî'nin felsefî sistemi ile tutarlı olmakla beraber İslâmî anlayışla zıtlık teşkil etmektedir.

Şimdi Cahil Şehrin halkına dönelim. Cahil Şehirler, saadet kavramı açısından bir sınıflamaya tabi tutulmuştur. Bunların hepsinin ortak yanı “eski ve fasid fikirlere dayanmalarındır”.⁵⁷ Farabî, burada yalnız “Demokratik” şehiri (*el-Camâ'iyya*) bir istisna olarak kabul eder. Bu şehir de diğerleri gibi “cahil terimi kapsamına girmekseyse de orada hiç değilse varılmak istenen “ğâyeler” konusunda bir anlaşma vardır. Cahil şehirlerin başında *al-Madîna ad-darûrî* gelir. Bu şehir halkına göre saadet, zarurî ihtiyaçların temininden ibarettir. (Yeme, içme, giyinme v.s.). İkinci olarak *al-Madîna an-nazzâla* gelir ki burada saadet deyince akla para, servet ve diğer dünyevî hususlar gelir. Üçüncü sırayı saadeti zevkten ve oyundan ibaret sayan *al-Madîna aş-şıkva* veya *al-Madîna al-hıssa* alır. Dördüncüsü *al-Madîna al-karrâma* (veya *karramiyya*) dir. Bu son şehrin halkına göre ise saadet, şeref ve itibardan ibarettir. Bu şehir diğerlerine nazaran daha iyidir. Beşinci sırada *al-Madîna at-tağallub* vardır ki bu şehrin halkına göre saadet başkalarına hakim olmak, onları ezmek ve despotik bir düzen kurmaktır. Son olarak, *al-Madîna al-Camâ'iyya* gelir ki bu şehirde çeşitli kişiler çeşitli amaçlara yönelirler. Bunlara ulaşmak için de hürriyetin gerekli olduğuna inanır ve ona son derece önem verirler⁵⁸.

54 *Siyâsa*, s.83.

55 *Madîna*, s.118-9; *Siyâsa*, 33.

56 *Aristû 'ind al-Arab* (Kahira, 1947) s.3.

57 *Madîna*, s.126.

58 *Siyâsa*, s.87 v.d.; *Madîna*, s.110 v.d.; *Fusûl*, B6l.25.

1) *Fâsık Şehir*

"Fâsık" terimi Farabî Felsefesinin anahtar - terimlerinden biridir. İslâm Kelâm'ında da bu kelimenin çok önemli bir yeri vardır. Fasık'ın kim olduğunu tesbit etmek İslâm'da dinî ve siyasî bir mesele olmuştur. Farabî'ye göre fasık, doğrunun ne olduğunu bilen fakat ona göre hareket etmeyen kişidir. Şekavet terimi gerçek anlamda ancak fasık için kullanılır. Doğru bilgiye sahip olan fasık, *ittisal* ile gerçekleşen asıl amaçtan şuurlu olarak sapar. Bu bakımdan büyük bir acı içine düşer. Dünya işleri ile meşgul olduğu için o bu acıyı pek duymaz. Fakat ölüm, bedenini elinden alınca dünya zevkleri ile ilgisi kesilir ve o zaman "fısk"nın cezasını bütün şiddeti ile duyar. Cahilin böyle bir azabı duymayışı onun aklının "heyûlânî seviyede" kalmasından dolayıdır. Oysa, fâsıkın aklı maddeden uzaklaşmış ve "bilen varlık" durumuna gelmiştir. İşte bütün sorumluluk bu bilmenin sonucudur⁵⁹.

Fasık Şehrin halkı teorik yönden Fazıl Şehrin halkına, davranış yönünden ise Cahil Şehrin halkına benzer⁶⁰. Bu ise normal değildir. Bu sebepten Fazıl Şehrin halkı, fâsıkları hasta olarak kabul eder⁶¹.

2) *Dalâlette olan Şehir*

Bu şehrin halkı saadet konusunda yanlış kanaatlere sahiptir. Onlar böyle bir duruma, âdeti, zorla itilmişlerdir. Onlara sunulan imaj ve semboller gerçek olmaktan uzaktır. Onlara tavsiye edilen fiiller saadete ileten fiiller değildir⁶².

Bu insanları doğru yoldan saptıranlar, gerçek saadetin ne olduğunu bilen insanlardır. Bunlar yok olmaktan kurtulurlar ama, tıpkı fasık gibi, şekavet içinde kahrılar. Fakat, dalâlete sürüklenen bu şehir halkına gelince, onlar tıpkı Cahil Şehrin insanları gibi yok olmağa mahkumdurlar⁶³; çünkü sonsuz hayat (*hulûd*) doğru bilgiye dayanmaktadır ki o da bu insanlarda yoktur.

Bütün bu çeşitli siteleri inceleyen Farabî, bu kez dikkatini iki ayrı gruba çevirir. Bunlar için, Saadet kavramına göre yapılan devlet tasnifinde bir yer bulunamamıştır. Bu iki gruptan ilki, faziletli olmalarına

59 *Madina*, s.119-120.

60 *Siyâsa*, s.103-4; *Madina*, s.111.

61 *Milla*, s.59.

62 *Siyâsa*, s.104; *Milla*, s.43-4.

63 *Madina*, s.120.

rağmen şu veya bu şekilde faziletli olmayan şehirlerde yaşamaya mecbur edilenlerden, ikincisi ise Fazıl Şehirlerde yaşadıkları halde bir türlü gerekli seviyeye ulaşamayan insanlardan oluşur.

Eğer “faziletli” bir insan “cahil” bir insanın yaptığı fiilleri işleme-ye zorlanırsa bundan elbetteki büyük azap duyar. Fakat bu acı, fâsıkın çektiği acıdan farklıdır. Her ikisi de doğru bilgiye sahip oldukları halde kötü fiilleri işlemelerine rağmen, faziletli insanın davranışı bir zorlanma sonucudur, karakterinin bir tezahürü değildir. Halbuki fâsıkın davranışının kaynağı kişiliğinin tâ kendisidir. Farabî buna dayanarak zorla kötü davranmaya mecbur edilen faziletli kişiyi şakî yapmaz⁶⁴. Fakat onun ne derece mutlu olduğu, yaşamak zorunda kaldığı Cahil Şehirde durumu değiştirmeye teşebbüs edip etmemesi gereği hususunda Farabî bir şey söylemez. Farabî'ye göre, o, bir “yabacı” (*ğarib*)’dir. Onun durumu, kendinden daha aşağı bir derecedeki hayvanın bacakları ile harekete mecbur edilen bir hayvana benzer (baş veya düşünce, faziletli; bacaklar veya fiiller faziletsizdir.)

Bir de böyle bir kişiyi zıt olan insanın durumu vardır: Kendisi “cahildir” fakat Fazıl Şehirde yaşamaktadır. Bunun durumu ise kendinden daha şerefli bir hayvanın başını kendi süfli bacakları üzerinde taşıyan hayvanın durumuna benzer. Her iki halde de birleşme gayri tabiidir. Faziletli bir ruhtan faziletsiz fiillerin sudûr etmesi nasıl gayri tabii ise, cahil bir “nefsin” faziletli kişilerle bir arada bulunması da aynı şekilde gayri tabiidir⁶⁵.

Fazıl Şehirde yaşamalarına rağmen oradaki halkın hareket ettiği biçimde hareket etmeyen, daha doğrusu, yeteneği gereği edemeyen insanlara, Farabî *navâbit* (yabanî otlar) adını verir. Bunlar kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılırlar. Sadece bunlardan meydana gelen bir şehir –bir millet– düşünülemez. Bunlardan bazıları son derece fırsatçı olup mutluluğa ileten fiilleri işlerler, fakat amaçları mutluluk değil, zenginlik, şeref ve liderlik gibi şeylerdir. İyiliği, iyilik olduğu için yapmazlar⁶⁶. Onlardan bir kısmı ise Cahil Şehrin halkı gibi hareket edip amaçlarına ulaşmak için “kanun koyucu”nun sözlerini keyiflerince yorumlar-

64 *Madîna*, s.120.

65 *Milla*, s.55-6.

66 *Siyâsa*, s.104 v.d. “Navâbit” terimi İslâm Felsefe tarihinde daha sonra olumlu bir anlam kazanacaktır (İbn Bâce'de olduğu gibi).

lar. Bazılarında ise anlama yeteneği çok kıttır. Sözün özü, bunlardan herbirinin belirli eksiklik ve sakatlıkları vardır. Öyle görünüyor ki, onlar arasında sadece bir grup saadetin ne olduğunu tahayyül etme imkânına sahiptir⁶⁷.

Birinci Başkan bunları devamlı gözetim altında tutmalıdır. Yukarıda sözü edilen metotları kullanarak Fazıl Şehri onların kötülüklerinden korumalıdır⁶⁸.

Bütün bu tahlillerden sonra özet olarak denebilir ki, Farabî'ye göre saadet, sosyal bir başarıdır. Onun siyaset felsefesindeki saadet kavramı, aynı kavramın psikoloji, eskatoloji ve ahlâkında ele alınışı ile tamamen tutarlıdır. Bununla beraber Faziletli Şehrin ideal bir şehir olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Burada anlatılan Birinci Başkan, Farabî devrindeki ve daha sonra gelen devirlerdeki Müslüman devlet adamlarından çok farklıdır. Gerçi bu karakter bize Hz.Muhammed'i ve belli bir dereceye kadar O'nu takip eden Halifeleri hatırlatmaktadır. Fakat Farabî'nin Başkanı söz konusu olunca gerek Peygamber'in gerekse Ebu Bekr ve Ömer gibi büyüklerin kişiliklerinde görülen sıcaklıktan ve "beşerilikten" bahsetmek kolay olmaz. Farabî'nin ideal devlet adamı ve ideal sitesi o derece statik ve katıdır ki onlar, pratik devlet adamları ve yöneticilerce ihmal edilmeğe mahkûmdurlar. Onun müjtemmel topluma dair nazariyesi gayet iyi formüle edilmiştir ve orijinaldir. Fakat filozofumuz, felsefesinin her hangi bir kesiminden daha çok, burada, insanın gerçek tabiatını unutmuş görünmektedir.

67 a.g.e., s.104 v.d.

68 a.g.e., s.106.

İMAM HATİP LİSESİNDE UYGULAMA DERSLERİ

Dr. Beyza BİLGİN

Bir öğretmenin başarısı şüphesiz, öğrencileri ile olan geniş Çaptaki ilişkilerine bağlıdır. O yalnız mesleğinin ehli olmakla yetinmez, öğrencileri ile iyi ve yararlı ilişkiler kurmaya çalışır. Çünkü başarı, gerçekte, pek küçük gibi görünen çeşitli faktörlerin etkisi altındadır.

Biz bu yıl, fakültemizin öğretmenlik formasyonu gören öğrencileri ile, İmam Hatip lisesinin ikinci devresinde uyguladığımız deneme derslerinde, bir değişiklik yapmak istedik. Derslerimizin öğrenciler üzerindeki etkisini yine öğrencilere sormayı denedik. Dersin başında öğrencilere küçük kâğıtlar dağıtarak, izleyecekleri dersin eleştirisini, kendi ölçülerine, ihtiyaç ve özlemlerine göre yapmalarını ve notlar almalarını rica ettik. Onsekiz ayrı sınıftan topladığımız bu notlar, bize çok önemli, yapıcı ipuçları kazandırdı, derslerimize ilgiyi arttırdı, olumlu karşılandı. Ayrıca İmam Hatip lisesi öğrencisinin özel durumu hakkında da bilgi sahibi olduk.

Notların tasnifinde, öğrencilerin, öğretmenin kişiliğine, kendilerine olan yakınlık ve samimiyetine birinci derecede önem verdiklerini gördük:

“Hocamızdan ricamız, talebe ile hocanın bir uyum içerisinde olabilmesi için gereken gerçek samimiyettir. Aynı zamanda yasaklamalarının da hoşgörülebilmesi lâzımdır. İnanın ki, samimiyeti olan hocaya talebe, daha ayrı bir hürmet gösteriyor ve dersine daha bir uyumla çalışıyor”.

“Yeni hocamızın talebeye hitap şekli çok güzel. Ders verirken hareketleri ile, talebe arasında yakın bir ilişki kurabilmekte”.

Yakın ilişki, öğrencileri saran öğretmenlik sırrı olarak görünüyor. Bu bakımdan öğretmenin, sınıfındaki öğrencileri ile ilk karşılaşması çok önemlidir. Kendisini ve okutacağı dersi etkili bir biçimde takdim

ederse, yani ilk tesir iyi olursa, bunu ders yılı boyunca sürdürmek kolaylaşabilir. Bir sınıfta çok çeşitli karakter ve kabiliyette öğrenci vardır. Öğrenmede güçlük çeken öğrencileri, küçültücü hitaplarla utandırmak, öğretmenin sınıfla olan iyi ilişkilerini bir anda bozabilir. Sınıf bir bütündür, bu bütünlük bozulmamalıdır. Öğretmenin kendisini kontrol etmesi, sabır ve anlayışı tüketmemesi esastır. Öğrenci ile ilgilenmek, problemlerini anlamağa çalışmak ve bu problemlerin çözülmesinde kendilerine zevkle yardıma hazır olmak, öğretmenin öğrenciye yakın ilgisinin en açık örneğidir. Bir öğrenci kendi ismiyle çağrılmaktan memnun olur, bir öğretmen de öğretmen-öğrenci ilişkisinde bunun başlıca faktör olduğunu bilir.

Öğrencileri ile yakın ilişki kurabilen olgun bir öğretmen, eğitimin ve öğretimin gelişmesinde esas olan problemlerin çarelerini de her zaman bulabilir. Tecrübelerini ilgililere nakleder, kendi çalışmalarını geliştirecek tavsiyeler karşısında da anlayışlı olur. Mesleğindeki yeni gelişmeleri dikkatle takibederek kendisini sürekli yetiştirir. Böylece şeref ve itibarı da artar.

Öğretmenin görünüşüne de çok önem verilmektedir. Saçtan pabuca kadar, giyiniş, traş ve makyaj, kişiliği tamamlayan unsurlar; temizlik, intizam ve alımlı bir sadelik ise iyi bir görünüşün şartları olarak ihmal edilmemek gerekir. Öğrenciler bize bu konuda da hatırlatmada bulundular:

“Traşı, giyinişi, genç bir öğretmene yakışacak biçimdeydi”.

“Fizyonominiz ve kıyafetiniz, mesleğinizle tezat halinde. Bunun önemi yok gibi görünürse de vardır. Zira öğretmen, öğrencilerin zihinlerine çizdikleri modeldir”.

Öğrenciye yakınlık ve iyi görünüşten sonra, ses tonu, telâffuz, üslup, mimikler ve hareketler, diğer dış unsurlar olarak sıralanabilir. Zihni ve fiziki sağlığı yerinde bir öğretmen, ses tonunu ayarlayabilir. Sınıfın büyüklüğüne ve kalabalıklığına göre, bağırmadan fakat duyulabilecek bir yükseklikte konuşur. Mümkün olduğunca telâffuzunu düzeltmeye çalışır. Ne fazla sakin ne fazla heyecanlıdır, fakat güvenli ve canlıdır:

“Ders genellikle canlı işlendi. Hocalarımız anlatırken biz çoğu kez uyuruz. Kürsüye oturup kitaba bakarak anlatmakla, gereken jest ve

mimiklerle, anlaşılmayan kelime ve terimleri tahtaya yazarak dersi işlemek elbette farklıdır. Aksi halde gene uyurduk”.

“Ses tonunuz, felsefe dersi anlatıyor gibi değil de askeri harbe çağırıyormuş gibi sert”.

“Kelime haznesi zayıf olduğundan cümle kurmakta güçlük çekiyor. Devrik cümleyi çok kullanıyor”.

“Anlatım koyu bir kitap üslubu ile oldu. Dersi sohbet eder gibi anlatmak gerek. Ağızdan çıkan her cümle, her cümlenin her kelimesi, her kelimenin her harfi, dinleyenin zihnine işlemeli, idrak duygularına ulaşmalıdır. Aceleye lüzum yok”.

“Ağabeyimizin ders esnasında fazla sakin olması, bizi biraz lâkayt davranmaya sevk ediyor”.

Öğretmenin kişiliği, dış görünüşü, üslubu, bütün bunlar, eğitime dönüşebilecek bir öğretim yapabilmenin vasıtalarıdır. Neyi ve nasıl öğreteceğimiz ise konunun bel kemiğini teşkil etmektedir. Neyi öğreteceğimiz bize genellikle hazır olarak verilir. Bunlar, müfredat programları olarak milli eğitimin, çalıştığımız okulun ve öğretimini yaptığımız dersin amaçlarına uygun olarak düzenlenir. Öğretmen bunlara, çevrenin özelliklerini de dikkate alarak ilâvelerde bulunabilir.

Nasıl öğreteceğimiz meselesi ise metotlu bir hazırlığı gerektirir. Dersin derste öğrenilmesi esastır. Bunun için birinci iş, konuların, öğrenme güçlüğüne göre sıraya konulmasıdır. Öğretmen, öğrencilerin kendilerine güven duygularını geliştirebilmek için, öğretime, öğretilmesi kolay olan noktalardan başlar. Bu, öğrencilerin, öğrenmede güçlük çekerek hayal kırıklığına uğramalarını önleyeceği gibi güç kısımların da yavaş yavaş ve hazmedilerek öğrenilmesini sağlar*.

İkinci iş, bol döküman teminidir. Eğer öğretmen, derslerini kıt döküman ile plânlayacak olursa, konuları çabuk öğrenen sınıflarda, geri kalan zamanı nasıl geçireceğini şaşırabilir. Ders süresinin kapsamından fazla dökümana sahip olursa, öğrenci de tatmin olur.

Konular plânlanarak döküman hazırlandıktan sonra, hangi öğretim metodunun o konuya uygun düşeceği kararlaştırılır. Birkaç metodun bir arada kullanılması, herhangi birinin kullanılmasından daha çok

* Bu konuda geniş bilgi için: 250 Öğretim Tekniği, R.Randolph Karch, Edward C.Estabrocke, çev.İbrahim Rado, İbrahim Yurt, M.E.B. İstanbul 1963.

öğrencilerin ilgisini çekmekte, bütün hisleri ile kendilerini derse vermelerini sağlamaktadır. Meselâ dersin uygulamalı olarak, örnekleri ile verilmesi, varsa, göze hitabeden vasıtaların kullanılması, görüş yolu ile öğretimin verimini arttırmaktadır. Açıklamalar, münakaşalar, soru-cevap metodu, işitme yolu ile öğrenime yardım etmektedir. İlgili bazı eşyanın elden ele dolaşması, dokunma hislerinin de öğrenime katılmasını sağlar. Fotoğraflar, filimler, diyapozitifler, plâklar, ses alma cihazları, konu ile ilgili yerlerin gezilmesi, yazı tahtasının kullanılması, tablolar, maketler, ve benzerleri dersin cazibesini artırır.

Zihni ve ameli çalışmanın bütünleşmesi, her türlü öğrenimde başarıyı arttıran bir unsurdur. Bu nedenle konunun elverdiği ölçüde, öğrencinin de aktif bir biçimde derse katılması sağlanmalıdır. Öğrencilerin bu konudaki hatırlatmalarına bakalım:

“Ders derste öğrenildiği zaman iyi neticeler verir. Özellikle öğrenci derse iştirak ettirilirse bu sağlamıyor”.

“Yeri geldikçe mukayeseler yapması, zihinde daha çabuk ve köklü yer etmesini sağlıyor”.

“Dersin vaktini ayarlamamış, öğrencilere soru hakkı tanımadı”.

“Talebeye biraz çok soru soruyor, konuyu kaybediyoruz. Soru sorulmasını isteriz ama, sorular net ve az olsa daha iyi olur herhalde”.

Süreyi ayarlamak, anlatılanları derleyip toparlayarak mutlaka bir sonuca bağlamak da unutulmaması gereken hususlardandır. Dersin başında, konunun bir önceki dersle ilgisini belirttiğimiz gibi, sonunda da bir sonraki dersle olan bağlatısını belirtirsek, konular arasında bir bütünleşme sağlanmış olur ve bu, öğrencinin dersi takibini kolaylaştırır:

“Geçen derste yoktum. Bu derste anlatılanlar ve verilen misaller, bana, konuyu toplamamda yardımcı olamadı. Aynı zamanda dersin bitiminde varılan sonuç beni tatmin etmedi. Misallerin konu ile ilgisini anlayamadım”.

“Konuyu bağlamadınız.”

“Asıl konu daha öz anlatılmıyordu”.

“Ders anlatırken sınıfı kontrolü da unutmayın”.

Öğrenciler yeterince öğrenemiyorlarsa, başlıca sebep, şüphesiz tamamiyle alâka duyamamış olmaları, ya da kabiliyetlerinin yetersizliğidir. O zaman öğretmenin kendi kendisine düşünmesi gerekecektir: Acaba öğretim metodunda bir yetersizlik mi vardır? Konuların günlük hayatla bağlantıları mı yoktur? Yoksa konular, öğrenciye, çalışmaya değmeyecek kadar basit mi gelmektedir? v.s. Şu notlara bakalım:

“Bazı derslerde yine birkaç ağabey gelip de bu dersi işlese, bizim için çok faydalı olacak. Yoksa bu gidişle ilk geldiğimiz zamanki gibi bilgisiz olarak, saatin geçmesini bekleyerek sene sonunu getireceğiz. Çünkü kırk dakika devamlı yazı yazıyoruz. Yazma ile hiç bir şey anlamıyoruz. Ders çok, notlara ayrıca çalışmıyoruz”.

“Aktüel konularla irtibat kurulmalıydı. Bu, derse renk katmada çok önemlidir”.

“Bu konuda daha geniş bilgi almak isteyenlere gerekli yol göstermeler yapılmalıydı”.

Görülüyor ki, uygulamakta olduğumuz metodun yeterli olup olmadığını kontrol etmeye gerek vardır. Hatta bu konuda öğrencilerin de fikirlerini almak, sorumluluğa onları da katmak, muhakkak ki öğretmene yardımcı olacaktır.

İmam Hatip lisesinin özel durumuna gelince, şüphesiz bu okullarda meslek dersleri okutacak öğretmenin dikkatli olması gereken hususlar vardır. Şu notlara bakalım:

“Bizim İmam Hatipliler olarak, İlâhiyath ağabeylerimizden ve büyüklerimizden beklediğimiz şudur: Bizler, bu davaya gerçekten inanmış kişileriz. Bunun için bize vereceğiniz misaller, imana davet konusunda olmaktan çok, islâmî bilgilerden yoksun kimselere, onların anlayacağı biçimde nasıl hitabedeceğimiz, müsbet ilimlerin yardımı ile gerekli isbatları yaptıktan sonra noktalamayı nasıl yapacağımız hususunda olmalıdır”.

“Kimya bilginiz çok kuvvetli. Bunlardan misal verdiniz. Bunun yanında Kuran-ı Kerim’den ve hadislerden de yeterli örnekler verseniz daha yararlı olurdu kanısındayım”.

“Ayet okumanız biraz zayıf, bunu geliştirmelisiniz”.

“Bazı konular işlenirken daha içtenlikle işlenebilir. Veda hutbesinde olması gerektiği gibi”.

“Kişileri anlatırken değerlendirmeyi öğrenciye bırakmamış, kendisi yapmıştır”.

Görüldüğü gibi İmam Hatip öğrencisi, ne istediğini çok iyi bilmektedir. Bu okula gelmiş bir kimse için iman problemi yoktur. Bu okuldan yetişecek kimse için de problem, imana davet olmayacaktır. Onun görevi, inanmış kişiye, doğru bilgi ile yol göstermektedir. Bunun için de kendisinin, meslekî bilgiye ve metoda ihtiyacı vardır. Nasıl çalışmalıdır, nasıl hitabetmelidir, konuya nasıl girip nasıl işlemelidir ki, kişilerle başarılı ilişkiler kurabilsin. Şüphesiz bu okullarda ihtiyacı duyulan bir ders te eğitim psikolojisidir.

O, kendisini meslekî bakımdan yeterli olarak yetiştirmek istediği gibi, öğretmenin de yeterli olmasını arzu etmektedir. Onun ayetleri okuyuşundaki çekingenliğe gönlü razı olmamaktadır.

En duygusal çağını yaşayan lise öğrencisi olarak öğretmeninden de duygusallık beklemektedir. Konular işlenirken öğretmenin takındığı tavır yada takınması gerektiği tavır da incelemektedir. O, böyle bir tavır beklemekte, fakat bu duygusalhığın, başkaları hakkında hüküm verirken, tarafsızlığı bozmasını arzu etmemektedir. Kısacası öğretmen den çok şey beklemektedir.

İBÂDİYE'NİN SİYÂSÎ VE İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

Dr. Etem Ruhi FIĞLALI

İbâdiye'nin görüşlerini ortaya koymaya çalışacağımız bu makalede, fırkanın görüşleri mahiyetleri itibariyle "Devlet Anlayışları" ve "İtikâdî Görüşleri" olmak üzere iki ana başlık altında incelenecektir.

Bununla birlikte fırkanın doğuşu sıralarında İslâm'da din ve dünya işlerinin içiçe olduğu ve üstelik İbâdilerin, amel ile ilgili herşeyi imânın bir cüz'ü saymalarını göz önüne alınacak olursa, böyle bir ayırımın esas bakımından sun'i olduğu söylenebilir. Ancak dayandığı temeller dinî olmakla beraber, siyâsî ve ictimâî olaylar ve temaslara yönelmiş görüşleri, ferdin kendi tefekkür ve vicdanı ile Allah'ı arasındaki davranışlardan, başka bir ifade ile doğrudan doğruya şahsın inanç durumu ile ilgili prensiplerden ayırmanın lüzum ve faydası da bir yana atılmaz.

Öte yandan İbâdiler, ameli, yani genel anlamda kişinin ictimâî ve siyâsî hayatı ile ilgili her hususu imânın bir bölümü saymakla beraber, imamet yani Devlet başkanlığı müessesesinin kabulü veya reddinin imanla münasebeti hakkında, açık bir kanaat ileriye sürmeksizin, bu kuruluşu bir müessese olarak belirtmek ve şartlara göre olması gerekir, deyip geçmekle yetinmektedirler. Böyle bir ikili ayırımı gidişimizin bir sebebi de budur.

I. DEVLET ANLAYIŞLARI

İbâdilerde, mutlak bir vâkıa, değişmez bir bütün olarak ele alınan Kur'an-ı Kerim'in tayin ve tesbit ettiği hedefler yönünde gelişme ve değişmeye tâbi tutulan bir devlet nazariyesi ile karşılaşırız.

1 Ebû Saïd Muhammed b.Saïd el-Ezdî el-Kalhetî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (British Museum Lb.Or.Nu.2606), 226 b, vd.

Onlara göre Kur'an-ı Kerim, kat'i ve yorumlama (te'vil) veya açıklamaya (tefsir) ihtiyaç duyulmaksızın gerek amelî gerek itikâdî hayatta² değişmez bir şekilde ele alınan yegâne devlet nizamıdır³. Bu durumda din, çıkış noktası olarak onların siyâsî anlayışlarının; dinî yaşayışın veya hayatın elde edilecek sonucu demek olan âhîret de, ictimâî-siyâset gayretlerinin neticesi olmaktadır⁴.

Şöyle ki inanmanın gereği, en saf şekliyle ve tam anlamıyla Allah'ın Kitâbı ve şeriatinin hâkim olacağı bir devleti gerçekleştirmektir. Bu, her bakımdan kusursuz bir devlet olacak ve bu devletin sınırları içinde yaşayan herkes, yalnız düşmeden ve yanlış yola sapmadan İslâm'ı yaşayacak ve adâleti gerçekleştirecektir. Çünkü "Allah, şüphesiz adâleti emreder."⁵ Adâletin gerçekleşebilmesi için de bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yürütülmesi şarttır. Zira devletin hâkimiyeti Allah'a aittir.

Diğer taraftan Allah, Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde fitneden ve nizamsızlıktan kaçınılmasını emretmiştir⁶. Çünkü fitne ve nizamsızlık, adâletin ve hâkimiyetin düşmanıdır ve herşeyden önce devleti ayakta tutan bu iki prensibin bir kenara itilmesi demektir. Bu sebeple gerek fitne ile gerek her türlü siyâsî karışıklıkla, barışçı yollar denendikten veya başka bir deyişle Hakka dâvetten sonra⁷ mücâdele edilmesi bir Kur'an emridir⁸.

2 Maamafih daha sonraki devirlerde (VI/XIV), özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili açıklamalarda, te'vile yanaşmış oldukları görülmektedir. Bk.: Kalhetî, *Keşf*, 157 a, vd.

3 Nitekim Sıffin'de Muhakkime'den Urve b.Udeyye'nin "Allah'ın Kitâb'ındaki bir işten dolayı insanları mı hakem tutuyorsunuz?" sorusunda (Taberî, *Târih*, Nşr. De Goeje (Leiden 1879-81), I, 3339) ve yine onların "Allah'ın işinde iki yüzlü davrandınız ve hakeme gittiniz" (Taberî, I, 3349) sözlerinde, bir siyâsî meselede tartışmasız ve yorumsuz bir şekilde Kur'an'ı esas kabul ettiklerini görürüz. Bu husus Ebû Hamza ve Tâlibu'l-Hak Abûcullah b.Yahyâ'nın hutbelerinde daha açık olarak belli olmaktadır. Bk.: el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Ağâni* (Kahire 1923-35), XX, 98-105.

4 Bu durum Dineverî (*el-Ahbârü't-Tiwâl*, Kahire 1960, 203-4)'de çok açık bir şekilde görülür.

5 Nahl, 90. Ayrıca bk.: Nisâ, 58; Mâide, 8 ve çeş.yer.

6 Bakara, 11-12, 84, 217; Şuarâ, 151-152; Ankebût, 36; Muhammed, 22-23 ve çeş. sûreler.

7 el-Mubberred, *el-Kâmil* (Mısır 1355-6), 993-4.

8 "Fitne kalmayıp, din bütünüyle Allah'ın olana kadar onlarla savaşın..." (Enfâl, 39); "Eğer mü'minlerden iki takım birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız..." (Hucurât, 9).

Nitekim onların Hz.Ebû Bekr ve Ömer'in hilâfetlerini tamamen, Osman b. Affan'ın ilk altı yıllık devresi ile Hz.Ali nin de tahkîme kadarki halifeliğini meşrû ve adâletli sayıp, Hz.Osman'ın ikinci altı yıllık halifelik döneminden itibaren vuku bulan olayları, siyâsî karışıklıkları ve icraatı "adâletsizlik" şeklinde değerlendirmeleri, bu anlayışlarının bir ifadesidir. Onların râzı oldukları bu âdil idareyi isteyişleri ve bu idare şeklini gerçekleştirmiş olan Hz.Ebû Bekr ve Ömer'i hayırla anışları, gerek İbn İbâd'ın mektubunda gerek Ebû Hamza'nın nutuklarında açıkça belli olmaktadır⁹.

Ayrıca Hz.Peygamber'in vefatlarından itibaren ortaya çıkan olaylarda, "hak ve adâletin hangi tarafta ve ne şekilde olacağını bilemeyiz" diyerek bir kenara çekilen Abdullah b.Ömer ve arkadaşları¹⁰ gibi kültürlü ve ileri gelen ashabın, bu anlayışla meydana getirdikleri bir topluluğun varlığı hatırlanacak olursa, genel olarak Bedevî kabilelerinden müteşekkil ilk Hâricilerin kültür seviyeleri hiç de yüksek olmadığı halde, sırf İslâm'a ve takvâya, Allah'ın hâkimiyeti prensibine bağlılıkları sebebiyle ulaştıkları bu adâletsizlik değerlendirmesinin, aslında onlar lehine kaydedilecek bir puan olduğu da hemen belirtilmelidir. Bu sebepten İslâm'a bağlılık, Allah'ın hâkimiyetini mutlak gerçekleştirme ve adâletin teessüsü anlayışları, onların kendilerini "yegâne müslüman kütle"¹¹ olarak görmeleri ve böylece Allah'ın hükmüne itaatın tatbikçisi ve davetçisi olmalarını sonuçlandırmıştır. Peki bu adâlet ve Allah'ın hükmü nasıl gerçekleştirilecektir? İşte bu sorudan itibaren onların devlet başkanlığı, yani "Hilâfet" veya "İmâmet" ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

1. İMÂMET KONUSU:

a) İmam Gerekli Midir?

Hâricilerin el-Muhakkimetu'l-Ülâ olarak ilk teşekkülleri sırasında ileri sürdükleri ve sınımsız sarıldıkları bir görüşleri olmuştur: "Hüküm Ancak Allah'a Aittir (Lâ Hukme illâ-Lillah)". Çıktışlarına temel teşkil eden bu söz, bir bakıma onların hâkimiyet anlayışlarının yönünü çizmektedir.

9 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Kahire 1963), II, 249-50; İbn Abd Rabbîhi, *el-İkdu'l-Ferîd* (Kahire 1948), IV, 144-5; İsfahânî, *Ağâni*, XX, 98 vd; el-Berrâdî, *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Muntekât* (Kahire 1302), 156-167.

10 Kalhetî, *Keşf*, 140 a.

11 Nitekim Kalhetî (*Keşf*.141 a) İbâdiye için "Ehl-ul-İstikameti ve'l-'Adl" der.

Ancak bu sözün, o gün, şu şekilde anlaşılması olduğuna şahit oluyoruz: Allah'tan başka hiç kimse hüküm veremez ve hükümet edemez, yani insanların hükûmeti, emirlik yoktur. Nitekim kendisine "Hüküm ancak Allah'ındır" diyen Hâricîlere, Hz.Ali'nin verdiği "bunlar emirlik yoktur diyorlar, oysa insanların iyi de kötü de olsa bir emîre her zaman ihtiyaçları vardır"¹² cevabı, onların bu sözünün, emirlik yoktur tarzında anlaşıldığını gösterir. Fakat onların bu sözden, "emirlik yoktur" şeklinde bir anlayışı savunmuş olup olmadıklarını kestirmek oldukça güçtür.

Gerçi İbâdîlerle aynı zamanda Muhakkime grubundan ayrılan Necdet b. Âmir el-Hanefî'nin "eğer işlerini görüp adâletle hükmedebiliyorlarsa, insanların bir imama ihtiyaçları yoktur"¹³ şeklindeki bir görüşe sâhip olması, onların daha başlangıçta imamın şart olup olmadığı hususunda -kısa da sürse- bir tereddüt geçirmiş olabileceklerini gösterebilir. Ama Necdet b.Âmir'in bu konudaki kanaatini ileriye sürmesinden çok önce, Harûra'da toplanan Hâricîlerin "işlerini yürütmek üzere aralarından birini imam seçmek" fikrinde anlaşmaları ve buna dayanarak da Abdullah b.Vehb er-Râsîbî'nin imam seçilişi ile "hükümet fikrini kabul etmeme" anlayışından uzak kalmış olduklarını da biliyoruz. Böylece onlar, imamet müessesesinin varlığını, daha baştanberi kabul etmiş görünüyorlar¹⁴.

Mes'ûdî (346/957), İbâdiye'nin, Şia'nın İmâmiye kolu ile birlikte imâmetin nass'la olduğunu söylediklerini nakleder¹⁵. Ancak Şia ile İbâdiye'nin, bu konudaki nass anlayışları birbirine zıttır. Şöyle ki İbâdiye, Şia'yı imameti bir nass, vasiyet ve tâyin olarak gördükleri için ağır bir şekilde tenkid eder¹⁶. Buna göre İbâdiye, kendi cemaatinin işlerini yü-

12 İbn Ebî Şeybe, *el-Mussannaf* (Nûr-u Osmâniye Ktb.Nu.1221), 186 b; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* (İstanbul 1928), 271; en-Nesefî, *Tabîratu'l-Edille* (Süleymâniye Ktb.Fâtih Bl.Nu.2907), 224 a; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (Beyrut 1954), I, 262-3.

13 el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr* (Süleymâniye Ktb.Ayasofya Bl.Nu.2165-2166), 252 b; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kahire 1266), 630; eş-Şirvânî, *Risâle fi'l-İcmâl* (AÜ.DTCF.Ktb.İsmâil Saib Bl.Nu.I.3174), 15 b; *Risâle fi-Beyâni'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, (Süleymâniye Ktb.Şehid Ali Paşa Bl.Nu.2787), 67 a. Bu son kitapta Necedât'a göre imamın nasbının câiz olabileceği de kayıttır.

14 Nitekim Neşvânû'l-Himyeri (*el-Hâru'l-Iyn*, Kahire 1948, s.150), Necedât hâric Havâric'in tamamının, Mutezile, Şia ve Murcîe'nin imametini, Allah tarafından Müslümanlar üzerine vâcib kılındığında birleştiklerini söyler. Ayrıca bk.: *Kitâb fi'l-Fırak* (Bursa-Haraçoğlu Ktb. Nu.1309/2), 111 a.

15 *Murâcu'z-Zehab* (Beyrut 1385), I, 49.

16 Kalhetî, *Keşf*, 205 a.

rütecek ve etrafında toplanılabilecek bir imamın –pek az istisnâsı ile– seçim yoluyla nasbını, yani tayin edilip başa geçirilmesini kabul eder¹⁷. İmamlığın, müslümanların görüşlerine bağlı bir iş olduğunu savunan İbâdiler, kendileri, düşmanlarının sâhip oldukları insan, silah, at, erzak vs. sayısının yarısına sâhip oldukları an imam seçmenin mecbûrî bir iş olduğunu da söylerler¹⁸.

İmâmetin, Ehl-i Sünnet sem'an, Mutezile de aklen ve mantıkan zarûrî olduğunda birleşirler¹⁹. Şia ise, imametın aklen vâcib olmayıp, Allah'tan kullarına bir lütuf olduğu kanaatini ileri sürer²⁰.

T.Lewicki²¹, uygun olmayan durumlar sebebiyle imametten vazgeçebileceğini ve imamsız duruma İbâdilerin "kitman" dediklerini Dercinî'ye dayanarak söylüyorsa da, "kitman" devrinde imam seçilmediğine dair bir kayda rastlamıyoruz²². Fakat "kitman" devrinin, İbâdilerin başlarında bir imam bulunduğu halde, düşmanlarının hegemonyası altında yaşayıp, kendilerine mahsus bir devlet kurmalarının imkânsız olduğu duruma işaret ettiği görüşündeyiz²³.

b) İmamlara Verilen İsimler:

Ehl-i Sünnetçe imama, genel olarak, "Halifetu Resûlillah" ve "Emîru'l-Mu'minîn" adları verilmiştir.

"İbâdiye, Ali b.Ebî Tâlib'den ayrılışlarından itibaren Emîru'l-Mu'minîn ismini kullanmamıştır"²⁴ deniyorsa da, Havâric'in, özellikle İbâdiye'nin bu ismi de kullanmış olduğuna rastlanmaktadır²⁵.

17 Kalhetî, *Keşf*, 197 b, vd: es-Sâlimî, *Tuhfetu'l-A'yân* (Kahire 1961), I, 80-1.

18 Percy Smith, *The Ibadhites* (The Moslem World, XII, 1922), 285.

19 en-Nâşî, *Kitâbu Usûli'n-Nihal* (Bursa-Haraçcıoğlu Ktb.1309/1), 16 a; *Kitâb fi'l-Fırak*, 111 a; el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* (Kahire 1327), 3; İbn Haldûn, *Mukaddime* (Mısır 1284, s.158; trk.trc.I, 507 vd); İbn'l-Murtaza, *el-Bahru'z-Zehhâr* (AÜ.DTCF.Ktb.İsmâil Saib Bl.Nu.I.2893-2471), 22 a, vd.

20 Âl-i Kâşif el-Ğitâ, *Aslu's-Şia* (Necf 1385), 102-3.

21 EI, III, 679.

22 Berrâdî, *Cevâhir*; eş-Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer* (AÜ.DTCF.Ktb.İsmâil Saib Bl.Nu.I.1568); Sâlimî, *Tuhfe*, vs.

23 Ayrıca bk.: Smith, *The Ibadhites*, 285.

24 *Kitâb fi'l-Fırak*, 58 a.

25 İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 155; Şemmâhî, *Siyer*, 78 a, 185 b.

Onların bu konuda ilk kullandıkları isme Abdullah b.Vehb er-Râsıbî'nin Harura'dan Hz.Ali'nin mektubuna verdiği cevapta "İmâmu'l, Muslimîn" şeklinde rasthyoruz²⁶.

"Tâlibu'l-Hak" adının, onların ilk ayaklanma hareketlerinden önce, Hadramevt ve Yemen İbâdileri imamı Abdullah b.Yahyâ'ya verildiğini biliyoruz²⁷. "İmâmu'l-Ahkâm" da kullanılan adlardandır²⁸. Ama genel olarak kullanılan isim, "İmâm"tır.

Bununla birlikte İbâdiler, diğer mezheplerde pek görülmeyen bir şekilde, çeşitli siyâsî durumları ifade etmek üzere, imam kelimesine çeşitli sıfatlar eklemiştir.

Yukarıda işaret edildiği gibi sır halinde ve gizli olarak yaşanan "kitman" devri, İbâdiler'n uygun olmayan şartlarda ve İbâdî olmayanların hâkimiyetleri altında buldukları zamanı ifade eder. Kitman halinde yaşayanlar tarafından kendilerini korumak maksadıyla tayin olunan imam, kendilerine bir hücum vâki olduğunda veya düşmanlara karşı çıkıp hâkimiyetin elde edilmesi için bir faaliyette bulunduğu anda, ona "İmâmu'd-Difâa" (Savunma İmamı) adı verilir²⁹.

İmamlığın teşekkülü yani hâkimiyetin İbâdilerde bulunduğu duruma da "Mesleku'z-Zuhûr" (Açık yol) denilir. Normal şartlarda ve usûlüne uygun olarak açık yolla seçilen imama da "İmâmu'l-Bey'a" veya kısaca "İmâm" denilir.

Umân İbâdilerinin beğenmedikleri imamlara, "Melik" veya "Sultan" dediklerini;³⁰ ayrıca imamlara "Seyyid" adının verildiği de bilinmektedir³¹.

c) İmamın Özellikleri:

Muhakkime grubuna bağlı olarak İbâdiye, imamet mevkiine getirilecek şahsın vasıfları hakkında Ehl-i Sünnet'ten bir noktada tama-

26 Kalhetî, *Keşf*, 100 b.

27 İsfehânî, *Ağâni*, XX, 97.

28 Şemmâhî, *Siyer*, 65 b.

29 İmamlara verilen unvanlar için bk.: Kalhetî, *Keşf*; Sâlimî, *Tuhfe*; Berrâdî *Cevâhir*; Şemmâhî, *Siyer*, çeş.yer.

30 Sâlimî, *Tuhfe*, I, 386 vd; II, 168 ve çeş.yer.

31 İbn Razîk, *History of Imams and Saiyyids of Oman*, İng.Çev G.P.Badger (London 18-71), çeş.yer.; Sâlimî, *Tuhfe*, II, 257 vs.

men ayrılır³². Muhakkime Hâricileri ve İbâdiler, Ehl-i Sünnet tarafından ısrarla ileri sürülen "İmamlar Kureyştendir" hükmünü tamamen reddederler³³. Onlara göre imamet için soy hiç önemli değildir. Kendisi itaata lâayık olan ve Allah'a itaat eden, bir köle olsa dahî imam olabilir. Çünkü imamet, Allah'ın Kitâb'ı ve elçisinin Sünnet'ini ayakta tutmaktır. Bu şartları yerine getiren herkes, ister Kureyşli, ister Arap, isterse bir köle olsun imam olabilir³⁴ Zaten Hz.Peygamber: "İmamınız Habeşli bir köle olsa bile Allah'ın Kitâb'ına ve Resulünün Sünnet'ine uydukça onu dinleyin ve itaat edin" buyurmuştur³⁵. Hem Allah: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi tanıyasınız. Şüphesiz Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır."³⁶ buyurmaktadır.

Gerçekte Hâricilerin bu görüşlerinden dolayı pek çok mevâlî'nin Hâricî saflarına katıldığı bilinmekte ise de, ilk asırda imamlarının hiç biri de Arap ırkının dışında değildi, yani mevlâ'dan olmadı³⁷.

Bu konuda Mutezile³⁸, Murcie'nin bir kısmı³⁹ ve Şehristânî (548 / 1153)⁴⁰ ile Fahreddin Râzî (606 / 1209)⁴¹'ye göre Cebriye'nin bir kolu,

32 Mâverdi (*Ahkâm*, 4) imamlık için 7; Gazzâlî (*Fadâihu'l-Bâtıniyye*, Leiden 1956, 57-8) altısı doğuştan, dördü sonradan kazanılabilecek on şart ileri sürer. İbn Haldûn (*Mukaddime*, 161, Trk.trc.I, 516) ise, imamlık için "ilim, adâlet, ehliyet ve fikir, akıl, iş ve amele tesir edecek derecede duygu ve organlarda kusurlu olmamak şartlarını ileri sürdükten sonra, beşinci şart olan "Kureyş soyundan olmak" hususunda ihtilâf edildiğini yazar ve zarurî hallerde bu şarttan vaz geçebileceğini söyler. Ayrıca bk.: Ebû Muhammed, *Kitâbu'l-Fırak* (Atf Efendi Ktb.Nu.1373), 42 a; Âmidî, *Ebkâr*, 251 b; Cezerî, *Kitâbu'l-Muhâra*'(Köprülü Ktb.Nu.I, 852), 86 b.

