



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 11 Sayı/Number: 1  
Ocak – Haziran / January – June 2014

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 11 Sayı/Number: 1 Ocak – Haziran / January – June 2014

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

## Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

## Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

## Editör / Editor

Şinasi Gündüz

## Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

## Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,  
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,  
Burhanettin Tatar

## Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkcıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Prof.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

## Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

## Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Mart 2015

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

## Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği  
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul  
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

*Milel ve Nihal* yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

*Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yaygın kurulu sorumludur.

# bu sayıda / contents

5-7 | Editörden / From Editor

## Makaleler / Articles

---

- 9-50 | Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri  
The Position of the Idols in the Pre-Islamic  
Arabia/Jahiliyyah Religion
- 51-69 | Feridun BİLGİN  
Katolik İspanyol İktidarında Endülüs  
Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar  
Andalusian Muslims' Struggle for Identity in  
Catholic Spanish Ruling: The Moors Case
- 71-89 | Şir Muhammed DUALI  
Dinin Siyasete Etkisi Bakımından  
Vatikan-Moskova İlişkileri: Çarlık Rusyası Örneği  
The Vatican-Moscow Relations with regard to the Reli-  
gion's Influence on Politics: In the Case of Tsarist Russia
- 91-117 | Ramazan ARAS  
"Misilmenî": Exploring Perceptions  
about Christian and "Muslim Armenians"  
in the Kurdish Community in Turkey
- 119-142 | Hammet ARSLAN  
Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin  
Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu  
Socio-Cultural and Economic Status of  
Izmir's Jewish Community in the Historical Process
- 143-168 | Yunus CENGİZ  
Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde  
İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi  
Movement of İ'timâd (Impetus) in Nazzâm's  
Philosophy of Nature: Whatness of It and It's Function

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

---

- 169-172 | Zygmunt Bauman, *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*  
172-178 | Liliana Vana, *Yahudilik'de Kadın: Epistroposluk-Kadın Dua Grupları-Evlenme*  
179-183 | Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*



Eduard Charlemont – Saray Muhafızı  
(*The Guardian of the Seraglio*. 1878. Philadelphia Museum of Art)

## Editörden

### On yılı geride bırakırken...

İnanç, kültür ve mitoloji araştırmalarına yönelik akademik çalışmalara yer veren Milel ve Nihal dergisi on birinci yılına girdi. Aralık 2003 tarihinde yayınlanan ilk sayısından itibaren geçen on yıllık sürede gerek konu ağırlıklı gerekse karma içerikli sayılarında alanlarında uzman araştırmacıların çalışmalarını bilim dünyasına sundu. Konu ağırlıklı sayılarında İslam kültür/bilim tarihinde ön plana çıkan Mâturîdî, Bîrûnî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi önemli şahsiyetler yanında, “din, tecdit ve reform”, “bir arada yaşama”, “mitolojik anlatı ve kıssa”, sosyoloji ve İslam”, “tarih” ve benzeri konularda araştırmalara, incelemelere ve analizlere yer verdi.

Türkiye’de üniversiteler ve çeşitli resmi kurumlar bünyesinde yayın yapan akademik süreli yayınlar bir tarafa bırakılacak olursa, vakıflar ve dernekler gibi sivil toplum kuruluşlarınca yayımlanan akademik süreli yayınların genellikle yayınlandığı süre içerisinde zamanla akademik/ilmî görüntüden popülist bir görüntüye doğru kaymak durumunda kaldığı ya da bu yayınların uzun soluklu bir yayın süreci yaşamadıkları bilinen bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında Milel ve Nihal dergisi, ilk sayısından bugüne akademik/ilmî yetkinliğinden ve kalitesinden ödün vermemeye çalışan özelliğiyle ve istikrarlı bir şekilde yayın sürecini devam ettirmesiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Nitekim bu özellikleri nedeniyle o, yalnızca Türkiye bilim çevrelerinde ilgi ve alaka konusu olmakla kalmamaktadır; Türkiye dışındaki birçok araştırıcı tarafından da takip edilip başvurulmuş ve referans gösterilen bir kaynak durumundadır. Bu istikrarlı yapıda, başta yazarlarımız olmak

üzere Milel ve Nihal dergisinin editörler kurulunun, editör yardımcılarının ve sayı editörlerinin, bilim kurulunun, ekonomik açıdan destek veren gönüllülerimizin, dizgi, tasarım ve basımla ilgilenen gönüllülerimizin ve daha da önemlisi okuyucularımızın kuşkusuz önemli katkısı vardır. Milel ve Nihal dergisi bundan sonra da kaliteden ödün vermesizin yayın hayatını sürdürecektir.

Yaşadığımız dünyada her ne kadar ekonomik, siyasi ve askeri yatırımlar ön plana çıksa da aslında en önemli yatırımın insana yapılan yatırım olduğu kesindir. Kuşkusuz ekonomik, siyasi ve askeri yatırımların da bir şekilde dolaylı ya da dolaysız olarak insana yatırım olduğu tartışılabilir. Ancak burada insana yatırımla özelde kastettiğimiz şey; eğitim imkânları, ilim ve kültür yoluyla insanın hem geçmişte ve bugün ne olup bittiğini, nelerin yaşanmış ya da yaşanmakta olduğunu, kendini yetiştirecek, yaşamına ışık tutacak referansların, kaynakların ve imkânların neler olduğunu anlayıp kavraması, bunlarla tanışması, bunları değerlendirmesi, hem de bugününe ve geleceğine bu çerçevede yön vermesidir. Bu bağlamda İslam ilim tarihinde tefsir, fıkıh ve kelâmdan tarih, psikoloji ve eğitime, astronomi, matematik ve tıptan müzik, felsefe ve tabiat bilimlerine kadar hemen her alanda üretilen ilmi çalışmalarda öncelenen konu, bu çalışmaların insana, insanın bugününe ve geleceğine nasıl katkı sağladığı ya da sağlayacağıdır. Bu konuda Müslüman âlimler/araştırmacılar için çalışmalarına yön veren belirleyici kavram “hayırlı ilim” kavramıdır. Esasen hayırlı ilim sahibi olmak ve hayırsız ilimden Allah’a sığınmak her Müslümanın duasında ayrılmaz bir parça olmuştur. Zira ilmi Çin’de bile olsa gidip almakla Müslümanları yönlendiren ve ilmi “Müslüman’ın yitiği/kayıp malı” olarak tanımlayan Hz. Peygamber, “Allah’ım, faydası olmayan ilimden sana sığınırım” diyeren bu konuda Müslümanlara örneklik etmektedir. Bu doğrultuda Milel ve Nihal dergisinin de temel amacı, okuyucuları faydalı ilimle buluşturarak hakkı ve hakikati anlayıp kavramalarına yardımcı olmaktır.

Milel ve Nihal dergisi, yayın politikası olarak belirlediği çerçevede baştan beri geniş okuyucu kitlesine ulaşmayı hedeflemiştir. Nitekim yayımlanan çalışmaların yalnızca basılı/matbû nüshalarla sınırlı kalması ve başta Ulakbim Dergipark olmak üzere web-tabanlı çeşitli ulusal ve uluslararası süreli yayın veri tabanları tarafından da okuyucuya ulaştırılması, Milel ve Nihal dergisinin geniş okuyucu kitlesine ulaşılabilirliğini artırmıştır.

Milel ve Nihal dergisi bu sayısında da önemli çalışmalara yer vermektedir. Örneğin Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnan-cında Putların Yeri" başlıklı çalışmasında Kur'an'ın nazil olduğu dö-nem Arap toplumundaki putperestliği ele almakta ve putların Arap geleneğindeki rolünü incelemektedir. Feridun Bilgin, "Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği" başlıklı makalesinde 1492'de Endülüs'ün İspanyol-Portekiz güçlerince işgali sonrası burada yaşayanların ve Hristiyan olmaya zor-lanan Müslümanların dramını konu edinmektedir. Ramazan Aras ise "Misilmenî": Exploring Perceptions about Christian and "Muslim Ar-menians" in the Kurdish Community in Turkey" konulu çalışmasında Türkiye'deki Kürt toplulukları arasındaki Hristiyanları ve Müslüman Ermenileri ele almaktadır. Ayrıca bu sayıya Şir Muhammed Dualı, Hammet Arslan ve Yunus Cengiz de makaleleriyle katkıda bulunmak-tadırlar.

Milel ve Nihal dergisi önümüzdeki karma ve konu ağırlıklı sayıla-ryla da okuyucularını birbirinden değerli yazarların çalışmalarıyla bu-luşturmayı sürdürecektir. Son olarak, dergimizin bu sayısından itiba-ren yılda iki sayı halinde yayın hayatını devam ettireceğini belirtmek isterim.

*Editör*



Güney Arabistan tanrıça figürü.



# Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ\*

---

## The Position of the Idols in the Pre-Islamic Arabia/Jahiliyyah Religion

---

**Citation/©:** Söylemez, Mehmet Mahfuz, (2014). The Position of the Idols in the Pre-Islamic Arabia/Jahiliyyah Religion, *Milel ve Nihal*, 11 (1), 9-50.

**Abstract:** The faith of pre-Islamic Arabian Society is defined as idolatry. In spite of that, there was no any denial about that there is a creative and transcendent god in this belief. The deus otiosus, as a conception of God in the study of religion, is defined as a divine power which had given up intervening with his creature's doings anymore and stepped aside worldly issues. In the frame of this belief, the people, who lived in pre-Islamic Arabian Society, had believed in that they actualize their communication with transcendent god via idols that they composed. they had believed in that they are closing to transcendent god by sacrificing for idols and turning around them and giving respect and honor to them.

**Key Words:** the Period of the Pre-Islamic Arabia/Jahiliyyah, the Arabian society, idolatry, transcendent God.

---



---

**Atıf/©:** Söylemez, Mehmet Mahfuz, (2014). Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri, *Milel ve Nihal*, 11 (1), 9-50.

**Öz:** İslam öncesi Cahiliye Arap toplumunun inancı putperestlik olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu inanç yaratıcı ve aşkın olan bir tanrının var olduğu

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
[mehmet\_mahfuz@yahoo.com]

inancını reddetmemekteydi. Din araştırmalarında *deus otiosus* olarak tanımlanan bu tanrı anlayışı yeryüzünden çekilmiş ve kullarının dünyevi işlelerinden uzaklaşmış ilahi bir gücü ifade etmektedir. Bu inanç çerçevesinde cahiliye Arap toplumu bu aşkın tanrıyla temas kurmayı ihdas ettikleri putlar aracılığıyla gerçekleştirdiklerine inanmışlardır. Bu putlara kurban sunarak, onları tavaf ederek, hürmet ve ihtiramda bulunarak aşkın tanrıya yaklaştıklarına inanmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Cahiliye dönemi, Arap toplumu, putperestlik, aşkın tanrı.

## Giriş

Kur'an'ın ifadesiyle insanoğlu aslında müteal olan bir ve tek Allah'ı kabul etmesi, onu yegâne yaratıcı olarak benimsemesi ve sadece ona ibadet etmesi amacıyla yaratılmış olmasına rağmen,<sup>1</sup> çoğunlukla bu amaca uygun hareket etmemiş ve çeşitli gerekçelerle değişik varlıklara ibadet etmiştir. İnsanlık Allah'ın çerçevesini çizdiği istikametten uzaklaştıka yüce yaratıcı onları yeniden hidayete avdet ettirmek için peygamberler görevlendirmiştir. Her gönderilen peygamber, kavminin sürüklendiği esfelu's-safilin çukurundan onu çekip alarak yaratıldığı ahsenu't-takvim hedefine uygun bir düzeye yükseltmiştir. İnsanın *hubût ve urûc* serüveni, dibe vurduğu bir esnada Hz. Muhammed'in gönderilişi ile yeniden yüzünü yükselişe doğru çevirmiştir. Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın bihakkın anlaşılabilmesi, aslında ilk muhataplarının dini anlayışlarının, özellikle de Allah ile ilişkilerinin bilinmesiyle ancak mümkün olacaktır. İşte elinizdeki makale bu konuyu ele almakta olup iki bölümden oluşmaktadır. Makalenin ilk bölümü cahiliye Araşlarının putlar hususundaki düşüncesini irdelerken, ikinci bölümü ise Hicaz yarımadasındaki belli başlı putları incelemektedir.

İslam öncesi Arap tarihine baktığımızda Araşların yeknesak bir inanç sistemine sahip olmadıkları, birbirinden farklı gelenekleri benimsedikleri anlaşılmaktadır. Araşların büyük bir kısmı putperest olmakla birlikte içlerinde Yahudi, Hıristiyan, Mecusi, hatta Maniheiztlerin bulunduğu da bilinmektedir. Dahası aralarında, özellikle Yemen kökenli Himyer kabilesi gibi gök cisimlerine ibadet edenler de vardı.<sup>2</sup> Biz bu sistemlerden sadece paganizme yoğunlaşacağımızı ifade etmek isteriz.

<sup>1</sup> Bkz. Zariyat 51/56.

<sup>2</sup> Bkz. Muhammed Şükrî el-Âlûsî, *Buluğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, (neşr: Muhammed Behcet el-Eserî), I-III, Beyrut, ?, II, 237, 240.

Hicaz yarımadasının özü itibariyle Tevhidi düşüncenin merkezi olduğu ve Hz. İbrahim ile İsmail döneminde başlayan bu dini anlayışın uzun süre varlığını koruduğu bilinmektedir. Paganizmin bu bölgede ne zaman başladığı hususu ise tartışmalıdır. Kimi kaynaklarımıza göre Huzaa kabilesinin lideri Amr b. Luhay ile başlamıştır. Hatta bu rivayetlere göre Kâbe'nin yöneticileri olan Cürhüm Kabilesi'nin Mekke'de taşkınlık yapmaya başlaması üzerine<sup>3</sup> Huzaa kabilesinin lideri Amr b. Luhay, İsmailoğullarının da desteğini alarak onları Mekke'den çıkarmıştır.<sup>4</sup> Daha sonra ağır bir hastalığa yakalanınca Suriye'nin Belka bölgesinde bulunan bir kaplıcaya tedavi olmak üzere gitmiştir. Kaplıcada şifa bulunca yöredeki insanlara dikkat etmiş ve onların putlara taptıklarını fark etmiştir. Niçin bu varlıklara ibadet ettiklerini sorunca "Biz bunlar aracılığıyla yağmura ulaşıyor ve düşmana karşı da onlardan yardım talep ediyoruz" cevabını almıştır. Bu cevaptan etkilenen Amr b. Luhay, oradaki putları getirip Hicaz yarımadasının muhtelif yerlerine yerleştirmiş ve halkı bunlara ibadet etmeye çağırmıştır.<sup>5</sup> Hatta kimi rivayetlere

<sup>3</sup> Kaynakların ifadesine göre Cürhümiler Mekke'nin liderliğini üstlendikleri ilk dönemlerde bu kutlu beldeye büyük hizmetlerde bulunmuş olmalarına rağmen zamanla bu misyonlarını terk etmişler ve Mekke ile Kâbe'ye hiç yakışmayan şeyler yapmaya başlamışlardır. Hz. İbrahim'in dinini hafife almışlar, hatta zamanla tebdil etmişler, haramı helalleştirmişlerdi. Hacca gelenlere büyük zulümlerde bulunmuşlar, onları buraya gelmekten soğutmuşlardı. Kâbe'ye tehdiye edilen malları haksız yere zimmelerine geçirmişlerdi. Hatta onlardan iki kişi (İsâf ve Nâile) Kâbe'nin içinde gayri meşru ilişkiye girmeye dahi cüret edebilmişlerdi. Bu ve benzeri hadiseler nedeniyle Mekke ve Kâbe'nin imajı ciddi yara almıştır. Geniş bilgi için bkz. Ezrakî, *Ahbaru Mekke*, Mekke 1965; I, 88-92.

<sup>4</sup> Ezrakî, I, 96.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn el-Kelbî (ö:204/819), *Putlar Kitabı*, (terc: Beyza Düşüngen), Ankara 1969, 27-28; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir b. Ferah el-Ensârî (ö:671/1272), *el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'an*, I-XX, (tahk: Ahmed el-Berdunî ve İbrahim İtfiş), Kahire 1964, VI, 338; Alusî, II, 200 vd. Bu hadise İbn Hişam (ö:218/833) ve diğer bazı kaynaklarda da yer almaktadır. Ancak onlar Amr'ın hastalığından bahsetmez, onun bazı işleri için o bölgeye gittiğini söylerler. Bkz. *Siretu İbn Hişam*, I-II, (tahk: Mustafa Saka-İbrahim Ebyarî-Abdullah Şelebî), Beyrut 1955, I, 77; Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah es-Suheylî (ö:581/1185), *er-Revdu'l-unf fi şerhi's-sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişam*, I-VII, (tahk: Ömer Abdusselâm), Beyrut 2000, I, 208 vd; Süleyman b. Musa b. Salim el-Kilâî (ö: 634/1236), *el-İktifa fi meğazi Resulillah ve selâseti hulefa'*, I-II, Beyrut 1420, I, 64; Himyerî, Ebu Abdullah Muhammed (900/1494), *Revdu'l-mi'taf fi haberi aktar*, Beyrut 1980, 517.

göre Hz. Nuh'un kavminin taptığı putlar da onun tarafından keşfedilip yarımadanın muhtelif yerlerine yerleştirilmiştir.<sup>6</sup>

Kaynaklarımız, Hicaz yarımadası paganizmini bu şekilde başlatmaktadır. Ancak hadiseye biraz yakından bakıldığında olayın bu kadar basit olmadığı anlaşılmaktadır. Zira kanaatimize göre Amr b. Luhay, İsmailoğullarının da desteğini alarak Mekke'nin yönetimine geçtikten sonra, Cürhüm kabilesi döneminde Kâbe ve Mekke'nin sarsılan imajı düzeltmeye karar vermiştir. Onun meşhur hastalığı da bu döneme denk gelmiş olmalıdır. Dolayısıyla Amr b. Luhay Suriye bölgesine giderken yol güzergâhı üzerinde görüştüğü kabilelerin putperest olduklarını ve kendi tanrılarının dışında, diğer putlara pek itibar etmediklerini gördüğü anlaşılmaktadır. Kâbe ve Mekke'nin itibarının da sarsıldığını dikkate alarak bu kabilelerin putlarını da kutsal beyte koymayı önermiştir. Böylece Amr b. Luhay onların tanrılarına bir meşruiyet kazandırırken, Kâbe ve Mekke'ye de saygın bir konum sağlamıştır.<sup>7</sup>

Kuşkusuz Amr b. Luhay'ın bu girişiminin arkasında Mekke'nin ticarî bir merkez olmasının da etkisi vardır. Tevrat'ta da yer aldığı

---

<sup>6</sup> Rivayetlere göre Hz. Nuh'un kavmi tufanda yok olunca putları da selin altında kalmış ve Cidde dolaylarına kadar sürüklenmiştir. Amr b. Luhay döneminde bu putların bazısı ortaya çıkmıştır. Amr, Cidde dolaylarına gelerek putların tamamını kumların altından çıkarmak suretiyle yarımadanın muhtelif yerlerine yerleştirmiş ve halkı bunlara ibadete çağırmıştır. [bkz. Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah (ö:626/1228), *Mu'cemu'l-buldân*, I-VII, Beyrut 1997, III, 276; Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şamî (ö: 942/1535), *Subulu'l-huda ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-ibâd ve zikri fedailihi ve a'lami nubuvetihi ve ef'alihi ve ahvâlihi fi'l-mebdei ve'l-mead*, I-XII, (tahk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1993, II, 177]. Hatta bu mitolojik anlatıyı aktaran kimi kaynaklar Amr b. Luhay'ın, Hz. Nuh'un kavminin Tufan'da yok olan putlarına nasıl ulaştığını kendilerince mantıklı bir kaynağa bağlamış ve hadiseyi Amr'ın var olduğu iddia edilen ve kendisini yönlendirdiği ifade edilen cinine bağlamışlardır. [Bzk. Bureyk b. Muhammed Bureyk el-Umerî, *es-Sereya ve'l-buûs en-Nebeviyye Havle el-Medine ve Mekke*, Daru İbn el-Cevzî, ? 1996, 292.] Öyle anlaşılıyor ki bu kaynaklar da bir tek adamın Hicaz yarımadasının tamamını putperest hale getirmesini mantıklı bulmamış ve işi cinlere havale etmişlerdir. Bir tek bu iddia bile söz konusu kurgunun gerçek dışı olduğunu ortaya koymak için kâfi delildir.

<sup>7</sup> Cevad Ali'nin de dikkat çektiği gibi Mekkeliler kendi kutsallarına saygı duymak koşuluyla sair kabilelerin tanrılarını kutsamışlardır. Dolayısıyla Diğer putların Mekke'ye taşınmasının arkasında bu putlara sahip olan kabilelerin Mekke'yi kabul etmelerinin sağlanmasının yattığı aşikârdır. Bkz. *el-Mufasssal: Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, I-XX, Bağdat 2001, XI, 81-82.

üzere, Mekke kadim dönemlerden beri bir ticaret merkez, idi. Mekkelilere ait kervanlar sadece yarımadada değil, buranın dışına da ticarî emtia taşıyorlardı. Bu kervanların emniyet içerisinde sözü konusu bölgelere gidebilmesi için, yörede meskûn bulunan kabilelerin onayının veya desteğinin alınması kaçınılmazdı. Bunun yolu da onların tanrılarına saygı göstermekten geçiyordu. Amr b. Luhay da ticarî yolları açık tutmak amacıyla çevredeki kabilelere ait putları bir şekilde Mekke'ye getirerek Kâbe'nin içerisine yerleştirmiştir. Bu putların 360 kadar oldukları rivayet edilmektedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla Kâbe'nin içerisinde var olan putların her biri aslında Mekke'nin çevresinde yaşayanlarla ticari güzergâh üzerinde meskûn bulunan kabileleri temsil etmektedir. Kuşkusuz Mekke, ataları Hz. İbrahim'in yurdu ve Kâbe "Allah'ın evi" olması hasebiyle, yarımadada ikamet eden Arap kabilelerinin her biri için özel öneme sahipti. Ancak kendi putlarının toplandığı bir merkez haline gelince daha da değer kazanacaktı. Amr b. Luhay tarafından geliştirilen bu yeni sistem Arap yarımadasında paganizm bağlamında bir kırılma oluşturulmuştur. Zira o, Hicaz yarımadasında var olan bütün putlara bir meşruiyet kazandırmakla kalmamış, kabilelerin birbirlerinin putlarına saygı duymalarını, değer verip ibadet etmelerini de sağlamıştır. Kabileler arasında din bağlamında bir hoşgörünün gelişmesini, hatta tanrılar bağlamında bir çatışmazlık halinin kurulmasını da başarmıştır. Şayet bu olmamış olsaydı her kabile kendi tanrısını gerçek ilah kabul edecek; diğer putların bir anlam ifade etmediğini söylemekle kalmayacak bunlara tapan insanları kendi putlarına ram etmek için de bir mücadele başlatacaktı. Amr b. Luhay'ın geliştirdiği bu yeni sistemle her kabilenin tanrısı, diğer kabilenin rabbi kadar değer kazanmış; her kabile kendi tanrısına ibadet etmekle birlikte diğerinin kutsalını da mukaddes kabul ederek sistemin içerisine dâhil etmiştir. Hz. Peygamber İslam dinini tebliğ etmeye başladığı zaman Ebu Cehil başkanlığındaki Mekkelilerin gelerek "Ey Muhammed, gel bir gün sen bizim ilahlarımıza ibadet et, bir gün de biz senin. Şayet senin tanrın yüceyse biz faydalanmış oluruz. Bizimkiler ulu ise sen nimetlenmiş olursun" diyerek onu davet ettikleri şey aslında Mekke'de hâkim olan ve ileri gelenler tarafından benimsenen bu anlayıştan başka bir şey değildir. Muhtemelen bu davet sadece

<sup>8</sup> Bkz. Celalettin es-Suyutî, Abdurrahman b. Ebubekir (ö: 911/1505), *Hasaisu'l-kübra*, I-II, Beyrut, ?, II, 307; Cevad Ali, XII, 12.

Hız. Peygambere de yapılmamıştır. Daha önce farklı söylemlere sahip ve kitleleri etkileyen herkese de yapılmış olmalıdır. Aynı şey Hıristiyanlar için de geçerlidir. Nitekim Hz. Peygamber tarafından Mekke fethedildiğinde Kâbe'nin içerisinde Hz. İsa ve Meryem tasvirlerine rastlanmıştır. Bu tasvirlerin Mekkelilerce buraya konmasının da bunun dışında mantıklı bir izahı yoktur.<sup>9</sup>

Şayet Hz. Peygamber Ebu Cehil ve yanındakiler tarafından sunulan bu öneriyi kabul etmiş olsaydı bu yeni din Mekke'de Kurulu olan söz konusu sistemin bir parçasına dönüşecek ve içi boşaltılmak suretiyle tamamen yok edilecekti. Oysaki Hz. Peygamber "Allah'tan başka ilah yoktur" diyerek İslam'ın var olan bu sistemlere entegre olmayacağını, müstakil ve tek bir ilah olan Allah'ın egemenliğine dayandığını, bu egemenliğin bir başka egemenliği tanımadığını, Allah'ın var olan ilahlardan bir ilah olmayıp, yegâne ve mutlak ilah olduğunu, onun dışında tanrı olarak iddia edilen varlıkların uydurma ve kabul edilebilir olmadıklarını söyleyerek bu öneriyi reddetti. Ancak bu reddedişin bir sonucu olarak Hz. Peygamber ile Müslümanların yaşadıkları baskılar ise bilinmekte olup bu makalenin konusunun da dışındadır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi bölgede tapınılan bütün putların her birine yaygın bir meşruiyet kazandıran bu sistemin kurucusu Amr b. Luhay'dır. Bu buluş onu Araplar arasında neredeyse kutsal bir mesabeye yükseltmiştir. Bu hadiseden sonra Amr b. Luhay'ın, yarımada içerisinde hatırası hep diri tutulmuş, dahası ölüm tarihi, takvim başı olarak kullanılmıştır. Kuşkusuz Amr b. Luhay'ı bu denli önemli kılan, onun sadece bütün Arap kabilelerinin, birbirlerinin kutsallarını kendi kutsalları olarak da kabul etme sistemini ihdas etmesi değil; aynı zamanda bu anlayışı bir ticarî kazançta da çevirmeyi başarmış olmasıdır. Nitekim bu durum kabileler arasında ticaretin gelişmesine ve özellikle Mekke'nin bir ticaret merkezi olarak önem kazanmasına da katkı sağlamıştır. Öyleyse bu yeni din anlayışının ticari bir yapı kurulmasını sağladığını da söyleyebiliriz.<sup>10</sup> Kureyş kervanlarının hiçbir kabilenin saldırısına maruz kalmadan yarımada'nın tamamında özgür bir şekilde dolaşmalarının arkasında da bu anlayışın önemli etkisi olduğunda hiç kuşku yoktur.

<sup>9</sup> Bkz. Ezrakî, I, 165.

<sup>10</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, VII, 126; Ahmed İbrahim eş-Şerif, *Mekke ve Medine fi Cahiliyye ve ahdi Resulillah (sav)*, Daru'l-Fikr el-Arabî, ?, 103 vd.

Kâbe'yi yarımada Arapları için bir penteon merkezine çeviren Amr b. Luhay'ın bu tutumu, onun Arap paganizmini başlatan şahıs olarak anılmasına neden olmuştur. Yoksa kaynakların bir kısmına göre Hübel adlı put, Huzeyl b. Müdrike tarafından getirilip Mekke'ye yerleştirilmiş, hatta bundan dolayı da Huzey'il putu olarak da anılmıştır. Dolayısıyla bu bilgileri esas aldığımızda putperestliğin Hicaz yarımadasında daha önce var olduğu anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Kaldı ki böylesi önemli bir kırılmanın tek öznesi olarak Amr b. Luhay'ı zikretmek çok da mantıklı olmayacaktır. Zira kabileciliğin bu denli baskın olduğu bir coğrafyada bir kabile reisinin diğer kabilelere paganizm gibi tevhide münafi, yabancı bir anlayışı dayatması çok zor bir ihtimaldir. Hatta kendisine karşı hiçbir tepki olmadan bunu başarma imkânı da zayıftır. Dolayısıyla Amr b. Luhay'ın bölgede var olan putperestliği ticari amaçlarla yeniden biçimlendirdiği varsayımı gerçeğe daha yakın gibi görünmektedir.

Amr b. Luhay'ın geliştirdiği bu yeni sistemde her kabile öncelikli olarak kendi tanrısını ulularken; diğer tanrılara da sistem içerisinde bir yer tanımaktadır. Bu durum Mekkeliler için de geçerlidir. Mekkelilerin birinci putu Hübel'dir. Onların nazarında Hübel'den daha büyük bir put yoktur.<sup>12</sup> Uzza bile hiyerarşi içinde ondan sonra gelir. Bununla birlikte yarımadanın diğer putlarının tamamına da hürmet gösterirlerdi. Aynı şey diğer kabilelerin tamamı için de geçerlidir.

Kuşkusuz Amr b. Luhay tarafından geliştirilen bu inanç yapılanması Allah'ı sistemin tamamen dışında tutan bir anlayış değildir. Aksine Allah'ı var, bir ve yegâne yaratıcı olarak da kabul ediyordu. Nitekim bununla alakalı olarak Kur'an şöyle demektedir:

De ki: "Eğer biliyorsanız söyleyin: Yer ve yerde bulunanlar kime aittir?" "Allah'ındır" diyecekler. "Öyle ise siz hiç düşünüp öğüt almaz mısınız?" de. De ki: "Yedi kat göklerin Rabbi, büyük Arş'ın Rabbi kimdir?" "Allah'tır" diyecekler. "Öyle ise ona karşı gelmekten sakınmaz mısınız?" de. De ki: "Eğer biliyorsanız söyleyin: Her şeyin hükümranlığı elinde

<sup>11</sup> Bkz. Abdullah Abdulcebbar-Muhammed Abdulmünim Hafacî, *Kıssatu'l-edebe fi'l-Hicâz, Mısır* ?, 206.

<sup>12</sup> Bkz. Muhammed b. İshak (İbn İshak) (ö: 150/767), *Siretu İbn İshak*, (tahk: Süheyl Zekkâr), Beyrut 1978, 32; Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö: 310/922), *Tarihu'l-umem ve'l-mulûk*, I-XI, Beyrut 1387, II, 240.

olan, kendisi koruyan, kendisine karşı korunulamayan kimdir?" "Allah'tır" diyecekler. "Öyleyse nasıl aldanıyorsunuz?" de."<sup>13</sup>

Dahası Cahiliye Arapları sadece Allah'a değil, aynı zamanda ahirete de inanıyorlardı. Onların dini anlayışlarına göre bir şahıs ölünce yıkanır, kefenlenir; kabre konduktan sonra, bineği de getirilip mezarının başına, ayakları ve başı birbirine bağlanmış şekilde terkedilirdi. "el-Beliyye" olarak tesmiye edilen bu hayvancağıza su veya yiyecek verilmez, ölünceye kadar orada tutulurdu. Ölen şahsın dirilişinden sonra bu hayvana bineceğini iddia edilirdi. Şayet mezarının başına bineği bu şekilde bağlanmazsa, kıyamet günü dirildiğinde yaya olarak haşr olacağına inanılırdı.<sup>14</sup> İbn Habîb tarafından aktarılan bu rivayetten açıkça anlaşıldığı gibi cahiliye dönemi insanların Ahirete inandıkları gibi, kıyamete ve hatta haşre de iman ediyorlardı.<sup>15</sup> Hatta onlar Allah'ı "ilah" veya "rab" olarak kabul ettikleri tüm tanrıların İlahı veya Rabbi, yani "İlahların İlahı" veya "Rablerin Rabbi" olarak görüyorlardı.<sup>16</sup> Onların ahirete inandıklarını gösteren verilerden bir başkası ise şudur: Yemenliler, özellikle Himyerliler ölümlerini girişinde putların dikildiği veya putlar tarafından korunan mağaralara gömüyorlardı.<sup>17</sup> Ölümünden sonra tanrıların kendilerine rehberlik yapması, gidecekleri yere emniyet içerisinde gitmeleri ve hiçbir şeyin onlara zarar vermemesi için böyle yapıyorlardı. Bu da onların ölümden sonra bir yaşama inandıklarını; bir başka ifadeyle öte dünyaya yani ahirete iman ettiklerinin delildir.

<sup>13</sup> Mü'minun Suresi 23/84-89.

<sup>14</sup> Bkz. Ebu Ca'fer Muhammed b. Habîb (ö: 245), *Kitabu'l-muhabber*, (tahk: ilse Lichtenstadter), Beyrut Daru'l-Daru'l-Afâk el-Cedîd, ?, 319.

<sup>15</sup> Aslında Cahiliye Arapları için Allah ile kendileri arasında tek aracı putlar değildir. Cinler de Allah ile kullar arasında aracı varlıklar olarak kabul edilmektedir. Nitekim Cahiliye Arapları'nın Hz. Peygamber'i eleştirdikleri zaman "mecnun" olarak tavsif etmeleri de bu bakış açısının bir sonucudur. "Mecnun" derken bizim anladığımız manada "delilik hastalığını" kastetmiyorlardı. Aksine onlar peygamberin son derece anlamlı, etkileyici cümlelerini işittiklerinde bu sözlerin birileri tarafından kendisine öğretilmiş olduğunu ve bunların da ancak cinler olabileceğini iddia ediyorlardı. Keza onlar cin ve meleğin –tabir caizse– Allah'la aynı kumaştan dokunduklarına inanıyorlardı.

<sup>16</sup> Bkz. Muhammed İbrahim el-Feyyumî, *Tarihu'l-fikr ed-dinî el-Cahilî*, Daru'l-Fikr el-Arabî, Beyrut 1994, 468.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Hişam *et-Ticân fi muluki Himyer*, Yemen 1347, 218.



## Putlara İbadet Etmenin Nedenleri

Allah'ı var ve bir olarak kabul eden, kıyamete ve hatta haşra inanan Cahiliye Arabının putlara neden ibadet ettiğine gelince; kuşkusuz bunun birden fazla nedeni bulunmaktadır. Şimdi bu nedenlere özetle bakalım:

1- Cahiliye Arabı yüce Allah'ı erişilmez kabul ettiği için ona ulaşabilmek amacıyla şefaathçilere ihtiyaç duyuyordu. Kuşkusuz putlara ibadetin en önemli nedeni de işte bu şefaath algısı olmuştur. Put bir taraftan kendisini mabut olarak gören bireyle Allah arasındaki halkayı oluştururken, diğer taraftan da kendisine ibadet eden şahsın Allah nezdindeki koruyucusu olarak tebellür etmektedir. Kur'an'ın Allah katında kendi izni olmaksızın hiç kimsenin şefaath edemeyeceğine dair ayetlerinin tamamı bu anlayışın yanlışlığını anlatmaktadır.<sup>18</sup>

2- Cahiliye Arabının anlayışına göre Putlar Allah nezdinde çok değerlidir. Onları memnun etmek Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla Alusî'nin ifadesi ile söyleyecek olursak, putlara taparak aslında Allah'a ibadet ettiklerine inanıyorlardı.<sup>19</sup> Kur'an'da da ifadesini bulduğu gibi "biz onlara sadece ve sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz"<sup>20</sup> derken de kastettikleri bundan başka bir şey değildir.

3- Cahiliye Araplarına göre her ne kadar Allah erişilmez bir noktada olsa da onun adına yeryüzünde putlar tasarrufta bulunuyordu. Her biri ayrı bir misyon yüklenen bu putlar aslında Allah'ın yeryüzündeki eli mahiyetindeydi. Dolayısıyla Allah'ın bu varlıklar aracılığıyla hayata müdahale ettiğine inanılıyordu. Şöyle ki, her putun önünde fal oklarının bulunduğu torbalar mevcuttu. Birbirinden farklı olan bu torbaların her biri değişik durumlar içindi. Örneğin sefere çıkanlar, içinde "evet" ve "hayır" okları bulunan torba kullanırken; diğer durumlar için içinde "yap", "yapma", "evet", "hayır", "hayırlı", "şerli", "yavaş", "hızlı" veya üzerinde hiçbir şey yazılı olmayan okların yer aldığı torbalar mevcuttu. O dönemin en önemli konularından biri olan nesebe iltihak için üzerinde "mulsak" veya "serih" yazılı iki ok bulunan torba ayarlanmıştı. Üzerinde "mâ"

<sup>18</sup> Bkz. Bakara 2/255.

<sup>19</sup> Bkz. Alusî, II, 197.

<sup>20</sup> Zümer 39/3.

yani “su” yazılı okun bulunduğu torbanın su arayanlar için kullanıldığı rivayet edilmektedir. Put aracılığıyla Allah’ın emrini öğrenmek isteyen kişi, önce “sadin” olarak isimlendirilen mabet görevlisine gelir ve ona derdini anlatır. Daha sonra sadin elindeki fal oklarının bulunduğu çantayla putun huzuruna gelir ve “Ey Rabbimiz [falanca şu ihtiyacı için sana başvurmaya geldi] hangisi kendisine hayırlı ise onun çıkmasını sağla” der ve çantadaki oklara başvururdu.<sup>21</sup> Çıkan ok Allah’ın emrini ifade ederdi. Dolayısıyla oku çekenin eğer puta tam bir bağlılığı varsa, bu kararı hiç tartışmadan “Rabbim bana bunu emretti” veya “Rabbim bana bunu yasakladı” der işine veya evine giderdi.<sup>22</sup> Mesela “serih” çıkmışsa aileye iltihak edilmesi düşünülen zat ailenin bir parçası haline gelirken; “mulsak” çıkmışsa aileden tamamen uzaklaştırılırdı. “Evet” anlamındaki ok çekilmişse yolculuğa çıkılır; “hayır” oku çekilmişse bu yolculuk ertelenirdi. Hatta aralarında çözemedikleri bir mesele olduğunda bile putlarına başvurmak suretiyle hallederlerdi.<sup>23</sup>

Cahiliye Arabı fal oklarını o kadar çok içselleştirmişti ki rivayetlere göre bu okların Hz. İbrahim ve Hz. İsmail döneminden kaldığına inanıyordu. Nitekim Kâbe’nin içerisinde bu iki kutlu zatı ellerinde fal okları bulunarak resmetmişlerdi. Hz. Peygamber Mekke’nin fethi esnasında Kâbe’nin içerisine girerken gördüğü bu resmi “Allah onları katletsin, İbrahim ve İsmail’in bu oklarla taksim etmediklerini biliyorlar” diyerek eleştirmiştir.<sup>24</sup> Kuşkusuz putların bu denli hayatın içerisinde olması, Cahiliye döneminde bir yargıçlar sınıfının ve aynı zamanda bir hukuk sisteminin oluşmasına da mani olmuştur. Hatta insanlar arasındaki sorunları çözen bir fıkhn inki-

<sup>21</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn İshak, 32; İbn Habib, *Muhabber*, 332; Ezrakî, Ebu’l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö: 250/864), *Ahbaru Mekke ve ma cae fiha mine’l-âsâr*, I-II, (tahk: Ruştî es-Salih), Beyrut, ?, I, 117 vd; Taberî, *Tarih*, II, 240; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu’l-beyân fi Te’vili’l-Kur’an*, I-XXIV, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut 2000, IX, 514.

<sup>22</sup> Bkz. Bedreddin el-Aynî (ö: 855/1451), *Umdetu’l-kari şerh Sahîh el-Buharî*, I-XV, Beyrut, ?, XVIII, 209.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-Barî şerh sahih el-Buharî*, I-XIII, Beyrut 1379, VIII, 277.

<sup>24</sup> Bkz. İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer (ö:774/1372), *Tefsîru İbn Kesîr*, I-VIII, (tahk: Sami b. Muhammed Sellâme), Daru’t-Tayyibe, ?, 1999, III, 24; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyarbakrî (ö: 966/1558), *Tarihu’l-hamis fi ahvâli en-fesi’n-nefis*, I-II, Beyrut, ?, II, 86.

şafına duyulan ihtiyacı da ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte Cahiliye Arabının çelişkiler yaşadığı da görülmektedir. Nitekim putuna bu denli bağlı olmasına rağmen, çıkan kararı beğenmemişse kendi bildiğini yapabildiği gibi putuna hakaretler de edebilirdi.<sup>25</sup>

4- Putlara, sadece onların kararını öğrenmek veya kendi yararına karar vermelerini sağlamak için ibadet edilmez, aynı zamanda onların vereceği zarardan beri olmak için de tapılırdı.<sup>26</sup> Bir başka ifadeyle putlara ya Allah ile kul arasında aracı veya Allah'ın akrabaları olan melek ve cinler ya da kavi şeytanı bulunan varlıklar olarak bakılırdı. Şayet Allah ile kul arasında aracı olarak görülmüşse ibadet edilirken müteal olan Allah'a yaklaşma hedeflenirdi. Onlara Allah'ın akrabaları olarak bakılmışsa kendilerine sığınarak hoşnutlukları murad edilmiş olurdu. Şeytanı kavi olarak düşünülmüşse kendilerinden yardım talep edilerek de şerlerinden uzak olunmak istenirdi.<sup>27</sup> Şeytan ve melek pagan Arapların düşünce dünyasında çok önemli bir yer tutardı. Her putun bir de şeytanı olduğuna inanılırdı.<sup>28</sup> Ona sığınarak şeytanından emin olunmak istenirdi. Hz. Peygamber risalet görevine başladığı zaman "bu nasıl peygamber, onunla birlikte bir melek indirilmeli değil mi idi ki, artık onunla beraber bir korkutucu olsa idi?"<sup>29</sup> demeleri onların bu inancının bir yansımasıdır.

### Putlara İbadet Şekilleri

Putlara ibadet şekillerine gelince; kuşkusuz Cahiliye Arabı putlarına değişik şekilde tapardı. Şimdi kısaca bu ibadet şekillerine bakalım.

<sup>25</sup> Esed oğulları tarafından babası öldürülen İmriu'l-Kays b. Hucr, babasının öcünü almaya niyetlenir ve Zülhalasa'nın onayını almak için huzuruna gelir. Sadininin yardımıyla önünde bulunan fal okları aracılığıyla ne yapması gerektiğini sorar. Üç kez çekilen fal okunda hep "Esed oğullarına saldırmamasın kendisi için hayırlı olamayacağı anlamına gelen" "hayır" oku çıkar. Öç almaya kilitlenmiş olan İmriu'l-Kays onun bu kararını beğenmez: "Fal oklarını kırarak tanrısı olan Zülhalasa'nın yüzüne atmakla kalmaz, aynı zamanda ona "Babamın organını ısırarsın. Senin baban öldürülmüş olsaydı beni engellemeye çalışmazdın" diyerek bir de hakaret eder. Bkz. İbn el-Kelbî, 46.

<sup>26</sup> Bkz. Taberî, *Tefsir*, III, 313.

<sup>27</sup> Bkz. Alusî, II, 197-198.

<sup>28</sup> Bkz. Şemsettin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Osman b. Kaymaz e-Zehabî (ö: 748/1347), *el-Munteka min minhâci'l-i'tidâl fi nakdi kelâmi ehli'r-refdi ve'l-i'tizâl*, (tahk.; Muhyiddin el-Hatib), ?, 524.

<sup>29</sup> Furkan Suresi, 25/7.

**1- Hediye takdimi:** Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cahiliye Arabına göre put, Allah ile kullar arasında bir aracıydı. Dolayısıyla putun memnun edilmesi gerekiyordu. Bu memnuniyetin en önemli aracı ise hediye takdimi idi.<sup>30</sup> Hediye, değişik şekillerde ve zamanlar da takdim edilirdi. Öncelikle hediye takdim etmeyi düşünen zat, bir derdi veya kederi varsa putuna gelir, sadine hediyesini takdim eder ve onun aracılığıyla putundan talepte bulunurdu. Şayet çekilen fal oklarından istediği karar çıkmamışsa bu kararın değişmesi için ertesi gün veya makul bir zaman sonra, daha güzel ve daha göz alıcı başka bir hediye ile yeniden gelir, tanrısının kararını sorardı. Kararı değişinceye kadar bunu tekrar ederdi. Putlara takdim edilen ikinci tür hediye ise teşekkür kabilindendir. Putundan talep ettiği şeyin gerçekleştiğine inanmışsa huzuruna gelir, şükür anlamına gelen hediyesini takdim ederdi.

Kuşkusuz bu hediyelerin tamamı putun sadine, yani onun koruyucusu ile kabilesine kaldığı için en çok onları memnun ederdi.

**2- Tavaf:** Putlar için yapılan ibadetlerden bir başkası ise tavaf-  
tır.<sup>31</sup> Cahiliye dönemi ibadetlerinin en önemlisi olan tavaf, putların yanı sıra Kâbe'nin, hatta Kâbe'yi temsilen, tavaf amacıyla ortaya konan taşın etrafında da yapılırdı. Kâbe'yi haftada bir kez tavaf etmeyi bir vecibe olarak kabul eden dönemin Arabı, tavaf esnasında Haceru'l-Esved'i de mesh etme geleneğine sahipti.<sup>32</sup> Mekke'nin dışına çıktığı zaman da haftalık tavaf ibadetini mutlaka yerine getirirdi. Bunu gerçekleştirmek için ya Harem'den aldığı taşın etrafında döner veya bu kutsal mekâmı çağrıştıran putunu ortaya koyar ve onun çevresini tavaf ederdi.<sup>33</sup> Şayet beraberlerinde Harem'den bir taş getirmemişse çevresinde gördüğü en güzel dört taşı seçer, üçünü ocak taşı olarak kullanırken dördüncüsünü Kâbe'yi temsilen koyar, onun etrafında dönerek ibadetini yerine getirirdi. Bu taşta "en-nusub" denilirken,<sup>34</sup> tavaf etmek için yere koyduğu şey bir put ise ona "sanim" veya "vesen" denilirdi. Bunun etrafında yapılan tavaf ise "ed-

<sup>30</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 82; İbn Habib, *Muhabber*, 319.

<sup>31</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 82; Cevad Ali, XI, 230.

<sup>32</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 311.

<sup>33</sup> Bkz. İbnu'l-Kelbi, 26; Süheylî, I, 210; Alusî, II, 200.

<sup>34</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 39; el-Meriî, el-Muhelleb b. Ahmed b. Ebî Sufra (ö:435/1043), *el-Muhtasaru'l-nasîh fi tezhibi kitabi'l-camii's-sahîh*, I-IV, (tahk: Ahmed b. Faris es-Selûm), Riyâd 2009, IV, 258; Bedreddin el-Aynî, *Umde* VIII, 186.

Davvâr” tesmiye edilirdi.<sup>35</sup> Tavaf esnasında veya tavafını tamamlayınca aynen Haceru’l-Esved’e yaptığı gibi etrafını döndüğü putu ya da taşı mesh ederdi. Ancak bu taş a bir kutsiyet atfetmez, tavafı bitince bir kenara atarak yoluna devam edebilirdi.

Kuşkusuz bu haftalık tavafın dışında bir de şükür tavafı yapılırdı. Ancak bunun belli bir zamanı yoktu. Bir zat dileği ne zaman yerine gelmiş veya ne zaman seferden sağ salim geri dönmüşse o zaman Kâbe veya Lat gibi metafor alanı bulunan mekânlara gider, tavafını yapar, daha sonra evine dönerdi.<sup>36</sup>

**3- Kurban:** Putlara yapılan bir diğer ibadet şekli ise kurban takdim etmektir.<sup>37</sup> Putların önemli bir kısmının önünde sunakları bulunurdu. Uzza putunun önündeki sunağa “ğabğab” denilirdi.<sup>38</sup> Dışardan gelen şahıslar, yedeklerinde getirdikleri kurbanlarını bu sunaklarda tanrıları adına keserler, çoğu zaman akan kanını putlarının üzerine sürerlerdi.<sup>39</sup> Şayet kurbanını putunun yanında değil de tavaf için ortaya koyduğu ve etrafında döndüğü taşın üzerinde kesmişse bu kurbanı “el-atâir”; kurban kesilen sunağa veya kurban taşına ise “el-itr” denilirdi.<sup>40</sup> Kurban etleri ise orada bulunan fakirler arasında üleştirilirdi.

**4- Hac:** Özellikle meskûn mahallin dışında kalan putlara yılın belli dönemlerinde hacca gidilirdi.<sup>41</sup> Mekkeliler, özellikle de Haşimoğulları tarafından Buvâne putuna yapılan hacı buna örnek olarak zikredebiliriz. Kaynaklara göre Haşimoğulları, reisleri Ebu Talib’in liderliğinde, çoluk çocuk hep birlikte yılın belli mevsiminde Buvâne bölgesindeki aynı isimle anılan putu ziyarete giderlerdi. Hz. Peygamber gitmek istemediği için de eleştirilir, hatta ondan dolayı başlarına bir bela geleceğinden korktuklarını söylerlerdi. Puta

<sup>35</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 39.

<sup>36</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 227.

<sup>37</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 82; Alusî, II, 197.

<sup>38</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 84; Cevad Ali, XI, 423.

<sup>39</sup> Bkz. Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, Takiyuddin el-Makrizî (ö: 845/1441), *İmtau’l-esma’ bima li’n-nebî mine’l-ahvâl ve’l-emvâl ve’l-hafede ve’l-meta’*, I-XV, (tahk: Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî), Beyrut 199, I, 351.

<sup>40</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 39-40.

<sup>41</sup> Bkz. Alusî, II, 197.

gittiklerinde ona kurbanlar takdim eder, yanında birkaç gün de kalırlardı.<sup>42</sup> Benzer şeyleri Lahm, Cüzzam ve Gatafan kabileleri Ukayşir putuna yapıyorlardı. Hatta onlar adı geçen bu putun yanına gelirler, yapılması gereken ritüelleri yerine getirdikten sonra saçlarını tıraş eder, kestikleri bir avuç saça mukabil bir avuç da unu yere dökerlerdi. Fakirlerin bu unları dökülmeden elde etmeğe çabaladığı, hatta saça bulanmış unları toplayarak ekme haline getirip yedikleri rivayet edilmektedir.<sup>43</sup> Cahiliye öneminde yeni doğan çocukların kesilen saçlarına mukabil verilen sadakaların da şükür sadakası şeklinde görünmektedir. Hacca gidilen dinî mekânların bir başkası ise Fedek idi. Burada da değişik putların bulunduğu ve onlara ibadet edildiği kaydedilmektedir.<sup>44</sup>

Bunun yanı sıra Hac mevsiminin bitiminde başta Evs ve Hazrec halkı olmak üzere bazı Araplar, kendi kabilelerinin putlarına gidip onları ziyaret eder, kurbanlarını kesip, saçlarını da orada tıraş ederek ihramdan çıkarlardı. Böyle yapmamaları durumunda haclarının kabul olmayacağına inanırlardı.

**5- Zekât:** Putlar için yapılan ibadetlerden bir diğeri ise esasen zekâta benzer bir sadakadır. Kaynakların ifadesine göre cahiliye dönemi Arabı hasat mevsimi gelip hurmasını veya tahılını hasat ettiğinde Allah ile ona ulaşmak için aracı ittihaz ettiği putunun hakkını ayırır, onu önce ikiye taksim eder, yarısını putu adına diğer yarısını ise Allah adına ayırırdı. Allah'ın hakkının az olmasına çok önem vermez, ancak putun hakkının az olmamasına özel önem atfederdi. Hatta Allah için ayırdığından puta aktardığı da olurdu. Böyle yaparak putunu memnun etmek ve onun Allah'ı memnun etmesini sağlamak isterdi.<sup>45</sup> Bu ayırdığı malı da uygun gördüğü yere dağıtırdı.

**6- Metaf alanına temizlenmeden girmeme:** Putlar tanrısal değere sahip olarak kabul edildiği için hayızlı veya nifaslı kadınların onlara dokunması caiz olarak kabul edilmezdi. Bu durumda olan kadınlar şayet putların bulunduğu mekâna gelmişlerse belli bir uzaklıkta durmak zorunda idiler. Aynı şey metaf alanı için de ge-

<sup>42</sup> Bkz. İbn Sa'd, *Tabâkatu'l-kubrâ*, I-IX, Beyrut, I, 158.

<sup>43</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 46.

<sup>44</sup> Bkz. Cevad Ali, XII, 22.

<sup>45</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 331-332.

çerliydi. Bu kabil kadınların metaf alanına girmelerine de caiz olarak bakılmazdı.<sup>46</sup> Cahiliye döneminde cünüplük de hayız ve nifas gibi bir kirlilik hali olarak görülmüş ve bu nedenle metaf alanına cünüp olarak girilmesinin de caiz olmadığına inandıkları tahmin edilmektedir.

**7- Adak:** Putlara aynı zamanda adak da adanırdı.<sup>47</sup> Mekkeli bir şahsın Hübel putunun önünde durup, “Ey Hübel! Eğer sen bana bir çocuk verirsen, ben onu sana bağışlayacağım” demesi bir taraftan bu geleneğin varlığına işaret ederken; diğer taraftan Mekkeli ailelerin kendi çocuklarını Hübel’e hizmete adanmaları onun etrafında bir müessesenin oluştuğunu da akla getirmektedir.

**8- Telbiye:** Putlara yapılan ibadetlerden bir başkası ise telbiyedir. Her kabile kendi putunun haremindedir onun etrafında tavaf yaparken putu için geliştirilen telbiyeyi okurdu. Kâbe’de de bu putların önünden geçerlerken aynı telbiyeyi tekrar ederlerdi. Örneğin Lat, Menat ve Uzza için “Lat hakkı için, Uzza hakkı için, onlar yüksek turnalardır. Onların şefaathlerine ümit bağlanabilir. Üçüncüleri olan Menat hakkı için” şeklinde telbiye getirirlerdi.<sup>48</sup> Cahiliye Arabı adı geçen bu üç putu “gıranik” yani turnalar ya da kuğu kuşu olarak kabul etmekteydiler.<sup>49</sup> Kur’an onların ibadetleri hakkında “salatları el çırpıp ıslık çalmaktan ibarettir” dediğine göre bunlar putlarının metaf alanlarında onları taklit amacıyla kuş sesleri çıkarıp kanat çırpıyor olmalıydılar.<sup>50</sup>

İs’af ve Naile putları için geliştirdikleri telbiye ise şu şekilde idi: “Çağrına cevap vererek sana geldik ey Allah, çağrına cevap vererek sana geldik. Senin ortağın yoktur. Bir tek ortağın vardır. Ona da sen egemensin o sana egemen değildir”<sup>51</sup> derlerdi. Bu telbiye cümlesinden de Cahiliye Arabı’nın putlara, Allah’ın hâkimiyet alanı içerisinde, onun emrinde hareket eden ortakları şeklinde baktıkları anlaşılmaktadır.

<sup>46</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 38; Yakut el-Hamevî, V, 203.

<sup>47</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 423.

<sup>48</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 32.

<sup>49</sup> Bkz. Ali et-Tantavî (ö:1290/1873), *Nihâyetu’l-icâz fi sireti sakini Hicâz*, Kahire 1419, 114.

<sup>50</sup> Bkz. Enfal Suresi 8/35.

<sup>51</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 311.

**9- Yemin etmek:** Cahiliye döneminde Araplar putlar adına yemin ederlerdi. Kâbe adına yemin ettiklerinde ise Kâbe'nin içerisinde putların bulunduğu yer olan Hicr el-Hatim'e ant içmeyi tercih ederlerdi.<sup>52</sup>

**10- Kutsanmak amacıyla dokunmak:** Putlara ibadet şekillerinden bir başkası ise onlara dokunarak kutsanmaktı. İbn Hişam'ın verdiği bilgilere göre her şahsın evinde mutlaka bir put bulunurdu. Evinden çıkacağı zaman son yaptığı şey ile evine girdiği zaman ilk yaptığı şey putuna dokunarak kutsanmak olurdu.<sup>53</sup> Her evde var olan putlara gelince; her kabile mensubunun kendi kabile putunu evine yerleştirdiği tahmin edilmekle birlikte diğer putlardan da istifade ettiği söylenebilir.

**11- İsim koyma uygulaması:** Cahiliye döneminde insanlar kabile putlarından herhangi birinin adını "onun kulu şeklinde" çocuklarına isim olarak veriyorlardı. Nitekim kaynaklarımızda Abdulyağus, Abduluzza, Abdulmenaf, Abdulmenat, Zeydulmenat, Abdüşşaruk gibi erkek isimlerinin yanında Emmetu Uzza gibi kadın isimlerine de rastlanmaktadır. Bireylerin tanrılarının isimlerini çocuklarına vermelerinin arkasında onlara duydukları aşırı ihtiramın yanı sıra onları yüce, ulu; kendilerini ise hakir, zelil ve kul olarak görme düşüncelerinin yattığı aşikârdır.<sup>54</sup>

### Putların Şekilleri

Putların şekillerine gelince, kuşkusuz cahiliye döneminde tek tip put biçiminden bahsedilemez. Birbirinden değişik olan putları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

**1- İnsan şeklinde olan putlar:** Cahiliye döneminde putların önemli bir kısmı insan şeklinde idi. Bunların başında da Kureyş kabilesinin putu olan Hübel gelmektedir. Bir başkası ise Muntabık putudur. İbn Habîb'in verdiği bilgiye göre bakırdan yapılmış olan Muntabık'a dokunulduğunda içinden garip sesler geliyordu. Hz. Peygamber'in emriyle yıkıldığı zaman bu garip seslerin sırrı ortaya çıkmış oldu. Zira bu putu yapan uyanık zat, akustığı sağlamak için içine bir kılıç koymuştu. Dokunulduğu zaman kılıç hareket edince doğal olarak bir takım sesler duyuluyordu. Bu sesler put tarafından

<sup>52</sup> Bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Barî*, VII, 159.

<sup>53</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 82.

<sup>54</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 164; XI, 170.



çıkarılan tanrısal nağmeler olarak anlaşılmiş Muntabık'ın yarımada içerisinde bir üne kavuşması sağlanmıştır.<sup>55</sup> Hele Uzza putu için tasarlanan hile bundan daha etkileyicidir. Nitekim insan heykeli şeklinde olan Uzza, Halid b. Velid tarafından yıkılınca içinden saçları dağınık bir kadın çıkmış, hatta bu kadın putun yıkılmaması için Halid b. Velid ile mücadele etmiş ve onun tarafından da öldürülmüştür. Kaynaklarımız bu kadının bir cin olduğunu söyleseler de öyle anlaşılıyor ki Uzza'yı en büyük tanrı haline getirmeye karar verenler, içerisinde bir kadının girebileceği gizli bir kapı koymuşlardı. Kadının putun içerisinde girdikten sonra zaman zaman gelen ziyaretçilerle konuşarak Uzza'nın var olan şöhretine şöhret katmıştır.

İnsan biçiminde olan putlardan bir diğeri ise Vedd'dir. Erkeklerden uzun boylu bir adam şeklinde olan Vedd'e üst üste iki elbise giydirilirdi. Bu elbiselerden birisi izar, diğeri ise rida olurdu. Kılıç kuşandırılır, omzunda yayı da bulunurdu. Önünde bayraklı bir kargı ile içinde okların bulunduğu ok termesi yani torbası da vardı.<sup>56</sup>

**2- Kaya ve taş şeklinde olan putlar:** Putların kimisi ise sadece kaya şeklinde idi. Sa'd putu ile Ukayşir putunu buna örnek olarak verebiliriz. Kaya şeklinde olan bu iki puta Kâbe'ye benzer muamele edilir, hatta aynen onun gibi örtülürdü.<sup>57</sup> Bu putların yanı sıra, yukarıda tavaf bağlamında verdiğimiz bilgilerden de tebellür ettiği üzere, yolculuk esnasında tavaf zamanı geldiğinde, Cahiliye Arabı herhangi bir taşı seçer onun etrafında dönerek tavafını yapardı. Bu taşta tavaf bitinceye kadar tanrısal bir varlık olarak muamele ederdi. Tavafın bitiminde ise taşı bir kenara atıverirdi.

**3- Yatır şeklinde olan putlar:** Lat putunu buna örnek olarak verebiliriz. Bilindiği gibi Lat, hacılara un ile kuru üzümü karıştırarak yemek yapan bir adam olup ölünce kabri daha sonra tapılan bir tanrıya dönüştürülmüştür.<sup>58</sup>

**4- Kâbe işlevine sahip kült merkezleri ve putlar:** Tevhidi düşüncenin merkezi olan Kâbe, aynı zamanda Arap yarımadasında

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkz. *el-Muhabber*, 318.

<sup>56</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 50.

<sup>57</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn el-Kelbî, 41.

<sup>58</sup> Bkz. Beğavî, IV, 308; Carullah ez-Zamahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed (ö: 538/1143), *el-Keşşâf an hakaiki cevamidi't-tenzil*, I-IV, Beyrut 1407, IV, 422. İleriki sayfalarda bu put hakkında geniş bilgi verilecektir.

putperestliğin şekillenmesi üzerinde de etkili olmuştur. Zira Kâbe, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Arab'ın vazgeçmediği en önemli ibadet olan tavafın döngü merkezi idi. Dolayısıyla Araplar Mekke dışına çıktıklarında bu ibadetlerini yerine getirirlerken Kâbe'nin misyonunu üstlenecek bir merkeze ihtiyaç duymuşlardır. Bu merkez zaman zaman bir taş, bazen de bir put olmuştur. Kâbe'ye duyulan ihtiyaç bu varlıklarla giderilmeye çalışılırken onların kutsanmasını da intaç etmiştir.

Kâbe'ye benzer ibadet mekânlarının ihdası için duyulan ihtiyacın bir kısmı dinsel olsa da önemli bir kısmının ticari kaygılar taşıdığı da anlaşılmaktadır. Zira Kâbe'nin bir taraftan dinî bir düşüncenin merkezi, öte taraftan da ticari bir odak olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Cuheyne kabilesinden Abduddar b. Hudayb'in kendi kabilesine "gelin biz de Kâbe gibi bir mekân edinelim ve ona saygı gösterelim. Böylelikle biz de birçok Arab'ı kendimize çekeriz" demiş olması Kâbe'ye benzer mekânların ihdas edilmesinin arkasındaki mantığı ortaya koymaktadır.<sup>59</sup>Bu mekânların en çapıcısı Necranlıların Kebesi ile Yemenlilerin Kâbe'si olarak tesmiye edilen Zülhalasa putudur. Hatta Necranlıların Kâbesi'nde Haceru'l-Esved'e benzeyen ve onunla aynı işlevi gören bir taş dahi vardı.<sup>60</sup> Biraz sonra daha ayrıntılı bilgi aktaracağımız Zülhalasa ise yapı olarak da Kâbe'nin neredeyse aynısıydı.

**5- Melek şeklinde tasvir edilen putlar:** Meleklerin varlığına inan Araplar, bunların "Allah'ın kızları" olduğunu iddia ediyorlardı. Bundan dolayı bazı putlarını melek şeklinde tasvir etmişlerdi.<sup>61</sup> Mekke'nin fethi esnasında Kâbe'nin içinde melek şeklinde çizili olan tasvirlerin bu putlar olması uzak bir ihtimal değildir.<sup>62</sup> Lat, Menat ve Uzza'yı "Allah'ın kızları" olarak kabul ettikleri bilindiğine göre bu putları da melek olarak tasavvur etmiş olmaları uzak bir ihtimal değildir.

**6- Hayvan şekli verilmiş putlar:** Paganizmin ortaya çıkışında sevgi kadar korkunun da etken olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla insanoğlu bir taraftan sevgiyi abartarak bazı varlıklara taparken, öte taraftan da korkusunu abartarak kimi varlıklara ibadet etmiştir.

<sup>59</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 45.

<sup>60</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevad Ali, XII, 13.

<sup>61</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsir*, VII, 1; Alusî, II, 197.

<sup>62</sup> Bkz. İbn Hişam, IV, 55.

Özellikle doğada yılan, kartal, timsah gibi güçlü ve yırtıcı olan birçok hayvana insanoğlu tarafından ibadet edilmesinin arkasında bu korkunun önemli bir etkisi olmuştur. Bundan dolayı Kur'an sevginin de korkunun da abartılmamasını; aşırı sevgi ve aşırı korkunun bir tek yüce Allah'a yönlendirilmesini, zira yegâne mabudun o olduğunu söylerken Cahiliye Arabının bu bâtil anlayışını düzeltmeye çalışmaktadır.

İnsan, melek veya hayvan biçiminde olan bu putlar, bir taraftan altın, gümüş ve değerli taşlardan imal edilirken, diğer taraftan ahşaptan da yapılmıştır. Eğer bir put tahta, altın veya gümüşten insan şeklinde oyularak yapılmışsa Arap ona "sanem" derdi. Ancak eğer taş olursa onu "vasen" diye tesmiye ederdi.<sup>63</sup>

**7- Put merkezli pazarlar:** Putlarla ilgili dikkat çeken noktalardan bir başkası ise bunların tamamının etrafında dönemin büyük pazar veya panayırlarının kurulmuş olduğu gerçeğidir. Hatta öyle anlaşılıyor ki panayırlar, putların bulunduğu bölgelere yapılan hac tarihlerinde kuruluyordu.<sup>64</sup>

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan bir diğeri ise her putun etrafında, adına "harem" denilen, bir kutsal alanın ihdas edildiği gerçeğidir. Bu hareme giren, ister insan ister hayvan olsun, güvende olur ve kendisine ilişilmezdi. Putların haremde savaşı olmaz, hatta buradaki bitkilere bile dokunulmazdı. Bazı putlar adına, buldukları mekânın dışında belli mabetler inşa edilmişti. Örneğin Uzza'nın asıl mekânı Nahle'de olmasına rağmen, Mekke'nin bir vadisinde -Uraz- kendi adına bir mabet inşa edilmiştir. Dolayısıyla özeld mabedin içerisinde genelde ise vadide ağaçların kesilmesi ve avlanması haram olarak kabul edilmiştir.<sup>65</sup> Lat'ın asıl mekânı ise Taif olmasına rağmen onun adına Arap Yarımadasının muhtelif bölgelerinde mabetler inşa edilmişti. Bu mabetlerin tamamına putların bizzat kendilerine gösterilen saygı ve ihtiram gösterilir, onlara yapılan ibadetlerin aynısı burada da icra edilirdi.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> İbn el-Kelbî, 49.

<sup>64</sup> Bkz. Cevad Ali, XIV, 71.

<sup>65</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 33.

<sup>66</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 227.

### Putlar ile Kabilesi Arasındaki İlişki

Burada üzerinde durulması gereken konulardan bir başkası ise putlar ile ona ibadet eden kabileler arasındaki ilişkidir. Bu ilişki son derece ilginçtir, zira yakından bakıldığında kabilelere ait olan putların onların adeta özlerini, hatta neredeyse ruhlarını yansıttıkları görülecektir. Kabileler aidiyet duydukları putla birlikte anılmakla kalmaz,<sup>67</sup> o putların çocukları olarak kendilerini takdim ederlerdi.<sup>68</sup> Savaşa çıktıklarında birbirlerine karşı putları ile meydan okudukları gibi zafer durumunda putlarının güçlülüğüne; yenilgi durumunda ise güçsüzlüğüne hükmederlerdi. Örneğin Uhud savaşında Müslüman birlikler dağılıp dağa sığındıklarında, Ebû Süfyan meydan okumak için, dağın eteğine kadar gelmiş ve “Yaşasın Hübel, yaşasın Hübel!”<sup>69</sup> deyip Hubel’in adeta gücünü haykırmıştır. Buna karşın Hz. Peygamber “Allah daha yücedir. Ve yüce olmaya daha layıktır” buyurmuştur.<sup>70</sup> Kuşkusuz, gerek bu hadisede ve gerekse benzeri birçok olayda tebellür ettiği gibi Araplar, aynı zamanda kendi putunu rakip kabilenin düşmanı olarak da görürdü. Bununla birlikte savaşa götürülen putların kendilerine tapanları korumaları gerekirken, onların bu putları muhafaza etmek için verdikleri mücadele ise ironik bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Eğer bir savaş kaybedilmişse, kabilenin tartışma konusu, putlarının kendilerini neden terk ettiği veya neden ihmal ettiği üzerinde yoğunlaşır. Genellikle de savaştaki mağlubiyetlerinin temelinde putlarının himayesini kaybetmelerinin yer aldığını ve bu duruma da kendilerinin putlarına gereken saygıyı gösteremediklerinin sebep olduğuna inanılırdı.

Kabileler tapınageldikleri tanrıları savaş esnasında veya dışında da yegâne hamileri olarak kabul ederlerdi.<sup>71</sup> Dolayısıyla memleketlerinin dışına çıktıklarında bu hamilerini veya onları temsil eden bir şeyi yanlarında taşırlardı. Şayet tüccar ise ve ticari bir sefere çıktıysa, putunu tüketebileceği bir malzemedan imal eder, acıktığı

<sup>67</sup> Buna *Zu Murahhab* oğullarını örnek olarak verebiliriz. Bu kabile sahip oldukları Murahhab putuyla anılmıştır. Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 318.

<sup>68</sup> Benu Sa’d yani Sa’doğulları isimlerini tanrıları olan Sa’d’dan almışlardır. Bkz. Cevad Ali, VII, 316.

<sup>69</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 36; Ezrakî, I, 117.

<sup>70</sup> Bkz. Ezrakî, I, 117.

<sup>71</sup> Ukayşir örneği için bkz. İbn Kelbî, 42.

zaman da ayaklarından başlamak suretiyle yerdı.<sup>72</sup> Eğer putunu yiyip bitirmişse himâyesi için başka bir aracı tayin ederdi. Dolayısıyla Arab'a göre put kutsalı temsil eder ve bu nedenle de kutsaldır. Yoksa cisminin bizzat kendisinin bir kutsiyeti yoktur. Onu yiyebil-diği gibi putunun kırılması durumunda atıp yerine kolaylıkla yeni-sini koyabilirdi. Kırılan putuna yönelik defin gibi özel bir merasim icra etmesi de gerekmezdi.

### Putların Sıfatları

Putların sıfatlarına gelince; kuşkusuz Cahiliye Arabına göre putlar, yaratma sıfatı dışında bir tanrıda bulunması gereken özelliklerin tamamına haiz idi. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

Put hay'dır. Cahiliye Arabı putların canlı ve hayatta olduğuna inanırdı. Onlara göre putlar, yaşadıkları dünyanın canlı birer parçasıydı. Dolayısıyla bu dünyada tasarrufları devam ediyordu. Bundan dolayı onlara yemek ikram edenler, süt içirenler dahi bulunurdu.<sup>73</sup> Örneğin Zülhalasa'ya arpa ve buğday ikram edilir, üzerine süt dökülür, yemesi için yiyecek asılırdı.<sup>74</sup> Hatta Cahiliye Arabı putlarını süsler,<sup>75</sup> boyunlarına gerdanlıklar takarak göz alıcı hale getirirlerdi.<sup>76</sup> Dahası Vedd putunda olduğú gibi giydirilen, kılıcı kuşanan, boynunda oku ve yayı boyunlar bile olurdu.<sup>77</sup> Canlı oldukları için içlerinde evlenenler, çocukları olanlar bile vardı. Muharik putunu buna örnek olarak zikredebilir, Rebia kabilesi onun çocuklarının olduğuna inanır; bu çocuklardan Belc b. el-Muharrık'e bu kabilenin bir kolu olan Anze; Amr b. el-Muharrık'e ise diğer kolları Umeye ile Ğufeyle ibadet ederlerdi.<sup>78</sup>

Cahiliye Araplarına göre putlar, razı olur, kızar, nefret eder, merhamet sahibidir, şefkatlidir, esenlik bağışlar, duyar, görür, hikmet sahibidir, ebedidir, hilm sahibidir, âlimdir. Kısacası yukarıda

<sup>72</sup> Temim kabilesinden bir şair Hanife oğullarının bir açlık ve fakirlik esnasında Tanrıların cezalandırmasından ve hesaba çekmelerinden korkmadan onları yediğini –ironi ile- aktarmaktadır. Bkz. Hüseyin Atay, 88.

<sup>73</sup> İbn el-Kelbî, 49.

<sup>74</sup> Bkz. Feyyumî, 226 vd.

<sup>75</sup> Bkz. el-Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan (ö: 346/), *Ahbaru'z-zaman*, Beyrut 1996, 79.

<sup>76</sup> Bkz. Bedreddin el-Aynî, *Umdetu'l-karî*, XIV, 269.

<sup>77</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 50.

<sup>78</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 317.

da ifade ettiğimiz gibi Allah'ın sıfatlarının tamamını taşırlar.<sup>79</sup> Tek bir farkla, hâlik yani yaratıcı değildirler. Zaten Kur'an'ın ifade ettiği gibi Cahiliye Arabi halik olarak bir tek Allah'a iman ederlerdi.

### **Sâdin'in Görevleri**

Yukarıda bir vesileyle ifade ettiğimiz gibi her putun bir sâdini olurdu. Sâdinlerin görevlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Sâdin yani "sidane" görevini üstlenen şahıs bir din adamı olup toplum içerisinde saygın bir yere sahiptir. Bunlardan bazılarının kehanet görevini üstlendikleri de bilinmektedir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bunlara sıradan put bekçisi olarak bakmamak gerekir. Cahiliye Arabına göre bunlar, putların ve dolayısıyla tanrının kararlarını kendileri aracılığıyla diğer insanlara aktardığı şahıslardır. Bu kararlar kuşkusuz fal okları bile bildirilirdi.

Sidane görevini üstlenen şahısların öncelikle bakmakla yükümlü oldukları putlarının güvenliği, bakımı, onarımı, temizliği, şayet üzerinde örtüsü varsa örtüsü ile ilgilenir; putlara takdim edilen hediyeleri muhafaza eder, onların gerekli yerlere dağıtılmasına nezaret ederdi. Takdim edilen kurban etlerinin dağıtımı ile ilgilendiği de olurdu. Putun nezdinde dini kurallara muhalefet edilmemesini sağlar, fal oklarının muhafazası, bakımı ile ilgilenir, ihtiyaç esnasında onları eline alarak putun yanına gelip, önceden dinlediği şahsın sorununu puta bizzat kendisi aktarır ve fal okları çekerek putun kararını ilgili bireye bildirirdi. Uzza gibi içine birilerin girdiği ve put adına konuştuğu şahısların belirlenmesi ve görevlendirilmesi de bu şahıslar tarafından yapıldığını da tahmin etmekteyiz.<sup>81</sup>

Put sidaneliği görevi belli kabilelerin elinde olur ve çoğunlukla o kabilelerin verdiği kararlarla birinden bir diğerine kaydı hayat şartı ile geçerdi. Zaten cahiliye döneminde bir adam üstlendiği görevi ölünceye kadar sürdürürdü. Görevden alınma geleneği yoktu. Kuşkusuz putlar gerek kabileleri ve gerekse sâdinleri için önemli bir gelir kalemi oluşturlardı. Sakif kabilesine mensup şahıslar Hz. Peygambere gelip "Ey Muhammed Müslüman olalım. Amma müsaade et bir yıl daha Lat'tan faydalanalım" demiş olmaları bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Sâdinlerin bazısı fal oklarını

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, XI, 164.

<sup>80</sup> Bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-barî*, VIII, 277.

<sup>81</sup> Put sidaneliği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, XI, 425 vd.

çektikleri zaman buna karşılık ücret alırlardı. Beğavî bunların fal oku çekmek için yaklaşık 100 dirhem ücret aldıklarını kaydetmektedir ki<sup>82</sup> o günün şartlarında bu ciddi bir rakamdır.

### **Cahiliye Döneminde Arapların Sahip Oldukları Meşhur Putlar**

Arap yarımadasında yüzlerce putun bulunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiği esnada bu putlardan 360 tanesinin Kâbe'nin içinde bulunuyor olması sayının ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Ancak biz burada bu putların tamamını inceleyecek durumda değiliz. Sadece en meşhurlarını özet bir şekilde tanıtarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak istiyoruz. Bunlarla ilgili teferruatlı bilgiyi ise Allah izin verirse yakın bir zamanda neşretmeyi düşündüğümüz esere bırakacağız.

**1- Lat:** Hicaz'ın en etkili putlardan biri kuşkusuz Lat'tır. Kavram olarak "Allah" kelimesiyle aynı kökten türetilmiş olan Lat, dişil bir nitelikte olup "Allah'ın kızı" olarak kabul edilirdi. Her ne kadar Tedmurlular (mö. 1.yy/ms. 634) dönemine kadar uzanan bir geçmişe sahip olsa da<sup>83</sup> rivayetler onu Taif'e yerleştirmiş, kült merkezinin burası olduğunu iddia etmiştir. Taif dışındaki diğer Lat mabetleri hakkında yeterli bilgi olmasa da burasının bir yatır olduğu anlaşılmaktadır. Bu yatır, Mekke'ye Taif üzerinden hacca gelenlere şehrin bir kenarında oturarak kendi el değirmeniyle öğüttüğü unu kuru üzümle pişirip ikram eden şahsa ait idi. "İnsanlar ikramın kuludur" cümlesinde ifadesini bulduğu gibi, burada karınlarını doyuran şahıslar bahis mevzuu zatı unutmamışlar, vefat edince daha önce hizmet verdiği mekâna gömmüşler ve bunun Lat denilen tanrı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>84</sup> Üzerine beyaz bir mermer konduğu için de beyaz bir taş olduğu iddia edilen Lat, özelde Taif ve Sakif kabilesi, genelde ise bütün Araplar tarafından tanrı olarak kabul edilmiştir.

Kuşkusuz İslam öncesi dönemde Taif, neredeyse Mekke'ye eş değer bir öneme sahipti. Taif'in bu gücünden istifade etmek isteyen Amr b. Luhay, paganizmi yeniden şekillendirirken burayı da unuttu.

<sup>82</sup> Bkz. Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî (ö: 510/1116 ), *Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, I-V, (tahk: Abdurrezak Mehdi), Beyrut 1420, II, 11.

<sup>83</sup> Bkz. Cevad Ali, V, 130.

<sup>84</sup> Beğavî, IV, 308; Zemahşerî, IV, 422.

mamıştır. “Allah’ın yazın Taif’te yaşadığını ve Taif’e Lat’ın vücuduna hulûl ettiğini; kışın ise Havran Bölgesinde ise Uzza’ya hulul ettiğini söyleyerek” hem Kureyş’in hem de Sakif’in tanrılarını yüceltmek suretiyle her iki kabileyeye ayrıcalık tanımıştır.<sup>85</sup> Kuşkusuz bu durum Kureyş Kabilesi ile Sakif’i denk hale getirdiği gibi Lat’ı neredeyse Kâbe’ye eşit bir hale yükseltmiştir. Buraya da diğer bölgelerden hacca gelenler olduğu gibi Kâbe için var olan müesseselerin tamamı Lat için de oluşturulmuştur. Nitekim kare biçiminde işlenmiş bir taş olan Lat’ın üstüne bir de ev inşa edilmiş, üstü örtülmüştür. Aynen Kâbe gibi sidanesi ve hicabesi de bulunan Lat’ın sidaneliğini Sakif kabilesinin Benu Muattiboğulları yapmaktaydı.<sup>86</sup> Hatta örtüsü bile Kâbe gibi yılda bir kez ve büyük bir ihtimalle de törenle değiştirilirdi.<sup>87</sup> Etrafında bir de metaf alanı olan Lat’ın çevresinde tavaf da yapılırdı. Haremi de bulunan Lat, yağmur tanrısı olarak kabul edilmekteydi. Cahiliye döneminde yarımadaının sair bölgeleri sıcaktan kavrulup su bulunmazken buranın serin ve suyunun bol olması, hatta sürekli yağmur alması Lat’a istinat edilirdi. Bu durum Lat’ın ününe ün katmış olmalıdır.

İnsanlar Lat’a çok değer verdikleri için çocuklarına Lat’ın kulları anlamında “Zeydullat” ve “Teymullat” isimleri vermekteydiler. Bu put Hz. Peygamber tarafından gönderilen Ebu Süfyan b. Harb ile Muğire b. Şu’be tarafından yıkılmıştır.<sup>88</sup>

Lat mabedinin Taif’in neresinde olduğuna gelince; putlarla ilgili geniş tetebbuata sahip olan İbn Kelbî, Taif’in Müslümanların hâkimiyetine geçmesinden sonra buranın camiye dönüştürüldüğü, hatta caminin minaresinin Lat’a ait olan taşın bulunduğu mekânda yer aldığını söylemektedir.<sup>89</sup> Şayet bu bilgi doğru ise Müslümanların, karşı oldukları bir inanca ait olsa bile her zaman mabetlere saygı göstermiş, onu yine bir mabet olarak kullanmış olduklarını da göstermektedir. Dahası bununla da kendilerinden sonra gelenlere bir mesaj vermiş olmalıdır.

<sup>85</sup> Bkz. eş-Şamî, VI, 196.

<sup>86</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 85; İbn Hazm (ö:456/1063), *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, (tahk: Komisyon), Beyrut 1983, 491.

<sup>87</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 227.

<sup>88</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 315. Ayrıca bkz. İbn el-Kelbî, 30-31; Feyyumî, 414.

<sup>89</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 31.



**2- Menat:** Köken itibariyle Semudluların Menvât putuna dayandığı sanılan Menât<sup>90</sup> ile Kenanîlerin kader tanrısı Mena'nın aynı put olduğu tahmin edilmektedir.<sup>91</sup> Kadim bir tarihe sahip olmakla birlikte İslam tarihi kaynakları tarafından Mekke ile Medine arasında yer alan el-Muşellel bölgesindeki Kudeyd'e yerleştirilmiş ve buranın Menat'ın merkezi olduğu iddia edilmiştir.<sup>92</sup> Ancak Kudeyd'deki Menat'ın Hicaz paganizmi hususunda önemli değişikliklere imza atan Amr b. Luhay'a dayandırılmış olması onun nispeten geç döneme ait olduğunu göstermektedir. Bu da Kudeyd'in Menat'ın asıl merkezi olmadığını, bir Menat mabedi olduğunu akla getirmektedir.

Menat kelimesinin nereden geldiği hakkında da tartışma bulunmaktadır. Cevad Ali bu kavram ile "mina" sözcüğü arasında bir bağ kurarken İz b. Abdusselam, üzerinde çokça kurban kesildiği için bu ismi aldığı kanaatindedir.<sup>93</sup> Birbirine münafi olmayan bu iki iddianın ikisi de kavramın kökeni hususunda kesin bir bilgi vermekten uzaktır. Kader tanrısı olarak tebellür etmiş olan Menat temelde Ezd kabilesinin tanrısı olup daha çok bu kabilenin iki kolu olan Evs ve Hazrec halkı tarafından ilah olarak kabul edilmiştir.<sup>94</sup> Hatta onlar Mekke'ye hacca gidince herkesle birlikte vakfeye durur, ancak saçlarını tıraş edip ihramdan çıkmazlardı. Tavaf bittikten sonra Kudeyd'e Menat'ın huzuruna gelirler, onun katında saçlarını tıraş ederek vakfeye durur ve ihramdan çıkarlardı. Böyle yapmama-ları durumunda haclarının tamamlanmış olmayacağına inanırlardı. Kureyş de dâhil olmak üzere Arapların neredeyse tamamı tarafından tanrı olarak kabul edilen Menat'ın sidaneliğini ise Ezd kabilesinin kollarından Ğutâridoğulları yapmaktaydı.<sup>95</sup>

Hediyeler takdim edilen, kurbanlar sunulan Menat, çok değerli olarak kabul edildiği için birçok Arap "Menat'ın kulu" anlamına ge-

<sup>90</sup> Bkz. Feyyumî, 490.

<sup>91</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 157.

<sup>92</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 85; İbn Habib, *Muhabber*, 316; Ebu Muhammed İzzuddin Abdulaziz b. Abdusselâm (ö:660/ ), *Tefsiru'l-Kur'an*, I-III, Beyrut 1996, III, 247.

<sup>93</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 85; İbn Habib, *Muhabber*, 316; İz b. Abdusselâm, III, 247.

<sup>94</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 85.

<sup>95</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 3 16; İbn Hazm, 492.

len Abdumenat veya Zeydumenat ismini çocuklarına vermektedir.<sup>96</sup> Hicri sekizinci yıla kadar Arapların ibadet ettikleri Menat, bu tarihte Hz. Peygamber tarafından gönderilen Hz. Ali tarafından ortadan kaldırılmış, birçok da ganimet elde edilmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye bağışladığı kılıcın da bu ganimetlerden olduğu rivayet edilmektedir.<sup>97</sup>

**3- Uzza:** Araplar tarafından ibadet edilen meşhur putlardan bir diğeri ise Uzza'dır. Bu ismin hangi kavramdan türediği tartışılrsa da Beğavî, Allah'a ait olan el-Aziz sıfatından türetildiği kanaatinde-dir.<sup>98</sup> Cahiliye döneminde ona yüklenen misyon bu iddianın yabana atılmayacağını göstermektedir.

Uzza'nın şekil itibariyle sadece üç ağaçtan müteşekkil olduğu kaynaklarda yer almışsa da gerçekte bir heykel idi. Nitekim İbn Habib ve İbn Hazm da durumun böyle olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Öyle anlaşılıyor ki putun haremde bulunan ağaçların cesameti ve dönemin geleneğine uygun bir tarzda dilek ağacı olarak kullanılmaları putu gölgede bırakmış ve Uzza'nın üç ağaçtan oluştuğunun iddia edilmesine neden olmuştur.<sup>99</sup> Üstelik üzerinde bir binanın inşa edildiği anlaşılmaktadır ki Beğavî bu binaya "Beytu'n-Nahle" denildiğini söylemektedir.<sup>100</sup> Suriye'nin Nahle bölgesinin kuzeyinde, el-Ğumayr'ın karşısında, Mekke'den Irak'a giderken sağda bir vadide bulunan Uzza, içinden ses işitildiği ifade edilen putlardan biridir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi putun içerisine bir kadın girebiliyor ve gerektiğinde de konuşabiliyordu. Bu durum onun tanrısal bir varlığı olduğunu ve konuşabildiğinin iddia edilmesine neden olmuştur.

Arapların çoğunluğu tarafından kutsal kabul edilen Uzza, birçok şahıs tarafından çocuklarına Uzza'nın kulu veya kölesi şeklinde isim olarak da verilmekteydi. Bu isimlerden biri olan Abduluzza en eski Arap isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bilindiği gibi

<sup>96</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 29; Ebû Şame, Ebu'l-Kasım Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim (ö: 665/1266), *İbrâzu'l-mânî min birzi'l-emâni fi kiraati's-sab'a*, Beyrut, ?, 692.

<sup>97</sup> Geniş bilgi için Bkz. İbn el-Kelbî, 30.

<sup>98</sup> Bkz. Beğavî, IV, 308.

<sup>99</sup> İbn Habib, *Muhabber*, 315; İbn Hazm, 491.

<sup>100</sup> Bkz. Beğavî, IV, 308.

Hız. Peygamber'in amcası Ebu Leheb'in asıl adı Abduluzza idi.<sup>101</sup> Kureyş Kabilesinin en büyük putu olan Uzza, onların telbiyelerinde de yerini almıştır. Nitekim onlar Kâbe'yi tavaf ederlerken "Lat hakkı için, Uzza hakkı için, onlar yüksek turnalardır. Onların şefaatlerine ümit bağlanabilir. Üçüncüleri olan Menat hakkı için" şeklinde telbiye getirirlerdi. Kureyş Kabilesi ile birlikte onu kutsal kabul eden Araplar Uzza'nın Lat ve Menat ile birlikte Allah'ın kızları olduğuna inanıyorlardı.<sup>102</sup> Bu duruma dikkat çeken Kur'an kızlara değer vermeyip erkekleri önemsemelerine göndermede bulunarak "Kızlar bana oğlanlar size mi? Bu ne insafsız bir taksim" diyerek eleştirmektedir.<sup>103</sup>

Kureyş kabilesi, Mekke'nin vadilerinden biri olan Huraz vadi-sinde, Sukam adındaki bir dağ yarığını Uzza'nın mabedi haline getirmiş ve buraya Kâbe kadar değer vermiştir. Yanında adına Ğabğab denilen bir de sunağı olan Uzza'ya gelen kurbanlar burada kesilir ve hazır bulunan zevat arasında pay edilirdi. Ğabğab, üzerinde yemin edilebilecek kadar kutsal kabul edilirdi.<sup>104</sup> Amr b. Luhay'ın geliştirdiği sisteme göre Allah kışın burada ikamet eder ve Uzza'ya hulul ederdi.<sup>105</sup> Etrafında bir de haremi bulunan Uzza'nın üzerinde bir bina mevcut olup çevresinde üç hurma ağacı da vardır.<sup>106</sup>

Hicaz yarımadası Araplarının neredeyse tamamı tarafından kutsal olarak kabul edilen Uzza, en çok da Kureyş kabilesinin tanrısı olarak bilinmektedir. Buraya değişik dönemlerde hac amacıyla ziyaretler düzenleyen Kureyşlilerin yanı sıra Gatafân kabilesi ile<sup>107</sup> Bahile kabilesi de Uzza'ya ibadet ediyordu. İbn Habib'e göre bu putun sidaneliğini Sırma b. Murre oğullar yaparken,<sup>108</sup> İbn Kelbî'ye göre ise Benû Suleym kabilesinin bir kolu olan Benu Şeybân b. Câbir yapmaktaydı.<sup>109</sup> Metaf alanı olan ve tavaf edilen Uzza'nın yanında

<sup>101</sup> İsim olarak Emmetu Uzza yani Uzza'nın cariyesi şeklinde isimler de kullanılmaktaydı. Bkz. Cevad Ali, XI, 164.

<sup>102</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 32.

<sup>103</sup> Bu ayet ve tefsiri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Taberî, *Tefsir*, XXII, 525.

<sup>104</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 33; İbn Hişam, *Sire*, I, 84.

<sup>105</sup> Bkz. eş-Şamî, VI, 196.

<sup>106</sup> Bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *mu'cemu kebâilu'l-Arab*, I-V, Beyrut 1982, III, 888-889.

<sup>107</sup> Bkz. Kehhâle, III, 888-889

<sup>108</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 315.

<sup>109</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 34; İbn Hişam, *Sire*, I, 84.

“Çağrına cevap vererek sana geldik Ey Rabbimiz, sana geldik, esenlikler olsun sana. Senden daha fazla sevdiğimiz bir şey yoktur” şeklinde telbiye getirilirdi.<sup>110</sup>

Hız. Peygamber tarafından gönderilen Halid b. Velid, Uzza'nın heykelini kırmış ve haremde bulunan ağaçları kesmiştir.<sup>111</sup> Putun içerisinde saç başı dağınık bir kadının çıktığı ve Halid b. Velid ile mücadele ettiği ancak onun tarafından öldürüldüğü kaydedilmektedir.<sup>112</sup>

**4- Hübel (Ha-Ba'l):** Bazı oryantalistlere göre güneş tanrısının temsilcisi olarak görülen Hübel,<sup>113</sup> aslında “Ba'l” putudur. Başında bulunan “ha” takısı İbranicedeki harf-i ta'rifdir. Ancak kaynaklarımızda Hübel şeklinde meşhur olduğu için biz de öyle zikretmeyi tercih edeceğiz. Tadmurlular tarafından da tapılmakta olup onlarca “Bel” diye anılıyordu.<sup>114</sup>

Hübel, Kureyş kabilesinin ululadığı en önemli putlardan biri olarak kabul edilmektedir. Kâbe'nin içerisinde yer alan Hübel, kırmızı akikten yapılmış olup, insan şeklinde idi. Sağ kolu kırık olarak Mekke'ye getirilen Hübel'e Kureyş tarafından altından bir kol yaptırılmıştı. İlk kez Huzeyme b. Müdrike tarafından getirildiği için Huzeyme'nin putu olarak da tesmiye edilen Hübel'in önünde fal okları bulunurdu.<sup>115</sup> Bu oklara Kureyş kabilesi adına Safvân b. Ümeyye nezaret ediyordu. Bir başka ifade ile sadınlığını yapmaktaydı.<sup>116</sup> Dolayısıyla Kureyşliler nezdinde Allah'ın muradı, Hübel ve onun önündeki fal okları ile tebellür ediyordu. Kureyş kararlarının tamamını onun önünde çekilen bu fal okları ile belirlerdi. Dolayısıyla Kureyş kabilesi için göğün yeryüzüne açılan kapısı nazarıyla bakılan Hübel'in oklarla verdiği kararlara muhalefet edilmezdi. Abdulluttalib'in oğlu Abdullah'ı kurban etmeye burada karar verdiği, keza bu kararından ancak burada çekilen oklarla vazgeçmiş

<sup>110</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 311.

<sup>111</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 315.

<sup>112</sup> Bkz. Zemahşerî, IV, 422.

<sup>113</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 252.

<sup>114</sup> Bkz. Cevâd Ali, V, 130.

<sup>115</sup> Bkz. İbn Sa'd, I, 69.

<sup>116</sup> Bkz. İbn Abdilberr, *İstiab*, III, 721.

olduğu düşünülduğünde ne demek istediğim anlaşılacaktır.<sup>117</sup> Hübel Mekkelilerin yaşamında o kadar önemli bir yerde duruyordu ki onlardan biri çıktığı seferden döndüğü zaman Kâbe’de yaptığı tavafa onunla ile başlar, tavafı bittikten sonra saçlarını da yine onun huzurunda tıraş ederdi.<sup>118</sup>

Kinane kabilesinin Bekroğulları ile Mâlikoğulları başta olmak üzere bütün boyları tarafından tanrı olarak kabul edilmekte olan Hübel, Mekke’ye gelen hacıların tamamı tarafından kutsal olarak görülürdü.<sup>119</sup>

**5- Büvâne:** Mekkelilere ait putlardan biri olan Buvâne, İbn Sa’d’ın verdiği bilgilere göre Buvane adındaki bölgede yer alıyordu. Kureyş kabilesi senede bir kez kendisini ululamak amacıyla düzenli olarak katına gelir, kurbanlar keser, yanında tıraş olur ve bir gün akşama kadar orada i’tikâfa girerdi. Haşimoğullarının en çok önem verdiği tanrılardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu Talib, kabilenin liderliğini üstlendikten sonra boyun tamamını toplar ve buraya götürmeye çalışırdı. Putlara karşı mesafeli duran Hz. Peygamber buraya gitmek istemediği için onun tarafından azarlandı, hatta tanrıların hışmını üzerlerine çekeceğinden dolayı da suçlandı rivayet edilmektedir. Ebu Talib’in bu tavrının peygamberin halaları üzerinde de etkili olduğu, onların da çocuk yaştaki peygambere kızdıkları ifade edilmektedir. Baskılara dayanamayan Hz. Peygamber’in birinde gitmeye karar verdiği, ancak tanımlayamadığı bazı seslerin ikazı ile korkarak oradan kaçtığı aktarılmaktadır.<sup>120</sup>

**6- İsâf ve Naile:** Kureyş’in taptığı putlardan ikisidir. Rivayetlere göre bu iki put, Kâbe’nin içinde gayri meşru ilişkide buldukları için Allah tarafından taş haline getirilmişlerdir. Daha sonra, insanlar bu şeni’ ameliyeyi zihinlerinde tutup ona bulaşmamaları için her ikisini Safa ve Merve tepelerine yerleştirmişlerdir. Zamanla

<sup>117</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 36; Taberî, *Tefsir*, IX, 514; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî (ö: 427/1035), *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’an*, I-X, (tahk: İmam Ebu Muhammed b. Âşûr), Beyrut 2002, IV, 15; ayrıca bkz. Feyyumî, 419 vd.; 439 vd.

<sup>118</sup> Bkz. el-Ezrakî, I, 117.

<sup>119</sup> Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 318.

<sup>120</sup> Bkz. İbn Sa’d, I, 158.

asil neden unutulmuş ve bunlar tanrısal varlıklar olarak kabul edilerek kendilerine ibadet edilmiştir.<sup>121</sup> Kureyş Kabilesinin İsaf ve Naile'nin yanında bir de telbiyeleri vardı. Telbiyelerinde “Çağrına cevap vererek sana geldik ey Rabbimiz, çağrına cevap vererek sana geldik. Senin ortağın yoktur. Bir tek ortağın vardır. Ona da sen egemensin o sana egemen değildir” diyorlardı.<sup>122</sup> Kureyş kabilesine mensup dindar zevat kurbanlarını bu putların yanında keserler, kanlarını da üzerlerine sürerlerdi.<sup>123</sup> Amr b. Luhay'ın bunlara bereket duası yapılmasını emrettiği rivayetini esas aldığımızda İsaf ve Naile'nin bereket tanrı ve tanrıçası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>124</sup> İsaf ve Naile'nin biri Safa, diğeri ise Merv'e tepesinde duruyordu. İslam dini nazil olduğunda Müslümanlar bunlardan dolayı sa'y yapmamayı düşünmüşler. Ancak Yüce Mevla onların bu düşüncelerinin yanlışlığını “Safa ve Merve Allah'ın şiarlarındandır. Hacca ve Umereye gidenlerin onları tavaf etmesinde kendileri için bir günah yoktur” ayetini nazil kılarak dile getirmiş ve kendilerini bu kararlarından vazgeçirmiştir.<sup>125</sup>

**7- Menâf:** Hz. Peygamber'in dedesine adını veren bu putun Kureyş kabilesinin ululadığı tanrılardan biri olduğu bilinmektedir. Ancak İbnu'l-Kelbî onun nerede olduğunu ve kimin tarafından oraya dikildiğini bilmediğini söylemektedir.<sup>126</sup> Taberî ile Maverdî ise onun Mekke'nin en büyük putlarından biri olduğu kanaatinde dirler.<sup>127</sup> Ancak Havrân bölgesinde keşfedilen kitabelerde Menâf adına rastlanmış olması bunun kadim tanrılardan biri olduğunu göster-

<sup>121</sup> Bkz. İbn Kelbî, 28; İbn Hişam, *Sire*, I, 82-83; İbn Habîb, *Muhabber*, 311; Bkz. Alusî, II, 201.

<sup>122</sup> Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 311.

<sup>123</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 37.

<sup>124</sup> Bkz. Hüseyin Atay, “İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-IV: 1957, Ankara 1959, s. 88.

<sup>125</sup> Bkz. Taberî, *Tefsir*, III, 233; İbn Ebî Hatem er-Razî, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir et-Temimî (ö: 327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, (tahk: Es'ad Muhammed et-Tayyîb), Riyad 1419, 267.

<sup>126</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 38.

<sup>127</sup> Bkz. Taberî, *Tarih*, II, 254; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Maverdî (ö: 450/1058), *A'lamu'n-Nubuvoe*, Beyrut 1409, 192; ayrıca bkz. Yakut el-Hamevî, V, 203.

mektedir. Bir başka kitabede ise “Menafius” adına denk gelmiş olması bu tanrının Yunan kökenli putlardan biri olabileceğini akla getirmektedir.<sup>128</sup>

**8- Ruda’:** Ruda’, Rebia b. Ka’b oğullarına ait bir mabet olup, Hz. Peygamberin emriyle Müstevğir b. Rabia b. Ka’b tarafından yıkılmıştır.<sup>129</sup>

**9- Sa’d:** Sa’d, Kinane kabilesi’nin putudur. Rivayetlere göre bu kabileye mensup bir zat onun yanında kurban etmek üzere devesini yedekleyerek getirmiş. Putu gören deve ondan korkup kaçınca adam puta taş atarak “Allah senin ilahlığını kaldırsın develerimi ürküttün” demiştir.<sup>130</sup> Bu hadise aslında Cahiliye Arabının düşünce dünyasında putların yerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira dikkat edilirse “Allah senin ilahlığını kaldırsın” demekte gerçek hakimiyetin Allah’ta olduğuna itiraf etmekte; kendisi için adına kurban kesilecek kadar önemli olmasına rağmen, gerektiğinde putunu terk edebilmekte, sadece Allah’ı yegane güç sahibi olarak kabul edebilmektedir. Yanı sıra putların ilahlığının da Allah tarafından verildiğine inanmaktadır. Hatta bahis mevzuu adamın bu hadiseden sonra şöyle bir şiir inşat ettiği rivayet edilmektedir:

Biz Sa’d’a bizi birleştirsın diye geldik. Oysaki Sa’d bizi darma-  
dağın etti. Öyleyse biz Sa’d’dan değiliz. Sa’d artık çöldeki kayadan  
başka bir şey değildir. Ona ne eğri ne de doğru için dua edilir.”<sup>131</sup>

Vebre oğulları dışında Kudaa kabilesinin tamamı ile Huzeyl Kabileleri de Sa’d putuna ibadet ediyorlardı.<sup>132</sup>

**10- Zülhalasa:** Zülhalasa’nın üzerinde bir çeşit taç işlenmiş ak bir kaya olduğu, Mekke ile Yemen arasındaki Tabila’da, Mekke’ye yedi gecelik uzaklıkta bulunduğu rivayet edilmektedir. Sidaneliğini Bahila kabilesinden Umame oğullarının yaptığı Zülhalasa, özelde Ezdu Surât,<sup>133</sup> Hevazin, Becîle, Devs ve Has’am kabilelerinin tanrısı

<sup>128</sup> Bkz. Feyyumî, 226.

<sup>129</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 87.

<sup>130</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 41.

<sup>131</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 41.

<sup>132</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 316.

<sup>133</sup> Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Putlar*, 40; Yakut el-Hamevî, II, 383; Kehhâle, I, 18.

iken, genelde ise özellikle Yemenli bütün Araplar tarafından kabul görmüştü.<sup>134</sup>

Zülhalasa İslam öncesi dönemde özellikle Has'am kabilesi gibi Yemen kökenli bazı kabiller tarafından Kâbe'nin alternatifi olarak kabul edilmekteydi. Hatta bundan dolayı buraya Yemenlilerin Kâbe'si de deniliyordu.<sup>135</sup> Bu kabileler Kâbe'nin kutsiyetinden ziyade Zülhalasa'nın mukaddesliğine inanıyorlardı ve ona ibadet ediyorlardı. Hatta bu nedenden dolayı bu kabileler Fil Hadisesi esnasında Ebreh'e'nin ordusuna destek vermekle kalmamış, ordunun rehberliğini de yapmışlardı.<sup>136</sup> Kâbe ile aynı biçimde olan Zülhalasa'nın da bir panteon olduğu ve içerisinde aynen Kâbe'de olduğu gibi çeşitli putların yer aldığı rivayet edilmektedir. Büyük bir ihtimalle bu putlar da Yemenli kabilelerin putlarıydı.<sup>137</sup>

Becile, Has'am, el-Hâris b. Ka'b, Cerem, Zübeyd, el-Ğavs b. Murr b. Udd, Benû Hilâl b. Âmir kabilelerinin de ibadet ettikleri Zülhalasa'nın sidaneliğini ise Benû Hilal b. Âmir yürütmekteydi. Her ne kadar İbn Habîb, Zülhalasa'nın Mekke'ye yaklaşık olarak dört merhale mesafede, burayla Yemen arasında bulunan el-Ablâ'da olduğunu ve hicri ikinci asra kadar varlığını koruduğunu o dönemlerde çamaşırhane olarak kullanıldığını söylüyorsa da,<sup>138</sup> İbnu'l-Kelbî, Zülhalasa putunun olduğu yerde daha sonra Taballa camiinin inşa edildiğini söylemektedir.<sup>139</sup> Lat putunun bulunduğu mekânın camiye dönüştürüldüğünü düşündüğümüzde İbn Kelbî'nin söylediklerinin daha doğru olabileceği akla gelmektedir.

<sup>134</sup> Bkz. İbnu'l-Kelbî, *Putlar*, 40-41; İbn Hişam, *Sire*, I, 86 vd; Bedreddin el-Aynî, *Umdu'tu'l-kari*, XIV, 269; Zülhalasa ile ilgili geniş bilgi için bkz. Feyyumî, 226 vd.

<sup>135</sup> İbnu'l-Kelbî, *Putlar*, 40; Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya (ö:676/1277), *el-Minhâc fî şerh sahih Müslim b. el-Haccâc*, I-XVIII, Beyrut 1392, XVI, 35; Kehhâle, I, 332. Ancak İbn Hişam onun Araplardan bir şahıs olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 86.

<sup>136</sup> Bkz. M. J. Kister, "Some Reports Concerning Mecca From Cahiliyye to İslam", *JESHO*, Brill, Leiden 1972, 69.

<sup>137</sup> Bkz. Nevevî, *Minhâc*, XVI, 35.

<sup>138</sup> Bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 317.

<sup>139</sup> Bkz. İbnu'l-Kelbî, *Putlar*, 41.



**11- Saide:** Ezd kabilesinin tanrılarında biri olan Saide putu,<sup>140</sup> Uhud bölgesinde yer almakta olup sidaneliğini Benî Aclân kabilesi yürütüyordu.<sup>141</sup>

**12- Nesr:** Yemen kabilelerinden Himyer'e ait putlardan biridir. İslam öncesi dönemde farklı dinlere bağlı olan Himyerilerin çoğunluğu putperest olup Nesr'e ibadet ediyorlardı.<sup>142</sup> İbn Habib'e göre, Yemen hükümdarlarına ait Ğumdân kasrında bulunuyor iken,<sup>143</sup> İbn el-Kelbî'ye göre ise Belha'da yer alıyordu.<sup>144</sup> İbn Abbas Nesr'in de Yeuk ve Yeğus ile birlikte Hz. Nuh'un kavminin putlarından biri olduğunu söylemektedir.<sup>145</sup> "Tevrat'ın kendisinden Arap putlarından Nesr" şeklinde bahsettiği kaydedilmektedir.<sup>146</sup>

**13- Celsed:** Cahiliye döneminde Kinde kabilesinin çoğunluğu putperest olup Hadremev'te bulunan el-Celsed putuna tapmaktaydı.<sup>147</sup>

**14- Ukayşir:** Anavatanları Şehir, Necran ve Hicaz'ın bir bölümü olan Kudaa kabilesinin putperest olanları *el-Ukayşir* putuna tapmaktaydı.<sup>148</sup> Gatafan kabilesi de bu puta inanyordu.<sup>149</sup> Keza Ukayşir aynı zamanda Lahm, Cüzâm ve Amile kabilelerinin de tanrısı idi. Kaya şeklinde olan Ukayş'in aynen Kâbe'de olduğu gibi örtüldüğü de rivayet edilmektedir.<sup>150</sup> Bu kabileler Ukayşir'e hac amacıyla gelirler, yanında saçlarını tıraş ederler, kestikleri bir avuç saç için bir avuç unu yere serperlerdi.<sup>151</sup>

**15- Yeğûs:** Mezhic kabilesi, müttefikleri ile birlikte Yeğus putuna tapmaktaydı.<sup>152</sup> Dönemin önemli tanrılarında biri olan Yeğus, önceleri En'am bölgesinde iken Muradoğullarının Beni Ğuteyf kolu tarafından çalınarak memleketleri olan Yemen'in Necrân bölgesine

<sup>140</sup> Bkz. İbnu'l-Kelbî, *Putlar*, 40; İbn Hazm, 493; Kehhâle, I, 18.

<sup>141</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 316-7; İbn Hazm, 493.

<sup>142</sup> İbnu'l-Kelbî, *Putlar*, 29.

<sup>143</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 317.

<sup>144</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 29.

<sup>145</sup> Bkz. Taberî, *Tefsir*, XXIII, 640.

<sup>146</sup> Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal: Tarihu'l-Arab kabl el-İslam*, I-XX, Bağdat 2001, II, 303.

<sup>147</sup> Bkz. Kehhâle, 1000.

<sup>148</sup> Kehhâle, III, 957.

<sup>149</sup> Bkz. Kehhâle, III, 888-889.

<sup>150</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 41.

<sup>151</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 46.

<sup>152</sup> İbnu'l-Kelbî, *Putlar*, 28; İbn Hazm, 492.

götürmüştür. Muradoğullarının tamamı tarafından tanrı olarak kabul edilmekte olan Yeğus, bu hadiseden dolayı “kendisine sahip olmak için savaşılan tanrılardan biri” olarak tarihe geçmiştir.<sup>153</sup> Cüreşlilerin de ibadet ettikleri Yeğus,<sup>154</sup> Hz. Nuh’un kavminden kalan putlardan biri olarak bilinmektedir.<sup>155</sup>

**16- Yeuk:** Hemedan ile Havlan’ın tanrısı olan Yeuk İbn Habib’e göre Erhab bölgesinde bulunuyor iken,<sup>156</sup> İbn kelbi’ye göre ise Sana’nın Mekke tarafında şehre iki gecelik mesafedeki Hayvân’da yer almaktaydı.<sup>157</sup> Yemenliler, özellikle de Hemdan kabilesinin tanrılarında biri olan Yeuk’un da aynen Yeğus gibi,<sup>158</sup> Hz. Nuh döneminden kalan putlardan biri olduğu rivayet edilmektedir.<sup>159</sup>

**17- Fils:** Fils, Tay kabilesine ait putlardan biridir. Bilindiği gibi bu kabilenin önemli bir kısmı İslam öncesi dönemde Hıristiyandı. Liderleri Adiyy b. Hatem et-Taî, boynundaki haçla birlikte Medine’ye gelip İslam dinini kabul etmiştir.<sup>160</sup> Tay kabilesinin putpe-rest olan kısmı ise bu puta yani Fels’e tapıyordu.<sup>161</sup> Resulullah (s.a.v.) 9/630 yılda Fils’i yıkmak için Ali b. Ebî Talib komutasında elli kişilik bir kuvvet göndermiş, Hz. Ali bahis mevzuu putu yıkarak bir miktar ganimetle birlikte Medine’ye dönmüştü.<sup>162</sup> Necd bölgesinde bulunan Fils’in sidaneliğini Bûlânoğulları yapmaktaydı.<sup>163</sup> Fels’in etrafında da bir mabed vardı.<sup>164</sup> İnsan şeklinde olan Fils’in kırmızı burunlu olduğu ve Tay kabilesi’nin ona hediyeler takdim edip kurbanlar sunduğu rivayet edilmektedir.<sup>165</sup>

<sup>153</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 317.