33 Kalhetî, *Keşf*, 79 b.

34 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr.H.Ritter (Wiesbaden 1963), 462; Bağdâdî, *Usûl*, 275; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl* (Bağdat, trz.), IV, 89; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire 1961), I, 116; Âmidî, *Ebkâr*, 251 b; Curcânî, *Şerh*, 629; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire 1961), IV, 236.

35 Ahmed İbn Hanbel, *Musned* (Mısır 1313), V, 161, 171; Muslim, *Sahih*, Nşr.F.Abdulbâkî (Mısır 1374-5), I, 448; İbn Mâce, *Sunen*, Nşr.F.Abdulbâkî (Mısır 1372-3), II, 955; Kalhetî, *Keşf*, 79 a-b.

36 Hucurât, 13.

37 E.A.Salem, *The Political Theory and Institutions of the Khawârij* (Baltimore 1956), 56-7.

38 İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehc*, II, 633-4.

39 Nâşî, *Usûl*, 36 b; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 89; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûr*, 152.

40 *Milel*, I, 91.

41 *İtikâdâtü Fıraki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn* (Kahire 1356), 69.

İsferâyinî (471/1078)'ye⁴² göre de müstakil bir fırka olan Dırâriye İbâdiye'ye uyarlar.

Muhakkime Hâricileri, imamet için, ilimden başka bir de zühd şartını eklerler⁴³. Bu şartın İbâdiyece de benimsemiş olduğunu görüyoruz. Meselâ Ebû Hamza, Halife Abdülmelik (65-86/685-705)'i bin dinar değerinde bir elbise giymekteki israfından dolayı sert bir şekilde itham etmişti⁴⁴. Elie Adib Salem, İbn Sağır'den naklen İbn Rustem'in evinde sâdece "bir yatak, bir mızrak, bir kılıç ve bir at" bulunduğunu söyler⁴⁵. İbn Battûta (779/1377) da, Umân ı ziyaretinden söz ederken, Umân İbâdî Sultanının, herkesi evinin kapısında oturarak karşıladığını söyledikten sonra "ne bir kapıcısı ne de bir veziri vardır" der⁴⁶.

d) İmamın Seçimi:

İmametın vasiyet veya tayinle değil, ancak cemaatın icmâtı, yani serbest seçimle gerçekleşeceği hususu İbâdiye'nin en esaslî prensiplerinden biridir⁴⁷.

Seçim için gerekli şart, **bey'at**'tır. Bey'at, Muhakkime ve İbâdiye'de baştanberi imâmetin yegâne anlamı olarak görülmüştür. Harûra'da kendilerine seçtikleri ilk imam Abdullah b.Vehb er-Râsıbî'nin şûrâ yoluyla ve Abdullah b.İbâd'ın da pek muhtemelen doğrudan doğruya cemaat tarafından seçimlerinden itibaren, bey'at mutlaka yerine getirilmiştir.

İbâdiye'nin imamı seçişte takib ettikleri yol, ana çizgileriyle şöyledir:

Bey'at iki adımda tamamlanır. İlk adımda imam, ya Abdurrahman b.Rustem (168/784-5)'in Emîru'l-Mu'minin Omer b.el-Hattâb örneğini takiben teşkil ettiği altı kişilik şûrâ tarafından, ya da uzun süre Basra'da, sonra da Uman'da mevcut İbâdî Meşâyihî'nce seçilir. Teşkil olunan şûrâ veya fırkanın ileri gelenleri tarafından meydana getiri-

42 *et-Tabîrî fi'd-Dîn* (Kahire 1940), 62. Neşvânu'l-Himyeri (*Hûr*, 153), Dırâriye'nin Arap olmayan imamın, gerektiği zaman azli daha kolay olur, diyerek tercih edilmesini söylediğini nakleder. Bu hususta ayrıca bk.: en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa* (Necce, trz.), 31.

43 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs* (Mısır 1928), 96.

44 İsfahânî, *Ağâni*, XX, 106.

45 *The Political*, 57.

46 *Rihletu İbn Battûta* (Beyrut 1384), 272.

47 Kalhetî, *Keşf*, 155 a, 164 b; Sâlimî, *Tuhfe*, I, 81.

len bir meclisin liyâkatını tesbit ettiği aday, kendi bey'atlarıyla halka sunulur ve onların da bey'atları alınır. Bu arada Basra Meşâyibi, çeşitli bölgeler için doğrudan doğruya imam da tayin etmiştir. Meselâ Ebû Hamza el-Muhtâr, Basra İbâdî Meşâyihî Başkanı Ebû Ubeyde Muslim b.Ebî Kerîme et-Temimî'nin elçisi olarak Tâlibu'l-Hak Abdullah b.Yahyâ'yı imam tayin etmiştir. Ama bu durumda da yine bey'at alınmıştır⁴⁸.

Bey'atın ikinci adımı, şûrânın kendi bey'atlarını vererek imâmete aday teklif edildiğini bildirmeleri üzerine, orada bulunan cemaatin bu seçimi tasdik ettiklerini bildiren bey'atı vermeleridir. Bu ikinci merhale çok önemlidir. Çünkü halk, bey'atını isteyerek vermemişse, seçilen aday "imam" unvanını meşru olarak almış olmaz. Nitekim XIII/XIX. yüzyıl başlarında Uman'da Seyyid Saîd, halk tarafından pek tutulmadığı için bu unvanı kullanamadı⁴⁹. Bu bakımdan bey'at Muhakkime Hâricîleri ve İbâdiye için, Allah'la yapılan bir akid, anlaşma durumunda olduğundan son derece önemli bir işti. Zaten onlar bey'ata "Allah'a sadakât ahdi" (el-Bey'atu Lillah)⁵⁰derler. Çünkü imam, Allah'ın Kitâb'ı, Peygamber'in Sünnet'i, Hz.Ebû Bekir ve Ömer'le geçen imamlardan iyi olanlarının davranışlarını ayakta tutacak ve yerine getirecek tek hâkim idi.

Ama Allah'ın Kitâb'ından ayrılan ve halka zulmeden imamın işten uzaklaştırılması (azl) gerektir. Mutezile ve Zeydiye de, bu konuda onlarla aynı görüştedir⁵¹. Fakat bu görüşün tatbikinde Hâricîler, onlara göre daha serttirler. Ehl-i Sünnet, imama karşı ayaklanma (kıyâm) fikrini kabul etmez. Eş'arî (324/936), tamamen hak yolu terkettikleri zaman bile, imamlara kılıçla karşı çıkmayı reddeder⁵². Ebû Yûsuf (182/798) da, hatâhı bile olsa, imama itaatın bütün müslümanlar üzerine zarrurî olduğunu söyler⁵³.

Usûle uygun olarak seçilmiş bir imamın, kendisinden daha ehil ve üstün biri bulunduğu takdirde, azledilip edilmeyeceği hususu, fırkının başlangıcında bir problem değildi. Fakat Abdulvehhab b.Abdirrahman

48 İbn Razîk, *History*, 30-1, vd.

49 İbn Razîk, *History*, 380; Sâlimî, *Tuhfe*, II, 168, vd.

50 *Taberî*, I, 3349.

51 Eş'arî, *Makâlât*, 451.

52 Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne* (Haydarâbâd 1367), 9.

53 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, Çev.Ali Özek (İstanbul 1970), 30, 35.

b.Rustem (168-208/784-823-4)'in babası tarafından kurulmuş olan altı kişilik bir şûrâca imamete seçilmesinden sonra, bu şûrânın bir üyesi olan Ebû Kudâme Yezîd b.Fendîn el-İfrenî tarafından ileri sürülen, imamın kendisinden daha üstün (efdal) biri bulunduğu takdirde, bu makamdan çekilmesi şartı, İbâdiye arasında bir bölünmeye yol açmıştı⁵⁴. Neticede Basra İbâdî Meşâyihî ile istişâre eden Abdulvehhâb, daha üstün (efdal) birinin bulunması halinde, mefdûl'ün imamlıktan çekilmesi konusunun İbâdî inanışına zıt düştüğü gerekçesiyle, Ebû Kudâme'nin başkanlığındaki en-Nûkkâr adı verilen bu grupla mücadele etti.

Bundan İbâdî inanışında efdal'in bulunması halinde mefdûl'ün imâmetinin câiz olduğu sonucu çıkmaktadır⁵⁵. Bu ve imamın muntazam bir cemaat ile anlaşarak vazife görmesi şartlarını ileri sürerek İbâdiye'den ayrılan en-Nukkâriye ise, Tahert İbâdî imamlığının çöküşünden (296/908-9) ve Fâtımîlerin Mağrib'de yerleşmelerinden sonra Kuzey Afrika'da üstünlüğü ele geçirmiştir. III/IX.yüzyılın sonunda Nukkâriye'nin başına geçen Ebû Ammâr Abdulhamîd el-A'mâ, ileri sürdükleri daha üstün (efdal) görüşüne uygun olarak yerini talebesi Ebû Yezîd Muhlad b.Keydâd'a bıraktı. IV/X.yüzyılın başında imamlığa gelen Ebû Yezîd, Nukkâriye'nin kurucusu Ebû Kudâme'nin görüşlerini tatbik için, kendisi ile anlaşarak imamlık görevini yürütmek üzere ileri gelen birinin başkanlık ettiği 'Azzâbe (gizlenmişler, mu'tekifler) denilen oniki kişilik bir meclis kurdu. Bununla beraber Nukkâriye, IV/X.yüzyılın ikinci yarısından sonra etkisini yitirdi ve birçoğu ana kol İbâdiye'ye geçti⁵⁶.

Böylece İbâdiye, Nukkâriye tarafından ileri sürülen, imamın muntazam bir cemaatla anlaşarak vazife yapması şeklindeki ikinci şarta da, imamın hâkimiyetinin bir cemaat ve bu cemaatın hâiz olacağı yetki ile sınırlandırılmasının uygun olmadığı gerekçesiyle karşı çıkarlar. Onlara göre, imamın dışında bir cemaatın hâiz olacağı imtiyaz, adâleti ortadan kaldırır, hâkimiyet ve şeriati bozar. İmam, iktidarında yegâne hâkim olmalıdır ve bu iktidar ve hâkimiyetine, ölüm veya savaşta öldürülme gibi tabî engeller mâni olabilir⁵⁷. Bunlar dışında bir de hak yolundan saparsa azledilir.

54 Berrâdî, *Cevâhir*, 174; Lewicki, *Nukkâr*, IA, IX, 371-2.

55 Salem, *The Political*, 61'de Ebû Zekerîya'dan naklen.

56 Lewicki, *Nukkâr*, IA, IX, 372.

57 Salem, *The Political*, 59'da Ebû Zekerîya'dan naklen.

2. İMAMIN VEYA DEVLETİN VAZİFE VE FAALİYETLERİ:

a) Şeriatın Tatbiki:

İmamın ilk ve en esaslı vazifesi, Kur'an-ı Kerim'i bütün hükümleriyle yerine getirmek ve getirtmektir. Bunun tabii sonucu da adâletin tatbikidir. Adâletin ve Kur'an-ı Kerim'in tatbikinde doğrudan doğruya hareket etmek ve zora başvurmak, imamın geniş yetkisi dâhilindedir. İmam şeriatın tatbikinde, Allah'ın Kitâb'ı ile birlikte Hz.Peygamber'in Sünnet'ine ve Hz.Ebû Bekir ile Ömer'in davranışlarına uyar⁵⁸ ve bu uygulama sırasında kat'iyen tahkim'e yanaşmaz⁵⁹.

İmam, gerekli gördüğü durumlarda savaş ilân edebilir ve savaşı bizzat idare eder. Ayrıca namazda imamlık eder ve illere vâli ve vergi âmillerini tayin eder. Yine onun "bütün sâhipsiz malları almaya da hakkı vardır ve bu türlü bütün mallar fakirin hakkıdır; sâhipsiz her mal, İslâm nizamının faydasına tahsis olunur."⁶⁰

b) Adâlet (el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Munker):

İbâdî devleti için en önemli unsur adâlet telâkkisidir. Onların adâlet anlayışları, iyiliği emretmek ve kötülükten yasaklamak (el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Munker) şeklinde ifade edilmiştir. Bu prensip, başta imam olmak üzere, her müslümanın vazgeçilmez bir vazifesidir⁶¹.

Bu adâlet anlayışlarını tatbikte İbâdîler son derecede sert ve haşindirler. Bu konuda herhangi bir tâviz ve müsamahaya tahammülleri yoktur. Meselâ Ebû Hamza'nın Medine hutbesinde, Emevî idarecilerinin haksız olarak zorla vergi toplamaları ve bunları kendi şahsî zevkleri uğruna harcamaları, çok sert bir dille yerilir⁶².

Bu yönleriyle onlar, adâletin yılmaz savunucuları olarak görünmekte iseler de, görüşlerini geniş insânî hedefleri içine alacak şekilde genişletemedikleri için sert ve kaba olmuşlardır; üstelik itidâlin, adâletin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu idrak edememişlerdir. Onlar bu

58 Kalhetî, *Keşf*, 93 b.

59 Şemmâhî, *Siyer*, 155 b.

60 İbn Razîk, *History*, 49.

61 Bütün İbâdî imamlara bu şartla bey'at olunmuştur. Bk.: Kalhetî, *Keşf*, 99 a-b, 181 b, 212 b; Sâlimî, *Tuhfe*, I, 115 ve çeş.yer.

62 İsfahânî, *Agâni*, XX, 104.

anlayışlarını o kadar ters bir şekilde tatbik etmişlerdir ki, İslâm'a dâvet adı altında, bu gayretlerini, müslümanlarla savaşmaya tahsis etmişlerdir. Çünkü onlara göre yegâne müslüman kütle kendileri idi⁶³ ve gerçek imâmı da kendileri temsil ettikleri için, diğer müslümanların kendi imânlarına çağırılması, bu prensibe göre şarttı. Nitekim İbâdiyece ilk imam sayılan Abdullah b.Vehb er-Râsibî, imamete geliş konuşmasında, her ne kadar İslâm'ı kabul etmişlerse de kendi heveslerine uyarak Allah yolundan sapanlara karşı savaşacağını açıkça belirtmişti⁶⁴.

Dil ve elle yerine getirilen⁶⁵ bu prensibin, daha Muhakkime Hâricîleri zamanında ne kadar tuhaf ve basit Bedevî anlayış ve cehâleti ile tatbik olunduğu bilinmektedir. Onların Abdullah b.Habbab gibi seçkin bir sahabeyi hunharca katledişleri; fakat "peygamberin emânetini koruyunuz" diyerek hristiyanlara ve kendilerini Hâricîlerin kötülüklerinden korumak için "müşrik gibi görünen" Vâsıl b. Atâ ve arkadaşlarına arka çıkışları, hep bu ters anlayışlarının tipik örnekleridir⁶⁶. Öyle görünüyor ki, adâletin tatbikinde, karşı görüşlere yer ve hak tanınmamıştır. Ama grip bir şekilde, Ehl-i Kitâb'a karşı müsamaha gösterilmiştir. Çünkü onlara göre Ehl-i Kitâb, müslümanlar gibi Allah'ın gerçek vahyine mazhar olmadıklarından, onları himaye etmek, korumak gerektir. Bununla birlikte daha sonraki devirlerde, belki de Ehl-i Sünnet'in tesiriyle olsa gerek, Ehl-i Kitâb'a karşı daha az müsamahalı davranılmıştır. İlk devirlerde Ehl-i Kitâb'ın faaliyetlerine müdahale edilmezken, bir İbâdî fıkıh kitabı olan Kitâbu'l-Ahkâm'da bu konuya dair şu fikirlerin ileri sürüldüğünü E.A.Salem'den naklen söyleyelim: "İmam, cizye ödeseler bile, Ehl-i Kitâb'ın kendi dinlerini açıktan açığa izah ve yaymalarına genel olmalıdır. Biz onların kiliselerinde ibâdet etmelerine müsaade ediyoruz; fakat yeni kiliselerin yapımına veya yıkılmış olanlarının yeniden yapılmasına göz yumamayız. Onların içki tüketimlerine veya Kitâb'larını açıkça yayma ve okumalarına da izin verilmemiştir"⁶⁷.

Bu arada İbâdiye'nin, Hâricî olmayan müslümanlara, yani muhaliflerine karşı diğer Hâricî fırkalarına göre çok daha müsamahalı olduk-

63 Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, Çev.: Fikret İşıltan (Ankara 1963), 150, n.2.

64 Dineverî, *Ahbâr*, 203.

65 Wellhausen, *el-Havâric ve's-Şia*, Arap.Çev.: A.Bedevî (Kahire 1958), 30.

66 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 196; Muberrred, *Kâmil*, 891, 946; *Kitâb fi'l-Fırak*, 69 b.

67 *The Political*, 67.

larını hatırlatalım. Meselâ Ezârika, muhaliflerinin müşrik olduklarını, dolayısıyla kendilerinden olmayan bütün müslümanların kim olduklarına bakmaksızın kadın ve çocukları da dahil hepsinin öldürülmelerinin yani *isti'raz*'ın ve onların kanları ile birlikte herşeylerinin kendilerine mübah kılındığını iddia ederken⁶⁸ İbâdiye bu görüşe karşı çıkmıştır. Nitekim Abdullah b.İbâd, Nâfi b.el-Ezrak'ın bu konudaki mektubu üzerine muhaliflerinin müşrik olmadıklarını; onların sadece nimeti inkâr ettiklerini, yani *kuiffâr-ı niâm* olduklarını, çünkü Allah'ın Kitâb'ına sarıldıklarını ve Hz. Peygamber'i kabul ettiklerini ileri sürmüştü⁶⁹. Buna göre İbâdiye'ye muhalif olan Ehl-i Kible, müşrik değildir. Allah onların yalnızca kanlarını helâl kılmış olduğu için, müşrik muamelesi yapılamaz. Nitekim "müslümanlar Osman b.Affan'ı öldürünce, kanından başka bir şeyi helâl kılmadılar"⁷⁰ Bu sebepten *isti'râz* olamayacağı gibi, bu kimselerle savaş yapıldığında, ele geçirilen silah ve etlar gibi ganimetlerin dışındaki, kadınlar ve çocukları ile malları haramdır⁷¹. Zaten kendi dinlerine yani görüşlerine dâvet edinceye kadar, muhaliflerinin kanları da haramdır⁷². Ama muhaliflerin kadınları ile evlenmek ve mirasları helâldir⁷³.

c) Cihad:

Cihad, Allah yolunda müşriklere karşı savaşmak demektir. Kur'an-ı Kerim'de bu konuda Hz.Peygamber'e ve imân edenlere ayrı ayrı hitâblarda bulunulmuştur⁷⁴. İbâdiye de, Muhakkime Hâricileri ile birlikte, eğer başka şekilde mümkün değilse, kötülüğün kökünü kazımak ve adâleti teminat altına almak için dinin şiddet tarafı olarak gördükleri cihada baş vurmanın zarûri olduğu kanaatinde⁷⁵.

68 Muberrred, *Kâmil*, 1031 vd; Eş'arî, *Makalât*, 86 vd; Kalhetî, *Keşf*, 198 a; *Kitâb fi'l-Fırak*, 53 a.

69 Muberrred, *Kâmil*, 1040; İbn Abd Rabbihi, *İkd*, IV, 222 vd; Eş'arî, *Makalât*, 104; Kalhetî, *Keşf*, 198 a, vd.

70 Kalbetî, *Keşf*, 199 a.

71 Eş'arî, *Makalât*, 104; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Thk.M.M.Abdulhamîd (Kahire, trz.), 103; Şehristânî, *Milel*, I, 134; Kalhetî, *Keşf*, 199 a; *Kitâb fi'l-Fırak*, 57 b.

72 Eş'arî, *Makalât*, 105.

73 Muberrred, *Kâmil*, 1040; İbn Abd Rabbihi, *İkd*, IV, 222; Âmi i, *Ebkâr*, 252 b; *Kitâb fi'l-Fırak*, 57 b.

74 Tevbe, 73; Tahrîm, 9; Furkân, 52; Enfâl, 74; Ankebût, 69; Saf, 11.

75 Salem, *The Political*, 82.

Onlar cihada, dinî bir vecîbe olarak sarıldıkları kadar, Emevîler ve daha sonraki idarecilerin, kendilerine karşı gösterdikleri son derecede sert ve müsamahasız davranışları dolayısıyla de bağlandılar. Bu durumda onlar kendilerini korumak için savunmaya geçecek yerde, saldırgan bir tavır takındılar ve bunun için de cihada sarıldılar.

Bunun içindir ki gerçek bir imam, diğer müslümanları, yani muhaliflerini kendi imanına, gerçek dine çağırmalı; eğer reddederlerse, onlara karşı cihad ilân etmelidir. Hem böyle davranmaya da mecburdur; çünkü cihad, İslâmiyeti tamamlayan unsurlardan biridir ve İslâm da imânın bir parçasıdır⁷⁶. Bu durumyla cihad, her müslüman üzerine farz-ı âyn hükmündedir.

Ayrıca İbâdiye'ye göre muhaliflerinin bulunduğu yer, imân bölgesi değil, tevhîd bölgesi (Dâr-u Tevhîd) olmakla beraber, muhaliflerinin idarecilerinin bulunduğu ordugâhlar (Measkeru's-Sultân), zulüm bölgesi (Dâru Bağy-Dâru Harb) olduğu için de cihad açılmalıdır⁷⁷.

Fakat muhaliflerinin yerlerinde oturan Hâricîlerin durumu ne olacaktır? Muhaliflerin arasında oturup, dinlerini sürdürmeleri mümkün müdür, yoksa onların arasından çıkıp, yani hicret edip onlara karşı cihad mı ilân edilecektir?

Bu konu baştan beri Hâricîler arasında sert tartışmalara sebep olmuştur. İbâdiye hicretin, şirk bölgesinden (Dâru's-Şirk), iman bölgesine (Dâru'l-İman) geçmek demek olduğunu; muhalifler de müşrik olmadıkları için hicretin söz konusu edilemeyeceğini, ayrıca Mekke'nin fethinden sonra hicretin de kalmadığını ileri sürerek, muhalifler arasında oturanları (kaade) tekfîr etmezler ve bu durumun câiz olduğunu söyler⁷⁸.

Fakat kaade'yi tecvîz etmekle beraber onlarca esas olan, "**Allah, mal ve canlarıyla cihad edenleri**"⁷⁹ mertebeye özürsüz olarak yerlerin-

76 Kalhetî, *Keşf*, 227 a.

77 Eş'arî, *Makalât*, 104; Şehristânî, *Milel*, I, 134; İbnu'l-Murtaza, *Bahr*, 23 b; Kalhetî, *Keşf*, 227 b.

78 Kalhetî, *Keşf*, 53 b, 198 b, 199 a, 228 a; Sâlimî, *Tuhfe*, I, 82; İbn Abd Rabbihi, *İkd*, I, 224. İbn Haldûn, İbâdiye'nin "kaade"ye çok bağlı olduğunu ve Sufriye'nin muhtemelen bu meseledeki İbâdî ısrarından sonra onlardan ayrıldıklarını söyler. Bk.: *Kitâbu'l-İber* (Mısır 1284), III, 145.

79 Nisâ, 95.

de oturanlardan daha üstün kıldığı için, Allah yolunda savaşmaktır. Hem Allah yolunda savaşmak, İslâm olmanın bir gereğidir⁸⁰.

II. İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

İbâdiye'nin itikâdî görüşlerindeki temel esasları, Kur'an-ı Kerim'in lafzına sımsıkı sarılmak ve onun ilk günlerindeki söz ve esaslarına ters düşen bütün tefsirleri, açıklamaları reddetmektir. Bu sebepten onlar, itikâdî esasları yeni istikametlerde değil, geçmişin değişmez kalıpları içinde ele almışlardır.

İtikâdî görüşlerinin temel taşı, son derecede geniş bir şekilde ele alınan imân teşkil eder. Meselâ Cibril hadisine göre⁸¹ ayrı şekillerde tasnif edilen imân ve islâm, imânın bir bölümü kılınmış olduğu için, namaz, oruç, hac, zekât gibi dinin tatbikatı ile ilgili hususlarda fıkıh konusuna giren esaslar, hep imân esasları içinde mütalea olunmuştur.

1. İmân:

İbâdiye'ye göre imân: "İkrar, amel, niyet, Sünnet'e uymak, imanda hiçbir kimse için illet tanımamak, hevâya meyletmemek ve takvâ yoluna uymaktır. İmân, Allah'a, meleklerine, Kitâblarına, peygamberlerine, cennetine, cehennemine, va'dine ve va'idine, ölümden sonra dirilmeye, hesâba, ve âhiret gününe inanmak; peygamberlerin Rablerinden getirdiklerini, Kur'an'ın Allah'ın Kelâm'ı, vahyi ve indirmesi olduğunu ve onu elçisi Muhammed (SA)'e indirdiğini kabul etmek; Allah'ın sevâbının olduğunu ve bunun başka sevâba; ikâbının olduğunu ve bunun da başka cezâya benzemediğini tasdik etmektir. Ayrıca imân, kadere, hayrına ve şerrine, Allah'ın muhakkak herşeyin yaratıcısı olduğuna, O'ndan başka yaratıcı bulunmadığına, O'nun va'dinden dönmeyip va'idini de iptal edip kaldırmayacağına, söylediklerinin doğru olduğuna ve Muhammed b. Abdillâh'ın Allah'ın katından getirdiği şeylerin tamamının apaçık doğruluğuna inanmak, onda asla şek ve şüpheye düşmemektir."⁸²

Diğer taraftan onlara göre islâm "imândandır, imân da islâmdandır."⁸³ Buna göre imân ve islâmın, İbâdiyece eş anlamda kullanıldığını

80 Kalhetî, *Keşf*, 227 a.

81 Buhârî, *Sahih* (İstanbul 1315), I, 18.

82 Kalhetî, *Keşf*, 225 a-226 a; Sâlimî, *Tuhfe*, I, 84-5.

83 Sâlimî, *Tuhfe*, I, 84.

ve ayrılmaz bir bütün olarak görüldüğünü tesbit etmiş oluruz. İman esaslarına gelince...

a) Allah'a İmân:

İmân esaslarından ilki Allah'a imândır. İbâdiye, diğer Hâricî fırkaları, Mutezile, Murcie, Şia, Haşviye ve bütün İslâm mezhepleri ile beraber âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve O'nun vahdâniyeti konusunda müttelik olmakla birlikte⁸⁴ Allah'ın sıfatları meselesinde bir takım farklı görüşler ileri sürerler.

Bir kere İbâdiye, Allah'ın sıfatları konusunda teşbih'e karşıdır. Onlar, Allah'ı Kendi yaratıklarının sıfatları ile vasıflandıran kimse Allah'ı tanımamakta ve hatâya düşmektedir, derler⁸⁵. Meselâ onlar "**Rahmân arşa kurulmuştur**"⁸⁶ âyetini şöyle anlamışlardır: O, hüküm, saltanat ve yapma kudretine şahiptir ve aynı zamanda her yerdedir; bu, O'nun kudretini gösterir⁸⁷. Ayrıca Allah'ın tahtı, gözle görülebilecek sütunlar tarafından tutulmaz⁸⁸.

İbâdiye Allah'ın Ganiyy, Kaadir, Âlim, Habîr, Azîz, Hakîm, Ali, Velî, Cebbâr, Mütekebbir ve benzeri sıfatlarla muttasıf olduğunu, fakat bunların bildiğimiz kudret, azamet, yücelik, hikmet, kuvvet, kudret, cebbarlık ve kibirle ilgisi olmadığını kabul eder⁸⁹.

Buna göre Allah, malî ile Ganiyy, kudreti ile Kaadir, ilmi ile Âlim, görmesi ile Basîr, kulağı ile Semî değil, bizâtihi Âlim, bizâtihi kaadir....' dir⁹⁰. Bu konuda Mutezile'nin, onlarla aynı görüşte olduğunu görüyoruz⁹¹.

b) Melekler ve Kitâblara İmân:

İbâdiye'nin meleklerle ve kitaplara imân konusunda diğer mezheplere göre farklı görüşler ileri sürdüklerine rastlamadık. Ancak onların

84 Neşvânü'l-Himyerî, *Hâr*, 147.

85 el-Vargelânî, *Kitâbu'd-Delîl ve'l-Burhân* (Mısır 1306, taş bsm.), I, 39 vd; Kalhetî, *Keşf*, 158 b, 159 a.

86 Tâ-Hâ, 5.

87 Eş'arî, *İbâne*, 36; Salem, *The Political*, 43'de İbn Sağîr'den naklen.

88 Salem, *The Political*, 43'de İbn Sağîr'den naklen.

89 Vargelânî, *Delîl*, I, 43 vd; Kalhetî, *Keşf*, 226 a.

90 Eş'arî, *Makâlât*, 164; Kalhetî, *Keşf*, 148 b, 165 a, vd; Suleymân el-Bârûnî, *Muhtasaru Târih'il-İbâdiyye* (Tunus 1357), 71.

91 Eş'arî, *Makâlât*, 164, *İbâne*, 44, vd.

kitaplara imân bahsinde Kur'an-ı Kerîm hakkındaki görüşlerini belirtmek gerekir.

Onlara göre Kur'an, Ehl-i Sünnet'in söylediğinin aksine, mahlûk'tur, yaratılmıştır⁹². Kur'an'ın yaratılmış oluşu hakkında İbâdiye'ye, Mutezile, Zeydiye'nin çoğunluğu ve Mürcie de uyar⁹³.

Onların bu konudaki başlıca çıkış noktaları, Allah'ı şirkten tenzih etmek, tevhid inancını korumak olmaktadır. Şöyle ki eğer Kur'an kadîm, yani yaratılmamış ise Allah da kadîm olduğu için, aynı şekilde iki kadîm bulunacak ve bir iştirak söz konusu olacaktır⁹⁴. Oysa Allah'ın dışında hiçbirşey kadîm değildir. Onun için de Allah'ın kelâmı olan Kur'an, kadîm olamaz. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmış olması gerekmektedir.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerîm, harf ve sesten meydana gelmiştir. Bu ise ya cisimdir, ya da ârâz. Cisim ve ârâzın kadîm olmadığı da açıktır⁹⁵.

Bu konuda Eş'ariye ise, Allah'ın kelâmı hâdis olamaz. Eğer öyle olsaydı, kelâmın ya Allah'ın zâtında ya zâtının dışında ya da kendi kendine kâim olması gerekirdi. Bunların hepsi de olamaz ve dolayısıyla Allah'ın kelâmı sonradan olmuş, hâdis değildir, der⁹⁶.

Kur'an-ı Kerîm'in yaratılması konusunda İbâdiye arasında, birbirine zıt iki görüşle karşılaşırız. Bunlardan ilki, yukarıya aldığımız ilk Hâricilerin geleneğine uygun olan ve bir Mağribli İbâdî yazar Vargelânî (570/1174)'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşüdür. Diğeri de yaklaşık olarak X/XVI.yüzyıl Umanlı İbâdî yazarı Kalhetî'nin görüşüdür. Ona göre Kur'an, Allah'ın kelâmıdır ve Allah'ın Zâtî sıfatlarındandır, yaratılmamıştır ve Ehl-i İstikâmet'in selefi (önceki İbâdiler), Kur'an'ın yaratılmamış oluşunda icmâ'da bulunmuşlardır.⁹⁷

Kalhetî'nin Mutezile'nin Neccâriye kolunu anlatırken ileri sürdüğü bu görüşün, kendisi bir İbâdî olmakla beraber İbâdiye'ye nisbeti,

92 Eş'arî, *İbâne*, 19; Vargelânî, *Delil*, I, 50 vd, 68 vd; Bârûnî, *Muhtasar*, 71.

93 Eş'arî, *Makâlât*, 583.

94 Vargelânî, *Delil*, I, 70, vd.

95 Vargelânî, *Delil*, I, 68 vd.

96 Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, Nşr.R.McCarthy (Beyrut 1953), 15 vd; *İbâne*, 19 vd, *Makâlât*, 582 vd; Vargelânî, *Delil*, I, 68.

97 Kalhetî, *Keşf*, 156 a-b.

bize oldukça güç görünmektedir. Çünkü bu, herşeyden önce Hâricî geleneğine zıt bir fikir olmaktadır. Bununla birlikte oldukça geç bir döneme ait olan bu eserdeki fikrin, Uman'daki İbâdiye'nin o devirde Ehl-i Sünnet'in tesiriyle böyle bir yola gitmiş olabileceği ihtimali kadar, biz-zat bu yazarın böyle bir kanaate sâhip olmasının da mümkün olabileceğini ifade etmekle yetiniyor ve kesin bir karara gitmekten kaçınıyoruz.

c) Peygamberlere İmân:

İbâdiye, diğer Hâricî fırkaları ve İslâm mezheplerine uygun olarak peygamberlere inanır ve Muhammed (SA)'in Allah'ın elçisi ve son peygamberi olduğunu kabul eder⁹⁸.

Fakat İbâdiye'nin bir kolu olduğu Ehl-i Sünnet yazarlarınca iddia edilen Yezîdiye, Hz.Muhammed'in son peygamber olmadığını ileri sürerek şöyle der:

“Allah, gelecekte Acem'den bir resul gönderecek ve ona gökten yazılı ve hepsi bir defada indirilecek bir Kitap indirecektir. O zaman Muhammed'in şeriatı terkedilip bu şeriate uyulacaktır. Bu gelecek peygamberin ümmeti Sâbie olacaktır. Ancak bu ümmet, halen var olan ve Allah'ın Kur'an'da sözünü ettiği Sabiîn değildir, bunlar henüz gelmemiştir.”⁹⁹.

İbâdi kaynaklarında, İbâdiye'nin kolu olarak Yezîdiye adında bir fırkaya rastlanmamaktadır. Yezîdiye'nin, İbâdiye ile, hele bu görüşlerden sonra bir ilgisi bulunabileceğini zannetmiyoruz. Çünkü Yezîdiye'nin bu görüşü ile birlikte “Kitab ehlinden olup da dinine girmeksizin Hz.Muhammed'in nübüvvetini kabul eden ve fakat şeriatini tanımayan kimseler mü'min ve dolayısıyla dostturlar”¹⁰⁰ demesini, İbâdiye'nin ileri sürdüğü görüşler karşısında İbâdi fikirleri olarak kabul edebilmek mümkün değildir. Başlangıçta Basra'da bir Hâricî olarak görünmüş olmasına rağmen Yezîd b. Uneyse'nin fikirleri itibariyle bir İbâdi olmadığı böylece anlaşılmaktadır. Durum bu merkezde iken Yezîdiye'yi İbâdiye'nin bir kolu saymakla, Ehl-i Sünnet yazarları pek isabetli bir tesbitte bulunmuş olmamaktadırlar.

98 Kalhetî, *Keşf*, 226 a, b.

99 Eş'arî, *Makâlât*, 103-4; Bağdâdî, *Fark*, 279; *Usûl*, 162; Şehristânî, *Milel*, I, 136; *Kitâb fi'l-Fırak*, 58 b.

100 Eş'arî, *Makâlât*, 104; Bağdâdî, *Fark*, 280.

Peygamberlere imân konusunda İbâdiye'nin Ehl-i Sünnet'e göre farklı görüşü "Peygamberlerin Şefaati" konusundadır.

Ehl-i Sünnet inancına göre peygamberler, Kıyâmet Gününde, kendi iktidarlarınınca ümmetlerine şefaet edeceklerdir. Özellikle Hz. Muhammed'in ister büyük günah işlemiş olsun, ister günahsız hâlis bir mü'min olsun, şefaatinin genel olduğu Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmektedir¹⁰¹.

Fakat İbâdiye, Mutezile ile birlikte günahkâr kimse için herhangi bir şefaatin söz konusu olamayacağını, aksi halde bunun Allah'ın va'd ve va'idini bozacağını, iddia ederler¹⁰².

d) Kadere İmân:

İbâdiye genel olarak hayır ve şerri ile kadere inanır ve "Allah herşeyin yaratıcısıdır, O'ndan başka yaratıcı yoktur"¹⁰³ d'yerek, bu konuda Ehl-i Sünnet'e yaklaşık bir yol tutarlar.

Onlara göre Allah'ın dilemesi (meşiyet) ve iradesi olmaksızın hiçbir şey olmaz¹⁰⁴. Bu sebepten hayrı da şerri de yaratan Allah'tır. Dolayısıyla kulların fiilleri de her bakımdan Allah'ın yaratığıdır, yani kullun fiilinin yaratıcısı Allah'tır¹⁰⁵.

Böylece onlar, kul fiilinin yaratıcısıdır, diyen Mutezile'den ayrılmış ve Ehl-i Sünnet anlayışına yaklaşmış oluyorken¹⁰⁶. İbâdiye'nin Ebû'l-Hâris el-İbâdî'ye bağlı olan Hârisiye kolu ise, tamamen Kaderiye ve Mutezile ile uyuşarak kulların fiillerin yaratıcısının Allah olmayıp, bizat kul olduğunu iddia eder¹⁰⁷.

Mademki kulların fiillerini Allah yaratmaktadır ve va'd ve va'id meselesinde herkesin işlerine göre cezâ veya mükâfat görecekleri belirtildiğine göre, insanın hürriyeti ve fiillerinin karşılığı nasıl değerlendirilecektir?

101 Eş'arî, *İbâne*, 75, *Makâlât*, 474; Bağdâdî, *Usûl*, 244-5; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 63 vd.

102 Kalhetî, *Keşf*, 164 a; Bârûnî, *Muhtasar*, 72.

103 Kalhetî, *Keşf*, 226 a.

104 Kalhetî, *Keşf*, 141 b, vd.

105 Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 630; *Kitâb fi'l-Fırak*, 57 b-58 a.

106 Eş'arî, *Luma'*, 37 vd, *İbâne*, 39 vd; Bağdâdî, *Usûl*, 134-5; Vargelânî, *Delûl*, I, 29; Kalhetî, *Keşf*, 144 a.

107 Eş'arî, *Makâlât*, 104; Şehristânî, *Milel*, I, 136; *Kitâb fi'l-Fırak*, 58 b.

Bu konuda İbâdiye, Eş'ariye'ye yaklaşarak, insanın, Allah'ın yarattığı fiillerin kâsib'i olduğunu ileri sürerler. Onlara göre insanda, yaratılan fiilleri yapabilecek (kesb) bir güç (istitâât) vardır. Ancak bu istitâat, fiilin kesbinde mecâzî değil, kul için gerçektir¹⁰⁸. Aynı zamanda yapabilme gücü (istitâât), fiil için fiil ile beraber olur. Şöyle ki istitâat, fiil ile beraberdir ve fiilin varlığı ile birlikte meydana gelir. Bu, fiille beraber meydana gelen istitâatın iki şekli vardır. Biri nîmettir, diğeri de musibettir. Bunlardan nîmet, tâatı; musibet de günahı (mâsiyet) ortaya koyar. Kul da kendi iradesi istikametinde bu istitâatın kullanarak iyi veya kötü fiili kesbeder¹⁰⁹.

2. Allah'ın Görülmesi Konusu (Ru'yetullah):

İbâdiye, Havâric, Mutezile'nin hepsi, Murcie ve Zeydiye ile birlikte¹¹⁰ Allah'ın dünyada ve âhirette görülmeceğini iddia etmişlerdir¹¹¹.

Bu konuda onların Ehl-i Sünnet'in karşısında oldukları açıktır. Ehl-i Sünnet'e göre Allah, dünyâda değil ama âhirette görülecektir, diyerek aşağıdaki âyeti görüşlerine delil olarak ileri sürerler: "**O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.**"¹¹² Bu âyetteki yüzün bakması, yüzdeki gözün görmesi anlamınadır¹¹³.

Buna karşılık İbâdiye'nin Mutezile ile iştirak halinde olduğu görüşü ve delilleri şudur. Onlara göre Allah, müteşâbih olmayan muhkem âyetinde şöyle buyurmuştur: "**Gözler O'nu görmez, O, bütün gözleri görür, O Lâtif'tir, Haberdârdır.**"¹¹⁴

Ayrıca görüşlerini, Allah'ın cisimlere benzemediğini, oysa gözle görülen şeyin, sonradan olan (hâdis) eşyâya benzeyeceğinden Allah'ın görülmesinin bu sebepten imkânsız (mustahil) olduğunu; yine görülecek şeyin bir yer ve yönde bulunması gerektiğini, Allah'ın ise bunlardan münezzeh olduğunu çeşitli delillerle açıklayarak kuvvetlendirirler¹¹⁵.

108 *Kitâb fi'l-Fırak*, 58 a.

109 Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, Thk.A.M.Hârûn (Mısır 1945), III, 9; Kalhetî, *Keşf*, 142 a.

110 Eş'arî, *Makâlât*, 216 vd; Neşvânî'l-Himyerî, *Hûr*, 147-8.

111 Vargelânî, *Delil*, I, 63; Kalhetî, *Keşf*, 147 b, 153 a, 160 b, 226 a; Bârûnî, *Muhtasar*, 71.

112 Kıyâmet, 22-3.

113 Eş'arî, *Luma'*, 34.

114 En'âm, 103.

115 Vargelânî, *Delil*, I, 63-8.

3. Büyük Günah İşleyen Durumu (Murtekibu'l-Kebire):

İbâdiye "Allah Rabbimiz, Muhammed nebimiz, Kur'an imânımız, Sünnet yolumuz, Allah'ın evi Kiblemiz, imândan olan islâm da dinimizdir; emrettiklerini yapar, yasakladıklarından kaçırız" derler¹¹⁶. Buna göre, bu esasları tam bilmek ve ona göre davranmak gerekir. Eğer Allah'ın yasakladığı büyük günahlardan biri işlenecek olursa, bu suç işleyen temelli cehenneme gider¹¹⁷.

İbâdiye, Hâricilerin büyük çoğunluğunun yukarıdaki cümle ile özetlediğimiz, büyük günah işleyen müşrik olduğu ve temelli cehennemde kalacağı görüşünden, bazı önemli noktalarda ayrılır ve daha çok Mutezile'ye yaklaşır.

Onlara göre büyük günah işleyen muvabhid, müşrik değildir; ancak büyük günahları inkâr ettiği takdirde müşrik olur¹¹⁸. Ama bununla birlikte ne olursa olsun herhangi bir günahı işleme hususunda ısrar eder şirke girmiş olur¹¹⁹. Peki büyük günah işleyen şirkten uzaktır (berî), ama nedir? Bu noktada onlar, Allah'ın insanları, mü'min ve kâfir olmak üzere iki yere (menzile) oturttuğunu söyleyerek, delil olmak üzere şu âyetleri zikrederler: "İnkâr edenler, bölük bölük cehenneme sürülür..."¹²⁰

"Rablerine karşı gelmekten sakımanlar, bölük bölük cennete götürülürler.." ¹²¹

"Şüphesiz ona doğru yolu gösterdik; buna kimi şükreder kimi de nankörlük.." ¹²²

Artık onlara göre bu iki sınıf bilindikten sonra münafık da, âsî de, zâlim de, fâsık da, kim olursa olsun, öldüğü takdirde kâfirdir. Küfr de, nimet küfrü (kufu'n-ni'met) ve şirk küfrü (kufu'ş-Şirk) olmak üzere ikiye ayrılır¹²³.

116 İsfahâni, *Ağâni*, XX, 98; Sâlimî, *Tuhfe*, I, 84.

117 Eş'arî, *Makâlât*, 86; Şehristânî, *Milel*, I, 122.

118 Eş'arî, *Makâlât*, 102; es-Seksekî, *el-Burhân fi-Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân* (Nûru Osmâniye Ktb.Nu.4919), 118 b-119 a. Nitekim Ebû Hamza'nın ve Tâlibu'l-Hakkın nutuklarında büyük günahları işleyenler kâfir olarak anılır. Bk.: İsfahâni, *Ağâni*, XX, 104.

119 Eş'arî, *Makâlât*, 107.

120 Zümer, 71.

121 Zümer, 73.

122 İnsân, 3.

123 Kalhetî, *Keşf*, 142 b; Bârûnî, *Muhtasar*, 72.

Bu bakımdan büyük günah işleyen bir müslüman, mü'min değil muvahhidir¹²⁴, küfr-ü nimet içindedir¹²⁵. Bu kimsenin cezâ çekeceği ve cehenneme gideceği şüphesizdir. Fakat cehennemde temelli kalmamak için yegâne kurtuluş yolu tövbedir. Zira İbâdiye'ye göre de tövbe kapısı açıktır. Bir kimse günde yetmiş defa günah işlese ve tövbe etse, sonra tekrar yapıp tekrar tövbe etse bile, Allah kullarının tövbesini kabul eder, günahları bağışlar ve onların ne yaptıklarını bilir¹²⁶.