<sup>154</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 28; Süheylî, I, 351.

<sup>155</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 78.

<sup>156</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 317; İbn Hazm, 492.

<sup>157</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 28.

<sup>158</sup> Kehhâle, III, 1225

<sup>159</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 78; eş-Şamî, II, 178.

<sup>160</sup> Bkz. Ebû Ubeyd, 47.

<sup>161</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 87.

<sup>162</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 87; İbn Abdilberr, II, 559; İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö:630/1232) *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-V, Tahran 1286, II, 301.

<sup>163</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 316.

<sup>164</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 30.

<sup>165</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 50; Geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, XI, 279 vd.

**18- Nuhb:** Medine ile Vadiu'l-Kurâ arasında ikamet etmekte olan Müzeyne kabilesinin putudur.<sup>166</sup>

**19- Bussa':** Kâbe'ye benzeyen yapılardan biri olan Bussa', Gatafan kabilesine ait olup etrafında bir metafor alanının bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>167</sup>

**20- Zülkaabât:** Anavatanları Yemame, Bahreyn ve Irak Sevad'ı olan ünlü Bekr b. Vâil kabilesinin önemli bir kısmının İslam öncesi dönemde Hıristiyan olduğu bilinmektedir. Ancak bununla birlikte kabilenin içerisinde putperestler olanlar da vardı ve bu putperestler "Zülkaabât" ile "Muharik" adındaki putlara ibadet ediyorlardı.<sup>168</sup> Bu puta Bekr b. Vail ile birlikte İyâd ve Tağlib kabilesi de tapıyordu.<sup>169</sup>

**21- el-Lebba:** Abdulkays kabilesine ait olan bu put Muşakar'da yer alıyordu.<sup>170</sup>

**22- Cihâz:** Ukkaz bölgesinde Ahtal Dağı'nın eteklerinde bulunup bu put, Hevazîn ile Muhariboğullarına ait idi. Sidaneliğini ise Avfoğulları yapmaktaydı.<sup>171</sup>

**23- Suvâ':** Nu'man bölgesinde olup Kinâne, Hüzeyl, Müzeyne ve Amr b. Kays b. Aylân kabilelerinin tanrısıdır. Sidaneliğini Hüzeyl kabilesinden Sahineoğulları yapmaktaydı.<sup>172</sup> İbn el-Kelbî'ye göre Yanbu' bölgesinin Ruhât yöresinde yer alıyordu. Sidaneliğini ise Lihyân oğulları yapmaktaydı.<sup>173</sup> Cevad Ali, Hemedanlıların da onu tanrı olarak kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>174</sup>

<sup>166</sup> Bkz. Kehhâle, III, 1083-1084.

<sup>167</sup> Bkz. Kehhâle, III, 888-889.

<sup>168</sup> Bkz. Kehhâle, I, 98.

<sup>169</sup> Bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 88.

<sup>170</sup> Bkz. Kehhâle, II, 726-727. Ayrıca bkz. Cevad Ali, XI, 284. İbn Hazm Zu Lebbâ şeklinde kaydetmektedir. Bkz. İbn Hazm, 493.

<sup>171</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 315.

<sup>172</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 316; İbn Hazm, 492; Yakut el-Hamevî, III, 276; Kehhâle, III, 1225.

<sup>173</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 28.

<sup>174</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 258.

**24- Şumes:** Temim kabilesinin putuydu. Ud Kabilesinin bütün kolları da ona ibadet ediyorlardı. Sideneliği ise Evs b. Muhaşen tarafından yürütülüyordu. Hz. Peygamber'in emriyle ashaptan Hind b. Hale ile Safvân b. Esîd tarafından ortadan kaldırılmıştır.<sup>175</sup>

**25- Vedd:** Vebroğullarının tanrısıdır. Dummetu'l-Cendel tarafında bulunuyordu. Sidâneliğini Kelb kabilesinden Ferafisa b. el-Ahves oğulları yürütüyordu.<sup>176</sup> Vedd aynı zamanda Kelb kabilesinin de tanrısıydı.<sup>177</sup> İnsan şeklinde olan Vedd, erkeklerden uzun boylu bir adamın heykeli idi. Üst üste iki elbise giydirilirdi. Bu elbiselerden birisi izar, diğeri ise rida olurdu. Kılıç kuşandırılır, omzunda yayı da olurdu. Önünde bayraklı bir kargı ile içinde okların bulunduğu ok termesi yani torbası yer alırdı.<sup>178</sup> Vedd'in Hz. Nuh'un kavminin taptığı putlarından biri olduğu rivayet edilmektedir.<sup>179</sup> Kadim tanrılardan biri olduğu bilinen Vedd Mainliler'in (mö: 1400-650) de tanrısıydı.<sup>180</sup>

**26- Zülebbâ:** Muşakkar bölgesinde olup Abdulkaysoğullarının tanrısıdır. Sidaneliğini onlardan Benû Âmir yürütmekteydi.<sup>181</sup>

**27- Muharrik:** Bekr b. Vâil kabilesinin tanrılarında biridir.<sup>182</sup> Bekr b. Vâil ile Rebia kabilesinin diğer boyları tarafından ibadet edilen el-Muharrik, Selmân bölgesinde yer alıyordu. Rebia kabilelerine göre Muharrik'in çocukları vardı. Bundan dolayı her bir boy bu çocuklardan birine ibadet ediyordu. Anze, Belc b. el-Muharrik'e; Ümeye ile Ğufeyle ise Amr b. el-Muharrik'e tapıyordu. Muharrik'in Sidaneliğini ise Benû Aclun oğullarından Benu Esved tarafından yapılmaktaydı.<sup>183</sup>

**28- Zübeyh:** Kinde kabilesinin tanrısı olup Hadramevt bölgesindeki Nuceyr'de yer alıyordu.<sup>184</sup>

<sup>175</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 316. Ayrıca bkz. İbn Hazm, 493.

<sup>176</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 316; İbn Hazm, 492; Süheyli, I, 352.

<sup>177</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 28.

<sup>178</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 50.

<sup>179</sup> Bkz. ez-Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Sırrî b. es-Sehl (ö: 311/923 ), *Meani'l-Kur'an ve i'rabuhu*, I-V, (tahk.; Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut 1988, V, 230.

<sup>180</sup> Bkz. Cevad Ali, VIII, 180.

<sup>181</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 317.

<sup>182</sup> Bkz. İbn Hazm, 493; Kehhâle, I, 98

<sup>183</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 317.

<sup>184</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 318.

**29- Murahhab:** Hadramevt bölgesinde yer almakta olup sidaneliği Zu Murahhaboğulları tarafından yapılıyordu. Kabile bu adı söz konusu puttan dolayı almıştı.<sup>185</sup> Ona ziyarete gelenler telbiyelerinde “lebbeyk lebbeyk, biz senin huzurundayız. Lebbeyk senin için geldik” diyorlardı.<sup>186</sup>

**30- el-Muntabik:** Sülf, Akk ve Eş’ar kabilelerine ait olup bakırdan yapılmıştı. Karnından farklı seslerin geldiği ve bu seslerin hiçbir sedaya benzemediği iddia edilmektedir. Hz. Peygamber’in emriyle yıkıldığında içinden bir kılıç çıkarılmıştır. Putu yapan kişinin akustiği sağlamak için böyle bir düzenek kurduğu anlaşılmaktadır. El-Muntabik’in karnından çıkarılan bu kılıç, safiyy hakkı olarak Hz. Peygambere tehdiye edilmiştir.<sup>187</sup>

**31- Zülkeffeyn:** Huzaa ve Devs kabilesinin tanrısıdır.<sup>188</sup> Hz. Peygamber’in emriyle et-Tufayl b. Amr ed-Davsî tarafından yıkılmıştır.<sup>189</sup>

**32- Zuşşara:** Ezd kabilesinden el-Haris b. Yeşkuroğullarına ait bir puttur.<sup>190</sup>

**33- Riam:** Himyerlilere ait bir mabed olup San’a’da yer alıyordu. Himyerliler kendisine ihtiram eder ve yanında kurbanlar keserlerdi. İçinden seslerin geldiği rivayet edilmektedir. Bu mabedin Medineli iki hahamın isteği üzerine Tuba’ tarafından yıkıldığı mervidir.<sup>191</sup> Ezd kabilesi de Riam’a ibadet ediyordu.<sup>192</sup>

**34- Nuhm:** Müzeyne kabilesinin putu olan Nuhm’un sidaneliğini bu kabilenin alt kollarından biri olan ‘Abdaoğulları yapmaktaydı. İnsanlar çocuklarına Nuhm’un kulları anlamında Abdunuhm adını vermekteydiler.<sup>193</sup>

**35- Âim:** Ezd Kabilesinin büyük boyu Ezdu Surat’a ait olan bir puttur.<sup>194</sup>

<sup>185</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 318; İbn Hazm, 493; Cevad Ali, XI, 285.

<sup>186</sup> Bkz. Feyyumî, 431.

<sup>187</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 318.

<sup>188</sup> Bkz. İbn Habib, *Muhabber*, 318; ayrıca bkz. İbn Hazm, 494; Cevad Ali, XI, 283.

<sup>189</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 41.

<sup>190</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 41.

<sup>191</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 29; Ayrıca bkz. İbn Hişam, *Sire*, I, 87; Cevad Ali, XII, 22.

<sup>192</sup> Bkz. Feyyumî, 431.

<sup>193</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 42.

<sup>194</sup> İbn el-Kelbî, 43.

**36- Suayr:** Anze Kabilesinin putudur. Bir metaf alanına sahiptir. Anze kabilesi, onu tavaf eder ve yanında kurbanlarını keserlerdi.<sup>195</sup>

**37- Umyanis:** Havlan bölgesinde olup o yörede bulunan halkın tanrısı idi. Rivayetlere göre Havlanlılar, hayvanları ile ekinlerinden bir kısmını Allah ile onun arasında üleştirirlerdi. Sonra Allah'ın payından alarak, onun payına ilavelerde bulunurlardı. Enam suresi 136. ayetinin onun hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir.<sup>196</sup> "Allah'ın yarattığı ekinlerle Allah'a pay ayırıp zanlarınca, bu Allah'a bu da ortaklarımıza (putlarımıza) dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor, fakat Allah için ayrılan ortaklarına ulaşıyor! Ne kötü hüküm veriyorlar".

**38- al-Ya'kub:** Tay kabilesinden Cedileoğullarının putudur. Esedoğulları onların bu putlarını ellerinden alınca onlar da kendilerine "el-Ya'bûb" adında bir put edinmişlerdir.<sup>197</sup>

**39- el-Bâcâr:** Ezd, Tay ve Kudaa kabileleri tarafından tapılan bir puttur.<sup>198</sup>

**40- Kuayb:** Cahiliye dönemi putlarından biridir.<sup>199</sup>

**41- Teym:** Temim kabilesinin putlarından biridir. Bu kabileden birçok şahıs onun adını Abduteym (Teymin Kulu) şeklinde çocuklarını vermekteydi.<sup>200</sup>

**42- Medân:** Hicaz Araplarının putlarından biridir.<sup>201</sup>

**43- Necranlıların Kâbesi:** Haris b. Ka'b oğullarına ait olan bu mekânın Kâbe'ye öykünülerek inşa edildiği anlaşılmaktadır. Keza İyadoğullarına ait –daha sonra Kufe ile Basra'nın kurulacağı bölgelerin arasında "Sindâd" denilen bir kıblegâhın olduğu rivayet edilmektedir.<sup>202</sup>

Yukarıda saydığımız bu putların yanında Araplar tarafından tapılan Teym, el-Asham, el-Eşhel, Evvâl, el-Becce, Cureys, Cihâr, eş-

<sup>195</sup> İbn el-Kelbî, 43.

<sup>196</sup> İbn el-Kelbî, 44.

<sup>197</sup> İbn el-Kelbî, 53. Ayrıca bkz. Cevad Ali, XI, 279.

<sup>198</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 53; Cevad Ali, VIII, 33; Cevad Ali, XI, 286.

<sup>199</sup> Bkz. Ezrakî, I, 140; Himyeri, 468.

<sup>200</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 282.

<sup>201</sup> Cevad Ali, XI, 285.

<sup>202</sup> Bkz. İbn el-Kelbî, 45.

Şaruk, Sumudâ, Ab'ab, Avd, Kays, Fezeh gibi daha pek çok put bulunmaktaydı.<sup>203</sup>

### Sonuç

İslam öncesi Arap toplumunda “Allah” inancının söz konusu olduğu bilinmektedir. Ancak bu “Allah” tasavvuru, M. Eliade'nin tanımıyla “deus otiosus” mesabesinde idi. Deus otiosus tanımı, yaratıcı mutlak tanrının yeryüzünden ve kullarından oldukça uzak bir âleme çekilen, kullarının kendisine ulaşmasını güçleştiren ilahi bir konumu ifade etmektedir. Böylesi bir ilahi mercii ile kulluk ilişkisinin kurulması ancak birtakım unsurların yardımını ve aracılığını gerektirdiği düşünülmüştür. Dolayısıyla Cahiliye dönemi Arap toplumu da ilahi mercii ile bu tür temas kurma sürecinde ihdas ettikleri aracı unsurlar çerçevesinde kapsamlı bir putperestlik geleceği inşa etmişlerdir.

Cahiliye Arabı söz konusu putları tanrının egemenlik alanı içerisinde, onun tanıdığı yetkiyi kullanan varlıklar olarak görmekteydiler. Yeryüzünde “Allah”ı temsil eden, adeta onun adına tasarrufta bulunan putlar, onun neredeyse bu görüngü âleminde “eli” mesabesinde idiler. Onların memnun edilmesiyle Allah'ın ancak memnun edilebileceğine inanan cahiliye Arabı, onlara hediyeler takdim eder, kurbanlar keser, etrafında tavafta bulunur, adak adar, adına yemin eder, cünüp ve hayızlı iken huzuruna çıkmaz, ihtiramda kusur etmez, hatta buldukları mekâna hacca da giderdi. Yaratıcı olarak kabul edilmemekle beraber tanrının tüm sıfatlarına sahip olan putların bir kısmı ise Allah'ın kızları olarak görülürlerdi. Ticaret ile putperestliğin iç içe girdiği cahiliye döneminde putların tamamının birer örneği Kâbe'ye konulmuş ve bu kutsal mekân bir panteona dönüştürülmüştür. Bu durum Mekke'yi dönemin en önemli ticaret merkezi haine de getirmiştir.

### Kaynakça

- Abdullah Abdulcebbar-Muhammed Abdulmünim Hafacî, Kıssatu'l-edeb fi'l-Hicâz, Mısır ?.
- Ahmed İbrahim eş-Şerif, Mekke ve Medine fi Cahiliyye ve ahdi Resulillah (sav), Daru'l-Fikr el-Arabî, ?.
- Ali et-Tantavî (ö:1290/1873), Nihâyetu'l-icâz fi sireti sakini Hicâz, Kahire 1419.

<sup>203</sup> Bkz. Cevad Ali, XI, 282; Feyyumi, 430 vd.

- Âlûsî, Muhammed Şükri, Buluğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab, (neşr: Muhammed Behcet el-Eserî), I-III, Beyrut ?.
- Aynî, Bedreddin (ö: 855/1451), Umdetu'l-kari şerh Sahîh el-Buharî, I-XV, Beyrut ?.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ (ö:510/1116 ), Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an, I-V, (tahk: Abdur-rezak Mehdi), Beyrut 1420.
- Bureyk b. Muhammed Bureyk el-Umerî, es-Sereya ve'l-buûs en-Nebeviyye Havle el-Medine ve Mekke, Daru İbn el-Cevzî, ? 1996.
- Celalettin es-Suyufî, Abdurrahman b. Ebubekir (ö:911/1505), Hasaisu'l-kübra, I-II, Beyrut ?.
- Cevad Ali, el-Mufassal: Tarihu'l-Arab kabl el-İslam, I-XX, Bağdat 2001.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (ö: 966/1558), Tarihu'l-hamis fi ahvâli enfesi'n-nefis, I-II, Beyrut, ?.
- Ebû Şame, Ebu'l-Kasım Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim (ö:665/1266), İbrâzu'l-mânî min birzi'l-emâni fi kiraati's-sab'a, Beyrut, ?.
- Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö:250/864), Ahbaru Mekke ve ma cae fiha mine'l-âsâr, I-II, (tahk: Ruşti es-Salih), Beyrut, ?.
- Himyerî, Ebu Abdullah Muhammed (900/1494), Revdu'l-mi'taf fi haberi aktar, Beyrut 1980.
- Hüseyn Atay, "İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I-IV: 1957, Ankara 1959.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö:630/1232) Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe, I-V, Tahran 1286.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak (ö:150/767), Siretu İbn İshak, (tahk: Süheyl Zekkâr), Beyrut 1978.
- İbn Habib, Muhammed b. Habib, Ebu Ca'fer (ö:245/859), Kitabu'l-muhaber, (tahk: İlse Lichtenstadter), Beyrut Daru'l-Daru'l-Afâk el-Cedîd, ?.
- İbn Hacer el-Askalanî, Fethu'l-Barî şerh sahih el-Buharî, I-XIII, Beyrut 1379.
- İbn Hazm (ö:456/1063), Cemheretu ensâbi'l-Arab, (tahk: Komisyon), Beyrut 1983.
- İbn Hişam (ö:218/833), Siretu İbn Hişam, I-II, (tahk: Mustafa Saka-İbrahim Ebyarî-Abdullhafız Şelebî), Beyrut 1955.
- İbn Hişam (ö:218/833), et-Ticân fi muluki Himyer, Yemen 1347.
- İbn el-Kelbî (ö:204/819), Putlar Kitabı, (terc: Beyza Düşüngen), Ankara 1969.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (ö:774/1372), Tefsiru İbn Kesîr, I-VIII, (tahk: Sami b. Muhammed Sellâme), Daru't-Tayyibe, ? 1999.
- İbn Sa'd, Tabâkatu'l-kubrâ, I-IX, Beyrut ?.



- İz b. Abdusselam, Ebu Muhammed İzzuddin (ö:660/1261), Tefsiru'l-Kur'an, I-III, Beyrut 1996.
- Kilâî, Süleyman b. Musa b. Salim (ö: 634/1236), el-İktifa fi meğazi Resulillah ve selâseti hulefa', I-II, Beyrut 1420.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir b. Ferah el-Ensârî (ö:671/1272), el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'an, I-XX, (tahk: Ahmed el-Berdunî ve İbrahim İtfiş), Kahire 1964.
- Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, Takiyuddin (ö: 845/1441), İmtau'l-esma' bima li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-meta', I-XV, (tahk: Muhammed Abdulhamid en-Nemisî), Beyrut 199.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö:450/1058), A'lamu'n-Nubuvve, Beyrut 1409.
- Merîû, el-Muhelleb b. Ahmed b. Ebî Suфра (ö:435/1043), el-Muhtasaru'l-nasîh fi tezhîbi kitabî'l-camii's-sahîh, I-IV, (tahk: Ahmed b. Faris es-Selûm), Riyâd 2009.
- Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan (ö: 346/), Ahbaru'z-Zaman, Beyrut 1996.
- Muhammed İbrahim el-Feyyumî, Tarihu'l-fikr ed-dinî el-Cahilî, Daru'l-Fikr el-Arabî, Beyrut 1994.
- M. J. Kister, "Some Reports Concerning Mecca From Cahiliyye to İslam", JESHO, Brill, Leiden 1972.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya (ö:676/1277), el-Minhâc fi şerh sahih Müslim b. el-Haccâc, I-XVIII, Beyrut 1392.
- Ömer Rıza Kehhâle, mu'cemu kebâilu'l-Arab, I-V, Beyrut 1982
- Razî, İbn Ebî Hatem Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Münzir et-Temimî (ö: 327/938), Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm, (tahk: Es'ad Muhammed et-Tayyîb), Riyad 1419.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö: 427/1035), el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an, I-X, (tahk: İmam Ebu Muhammed b. Âşûr), Beyrut 2002.
- Suheyli, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah (ö:581/1185), er-Revdu'l-unf fi şerhi's-sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişam, I-VII, (tahk: Ömer Abdusselâm), Beyrut 2000.
- Şamî, Muhammed b. Yusuf es-Salihî (ö: 942/1535), Subulu'l-huda ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-ibâd ve zikri fedailihi ve a'lami nubuvetihi ve ef'alihi ve ahvâlihi fi'l-mebdei ve'l-mead, I-XII, (tahk: Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerir (ö: 310/922), Tarihu'l-umem ve'l-mulûk, I-XI, Beyrut 1387.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, Camiu'l-beyân fi Te'vili'l-Kur'an, I-XXIV, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut 2000.
- Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah (ö:626/1228), Mu'cemu'l-buldân, I-VII, Beyrut 1997.

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Zamahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed (ö: 538/1143), el-Keşşâf an hakaiki cevamidi't-tenzil, I-IV, Beyrut 1407.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Sırrî b. es-Sehl (ö: 311/923 ), Meani'l-Kur'an ve i'rabuhu, I-V, (tahk:, Abdulcelil Abduh Şelebî), Beyrut 1988.

Zehebî, Şemsettin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Osman b. Kaymaz (ö: 748/1347), el-Munteka min minhâci'l-i'tidâl fi nakdi kelâmi ehli'r-refdi ve'l-i'tizâl, (tahk:, Muhyiddin el-Hatib), ?.



# Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği

Feridun BİLGİN\*

---

## Andalusian Muslims' Struggle for Identity in Catholic Spanish Ruling: The Moors Case

---

**Citation/©:** Bilgin, Feridun, (2014). Andalusian Muslims' Struggle for Identity in Catholic Spanish Ruling: The Moors Case, MİLEL VE NİHAL, 11 (1), 51-69.

**Abstract:** The Catholic Spanish Government in the 16th century introduced a special education program in schools and churches for Andalusian Muslims (Moors) to give them a new identity. This program was carried out within the legal framework and was announced through royal edicts and was later used as a tool by the Courts of the Inquisition for the pursuit, detention and punishment of Moors. Both the individual and social space for Andalusian Muslims was in the process of elimination for this reason. Muslims have tried "not to forget" their Islamic rituals, which are became part of their identity, and carefully refrained from eating pork, drinking wine and showing respect to Christian clerics, as these were signs of Christianity. In this context, in our article, the Catholic Power used methods and applied tools to ensure his power, are evaluated in the light of one of postmodern theorists Michel Foucault's conceptualizations. It's brought to light some examples about Moors, which resist to compulsions and seek to protect their identity.

---

\* Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü  
[feridunb@gmail.com]

**Key Words:** Andalusian Muslims (Moors) Catholic Spain Government, power, assimilation, identity, forgetting, remembrance.



**Atıf/©:** Bilgin, Feridun, (2014). Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği, Milet ve Nihal, 11 (1), 51-69.

**Öz:** XVI. asır Katolik İspanyol Yönetimi, Endülüs Müslümanları'na (Moriskolar) yeni bir kimlik kazandırmak için kilise ve okullarda özel eğitim-öğretim programları hazırlamıştır. Bu programların yasal çerçevede icrâ edilmesi için kraliyet fermanları yayımlanmış ve egzizyon mahkemeleri Moriskolar'ı takip, tevkif ve cezalandırma da birer araç olarak kullanılmıştır. Moriskolar, bireysel ve toplumsal alandan tasfiye edilmeye çalışılan İslâmî ritüelleri kimliklerinin bir parçası haline getirerek "unutmanın" önüne geçmeye çalışmış, domuz eti yeme, şarap içme ve Hıristiyan din adamlarına saygı gösterme gibi, Hıristiyanlığın işareti kabul edilen hususlardan özenle kaçınmışlardır. Bu çerçevede, makalemizde, Katolik iktidarın kullandığı yöntemler ve başvurduğu araçlar önemli portmodern kuramcılardan biri olan Michel Foucault'un kavramlaştırmaları kullanılarak değerlendirilmekte ve Moriskolar'ın baskılara karşı geliştirdikleri direniş örneklerine ışık tutulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs Müslümanları (Moriskolar), Katolik İspanya yönetimi, iktidar, asimilasyon, kimlik, hatırlama, unutmama.

## Giriş

Biz bu çalışmamızda Michel Foucault'un iktidarın tanımı ve iktidarın sağlanmasına yönelik ortaya koyduğu "iktidarın gözü", "dışa kapatma", "gözetleme", "ödüllendirme", "cezalandırma" ve "disiplin teknolojisi" kavramları üzerinden Endülüs Müslümanları'nın (Moriskolar)<sup>1</sup>, Katolik İspanyol yönetiminde sosyo-kültürel ve dinî kimliklerini koruma ve yaşatma mücadelesini ele alacağız. Bilindiği üzere, Endülüs Müslümanları'nın İspanya'daki son emîrliği olan Benî Ahmer (Nasrîler) Devleti'nin yıkılışından (898/1492) sonra,

<sup>1</sup> Morisko: "Moro" kelimesinin küçültülmüş şekli olarak "Küçük Müslümanlar" anlamına geldiği düşünülmektedir. Müslümanlar'ın zayıf, güçsüz ve zelim olduklarını vurgulamak amacıyla Hıristiyanlar tarafından kullanılmış bir kelimedir. Günümüz tarihçileri ise, "Morisco" kelimesini, İspanya'da, Müslümanlar'ın soyundan gelen ve baskıyla din değiştirmek zorunda kalıp Hıristiyan olan Müslümanlar için kullanırlar, geniş bilgi için bk. E. Lévi-Provençal "Moors". *Encyclopaedia of Islam*. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel and W. P. Heinrichs (Ed.). Brill 2008, VII, 235-236; Mikel de Epalza *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Editorial Mapfre, Madrid 1992; <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra> (12 Eylül 2008), s. 8; Biz de makalemizde baskı altında kalan Endülüs Müslümanları için "Morisko" kelimelerini kullanacağız.

Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği

Müslümanlar Hıristiyan bir idarenin hâkimiyetine girmiştir. Önceleri, Katolik İspanyol yönetimi tarafından dinî ve sosyo-kültürel kimliklerini korumalarına izin verilen Müslümanlara, bir süre sonra ya din değiştirmeleri ya da İspanya'yı terk etmeleri konusunda baskı yapılmıştır. İmkânı olanların bir kısmı İspanya'yı terk etse de büyük çoğunluğu İspanya'da kalmayı ve baskılara direnmeyi tercih etmiştir. Yaklaşık 120 yıllık bir direnişin ardından "son sürgün" olarak adlandırılan süreçte İspanya'dan tamamen çıkarılmışlardır (1018-1023/1609-1614). Sürgün edilen Moriskolar Kuzey Afrika, Avrupa ve Balkanlar ile Anadolu topraklarına göç etmiştir. Göç ettikleri coğrafyalarda tutunamayanların bir kısmı gizlice İspanya'ya tekrar dönecektir.<sup>2</sup>

Michel Foucault, iktidarı, bir kısım insanların başka insanların davranışlarını az çok belirleyebilmeleri olarak tanımlar. Ona göre, iktidarın sağlanmasının iki ön şartı vardır. Bunlardan birincisi "başkaldırma/reddetme"nin var olması<sup>3</sup>, ikincisi ise bir öznenin (tebaanın) yaratılmasıdır. Bu duruma göre, denetim ve bağımlılık yoluyla başka birine itaat eden özne-viddan ve bilgi yoluyla kendi varlığına bağlanmış olan özne-iktidarın sağlanmasına yol açar. "Birbirine yolaçan ve birbirine cevap veren bir eylemler bütünü..." olan iktidar, kendisini ilişkiler ağı üzerinden, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunarak kurmaktadır.

Foucault'un ifade ettiği iktidar olma mantığı, en fazla, yine onun "pastoral iktidar" olarak isimlendirdiği iktidar biçiminde kendisini göstermektedir. Foucault, bu iktidar biçiminin Hıristiyan müesseselerinde bulunan eski bir iktidar tekniği olduğunu, bütün olarak toplumu değil, toplumda var olan her bireyi ölümüne kadar gözetlemeyi gaye edindiğini belirterek insanların zihin ve gönüllerinde ne olduğunu bilmeden, ruhlarına nüfûz edenleri öğrenmeden yani, vicdan bilgisine sahip olmadan ve bu bilgiye yön verme becerisine sahip olmadan uygulanamayacağından bahseder. Ona göre, Pastoral iktidar anlayışı, tesis edilen kurumlarda yürütülen faaliyetler vasıtasıyla (kilise, okul ve benzeri kurumlarda), her bireyin bilgi

<sup>2</sup> Moriskolar'ın göç ettikleri coğrafılar için bk. Feridun Bilgin, "Endülüs'te Kalan Son Müslümanların (Moriskolar) İspanya'dan Sürgünü (1609-1614)" Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi, C. XIII, sayı: II, s.53-54.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 55.

düzeyini ve değerini gösteren farklılıklar ile dışa kapatma, gözetleme, ödüllendirme, cezalandırma ve hiyerarşi piramidi gibi iktidar süreçleriyle gerçekleşir. Buradaki temel amaç bireyin ve/ya grubun “davranışlarını yönlendirmek” ve ortaya çıkacak muhtemel sonuçları düzene sokmaktır.<sup>4</sup>

### A. Katolik İktidarın Sağlanması

Foucault’un pastoral iktidar anlayışına dair tespitleri, XVI. asır Katolik İspanyol yönetim tarzını ve anlayışını anlamamız açısından aydınlatıcıdır. Söz konusu yönetim iktidarının sağlanması amacıyla, Moriskolar üzerinde tüm iktidar süreçlerini (dışa kapatma, gözetleme, ödüllendirme ve cezalandırma) tatbik etmiştir. Bu bağlamda, öncelikle, Müslümanların yoğun olarak yaşadıkları Gırnata (Granada) şehrinde, küçük-büyük 20 kilise inşa etmiştir.<sup>5</sup> Müslümanların gerçek birer Hıristiyan olmalarını sağlamak amacıyla bu kiliselerde başlatılan eğitim ve öğretim faaliyetlerinin düzenli yürütülmesi için de Katolik akidesini/öğretisini anlatan ilmihaller yazılmıştır. Bu ilmihallerden birisi de *Her Hıristiyanın Bilmesi Gerekenle İlgili Özet Öğreti, Diğer Faydalı Bilgilerle Beraber (Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano con otros tradatos muy provechosos)* ismini taşımaktaydı.<sup>6</sup> Yine, Pedro Patricio Mey tarafından yazılan *Yeni Din Değiştiren Moriskolar’ın Eğitimi İçin İlmihâl (Catecismo para instruccion de los nuevamente convertidos de Moros)* isimli eser bunlardan bir diğeridir.<sup>7</sup>

Moriskolar’ın kiliselerdeki eğitim-öğretim faaliyetlerine düzenli olarak katılımlarının sağlanması amacıyla, mahallelerdeki kilise papazlarından gerekli hassasiyeti göstermeleri, yoklamaların aksatılmadan alınması, katılım noktasında ihmalkâr davrananların engizisyon mahkemesine bildirilmesi gibi uygulamalar İspanyol

<sup>4</sup> Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 63, 65, 70, 71, 74.

<sup>5</sup> Angel A. Amy Moreno, *The Spanish Treatment of Moriscos as a Model for the Treatment of Native Americans*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston University 1982, s.88

<sup>6</sup> Feridun Bilgin, *Nasrîler (Benî Ahmer) Sonrasında Endülüs’teki Müslümanlar (Moriskolar)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s.66.

<sup>7</sup> Louis Cardaillac, *el-Moriskiyîüne'l-Endülüsiyyüne'l Mesihiyîün, el-Mücâbihâtü'l-Cedeliyye (1492-1640)*, Trc.: Abdülcelil Temîmî Zaghuan 1989, s.48.

Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği yönetimi tarafından büyük bir titizlikle takip edilmiştir.<sup>8</sup> Kiliselerdeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanısıra, Morisko çocuklarının eğitimi için din adamlarının teşviki ve devlet adamlarının çalışmalarıyla özel okullar açılmıştır. Bu okullardan bazıları, 1526'da Gırnata Şehir Meclisi'nin kararıyla, Gırnata, Meriye (Almaría) ve Kadis'te (Cadíz) eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamıştır.<sup>9</sup>

Foucault'nun iktidarın en önemli araçlarından biri olarak gördüğü ve toplumun en küçük birimine kadar denetlenmesini sağlayan "disiplin teknolojisi"<sup>10</sup>, Moriskolar üzerinde tavizsiz bir şekilde uygulanmıştır. Moriskolar'ın davranışları gözetlenmiş, becerileri denetlenmiş, performans ve yetenekleri geliştirilmeye çalışılmıştır. Katolik iktidarın sağlanması için, dinî öğretilerin birey ve toplumun ruh derinliklerine ve ilişkilerine nüfuz etmesi gerekiyordu. Bu amaçla, ihtidâ etmiş kabul edilen Moriskolar'ın yeni dinin (Katoliklik) siyasî ve dinî otoritelerini her zaman ve zeminde benimsediklerini göstermeleri istenmiştir.

Foucault, "gözetleme"yi iktidarın sürekliliğini sağlayan bir yöntem olarak görür. Çünkü, sürekli gözetlendiğini, denetlendiğini düşünen bir kimse kötülük yapma gücünü ve kötülük isteme düşüncesini neredeyse yok eder.<sup>11</sup> Sürekli gözetleyen bir bakışın varlığını üzerinde hisseden herkes, bunu öylesine içsel bir hale getirir ki, sonunda kendisini gözetleme noktasına vardırı; böylece, herkes kendi üzerinde ve kendine karşı gözetleme pozisyonuna geçer.<sup>12</sup> "Sapık bir inanca mensup oldukları" inancıyla Hıristiyan mahallelerine dağıtılan Moriskolar'ın "takiyye" yapmak zorunda kalmaları ciddi bir şekilde "gözetleme" altında bulduklarını göstermektedir. Komşuları olan Hıristiyan aileler tarafından bilhassa, Ramazan ayında yemeğe davet edilmeleri, iştah eksikliği mazeretiyle davete icabet etmeyenlerin engizisyon mahkemesine ihbar edilmeleri sıra-

<sup>8</sup> Moriskolar engizisyon mahkemesine "*şeytanın mahkemesi*" ismini vermişlerdi, bk. Abdullah Muhammed. Cemâleddîn, *el-Müslimûne'l-münassârûn evi'l-Mûris-kiyyûne'l-Endelüsiyyûn: Safha mühime min târihi'l-müslimîn fi'l-Endelüs, Dârüs's-Sahve, Kâhire 1991, s.374.*

<sup>9</sup> Cemâleddîn, *el-Müslimûne'l-münassârûn, s.367.*

<sup>10</sup> Foucault, *Özne ve İktidar, s.149-150.*

<sup>11</sup> Michel Foucault, *İktidarın Gözü, Çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s.92.*

<sup>12</sup> Foucault, *İktidarın Gözü, s.95.*

dan bir durumdur. 1590-1591’de Belensiye (Valencia) yakınlarındaki Misletâ köyünde 100 dava, Karliyet köyünde ise 200 dava Ramazan orucuyla ilgili açılmış ve 40 Morisko ailesi oruç tutmakla suçlanmıştır.<sup>13</sup> Engizisyon mahkemeleri, hem Hıristiyan komşularından hem de Moriskolar’ın aile fertlerinden islâmî örf ve adetlere riâyet edenlerin ihbar edilmesini istemiştir.<sup>14</sup> İhbarda bulunanlar ise her defasında ödüllendirilmiştir.

Foucault’nun bir iktidar süreci olarak değerlendirdiği “cezalandırma” Moriskolar üzerinde değişik şekillerde tatbik edilmiştir. Binlerce misal arasında burada bir kaçına değinebiliriz; İsaibel isimli Morisko, kız kardeşi ve annesini ihbar etmemesi nedeniyle yakılarak öldürülmüştür. Kurtuba’da (Cordoba) ikâmet eden İsaibel Perez isimli kadın Ramazan ayında sahura kalktığı gerekçesiyle engizisyon mahkemesinde yargılanmıştır.<sup>15</sup> Dönemin İspanyol yazarları ispiyoncu olmayan Moriskolar’ı “kötü huylu” kişiler olarak kabul ettiklerinden onların münkîr ve aforoz edilmiş kafirler olarak yakıldıklarını belirtirler.<sup>16</sup> Cezalandırılanlar arasında sahura kalktığı gerekçesiyle engizisyon mahkemesinde yargılanan Kurtuba’lı Juan Herrador isimli erkek ile Tuleytûla’da üzüm yetiştiriciliği yaptığı ve bunlardan şarap imal ettiği halde şarap içmemekle engizisyon tarafından suçlanan bir başka Morisko da vardı.<sup>17</sup> Hatta, “bismillah” demek, Müslümanlık işareti olarak değerlendirildiğinden sırf bundan dolayı birçok Morisko engizisyon mahkemesinde yargılanmıştır. Juan Grande isimli şahıs işe başlarken “bismillah” demekle suçlanmıştır.<sup>18</sup> Yine, Tuleytula kentinden olan Juan de Burgos isimli morisko ise, Cuma gecesini, evinde yakınlarını topladığı ve bu toplantıda

<sup>13</sup> Cemâleddin, *el-Müslimûne’l-münassârûn*, s.375.

<sup>14</sup> Abdülcelil Temîmî, “Vâkiu ve’l-Mustakbelu bahsu ‘an Târîhi’l-Moriskiyyin el-Endelüsiyyîn, *Las Practicas Musulmanes de Los Moriscos Andaluces (1492-1609)*”, *Actas de 111 simposio internacional de estudios moriscos*, Zaghuan 1991, s.41.

<sup>15</sup> Juan Aranda Doncel, “Las Practicas Musulmanas de los Moriscos Anadaluces a Traves de las Relaciones de Causas del Tribunal de la Inquisicion de Cordoba”, *Las Practicas Musulmanas de los moriscos Andaluces (1492-1609)*”, *Actas de 111 simposio internacional de estudios moriscos*, Zaghuan, November 1991, s.17; Bilgin, *Endülüs’teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s.14.

<sup>16</sup> H. Charles Lea, *İspanya Müslümanları, Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, Çev.: Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2006, s. 62, dn.30, Bilgin, *Endülüs’teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s.75.

<sup>17</sup> Cardaillac, Louis, *Moriscos y Cristianos un Enfrentamiento Polemico (1492-1640)*, Fondo de Cultura Economica, Madrid 1979, s. 33.

<sup>18</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.31



Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği  
Mağribîler'e ait şarkı ve türküleri söyledikleri ve *küsküs*<sup>19</sup> isimli yemeği yedikleri gerekçesiyle yargılanmıştır.<sup>20</sup>

1546'da Ciudad Real şehrine bağlı Bolan Köyü'nde Alonso Almerique isimli Morisko, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dinine mensup olması, domuz eti yememesi ve şarap içmemesi sebebiyle engizisyon tarafından suçlanmıştır. Aynı köydeki Lope Almerique isimli şahıs akşam yemeğine arkadaşları tarafından davet edilip domuz etini yememe sebebi kendisine sorulunca, atalarının da domuz etini yemediğini ifade etmiştir.<sup>21</sup> Moriskolar'ın gündelik hayattaki davranış tarzları da baskı altına alınmıştır. Mesela, Tuleytula'da mukîm Juan de Flores isimli Morisko, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inanmak, sandalyede oturmamak ve masada yemek yememekle suçlanmıştır.<sup>22</sup>

Foucault'nun bahsettiği şekilde "gözetim" faaliyetlerinin Moriskolar üzerinde icrâ edildiği bir diğer önemli alan ise doğumlardır. Kilise öğretisine göre, her doğan çocuğun günahlarından arındırılması ve kilisenin onları daha sonraki hayatlarında yargılayabilmesi için vaftiz edilmesi gerekmektedir. Bu amaçla, Morisko kadınlarının ebelik yapmaları yasaklanmış, doğacak her çocuğun Hıristiyan bir ebe tarafından doğumunun gerçekleştirilmesi, mahalle papazlarına ve yetkililere doğum haberinin bildirilmesi zorunluluğu getirilmiş, buna riâyet etmeyenlere para cezaları verilmiştir.<sup>23</sup>

Katolik İspanyol yönetiminin asimilasyon ve iktidarı sağlamaya yönelik yöntemlerinden biri de dışa kapatma yöntemidir. Foucault bu durumu hapisane olarak kavramsallaştırır. Ona göre, hapisane, normların dışına çıkmış ruhları terbiye etmek ve iyileştirmek amacıyla kurulmuştur, asıl hedef ise, "Büyük Kapatılma"nın

<sup>19</sup> Küsküs: Kuzey Afrika'da yaygın olarak irmikle yapılan ve buharla pişen yemek türlerinden biridir, bk. Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s. 20, 25.

<sup>20</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.36.

<sup>21</sup> Longas, *La Vida Religiosa de Los Moriscos*, Universidad de Granada, Granada 1998, s. 263, s. 182, dn.6; Bilgin, *Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s.177.

<sup>22</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.27.

<sup>23</sup> Lea, *İspanya Müslümanları*, s.100-101; Valencia'nın köy evlerinden birinde banyodaki suyun defne, biberiye ve portakal ile kokulandırılmasının bile kontrol edilmesi, gözetim faaliyetlerinin geldiği korkunç boyutunu göstermesi açısından iyi bir örnektir, bk. Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.38.

gerçekleştirildiği insan ruhudur.<sup>24</sup> Moriskolar'ın "morería"<sup>25</sup> ismi verilen toplama merkezlerinde/mahallelerde, toplumdan uzak bir yerde, bir araya getirilmeleri iktidarın spesifik bir alanda gerçekleştirilmesine iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Hıristiyan toplumu arasında dağıtılmaları ve sürekli gözetim altında tutulmalarına rağmen, yeterince asimile olmadıklarına dair İspanyol idarecilerindeki kuvvetli kanaat, bir süre sonra Moriskolar'ın hem kendi aralarındaki iletişimlerini, hem de dış dünyayla bağlantılarını kesmek amacıyla, yaşadıkları bölgelerden sürgün edilerek, uzak coğrafyalarda tecrîd edilmiş mahallelerde (*morería*) yaşamalarını zorunlu hale getirmiştir. Bu amaç için yayımlanmış kraliyet fermanlarından biri de II. Philip (1556-1598) tarafından çıkarılmıştır. Bu fermana göre; Gırnata, Vega, Lecrîn Vadisi ve Mâleka'daki (Malaga) Moriskolar'ın, Extramadura ve Galicia'ya bölgelerine, Vâdîâş, Beyzâ (Baeza) ve Almanzora Nehri civârında yaşayanların Eski Kastilya'nın Leon bölgesine kadar olan bir sahaya, Meriye ve mucâvir alanlarındakilerin ise İşbîliye'ye (Sevilla) taşınması emredilmiş, hiçbir Morisko'nun Mürsiye (Murcia), Belensiye, Gırnata ve civâr bölgelerine gitmesine izin verilmeyeceği belirtilmiştir.<sup>26</sup> Moriskolar'ın dış dünya ile (Osmanlı ve Kuzey Afrika) irtibat kurma ihtimali olan yerlerden çıkarılması –Belensiye sahil bölgelerinde oturanlar- ve ülkenin iç kesimlerine tehçir edilmeleri uygulamaya konulan bir diğer önemli husustu.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, Çev.: Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s.19.

<sup>25</sup> Muhammed Abdullah İnân, *Nihâyetü'l-Endelüs ve târihu'l-Arabi'l-Mütenassirin*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1987, s.320; Lea, *İspanya Müslümanları*, s.202; İspanyol Kraliyet Akademisi'nin (Real Academia Española) sözlüğünde "*Morería*" kelimesinin karşılığı olarak "*Moriskolar'ın yaşadığı mahalle ve Moriskolar'a ait bölge ve ülke*" anlamları verilir, bk. <http://ema.rae.es/drae/?val=morer%C3%ADa> (16.07.2014). Belensiye'nin işgali sonrasında bu şehirdeki "*Morería*" için bk., José Rodrigo Perregás, "La morería de Valencia. Ensayo de descripción topográfica histórica de la misma", Edición digital a partir de *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 86 (1925), Biblioteca Nacional, Madrid 2010, s.230.

<sup>26</sup> Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, İstanbul 1994, II, 164; Ali el-Muntasır Kettanî, *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Câmîati'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, İslamabad 1992, s.72; Cemâleddin, *el-Müslimûne'l-münassârûn*, s.106; Bilgin, s.154.

<sup>27</sup> Antonio Domínguez Ortiz- Bernard Vincent, *Târîhu Müslimi'l-Endelüs - Müris-kiyyûn (Hayâtu ve Me'sâtu Ekâliyye)*, Trc.: A.Salih Taha, Katar 1998, s. 84; Bilgin, *Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s.158.

## B. Moriskolar'ın Kimliklerini Koruma Mücadelesi

### a. Unutturma

Foucault, hakikate kayıtsız kalan iktidardan daha tutarsız bir şeyin olmadığını fakat, hakikatin kendi tekelinde olduğunu iddia eden bir iktidardan da daha tehlikeli bir şey bulunmadığını ifade eder.<sup>28</sup> İktidar, toplumu dönüştürmek isterken ona yeni bir ideoloji, din ve kültür empoze eder. Bunu yaparken toplumu öz bilincinden koparmak için sistemli bir şekilde “unutturma” yöntemini kullanır.<sup>29</sup> Katolik İspanyol yönetimi ve kilise çevreleri de hakikatin kendi inançlarında bulunduğunu, bu inanç dışındaki diğer dinlerin (Müslümanlık ve Yahudilik) ve mezheplerin (Protestanlar ve Kalvinistler) “sapkın” olduğunu iddia etmiştir.

Moriskolar'ın toplumsal belleklerini yok etmek için örf ve âdetlerine, inançlarına ait ne varsa yasaklama yoluna gidilmiştir. Bilhassa, simgesel nitelik taşıyan türden kurallarca yönetilen etkinlikler anlatılmak istendiğinde kullanılan ritüeller (törenler) yasaklanmıştır. Antropolojik açıdan ritüeller içerden gelen anlık zorlamalarla değil, belli başlı duyguları bilinçli bir şekilde dile getirmek için icra edilirler.<sup>30</sup> Bu kapsamda; Moriskolar'ın toplumsal görünürlüklerinin işareti olan Arap dilinin konuşulması ve bu dille eğitim-öğretim faaliyetlerinin icra edilmesi, Araplar'a mahsus olan elbiselerin giyilmesi, terzilerin bu tarz elbise dikmeleri ve takıların takılması, eller ve ayaklar ile kadınların başlarına kına yakmaları, Mağribî isimlerin çocuklara verilmesi<sup>31</sup> ve kabile isimlerine atfen

<sup>28</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.97

<sup>29</sup> Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Çev.: Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s.27; belleğin toplumsal çerçevelerinden biri kolektif hatırlama ise diğer tarafı kolektif unutmadır. Bu iki unsur bir madalyonun iki yüzü gibi kolektif belleği oluştururlar, bk. Ahenk Yılmaz, “Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama”, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları içinde*, Haz.: Leyla Neyzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s.189.

<sup>30</sup> Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, s.70-71.

<sup>31</sup> Luis de Marmol Carvajal, *Historia de Rebellion y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid 1797, I, 141-142; Jaime Bleda, *Coronica de Los Moriscos de España*, Universidad de Valencia, Valencia 2001, s. 656; Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, s. 46; Pedro Longas, *La Vida Religiosa de Los Moriscos*, s. XLI; İnân, *Nihâye*, s. 353-354; Antonio Gallego Burin y Alfonso Gámir Sandoval, *Los Moriscos del Reino de Granada, Según Sínodo de Guadix de 1554*, Granada 1996, s. 21-22.

kullanılan “İbn” kelimesinin kullanılması yasaklanmıştır.<sup>32</sup> Ayrıca, her doğan çocuğun vaftiz edilmesine özel önem verilerek, Moriskolar’ın çocuklarına isim takma merâsimleri takibat altına alınmış, düğünlerde Mağribliler’e has Oyun (*zambra*) ve şarkılar (*leila*), yasaklanmıştır.<sup>33</sup>

İspanya’daki farklı inanç kesimleri içerisinde hem yönetim tecrübeleri hem de nüfus yoğunlukları itibariyle önemli bir potansiyele sahip olan Moriskolar’ın Hıristiyan nüfusu ve inancı içinde eritilmesi İspanyol yönetiminin öncelikli hedefleri arasında yer almıştır. Bu amaçla, hem resmî düzeydeki emir ve yasaklarla (fermanlarla), hem de İspanyol Katolik kilisesinin eğitim-öğretim programları ve engisizyon mahkemesinin koğuşturma ve cezalandırmalarıyla Morisko toplumu İslâmî köklerinden koparılmaya çalışılmıştır.

Arapça konuşma ve yazmanın yasaklanması, Endülüs yazılı hafızasının yok olmasına neden olmuştur. Gırnata’nın işgali sonrasında başlatılan Hıristiyanlaştırma faaliyetleri kapsamında dönemin Gırnata başpiskoposu olan Kardinal Cisneros onbinlerce Arapça kitabı meydanlarda yak(tır)mıştır.<sup>34</sup> Cisneros kitap katliamını yaparak Moriskolar’ın kültür ve tarihleriyle olan bağlarını keseceğini düşünmüştür. Sosyal yaşamın kurulmasında ve sürdürülmesinde en önemli araç olan dilin/Arapça’nın yasaklanması Moriskolar’ın toplumsal iletişimine vurulan önemli bir darbe olmuştur. Bu amaçla, 1565’de çıkarılan bir kraliyet fermanında Arapça tüm belge ve kitapların 30 gün içerisinde yetkililere teslim edilmesi istenmiş, bu süre sonunda ihmalkâr davranışların 20.000 Marevidî ile cezalandırılacakları ilan edilmiştir. Mesela; zamanında kitapları teslim etmeyen Gırnata’lı Diego Haron isimli şahıs cezalandırılmıştır.<sup>35</sup>

Moriskolar’ın, sadece, toplumsal hayata dönük ritüel ve faaliyetleri değil, bireysel olarak icrâ ettikleri ibadetler de sıkı kontrol

<sup>32</sup> Marmol, *Historia de Rebellion*, I, 148; Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 224; İnân, *Nihâye*, s. 360; Reem F. Iversen, *Prophecy and Politics: Moriscos and Christians in Sixteenth and Seventeenth Century Spain*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University 2002, s.158.

<sup>33</sup> Marmol, *Historia de Rebellion*, I, 148; Lea, s. 224; İnân, *Nihâye*, s. 360; Iversen, *Prophecy and Politics* s. 158.

<sup>34</sup> Verilen farklı rakamlar için bk. İnân, *Nihâye*, s. 316, 318; dn. 4.

<sup>35</sup> Cardaillac, *el-Moriskiyyûne'l-Endelüssiyyûn ve'l-Meshîyyûn*, s.69.

Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği altında tutulmuştur. İçerisinde buldukları bu durumu II. Bayezit'e gönderdikleri mektupda dile getirmişlerdir; Zorla din değiştirmek zorunda kaldıklarını, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere İslâmî tüm kitapların yakıldığını, namaz kılanların ve oruç tutanların ateşlerde yakıldıklarını, haksız bir şekilde mallarına el konulduğunu, Hz. Muhammed'e küfretmeye zorlandıklarını, ölümlerinin eşek sırtlarında çöplüklere atıldıklarını, çocuklarına Hıristiyan akidesinin zorla öğretildiğini ve mescidlerin çöplük olarak kullanıldığını haber vermişlerdir.<sup>36</sup>

Assmann, hatırlama kültüründe ve sosyo-kültürel bellek pekiştirme tekniklerinde “bellek mekânlarının” önemine işaret eder.<sup>37</sup> Kimliğin muhafaza edilmesinde, yenilenmesinde, inançların ve anıların anılaşmasında mekânların önemli bir yeri vardır. Zamanı durdurarak unutmayı engelleyen, ölümü adeta ölümsüzleştiren bu mekânların<sup>38</sup> varlığı kimliğin devamında önemli bir işleve sahiptir. Bu sebeple, Moriskolar'ın hafıza mekânlarından cami ve mescidlerin tamamı ya yıkılmış ya da kiliseye tahvil edilmiştir. İslâm olmanın göstergesi kabul ettikleri mekânlar<sup>39</sup> olan hamamlar ise, önce kapatılmış daha sonra ise tamamen yıkılmıştır.<sup>40</sup>

### **b. Hatırlama**

İslâmî unsurların Moriskolar'ın bireysel ve toplumsal hayatından çıkarılmasına yönelik emir ve yasaklar, Moriskolar'ın kolektif hafızayı devreye sokarak “hatırlama” üzerinden İslâmî ritüelleri canlı tutma çabalarına yol açmıştır. Çünkü, hatırlama, bir anlamda bir topluluğa ruh veren bellekle ilgilidir. İnsan, ortak belleğin çerçeve-

<sup>36</sup> Azmi Yüksel, “Endülüs'ten II. Bâyezîd'e Yazılan Anonim Bir Şiir”, *Belleten*, LII/205 (Aralık 1998) s. 1575-1583.

<sup>37</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, Çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s.63.

<sup>38</sup> Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev.: Mehmet Emin Özcan, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2006, s.32.

<sup>39</sup> Cemâleddin, *el-Müslimûne'l-münassârûn*, s.372.