Demek oluyor ki İbâdiye, büyük günah işleyen kimsenin, işlediği günahından tövbe etmesi halinde, cehennemde temelli kalmayacağı, kâfir-i nimet olarak cezalandırılıp, daha sonra cennete geçebileceği görüşünü savunmuş olmaktadır. Ama yine onlara göre, büyük günah işleyen tövbe etmediği takdirde, bu durumu, günaha ısrar demek olduğundan şirk sınıfına girecek ve temelli olarak cehennemde kalacaktır¹²⁷. Buna göre İbâdiye, büyük günah işleyen temelli cehennemde kalır diyen Havâric'den tamamen ayrılırken, Mutezile'ye yaklaşmış olmaktadır.

124 *Kitâb fi'l-Fırak*, 57 b.

125 Şehristânî, *Milel*, I, 135; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 630; Bârûnî, *Muhtasar*, 72.

126 Kalhetî, *Keşf*, 152 b.

127 Bununla beraber Bârûnî (*Muhtasar*, 71), muvahhidlerden günah işlemiş olanların, tövbe şartını anmaksızın, temelli cehennemde kalacaklarını; fakat azablarının daha hafif olacağını söyler. Onun bu ifadesinden, tövbe etmedikleri takdirde böyle bir sonuçla karşılaşacaklarını belirtmek istediğini anlamak mümkündür. Çünkü kendisi kitabının 72. sayfasında da günahkâr muvahhidin "kufru'n-ni'met"te olduğunu, şirke girmediğini belirttiikten sonra, âsî bir kimseden tövbe edinceye kadar uzaklaşılması gerektiğini, ona ancak tövbe ettiği takdirde diğer kardeşleri (İbâdî) gibi muamele edileceğini söyler.

İSLÂM HUKUKUNDA HACR

(I)

Dr. Abdulkadir ŞENER

Hukuk sistemlerinde hacr müessesesi, haklarını muhafazadan âciz olanları korumak, başkalarını zarara sokacak durumda bulunanların haksız ve zararlı davranışlarına mâni olmak amacını gütmektedir. Başka bir deyişle akıl, iktidar ve her türlü vücut sağlığı gibi bedenî nimetler; adalete bağlılık, hakka saygı göstermek, kanaat ve rızâ gibi rûhî nimetler bütün insanlara eşit olarak verilmemiştir. Dolayısıyla, korunmaya, yardıma muhtaç kimseler vardır. İşte bunları korumak ve bir kısım hukuk dışı davranışlardan fert ve cemiyetin zarar görmesini önlemek için diğer hukuk sistemleri gibi, İslâm hukuku da, hacr müessesesine lüzum görmüştür.

Hacr'in Tarif ve İzahı

Hacr kelimesi, Türkçemizde dilimizin fonetiğine uyularak, "hacir" şeklinde telaffuz edilmekte ve genel olarak da bu şekilde yazılmaktadır. "Kısıt" sözcüğü "hacr" ve "kısıtlamak" sözcüğü de "hacr etmek" anlamında kullanılmakta ise de, bunlar, hukukçularımızın çoğu tarafından henüz benimsenmemiştir¹.

Arapçada *hacr* kelimesi masdar olup mânâsı engellemek, men etmektir. İsim olarak *hacr*, elbise, kucak, yuva, yan ve yasak anlamlarına gelmektedir². Aynı kökten gelen hıcr, akıl mânâsına olup "Onda akıl sahibi için bir and vardır, değil mi?"³ âyet-i kerîmesinde bu anlamda geçmektedir⁴.

1 *Türk Medenî Kanunu'nun* 354.ve müteakip maddelerinde "hacr" ve "mahcur" kelimeleri aynen kullanılmaktadır.

2 *Sihahu'l-Cevheri*; *Lisanu'l-Arab*; *Kamus el-Muhit* tercümesi *Okyanus*.

3 Fezr Süresi, 5: هل في ذلك قسم لذي حجر

4 İbn Kesir, *Tefsir*, Kahire 1954, c.IV, s.507; *Taberî, Cami'u'l-Beyan*, Mısır 1331, c.III, s.95; *Zemahşeri, el-Keşşaf*, Mısır 1318, c.III, s.265.

Terim olarak *hacr*, çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bunların en uygun olanı, "Bir şahsı belli sebeplerden ötürü kavli tasarruflarından men etmektir." şeklinde yapılan tarifdir.

Tarifteki "belli sebepler", *hacr*'i gerektiren sebeplerdir ki bunlar, ileride anlatılacaktır. "Kavli tasarruflardan men etmek" kaydından anlaşıldığına göre, *hacredilen* (mahcur) kimsenin akit ve sözleşmede bulunması engellenmektedir. *Mahcur*'un yaptığı akit ve sözleşmeler geçerli değildir. Bunlardan dolayı aleyhine hiçbir şey terettüp etmez. Yani kavli tasarrufları hükümsüzdür; fakat mahcur'un fiilî tasarruflarından aleyhine herhangi bir hüküm doğabilir⁵. Sözgelisi, mahcur bir küçük, birisinin bir malını telef etse bu, onun malından tazmin edilir. Birisini öldürse, İslâm hukukuna göre cezalanması gerekir. Şu kadar var ki, *kıyas* gerekmez; sadece *diyet* lazım gelir. Çünkü kıyas gibi *hadd* cezalarında kasıt esastır. Hadd cezaları şüphe ile kalkar. Mahcur bir küçüğün adam öldürmede kasdının bulunup bulunmayacağı şüpheli olduğundan, böyle bir küçüğün kasden adam öldüreceği düşünülemez ve suçu hatâ ile işlemiş sayılır ki bu da ancak diyeti gerektirir⁶.

Bilindiği gibi *hacr* edilen kimseye "mahcur" denir. Mecelle'nin 941.maddesi aynen şöyledir: "Hacr, bir şahs-ı mahsusı tasarruf-i kavlisinden men'dir ki, ba'de'l-hacr ol şahsa mahcur denir."

Hacrîn Meşrû Oluşunun Hikmeti

İslâm hukukuna göre bütün insanlar, esas itibariyle hür olarak yaratılmakta, fakat sonradan ârız olan bazı sebeplerden ötürü birtakım kimselerin medenî hakları kısıtlanmaktadır. Bu da, yine fert ve cemiyetin hak ve menfaatleriyle yakından ilgili bulunmaktadır. Çünkü *hacr*in sebeplerini incelediğimiz zaman görüyoruz ki bu müessese ile ya doğrudan doğruya mahcur'un kendisinin, yahut başka bir şahsın veya cemiyetin maddî, manevî menfaati korunmak istenmektedir. Meselâ;

a) Küçük, deli ve bunak (ma'tuh) *hacr* altına almır. Zira bunlar, tasarruf ehliyetine sahip olmayıp kâr ve zararlarını bilmez, düşünemez. Yani akıl ve şuur yönünden noksan kimselerdir. Bunlar, alışveriş işlerinde gerçekten razı olup olmadıklarını açıklayacak yetenek-

5 Mergînânî, *el-Hidaye*, Mısır 1936, c.III, s.204; İbn Abidîn, *Reddu'l-Muhtar*, Mısır 1307, c.V, s.97.

6 M.Muhyiddin Abdulhamid, *el-Ahval eş-Şahsiyye*, Mısır 1958, s.422.

ten yoksundurlar. Dolayısıyla mallarını telef ederler, maddî ve manevî menfaatlerini koruyamazlar. Kendi kendilerini savunmaktan bile âcizdirler.

b) Borcunu ödemek istemeyen bir borçlu hacredilir. Çünkü burada İslâm hukuku, alacaklının hakkını korumak, şu veya bu fırsattan faydalanarak başkasının hakkını çiğnemek isteyenlerin önüne geçmek, onların yalan ve hile yollarını tıkamak için hacr müessesesine başvurmuştur. Böylece aldatılanları, hileli iflasa giden sahtecileri başıboş bırakmamıştır. İslâm hukuku, hacr müessesesi sayesinde hem alacaklıyı mağdur olmaktan kurtarmaya, hem de dolandırıcılığı önlemeye çalışmıştır.

c) Cahil tabîb'in hacredilmesi gerekmiştir. Zira o, halkın sağlığını bozacak yanlış tedavi ve tavsiyelerde bulunur. Böyle bir tabîbin hacredilmesiyle, yani mesleğini icrâ etmekten alkonulmasıyla cemiyet, onun zararlı faaliyetlerinden korunmuş olur.

İşte İslâm hukuku, korunmaya muhtaç olanların maddî ve manevî haklarını güven altına almak, bu hakları çiğnemeye kalkışanları engellemek için hacr müessesesini kabul etmiştir. Demek oluyor ki bu müessese yardımlaşma, şefkat, güven ve koruma esaslarına dayanan insanî, medenî, önemli ve gerekli bir hukuk kurumudur⁷.

Hacrin Dayandığı Nass'lar

İslâm hukukçuları, hacrle ilgili hükümleri çıkarırken bir kısım âyet ve hadislere dayanırlar. Burada biz bunları kısaca açıklamaya çalışacağız.

A-Sefihlerin Hacri

1) "Allah'ın sizi başına diktiği mallarınızı sefihlere vermeyin. Kendilerine bunlardan yedinir, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin".⁸

İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Şafiî, Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre bu âyet, sefihlerin hacrini gerektirmektedir. Çünkü burada, velilere mallarını sefihlere vermeleri yasaklanmaktadır. Malların onlara verilmesi, zıyana sebep olacaktır. Buradaki "kendilerine bunlardan

⁷ Aynı eser, s.424.

⁸ Nisâ Suresi, 5.

yedirin, giydirin" emirleri, onların korunmaya muhtaç olduklarını ve dolayısıyla hacr edilmelerini göstermektedir.

Öte yandan sefipler (ve aynı hükümde olan eblehler), ittifakla hacr edilen küçük ve delilere kıyasen mahcurdurlar. Çünkü küçük ve delilerin hacredilmelerinin sebebi, akılları yetmediği için bunların mallarını boş yere sarf etmelerinden korkulmasıdır. Sefih (ve ebleh) ise mallarını bizzat boş yere sarf etmektedir. O halde çocuk ve deli, sefih ve ebleh, aynı sebepten dolayı hacredilmektedir. Elbette sebeplerin aynı olması, hükümlerin de aynı olmasını gerektirir⁹.

el-Keşşaf yazarı; buradaki "sefipler" (سفيها) den maksat, mallarını israf edenlerdir; hitap, yetimlerin velilerinedir; bunun delili, "kendilerine bunlardan yedirin, giydirin" (و ارزقوهم فيها و اكسوهم) emirleridir, demektedir¹⁰.

Taberî; **Tefsir**'inde, "Said b.Cubeyr'den gelen bir rivayete göre "sefipler"den maksat, kadın ve küçüklerdir." dedikten sonra, "Ebu Ca'fer'e (yani Taberî'ye) göre bu âyetle küçük, büyük, kadın ve erkek olsun, malını telef eden ve hacri gereken her çeşit sefih kastediliyor. Çünkü biraz ileride, 'Yetimleri nikâh çağına erdikleri zamana kadar deneyin. O vakit kendilerinde akıl ve rüşt görürseniz mallarını onlara verin.'¹¹ buyruluyor." demektedir¹².

2) "Eğer üstünde hak bulunan sefih, yahut zayıf veya bizzat yazdırmaya gücü yetmez ise velisi dosdoğru yazdırsın".¹³

İmam Şafiî hariç, yukarıda adı geçen imamlara göre burada sefih, zayıf ve -yazdırmaya aklı ermeyen- deliye veli tayin edilmektedir. Bunlar mahcur olmasalardı kendilerine bir veli tayinine gerek kalmazdı. Veli tayini, bunların mahcur olduklarının delilidir¹⁴.

Taberî; **Tefsir**'inde, bu âyette geçen sefihi: yazma bilmeyen, zayıfı: yazmayı bilip hastalık veya dilsizlik gibi bir mazeretten dolayı yazamayan, bizzat yazdırmaya gücü yetmez (لا يستطيع ان يمل) sözünü: ha-

9 Serahsî, *el-Mebsut*, Kahire 1324-1331, c.XXIV, s.157, 158.

10 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c.I, s.348.

11 Nisâ Suresi, 6.

12 Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, c.IV, s.115, 116.

13 Bakara Suresi, 282.

14 Serahsî, *el-Mebsut*, c.XXIV, s.157.

pishanede veya yazılacak yerden uzakta bulunan kimse olarak yorumlamıştır¹⁵.

el-Keşşaf müellifi; sefihi: müsrif, zayıfı: küçük veya şuuru bozuk yaşlı, bizzat yazdırmaya gücü yetmez sözünü: hasta veya dilsiz diye tefsir etmiştir¹⁶.

İmam Şafii ise, "bizzat yazdırmaya gücü yetmez" sözünden maksat: delidir, demiştir¹⁷.

İmam Ebu Hanîfe'ye göre, her iki âyetteki sefih'ten maksat, deli ve küçüklerdir. Birinci âyetteki "sefihler"den maksat, kadınlar da olabilir. Çünkü cahiliye çağında, geleneğe göre, Arap erkekleri mallarını kadınlarına verirler ve onlar da bu malları istedikleri gibi harcarlardı.¹⁸

Ebu Hanîfe bu görüşlerini şöyle savunmaktadır: "Yetimleri nikâh çağına erdikleri zamana kadar deneyin. O vakit kendilerinde akıl ve rüşt görürseniz mallarını onlara verin. Büyüyecekler diye onları israf ile tez elden yemeyin."¹⁹ âyeti açıkça gösteriyor ki âkıl ve bâliğ olan kimse üzerinde velâyet hakkı kalkmaktadır. Velâyetin kalkması, hacrin kalkması demektir.

*Zihar*²⁰ ve *katil*²¹ keffâretlerini emreden âyetler, sefih olsun veya olmasın, bu fiilleri işleyen herkesi içine almaktadır. Ashında bu suçları işlemek, sefihlikten başka bir şey değildir. Bundan anlaşılıyor ki sefihin mal sarfını gerektiren bir fiil işleyeceğine Kur'an işaret ediyor. Tabiidir ki işlediği böyle bir suça karşılık malını sarf edecektir. Bu durumda, sefihin hacredilmesinin pek büyük bir faydası görülmemektedir.

Ayrıca kişi, muhatap olduğuna göre hürdür. Malında istediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. İşlediği suçtan ötürü cezalanması, onun mahcur olmadığını gösterir. Yoksa küçük ve deli gibi o da teklif ve cezadan muaf tutulurdu. Bir taraftan mükellef sayıp cezalandırmak, öte yandan malındaki tasarruf hakkını elinden almak, onu deli ve hattâ hayvan derekesine düşürmektedir.

15 Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, c.III, s.74.

16 Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c.I, s.288.

17 Şafii, *el-Umm*, Kahire 1321-1325, c.III, s.194.

18 Serahsî, *el-Mebsut*, c.XXIV, s.159.

19 Nisâ Suresi, 6.

20 Mücâdele Suresi, 3, 4.

21 Nisâ Suresi, 92.

Öte yandan Ebu Hanıfeye göre, âyetteki “sefipler” sözü ile mallarını saçıp savuran sefiplerin kastedildiğini kabul etsek bile, Kur’an’da, “mallarınızı sefiplere vermeyin.” buyuruyor, “sefiplerin mallarını kendilerine vermeyin” diye bir şey yoktur.²²

Malı telef etme, elbette bir zarardır. Fakat hacr, ehliyet ve şahsiyeti ortadan kaldıran daha büyük bir zarardır. Hal böyle olunca küçük bir zarar, ondan büyük bir zararla giderilemez. Hacrin sebebi umuma zarar verme ise, sapık müftî (müftî-i mâcin), cahil tabib vs.nin zararı gibi, o zaman hacr caiz olur. Çünkü bunların umuma verdikleri büyük zarar, ondan küçük bir zararla önleniyor ki bu küçük zarar dediğimiz şey, aslında onların şahsî çıkarlarıdır. Esasen bunların hacr edilmeleri, mesleklerini icradan men edilmeleri demektir. Burada hacr, cezadan daha tesirli ve daha faydalıdır, Bu bakımdan sefihi hacretmek, bunlara kıyas edilemez. Sefihi, küçüğe da kıyas edemeyiz. Çünkü küçük kendisine bakmaktan âcizdir. Sefih ise böyle olmayıp ergin ve mükellef bir insandır. Onu, ehliyetini yok ederek, hayvan derekesine düşürmek aslâ doğru olmaz²³.

3) Ebu Hanife’nin bu görüşlerine katılmayan öteki imamlar, sefihin hacrine delil olarak şu hadisleri de zikrederler:

a) Habban b.Munkız, Uhud savaşında başına değan bir taş sadmesiyle uğradığı bir beyin zedelenmesinden ötürü alış-veriş yaparken aldanırdı. Ailesi, Hz.Peygamber’e başvurup onun hacrini istedi. Habban da, her alış-verişe hiç dayanmam, ya Resûlellah, dedi. Bunun üzerine Hz.Peygamber ona, “Alış-veriş ettiğin zaman, aldatma yok, de.” buyurdu ve ona üç günlük muhayyerlik hakkı tanıdı²⁵. Görülüyor ki

22 Serahsî, *el-Mebsut*, c.XXIV, s.159, 160, 161.

23 Aynı eser, c.XXIV, s.157; Merkinanî, *el-Hidâye*, c.III, s.205.

24 Serahsî, *el-Mebsut*, c.XXIV, s.157, 158.

25 Buhârî, *el-Cami’u’s-Sahh* (Kitabu’l-Buyû’, bab: 48), Leiden 1862, c.II, s.20. Müslim, *el-Cami’u’s-Sahh* (Kitabu’l-Buyû’, bab: 48), İstanbul 1334, c.V, s.11’de Abdullah b.Ömer’den şu hadis rivayet edilmiştir: *إذا* : *انه يمدح في البيوع فقال* : *ان رجلا ذكر للنبي (ص) انه يمدح في البيوع فقال* : *لا خلا بة* “Bir adam Peygamber (S.A.V.)’e, alış-verişte aldanıldığını söyledi. O da, alış-veriş ettiğin zaman, aldatma yok, de, buyurdu.” Nevevî, Müslim şerhinde (*el-Minhac*, c.VI, s.404), İbn Hacer, Buhârî şerhinde (*Fethu’l-Bârî*, c.IV, s.232) bu şahsın Habban b.Munkız olduğunu Darekutnî’den rivayet etmektedirler. Darekutnî ve Taberânî’den rivayetle İbn Hacer, aynı eserinde Peygamber (S.A.V.)’in üçgünlük muhayyerlik hakkı tanıdığını da ilave etmektedir. Tirmizî, Sunen’inde (c.I,s.236) Enes’den Habban’ın ismini zikretmeksizin, *el-Mebsut*’da ileri sürülen hadisi aynen rivayet etmekte ve sadece üçgünlük muhayyerlik meselesini kaydetmemektedir.

malı israftan ötürü hacr meşrû olmasaydı Habban b.Munkız'ın âilesi, Hz.Peygamber'den onun hacrini istemezdi. Hz.Peygamber de ona üç-günlük muhayyerlik hakkı tanımazdı.

b) Abdullah b.Cafer, mallarını ziyafetler vererek telef ederdi. Ziyafet vermek için yüzbin dirheme bir ev satınalmıştı.Hz.Ali, Hz.Osman'a gidip Abdullah'ın hacrini isteyeceğini söyledi. Abdullah, bu sözü duyunca, işin ciddiyetini kavrayarak, Zubeyr'e gidip durumu haber verdi. O da, beni eve ortak et, dedi. Abdullah bu teklifi kabul etti. Hz.Ali, Hz.Osman'a gelip Abdullah'ın hacrini isteyince Osman, Zubeyr'in ortağını nasıl hacrederim? dedi. Çünkü Zubeyr, ticarete aldanacak biri değildi²⁶.

Burada Hz.Ali ve Osman'ın israftan ötürü hacrde ittifakları yeterli bir delildir. Bu meselede Hz.Osman, hacri reddetmiyor. Abdullah'ın Zubeyr'in ortağı olduğunu ileri sürerek, özür beyan ediyor. Diğer taraftan, israftan ötürü hacr meşrû olmasaydı, Abdullah, Hz.Ali'nin sözüne önem vermez ve Zubeyr de onu bundan kurtarmak için bir çare aramazdı²⁷.

c) Hz.Aişe, mallarını sadaka olarak dağıtırdı. Rivayete göre bir evi vardı. Onu da satıp parasını hayra vermek istedi. Abdullah b.Zubeyr bunu işitince, "Vallahi ya Aişe bundan vazgeçer, yahut da onu hacrettiririm." dedi²⁸.

İmam Ebu Hanîfe ise, bu rivayetlerin her üçünün de kendisini desteklediğini ileri sürer ve şöyle der:²⁹.

a) Hadisin lafzından anlaşıldığına göre Hz.Peygamber, Habban b.Munkız'ın, "Ben alış-verişe dayanamam, ya Resûlellah." sözü üzerine onu hacretmemiş ve ona, "Alış-veriş ettiğin zaman, aldatma yok, de." buyurmuştur.

b) Hz.Ali istediği halde, Hz.Osman, Abdullah b.Ca'fer'i hacretmedi. Çünkü Zubeyr'in eve ortak olması, onun bu işte aldanmadığını

26 Şafîî, *el-Umm*'de (c.III, s.196), "Ziyafet için bir ev..." yerine "Bir şey..." satın almıştı, şeklinde bu hadisi, Hişam b.Urve'den aynen rivayet etmiştir.

27 Şafîî, *el-Umm*, c.III, s.196.

28 Buharî, *el-Cami'u's-Sahih*'inde (Kitabu'l-Edeb, c.IV, s.129, 130), Hz.Aişe'nin bir satış veya bağışta bulunması üzerine Abdullah b.Zubeyr'in bu şekilde hareket ettiğini Avf b.Malik'ten rivayet etmiştir.

29 Serahsî, *el-Mebcut*, c.XXIV, s.161.

gösterir. Öte yandan, İsraktan ötürü hacri kabul edenlere göre Abdullah'ın hacredilmesi gerekirdi. Zira, mademki Abdullah müsrif (israfçı) idi; öyleyse onun bu işte aldanmaması, hacredilmemesi için yeterli ve kurtarıcı bir sebep sayılmamalıydı.

c) Hz.Aişe ile ilgili rivayet de bizi destekler. Çünkü Hz.Aişe, Abdullah b.Zubeyr'in kendisi hakkında söylediği sözü işitince, onunla hiç konuşmamağa yemin etti. Hz.Aişe'nin hacri şer'an gerekseydi o, şer'î olan bir meselede hiç böyle yemin eder miydi? Bundan anlaşılıyor ki Abdullah'ın Hz.Aişe hakkındaki hacr talebi, şer'î değil, belki Peygamber'in hanımı olan Hz.Aişe'nin fakir düşüp başkalarına yük olmasından korktuğu içindir.

Beri yandan, bu rivayetleri böyle anlamak, sahâbîlere sefihlik ve israfçılık yüklemekten daha iyidir.

Ebu Hanife'nin bu görüşleri tatbikatta kabul görmemiş ve buna karşılık, sefihin hacri gerektiğini ileri süren imamların görüşleri benimsemiştir.

B- Borçtan Dolayı Hacr

Kişinin borç sebebiyle hacrinde de İmam Ebu Hanîfe hariç, bütün imamlar şu hadisleri delil olarak ileri sürerler:³⁰

1) "Ka'b b.Mâlik, babasından rivayet ederek, dedi ki: Resûlullah (S.A.V.), Muaz'ı hacretti ve borcundan dolayı malını sattı."³¹

Bu rivayet, borçlunun mahcur olduğunu göstermektedir.

2) Hz.Ömer, birgün halka şöyle hitabetti: "Ey insanlar, borçtan korkunuz. Zira borcun evveli üzüntü, sonu döğüştür. Cuheyneî Üseyfî, hacıların ilki olmak için rastgeldiğinden borç almaya razı oluyor. Ben onun malını satıp borcuna dağıtacağım. Kimin onda alacağı varsa sabahleyin gelip alsın".³²

Hz.Ömer'in bu konuşmasını dinleyen sahâbîlerden hiç kimse itiraz etmedi. Bu hususta sahâbîlerin ittifak etmesi, kâfi bir delildir.³³

30 Aynı eser, c.XXIV, s.163, 164.

31 Bu hadisi, Darekutnî rivayet etmiş, el-Hâkim tashih ve Ebû Davûd mürsel olarak tahric etmiştir (Bak. İbn Hacer, *Bulûğu'l-Meram min Edilleti'l-Ahkâm*, Kahire 1351, s.106).

32 İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, Mısır 1348, c.II, s.136.

33 Serahsî, *el-Mebsut*, c.XXIV, s.164.

Bu rivayetlere göre, alacaklıların isteğiyle borçlu, kadı tarafından hacredilir. Hibe, vakıf, ikrar ve alım-satım gibi kavli tasarruflarda bulunamaz. Hacreden sonra ettiği borç ikrarı, hacr vakti mevcut olan malından verilemez. Ancak, hacreden sonra kazandığı malda istediği gibi tasarruf edebilir. Sonraki borç ikrarı da, sonradan kazandığı malda muteber olur³⁴.

Ebu Hanîfe'ye göre kadı, borçluyu hacredemez; ancak borcunu vermekten kaçındığı için hapsedebilir. Ebu Hanîfe, alacaklıları veya mahcurun kendisini korumak amacıyla hacri caiz görmez. Çünkü korumak amacıyla hukukun imkânının dışına çıkılamaz. Kişiye suçundan büyük ceza verilemez. Hukukun verdiği imkân da, ancak hapsedmekten ibarettir³⁵.

Bu hapis meselesinde öteki imamlar da aynı görüştedirler. Çünkü Hz.Peygamber, Cuheyne'li birisini, başkasıyla ortak olduğu bir köleyi satın ortağının hissesine düşen parayı vermediği için, elindeki ganîmeti satarak ortağının hakkını verinceye kadar onu hapsedmiştir³⁶.

Ebu Habîfe, borçlunun hacredilemeyeceği yolundaki görüşünü, "Aranızda haksız yere birbirinizin mallarını yemeyin."³⁷ âyet ve "Müslümanın malı, ancak onun gönül rızası ile helal olur."³⁸ hadîsine dayandırdıktan sonra, borçlunun hacrini kabul edenlerin delillerini ele alır ve şöyle izah eder:³⁹

1) Muaz'ın malı borcuna kâfi gelmediği için, o, bereket umarak, Hz. Peygamber'in satmasını istemiş olabilir. Hz.Peygamber de, belki bunun üzerine onun malını satın borcuna dağıtmıştır. Öte yandan, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre kadı, önce borçluya malını satmasını ve borcunu vermesini emreder. Bunu, dinlemezse o zaman kadı onun malını kendisi satar ve bedelini borcuna dağıtır. Buna göre Hz.Peygamber, Muaz'a, malını sat da borcunu öde, deseydi Muaz bunu kabul etmeyecekmiydi? Muaz'ın böyle yapacağını düşünemeyeceğimize göre bu rivayet, kişinin hacredilip rızası olmadan malının satılacağına delil olmaz.

34 Aynı eser, c.XXIV, s.165; Mergînânî, *el-Hidâye*, c.III, s.208; *Mecelle*, mad.1002.

35 Serahsî, *el-Mebcut*, c.XXIV, s.163.

36 Aynı eser, aynı yer.

37 Bakara Suresi, 188; Nisâ Suresi, 29.

38 Serahsî, *el-Mebcut*, c.XXIV, s.164.

39 Aynı eser, c.XXIV, s.164, 165, 166.

2) Üseyfi' meselesinde de Hz.Ömer, belki borcunun cinsinden olduğu için onun malını alacaklılarına dağıtmıştır. Şayet satıp da bedelini dağıtmışsa Üseyfi', belki razı idi. Beri yandan, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre kadı, ancak alacaklıların isteği üzerine borçluyu hacreder. Borçlu malını satıp borcunu ödemekten kaçırırsa o zaman kadı kendisi onun malını satar ve borcunu öder. Burada alacaklıların hacr talebi rivayet edilmediğine göre belki Üseyfi', kendisi malının satılıp borcuna verilmesini istemiştir!

Şiiler, bir kısım Zâhirîler, tâbîilerden İbrahim Naha'î ve İbn Sîrin de; sefih hükmünde olan ebleh ve borçlunun hacredilmesi konusunda Ebu Hanîfe gibi düşünmektedirler⁴⁰.

Tatbîkat, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in kavline göre dir. Mecelle'de de bu iki imamın görüşü benimsenmiştir⁴¹.

Burada işaret etmek yerinde olur ki Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre hacr, mahcuru korumak içindir. İmam Şafii'ye göre ise ceza mahiyetindedir. Bu esasa binaen dinî yönden sapık (fâsık), fakat malî bakımdan sağlam olan (müsrif olmayan) kimse, Şafii'ye göre hacredilir, sefih gibi velayet hakkına da sahip olmaz. Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise böyle bir kimse hacredilmez, velayet hakkına da sahip olur. Çünkü Kur'an'da, "Onlarda akıl ve rüşt görürseniz mallarını kendilerine veriniz"⁴² buyurulmuştur.⁴³

C- Küçük, Deli ve Ma'tuhun Hacri

1) "Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Uhud savaşında Hz.Peygamber'e arz olundum; ondört yaşımda idim. Beni kabul etmedi. Hendek savaşında arz olundum; onbeş yaşımda idim. Beni kabul buyurdular"⁴⁴.

2) "Hz.Aişe'den rivayet edildiğine göre Hz.Peygamber şöyle buyurmuştur: **Üç kişiden kalem kaldırıldı** (yani üç sınıf insan sorumlu de-

40 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Mısır 1319, c.V, s.45; M.M.Abdulhamid, *el-Ahval eş-Şahiyye*, s.425.

41 el-Mavsilî, *el-İhtiyar*, Mısır 1951, c.II, s.98; *Mecelle*, mad.946, 955, 959.

42 Nisâ Suresi, 6.

43 Mergînânî, *el-Hidâye*, c.III, s.207; Serahsî, *el-Mebsut*, c.XXIV, s.157, 158.

44 Buharî, *el-Cami'u's-Sahih* (Kitabu's-Şehâdât, bab: 18), c.II, s.158; Ahmed b.Hanbel, *el-Musned*, Mısır 1313, c.II, s.17.

ğildir): 1- Deli, aklı başma gelene kadar; 2- Uyuyan, uyanıncaya kadar; 3- Küçük, ihtilam oluncaya kadar.⁴⁵

3) "Ma'tuh ve küçükün talâkından başka her talâk vâki'dir."⁴⁶

Bu hadis gösteriyor ki küçük ve deli -ma'tuh- mükellef olmadıkları için, velilerinin izin ve icazeti olsa dahi talâkları vâki olmaz. Zira bunlar, talâklarındaki menfaati bilemezler. Bunu velileri de bilemez. Dolayısıyla bunlar, talâk hakkı bakımından da mahcurdurlar⁴⁷.

D- Kölelerin Mahcur Oluşları

1) "Köle ve mükâtep, talâktan başka hiçbir şeye mâlik değildir."⁴⁸

2) "...Köle de efendisinin malının çobanıdır: o da güttüğü şeyden sorumludur."⁴⁹

E- Ölüm Hastalarının Hacri

1) "Allah, her hak sahibinin hakkını vermiştir. O halde mirasçıya vasiyet yoktur."⁵⁰

2) "Mirasçıya vasiyet de, borç ikrarı da yoktur."⁵¹

Bu hadislerle göre kişinin mirasçısına mal vasiyeti caiz değildir. Hanefîlere göre, mirasçıya borç ikrarı da caiz değildir. Öteki mirasçılar kabul ederlerse bunlar caiz olur. Çünkü burada, ölüm hastasının mirasçılarından birine borç ikrarında veya vasiyette bulunmasında bazı yakınlarını kayırma ihtimali vardır.

Şafiîlere göre ise, mirasçıya borç ikrarı yabancıya borç ikrarı gibidir. Yabancıya borç ikrarı da ittifakla caizdir⁵².

45 Buhârî, *el-Cami'u's-Sahih* (Kitabu'l-Hudud, bab: 22), c.IV, s.300; Tirmizî, *Sunen* (Ebvâbu'l-Hudud), Mısır 1292 c.I, s.267.

46 Tirmizî, bu hadîsi farklı lafızlarla rivayet eder (Bak.*Sunen*, Ebvâbu't-Talak, c.I, s.244).

47 Mergînânî, *el-Hidâye*, c.III, s.204; el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, c.II, s.95.

48 Mergînânî, *el-Hidâye*, c.III, s.205; el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, c.II, s.95. İbn Mace, Abdullah b. Abbas'tan şu hadîsi rivayet etmiştir: "Peygamber (S.A.V.)'e bir köle gelip, ya Resûlellah, dedi, benim efendim câriyesiyle beni evlendirdi. Şimdi ise beni ondan ayırmak istiyor. Bunun üzerine Hz.Peygamber, minbere çıkıp şöyle hitabetti: Ey insanlar, sizden birine ne oluyor ki kölesini câriyesiyle evlendiriyor, sonra da onları ayırmak istiyor! Talak, ancak istifraş edenin hakkıdır." (Bak.*Sunen*, Ebvâbu't-Talak, c.I, s.328).

49 Buhârî, *el-Cami'u's-Sahih* (Kitabu'n-Nikâh, bab: 81), c.III, s.440.

50 Tirmizî, *Sunen* (Ebvâbu'l-Vasâyâ, bab: 5), c.II, s.16; İbn Mace, *Sunen* (Ebvâbu'l-Vasâyâ, bab:6), Mısır 1313, c.II, s.83.

51 Mergînânî, *el-Hidâye*, c.III, s.137.

52 Aynı eser, c.III, s.137, 138.

3) "Sa'd b.Ebî Vakkas'tan rivayet edilmiştir, demiştir ki: Hz.Peygamber'e, yâ Resûlellah, benim malım vardır. Bir kızdan başka mirasçım da yoktur. Malımın üçte-ikisini sadaka olarak vereyim mi? dedim, "Hayır" buyurdu. Yarısını sadaka olarak vereyim mi? dedim, yine "Hayır" buyurdu. Üçte-birini sadaka olarak vereyim mi? dedim, "Üçte-bir, üçte-bir de çoktur." dedi.⁵³

4) Yine, "Sa'd b.Ebî Vakkas'tan rivayet edilmiştir, demiştir ki: Peygamber (S.A.V.)'e, yâ Resûlellah, malımın hepsini vasiyet etmek istiyorum, dedim, "Hayır" dedi. Öyleyse yarısını vasiyet edeyim, dedim, "Hayır" dedi. O halde üçte-birini vasiyet edeyim, dedim, "Üçte-bir, üçte-bir de az değildir." buyurdu."⁵⁴

Bu hadisler gösteriyor ki 1/3 ten fazla malda vasiyet caiz değildir; öteki mirasçılar müsaade ederlerse bu caiz olabilir.⁵⁵

F- Umuma Zarar Verenlerin Hacri

1) "Mü'min erkekler de mü'min kadınlar da birbirinin velileridir. Onlar, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar."⁵⁶

2) "Fitneden de sakının ki o, sizden yalnız zulmedenlere isabet etmez."⁵⁷

Abdullah b.Abbas'a göre, bu âyetle Allah, mü'minlere, aranızda kötülüğün yayılmasına izin vermeyin ki azabımı ve fitnenin şerrini hepimize teşmil etmeyin, buyurmaktadır⁵⁸.

3) "Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Peygamber (S.A.V.) buyurdu ki, sizden biri bir kötülük görürse onu eliyle men etsin. Buna gücü yetmezse onu diliyle men etsin. Ona da gücü yetmezse kalbiyle onu men etsin. İşte bu, imanın en zayıf derecesidir."⁵⁹

Gelecek yazımızda hacr'in dereceleri, sebepleri, mahcurların sınıfları, hacrin kalkması, velâyet konuları üzerinde durmak ve bu mevzuda Medenî Kanunumuzla kısa bir karşılaştırma yapmak suretiyle bu bahsi bitirmeye çalışacağız.

53 İbn Mâce, *Sunen* (Ebvâbu'l-Vasâyâ, bab: 5), c.II.s.82; Tirmizî, *Sunen* (Ebvâbu'l-Vasâyâ), c.II, s.15.

54 Buharî, *el-Cami'u's-Sahih*, c.II, s.185.

55 Mergînânî, *el-Hidaye*, c.III, s.171.

56 Tevbe Suresi, 71.

57 Enfal Suresi, 25.

58 Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, c.IX, s.135.

59 Müslim, *el-Cami'u's-Sahih* (Kitabu'l-İman), c.I, s.50; Tirmizî, *Sunen* (Ebvâbu'l-Fiten), c.II, s.26.

YAVUZ SULTAN SELİM İLE KIRIM HANI MENGLİ GİRAY VE OĞLU MUHAMMED GİRAY ARASINDA GEÇEN İKİ KONUŞMA

Dr. Ahmet UĞUR

Kemal Paşa - Zade'nin

Az müddette çok iş itmiş idi
Sâyesi olmuş idi âlem-gîr
Şems-i asr idi asırda şemsin
Zilli memdûd olur zamamı kasîr¹

diye, hayatını iki beyitle özetlediği, IX. Osmanlı padişahı Yavuz'u, bazı tarihçiler, kutreti, süratli fetihleri ve derin inancı dolayısıyla, diğer Türk (Selçuklu) sultanı Alp Aslan'a benzetirler². Bazıları da O'nun kardeşlerinin yerine tahta geçmesiyle, Osmanlı devletinin parçalanmadan kurtulduğunu söylerler³. Bazıları ise Yavuz'un kan dökme hastalığına müptelâ olduğunu, aklınca bazı deliller ileri sürerek, söylerler⁴. Hakkında söylenen iyi veya kötü şeyler bir yana, O, kendine has bir düşünce, inanç, ideal, plan ve programıyla eşsiz bir devlet adamı idi⁵. Aşağıda vereceğimiz iki örnek konuşma, bunu bize açıkça gösterecek niteliktedir.

Bu konuşmalardan ilki, Yavuz'la Mengli Giray Han'ın oğlu Muhammet Giray arasında geçmektedir: İkinci Bayezit (886/1481-918/1512)ın son yıllarına doğru memleket işleri, son derece karışmıştı. Amasya valisi olan, oğlu Ahmet ve Saruhan valisi olan, diğer oğlu Korkut,

1 Uzunçarşılı İ.Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, ii, s.671, Ankara 1964.

2 Turan Osman, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm medeniyeti*, s.147, İstanbul, 1969.

3 The New Cambridge Modern History, i, s.410, Cambridge University Press, 1957.

4 Rahim-zade-i Safavi. *Şerh-ı cenghâve tarih-ı zindegani-yi Şâh İsmâil-i Safavi*, s.339, Tahran, 1341 ş.

5 Uğur Ahmet, (Tez), *The Reign of Sultan Selim I in the light of Selim-nâme Literature*, Edinburgh, 1973.

kendi âlemlerinde ve babasından sonra padişah olmak için çeşitli yollara başvurmakta idiler. Bunların küçüğü Yavuz Sultan Selim ise, o vakit Trabzon'da vali idi. Memleketin iç durumunu ve dış tehlikeleri yakından görüyordu. Şah İsmâil (Safavi) ile sınır çatışmaları devam ediyordu. Babası Yavuz'un bu hareketini takdir edeceği yerde, Selim'i Şah İsmail'in genişleme politikasına karşı koymaktan men ediyor ve "vilâyet-i Şarka müteallik olan arazî ve nevâhiye dâhil olduğına rızâ-yı hümâyûnum yoktur."⁶ diyordu. Düşmanın çoğalmasını istemiyordu. Selim'e gönderdiği bir emrinde, "etrâf-ı vilâyette olan a'dâ ile, eger Kızılbaş ve eger Gürcidür, musâlaha ve müdârâ üzerine ol, teksir-i a'dâyâ rızâmuz yoktur."⁷ diye O'nu savaştan men ediyordu. Bunlara tahammül edemiyen Selim, Rumili yakasına geçip memleket için çok tehlikeli olan durumu babasına anlatmak istedi ve bu niyetle yola çıktı.

Celal-zade Mustafa (Nişancı)ya göre Selim'in Rumiline geçmesinin nedeni, Osmanlı ocağında sönmeye yüz tutan din-çirasını aydınlatmak ve İmparatorluğun her yanında, zulüm ehlinin ve sapıkların fena hareketleriyle din-aynasına konan tozları giderip temizlemektir. Bunun gerçekleşmeside, o taraflarda Tatar Han'ı ile iyi geçinmeye bağlı idi. Zorunlu olarak Selim, oğlu Süleyman'ı Kefe'de bırakıp, Mengli Giray Han ile buluşmak için o tarafa gitti. Han tam bir müslümandı. İnancı sağlamdı. Ehl-i Sünnet mezhebinden idi ve velî-meşreb olgun bir zattı. İkinci Beyazıt ile aralarında kardeşçe bir bağlılık vardı. Mektuplarında birbirlerine "KARDEŞ" diye hitâp ederlerdi.

Selim'in kendi taraflarına geldiğini duyduğunda çıkıp askerleri ile karşıladı. Han, Selime çok ikram gösterdi. Selim'in Trabzon'dan Kefe'ye, oradanda Han ile görüşmeye gitmesi, kardeşi Ahmet'i telaşe düşürdü. Ahmet, Selim'in oradan yardım alarak saltanatı ele geçireceğinden korkuyordu. Bu fikrini lalası Sinan Paşa'ya açtı. Sonunda Tatar Han'ına bir mektupla durumu bildirdiler ve Selim'e engel olduğu taktirde, Kefe vilayetini tamamen O'na vereceklerini açıkladılar. Han, Ahmet'in adamına Selim'in bir müsafir olduğunu, niyetinin henüz belli olmadığını, eğer Rumili'ne geçmek isterse, bunu engelliyecek gerek şeri gerekse diğer yönlerden bir engel olmadığını söyledi.

6 Celâl-zade, Meâsir-i Selim Hân, Biritish Museum, Add.7848, v.45a.

7 Uğur Ahmet (tez) s.40.

Bu konuşma üzerine Han'ın şerre temayüllü, Muhammet Giray adındaki oğlu, Sultan Ahmet'in mektubunu gördüğünde sevinip babasına dedi ki,

— Sultan Ahmet bize bunca yerler bağışlar. Bunun karşılığı bizde kardeşini tutup O'nu sevindirelim.

Han oğlunun bu fena düşüncesini defetmek için O'na der ki,

— Oğlum maksad ve muradın kale ve memleket ise, Selim Han senden esirgemez. O'ndan dahi iste.

Bir gece Selim için verilen ziyafette, Muhammet Giray Han kal-kıp,

— Selim Sultan, atanızın zamânı az kalup, Taht-ı Rûm'a padişahlık sizindir. Serir-i devlete cülûs itmek karîbdur. Ol zamanda senden bir nesne isterim, kabul eyle dedükte, Selim cevap virüp,

— Han-zade, maksût ve matlûbunuz nedür? didükte,

— Kefe vilayetlerini ve içinde bulunan hisarları ve iskeleleri bize temlik eyle. Eyyâm-ı devletünde biz tasarruf idelüm. Didükte, Selim buyurdular ki,

— Han-zade, biz padişahlaruz. Padişahların adet ve kanunlarında ve eskiden süre gelen törenlerinde, vilayet ve memleket bağışlamak yoktur. Padişahlar, memleket alurlar. Kimseye memleket virmezler. Mücevher, altun, gümüş, la'î, yakut, her çeşit mücevher, para, eşya, elbise ve kıymetli her ne isternenüz diri, 'olunmaz, virilsün. Tek vilayet ve memleket murad idinme. Demişler.

Muhammet Giray Han, Selim çadırına gittikten sonra babasına der ki,

— Selim'in sözlerene dikkat ettiniz mi? Ahmet Han iki aylık yoldan bize adamlar gönderip, kaleler verirken, bu bayrağımız altında ve avucumuzun içinde iken söylediği sözleri işittiniz mi? Bu yaman yavrucağdır. Bize memleket verme dursun, padişah olursa, elimizden top-raklarımızı da alır.

Fırsat kaçırmaz Bu'nu tutarım, der ve askerlerini toplamak için gider. Mengi Giray, bakar ki çare yok. Küçük oğlu Saadat Giray'ı çağırıp,

— Oğlum, ben seni Selim Han'a bağışladım. Mülk-i Rûm'un saltanatı O'na layiktir. Babasının vakti âhir olmuştur. Padişahlık O'nundur. İşte kardeşin meclisten kalkup gitti ki, sabahtan asker ile üzerine vara. Kasti ve muradı yamandır. Sen hemen Selim Han'a eriş. Bu gece bizim toprağımızdan kalkup, Akkirman taraflarına geçsinler.

Saadat Giray, gelip durumu Selim'e anlatır ve onlarda hazır gemilerle sabaha kadar Suyu geçerler. Sabahleyin 30 bin kişi ile gelen Muhammet Giray, kimseyi bulamaz ve hayret eder. Böylece zoraki bir durumda, Rumili'ne geçen Selim, görüşmek için babasına mektup yazar⁸.

Babası ile görüşmesine fırsat verilmez. Hatta devlet adamlarının çevirdiği dolaplarla, iki kuvvet arasında harp patlar. Sonunda Selim babasına karşı gelmektense, geri çekilmeyi kabul eder ve yenilmiş sayılarak sancağına geri döner.

İkinci konuşma, Selim ile Kırım Hanı, Mengli Giray arasındadır. Hoca Efendi'ye göre olay şöyle olur: Merhûm Bâli Paşa şöyle anlatır; Selim ile babası, Bayezit arasında geçen olaydan sonra, Selim sancaklarına geri dönüyorlardı. Kırım ser-haddine vardıklarında, Han askeri ile karşılayıp yanaştılar. Han atının başını çekip durdu ve Selim'in kendi ayağına gelmesini istedi. Selim Han'ın bu niyetini anlayıp, O'da atını durdurdu. Han'ın tekrak yürümesinde, Selim'de yürüdü. Han tekrar ikinci defa durdu. Bunu gören Selim'de hemen atının dizginini çekip durdurdu. Sonunda Han utanup geldi ve at üzerinde Selim'le tokalaştı. Uzun müddet yanyana gittiler. Sonunda Han Selim'i teselli etti ve şöyle söyledi.

— Yenilmenden ve devlet adamlarının Sultan Ahmet tarafına meylinden gam çekme. Eger istersen, Tatar askerini size koşayım. Varınız, ezici bir kuvvetle tahta malik olunuz.

Selim kabul etmeyüp, dedi ki,

— Biz, dünya arzusu ve saltanat hevesi için o tarafa varmamıştık.

Atamız ihtiyar olup daimi bir hastalığından dolayı memleket işlerinden rahatsızdır. Bu sebepten işler, vezirlere ve emirlere verilip, din ve devlet düşmanları her taraftan baş kaldırıp, isyancıların usanç verici hareketleri ve düşmanların saldırısı ile devlet iyice karışmıştır. Di-

⁸ Celâl-zade Nişancı, *Measir-i Selim Hân*, British Museum, Add.7848.

ger kardeşlerimiz, naz ve bolluk içinde yaşamağa meyilli olduklarından, düşmana karşı savunmayı tehlike sayıp, her birisi istirahatata çekildiklerinden, Hanedan'ı korumak, nam ve namusu himaye etmek için niyet etmiştik. Niyetimiz o idi ki, hem babamızı ziyaret edelim, hem de biraz asker isteyip isyancıları yok edelim. Fitne çıkaranları yurttan söküp atalım. Devlet adamları izin vermediler. Gayemizin saltanat olduğunu düşünerek, bizim atamızla görüşmemize mani oldular. Taktir olunan ne ise o olur. Asker çekip atamız üzerine yürümek bize yaraşmaz., diye cevap verdiler.

Çadırlarına geldikten sonra şöyle konuştular.

— Han bize böyle söyledi. Biz saltanata geçmeyi arzu etmek bile Han'ın hedefi olmayı nasıl isteriz? O saltanatın ne tadı olur? Ba husus ecdadımızın aldığı memleketlere, sel gibi Tatarları akıtmak ve yağmacı Tatar ayağını memleketimize sokmanın hata olduğu açık değil mi dir? Saltanat talep edilse, Allah'ın yardımıyla bunsuz bile olur. Tatar yardımına ihtiyaç yoktur.

Han sonra tektar ziyafet verip, kızını vermek istemiş, fakat Selim kabul etmemiştir⁹.

9 Hoca Efendi, *Tâc ut-Tevârih* (zeyli Selim-nâme) ii, İst.1280 H.

YABANCI BİR YAZARIN ATATÜRK HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ¹

Dr. Ahmet UĞUR

Yazarımız DEDLEV H.HALİD'in Atatürk ve O'nun İslâm birliği hakkındaki görüşlerini, geniş bir şekilde şöyle özetleyebiliriz.

Modern Türkiye'nin İslâm'a karşı davranışı, çeşitli şekillerde yazılmış ve yorumlanmıştır. Atatürk devrimlerinden beri Türk milletinin geleceğine hükmeden şahısların İslâm'a karşı tutumları nedir? Bu sorunun cevabı da yine çeşitli şekillerde verilmiştir. Bunları iki ana grupta toplayabiliriz.

Birinci gurubun görüşüne göre Ankara Hükümeti dinle ilgili olan her şeye karşı açıkça düşmandır. Kendilerini hür düşünen kimseler olarak gören politik liderler, İslâm ve bütün diğer dinlerle ilgili her şeyi yıkmak isterler. Bazı eski dinî formları devam ettirmek isteyenler de, dine karşı yapılacak bir hareketten doğacak karışıklıklardan korktukları için bunu istemektedirler.

İkinci gurubun görüşü ise, birincilerin tamâmen tersidir. Bunlara göre Kemalist'ler, İslâm'ın içden taraftarları ve O'nun daima iyiye gitmesini isteyen kimselerdir. Bunlar, Türk devrimcilerini dini eski saf şekline döndüren ve kuvvetlendiren kimseler olarak görürler.

Reform hareketlerinin başta gelen lideri, Mustafa Kemal'i ele alırsak, O'nun hayatında aslâ inanca karşı olmadığını görürüz. O sadece tutucu gördüğü veya din işini devlet işine karıştıran din adamlarına karşı idi. Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşında, dinin halkın yaşayışındaki rolünü anlamış ve O, milli felâket hareketlerinde dinî taassubun tutucu tesirini ve aynı zamanda dinin milli birliği oluşturmadaki etki-

¹ Bu yazı, Detlev H.Halid tarafından, *İslâm and the Modern Age*, adlı mecmuada (Volume, VI, No. 2, May 1975) "The Kemalist Attitude Towards Muslim Unity" başlığı altında yayınlanmıştır.

sini de görmüştü. Atatürk Saltanat'ı ve Hilâfet'i kaldırmadan önce camiye giderek hutbe bile okumuştur. Atatürk'ün 1927 de yapmış olduğu konuşmasında da belirttiği gibi, 23 Nisan 1920 de toplanan ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi, Hacı Bayram camiiinde kılınan namazdan sonra dua edilerek açılmıştır. 1928 yılına kadar, Anayasa'ya göre Türk devletin dini, İslâm idi. Fakat Atatürk 20. yüzyılda Avrupa devletleri arasına girmek isteyen bir devletin, resmi bir dini olmayacağı kanısına vardı. Bunun yanında camileri kapamak için hiç bir girişim ve diğer devrimle gelen rejimler gibi dine karşı düşmanlık yoktu.

Mustafa Kemal'e göre Hilâfet'in kalkmasının manası, dini aşırı geleneksel katkılarında kurtarmaktır. O diğer islâm modernistleri ile İslâm'ın akıl dini olduğu görüşünü paylaşıyor ve İslâm'ın akılcı düşüncesini en üstün kaide yapmayı kendisine bir vazife sayıyordu. Seyit Ahmet Han, Seyit Emir Ali, Muhammet Abduh ve bunların diğer çağdaşları gibi Atatürk'te inandı ki, İslâm, insana kendi dünyasını anlama fırsatı vererek, insanlığın durumunu düzeltmeyi hedef alan ilim ve hürriyeti emreder.

O'nun gayesi, İslâm'ın esasını, Kur'an'da ve Hadis'te verildiği şekliyle, modern metotla incelemek ve böylece dinin esaslarını ve çağımız için taşıdığı önemini meydana çıkarmaktı. O'nun bu fikrini ileri görüşlü bir taraftarı şöyle özetlemektedir. "Devrim çocuğu olan din adamlarından memleket şunu beklemektedir, onlar bizim sosyal hayatımızda hissedilen boşluğu, ejdadımızın manevi temeli olan, İslâm'ın yüceliğini anlatarak doldurmalıdırlar."

Ne Cümhuriyet'in doğuşu ve ne de Halifelik'in kaldırılması, Atatürk'ün bu politikasını değiştirdi, ve bu iki yasal değişikliğe rağmen dinî reformlar durmadı. 1924 yılında Diyânet İşleri Başkanlığı kuruldu ve bunun ekonomik destekçisi, Vakıflar, yeniden teşkilatlandırıldı. İmam ve hatipleri yetiştirmek için, İmam-Hatip Okulları ve topluma İslâm'ın yeni görüşünü öğretmek için, İlkönce İstanbul'da daha sonra Ankara'da, İlahiyat Fakültesi açıldı.

Bilindiği gibi, Atatürk, Ezan'ın Türkçe'ye tercümesi ile uğraşmadı. Ezan'ın Türkçe'ye tercümesi, Atatürk'ün ölümünden üç yıl sonra, kanunen mecbur edildi. Fakat Kur'an'ın Türkçe'ye tercümesi, O'nun şahsî çabaları ile olmuştur. O'na göre dinin toplumun yaşantısında etkin bir hale gelmesi gerekiyorsa, onu mutlaka kendi anlayacağı bir lisanla

öğrenmesi lazımdır. Atatürk bunun için çalışmıştır. Eğer bu hareket dine karşı ise, Şah Velîyullâh Delhî ve ondan sonra gelenler daha 19. yüzyılın başlarında bunu yapmışlardır. Bilindiği gibi bunlar, Kar'an'ı o zaman Farsça ve Orduca'ya çevirdiler.

Atatürk derki, "Türk Kur'an'a inanır, fakat O'nun kendine ne söylediğini anlamaz. İlk önce O kendikendine Kur'an'ı anlamalı, sonra araştırmalıdır." Böylece işe, dili değiştirerek başlaması, kendi açısından mantıkî idi.

O, bu şahsi çekişmelere bir son vermek için, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olan, Laikliği getirdi. Laiklik, İslâm'daki toleransın modern çağa bir köprü olduğuna dikkati çekmek için düşünülmüştür. Laiklik, bazan asıl İslâm'ın karakteristiği olarak, bazanda yeni ve tabii gelişmenin bir neticesi olarak gösterilmiştir.

Atatürk devrimlerinden sonra Türkler, dinde sadece akılcılığa değil, mistisizme de yöneldiler. Mistisizm, dini araştırmada Kemalist'lerin dayanağı oldu. Felsefi-mistisizmin liberal ve insancıl eğilimleri, akılcı çağın ihtiyaçlarına uygun geldi. Laik tarihçilere göre, Türk'ün milli benliği, kendisini en iyi bir şekilde, mutaassıp olmayan bir dinî görüş içerisinde açığa vurmuştur. Atatürk'ün çağdaşı, meşhur Fuat Köprülü, bu sahada değerli eserler vermiş ve Türk kılasiklerini, değerli açıklamalar yaparak bastırmıştır.

Aşağıdaki konuşmasındanda anlaşılacağı gibi, Atatürk insancıl-mistisizmin tesirindedir ve dinî ayrılıklardan doğan çekişmelere karşıdır. İşte Atatürk bunu şöyle belirtiyor. "Şunu kabul ederim ve inanırım ki, İnsan inançsız olamaz. Tarih boyunca Türk, kutsallaştırılmış bütün inançları dinî olarak kabul etti. İşte bu dindir. Ne bu ve nede o özel dindir. O'na göre bütün inançlar saygıya layıktır."

İslâm mistisizmine alaka duyan herkes, yukarıdaki ifadeden sonra. Batı'da Şeyh-ı Ekber diye tanınan, İbn Arabî'nin meşhur mısralarını hatırlayacaktır.

"Kalbim her şekli almaya başladı. O ceylanlar için bir otlak, rahipler için bir manastır, puta tapanlar için bir puthane ve müminler için bir Ka'be oldu. O Tevrat tomarları ve Kuran'ın bir kopyası haline geldi. Benim dinim sevgi dindir. -Konusu ne olursa olsun- Aşk benim dinim ve imânımdır."

Atatürk ile bu Orta Çağ mistiği arasındaki bağ, pekçok Kemalist'lere gülünç gelecek ama, Atatürk bu sayede, mühim bir müslüman milleti "Türk Milleti"ni, tekrar hürriyetine kavuşturarak, dağılmaktan kurtarmıştır. Bu hareketinde Endülüs ve dünyanın diğer ülkeleri O'na birer örnek olmuştur. O bunlara bakarak, bağımsızlığın gitmesiyle dinin de nasıl gittiğini biliyordu. Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti'ni kurarak, İslâm birliğine tarihî bir hizmette bulundu.

Türkiye'nin İslâma bağlılığını dışardan görüp, başka, başka fikir ileri sürenler ne derse desinler, gerçek şu ki, Atatürk devrimlerinin gayesi, İslâm'ı kaldırmaktan daha çok, bir İslâmî reformdur. Kemalizm'de Pan-İslâmizm ve diğer görüşlere de yer yoktur. Bu gibi şeyler, sonunda birinin veya diğerinin yok olmasıyla neticelenir. Bu gün yeni Türkiye'nin halkı sadece kendi varlığını ve rahatını düşünmektedir. Yeni Türkiye'nin diğerlerine verecek başka bir şeyi yoktur. Fakat Atatürk eninde sonunda Müslümân birliğinin canlanıp, kendi isteğine göre hareket edeceğine ve bağımsız yaşayacağına kanî idi. Atatürk'ün bu konuşmasından bir sene sonra, 1928 de, Muhammet İkbâl, bunu Üniversite'de dile getirdi. İbn Haldun ve Ziyâ Gökâlî'yi, Türkiye ve İslâmî fet'i tartıştı. İkbâl modern Türk düşüncesine eğilimli idi. Hernekadar İkbâl Pan-İslâmizm'i Atatürk'te bunun aksinin savunucusu olarak gösterilirler isede, İkbâl'in konuşmalarında, Atatürk tarafından savunulan fikirleri bulmak mümkündür. Kendisinin belirttiği gibi, Atatürk milletine yaptığı hizmetlerle, kendi halkının, belki de bütün İslâm âleminin sevgi ve saygısını kazanmıştır.

SUMER DİNİ

II*

Yazan: Hartmut SCHMÖKEL

Çeviren ve Açıklayan:
M. Turhan ÖZDEMİR

Nescire, quid antea quam natus sis acciderit,
id est semper puerum esse
“Tarih bilmeyen, ebediyyen çocuk kalır”
CICERO

Çok sayıda kabartma ve mühür (silindir-) resimlerinin gösterdiklerine bakılırsa, eski zamanların rahipleri dinî törenlere çıplak katılırlardı, daha sonraları ise ketenden yapılan elbiseler giydiler. (Tapınak) görevleri arasında, elbette kurban hizmeti ilk sırayı almaktaydı. (Törenlerde) kült vazolarından vaftiz suyu serpilir, buhurdanlıklarda tüt-süler yakılır, sonra da sunulan hediyeler, niteliklerine göre *kurban masası*'na bırakılır; yahut da kurbanlık hayvanlar kesilerek İlahlık (*Gott-heit*) için ayrılan parçalar –but, fileto, kızartmalık kısımlar– mihrabın üstüne konulur, ya da hayvan (kuş veya balık) parçalara ayrılarak, balçıkla sıvanmış kurban yakma çukurları (tandır)nda yakılırdı. Bu çukurlardan, kazılar sırasında çok sayıda bulunmuştur. Adak içkiler, özel bir törenle vaftiz edilen yerlere dökülürdü. Resimlerde sık sık rastlanan *kurban masası* insanın yarı boyunda, iki katlı sehpa biçimindeydi, üstüne tütsü kapları ve vaftiz hediyeleri konulurdu. Bunlar daha Cemdet Nasr Zamanı¹¹⁴nda balçıktan yapılan hayvan figürleri olarak or-

* I. Bölüm, Dergimizin XIX.Cildinin 197.-217.sayfaları arasında çıkmıştır. Bu tercüme-yi yapmamda büyük teşvik ve yardımlarını gördüğüm kıymetli hocam sayın Prof.Dr.Hikmet Tan-yu ile yine kıymetli yardımlarını esirgemeyen, D.T.C.F.profesörlerinden değerli hocam Prof.Dr. Wilfried Buch ve yine aynı fakülte mensuplarından sayın Prof.Dr.Emin Bilgiç'e ve nihayet sayın Doç.Dr.Tültekin Oransay'a teşekkürlerimi arz ederim.

114 Tak. M.Ö.2800-2600 yılları. a.e., s.13 v.d.

taya çıkmışlardı. Sırt taraflarında bir doldurma yeri, burun ve ağızlarında ise serpme delikleri vardı; belki de bu figürler, vaftiz suyu, yahut da kutsal yağ adakları içindi. Her zamanki mutat kurbanlardan, mese-lâ kralın kurbanlarından başka, resmî veya özel olarak sunulan ve muh-temelen bir dilek veya şükran duasına bağlı olan özel kurbanlar da vardı. Dualar nadiren şahsî oluyor, fakat genellikle önceden yazılmış bir met-nin okunması şeklinde yapılıyordu, bu ve ayrıca tanrılar için ilâhîler söylemek, harp, lir, flüt, zil¹¹⁵ ve diğer müzik âletleri eşliğinde kutsal müzik icrası da, yine ruhbanın görevleri arasında idi.

Herhalde yetişmesi hayli güç olan Kehanet Papazı, mutlaka çok rağbet görmüştür. Bakıcı, kurban edilen koyunun kara ciğerinin şekli-ne, vaftiz suyuna dökülen kutsal yağın rengine ve harelerine göre, yil-dızların, açılan falın durumuna, istekte bulunan kişinin anlattığı rü-yaya göre tâbirini açıklardı, fakat aynı zamanda, Sumer sonrası zama-nın fal edebiyatı olarak bize kadar gelen geniş eserleri de kaleme alır-dı, bu eserlerde bütün değişik ve dikkat çeken olaylar, meselâ hilkat garibesi doğumlar, hayvanların ve böceklerin davranışları, garip çift-leşmeler, hastahklar, ay tutulması, güneşin renkli görünüşleri veya ast-ronomik durumlar, gelecek hakkındaki kehanetleri yazılı bulunurdu. Ruh çağırma papazları da aynı şekilde revaçta olup, yalnız dinî değil, ayrıca tıbbî konularda da söz sahibi idiler. Çünkü Sumerli, bir ilâç kul-lanmadan, yahut da operatörün bıçağından medet beklemeden önce, kötü ruhların eseri olan hastahğı, Tanrı'sının yardımı sayesinde, etkili bir dua ile uzaklaştırmayı denerdi. Eskidenberi bu konuda, bilhassa Enki ile İlâhe Ninchursag'ın ayrı bir güven sağladıkları anlaşılma-kta-dır. Sihir, büyü işleri ve şeytan kovmak için yapılan işlerin her çeşidin-den yardım beklenirdi. Bunun yanı sıra, resmî ve özel yaşayıştaki bü-tün önemli olaylarda, ev ve mâbed vaftizlerinde, ibâdetle ilgili yeni bir eşyanın ilk kullanılışında ve herşeyden önce de, ölünün defni sırasında Ruh Çağırma Seremonisi yapmamak, kat'iyyen düşünülemezdi. Çün-kü Gökyüzü ve Yeryüzü cinler (Daemonen) le dolu idi. Bunlardan yal-nız pek azı koruyucu melekler (gute Schutzgeister), insanların iyiliği-ni düşünürlerdi - bunlar mâbedlerin kapılarını beklerler, müşkül durum-

115 metinde Cymbal olarak geçmektedir.

Cymbala (lat.Cymbalum) Eskiden Yunanlılar'ın veya Romalılar'ın kullandıkları, Şark'tan alınan küçük tabaklar, zil, birbirine vurmak sureti ile ses çıkarılan iki madenî tabak d.gross. Brock., C.II., s.774, Volks.-Brock.s.147.

larda yardıma koşarlar, kötü güçler (böse Maechte) e mani olurlardı. Fakat An ile Toprağın çocukları nazarı ile bakılan ruhların çoğu ise cehennem mahsulü sayılıyorlardı. Aslında ölülerin ruhu olan bu ruhlar, mezarlarda, ıssız yerlerde ve çöllerde barınmaktaydılar; bunlar arasında en tanınmış yedi tanesi Udug'un adını taşımaktaydı: "Ölü ruhu" (Totengeist), "iskelet" (Gerippe), "yok etme" (Vernichtung), "Ölüm kaderi" (Todesschicksal), "tuzak kuran" (Lauerer), "kötü ruh" (böser Geist) veya "yakalayıcı" (Greifer) gibi adları vardı. Bunlardan başka, ayrıca büyükleri "bir mızrağın gövdesi kadar iri olan" büyük Galla cinleri" (*grosse Galla Daemonen*) ile, küçükleri bir yazı kalemi kadar ince olan "küçük Galla cinleri" (*kleine Galla Daemonen*) vardı. İnanna Yeraltı Dünyası'nı terkettiği zaman ona refakat ederler:

"Onun yanında, oraya doğru giderler:

Önünde giden, elinde bir asâ tuttuğu halde

Bir vezir değil.

Yanında birisi, beline bir kılıç kuşanmıştır

Fakat uşak değil.

Bu şekilde ona refakat edenler,

İnanna'ya refakat edenler,

Onlar yiyecek nedir bilmezler ve içkiyi de.

Onlar saçılmış undan yemezler.

Ne de dökülmüş sudan içerler;

Erkeğin kollarından çekip alırlar kadını

Ve kaparlar kadının göğsünden çocuğu..."

Dişi şeytan Lilit - 3000 yıl sonraki Talmud geleneğinde, Âdem'in ilk karısı olarak gösterilecek olan dişi demon Lilit - bir çeşit Sumer Succubus¹¹⁶u olarak - kötü kadınlar gibi erkeklerin yolunu keser, fakat dostunu tatmin etme yeteneği olmadığı halde onu bir daha salıvermezdi.

O bilhassa yedinci gün erkekler için tehlikeli olurdu.

Gılgamış Destanı'nın 12.levhasına tekabül eden bir Sumer metninden öğrendiğimize göre, hatta bir zamanlar İnanna'nın Uruk'taki kutsal bahçesinde bulunan bir ağacın içine yerleşmiş ve ancak ağlayıp

116 (Lat.) İfrit, şeytan; geceleyin kadın şeklinde erkeklerin rüyalarına girip onlarla cinsî münasebette bulunduğu farz olunan dişi şeytan. Revised Redhouse Dictionary, English-Türkish, İst.1953, s.1028.

sızlanan İnanna'nın Gılgamış'ı yardıma çağırması ile oradan atılabilmiş; Lilit onu görünce çöle kaçmak zorunda kalmıştı.

Bazı cinler varlıklarını, aynen *masalımız*¹¹⁷da geçen "gevatter Tod"¹¹⁸ olarak sürdürürler.

İşin sırrına ermiş olanlar, şerrine karşı koruyucu nazarlıklar kullanılan bütün bu cehennem güçlerini ve onların zararlı etkilerini alt edebilirler ve hatta onları, kendini korumak için, başkalarına karşı da kullanabilirler. Büyücülük işi, o vakitler gerçekten çok yaygındı ve Gudea bütün büyücüleri memleketten sürdüğünü bize bir yerde nakletmektedir. Kötü güçler hakkındaki bütün bu bilgiler tabii gizliydi ve ancak ruhlarla ilişkisi olan papaz, büyülenen veya kendisine sihir yapılan kimselerin ilk yardımcısı olarak onlara yönelebiliyordu. Bunun için onun itibarı bütün devirlerde yüksek olmuştur. Yaptığı işlere ait bir metni A.Falkenstein¹¹⁹ in tercümesinden dinleyelim - gerçi bu metin Sumerler'den sonraki döneme aittir, fakat Sumer ruh çağırmasından herhalde pek değişik olmamalı:

"Kötü Udug, memleketin güçlü Gidim'i,
 Kötü Udug, memleketin her yanında koşturan kudretli Gidim,
 Kötü Udug, memleketi un gibi öğüten,
 Kötü Udug, işitmeyen Gallu,
 Kötü Udug, utanmaz Gallu,
 Kötü Udug, kötü yaratılmış Gallu,
 Kötü Udug, memlekete eziyet eden,
 Kötü Udug, memleketin her yanında kovalayan,
 Kötü Udug, yaratıkları yakalayan,
 Kötü Udug, elleri yapışık Namtar,

117 Çeviren'in notu: Adı geçen masal, Almanların halk masallarından olan Brüder Grimm Masalları'ndan birisidir. Bu masalda, fakir bir adam, yeni doğan onikinci çocuğuna bir vaftiz babası aramaktadır. Evinin önündeki yoldan ilk geçecek insanı vaftiz babası yapmağa karar verir. Biraz sonra ak sakallı bir ihtiyar görünür, bu şahsa kim olduğunu sorar, "Tanrı" olduğunu öğrenince, onu vaftiz babası yapmaktan vazgeçer, zira Tanrı'nın adâletini beğenmemektedir, çünkü O bazı kimseleri çok zengin, bazılarını da çok fakir yapar, herkese aynı şekilde davranmaz. Az sonra yine ak sakallı başka bir ihtiyar görünür, bu ise "Şeytan" dır; şeytan daima kötü işler yapar, insanların kötülüğü için çahşır, bunun için onu da istemez. Son olarak gelen ihtiyar ise "Ölüm" olduğunu söyler, fakir adam bu ihtiyarı çocuğunun vaftiz babası olarak kabul eder, çünkü ölüm herkese eşit muamele etmekte, hiç hikseyi ayırmamaktadır.

118 Vaftiz babası (olan) ölüm.

119 Eski Şark üzerinde incelemeler yapan Heidelberg'li Prof. a.e. s.46 v.d.

Kötü Udug, memlekette haksız koşuşan,
 Kötü Udug, memlekette bütün karışıklıkları çıkaran,
 Kötü Udug, yalvarmaları kabul etmeyen,
 Kötü Udug, küçükleri balık gibi suda şişleyen,
 Kötü Udug, büyükleri sürü halinde yere yıkan,
 Kötü Udug, yaşlı erkeği ve yaşlı kadını döven,
 Kötü Udug, caddelerden geçen,
 Kötü Udug, engin bozkırı çöl yapan,
 Kötü Udug, eşikleri sıçrayıp aşan,
 Kötü Udug, memleketin binalarını deviren,
 Kötü Udug, memleketi çökterten...
 Kötü Udug, ilişmedik kimse bırakmayan...
 Kötü Udug, memlekette her şeyi yere seren!
 Ben Ruh Çağırma Papazı, Başrahip Eas'ım.
 Beni Tanrı gönderdi,
 Beni Eenguraa'da bulunan beni, o gönderdi!
 Benim arkamdan kükremeyeceksin,
 Benim arkamdan bağırmayacaksın
 Beni hain bir insana yakalatmayacaksın!
 Gökteki hayat yardıma gelsin,
 Yeryüzündeki hayat yardıma gelsin."

Cemaat, yalnız kehanetten ve ruh çağırma papazdan yardım beklemek için mabede gelmezdi. Onlar imkânlarına göre, dinî seremonilerin her çeşidine katılırlardı, herhalde ayda iki defa yapılan ibâdetde daha kalabalık sayıda bulunurlardı. Yeni Ay Bayramı'nın ilk günündeki Kurban Töreni'ne ve onbeşindeki Dolunay Töreni'ne - birçok törenlere ve bilhassa önemli dinî bayramlara büyük topluluklar halinde katılırlardı; bu bayramlar mevsimden mevsime kutlanır veya ilâhların yaşayışları ile ilgili olarak; yahut da mabetlerin takdis törenlerinde yapılırdı. Bu gibi durumlarda kurbanların adedi çoğaltılır, koro ve orkestra takviye edilir, her kutsal yer süslenir, yaya olarak, araba ile ve gemi ile, önde ilâh resimleri ve amblemleri olmak üzere dinî geçitler yapılır, kurban yemekleri ve kutsal içki ziyafetleri, çok kişinin katılması ile yapılırdı. Papazın tantanalı bir şekilde bildirdiği, şehrin ve halkının gelecekteki kaderini tayin eden kehanetleri, dikkatle dinlenir kendisi için tören yapılan ilâhın kudretini öven ilâhiler, yahut da Dumuzi'nin ölümlü ile ilgili ağıt birlikte söylenirdi. İlkbahar ve Yeniyl Bayramları'

ve *Babil*¹²⁴ *Sülaleleri* zamanında yazılmışlardır, fakat geniş bir zamanı içine alan, 3.*Ur Sülalesi*¹²⁵ devrinden de gelmiş olabilirler. Tesadüfen bulunan daha eski metinler, eski ve daha sonraki Sumer edebiyatı arasındaki farkların büyük olmadığını isbat etmişlerdir. Şu halde burada bir kaç metin göstererek doğrudan doğruya onların üslûbu ve fonetiği hakkında bilgi vermek istersek, önceki eski Babil Devri'nden kalan bu metinler tereddütsüz klâsik Sumer hakkında da konuşmuş olurlar.

Sumer dualarından –halbuki dua edenlere ait yeniden birkaç heykel keşfedildiği halde– şimdiye kadar pek azı elimize geçmiştir. Lağaş'lı Gudea de çok sayıdaki kitaplar arasında bu türe ait bir kaç metin bırakmıştır. Şimdi bunlardan “Lağaş'ın Anası”, İlähe Gatumduğ'a yapılan bir duayı veriyoruz:

“Kraliçem, berrak gökyüzünün kızı, ne iyi ise, sen onu tavsiye edersin ve onu Gökyüzü'nün birinci katına kabul edersen, memlekete hayat veren sensin, sen Lağaş'ı meydana getiren kraliçesin, anasın! Senin gözettiğin halkın kuvveti artar; koruduğun dindarın ömrü uzar. Benim annem yoktur; Anam sensin. Benim babam yoktur: Babam sensin... Beni mabette sen doğurdun. İlähem Gatumduğ, sen bütün iyiliklere vâkıfısın... İçime hayat nefesini sen bıraktın. Anamın himayesinde, senin gölgen altında, saygı hisleri ile dopdolu kalmak istiyorum...”

Eski Şark ölçülerine vuracak olursak, bu dua samimiyetten uzak sayılmaz; dindar Hükümdar bu duayı, içten bir bağlılıkla İlähuna söylemektedir. Buna karşılık, *III.Ur Sülalesi Devri*'ne ait “İläh Mektubu” denilen bir tür ile yazılmış olan bir duanın çok daha şematik bir havası var, o vakitler, Tanrı'ya yapılan niyazın bir mektup şeklinde yazılıp, sonra da bunun bir posta eşyası gibi mabede verilmesi âdet olmuştu. Dinî olmaktan tamamen uzak görünen böyle bir dua, ilâhlaştırılan, fakat henüz hayatta olan *Ur Kralı*'na yazılmıştır, şu mealdedir:

“Kralıma, menevişli gözleri olan boğaya,
Lapislazuli-sakalı olana, söyle¹²⁶:
Altın Heykel, iyi bir günde yaratılan,
Sfenks, temiz bir ağлда büyütülen,
Sin¹²⁷ in kızı İnanna'nın kalbinde yerleşen!

124 I.Babil “ “ M.Ö.1830–1530. “ “ “ “

125 III.Ur “ “ M.Ö.2065–1955. “ “ “ “

126 Çevirenin notu: Mektubu yazan burada mektuba sesleniyor, ona emrediyor.

127 Babilliler'in Ay İlähi Nanna'ya verdikleri ad. a.e., s.30 v.d.

Efendime, İnanma'nın yiğidine söyle:
 Sen, An'ın bir çocuğu gibi bilgili yetiştirilen sen,
 Senin sözün geri çevrilmez, bir Tanrı sözü gibi,
 Senin vecizelerin, gökten inen yağmur rüzgârıdır,
 Onu denetleyebilecek kimse yoktur!
 Urşaga, senin kölen, şöyle konuşuyor:
 Kralım bana hak verdi, ben Ur'un bir evlâdımın:
 Böylece Kralım İlâhî Hükümdar (tıpkı: 'göğün')
 gibi gerçektir,
 Baba evimi kimse ele geçiremesin,
 Baba evimin temelini kimse elimden almasın!
 Kralım bunu bilesin!"

Dindar kimselerin sağlık ve uzun ömürden değil de, sadece ekseriya böyle maddî şeylerden bahseden duaları, burada olduğu gibi, bir evin inkâr edilemeyen malsahipliği veya diğer menfaat sağlayan şeylerin belirtilmesi şeklinde olabilir; tantanalı, kaside biçiminde bir hitap, üzerimizde konunun özü ile tuhaf bir tezat teşkil ettiği intibahı bırakmaktadır, fakat diğer yandan da din ile günlük hayat arasındaki sıkı ilişkiyi açıkça anlamamızı sağlıyor.

İsrail'in, elimizde Tevrat'la ilgili *Psalmenbuch*¹²⁸ undan bir pasaj bulunan dinî şarkılarının güzelliğine karşılık, Sumer ilâhileri de, çeşitli ünvanların arka arkaya sıralanması ile yapılan birçok tekrar ve bu arada verilen çok süz'i muhtevanın, bugünün okuyucusunu pek çabuk bıktıran ağıtları gibi, hayli monotondur. Krala ibadet için meydana getirilmiş ve içerisinde hükümdarın ilâhlığı öven, yahut da ilâhlar için yazılan kasideleri, bir takım isteklerle krala bağlanmış olan *Hymnenpoesie*¹²⁹ nin bu türü de bir istisna teşkil etmemektedir. Muhtevası çok geniş olduğu için, bu ilâhi ve ağıt şarkıları - Edebiyatını, ancak bir örnek vermek üzere sınırlayalım ve şimdi Ehlil'e yazılmış bir kasideyi dinleyelim, burada normal isim yerine, muayyen bir papaz dialekti olan *Mul-lil* ismi kullanılmıştır.

128 (Yun.) Psalm şarkı demektir, Psalmos Kirişli çalgı 'Saitenspiel'), şarkı, methiye Psalmenbuch Yahudi Cemaati'nin Tevrat'la ilgili (150 dinî şiir) kitabı, Davut Peygamber'in meydana getirdiği ve makamla okuduğu samlan dinî şiir ve dua külliyatı. Mezamir (Mezmurlar, Zebur) d.gross.Brock. C. IX.. s.440.

129 İlâhî nazım, dinî nazım türü, himnik tür.

“İlâh, Sumer ülkesinin kaderini bilen, bizzat
 kendisi sayesinde kahraman,
 Mullil, Sumer ülkesinin kaderini bilen İlâh,
 bizzat kendisi sayesinde kahraman,
 Baba Mullil, Memleketler İlâhı,
 Baba Mullil, kesin sözün sahibi,
 Baba Mullil, Karabaşlıların çobanı,
 Baba Mullil, kendisi sayesinde uzağı gören!
 Baba Mullil, azgın Boğa, surları yaran,
 Baba Mullil, hafif bir uyku uyuyan,
 Açıkta yatan kuvvetli boğa, hiçkimse onu ürkütemez!
 Mullil, Uzak Diyarlar’ın Taciri,
 İlâh, zevcesi Beldeler Tüccarı olan,
 İlâh, eğlenceleri geliştiren, yağlı sütü artıran,
 İlâh, oturduğu yer (*Nibru*) şehirleri yöneten,
 Onların evleri hakkında hüküm veren!
 Güneşin doğduğu yerde bulunan Dağlık Bölgeden
 battığı yerdeki dağlara kadar.....
 Ülkede başka ilâh yoktur - yalnız sen İlâhsın,
 Mullil, bütün ülkelerde başka ilâh yoktur - sen tek
 İlâhsın!
 Kuvvetli, göğün yağmuru, yeryüzünün suyu
 senin elindedir,
 Mullil, ilâhların üzerindeki çoban değneği senin elindedir!
 Baba Mullil, çimenleri sen yetiştirirsin, çimenleri
 sen büyütürsün,
 Mullil, senin korkunç parlaklığın denizdeki balıkları pişirir,
 Gökyüzündeki kuşlar, denizdeki balıklar bunun önünde titrerler.
 Baba Mullil, yüce...’i sen getirdin - insan onları sepete
 doldurdu.
 Sumer ülkesinin İlâhı, *parlak silâhı*¹³⁰ sen getirdin:
 O halde uzun zaman yetecek *sepeler*¹³¹ nerede?
 Baba Mullil, sen *Hakikat*¹³² ile *Sahte*¹³³ yi karıştırıyorsun!”

130 Çevirenin notu: Savaşı başımıza sen getirdin.

131 “ : Harpte her şeyimiz düşmanlar tarafından yok edildi, hepsini onlara verdin, şimdi bizim ağızımız nerede?

132 Çevirenin notu: Hakikî dindar.

133 “ : Dinsiz. Şair bu şiirde önce İlâhı metheder, sonra onun hatalarını bu-
 lur, ondan şikâyetçi olur, yaptığı kötü işleri tenkid eder.

Örnek olarak vermek istediğimiz mersiyeyi, bitkilerin solup yok olduğu yaz kuraklığı sırasında, Ana ve Aşk İlaheleri'nin tapınaklarında, ayrılıp giden ve Ölüler Ülkesi'ne İnən Dumuzi-Tammuz için yapılan yıllık *Tammuzklage*¹³⁴ metinlerinden anlıyoruz. Bizzat İnanna, "Sevgili" için, "Oğul" için acı ile feryat eder ve bahsettiği "Step" ise, Yeraltı Dünyası için uygun bir semboldür:

"Kalbim ağlaya, sızlaya 'Step'e doğru gidiyor!
Onu Düşman Ülkeler mahvediyor, ben Eanna'nın İlahesi'yim,
Ben İlah'ın annesi, Ninsuna'yım,
Ben yüce gençliğin annesi, Geştinna'yım.
Kalbim inleyerek 'Step' e doğru gidiyor,
Dumuzi'nin zincire vurulduğu yere doğru,
Koyunun bana kuzu verdiği yere doğru,
Kalbim inleyerek 'Step' e doğru gidiyor!
Keçinin bana oğlak verdiği yere doğru,
Bu yerin İlahı'na, 'Uzaklar'a,
Oraya..., orada anne... -kuşu besledi.
Kalbim inleyerek 'Step'e doğru gidiyor!"

İçinde hiçbir efsanevi kelime oyunu bulunmayan dinî bir metin. Gerçekte, Sumer'in ilâhî efsaneleri, ibadetle sıkı sıkıya ilgilidir, bunlara kısmen dinî temsillerin refakat metinleri nazarı ile de bakılmaktadır.

Dünyanın Yaradılış Destanı'ndan başka, Babil'in *epik-mitik şiirleri*'nin bu iki türün burada tam olarak ayırmak mümkün değildir-hepsi çok veya az Sumer menşelidir, ancak Amerikalı Sumerolog S.N.Kramer'in yeniden yaptığı incelemeler ve metin açıklamaları neticesinde, günden güne daha da açıklığa kavuşmaktadırlar. Gılgamış'ın yalnız ismi ve kendisi değil, ayrıca onun çoğu efsane şeklinde olan hikâyelerinin de, Sumer'in öz malı olduğu artık ispatlanmıştır: ana fikri (sonsuz) hayatı arama olan ve neticede trajik kahramanın yenilmek zorunda kaldığı, bu eskiden kalma münferit şiirleri organik bir bütün içerisinde yoğrulmuş, tek bir destan haline getirilmesi, ancak semitik kavimler tarafından yapılabilmıştır. Fakat burada da Sumer Spekülasyon'u bir ön yatırım yapmıştır. Hayat, ölüm ve tekrar dirilme probleminin, İnan-

134 Temmuz Ağtı.

na-Dumuzi *Mysterium*¹³⁵unda ifade edildiği gibi, eski Sumer dininin bir ana sorunu olduğunu artık biliyoruz. Fakat bu, aynı zamanda Sümer'e ait Gilgamiş Efsaneleri'nin en önemli unsurudur. Şimdiye kadar bunlardan beş tanesi belli olmuştur ve bu efsanelerin muhtevası da, aşağı yukarı başlıklarından anlaşılabilir: "*Gilgamiş ve Dev Chuwawa*" (Gilgamesch und Riese Chuwawa), "*Gilgamiş, İnanna ve Gök Mahlûku*" (Gilgamesch İnanna und Himmelstier), "*Gilgamiş ve Kiş'li Agga*" (Gilgamesch und Agga von Kisch), "*Gilgamiş, Enkidu ve Yeraltı Dünyası*" (Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt), "*Gilgamiş'in Ölümü*" (Gilgameschs Tod). Fakat Destan'ı meydana getirenler tarafından, II. Levha ile benzerliği olduğu söylenen *Sumer'in Tufan Şiiri*'nin¹³⁶, aslında Kahraman ile bir ilgisi yoktur. İşte, konusu insan, cin ve ilâhlar olan bu hikâyelerden birisi. Bu, Gilgamiş, Enkidu ve Yeraltı Dünyası'nın hikâyesidir:

Dünya henüz genç iken, İnanna Fırat nehri kenarında yetişen *chuluppu* -ağacının lodos tarafından devrilmesi ile, düştüğü müşkül durumu gördü. İlâhe onu himayesi altına aldı ve Uruk'taki muhteşem bahçesine nakletti, ilerde kıymetli kerestesinden taht ve karyola yaptırmak gayesi ile ona çok iyi baktı ve yetiştirdi. Artık kesebileceği zaman gelince, kökünün altına bir yılan yuva yapmış, yırtıcı kuş Zu, tepesine yavrularını yerleştirmiş ve dallarına da dişi şeytan Lilit evini kurmuştu; böylece İnanna ağacı kestiremedi. Sabahleyin, güneş İlâhı olan erkek kardeşi Utu görününce, ağlayarak ona üzüntüsünü anlattı. Bunun üzerine Gilgamiş yardım teklifinde bulundu, 50 *Mine*¹³⁷ ağırlığındaki zırhını giydi, 7 *Talant*¹³⁸ ve 7 *Mine* ağırlığındaki savaş baltası ile yılanı öldürdü. Yırtıcı kuş Zu yavruları ile dağa uçtu, dişi şeytan Lilit ise çöle kaçtı ve ancak şimdi Gilgamiş, Uruk'lu adamları ile ağacı devirmeye gidebildi. Gövdesinden İnanna'nın tahtı ve karyolası için kereste alındı, fakat alt dalları ve taç kısmından ise, kahraman Kral'ın Uruk'ta kullanması için, Gilgamiş'a bir trampet ve bir de tokmak (?) yapıldı. Fakat "genç kızın bağırması" üzerine -ancak açık değil- bu kıymetli parçalar Yeraltı Dünyası'na gittiler. Gilgamiş ağlayıp sızlayarak Yeraltı

135 gösteri, dinî oyun, Orgia d.gross.Brock. C.VIII., s.235.

136 Nuh Tufanı.

137 (Lat.) Mina, Yun.Mna Şarktan alınmış eski bir ağırlık ölçüsü 436, 6 gr., I/60 Talent d.gross.Brock. C.VIII., s.30.

138 Eski Yunanistan'da kullanılan bir ağırlık ölçüsü, 60 Mine d.klei.Brock., C.II., s.495 d.gross.Brock. C.II., s.394.

Dünyası'nın kapısının önüne oturdu. Nihayet hizmetçisi ve arkadaşı olan Enkidu, kaybolan Hades¹³⁹ ten alıp getirmeğe hazır olduğunu bildirdi ve Gilgamesh tarafından verilen birçok talimatı da dinleyerek *Ölüler Ülkesi*'ne indi. Fakat aldığı talimata uymadığı için, geri dönmesi yasak edildi. Gilgamesh'ın, Nippur'un İlahı Enlil'e yaptığı şikâyet, çok soğuk bir sessizlikle karşılandı, fakat neticede *Eridu*'daki *Enki* yardım etti: Onun emri üzerine Enkidu'nun ruhu toprağın üstüne çıkabildi ve her ne kadar bu iki dinî varlıktan açıkça söz edilmiyorsa da, Enki ile Gilgamesh arasındaki konuşma bu esnada yapılır - *Homer*¹⁴⁰ in *Odysseus*¹⁴¹ ile *Tiresias*¹⁴² arasında meydana getirdiği sahneye, en eski ör-

139 Yeraltı Dünyası, Yunan Ölü Kültü'nde Öbür Dünya, Yeraltı Dünyası İlahı "Pluto".

140 En eski Yunan şairi, *Ilias-Odyssee* ile birlikte diğer destanların ve çok sayıda İlahilerin yazarıdır, bunlardan otuz kadarı halen mevcuttur. Birçok Küçük Asya şehri, şöret kazanmak için, onun doğum yeri olmak için münakaşa halindedirler. Onun şahsiyeti ve kimliği hakkında bütün bildiklerimiz, eskiden Halk Kitabı olarak yayılmıştır. *Homer* İlahileri *Hesiod*'tan sonraki zamanda ortaya çıkmıştır. Her iki *Homer* Destanı'nın konusu da Troya'nın efsanevi hikâyelerinden alınmıştır. Harpler (*Achilleus*'un öfkesi), on yıl süren yanlış yolculuk (on yıl yolunu kaybetme) ve *Odysseus*'un vatanına dönüşü, mitik ve masahımsı bir anlatım kaynağıdır. Volks-Brock. s.348 d.gross.Brock. C.V., s.530.

141 (Lat.Uliases), Yunan Mitolojisine göre *İthaka Kralı*, *Laertes*'in oğlu, *Penelope*'nin kocası, *Telemachos*'un babası; cesur ve akıllı fakat aynı zamanda kurnaz bir kahraman. Tavsiyesi üzerine ünlü "*Tahta At*" yapılır. Troja zaptedilir. Yolunu şaşırması ve on yıl süren vatana dönüş yolculuğu, *Homer*'in iki destanından biri olan *Odyssee*'de anlatılır.