<sup>40</sup> Lea, Simancas arşivinde karşılaştığı tarihsiz bir kanun metninde Gırnata şehrindeki tüm hamamların yıkılmasının emredildiği, evinde veya başka bir yerde hamam olarak kullanılan yerleri muhafaza eden kişilere ilk seferde 50 gün zincirli hapis ve 100.000 maravidi para cezası, ikinci kez aynı suçu işlediklerinde bu cezanın iki katı, üçüncü kez işlediklerinde ise tüm malının yarısına el konularak 5 yıl kürek cezasıyla cezalandırılacaklarının belirtildiğini kaydeder, bk. Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 226, dn.29.

sine yerleştirilen ve kendileriyle alış-veriş içerisinde bulunduğu şeyleri hatırlar. Bu nedenle, zayıfta olsa hatırlama kültürüne sahip olmayan bir topluluk tahâyüül etmek imkansızdır. İnsanın sosyalleşmesi sürecinde oluşan bellek, her zaman bir bireye aittir fakat, toplumsal olarak belirlenir. Bellek, sadece geçmişin korkularını değil, umutlarınının da hatırlanmasını sağlar. Unutulmamalıdır ki baskı ortamlarında hatırlama bir “direnış” biçimi olarak ortaya çıkar, mevcut gerçeklerden uzaklaştırıp, bu gerçeklerin iktidarını kısa süreliğine kıran bir “aracılık” olarak ortaya çıkar.<sup>41</sup>

Kimliklerini koruma azminde olan Moriskolar ise, İspanyol yöneticilerin büyük baskılarına rağmen, tarihin yeniden kurulması olarak nitelendirebileceğimiz toplumsal belleklerini canlı tutmaya, “hatırlamayı” ve “hatırlatıcı ritüelleri” hayatlarının bir parçası haline getirerek “unutmanın” önüne geçmeye çalışmışlardır. Çünkü onlar hatırlamanın “geçmiş güncele dönüştürme, atalarla dayanışma oluşturma anlamına”<sup>42</sup> geldiğinin, bilincindeydiler. Geçmişle irtibatlarını sağlayan ve kolektif hafızanın ürünü olan ritüeller, grup kimliğinin gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli rol oynarlar.<sup>43</sup>

Öncelikle, dini hassasiyetlerini kaybetmeyen Moriskolar, içinde buldukları zor şartlarda nasıl hareket edeceklerine dair fetvâ arayışına girmişlerdir. Dönemin önemli fakihlerinden Vehrânî’ye<sup>44</sup> müracaat ederek durumlarıyla ilgili fetva/lar istemiş-

<sup>41</sup> Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 34, 40, 41, 75, 88.

<sup>42</sup> Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, s.73.

<sup>43</sup> Assmann, *Kültürel Bellek*, s.60.

<sup>44</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebi Cuma el-Mağrevî el-Vehrânî'nin Fas'ın Oran kentinden veya Mağrev köyünden olduğu tahmin edilmektedir. Doğum tarihi hakkında kaynakların bilgi vermediği, verenlerin de XV. asrın ortalarını işaret ettiği Mağrevî'nin Berberî bir kabile olan Mağravî kabilesinden olabileceği belirtilmiştir. İlk eğitimini Oran'da tamamladıktan sonra Telemsan'a göç etmiş burada Malikî hukuku ve ilâhiyatıyla alâkalı konularda uzmanlaşmıştır. Telemsan'da Muhammed Senûsî'den ders görmüş, bir süre burada ders verdikten sonra da yeniden Oran'a dönmüştür. Daha sonra da Fez'e göç ederek burada hayata gözlerini yummuştur (1511); bk. Devin Stewart, “The Identity of “The Mufti of Oran”, Abu'l-Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Maghrâwî al-Wahrânî (d. 917/1511), *Al-Qantara* (AQ), XXVII/2 (2006), s. 296.

Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği  
lerdir. Vehrânî, Moriskolar'a buldukları ortamda tam olarak "ta-  
kiyye" yapmalarını tavsiye etmiş, hayatta kalmak için çabalamala-  
rını istemiştir.<sup>45</sup>

Vehrânî'nin tavsiyeleri doğrultusunda hem bireysel hem de toplumsal hayatta İslâmın gereklerini asgari düzeyde yerine getir-  
meye çalışmışlardır. Abdest alma, namaz kılma, oruç tutma ve zekat  
verme gibi ibadetleri yerine getirirlerken, domuz eti yemek, şarap  
içmek ve murdar bir hayvanın etini yemekten imtina etmeye çalış-  
mışlardır. Horcajo'da oturan Vela Núñez isimli Morisko, engizisyon  
tarafından domuz eti yememek ve şarap içmemekle suçlanmıştır.<sup>46</sup>  
Ana de Figueroa'nın kölesi olan Isabel de Madrid isimli kadın ken-  
disine Moro köpeği (*moraperra*) diye alaylı bir şekilde hitap edildi-  
ğinde, "Evet ben bir Moro'yum. Çünkü annem ve babam Moro  
idiler ve Moro olarak öldüler. Ben de Moro'yum ve Moro olarak öl-  
mek zorundayım" diye mukâbelede bulunuyordu.<sup>47</sup>

Aile dışında, Moriskolar'ın İslâmı öğrenecek herhangi bir kana-  
lın kalmamış olması, zamanla, okudukları duaların anlamını bilme-  
den namaz kılmalarına sebep olmuştur. Süreç içerisinde namaz  
hakkında bildikleri tek şey, atalarına ait bir ibadet şekli olduğudur.  
Arcos'ta yaşayan Maria de Gabriel isimli genç kız, sabah kalktı-  
ğında, akşam yatarken ve gündüz vakti birkaç kez şu sözleri tekrar  
etmişti: "Rabbim Allah'dır. Muhammed O'nun peygamberidir.  
Kur'an rehberim, Ka'be kiblemdir".<sup>48</sup>

Moriskolar'ın baskılar sebebiyle en son bıraktığı ibadet oruç ol-  
muştur. Ramazan orucunu tutmak için hilalin gözetlenmesine önem  
vermiş,<sup>49</sup> bu kutsal ayda Hıristiyan komşuları tarafından yemeğe  
davet edildiklerinde ya iştah eksikliğini ya da henüz yemek yedik-

---

<sup>45</sup> Bu fetvanın Aljamiado metninden İspanyolca'ya özet tercümesi için; bk. Pedro Longas, *La Vida Religiosa de Los Moriscos*, s. 305-307; ayrıca bk. İnân, *Nihâye*, s. 343-343; L. Patrik Harvey, *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 61-63. Fetvanın içeriği için bk, Bilgin, *Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s.165-166

<sup>46</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.32.

<sup>47</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.24.

<sup>48</sup> Mehmet, Özdemir, *Endülüs Müslümanları, İlim ve Kültür Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 135.

<sup>49</sup> Cardaillac, *el-Moriskiyyûne'l-Endelüsiyyûne'l Mesihyyûn*, s. 87; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, s. 137; Bilgin, *Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)*, s.170.

lerini bahane ederek oruç tutmaya devam etmişlerdir. Mesela, Francisco de Córdoba isimli Morisko bu şekilde davranmıştır.<sup>50</sup> Çocuklarına domuz eti yememelerini ve şarap içmemelerini telkin eden Moriskolar, akşam eve geldiklerinde ağızlarını koklayarak onları kontrol etmişlerdir.<sup>51</sup>

Toplumsal hayatta da kendi kimliklerinin kaybolmaması/unutulmaması için ciddi anlamda gayret göstermişlerdir. Bu kapsamda, kilisede vaftiz edilen ve vaftiz ismi verilen çocuklar evlerine getirildikten sonra temiz suyla tüm vücutları yıkanıp, İslâmî isimler takmak için gizlice “fada” veya “fadas” ismi verilen merâsimler yapılmış,<sup>52</sup> İslâm’ın göstergesi olduğu gerekçesiyle Katolik İspanyol devleti tarafından yasaklanan erkek çocukların sünnetine özel önem verilmiştir.<sup>53</sup> Evlilik merâsimleri kiliselerde papazların huzurunda yapılmadığı sürece geçerli kabul edilmeyen Moriskolar, Hıristiyan evliliklerinde giyilen elbiseleri giyinip (*vestidas de cristianas*)<sup>54</sup> kiliselerdeki zorunlu törenlerden sonra eve geldiklerinde İslâmî usüllere göre düğünlerini yapmışlardır.<sup>55</sup> 1570’de Deza’da ikâmet eden Lope Guerrero isimli Morisko, kilisedeki törenden sonra evinde İslâmî usüllere göre bir merâsim düzenlemiştir. Merâsimde Kur’an’dan ayetler okunduktan sonra çocuğuna İslâmî bir isim verilmiş ve vaftiz ismi çocuktan kaldırılmıştır.<sup>56</sup>

Kilise tarafından “küfür” olarak değerlendirilen akraba evlilikleri (amca ve hala çocuklarıyla evlilik) Moriskolar arasında yaygın olarak yapılmıştır.<sup>57</sup>Bu tarz evlilik yapanlardan biri de María Fiñana isimli Morisko kadındı. María engizisyon mahkemesi tarafından kilise kanunları ve İspanyol toplumunun geleneklerine uymamakla suçlanmıştı.<sup>58</sup>

<sup>50</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.26.

<sup>51</sup> Cardaillac, *el-Moriskiyyûne'l-Endelüsiyyûne'l-Mesihîyyûn*, s. 32.

<sup>52</sup> Ortiz-Vincent, *Historia de los Moriscos*, s. 91; Doncel, “*Las Practicas Musulmanas de los Moriscos Anadaluces*”, s. 18; Cemâleddin, *el-Müslimûne'l-münassârûn*, s.352.

<sup>53</sup> Ortiz-Vincent, *Historia de los Moriscos*, s. 102; Temîmî, “*Vâkiu ve'l-Mustakbelu bahsu 'an Târîhi'l-Moriskiyyin el-Endelüsiyyîn*”, s.42

<sup>54</sup> Julia Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada*, Alianza Editorial, Madrid 2003, s.117; Luis Cardaillac, *el-Moriskiyyûne'l-Endelüsiyyûn ve'l-Mesihîyyûn*, s.36.

<sup>55</sup> Cemâleddin, *el-Müslimûne'l-münassârûn*, s.353.

<sup>56</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.37.

<sup>57</sup> Belkasım Dürârece, *El-Endelüsiyyûne'l-Müslimûn ve Muhâkemetü't-Teftiş*, el-Zikrâ hamsemie senetü li sukûtu Grnata, 1492-1992, Zaghoun 1993, s. 72.

<sup>58</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s.38.



Cenâze merâsimleri Moriskolar'ın toplumsal hatırlamayı canlı tuttuğu bir diğer ritüeldir. İslâmî usüllere göre cenazelerin defnedilmesini yasaklayan İspanyol yönetimi, Moriskolar'ın cenaze törenlerini kiliselerde yapmalarını ve cenazelerini Hıristiyan mezarlıklarına gömmelerini zorunlu hale getirmişti.<sup>59</sup> Fakat, Moriskolar yasaklamalara rağmen mevtânın arkasından bir hafta boyunca Kur'an-ı Kerim okumaya devam etmiş, ölünün ruhunun evini ziyaret edeceği düşüncesiyle ruhunu teslim ettiği odayı ışıklandırarak oraya sıcak su, ibrik, temiz bir bez ve seccade bırakmışlardır.<sup>60</sup>

Moriskolar'ın Arapça'nın sistematik olarak unutturulmasının önüne geçmek amacıyla geliştirdikleri en önemli "hatırlama" ögesi, Endülüs'te XVII. asrın başlarına kadar konuşulan ve Arap harfleriyle yazılan İspanyolca anlamına gelen "Aljamiado" dilidir.<sup>61</sup> Araplar'ın genel olarak İspanyolca'nın yerine kullandıkları *el-ace-miyye* (yabancı dil) kelimesi İspanyolca'ya girerek "Aljamia" şeklini almıştır. Daha sonraları da İspanyollar'ın dışında kalan Müslümanlar'ın ve Yahudiler ile Arap kültürünü benimsemiş İspanyollar'ın konuştukları, Arap harflerle yazılan melez İspanyol lehçesinin adlandırılması için kullanılmıştır.<sup>62</sup>

Aljamiado eserlerini yazarlar, Moriskolar'ın Arapça'yı unuttuklarının farkındadırlar. Ailelerinden öğrendikleri bazı Arapça duaları okuyabiliyorlardı, fakat bu duaların anlamlarını bilmiyorlardı. Matheo Perez gibi Arapça bilen Moriskolar hem Arapça'nın öğretilmesine çaba sarfediyor hem de İspanyolca'ya çeşitli dinî metinleri tercüme ediyorlardı. İslâm dininin bilinmesi, öğretilmesi, cehaletin tanınması ve bilinmesi, dosdoğru yolun ve Resulullah'ın sünnetinin anlaşılması, haram-helâl konularının öğrenilmesi ile Hıristiyan akaidinin hatalı olduğunun<sup>63</sup> bilinmesi amacıyla yazılan Aljamiado

<sup>59</sup> Ortiz-Vincent, *Historia de los Moriscos*, s. 102.

<sup>60</sup> Pedro Longas, *el-Hayâtü'd-dîniyye li'l-Mûriskiyyîn el-Endelüsiyyîn*, Çev.: Cemal Abdurrahman, Zaghuan 1993 s. 284-302.

<sup>61</sup> Cemâleddin, *el-Müslimûne'l-münassârûn*, s.355.

<sup>62</sup> Sargon Erdem, "Aljamia", *DİA*, II, 465; C. F. Seybold, "Aljamia", *İA*, I, 359

<sup>63</sup> Cardaillac, *Moriscos y Cristianos*, s. 73.

eserler Hıristiyan yönetimindeki Moriskolar'ın dinî ve kültürel yaşamlarıyla alâkalı iki kaynaktan (diğeri engizisyon mahkeme kayıtları ve devlet arşivleri) biri olmuştur.<sup>64</sup>

### Sonuç

İktidarın, insanların ruhlarına kadar işlediği pastoral iktidar, kendisini gerçekleştirmek için, bireylerin gözetilmesine, kapatılmasına ve cezalandırılmasına önem vermiştir. Eğitim müesseseleri, mahkemeler, hapishaneler hep bu amacı gerçekleştirmek için inşâ edilmiştir. Bu kapsamda, Katolik İspanyol iktidarı, Moriskolar'ın, eğitim-öğretim faaliyetleri için kiliseler inşâ etmiş, eğitim faaliyetleri sonucunda, şayet, iktidarı gerçekleşmemiş (yani Katolik iman gerçek anlamda özümsememiş) ise, “şeytanın mahkemeleri” olarak isimlendirilen engizisyon mahkemelerini devreye sokmuştur.

Namaz kılmaları, oruç tutmaları, Arapça konuşma ve yazmaları, erkek çocuklarını sünnet etmeleri, başlarına, ellerine ve ayaklarına kına yakmaları, İslâm'a ait olduklarını gösteren elbise giymeleri, Mağribî usüllerle düğün yapmaları, İslâmî isimleri çocuklarına vermeleri, hamama gitmeleri yasaklanan Moriskolar ise “takiyye” yapmayı hem bireysel hem de toplumsal hayatta bir yaşam tarzı olarak benimsemişlerdir. Moriskolar, dinî ve sosyo-kültürel kimliklerinin kaybolmaması ve toplumsal hafıza kaybına uğramamak için, “hatırlamaya” ve “hatırlatıcı” ritüellere fırsat buldukları her zaman ve zeminde başvurmuşlardır. Özellikle, sosyal belleğin en önemli koruyucusu ve taşıyıcısı olan Arap dilinin korunması amacıyla geliştirdikleri, İspanyolca'nın Arap harfleriyle yazımı olan Aljamiado dili özenle korunmaya çalışılmıştır.

Kimliğin önemli unsurlarından biri olan dinî inanç ve ibadetlerin, günlük yaşamda yasaklanması ve görünür olmaktan çıkarılmaları, bireysel alandan çıkarıldıkları manasına gelmemektedir. Bu durumun en güzel örneklerinden biri “şeklen Hıristiyan oldukları” kabul edilen Moriskolar'ın gerçekte Müslüman kalmaya devam etmeleridir. Bu sebeple, Katolik İspanyol yönetimi, Moriskoları hiçbir zaman “gerçek Katolik” kabul etmemiş, onları “öteki medeniyete” ait oldukları gerekçesiyle nihayetinde İspanya dışına sürgün etmiştir (1018-1023/1609-1614). Faucault'un iktidarı sağlama yöntemleri

<sup>64</sup> Rıza Mâmî, “el-Mahtutâtul-Alhâmiyâdiyye Kemasdari târîhî bi'n-nisbeti li'l-karnî's-Sâdisi 'Aşere”, *Las Practicas Musulmanas de los Moriscos Andaluces*, Zaghouan 1991, s. 151.

Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği olarak değerlendirdiği yöntemler, Moriskolar üzerinde uygulanmış fakat, Moriskolar'ın geliştirdikleri pasif ve gizli direnişle sonuçsuz bırakılmışlardır. Bu durumun en güzel kanıtı ise, on yıllar geçmesine rağmen sağlanamayan Katolik iktidarın, bedenin kanserli hücreleri olarak telakkî ettiği Moriskoları tamamen İspanya'dan koparmasıdır.

### **Kaynakça**

- Assmann, Jan, Kültürel Bellek, Çev.: Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Baroja, Julia Caro, Los Moriscos del Reino de Granada, Alianza Editorial, Madrid 2003.
- Bilgin, Feridun, Nasriler (Benî Ahmer) Sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- , "Endülüs'te Kalan Son Müslümanların (Moriskolar) İspanya'dan Sürgünü (1609-1614)", Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi, C. XIII, sayı: II, s.37-61.
- Bleda, Jaime, Cronica de Los Moriscos de España, Universidad de Valencia, Valencia 2001.
- Braudel, Fernand, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, İstanbul 1994, II.
- Burin y Sandoval, Antonio Gallego, Alfonso Gámir, Los Moriscos del Reino de Granada, Según Sínodo de Guadix de 1554, Granada 1996.
- Cardillac, Louis, Moriscos y Cristianos un Enfrentamiento Polemico (1492-1640), Fondo de Cultura Economica, Madrid 1979.
- , el-Moriskiyyûne'l-Endelüsiyyûne'l Mesihyyûn, el-Mücâbihâtü'l-Cedeliyye (1492-1640), Trc.: Abdülcelil Temîmî), Zaghuan 1989.
- Carvajal, Luis de Marmol, Historia de Rebellion y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada, Madrid 1797, I.
- Cemâleddîn, Abdullah Muhammed, Müslimûne'l-münassârûn evi'l-Müriskiyyûne'l-Endelüsiyyûn: Safha mühime min târîhi'l-müslimîn fi'l-Endelüs, Dârüs's-Sahve, Kâhire 1991.
- Connerton, Paul, Toplumlar Nasıl Anımsar?, Çev.: Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Doncel, Juan Aranda, "Las Practicas Musulmanas de los Moriscos Anadaluces a Traves de las Relaciones de Causas del Tribunal de la Inquisicion de Cordoba, Las Practicas Musulmanas de los moriscos Andaluces, (1492-1609)", Actas de 111 simposio internacional de estudios moriscos, Zaghuan, November 1991.

- Dürârece, Belkâsım, El-Endelüsiyyûne'l-Müslimûn ve Muhâkemetü't-Tef-tiş, el-Zikrâ hamsemie senetü li sukûtu Gırnata, 1492-1992, Zaghouan: 1993.
- E. Lévi-Provençal "Moors". Encyclopaedia of Islam. P. Bearman ,Th. Bianquis, C. E. Bosworth , E. van Donzel and W. P. Heinrichs (Ed.). Brill 2008, VII, 235-236.
- Epalza, Mikel de, Los moriscos antes y después de la expulsión, Editorial Mapfre, Madrid 1992; <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra> (12 Eylül 2008).
- Erdem, Sargon, "Aljamia", DİA, II, 465.
- Harvey, L. Patrik, Muslims in Spain : 1500 to 1614, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Iversen, Reem F., Prophecy and Politics : Moriscos and Christians in Sixteenth and Seventeenth Century Spain, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University 2002.
- İnân, Muhammed Abdullah, Nihâyetü'l-Endelüs ve târihu'l-Arabi'l-mute-nassirîn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1987.
- Foucault, Michel, Özne ve İktidar, Çev.: Işık Ergüden-Osman Akinay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- , İktidarın Gözü, Çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- , Büyük Kapatılma, Çev.: Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Kettanî, Ali el-Muntasır, İnbîâsü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Câmiatü'l-İslâmiyye-ti'l-Âlemiyye, İslamabad 1992.
- Lea, H. Charles, İspanya Müslümanları, Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürül-meleri, Çev.: Abdullah Davudoğlu, Inkılâb Yayınları, İstanbul 2006.
- Longas, Pedro, La Vida Religiosa de Los Moriscos, Universidad de Granada, Granada 1998.
- , el-Hayâtü'd-dîniyye li'l-Mûriskiyyîn el-Endelüsiyyîn, Çev.: Cemal Abdurrahman), Zaghouan 1993.
- Mâmî, Rıza, "el-Mahtutâtu'l-Alhâmiyâdiyye Kemasdari târîhi bi'n-nisbeti li'l-karnî's-Sâdisi 'Aşere", Las Practicas Musulmanas de los Moriscos Andaluces, Zaghouan 1991.
- Moreno, Angel A. Amy, The Spanish Treatment of Moriscos as a Model for the Treatment of Native Americans, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston University 1982.
- Nora, Pierre, Hafıza Mekânları, Çev.: Mehmet Emin Özcan, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara 2006.
- Ortiz, Antonio Domínguez - Bernard Vincent, Historia de los Moriscos: vida y tragedia de una minoría, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- , Târîhu Müslimi'l-Endelüs - Mûriskiyyûn (Hayâtu ve Me'sâtu Ekâliyye, Trc.: A.Salih Taha, Katar: 1998.

- Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanları'nın Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği  
Özdemir, Mehmet, Endülüs Müslümanları, İlim ve Kültür Tarihi, Türkiye  
Diyaret Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Pertegás, Rodrigo José, "La morería de Valencia. Ensayo de descripción to-  
pográfica histórica de la misma", Edición digital a partir de Boletín  
de la Real Academia de la Historia, tomo 86 (1925), Biblioteca Naci-  
onal, Madrid 2010, pp. 229-251.
- Seybold, C. F., "Aljamia", İA, I, 359.
- Stewart, Devin, "The Identity of "The Mufti of Oran", Abu'l-Abbas Ahmad  
b. Abi Jum'ah al-Maghrâwî al-Wahrânî (d. 917/1511), Al-Qantara  
(AQ), XXVII/2 (2006), s. 265-301.
- Temîmî, Abdülcelil, "Vâkiu ve'l-Mustakbelu bahsu 'an Târîhi'l-Moriskiy-  
yin el-Endelüsiyyîn, Las Practicas Musulmanes de Los Moriscos An-  
daluces (1492-1609)", Actas de 111 simposio internacional de  
estudios moriscos, Zaghuan 1991.
- Yılmaz, Ahenk, "Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alan-  
ları ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama", Nasıl Hatırlıyo-  
ruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları içinde (Haz.: Leyla Neyzi,  
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s.187-217.
- Yüksel, Azmi, "Endülüs'ten II. Bâyezîd'e Yazılan Anonim Bir Şiir", Belle-  
ten, LII/205 (Aralık 1998) s. 1575-1583.





Son Granada Hükümdarı XII. Muhammed (15. yy. anonim)

# Dinin Siyasete Etkisi Bakımından Vatikan-Moskova İlişkileri: Çarlık Rusyası Örneği

Şir Muhammed DUALI\*

---

## The Vatican-Moscow Relations with regard to the Religion's Influence on Politics: In the Case of Tsarist Russia

---

**Citation/©:** Dualı, Şir Muhammed, (2014). The Vatican-Moscow Relations with regard to the Religion's Influence on Politics: In the Case of Tsarist Russia, Milet ve Nihal, 11 (1), 71-89.

**Abstract:** This study is dealt with the Roman Catholic Church, which sees itself as the center of Christianity struggle to perform under pressure for the Russian Orthodox Church and meanwhile the Russian government. In this context, the popes used both political and religious authority for setting up hegemony on Moscow after that the Russians have chosen to be Orthodoxy instead of Catholicism. In particular, it will be examined the reasons and consequences of the endeavors of Roman Catholic Church for tying up the Russian Government in the name of Crusade alliance against Muslim threat. Finally, it's revised that the attitude of Roman Papacy in the face of that the tsarist Russia gradually turned into Empire in the context of the changing world and became a threat for Western world.

**Key Words:** Pope, Catholic Church, Moscow, Russian Orthodox Church, politics.

---



---

**Atıf/©:** Dualı, Şir Muhammed, (2014). Dinin Siyasete Etkisi Bakımından Vatikan-Moskova İlişkileri: Çarlık Rusyası Örneği, Milet ve Nihal, 11 (1), 71-89.

---

\* Yard. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [muhammed.duali@gop.edu.tr]

**Öz:** Bu çalışma tarih boyunca kendisini Hıristiyanlığın merkezi olarak gören Roma Katolik Kilisesinin Çarlık Rusyası'ndaki Ortodoks Kilisesini ve aynı zamanda dönemin Rus devletini kendi etkisi altına alma mücadelesini konu edinmektedir. Bu çerçevede Rusların Katoliklik yerine Ortodoksluğu benimsemesini müteakiben Papaların hem siyasi hem de dini otoritesini kullanmak suretiyle Moskova üzerinde tahakküm kurma girişimleri örnekler ışığında incelenmektedir. Özellikle İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethedilmesinin ardından Müslüman tehdidi karşısında haçlı ittifakı adı altında Rus yönetiminin Roma Kilisesi'ne bağlanma gayretlerinin neden ve sonuçları analiz edilmektedir. Son olarak da değişen dünya konjonktürü çerçevesinde Çarlık Rusya'sının bir imparatorluğa dönüşmesi ve giderek Batıyı tehdit eder hale gelmesi karşısında Roma papalığının takındığı tavır gözden geçirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Papa, Katolik Kilisesi, Moskova, Rus Ortodoks Kilisesi, siyaset.

## Giriş

"İsa: 'Ne mutlu sana, Yunus oğlu Simun! Bu sırrı sana açan insan değil, göklerdeki babamdır. Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek'".<sup>1</sup>

Yukarıda bahsi geçen Yeni Ahit pasajını referans alan Katolik inancına göre, kilisenin başında bulunan Papa, Tanrı oğlu İsa'nın yeryüzündeki varisi konumundadır. Zira dünyadayken kilisenin başı konumunda olan İsa'nın, göğe çekilmeden önce kendine varis olarak havari Petrus'u bırakması, Katolik öğretisinin özünü oluşturmaktadır. Yine İncil'de yer alan bazı ifadeler,<sup>2</sup> Roma Katolik Kilisesi'nin kendisini Hıristiyan dünyasının yegâne önderi ve evrensel Hıristiyan inancının tek temsilcisi olarak görmesine yol açmıştır. Dolayısıyla da tarih boyu tüm Hıristiyan kiliselerini kendi önderliği altında birlik ve bütünlük içerisinde tutmaya gayret sarf etmiştir. Ancak VI. yüzyıl içerisinde imparatorluğun başkentinin Batı Roma'dan Doğu Roma'ya (Bizans) taşınmasıyla alevlenen önderlik mücadelesi, 1054 yılında Hıristiyan dünyasının Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak Katolik Kilisesi kendini Roma'nın tek varisi olarak görmekten vazgeçmemiş ve diğer

<sup>1</sup> Matta, 16: 17-19. Luka, 22: 32-32

<sup>2</sup> Örneğin Yuhanna, 17:22-23'te "Yalnız onlar için değil, onların sözüyle bana iman edenler için de istekte bulunuyorum, hepsi bir olsunlar. Baba, benim bende olduğun ve benim sende olduğum gibi, onlar da bizde olsunlar. Dünya da beni senin gönderdiğine iman etsin. Bana verdiğin yüceliği onlara verdim. Öyle ki, bizim bir olduğumuz gibi bir olsunlar".



tüm kiliseleri yeniden kendi yönetimi altına almak maksadıyla hem teolojik hem de siyasi argümanlar ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>3</sup> Bu çerçevede Roma papalığının dini ve politik açıdan kontrol altına almak istediği bölge ve kiliselerin başında Romanya (Transilvanya), Moldavya ve özellikle de X. yüzyıldan itibaren Ortodoks inancını benimseyen Rusya gelmektedir. Papalığın hem siyasi hem askeri hem de ekonomik olarak altın çağını yaşadığı XI, XII ve özellikle XIII. yüzyıllar bu çabanın etkin bir biçimde yürütülmesine olanak sağlamıştır.

İstanbul'un Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Roma Katolik Kilisesinin başına gelen hemen her papa, Rusya, dolayısıyla da Rus Ortodoks Kilisesiyle daha da yakından ilgilenmiş ve hem teolojik hem de siyasi gerekçelerle Rus Kilisesini etki altına almaya çalışmıştır. Bu bağlamda Papaların tarihi süreç boyunca Rusya'yla ilgilenmelerinin temel iki nedeninin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki giderek büyüyen ve güçlenen Rusya'nın Osmanlıya karşı oluşturulacak muhtemel haçlı ittifağında yer almasını sağlamak, ikincisiyse Rus Ortodoks Kilisesi'nin papanın üstünlüğünü kabul ederek onun yönetimi altına girmesini temin etmektir. Ancak Papaların birinci şartın gerçekleşebilmesini, Rus Kilisesinin papanın üstünlüğünü kabul etmesini ve onun kontrolü altına girmesini öngören ikinci şarta bağlaması, genellikle ilk isteğin gerçekleşmesine engel teşkil etmiştir.

---

<sup>3</sup> Roma Papalığının bu iddiasını reddeden Ortodoks Kilise yetkilileri, yine Yeni Ahit'in Korintlilere Mektup bölümünde kilisenin İsa'nın vücuduna benzetilmesi ve "Sizler Mesih'in bedenisiniz, bu bedenın ayrı ayrı üyelerisiniz. Beden bir olmakla birlikte birçok üyeden oluşur ve çok sayıdaki bu üyelerin hepsi tek bir beden oluşturur. Mesih de böyledir" denmesini delil olarak öne sürmüştür. Bu pasajları yorumlayan kilise babalarından John Chrysostom, (ö. 407) burada anlatılmak istenenin çeşitli uzuvların bir bedene ait olduğu değil, aksine bir olan bedenın çeşitli uzuvlarından müteşekkil olmasıdır demektedir. Yine ona göre eğer çeşitli organlar olmasa doğal olarak vücudun mevcudiyetinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla uzuvlar (kiliseler) arasında herhangi bir üstünlük ve bir diğerine tahakküm söz konusu değildir. Roma imparatorluğunun 395 yılında Doğu ve Batı Roma olmak üzere ikiye ayrılmasını müteakip ortaya çıkan teolojik tartışmalar neticesinde geliştirilen bu doktrin, zamanla Rus Ortodoks Kilisesi tarafından da benimsenmiş ve papalık argümanlarına karşı kullanılmıştır. Bkz. John Chrysostom, *Tvorenıya* (Creations), c. X, Petersburg, 1904, s. 297-310.

## I. Papalık Moskova İlişkilerinin Tarihi Seyri

X. yüzyıldan itibaren şimdiki Ukrayna toprakları içerisinde tarih sahnesine çıkan ve giderek konumunu güçlendirmeyi başaran Kiev Rus Derebeyliği, hem Batı hem de Doğu komşularının dikkatinden kaçmamıştır. Bunların başında Katolik Roma Kilisesi ile Ortodoks Doğu Roma İmparatorluğu gelmektedir. Ayrıca bazı Rus kaynaklar Kiev Derebeyliği ile İdil Müslümanlarının ve Hazar Yahudilerinin de ilgilendiğini kaydetmektedir.<sup>4</sup> Ancak coğrafi konum ve siyasi güç açısından daha etkin konumda olan Doğu Roma İmparatorluğu ve Roma Kilisesi, Kiev Derebeyliğiyle daha yakından ilgilenen iki güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim her iki devlet, Hıristiyanlık üzerinden bölgeyi kontrol altına almayı hedeflemiş ve bu uğurda ciddi gayret sarf etmiştir. Bu çerçevede Papalık Kiev Derebeyliğini Alman Krallığı üzerinden etki altında tutmaya çalışmıştır. Bu konuda bilgi veren ilk Rus kroniği konumunda olan *Eski Zamanların Anlatısı*<sup>5</sup>, henüz putperest olan Kiev derebeyi Vladimir'e (ö. 1015) Katolikliği tebliğ etmek üzere Alman Krallığı üzerinden misyonerlerin gönderildiğini aktarmaktadır.<sup>6</sup> Tarihi kayıtlar Papalığın bunca çabasına rağmen, Vladimir'in Katolikliği reddederek 988 yılı itibarıyla Doğu Roma İmparatorluğunun yoğun gayreti sonrası Ortodoksluğu resmi din olarak benimsediğini nakletmektedir.<sup>7</sup>

Tüm bu gelişmelere rağmen hemen hemen bütün Papalar, Slav toprakları üzerinde etkin olmak için bir takım faaliyetler yürütmeye devam etmiştir. Örneğin 1199 yılı itibarıyla çeşitli Rus beylerini Kiev etrafında birleştiren ve Macarlara karşı zafer elde eden dönemin Rus derebeyi Mstislavich Roman'a (ö. 1205) Papa III. İnnocentius<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Bkz. Lavrentevskaya Letopis, Laurentian Kronik, Rus Kronikler Koleksiyonu, II. Baskı, c. I, 1926-1928, s. 60.

<sup>5</sup> Eski Zamanların Anlatısı "Rusça; Повесть временных лет, Povest Vreminnkh Let," İlk Rus kroniği olarak bilinen bu metin 11. yüzyılın sonu-12. yüzyılın başlarında yaşamış ve azizlerin hayat öyküsünü kaleme almasıyla bilinen (Hagiography) Nestor tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Bkz. A. A. Şahmatov, Raziskaniya o Drevneyşikh Russkih Letopisnih Svodah, Petersburg, 1908, s. s. 133-161.

<sup>6</sup> O. M. Papov, *Russkaya Tserkov v IX-XII veke*, Prinyatie Hristianstva, Moskova, 1988, s. 196.

<sup>7</sup> Papov, *Russkaya Tserkov v IX-XII veke*, s. 208.

<sup>8</sup> Tüm zamanların en etkili papası olan İnnocentius 1198 yılında papalık koltuğuna oturmuş ve 1216 yılında ölene kadar papalık yapmıştır. Kralların meşruiyetinin

(ö. 1216) tarafından elçiler gönderilmiştir. Rus Tarihçi V. Tatishev, Papalık elçisinin 1204 yılında Kiev'e ulaştığını ve Rus derebeyi Roman'a papalık kılıcını sunduğunu ancak Mstislavich Roman'ın bu teklifi geri çevirdiğini kaydetmektedir.<sup>9</sup> Papanın Kiev derebeyliğine elçi göndererek onu Papalık otoritesini kabul etmeye davet ettiği tarihle, İstanbul'un IV. Haçlı Seferleri kapsamında (1200-1204) işgal edilmesinin aynı döneme denk gelmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira bu tarihlerde Ortodoksluğun merkezi konumunda olan İstanbul'un Katoliklerin eline geçmesi ve Ortodoks patriğinin görevinden alınarak yerine Katolik bir papazın tayin edilmesi, Ortodoks inancına mensup Rus toplumunun Papalık otoritesini kabule zorlayabilirdi. Nitekim Rus Ortodoks Kilisesi hukuki açıdan İstanbul Kilisesi'ne bağlıydı ve İstanbul Kilisesi'nin papanın kontrolüne geçmesi bu süreci hızlandırabilirdi. Ancak görüldüğü kadarıyla dönemin Kiev Derebeyi Roman, Papalığın bu baskısına boyun eğmemiştir.

1242 yılı itibarıyla Moğol Tatar güçlerinin Kiev Derebeyliğine doğru ilerlemesini bir fırsat olarak gören dönemin Roma Papası IV. İnnocentius (ö. 1254) 1248 yılında iki kardinali Kiev Rus derebeyi Aleksander Nevsky'e (ö. 1263) göndererek Katolikliği kabul etmesi halinde Moğol Tatar akınına karşı yardım etme teklifinde bulunmuştur. Papanın bu teklifini değerlendiren Aleksandr; "bizler doğru inancın hangisi olduğunu iyi biliriz ve sizin teklifinizi kabul etmeyiz" diyerek reddetmiştir. Bu ve buna benzer birçok girişimin karşılıksız kalması sonrasında, 1351 yılında dönemin Papası VI. Klement (ö. 1352) önderliğinde Ruslara yönelik haçlı seferleri organize edilse de istenen sonuca ulaşamamıştır.<sup>10</sup>

XV. yüzyıldan itibaren Papalıkla Rus Çarlığı arasında ilişkilerin iki nedenden dolayı yeniden canlandığını görmek mümkündür. Bunlardan ilki Çar III. İvan'la (ö. 1505) birlikte Rusya'nın güçlü bir devlete dönüşmeye başlaması, ikincisiyse İstanbul'un Müslümanlar tarafından fethedilmesidir. Yukarıda da bahsedildiği üzere Papalık,

---

ancak Papa tarafından taç giydirilmekle mümkün olacağını savunan Innocentius, kendisini "İsa'nın vekili" olarak tanımlamış ve papaların belki tanrı olmadıklarını ancak insan da olamayacaklarını dolayısıyla Tanrı ile insan arasında bir varlık olduklarını iddia etmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 110.

<sup>9</sup> V. N. Tatishev, s. *İstoriya Rossiyskaya, s Samih Drevneyshk Vremen, Kniga Tretiy, İmperatorsky Moskovsky Universitet*, 1774, 345.

<sup>10</sup> D. M. Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, Tom Pervy, Petersburg, I, 1876, s. 6-8.

Moğol-Tatar istilası sırasında Rusları destekleme şartını Katolik inancını kabule bağlamıştı. Ayrıca buna benzer bir teklifin Osmanlı tehdidiyle karşı karşıya kalan Doğu Roma İmparatorluğu için yapıldığı bilinmektedir. Nitekim çaresiz kalan Doğu Roma İmparatorluğu 1439 yılında Floransa'da toplanan konseyde Papa'nın üstünlüğünü tanımak mecburiyetinde kalmıştır. Grek asıllı Metropolit İsidor (ö. 1462) bu konseyi Rus Ortodoks Kilisesi adına temsil etmiş ve dönemin Papası IV. Eugenius (ö. 1447) tarafından Letonya, Rusya ve Polonya Eyaletinin Papalık elçisi olarak görevlendirilmiştir.<sup>11</sup> 1441'in ilkbaharında Moskova'ya gelen İsidor, düzenlenen kilise ayini sırasında Papanın kiliselerin birleşmesiyle ilgili fermanını okuduktan sonra halkın tepkisiyle karşı karşıya kalmış ve tutuklanarak zindana atılmıştır. Bu gelişmeleri müteakiben toplanan Rus Ortodoks Kilise piskoposlar konseyinde Batı ve Doğu kiliselerinin birleşmesi kararı kınanmıştır.<sup>12</sup> Dolayısıyla Papanın Rus Ortodoks Kilisesini kontrol altına alma girişimi bir daha başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Papanın özel misyonu ile Rusya'ya gelen İsidor'un görevden azledilmesi, ikili arasında gerginliğe neden olmuşsa da 1453'te İstanbul'un fethedilmesiyle birlikte ilişkiler yeniden tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede 1471 yılında Papalık Rusya'ya elçi göndererek ilişkileri yeniden onarmaya gayret göstermiştir. Ayrıca Papa, Çar III. İvan'a Roma'da bulunan son Doğu Roma İmparatorunun yeğeni prenses Sofia Paleologue ile evlenme teklifinde bulunarak Rus çarını etki altına almaya çalışmıştır.<sup>13</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın içlerine doğru ilerlemesi, Papalığı ciddi manada korkutmuştur. Bu bakımdan Osmanlıya karşı çeşitli ittifak arayışı içerisinde giren Papalar, XVI. yüzyıl içerisinde yeniden Çarlık Rusyası'na yönelme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu çerçevede Papa X. Leo (ö. 1521) 1518 yılında Osmanlıya karşı bir haçlı seferi ilan etmiş ve Rusya'nın da desteğini almak için Çar III. Vasili İvanovich'e (ö. 1533) elçi göndererek Floransa anlaşmasını kabul etmesini ve Osmanlı karşıtı ittifakta yer almasını teklif etmiş-

<sup>11</sup> Episkop Germogen, "Papstva i Pravoslavnyaya Tserkov," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 4/1948, s. 34.

<sup>12</sup> V. Nikonov, "Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov i Rim," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 3/1949, s. 26.

<sup>13</sup> T. V. Zonova, *Rossiya i İtaliya: İstoriya Diplomaticheskikh Otnosheniy*, Chast I, Moskova, 1998, s. 6.

tir. Lakin III. Vasili, istenen ittifaka olumlu baktığını ancak inanç konusunda Ortodoks geleneğine bağlı kalacağını ve Papa'nın üstünlüğünü kabul etmeyeceğini dile getirmiştir.<sup>14</sup> Papa'nın Rusya'yı iknaya yönelik çabasının sürdüğü bir dönemde Almanya'da Martin Luther'in 95 maddelik bir bildiri yayınlarak Papa'nın otoritesine karşı çıkması, planlanan haçlı seferini sekteye uğratmıştır. Nitekim bu aşamadan sonra Roma papası önderliğindeki Katolik kilisesi Luther'in öncülüğünde ortaya çıkan Protestanlıkla dolayısıyla da Protestanlığı benimseyen yöneticilerle mücadele etmek zorunda kalmıştır.<sup>15</sup> O nedenle 1520'den 1550'ye kadar Papaların Moskova yönetimine yönelik bir girişimi söz konusu olmazken, 1545 yılında düzenlenen Trent Konsili'ne de hiçbir Rus kilise temsilcisi davet edilmemiştir.

Papalıkla Çarlık Rusyası arasında kopan ilişkiler 1550 yılında papa seçilen III. Julius'un (ö. 1555) girişimleriyle yeniden onarılmaya çalışılmışsa da dönemin Rus Çarı Korkunç İvan (ö. 1584) tarafından karşılıksız bırakılmıştır. Rus yöneticileri her ne kadar papalığın, "papanın üstünlüğünü tanıma" dayatmasına boyun eğmemiş olsalar da, bu durumun, Roma'nın Rus Ortodoks Kilisesine yönelik politikasında bir değişikliğe neden olmadığı görülmüştür. Zira Roma Katolik Kilisesi bir yandan giderek güçlenmekte olan Çarlık Rusya'sını Osmanlıya karşı muhtemel bir haçlı ittifakına dâhil etmeyi amaçlarken diğer taraftan da İstanbul Patriği'nin Osmanlı yönetimi altında olmasını gerekçe göstererek Rus Ortodoks Kilisesini kendi etki alanına almayı hedeflemiştir. Bu nedenle Papa XIII. Gregorius tarafından 1581 yılında Moskova'ya gönderilen papalık elçisi, Çarı papalık önderliğinde Hıristiyanların düşmanlarına karşı birlik oluşturmaya davet etmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere Osmanlıya karşı oluşturulması muhtemel haçlı ittifakının içerisine Rusların da dâhil edilmesi, Çarın papanın öncülüğünü kabul etmesi şartına bağlanmıştı. Bu nedenle Papalık elçisi Çar İvan'ı bu konuda ikna etmeye çalışmış, hatta papanın öncülüğünü kabul ettiği takdirde sadece Kiev değil aynı zamanda İstanbul tahtının da kendisine verileceğini taahhüt etmiştir. Papalık elçisinin bu teklifini değerlendiren Çar, kilise konseyi ve Moskova metropolitinin onayı

<sup>14</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 29.

<sup>15</sup> V. İ. Garadj, *Protestantizm, İzdatelstvo Politicheskoy Literaturi*, Moskova, 1971, s. 15-16.

olmadan böyle bir karar almasının imkânsız olduğunu belirterek ruhbanları devreye sokmuştur.<sup>16</sup> Çar İvan'ın ölümünü müteakiben yeniden harekete geçen Papa VIII. Klement (ö. 1605) 1594 yılında Moskova'ya çeşitli hediyelerle birlikte Rusçayı da iyi bilen bir papaz göndermek suretiyle Rusya'yı muhtemel haçlı ittifakına katılmaya davet etmiştir. Papa'nın bu girişimi de inanç konusu yüzünden istenilen sonucu doğurmamıştır.<sup>17</sup> XVI. yüzyılın sonuna doğru Katolik Polonya'nın giderek güçlenmesi ve Osmanlının artık eskisi kadar tehdit oluşturmaması Papalığın Rusya'ya olan bakış açısında değişikliklere yol açmıştır.<sup>18</sup> Nitekim daha önceleri Rus yönetimi üzerinden siyasi ve dini amellerini hayata geçirmeyi amaçlamışken XVI. yüzyıldan itibaren Rus Ortodoks tebaaya yönelik misyonerlik faaliyetlerine hız verilmiştir.

## II. Düzmece Çar Dimitri ve Papalık

Görüldüğü kadarıyla Roma papalarının öteden beri uygulaya geldikleri Rus yöneticileri üzerinde etkin olma çabaları istenilen sonucu doğurmamıştır. Özellikle Çar Korkunç İvan'la birlikte siyasi ve coğrafi açıdan daha da güçlenen bir Rusya, Papaların Rus Kilisesini kendisine bağlama girişimlerini boşa çıkarmıştır. Papalık kurumunun özellikle İstanbul'un fethedilmesini müteakiben Çarlık Rusyasını hem siyasi hem de dini açıdan kendi etki alanına çekme gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Yukarıda da bahsedildiği üzere papalar bir taraftan Osmanlı karşıtı muhtemel bir haçlı ittifakı içerisinde Rusya'nın da yer almasını isterlerken diğer taraftan bunun gerçekleşebilmesini Katolikliğin benimsenmesine bağlamışlardır. Nitekim Papa XIII. Gregorius, Çar İvan'a İstanbul'un krallığını vaat ederken o tahta bir Ortodoks değil de Katolik inancına mensup birisi olarak oturmasını önermiştir. Bu çerçevede Rus çarlarının Osmanlı karşıtı bir ittifaka sıcak baktıkları ancak inanç konusunda asla taviz vermedikleri görülmektedir. Ancak 1600'lü yılların başlarında meydana gelen birtakım gelişmeler dönemin Papası VIII. Klement'i harekete geçirmiştir. Zira Çar I. Fyodor'un 1598 yılında ölmesi ve yerine geçecek bir varisinin olmaması, ülkede taht kavgalarının yaşanmasına yol açmıştır. Böyle bir ortamda sahneye Korkunç İvan'ın

<sup>16</sup> V. Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 4/1949, s. 27.

<sup>17</sup> Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, I, s. 74-75.

<sup>18</sup> Zonova, *Rossiya i İtaliya: İstoriya Diplomaticheskii Otnosheniy*, s. 15.

oğlu olduğuna inanılan/iddia edilen Düzmece Dimitri'nin<sup>19</sup> (ö. 1606) çıkması bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Polonya himayesine sığınan ve buradan kendisine taraftar devşirmeye çalışan Dimitri, Papa VIII. Klement'in dikkatinden kaçmamıştır.<sup>20</sup> İlk başlarda bu konuya fazla önem atfetmeyen Papa, Dimitri'nin Katolikliğe meylettiğini öğrenince daha fazla kayıtsız kalamamıştır.<sup>21</sup> Bu çerçevede Polonya kralı ve papalık elçilerinin yoğun temasları sonucu Dimitri Katolikliği kabul etmiş ve tahta oturduğu takdirde Floransa anlaşmasına harfiyen uyacağını beyan etmiştir. Papaya verilen bu taahhüt sonrası askeri açıdan desteklenen Dimitri, 1605 yılında Moskova'ya girerek tahta oturmayı başarmıştır. İlk iş olarak Rus Patrik İov'u (ö. 1607) görevinden azleden Dimitri, yerine Yunan asıllı Ignatius'u (ö. 1620) Moskova Patriği olarak atamıştır.<sup>22</sup>

Katolikliği benimseyen Dimitri'nin Moskova tahtına oturması, Papa VIII. Klement açısından bir zafer olarak görülmüştür. Nitekim Rus Ortodoks Kilisesi'ni papalığın etkisi altına alma konusunda daha önce hiç bu denli başarı elde edilememiştir. Ancak Papa VIII. Klement, Dimitri'den istenilen başarıyı göremeden 1605 yılında ölmüş, yerine gelen Papa V. Paul (ö. 1621) selefinin yolundan giderek

<sup>19</sup> Çar I. Fyodor'un 1598 yılında ölmesini müteakiben tahta eniştesi Boris Godunov (ö. 1605) geçmiştir. Godunov'un tahta çıkmasını gayri kanuni sayan Düzmece Dimitri, kendisinin yasal varis olduğunu zira Korkunç İvan'ın bir kaza sonucu 1591 yılında öldüğü düşünülen küçük yaştaki oğlu Dimitri İvanoviç olduğunu öne sürmüştür. Nitekim bu dönemlerde halk arasında Dimitri'nin mucizevi bir biçimde ölümden kurtulduğuna ilişkin bir inanç da söz konusudur. Dolayısıyla henüz 1602 yılında kendisinin Prenses Dimitri olduğunu öne süren düzmece Dimitri, takibe maruz kalınca Litvanya'ya kaçmış oradan da Polonya'ya geçmiştir. Papa ve Polonya krallığının da desteğiyle bir ordu toplamayı başaran Dimitri, 1604'ün sonlarında Rusya sınırlarını geçerek Moskova'ya doğru ilerlemeye başlamıştır. 1605 yılında Çar Godunov'un ani ölümü sonucu Moskova'ya girmeyi başaran Düzmece Dimitri, kendisini Rusya Çarı ilan etmiştir. Tahta geldikten kısa bir zaman sonra Dimitri'nin Korkunç İvan'ın oğlu oluşunun düzmece olduğu fikri yaygınlık kazanmaya başlamış ve Rus geleneklerine aykırı birtakım kararlar alması halk arasında tedirginliğe yol açmıştır. 1606 yılında bir darbe sonucu öldürülen Dimitri, Rus tarihine Düzmece Dimitri olarak geçmiştir. Bkz. V. İ. Ulyanovsky, *Rossiyskie Samozvantsi: Ljedmıtriy I, Libid, Kiev, 1993, s. 44-47.* Ayrıca Bkz. A. N. Bokhanov, M. Gorinov, *İstoriya Rossii s Drevneyshkh Vremen do Kontsa XX veka, Stanovlenia Rossiyskogo Tsentralizovannogo Gosudarstva, Moskova, 1996, s. 607-608.*

<sup>20</sup> Pierling Paul, *iz Smutnogo Vremeni, Stati i Zametki, Petersburg, 1902, s. 212.*

<sup>21</sup> V. Kozlyakov, *Ljedmitriy I, Moladaya Gvardiya, Moskovai 2009, s. 7.*

<sup>22</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 31-32.

Dimitri'yle yakından ilgilenmeye devam etmiştir. Örneğin Papa V. Paul, Moskova'da bulunan papalık kardinaline yolladığı bir mektubunda şöyle yazmıştır:

Eğer Dimitri Katolik inancına bağlı kalmaya devam ederse zaman içerisinde Rusları kutsal Katolik kilisesinin himayesine almamız mümkün olacaktır. Zira bildiğimiz üzere bu halk kendi çarlarına çok bağlıdır.<sup>23</sup>

Papa V. Paul, süreci hızlandırmak amacıyla Dimitri'ye gönderdiği elçiler vasıtasıyla zaman kaybetmeksizin Floransa anlaşmasına uymasını talep etmiş, ancak Dimitri böyle bir karar için ortamın müsait olmadığını belirterek ısrarlı davranıldığı takdirde tahtı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını belirtmiştir. Nitekim Dimitri'nin iç ve dış politikada Polonya'nın etkisinde kalması, Ortodoks inancına ters düşen birtakım uygulamaların gündeme gelmesi, birçok boyarı<sup>24</sup> ona karşı cephe almaya sevk ederken, halkın Dimitri'ye olan güvenini de önemli ölçüde zedelemiştir.

1606 yılının Nisan Mayıs ayları içerisinde durumun Dimitri açısından çok daha kritik bir hal aldığı görülmektedir. Zira harekete geçen Boyar Vasili İvanoviç Şuyski, (ö.1616) Moskova halkını Dimitri'ye karşı kıskırtmaya başlamıştır. Bu çerçevede Dimitri'nin halkı kandırdığı ve Ortodoksluk inancı yerine Katolikliği benimseydiği konusunda algı oluşturmaya çalışmıştır. Nihayet 17 Mayıs 1606 tarihinde Şuyski öncülüğünde hareket eden Boyarlar, halkın desteğiyle Çar Düzmece Dimitri'yi tahttan indirmeyi başarmıştır.<sup>25</sup> Kuşkusuz Dimitri'nin tahttan indirilmesi ve idam edilmesi Doğu Rusya için birtakım planları olan Papaları hayal kırıklığına uğratmıştır. Dimitri'nin bir isyanla devrilmesinden sonra onun düzmece ve Ortodoksluk düşmanı olduğu algısı Rus tarih kitaplarında yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Dimitri'nin "lanetli Katolik inancını yaymayı amaçladığı" savı çok daha belirgin hale gelmiştir.<sup>26</sup> Ancak bu savın Rus Ortodoks Kilisesi tarafından bilinçli bir biçimde canlı tutulduğunu belirtmekte yarar vardır. Nitekim İstanbul'un fethiyle birlikte Ortodoksluğun merkezinin Moskova'ya aktarıldığı tezinin

<sup>23</sup> Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, I, s. 81.

<sup>24</sup> Boyar: Rus Asilzade, Slav Soylusu, Bkz. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayınevi, 1996, s. 159.

<sup>25</sup> Kozlyakov, *Ljedmitriy I*, s. 121-122.

<sup>26</sup> V. Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 7/1949, s. 45.



Rus Kilisesi tarafından işlendiği bir ortamda, Papanın bölgeye yönelik girişimleri, Rus ruhban sınıfını son derece rahatsız etmiştir. Dolayısıyla düzmece Dimitri, Rus tarihinde adeta bir Katolik misyoner gibi tanıtılmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz dönemin papaları ortaya çıkan bu fırsatı kendi lehlerine kullanmayı ve Dimitri'yi çeşitli vesilelerle destekleyerek Rus toplumunda Katolik inancını yaygınlaştırmayı hedeflemişlerdir. Ancak unutulmamalıdır ki Dimitri de tahta geçmek için Papa başta olmak üzere Polonya yönetimini kendi çıkarları çerçevesinde kullanmaktan geri durmamıştır.