Poseidon'un öfkesi *Odysseus*'u kovalar, on yıl devam eden vatana dönüş yolculuğu süresince ona birçok tehlikeli maceralar hazırlanır, *Lotophagen* ve *Kyklopen*'lere gelir, orada tek gözlü dev *Polyphem*'in gözünü kamaştırarak onu yener, sonra *Rüzgâr İlahı Aolus*'un adasına ve sihirbaz *Kirke*'ye gelir, *Öbür Dünya (Hades)*'nin kapısında *Teiresias*'tan vatana dönüş hakkında bilgi ister, bundan sonra *Sirene*'lere doğru yoluna devam eder, çok tehlikeli *Skylla* ve *Charybdis* geçitleri arasından geçer. *Trinakria (Helios 'Yunan Güneş İlahı')* Adasına gelir, çok acıkmış olan arkadaşları burada *Güneş Tanrısı*'nın kutsal sığırlarını keserler, bu yüzden hepsi gemileri ile birlikte yıldırım isabeti neticesinde paramparça olurlar.

Odysseus tek başına *Su Perisi (Nympe) Kalypso*'nun *Ogygia Adası*'na varır, burada *Kalypso* tarafından yedi yıl ahkonulur. Nihayet İlahların emri ile serbest bırakılır. Yoluna devam ederken, *Poseidon*'un çıkardığı fırtınada salı parçalanır; fakat *Leukotheas*'ın ağı sayesinde kurtulur ve *Nausikaa*'nın aracılığı ile *Phaaken*'lerin adası olan *Scheria*'ya kabul edilir. Burada kendisine zengin hediyeler verilir, uyurken *Phaaken*'ler tarafından *İthaka*'ya getirilir ve yirmi yıllık bir ayrılıktan sonra, dilenci kıyafetinde evine gelir. Oğlu *Telemachos* ile iki çoban, *Eumaus* ve *Philoetius*'un yardımlarını da görerek, başta zorba *Antonoos* olmak üzere, servetinden ötürü *Penelope*'ye göz koyan bütün talipleri öldürür, ancak bundan sonra hüviyetini açıklar. d.gross.Brock. C.VIII., s.523.

142 (Yun.Teiresias), Yunan Mitolojisi'nde Theb'li âma bakıcı (kâhin), *Odyssee*'e göre Yeraltı Dünyası'nda suurunu muhafaza eden ve *Odysseus* için kehânette bulunan yegâne ruh.*Sophokles*'te *Ödipus* ve *Kreon*'un karşısında İkaz Edici olarak görünür. d.gross.Bockr. C.II., s.538.

nek - bu konuşmada ölümlerin Yeraltı Dünyasındaki durumlarından, teslimiyetlerinden bahsedilir, böylece Yeraltı Dünyası hakkındaki tasavvurlarımıza yeni bilgiler katılmış olur. Bin beşyüz yıl sonra, *Ninive*'deki Kral *Assurbanipal*'ın kolleksiyon kopyacıları, anlaşılamiyan sebeplerden, bu hikâyenin ikinci bölümünü, *Gılgamış Destanı*'nin sonuna kendi ilâveleri olarak koymuşlardır.

Büyük bir korku ve heyecanla, Ebedî Hayat'ı araması neticesiz kalan Kahramanın, ölümünden sonra başına gelenler, diğer bir Gılgamış Efsanesi'nde anlatılır. Burada kısmen ele geçirilen ve ayrıca boşlukları da bulunan metinde, ölen kutsal Kahraman'a *Yeraltı Ülkesi*'nin Krallığı'na yükseltilmiş olarak rasthyoruz; sevgili ailesi etrafındadır ve Gılgamış, bütün dünyevî yaratıkların önceki amelleri nasıl olursa olsun, ölümün karşısında eşit oldukları tesellisine vakıf olmuştur:

Fenalık yapan, orada yatıyor, ayağa kalkmıyor...
 Kasları kuvvetli olan, orada yatıyor, ayağa kalkmıyor...
 Bilgin görünüşlü olan, orada yatıyor, ayağa kalkmıyor...
 Orada duranlar, susmuyorlar, oturanlar susmuyorlar,
 feryat ediyorlar,
 Orada yemek yiyenler, susmuyorlar, feryat ediyorlar..."

Chuluppu-Ağacı'ndan dolayı, Gılgamış'ın samimi yardımına sevi-nebilecek olan İnanna, Destan'da fahişe olarak tahkir ve tezyif edili-yorsa da, epik-mitik şürde sık sık ağırlık noktasını teşkil ettiği açıkça anlaşılmalıdır; onun Cehennem Yolculuğu dünyaca meşhur olmuş ve üzerinde çok işlenmiştir. *İnanna* ile Şukallituda hikâyesi ise, taraa-men yeni ve çok orijinaldir: Bir karga, kral olan efendisine çeşitli fidan-lar dikmektedir. Fakat kutsal kahraman Şukallituda, altmış tane bol gölge veren ağacı bir araya getirerek bir mağara teşkil etmek sureti ile, ondan üstün bir duruma geçer. Günün birinde İnanna, gökyüzünü ve yeryüzünü baştan başa dolaştıktan sonra, yorularak bu gölgelik yerde uykuya dalar. Bu esnada Şukallituda tarafından gözetlenmektedir, kutsal kahraman bir müddet onun yanında yatar ve daha sonra İnanna uyanmadan onu terkedip gider. Güneş doğduğu zaman İlâhe başına geleni görür, büyük bir hiddetle Sumer'in üzerine, memleketin bütün kuyularını kan ile doldurarak, bir Kan İşkencesi indirir - Musa'nın II. Kitabı VII.Bölüm, XVII.Mısra ve devamında zikredilen, Mısır'ın başına gelen felâket motifini hatırlatan Efsane'den bir kısım-, böylece

“*Karabaşlılar*” su yerine kan içmek zorunda kalsınlar diye. *Şukallituda*, İlähe'nin gazabından babasının yanına kaçar, yaptığı işi babasına itiraf eder ve İnanna'nın kendisini öfke ile nasıl takip ettiğini anlatır. Babası ona, kardeşlerinin, insanların yanına sığınmasını nasihat eder. Gerçekten de İlähe onu bulamaz, bunun üzerine mahvedici fırtınaları başlatır. Takip edilen, tekrar babasının nasihatını ister, fakat tavsiye yine aynen birincisi gibidir: İnanna bu defa da mücrimi keşfedemez. İlähe üçüncü defa, tekrar mahvedici birçok işler yapar, fakat *Şukallituda* bir kere daha onun gözlerinden, insanların arasına saklanır. Dramın sonuç metni elde olmadığı için, nasıl bittiği açık kalmaktadır.

Dünyanın meydana gelişi, İlähların yaradılışı veya çocuklarının menşei, bir efsaneden daha da ileri gitmektedir: S.N.Kramer, kısa bir süre önce, sözü edilen metinlerden elde ettiği çeşitli bilgiler neticesinde, insanlığın en eski Kozmogoni (Kozmografya) Bilgisi'nin nasıl olduğunu su yüzüne çıkarmıştır: Başlangıçta, gök ve yerden müteşekkil, kozmik dağlar silsilesini meydana getiren “en Eski Deniz” vardı. Gök-yüzü ve aynı zamanda Gök Tanrısı olan An, erkek varlık, yeryüzü olan Ki ise dişi varlık olarak kabul ediliyordu. İkisinin birleşmesinden Fırtına Tanrısı meydana geldi. O, Gök ve Yer'i birbirinden ayırdı ve babası An gökyüzünü yeniden kurarken, o da Ki'ye yeryüzünü tesis etti. Fakat, Enlil'in annesi Ki ile birleşmesinden, insanların yaratılması ve medeniyetin kurulması için kır meydana geldi. İlähların meydana gelişleri ile ilgili, ayrı ayrı birçok efsane vardır: Günün birinde Enlil, genç İlähe Ninlil'i banyo yaparken görür, onu yakalar, karşı koyunca zorla elde eder; Nanna meydana gelir. Enlil'in bu fena hareketi üzerine, “Elli Büyük İläh” ve bilhassa “Yedi Kader İlähi” tarafından sürgün edilir ve Yeraltı Dünyası'na iner –Henüz Enlil'in Hükümrانlığının sona ermediği bir zamanda bulunmaktayız. Ninlil onu takip eder, fakat sonra gözden kaybeder. Enlil, Kapı Bekçisi olarak ona rastlar, fakat İlähe onu tanıyamaz. Kız bir çocuğu olduğunu itiraf eder, Kapı Bekçisi ve burada Efsane'nin en önemli motifi, yani Ehlil'in ilk doğan çocuğunu bir Gök Tanrısı yapma plâni ortaya çıkar– cevap verir: “Benim veliahtım Gök-yüzüne çıksın, (diğer) neslim Yeraltı Dünyası'na gitsin!” Enlil'i kapı bekçisi zanneden Ninlil, ona teslim olur ve bir çocuk daha elde eder. Yeraltı Dünyası Nehri'nin kıyısında Ninlil, “Yeraltı Nehri'nin Genci” ve “Gemi Tayfası” sıfatları ile kendisini gizleyen Enlil tarafından alınır; iki çocuk daha meydana gelir. Enlil, ilk olan Nanna'yı Ay İläh-

lığı'na yükseltmek sureti ile, onu dünyanın üstünde bir güce kavuşturur, daha sonra doğanlar, onların arasında Meslamtea-Nergal¹⁴³ de vardır, Ölüler Ülkesi'nin İlahları olurlar...

Buna benzer efsanevi manzumelerden birinde, Enki ve Nincursag baş rolü oynamaktadırlar: Burada, Ana İlah'e'yi önemsemediği anlaşılan Enki, onun talimatlarından birine aykırı hareket ettiği için, Nincursag'ın öfkesini uyandırır. Bunun üzerine ona öldürücü bir bedduada bulunur: "Ölüncüye kadar ona iyi gözle bakmak istemiyorum."¹⁴⁴ Böylece Hayat İlahesi onun yaşamasının önüne geçtiği için, Enki'nin gücü gözle görülür bir şekilde kesilir. Bu esnada bir tilki yanına çıka gelir, Nincursag ile barıştırmaya hazır olduğunu ona bildirir. Bu iş başarılı ve İlah'e şimdi Enki'yi iyileştirmek için, yavaş yavaş ölmekte olan İlah'ın vücut kısımlarının isimlerini taşıyan bir dizi İlah meydana getirir. Böylece Enki'nin gücü geri gelir.

Diğer bir motif de, Onaltı Levhalık ve "İhtişamı büyük olan Kötü Hava Kralı" ismini taşıyan bir didaktik manzumede görülen, Uruk'lu Utchengal'in bir mitik İlahi'sinde geçer: Bu, Nehirler Arasında bulunan medenî Ülke'nin sakinleri ile, Kuzey Dağları'nda bulunan Barbarlar'ın yaptıkları devamlı mücadeledir. Bu metinlere göre, dünyanın nizamı, Enlil'in oğlu Nimurta ile birlikte, dağlık bölgede oturan *azag-Canavari*'na karşı yaptığı mücadeleye göre düzenlenir¹⁴⁵.

Nihayet şimdi de, İlah ziyaretlerinin mitik motiflerinden bahsedelim, bunlardan birisi -İnanna'nın Eridu'ya Seyahatı ve "İlah Gücü'nün zorla ele geçirilmesi- 2.Bölümün en eski efsanesi, daha yakınlarda öğrenilebildi. Bir başkasında ise, Ay İlahı Nanna'nın yelkenli ile Urdan Nippur'un rıhtımına giderken beş şehre uğrayıp mola verdiği, ancak uzun muamelelerden sonra Kapı Bekçisi ile şehre girebildiği ve babası Enlil tarafından nasıl karşılandığı anlatılmaktadır; bir ziyafet sofrası hazırlanır ve Nanna'nın ricası üzerine, tarlalara ve kırlara bereket vermesi ve Kral Sarayı'nda uzun bir ömür geçirmek için Enlil'in takdisini elde eder. Burada, 3.Ur Sülalesi Devri'nin politik ilişkilerinin aktettiğini belirtmek, herhalde haksızlık sayılmaz. Mitik hikâyelere göre,

143 Sümerliler Nergal'e özel olarak Meslamtaea derlerdi. a.e., s.127.

144 Çevirenin notu: Ona sevgi ve sağlık dilekleri ile bakmak istemiyorum, o artık yaşamaz.

145 Çevirenin notu: Sümerler'in Kuzeydeki kavimlerle yaptığı savaşlarda, eğer Tanrılar kötü ruhları, yenirse, Sumer de düşmanı yener, şayet kötü ruh galip gelirse, Sumer yenilir.

bir vakitler Lagaş'lı Ningirsu veya Ninurta, Nippur'dan Eridu'ya buna benzer İlah seyahatlerinden birini yapmıştır; buna karşılık Enki de, Enlil'in ziyaretini iade etmek üzere, bir gün Nippur'a bir seyahat yapar.

Bize Sümer edebiyatından birçok parçalar bırakmış olan Nippur Mabnet Yazarları Okulu'nun bir dizi mitik metinleri, böylece hiçbir suretle kapanmış değildir. *Keilschrift*¹⁴⁶ ile yazılmış olan kitabelerin sürekliliği olarak çözümleri ile, gelişmesine devam etmektedir. Ve şimdi, Enmerkar-Levhaları denilen epikmitik Anlatımları, Lugalbanda Hikâyelerini ve *Urnammu-Kompozisyonu*'nu¹⁴⁷, Dünyanın Düzeni ve onun dinî Olayları'nı anlatan "Enki ve *Sumer Myth*'ini¹⁴⁸ bir *İnanna-Guddam Efsanesi*'ni, Ninurta'nın Nippur'a dönüşünü konu alan bir Anlatım'ı ve birçok Dumuzi-İnanna Metinleri'ni artık biliyoruz. Bu zenginlik bizi şaşırtmıyor: Bil'akis, sadece Sumer'in manevî yaşayışına dinin yaptığı etkinin kuvvetini aksettiriyor. İnsanlar gibi hareket eden, fakat beşer üstü güçlere sahip olan, zaman zaman hayalleri ve yaptıkları işlerle fânileri büyük korkulara düşüren İlahlar, insan hayatının bütün bölümlerine etki yaparlar ve mabedin, şehrin biçimini ve şöhretini tesbit etmesi gibi, Mit'ler de halkın dinî düşüncelerine anlam ve yön verirlerdi. Sumer'in şair gücü, klişeleşmiş ilâhilerde ve ağıtlarda, yahut da çok nadir olarak dualarda kendini göstermekle beraber, en fazla geliştiği yer Mit'ler olmuştur.

Ölümden Korkma, (Sonsuz) Hayatı Arama, Yeraltı Dünyası'ndaki Hayat ve Ölü Ruhların Çağırma, Mit'lerde ekseriya rastlanan motiflerdir. Esasında, *Totenkult* (Ölü ile ilgili törenler) ve *Jenseitsglaube* (Öbür dünya'ya inanç, ahirete iman), Sumer Dini'nde önemli bir yer tutar. En eski zamanlardan beri, önceleri başka bir inşaat hazırlığı yapılmaksızın, yan-yahut da sırt üstü toprağa defnedilen ölülerin yanına bazı eşyalar da konulurdu; bunlar kupa ve çanaklardan ibaretti, ölü'nün yiyecekleri olarak da, bunların içerisine konulan hububat taneleri,

146 Antik Önasya'nın, daba ziyade Babil ve Asurlu'ların kama biçiminde çivi yazısı. Önceleri iki binden fazla şekil vardı, sonra bunların sayıları beşyüze indirildi. a.e., s.44 v.d., d.gross. Brock., C.VI., s.324.

147 M.Ö.2065-2046, III.Ur Hanedanı Hükümdarları'ndandır. Şulgi ve Bursin ile birlikte, inşaat işlerine çok önem veren krallardan olup, şehrin en büyük tepesine, binaları ve herşeyden önce mâbetleri ve Zikkurat'ı taşıyacak olan, etrafı taş setlerle çevrili, 300 km. kare büyüklüğünde bir plâtförm meydana getirdi. a.e., s.23 v.d.

148 Tarih Öncesi'ne dayanan anlatım şekli, efsane, mit, Ölü ile ilgili dinî törenler, Öbür dünya'ya inanç, Ahiret'e iman.

hurma, yağ, su ve kurban edilen hayvanların etleri vardı, silâhlardan meselâ taş baltalar, topuzlar ve kargılar, Öbür Dünya'ya giden tehlikeli yolda savunma amacı olarak konulurdu, ziynet eşyası olarak da, ölenin çok sevdiği şeyler seçilirdi. Ölünün kendisinin de emin bir şekilde uzak yolculuğa hazırlandığını *Surghul*¹⁴⁹ ve *el-Hibba*¹⁵⁰ da elde edilen buluntular göstermektedir: Orada cesetler, ancak yumuşak kısımlar uzaklaştırıldıktan ve hafif bir yakılmadan sonra toprağa verilir, yahut da tamamen yakıldıktan sonra, küllerin defni şeklinde olurdu. Ölünün yandıktan sonra arta kalan kısmı ve lüzumu halinde, kurban edilen hayvanın üzerine de balçıktan yapılmış bir kap konulur ve küller bir kavanozda toplanırdı; yalnız kısmen yakılmalarda, yakılan ceset, uzun ve yumurta şeklinde, boyun kısmı dar, balçıktan yapılmış bir kap içerisinde toprağa verilir. Cemdet Nasr-Zamanı'na ait bu defin tarzında, birlikte konulan eşyanın miktarı fazlalaşmıştır. Aynı zamanda Ur şehrindeki mezarlıkta, içerisinde, ölünün bacakları iyice içeriye doğru çekilmiş ve yana yatırılmış olarak durduğu, basit toprak mezarlar görülür; ekseriyetle bir çanak tutan eller, takriben yüz seviyesine kadar kaldırılmıştır-muhtemelen bu şekilde, ölünün yemek yemesi kolaylaştırılmış olmahtı. Bazen de, ağaç dallarından örülmüş sandıktan tabutlar görülür; şüphesiz mezarlardan çoğu da sadece hasır ile örtülmüştür. Kaplar ve süs eşyası hiç eksik olmaz, Cemdet Nasr'da bulunan kadın mezarlarında, ayna ve bakırdan yapılmış elbise iğnelerine rastlanmıştır. Bin Yılı'nın ortalarında, İnanna-Dumuzi Ayinleri'nin gelişmesi ile, ölü ile ilgili törenler, gözle görülür bir şekilde önem kazandı. Hatta evlerde, içerisinde bir veya daha çok iskelet bulunan, tuğladan yapılmış mezarlara rastlıyoruz; burada da ölümler, ağızlarının önünde bir çanak tutarlar, çevrelerinde adak hediyeler bulunur, elbiseleri ile gömüldükleri anlaşılmaktadır. Pişirilmiş balçıktan yapılan tabutlar da bulunmuştur, çocuklar emzikli tencerelere defnedilmiştir. Kiş şehrinde, ilk defa hizmetçiler ve ilâve olarak da araba ve koşumlu atlarla beraber *Mitbestattung*' (birlikte defin, toplu defin) a rastlanmıştır. Ve normal definlerin yanında, bu defin şeklini Temmuz inancının ilk olarak açıklanabildiği I.Ur Kralları'nın kuyu mezarlarında, Büyük Defin Seremonisi'nde rastlıyoruz: Yer altı Anıt-Mezar'ında, ölüsüne maiyetinin refakat ettiği, Dumuzi-Tammuz olan Kral yatmaktadır. Bir vakitler İnan-

149 eski Mezop. şehri. a.e., s. 13 v.d.

150 " " " " " "

na'yı temsil eden eşi, herhalde Dumuzi'nin vefatını müteakip İlähe'nin yaptığı gibi, ölümünden sonra onun yanına inmiştir, daha sonra Kral Mezarı'nın bu maksatla yukarıdan açılışı, her iki çiftin ölümlerinden sonra, tekrar birleşmeleri için, ölü Kralın mezarından alınarak -hiç olmazsa "Kutsal Düğün"ün hayali olarak gölge seremonisinde tekrar edilmesi için- Yüce Kraliçe'nin cesedinin yanına konulduğu anlaşılmaktadır. Kabirler, hediye edilen kıymetli süs eşyaları ve işe yarayan her çeşit eşya ile doludur; Tabutların keresteden yapıldığı anlaşılmaktadır. Mezarının, kuyuyu yarısına kadar toprakla örtmesinden sonra, kuyunun yarı yüksekliğinde ve tamamen örtüldükten sonra da yer yüzünde, dinî tören devam ederdi. Kralların ve diğer nüfuzlu kişiler için çalışan kuyu mezarlarının an'analeri Akad'lar Devri'nde de muhafaza edilmiş ve Lagaş'lı Gudea'nın Halefi'nin mezar tesislerine kadar sürmüştür bu mezarın, Ur'lu Şulgi ve Bursin'in Anıt Mezarları ile birlikte muazzam bir görünüşü vardır: İçerisinde, eski mezar soyguncularının yaptıkları çapulculuk neticesinde, ancak çömlek kırıkları ve dağınık kemikler bulunan iki büyük mezar, 5,50 m. yükseklik ve 7,70: 4,15 m. ile 10,-70: 4 m. ölçülerine sahiptirler, yapı herhalde, burada kendilerine dua edilen İlählaştırılmış III. Ur Hükümdarları için, toprağın üst kısmında yapılan bir "Ölü Evi" nin içine yerleştirilmiştir. Bu zamanda artık ev definleri usulünün kalkmış olduğu, çok eskiden Eridu, Kiş, Ur ve diğer yerlerde görülen usule uygun mezarlıkların tekrar ortaya çıktığı görülmektedir. Cesedin başı ekseriya bir tuğla yastık üzerinde dururdu, fakat bu devir için bilhassa karakteristik olanlar, çömlekten yapılan, yan kısımları yukarıya doğru iyice daralan, ters çevrilmiş oval tabutlardır. Ölü bunun altına çömelme vaziyetinde defnedilirdi. Bunların yanında bir de, iki büyük toprak tencereden meydana gelen, en geniş kısmında bulunan birbirine tıpatıp uygun ağız kısmından ölüyü içine alan Çift Çömlek Defni denilen usul vardır. Şüphesiz servet durumu, sadakat, dine bağlılık derecesi ve diğer zahiri faktörler, ölünün defninde ve ölüye gösterilen ihtimamda büyük farklar yaratır: C.Preusser¹⁵¹ Chafadi'de, içlerinde çömelmiş vaziyette ve hasırlarla örtülü, zengin hediyelerin refakat ettiği küçük cesetlerin yattığı, çocuk mezarları buldu. E.Schmidt de Fara-Şuruppak'ta, Şusin zamanından kalma bir kuyunun içinde, ancak çok acele ve gizli olarak defnedilmiş, erkek kadın ve çocuk sekiz kişinin mezarını ortaya çıkardı.

151 1930-1936 yıllarında Eski Mezop.'da kazılar yapan arkeolog.

Fakat genel olarak, böyle medenî, dinine bağlı ve bilhassa Öbür Dünya ile ilgili şeylere büyük ilgi gösteren bir toplumda, tantanalı bir defin ve cenaze töreni yapılmaktaydı, şüphesiz bu törenler vefat edenin mevkiine ve mali durumuna göre çok değişik ölçülerde oluyordu. Şüphesiz, Ölü Kurbanı ve Ölü Yemeği asla eksik olmazdı ve Eannatum savaşta ölenlere bile cenaze töreni yapıldığını, mezar taşında ispatlanmaktadır. Gömülen cesedin etrafı servet durumuna göre, Öbür Dünya'da lâzım olan yahut da ölüyü sevindirebilecek eşyalarla donatılırdı ve ücretini verebilecek kişi, mezarın başında, kötü ruhlardan korumak için, güçlü dualar söyleyen Ruh Çağırma Papazı'nı getirmeyi de ihmal etmezdi. III. Ur Devri için ispatlanan an'anelere göre, Ağlayıcı Erkek ve Ağlayıcı Kadınlar'ın acı feryatları da, kötü ruhları uzaklaştırıyor olmalıydı. Ve altında müteveffanın istirahat ettiği mevkiye, Ölü Yemeği'nin bir müddet daha getirilmesi de kat'iyen ihmal edilmiyordu. Mezarın, evin altında olduğu yerlerde ise, küçük bir manastır kurulduğunun da pek nadir olmadığı anlaşılmaktadır.

Bütün bunlardan, Sumerler'in çok eski zamanlardan beri, ölümden sonra (bir) yaşamının mevcut olduğuna inandıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu konuda meydana getirdikleri tasavvurlar, bütün Antik Çağ'ın Öbür Dünya görüşüne esas teşkil etmiştir. Ölüye, Öbür Dünya'da bulunan bir Devlet'in kapısı açılmaktadır. Burada, sert, karanlık İlahlar çok eski kanunlara göre hüküm sürerler. Ölüler Dünyası'nın Kraliçesi olarak, *Kuta*¹⁵² nın saygı değer İlahesi Ereşkigal ortaya çıkar, kocası Meslamtaea-Nergal'dir; veziri Namtar, gelenleri sahibesinin karşısına çıkarır ve insanları mahveden altmış hastalığa hükmeder; Dumuzi'nin kız kardeşi olarak Lagaş'ta hürmet gören Geştinanna ise, onun sekreteridir. Papazlar, kapı nöbetçileri, hizmetçiler ve ölüleri sessizce Sumer'in *Styx*'i¹⁵³ olan Yeraltı Dünyası'nın nehri Chubur'un üzerinden karşı tarafa geçiren kayıkçı da eksik değildir. Yumuşatıcı gözlemler olarak, daha önce gördüğümüz gibi, Gılgamış'ın Hades'te Kral yapılması ve Dumuzi'nin -herhalde Yeraltı Dünyası'nda kaldığı süre için- *Gugalanna* "Büyük Gök Boğası" olarak Ereşkigal'm zevci olduğu, anlatılmaktadır.

152 eski Mezop.şeh.a.e., s.16 v.d.

153 Yunan Mitolojisine göre Yeraltı Dünyası'nda bir nehir, İlahlar bu nehrin yanında keşin (dönülmez) yeminler ederlerdi. d.gross.Brock. C.II., s.313.

Ur Kralı Urnammu'nun ismi ile bağlantısı olan bir mitik kompozisyon, Ölüler Devleti'ne gitmek zorunda kalan bir ölü Kral'ın başından geçenleri bize anlatıyor: O, ilk hediyeleri, aralarında Nergal, Dumuzi, Gilgamiş, Namtar ve karısı da bulunan ve hepsini de yeraltı saraylarında ziyaret etmiş olduğu yedi İläha sunmuştu; sonra aralarında sekreter Geştinanna'nın da bulunduğu iki İläh'a yardım etmeleri için yalvarmıştı. Müteveffa, nihayet Yeraltı Papazları'nın, ikâmetgâhı olarak hazırladıkları yere ulaştı, orada Ereşkigal'ın emrine uyularak selâmlandı ve Gilgamiş ona, *Kurnugea*'nın "Dönüşü olmayan Memleket", adalet düzenini açıkladı. Ancak bundan sonra Kral'ı, hayatının sona ermesi ile ilgili elem kavradı:

"Yedi veya on gün sonra, Sumer'in ele mi ona ulaştı."

Ur'un Surları yarım kalmış, yeni sarayını temizlenmeden bırakmıştı, uzun zamandanberi bağrına basamadığı karısı, artık okşayamayacağı çocuğu, - bunların hepsi Yeraltı Dünyası'nda huzurunu kaçırdığı için, acı acı feryat ediyordu. - Buradan itibaren metin bozulmuştur, fakat Ölüler Ülkesi'nin eski yasaları ve Kral'ın feryatlarının aynen devam ettiği muhakkaktır.

Çünkü bunlar yalnız insanlar için değil, kendi sahalalarında herşeye muktedir olan İlählar için de geçerlidir. İnanna da bunu anlamalıydı, destan "İnanna'nın Cehennem Yolculuğu"ndan bahsetmektedir. İlähe, kutsal elbisesini giyerek ve mücevheratını takmış olarak sefinesi Ninşuburra'nın refakatinde, Yeraltı Ülkesi'nin Büyük Kapısı'na gelir. Orada refakatçisi onu terkeder ve Büyük İlählar'ın Mabedi'ni ziyaret ederek, onlardan özel durumları için, Yeraltı Dünyası kurallarının hükmünü kaybetmesi için tesirde bulunmalarını rica eder. En dış kapıda, Kapıcı Neti'yi çağırır, fakat Neti, Ereşkigal giriş müsaadesi verinceye kadar, onu orada bekletir: İzin verilir, fakat İnanna Yeraltı Ülkesi'nin kanunlarına boyun eğmiştir. Şimdi, Kapıcı'nın refakatinde yedi kapıdan geçer ve yedi kere hüznü bir sahne tekrarlanır. Neti, yavaş yavaş İlähe'nin bütün süslerini ve nihayet elbisesini çıkarır alır ve burada geçerli, kesin kanunları işaret ederek, onun bütün itirazlarını söndürür:

"Ve işte yedinci kapıdan geçti,

'İlähenin elbisesi' vücudundan çıkarıldı.

O karşı koydu: 'Bu da ne demek oluyor?'

"Sakin ol İnanna! Hades'in kuralları kesindir,
Onlara asla dil uzatamazsın!"

Kötü kalpli kız kardeşi Ereşkigal'in karşısına çıkarılan İlähe, hemen onunla kavgaya tutuşur; metin burada yine tahrip görmüştür, fakat İnanna'nın kıskanç Ölüm İlähesi tarafından altmış işkence ile cezalandırılıp, hapse atıldığı şeklinde tamamlanmaktadır. Bu esnada yeryüzünde, Ninşuburra bir mabetten diğer bir mabede koşar, fakat ne Enlil ne de Nanna onun ricasını yerine getirirler. Nihayet yine yardımını esirgemeyen Eridu'lu Enki'dir: Hayat Yemeği ve Hayat Suyu'nun İnanna'yı tekrar uyandırması ve Yeraltı Dünyası'ndan kurtarması istenir. Şimdi, bunun üzerine Ereşkigal mahkûmu serbest bırakmak zorunda kahr; onu Galla Cinleri'nin elinden alarak yeryüzüne gönderir, "*Tekrar Dirilen*", Ölüler Ülkesi'nin dış kapısı'nun önünde, sadık yardımcısı Ninşuburra tarafından sabırsızlıkla beklenmektedir:

"Şimdi İnanna Hades'ten dönünce,
Matem elbisesi ile tozlara belenen
Ninşuburra onun ayaklarına kapanır."

Böylece ilk defa olarak, Kurnugea'nın kapıları bir *Geri Dönen*'e açılmış olur: Yeryüzünde onsuz hiçbir gelişmenin olamayacağı, Hayat, Üreme ve Bereket Tanrıçası, Ruhlar Ülkesi'ni terketmeğe mezun kılındı. Fakat bir taviz vermek zorundaydı - ve bu taviz "*Günah Sözü*"¹⁵⁴ ile Ölüm Cinleri'ne bıraktığı, öz kocası Dumuzi'dir. Buna rağmen, ileride onu tekrar kazanabilecekti: Hayat veren Sürüleri, gelişmeleri için çoban olarak güttüğü ve İnanna ile buluştuğu zaman, altı ay müddetle yeryüzünde kalabilecekti.

Şüphesiz, ölümün talep ettiği insan için, artık hiçbir dönüş ümidi yoktur; Chubur - Nehri'nden bir defa karşı tarafa geçen, ebediyen Karanlık Güçler'in esiri olarak kalır. Bunun için, dua eden kimsenin sürekli dileği, Tanrı'sından sağlıklı yaşama, saadet ve yeryüzündeki yaşayışının uzun olmasını sağlamaktır; bu duayı aksettirmeyen hiçbir kitate, hiçbir adak hediyesi, hiçbir duacı heykeli yoktur. Fakat, sona erme korkusu, yaşayan kimseyi zaman zaman bütün gücü ile sarar ve içinde dehşet veren soru, ölümden kurtulma, ölenin ruhunun günlerini nasıl geçireceği sorusu yükselir. Bu clem verici derin düşünceler ve çare

154 Çevirenin notu: Burada İnanna kendi yerine kocasını ölüm cinlerine bırakmakla ona ihanet etmiş böylece *günah* işlemiştir.

aramalar, efsanenin sonunda "Gılgamış, Enkidu ve Yeraltı Alemi"nde ifadesini bulmuştur. Ümitsizliğe düşen Gılgamış, nihayet arkadaşı Enkidu'nun bir defa daha Yeraltı Alemi'nden yukarıya çıkmasını sağlayan Enki tarafından kurtarılır; Enki Ölüler Beldesi'nin Güçleri'nden biri olan Nergal'e gerekli emri verir. Sonraki Destan'ın 12.Levhası'nda da, daha sonra kabul görmüş olan bu çok karakteristik sahneyi burada izleyelim - A.Schott'un ünlü çevirisine dayanılarak verilen incelemeye göre:

"Güçlü Kahraman Nergal söz dinledi,
Yeraltının bir kapısını acele açtı:
Enkidu'nun ruhu bir nefes gibi yükseldi.
O vakit birbirlerinin kucığına atıldılar,
Onlar çok soruyorlar, sağa sola yalpalıyorlardı.

- Gılgamış¹⁵⁵ — 'Ah söyle, dost, söyle bana, ey dost,
Gördüğün Yeraltı Düzenini, bana anlat!'
- Enkidu — 'Söylemem onu, dost, onu söyleyemem!
Söylersem eğer, gördüğüm Yeraltı Düzenini -
Aşağıya düşersin, yapamazsın ağlamaktan başkasını!'
- G. — 'Bırak beni aşağıya düşeyim, bırak beni ağlayayım!'
- E. — 'Bak, candan kucakladığın vücuduma,
Böcekler yiyor, eski bir elbise gibi.
Evet, sevgi ile dokunduğun vücudumu,
Çürüme yakalıyor, toz toprak dolduruyor!'
O vakit Gılgamış sordu, tozların içinde büzülerek,
O vakit Gılgamış sordu, tozların içinde...

Burada metin, muhtemelen daha başka soru ve cevapları da içine alan, 47 satırlık bir boşluk arz ediyor. Şiir tekrar başladığı yerden şöyle devam etmektedir:

- G. — 'Ateşte yanarak ölen birini gördün mü?'
- E. — 'Onu iyi gördüm, sessiz gecenin içinde yatıyordu
Uyuduğu yerde, berrak suyu içerek!'
- G. 'Savaşanlar arasında şehit düşen birini gördün mü?'

155 Çevirenin notu: Gılgamış ile Enkidu arasında geçen karşılıklı konuşmayı, daha anlaşılır hale getirmek için, karşılıklarına yazılan isimler çeviren tarafından ilâve edilmiştir.

- E. — 'Onu iyi gördüm, sessiz gecenin içinde yatıyordu
Uyuduğu yerde, berrak suyu içerek!'
- G. — 'Savaşanlar arasında şehid düşen birini gördün mü?'
- E. — 'Onu iyi gördüm, kıymetli ebeveyni ve zevcesi
Başını tutuyordu ona doğru eğilmiş!'
- G. — 'Birini gördün mü, cesedi bozkıra'
- E. — Atılmış? "Yazık bana - bunu da iyi gördüm:
Onun ruhu toprağın içinde pek huzursuz!'
- G. — 'Birini gördün mü, ruhu bakımsız?'
- E. — 'Onu da iyi gördüm: Tenceredeki artıkları,
Caddedeki kırıntıları yemeğe mecbur...'

Burada hüznün verici bir tasvir çizilmektedir¹⁵⁶ Ruhlar arasında sadece, savaşta şehit düşen, yahut da ateşte ölenler - bunun ile herhalde, şehrin zaptedilmesi sırasında kızgın ateşte ölenler kastediliyor - tahammül edilebilir bir hayata sahiptirler. Ölülerin yeryüzünde işlediklerine göre, Yeraltı Dünyası'nda karşılık göreceklere dair tasavvurların, ne zaman başladığı kesin değildir ve bu gibi tasavvurların, hakiki Sumer Devri'nde mevcut olduğu ise pek şüphelidir. Fakat daha başka bir husus kesindir: Sumerli'nin de büsbütün eksik sayılmayan büyük bir ümitten doğma, bir teselli kaynağı mevcuttur, hatta acaba Gılgamiş Destanı'ndaki elem verici Öbür Dünya tasvirinin bu ümitlerin mübalağalı bir hal almasının reaksiyonu şeklinde değerlendirilmesinin gerektiği düşünülemez mi? Her kim, İnanna'nın herşeye hayat bahçedici olduğuna ve sevgilisi Dumuzi'nin, her yıl sonbahar sırasında, insanların acı feryatları arasında Yeraltı Dünyası'na indiği ve fakat ilkbaharda tekrar dirilerek, onların sevinç çığlıkları ile karşılandığı inancına bağlanırsa, böyle bir dönüşten hisse alabilir ve bizzat kendisi de, ebedi "Öl ve Ol" un bir üyeliğine yükseltilebilir. Böyle güçler, her iki İlâh'ın ibadetlerine ve bilhassa Kutsal Düğün Törenleri'ne katılmak sureti ile elde edilebilirdi - ve hatta artık Yeraltı Âlemi'nden kaçmağa da lüzum kalmazdı, fakat şüphesiz tekrar dirilen İlâhla birlikte, birgün oradan kurtulmak şartı ile. Bir kordona bağlanarak boyunda taşınan, silindiri

156 Çevirenin notu: Halkın Öbür Dünya ile ilgili ümitlerinin pek nikbince olduğunu gören din adamları, onları uyarmak için bu karanlık tasvirleri yapmış olabilirler.

şeklinde mühürler üzerindeki Sumer'e ait sayısız Tammuz motifleri ile ilgili tasvirler, herhalde ölümü yenen İlahî Güçler'i, doğrudan doğruya bizzat taşıyana ileten bir tılsım olarak kabul ediliyordu. Ve aşağı yukarı I. Ur Sülâlesi Devri'nde, Dumuzi olan Kral'a inanmanın çok tuhaf etkiler yarattığını görüyoruz: Büyük halk kitleleri, İlahlarına refakat etmek ve sonra da onunla birlikte, aynı şekilde geri dönmek için, ölen Hükümdar'ın yahut da Başrahibe'nin mezarındaki zehir kabını kullanmışlardır. Burada gönüllülük derecesini tek tek incelemeyi bir yana bırakırsak- bu erkek ve kadınların, görünürde herhangi bir zorlayıcı unsur olmaksızın, hayatlarına son vermelerinin sebebi anlaşılmış olur. Böyle âdetler yaratan inanma gücü büyük olmalı ve Öbür Dünya hakkındaki bilgiler ve ölen Kral'ı takip sureti ile ölümü yenme, gerçekte cehennem korkusunu azaltmak veya tamamen ortadan kaldırmak için yapılmış olacak.

KONFUÇYÜS DİNİ

Yazan: Lewis HODOUS

Çeviren: Dr. Günay TÜMER

Konfüçyüsçü topluluk, yirmi beş asır civarında süregelen bir tarihe sahip bulunmaktadır. O, aşağı yukarı yirmi asır yönetici grup olmuştur. Bu yıllar sırasında Çinliler tarihte en geniş sosyal-siyasi yapıyı kurdular ve birlikte devam ettirdiler. Bu yolda birçok etkenler işbirliği etmiş olsa da biçimlendirici olan Konfüçyüsçülüktü. Bugün Çu-fu'da Konfüçyüs'ün neslinden olanlar, büyük ataları ve Çin'in büyük mürşidi adına bu kültü devam ettirmektedirler*. Y.C.Yang'a göre, bütün Çinliler, Buddizm ve Taoizm'e karşı bir meyil beslemekle beraber, esas olarak Konfüçyüsçülüğe bağlıdır.

"Konfüçyüsçülük" Katolik misyonerleri tarafından ortaya atılmış modern bir terimdir. Çinliler; eski zaman hakîmlerinden miras kalan, klâsiklerde toplanan, yorumcular ve filozoflar tarafından yorumlanan ve şimdi modern dünya tarafından bir ıslah düzeni olarak kabul edilen Konfüçyüs öğretilerinin takipçileri anlamına gelen *Ju-çiya*, edipler terimini kullanırlar.

Konfüçyüs (M.Ö.551-479), feodal sistem ve onun kurumlarının ölmekte ve yeni Çin'in doğmakta olduğu bir devirde yaşadı. O, mütevazı bir soydandı. Otuz beş yaşına gelinceye kadar o bilinmeyen bir kimseydi. Eski yönetim biçimlerini ve törenleri inceledi ve bir miktar öğrenci yetiştirdiği bir okul kurdu. Hayatının son yarısında öğretilerini uygulamaya koymak için bir fırsat arayarak çeşitli hükümetleri ziyaret etti; ancak, bu hükümetlerin yöneticileri ona daha fazla ilgi göstermek bakımından güvensiz tutumlarını korumakla aşırı meşgulüdü.

* Bu ilmi makale, Edward J.Jurji tarafından neşrolunan "*The Great Religions of the Modern World*" adlı kitaptan (Shf.1-23) çevirilmiştir. Basım tarihi 1947 (Princeton, New Jersey'de) dir. Çin'de bir din haline getirilmek istenen Maoizm'in ne gibi bir zemin üzerine oturtulmak istendiği Konfüçyüsçülük incelendiğinde daha iyi anlaşılabilir. (Çev.)

Onun devrinin Çin'i Çu imparatoru emrinde birçok devletleri içine almaktaydı. Hanedanın ilk yıllarında imparatorluk itibarı yüksekken imparator, çeşitli devletlerdeki siyasi kudret isteklileri arasındaki çekişmeleri yatıştırmaya muktedirdi. Ancak, M.Ö.800 den sonra, yöneticinin otoritesine vasalları tarafından riayet edilmedi. Çekişme ve karışıklık devam etti. Kuvvetli zayıf yendi ve yuttu. Feodal sosyal düzeni tutan bağ parçalanıyor ve dağılıyordu.

Bu durumda üç problem ortaya çıktı. Birisi mutlak otoritenin kaynağı problemi. Konfüçyüs'ün bu probleme cevabı, mutlak otoritenin köklerinin Göğün emrinde olduğuydu. İkinci problem, çeşitli devletlerdeki siyasi kudretin meşruiyet ve kanuniliği. Gittikçe artarak, bu çeşitli istekliler tarafından iddia edilmişti. Konfüçyüs'ün çözümü, yönetici ve rahip olarak Çu'nun azalan otoritesinin eski durumuna getirilmesiydi. Üçüncü güçlük, sosyal düzende artan karışıklıktı. Bunu karşılamak için Konfüçyüs; Göğe, Çu imparatoruna bağlılık, çocukların ana-babaya saygısı, bunlardan başka bilhassa karakter ve kabiliyet bakımından yöneticilerin eğitimini savundu.

Konfüçyüs'ün en önemli yardımı, kendilerinden sonrakilerle birlikte Konfüçyüs öncesine ait eserleri toplayan, telif eden ve onları yorumlayan öğrenciler yetiştirmesiydi. Onlar, Konfüçyüs ve Mensiyüs'ün sözlerini de topladılar ve birçok diğer eserler gibi, Büyük Bilgi ve Orta yol Doktrini'ni meydana getirdiler. Han Hanedanı sırasında (M.Ö. 206-M.S.220) Beş Klasik bir araya getirilmişti.¹ M. S. 252 de onlar, başşehirde taş tabletler üzerine yazılmış, böylece güvenilir standart bir metin hazırlanmıştı. Daha sonraları Beş Klasik'e Dört Kitap eklenmişti.² Bu iki koleksiyon Konfüçyüsçülüğün mukaddes kitabını teşkil eder.

KOZMOLOJİ

Konfüçyüs, çeşitli problemleri açık bıraktı. Birisi kozmolojydi. M.Ö.Dördüncü Asrın son yarısında *yin-yang* teorisi düzenlenmiş ve

1 Beş Klasik şu kitapları içine alır: Değişiklikler Kitabı, Yi Çing; Şiir Kitabı, Şi Çing; Tarih Kitabı, Şu Çing; Törenler Kitabı, Li Çi; ve İlkbahar ile Sonbahar, Çun Çiyu. Onlar, James Legge tarafından neşredilen *Çin Klasiklerinde* bulunabilir. Oxford, 1893-1895.

2 Bkz. *Konfüçyüs'den Seçme Eserler*, W.E.Soothill tarafından neşredilmiş. Dünya Klasikleri, 1937; *Konfüçyüs'den Seçme Eserler*, Arthur Waley tarafından neşredilmiş, Londra 1938; *Mensiyüs*, L.A.Lyall tarafından, Londra 1932; *Büyük Bilgi ve Aksiyonda Orta Yol*, E.R.Hughes tarafından, Dent 1942.

Konfüçyüsçüler de onu kabul etmişlerdi. On üçüncü Hıristiyan asrında çok tutulan ve en büyük Yeni-Konfüçyüsçü bilgin olarak bilinen Çu Hsi'ye göre, kâinat ve ondaki her zerre, ezeliyet ortağı, sonsuz, bağımsız, fakat ayrılmaz iki prensip ihtiva eder. *Li*, fizik* prensip, Bergson'un "*élan vitale*" (hayata ait canlılık) i ile karşılaştırılması mümkün hareket prensibidir. *Çi*, *Li*'ye hareket hedefi veren maddi prensiptir. Bu iki prensip iki tarz vasıtasıyla iş görür: *Yin*, olumsuz tarz; karanlık, soğuk, faaliyetsiz ve dişi olarak vasıflandırıldı; *yang*, olumlu tarz; ışık, sıcak, faal ve erkek olarak vasıflandırıldı. Bu iki tarz, beş etken, su, ateş, ağaç, maden, toprak vasıtasıyla iş görür. Bu etkenler, iki tarzın değişen oranlarından teşkil edilmiştir. Meselâ su, büyük bir miktar *yin* ve çok az *yang*'a sahiptir. Diğer taraftan, ateş, çok *yang* ve az *yin*'e sahiptir.

Madde, fizik prensip tarafından şekillendirildiği zaman, hareket etmeye başlayan bir küre olarak yaratılmıştı. Hareket sırasında bu iki tarz tedricen ayrılmıştır; ancak, sür'at artışları gibi onlar tekrar kaynaşır ve bütün varlıklara şekil veren beş etkenin ortaya çıkmasını sağlarlar. Her türün ilk çifti, kendi kendine olan nesilden meydana gelir. Daha sonra bu ikisinden geriye kalanların hepsi şekil değiştirme yoluyla gelirler.

Kâinat yaratıcıdır; güzellik, yararlılık, imkâna sahiptir. Bunlar, yaratıcılık ilkbaharda, güzellik yazda, yararlılık sonbaharda ve imkân kışta, zikredildikleri sıra ile ilki ilkinde diğerleri de diğerlerine uymak üzere mevsimlerde meydana çıkar. Kâinattaki bu sıfatlar insanda değişmez sevgi, adalet, saygı ve akıl meziyetleri olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı insan, iyidir; çünkü o, bu Tanrı vergisine sahiptir.

Fizik prensibin varlığı bütün insanları eşit kılar. Mensiyüs'den gelen ve Buddizm tarafından genişletilen ve derinleştirilen bu felsefi teoride Çu Hsi Çin'de reddedilen bir sosyal duruma karşı çıktı. Çu Hsi, bir bölüm *Li*'ye sahip olmaları bakımından bütün insanların esas olarak eşitliğini açıklaması dolayısıyla itirazlara uğradı. Onların farklılıkları maddi prensibin ayrı derecelerinden ortaya çıkar. Böylece, bu çok derin teori ve Çinli hayatının eşitsizlikleri arasında uyum sağlanmış oluyordu. Bütün insanlar kardeşler. O zamanın filozoflarından birisi

* Fizik; ruhi; manevi (Çev.)

bunu şöyle koydu: “İnsanlar benim kardeşim, bayağı varlıklar da arkadaşımıdır”

Çu Hsi felsefesi saygı değer bir yönetimi tuttu. İmparator, mukaddes bir adam, halkın hata işlemez bir ana ve babası olarak kabul edildi. Fiili yönetim Konfüçyüsçü hâkim bir azınlığın ellerinde idi.

KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞÜN AHLÂK SİSTEMİ

Konfüçyüs, başka bir problemi, yani, kötülüğün kaynağını da açık bırakmıştı. Mensiyüs, iyi olan Tao'nun vergisi olan insan tabiatının da iyi olduğunu kabul etti. Onun doktrinine göre, kötülük ya çevre, ya eğitim, ya tedbir eksikliği, ya da hayat değerlerinin yanlış yargısından dolaydır.

Kötülüğün bu pragmatik manzarası Yeni-Konfüçyüsçü bilginleri tatmin etmedi. Buddist felsefe, onların kötülük bilmecesini kavrayışlarını derinleştirdi. Buddizm'e göre insan hayatındaki kötülük, fenomenal varlığı şartlandıran kâinata ait bilgisizlik dolayısıyladır. Bu iddiayı karşılamak için bilginler, kötülüğün kaynağını maddi prensip *Çi*'de yerleştirmek zorunluğunu duydular. Ancak, bu prensip kâinata esastır; çünkü kâinat onun vasıtasıyla biçim almaktadır. Bu prensip aslen iyi ve temizdir. Kötülük, kâinat yalanla kaplı olmasından dolayı değil, düşmanlık ve çekişmenin maddi ilkenin faaliyetinden doğan farklılaşma süreci ile birlikte ortaya çıkmasından dolayı bu âleme sızar. Kötülük esas kâinat ülkesinde değildir. Yeni-Konfüçyüsçülere göre bu teori, ahlâkî değerlerin emniyetini sağladı ve aynı zamanda Buddizm'in kaçış-kurtuluşuna karşı koydu. Bundan başka, o, fizik prensip *Li*'ye geri dönmek ve maddi prensip *Çi* tarafından esir edilmemiş olmak görevini önemle belirtti. Bu teori, insan tabiatının iyi olduğu şeklindeki Mensiyüs doktrinini yeniden pekiştirdi. 1912 yılına kadar her öğrenci tarafından ezberlenen bu öğretiyi Wang Ying-lin (1223-1296)'e isnat edilen Üç Karakter Klasığı (San Tzu Çing)'nde tam zamanında ifade edilmişti.

Konfüçyüs'ün açık bıraktığı diğer bir problem de “bir insan nasıl iyi olabilir?” problemiydi. Yeni-Konfüçyüsçülük, aklın, beşer tarihi altında yatan esasların incelenişi ile ve klasiklerin okunması, hakimlerin yolunun takip edilmesini içine alan doğru eğitim-öğretim ile manevi

bir hale dönüşebileceğini öğretti. Buna Buddizm tarafından murakabe uygulaması da eklenmişti.

Ahlâkî hayat, Beş Bağıntı'da tasavvur edilmiştir. Bunlar, hükümdar-uyruk, baba-oğul, koca-karı, büyük-küçük kardeşler, arkadaş-arkadaşa bağıntısıdır: Hükümdar iyiliksever, uyruklar ya da memurlar ise sadık olmalıdır. Koca âdil, kadın itaatli; baba nazik, oğul evlâda yaraşır; büyük kardeş düşünceli, küçük kardeş itaatli olmalıdır. Arkadaşlar sadık olmalıdır. Her fert böylece üç baskıya hedeftir. İlki yukarıdadır, büyükler ve atalardan. İkincisi yanlardandır, aynı olanlardan ve üçüncüsü de aşağıdandır. Bu sistem, imtiyazlar ve görevlerle birbirine tutunmuş bütünleşmiş sosyal grupları büyük ölçüde geliştirdi.

Çin toplumunda aile temel birimdir, bu üç bağıntının hepsi de onunla beraber bulunmak zorundadır. Aile modeli, atalara tapma kültü ya da baba nesebi (*tsung*) ve baba mirası silsilesine dayanır. Böylece dinî, ekonomik ve siyasi hayat prensipleri ailede ve atalara tapmada kökleşmiştir. Avlâda yaraşır ana baba saygısı Çinli'nin ahlâk düzeninin temelidir ve insan tabiatının bütün faziletlerini içine alır. Konfüçyüs, İyilik'le ilgili hayat tarzını düzenledi. Onun takipçileri evlâda yaraşır ana baba saygısını merkez yaptılar. Evlâda yaraşır ana baba saygısı, sadece ölümlere tören ve yaşayanlara itaati değil, aynı zamanda ana babanın şerefine leke getiren herhangi bir davranışın evlâda yakışmadığını da içine alır. Eski Çin'de hükümdar ve devlete bağlılık evlâda yaraşır ana baba saygısının tamamlayıcısı olduğu gibi, bugün de öyledir.

Öğretmenin öğrenciye karşı bağıntısı nadir olarak daha az önemlidir. O, arkadaş-arkadaşa kategorisine aittir. Öğretmen, aynı zamanda zihni ve ahlâkî ana baba olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağıntı, yakın zamanlardaki yıllarda biraz bozulmuştur; bununla beraber, önemini yeniden kazandığını gösteren belirtiler de vardır.

Hükümdar-uyruk bağıntısı aydınlanmış oluyor. Cumhuriyet öncesi Çin'de idare bir ilâhî vekâlete dayanmaktaydı. İmparator, Göğün oğlu idi. Bu teorinin modern şekilde bir devamı olduğunu gösteren deliller vardır. Sun Yat-sen, modern Çin'in babasıdır. O, "Üç Prensip"ini kâinata ait gerçek üzerinde kuran bir hakîmdir. İmparator, ülke ve onun temsilcileri tarafından yerine geçirildi. Çin imparatorluğunun "uyruğu" demokratik bir ülkenin yurttaşı oldu.

Konfüçyüsçüler, ahlâkî davranışın sadece Kâinat Düzeni, Tao'nun vergisi olmayıp aynı zamanda insana bağlı bulunduğunu kabul ettiler.

Adaletin gayesi, her insana yerini vermektir. İnsan, babadır, oğuldur, büyük kardeştir, arkadaşdır ya da yurttaşdır. Her bir durum, bazı imtiyazlar ve bazı sorumluluklar taşır. Bu her ferdin başkalarına karşı borçlu bulunduğu ve başkalarının da ona karşı borçlu olduğu bir bağlılıklar sistemi içinde yaşamasını ifade eder.

Törenler, bu bağlılıkları kontrol eder ve ferdin onları ihmalini yasaklar. Törenler, bağıntılarında ferdi sabit kılar ve onu bu bağıntılarda görevlerini yerine getirmeye yöneltir. Törenler, sadece adabı muâşeret kuralları değildir, onlar beşerî bağıntılarda ve beşer ötesindeki bağıntılarda bir hayat tarzıdır. Başka bir deyişle, onlar aynı zamanda dindir, arasıra göze çarpan bir keyfiyettir. Çekişen Devletler (M.Ö.403-221) devresinde dinde maneviyat gerçeğinin gerekli olmadığı teorisi gelişti. Ancak, fertlerin barışı ve toplumların güvenliği için törenler gerekliiydi. Bundan dolayı, tanrılar gerçeği örtüldüğü törenler sosyal kontrol şekilleri olarak gelişti. Bu husus, şimdiki zamana kadar devam etti.

Müzik de ferdin kendisi ve toplumla bir uyum sağlama vasıtası idi. Konfüçyüs'e bağlı olanlar, âyinler ve müzik ile eğitildi. Kurallar ve cezalar, âyinler ve müziği yükseltmek için kullanıldı. Âyinler ve müzik, Göğü model edindiler. Kâinat, aslen düzenliydi. Âyinler ve müzik, kâinatı düzeltmek, onu daha güzel yapmak için belirlenmişti.

Geçen birkaç yılda, müzik ve yakından alâkalı şiir, yurtseverlik duygusu uyandırmak için geniş çapta kullanıldı. Törenler Kitabı'na göre "*Şiir, karaktere ilk uyanıklık veren, tören ona denge kazandıran, müzik ona ziyadesiyle gelişme getiren şeydir*"

Konfüçyüs'ün düzenlediği ve onun gününden beri ideal olmuş iki düstur vardır. Bu düsturları insana Gök yerleştirdi. Onlardan birisi basit olarak şöyle ifade edilebilir: insan, başkalarına onların kendisine yapmalarını arzu ettiği şeyi yapmalıdır. Bu, *çung* bağlılık prensibidir. "*Biz, oğuldan istediğimizi babaya vermiş olmalıyız. Memurdan istediğimizi hükümdara vermiş olmalıyız. Küçük kardeşten istediğimizi büyük kardeşe vermiş olmalıyız. Arkadaştan istediğimizi ona vermiş olmalıyız.*"

Diğer taraftan biz, kendimize yapılmasını istemediğimizi başkalarına yapmamalı ve kendimiz için istediğimizi başkalarına yapmalıyız.

"*Yukardakinde nefret ettiğin şeyi aşağıdaki kimseye yapma. Aşağıdaki kimsede nefret ettiğin şeyi yukardaki kimseye yapma. Büyüklerinde nefret ettiğin şeyi küçüklerine yapma. Küçüklerinde nefret ettiğin şeyi bü-*

yüklerine yapma. Sağ elinde hoşlanmadığın şeyi sol elinde yapma. Solda hoşlanmadığın şeyi sağa geçirme. Buna 'şu' denir." Bütün insanların arzuları vardır. Herkes neyi arzu ettiğini bilir. Bu, onların başkalarına karşı davranışlarında ölçü olmalıdır.

Hayatın mutluluğu, sonuçta değil, ne olacağına bakmayarak iyi niyetle yapılmış harekette kazanılmış olmaktadır. Konfüçyüs'e ait teori şöyledir: hayır, sonuçta değil, davranışta, gidişte aranmalıdır. "Kibar adam, ne Gök'ten şikâyetle bulunmalı, ne de insanları ayıplamalı." Mensiyüs dedi ki: "Kibar adam, belirli bir örneğe uyar ve o şekilde Göğün düzenini bekler." Orta Yol Doktrini şunu açıklar: "Kibar adam, değişme içersinde varlığını sürdürür ve Göğün emrini bekler."

Konfüçyüsçü grup, daima isimleri düzeltme, yani terimleri doğrultma -yanlışla doğru arasını usulüne göre ayırmak için, nesnelere onları gerçek olarak niteleyen isimler verme- doktrini üzerinde önemle durdu. Bir isim, sadece bir sembol olarak değil, aynı zamanda nesne ya da düşüncenin gerçeğini ifade olarak telâkki edilmişti. Bu, devlet hakkında soru sorulduğunda Konfüçyüs tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir: "Çun çun, çen çen, fu fu, tzu, tzu." (Hükümdar hükümdar olsun, memur memur olsun, baba baba olsun ve oğul da oğul olsun, devlet budur.)

KONFUÇYÜŞÇÜLÜK KÜLTÜ

Şangti Tapınması : Konfüçyüsçülük, İmparator Wu-ti (M.Ö.140-87) tarafından devlet dini olarak tanıtıldı ve bu durum 1912 ye kadar devam etti. İmparator baş rahipti. Aydınlar sınıfı öğreticiydi. Müminler, kasaba ve köylerin bilginleri ve aydınlarıydı. Kült; Gök ve Yer tapınması, Konfüçyüs'e tören ve atalara tapınmayı içine alır.

Devlet dininin merkezi Şangti ya da Gök idi. Gökteki hükümdar anlamına gelen Şangti, Şang devrinde yüce tanrı idi. Hükümdarlık sarayının atalarına işaret etmek için de Ti terimi kullanılmıştı. Çu hükümdarları tarafından Göğe Şang'ı yenmeden önce tapılmıştı. Bu, hükmeden ailenin gökte oturdukları sanılan ataları için genel bir terim olarak kullanıla gelmişti. Çu'lar tarafından Şang'ın fethinden sonra bu iki terim Ho Tiyen Şangti, Yüksek Göğün Şangtisi ya da Huang Tiyen Şangti, İmparatora Ait Göğün Şangti'si şeklinde birleşmişti. Bu varlığa şahsi özellikler verilmişti, ancak, önemli şahsiyetinin açık bir kavramı hiç-

bir zaman ortaya konmamıştı. *Daha sonraları Tao, Kâinat Düzeni terimi Şangti'nin şahsî özelliklerini örttü.* Şimdi İtirazcı dinî teşkilâtlar tarafından Şangti terimi *Çen Şen, Gerçek Tanrı* terimiyle beraber, *Tanrı terimi* için kullanılmaktadır. Genel dinî teşkilât mensupları, *Tiyen Çu, Gögün Efendisi* terimini kabul etmişlerdir.

Beraberinde en yüksek memurlar bulunan imparator tarafından Şangti'ye kışın Güneş'in dönüşüm noktalarından geçiş zamanında başkent'in Güneyindeki yuvarlak üç setli altar üzerinde yıllık sunak sunulurdu. Güneye bakan tepe terasının Kuzey tarafında Şangti tableti bulunuyordu. Sol ve sağ taraflarında ise hüküm süren hanedanın atalarının tabletleri vardı. Güneş, Ay, Büyük Ayı'nın yedi yıldızı, beş gezegen, yirmi sekiz takımyıldız, on iki burç, bulutlar, yağmur, rüzgâr ve gök gürlemesi tabletleri ikinci terasın üzerinde sıraya konulmuştu. Senenin ilk ayında imparator, İyi Yıl dileğiyle Batılılarca *Gök Tapınağı* diye bilinen *Dua Tapınağında* bir hediye sunardı.

Gök altarının büyük duvarı karşısı geniş bir park idi. Rahip Çiftçi Şen Nung için iki teraslı kare bir altar bunun içinde idi. Üzerinde imparatorun sabanla ilk kârığı açtığı ve böylece tarımı başlattığı tarla da burada idi. Bunun yanında on iki yılda yaklaşık olarak bir devir yapması ve zaman çizgeci olarak sayılması dolayısıyla böyle isimlendirilen Büyük Yıl Yıldızı Jüpiter'e ait Jüpiter Tapınağı bulunmaktaydı.

Yer Hükümdarı için iki teraslı kare altar başkent'in kuzeyinde idi. Altarın etrafında dört denizle çevrilmiş yeryüzünü temsil eden su ile dolu derin hendekler vardı. Yer Hükümdarı ve imparatorun atalarının tabletleri tepe terası üzerinde idi. Tapınma vakti yazın Güneş'in dönüşüm noktalarından geçiş zamanı idi. Beş mukaddes dağ, dört deniz ve dört ırmağın tabletleri de burada bulunmaktaydı.

İpek dokumaya nezaret eden tanrıçanın tapınağı Yer Hükümdarı altarının öbür yakasında idi. Ona imparatoriçe tarafından tapınılırdı ve Milad'dan sonra panteona katılmıştı. On altıncı Asırda tapınak, imparatoriçenin rahatı için saray topraklarında inşa edilmişti.

Bunların yanında ilaç, savaş, top, saray kapıları, porselen fırınları, zahire ambarları, ateş, surlar ve hisar hendekleri ve yazılmış kitapların efendilerine mahsus törenler vardı. Üç Hükümdarlık (M.S.220-265)'in bir kahramanı, *Kuanti*, On altıncı Asır sonunda tanrılaştırılmıştı. Yine Kutup Yıldızı ve Büyük Doğu Dağı tanrısı, *Tay Şan* vardı. İmparator-

luk panteonunun daha küçük tanrıları arasında asırlar boyunca hayli değişiklik olmuştu.

Bu Gök ve Yer, İmparator ataları ve kahramanlar tapınması asırların cereyanı sırasında gelişti. M.Ö.Dördüncü Asırda Akdeniz halkından astronomik bilgi bakımından kuvvetlice etkilenmişti. Yeni astronomi, yükselen imparatorluk için semavi örnek oldu. Göklere etrafında döndüğü Kutup Yıldızı, sadık köleleri, öğütçüleri tarafından etrafı sarılmış imparatorun sembolü oldu. *Şangti şahıslandırılmıştı.* Bu, Konfüçyüs ile Mensiyüs devri arasında yaşamış bir filozof *Moti*, ya da *Mo Tzu* (Tah. M.Ö.479-381)'nin yardımıyla olmuştu. Bu *şahsi tanrı*, kâinatı idare etmede âdil bir maksada sahip olarak kabul edildi. İnsan âlemi ve tabiat ülkesi bir organizma olarak düşünüldü. Ahlâkî, tabiiğin içine konulmuş ve tabiattaki cevaba vesile olan bir kuvvet gibi kabul edilmişti. İdarede adaletsizlik ve zulüm, unsurların düzenini bozuyordu ve Güneş, Ay tutulmaları gibi alâmetlerle ve kuyruklu yıldızların görünmesiyle sonuçlanıyordu. Bazı durumlarda tabiat böyle işlere zelleler, heyelanlar ve tabiatüstü olaylar gibi ihtarla cevap verdi. Aydınlar sınıfı, bu alâmet ve ihtarları imparatorun etrafını çeviren hükümet memurlarının ezici tedbirlerini engellemek için kullandılar. Bu insani saik, Halley kuyruklu yıldızı bizim kâinat köşemizde görüldüğü ve Mançu oligarşisi arasında korkuya sebeb olduğu zamana, 1910 sonuna kadar iş gördü. İmparator, 1912 de taç ve tahtını bıraktı.

Göğe hediye, imparatorluk kemerinde kilit taşı olarak kabul edildi. O, aile örneğine benzer devlet teorisine dayanır. İmparator, Gögün oğlu olarak, kültürün ve baba mirasının başıdır. Gök, onun bir evlâda yarışır oğul ubudiyeti borçlu olduğu babasıdır. Göğe akrabalık, insanları ve tanrıları kontrolü içine almaktadır. İmparator, dünyayı idare etmek için Gögün vekâletine sahipti. Bu vekâlet, sürekli değildi, ancak imparatorun karakterine bağlıydı. Memurlar ve aydınlar sınıfının imparatora bağıntısı siyasi değil, dinî düşünüşe dayanmaktaydı. Çin'in şimdiki hükümet problemi, geleneğin bu yönünün nasıl korunacağıdır.

Konfüçyüs Kültü: Konfüçyüs kültü, onun öğrencileri tarafından meydana getirilmiştir. Mürşit, tam zamanında halkın siyasi birliği ve kültürel hayatının sembolü oldu. Bu sembol, Çin kültürünü bir bütün olarak incelemiş, onu benimsemiş, yorumlamış ve siyasi, kültürel miras içinde toplamış olan Konfüçyüsçü grup tarafından canlandırılmıştır. Konfüçyüsçü grup, böylece gelişen Konfüçyüs geleneğinin bedenleşme

si oldu. O, siyaset, ahlâk, eğitim-öğretimi kendisinde topladı ve bir saygı, bağlılık ruhu ile onları doldurdu. Konfüçyüsçülük, sonra bir din oldu. Hanedanlar yükselip battığı ve istilâcılar ilerleyip geri çekildiği halde o yine yaşadı. Buddizm'in öbür dünyaperestliği zaten çektiği çilelerle zayıflamış, karışıklık dolayısıyla aklı başından gitmiş, savaş yüzünden büyük bir kısmı yok olmuş bir halkın akıllarını cezbetmiş olduğu zamanlarda bile, Konfüçyüs kültü, birçok karanlık devreler geçirmişse de, hiçbir zaman tamamiyle sönüp gitmemiştir.

Tarihî gelişimin en önemli noktaları genel temayülü açıklar. Han hanedanının ilk imparatoru Konfüçyüs'ün mezarını ziyaret etti. M.S. 442 de, mezarının bulunduğu yer, Çu-fu'da bir tapınak kuruldu. 505 de bir diğeri başkentte kuruldu. Bu, onun resmen kabulüydü. Bundan sonra ünü yayıldı. Tang Hanedanı (M.S.618-906)'ndan Tay Tsung, kültü yeni bir temel üzerine oturttu. O, 630 da imparatorluğun bütün bölgelerine Konfüçyüs için tapınaklar ile Mürşid'in saltanatlı elbise giymiş heykelleri yapılmasını resmen emretti. Bu, kültü genelleştirdi. 647 de o, Konfüçyüs'e ait tapınağı bilginler ve memurlar için Haber Salonu haline getirdi. Başkentte, içinde Konfüçyüs'e ait klasikler öğretilen imparatorluk yüksek okulları kurdu. Bu yüksek okullardan mezun olma, imtihanlar ve imparator tarafından özel imtihanlar memuriyet hayatına girmek için kapı oldu. Bu, Konfüçyüs'ü sadece Konfüçyüsçü grubun değil, aynı zamanda devletin efendisi ve millî birliğin sembolü yaptı. 665 de Konfüçyüs'e *En Yüksek Mürşit* ünvanı verildi. Ona 735 de *Kıral*, 1013 de *En Yüksek Aziz* ünvanı verildi ve 1330 da neslinden olanlar asil kılındı. 1530 dan sonra birçok Konfüçyüs'e ait tapınaklardaki heykeller, putperestliğe benzerlikten kaçınmak için tabletlere yerini bıraktı.

1905 de sivil memuriyet için klasiklere dayandırılan imtihanlar bırakılmıştı. Bu, kültün siyasi dayanağını alıp götürdü. 1912 den sonra klasikleri inceleme devlet okullarına düştü, böylece o bazı özel okullarda devam etti. Mançu hanedanının tahtı bırakması ve Cumhuriyet'in kurulması Konfüçyüsçülüğün anlamını örttü, ancak aynı zamanda Mürşid'in yeni bir değerlendirilişi devresini açtı.

Atalara tapınma. Çinlilerin dinine atalara tapınma dini denilmektedir. Şang devri (M.Ö.1766-1122) sırasında bu gelişme kabiliyeti olan bir kültü. Feodal devirlerde hediye sırasında ölünün vasıflarını taşıyan birisini, ölünün neslinden onu temsil eden bir çocuğu buldurmak âdetti. Feodal sistem parçalandığı zaman aile karakteri de değişti. Şahsi

baba ve oğul bağıntısı şekli hükümdar ve vasal bağıntısına yerini bıraktı. Asil aile modelini avam ailesi takip etti. Evlâda yaraşır saygı, yeni ailenin merkezi oldu. Çocuğa “bir kimsenin ana ve babasını düşünmeksizin bir adım atmamak, bir kimsenin ana ve babasını düşünmeksizin bir kelime ağzına almamak” öğretildi.

Şahsiyeti temsil edilenin yerini tablet aldı. Ölünün adı onun üzerine yazılıp bu sembol ölünün ruhunun sabit kalan yeri anlamına gelen çu karakteri üzerine yerleştikten sonraki özel bir törenle o canlandırılmış oldu. Tabletle beraber ölünün portreleri de yapılmıştı. *Önemli kararlar alınmadan önce onlara başvurulurdu*; çünkü bu portrelerdeki yüz ifadelerinden ölümlerin muradlarının anlaşılabilceğine inanılırdı.

Cenaze törenleri önemli bir yer tutardı. Onlar vasıtasıyla sadece ölü mutlu kılınmış olmaz, aynı zamanda ailenin durumu yeniden kuvvetlendirilmiş olurdu. Cenaze törenleri çok ayrıntılı hazırlanırdı. Konfüçyüs’den sonra gelen Moti ya da Mo Tzu bunu şöyle ifade etti: “*Halkdan biri öldüğünde onlar aile mülkünü kullanıp bitirdiler. Feodal bir hükümdar öldüğünde onlar ülkenin hazinesini boşalttılar.*” Tabutlar, vücudu korumak için, sağlam keresteden yapılırdı. Mezar yeri bir falcı tarafından seçilirdi. O, semavi etkilerin birbirine karıştığı noktada belirlenir ve hediyeler tabiat devrelerindeki dönüm zamanlarında hazırlanırdı. Böylece, atalara tapınma, çok yakından tarım kültü ile bağlantılı idi.

Bu âdetlere ilâveten, kültü canlandırmak için gelişmiş hikâyeler de vardır. Vefalı bir oğul, ölmüş annesi tarafından cezalandırıldı: “*O, yaşlı ve beni uygun şekilde cezalandırmaktan acizdir.*” Balık seven bir anneye kış ortasında nefesiyle buzu eriten bir oğlu tarafından birkaç tane getirilmişti. Koca otoritesi, evlâda yaraşır saygı ile yükseltilmişti. Bunun için genç bir kadına “*Sakatlanarak onuru bozulmuş olan bana bakar*” diyerek onun burnunu kesen diğer adam tarafından kur yapılmış oluyor. Daha sonraları tiyatro, evlâda yaraşır saygıyı canlandırmada kendine düşeni yaptı. Bütün bu vasıtalar, aile feodal devirler sonrasının hür durumuna kendisini alıştıran bir zaman ana-baba ve koca otoritesini desteklediler.

Atalara tapınma, şimdi diğer bir kriz içinden geçiyor. Şehirlerdeki modern endüstrinin gelişmesi, köylü ailesini yıkıyor. Fert, hürriyetinin farkına varıyor ve kendi işini, hayat arkadaşını ve yaşayacağı yeri seç-

me hakkı istiyor. Küçük aileler sayıca artmaktadır. Boşanma daha yaygındır. Son yıllarda Çinliler, ailenin bütün güvenliği garanti edemeyeceğini iyice anladılar ve güvenlerini millete veriyorlar.

Bununla beraber, atalara tapınma hâlâ Çinlilerin dinidir. Modern atalara tapınma; tablet, cenaze töreni ve mezar etrafında merkezleşir. Tabletler, evin ana salonunda ya da özel bir hücrede üç ya da dört nesle kadar muhafaza edilir. Ondan sonra onlar, atalara ait tapınağa konulur. Evdeki tapınma basittir. Bu durumda rahip, aile halkının reisidir (baba, büyük baba ya da en büyük oğul). Kabilenin tapınmasında yaşça büyük üye, önderlik rolünü alır.

Tabletin önüne yerleştirilen *hediyeler* yiyecek, tutsü, çiçekler ve kandillerden ibarettir. Beraberinde tabakların yanında yer alan çatal-çubuklar bulunan yenilecek şey, sıcak olarak hazırlanmıştır. Hepsini hazır olduğu zaman evin reisi üç tutsü çubuğu yakar, tabletlerin önüne gelir ve onları alını kadar yüksek tutar. Sonra o, tutsüyü buhurdanlığa koyar ve ya "kou-tou", üç diz çöküş ve dokuz vuruş yapar ya da sadece üç defa baş eğer. Bazen hazır olmak için atalar çağılır, onlara önemli konular haber verilir ve bir yardım için yalvarılır.

Hediye vakitleri değişir. Dindar ailelerde kandiller ve tutsü, ayın birinci ve on beşinci günü yakılır. Daha resmî hediyeler, ölmüş kimselerin doğum ve ölüm yıldönümlerinde yapılır. Önemli şenliklerde özel hediyeler sunulur. En önemli hediye, yaşayanları ve ölüleri içine alan bir toplantıda bütün aile bir araya geldiği zaman, senenin son günündekidir. Hediyeler, aynı zamanda, nişanlanmalar, evlenmeler, doğum ve ölümler gibi özel ilân vakitlerinde sunulur. Sun Yat-sen, devlet değişikliği başarıya ulaştığı zaman son Çin hanedanı, Ming Hanedanı (M. S.1368-1644)'nın ataları için Nanking'teki imparatorluk mezarlarında ilânda bulundu.

İlkbaharda Çinliler, kabirleri süpürürler ve mezardakinin ruhuna özel bir hediye sunarlar. Sonbaharda halk, ölüler için ısıtıcı elbise, elbise sandığı ve diğer lüzumlu şeylerin resmi bulunan kâğıt tabakalarını yakarak özel bir hediye sunarlar. Usule uygun atalara tapınmadan başka, kendilerini kimsenin celbedemeyeceği gezgin ölü ruhları için hediyeler sunulur. Birçok toplumlarda böyle ruhları onların cezalarını çektikleri a'rafdan geçirmek için ayrıntılı âyinler sürdürülür.

Uzun tarihi boyunca atalara tapınma birçok değişiklikler içersinden geçti. O, insan ve ölüler âleminin iki âlem olmayıp belki bir bütün

yaptığı temel inancıyla bağıntılıdır. *Çinli, atalarıyla beraber yaşar; ataları da onunla ve onda yaşarlar.*

Atalar kültü, mülkiyet haklarının, sadece maddi mülkiyetin değil, aynı zamanda iyi niyet diyebileceğimiz şeyin de devamını garanti etmiştir. Atalar, ölümlerinin bedenlerinde bulunan iyi etkileri nakletmek için kabul edilmiştir. Mezarlar tarlalardadır ve onların majik kudretleri ile tarlaların bereketine yardım eder. Bu bağıntı, atalara tapınmaya ekonomik ve sosyal hayatta sağlam bir temel verir. Kabile atalarının tapınağına ait tarlalar bulunmaktaydı ki bunun geliri hediyeler için ve kabilenin değerli öğrencilerine destek olarak kullanılmaktaydı. Kabile tapınağı genel mülkiyettir ve ihtiyaç zamanında ailenin bir üyesi orada sığınacak yer bulabilir. O, onu bekleyen bir yatak ve bir prinç taşı bulur.

Kült, aynı zamanda evlilik haklarını, toplumun maneviyatını destekler. Çin ahlâkı, temelini ailede bulur ve evlâda yaraşır saygı, bu ahlâkı telkin eden ana kaynaktır. Eski hayat tarzı örnekleri bozulmakta olmasına rağmen bu, bugün de caridir. Aile hâlâ yürürlükte olan örnektir.

Doğu Çin'de bir kabilenin göreve giren her askere yüz on libre prinç üretmek için toprak verdiği rivayet edilir. Askere yazılan adam ayrılmadan önce atalara ait altarın önünde diz çöker ve kabile büyükleri ona aşağıdaki nasihatı verirler: "*Devlete bağlı olmalısın, o şekilde ataların için şeref kazanırsın. Ölmekten asla korkmamalısın. Ordudan da kaçmamalısın. Son olarak, düşmana asla teslim olmamalısın.*" Modern Çin'de atalara bağlılık hâlâ önemli bir güçtür.

KONFÜÇYÜŞÇÜLÜK VE DİĞER SİSTEMLER

Konfüçyüşçülük, büyük hazmettirici ve hazmedici kabiliyete sahiptir. *O, ilkel bir dinden geliştirdi ve Yüce Tanrı, Şangti ve Gök, Yer Ana Kültü, toprak tanrısı ve atalar kültünü kabul etti. Onun kültürel kahramanlar, Şun, Yu, Şen Nung'un meydana getirilmesinde de bir payı vardı.* M.Ö.Dördüncü Asır'da batıdan yeni astronomi sızmaya başladı ve Han Hanedanı (M.Ö.206-M.S.220) sırasında Konfüçyüs'e bağlı bilgiler devlet dinini yeni Gökler görüşü çevresinde düzenlendiler. Han devrinde Konfüçyüşçülük, Konfüçyüşçülüğe karşı Moti ya da Mo Tzu'dan gelen şahsi bir Tanrı inancını da bünyesine aldı.

Çekişen Devletler (M.Ö.403-221) devrinde Konfüçyüsçülük Tao-culukdan büyük çapta etkilenmişti. *Mensiyüs* (M.Ö.372-289), insan tabiatının Tao'ya dayanması dolayısıyla iyi olduğu doktrinini, Taoist temel gerçeği savundu. Sung Hanedanı (M.S.960-1279) sırasında Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Buddizm'in uyarısı altında bir metafizik geliştirdi.

Konfüçyüsçülük modern anlamda bir misyoner dini olmamasına rağmen, uzun tarihi sırasında büyük bir etkileyici güç göstermiştir. Çünkü, Konfüçyüsçü zümre, âlemin "bir tek âlem" olduğu bilincinin derinliğine inmişti. Onlar, Konfüçyüsçülüğün mutluluklarını kuvvetle değil, belki onun değerinin eğitici kuvvetiyle bütün dünyaya getirmeyi umdular. Bu, Törenler Kitabında aşağıdaki şekilde anlatılmıştır: "*Büyük Tao faal olduğunda, Göğün altındakilerin hepsi adaletle idare edilmişti. Hakimler ve iktidarlı kişiler, idareci olarak seçilmişlerdi. Samimiyet ve barış hüküm sürdü. Bundan dolayı insanlar, ne sadece kendi ana-babalarını sevdiler, ne de sadece kendi oğullarını çocuk bildiler. Yaşlılara ölümlerine kadar gereken verildi, güçlülere iş bulundu ve çocuklar hakkiyle yetiştirildi. Dul kadınlar, yetimler, çocuksuz kimseler ve hastalara uygun yardım yapıldı. Erkeklerin kendilerine uygun gelen işte çalışma, kadınların iyi yuva hakları kabul edildi. Şahsi fayda için fazlaca biriktirmek ayıp karşılanmak yanında, eşya istihsalı hiçbir şey israf edilmeyecek şekilde düzenlenmişti. Çalışma öyle düzenlenmişti ki yalnızca bencil sebepler için faaliyet cesareti kırılırken gayret kamçılanmıştı. Böylece dar bir bencilliğin gelişmesi için yer kalmamıştı, Hırsızlık, tecavüz bilinmiyordu. Bundan dolayı dış kapıları kapatmak yoktu. Ta Tung-Dünya Kardeşliği asrı böyleydi.*"

Bu kültürel maya, aşağı yukarı yirmi beş asırdır yayılmaktaydı. Halk dininin şamanist elemanları onun tarafından inceltiliyor ya da bastırılıyordu. İnsan kurbanı ve aşırı eğlence kabîlinden törenler yasaklanmıştı. *Şiir Kitabı*'nın sevgi şiirleri ahlâkileştirilmişti. Animizmle ilgili tanrılar, Konfüçyüsçü âdâp kanunnamesi altına alınmıştı. Çinlilerin siyasi gücü Güney'e ve Batı'ya doğru ilerlediği gibi, Konfüçyüsçülük de yeni katılmalar kazandı.

Taoizm, bir felsefe olarak, Konfüçyüs ahlâk sistemine karşı koydu. Bir din olarak ise, o, onları öğretisinin temeli yaptı. Buddistler, Konfüçyüsçülüğün atalara tapınma ve ahlâk sistemini aldılar. Çin'in yabancı istilâcıları Çinlilerden daha Konfüçyüsçü oldular. Kayfeng Yahudileri

tamamen gövdeye uydular. Müslümanlar yavaş yavaş, fakat eninde sonunda Çinli oluyor*. Konfüçyüsçülüğün en dikkate değer başarısı, onun Buddizm üzerindeki galebesidir. Bu, sadece Buddizm'in Çin kültürüne yardımlarını hazmetmesiyle değil, aynı zamanda Konfüçyüsçülüğün Çin kültürel ve siyasi hayatının birimi Çin köy ailesinde kökleşmesi keyfiyetiyle başarılmıştı.

Japonya'da Konfüçyüsçülük: Seçmeler, Açiki tarafından Üçüncü Asırda Japonya'ya sokulmuş ve Kore'li bir bilgin, Wani, onu veliahde öğretmişti. Şotoku-Taişi (573-621) anayasası, hernekadar Buddizm üzerine dayandırıldığı ileri sürülmüşse de, onun ahlâkî doktrinleriyle alâkalı olduğu derecede Konfüçyüsçülükten gelmişti. Yedinci Asırda Nara Üniversitesi, Çin klasiklerini ders kitabı olarak kullandı. Tokugawa devrinde, her hususta nüfuzlu olan bir sabık-Buddist rahibi tarafından Çu Hsi (Shushi) okulu kuruldu. O, eğitim sisteminin temeliydi. Sekizinci Asrın sonunda bir resmî karar, aykırı doktrinleri yasakladı.

Japonya'daki uygulamasında olduğu gibi, Çinliler, atalara tapınmadan derinden derine etkilenmişlerdi. Bir tabii tanrı olan *Amaterasu*, imparatorluk sarayının kadın atası haline getirilmişti. Sadece *Amaterasu* değil, diğer birçok tabii tanrılar, Çinlilerin atalara tapınmasının etkisi dolayısıyla insanlaştırılmış oldu. *Çin'de evlada yarasır saygı en yüksek faziletti. Fakat Japonya'da devletin timsâli olan imparator en yüksek bağlılık odağı oldu.*

Dr.Inouye, Konfüçyüsçülüğün modern Japonya üzerindeki etkisini şu şekilde özetledi: "*Yeni Japonya'yı yapmada payı olanların çoğunluğu Üçüncü Asrın sonuna doğru Konfüçyüs'e bağlı olanlardan ibaret olduğu inkâr edilemez bir keyfiyettir... Konfüçyüsçülüğün bütün kolları, Çutsze Okulu ve Wang Yang -ming Okulu, yeni devrin öncülerinden çoğunu yetiştirdi... Şu da söylenebilir ki, halkımızın yeni tanıdığı batı medeniyetini anlamalarında ve ona uymalarında gösterdikleri yatkınlık, esasında Tokugawa çağında Konfüçyüsçülükten miras aldıkları zihni terbiyeden gelmektedir.*"³

İmparator Meiji tarafından kesin ve açık bir tarzda yazılan ve 30 Ekim 1890 da ilân edilen Eğitim Hakkında İmparatorluk Buyruğu,

* Bu iddia, şimdiki Maocu ıeraat karşısında Müslüman Çinlilerin durumunu anlamaya yardım ediyor (Çev.)

3 Okuma, Fifty Years of New Japon, c.II, s.62, 63.

Konfüçyüsçü etkinin açık bir delilidir: “Siz, Bizim uyruklarımız, ana-babanıza evlâda yaraşır şekilde saygılı olun, erkek ve kız kardeşlerinize sevgi gösterin; kocalar ve karılar uyumlu, arkadaşlar sadık olması gibi; alçak gönüllü ve itidalli olun, ihsanınızı herkese ulaştırın; öğrenime devam edin ve sanatları besleyin ve o şekilde zihni kabiliyetleri geliştirin, ahlâkî gücü olgunlaştırın.”

Avrupa’da Konfüçyüsçülük. 1662 de Intorcetta, “*Sinarum Scientia*” isimli Konfüçyüs’ün hayatının Fransızca ve Latince kısa bir hikâyesini ve “Büyük Bilgi” ile “Orta Yol Doktrini”nin Latince çevirisini içine alan bir eser yayımladı. Konfüçyüs, bir putatapıcı ya da bir tanrıtanımaz olarak tavsif edilmemişti. 1687 de “*Confucius Sinarum Philosophus*” simli bir eser yayımlanmıştı. O, bir giriş ve açıklamalarıyla birlikte Seçmeler’i Büyük Bilgi ve Orta Yol Doktrini’ni içine almaktaydı. Bu eser hakkındaki diğer eserleri Cizvitler, onların arasındaki “*La Morale de Confucius*”a dayandırılar. Bu noktada onlar, papaz olmayan okuyuculara, Rönesans’ın başlangıcında hoş karşılanan bir görüşü, bu ahlâk sisteminin normal mantık kaynağından gelmiş olduğunu anlattılar. Bu eser, Avrupa’da Konfüçyüs hakkındaki bilginin tepe noktasını gösterir.

Prag’lı Pater Noel, 1711 de yukarıda sözü edilen üç eserin kopyası ve Mensiyüs, Hsiao Çing ve Santze-çing’i içine alan altı klasığı yayımladı. Noel, misyonerlik cihetine daha az, Çin hikmetine daha çok önem verir. Sunuş’unda o şöyle der: “Değerli okuyucu, bu çeviriyi sadece Çinlilerin neler yaptıklarını öğrenmeniz için değil, aynı zamanda onların doğru saydıkları şeyleri yapmanız için size sunuyorum.” O, devam eder: “Çinlilerin öğretilerini her okuyuşunuzda Hıristiyanların hayatını düşünün. İsa her ikisinin de temel taşı olsun.” On yedinci ve on sekizinci Asırların sonlarında Çinlilerin kültür ve tarihi hakkında birçok eserler vardır.

Avrupa’nın aydın önderleri arasında laypniç (Leibnitz, 1646–1716), diğer kültürlerin içine giren ve başkalarının düşünmüş oldukları şeyleri anlayan açık görüşlü kimselerden birisiydi. Laypniç’in Konfüçyüs hakkındaki görüşünü belirttiği ilk eseri, “*Novissima Sinica*” (1697) da bulunur. O, Cizvitler tarafından bir araya getirilmiş Çin’le ilgili olayların bir koleksiyonudur. O, sunuşta Konfüçyüs’ü Protestan Almanya bakış açısından ele aldı; bundan başka, bu iki beşer kültürünün dünyanın uzak köşelerinde bir araya geldiğini anlattı ve kendi zenginliği için

Rusya'nın bu ikisi arasında bir köprü olarak hizmet edeceğini umdu. Elbette Batı; matematik, astronomi, mantık ve metafizikte üstündü; ancak, hayat düzeninde ve devlet ahlâk sisteminde de Çin Batı'dan üstündü. Aynı kitapta Laypniç şunları yazdı: “*Sosyal âdetlere bağlı ahlâk sistemi ile kökleşmiş hayat biçimleri içinde yetişmiş bizlere bu halkın üstün olacağına gerçekten kim inanırdı? Hernekadar biz onlara zekâda, çalışkanlıkta eşit ve düşünceye dayanan bilgide onlara üstün olabilirsek de, onlar, pratik felsefede, yani ahlâkî ve siyasi düzenlerinde bize üstündürler. Bir bakıma atalar kültürünü ifade eden aralarındaki üstün kişilere itaatları, ihtiyarlığa saygıları o kadar büyüktür ki, onlar hakkında kötü bir söz işitilmez ve baba katli bizce neyse kötü söz de onlar için öyle sayılır.*” O, Çinlilerin Avrupa'ya kendi tabii ilâhiyatlarının uygulanışını öğretmek için misyonerler göndermesinin etkisine devam edip dedi ki: *Bundan dolayı, eğer güzel tanrıçalar sınıfı üzerine değil de belki halkın üstünlüğü üzerine hakîm bir kimse hakem tayin edilseydi bu kimsenin, biz onları beşer üstü bir iyilikle, yani Hıristiyanlığın ilâhi vergisiyle aşamadığımız takdirde, altın elmayı Çinlilere vereceğine inanırım.*”

1912 DEN BU YANA KONFÜÇYÜŞÇÜLÜK

Cumhuriyet altında Konfüçyüşçülük kültürünün ayrı bir tarihi vardır. *Başkan Yuan Şih-kay* (1912-1916) *devrinde o, kısa bir süre canlanma gösterdi* (O, 1914 de Pekin'in Güney'indeki altarın etrafında Göğe bir hediye sundu). Anayasada Konfüçyüşçülük Çin devletine içten bağlı olarak kabul edildi. Kang Yu-wey'in öğrencisi ve Kolumbiya (Columbia) Üniversitesinin bir Fel.Dr.'u olan *Çen Huan-çang*, bir Konfüçyüşçü Kilise kurmaya çalıştı ve Pekin'de bir Konfüçyüşçü Üniversite inşa etti, fakat başarıya ulaşamadı. Şansi'de Vali Yen, Konfüçyüşçülüğün değerlerini beslemek için *Kalb-temizleme cemiyetleri* kurdu.