### III. Rusya'yı Katolikleştirme Çabaları

Papa ve Polonya kralının büyük umut beslediği düzmece Dimitri'nin henüz istenen adımları atamadan tahttan indirilmesi, Katolik kilisesini hayal kırıklığına uğratmıştır. Ancak ilginç bir biçimde Papaların Rus Ortodoks Kilisesi'ni kendi etki alanları altına alma girişimleri nihayete ermemiştir. Bu çerçevede XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Moskova başta olmak üzere ülkenin çeşitli eyaletlerine farklı meslekler adı altında misyonerlerin nüfuz etmeye çalıştığı görülmektedir. Katolik ve Cizvitlerin sayılarının ülkede giderek artış göstermesi mabet sorununu da beraberinde getirmiştir. Ancak Çar I. Mihail, (ö. 1645) Katoliklerden gelen talebe ve Fransa elçisinin ricasına rağmen Moskova'da herhangi bir Katolik mabedinin açılmasına onay vermemiştir. Diğer taraftan Katolikliğin misyonerler vasıtasıyla ülkeye nüfuz etmeye çalışıldığını savunan Rus Ortodoks Kilisesi, çardan Katolik ve Cizvit misyonerlerin ülkeye girişini yasaklaması talebinde bulunmuştur. Bu çerçevede XVII. yüzyılın sonuna kadar Çarlık Rusyası sınırları içerisinde Katoliklerin ne uzun süreli ikamet etmelerine ne de kilise inşa etmelerine müsaade edilmemiştir.<sup>27</sup>

Papalık, Çarlık Rusya'sının devlet kademelerinde meydana gelen değişmelerle birlikte Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde ortaya çıkan gelişmeleri de yakından takip etmiştir. Bu çerçevede Moskova Patriği Nikon'un (ö. 1681) kendisini adeta bir "Papa" olarak görmesi ve Moskova'nın Ortodoks dünyasına öncülük etmesi için birtakım girişimlerde bulunması Katolik dünyasını endişeye sevk etmiştir.<sup>28</sup> Nitekim Patrik Nikon, Roma Papalarının asırlardan beri uygulamaya çalıştıkları Rus Ortodoks Kilisesi'nin Papalık himayesi altına

<sup>27</sup> Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, I, s. 98-99.

<sup>28</sup> Şir Muhammed Dualı, "Rusya Federasyonu'nda Milli ve Dini Kimliğin Yükselişi," *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, 2013, s. 210

alınması tezinin tersine Slav halklarının tümünü bir çatı altında toplamayı öngörürken İstanbul'u da Müslümanların elinden kurtararak yeniden Ortodoks dünyaya katmayı hedeflemiştir. İlk başlarda Çar I. Aleksey'in (ö. 1679) teveccühünü kazanan Nikon, dini otoritenin laik yönetimin üzerinde olduğunu savunmuş ve kendisini adeta çardan daha etkin bir konuma yerleştirmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca o, Ortodoks dünyasına hitap edebilmek için kilisede kullanılan ritüelin standartlaştırılması yoluna gitmiştir. Nikon'un Ortodoks dünya üzerinde etkin olma girişimi birtakım iç ve dış çevreleri harekete geçirmiştir. Çar I. Aleksey, ilk aşamada Nikon'u desteklemişse de daha sonraki süreçte onun iktidar hürsından rahatsızlık duyarak görevden azline karar vermiştir. Çar Aleksey, Nikon'un yargılanması için bir komisyon kurmuş ve bu komisyona diğer Ortodoks kiliselerden temsilciler davet etmiştir. Rus araştırmacı V. Nikonov, kalemeye aldığı "Rus Ortodoks Kilisesi ve Roma" başlıklı makalesinde Çar Aleksey'in Patrik Nikon'u yargılamak üzere oluşturduğu komisyona dönemin Gazze Metropoliti P. Ligaridi'nin (ö. 1678) papalık casusu olarak katıldığını ve Nikon'a karşı en sert muhalefeti onun yaptığını yazmaktadır. Nikonov, metropolit Ligarid'den bahsederken onun "Ortodokslarla Ortodoks, Katoliklerle de Katolik gibi" davrandığının altını çizmektedir. Ayrıca Patrik Nikon'a karşı sert muhalefetinden dolayı Çarın güvenini kazanmayı başardığını ve bu sayede uzun müddet Moskova'da kalarak birtakım faaliyetlerde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup> Ortodoks dünyanın lideri ve birleştiricisi olma yolunda bazı adımlar atan ancak daha fazla ileri gitmeden engellenen Patrik Nikon'un bertaraf edilmesi, papalık tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Nikon'un görevden uzaklaştırılmasından sonra harekete geçen papalık, kiliselerin birleşmesini öngören teklifi yeniden gündeme getirmişse de olumlu sonuç alınmamıştır.

Katolikliğin Rusya topraklarında yaygınlık kazanması için misyonerlik faaliyetlerine hız veren papalık, 1680'li yıllardan itibaren çok sayıda Katolik misyoneri Rusya topraklarına intikal ettirmiştir.

<sup>29</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 49.

<sup>30</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 51.

Bu çerçevede Katoliklere mahsus ilk ibadet evi 1687 yılında Moskova'da faaliyete geçmiştir.<sup>31</sup> Rusya'ya yönelik bu misyoner faaliyetler, Rus Ortodoks Kilisesini birtakım önlemler almaya itmiş, 1689 yılında varılan bir kararla Katolik ve Cizvitlerin sınır dışı edilmeleri gündeme gelmiştir. Bu çerçevede ülkede faaliyet yürüten Katolik ve Cizvit misyonerler sınır dışı edilirken, Protestan ve reformist Hıristiyanlara dokunulmamıştır.<sup>32</sup> Katoliklerle birlikte Cizvitlerin de hedef alınmasının asıl sebebi onların Papalığa bağlı hareket ediyor olmalarıdır. Bu durumdan rahatsız olan Polonya, Moskova'ya bir elçi göndererek Cizvitlere yönelik alınan karardan vazgeçilmesini istemiştir. Yapılan görüşmeler sonucu Moskova genelinde sadece bir Katolik rahibin ikamet etmesine onay verilmiştir.<sup>33</sup>

Çar I. Petro'nun (ö. 1725) Batıya yönelmesi ve devletin çeşitli kademelerinde köklü reformları hayata geçirmesine paralel olarak papalığın Rusya'ya yönelik misyon faaliyetlerinde bir artış söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Katolik misyonunun Rusya'nın Batı ile olan ilişkilerine paralel oranda değişkenlik arz ettiği gözlemlenmiştir. Örneğin Petro ile birlikte Rusya'da daha rahat hareket etme fırsatı bulan Cizvitler, 1719 yılında Macaristan'la Rusya ilişkilerinin kötüye gitmesini müteakiben siyasete müdahil oldukları gerekçeyle sınır dışı edilmişlerdir.<sup>34</sup> Bir yandan Katolik kilisesine ve onun Rusya'ya yönelik misyonerlik faaliyetlerine karşı ciddi mücadele verilirken diğer taraftan Kiliselerin birleştirilmesi girişimleri de hız kesmeden devam etmiştir. Örneğin Çar I. Petro'nun 1717 Paris seyahati sırasında bu konu gündeme getirilerek Petro'dan destek istenmiş, ancak Petro, devlet işleriyle uğraşmaktan bu konulara zaman ayıramayacağını, arzu edecekleri takdirde Rus ruhban sınıfıyla irtibata geçebileceklerini belirtmiştir.<sup>35</sup> Dolayısıyla Batı'nın bu girişiminin de sonuçsuz kaldığı görülmektedir.

<sup>31</sup> Germogen, "Papstva i Pravoslavnaya Tserkov," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 4/1948, s. 35.

<sup>32</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 55.

<sup>33</sup> Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, I, s. 119.

<sup>34</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 57.

<sup>35</sup> Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, I, s. 166.

#### IV. Katolik Misyonunun Başarısızlıkla Sonuçlanması

Çarlık Rusya'sının zamanla güçlenerek bir imparatorluğa dönüşmesi, beraberinde yeni coğrafyaların işgaline yol açmıştır. Bu çerçevede 1772 yılında bir kısım Polonya toprağının (şimdiki Beyaz Rusya sınırları içerisinde kalan bir bölge) Rusya'nın kontrolüne geçmesiyle<sup>36</sup> birlikte bir buçuk milyon civarında Cizvit ve Katolik tebaa, Rusya'nın yönetimi altına girmiştir. Böyle bir ortamda Çariçe II. Katerina, (ö. 1796) bir taraftan Katolik ve Cizvit tebaanın Rus yönetiminin bilgisi ve kontrolü dâhilinde dini faaliyetler yürütmesine onay verirken, diğer taraftan da Papalığın bölgede var olan etkinliğini azaltmaya çalışmıştır. Ayrıca Katolik kilisesine ait manastırların müsadere edilmesini isterken bazılarının da kapatılmasını kararlaştırmıştır. Katerina'nın bu girişimleri papalık nezdinde Rusya'da Katolikliğin yok edilmesi olarak görülmüş ve şiddetli bir biçimde karşı çıkmıştır.<sup>37</sup> Çariçe II. Katerina, dış güçlerin özellikle de papalığın Katolikler üzerinden Rusya'nın iç işlerine karışmasına göz yummamış, Papa'nın itirazına rağmen yönetimi altındaki Katolik tebaayı kontrol etmek ve papalığın etkisinden kurtarmak için ciddi gayret sarf etmiştir. Bu çerçevede yönetimi altındaki Katolik cemaat üzerinde siyasi açıdan etkin olmaya çalışmıştır.

XVI. yüzyılın ortalarına kadar Katolik inancına mensup güçlü bir Polonya krallığının varlığı, Papalığın Çarlık Rusya'sına yönelik birtakım faaliyetler yürütmesine imkân tanımıştır. Bunlardan en önemlisi Rus Ortodoks Kilisesi'nin Papa'nın üstünlük ve öncülüğünü kabul etmesine yönelik girişimlerdir. Ancak bu tarihten itibaren güçlenen ve giderek etki alanını genişleten bir Rusya'nın ortaya çıkması, durumun tersine çevrilmesine neden olmuştur. Nitekim daha önce de bahsedildiği üzere, 1772 yılında Polonya topraklarının bir bölümünün Rusya'nın kontrolüne geçmesiyle birlikte bir buçuk milyon civarında Katolik tebaa Ortodoks Rusya'nın yönetimi altına girmiştir. Sınırlarını genişletmeye devam eden Rusya, 1783 yılında Gürcistan'la bir anlaşma yaparak Hıristiyan Gürcü halkını Çarlık Rusya'sının koruması altına almıştır. Yine 1774 yılında Osmanlı'nın Balkanlar üzerindeki etkisini kırmak suretiyle bölgedeki Hıristiyan

<sup>36</sup> V. Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," *Jurnal Moskovsky Patriarki*, 11/1949, s. 40.

<sup>37</sup> D. M. Tolstoy, *Rimsky Katolisizm v Rossii*, Tom Pervy, Petersburg, II, 1876, s. 1-9.

tebaanın hamisi konumuna yükselmiştir.<sup>38</sup> Ayrıca 1795 yılında Polonya topraklarının yeniden paylaşılması sonucu üç yeni Katolik bölge Rusya'nın kontrolüne geçmiştir.<sup>39</sup> Dolayısıyla Rusya artık, Papalık açısından ciddi bir tehlike arz edeceği endişesini taşımak yerine etki alanında bulunan Katolik tebaayı kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya ağırlık vermiştir. Bu çerçevede Katolik ve Cizvitler üzerinde devlet kontrolünü sağlamayı başaran II. Katerina'nın 1796 yılında ölmesini müteakiben yerine Ortodoks geleceğe sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinen oğlu Çar I. Pavel (ö. 1801) geçmiştir.

Ülke içi siyasette annesinin politikalarına aykırı bir tutum sergilemişse de dış politikada gözle görülür bir farklılığa meyletmemiştir. Her ne kadar ideolojik olarak Cizvitlere karşı bir tutum içerisinde olmuşsa da Batı aydınlanma düşüncesine karşı çıktıklarından dolayı onlara tolerans göstermiştir. Ancak 1815 yılı itibarıyla özellikle Cizvitlere yönelik baskılar artarken 1820'de Rusya genelindeki tüm Cizvit dini yapılanmaları tasfiye edilmiştir.<sup>40</sup> Bu süreç Ukrayna'nın kuzey batısı dâhil birçok coğrafyanın yeniden Rus Ortodoks Kilisesi'nin etkisi altına girmesinin yolunu açmıştır. Papalık, durmadan genişleyen ve özellikle Cizvit ve Katolıklara karşı olumsuz politika izleyen Rusya'ya karşı söylemlerini sertleştirmiştir. Hatta 1877 de patlak veren Türk-Rus savaşı sırasında Türk ordusunu kutsayan papalık, Rusya karşıtı bir politika izlemiştir.<sup>41</sup>

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren K. Marx'ın (ö. 1883) geliştirdiği sosyalizm teorisinin etkisiyle ortaya çıkan işçi hareketleri, kuşkusuz papalık tarafından dikkatle takip edilmiştir. Özellikle XIX. yüzyılın sonlarına doğru Batıda ciddi dalgalanmalara neden olan sosyal hareketlilik papalığı birtakım tedbirler almaya itmiştir. Örneğin Katolik kilisesi çevrelerince ilk "sosyal reformcu" ve "işçi çıkarlarının savunucusu" olarak lanse edilen dönemin papası XIII. Leo, (ö. 1903) 1891 yılında işçilerin haklarının gözetilmesine ilişkin yayınladığı bir beyanatta dikkat çekmektedir. Papa bu beyanatta bir

<sup>38</sup> Bkz. A. S. Orlov ve Diğerleri, *Rusya Tarihi*, Prospekt Yayınları, Moskova, 2001, 140-141.

<sup>39</sup> V. Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 11/1949, s. 45.

<sup>40</sup> Nikonov, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," s. 50-51.

<sup>41</sup> Germogen, "Papstva i Pravoslavnaya Tserkov," s. 34.

anlamda işçilerin beğenisini kazanmayı ve onları sosyalist oluşumlardan uzak tutmayı hedeflemiştir. Zira Papa XIII. Leo'nun Marksizm ve Sosyalizmi kilise düzeni açısından son derece tehlikeli ve yok edilmesi elzem bir hareket olarak gördüğü muhakkaktır. Bu çerçevede Papa XIII. Leo'nun 1888 yılında Çar III. Aleksandr'a (ö. 1894) sosyalizme karşı ortak mücadele teklifinde bulunduğu bilinmektedir. Buna benzer bir teklif 1903'te Almanya imparatoru II. Wilhelm'e (ö. 1941) yapılmıştır. Yine aynı şekilde 1890'da İtalyan ruhanilerine yönelik beyanatında Sosyalizmin çok büyük bir tehdit içerdiğini, bu belanın bertaraf edilmesi için devletin tüm kurumlarıyla ortak bir zeminde buluşulması gerektiğini söylemektedir.<sup>42</sup>

Papalığın Rusya karşıtı tutumu I. Dünya Savaşı sırasında da devam etmiştir. Özellikle 1914 yılında yeni papa seçimleri için düzenlenen kardinaller toplantısı, Fransa ve Almanya arasında mücadele arenasına dönüşmüştür. I. Dünya Savaşında karşı karşıya gelen her iki cephenin tarafları, papalığı dolayısıyla Katolik dünyayı kendi cephelerine çekmeye gayret sarf etmişlerdir. Alman kardinallerin temel argümanı, Ortodoks Rusya'nın savaşı kazanması halinde Katolikliğin sona ereceği üzerine olmuştur. Dolayısıyla itilaf devletlerinin mukavemetini güçlendirmek için seçilecek yeni papanın Alman-Avusturya ekolüne yakın olması elzem görülmüştür.<sup>43</sup> Bu çerçevede 1914 yılında papalık görevine Alman kökenli XV. Benedictus (ö. 1920) seçilmiştir. I. Dünya savaşı boyunca Almanya'dan yana tavır almasıyla bilinen papanın Alman Katoliklerin etkisi altında olduğu görülmektedir. Özellikle 1917'de sosyalizmi savunan Bolşeviklerin iktidara gelmesi, Papa XV. Benedictus'u endişeye sevk etmiş, Ağustos 1917 tarihli beyanatında dünyayı Almanya'nın yanında Sovyet Rusya'sına karşı birlikte mücadeleye çağırmıştır.<sup>44</sup> Buna benzer çıkışların ilerleyen tarihlerde tekrarlandığını söylemek mümkündür. Örneğin Papa XV. Benedictus 23 Ocak 1918 tarihli bir diğer beyanatında sosyalizm tehlikesine işaret ederek dünya devletlerini Rusya'ya müdahil olmaya çağırmıştır. Ayrıca 1920-22 yılları

<sup>42</sup> M. Şeynman, *Vatikan Vo Vtoroy Mirovoyi Voyni*, İzdatelstvo Akademii nauk SSSR, Moskova, 1951, s. 10-11.

<sup>43</sup> M. Sheynman, *Vatikan Mejdu Dvumya Mirovimi Voynami*, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Moskova, 1948, s. 14.

<sup>44</sup> Şeynman, *Vatikan Vo Vtoroy Mirovoyi Voyni*, s. 12.

arasında Rusya'da cereyan eden iç savaşta Bolşeviklere karşı mücadele eden muhalifleri desteklemekten çekinmemiştir.<sup>45</sup> Bu çerçevede Sovyetler Birliği dönemi boyunca Batı Dünyası Vatikan üzerinden Rusya ile mücadele etmeye devam etmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Sovyetlerin Ukrayna'da mevcut Grek Katolik Kiliselerine<sup>46</sup> yönelik tasfiye politikaları Vatikan'ın sert tepkisine yol açmıştır.

### Sonuç

451 Kadıköy Konsili'yle birlikte belirginlik kazanan ve nihayetinde 1054 yılında Hıristiyan dünyasının resmen Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölünmesiyle devam eden öncülük ve üstünlük mücadelesi, çeşitli evrelerden geçerek günümüze kadar süregelmiştir. Bu aslında Doğu ile Batının, Grek ile Latin kültürünün Hıristiyanlık adı altında egemenlik mücadelesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mücadele her ne kadar din/dogma temeline dayanmışsa da siyasi/politik ve etik boyutun daha etkin olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla giriş bölümünde de alıntılandığı üzere Yeni Ahit metinlerinde kilisede birlik ve bütünlüğü ön plana çıkaran pasajlara rağmen, tarihi süreç boyunca birden fazla bağımsız kilise oluşumu ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde belirginlik kazanan Katolik ve Ortodoks ayrışması her iki kiliseyi alan mücadelesine sevk etmiştir. Bu çerçevede Doğu Roma Kilisesi'nin dini ve siyasi etkinliğini arttırmak amacıyla Güney Avrupa coğrafyasına yönelmesi, Batı Roma Kilisesi'ni harekete geçirmiştir. Bu bağlamda söz konusu coğrafyaya yönelik misyonerlik faaliyetlerine ağırlık veren Katolik Kilisesi özellikle Romanya ve Polonya başta olmak üzere birçok Doğu Avrupa ülkesinin Katolikliği benimsemesine muvaffak olmuştur. Ancak Rusların özellikle siyasi ve coğrafi nedenlerden dolayı Ortodoksluğu benimsemeleri Katolik Kilisesi ve dönemin papaları tarafından Doğu Roma'ya karşı bir yenilgi olarak görülmüş ve durumu kendi lehlerine çevirmek için çalışmalara hız verilmiştir.

<sup>45</sup> N. Plesetskiy, "Vatikan i Ego Politika," *Jurnal Moskovsky Patriarkhi*, 10/1948, s. 42.

<sup>46</sup> 1596 yılında Kiev Metropolitiğinin önemli bir kısmı, Metropolit Michel Rohoza (ö.1599) önderliğinde Brest'de konsey toplayarak Roma Papa'sının hukuki üstünlüğünü tanıma kararı almıştır. Birliğin almış olduğu kararın etkisiyle ilerleyen dönemlerde Grek Katolik Kilisesi Ukrayna'nın batı kesimlerinde konumunu güçlendirmeyi başarmıştır. Bkz. M. V. Dimitriev, *Brestskaya Uniya 1596 g. İ Obşestvenno-Političeskaya Borba na Ukraine i v Belorussii v Kontse XVI-Perviy Polovine XVII v, Moskova, Çast II, İzdatelstvo İndrik, 1996, s. 88.*

Bu bakış açısı zamanla papalık misyonunun bir parçasına dönüşmüştür.

Bu süreç özellikle XV. yüzyılın başlarından itibaren artan Osmanlı tehdidine karşı Doğu Roma'nın Floransa Konsili'nde Papanın üstünlüğünü kabul etmesiyle birlikte hız kazanmıştır. 1453 yılında Doğu Roma'nı tarih sahnesinden silinmesi ve Ortodoksluk merkezinin Moskova'ya kaydırılması, Papalığın Rusya'ya daha fazla önem atfetmesine neden olmuştur. Özellikle Batıya doğru ilerleme kaydeden Osmanlı'nın durdurulması hususunda Çarlık Rusya'sıyla ittifak arayışı içerisinde olan papalık, bu ittifakın gerçekleşebilmesini kendi üstünlüğünün Rus Ortodoks Kilisesi tarafından resmen kabulüne bağlamıştır. Ancak Papalığın tüm bu çabaları giderek güçlenen ve XVIII. yüzyıldan itibaren bir imparatorluğa dönüşen Çarlık Rusyası tarafından siyasi bir baskı ve Rus egemenliğinin ihlali olarak görülmüş ve buna karşı milli bir refleks geliştirilmiştir. İşte tüm bu gelişmeler ve Papalığın uzun yıllardan beri yürüttüğü politikaların başarısızlıkla sonuçlanması Katolik Kilisesi'ni Ortodoks Rusya'ya karşı pozisyon almaya ve her fırsatta Rusya karşıtı politika üretmeye iten temel faktör olmuştur.

### **Kaynakça**

- Bokhanov A. N., Gorinov M., İstoriya Rossii s Drevneyshkh Vremen do Kontsa XX veka, Stanovlenia Rossiyskogo Tsentralizovannogo Gosudarstva, Moskova, 1996.
- Chrysostom John., Tvoreniya (Creations), c. X, Petersburg, 1904.
- Çoban Bekir Zakir, geçmişten günümüze Papalık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Episkop Germogen, "Papstva i Pravoslavnaya Tserkov," Jurnal Moskovsky Patriarkhi, 4/1948, s. 29-37.
- Dualı Şir Muhammed., "Rusya Federasyonu'nda Milli ve Dini Kimliğin Yükselişi," Akademik İncelemeler Dergisi, Cilt 8, Sayı 2, 2013, s. 205-222.
- Garadj V. İ., Protestantizm, İzdatelstvo Politicheskoy Literaturi, Moskova, 1971.
- Khrysostomos Yannis, Tvoreniya (Creations), c. X, Petersburg, 1904.
- Lavrentevskaya Letopis, Laurentian Kronik, Rus Kronikler Koleksiyonu, II. Baskı, c. I, 1926-1928.
- Nikonov V., "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," Jurnal Moskovsky Patriarkhi, 3/1949, s. 21-29.
- , "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," Jurnal Moskovsky Patriarkhi, 4/1949, s. 23-34.



- , "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," Jurnal Moskovsky Patriarkhi, 7/1949, s. 45-60.
- , "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Rim," Jurnal Moskovsky Patriarkhi, 11/1949, s. 37-51.
- Orlov A. S. ve Diğerleri, Rusya Tarihi, Prospekt Yayınları, Moskova, 2001.
- Papov O.M., Russkaya Tserkov v IX-XII veke, Prinyatie Hristianstva, Moskova, 1988.
- Plesetskiy N., "Vatikan i Ego Politika," Jurnal Moskovsky Patriarkhi, 10/1948, s. 39-47.
- Sheynman M., Vatikan Vo Vtoroy Mirovoy Voyni, İzdatelstvo Akademii nauk SSSR, Moskova, 1951.
- , Vatikan Mejdu Dvumya Mirovimi Voynami, İzdatelstvo Akademii nauk SSSR, Moskova, 1948.
- Tatishev V. N., İstoriya Rossiyskaya, s Samih Drevneyshk Vremen, Kniga Tretiy, İmperatorsky Moskovsky Universitet, 1774.
- Tolstoy D. M., Rimsky Katolisizm v Rossii, Tom Pervy, Petersburg, I, 1876.
- , Rimsky Katolisizm v Rossii, Tom Pervy, Petersburg, II, 1876.
- Ulyanovsky V. İ., Rossiyskie Samozvantsi: Lijdmitriy I, Libid, Kiev, 1993.
- Zonova T. V., Rossiya i İtaliya: İstoriya Diplomaticheskikh Otnosheniy, Chast I, Moskova, 1998.
- Şahmatov A. A., Razıskaniya o Drevneyşikh Russkih Letopisnih Svodah, Petersburg, 1908.





Aziz Petrus Bazilikası, Vatikan.

# “Misilmenî”: Exploring Perceptions about Christian and “Muslim Armenians” in the Kurdish Community in Turkey.

Ramazan ARAS\*\*

---

“Misilmenî”: Türkiye’de Kürt Toplumunda Ermeni ve  
“Müslüman Ermeni” Algısını Araştırmak

---

**Citation/©:** Aras, Ramazan (2014). “Misilmenî”: Exploring Perceptions about Christian and “Muslim Armenians” in the Kurdish Community in Turkey, *Milel ve Nihal*, 11 (1), 91-117.

**Abstract:** This work attempts to go beyond discussions and metanarratives on the question of Armenians and explore the Kurdish perception of Armenians before and after the 1915. It examines diverse forms of state politics, constructedness of perceptions on Armenians and their role in manifestation of violence and massacre as justifiable act. This work, more specifically, investigates perceptions of the Sunni Kurdish community of Christian Armenians before 1915 and the perceptions of “Muslim Armenians” who emerged as a new entity after 1915. Based on some writings of Kurdish intellectuals before 1915, some key religious texts that have been widely read in the Kurdish Madrassas and personal memories and life stories of ordinary Kurdish subjects, this work claims that the diverse forms of politics of the state and manufactured anti-Christian discourses based on religion (Islam) played an essential role in the formation of the negative perceptions toward both Christian and “Muslim Armenians”.

---

\* The first version of this paper was presented at the International Conference on Islamized Armenians at Boğaziçi University in İstanbul, November 2-4, 2013.

\*\* Assist. Prof., Mardin Artuklu University, Department of Anthropology  
[ramazanaras1@gmail.com]

**Key Words:** Memory, Perception, Identity, State, WWI, Armenians, Kurds, "Muslim Armenians".



**Atıf/©:** Aras, Ramazan (2014). "Misilmenî": Türkiye'de Kürt Toplumunda Ermeni ve "Müslüman Ermeni" Algısını Araştırmak, *Milel ve Nihal*, 11 (1), 91-117.

**Öz:** Bu çalışma Ermeni meselesi üzerine mevcut olan tartışmaların ve genel/hakim anlatıların ötesine geçmeyi ve 1915 öncesi ve sonrasında Kürtlerin Ermeni algısını araştırmayı çabalamaktadır. Devletin farklı siyaset formlarını, Ermeniler hakkındaki algıların kurgulanmışlığını ve bunların şiddet ve katliamların savunulabilir eylemler olarak tecelli edilmesinde oynadıkları rolü incelemektedir. Bu çalışma, daha da spesifik olarak, 1915 öncesi dönemde Sünni Kürt toplumunda Hıristiyan Ermeniler hakkındaki algıları ve özellikle 1915 sonrası dönemde yeni bir varlık/kimlik olarak ortaya çıkan "Müslüman Ermeniler" hakkındaki algıları araştırmaktadır. 1915 öncesi dönemindeki bazı Kürt entellektüellerin yazılarına, Kürt medreselerinde yaygın bir şekilde ve uzun zamandır okutulan bazı temel dini metinlere ve sıradan insanların hayat hikayeleri ve anlatılarına dayanan bu çalışma, devletin farklı siyaset formlarının ve dine (İslama) dayandırılarak üretilmiş olan Hıristiyan karşıtı söylemlerin Kürtler arasında hem Hıristiyan Ermeniler hem de "Müslüman Ermeniler" hakkındaki negatif algıların inşa edilmesinde önemli bir rol oynadıklarını iddia etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hafıza, Algı, Kimlik, Devlet, I. Dünya Savaşı, Ermeniler, Kürtler, "Müslüman Ermeniler"

## Introduction

The First World War not only resulted in the fall of the Ottoman Empire and deconstruction of political systems that endured for centuries, and the emergence of new nation-states in the post-war era; it also resulted in traumatic repercussions among communities living in the Ottoman territories. As a result of the mass violence, counter-violence, deportations, and terror of both the state apparatuses and counter nationalist movements, the centuries old social fabric of multi-ethnic and multi-religious communities was severely damaged and mostly destroyed. There were dramatic changes in the social, economic, and ethno-religious demographic structures in different regions particularly in Anatolia due to the catastrophic impacts of the war that resulted in extermination, deportation, forced migration, and the loss of hundreds of thousands of ordinary people from all communities. The physical and psychological impacts of these events, felt in all communities with loss and agony, have become fundamental markers of modern Turkish history. They have

left very deep scars on social bodies whose impacts are still felt today at both subjective and collective levels.

WWI left thousands of orphans and lost children behind from many communities but, particularly the Armenian community. The emergence of enmity based on ethnic, religious, and nationalist discourses shattered communal ties and pushed certain nationalist groups toward radicalization and the perpetration of violent acts toward their neighbors who were recoded as “rival enemies”. These acts were often legitimized and given consent through the employment of a “politics of fear” (Ahmed 2003) and the manufacturing of legitimizing nationalist discourses for acts of violence. In this article, the main focus is to investigate and analyze the historical roots of Kurdish perceptions of Armenians and how these negative perceptions were formulated and then re-fabricated through time. Moreover, it aims to explore how these perceptions were sometimes used and abused by statist political apparatuses in their marginalization of not only Christian Armenians, but also Islamized and “Muslim Armenians”<sup>1</sup>. Nevertheless, there has been an urgent need for conducting researches on the question of how Armenian subjects also perceived neighboring Muslim subjects (Kurds and Turks) by other researchers working on these issues. How did they see and perceive each other? What kinds of counter-discourses, and ideologies that produced emotions of hate, anger and revenge toward Muslim subjects were incorporated into the nationalist and separatist discourses of Armenian groups? How were these nationalistic sentiments fueled and disseminated among ordinary members of the Armenian community, particularly in the eastern part of the Anatolia? Investigations based on these questions will enable us to learn more about the formation of minds, mentalities, and ideologies that alienated these neighboring communities before, during, and after WWI.

Firstly, some writings of Kurdish intellectuals and their discourses before the war that address the Armenian question from different angles will be examined to find some answers to such questions concerning hatred and enmity in the region. Aside from

---

<sup>1</sup> Here, I am using the term Islamized Armenians to refer to those young, adult Armenians who willingly or unwillingly converted to Islam during and after the massacres. Later, I prefer to use the term Muslim Armenians for those Armenian orphans and children who were raised as Muslims, their children and grandchildren in the present.

these writings and discourses, counter-nationalistic discourses like those of missionaries who spread separatist feelings, and created and disseminated a fear of an independent Armenian nation-state, the influences of widely-circulated narratives about the cruelties of Armenian nationalist troops toward the Muslim population in the eastern part of the country, and other socio-political and economic factors will be emphasized in the analysis of the creation of hostility and hatred. Here, I want to clarify that I am not assuming that there were not any socio-political conflicts between these communities during the Ottoman rule. For centuries, diverse problems and conflicts of interest were occurring not only between different religious and ethnic communities (as in the case of Muslim Kurds and Christian Armenians) but also between Muslim communities and Muslim Kurdish tribes as well.

Secondly, it is argued that religion (Islam) was also (mis)used as an instrument in the production of hate, antagonism and anger toward Christian subjects (Armenians and Assyrians as the “others”) by statist, local actors and bigoted groups<sup>2</sup>. As a case in this point, some religious texts (books of *fikh* [Islamic jurisprudence]) that have been widely read by thousands of students in the Kurdish madrassas for centuries will be scrutinized.

The (dis)continuity of negative perceptions about Muslim Armenians is questioned in the last part. As we learn from the writings of some Kurdish intellectuals, life stories and personal accounts of Kurds and Muslim Armenians and other resources, the Armenian

---

<sup>2</sup> Macit Kenanoğlu has stated in his influential work *Osmanlı Millet Sistemi – Mit ve Gerçek* (The Ottoman Millet System: Myth and Reality) that “according to the main principles of the Islamic law, dhimmis (zimmiler) are not a group of people to be subjected to ordeals, disrespect, and discrimination. On the contrary, they have the same rights as Muslims as they do not bring any harm to Muslims.” (Kenanoğlu 2004, 23). In his enlightening work, Kenanoğlu describes the Ottoman *iltizam* system and documents how legal principles in this system created a protective domain for non-Muslim subjects in spite of unwanted regulations and some principles in practice. I agree that Islamic law has acknowledged the rights and freedom of non-Muslim subjects since the early periods of Islamic history compared to the Western legal system that started to acknowledge rights and freedom of non-Christian subjects just recently in the 20<sup>th</sup> century (Kenanoğlu 2004). However, it is essential to accept that diverse practices of Islamic law and principles and differing interpretations on the status of non-Muslim subjects by some Muslim scholars and religious leaders in the history of Islam sometimes – as in this case – played a role in shaping the minds of ordinary Muslim subjects.

community was outlawed as the “other” before and during 1915. Furthermore, “Armenianness” was defined and perceived as an “evil,” and as a marker of “infidelity” among Muslim communities. The homogenizing policies (Anderson 1983) of the new Turkish nation-state eventually resulted in the elimination of other ethnic and religious entities within its declared political borders. Due to this cruel process of manufacturing exclusionary discourses on the “other” (De Certeau 1986), Armenians were stigmatized as “traitors”. It is interesting to see how these kinds of negative perceptions about Christian Armenians were disseminated and directed toward Muslim Armenians in the post-1915 and in the present. In the argument and analysis of this issue below, the concept of *Misilmenî* is the key concept demarcating the frame of Kurdish perception of Muslim Armenians in the contemporary period.

### **I. The Making of Kurdish Mind(s): The Role of Kurdish Intellectuals in the 1900s**

It is not an easy undertaking to analyze changes, ruptures, and transformations in the Kurdish worlds in these critical times. One’s mind and world can be shaped and (re)made in multifold ways at both the subjective and collective levels. This suggests that there are fragmented and miscellaneous aspects of perceptions and mentalities that are formed in historical processes. In this context, making generalized and accurate statements about the impacts of Kurdish intellectuals on the Kurdish population in Istanbul and in the Kurdish populated areas in the Ottoman territories will be a reductionist one. Therefore, the role of Kurdish intellectuals and the dissemination of their thoughts through printed means (newspapers, journals, books etc.) among Kurdish people can be understood to be subject to a complex and high personal internalization process. This criticism aside, I still argue that the writings and statements of these intellectuals inform us about social and political circumstances in that era and that is why their statements are essential for understanding Kurds in that period.

To what extent were these writings influential in the lives of ordinary readers of newspapers and among the rest of the Kurdish community? Undoubtedly, we do not have any scale to measure this; however, as we learn from the letters of readers in newspapers

like *Kürdistan*<sup>3</sup> and the Newspaper of the Kurdish Society of Solidarity and Progress<sup>4</sup> (*Kürd Teavün Cemiyeti Gazetesi*<sup>5</sup>, hereafter KSSP newspaper), readers welcomed and passionately read the articles of authors on many hot issues and problems in that era (see *Kürdistan* 1991, 65). Kurdish authors discussed many critical issues and ongoing social and political events in the community as well. For instance, Ismail Hakkı Babanzade (1876–1934) emphasized the education of Kurdish people in his writings while Said Nursi (1878–1960) and others were warning Kurdish leaders and people not to collaborate with state actors in the region in their wrongdoings toward Armenians and other Christian people in the region. Said Nursi was an influential figure at that time and in touch with local people (1911).

When locally available newspapers such as *Kürdistan* and KSSP are examined, one of the most noteworthy aspects of their coverage is the way in which the writers criticize the state policies regarding the creation of enmity toward the Armenian community among Muslim subjects. However, in the 30<sup>th</sup> issue of *Kürdistan*, for instance, Jesuit missionaries were also harshly criticized and accused of producing hostility between Kurds and Armenians in *Kürdistan* (*Kürdistan* 1991, 81). In general, they criticize state actors for intervening in communal relations between Kurds and Armenians and creating hostility between Kurdish tribes. The Armenian question received tremendous coverage, particularly in *Kürdistan*. In the

---

<sup>3</sup> *Kürdistan* newspaper was founded by Mikdad Midhat Bedirhan and published in both Kurdish and Turkish from 1898 to 1902. The first issue was published in April 22, 1898 in Cairo by Mikdad Midhat Bedirhan. As a four page newspaper, it was published in 31 issues. Issues 1 to 23 were published bi-weekly, and issues 24 to 31 were published monthly. Mikdad Mithad Bedirhan published issues 1 to 5 in Cairo. After his death his brother Abdurrahman Bedirhan took responsibility and published issues 6 to 19 in Geneva. Bedirhan moved due to political pressure from Hamidian regime. The newspaper moved to Cairo again and 20 to 24 were published there. Then, it moved to London again and issues 20 to 23 were published there. Later, issues 24 to 29 were published in Folkstone, and the last issues, 30 and 31, were published again in Geneva (*Kürdistan* 1991, 62-63).

<sup>4</sup> The Kurdish Society of Solidarity and Progress (*Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*) was founded in Istanbul and rapidly open many local branches in other cities particularly in the cities (Diyarbakır, Van, Elaziz, Bitlis, Muş, Siirt etc.) in the Kurdish region.

<sup>5</sup> *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* newspaper was in circulation between 1908-1909 (1998).



many issues of *Kurdistan*, Abdurrahman Bedirhan (1868–1936)<sup>6</sup> criticizes both the Armenian side for their separatist intentions and the Kurds for their support of the Hamidian regime. In the 9<sup>th</sup> issue, he states: “Armenians are fed up with the oppression of the state and that is why they raise their voices and hands demanding their rights. But Kurds, due to their ignorance, started to kill Armenians. It is a sin for Kurds to kill them. You (to the Kurds) are more oppressed than Armenians, but due to your ignorance you are not aware of yourselves, you do not raise your voices...” (*Kürdistan* 1991, 94). In his writings in the 25<sup>th</sup> issue in 1900, he makes a call to the Kurds not to collaborate with Abdülhamidian regime in its campaign against Armenians:

To the Kurds... I do know that Armenians want to separate from the Ottomans and make Kurdish lands, Kurdistan, their sovereign lands. I know how much they are working on this and how they are trying to get European support, forming gangs and disseminating these kinds of ideologies among Armenian villagers... However, you should not believe that there will be an independent Armenian state in Kurdish lands... You should protect under your wings those innocent Armenians who do not support the acts and thoughts of those insurgent Armenians... Instead, you should rise against that regime (Hamidian regime, the state) who has been suppressing you by many means for 25 years... You should protect those weak and innocent Armenians and this is what Sharia of Islam orders... In your counterattacks, you should only be against nationalist Armenian groups or individuals, not the whole Armenian nation... (ibid. 445–448).

Abdurrahman Bedirhan, the chief editor of *Kurdistan*, in an article entitled “Kurds and Armenians” in the 26<sup>th</sup> issue of the newspaper, addresses how state actors intervened in relations between both communities and planted seeds of hate and hostility through diverse strategies such as empowering, training and arming particular Kurdish tribes for armed-operations against Armenians (*Kürdistan* 1991, 468). He documents violations and cruelties perpetrated by Hamidian troops that were recruited from particular Kurdish tribes as sharp shooters in the eastern borderlands of the Empire (*Kürdistan* 1991, 501–509, see also Klein 2011, Süphandağ 2006, Aytar 1992). For Bedirhan, the only solution for both Armenians and Kurds as

<sup>6</sup> For more detailed information about the biographies of Mikdat Midhat Bedirhan and Abdurrahman Bedirhan please see Malmisanij 2011.

two oppressed communities is to collaborate with each other and rise against the Hamidian regime (Kürdistan 1991, 470).

In the same vein, the Armenian question was discussed by many intellectuals in the KSSP newspaper. Seyyid Abdulkadir (1851–1925), as leader of the Kurdish association, and as one of the leading Kurdish figures in Istanbul, criticizes the former regime for its role in the creation of enmity between Kurds and their neighbors (KSSP newspaper 1998, 23; Malmîsanij 1999). In the writings of Kurdish intellectuals,<sup>7</sup> the question of Armenians is given considerable attention in different contexts, which indicates how the catastrophe of 1915 was actually presaged 6–7 years before and even 15 years in advance when considering the warnings of Bedirhan in 1900. Similar warning can be seen in the first declaration of the Kurdish association that appeared in the first issue of their newspaper. It states as its founding goals support for Kurdish peoples' democratic demands, needs; the pursuit of peaceful relations with other people; and the assurance of civilized negotiations with other people. The other people referred to in its founding goals were principally the Armenians (KSSP Newspaper 1998, 63).

İsmail Hakkı Babanzade,<sup>8</sup> in his article entitled “Kurds and Kurdistan” in the first issue of the newspaper, harshly criticizes the statist discourse of the Hamidian regime, which presumed a historically-constructed hostility between Kurds and Armenians. Babanzade asks his readers to forget the crimes perpetrated by the previous regime and talks about his dreams for a new future for

---

<sup>7</sup> The most influential intellectuals and writers were Amedli Ahmed Cemil, Bediüzzaman Said-i Kürdi, Ercişli Ahmed Şevki, Cizreli Mehmet Tahir, Halil Hayali, Malatyalı Bedri, İsmail Hakkı Baban, Süleymaniyeli Seyfullah and Amedli Süleyman Nazif.

<sup>8</sup> İ. H. Babanzade was one of the influential Kurdish thinkers and politicians of the time. He became a new member of the newly formed Ottoman parliament in 1908 and MP of Baghdad. He travelled from Istanbul to Beirut and then to Kuwait during which time he tried to report his observations on social, political, and economic problems in the region (Babanzade 2002). As we learn from his travel letters published in the newspaper *Tanin* in 1908, the region was moving toward chaos step-by-step and that is why Babanzade warned the government in Istanbul to take urgent measures to address the problems in the region (Babanzade 2002, 12). The Armenian and Arab insurgencies during and after WWI were those that Babanzade actually foresaw in diverse ways in 1908.

Kurds, Armenians and other Ottomans under the reign of the new government formed in 1908. He asserts:

One of the aspersions on Kurds is that Kurds have always been in antagonism with Armenians and that Kurds have always been mortal enemies of Armenians. Up until the last period, there were never better neighbors than the Kurds and Armenians. Have there been any complaints from Armenians about Kurds till the events that happened in the last period?... If Kurds wanted to attack Armenians they would have done it a long time ago... Like the Ottomans, Kurds are also respectful of the faith, life, property and honor of non-Muslim citizens... (KSSP Newspaper 1998, 69).

Identical patterns of discourse can also be seen in the words of other intellectuals. In the writings of Seyyid Abdülkadir,<sup>9</sup> the Hamidian regime is defined as a troubling entity that manufactured enmity, hatred, and dissension between both communities. He reveals how the social fabric of Kurdistan was damaged by that regime (KSSP Newspaper 1998, 77). In his article entitled “Kurds and Armenians” in the 9<sup>th</sup> issue of the same newspaper, Hüseyin Paşazade Süleyman talks about a centuries-old neighborhood and the mutual support that existed between Kurds and Armenians in this neighborhood. He claims that peace for both communities is only possible if they collaborate again as they did in the past and unite against all state-sponsored conflicts and hostility (ibid. 461–463). As we can see from the writings of members of the Kurdish Society for Solidarity and Progress, they were trying to play a role in healing the wound in the social body that was caused by the conflictual policies of the Hamidian regime. By emphasizing their possible role in the reconstruction of unity between both communities, they show how some community leaders of both Kurdish and Armenian communities were willing to reach a compromise in the region (ibid. 127). At the same time, they make an urgent call for the immediate resolutions of economic and social problems in the region, asking the new government to make a move promote and facilitate reconciliation between both communities (ibid. 359).

---

<sup>9</sup> Seyyid Abdülkadir (1851-1925) was the head of the Kurdish Society for Solidarity and Progress.

Said Nursi<sup>10</sup> also criticizes the former regime for its wrongdoings against both the Kurdish and Armenian communities in his writings of this era. In his work entitled *Münazarat* 2012[1911] which is based on his personal conversations with local people while traveling in Kurdistan, Nursi envisions a peaceful and content future based on the condition of having an alliance and friendship with the Armenian community. When ordinary Kurdish subjects ask him: “Armenians are treating us as their enemies and cheat on us. How can we have an alliance based on friendliness with them?” Nursi immediately responds to their question by saying that “The autocracy that was the base of hostility is gone (dead). Companionship will arise with the disappearance of despotism. I want to definitively say that the peace and happiness of this country depend on having an alliance and friendship with Armenians” (Nursi 2012[1911], 100–102).

To conclude, we do not know to what extent the writings and discourses of Kurdish intellectuals on Armenians were influential in the world(s) of the local Kurdish authorities and in the public. However, the events and massacres of 1915 can be seen as indications of how the state authorities along with local collaborators mostly superseded the efforts of Kurdish intellectuals. Moreover, researches based on archival resources and oral history accounts have documented collaborations between the state and local actors based on diverse social, political and economic interests (Aktar 2013a, 2013b, Aras 2011, 2013c, 2005, Aytar 1992, Kollektif 2009, Ritter and Sivaslian 2013, Balancar 2013, Kaiser 2014). The dominance of statist discourses and the accommodation of local elites to the interests of the Turkish state aside, I speculate that there were influences of Kurdish intellectuals - particularly Said Nursi – in the formation of Kurdish mind(s) when we consider the stories of protection of Armenians by their Kurdish neighbors against perpetrators (Aytar 1992, Aktar 2013a, 2013b, Aras 2005, 2013c).

The Kurdish intellectuals’ labor of shaping Kurdish mind(s) and world(s) through their writings and also conversations on diverse issues with ordinary Kurdish subjects – as in the case of Said

---

<sup>10</sup> Said Nursi (1878–1960) appears as the most passionate defender of Kurdish rights and demands against the ruling government in this period. Nursi’s influence will reach its peak later in the Republican period and he will become the most prominent Muslim Kurdish scholar in Turkey.

Nursi and his conversations with ordinary people - were partially effective in Kurdish localities. While Kurdish educated figures and elites were seeing the future as a shared destiny with Armenians and other Christian subjects, some of the local leaders and actors were taking a statist standpoint by supporting the Hamidian regime and later the Young Turks government expecting political, social and economic benefits for their support. In the post-1915 era, negative perceptions about Armenians became more powerful at the grassroots level compared to the perceptions of intellectuals and educated elites. These negative discourses and perceptions were generated, disseminated, and directed not only toward Christian subjects but also toward Muslim Armenians, which we will analyze below. For me, there have been certain historically constructed political, social, and religious reasons behind these hostile oppositions and fragmentations. The discourses and practices that prepared the ground for the events and massacres in 1915 relied upon the continual activation of these reasons and the dissemination of statist discourses among which the use of religion as an instrument is an effective one.

## **II. The Impacts of Statist Discourses and the Politics of Marginalization**

Violence has largely been used as an apparatus by the state authorities in order to postpone diverse political demands based on ethnicity, religion, and other ideological demands. The state’s legitimization of the use of violence and its annihilating forms have been the most destructive one, as many researchers have demonstrated to us through their works (Cotta 1985, Gurr 1994, Malkki 1995, Giddens 1996, Daniel 1996, Gourevitch 1998, Feldman 1999, Green 1999, Bauman 1999, Mamdani 2001, Bozarslan 2004, Mann 2004). In their explorations of the origins of violence and genocide in Rwanda, anthropologists Mahmood Mamdani and Liisa Malkki emphasize the importance of examining politically constructed and polarized entities created by colonialist hegemonic powers. The formation of Tutsi and Hutu identities, both anthropologists explain, pushed both communities to the point where killing the “other” was seen as an indispensable act of survival (Mamdani 2001, 14, 34, Malkki 1995, 54, see also Aras 2013a, 2013b). In other words, the negatively constructed images of Tutsis that were circulated through

nationalist discourses of Hutus facilitated the process of dehumanization of Tutsis that ended in large-scale massacres. Malkki describes how the dehumanization of the “other”, the “Tutsi”, or the “Hutu”, legitimizes violence and gives the right to kill. According to Malkki, this mutually constructed intense hostility was fashioned by categorical forms in which the other was seen as a homogenous category of and source of “evil” (Malkki 1995, 54, see also Bauman 1999, Volkan 2001, 1991).

Following the argument above, I want to ask why people who lived under Ottoman rule – with a reference to *Millet* system or what Kenanoğlu names the *iltizam* system<sup>11</sup> - for centuries turned into angry perpetrators of violence. Michael Mann, in his work *The Dark Side of Democracy – Explaining Ethnic Cleansing*, answers a similar question through his analysis of diverse cases of political violence and ethnic cleansing that have occurred in the last two centuries in the modern world. Mann notes nine common motives that have been observed among perpetrators: ideological, bigoted, violent, fearful, careerist, materialist, disciplined, comradely and bureaucratic (Mann 2005: 28-29). Considering Mann’s results, it should be asked which of these motives played a role in mobilizing the state actors and ordinary people to participate in conducting the massacres in 1915.

First, the rule of Abdulhamid (Deringil 1998) and then the Turkish nationalist government of Young Turks, (Mardin 1964) were deeply fearful of the fall of the Empire. The dissemination of the perception that the Empire is under attack and then the exercise of the narrative “you are either with us or against us” (Ahmed 2003) by the rulers contributed to the formation of a binary antagonism - Muslims versus Christians - in that era. One of the indications of this binary opposition can be seen in the personal stories of Muslims and Christians where 1915 was defined as “*Fermana Filiha*” (Christian Decree). For them, it was a command given by the state authorities for the killing of not only Armenians but all Christian subjects. In my researches in the Assyrian community and with Muslim Armenians in Mardin and Batman, the term *Fermana Filiha* was frequently used to refer to the causes of the massacres. According to oral his-

---

<sup>11</sup> For a detailed discussion on this issue see Kenanoğlu 2004.

tory studies conducted in the region of Mardin and Batman, the local Kurdish community remembers the events of 1915 as the time when the state officials declared the killing of Christians (*Filihs*). In their personal narratives, many elders narrate stories from their parents and talk about how they remember this time as the time of the “decree” given by the state officials (Aras 2005, 2011, 2013, Aktar 2013a, 2013b). We will now turning to analyzing how policy of keeping diverse ethnic and religious communities together under the umbrella of the Empire by Ottoman officials resulted in different catastrophes before, during and after WWI.

There are essential factors to be addressed that played a significant role in both the formative process of state policies and discourse and also the Kurdish perception of Armenians. The first issue is the nationalism that was prevalent among most of the elites of various communities in the Ottoman territories. These nationalistic discourses, through their use of essential categories, caused mutually exclusive stances on counternationalist sides (Arabs versus Turks, Turks versus Armenians, Armenians versus Kurds, etc.) (Deringil 1998; Haddad 1994, Kayalı 1997, Kıcıman 1994, Kuşçubaşı 1997). The conflicts between competing nationalist groups (Turkish, Arab, Armenian, Greek, Kurdish etc.) can be regarded as one of the reasons behind the tensions that would result in the catastrophes of WWI and 1915. The second factor is the role of missionaries in deterioration of Kurdish-Armenian relations through their dissemination of separatist feelings among Armenians. This separatist sentiments led to the creation of hatred toward Muslim subjects. In the lead up to 1915, Christian missionaries were seen as agents of Western powers who wanted to destroy the Islamic Empire (Açıkses 2003, Sezer 2001, Şahin 2005). These arguments can be seen widely in the statist discourses but I would add that the activities of missionaries contributed to the deterioration of the situation in the region. Christian enmity was met with Kurdish enmity. The writings of Kurdish intellectuals document the popularity of negative feelings among Kurds toward those missionaries (Kürdistan 1991, 81). The third factor was the dissemination of the idea that Armenians were going to found an Armenian state in Kurdistan. This idea was common during the pre-1915 era among Kurds (Karerli 2007).

What we learn from the writings of Kurdish intellectuals and other oral history sources was that there were widely circulated narratives about the cruelties of Armenian nationalist troops toward Muslim populations in the eastern part of the country. We can consider the existence of this statist discourse at the local level as evidence of the sympathy that communities felt for the statist position. However, as we learn from the oral history accounts, there were not only rumors, but also accurate news coverage about these Armenian troops and their cruelties against Muslim subjects in the eastern part of the country (Aras 2005, Parin 2010, Solmaz 2001, Aydemir 2011). My oral history research on the migration of Assyrian Christians has revealed the existence of Muslim Kurdish families from eastern Anatolia who escaped due to the attacks of Armenian troops living in Kerboran/Dargeçit, Mardin. The arrival of these displaced people (*muhacirler*) to the town was narrated with details of their starvation by elders. These acts of Armenian violence toward Muslims nourished emotions of revenge among local Muslim populations in other parts of Anatolia (Aras 2005, 2011, 2012). Today, these stories are still narrated and transferred to the new generations in family settings, thus contributing to the endurance of anti-Armenian (Christian) emotions in the region.

The state's use of a politics of fear (Ahmed 2003) and manufacturing of legitimizing nationalist discourses at both subjective and collective levels can be seen as another factor that made an important contribution to the making of a legitimizing framework for acts of violence. Armenian subjects were stigmatized as fearsome objects that were passionate about the destruction of the Empire and keen upon the foundation of an independent Armenian nation-state in the eastern part of the country, in the mostly Kurdish populated areas. This fear and thus possible elimination of Kurdish Muslim subjects was one of the instruments of both the state officials and Kurdish tribal notables that they used on ordinary Kurdish civilians in order to exacerbate anti-Armenian sentiments.

In the process of the formation of negative perceptions about Armenians some religious discourses were employed and misused against non-Muslims and sometimes against converts in the case of Islamized and Muslim Armenians. In this labor of the state apparatuses, the institution of religion has been the most influentially misused one against non-Muslim subjects. In most



cases, some state-backed religious leaders like sheikhs, Mollas, and others disseminated certain prejudices and injustices against Armenians and Assyrians/Syriacs in the region. Because of this misuse of religion, it is important to look at the character of relationships between these religious leaders and varied state actors. For instance, when we look at the case of the Naqshbandi order leader Sheikh Seyda (1889-1968)<sup>12</sup> we learn from ordinary Kurdish subjects who attended his sermons how a new set of restrictions were made between Muslims and Christians in the region in the 1950s and 1960s and how some of them were accepted and some not. According to both Muslim and Christian interviewees, it was stated by Sheikh that a Muslim should not eat their food, should not make close friendships with them, and should not trade with them, etc. (Aras 2005, 2011), which actually contradict statements in the Qur’an<sup>13</sup>. However, what were the reasons behind the promotion of these kinds of exclusive sermons and teachings?<sup>14</sup>

At this point, I want to draw attention to the impacts of some religious scholarly textbooks in the formation of these mentalities and discourses. I want to clarify that statements in these religious texts were not and have not been accepted and practiced by all members of Muslim Kurdish community. People do not always fol-

---

<sup>12</sup> The Naqshbandi order leader Sheikh Seyda was based in Cizre, Şırnak. Thousands of local people were influenced by his sermons in the 1950s and 1960s. These sermons incited people to negative forms of behavior against Christian subjects.

<sup>13</sup> The Surah of Al-Ma’idah (5/5): “Today, all the good things of life have been made lawful to you. And the food of those who have been vouchsafed revelation aforesaid is lawful to you and your food is lawful to them. And [lawful to you are] in wedlock, women from among those who believe [in this divine writ], and, in wedlock, women from among those who have been vouchsafed revelation before your time – provided that you give them their dowers, taking them honest wedlock, not in fornication, nor as secret love-companions...” (Asad 2007).

<sup>14</sup> The relations between religious leaders (Sheikhs) and the state actors and politics behind their collaborations should be analyzed in future scholarly works. According to Martin van Bruinessen, as a result of political pressure on religious orders and the elimination of them by the Turkish state authorities, the majority of Sheikhs took refuge in Syria, Iraq and other places. However, “Sheikh Seyda did not flee but remained in Cizre and came to an understanding with the Turkish authorities” (van Bruinessen 1992, 336-338).

low what they have been taught by religious leaders in their everyday life. Nevertheless, these major texts had tremendous influence in the process of the formation of minds and mentalities. Some of the most well-known books are *Al-Minhac*<sup>15</sup> by Imam Nevevi (died 1277) and *Ğayet* by Ebu-Şüca (died 1075)<sup>16</sup>, which have been used for the education of thousands of Mollas at the Kurdish madrassas for centuries (Çiçek 2009, 70-71). As we know, the majority of these graduates of madrassas who were exposed to those teachings later becoming local religious authorities and responding to local peoples' questions on diverse social and political issues. According to both M. Halil Çiçek and Yunus Cengiz, who were both educated at the Kurdish madrasas, these texts were widely read and given great importance after the reading of the Qur'an in a sequence in the madrasas<sup>17</sup>. As they also stated, the importance of *Al-Minhac* comes from the fact that it is the most influential book of Islamic jurisprudence in the Shafii school of Sunni Islam, the school accepted and practiced by the majority of Muslim Kurds (Çiçek 2009, Cengiz 2013). Here, my main argument is that these ubiquitous discourses and thoughts were activated and brought forward in the labor of creating hate, fueling anti-Armenian sentiments, and dehumanizing Christian subjects during the conflict.

In the *Al-Minhac*, the statements about non-Muslim subjects (*zimmiler*), Christians and Jews, are very exclusionary and humiliating. In one part, it states that a non-Muslim should not construct a

---

<sup>15</sup> *Al-Minhac*, as a book of law/jurisprudence, has been given more importance by Kurdish Mollas and Sheikhs. Imam Nevevi is one of the leading scholars and authorities of the Shafii school of Islam. *Al-Minhac* is one of the compulsory books in the education system of Kurdish madrassas. Students start to read it at the middle of their 7-year education. They complete the reading of it in nearly two years. It has been one of the principal books applied and used by Imams and Sheikhs while trying to solve problems/disputes and cases related to trade, marriage, properties, and many other legal matters (Cengiz 2013).

<sup>16</sup> *Ğayet* is also one of the basic texts of Islamic law and jurisprudence widely read and known in the Kurdish madrassas in Turkey. It is a short text based on the teachings of the Shafii school of Sunni Islam. It is introduced in the curriculum of maddrassas at the beginning of the curriculum. It is not only introduced to students of madrassas, but also to local children and teenagers who come to the mosques to learn reading the Qur'an in Arabic alphabet (Cengiz 2013).

<sup>17</sup> The interview with Yunus Cengiz (Assist. Prof.) was conducted on October 25, 2013 in the Department of Philosophy at Artuklu University in Mardin, Turkey.

building higher than the house of his Muslim neighbor, he/she should not mount a horse but mule or donkey, they should not come forward in a meeting place, they should not state their anti-Islamic statement of faith in the presence of Muslims, they should not drink and eat pork in the presence of Muslims etc. (Nevevi vol. 4, 249, 255-258). The fact that texts similar to this have been read and sometimes memorized by thousands of madrassa students and that these Mollas later became religious authorities and respected imams (preachers) in different parts of the Kurdish community can be seen as an important indicator for the dissemination of these negative statements among the Kurdish masses. According to my personal interviews with some elder madrassa graduates who served for decades as imams in different parts of the Kurdish region, what they knew was in the “*kitebs* (religious books) by making references to the texts like *al-Minhac*. The influential roles of imams and sheikhs as powerful figures who solved tribal and interpersonal conflicts, and mobilized masses in social and political affairs (van Bruinessen 1992, 210) suggests how their anti-Armenian (Christian) discourses might be persuasive in the community both in the past and also in the contemporary period. For these reasons, it is possible to speculate on their role in the formation of a Muslim perception of Christians in the Kurdish community. However, it should be remembered that there have also been other religious authorities who have repudiated and criticized these adverse statements at both local<sup>18</sup> and national levels (see Nursi 1911[2012] and van Bruinessen 1992).

The making of Armenians and other Christian subjects as unwanted, evil, sneaky, and the unfaithful “other” through statist discourses, religious ideologies and the use and abuse of religion has resulted in the formation of a commonly perceived negative image of Armenians in Turkey. The continuing hate and anger that is felt toward Armenians as an ethno-religious entity can be seen as a legacy of these state-sponsored discourses and politics that also sharpened the “us” and “them” dichotomy between Muslim and

---

<sup>18</sup> For the differing approaches of Molla Ferhat (died 1958) and Sheikh Seyda (died 1968) toward Christian Assyrians see Aras 2005. In the collected narratives in this research, both Kerboranian Muslims and Christians remember Molla Ferhat, the first local imam of Kerboran, as a peaceful religious man who enjoyed congenial relations with the local Christian community and Sheikh Seyda as a religious authority who deteriorated relations between both communities.

Christian subjects. It can be argued that the social-engineering project of Turkish nation-state since 1923 which has been based mainly on Sunni Islam.<sup>19</sup> As such, non-Muslim subjects were mostly seen as “trouble making” entities. So, ethnic and religious entities whose integration (assimilation) into mainstream Turkish society was not seen as possible were targeted in diverse ways.

### III. A Challenging New Question: “Muslim Armenians”?

Armenian subjects (women, orphans, and kidnapped children) who survived in 1915 were left under the “protection” of Muslim families. As we learn from oral history accounts, most of the time, these Islamized Armenians faced unbearable disgust, loneliness, and marginalization in their host-family settings. They had to carry those stigmas of 1915 from one generation to the other. Furthermore, the second and third generations of Muslim Armenians – children of Islamized Armenians that emerged in the post-1915 era as a new entity - have suffered due to their Armenian roots despite their newly accepted and negotiated Muslim identities (Aktar 2013a, Aktar 2013b, Aras 2013c, 2012, Altınay and Çetin 2009, Çetin 2012). I have tried to trace the historical background of these negative perceptions and the social and political circumstances that prepared the ground for these negative perceptions before and during WWI. The continuity of these negative perceptions in the post-1915 period till the present can be seen as the legacy of that past. Here, the fundamental task is to understand connections and continuity between lingering negative perceptions of Christian Armenians and Muslim Armenians in the present.

More recent studies on Islamized and Muslim Armenians in Turkey (Çetin 2012, Altınay and Çetin 2009, Aras 2013, Başyurt 2010, Neyzi and Kharatyan-Araqelyan 2010, Arıkan 2005, Kollektif 2009), have revealed that there were thousands of orphans and kidnapped women and men taken into the protection of Muslim families after the events of 1915. The Islamization of Armenians who remained somehow in Anatolia after 1915 occurred in two different ways.

---

<sup>19</sup> Although the Turkish nation-state project has been a secular one, religion and religious affairs were and have been carried out under the umbrella of the *Diyanet*, a state-bounded institution organizing religious affairs based on Sunni Islam, especially the Hanafi school of Sunni Islam). The state authorities aimed to control religion as an institution through the formation of the Presidency of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) in 1924.

While small children were raised as Muslims in a Muslim family settings, the elders and adults were willingly, or reluctantly converting to Islam. In the latter case, most Armenians who were forced to convert returned to their Christian faith when allowed, or when they found a way to do it (escaping, migrating etc.). In some cases, they practiced their Christian faith secretly (Altınay and Çetin 2009, Simonian 2007, Bulut 2010, Aktar 2013a, 2013b, Aras 2005, 2013c). As we know from some personal narratives and life stories of first generation Muslim Armenians, most of the time their parents as new members of the Muslim community, were not appreciated and welcomed due to the historically rooted and constructed biases and prejudiced beliefs about their Christian past. Through my ethnographic investigations and oral history studies in the region, 1915 has not only become a breaking point in the history of the region, but also in the Kurdish perception of Armenians.

To what extent were these negative perceptions of Armenian (Christians) among Kurds were also directed toward Islamized Armenians? What are the connection(s) between pre-1915 and after? Based on oral history accounts collected during research on Muslim Armenians in Batman and Mardin, I have argued that the impact of the stigmatization of Armenian subject as “*xâîn*” (traitor) and “*gawûr*” (infidel) before and during WWI continued in the post-1915 era. Armenian orphans, kidnapped children, men and women who were left behind, most of the time, faced oral and physical attacks due to their Christian past. These remnants of 1915 had to painfully recognize the fact that they had to carry those stigmas and the burden of having Armenian roots in their personal/family lives for generations (Aras 2013c).

What is understood from the life stories of Muslim Armenian subjects is that there has been a continuity of the marginalization of Armenians, whether Muslim or Christian, from the past to the present at certain levels. However, we cannot make a generalized claim that all Armenian subjects faced the same negative treatment. There have also been numerous Armenian subjects who were welcomed in their new Muslim family settings. There are numerous stories of adopted Armenian children who were raised and treated as the children of these families. In spite of all these different cases and historical realities, Muslim Armenians are still facing discriminatory treatment in the mainly Kurdish community. In some cases, the life

stories of Muslim Armenians reveal how they face a discriminatory language from their Kurdish neighbors during conflicts in their everyday life.

As I stated before, the concept of *Misilmenî* which is used to refer to Christians (Armenians and Assyrians/Syriacs) who converted to Islam can be seen as a litmus test for continuation of effects of those stigmas and biases. The oral history studies on this issue have shown how Muslim Armenians have been named and are being called *Misilmenî* instead of *Müslüman* (Muslim) in some parts of the Kurdish community (in the Kurdish populated cities of Mardin, Siirt, Şırnak, Batman etc.). During my exploration of the concept of *Misilmenî*, I have recognized and understood from my interviewees that this concept is defined and used as a softened version of the concept of *Müslüman* (Muslim). In other words, it is used for a state of incomplete Islamization. One of the reasons behind this perception is the complexity of conversion processes during and after 1915 (Aras 2013c). The fact that many young and adult Armenian men and women converted to Islam forcibly later resulted in a general suspicion about their conversion. Did they really convert or were they just pretending to be Muslims? The state of not being sure about a complete and sincere conversion among Muslims aggravated biases toward these new members of the Muslim community, particularly in the early decades after 1915 (see Aras 2013c, Aktar 2013a, 2013b).

Today, it is possible to claim that the effects of these stigmas and suspicions have diminished toward second and third generation of Muslim Armenians. People around them know the truth about their roots, but they generally ignore it, or even forget about it. Therefore, Muslim Armenians are not usually referred to as *Misilmenî* in everyday life. The use of this concept and other stigmas and assault-like definitions by Kurdish Muslim subjects are mostly observed during conflicts or disputes with Muslim Armenians in everyday life. That is why Muslim Armenians talk about visible and invisible discriminatory forms of behaviors and discourses toward them in everyday life in their personal narratives (Aras 2013c).

The definitions used to define Muslim Armenians and also Muslim Assyrians illustrate how these biases were historically constructed. The use of the term *bavfilih* (those who have Christian ancestors) is another concept like *Misilmenî*, which can clearly be

seen as another way of discriminating against and excluding Muslim Armenians. It also indicates the legacy of memories of 1915. Otherwise, how can we explain the suspicions about one’s faith, despite the fact that he/she continually expresses and practices that faith.

Here, I claim that this perception is expressed as a generalized suspicion and lack of trust toward Muslim Armenians in some parts of the Kurdish community for several additional reasons. For example, the re-conversions to Christianity that were commonly seen among forcibly converted Armenians in the early years after 1915 can be seen as one of the reasons. However, the main reason resides in the legacy of the dehumanization of Armenians before and during 1915. This dehumanization has continued and can be seen in its contemporary form in the fabricated spiteful attributes of Armenianness used by the state apparatuses and local state actors. Nevertheless, it is not easy to observe these negative perceptions due to their (in) visibility in the contemporary period. They surface during conflicts on daily social and political affairs, residing in the Kurdish mindset. In most cases, they are hidden but whispered at certain levels.

### **Conclusion**

In this article the Armenian question and the catastrophes lived during WWI and 1915 are scrutinized from a different angle. Going beyond meta-narratives on the Armenian question, I have attempted to investigate the process of the formation of minds and mentalities that dragged these neighboring communities into bloody conflicts before, during and after WWI. In the literature on this hot topic in contemporary Turkey, there is lack of knowledge about the nature of socio-political and economic relationships between Kurds and Armenians in these critical times in the eastern and southeastern part of the country. Therefore, the main objective of this research is to ask questions about the ways in which these communities came to a point of killing each other as an “admissible” act. The sources that are examined and analyzed in this work help us to understand the role of state policies, the use and abuse of religious texts and figures by the state and local actors and other social and political factors in the labor of fabricating negative perceptions about Armenians in the Kurdish community in the past. Moreover, the arguments developed above provide some clues to us about how

these negative perceptions and unpleasant treatment of Christian subjects were transferred to and directed at Armenians who were Islamized during and after 1915. Today, it is interesting to see how these deeply engrained perceptions and behaviors are directed toward the second and third generations of Muslim Armenians (and also Muslim Assyrians) who survived WWI and 1915.

In short, the state-backed politics of exclusion of non-Turkish and non-Muslim communities have resulted in the absence of their voices and histories from the past to the present until recently. Facing the cruelties and massacres conducted in the past is one of the stages of healing in the post-conflict communities. Therefore, exploring and understanding these issues will not only make a modest contribution to unwritten history of marginalized people in Turkey, but it will help us to acknowledge the past and be wary of the capabilities of human beings for evil acts. It would be beneficial for the state to design new policies in order to avoid similar catastrophes in the future.

---

### Genişletilmiş zet

1915 sorusu ve geride kalan Ermeniler meselesi modern Türkiye tarihinin üzerinde en çok tartişma ve araştırma yapılan meselelerden biri olagelmiştir. Bu alışma, bütün bu tartişmaların ve hakim anlatıların ötesine geçerek, 1915 öncesinde, sırasında ve sonrasında Kürt toplumunda Ermeni algısının nasıl olduğunu araştırmaktadır. Daha da ötesi, 1915'teki Şiddet eylemlerinin ve katliamların gerçekleştirilmesinde inşa edilen bu algıların nasıl bir rol oynadığını ve 1915 sonrasında bu algıların "Müslüman Ermeniler" bağlamında devam eden etkilerini sorgulamaktadır. Bu kritik dönemlerde, Kürtler ile Ermeniler arasındaki ilişkiler hakkında ne kadar bilgi sahibiyiz? Bu iki toplum birbirini öldürmenin meşru bir eylem olduğuna inanma ve bunu icra etme aşamasına nasıl geldi ya da getirildiler? ,

İstanbul merkezli kültürel ve siyasi faaliyetler içinde olan bazı Kürt entellektüellerin 1915 öncesi yazıları analiz edilerek – zellikle Kürdistan 1898-1902 ve Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti Gazetesi 1908-1909'inde yer alan yazılar - Kürt entellektüellerin söylemlerinde ortaya çıkan Ermeni algısının nasıl olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ancak söylem ve algıların yerel düzlemde yani Kürt illerinde nasıl bir tepki ile karşılnadığına dair elimizde kesin bir veri bulunmamakta her ne kadar bu gazetelerde bazı okuyucu mektupları yer



alsada. İkinci olarak, Kürt medreselerinde yaygın olarak okutulan El-minhac gibi bazı önemli dini metinler incelenerek bu metinlerde yer alan Hıristiyan karşıtı söylemlerin – ki bazı fıkıh kitaplarına da esas oluşturmuştur – medreselerde okuyan fakihler ve yerli halk üzerindeki etkileri sorgulanarak bu metinlerin ve imamların söylemlerinin Hıristiyan (Ermeni) karşıtı algıların oluşması sürecinde etkili olduğu vurgulanmaktadır. Bu çalışma, özellikle, son dönemlerde yaşayan sıradan yaşlı Kürtlerin ve imamların bireysel hatıratları ve hayat hikayelerine de dayanarak, devletin farklı siyaset formlarının ve dine (İslama) dayandırılarak üretilen Hıristiyan karşıtı söylemlerinin hem Hıristiyan hem de daha sonra Müslüman Ermenilere karşı olumsuz algıların oluşturulması sürecinde etkili olduklarını iddia etmektedir. Daha doğrusu, bugün, Müslüman Ermenilere karşı Kürt toplumunda var olan olumsuz yargı ve algıların 1915 ve öncesinde Ermeniler ve Ermenilik üzerinde oluşturulan olumsuz sıfat ve algıların bir devamı olduğunu ifade etmektedir. 1. Dünya savaşı ve 1915 olaylarının bir mirası olan bu olumsuz algıların günümüz Kürt toplumunda hala görünür ve etkili olmasında hem devletin farklı mekanizmalarının hem de yerel siyasi ve dini aktörlerin önemli rolleri vurgulanmaktadır.

Bu çalışma, modern Türkiye tarihine damgasını vurmuş ve hala yüzleşilmemiş bir geçmişe sahip olan Ermeni meselesini farklı bir perspektifle irdelemeyi hedeflemektedir. Bu meselede ortaya konan bir çok tartışmanın ötesine geçerek, bu çalışma 1915 olaylarını ve şiddeti mümkün ve meşru hale getiren sosyal, siyasal, ekonomik ve dini faktörlere vurgu yaparak Ermeni karşıtı psikolojik, düşünsel ve dini algıların nasıl inşa edildiği sorusunu sormaktadır. Ve bu nefret söylemi ve algısının 1915 sonrasında ortaya çıkan Müslüman Ermenilere yönelik olarak sinsi bir şekilde nasıl yeniden üretildiğini ve devam eden etkilerini gündeme taşımaktadır.

## **Bibliography**

- Açıkses, Erdal. 2003. Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aktar, Cengiz. 2013a. Mardin Tebliğleri – Mardin ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı, edited by C. Aktar. İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Aktar, Cengiz.(2013b. Diyarbakır Tebliğleri – Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı, edited by C. Aktar. İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.

- Ahmed, Sara. 2003. "The Politics of Fear in the Making of Worlds." *Qualitative Studies in Education*, 16: 3.
- Altınay, Ayşe Gül and Çetin, Fethiye. 2009. *Torunlar*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Anderson, Benedict. 1983[1991]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Aras, Ramazan. 2013a. *The Formation of Kurdishness in Turkey: Political Violence, Fear and Pain*. London and New York: Routledge
- Aras, Ramazan. 2013b. "The State and the Politics of Fear in the Making of Kurdishness in Turkey." In *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*, edited by C. Gunes and W. Zeydanlioglu. London and NY: Routledge
- Aras, Ramazan (2013c) "Hafızalara Musallat Olan Ermenilik Kökleri: 1915 Sonrası Dönemde Müslüman Ermeni Kimliğinin İnşası." *Mardin Tebliğleri: Mardin ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı*. İstanbul: Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Aras, Ramazan (2012) "Şeyh Seyda'nın İslahat Hareketi ve Değişen Müslüman-Hıristiyan İlişkileri". *Uluslararası Düşünce, Bilim ve Sanatta Cizre Sempozyumu Kitabı*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Aras, Ramazan. 2011. "Göç ve Hafıza: Süryani/Kürt Kasabasından Sözlü Tarih Anlatıları." In *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, edited by Leyla Neyzi. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aras, Ramazan. 2005. "Migration and Memory: Assyrian Identity in Mardin Kerboran/Dargecit 1910-1980." MA thesis, Boğaziçi University.
- Arıkan, İsmail. 2005. *Mahallemizdeki Ermeniler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asad, Muhammad. 2007. *The Message of the Qur'an. The full account of the revealed Arabic text accompanied by parallel transliteration / translated and explained by Muhammad Asad*. Bitton, England: Book Foundation.
- Aydemir, Şevket Süreyya. 2011. *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aytar, Osman. 1992. *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Babanzade, İ. Hakkı. 2002. *Beyrut'tan Kuveyt'e: Irak Mektupları*. İstanbul: Büke Yayınları.
- Balancar, Ferda. 2013. *The Sounds of Silence II – Diyarbakır's Armenians Speak*. Prepared by F. Balancar. İstanbul: Hrant Dink Foundation Publications.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

- Başyurt, Erhan. 2010. *Ermeni Evlatlıklar: Saklı Kalmış Hayatlar*. İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Bozarslan, Hamit. 2004. *Violence in the Middle East: From Political Struggle to Self-Sacrifice*. Princeton, NJ: Markus Wiener.
- Bulut, Arslan. 2010. *Gizli Ermeniler*. İstanbul: Bilgeoğuz Publications.
- Cengiz, Yunus. 2013. Personal interview with Cengiz was conducted in October 25, 2013 at the Department of Philosophy at Artuklu University in Mardin, Turkey.
- Cotta, Sergio. 1985. *Why Violence?: A Philosophical Interpretation*. G. Gul-lace, trans.
- Gainesville: University Presses of Florida.
- Çetin, Fethiye. 2012. *Anneannem*. İstanbul: Metis Publications.
- Çiçek, M. Halil. 2009. *Şark Medreselerinin Serencamı*. İstanbul: Beyan Publications.
- Daniel, E. Valentine. 1996. *Charred Lullabies: Chapters in An Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton University Press.
- De Certeau, Michael. 1986. *Heterologies: Discourse on the Other*. B. Mas-sumi, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deringil, Selim. 1998. *The well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London; New York: I.B. Tauris.
- Ebu- Şûca, A. b. H. (?) *Ğâyetu'l-İhtisâr*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- En-Nevevi, E. Z. b. Ş. (?) *Minhâcu't-tâlibîn*, published in Arabic in Midyat, Mardin.
- Feldman, Allen. 1999. “Commodification and commensality in political violence in South Africa and Northern Ireland.” *Etnografica* 3 (1).
- Giddens, Anthony. 1996. *The Nation-State and Violence – Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Gourevitch, Philip. 1998. *We Wish to Inform You that Tomorrow We will be Killed with our Families: Stories from Rwanda*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Green, Linda. 1999. *Fear as A Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*. New York: Columbia University Press.
- Gurr, T. Robert. 1994. “Peoples Against States: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System: 1994 Presidential Address.” *International Studies Quarterly*, Vol. 38, No. 3.
- Haddad, Mahmoud. 1994. “The Rise Of Arab Nationalism Reconsidered.” *International Journal of Middle East Studies* 26(2).
- Kaiser, Hilmar. 2014. *The Extermination of Armenians in the Diarbekir Region*. İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.

- Karerli, M. Efendi. 2007. Karerli Mehmet Efendi: I. Dünya Savaşı, Koçgiri, Şeyh Said ve Dersim'e Dair Yazılmayan Tarih ve Anılarım (1915 - 1958). Ali Rıza Erenler, ed. Ankara: Kalan Yayıncılık.
- Kayalı, Hasan. 1997. Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918. Berkeley: University of California Press.
- Kenanoğlu, M. Macit. 2004. Osmanlı Millet Sistemi – Mit ve Gerçek. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kıcımın, N. Kaşif. 1994. Medine Müdafaası – Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı. İstanbul: Sebül Yayınları.
- Klein, Janet. 2011. The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Klein, Janet. 2007. "Kurdish Nationalists and Non-Nationalist Kurds: Rethinking Minority Nationalism and the Dissolution of the Ottoman Empire, 1908-1909." Nation and Nationalism 13 (1).
- Kollektif. 2009. Bir Zamanlar Ermeniler Vardı. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kuşçubaşı, Eşref. 1997. Hayber'de Türk Çengi: Teşkilat-ı Mahsusa, Arabistan, Sina, ve Kuzey Afrika Müdürü Eşref Bey'in Hayber Anıları. Edited by P. H. Stoddard and H. B. Danışman. İstanbul: Arba Yayınları.
- Kürdistan 1898-1902. 1991. Translated from Arabic and Ottoman manuscripts to Turkish by M. E. Bozarslan. Sweden, Uppsala: Deng Publications.
- Kürd Teavün Ve Terakki Gazetesi 1908 – 1909. 1998. Newspaper of Kurdish Society of Solidarity and Progress. 2 volumes, translated from Arabic and Ottoman manuscripts to Turkish by M. E. Bozarslan. Sweden, Uppsala: Deng Publications.
- Malkki, Liisa. 1995. Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania. Chicago: University of Chicago Press.
- Malmîsanij. 2011. İlk Kürd Gazetesi Kürdistan'ı Yayımlayan Abdurrahman Bedirhan. İstanbul. Vate Publications.
- Malmîsanij. 1999. Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Mamdani, Mahmood. 2001. When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda. Princeton: Princeton University Press.
- Mann, Michael. 2005. The Dark Side of Democracy – Explaining Ethnic Cleansing. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mardin, Şerif. 1964. Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895 – 1908. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Neyzi, Leyla. and Kharatyan-Araqelyan, Hranush. 2010. *Birbirimizle Konaşmak: Türkiye ve Ermenistan'da Kişisel Bellek Anlatıları*. İstanbul: DDV International.
- Nursi, B. Said. 2012 [1911]. *Münazarat*, Translated by Adile Etmani. İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Parın, Fahri. 2010. *Dedelerimizin Ağzından Ermeni Zulmü*. İstanbul: Şamil Yayınları.
- Ritter, Laurence. and Sivaslian, Max. 2013. *Kılıç Artıkları*. İstanbul: Hrant Dink Foundation Publications.
- Sezer, Ayten. 2001. “Ermeni Meselesi ve Misyonerler.” *Yeni Türkiye, Ermeni Sorunu özel Sayı II*, (March-April), 7 (38).
- Simonian, H. Hovann. 2007. *The Hemshin: History, Society and Identity in the highlands of northeast Turkey*. Edited by Hovann H. Simonian. London, New York: Routledge.
- Solmaz, Gürsoy. 2001. *Ermeni Vahşeti: Tanıkların Diliyle – Bir Sözlü Tarih Denemesi*. İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları.
- Süphandağ, Kemal. 2006. *Büyük Osmanlı Entrikası Hamidiye Alayları*. İstanbul: Komal Yayınları.
- Şahin, Gürsoy. 2005. “Türk-Ermeni İlişkilerinin Bozulmasında Amerikalı Misyonerlerin Rollerine Üzerine Bir İnceleme.” *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi VII* (1).
- van Bruinessen, Martin. 1992. *Agha, Shaikh and State: the Social and Political Structures of Kurdistan*. New Jersey: Zed Books.
- Volkan, Vamık. D. 2001. “Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity.” *Group Analysis 34* (1).
- Volkan, Vamık. D. 1991. “On Chosen Trauma.” *Mind and Human Interaction*, issue 4.





Osmanlı Dönemi Haham tasviri (1779)

# Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu

Hammet ARSLAN\*

---

## Socio-Cultural and Economic Status of İzmir's Jewish Community in the Historical Process

---

**Citation/©:** Arslan, Hammet (2014). Socio-Cultural and Economic Status of İzmir's Jewish Community in the Historical Process, Milet ve Nihal, 11 (1), 119-142.

**Abstract:** İzmir, because of its advantages, became settlement for different nationalities through the history. The Jews are accepted one of the nationalities lived in İzmir and around. Although the Jews existed in this area since earlier than B.C., their existence intensified by the migration movements at the end of the fifteenth century. In this study we would like to express the socio-cultural and economical status of İzmir's Jewish Community through the historical process. In this context, it will be dealt that the relationships of Jews of İzmir with other ethnical and religious groups, their cultural activities and economical structure.

**Key Words:** Jews of İzmir, Socio-cultural structure, educational activities, economical status.

---



---

**Atıf/©:** Arslan, Hammet (2014). Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu, Milet ve Nihal, 11 (1), 119-142.

---

\* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
[hammet.arslan@deu.edu.tr]

**Öz:** İzmir, sahip olduğu avantajlardan dolayı, tarih boyunca farklı milletlerin yerleşim alanı olmuştur. İzmir ve civarında yaşayan milletlerden olan Yahudilerin bu bölgedeki varlığı milattan önceye dayansa da 15. yüzyılın sonundaki göç dalgalarıyla yoğunluk kazanmıştır. Bu tarihten sonra Yahudiler cemaatleşmeye başlamış ve kendi kurumlarını oluşturmuşlardır. Bu çalışmamızda İzmir Yahudi cemaatinin tarihsel süreç içerisindeki sosyo-kültürel ve ekonomik durumunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda, İzmir'deki Yahudilerin diğer etnik ve dinî gruplarla ilişkileri, kültürel faaliyetleri ve ekonomik yapıları ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İzmir Yahudileri, Sosyo-kültürel yapı, eğitim faaliyetleri, ekonomik durum.

## Giriş

İzmir ve civarı, ılıman iklimi, coğrafi ve jeopolitik konumundan ötürü değişik ırk ve dinlere mensup insanlara ev sahipliği yapmıştır. Geçmişten günümüze Truvalılar, İyonlar, Lidyalılar, Persler, Romalılar, Bizanslılar ve Türkler, İzmir ve çevresine hâkim olmak adına ve bölgeyi korumak için çetin mücadeleler vermişlerdir.<sup>1</sup> Ege men bir unsur olmamakla birlikte İzmir civarında yaşadığı kabul edilen milletlerden birisi de Yahudilerdir. Kaynaklarda Yahudilerin M.Ö. altıncı yüzyıldan bu yana İzmir çevresinde yaşadıkları belirtilmektedir. Zira I. Babil sürgünündeki esaretten kurtulan Yahudilerden bir kısmının İzmir civarı dâhil olmak üzere Anadolu ve Rumeli'nin değişik bölgelerine dağıldıkları<sup>2</sup> ifade edilmektedir. Yine, milattan önceki yıllarda İzmir çevresindeki Efes ve Sart bölgesinde Yahudilere ait tapınakların varlığı yukarıdaki tezi ispat mahiyetinde kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İzmir'in tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Ekrem Akurgal, *Eski İzmir I: Yerleşme Katları ve Athena Tapınağı*, Ankara, 1983; Tuncer Baykara, *İzmir Şehri ve Tarihi*, Ege Üniv., Mat., İzmir, 1974; Emin Canpolat, *İzmir: Kuruluşundan Bugüne Kadar*, İstanbul, 1954; Akdes Nimet Kurat, *Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi (MS 1081-1096)*, Ankara, 1966; Mübahat S. Kütükoğlu, *XV ve XVI. Asırda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisâdi Yapısı*, İBB Kültür Yayını, İzmir, 2000; Raif Nezih, *İzmir Tarihi*, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., İzmir, 2001; Necmi Ülker, *XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda İzmir Şehri Tarihi*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994.

<sup>2</sup> Eski Ahit'in Yoel kitabında (3/6) yer alan "Yahuda ve Yeruşalim halkını topraklarından uzaklaştırmak için Greklere sattınız" ifadesi Yahudilerin Batı Anadolu'ya köle olarak geldiğini göstermektedir.

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Hikmet Tanyu, *Tarih Boyunca Türkler ve Yahudiler*, Yağmur Yay., İstanbul, 1976, 1/92-95; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, Rehber Yay., Ankara, 1992, s. 66-67; Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, Tan Mat., İstan-



Bizans İmparatorluğu döneminde İzmir’de Yahudi varlığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Yine 1424 yılında Osmanlılar tarafından fethedildiğinde İzmir popüler bir yerleşim bölgesi değildir. Savaş, deprem, yangın, hastalık gibi beşeri ve doğal afetlerin şehre olan ilgiyi azalttığı ileri sürülmektedir. Bu yüzden 15. yüzyılın sonunda İspanya ve Portekiz’deki zulümden kaçarak Osmanlı Devletine sığınan Yahudilerin İzmir yerine daha geniş imkânlara sahip Tire ve Manisa’ya yerleştikleri görülmektedir.<sup>4</sup> 16. yüzyılın başlarında İzmir’deki beş mahalleden dördü Müslümanlara, biri de gayrimüslimlere aittir. Sonraki dönemlerde limandaki ticarî faaliyetlerin artması, şehrin gelişmesine katkı sağlamış ve neticede yeni mahalleler kurulmuştur. Yahudi cemaatinin teşekkülü de bu döneme tekabül etmektedir.<sup>5</sup> Şehrin ticarî potansiyelinin artması Selanik, Manisa ve Tire’deki Yahudileri İzmir’e yönlendirmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca, İzmir’de yaşayan Yahudiler dinî törenleri icra edebilmek için gerekli 10 yetişkin erkeği (*minyán*) tamamlayabilmek amacıyla civardaki Yahudileri İzmir’e davet ediyorlar, hatta göç için onları teşvik ediyorlardı. Bu maksatla cemaat adına toplanan bazı vergilerden onların muaf tutulduğu görülmektedir.<sup>7</sup>

---

bul, 1947, s. 8-9; Avram Galanti, *Fatih Sultan Mehmet Zamanında İstanbul Yahudileri*, Fakülteler Mat., İstanbul, 1953, s. 5; Hatice Doğan, *Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi*, Selçuk Üniv. SBE Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002, s. 1; Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, Gözlem Yay., İstanbul, 1993, s. 11; Sara Pardo, *Sevgili İzmir Beni Tanı: Dünden Yarına İzmir Yahudileri*, Etki Yay., İzmir, 2007, s. 10-11, 32.

<sup>4</sup> Feridun Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK Basımevi, Ankara, 1989, s. 53, 62-67; Feridun Emecen, *Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri*, İstanbul, Eren Yay., 1997, s. 30; Siren Bora, *İzmir Yahudileri Tarihi (1908-1923)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1995, s. 265; Yusuf Besasel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2004; Jacob Barnai, “On the History of the Jews in the Ottoman Empire”, *Sephardi Jews in the Ottoman Empire*, Ed. Esther Juhasz, New York, 1990, s. 21-22.

<sup>5</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, *a.g.e.*, s. 24-27.

<sup>6</sup> Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. Yüzyıllar)*, Çev., Ayşe Atasoy, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s. 90-91.

<sup>7</sup> Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, s. 107; Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 10; S. Bora, *a.g.e.*, s. 27.

XVII. yüzyılın hemen başlarında –tahminen 1605 yılında– İzmir Yahudileri nüfuslarının artmasıyla kendi cemaatlerini kurarak teşkilatlanmaya başlamışlardır.<sup>8</sup> Cemaat değişik kökenlere sahip göçmenler tarafından zaman içerisinde oluşturulmuş;<sup>9</sup> ancak sayıca fazla olan Selanik Yahudileri bu sürece ciddi katkı sağlamışlardır. 1620'ye gelindiğinde kentte altı sinagog bulunuyordu. Bu dönemde farklı bölgelerden olan Yahudi göçmenler arasında dinî açıdan liderlik mücadelesi baş göstermiş<sup>10</sup> ve bu durum Yahudilerin sosyal ve ekonomik yaşantılarına etki etmiştir. İzmir'e en son gelen Yahudi grubu olan Portekizliler'in öncekilere göre kültürel ve malî açıdan daha iyi durumda oldukları kabul edilmektedir.<sup>11</sup>

İzmir Yahudileri denilince ilk akla gelen ve İzmir Yahudilerinin cemaatleşme sürecinde en dikkat çekici hadise Sabatay Sevi'nin Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkışıdır. Mesih inancı Yahudi amentüsünün temel esası olup, sıkıntı içerisinde olan Yahudiler için huzur dolu bir geleceğin hazırlanması anlamına gelir. Gerek İber yarımadasından sürgünün bıraktığı kalıcı izler, gerekse içinde bulunulan kötü yaşam koşulları İzmir Yahudileri arasında Mesihlik iddiası için uygun bir zemin oluşturmuştur. S. Sevi'nin teşebbüsü, din adamlarının karşı çıkışlarına rağmen halk arasında kısmen destek bulmuştur. Fikirlerini yaymak için seyahatler yapan S. Sevi halkı kargaşaya sürüklediği ve merkezi otoriteyi sarsabileceği endişesiyle Osmanlı idaresi tarafından sorguya çekilmiş ve iddialarını ispatlama şansı verilmiştir. Neticede iddialarını ispat edememiş ve Müslüman olduğunu ifade etmek zorunda kalmıştır.<sup>12</sup> Araştırmacılara göre, İzmir Yahudi cemaati üzerinde sarsıcı bir kriz etkisi yaratan S.

<sup>8</sup> Ahmet Hikmet Eroğlu, *a.g.e.*, s. 107; Mübahat S. Kütükoğlu, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>9</sup> Sara Pardo, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>10</sup> İzmir'deki Yahudi grupları arasındaki mücadelenin başında hahambaşılık geliyordu. Hahambaşılık kurumu, Yahudi cemaatinin olduğu dönemden itibaren tesis edilmiştir. İzmir'de ilk hahambaşı İstanbul kökenli bir aileye mensup olan İsak Levi'dir. Selanik Yahudileri onu kabul etmemişler ve Selanik'ten getirdikleri Yosef Eskapa'yı Hahambaşı seçmişlerdir. Bu konudaki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 39-41.

<sup>11</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>12</sup> Sabatay Sevi'nin mesihlik iddiası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, Rehber Yay., Ankara, 1992; Gershom Scholem, *Sabatay Sevi: Mistik Mesih 1626-1676*, Çev. Eşref Bengi Özbilen, Kabalca Yay., İstanbul, 2011.

Sevi, yoldan sapmış bir sahtekâr, garip tavırlara sahip manik-depresif bir kişilik ve meşhur olmak sevdasına kapılmış zavallı bir ruh hastası olarak tanımlanmaktadır.<sup>13</sup>

İşte bu koşullar içerisinde varlığını sürdüren İzmir Yahudileri dinî ve sağlık ihtiyaçlarını kendi cemaatleri içerisinde karşılayabilmek amacıyla bazı kurumlar ve hastaneler kurmuşlardır. Ayrıca yoksul kesimin temel ihtiyaçlarını karşılamak ve onları kalkındırmak için de bir takım yardım kuruluşları oluşturmuşlardır.<sup>14</sup> Şimdi, İzmir Yahudilerini daha iyi analiz edebilmemiz için tarihsel süreç içerisinde onların şehirde yaşayan diğer milletlerle sosyal ilişkilerine değinmek istiyoruz. Yahudilerin giyim kuşamları, eğitim faaliyetleri, basın-yayın ve matbaacılık konusundaki gayretleri hakkında bilgiler verdikten sonra ekonomik durumlarını ortaya koymaya çalışacağız.

### I. İzmir Yahudilerinin Diğer Etnik Gruplarla İlişkileri

İzmir, Osmanlı Devletinin çok cemaatli yapısını yansıtan en karakteristik şehirlerinden birisi olmuştur. Burada Türk, Rum, Ermeni, Yahudi ve Frenkler bir arada yaşamaktaydı.<sup>15</sup> İzmirlielerin konuksever oldukları birçok yazar ve gezgin tarafından anlatılmaktadır. Türklerin başını çektiği bu anlayış, aynı ortamda yaşayan Yahudiler tarafından da benimsenmiştir.<sup>16</sup> İzmir Yahudi cemaati, diğer Osmanlı kentlerinde yaşayan Yahudilere göre farklı bir yapıya sahip olmuş; hem Sefarad geleneklerine bağlı kalmış hem de Osmanlı'nın genel özelliklerini benimseyerek özgün bir yapı oluşturmuşlardır. İzmir'in ticarî açıdan önemli bir liman kenti olması ve etnik/kültürel çeşitliliği barındırması bunda önemli bir etkidir. Çünkü kent halkı aynı ortamda, benzer koşullarda yaşıyor ve aynı havayı teneffüs

<sup>13</sup> Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 34, 61, 243; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *a.g.e.*, s. 167; Abdurrahman Küçük, *a.g.e.*, s. 262, 265.

<sup>14</sup> İzmir Yahudilerine ait kurumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Mine Tanaç, "İzmir Havraları", *Ege Mimarlık Dergisi*, 2001/2-3, Sayı: 38-39, Mimarlar Odası İzmir Şb., Yay., İzmir, 2001; Mine Tanaç Zeren, *İzmir'de Sefarad Mimarisi ve Sinagogları*, Yalın Yay., İstanbul, 2010; Hammet Arslan, "Tarih Boyunca İzmir Yahudileri: Yedi Kiliseler, Sürgün, Cemaatleşme Süreci ve Modern Durum", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu (18-19 Şubat 2012)*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Ankara, 2012, s. 187-217.

<sup>15</sup> Henri Nahum, *İzmir Yahudileri: 19.-20. Yüzyıl*, Çev: Estreya Seval Vali, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s. 11.

<sup>16</sup> Rauf Beyru, *19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam*, Literatür Yay., İstanbul, 2000, s. 101.

ediyordu. Ancak dostane ortamın siyasî, ticarî ve dinî sebeplerden ötürü Yahudilere özellikle Rum ve Ermenilerin bazen düşmanca bir tutum sergilediği anlar olmuştur.<sup>17</sup>

İzmir Yahudi cemaatinin Batılılarla olan ilişkisinin temelinde ticarî faaliyetler yer almaktadır. İran'dan getirilen ipek ve dokumalar, Anadolu'nun değişik yerlerinden gelen ürünler, Menderes ve Gediz havzasında yetiştirilen tarımsal ürünler (incir, zeytin, tütün, pamuk vs) İzmir limanından yurt dışına yollanıyordu.<sup>18</sup> İspanya ve Portekiz göçmeni Yahudiler kentte ticaretle uğraşan Venedikli, Ceneviz, Hollandalı, Fransız ve İngiliz tüccarların danışmanlığını ve tercümanlığını yapıyorlardı. Yahudiler zamanla kazandıkları tecrübelerle ticarî faaliyetlere adım atmışlar ve Batılılara rakip olmuşlardır. Bu rekabetten rahatsız olan Batılılar, Yahudileri "Kan İsnadı"<sup>19</sup> ile suçlamışlardır. İzmir Yahudi cemaatinin Batılılarla olan ilişkisinin bir diğer boyutunu, Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri oluşturmaktadır. Hıristiyanlar için İzmir gerek tarihteki önemi ve gerekse jeopolitik konumu açısından Anadolu ve Doğu Akdeniz'e açılan bir kapı konumundaydı. Etkin misyonerlik için okullar, klinikler, kitapçılar ve matbaalar açılmıştır. Misyonerler ilk hedef olarak Yahudileri seçmişlerdir. Misyonerlerin Yahudi yaşam tarzına uygun hareket etmeleri ve bunu bir metot olarak benimsemeleri bildirilmiştir. Ayrıca yoksullara maddi yardım, karşılıksız eğitim ve sağlık hizmeti veriliyordu.<sup>20</sup> 1870'li yıllarda Kilise misyon heyeti, İzmir'de

<sup>17</sup> Bu konuda örnekler ve ayrıntılı bilgi için bkz., Siren Bora, *İzmir Yahudileri Tarihi (1908-1923)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1995, s. 81-83.

<sup>18</sup> Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 16-17.

<sup>19</sup> Batılılar, Fısh (Pesah/Hamursuz) bayramında yedikleri mayasız ekmeği Hıristiyan kanı ile yaptıkları gerekçesiyle Yahudileri suçlamışlardır. Kanaatimizce bu suçlamanın dinî kaynağı İsa Mesih'in Yahudilerce çarmıha gerilişidir ve tarih boyunca bundan kaynaklanan olayları görmek mümkündür. Osmanlılar Döneminde "Kan İsnadları" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Alperen Yay., Ankara, 2000, s. 221-229; Jacob Barnai, "Blood Libels in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries", *Antisemitism Through the Ages*, Jerusalem, s. 189; S. Bora, *a.g.e.*, s. 83-85.

<sup>20</sup> İzmir'de görevlendirilen misyonerlerin kurumlarına gönderdikleri raporlar ve kaleme aldıkları anılardan ilk hedefin Yahudiler olduğunu ve bunun için yöntemler geliştirildiğini, hatta Yahudilerin pis ve yalancı olarak aşağılandığını görmek mümkündür. S. Bora, *a.g.e.*, s. 85-89.

aktif çalışmalarda bulunmuş; bu amaçla okullar ve klinikler açmışlardır.<sup>21</sup> Yahudilerin kendi geleneklerine içten bağlılıkları ve dış etkilere kapalı oluşları misyonerlerin başarılı olma şanslarını azaltmıştır.

İzmir Yahudi cemaatinin Ermenilerle olan ilişkileri bazen sorunlu bazen normal olarak seyretmiştir. Sorunun kaynağı büyük ölçüde ekonomik sebeplerdir. Zira Ermeniler Yahudilere çalışabilecekleri iş alanları bırakmamışlardır. Aslında Ermenilerin kentteki en sorunlu etnik grup oldukları ve bütün gruplarla problemleri olduğu söylenir. Nitekim Gregoryen Ermenilerle, Katolik Ermeniler arasında dahi bir takım sorunların olduğu belirtilmektedir.<sup>22</sup> Ermeniler, ekonomik alandaki rekabette başarılı olabilmek için Yahudilere “Kan İsnadı” gibi suçlamalar yöneltmişlerdir. Bu durum iki cemaat arasındaki ilişkileri olumsuz yönde etkilemiştir.<sup>23</sup> Bazı gezginler bu durumu “dinsel düşmanlıktan çok, ticarî rekabetten kaynaklanan kin dolu duygular beslenmektedir”<sup>24</sup> biçiminde ortaya koymuşlardır.

İzmir Yahudilerinin Rumlarla olan ilişkilerinin şekillenmesinde ise, öncelikle ekonomik faktörler, sonra da dinî ve siyasî faktörler rol oynamıştır.<sup>25</sup> İzmir limanının ticarî öneminin artması neticesinde gelişen ekonomik canlanmadan pay alma çabası iki cemaat arasındaki çatışmaları körüklemiştir. Rumlar bu rekabette siyasî ve dinî

---

<sup>21</sup> James Hastings Nichols, *History of Christianity (1650-1950): Secularization of the West*, The Ronald Press Company, New York, 1956, s. 318.

<sup>22</sup> Paul Lindau, “1900’lerde İzmir” *Türk Dünyası Araştırmaları*, çev. Selçuk Ünlü, İstanbul, s. 179.

<sup>23</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 89-91; Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 150-151; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. Yüzyıllar)*, Çev., Ayşe Atasoy, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s. 338.

<sup>24</sup> George Rolleston, *Report on Smyrna*, printed by George E. Eyre and William Spottiswoode, London, 1857, s. 34’ten aktaran Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>25</sup> H. Nahum’a göre, İzmir Yahudilerinin en sorunlu olduğu cemaat Rumlardır. Yahudilerin, Ermeniler ile olan problemlerin dinî kaynağı olan “Kan İsnadı” Rumlar için de geçerlidir. “Yahudilerin bayramlarda çocuk kanına ihtiyaç duydukları” yönündeki benzer iddialara Rumlar arasında da rastlanılmaktadır. Hatta bu anlayış iki cemaat arasında ciddi olayların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 87-96; S. Bora, *a.g.e.*, s. 91-93; Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 150-151; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *a.g.e.*, s. 338.

olayları kendi lehlerinde kullanmaya çalışmışlardır.<sup>26</sup> Yahudilerin Ermeni ve Levantenlerle ilişkileri genel olarak normal düzeyde olmasına rağmen Rumlarla ilişkileri sorunlu olmuştur. A. Galante bu durumu "İzmir Yahudilerinin Rumlarla ilişkileri pek de arzulanan nitelikte değildir. Rumların Yahudilere karşı sürdürdükleri dinsel nefret, bu iki grup arasında içten ilişkilerin kurulmasını engellemiş ve zaman zaman üzücü olayların doğmasına neden olmuştur"<sup>27</sup> biçiminde ifade eder. İzmir'de Yahudi-Rum ilişkisi açısından şu ifadeler dikkat çekicidir:

Özellikle, papazların da teşvikiyle belirli dinsel bayram günlerinde büsbütün heyecana kapılan Rumların bulunduğu bir mahallede bir Yahudi'nin en azından dayak yemeden geçebilmeyi göze alabilmesi, anlatımlara bakılırsa pek de mümkün olmamaktadır. ...Bu tür olaylar yalnızca İzmir ve Türkiye'de değil Yunanistan, Macaristan, Romanya ve Rusya'da da vuku bulmakta idi.<sup>28</sup>

Kurtuluş savaşının bittiği yıllarda Yunan kuvvetleri İzmir ve civarını terk ederken Türklerinkini olduğu kadar Yahudilere ait birçok evi de yakmıştır.<sup>29</sup>

Osmanlı Devletinin, İzmir Yahudi cemaati ile olan ilişkisi ise, Ermeni ve Rumlara göre daha sıcak ve dostane olmuştur. Osmanlı halkı onlara daima hoşgörü ile yaklaşmıştır. Batılilar ve diğer cemaatler tarafından yöneltilen dinî suçlamalar karşısında, Osmanlılar daima Yahudileri korumuşlardır. Zaten İzmir'de olduğu gibi diğer Osmanlı şehirlerinde de Türkler ile Yahudiler komşu olarak yan yana yaşamışlar<sup>30</sup> ve Yahudi gettoları olmamıştır. Sosyal, kültürel ve ekonomik hayat gayet olumlu ve barışçıl bir hava içerisinde sürüp gitmiştir. Türk ve Yahudi çocukları aynı okullarda okuyor, aynı

<sup>26</sup> Rumlar arasında, Yahudilerin "İsa Mesih'i çarmıha geren" kimseler olduğu yönünde yaygın bir kanaat hâsıl olmuştur. Siyasî açıdan ise, Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanma çabaları esnasında Yahudilerin Türkleri destekledikleri gerekçesiyle tartışma ve çatışmalar artmıştır. S. Bora, *a.g.e.*, s. 91-93.

<sup>27</sup> A. Galante, *Histoire de Juifs d'Anatolie, des Juifs d'Izmir*, Imprimerie M. Bakok, İstanbul, 1937, s. 27'den aktaran Rauf Beyru, *19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam*, Literatür Yay., İstanbul, 2000, s. 143.

<sup>28</sup> Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 150.

<sup>29</sup> Rıfat B. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s. 34.

<sup>30</sup> Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 89, 143, 155.

ortamda çalışıyor ve bir araya gelip konuşuyorlardı.<sup>31</sup> İki topluluk arasındaki sorun Yahudi gençlerin, özellikle kızların, İslam'a girmesi olmuştur. Genç kızlar ya âşık olarak ya da maddi açıdan rahatlığa kavuşacakları düşüncesi ile Müslüman gençlerle evlenmeyi tercih etmişlerdir. 1903'te 13, 1907'de 5 (3'ü kız), 1908'de de 8 Yahudi İslam'a girmiştir.<sup>32</sup> Cumhuriyet yıllarında bu sayının daha da arttığı ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

20. yüzyıl başlarında İzmir Yahudilerinin kendi aralarında çıkan bir sorunu veya diğer cemaatlere mensup birisiyle olan problemlerini halletmek için Şer'iyeye mahkemelerine müracaat ettiklerini gösteren kayıtlar mevcuttur. Bu, onların kadınların taraf-sızlığına güvendiklerini gösteren bir durumdur.<sup>34</sup> 1908 İzmir Şer'iyeye Sicillerine göre Yahudilerin 3 dava açtıkları; 10 miras işlemlerinin çözüme kavuşturulduğu; 19 kez Vekâlet sözleşmesi yaptıkları görülmektedir. Sicillerden, Yahudilerin Karataş, Göztepe, Abdullah Efendi, Hahambaşı, Hurşidiye, Havra gibi bölgelerde yaşadıkları; tüccarlık, kasaplık, unculuk, tercümanlık gibi meslekleri icrâ ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

İzmir Hahambaşılığı 1909 tarihinden itibaren Doğum ve Evlilik Defterleri adı verilen kayıtlar tutmaya başlamıştır.<sup>36</sup> İzmir Haham-

<sup>31</sup> Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, Özgür Yay., İstanbul, 2008, s. 140-142.

<sup>32</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 93-95. Kayıtların yeniden incelenmesi gerektiği kanısındayız. Çünkü yazar ileriki sayfalarda, 1908'de İslam'a girenlerin sayısının 7 olduğunu ifade etmiştir. S. Bora, *a.g.e.*, s. 106. Bir genç kızın Yahudilikten İslam'a geçişi için yapılan tören ve İzmir'de Türk-Yahudi ilişkileri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz., Halid Ziya Uşaklıgil, *İzmir Hikayeleri*, Özgür Yay., İstanbul, 2005, s. 171, 214.

<sup>33</sup> Rıfat B. Bali, *a.g.e.*, s. 219-220.

<sup>34</sup> Dava dilekçelerinin örnekleri ve Yahudilerin miraslarının feraiz usulüne göre taksimini gösteren kayıtlar için İzmir Şer'iyeye sicilleri Defter no 92, s. 101/6; no 92, s. 6/a; no 93, s. 112/c-113/a'ya bakılabilir. Bu kayıtların Latince edilmiş halleri için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 102-105.

<sup>35</sup> İzmir Şer'iyeye Sicillerine göre Yahudilerin kimlik bilgileri, oturdukları yer ve isimlerini gösterir tablo; Yahudiler tarafından açılan davaların tarihi, konusu, dava sahibinin ismi, adresi ve mesleğini gösterir tablo; miras işlemlerine konu olan tereke, davacının adres ve mesleğini gösterir tablo; vekalet sözleşmesinin tarihi, konusu, davacının adı, adresi ve mesleğini gösterir tablo için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 106-114.