Konfüçyüşçülüğün monarşi ile uzun bağıntısından dolayı Cumhuriyet'in hükmü altına alınması tarihi bir hata olarak görünmektedir. Onun mazi üzerinde, büyüklerin otoritesine itaat üzerindeki kuvveti, onun babaerkil sistemi desteklemesi, bir cumhuriyetin hür şehirlisine onu bir engel olarak gösterdi. Asriliğin derin olmayan kuyularından içen kimseler, onu Buddizm ve Hıristiyanlık'tan çıkarılma ayrı bir korku kaynağı olarak kabul ettiler.

Bu konu en son noktasına *millî hükümetin Konfüçyüs'e hediye-den vaz geçtiği* 1928 de ulaşır. 1931 de *Japonya Mançurya'yı aldıktan*

hemen sonra nöbetçilerini Peyping'in birkaç mil civarına yerleştirmeye Çin, siyasi ve kültürel birliği için bir sembole ihtiyaç duydu. O, birlik ve kuvvetinin eski köklerine döndü. Konfüçyüs için tören canlandırıldı (1934 de) ve bu tören Çu-fu'da Kuomintang'ın yüksek memurları tarafından idare edildi.

Konfüçyüs'e ait tapınaklar onarıldı. Eski müzik âletleri yeniden elden geçirildi. Eski törenler, modern dünyadaki görevinin bilincinde olan eski Çin ruhiyle canlandırıldı. Klasiklerin okunması tekrar başlatıldı. Masrafi hükümetçe karşılanmak üzere Çu-fu'daki tapınağın onarılması için pılanlar yapıldı. Konfüçyüs'ün doğum günü olarak kabul edilen 27 Ağustos millî bir bayram günü yapıldı. Konfüçyüs ailesinin en yaşlı erkeğine 1233 de verilmiş bir ünvan olan "Uzatılan Hakîmlik Dükü", "Sâbık Mürşidin Kurban Memuru" şeklinde değiştirildi. Sun Yat-sen'in Üç Prensibi -ırkçılık, halk hükümeti ve geçim- Konfüçyüsçü sisteme eklendi.

1934 de Nanchang, Kiangsi'de Başkomutan Çiyang Kay-şek tarafından kabul ettirilmiş *Yeni Hayat Hareketi* Konfüçyüsçülüğün bu canlandırılışıyla bir hizadadır. Bu hareket, Çinli düşünüş ve yaşayışındaki eğilimi gösterir. Dört esas bu hareketin dayanağını verir.

1. *Düzene uygun davranış, Li.* İnsanlar, modern ilimde açıklandığı gibi, tabiata karşı yeni bir tutum kazanmak üzere yetiştirilmelidir. Onlar, kanunlar ve görgü kurallarında ifade edildiği gibi, modern toplum için yeni bir tutum içinde yetiştirilmelidir. Onlar, yeni bir disiplin kabul etmek suretiyle millete karşı yeni bir tutuma alıştırmalıdır.

2. *Doğru davranış, Yi.* Bu yeni tutumlar, tabii kanun, sosyal kural ve millî disipline uygun davranışla ifade edilmelidir. Yaşama tarzı; intizamlı, disiplinli, itaatli olmalıdır. Dayanışma ve âsüdelik âdetleri beslenmeli ve düzeni bozmak, sorumsuzluk ve baştansavmacılığa karşı konulmalıdır. Yaşama tarzı; verimli, sade, sebatlı, kendine güvenli olmalı ve israflı, çok rahat, tembel, gevşek ve aç gözlüce olmamalıdır. Hayat sanatkârane olmalıdır. İyi âdetler beslenmelidir. Kabalık, dik-katsizlik ve ikiyüzlülüğe karşı intizamlılık ve doğru sözlülük rakip tutulmalıdır.

3. *Şahsi, sosyal, resmî hayatta doğruluk, Lien.* Li ve Yi'ye uyan doğru, uymayan yanlıştır. İnsanlar, doğru kabul edileni yapmak, yanlış kabul edilene karşı koymak üzere yetiştirilmelidir.

4. *Namus, vicdan, Çih*. Bir kimse davranışlarının *Li, Yi ve Lien*'le uyumlu olmadığını anlarsa utangaçlık duyar. O, diğer kimselerin yanlış davranışlarının farkına varırsa öfkelenir. Ancak, bu vukuf; o, doğruyu yaptırmak ve yanlıştan uzaklaştırmak için uğraşacağından, samimi ve dikkatli olmalıdır.

Bu hareketin Konfüçyüsçülükle yakınlığı vardır. Telkin edilen faziletler, modernleştirilmiş Konfüçyüs'e ait -edep, adalet, doğruluk ve bir utanma duygusu gibi- ahlâk esaslarıdır. *Yeni Hayat Hareketi* herkesçe anlaşılabilir bir harekettir. Onun kökleri klasik gelenektedir; ancak onun saiki Çin düşünüşünün derinlikleri ve devrin ihtiyaçlarından çıkar.

"*Üç Prensipten*"in felsefi yorumu ile, Konfüçyüs'e töreni yenilemekle, *Sun Yat-sen'e* haftalık törenle ve *Yeni Hayat Hareketi'nin* törenle başlatılmasıyla *Çinliler*, böylece eski miraslarını modern devirlere uyduruyorlar.

Konfüçyüs metafiziğine idealist denilebilir. Konfüçyüs, bir Ayarlayıcı Düzen, Tiyen Tao'ya inanmıştı. Bu kudreti, bir Azametli Kudret şeklinde tasavvur etmişti. Konfüçyüs, onu o göreve memur eden ve onu koruyan bir Semavi İnanç'a inanmaktaydı. O, bu kudret ile irtibatlıydı.

*Konfüçyüsçülük millî din olduğu zaman somut Gök, Şangti tasavvurları zayıfladı ve hükümet teşrifatının çeşitli ameliyelerini birleştiren soyut düzen prensipleri haline geldi. Han Hanedanı sırasında bir müddet şahsî bir Tanrı'ya tapınıldı. Çu Hsi devrine gelince, âlemde kutsal olan şey, ruhi prensip *Li* ve maddi prensip *Çi*'ye indirilmişti. Konfüçyüsçülük; devlet, dinin inancın temeli olması anlamında devlet dini idi. Konfüçyüs'e göre devlet, Gök tarafından yaratılmıştı. Takipçilerine göre ise, Göğü yaratan devletti.*

Bir din olarak Konfüçyüsçülük, uzun ve sürekli bir tarihi olan bir medeniyet ve devlet meydana getirdi. Bu devlet; kuvvetle değil, belki ahlâkî yaptırımla idare olundu. Sistemin ana modeli, beşerî düzeni de içine alan küllî düzenle bağıntılı insandır. Konfüçyüsçülüğe göre, ezeli düzen sabittir. Kâinata ait kanunlar ve büyük tanrılar, insanların iyi olmasını isterler. Cemiyetin kanun ve âdetleri aynı gayeye sahiptir. Mutluluğa ulaşmak için, küllî düzene uygun düzenlemeler yapmak gereklidir. Eğer insanlar, tabii âfetler ve sosyal düzensizliklere düşmüşlerse devlet ve cemiyetten kanunsuz davranışlar mukadderdir. Konfüçyüsçülüğün ah-

lâk sistemi; ailede ve loncalar, gizli cemiyetler gibi aile modelinde kurulmuş kurumlarda çok etkilidir. Fert, Gök-vergisi yaratılışını geliştirerek en iyi şekilde Göğe ve atalarına hizmet edebilir. İyi insanın korkulara ihtiyacı yoktur.

Çin'deki eğilimin en az üç yönde bir bileşime doğru olduğu görünmektedir. Bu gidiş, Nanking'teki Konfüçyüs tapınağında 1937 savaşı öncesinde tasvir edilmişti. Müşid'in tableti, tapınakta en yüksek yerdedi. Onun biraz altında modern Çin'in babası Sun Yat-sen'in mermer bir büstü bulunmaktaydı. Sütunların üzerinde Newton, Lavoisier, Pasteur, Lord Kelvin, Galileo, James Watt, Dalton ve Benjamin Franklin'in portreleri vardı. Sütunlardaki portreler modern ilmi temsil ederken, Konfüçyüs, geleneğe ait değerleri, Sun Yat-sen modern milliyetçiliği ifade etmektedir. Böylece dinî ve sosyal karışıklıktan Doğu ve Batı arasında bir bileşim ortaya çıkmaktadır.

SEÇME BİBLİYOGRAFYA

THE FIVE CLASSICS:

The Book of Changes, Yih Ching; The Book of Poetry, Shih Ching; The Book of History, Shu Ching; The Book of Rites, Li Chi; Spring and Autumn, Chun Chiu. The Five Classics (Beş Klasik), James Legge tarafından yayımlanan "The Chinese Classics" de bulunabilir. Oksford, 1893-1895.

THE FOUR BOOKS:

Analects of Confucius, W.E.Soothill, World's Classics, 1937.

Analects of Confucius, Arthur Waley, Londra 1938.

Mencius, L.A.Lyall, Londra 1932.

The Great Learning and The Mean-in-action, E.R.Hughes, Dent 1942.

Origin and Development of the State Cult of Confucius, John K.Shryock, New York 1932.

History of Chinese Philosophy, Feng Yu-lan (Çev.Derk Bodde), C.I, Londra 1937.

Confucianism and Modern China, Reginald F.Johnston, Londra 1934.

A Short History on the Chinese People, L.Carrington Goodrich, New York 1943.

KİTAP TANITMA

Dr.Muhsin Abdulhamit, “*er-Râzi Müfessiren*”, Bağdat 1394/1974, s. 348.

Son zamanlarda Tefsir sahasında kıymetli eserler veren Dr.Muhsin Abdulhamit, Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyesidir. Doktora tezi olarak takdim ettiği bu eserini 25.6.1972 tarihinde Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ilmi heyeti huzurunda savunmuş, eser bu ilmî heyet tarafından birinci derecede doktora lâyık görülmüştü. Burada tanıtıma çalışacağımız eserin muhteviyatı şöyledir:

Mukaddime (s.5-9): Yazar, böyle bir eseri ele alış sebebini izah ederken, daha evvel Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesine “*master*” tezi olarak takdim ettiği “*el-Alûsî Müfessiren*” adlı eserinin savunulması esnasında çıkan bir münakaşadan dolayı, Fahrüddin er-Râzi'nin tefsiri ve tefsirdeki metodunu araştırmaya sevk edilmiş olduğunu anlatmaktadır. Daha sonra Fahrüddin er-Râzi'nin, asrının kültür mümessili olması, düşüncedeki yeri, ilimdeki inceliği, felsefe ve usûl meselelerindeki derinliği gibi asıllar üzerinde durularak, tefsirdeki metodunu ilmî bir şekilde araştırmak ve bu metodla diğer tefsir metodlarını mukayese etmek asıl hedefi olduğunu belirterek eserini üç bab'da incelemektedir.

I.Bâb (s.12-47): Bu babda yazarın çeşitli yönlerden hayatı incelenmektedir. Hiç şüphe yoktur ki, bir müfessirin eserindeki metodunu tayin edebilmek için yazarın hayatını, ilmî muhitini, hocalarını, talebelerini, çok iyi bilmemiz icab eder. Yazar da bu mühim yönü göz önünde bulundurarak, müfessirin hayatını iki fasılda incelemiştir. Birinci fasıl (s.13-33) da Fahrüddin er-Râzinin, doğumu, gelişmesi, ilim öğrenmek için yaptığı seyahatlar, ölümü ve vasiyyeti, kültürü ve bu kültürünün kaynakları, onun aklı ve sosyal şahsiyeti, âlimler arasındaki yeri, kaynaklara ve kendi eserlerine dayanılarak incelenmektedir. İkinci fasıl (s.35-47) da, Müfessirin kültürü anlatılmakta ve onun üzerine

yapılan çalışmalar gösterildikten sonra, Fahrüddin er-Râzinin tefsir, kelâm, felsefe, mantık, cedel, hilafiyât, fıkıh, usûlü fıkıh, arab dili ve edebiyatı, ilimler tarihi, astronomi, sihir, remel, tencim ve mevzuu meçhul sahalarda yazmış olduğu eserlerin halen bugün elimizde yazma ve matbu olanları sıralandıktan sonra kaybolmuş olan eserleri de tadâd edilmektedir.

II. Bâb (s.49-227): Bu babda müfessirin büyük eseri "mefâtihu'l-Gayb" dört fasıl altında incelenmektedir. Birinci fasıl (s.51-86) da tefsiri için genel mahiyette olan, tefsirine başlama tarihi, tefsiri telifteki maksadı, genel olarak metodunun vasfı gibi hususlara temas edilmektedir. İkinci fasıl (s.87-122) da tefsirinin kaynakları olan lugavî tefsirlerden ez-Zeccâc ve el-Ferrâ'nunki, Me'sur tefsirlerden, ibn Abbas, et-Taberî ve es-Salebî ninki, Eşariyye kaynakları olarak, el-Keffal, el-Gazâlî, Mutezilî tefsirlerden Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Abdulcebbâr b. Ahmet, Ebû Bekr el-Asam, er-Rummânî ve ez-Zamahşeri, Fıkhi tefsirlerden el-Cassas'ın eserleri incelenmekte ve Fahrüddin er-Râziye tesiri gösterilmeye çalışılmaktadır. Üçüncü fasıl (s.123-168) da, müfessirin âyetleri tefsirdeki metodu ele alınmakta, lügât ve nahiv, Kur'ân ve Hadis, nüzûl sebebi, kıraât, israiliyât ve haberler, muhkem ve müteşâbih ve diğer hususlar incelenmektedir. Dördüncü fasıl (s.169-227) da, tefsirinin kıymeti ve münferid görüşler, kendisinden sonra gelenlere tesiri, anlatılırken bilhassa, Âlûsi, el-Menâr, el-Beydâvî, Ebû Hayyân, İbn Kesir, Garibu'l-Furkân gibi eserler örnek alınmakta. Onunla diğer tefsir kitapları arasındaki muvazene, tefsir hakkında âlimlerin görüşleri, lehinde ve aleyhinde olanlar, diğerlerinden ayrı olan görüşleri anlatılmaya çalışılmaktadır.

III. Bâb (s.230-339): Bu bâbda Fahrüddin er-Râzinin, tefsirin büyük konularını teşkil eden bazı meseleler hakkındaki görüşlerini beş fasıl altında incelemektedir. Birinci fasıl (s.231-255) da Kur'ânın i'cazı, ikinci fasıl (s.257-280) de kevnî ilimler, Üçüncü fasıl (s.281-300) de akâid, Dördüncü fasıl (s.310-319) da fıkıh ve usûlü, Beşinci fasıl (s.321-339) da fırkalar ve dinler, tasavvuf, mutezile, şîa ve hristiyanlık hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Sonunda da müracaât eserleri, eserin muhteviyatı ve yazarın eserleri yer almaktadır.

Hakikaten hicretin dördüncü asrından itibaren Mutezilenin hızı kesilmiş, el-Eş'arî, Ebû Bekr el-Bakillânî, İmamü'l-haremeyn, el-Gazâlî gibi şahsiyetler tefsiri sünnî metodla ele almış ve fikirlerini fıkıh

ve kelâm etrafında toplamaya çalışmaktaydılar. Eserlerinde şeriatla hikmetin ittisali ve felsefenin dine hizmet edecek şekilde geliştiği görülür. İşte bu hizmeti en güzel yapanlardan biri müfessirimiz Fahrud-din er-Râzî'dir. Yunan felsefesini, Kelâmı ve Şâfiî mezhebi üzere usulü fıkıhı okumuş, daha sonra, tefsir, kelâm, felsefe, mantık, cedel, astronomi, fıkıh, usulü fıkıh, nahiv, edeb, tıb, hendese, remel ilimleri alanında eserler vermişti. er-Râzî, Kur'âni hikmeti, kelâmi yolların hepsinden daha sağlam gördüğünden, tabiatçılar ve felsefecilerle dâima münazara etmiş ve onlara meydan okumuştur. Fahrud-din er-Râzî, İnsanlar için hidayet rehberi olan Kur'ânın hikmetlerini ortaya çıkarmış, insanları Kur'ânın menbana doğru sevketmesini bilmiştir. Fâtiha sûresinde genel olarak metodunu göstermiş ve bu esaslar dâiresinde diğer sûreleri tefsir etmiştir. Tefsirinde bazı meseleler müstakil bir kitab addedilecek şekilde teferruatı ile incelenmiştir. Ayetler ve sûreler arasındaki tenâsüb ve insicâm gayet güzel şekilde anlatılmıştır. Bu tefsirin en mühim özelliklerinden biri de, müfessirin münazaralarından, seyahatlarından ve kendi hususiyetlerinden bahsedişidir.

Bütün bu yönleriyle eser, tefsir ve islâm ilâhiyatı ile meşgul olanlar için mutlaka müracaat edilmesi gereken kıymetli bir kaynak olmaktadır. Hakikaten eser, çeşitli müfessirlerin tefsirlerinde takip ettikleri metodları ortaya koymak ve tefsir ilminin tarihi gelişimini araştırmak bakımından çok faydalıdır. İyi bir tefsir tarihi yazılabilmesi için şimdiye kadar yazılmış binlerce tefsirin aynı usullerle incelenmesi gerekir. Bu da bir kişinin veya bir kaç kişinin yapacağı bir iş değildir. Ancak bu şekildeki çalışmalarımız, gelecekte tefsir tarihini geniş bir şekilde yazacak olanlara hazır malzeme olacaktır. Yapılan bu çalışmanın ışığında her müfessirin yaşadığı devir, ilmi muhit, bölgeleri ve hocaları aynı olmadığından, onları tetkik etmede bazı ayrılıklar meydana gelebilir. Hatta bazıları için kaynak bulmada güçlükler çekilebilir. Tefsir ilmindeki fikri tekâmülün kronolojisini tayin edebilmek için hiç olmazsa her asırda tefsirde temayüz etmiş olan eserler incelenmeli, bir betonarme bina misali tefsir tarihinin anabinasının çatısı kurulmalı, daha sonra da aradaki boşluklar doldurulmalıdır. Bu işlemler yapılırken, tefsirler çeşitli mezhep mensublarına menfaatler sağlaması yönünden değil, objektif olarak incelenmelidir. Zira, çeşitli kimselerin bir tefsir hakkındaki çeşitli görüşlerinin çeşitli menfaatlara dayanması yönünden, çok kerre bir değer taşımadığı görülmüştür.

İyi bir araştırma ve inceleme mahsulü olan “*er-Râzi Müfessiren*” adlı eseri tefsir ve ilâhiyatla meşgûl olanlara tavsiye ederken, eserin yazarına bu alanda yapacağı yeni çalışmalarda başarılar dilerim.

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

William Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (Islamic Revelation in the Modern World), Edinburgh, University Press, 1969, 10+143 sayfa, L 1,5.

İslâm ilimleri ile uğraşanlar arasında Prof.Watt'ı tanımayan hemen hemen yok gibidir. Çeşitli konularda ondan fazla eseri ve çok sayıda ilmî makaleleri ile meslektaşlarının takdirlerini kazanmış olan Watt, hâlen Edinburg Üniversitesi Arapça ve İslâmî Çalışmalar Bölümü başkanıdır.

Burada tanıtmaya çalışacağımız eserin önsözünde Prof.Watt, şöyle demektedir: "Bu kitap, İslâm üzerine yazılmış birçok eserden farklı olarak, sadece akademik bir eser olmayıp, geniş ölçüde şahsî görüşleri ihtiva etmektedir, çünkü burada, İslamla Hıristiyanlık arasındaki münasebet üzerinde otuz yılı aşan bir tefekkürün sonunda ulaştığım noktayı açıklamaya teşebbüs etmekteyim." Böyle bir amaçla kaleme alınan eserin hem İslâm, hem de Hıristiyan dünyası için büyük bir önem taşıyacağından şüphe edilemez. Fakat eserin ana gayesinin, İslâmı, Avrupa ve Amerika okuyucularına takdim etmek olduğunu hatırla tutmakta yarar vardır.

Modern Dünyada İslam Vahyi, belli başlı şu konuları ihtiva etmektedir:

1. Vahiy konusunun ele alınışı
2. (Hz.) Muhammed'in vahiy tecrübesi
3. Kur'an'ın vahyi ve bu konu ile ilgili faraziyeler
4. Kur'an'ın muhtevasında yenilik
5. Vahyin gelişi
6. Vahyin yorumlanması
7. Diyagramatik -veya Şematik- olarak vahiy
8. Vahyin etkisi
9. Vahiyle ilgili kelâmî görüşler
10. Geleceğin dünyasında İslâm.

İslâm ile Hıristiyanlık arasında doğrudan doğruya bir karşılaştırma yapmaktan çok her iki dini, esas itibarı ile lâik ve ilmî olan bir dünya görüşü açısından ele almak, eserde takibedilen metodun belli başlı yönlerinden birini teşkil etmektedir. Bu metodun bir başka önemli yönü de gerçek olaylardan hareket ederek nazari meselelere doğru ilerlemesidir. Meselâ, Hz. Muhammed'in bizzat yaşadığı vahiy tecrübesi öncelikle ele alınmış, vahiy ile ilgili nazari ve kelamî meselelere daha sonra geçilmiştir. Yine metotla ilgili olarak şu hususa dokunmakta yarar vardır: Prof. Watt, müslümanların vahiy hakkındaki görüşlerini kabul ederek işe koyulmakta ve özellikle bazı Şarkiyatçıların büyük bir inatla kullandıkları "Muhammed, Kur'an'da der ki" şeklindeki ifadelerin yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu savunmaktadır.

Watt'a göre yirminci asır, sadece insanları değil, kültürleri ve dinleri de birbirine yaklaştırdı. Bu yaklaşma olayı, düşünce hayatımızda -buna Avrupa'nın düşünce hayatında demek belki daha doğru olur- Kopernik devrimine benzer bir değişiklik meydana getirdi. Şöyle ki, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, 'Avrupa kültürü' demek medeniyetin bizzat kendisi demekti. Avrupalı olmayan toplumların 'medenî' olup olmadıkları, Avrupa kültürüne olan yakınlık ve uzaklıklarına göre ölçülmekteydi. Müsbet ilimlerin, teknolojinin ve kitle haberleşme araçlarının hızla yayılması ve dinin, toplum üzerindeki etkisinin kısmen de olsa azalması, bu görüşün değişmesine sebep oldu. Artık Avrupa, dünyanın merkezi değildir; Hıristiyanlık, insanlığın yegâne 'doğru' dini değildir. Avrupalıların, müsbet ilim ve teknoloji üstünlüğünü, din ve kültür üstünlüğü şeklinde görmeleri büyük bir hata idi.

Watt'a göre her büyük din, belli ölçüde müstakil olan bir 'kültür bölgesi' meydana getirmektedir. Çeşitli kültürler arasındaki benzerlikler inkâr edilemez; ama kültür farklılıkları da ihmal edilmemelidir. Bu farklılıklar, kültürlerin ifade edildikleri ana kavramlara sinmiştir. Meselâ, 'din' kelimesini ele alalım. Bir müslümana göre din, hayatın bütününü içine almaktadır. Oysaki bir hıristiyanın nazarında din (*religion*), hayatın ancak küçük bir kesimini içine almaktadır. "Allah'ın iradesi" veya "Allah'ın kudreti" gibi tabirler için de aynı şey söylenebilir.

Bu genel girişten sonra Watt, asıl konusu olan vahiy kavramına geliyor. Önce vahiy, birçok müslümanın sandığı gibi, statik bir 'gerçekler deposu' değildir. Vahiy, dinamik bir İlahî faaliyettir. O, insana yö-

nelir ve ondan müsbet veya menfi bir cevap bekler. Cevap müsbet olursa dinî bir kültürün çekirdeği yeşermeğe başlar. O kültür yaşadıkça 'Tanrı-İnsan' alışverişi devam edip gider.

Bir peygamberin ilk vahiy tecrübesi, olumlu bir sonuç verirse, bir dinin 'tarihî organizminin' temeli atılmış olur. Bu 'organizmin' bir çekirdeği, bir de dış kabuğu vardır. Meselâ, Hz.Muhammed'in Mekke ve Medine'deki faaliyetleri İslâm'ın tarihi organizminin çekirdeğini, Onun ölümünü takip eden asırlardaki yayılma ise, organizmin dış kabuğunu meydana getirdi.

Bu çekirdekle kabuk her ne kadar birbirine bağlıysa da onlar, bir ve aynı şey değildir. Hz.Muhammed'in yaşamış olduğu vahiy tecrübesi ile bu tecrübenin, çeşitli tarihî ve sosyo-ekonomik şartlar altında yapılmış olan yorumlarını birbirine karıştırmamak gerekir.

Watt, Kur'an tarihi ile uğraşanların sık sık ete aldıkları konuları da ihmal etmemektedir. Kitabının ikinci bölümünde nâsih ve mensûh konusuna değinmekte ve bazı Avrupalıların, "Muhammed, duruma göre Kur'an'ı değiştirdi" şeklindeki kanaatlerine itibar edilmemesini tavsiye etmektedir. Onca, "Muhammed'in Kur'an'ı değiştirmesi diye bir şey söz konusu olamaz." Daha sonra gelen bir âyet, daha önce gelen bir âyeti tamamlayabilir. Meselâ, Yahudi ve Hıristiyanları tenkid eden bir âyet, belki de ilk şekliyle sadece Yahudileri tenkit etmekteydi, çünkü Medinede İslâma karşı ilk tepki onlardan gelmişti. Fakat daha sonra Hıristiyanlar da hücumla geçtiler. Bu sefer aynı konuda gelen bir başka âyet, "hıristiyanlar" kelimesini de ihtiva etti. Kur'an'ın toplanması sırasında belki sadece bu son âyete yer verildi. Bunun, gerçekten böyle olduğunu isbat etmek imkânsızdır. Watt, bu görüşünü bir faraziye olarak öne sürmektedir.

Watt'ın üzerinde önemle durduğu bir başka husus da 'arapça Kur'an' (*Kur'ânen 'arabiyyen*) sözünün tazammun ettiği hususlardır. Dilin ve düşünce kavramlarının vahiyle olan ilgisine, Allah'ın, beşerî olan insan dilini kullanması sonucu ortaya çıkan güçlüklerle temas etmektedir.

Kur'anın -dolayısıyla İslâm'ın- kaynakları ve muhtevastaki yenilik konusunda da Watt, önemli meselelere dokunmakta ve Hıristiyan Batı dünyasının bir türlü kurtulamadığı peşin hükümleri gözler önüne sermektedir. Ona göre, ondokuzuncu yüzyıl, kendisini bir 'kaynak

arama modasına' kaptırmuştu. Bir şeyin kaynağı bulununca onunla ilgili her güçlüğün açıklanabileceği sanlıyordu. Oysaki *Hamlet*'in konusu ile ilgili Shakespear'in duymuş olabileceği bir hikâyeyi bulup çıkarmak ayrı şey, *Hamlet*'in bir oyun olarak değerini takdir etmek ise ayrı bir şeydir. Kur'anı, diğer Kutsal Kitapların anlattığı hikâyelerin bazılarına yer verdiği için -ki bu hikâyeler bile, çok kere başka amaçlar için tekrarlanmış- orjinal saymamak sağ duyunun ve ilmin kabul edebileceği bir husus değildir. Avrupalıların bu konu üzerinde hâlâ ısrar etmeleri, Haçlı Seferlerinin kalıntılarının günümüzde bile yaşamakta olduğunu gösterir. Çağımız insanının bu kalınlardan kendisini kurtarması gerekir.

Yazımızın başında da işaret ettiğimiz gibi, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*'nin amacı, Hristiyanlarla Müslümanlar arasında gerçek bir diyalogun kurulmasına yardımcı olmaktır. Diyalogun kurulabilmesi için Hristiyanların, klâsik usullerle yürüttükleri 'misyoner' faaliyetlerine son vermeleri gerekir. Bu klâsik usulün temelinde Avrupa'nın ve Hristiyanlığın üstünlüğü görüşü yatmaktaydı. Bunun ise bugün artık geçerli olmadığına yukarıda işaret etmiştik. İslâm ülkeleri söz konusu olunca, bu çeşit bir dinî propagandanın Hristiyanlık için bir yarar sağladığı söylenemez. Misyonerler, İslâm dünyasında tutunabilecekleri bir tek dal kazanamamışlardır. Afrika Kıt'asında ve başka yerlerde müşahede edilen Hristiyan - İslâm çekişmesinde İslâm, her zaman kazanan taraf olmuştur.

Watt'ın kanaatine göre, her büyük dinin sahip olduğu bir takım avantajlar ve dezavantajlar vardır. Meselâ, İslâm, ona inananlar arasında gerçek bir kardeşlik bağı kurmayı başarmıştır. İslâm, sıradan bir müslümana bile büyük bir inanma gücü ve dolayısıyla, büyük bir güven duygusu vermiştir. Farklı görüşlerin bir potada nasıl eritileceğini açık göstermiştir. Bu konularda, dünya, İslâm'dan çok şey öğrenebilir.

Günümüzde ne Hristiyanlık, ne İslâm ne de bir başka büyük din, insanlığın tek dini olabilir. Aslında, biri diğerini tamamlamaktadır. Bu 'diğerini tamamlama' görevini, büyük dinlere mensup kişilerin kabul etmeleri kolay değildir. Meselâ, İslâm'ın sağladığı güven duygusu belli bir sınırı aşarsa, bu görevi az bulabilir. Fakat gerek hristiyanlar, gerekse müslümanlar, savunma amacı ile ortaya attıkları katı görüş-

lerden ve peşin hükümlerden vazgeçerlerse diyalog kurma işi daha da kolaylaşır.

Watt'ın kısaca özetlemeye çalıştığımız görüşlerinden bazılarına, hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar itiraz edebilirler. Watt, bu muhtemel itirazların farkındadır; bunu eserinde kolayca görebiliriz. Eserin yazarı için önemli olan, görüşlerinin kabul veya reddedilmesi değil, onlar üzerinde ciddî olarak durulması ve düşünülmesidir.

Dr. Mehmet AYDIN

ABDULLAH B.el-MUBÂREK, *Kitâbu'l-Cihâd*, Faksimile: Nezih Hammâd, Beyrut 1971 (1391), s.1-192, 3,5 Lübnan lirası.

Hadîs Edebiyatı bakımından olduğu kadar, müellifinin şahsiyeti yönünden de çok önemli bir eserden bahsetmek istiyoruz. Önce *Kitâbu'l-Cihâd*'ı telif eden Abdullah b. el-Mubârek'in hayatı hakkında kısa bazı bilgilerle tanıtmamıza başlayalım.

Abdullah b. el-Mubârek b. Vâdih el-Mervezî'nin babası Türk, annesi Harezmi olup Merv şehrinde 118/736 de doğdu. 141/758 yılında Irak'a giderek orada Tabiînden bazı kimselerle görüşüp Tebe-i Tâbiînden oldu. 181/797 de Bizans'la yapılan bir muharebeden dönüşte, Bağdat yakınlarında ve Fırat nehri kenarında bulunan Hit şehrinde vefat etti.

Tefsîr, Hadîs ve Fıkıh ile meşgul olan Abdullah b. el-Mubârek, Yemen, Mısır, Şam, Basra ve Kûfe gibi İslâm merkezlerini, ilim elde etmek için dolaşmış ve pekçok kimseden ilim almıştır; bunlar arasında Hadîs dalında: Süleyman et-Temîmî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, es-Sevrî, Şu'be, el-Evza'î, Mâlik, Hişâm b. Urve ve benzerleri; Fıkıh da Ebu Hanife; Kıraatte ise Ebu Amr b. el-'Alâ gibi meşhur kimseler bulunmaktadır. Talebelerinden de çok değerli kimselere rastlamaktayız: Abdurrahman b. Mehdi, Ebu Bekr b. Ebi Şeybe, Ahmed b. Hanbel gibi.

Zenginliği ve çeşitli muharebelere iştirakiyle de meşhur olan Abdullah b. el-Mubârek'in, muhtelif konularda birçok eser telif ettiği çeşitli kaynaklarda rivayet edilmektedir. Bunlardan, yalnızca iki tanesi basılmıştır. İlki, *Kitâbu'z-Zuhd ve'r-Rakâik* olup Hindistan'da 1966/1385 de, Habîburrahman el-A'zamî'nin tahkikiyle neşredilmiştir. İkinci *Kitâbu'l-Cihâd* ise, Nezih Hammâd tarafından neşre hazırlanmıştır.

İslâm Dini ve İslâm Tarihi bakımından "cihâd"ın ehemmiyeti çok büyüktür. *Kur'an-ı Kerim*'de olduğu gibi Hadîslerde de bu konuya geniş yer verilmiş; ayrıca pekçok kimse bunun hakkında müstakil eser yazmıştır. Ayrıca Hadîs kitaplarında "cihâd" konusu ayrı bölümler halinde toplanmış bulunmaktadır; *Kütübü Sitte* ve diğer *Hadîs Musan-*

nafâtu bunun açık örnekleridir. Ancak Abdullah b. el-Mubârek'in *Kitâbu'l-Cihâd*'ının bu konuda, müstakil olarak kaleme alınmış ilk eser olması bakımından büyük bir önemi vardır.

"Cihâd" hakkındaki Hadislerin bulunduğu bu eser, Bağdat Üniversitesinde mastır çalışması yaparken Nezih Hammâd tarafından yayınlanmasına karar verilmiş ve araştırmacı yirmi dört sayfa bir "*Mukaddime*" ile *Kitab*'ın değerini ortaya koymuştur. "*Mukaddime*"de önce Abdullah b. el-Mubârek'in hayatı, ilmî şahsiyeti, hoca ve talebeleri, bazı görüşleri, cihadı ve eserlerine yer verilmiştir. Neşredilen *Kitabu'l-Cihâd*'ın önemi belirtildikten sonra, Almanya'nın Leipzig şehrinde 320 numarada kayıtlı bulunan kırk varaklık yazma nüshanın tanıtılması yapılmakta ve eserin tahkiki esnasında takip edilen usûllerin sıralanmasıyla "*Mukaddime*" sona ermektedir.

Nezih Hammâd tek nüsha olan eserin neşrinde, metin ve senedlerde geçen bazı kimselerin hayatı hakkında kısa bilgiler verdiğini; âyetleri numaraladığını; kitaptaki Hadisleri diğer Hadis ve Tefsir kitaplardan tarayıp rivayet edilenlere işaret ettiğini; tefsîre ihtiyaç gösteren bazı kelime ve tâbirleri açıkladığını belirtmektedir. Sonunda yazma nüshanın çeşitli yerlerinden altı fotokopi de esere eklenmiş bulunmaktadır. İki yüz altmış iki Hadisin yer aldığı kitapta 121.Hadisın sonunda İkinci Cildin başladığına işâret edilmektedir. Eserin sonuna tahkik yapılırken faydalanılmış kitapların listesi de eklenmiştir.

Abdullah b. el-Mubârek, *Kitâbu'l-Cihâd*'da ilk olarak şu Hadîse yer vermektedir:

Bize, Şeyh Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Âbnûsî as-Sayrafî, 455 yılının cemaziyelevvelinde, dinlemek için hazır bulunduğum Bağdat'da kendisine okunduğunu haber verdi ve şöyle dedi: Ebu İshâk İbrahim b. Muhammed b. el-Feth el-Celî el-Masîsî bize haber verdi ve şöyle dedi: Ebu Yusuf Muhammed b. Süfyân b. Musa as-Saffar, Masîsa'da 316 yılında bize söyledi ve şöyle dedi: Saîd b. Rahmet Ebu Osman bize söyledi ve şöyle dedi: Abdullah b. el-Mubârek'den işittim, şöyle dedi: Yahyâ b. Ebi Kesir bana söyledi ve şöyle dedi: Hilâl b. Ebi Meymune bana söyledi ki Atâ b. Yesâr ona söyledi; Abdullah b. Selâm da ona söyledi; veya şöyle dedi: Ebu Seleme b. Abdurrahman, o da Abdullah b. Selâm'dan naklen bana söyledi ve şöyle dedi: Aramızda konuşuyorduk, dedik ki: Hanginiz, Rasûlullah'a S.A.V.

geldiniz ve ona "Allah C.C. hangi amelleri daha fazla sever?" diye sordunuz. O, bizden birinin gitmesini teklif ettik, dedi. Rasûlullah S.A.V. bize bazı kimseleri gönderdi ve biz de kalabalıklaştık; bir kısmımız diğerine işaret ediyordu. Birisi bize "Göklerde ne var, yerde ne varsa (hepsi) Allah'ı tesbîh (ve tenzih) etmektedir. O, gaalib-i mutlak, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir. Ey iman edenler, yapmayacağınız şeyi niçin söyler siz?" (es-Saf, 1-2)i başından sonuna kadar okudu. Bunu başından sonuna kadar bize Abdullah b. Selâm okudu. Hilâl, bunu başından sonuna kadar bize Atâ b. Yesâr okudu, dedi. el-Evzâi, bunu başından sonuna kadar bize Yahya okudu, dedi.

Tebe-i Tâbünden olan Abdullah b. el-Mubârek'in *Kitâbu'l-Cihâd'*ını neşre hazırlayıp gün ışığına çıkaran Nezih Hammâd'ı tebrik eder, Türk-İslâm Tarihinin gâzi-âlim dervişlerin ilk mümessillerinden olan İbn el-Mubârek'i rahmetle yâdederiz. Kitabımız, bu konuda çalışanlar için, eski ve orijinal bir kaynaktır.

Mustafa FAYDA

Gustav E. Von Grunebaum, *L'Identité Culturelle de l'Islam*, Önsöz: J. Berque, Fransızcaya çeviren: Roger Stuveras, Gallimard, Paris 1973, XV+294 s.

Jacque Berque'in bir önsözü var, Berque burada yazarı tanıtıyor. Kültürden ne anladığını ve İslâm kültürü dediği vakit, yazarın ne Cahiliye Devri ve ne de Kur'an ile doğrudan doğruya ilgilenmediğini fakat denebilirse Emevilerden sonraki kültürü düşündüğünü açıklıyor.

Yazarın ağzından kültürün ne olduğunu şöyle tanımlıyor: "Toplumun tanıdığı zorunlu hallerde, insan davranışı veya kâinat hakkındaki sorular ve cevapları içine alan çerçeveli bir sistemdir". Bu tanımlı önsöz yazarı yine Von Grunebaum'dan cümlecikler iktibas ederek genişletip açıklamaya çalışıyor. Arap modernleşmesinin (la modernité arabe) birçok hususlarda uygunsuzluğunu belirttiğinden sonra bu kültür içinde göze çarpan birkaç özelliği arka arkaya sayıyor: Teşebbüs ve yönelişin sübjektif oluşu; somuttan çok soyuta, deneysel olandan çok dogmatik'e yöneliş; şifâhi olana karşı fazla meyil. Bir bunun kadar fonksiyonel karışıklıklar ki geleceğe yönelik tam bir kimliği ifade etmeye engel olur.

Von Grunebaum'un, tarihçi ve araştırmacı olarak İngilizce ve Almanca neşrettiği makaleler sonra bir kitap halinde toplanmıştır. Bu kitap halinde derlemelerin başlıca 1969 yılında basılan 'Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam' adlı eserdir. İşte bu eser '*L'Identité Culturelle de l'Islam*' adı ile Fransızcaya İngilizce çevirisinden çevrilmiştir. Ancak bu tanıtığımız baskı eserin ikinci bölümünü oluşturan yedi araştırmayı içermektedir.

Eserin içindeki bu araştırmaların, daha önce neşredilenlerin, nerede ve hangi dergilerde neşredildiği belirtilmemiş. Öyle görünüyor ki bunlar, bugün sesini duyamadığımız fakat düşüncelerini izlediğimiz yazarın yaşamının son meyveleridir. Zira bunların içinde en eski tarihi taşıyan 1959 yılında yazılan araştırmadır.

Şimdi herbiri başına bir érudition olan bu araştırmaları kitaptaki sıraya göre verelim:

- I- Kültürel etkinin doğurduğu sorun (s.1)
- II- İslâm dünyasında kültürel yönden bilinçleşmenin ilk-günleri (s.19)
- III- İslâm kültürünün ve Kültürel antropolojisinin tahlili (s.41)
- IV- Kültürün klasikliği mefhumu (s.87)
- V- Auto-image ve tarihe yaklaşım (s.107)
- VI- Arap Dünyasının auto-image'ı içerisinde Batılılaşmanın entellektüel sorunu (s.135)
- VII- Kültürleştirme (acculturation), Bugünkü arap edebiyatının konuları (s.183)

Kitabın notları arkaya alınmış. Ayrı bir bibliyografya verilmemiştir. Bu notlar (s.219-294), yazarın çalışmalarını yaparken, şarkiyat dışında, genel mahiyette birçok kaynakları da fişlediğini göstermektedir. Zaten İslâm Kültürü derken geniş bir zaman ve mekan içerisinde ve yalnız başına olmayıp diğer kültürlerle karşılıklı alışveriş içinde düşünülmüştür.

Kitap hakkında bir fikir edinmek için, herkes ve her ihtisas bölümü, kendi açısından bakabilir. Biz burada ancak birkaç ilginç pasajı sunmakla yetineceğiz:

(s.10) “İslâm kelâm ilmi, birçok meselenin münakaşa edilebilir ve açık bir şekilde belirlenebilmesi yönünden Yunan metodolojisine çok şey borçludur.” Bu ifadeyi daha aşağıda açıklarken yazar, Yunan düşüncesinin, İslâm düşüncesine etkisinin hareket noktası ve hedef yönünden olmadığını ancak metod yönünden olduğunu belirtir. İslâm düşüncesinin muhtevasını zenginleştirirken, Yunan kaynakları, delil ileri sürme ve örnekleme alanını genişletmiş oldular.

(s.56) İslâmın politika felsefesine değinen yazar, otorite ve eşitlik terimleri üzerinde duruyor, sünni ve şii düşünüşe göre bu iki terimin gereklerini anlayış farklıdır. Çünkü şii halifeye mutlak iktidar vererek, halifeyi peygamberin yanılmaz ve eserini sürdüren bir kimse (continueur) sünniler onu bir vekil (remplaçant) olarak görürler. İtaat yalnız Allah'adır. İnsanın vasıta olması bir semboldür. Otorite ve ik-

tidar, ilke olarak, birbirinden ayrılmazlar. Allah kendi iktidarından hiçbir şeyi insana devretmemiştir. Allah seçtiği bir insan vasıtasıyla hükmetse de O mutlak Hâkimdir.

(s.140) Batılılaşmanın anlamını yazar şöyle açıklamaktadır: “Yaşayışın temel verileri yeni bir anlam taşır ve bu anlam, bahis konusu olan Batının yaşayış şekilleriyle, düşüncede bütünlük gösterir.” Yazar bu konuda çeşitli görüşleri yansıtırken modern arap yazar ve düşünürlerinin görüşlerine de yer verir (s.148 v.d.). “Orta-doğu müslümanları arasında Avrupa uygarlığına yalnız Türkler uydular, fakat Mısır’ın üst sınıfları, kültür alanında Batılılaşma bakımından Türk toplumundan daha da ileri gittiler denebilir.”

(s.241) Yine Türklerden bahsederken onların dinî alanda telifçi olduklarını; tevarüs ettikleri şeyle modern birşey çatıştığında hem geleneğe ve hem de yeniliğe uygun bir yeniden gözden geçirmeye başvurduklarını belirtir. “Çünkü Türkler İslâmın kaynaklarına Araplar kadar bağlı değillerdir.” der.

Von Grunebaum’un eseri fikirlerinin orijinalliği ve hem Doğu hem Batı düşünür ve yazarlarından yararlanması bakımından dikkati çekmektedir. İslâm düşünce tarihini inceleyenler için hiç şüphesiz eskimeyen bir kitap olarak kalacağına inanıyoruz.

Dr.İsmet KAYAOĞLU

Beyrunî'ye Armağan, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII.Dizi-Sa.68, Türk Tarih Kurumu Basımevi-Ankara 1974, 301 Shf, 65 Lr.

Türk Tarih Kurumu tarafından doğumunun 1000. yılı dolayısıyla büyük bilgin Birûnî (973-1061/362-453)¹ adına içinde kıymetli ilmî yazılar bulunan bir armağan kitap çıkarılması, toplumumuz için çok önemli bir şahsiyete sahip böyle bir bilginin hatırasına kadirbilirlik teşkil etmiştir. İnanlıların 1951 de Kalküta'daki İran Cemiyeti vasıtasıyla Birûnî için "*al-Biruni Commemoration Volume*" adlı içinde 15-20 kadar batılı ve doğulu bilginin ilmî yazıları bulunan bir hatıra kitabı neşretmiş olduklarını hatırlarsak², Arapça ve Farsça'yı sonradan öğrendiğini zikreden³ bir bilgine sahip çıkma bakımından ne kadar geciktığımızı kabul etmek zorunda kalırız.