<sup>36</sup> İzmir Hahambaşılığı Evlilik Defteri'ne göre, 1910-1922 yılları arasında evliliklerin sayısı, evlenenlerin medeni hali; Doğum Defterine göre doğumların sayısını gösteren tablo için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 116-118. İzmir Yahudi cemaatini, 90

başlığı Evlilik Defterine göre, 1909-1922 yılları arasında Osmanlı sınırları içindeki başlıca Yahudi yerleşimleri ve buralardan İzmir'e kaç kişinin göç ettiğini gösteren tablo şu şekildedir<sup>37</sup>:

<u>Kent</u>	<u>Sayı</u>	<u>Kent</u>	<u>Sayı</u>	<u>Kent</u>	<u>Sayı</u>	<u>Kent</u>	<u>Sayı</u>
Aydın	79	Tire	54	Manisa	50	Kasaba	50
İstanbul	23	Selanik	20	Milas	19	Yenişehir	19
Rodos	18	Menemen	17	Bergama	16	Urla	15
İstanköy	14	Foça	10	Bursa	9	Girit	9
Larissa	8	Yanya	7	Alanya	6	Edirne	6
Sakız	6	Akhisar	5	Odessa	5	Kudüs	5
Kırkağaç	4	Nazilli	4	Salihli	4	Bağdat	4
Bayındır	3	İştib	3	Sofya	3	Hanya	2
Çanakkale	2	Denizli	2	Halep	2	Germencik	2
Çeşme	2	Korfu	2	Bodrum	2	Nevşehir	2
Pliska	1	Bükreş	1	Adana	1	Şiraz	1
Kirgosiro	1	Kalos	1	Soma	1	Emet	1
Haskova	1	Kavala	1	Samakov	1	Söke	1

Her geçen gün nüfusları azalan<sup>38</sup> İzmir Yahudilerinin günümüzde sayıları 1500'lere kadar inmiş bulunmaktadır. Nüfusun azalmasının temel nedeni, gençlerin eğitim ve iş (ticaret, ekonomi, bilişim, tıp vb) sahasında etkili olabilmek için Türkiye'nin (İstanbul-Ankara) ve dünyanın (Avrupa ülkeleri, Amerika, Çin ve Hindistan) değişik yerlerine gidip geri dönmemeleri gösterilmektedir.<sup>39</sup> Ayrıca, nüfusun yaşlanması ve doğum oranlarının azalması da bu durumu etkilemektedir. İzmir Yahudi cemaatinin günümüzde İstanbul'daki Yahudilerle, Batı dünyası ve İsrail ile ilişkileri gayet iyi durumdadır.

yaşlarında olan baş haham Rabbi Nisim Barmaymon'un evinden idare etmesi ve sağlığının yerinde olmaması nedeniyle bu konuda güncel kayıtlara ulaşamadığımızı ifade etmek isteriz.

<sup>37</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 124.

<sup>38</sup> İzmir Yahudilerinin sayıları 1948'de İsrail'e ve Batı'ya göç etmeleri nedeniyle 2.500'e; 2000'li yılların başlangıcından itibaren de 2000'e düşmüştür. Güncel bilgiler, Alsancak'taki Şaar Aşamayim sinagogunda *hazanlık* yapan Moti (Mordehay) Katan ile yapmış olduğumuz söyleşiye (13 Şubat 2012) dayanmaktadır.

<sup>39</sup> Bu durum cemaatte bir dönüşüm meydana getirmektedir. Hale Okçay, "İzmir Yahudileri: İşadamlarının Kimliğinin Dönüşümü", *Sosyoloji Dergisi*, (17), İzmir, s. 191-192.



## II- İzmir Yahudilerinin Giyim Tarzları

Osmanlılar döneminde gayrimüslimlerin giyecekleriyle ilgili olarak renk, kullanılan malzeme ve kesim açısından bir takım sınırlamalar vardı ve bu durum fermanla ilan ediliyordu.<sup>40</sup> Mesela Yahudilerin yeşil ve beyaz kullanmaları yasaktı. Müslümanlar sarı, Yahudiler siyah ayakkabı giymek zorunda idi. İpek, tülbent, ince yün dokuma kumaşlar ve pahalı kürk yasaktı. Giysilerin genişliği ve uzunluğu da kurallarla belirlenmişti. Kurallara uymayanlar cezalandırılıyordu. Giyim konusundaki kurallar sadece Yahudiler için değil bütün gayrimüslimler için geçerliydi.<sup>41</sup>

Osmanlı dönemindeki Yahudiler giyim tarzları açısından yerliler ve İber yarımadasından sürgün edilenler olarak ikiye ayrılmışlardı. Yerliler türban takarken göçmenler kenarsız şapka giyorlardı. İstanbul cemaati 19. yüzyıl sonunda geleneksel giyimi terk etmişken, İzmir cemaati 20. yüzyıl başlarında giyim konusunda geleneklerini koruyorlardı.<sup>42</sup> Bu durum İzmir Yahudi cemaatinin dinî otoritelerin daha fazla etkisinde kaldıklarının bir göstergesi şeklinde yorumlanmaktadır. Din adamları cemaati geleneklere uyma konusunda sürekli uyarıyorlar, uymayanları dinsizlikle itham ediyorlar ve Tanrı'nın cezasına çarptırılacaklarını söylüyorlardı.<sup>43</sup>

20. yüzyılın başlarında İzmir Yahudilerinin giyim tarzları üzerinde Osmanlı etkisini görmek mümkündür. Kadınlar *şemiz* adı verilen gömlek, altına şalvar tipi pantolon, üzerine uzun bir entari ve onun üzerine ceket giyiyor ve kuşak bağlıyorlardı. Erkekler ise fes, mavi veya siyah şalvar, kuşaklı entari, yelek, cübbe, siyah ayakkabı

<sup>40</sup> Osmanlılarda, gayrimüslimlerin giyim kuşamları, nerede yaşayacakları ve evlerinin biçimleri yasalarla belirlenmiştir. Bu konuda bkz., Ahmet Hikmet Eroğlu, *a.g.e.*, s. 12-15, 17-19; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale, İstanbul, 1990, s. 18-23.

<sup>41</sup> İzmir Yahudilerinin giyinme, temizlenme ve süslenmelerine dair anlatımlar için bkz., Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 194-196; S. Bora, *a.g.e.*, s. 79; Sara Pardo, *Sevgili İzmir Beni Tanı: Düünden Yarına İzmir Yahudileri*, Etki Yay., İzmir, 2007, s. 113-115.

<sup>42</sup> 19. yüzyıl sonunda Halid Ziya Uşaklıgil'in İzmir'deki Yahudi kadınlarını tasvirleri için bkz., H. Z. Uşaklıgil, *İzmir Hikayeleri*, s. 173; S. Bora, *a.g.e.*, s. 80; Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 210.

<sup>43</sup> Bu konuda halkın tutumu ve din adamlarının onlara karşı yaptıkları uyarılar için bkz. S. Bora, *a.g.e.*, s. 79-80.

ve dua örtüsü (tallit) giyiyorlardı. Hahamların tek farkı ise cübbele-  
rinin daha geniş olmasıydı.<sup>44</sup> Günümüzde ise, İzmir Yahudi cemaati  
üyelerinin giyim tarzlarının diğer vatandaşlarından bir farkı ol-  
madığı gözükmemektedir. Yahudiler ibadet esnasında gündelik kıya-  
fet giyerken, hahamların özellikle düğün törenleri esnasında özel  
kıyafetler giydikleri dikkati çekmektedir.

### III- İzmir Yahudilerinin Kültürel Durumları

Osmanlı idaresindeki Yahudi cemaati, II. Mehmet zamanında sis-  
temli hale getirilen tam bir inanç, ibadet ve eğitim özgürlüğüne sa-  
hipti.<sup>45</sup> İzmir, çok dilli ve çok milletli yapısı ile zengin bir kültür  
mozaği görünümünde idi. Bu zenginliğe Yahudiler hem katkı yap-  
mışlar hem de bundan istifade etmişlerdir. 1850'li yıllara kadar İz-  
mir'de Havralar (Hevrot veya Talmud Tora) ve Din Akademileri  
(Yeşivot) olmak üzere iki türlü Yahudi eğitim kurumu vardı. İlko-  
kul olarak kabul edilebilecek Havralarda temel matematik ve temel  
dinî eğitim veriliyordu. Havralara bitişik olarak kurulan Din Aka-  
demilerinde ise üst seviyede din eğitimi verilmekteydi.<sup>46</sup> Eğitim bü-  
yük ölçüde dinî temelli idi ve eğitim işleri genel olarak din  
adamlarının idaresindeydi. Eğitimi modernize etme konusundaki  
yetersizlik, etkili idarecilerin yetişmeyişi, 18. yüzyıldan itibaren Ya-  
hudilerin bir takım sıkıntılarla karşılaşmasının zeminini hazırlamış-  
tır. Aynı dönemde Rumlar ve Ermeniler Batılı eğitim kurumlarında  
okuyup, kazandıkları dil becerisini ve teknik imkânları kendi grup-  
larının kalkınmasında kullanmışlardır. Dolayısıyla eğitim açısından  
geride olan Yahudilerin sosyal ve ekonomik hayatta diğer gruplarla  
rekabet etmesi imkânsızlaşmıştır.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 81; Sara Pardo, *a.g.e.*, s. 113-114; Hale Okçay, *İzmir Yahudi Cemaati Kadın Kimliği*, Phoenix, Ankara, 2013. İzmir'de bir Yahudi kadınının, kızını, erkeği, gelinini gösteren resimler için bkz., Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 45, 86-88, 90.

<sup>45</sup> Avigdor Levy, *The Sephardim in the Otoman Empire*, Darwin Press, New Jersey, 1992, s. 15-19; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, Risale, İstanbul, 1990, s. 22.

<sup>46</sup> Bu okullar 1850'li yıllara kadar hizmet vermiştir. S. Bora, *a.g.e.*, s. 153; Sadiye Tut-  
sak, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>47</sup> 1800'lü yıllarda Yahudi eğitim kurumlarının yapısı hakkında Batılı gezginlerin görüşleri için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 153-155.

Tanzimat Fermanı ile uygulamaya konulmak istenilen eğitim politikasının kabul görmemesinin<sup>48</sup> ardından Islahat Fermanı ile gayrimüslimlerin Rüşdiyelere girişine ve kendi kültürlerini ve dillerini öğretmelerine izin verilmiştir.<sup>49</sup> Mühendishane-i Bahr-i Hümayun (1773), Mühendishane-i Berr-i Hümayun (1796) ve Tıbhane-i Amire (1827) gibi yüksek okullar bütün öğrencilere açık idi. Tıbhane-i Amire’de 1874’te 15 Yahudi öğrencinin okuduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup> Lise dengi bir devlet okulu olan İzmir Mekteb-i İdadî’sinden 1891 yılında 12 Türk, 3 Yahudi öğrenci mezun olmuştur.<sup>51</sup> Aynı dönemde Evrensel İsrail Birliği (Alliance Israelite Universelle<sup>52</sup>) ülke genelinde elli civarında okul açmıştır. Paris’e bağlı olan bu okulların denetimleri de oradan yapılmaktaydı. Paris’teki komite, okul müdürlerinden gelen raporlara göre okulların ve sınıfların yapısı, yeni okullar açıp açmayacağı, kimlerin göreve devam edip etmeyeceği hakkında nihai kararı veriyordu.<sup>53</sup> Halid Ziya, İzmir’deki okulun kışla kadar büyük, devasa kargir bir bina olduğunu, Yahudi gençlerin eğitildiğini, seçilen zeki öğrencilerin üst düzey eğitim için Paris’e gönderildiğini belirtir.<sup>54</sup> 1905 yılında İzmir’de Rüşdiye (orta dereceli) derecesinde üç Yahudi Okulu vardı. Bunlardan Alyans erkek okulununun 260, kız okulununun 291, Terakki karma okulununun da 90 erkek, 70 kız öğrencisi vardı. 1908 yılında 37 adedi ilk, 5 adedi de orta dereceli olmak üzere 42 Yahudi Okulu vardı.<sup>55</sup> Yahudi cemaati başlangıçta kendi eğitim dillerini kullanmalarına rağmen 20. yüzyılın

<sup>48</sup> Osmanlı idaresi Tanzimat Fermanı ile gayrimüslim cemaatlere ait okullar üzerinde denetim kurmak istemiş ancak din adamlarının direnişi ve protestosu ile karşılaşmıştır. Cemil Koçak, “Tanzimattan Sonra Özel ve Yabancı Okullar”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, II/485-486.

<sup>49</sup> Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1980, s. 43; Cemil Koçak, “a.g.m.”, s. 485.

<sup>50</sup> Aynı dönemde bu okulda 300 Türk, 40 Rum ve 29 Ermeni öğrenci eğitim görüyordu. S. Bora, *a.g.e.*, s. 157.

<sup>51</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 157-158.

<sup>52</sup> Bundan böyle “Alyans” olarak ifade edilecektir.

<sup>53</sup> Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s. 158-159; Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 104-105, 110-111.

<sup>54</sup> H. Z. Uşaklıgil, *İzmir Hikâyeleri*, s. 59-60.

<sup>55</sup> Okullar hakkında ayrıntılı bilgiyi gösteren tablolar için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 160-162. Ayrıca, 1891, 1894, 1908’de İzmir’de yer alan Yahudi mekteplerinin isimleri, eğitim türleri (kız-erkek-karma) ve buldukları yerleri gösterir tablo için bkz., Sadiye Tutsak, *İzmir’de Eğitim ve Eğitimciler*, s. 236-239; M. Hidayet Vahapoğlu, *Osmanlı’dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar*, MEB Yay., İstanbul, 2005

başlarından itibaren çıkarılan yasalara uymuşlar ve Türkçenin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması yönünde çaba harcamışlardır.

1927 yılında bütün Türk okullarının Yahudi çocuklarına açık olduğu Milli Eğitim Bakanlığı tarafından ilan edilmiştir. Ayrıca İstanbul, İzmir, Edirne ve Kırklareli'ndeki Yahudi okullarına hükümet bütçesinden yardımlar yapılmıştır.<sup>56</sup> 1922-1923 ders yılında beş adet Yahudi mektebi faaliyete geçmiştir. 1927-1928 ders yılında mektep sayısı dörde, 1941'de ise üçe düşmüştür. Aynı tarihte Türkiye sınırları içerisinde İstanbul'da dört Yahudi mektebi vardı.<sup>57</sup> Günümüzde İzmir Yahudi Cemaatinin çocuklarının büyük çoğunluğu başta özel kolejer olmak üzere Türk okullarında eğitim görmektedirler.

İzmir, sahip olduğu kozmopolit yapı nedeniyle yabancı dilde basının geliştiği ilk Osmanlı kenti olmuştur. 1842 yılında İzmir Yahudilerinden Rafael Uziel Pinşerle, Judeo İspanyolca<sup>58</sup> "La Buena Esperansa" (Güzel Umut) gazetesini çıkarmıştır. Kısa süreli bu gazetenin yerine 1846'da "La Puerto del Oriente" (Doğu Limanı) gazetesini çıkarılmaya başlanmıştır.<sup>59</sup> Diğer milletlere ait basın kuruluşlarının İstanbul'a taşınması ile Yahudi basını da İstanbul'a taşınmak zorunda kalmıştır. Gazete yazılarında yorumdan çok maulumata yer veriliyor; idarecilerle ilgili sevgi ve saygı ifadeleri sıkça yer alıyordu. 1857 yılında çıkarılan "Matbaa Nizamnamesi" ile basın-yayın organları denetlenmeye başlanmıştır. 1870'li yıllarda İzmir'de Yahudi gazetesini sayısı artmıştır.<sup>60</sup> 19. asrın sonlarında sekiz gazeteden [Şarkıyye, Zeman, Eride-i Erkece, Ceride-i Lisan, Üstad,

<sup>56</sup> Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları*, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s. 86. 1927-1945 yılları arasında Yahudi okulları ve okullarda eğitim gören öğrenci sayısını gösteren tablo için bkz., Rifat B. Bali, *a.g.e.*, s. 401.

<sup>57</sup> 1922-1923 ve 1933-1934 ders yılında faal olan mekteplerdeki derslik ve öğrenci sayısını gösterir tablolar için bkz., Sadiye Tutsak, *a.g.e.*, s. 383-384.

<sup>58</sup> 19 ve 20. yüzyıl başlarında İzmir Yahudilerinin yegâne dilidir. Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 54-55.

<sup>59</sup> Korkmaz Alemdar, "Türkiye'de Yabancı Dilde Basın", *Tarih ve Toplum*, sayı 57, s. 38-39; Orhan Koloğlu "Türkçe-Dışı Basın", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 1/97; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, s. 196.

<sup>60</sup> Orhan Koloğlu "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 1/71-76.

El Nüveliste (Haberci), Esperansa, El Meseret (Sevinç)] bahsedilmekle birlikte, bunlardan ilk dördünün varlığını kanıtlayan bir delil yoktur. 1905 yılında Gad Franko “Lanor”, 1907’de Hizkiya Franko “El Komersiyal” gazetelerini yayınlamaya başlamışlardır. 1909’da çıkarılan “Matbuat ve Matbaalar Kanunu” ile basın ve matbaa üzerindeki denetimler arttırılmıştır. İzmir Yahudileri 1910 yılında “La Boz de İzmir” (İzmir’in Sesi) ve “Bayram”; 1911’de “Ufuk”; 1912’de “El Lavorador”; 1914’te “Les Anneles” isimli gazeteleri yayınlamaya başlamışlardır. Gaz Franko, Selim Mizrahi, Hizkiya Franko gibi yazarlar Hizmet, İttihad, Ahenk ve Köylü gazetelerinde “Osmanlı Birliği” üzerine yazılar yazmışlardır.<sup>61</sup> Günümüzde cemaate ait günlük veya haftalık bir gazete yoktur ve büyük ölçüde İstanbul’da çıkan Şalom gazetesini takip etmektedirler.

Yahudiler matbaayı Osmanlıya tanıtan millettir. Osmanlılardaki ilk matbaayı İber Yarımadasından kovulan Sefarad Yahudileri 1494’te İstanbul’da kurmuşlardır. Daha sonra Yahudiler 1510’da Selanik’te, 1554’te Edirne’de, 1605’te Şam’da ve 1657’de İzmir’de<sup>62</sup> birer matbaa açmışlar<sup>63</sup> ve bu matbaalar sayesinde kültürlerini korumuşlardır.<sup>64</sup> Avraham Ben Yedidya Gabay tarafından kurulan İzmir matbaası 18 yıl hizmet vermiştir. Yona Ben Yaakov Eşkenazi 1700’lerde İzmir’de bir şube açmıştır. Bu tarihten itibaren Osmanlı’nın gerilemeye başlaması ile matbaacılık faaliyeti de duraklamaya girmiştir. 1905 yılında İzmir’deki 33 matbaadan üçü; 1908’deki 39 matbaadan ise beşi Yahudilere aitti. Bu matbaalar Türkçe, Fransızca, Rumca, İbranice ve Ermenice dillerinde basım yapmaktaydı.<sup>65</sup>

İzmir Yahudileri, gençlerin kendilerini yetiştirmesi için tarih, coğrafya ve edebiyata ağırlık veren zengin kütüphaneler ve çeşitli amaçlara hizmet etmesi için değişik kültür dernekleri kurmuşlardır.

<sup>61</sup> İzmir’de Yahudi basınının gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Sara Pardo, *a.g.e.*, s. 46; S. Bora, *a.g.e.*, s. 173-176; Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 157-173.

<sup>62</sup> Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s. 148; Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 33; Tuncer Baykara, *İzmir Şehri ve Tarihi*, Ege Üniv. Mat., İzmir, 1974, s. 64.

<sup>63</sup> Türklere ait ilk matbaa 1728’de açılmıştır, onun da başmüretibi olan Yona Ben Yaakov Eşkenazi yine bir Yahudi’dir. Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s. 148.

<sup>64</sup> Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s. 148; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, Rehber Yay., Ankara, 1992, s. 101.

<sup>65</sup> İzmir’de Yahudi matbaacılığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 181-183.

Mesela 1894'te kurulan "İspanya'dan Kovulan Musevilerin Gelişinin Dördüncü Asrını Kutlama Cemiyeti" geçmişte çektikleri sıkıntıların unutulmamasını, daima hafızalarda kalmasını, birlik ve beraberliği güçlendirmeyi hedeflemiştir. 1900 yılında kurulan "Tamim-i Lisan-i Osmani Cemiyeti" Türkçenin yaygınlaştırılmasını amaçlarken; 1891 yılında kurulan "Yahudi Musiki Cemiyeti"nin kuruluş gayesi Yahudi bestekârların desteklenmesi ve yenilerinin yetiştirilmesidir.<sup>66</sup> İzmir Yahudilerinin müzik alanında oldukça yetkin oldukları ve müziğe önem verdikleri dikkati çekmektedir. 18-19. yüzyılda İzmirli meşhur Yahudi bestekârlar arasında Yomtov Dannon, Avram Aryas, İlya Levi, İsak Barki sayılabilir. Hayim Alazraki (Şapçı Hayim), Şemtov Şikar (Hoca Santo), Salomon Algazi (Bülbülü Salamon) ve oğlu İsak Algazi ise İzmir'de 20. yüzyıldaki başlıca Yahudi bestekarlarındanıdır.<sup>67</sup> Hatırlanacağı üzere, 2012 Eurovision şarkı yarışmasında da Can Bonomo isimli bir Yahudi genci Türkiye'yi temsil etmiştir.

#### IV- İzmir Yahudilerinin Ekonomik Durumları

İber Yarımadasından sürgün edilen Yahudiler eğitilmiş ve kültürel açıdan donanımlıydılar. 17. yüzyılda İzmir'de Yahudiler tüccarlık, sarraflık, tefecilik<sup>68</sup>, gümrük memuru, doktorluk, eczacılık, tercümanlık gibi mesleklerle meşgul olmuşlardır. Ege bölgesinin vergisini toplama işini de iki Yahudi yapmaktaydı.<sup>69</sup> Ziraî işlere rağbet etmeyen Yahudiler, şehir halkının rağbet ettiği her şeyin alım-satımını yapmaktaydılar.<sup>70</sup> Yahudiler ekonomik açıdan bu üstünlüklerini 18. yüzyıldan itibaren Rumlara ve Ermenilere kaptırmışlardır. 19. yüzyıl sonlarında genç kızlarının çoğu tütün fabrikasında çalışmaktaydılar.<sup>71</sup> Hatta bu dönemde Yahudiler arasında dilencililiğin

<sup>66</sup> İzmir'de Yahudi kütüphaneleri ve kültür dernekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 183-184; Sara Pardo, *a.g.e.*, s. 52-53.

<sup>67</sup> Bu sanatçılardan Şemtov Şikar, Sultan Abdülhamit'in huzurunda konser vermiştir. Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s. 118-128; S. Bora, *a.g.e.*, s. 100; Sara Pardo, *a.g.e.*, s. 68-71.

<sup>68</sup> Bu tür meslekler insanı yormayan ama çok kazandıran işlerdi ve M. S. Sharon'un Febvre'e dayanarak ifade ettiğine göre bu işlerde sahtekârlık yapmak çok kolaydı. M. S. Sharon, *Türkiye Yahudileri-Tarihsel Bakış*, Jerusalem, 1982, s. 145; S. Bora, *a.g.e.*, s. 95; Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>69</sup> Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 33; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>70</sup> Sadiye Tutsak, *İzmir'de Eğitim ve Eğitimciler (1850-1950)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 25.

<sup>71</sup> Halid Ziya Uşaklıgil, *İzmir Hikâyeleri*, s. 174.

Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu yaygınlaştığı, 1873-1874 yıllarında 1000 ailenin dilencilik yaptığı, ifade edilmektedir.<sup>72</sup>

17-18. yüzyıllarda İzmir ticareti tamamen Yahudilerin elindeydi, onların elinden geçmeyen herhangi bir malı alıp-satmak mümkün değildi.<sup>73</sup> Ancak, Yahudiler 18. yüzyıldan itibaren ticaretteki ve idaredeki rollerini yitirmeye başlamışlardır. Kendini yenilemeyen cemaat, Batı Avrupa'dan göçlerin durması ve Osmanlı'nın devletinin gerilemesiyle birlikte ticarî üstünlüğünü yitirmeye başlamıştır.<sup>74</sup>

İzmir Yahudi cemaatinin içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulmasında İzmir ve kazalarına ayrı bir önem veren Alyans kuruluşu önemli katkı sahibidir. Bu kuruluşun hedeflerine paralel olarak yardımlaşma dernekleri kurulmuştur. Çeşitli meslekî kursların açılmasıyla İzmir Yahudi cemaatinin maddi ve manevi olarak canlanması hedeflenmiştir. Rum cemaatinin ticaretteki tekelsizliği Yahudi girişimciliğinin önünü kesmiştir. Meslekî beceri kursları çok işe yaramış; kuruluş iş bulmakta güçlük çeken bazı kalifiye Yahudileri, uluslararası bağlantıları aracılığıyla Arjantin'e yollamıştır.<sup>75</sup>

İzmir hahambaşılığı Evlilik Defterine göre, 1910, 1911, 1914 ve 1919 yıllarındaki meslekler ve bu meslekleri yapanların sayılarına örnek olması açısından 1910 yılı meslek dağılımını gösterir tabloyu aşağıda veriyoruz<sup>76</sup>:

---

<sup>72</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 95-97.

<sup>73</sup> Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 12; Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 41; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *a.g.e.*, s. 150-151.

<sup>74</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 15-16; Esther Benbessa-Aron Rodrigue, *a.g.e.*, s. 148; Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Routledge, London, 1983, s. 18.

<sup>75</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 98-100; Rauf Beyru, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>76</sup> Diğer yıllara ait tablolar için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 119-123. Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi bu defterlerdeki güncel kayıtlara ulaşma şansımız olmadı.

Meslek	Sayı	Meslek	Sayı	Meslek	Sayı	Meslek	Sayı
Manav	15	Çıracı	14	Terzi	7	Çerçi	7
Ayakkabıcı	7	Çuvalcı	5	Gazeteci	4	Tüccar	4
Eskici	4	Meyhaneci	4	Garson	4	Bakkal	4
Manifatu-	4	Sarraf	4	Demirci	3	Camcı	3
Tenekeci	3	Arabacı	3	Bardağcı	3	Bahçıvan	2
Paçavracı	2	Hırdavatçı	2	Boyacı	2	Çorapçı	2
Balıkçı	2	Komisyoncu	2	Marangoz	2	Fırçaçı	2
Göz doktoru	1	Kırtasiyeci	1	Kâtip	1	Halıcı	1
Muhasebeci	1	Sakatatçı	1	Lastikçi	1	Yüncü	1
Gündelikçi	1	Bakırcı	1	Aktar	1	Kravatçı	1
Lokantacı	1	Mezeci	1	Kasap	1	Sütçü	1
Tuhafiyeci	1	Buzcu	1	Kahveci	1	Aşçı	1
Borsacı	1	Çalgıcı	1	Terlikçi	1	Derici	1
Sey. Satıcı	1	Hamal	1	Fanılacı	1	Pazarıcı	1

Tablodan da anlaşıldığı üzere, Yahudilerin genellikle kentin ve cemaatin ihtiyaçlarını karşılayacak meslekler seçtikleri görülmektedir. Çıracı sayısının fazla olması Alyans'ın açtığı kursların başarılı olduğu yönünde yorumlanmaktadır. Ancak sakatatçı, sütçü, seyyar satıcı, hamal, pazarıcı, gündelikçi gibi mesleklerin varlığı bu yorumun tam anlamıyla doğrulanamayacağını göstermektedir. Doktorluk, komisyonculuk, öğretmenlik, tüccarlık gibi meslekler ise zaman içinde artmıştır.

Osmanlı toplumu içerisinde yaşayan topluluklardan Türklerin zâbit, Ermenilerin avukat, Rumların bakkal ve lokantacı, Yahudilerin de simsar olarak tanındığı dikkati çeker.<sup>77</sup> Ancak S. Bora'ya göre, bu çok genel bir tanımlamadır ve özellikle Yahudilerin hepsini bu kategoride değerlendirmek yanlış anlaşılmalara yol açacaktır. Zira zengin ve varlıklı Yahudi tanımı İber yarımadasından göç eden Sefarad Yahudilerini kapsamaktadır. Yerli Yahudilerin birçoğu ise ekonomik açıdan sıkıntı çekmekteydiler. Yahudilerin ticarî etkinliğinin artmasının nedenlerinden bir diğeri Türklerin askerî ve idarî alanlara yönelmeleridir. Batılı tüccarlarla kolay iletişim kurabilecek dilleri bilmeleri, Batı'da önemli ticarî bağlantılarının olması, aracılık işlerinde başarılı olmaları, iyi hesap tutabilmeleri gibi sebepler Yahudileri ticarete diğer milletlere göre bir adım daha öne çıkarmıştır.

<sup>77</sup> Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, Tan Mat., İstanbul, 1947, s. 104, 120.



16. ve 17. yüzyılda ticarî açıdan parlak ve kazançlı dönemler yaşayan Yahudiler, Osmanlının duraklama ve gerilemeye girdiği dönemlerde ekonomik açıdan zayıflamaya başlamışlardır. 19. yüzyılda Ermenilerin ve Rumların ticaretteki rollerinin artmasıyla Yahudilerin ekonomik sıkıntıları had safhaya ulaşmıştır.<sup>78</sup> Yahudilerin ticaretteki kaderi Osmanlı Devletinin kaderi ile örtüşmektedir. Osmanlının yükselişte olduğu dönemde ticaretin zirvesine yerleşen Yahudiler, Osmanlının duraklamaya ve gerilemeye başladığı dönemde ticaret sektöründe silikleşmeye başlamışlardır.

Yahudiler ticarî açıdan ileride oldukları dönemlerde sanayi ve endüstri alanında da etkinliklerini korumuşlardır. Mesela 16. yüzyılda Selanik ve İstanbul'da savaş alet-edevatı, barut yapımı, dokumacılık gibi sanayi işleri ile meşguldüler. Yeniçerilerin giyim ihtiyacını Selanikli dokumacı Yahudiler karşılamıştır. Ticarî alandaki yükseliş ve gerileme trendi sanayi ve endüstri sahası için de geçerlidir. Ancak 19. asrın sonlarında yeni atılımlar ile sigara kâğıdı, iplik, çuval, incir sandığı ve tuğla üretimi gibi alanlarda Yahudilerin etkin hale geldiği görülmektedir.<sup>79</sup> 1800'lü yıllarda İzmir Yahudileri arasında 16 banker varken<sup>80</sup>, bu sayı 20. yüzyılın başlarında ikiye (Davidas Bünyamin Efendi ve Mordehay Levi) düşmüştür.<sup>81</sup> Kurtuluş savaşını takip eden yıllarda Rum ve Ermeni tüccarların İzmir'i terk etmeleri neticesinde onlarla iş yapan Yahudi tüccarlar maddi kayıplara uğramışlardır. Birçok İzmirli Yahudi İspanyolca ve Portekizcenin konuşulduğu Brezilya, Uruguay ve Arjantin'e göç etmiştir.<sup>82</sup> 1940'lı yıllarda İzmir Yahudi topluluğu zengin tüccarların yanı sıra esnaf, memur ve işçi sınıfından oluşuyordu.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Yahudilerin ticarî açıdan Osmanlı toplumu içerisinde yükselişleri ve gerilemeleri ile İzmir Yahudi cemaatinin ticarî etkinlikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 125-144; Henri Nahum, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>79</sup> Bu dönemde İzmir'deki 391 fabrikadan dokuzunun Yahudilere ait olduğu ifade edilir. Çınar Atay, *Tarih İçinde İzmir*, İzmir, 1978, s. 83. Yahudilerin sanayi ve endüstri sahasındaki faaliyetleri için ayrıca bkz., Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, s. 113, 116-117; S. Bora, *a.g.e.*, s. 150-152.

<sup>80</sup> S. Bora, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>81</sup> Bankaların buldukları yer ve yaptıkları işler için bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>82</sup> Rıfat B. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 230.

<sup>83</sup> Rıfat B. Bali, *a.g.e.*, s. 437.

Yahudilerin ziraî işlere çok fazla ilgi gösterdiği söylenemez. Ancak, İzmir Yahudilerinin başkalarına ait tarlalarda yevmiye usulüyle çalıştığı görülmektedir. Durumu iyi olan Yahudiler Manisa, Tire, Nazilli gibi yerlerde tarla, bağ, bahçe satın almışlardır. 1890'larda İzmir ve çevresindeki yaklaşık 900.000 dönümlük arazinin % 0,05'lik bir kısmı Yahudilere aitti. Alyans, 19. asrın sonlarında tarımsal çıracılık sistemi çerçevesinde Yahudileri tarıma yönelterek en azından karınlarını doyurmalarını sağlamak amacıyla Tarım okulları kurmuştur.<sup>84</sup> Bu dönemde teşvik maksadıyla Tevrat'tan tarımla ilgili pasajları<sup>85</sup> içeren konuşmalar yapılmıştır.<sup>86</sup>

İzmir Yahudi cemaati üyelerinden Moti Katan'ın ifade ettiği üzere, günümüzde cemaat üyelerinin ekonomik durumları oldukça iyidir. Yahudilerin yaptıkları işleri sayıca tespit edebilmek mümkün olmamakla birlikte sanayi, tekstil, turizm, kuruyemiş ticareti gibi alanlarda öne çıkan Yahudiler vardır. Gençlerin büyük ölçüde kendi ilgi alanlarına göre meslek seçtikleri ifade edilmektedir.

### Sonuç

Yahudilerin İzmir'de varlığı iki bin yıldan daha gerilere gitmektedir. Geçen bu uzun süre içerisinde Yahudiler varlığını belli belirsiz sürdürme gelmiştir. Çünkü 15. yüzyıla kadar ki süreç hakkında çok net bilgiler yoktur. Ancak 15. yüzyılın sonlarında göçe zorlandıkları İber yarımadasından Osmanlı topraklarına sığınan Yahudilerin bir kısmının İzmir civarına yerleştiği bilinmektedir. Dinî ve ticarî nedenler, 16. yüzyıldan itibaren, civardaki Yahudileri İzmir'e yönlendirmiştir. Böylece Yahudilerin cemaatlerini ve kurumlarını oluşturdukları bir dönem başlamıştır.

Şüphesiz ki, Yahudiler 1600'lü yıllarda İzmir'de yaşayan tek gayrimüslim halk değildir. Onların dışında Rumlar, Ermeniler ve Batılılar şehrin diğer sakinleridir. Yahudilerin bu milletlerle olan ilişkilerinin şekillenmesinde ticarî faaliyetler önemli rol oynamıştır. Yahudilerle diğer milletler arasında bazen dinî bakış açısından kaynaklanan çatışmalar vuku bulmuştur. Yahudilerin Osmanlı Devleti ile olan ilişkileri büyük ölçüde sorunsuz devam etmiştir. Zaten Türk

<sup>84</sup> Yukarıdaki meslek dağılımı tablosunda zikredilen vasıfsız işçiler ve diğer işsizler bu alana yönlendirilmiştir.

<sup>85</sup> Tekvin 47/24; Çıkış 23/10-11; Levililer 23/10, 39; 26/20; Tensiye 30/9; Yeremya 29/5, 28 vd.

<sup>86</sup> Alyans'ın, Yahudileri kalkındırmak adına benimsediği tarım anlayışı ve açtıkları tarım okulları hakkında bkz., S. Bora, *a.g.e.*, s. 144-150.

ve Yahudi mahallelerinin yan yana konumlanması bunun bir göstergesi kabul edilir. Yahudiler ve Türkler gündelik yaşamlarını iç içe sürdürmüşlerdir. Yahudiler karşılaştıkları sorunların çözümünde duydukları güvenden ötürü Osmanlı mahkemelerine müracaat etmişlerdir. Bahsettiğimiz bu hususlar, yani bir arada yaşama, aynı okulda okuma, benzer işleri yapma, Yahudilerin Türk yargısına güveni gibi hususlar halen cemaat içerisindeki geçerliliğini korumaktadır. Yahudiler, Osmanlı döneminde konulan kurallara (giyim-kuşam gibi) riayet etmişlerdir. Aynı şekilde günümüzde Türk devletinin yasalarına uymakta ve diğer Türk vatandaşları gibi yaşamlarını sürdürmektedirler.

Yahudilerin eğitim-öğretim faaliyetlerine ayrı bir önem verdikleri görülmektedir. Zaten bu, dillerini ve kültürlerini korumalarının en önemli nedenidir. Nitekim Yahudiler matbaayı ilk kuran millettir. Onlar Osmanlı idaresinde değişik dönemlerde hem kendi özel okullarını kurmuşlar hem de diledikleri zaman Osmanlı okullarında eğitim almışlardır. İzmir Yahudilerinin basın faaliyetlerinde de etkin olduğu dikkat çekmektedir. Çıkardıkları gazetelerle cemaati bilinçlendirme ve kültürlü bir nesil yetiştirme gayreti gütmüşlerdir. Günümüzde ise, İzmir’de basılan bir gazete olmadığından cemaatle ilgili haberleri İstanbul ve diğer yerlerdeki yayın organlarından takip etmektedirler.

Yahudiler 16. yüzyılın başlarında diğer milletlerden tüccarların tercümanlığını yapmışlardır. Zamanla kazandıkları tecrübe sayesinde kendi ticarethanelerini kurarak ekonomik açıdan gelişmeye başlamışlardır. Yahudiler 17. yüzyılda şehirde cari olan her türlü ticarî faaliyette pay sahibi olmuşlardır. Bu durum, Yahudilere karşı diğer gayrimüslimlerin tepkisine yol açmıştır. Osmanlı Devletinin duraklama ve gerileme süreçlerinden Yahudilerin ekonomik faaliyetleri de olumsuz etkilenmiştir. Bu dönemde Paris merkezli Alyans Kurumu değişik alanlarda Yahudileri yeniden ayağa kaldırmaya yönelik projeler devreye sokmuştur. Bu kurumsal desteğin kısmen başarılı olduğu söylenebilir. Günümüzde ise, İzmir Yahudileri 1500 civarındaki nüfusuyla gayet müreffeh şekilde, barış ve huzur içerisinde yaşamlarını sürdürmektedirler.

### **Kaynakça**

Akurgal, Ekrem, Eski İzmir I: Yerleşme Katları ve Athena Tapınağı, Ankara, 1983.

- Alemdar, Korkmaz, "Türkiye'de Yabancı Dilde Basın", Tarih ve Toplum, sayı 57, s. 38-39.
- Arslan, Hammet, "Tarih Boyunca İzmir Yahudileri: Yedi Kiliseler, Sürgün, Cemaatleşme Süreci ve Modern Durum", Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu (18-19 Şubat 2012), Türkiye Dinler Tarihi Derneği, Ankara, 2012, s. 187-217.
- Atay, Çınar, Tarih İçinde İzmir, İzmir, 1978.
- Bali, Rıfat B., Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945), İletişim Yay., İstanbul, 2001.
- Barnai, Jacob, "Blood Libels in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries", Antisemitism Through the Ages, Jerusalem.
- Barnai, Jacob, "On the History of the Jews in the Ottoman Empire", Sephardi Jews in the Ottoman Empire, Ed. Esther Juhasz, New York, 1990.
- Baykara, Tuncer, İzmir Şehri ve Tarihi, Ege Üniv. Mat., İzmir, 1974.
- Benbessa, Esther-Aron Rodrigue, Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. Yüzyıllar), Çev., Ayşe Atasoy, İletişim Yay., İstanbul, 2001.
- Besasel, Yusuf, Osmanlı ve Türk Yahudileri, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2004.
- Beyru, Rauf, 19. Yüzyılda İzmir'de Yaşam, Literatür Yay., İstanbul, 2000.
- Bora, Siren, İzmir Yahudileri Tarihi (1908-1923), Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1995.
- Canpolat, Emin, İzmir: Kuruluşundan Bugüne Kadar, İstanbul, 1954.
- Doğan, Hatice, Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi, Selçuk Üniv. SBE Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002.
- Emecen, Feridun, Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri, İstanbul, Eren Yay., 1997.
- Emecen, Feridun, XVI. Asırda Manisa Kazası, TTK Basımevi, Ankara, 1989.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar), Alperen Yay., Ankara, 2000.
- Eryılmaz, Bilal, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi, Risale, İstanbul, 1990.
- Galante, Avram, Histoire de Juifs d'Anatolie, des Juifs d'Izmir, Imprimerie M. Bakok, İstanbul, 1937.
- Galanti, Avram, Türkler ve Yahudiler, Tan Mat., İstanbul, 1947.
- Galanti, Avram, Fatih Sultan Mehmet Zamanında İstanbul Yahudileri, Fakülteler Mat., İstanbul, 1953.
- Güleryüz, Naim, Türk Yahudileri Tarihi I, Gözlem Yay., İstanbul, 1993.
- Koçak, Cemil, "Tanzimattan Sonra Özel ve Yabancı Okullar", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, II/485-486.
- Kodaman, Bayram, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, İstanbul, 1980.

- Tarihsel Süreçte İzmir Yahudi Cemaatinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Durumu
- Koloğlu, Orhan, "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, I/71-76.
- Koloğlu, Orhan, "Türkçe-Dış Basın", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, I/97.
- Kurat, Akdes Nimet, Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi (MS 1081-1096), Ankara, 1966.
- Küçük, Abdurrahman, Dönmeler Tarihi, Rehber Yay., Ankara, 1992.
- Kütükoğlu, Mübahat S., XV ve XVI. Asırda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisâdi Yapısı, İBB Kültür Yayını, İzmir, 2000.
- Levi, Avner, Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları, İletişim Yay., İstanbul, 1996.
- Levy, Avigdor, The Sephardim in the Otoman Empire, Darwin Press, New Jersey, 1992.
- Lewis, Bernard, The Jews of Islam, Routledge, London, 1983.
- Lindau, Paul, "1900'lerde İzmir" Türk Dünyası Araştırmaları, çev. Selçuk Ünlü, İstanbul, s. 179.
- Nahum, Henri, İzmir Yahudileri: 19.-20. Yüzyıl, Çev. Estreya Seval Vali, İletişim Yay., İstanbul, 2000.
- Nezihi, Raif, İzmir Tarihi, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., İzmir, 2001.
- Nichols, James Hastings, History of Christianity (1650-1950): Secularization of the West, The Ronald Press Company, New York, 1956.
- Okçay, Hale, "İzmir Yahudileri: İşadamlarının Kimliğinin Dönüşümü", Sosyoloji Dergisi, (17), İzmir, s. 191-192.
- Okçay, Hale, İzmir Yahudi Cemaati Kadın Kimliği, Phoenix, Ankara, 2013.
- Pardo, Sara, Sevgili İzmir Beni Tanı: Dünden Yarına İzmir Yahudileri, Etki Yay., İzmir, 2007.
- Rolleston, George, Report on Smyrna, printed by George E. Eyre and William Spottiswoode, London, 1857.
- Scholem, Gershom, Sabetay Sevi: Mistik Mesih 1626-1676, Çev. Eşref Bengi Özbilen, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011.
- Sharon, M. S., Türkiye Yahudileri-Tarihsel Bakış, Jerusalem, 1982.
- Tanaç Zeren, Mine, İzmir'de Sefarad Mimarisi ve Sinagogları, Yalın Yay., İstanbul, 2010.
- Tanaç, Mine, "İzmir Havraları", Ege Mimarlık Dergisi, 2001/2-3, Sayı: 38-39, Mimarlar Odası İzmir Şb., Yay., İzmir, 2001.
- Tanyu, Hikmet, Tarih Boyunca Türkler ve Yahudiler, Yağmur Yay., İstanbul, 1976, I/92-95.
- Tutsak, Sadiye, İzmir'de Eğitim ve Eğitimciler (1850-1950), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- Uşaklıgil, Halid Ziya, İzmir Hikayeleri, Özgür Yay., İstanbul, 2005.
- Uşaklıgil, Halid Ziya, Kırk Yıl, Özgür Yay., İstanbul, 2008.

Hammet ARSLAN

Ülker, Necmi, XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda İzmir Şehri Tarihi, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994.

Vahapoğlu, M. Hidayet, Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar, MEB Yay., İstanbul, 2005.



# Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi

Yunus CENGİZ\*

---

## Movement of İ'timâd (Impetus) in Nazzâm's Philosophy of Nature: Whatness of It and It's Function

---

**Citation/©:** Cengiz, Yunus, (2014). Movement of İ'timâd (Impetus) in Nazzâm's Philosophy of Nature: Whatness of It and It's Function, Mîlel ve Nihal, 11 (1), 143-168.

**Abstract:** This study analyzes Nazzâm's conception of motion and seeks to answer the question: "How does an object move from a space to another one?" In Mu'tazilite thought, the motion of the objects is explained with the concept of 'i'timâd'. The equivalent term for itimad was generally given as weight of the objects. Nazzâm, the Mu'tazilite thinker, has a different theory of i'timâd. According to him the i'timâd is a movement for pushing. There are two conditions for the occurrence of i'timâd as (i) 'inhisar' (to be surrounded by the weather and water) and (ii) 'hadaf' (the natural goal of the objects). Motion is not limited to only a change in terms of space, quality and quantity, but also the motion is about categories of beings, which are consisted of the substance.

**Key Words:** Mutâzilâ, Nazzâm, i'timâd, movement, nature.

---



---

**Atıf/©:** Cengiz, Yunus, (2014). Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi, Mîlel ve Nihal, 11 (1), 143-168.

**Öz:** Bu çalışma Nazzâm'ın i'timâd hareketi kavramını çözümlenmekte ve "Bir

---

\* Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
[yunuscengiz1@gmail.com]

nesne bir mekândan başka bir mekâna nasıl yer değiştirmektedir?" sorusunun cevabını aramaktadır. Mu'tezilî düşüncede nesnelerin yer değiştirmesi i'timâd kavramı üzerinden açıklanmıştır. İ'timâd kavramının karşılığı çoğunlukla, ağırlık olarak verilmiştir. Mu'tezilî bir düşünür olan Nazzâm'ın farklı bir i'timâd düşüncesi vardır. Ona göre i'timâd, itme hareketidir. İ'timâd hareketinin oluşması (i) İnhisâr (Bir nesnenin hava ve su tarafından kuşatılmış olması) ve (ii) gaye (nesnelerin doğal hedefi) olmak üzere iki temel koşula bağlıdır. Ona göre hareket, sadece mekân, nitelik ve nicelikteki değişimle sınırlı değildir, cevheri de içine alacak şekilde, daha geniş varlık kategorileri hakkındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'tezile, Nazzâm, i'timâd, hareket, doğa.

## Giriş

Mu'tezile'de yaygın olarak kabul edilen şekliyle eylemler, Tanrı tarafından verilen güçle gerçekleşir. Bu düşünceye göre eyleyen, eylem öncesinde kendisine verilen gücün sağladığı farklı yönlere açık seçenekleri, bilgi ve yönelimiyle bire indirmekle eylemde bulunur.<sup>1</sup> Eylemler ve hareketlerin aynı şey olarak görülemeyeceğini, dolayısıyla hareketlerin güçten farklı bir unsura bağlı olması gerektiğini savunan kelâmcılar, salı verilen bir taşın düşmesi, yakılan bir odundaki ateşin yükselmesi örneklerinde olduğu gibi, her cismin farklı bir hareket şekline sahip olduğunu, dolayısıyla onların hareketlerini farklılaştıran bir sebebin olması gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>2</sup> Mu'tezilî kelâmında fiziksel hareketliliği sağlayan sebep, yaygın olarak i'timâd kavramıyla açıklanmıştır. Kelâmcılar i'timâd kavramı aracılığıyla fiziğe, daha özel olarak nedenselliğe ilişkin düşüncelerini açıklamak istemişlerdir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> bk. el-Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemadânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, IV-IX, XI-XVII, XX thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Kâhire tsz., V, s. 205; VI, s. 27; *el-Muhît bi't-Teklif* (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), thk. Ömer es-Seyyid 'Azmî, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz., I, s. 50-59; Mu'tezilî düşünürlerin kudret konusundaki farklı görüşleri için bkz., Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Ma'hedu İnmâi'l-'Arabi, Beyrût, 1979, s. 280-284.

<sup>2</sup> bk. İbn Matteveyh Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkiretu fi Ahkâmî'l-Cevheri ve'l-A'râd*, thk. Sâmî Nasr Lütf ve Faysal Bedir, Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâ'eti ve'n-Neşr, Kahire, 1975, s. 538; 'Adûdu'd-Din Abdurrahman el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz., s. 125-130.

<sup>3</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Menşeu'tl-Mearif, İskenderiyye, 1969, s. 495; Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 125-130.



Cisimlerin farklı bir mekâna geçmesini sağlayan bu unsurun içeriği, tüm kelâmcılar açısından aynı değildir. Mu'tezilî düşünürler, fiziğe ait düşünceleri doğrultusunda, sebep olarak gördükleri i'timâd kavramının içeriğini; ağırlık, itişme (mudâfa'a), yaşlık (rutûbet) ya da hareket olarak saptamışlardır.<sup>4</sup> Mu'tezile'de hareketin sebebine ilişkin görüşler bu şekilde farklılaşıyorsa da yanıtı aranan soru aynıdır: Bir cismin başka bir mekâna geçmesini sağlayan nedir?

Bu soru Nazzâm<sup>5</sup> (ö.231/845) açısından da önemlidir. Ona göre bir cisimde gerçekleşen tüm hareketlerin temelinde i'timâd hareketi vardır. Bu makalenin amacı, Nazzâm'ın i'timâd hareketinden ne anladığını saptamaya çalışmaktır. Bu saptamayı yapmak için elimizde oldukça az sayıda metin var. Çoğu, *makalât* eserlerinde geçen ve birbirlerinin tekrarı denebilecek atıflar Nazzâm'ın i'timâd hareketinden neyi kastettiğini saptamak için tek başına yeterli değildir. Bununla birlikte, Nazzâm'ın doğa düşüncesinin ana hatları bizlere ulaşmıştır. O açıdan bu kısa ifadeleri Nazzâm'ın genel doğa düşüncesi ile test etmek ve açıklığa kavuşturmak mümkün olabilmektedir. Nazzâm'ın i'timâd hareketinden ne anladığını saptamamızı mümkün kılan diğer bir husus ise i'timâd hakkında canlı ve yoğun bir şekilde tartışmış olan son dönem<sup>6</sup> Mu'tezile düşünürlerinin beyanlarının elimize yeteri kadar ulaşmış olmasıdır. Bu tartışmalar konunun çerçevesini saptamayı mümkün kılmaktadır.

Nazzâm'ın düşüncelerini konu edinen modern dönem literatürde, her ne kadar i'timâd hareketine ilişkin görüşlerine yer verilmişse de, bu konuya hasredilmiş müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Horevitz "Ueber den Einfluss der grechischen Philoophie auf die Entwicklung des Kalam" isimli çalışmasında, i'timâd hareketini Stoacıların hareket düşüncesiyle ilişkilendirmiştir, bu açıdan konuya farklı bir tartışma kazandırmıştır. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu'l-Kelâmiyyetu'l-Felsefiyye* adlı eserinde Nazzâm'ın i'timâd hareketi ile ilgili düşüncelerini ay-

<sup>4</sup> İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 538-539; 'Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 125-131.

<sup>5</sup> Nazzâm hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri" *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sayı:3, 1977; Nazmî Sâlim, Muhammed Aziz, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve'l-Fikri'n-Nakdî fi'l-İslâm*, Müessesu Şebâbi'l-Câmî'e, İskenderiye, 1983.

<sup>6</sup> Bu makalede Ebû Hâşim el-Cübbâi öncesi Mu'tezile dönemi ilk dönem kavramıyla; Ebû Hâşim sonrası dönemi ise son dönem kavramıyla karşılanmıştır.

rıntılı olarak ele almıştır. Ne var ki bu çalışmada söz konusu kavramın netleşmesini sağlayacak bazı metinler ihmal edilmiştir. Mehmet Dağ'ın "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kavramı" makalesi, i'timâd kavramının İslam düşüncesindeki içeriğini en geniş bir şekilde ele alan çalışma olmak açısından önemlidir. Bu eserde Nazzâm'ın hareket düşüncesi genel olarak ele alınmakta, özellikle *tafra* düşüncesi ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Ancak müellif, daha sonra açıklayacağını belirttiği halde, Nazzâm'ın i'timâd hareketini açıklamamaktadır.<sup>7</sup>

### I. İ'timâd Hareketinin Neliği

Mu'tezile'nin ilk döneminde, bir cismin değişimine ilişkin durum yaygın olarak *hareket* ve *sükûn* kavramlarıyla tasnif edilmiştir. Sükûn, cismin tek bir mekândaki durumu, hareket ise ikinci bir mekâna geçmesi olarak görülmüştür.<sup>8</sup> Nitekim Ebu'l-Hüzeyl (ö.227/841), hareketin olabilmesi için iki mekâna ve iki zamana, sükûn için ise sadece iki zamana gerek olduğunu söylemiştir.<sup>9</sup> Nazzâm'ın tasnifi ise farklıdır: "Hareket iki türlüdür: İ'timâd hareketi ve nukle (intikâl) hareketi."<sup>10</sup> İntikâl hareketiyle kastedilen bir cismin yer değiştirmesidir, yani bir mekândan başka bir mekâna taşınmasıdır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Ebu'l-Hüzeyl'in, hareket kavramıyla karşıladığı yer değiştirmeyi, Nazzâm intikâl kavramıyla karşılamış olmaktadır. Nazzâm'a atfen yapılan hareket tasniflerinde, *intikâl*

<sup>7</sup> Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kavramı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, sayı: 1, 1981, 221-248; İ'timâd kavramı hakkındaki yapılmış başka çalışmalar için bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kelâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, E. J. Brill, Leiden, 1994, s. 16; Richard Frank, *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, 1978, s. 194.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Nevâf el-Cerrâh, Dârü Sâdir, Beyrût, 2008, s. 202.

<sup>9</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 202.

<sup>10</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 187; başka bir yerde Eş'arî Nazzâm açısından sükûn ve i'timâd kavramları arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "İnsanın tüm fiilleri hareketlerdir, hareketler de birer arazdır. Sükûn sadece dilde geçerlidir. Bir cisim iki vakitte bir mekânda durduğunda (i'timâd ettiğinde) 'mekânda sükûn etti.' denilir, yoksa sükûnun anlamı i'timâdından başka bir şey değildir" (*Makâlât*, s.198).

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endulîsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihel*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1996, V, s. 175; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût, 1994, s. 42.

yerine *zevâl* ifadesi de kullanılmıştır.<sup>12</sup> İntikâl kelimesiyle yakın bir anlama sahip olan *zevâl* kelimesi, dil yönünden bazı farklılıklar taşır. Örneğin, *zevâl* kelimesinde bir mekânda istikrar zorunluluğu yoktur. Ayrıca bu kelimenin meyletmek, çokça hareket etmek ve sadece mekânsal açıdan değil her açıdan değişmek anlamları da vardır.<sup>13</sup>

*İntikâl* ve *zevâl* kelimeleri konusunda, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebu'l-Hasan Eş'ârî (ö. 324/935) arasında geçen tartışmadan, benzer olan bu kelimelere ilişkin tercihin kelâmcılar tarafından önemsendiği anlaşılır. Bu tartışmada her hareketin *zevâl* olduğunu ancak *intikâl* olmayabileceğini ispatlamaya çalışan Cübbâî, örneğin bir dala asılı olup da sallanan ip için *zevâl* ifadesinin kullanılabileceğini ancak *intikâl* kelimesinin kullanılamayacağını belirtir.<sup>14</sup> Daha sonra üzerinde durulacağı üzere cisimdeki değişimin gerçekleşmesi için engelleyici faktörlerin zâil olması şartını koşan biri olarak Nazzâm'ın *zevâl* ifadesini kullanmış olması bilinçli bir kullanım olduğu gibi, onun doğa hakkındaki diliyle uyumlu bir tercihtir.