Asrının cebir, geometri, tarih, coğrafya, astronomi, astroloji, jeoloji, geodezi, mineroloji, meteoroloji, fizik, kimya, tıp, eczacılık, edebiyat, filoloji, etnoloji, folklor, mitoloji, ahlâk, din, mukayeseli dinler tarihi, sosyoloji, iktisat, pedagoji, felsefe, arkeoloji, zooloji, botanik vb. ilim alanlarında başarılı çalışmalar, inceleme ve araştırmalar, buluşlar yapmış, yenilikler getirmiş olan Birûnî; doktor, mühendis, bilgin, edip,

1 Birûnî'nin doğum tarihi kendi ifadesiyle sabittir. Ölüm tarihinde kaynaklar arasında ihtilâf vardır. H.403, 430, 440 gibi birbirinden farklı tarihlerden asrımızın kaynakları genellikle H.440 tarihini kesinliğe yakın bir güvenle kullanmaktayken, Rahmetli Zeki Velidi Toğan'ın Bursa'da bulduğu bir eserinde Birûnî'nin 80 yaşını geçmiş olmasından bahsetmesi konuya yeni izah tarzları getirmiştir. Yâkut'un, "*Mu'cemu'l-Udebâ*" adlı eserinde Birûnî'nin hem çok yaşlı öldüğünden bahsedip hem de H.403 tarihini vermesinden bu büyük bilginin H.443 de ölmüş olabileceğini ileri sürenler bulunmaktaysa da biz Arap rakamlarıyla sıfır ile dört arasındaki bir ilgisizden sıfır ile beş arasındakiini daha imkân çerçevesinde bularak bu tarihin H.453 olabileceği kanaatine ulaştık. Tartışması için bkz. Beyrunî'ye Armağan, 6; Günay Tümer, Birûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, 15-7, Ankara 1975.

2 Tamıtması için bkz. Hüseyin Gazi Yurdaydın, el-Biruni Hatıra Kitabı, Vakıflar Dergisi III/283, Ankara 1956.

3 Bkz. Ebu'r-Reyhân Muhammed b.Ahmed el-Birûnî, Kitâbu's-Saydala Mukaddemesi (Çev.Şerafeddin Yaltkaya), 31 İstanbul 1937.

şair, filolog, filozof, hakîm, hümanist, eğitimci, seyyah, mücit, ansiklopedist vb. sıfatları nefsinde toplamış bir dâhi idi. Özellikle İslâm, Yunan, Eski İran, Hint ve Orta Asya Türk kültürünü çok iyi bilen Bîrûnî, gününe kadarki ilmî ve felsefî çalışmalara vâkıf olma imkânı da bulmuştu. Arapça'dan başka Türkçe ve Farsça'yı diyalektlerine kadar bilen Bîrûnî, öte yandan İbranca, Süryanca, Sanskritçe, Yunanca, Harizmce, Soğdca da öğrenmişti. Eserleri ilmî tenkit, araştırma ve karşılaştırmalarla dolu olması yanında bir filoloji hazinesi halindedir. İlim tarihçisi G.Sarton, İbn Sînâ (Ö.428/1036) da dahil birçok meşhur bilginin yaşadığı asrı ona izafe ederek "*Bîrûnî Asrı*" diye vasıflandırmaktadır³. Çağının ilim ve düşünce seviyesini temsil etmesinin üzerinde Bîrûnî, tanıtacağımız "*Beyrûnî'ye Armağan*" kitabının Önsöz'ünde Ord.Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın büyük bir isabetle teşhis ettiği gibi "*orta çağda yaşamış bir modern çağ düşünürü ve araştırmacısı*"dır.

Geçen asrın sonlarında E.Sachau (Zahov) tarafından en önemli iki büyük kitabı olan "*el-Asâru'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*" ve "*Kitâbu't-Tahkîk Mâ li'l-Hind*" adlı Arapça eserlerinin neşredilip yine aynı bilgin tarafından İngilizce'ye çevrilmesinden sonra bu büyük bilginin daha önceki biyografi, ansiklopedi yazarlarının bahsetmedikleri bazı eserleri bulundu ve eski kaynaklarda riyaziyeci, astronom gibi ifadelerle zikredilen bu sihirli ada keşfolundu. Doğuda ve batıda eserleri neşredilmeye ve üzerinde ciddi çalışmalar yapılmaya başlandı. Meselâ Haydarâbâd-Deken Osmaniye Üniversitesi müellifin eserlerini bir epeyi zamandır neşretmektedir.

Unesco tarafından 15 dilde çıkarılmakta olan aylık dergi 1974 Haziran sayısını "*Bin Yıl Önce Orta Asya'da Yaşayan Evrensel Bir Deha*" başlığıyla Bîrûnî'ye hasretmiştir. Ülkemizde her ikisi de rahmetli Ord. Prof.Dr.Zeki Velidi Togan ve Prof.M.Tavit Tanci, Bîrûnî üzerinde çalışmış ve bazı eserlerini neşretmişlerdir. Ord.Prof.Şerafeddin Yaltkaya, Bîrûnî'nin "*Kitâbu's-Saydala*" adlı eserinin mukaddemesini tercüme⁵, "*Kütâbu'l-Cemâhir fi Ma'rifeti'l-Cevâhir*"ini de özetlemiştir⁶. Türk Tarih Kurumunca müellifin en büyük eserlerinden biri olan "*Kitâbu't-Tahkîk Mâ Li'l-Hind*" neşre hazırlanmaktadır.

4 Bkz. G.Sarton, Introduction to the History of Science, I/117, Baltimore 1953.

5 Gülhane Tıp Akademisi profesörlerinden Dr.General Kemal Plevnelioğlu, Max Meyerhof'un bu konudaki araştırmasını dilimize kazandırmıştır.

6 Şerafeddin Yaltkaya, Biruni'nin Bir Kitabı, Türkiyat Mecmuası V.İstanbul 1936.

Birûnî'nin hayatı, milliyeti, ilmî ve dinî kişiliği gibi hususları bu konuları da içine alan doktora tezimizde incelediğimizden burada konu edinmiyoruz⁷. Zaten tanıtımına geçeceğimiz armağan kitabında bu hususların üzerinde de durulduğunu biraz sonra belirteceğiz.

Kitap, Ord.Prof.Dr.Aydın Sayılı'nın "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrûnî" makalesiyle başlamaktadır. Bu makalesinde A.Sayılı; Mısır-Mezopotamya, Yunan, İslâm, Orta Çağ, Yeni Çağ devrelerinde tam bir tarihî devamlılık halinde bilimin geliştiğini, coğrafi bölge ve çağ bakımlarından kesintiler ve yer değiştirmeler olsa da tercüme ve diğer temaslar yoluyla geçiş ve intikal devrelerinin tarihî sürekliliği sağladığını belirterek Birûnî'nin bilim tarihi içerisindeki yerini şöyle tesbit ediyor: "*Tarih boyunca bilimin gelişme seyrine kuş bakışı bakacak olursak günümüz biliminin gerilere izlendiğinde Mısırlularla ve özellikle Mezopotamya'da Sümerlilerle başladığını görürüz..... Bu uygarlıkların bilimde ulaştıkları aşamadan hız alan ve onlardan faydalanan Yunanlılar, bilim tarihinin bunu takibeden devresinin en önemli temsilcisini teşkil ederler.... Fakat zamanla ve özellikle dinsel dünya görüşü karşısında özgür düşüncenin geri plana itilmesi sonucunda, Yunan bilim ve felsefesi bir duraklama ve gerileme devresine girdi. Böylece, bilim ve felsefi düşünce ürünleri, zamanla, Hıristiyan dini karşısında geri koşunlara itilmiş, itibarlarını iyiden iyiye yitirmişlerdi. Bu sıralarda İslâm dini dünya sahnesinde belirdi. Kısa süre içinde oluşup ortaya çıkan ve geniş bir coğrafi sahaya yayılan yeni İslâm dünyası temasa geldiği eski medeniyet kalıntılarından faydalanmaya büyük önem verdi ve özellikle Yunan bilim ve düşüncesiyle tanışıklık kurma çabasına girişti..... İslâm dünyası yeryüzünün bilim bakımından en üstün topluluğu haline geldi..... Avrupa, On ikinci Yüzyıldan aldığı bu hızla bilimsel çalışmalarını Ortaçağın daha sonraki asırlarında sürdürmüş ve İslâm dünyası bilimsel çalışmalarının devamını teşkil eden bu çabalar sonucunda On altıncı Yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da Kopernik, Vesalius, Kepler ve Harvey ile Galile ve Newton gibi bilim adamlarının günümüze kadar devam eden modern bilim akımını oluşturup geliştirmeleri mümkün olmuştur. Ortaçağın bilim tarihindeki önemi büyüktür. Ama buna rağmen gerek eskiçağa ve gerekse yeniçağa kıyasla ortaçağ bilimi daha duragan bir nitelik ve mahiyet taşır..... İslâm dünyasıyla Batı Avrupa Hıristiyan âlemi birbirleriyle dolaylı ya da dolaysız olarak işbirliği yapmışlar, modern bilim aşamasına ulaşıla-*

7 Çalışmamız Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında basılmıştır.

bilmesi birbirlerine eklenen bu ortak gayretler sayesinde gerçekleştirilebilmiştir. Başka bir deyimle, Batı Avrupa'nın bu yönde gösterdiği gayret İslâm dünyasındaki benzer çabaların bir devamını teşkil etmiş ve İslâm dünyasındaki felsefî ve bilimsel düşünceye dayanmış, ondan hız ve kuvvet almıştır..... Ortaçağ devrimsel sonuçların kısa süreler içinde alınmasına elverişli bir devre değildi. Fakat bu ağır tempodaki çalışmalar modern bilim devrinin yolunu açmak için şarttı. Böyle bir uzun süre boyunca yer alan sabırlı çalışma ve araştırmalar olmaksızın modern bilimin doğuşu koşullarının hazırlanmasına imkân yoktu. İşte Beyrunî böyle bir devrenin temsilcisi olarak karşımıza çıkıyor. Oysa, yine bu yıl doğumunun beş yüzüncü yıldönümünü kulladığımız Kopernik, modern bilimin doğması şartlarının artık hazırlanıp koterilmiş olduğu bir çağın insanıydı..... Newton, bütün engin bilimsel başarılarına rağmen, kendisini bir devin omuzları üzerinde duran bir çüceye benzetmiş, ancak bu suretle kendisinin o devden daha ilerilerini görebildiğini söylemiştir. Burada, omuzlarına Newton'un bastığı dev, kendisinden önce gelen bilim adamlarının başarılarının tümüdür. İşte, ortaçağın en kalburüstü bilim adamlarının arasında Beyrunîyi görüyoruz. Beyrunî, ortaçağ başlarında içine düştüğü elverişsiz şartlardan bilimi kurtarmakta büyük emeği geçen, ona yeni bir canlılık gelmesi ve hayat hakkı tanınması yolunda önemli başarılar kazanan İslâm dünyası bilim adamlarının en kalburüstü temsilcilerinden biridir".⁸

A.Sayı, bu büyük bilginin ismini telâffuzda niçin "Beyrunî" şeklinin tercih edildiğini Z.Velidi Togan tarafından Fatih Kütüphanesinde bulunup tek nüsha olarak ilim âlemine tanıtılan "Tahdîdu Nihâyâtî'l-Emâkin Litashîhi Mesâfâtî'l-Mesâkin" adlı Birûnî'ye ait bir eserin baş sayfasında bu şekilde harekelendirilmiş olmasına bağlamaktadır⁹. Sem'ânî (562/1166)'nin "el-Ensâb"ının bir nüshasında "Beyrunî" şeklinin alındığı, "Burhân Kâti"⁹da her iki şeklin de kullanılmakta olduğu belirtildiğinden, hernekadar diğer bütün kaynaklarda "Bîrûnî" şekli kullanılmaktaysa da biz her iki şeklin de kullanılabilceği kanaatindeyiz.

Bu geniş makalesinde A.Sayı, Bîrûnî'nin çeşitli bilimlerdeki inceleme ve araştırmalarını anlatırken onun hayatını, büyük eserlerini, milliyetini ve ilmî kişiliği ile metodunu da ele aldığını görüyoruz. Onun trigonometride yarıçapın bir birim uzunlukta kabul edilmesi gerektiği-

8 Beyrunî'ye Armağan, I-5.

9 A.g.e., 6.

ni ileri sürmesi, kronolojide İslâm dünyasında en kapsamlı eseri yazması, astronomide rasat için batıda verniye prensibini hazırlayan çapraz çizgilerle taksimatlandırılmış bir âlet icat etmesi, boylam tesbiti için yeni bir metot geliştirmesi, yerkürenin yarı çapının ölçülmesi konusundaki metodu, coğrafya tarihine yeni bir merhale getiren küresi, Ümit Burnu'nu bilmesi, İndus Vadisi ve Ceyhun'un yatağı ile ilgili jeolojik izahları, denel fizik alanında "konik âlet" diye adlandırdığı bir âlet yardımıyla 23 katı, 6 sıvı maddenin özgül ağırlıklarını belirlemesi, sıcaklık-soğukluk derecesi kavramlarını ortaya çıkarması, çiçeklerde geometri kanunlarının yürürlükte olduğu kanaatında olması gibi birçok başarılı çalışmalarını matematikten başlayarak sırayla açıklayan A. Sayılı, "*Beyrunî için bir uzmanlık alanı seçmek gerekirse onun her şeyden önce bir matematikçi, astronom ve matematiksel coğrafyacı olduğunu söylemek icabeder*" demektedir ¹⁰.

A.Sayılı, Birûnî'nin kronoloji ve coğrafya çalışmalarında bütün kavimlerin yaşayışları, dilleri, kültür ve medeniyetlerini, dinleri ve törelerini ilgiyle araştırmakta hemen hemen tek istisna olduğunu belirtir. Onun çağını çok aşan çalışmalar yaptığını, trigonometride, astronomik rasatlarda, denel fizikte Avrupa'yı etkileyip Rönesans ve modern bilim çağının oluşumunda büyük rol oynadığını zikreder. Özgül ağırlık, sıcaklık-soğukluğu konu alan denel fizik alanındaki çalışmalarının ne kadar başarılı olduğunu şöyle anlatıyor: "*Beyrunî'nin bu çalışmaları ağırlık kavramının niceselleştirilmesinde önemli bir ön adım niteliğinde olmaktan başka onun bu araştırmaları ve düşünce tarzı çeşitli maddelerde görülen ağırlık farklarını özgürlük ağırlık kavramı aracılığıyla bilimsel bir inceleme konusu haline getirmek ve bu yoldan günlük işler ve teknoloji ile fizik arasında yeni bir bağ kurmak demektir. Avrupa'da Rönesans sıralarından itibaren belirmeye başlayan modern bilim akımının doğup gelişmesinin bilimle teknoloji arasındaki karşılıklı yardımlaşmadan büyük çapta hız ve kuvvet almış olduğu düşünülürse, Beyrunî'nin bu başarılarını daha etraflı ve geniş bir kavrayış çerçevesi içinde de manalandırmak mümkün olur.*"¹¹

Birûnî'nin ilmî metotlarına yer yer değinen A.Sayılı, onun astrolojiye karşı tavrını yine bu çerçevede ele alıp konuyu tartışıyor, onun "*simya, sihir, büyü, efsun gibi temelsiz düşüncelere inanmadığı gibi hok-*

10 A.g.e., 36.

11 A.g.e., 24.

kabazlık, gözbağcılık ve hipnotizma gibi şeyleri de belli izah şekillerine bağladığı"¹² nı belirtiyor¹².

"*Beyrûnî, bir felsefeci olmaktan fazla bir bilim adamıdır. Bilim adamı olarak da yapıcı ve kritik zihniyetiyle, bilgisinde ve araştırdığı konulara yaklaşımlarında sığ ve yüzeysel olma vasıflarından her zaman uzak kalmış bulunmasıyla, ele aldığı konularda daima derinlemesine bir nüfuz ve kavrayış sağlamasıyla ve konusunu geniş bir çerçeve içinde mütalaa edebilmiş olmasıyla dikkati çekmektedir*"¹³ diyen A.Sayıb, Birûnî'nin tecessüs ve merakı, ilmî ihtiyatlılığı, objektifliği, ayrıntılara inebilme yeteneği, insanecilliği, metodolojisi vb.yönlerini büyük bir vukufu ortaya koymuştur.

Bu geniş kapsamlı makalenin sonlarındaki şu cümleler yazarın bu konudaki samimi duygularını pek güzel belirtmektedir: "*Uzun yıllar ötesinden kendisine baktığımız zaman Beyrunî'yi durmadan akan feyizli bir bilim çeşmesine benzetebiliriz..... Beyrunî, insanı insan olarak yücelten ve onun en soylu, en kutsal yönünü bütün parlaklığı ile yansıtip dile getiren örnek düşünür, özgür kafalı araştırmacı ve insanın en güzel anlamıyla yapıcı yönünü anıtsallaştıran bir bilim adamıdır..... Tarih çapında bir bilim adamı olan Beyrunî'nin bilimiyle, erdemiyile ve kişiliğinin tümüyle saygımızın ve hayranlığımızın her zerresine hak kazandığı gün kadar açık. Onu yakınımız sayabildiğimiz, "o bizden" diyebildiğimiz için ne mutlu bizlere.*"¹⁴

"*Beyrunî'ye Armağan*"ın ikinci makalesi, Ord.Prof.Dr.A.Süheyl Ünver'in "*Ebû Reyhân el-Beyrunî'nin Farmakoloji ile ilgili Görüşleri*" adlı makalesidir.

S.Ünver, Birûnî'nin tıp ve eczacılık yönü üzerinde durarak "*Kanunu'd-Dünya*" adlı Şeyh Ahmed Mahallî-i Mısri'nin ansiklopedik kitabında bu büyük bilginin bir resmi ile tıbbı ait eserlerinin bir listesi bulunduğunu, ancak bu eserlerin günümüze ulaşmadığını anlatıyor. Birûnî'nin "*Kitâbu's-Saydele fi't-Tıb*" adlı kitabının önsözünden onun tıp ve eczacılıkla ilgili görüşlerini yansıtan bölümler veriyor.

Yukarıdaki makalenin İngilizce çevirisinden sonra İbrahim Olgun'un "*Beyrunî'nin Kişiyeye ve Topluma Bakışı*" başlıklı makalesi gelmektedir.

12 A.g.e., 32.

13 A.g.e., 36.

14 A.g.e., 39-40.

İ.Olgun, Birûnî'yi "çağına kendi damgasını vurabilen dünya tarihinin müstesna düşünürlerinden ve bilim adamlarından biri" diye tavsif etmektedir¹⁵.

Birûnî'ye göre "bilim, insanın yaşama ihtiyacından doğduğu için, önce insanın psikolojik, sosyolojik yapısını ele almayı gerekli görmüş, başta insan topluluklarının zaman içindeki gelişimlerini inceleyen tarih olmak üzere, yaşadığı çevrenin insana etkisini belirlemek bakımından coğrafya, hattâ ma'rifetül'ümem adını verdiği etnoğrafya konularına dek eğilmeyi zorunlu saymıştır"¹⁶. İnsan, beş duyusu aracılığıyla, özellikle görme ve duyma sayesinde yaradılıştaki sebepleri anlar ve buradan Allah'ın varlığına erişebilir. İnsanın fizyolojik yapısıyla ruhî yapısı arasında ilişkiler bulunur. Vücutta çeşitli salgılar vardır. Bunların değişikliği ve dengesizliği, birtakım mizaç ayrılıklarına sebep olur. Tıp ve ilâç bu dengeyi sağlamak amacıyla yönelmiştir. Birûnî, toplumların doğuşunu insanların kendini koruma, varlığını sürdürme içgüdüsüne dayandırır. Bunun için meslekler, sanatlar çıkmış; emek esas olmuş, değişim başlamıştır. Altın ve gümüş, tabiatta az bulunduğu için, değişim aracı olarak kullanılmaya başlanmış; ancak, bunlara beslenen ihtiras toplum hayatında sınıfları doğurmuştur. Altın ve gümüş, mutlaka tedaviye konulmalıdır; Tanrı'nın yasakladığı gibi bunları tedavülden alıkoyacak davranışlar, çocuğu ana rahmine tekrar koymak gibi tabiat dışı bir işlemdir. Birûnî, toplumun temelinde iktisadî ilişkiler bulunduğu için maddeci, ekonomik dengeyi dinî-ahlâkî birtakım müeyyidelerle düzenlemeye çalışması bakımından idealisttir. Ahlâk güzelliği bizim elimizde olduğundan bu ruhî tıp ile manevî hastalıklardan kurtulabiliriz. İnsan, kendisi için arzu ettiğini başkaları için de arzu edecek ve kendini başkalarına ve topluma adayacaktır. İnsanı mutlu eden gerçek zevklerdir.

Birûnî, madde tutkusunun yeryüzünde fesat çıkarıcı esas etmen olduğunu; toplum düzenini, barış ve adaleti devlet otoritesi ve hükümdarın sağlayacağını; hükümdarın güçlü, otoriter, ekonomik yönden ihtiyaçsız olması, aynı zamanda dine dayanması gerektiğini belirtir.

İ.Olgun'un makalesinin İngilizce çevirisinden sonra Ord.Prof.Dr. A.Sayı'nın "Beyrunî Ve Bilim Tarihi" başlıklı diğer bir makalesi yer almaktadır.

15 A.g.e., 55.

16 A.g.e., 55.

Bu makalesinde A.Sayılı, Bîrûnî'nin çok ve çeşitli bilim alanlarında derinlemesine incelemeler yapıp o alanın gerektirdiği metotları kullanabilmiş olmasını "bilim tarihi" açısından ele almakta ve şöyle demektedir: "*Beyrunî herhangi bir bilim dalının ya da genel olarak bilimin tarihi üzerine özel bir kitap yazmış değildir. Ancak, gerek bilimin özel bazı dallarında belirli birtakım konulardaki bilginin gelişimiyle ve gerekse genel bir anlamda bilimsel bilginin tarihiyle ve bu tarihe ilişkin bazı sorunlarla ilgilenmiştir. Dar kapsamlı özel konularda monografik araştırmalar yapmış bir kişi olarak da, Beyrunî, ayrıca, bilim tarihi için değerli bir kaynak vazifesini görmektedir*".¹⁷

Bîrûnî, bilimin tarih içindeki gelişmeleriyle ilgilenmiş ve bu türden somut konular üzerinde durmuş olduğundan onun bu alanda yazılmış eserlerden faydalandığı muhakkaktır. Kendisi bir bilim tarihçisinin sahip olması gerekli karakteristik vasıf ve zihniyetlere sahiptir. O, ilmî bilginin zamanla bir gelişme sürecinden geçtiğine inanmaktaydı. Zaten kendisini yüksek düzeyde ilmî araştırmaya adanmış, ilmî bilgiyi geliştirmeye çalışmıştı.

A.Sayılı, Bîrûnî'den bu konuda iktibaslarla onun bu alandaki başarısını belgelendirmektedir. Bîrûnî, düşünce hürriyetine inanmış bir kimseydi. Bu maksatla müsbet bilimin geliştirilmesi, bilimin mahiyetinin incelenip araştırma metotlarının tesbiti gerektiğine inanıyordu. Bilimin ilerleyip gelişebilmesinin elverişli bir ortam istediğini belirtiyordu. Öte yandan bu alanda milletlerarası işbirliği ve kültür temasları olması gerektiğini ileri sürüyordu. İçinde yaşadığı devirde, daha önceleri şikâyet ettiğinin tersine, ilim yapmak için artık emniyetli bir ortamın ortaya çıkmış olduğunu, İslâm dünyasının insanlığın büyük bir kısmını bağrında birleştirebilmiş ve bu yoldan insanlığın büyük bir kesiti için kültürel ve fikrî alanda işbirliği imkânlarını sağlamış bulunduğunu söyleyen Bîrûnî, eskilerden miras kalmış bilgi dağarcığının kendi çağında yeni katkılarla zenginleştirilebilmesi için ömrü boyunca zihnini bu amaca yöneltmiş, ilmî araştırma ve incelemelerinde bunu gaye edinmişti. Onun bilim tarihi için değerli bir kaynak vazifesini görebilmekte olması da işte bundan ileri gelmektedir. Ebû bekr Muhammed İbn Zekeriyâ er-Râzî ve eserleri, trigonometri, rasat-rasathane tarihi ile ilgili olarak verdiği bazı bilgiler bizim için yegâne kaynak durumundadır.

17 A.g.e., 68.

A.Sayı, makalesini şu cümlelerle bitiriyor: "Böylece, Beyrunî'nin bilim tarihi konusuyla genellikle ilgilenmiş olmaktan başka, bu konuda kısa monografik çalışma ve araştırmalar yaptığı ve bilimi, öncelikle, kümeleşerek gelişme kabiliyeti gösteren bir bilgi türü olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ayrıca, Beyrunî'nin çeşitli önemli bilimsel çalışmaların mahiyeti ve başarı ölçülerini dakik bir biçimde tesbit etmeye önem vermiş olduğunu müşahede ediyoruz. Bunlar dışında, Beyrunî'nin bilimin dil ile din ve özel insan toplulukları sınırlarını aşan bir insan çabası olduğu kabul ettiğini ve bilimin terakki ve inkişafında toplumlararası kültür münasebetlerinin olumlu bir rol oynadığına inandığını gösteren sözlerine de işaret etmiş bulunuyoruz. Bunlara ilâve olarak, Beyrunî'nin bilimin gelişme temposundaki hızlanma ve ağırlaşmaları etkileyen etmenler konusuyla ilgilendiğini görüyoruz. Bütün bunlardan, Beyrunî'nin sadece bilim tarihinin bazı özel konularıyla ilgilenmiş olmakla kalmayıp bir bilim tarihçisinde karşılaşılan zihniyetlere de sahip olduğu sonucunu çıkarabiliriz"¹⁸.

"İbn Sînâ On Sorunun Karşılıklarını Beyrunî İçin mi Yazmıştır" başlıklı makalesi ve aynı makalenin Fransızcası, "İbn Sînâ'nın On Sorunun Karşılıkları" (Türkçe çeviri ve Arapça metin), "Beyrunî'nin İbn Sînâ'ya Sormuş Olduğu On Soru Ve Almış Olduğu Karşılıklar" başlıklı makale ve aynı makalenin Fransızcasında Prof.Dr.Mübahat Türker Küyel, "on soru" konusunu ele alıp tartışıyor.

J.Christoph Bürgel'in "Some New Material Pertaining To The Quotations From Plato's Phaido In Biruni's Book On India" başlıklı İngilizce makalesinden sonra bunun Prof.M.Türker tarafından Türkçe'ye "Beyrunî'nin Mâ Li'l-Hind Adlı Kitabındaki Platon'un Phaidon'undan Alıntılarla İlgili Birkaç Yeni Malzeme" başlığıyla çevirisi yer almaktadır. Bu makalede Bürgel, her ikisi de şimdiye kadar hemen hemen bilinmeden gelmiş bir Arapça iktibas ile Phaidon'dan yapılmış Farsça bir çeviriyi bildirip bu ikisi arasındaki ilişki ile daha önceden bilinen bazı belgeler, özellikle Bîrûnî'nin "Mâ Li'l-Hind"indeki iktibaslar arasındaki ilişkileri göstermektedir.

Franz Rosenthal'in "On Some Epistemological And Methodological Presuppositions Of Al-Biruni" başlıklı İngilizce makalesini yine M.T.

18 A.g.e., 80-1.

Küyel "*Beyrunî'nin Bilgi Kavramı Ve Yöntemiyle İlgili Bazı Önvar-sayımları Üzerine*" başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

Rosenthal'e göre, Bîrûnî'nin bilgi problemi ve ilmî metot mesele-
lerindeki tutumunun günümüz bilginlerinde ne kadar büyüleyici ol-
duğu, onun hazırlamış olduğu malzemeyle konuya nasıl açıklık getirdi-
ği ve ilmî faaliyete temel olan ön dayanaklarını nasıl anlattığından an-
laşılabilir. Bîrûnî, mahsusatla yetinmeyip ma'kulâtı inceleyen
bir bilim adamıdır. Ancak o, fizikötesinin insan hayatındaki önemini
anlamışsa da, onu, karanlık görünüşü yönünden geri çevirmiştir. Bu
yönüyle o, İbn Sînâ ve İbn Heysen'den ayrılır. Bîrûnî, bilgi ve bilgin
ilişkinisi şöyle belirtiyor: "*Bilgi hizmetçisi, bilginin bütün dallarını kav-
rayacak kadar yeterli güçte olmasa bile, bilginin çeşitleriyle ilgili hiç bir
ayırım yapmamak zorundadır. Gerçekten, o, hem bilginin özü bakımından
bilgi olarak iyi olduğunu, hem de bilginin konuları bakımından iyi oldu-
ğunu, bilgi tadının sürekli ve aralıksız olduğunu, bilgi tadına bilgi konu-
larını inceleme süreci boyunca varıldığını, amaca erişince bu tadın orta-
dan kalktığını bilmelidir. Dahası var : bilgi hizmetçisi, bilgi çeşitlerinde,
onların içini ciddi olarak araştırmaya girişenlere, onların çabaları, çaba-
da zafere ulaşmak isteği olmaksızın, onlardan gelen tadlara yönelmiş olsa
bile teşekkür etmelidir. Onların gerçekleştirmiş oldukları çalışmalara yük-
sekten bakmamalıdır. Tam tersine, onların yaptıklarına bakarak onlar-
dan öğrenmeyi, onları yol gösterici olarak saymayı kendine amaç edinme-
lidir. Böylece insan en iyi ve en doğru olanı alır, olaylara aykırı olanı bı-
rakır*"¹⁹. Onun bu anlatımı içinde bilgini "bilgi hizmetçisi" diye vasıf-
landırmasındaki alçakgönüllülüğü bütün hayatı boyunca yaşadığını
görüyoruz. O, bilgiyi ilâhi bir ışık olarak görmekteydi. Bîrûnî, bilgi için
çok çaba, namus ve çıkar gözetmemek gerektiğini ileri sürmekteydi.
Bilginin tadını alabilmek ancak bu şekilde mümkün olabilirdi. Öte yan-
dan bilgi, yararlı bir şey olarak, gerçekten yararlı denebilecek biricik
şeydir. İnsan çabaları kısa ömürlü ve yetersiz olduğu halde bilgi tadı
sürekli ve hiç bitmez. O, bilginin özüdür, gerçek insan mutluluğudur.
Bîrûnî, bilgiyi saygı gösterdiği üstatların da üzerinde bir konu olarak
ele aldığından eleştirileri kişilere karşı değil, konu ve olaylara karşıdır.
O, "*kendi kültür çevresi içinde yaşamakta olan bütün akımlara açıktı,
kendi deyimiyle en iyi ve en doğru olan herhangi bir şeyi alıp benimseme-
ye hazırdı. Kendi zamanında ve mekânında, kendinden önce ve sonra, bir-*

çok bilim adamı arkadaşlarının görmekte ve yararlanmakta başarı göstere-medikleri birçok şeylerin o farkına varmıştı. Felsefî konularda eklektizm bilgiçler için saldıracak bir şey olduğu halde, Beyrunî'de bir tutarlı yapıya dönüşmeyi başarmıştır ve bugün gerçeklik alanında eyleme geçiren akılsal araştırmanın kapsayıcı bir görüşü şekline son bulmuştur"²⁰.

Rosenthal'in bu makale ve çevirisinden sonra Ord.Prof.Dr.A.Sayılı'nın "*Ebû Nasr Mansur'un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrunî'nin Mektubu*" başlıklı makalesi ve bunun aynı yazarca İngilizce'ye çevirisi gelmektedir. Birûnî'nin bu konudaki mektubunun metni, Türkçe ve İngilizce'ye çevirileri ile daha sonra yer almaktadır. Yazıda Birûnî'nin bu mektubunun İslâm dünyasında trigonometri tarihi bakımından önemi üzerinde durulmaktadır.

Bundan sonra "*Beyrunî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları*" başlığıyla yer alan makalede tarafımızdan bu büyük bilginin bu alandaki çalışmaları, metodu anlatılıp karşılaştırmalarından misâller verilmektedir.

Kitabın sonunda rahmetli Prof.M.Tavit Tanci, "*Beyrunî'nin İbn Sînâya Yöneltiği Bazı Sorular, İbn Sînâ'nın Cevapları Ve Bu Cevapları Beyrunî'nin İtirazları*" başlığı altında önce kısa bir Önsöz'le soru-cevap tarzında Türkçe çeviri (Dr.E.Ruhi Fığlalı ve Dr.Abdulkadir Şener tarafından) sonra da Arapça metni sunuyor.

301 sayfalık bu kitabın başında Birûnî'nin Topkapı Sarayı Müzesi Revan Odası 1638 numarada kayıtlı "*Kanunu'd-Dünya*" adlı eserden alınmış bir minyatürü de bulunmaktadır.

Dr. Günay TÜMER



PROFESÖR HAMDİ RAGİP ATADEMİR

2 Mart 1976 günü Kıymetli hocamız Hamdi Ragıp Atademir aramızdan ayrılarak Allah'ın güfrân ve rahmetine kavuştu.

Profesör H.R. Atademir Türk Fikir ve Siyasi mahfellerinde büyük saygı ve alâka gören bir zat idi. Gerek hoca, gerek fikir ve ilim adamı, gerekse politikacı olarak memlekete yaptığı hizmetler, nesiller boyu hatırlanacak ve rahmetle anılmasına vesile olacak mahiyettedir.

Hayat Hikâyesi

Profesör Hamdi Ragıp Atademir 1909 (1326) da (Kendi ifadesine göre asıl doğumu 1324 imiş) Konya'da doğmuştur. Aslen Konya'nın Bozkır kazasındandır. İlk ve orta tahsilini Konya'da yaptı. 1928 de Konya Lisesini bitirince Milli Eğitim Bakanlığının açtığı bir müsabakayı kazanarak Fransa'ya Felsefe tahsiline gönderildi. Aix-en-provence'de Lycee Miğnet'de son sınıfta 8 aylık stajdan sonra Besançon ve Nancy Üniversitelerinde Felsefe Tarihi, Umumi Felsefe ve Mantık, Sosyoloji ve Ahlâk, Psikoloji, Pedagojik psikoloji tahsil etti. Rougier ve Cuvilier gibi tanınmış kimselerin talebesi oldu. 1932 yılı sonunda yurda döndü.

Önce Samsun Lisesine (1932) daha sonra Konya Lisesine (1935) tâyin edildi. Bu Liselerde Felsefe ve Sosyoloji hocalığı yaptı.

Bu arada Konya'da Halkevi başkanlığı, Gençlerbirliği Spor Klübü (Konya Spor) başkanlığı yaptı.

Daha sonra Ankara Üniversitesi D.T.C. Fakültesi Felsefe asistanı oldu (1939). 1942 de "Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı" adlı doçentlik tezi ile "Doçent" ünvanını aldı ve İlimler Felsefesi okuttu. 1949 da ise "Profesör" ünvanını aldı.

Rahmetli hocamız, sosyal faaliyetleri sever ve kendisinin sosyal hayattaki bağlarını devam ettirebilmek için bilfiil bu faaliyetlere katılırdı. Bu katılış çoğu zaman ön plânda olmuştur. Sosyal faaliyetleri, bir düşünür ve ilim adamı için toplumdaki bir uzantısı onun tesirliğinin devamı olarak görürdü.

Bu bakımdan o, T. Eğitim-Derneği'nin Konya Şubesi Kurucularından olmuş, yıllarca Ankara'da aynı teşekkülün Genel Merkez azalığını yapmıştır. 1943 de kurucuları arasına katıldığı Türkiye Öğretmen Dernekleri Milli Birliği (Federasyonu)nin 1956 a kadar fasilasız genel başkanlığını yapmıştır.

1949 dan 1959 a kadar UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yönetim Kurulu Üyeliği ve başkan vekilliği aynı teşekkülün, Montevidea ve Paris Konferanslarında Türk Delegasyonu başkanlığında bulunarak memleketimizi başarı ile temsil etmiştir.

1954 de Konya'dan D.P. Milletvekili seçilmiş ve 1960 ihtilaline kadar milletvekili olarak hizmet görmüştür. Bu esnada Milli Eğitim ve Dışişleri Komisyonlarında vazife almış, Dünya Parlamentolar Birliği Türk Grubu Genel Sekreterliği ve başkanvekilliği vazifelerini görmüş, aynı teşekkülün Viyana Konferansına delege olarak katılmış; 1955 den 1960 a kadar Avrupa Konseyi'nde Türkiye'yi temsil eden Türk heyetine başkanlık yapmış, Maarif, İdareler ve Daimî Komisyonlarda çalışmış, Mahalli İdareler Komisyonu I. başkanvekili ve Avrupa Konseyi II. başkanı seçilmiştir.

M.S.K. Moral Seferberlik Kurulu çalışmalarında ve M. Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi ve Öğretimi için teşkil edilen ihtisas komisyonlarında Üniversiteyi temsil göreviyle çalışmıştır.

Yedek subay olarak üç defa askere alınmış, muhabere üstegmeni olarak çeşitli kıt'alarda vazife görmüştür.

Prof. H. Ragıp Atademir 1968 senesinde İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Profesörlüğüne tâyin edilmiş, 1969-1970 yılları arasında aynı fakültenin dekanlığını yapmıştır. Vefâtı gününe kadar İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Kürsüsü Başkanı idi.

Kendisi Fransızca, İngilizce, Almanca ve Farsca bilirdi. Arapça'yı da bir hayli anlardı.

İslâmî Kültürünü Konya'nın meşhur âlimlerinden olan babası Mehmet Ragıp Efendiden almıştır. Mantıkçılığı da aslen babasından gelmektedir. Babasının sualli-cevaplı olarak hazırlayıp bastırıldığı 48 sayfalık kitabı ona ilk kaynak vazifesi görmüştür.

Hocalığı :

Prof. Hamdi Ragıp Atademir'in hocalığı, bilinen klasik ders hocalığından çok farklı idi. Derslerinde bilgi hamallığı yapmazdı. Kendisi meseleler arasında münasebetler kurarak bilgi edindiği için, talebelerine aynı şeyi vermek isterdi. Böylece onları belli bilgi yığınlarını hafızalarına yerleştirmekten ve ezberci olmaktan kurtarırdı. Talebelerine daima doğru ve tenkitçi bir düşünce tarzını kazandırmaya çok önem verirdi. İmtihanlardaki soruları da hep bu hedefe yönelikti. Soruların çoğu bilgi sorusu olmaktan çok, kafa sorusu idi. Talebelerin, ezberci çalıştıkları takdirde, bunları cevaplandırmalarına imkân yoktu. Sorulara verilen cevaplarda cümlelerin muhtevalarından çok, birbirileri arasındaki olması gereken mantıkî bağa dikkat ederdi. Bu bakımdan bir talebe, soruya menfi cevap vermiş olsa bile, fikrini iyi müdafaa edebilmişse, mantıkî sağlamlık ve tutarlılık varsa, ona hakkını verirdi. Derslerinde ve imtihanlarda talebeleri, kendi fikirlerinin aksini düşünmeye teşvik ederdi. Haddi aşmadan yapılan tenkitleri takdirle karşılardı.

Öğretimde mukayese metodunu ön plânda tutardı. İhtisas sahası olan Batı Felsefesi yanında İslâm düşünmesini de iyi bilirdi. Derslerinde bu iki fikir dünyasını mukayeseli bir tarzda belirtir, her iki düşüncenin dinî kaynaklarını gösterir, yerine göre bunları ayet ve hadislerle delillendirir, varsa müşterek Yunanî kaynaklara da mutlaka işaret ederdi.

Derslerinde hiç bir fikir askıda kalmazdı. Bilhassa felsefî fikirleri mutlaka günlük hayata bağlar, onlardan örnekler verir ve böylece felsefe, muallakta kalmaktan kurtulur, talebenin kafasında mücerret, boşu boşuna bir yer işgal eden fikirler olmaktan çıkar, felsefeyi yaşanan hayatla kaynaştırırdı. Derslerinde ve sohbetlerinde daima akli düşüncenin hâkimiyet kurmasını gâye edinmişti.

Kafası işleyen ve çalışkan talebeyle mutlaka ilgilenir, onu kabiliyeti istikametinde teşvik eder. bu husustaki noksanlarının tamamlanması için gereken yolları gösterir, kendisi de bizzat yardımcı olur, bu cümleden olarak Osmanlıca ve Fransızca öğretmek için hususi kurslar açar, bunları başarı ile yürütürdü.

Rahmetli hocamız, bir profesörün kabiliyetli talebeleri ve asistanlarını her bakımdan yetiştirmek ve noksanlarını tamamlamak mecburiyetinde olduğuna inanırdı. Bu hususta gayret sarfetmekten, vakit harcamaktan da büyük zevk alırdı.

Talebelerini her fırsatta millî ve dinî kültür araştırmalarına, dinî ve millî konular üzerinde hassasiyetle durmaya sevk ederdi. Milletleri felsefeler yapar, ilim ve teknik yaşatır, derdi.

Yetiştirdiği yüzlerce talebe arasında bugün akademik kariyerin, idâri ve siyasi kademelerin üst basamaklarında temayüz etmiş kimselerin sayısı bir hayli kabarıktır. Bunların kendi sahalarında yükselmelerinde, rahmetli hocamızın büyük gayreti ve emeği olmuştur.

Rahmetli hocamız gururlu değil, fakat vekârlı ve şahsiyetli idi. Bilhassa şahsiyetine çok düşkündü. Gururun ve aşırı tevazuun aleyhinde idi. Bu hususta derslerinde de telkinlerde bulunur, davranışları da sözlerine örnek teşkil ederdi.

Prof. H. Ragıp Atademir'in ölümü memleketimiz için büyük bir kayıptır. Başladığı bazı eserlerini tamamlayamadan, tasarladığı bazı konularda fikirlerini olgunlaştırdığı halde, ele alıp işleme imkânı bulamadan aramızdan ayrılırdı. Kendisi ondan-bundan aktararak kitap yazmanın aleyhinde idi. "Ben çiçeğin özünü alırım" derdi. Fakat bunları bal yaptığı halde, petek haline getiremedi. Ama elden ne gelir? "Her nefis ölümü tadacaktır". O, bu ilâhi emre hazırlıklı olarak yola çıktı. Kendisini rahmetle andracak bir çok izler bıraktı, hizmetler yaptı. Allah'ın rahmeti üzerine olsun.

E S E R L E R İ

I - Telif Eserleri:

A - Yayınlanmış olanlar.

- 1- Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara , 1975
- 2- Filozoflara göre Felsefe, Konya, 1947
- 3- İlim ve Muhit, Konya, 1958
- 4- Demokrasi Üzerine, Konya, 1959

B- Yayınlanmamış olanlar.

- 1- Metod Üzerine Deneme (Basılacak)
- 2- Filozoflar Ansiklopedisi (Basılacak)
- 3- Tenkit Üzerine (Tamamlanmamış)
- 4- Fransızca Türkçe Deyimler Lugâtı (Basılacak)

II- Tercüme Eserleri:

A- Yayınlanmış olanlar.

- 1- Yanlış Üzerine Deneme (V. Brochard'an), 1941
- 2- Nietzsche ve Alman Felsefesi Düşüncesine giriş, (Groetuyssen)'den
- 3- Organon I. Kategoriler (Aristo)'dan, 2. bsk. 1963
- 4- Organon II. Önerme (Aristo)'dan 2. bsk. 1963
- 5- Organon III. Birinci Analitikler, (Aristo)'dan 2. bsk., 1966
- 6- Organon IV. İkinci Analitikler, (Aristo)'dan 2. bsk., 1966
- 7- Organon V. Topikler, (Aristo)'dan 2. bsk. 1967
- 8- İsağojî (Porphyrios'dan) 1948
- 9- Phaidon (Eflâtun'dan, Suut Kemal Yetkin) ile, 3. bsk.
- 10- İlim ve Metod (H. Poimcare)'den 2. bsk., 1965
- 11- Son Düşünceler, (H. Poimcare)'den 2. bsk., 1965
- 12- Tümevarımın Temel Üzerine (J. Lachelier)'den 2. bsk., 1966
- 13- İhtilâllerin Kanunu, (A. jousain)'den., 1965

B- Yayınlanmamış olanlar.

- 1- Organon VI, Sofistlerin Çürütülmesi, (Basılacak)
- 2- Büyük Felsefeler (Ducass)'den, (Basılacak)
- 3- Yığınların İsyanı, (J. Ortega, Y. Gasset)'den, (Basılacak)
- 4- Hz. Muhammed Hayat ve Doktrini (Tor. Andrea)'dan, (Basılacak)
- 5- Hiristiyanlığa Reddiye (Selce)'den, (Basılacak)
- 6- Modern Dünya'nın Krizi (R. Guenon)'dan, (Basılacak)
- 7- Siyaset ve İlim (M. Weber)'den, (Basılacak)
- 8- Lojistik (Fevrier)'den, 1947 (Teksir notu olarak basılmıştır.)

Derleyen: S. B.

REVIEW OF THE FACULTY
OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXI

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

Fiyatı: 80 Lira

•