Mutezile düşüncesinin dil ile sıkı bir ilişki içinde olduğunu göz önünde bulundurursak, i'timâd etrafındaki tartışmalara geçmeden önce bu kavramın gündelik dildeki karşılığını vermek, tartışmaların çerçevesini kurmada yardımcı bir etken olarak kabul edilebilir. Am-d kökünden gelen i'timâd kelimesi, bir şeye yönelmek, kastetmek, ayrıca desteklemek anlamına gelir. Örneğin duvar kelimesiyle birlikte kullanıldığında güçlendirmek anlamına gelir. Bu kelimenin fiil kalıbından olan türevleri bir şeye dayanmak, yaslanmak anlamına gelirken; isim kalıbından olan türevleri ise sırtık, baston, ağırlığı taşıyan her türlü eşya, hastanın yürümesini sağlayan destek araçlar anlamlarına gelir.<sup>15</sup> Öyle anlaşılıyor ki i'timâd ve türevlerinde; yönelmek ve bir şeye güç vermek anlamları ağır basar. Kelâm

<sup>12</sup> Ebû Kasım el-Belhî el-Ka'bî, "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtî'l-İslamiyyin", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye lî'n-Neşr, Tunus, 1986, s. 71; İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 531.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XVIII, thk. Emin Muhammed Abdulvahab, Dâru'l-Hayâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrût, 1999, VI, s. 116.

<sup>14</sup> Eş'ârî, *Makâlât*, s. 202; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 175.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, s. 387-388; Nazzâm'a yakın dönemde te'lif edilmiş metinlerde i'timâd kelimesi ve türevleri şu şekilde geçmektedir: "*Bizim hayvanların durumlarıyla ilgili i'timâd etmemiz gereken hayvanların cüssesinin büyüklüğü değildir.*" (Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân*, I-VII [thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn] Cemiyetu'r-Riayeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004, VI s. 9); "Bedenin sihhati güneşledir, çadırında ve çardağında (amed) kurulmuş olandan

kitaplarında bir terim olmanın dışında sözlük anlamıyla kullanıldığına, sonuç-bilgiye ulaşırken delil getirmek anlamında kullanılır.<sup>16</sup> Bu metinlerde geçen i'timâd kelimesi, Türkçede “şu bilgiye dayanıyoruz”, “dayanağımız şudur.” derken ifade edilmek istenen anlam kastedilmektedir.

Nazzâm'ın hareket düşüncesinden söz eden *makâlât* eserlerinde i'timâdın neliğine ilişkin en net açıklama “*Sükûn hareket-i i'timâdtır*”<sup>17</sup> şeklinde verilir. Nazzâm açısından hakiki anlamda sükûnun bir karşılığı yoktur, sadece dilde bir karşılığı vardır:

(Nazzâm dedi ki) Cisimlerin tümü gerçekte hareketlidir, sakin olmak sadece dildedir. Hareketler kevnden (oluştan) başka bir şey değildir. ... Sükûn denildiğinde ben bir şeyin farklı iki vakitte aynı mekânda olmasını anlarız.<sup>18</sup>

Sükûnu mutlak olarak ret eden biri olarak Nazzâm'ın sükûnu sadece dilde kabul etmiş olması, Muammer b. Abbâd'a (ö. 215/830) bir itiraz olarak kabul edilebilir. Tüm cisimlerin sâkin olduğunu ileri süren Muammer, hareketin sadece gündelik dilde bir karşılığının olduğunu savunur.<sup>19</sup> Nazzâm, kendisiyle aynı dönemde ve şehirde yaşayan Muammer'in sükûn için çizdiği kavramsal çerçeveyi i'timâd hareketi için çizer. Benzer bir paralelliği Muhammed b. Şebîb'in (H. 3. asır) düşünceleri için de söyleyebiliriz. İbn Şebîb hareketin olmasını sükûna bağlarken,<sup>20</sup> Nazzâm başka bir mekâna geçmeyi i'timâd hareketine bağlar.<sup>21</sup> İlk dönem Mu'tezile'sinin sükûna yüklediği kavramsal yükü ve bu yükün i'timâd hareketiyle olan paralellikleri için örnekleri daha da artırmak mümkündür. Bu örnekler i'timâd hareketinin neliğine ilişkin bize bir çerçeve sağlamaktadır: Yerinde duran bir cisim Nazzâm açısından bir i'timâd hareketi içerisindedir. O halde Nazzâm'ın i'timâd kavramından ne anladığını saptamak için şu şekilde bir soru sorulabilir: Nazzâm'ın

---

sihhat ayrılır, gider.... Maden ehli yeraltına indiklerinde ateş yanuyorsa yönelirler [i'timâd ederler.] (Câhiz, *el-Hayevân*, V, s.105); Câhiz, i'timâd kelimesini istidlâl etmek anlamında da kullanır (*el-Hayevân*, V, s. 113).

<sup>16</sup> Bk. Câhiz, *el-Hayevân*, V, s. 105; Kadı Abdülcebbar, Muhît, I, s. 82.

<sup>17</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 42.

<sup>18</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.187,198; Ka'бі, *Makâlât*, s.70-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 42.

<sup>19</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 187; el-Ka'бі, *Makâlât*, s. 71; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 175.

<sup>20</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 202.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 198, 201.

hareket düşüncesinde mekânsal bir değişime uğramayan cisme bile hareketlilik niteliğini kazandıran nedir?

Makâlât eserleri sükûn ve i'timâd hareketi arasında kurdukları ilişkiden başka i'timâd kavramının içeriği hakkında daha fazla bir bilgi vermezler. İbn Hazm ise sükûnu i'timâd hareketi olarak değerlendirmenin akla aykırı olduğunu, bu yüzden üzerinde durulmaya bile gerek olmadığını düşünmektedir.<sup>22</sup> Bu sorunun cevabını bize aktaran, ulaşabildiğim kadarıyla, tek eser Kadı Abdülcebbar'ın öğrencisi İbn Matteveyh'in *et-Tezkiretu fi Ahkami'l-Ceoheri ve'l-'Arâd* isimli eseridir. İbn Matteveyh (ö. 469/1076), önemli bir kısmı i'timâd konusuyla ilgili olan bu hacimli eserinde, Nazzâm'ın i'timâd düşüncesini şu şekilde izah eder:

(Nazzâm dedi ki) Ağır bir cismi, örneğin taşı, elimize koyduğumuzda cisim elimizi iter. Dolayısıyla sâkin bir cisimde de itişme (müdafaa) olur. Bu konuda Nazzâm'a atfedilen şudur: O hareketten başka herhangi bir arazın varlığını kabul etmediği için, hareketleri ikiye ayırmıştır. Bu hareketlerden birisinin zevâl hareketi, diğerinin ise i'timâd hareketi olduğunu ileri sürmüştür. Daha önceki açıklamalarımızdan anlaşıldığı üzere söyledikleri (i'timâdın hareket olması) kabul edilebilir değildir.<sup>23</sup>

İlk bakışta bu pasajda, yerinde duran bir cismin hareketi, Nazzâm'a atfen, i'timâd hareketi olarak gösterilmiş olması, ilk dönem *makâlât* eserlerinden herhangi bir farklılığı ifade etmemiş gibi gözükebilir. Ancak pasaja daha yakından bakıldığında, i'timâdın "itişme" (mudafa'a) kavramıyla karşılanmış olması, ilk dönem makâlât eserlerinin verdiği malumata ilave bir bilgi olarak kabul edilebilir. Ayrıca bu pasajda Nazzâm'ın hareket tasnifine ilişkin olarak getirilen yorum, çok net olmasa bile, i'timâd kavramının içeriğine ilişkin Mu'tezilî düşünürlerin yaygın kabulünü ve Nazzâm'ın onlardan farklı olan tavrına dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Matteveyh'in de dikkat çektiği gibi Nazzâm tarafından i'timâd, itişme (mudafa'a) olarak görülürken Mu'tezile'nin yaygın düşüncesinde i'timâd itişme değil, itişmeyi sağlayan bir *ma'nâ* (sebeup) olarak kabul edilmektedir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 177.

<sup>23</sup> İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 531.

<sup>24</sup> İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 538-9

Bir genelleme bile olsa İbn Matteveyh'in ifadeleri, Mu'tezili düşüncedeki ağırlık ve i'timâd arasında kurulan ilişkinin yaygınlığını gösterir: "Tüm hocalarımızın ortak kanaati şudur: Ağır cisimlerin aşağı düşmesini gerektiren bir sebep (ma'nâ) vardır, bu da ağırlıktır. Aynı şekilde ateşin yükselmesini sağlayan bir ma'nâ vardır. Bundan dolayıdır ki üzerimizde duran (i'timâd eden) ağır bir cisim bizi iten bir cisim gibi etki oluşturmaktadır. ... Bundan dolayıdır ki engelleme olmadığında ateş hep aynı şekilde yükselmektedir."<sup>25</sup> İbn Matteveyh, "hocalarımız" derken Mu'tezile'nin Basra kolundaki Ebu'l-Hüzeyl, Abbâd b. Süleyman, Ebû Ali el-Cübbâi ve Kadı Abdülcebar'ı kastetmektedir, çünkü bu düşünürler i'timâdı ağırlık olarak düşünmektedirler.<sup>26</sup>

Nazzâm'ın i'timâdı hareket olarak kabul etmesi kendi dönemi açısından aykırı bir düşünce değildir. Nitekim kendisiyle aynı dönemi paylaşan Bağdat Mu'tezilesinin reisi konumundaki Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) i'timâd kavramını hareket olarak düşünmektedir. Tevellüd düşüncesini, yani insanın hareketiyle gerçekleşen bir nesnenin hareketinin ona nispet edilmesi gerektiği düşüncesini ilk defa ortaya atan kişinin Bişr b. Mu'temir olduğunu düşündüğümüzde<sup>27</sup> i'timâd kavramının da ilk defa onun tarafından kullanılmış olması uzak bir ihtimal değildir. Bişr'e göre bir cismi harekete geçiren şey, cisme kazandırılan uygun harekettir.<sup>28</sup> Örneğin görme eylemimiz göz kapaklarını açmak sayesinde gerçekleşmektedir. Bişr göz kapaklarını açmayı i'timâd kavramıyla ifade eder. Bişr, görme eyleminin insana nispet edilmesi gerektiğini açıklamak üzere, bir taş fırlatılmasını örnek olarak verir. Bişr'e göre, taşın fırlatılması ör-

<sup>25</sup> İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 538-539.

<sup>26</sup> Basra Mu'tezilesinde cisimlerin yer değiştirmesine aracı olan sebep çoğunlukla ağırlık olarak kabul edilir. Basra Mu'tezilesinin önde gelenlerinden Ebu'l-Hüzeyl'e i'timâd düşüncesi atfedilmişse de onun bu kavramla ne kastettiği açık değildir (Kadı Abdülcebar, el-Muğnî, IX, s. 12). İtimad hakkındaki düşünceleri ayrıntılı olarak bilinen ilk düşünür olarak görünen Ebû 'Alî el-Cübbâi, i'timâdı ağırlık olarak kabul eder. Cübbâi'nin bu düşüncesini Abbâd b. Süleyman'ın (ö. 250/864) etkisiyle oluşturduğu Mu'tezilî metinlerden anlaşılır (İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 538).

<sup>27</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 48.

<sup>28</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", *er-Resâilu'l-Kelâmiyye*, thk. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004, s.111; ayrıca bk. Kadı Abdülcebar, *Muğnî*, IX, 12.

neğinde, bu eylemi bize ait kılan taşın bizim tarafımızdan itilmiş olmasıdır. Bişr, aynı şekilde görmeyi bize ait kılan da göz kapaklarını açmamızdır (i'timâd etmemiz), demektedir.<sup>29</sup> Eylemlerin eyleyene nispeti ile ilgili tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, bu karşılaştırmada taşın fırlatılması görme edimine, taşın itilmesi ise göz kapaklarının açılmasına (i'timâd edilmesine) denk olarak kabul edilmiştir. Bişr'in verdiği taş örneğinde, i'timâd kavramının açıklanması için "itm" (def') kelimesinin kullanılmış olması, i'timâd hareketinin "itişme" (müdafa) olarak kabul etmesinde Nazzâm'ın ilk dönem düşünürlerinden bazılarıyla paralel düşündüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim hem Bişr hem de Nazzâm'a göre i'timad, hareket olarak kabul edilmektedir.

Nazzâm'ın i'timâd düşüncesinin kaynaklarını saptamak amacıyla hareket düşüncesine değinmemiz gereken bir diğer kelâmcı Mu'ammer b. Abbâd'dır. Hiç bir metinde i'timâd kavramı Mu'ammer'e atfedilmez. Ancak Nazzâm'ın i'timâd hareketiyle ilgili beyanlarıyla Mu'ammer'in sükûna getirdiği açıklama örtüşmektedir. Mu'ammer'e göre bir cisim hangi konumda olursa olsun mutlaka başka bir cisimle temas halindedir. Ona göre cisimlerin bir biriyle temasından (mümâsât) dolayı her cisim sâkindir.<sup>30</sup> Mu'ammer başka bir cisimle temasta bulunmayı cismin hareketten engellenmesi olarak görmekte, bu yüzden de cisimlerin sadece sâkin olabileceğini düşünmektedir. Nazzâm ise aynı nedenden dolayı cisimlerin hareketli olduğunu savunmaktadır.

Bişr b. Mu'temir, Muammer ve Nazzâm'ın diğer bir ortak noktası her üçünün doğa (tab') taraftarı olmalarıdır.<sup>31</sup> İ'timâdı hareket olarak kabul eden doğa taraftarları için Tanrı, cisimleri özsel olarak belirli bir doğal eğilim üzerine yaratmıştır. Dolayısıyla hareketin gerçekleşmesi için cisimlerdeki doğal eğilimin harekete geçirilmesi yeterlidir.

Öyle anlaşılıyor ki ilk dönem Mu'tezile kelâmında i'timâd ya cisimlerdeki itm hareketi olarak ya da-genelde Basra Mutezilesinde görüldüğü üzere-itmeyi sağlayan sebep olarak düşünülmüş ve bu sebep *ağırlık* olarak saptanmıştır. Nazzâm bu iki yaklaşım arasından, Basralı olmasına rağmen, Bağdat Mutezilesinin meseleye

<sup>29</sup> Câhiz, "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât", s.111.

<sup>30</sup> Ka'bî, *Makâlât*, s. 71.

<sup>31</sup> Kadı Abdülcebbar, *Muhît*, I, s. 386-388; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 48.

yaklaşımını tercih ederek i'timâdı itme hareketi olarak kabul etmiştir. İ'timâda ilişkin bu iki farklı yorumu son dönem kelâmcılarda da görmek mümkündür.<sup>32</sup> İlk dönemden farklı olarak sonraki dönemde itme (def') kelimesi yerine itişme (mudafa'a) kelimesi tercih edilmiştir.<sup>33</sup> İcî'nin belirtmiş olduğu gibi hareketin bir sebeple başka bir mekâna geçtiğini düşünenler i'timâdı ya itişmenin kendisi olarak kabul etmişlerdir ya da itişmeyi sağlayan sebep olarak kabul etmişlerdir.<sup>34</sup>

Hareketin oluşmasına ilişkin Câhiz'in (ö. 255/868) Nazzâm'a atfen yaptığı aşağıdaki aktarım, i'timâd hareketinin cisimlerden birinin diğerini itmesi anlamına geldiğini te'yid etmektedir. Bu aktarımda *müdafaa* kelimesiyle aynı kökten gelen *def'* kelimesi kullanılmakta ve cisimlerin birbirlerine gösterdikleri direnç, hareket oluşmasının nedeni olarak gösterilmektedir:

(Nazzâm der ki) Hava tüm rikkatine rağmen kuşatılmayı kabul eder, bir tulumun içine sıkıştırılmış hava örneğinde gördüğümüz gibi. Hava dört bir taraftan kendisini sarmalayan tulumu *iter*. Havanın *itmesi*, kuşatılmış (mahsûr) olmak illetinden ve şeklinden ayrı düşürülmüş olmaktan kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup>

Bu pasajda açık olarak belirtildiği gibi Nazzâm açısından cisimlerdeki itme hareketinin iki illeti vardır: (i) Kuşatılmış (muhsûr bırakılmış) olmak ve (ii) hedef. Bu iki illetin durum şu şekilde karşımıza çıkar:

"Kuşatılmış olmak" ile kastedilen şey, ortamın cisim üzerindeki etkisidir. Nazzâm kuşatmanın (inhisâr) şiddetine göre cismin dönüştüğü ve sıkma hareketinin gerçekleştiği kanısındadır. Bu durumda Nazzâm açısından hareket sürecinde

<sup>32</sup> İcî, *Mevâkıf*, s. 125-131.

<sup>33</sup> İ'timâd kavramını formel mantığa uygun olarak tanımlayan ilk kişi olarak görünen İbn Sinâ, i'timâd ve meyl kavramlarını eşanlamlı kelimeler olarak kullanır ve itişme (mudafa'a) kelimesine tanımında baskın bir yer verir: "*Cismın her hangi bir cihete hareket etmesini engelleyen unsurlara karşı itişmede bulunmasını sağlayan keyfiyettir*" (Ebû 'Alî İbn Sinâ, "Risâletü'l-Hudûd", *Tisu Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyât*, Dâr'u'l-'Arab, Kahire, tsz, s. 65). İbn Sinâ'dan sonra i'timâd kavramının Mu'tezile'de *def'* kelimesiyle değil de *müdafaa'a* ile açıklandığını görmekteyiz. Örneğin İbn Mattveyh bu kavramı şöyle tanımlar: "*İtimad engelleyici faktörlerin ortadan kalkmasıyla mekânın temas içinde olduğu etkenlere karşı itişme (müdafaa) göstermesini sağlayan manadır*" (İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 530-531).

<sup>34</sup> İcî, *Mevâkıf*, s. 125.

<sup>35</sup> Câhiz, *el-Hayevân*, V, s. 42.



üç ara hareketin belirleyici olduğunu söylemek mümkündür: (i) Başka bir cismin nesneyi mahsûr bırakması, (ii) cismin bu kuşatmaya uygun olarak verdiği içtepi/sıkma ve (iii) bu iç tepinin sonucunda cismin itme hareketini göstermesi. Nazzâm, ortamın etkisini cismin hareket etmesi için gerekli görmüş olduğundan; yükselme ve alçalmanın gerçekleştiği havanın sağladığı direnç üzerinde ayrıntılı olarak durur. Ona göre hava bu felek içerisinde mahsur bırakılmıştır. Her mahsur edilen cismin sıkıştırmanın şiddetine göre dönüşmesi gerektiğinden Nazzâm açısından hava için üç tabaka söz konusudur: (i) Yere yakın hava, (ii) Güneş'e yakın hava ve (iii) ikisinin ortasında bulunan hava. Her hava tabakası ve her hava şekli kendisinde bulunan rutubet ve diğer karışımlardan dolayı birbirinden farklılaşmaktadır. Örneğin rüzgâr, içinde bulunan rutubetten dolayı alçalmaktadır.<sup>36</sup>

Nazzâm, hava örneği üzerinden itme hareketini açıklamış olmakla her cisimde itimâd hareketinin olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim sonraki dönemde bazı kelâmcılar, havada hissedilebilen bir ağırlığın bulunmamasını gerekçe göstererek bazı cisimlerde itimâdın olmadığını göstermek istemişlerdir.<sup>37</sup> Dolayısıyla Nazzâm ağırlığı en az olan bir cisimde itişmenin olduğunu ispatlamak suretiyle tüm cisimlerde bir itmenin olduğunu göstermek istemiştir. Sonraki dönemde itimâd konusunun hava örneği üzerinden aynı kelimelerle (dağt ve def') ayrıntılı bir şekilde tartışılmış olması,<sup>38</sup> hem Nazzâm'ın sonraki dönemlere etkisini hem de Câhiz'in yaptığı aktarımda itimâd ve itmenin (def'in) özdeş kavramlar olduğunu göstermektedir.

Ortamın cisimler üzerindeki etkisi Nazzâm açısından hareket sürecinin ilk aşamasını ifade eder. Ona göre cismin dışından gelen etkiyi hareketin tek nedeni olarak görmek yanlıştır. Ortamın bıraktığı bu dışsal etkinin yanı sıra cisimlerin bu etkiye göre dönüşmesi ve sıkışması gerekir ki bir cismin hareketinden söz edilebilsin.

<sup>36</sup> Câhiz, *el-Hayevân*, V, s. 42.

<sup>37</sup> Örnek olarak bk. İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 530-531, 536; Nisâburî, *el-Mesâil*, s. 229.

<sup>38</sup> Burada İbn Mattveyh hava örneği üzerinden Ebû Hâşim'in görüşlerini aktarmakta ve değerlendirmektedir. bk. İbn Matteveyh, *Tezkire*, s. 542-543.

Ortamın bıraktığı dışsal etkiyle oluşan sıkma (dağt) ve dönüşüm (takallüb) olarak ifade edilen ara hareketleri, Nazzâm'ın cisimler için zorunlu gördüğü iç içe olmak (*müdüâhale*) düşüncesi bağlamında düşünmek gerekir. Atomculuk karşıtı biri olarak ikiye bölünen bir cisimde bölünmenin sonsuza kadar devam edeceğini düşünen Nazzâm, cisimlerin birbirine denk (mütemâsil) cevherlerden değil,<sup>39</sup> her birisi farklı etkide olan sayıca sınırı olmayan cisimlerden oluştuğunu düşünür.<sup>40</sup> Atomcularca araz olarak ifade edilen ağırlık ve diğer keyfiyetler ise Nazzâm açısından cismi oluşturan birer cisim/cevherdir. Ona göre ağırlık, hafiflik, beyazlık ve siyahlık, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik, yaş ve kuru gibi birbirinin karşıtı olan unsurlar, aynı şekilde birbirinin karşıtı olmayan kırmızılık, sarılık, yeşillik, kokular ve tatların her biri birer cisimdir ve birlikte bir cismi oluşturlar ve sürekli birbirleri üzerinde etkide bulunurlar:

Her şey karşıtıyla ve farklısıyla iç içe olur (müdüâhele). Karşıt bir cisim diğerini engeller ve bozar, tatlılık ile acılık, soğukluk ile sıcaklığın birbirlerini bozdukları veya engelledikleri gibi. Soğukluğun, ekşiliğin veya tatlılığın iç içe olması farklılıklara örnek olarak verilebilir. Hafif, ağırla iç içe olur, nice hafif cisimler vardır ki miktarca daha az olmasına rağmen ağır cisimlerden daha fazla gücü vardır. Onunla iç içe olduğunda, yani miktarca az, ancak güç olarak fazla olan miktarca fazla olan, ancak güç olarak daha az olana baskın çıkar... Renk, tat ve koku iç içe olur. Bunların tümü birer cisimdir.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Fahreddin Râzî, *Kitabu Muhassali Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahhîrîn mine'l-Felâsefeti ve'l-Mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-Küllüyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, tsz., s. 131.

<sup>40</sup> Nazzâm'ın atomculuğun reddiyle ilgili ifadeleri şöyledir: "Hiçbir cüz yoktur ki onun bir cüzü olmasın. Hiçbir kısım yoktur ki onun bir kısmı olmasın. Hiçbir bölme yoktur ki onun da bir yarısı olmasın. Bir cüzün sonsuza kadar parçalanması mümkündür. Bölünme açısından bir sonu yoktur" (Eş'arî, *Makâlât*, s.184; ayrıca bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 33; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 42-43; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.126; eş-Şeyhu'l-Müfid Muhameed el-'Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temeru'l-Alemî li Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, 1413, Tahran, s. 95); Cisimlerde mütemâsiliyet düşüncesinin Nazzâm açısından reddi için bk. Râzî, *Muhassal*, s. 131; Kelamcıların atom düşüncesi hakkında geniş bilgi için bk. S. Pines, *Mezhebu'z-zerre 'inde'l-Müslimîn*, Almancadan Arapçaya çev. Muhammed Abdülhadi Ebu Zeyde, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Misriyye, Kahire, 1946.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.179; ayrıca karşıtların birbiriyle olan ilişkisi için bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 188, 212; Hayyât, *İntisâr*, s. 45; Şehristânî'nin açıklamalarına göre;

Cisimlerin karşıtıyla iç içe (müdâhele) olabileceğini savunmak, birinin diğerini mekân edinebilmesini kabul etmek anlamına gelir.<sup>42</sup> Nitekim Ka'bi'nin (ö. 319/931) aktardığına göre Nazzâm iki lâtif cismin aynı mekânda (hayyiz) bulunabileceğini savunmuştur.<sup>43</sup> Cisim içi dinamiği sağlayan sıkma-itme hareketini Nazzâm açısından mümkün kılan bir diğer husus ise, cisimlerin teklerden değil çiftlerden oluşan bir doğaya sahip olmasıdır.<sup>44</sup>

Hayyât'ın aktarımına göre, Nazzâm açısından her bir cismin bir doğası vardır. Ateş için yükselme, su için akma, ağır bir taş için düşme doğası vardır. Cisimlerin doğalarından farklı bir hareketi oluşturması imkânsızdır. Dolayısıyla sıcağın soğuğa, soğuğun sıcağa dönüşmesi söz konusu değildir. Şurası var ki Nazzâm açısından bu durum karşıt cisimlerin bir araya gelmeyeceği anlamına gelmez. Ona göre, söz gelimi sıcaklık ve soğukluk, aralarında münaferet engellendiğinde bir araya gelme (ictima') de onların doğasında vardır.<sup>45</sup>

Nazzâm açısından, hareketin oluşmasını sağlayan bir diğer koşul dış etkilerden dolayı mahsur bırakılmış cismin kendisi gibi bir şekilde ittisal kurma hedefidir. Nazzâm'a atfen aktarılan su, ateş ve hava örneği açıklayıcıdır: Taş düşmekten, su akmaktan, ateş alevlenip yükselmekten engellendiğinde kendilerine uygun hareketi gerçekleştirmek üzere kendilerini sınırlayan etkenlere karşı baskı uygularlar.<sup>46</sup>

İlk dönem kelâmcıları, hareketin temel koşullarını "lâ fi şey" (bir şeyde olmadan), "lâ ilâ şey" (bir şeye doğru olmadan) ve "lâ 'an şey" (bir şeyden olmadan) retoriği üzerinden mekân, hedef ve kaynak-mekânın zorunlu olup olmadığını tartışmışlardır. Nazzâm açısından hareketli bir cismin lâ fi şey ve lâ ilâ şey (bir şeyde olmadan,

---

Nazzâm, zaman zaman cisimlerin araz olduğunu zaman zaman arazların cisimlerden başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 43).

<sup>42</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.189.

<sup>43</sup> Ka'bi, *Makâlât*, s. 70; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 67.

<sup>44</sup> Câhiz, *el-Hayevân*, V, s. 11-40.

<sup>45</sup> Hayyât, *İntisâr*, s. 47-48.

<sup>46</sup> Hayyât, *İntisâr*, s. 45.

bir şeye doğru olmadan) hareket etmesi mümkün değildir.<sup>47</sup> Dolayısıyla hareketin olmazsa olmaz koşulu onun açısından mekân ve hedeftir. Lâ fi şey ve lâ ilâ şey retoriği Câhiz'den alıntıyla belirttiğimiz sıkıştırma ve hedef koşullarının izahıyla özdeş bir açıklamadır.

Nazzâm'dan yapılan aktarımlarda hedef (ğaye) kavramının karşılığı şekil, kaynak (tilâd), cevher ve ilk doğa olarak verilmiştir.<sup>48</sup> Bu içeriklerin kullanımıyla ilgili bir fark söz konusu olmasa bile bazı ifadelerde cisimlerin çabası mekânsal hedeflerine ulaşmak olarak, bazı ifadelerde ise ilk doğalarındaki bir eğilimi gerçekleştirmek olarak verilmiştir. Cahiz'in aktarımında, söz gelimi su altındaki hava dolu bir tulumun hedefi kaynağına, yani havaya katılmaktır; aynı şekilde suyun hedefi düşey hareket göstererek suya katılmaktır. Bu yüzden Cahiz'in aktarımına göre cisimlerin doğasını salt yükselme ve alçalma olarak ifade etmek yanlıştır. Doğru olan cisimlerin havada yükselme veya havada alçalma doğasına sahip olduklarını, havanın ise bu şekilde olmadığını söylemektir:

Hava yükselen ve alçalan nesnelere bilinmesini sağlayan bir cisimdir. Cisimlerin doğasında ya havada yükselmek ya da havada düşmek vardır. Hava ise bu iki şekilde de değildir.<sup>49</sup>

Nazzâm tarafından itme/i'timâd hareketine neden olarak görülen kuşatılma ve hedef koşullarının izahı çerçevesinde Câhiz ve Hayyât'ın (300/913) sıkma (dağt) ve bir araya getirme (ictima') kavramları üzerinden yaptıkları açıklamaların asıl amacı İslam düşüncesinde adeta Nazzâm'ın ismiyle özdeşleşmiş olan *kümûn* ve *zuhûr* düşüncesini açıklığa kavuşturmadır. Tüm varlıkların tek seferde yaratıldığını ifade eden bu düşünceye göre insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesnelere bir anda yaratılmıştır. Dolayısıyla bu düşünceye göre eşyanın büyük bir kısmı bazısında gizlidir (*kümûn*); o açıdan eşyadaki öncelik ve sonralık varlık olmak açısından değil, yerlerinden çıkma (*zuhûr*) ile ilgilidir.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 186; Arsıtoles'te hareket, bir şeyde ve bir şeye doğrudur: "Madem devindiren hep bir şeyi bir şeyde ve bir şeye değin devindiriyor" (bk. Arisototeles, Fizik (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi yay., İstanbul, 2005, 224b, 249a).

<sup>48</sup> Câhiz, *el-Hayevân*, V, s. 15, 42-43.

<sup>49</sup> Câhiz, *el-Hayevân*, V, s. 43.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.128-129; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 43. Nazzâm *Kümûn* düşüncesi için bk. Orhan Şener Koloğlu, İbn Hazm'da *Kümûn* ve *Yaratma*", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, XVII, Sayı: 1, 2008, s. 193-218.

Horevitz, Nazzâm'ın *kümûn* düşüncesiyle Stoacıların fizik anlayışları arasında ilişki kurar. Ona göre, Nazzâm'ın düşüncesinde cisimlerin korunmasını sağlayan şey, sıkıştırılarak bir araya getirilmeleriyle oluşurken, Stoacı felsefede cisimlerin edindikleri kuvvet, cisimlerin gergin hale gelmesiyle oluşmaktadır. Bu yüzden de Horevitz kesin bir dille, i'timâd hareketinin Stoacılarda kullanılan *τόνος* kavramıyla aynı anlama geldiğini belirtir. Horevitz, bu kavramın gerilme (teveltür) ve ruhun hareketi anlamına geldiğini belirtir. Ona göre, Stoacı düşüncede *τόνος* cisimleri oluşturan bileşenlerin bir yandan bir arada durmasını bir yandan da belirli aralıklarla ayrı tutmasını sağlar. Stoacı düşüncede cisimlerdeki bütün güç, gerilimin gevşemesi ve sıklaşmasıyla oluşmaktadır. Horevitz'e göre tıpkı Stoacılarda olduğu gibi Nazzâm açısından da i'timâdın, temelini karşıtlık ilişkisinde bulan cismin ısrarı olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Stoacıların sükûnu birer *τόνος* hareketi olarak görmüş olmalarını görüşleri için bir kanıt olarak ileri sürer.<sup>51</sup> İ'timâd hareketi ve Stoacı felsefedeki *gerilme* hareketinin özdeş hareketler olması konusunda Horevitz'e hak veren Ali Sâmî en-Neşşâr, i'timâd hareketinin *kümûn* hareketine, *intikâl* hareketinin ise *zuhûr* hareketine denk geldiğini söylemektedir.<sup>52</sup>

Yukarıda sıkıştırma ekseninde açıklanan hareket süreci, *kümûn* ve i'timâd hareketi arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Horevitz ve Ali Sami en-Neşşâr'a önemli oranda hak vermemiz gerekecektir. Ancak, cisim içi gerginlik, başka bir ifadeyle *kümûn*, Câhiz'den alıntıyla verilen yukardaki pasajda görüldüğü üzere hareket koşulları açısından sıkılaşmaya denk gelmektedir. Bu demektir ki cismin gergin olması i'timâd/itme hareketinin kendisi değil, onu sağlayan bir nedendir.

Kümûn teorisiyle Stoacılık arasındaki ilişkiye gelince, Nazzâm'ın Stoacı düşünceyle ilişkisini tarihsel verilerle saptamak

<sup>51</sup> S. Horovitz, "Ueber den Einfluss der grechischen Philoophie auf die Entwicklung des Kalam" *Jahres-Bericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung*, Breslau, 1909 s. 18, metni bana tercüme eden Arş. Gör. Remzi Avcı'ya teşekkür ederim; Ebû Rîde, Abdülhâdi, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu'l-Kelâmiyyetu'l-Felsefiyye*, Matbatu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire, 1946, s. 139.

<sup>52</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-İslâmî, Dâru'l-Nearif*, Kahire, tsz, I, 497-498 351; ayrıca bk. Muhammed Aziz Azmi Salim, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve'l-Fikri'n-Nakdi fi'l-İslâm*, Müessesu Şebâbî'l-Câmiati, İskenderiye, 1983.

güç görünüyorsa da düşünsel içerik açıdan güçlü benzerlikler görmek mümkündür. Stoacı Aurelius, *Thoughts* isimli eserinde evrendeki tüm hareketleri, cisimlerde bulunan içtepi hareketine bağlamakta ve evreni sıkı bir şekilde örülmüş bir kumaşın dokumasına benzetmektedir.<sup>53</sup>

Nazzâm açısından i'timâd hareketinin itme hareketine denk geldiğini söylemek, makâlât eserlerinde ona atfen "sükûn, hareket-i i'timâddır" şeklinde sıklıkla geçen ifadelerle uyumlu olduğu gibi adeta ismiyle özdeşleşen kümûn düşüncesiyle de uyumlu bir açıklamadır. Çünkü karşıt nitelikteki cevherlerin sürekli itişme içinde olmalarını söylemek, yerinde duran bir cismin hareketli vasfına sahip olmasını açıklanabilir kılmaktadır. İ'timad hareketinin ne'liğini bu şekilde saptadıktan sonra makalat eserlerinde sıklıkla Nazzâm'a atıfla vurgulanan, "Tüm hareketlerin ilkesi i'timâddır." cümlesinin ne ifade ettiğini soruşturabiliriz.

## II. İ'timâd Hareketinin İşlevi

Nazzâm açısından i'timâd hareketi sadece bir hareket çeşidini ifade etmez. Ona göre bu hareket, bir cismin yer değiştirmesini, cevherlerin farklı haller edinmesini, arazların her an değişmesi gibi fiziksel hareketler ile bilişsel edimler gibi zihinsel hareketlerin oluşmasını sağlayan ilkedir. Bu kadar geniş bir etki yelpazesine sahip bir ilkenin kaynağına ve sonuçlarıyla olan nedensellik ilişkisine dair Nazzâm'ın görüşlerinin önemli bir kısmını Eş'arî'nin *Makâlât* isimli eserinde bulmak mümkündür:

Bazıları der ki: Hareketin manası, kevnin (oluşun) ve tüm hareketlerin manası, i'timâdlardır. Bunların bir kısmı intikâldir, bir kısmı ise intikâl değildir. Bu görüşü kabul eden Nazzâm'dır ve şunu iddia etmiştir: Bir cisim bir mekândan bir başka mekâna hareket ettiği ilk mekânda hareket gerçekleşir. Bu hareket, birinci mekânın ikinci mekânda kevn (oluşu) zorunlu kılan i'timâdatlarıdır. İkinci mekândaki kevn ikinci mekândaki cismin hareketidir.<sup>54</sup>

Bu pasajda Nazzâm'ın hareket düşüncesiyle ilgili olarak üç nokta dikkat çekmektedir: (i) İ'timâd hareketi her türlü değişimin

<sup>53</sup> Emperor M. Aurelius Antoninus, *Thoughts*, çev. George Long, London, 1880, s. 102 (IV. Bölüm, 40); W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, I-V, çev. Hakkı Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2006, I, s. 505.

<sup>54</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 201.

ilkesidir. (ii) İtimad hareketi cisimden/mekândan kaynaklanmaktadır. (iii) Hareketin ilkesi ile sonucu arasında zorunlu nedensellik ilişkisi vardır. Bu yargıların Nazzâm'ın doğa düşüncesindeki karşılıkları şu şekilde karşımıza çıkar:

Eş'arî'nin yukarıdaki aktarımında görüldüğü üzere, i'timâd ile hareket arasındaki kurucu ilişki, *ma'nâ* kavramıyla ifade edilmiştir. Mu'ammer'in ilk defa kullandığı ve daha sonra Mu'tezile geleneğinde sıklıkla kullanılmaya başlanan *ma'nâ* kavramıyla kastedilen, illet olmaktadır. Nitekim Mu'ammer'e göre hareketin sükûndan, sükûnun da hareketten farklılaşması ancak bir *ma'nâ*dan dolayı olabilir.<sup>55</sup>

Nazzâm açısından hareket sadece mekânsal bir değişim değildir. Ona göre bir cisme nispet edilebilecek tüm kategorilerdeki değişim birer harekettir:

(Nazzâm'a göre) İnsanların tüm edimleri sadece hareketlerdir. Sükûn hareket-i i'timâd'tır. Bilgilenmeler, irâdeler nefsin hareketleridir. Onun bu hareketle kastettiği şey hareket-i nakle değildir. Nazzâm'a göre hareket her türlü değişimin ilkesidir (mebdeidir). Felsefecilerin keyfiyet, kemiyet, vad', mekân, zaman vb. için kabul ettikleri hareket ile Nazzâm'ın kabul ettiği hareket aynıdır.<sup>56</sup>

İcî'nin vurguladığı gibi kelâmcıların çoğunluğu, hareketin sadece mekânla ilgili olduğunu söylerler ve mekândaki bu hareketi kevn (oluş) olarak isimlendirirler.<sup>57</sup> Mu'tezile kaynaklarına baktığımızda ise, sadece mekânîk hareketin kabul edildiğini saptamak mümkündür. Nitekim Kadı Abdülcebbar kevn kavramını bir cismin mekân edinmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>58</sup> Aristoteles açısından

<sup>55</sup> Ka'bî, *Makâlât*, s. 71; Mu'tezile tarihçisi Hayyât *İntisâr* isimli eserinde Muammer'in *ma'nâ* ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemektedir: "Bir cisim için sükûn diğeri için hareket söz konusu olduğuna göre sakin cisim için geçerli olmayan, ancak hareket eden cisim için geçerli olan bir hareket nedeninin olması gerekir. Bu neden de *ma'nâ*'dır. Bu manayı da harekete geçiren bir diğer *ma'nâ* vardır. Silsile bu şekilde devam eder." (Hayyât, *İntisâr*, s. 55).

<sup>56</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 42.

<sup>57</sup> İcî, *Mavâkıf*, s. 162.

<sup>58</sup> Kadı Abdülcebbar'ın eserlerinde kevn (oluş) "Bir cevherin farklı muhtemel konumlar (cihetler) arasında birisini sağlayandır." şeklinde tanımlanır ve kevnin kısımları olarak mutlak kevn, sükûn, tekevvin (oluşum), hareket, mukarebe (yakınlaşma), müfareke (ayrılma) kısımlarından söz edilir. Mutlak oluş ilk oluştur; cevherin yok iken var olmasıdır. Sükûn (sabit olmak), mutlak oluş hâlinin devam etmesidir. Oluşum (tekevvin), zaman aralıkları boyunca cevherin aynı konumda

cevherde, görelikte, etkinlikte ve edilginlikte hareket yoktur, sadece nitelik, nicelik ve mekânda hareket söz konusudur.<sup>59</sup> Şehristâni'nin ifadelerine bakılırsa Nazzâm, tüm kategorilerde hareketin olduğu kanaatindedir. Bu kadarını başka metinlerle saptamak güç olsa da mekânın yanı sıra keyfiyet ve kemiyette hareketin Nazzâm tarafından kabul edildiğini saptamak zor değildir.<sup>60</sup> Hatta Aristocu gelenek ve yaygın Mu'tezilî düşünüşün aksine Nazzâm'ın cevherde hareketi kabul ettiğini gösteren bazı ifadelerine rastlamak mümkündür. Nitekim Nazzâm, daha önce belirtildiği üzere, aynı cisim içindeki cevherlerin birbirlerinin etkisini arttırdıklarını veya azalttıklarını belirtmekte, miktarın da buna eşgüdümlü olarak değiştiğini söylemektedir. Cisimlerin iç dinamiğinin belirleyici olduğu bu düşüncede değişimin pek çok kategoriye yaydırılmış olması, genelde araz olarak kabul edilen keyfiyetlerin cisim/cevher olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup> Cisimlerin alt bileşenlerini oluşturan iki karşıt keyfiyetin bir birbirlerinin etkisini kırabilmesi, Nazzâm açısından, cisimler arasındaki itişme/i'timâd hareketinden kaynaklanır.<sup>62</sup>

Hareketin konusu sadece mekân olarak saptanmadığı için, yaygın kelâm anlayışının aksine Nazzâm için mekânsal değişimin, hareket için özsel bir koşul olmadığını söylemek gerekir. O açıdan, sükûnu i'timâd olarak gören Nazzâm'ın açıklama şekliyle mekânsal değişimi bir koşul olarak belirten diğer kelâmcılar arasındaki farkın, hareket için kurulan kavramsal çerçeveden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Diğer kelâmcılar hareketten yer değiştirmeyi anlarken Nazzâm her türlü değişimi hareketin kapsamına almaktadır. Sâkin bir cisimde itişmenin olabileceğini ancak hareketin olamayacağını söyleyen kelâmcıların, sâkin bir cisimde hareketi imkânsız görmeleri de hareket ve mekânsal değişim arasında kurdukları zorunlu bağdan kaynaklanmaktadır.<sup>63</sup>

---

kalmaya devam etmesidir. Hareket ise cevherin zıddının ardından oluşması ya da cismin konum değiştirmesidir (Kadı Abdülcebbar, *Muhît*, I, s. 41).

<sup>59</sup> Arsitoteles, *Fizik*, 226a.

<sup>60</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.188.

<sup>61</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.179.

<sup>62</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.188.

<sup>63</sup> 'Îcî, *Mavâkıf*, s. 125.



Öte taraftan, her türlü oluşun ve her türlü hareketin ilkesi Nazzâm tarafından itimâd olarak görüldüğüne göre, bu ilkenin etkisinin keyfiyet, kemiyet ve diğer kategorilere yadınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun anlamı şudur ki ister nesnelere olarak düşünelim ister cisimlerin alt bileşeni olarak düşünelim; Nazzâm, cevherler arasındaki sıkma-itme hareketini her türlü hareket edenin hareket ettiricisi olarak düşünmüş olmaktadır.

Nazzâm açısından arazların, dolayısıyla hareketlerin görünmesi imkânsızdır, cisimlerin içinde bile sadece renkler görünebilir.<sup>64</sup> Nazzâm'ın hareket için, görünme şartını koşmaması, onun hareket yelpazesini geniş tutmasıyla uyumlu bir açıklamadır. Bu yüzden bilgi ve irade gibi her türlü zihinsel fiil latif bir cisim olarak görülen nefsin hareketleri olarak kabul edilmiştir. Nazzâm her türlü değişimin ilkesi olarak i'timâdı kabul ettiği için, bilme ve isteme gibi fillerin bu düşünceyle uyumlu olarak Nazzâm tarafından açıklanması beklenir. Nitekim ona göre nefsin hareketleri ya duysal yolla gerçekleşir ya da nefsin seçimiyle gerçekleşir. Duyu yoluyla gerçekleşen edimlere ilişkin Nazzâm'ın açıklama şekli ile dış dünyadaki fiziksel hareketlere ilişkin açıklama şekli aynıdır. Örneğin ses bir cisim olarak latif bir cisim olan ruha varıncaya kadar farklı cisimlerin etkisine maruz kalarak ulaşmakta, böylece duyum gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Nazzâm duyu verilerinin nefse ulaşmasıyla, her hangi bir cismin başka bir mekâna taşınması arasında işleyiş açısından bir fark görmemektedir. Seçimle gerçekleşen edimlere gelince, Nazzâm bu etkinliklerin gerçekleşmesini, zihinde oluşan karşıt güdülerin (hâtır) oluşmasına bağlamaktadır. Seçimin işleyişini karşıtlık ilişkisi üzerinden açıklaması, hareketin oluşmasını karşıt iç bileşenlerin birbirlerine karşı gösterdikleri mukavemetle izah eden açıklamalarla uyumludur. Dahası, Nazzâm açısından *havâtır* olarak ifade edilen nefsin farklı güdüleyicileri de birer cisimdir.<sup>65</sup> Dolayısıyla, iki karşıt zihinsel durum arasındaki ilişki iki cisim arasındaki ilişki gibi değerlendirilmektedir.

Eş'arî'nin *Makâlât* isimli eserinden alınan yukardaki pasajda ifade edilen, bir nesnenin bir başka mekâna taşınmasının i'timâda bağlanması düşüncesi, İtimad düşüncesini kabul eden tüm kelâmcıların hemfikir olduğu bir yargıdır. Nazzâm'ın düşüncelerini asıl tartışmalı kılan, i'timâdları dışardan bir fâilin değil cismin/mekânın

<sup>64</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 205.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 126.

eseri olarak görmüş olması ve iki mekân arasındaki cismin hareketini zorunlu nedensellik ilişkisiyle açıklamasıdır. Nazzâm'ın hareketin mahall kaynaklı olarak, başka bir ifadeyle doğa kaynaklı olarak Nazzâm tarafından düşünülmesi onu Mu'tezilenin atomcu geleneğinden, örneğin Ebu'l-Hüzeyl ve Kadı Abdülcebbar'dan ayırmaktadır.

Hem *Muğnî* isimli eserinde, hem de görüşlerinin toplandığı *el-Muhît bi't-Teklîf* eserinde Kadı Abdülcebbar'ın (ö.415/1024) söylediklerinden hareketle, fiziksel olayların ve buna bağlı olarak eyleyenin dış dünyada yaptıkları eylemlerin, Mu'tezilî düşüncede iki farklı yaklaşımla açıklandığı anlaşılmaktadır: (i) Dışardan bir varlık tarafından ihdas edilen bir keyfiyet olarak i'timâd üzerinden yapılan açıklama tarzı ve (ii) Hareketin ilkesinin dışardan bir varlık tarafından değil de cisimden kaynaklandığını, dolayısıyla fiziksel hareketlerin doğa (tab') üzerinden gerçekleştiğini savunan açıklama tarzı. Kadı Abdülcebbar'ın aşağıdaki ifadeleri, Mu'tezile'nin içerisindeki bu tartışmayı betimlemektedir:

Birleştirilmek ve ayrıştırılmak suretiyle cismin yenilenmesi ya *hudûs* yoluyla ya da kümûn ve zuhûr ehlinin söylediği gibi başka bir mahalden *initikâl* yoluyla.<sup>66</sup>

Birinci yaklaşımı savunan Kadı Abdülcebbar'a göre, bir cismin başka bir mekâna geçmesini sağlayan şey i'timâddır. İ'timâdın ağırlık olduğunu düşünen Kadı Abdülcebbar'a göre, cismin ikinci bir mekâna geçmesi, birinci mekânda oluşan ağırlıkla mümkündür. Onun açısından, hareketin gerçekleşmesi i'timâdın oluşmasına bağlıysa da i'timâdın oluşması hareketin zorunlu olarak gerçekleşeceği anlamına gelmez. Çünkü ona göre tıpkı insandaki kudretin farklı yönlere açık olması gibi i'timâd da farklı yönlere açıktır. Bu durumda cismin hareketine konu olabilecek ihtimallerin teke indirilmesi gerekir ki cisim bir cihette yol alabilsin. Kadı Abdülcebbar açısından tahsis edici bu ilke dışardan bir fail tarafından oluşturulan hareketten başkası değildir. O açıdan Kadı Abdülcebbar'ın hareket düşüncesinde hem i'timâdın oluşturulması hem de muhtemel cihetlerin tekle sınırlandırılması açısından, cismin başka bir mekâna geçmesi bir faili gerektirir.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Kadı Abdülcebbar, *Muhît*, I, s. 56.

<sup>67</sup> Kadı Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, s. 10-50.

Kadı Abdülcebbar ikinci yaklaşımın temsilcileri olarak ilk dönem Mu'tezilî düşünürlerden Sümâme (ö. 213/828), Mu'ammer, Nazzâm, Salih Kubbe (ö.246/860) ve Câhiz'i sayar. Ona göre bu yaklaşımın en belirleyici tarafı, hareketin ilkesinin cisim kaynaklı olarak görülmesidir.<sup>68</sup>

Hareketin ilkesinin, Nazzâm açısından mekân kaynaklı olduğunu belirten Kadi Abdülcebbar'ın sözlerini başka metinlerle desteklemek mümkündür. Bu metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Nazzâm bir cisimde hareketin olmasını başka bir mekândan gelen harekete bağlamaktadır. Eş'arî'nin *Makâlât* isimli eserinden anlaşıldığı kadarıyla AB yönündeki bir cismi düşündüğümüzde hareketin gerçekleşmesi, Nazzâm açısından A'da bir itme/i'timâd hareketinin oluşmasına bağlıdır. Böylece A konumundayken gerçekleşen itme hareketi cismin B konumuna geçmesini sağlamaktadır.<sup>69</sup>

Bir cismin hareketini sağlayan ilkenin başka bir şeyden geldiğini söylemek yaygın bir kabuldür. Nitekim Arsitoteles'e göre her hareketli nesne bir şey tarafından hareket ettirilir. Zorlamalı olarak gerçekleşen yer değiştirmelerde, yani bir taşın fırlatılması örneğindeki gibi olan yer değiştirmelerde; hareket, ilkesini başka bir şeyden alır.<sup>70</sup> Düşünce tarihi açısından asıl tartışmalı olan süregelen hareketin gerçekleşmesini açıklamayla ilgilidir. Aristoteles'in sorusuyla soracak olursak, temasta bulunduğu cisimden ayrıldıktan sonra bir cismin diğer noktalara geçmesini sağlayan nedir?<sup>71</sup>

Aristoteles bu soruya yanıt vermek üzere iki çeşit hareket ortaya koyar: (i) Doğa gereği olan hareketler ve (ii) doğaya aykırı olan hareketler. Aristoteles, birincisiyle her hangi bir zorlama olmadan gerçekleşen yer değiştirmelerini anlarken; ikincisiyle doğasının hıfına gerçekleşen zorlamalı hareketleri anlamaktadır.<sup>72</sup> Birçok metinde kendisine atfedildiği şekliyle Nazzâm'ın hareket açıklaması Aristoteles'in bu tasnifiyle paraleldir:

(Nazzâm dedi ki) İnsanın kudret sınırını aşan edimler doğanın (hilkat) icabet etmesiyle Allah'ın edimidir, yani Allah,

<sup>68</sup> Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, IX. s. 10-20; *Muhît*, I, s. 386-388.

<sup>69</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 201.

<sup>70</sup> Aristoteles, *Fizik*, 241b.

<sup>71</sup> Aristoteles, *Fizik*, 266b-267a.

<sup>72</sup> Aristoteles, *Fizik*, 252a; 254b.

taşa öyle bir doğa vermiştir ki, onu öyle bir hilkat üzere yaratmıştır ki onu yukarı doğru fırlattığın zaman itilir, itme gücünün sonuna vardığında, taş eski yerine doğası gereği geri döner.<sup>73</sup>

Aristoteles açısından, doğa gereği olan yer değiştirmelerde hareket bir olanak halinde bulunduğundan engelleyici faktörlerin kalkmasıyla hareket etkinlik halini alır.<sup>74</sup> Dolayısıyla bu tür hareketlerde ilke, engelleyici faktörlerin kalkmasıdır. Hayyât'ın aktarımından anlaşıldığı kadarıyla Nazzâm açısından da, örneğin, suyu akıtmaktan, taşı düşmekten, ateşi yükselmekten alıkoyan engelleyici durumlar kalktığında, her biri doğalarına uygun olarak hareket ederler.<sup>75</sup> Nazzâm engelleyici durumların kalkması için dışardan bir sıkıştırma hareketini gerekli görmektedir. Doğal hareketlerin cismin kendi olanakları üzerinden gerçekleştiğini düşünmüş olacak ki Nazzâm, hareketi dışardan bir varlığın eseri olarak değil, harekette bulunan cismin eseri olarak görmektedir.<sup>76</sup>

Dışardan bir kuvvetin uygulanmasıyla sağlanan zorlamalı hareketlerde Aristoteles açısından, kuvvetin uygulanmasından sonra da cisim devinmeye devam eder. Ona göre, devindirmeden sonra cismin devinimini süregelen kılan ortamdır, kendi ifadesiyle hava ve su gibi doğal unsurlardır.<sup>77</sup> Aristoteles şarihi Ebu'l-Ferec'in (ö. 435/1044) yorumundan da anlaşıldığı gibi Aristoteles açısından zorlamalı harekette, "Taş, fırlatıcının verdiği kuvvetle süregelen bir harekette bulunmaz, ard arda onu taşıyan havayla hareket etmeye devam eder. Çünkü fırlatıcının taşı atmasıyla itilir ve hava tarafından sıkıştırılır."<sup>78</sup> Hareketin hava ve su gibi doğal bir ortamın etkisiyle süregelen haline geldiğini söylemek açısından Nazzâm, Aristoteles'le hemfikir görünmektedir. Daha önce belirtildiği gibi Nazzâm'a göre

<sup>73</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 43; ayrıca bk. Kadı Abdülcebbar, *Muhît*, I, s. 380; el-Havârizmî, Rüknüddin, b. el-Melahîmî, *Kitâbu'l-Fâik fi Usuli'd-Dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermot, Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free Universty of Berlin, Tehran, 2007, s. 141.

<sup>74</sup> Aristoteles, *Fizik*, 255b.

<sup>75</sup> Hayyât, *İntisâr*, s. 45.

<sup>76</sup> Câhiz, *el-Hayevân* c. V, s. 81-82.

<sup>77</sup> Aristoteles, *Fizik*, 266b.

<sup>78</sup> Aristoteles, *et-Tabia*, (İbn Samh, İbn 'Adi, Matta İbn Yunus ve Ebu'l-Farac, İbn Tayyib Şerhleri ile beraber) *I-II*, çev. İshak b. Huneyn, el-Hey'etu'l- Mısriyya, Kahire, 1984, II, s. 936.

tüm cisimler hava içerisinde ya düşey ya da yukarıya doğru bir hareket içindedir. Ortam (hava ve su), kuşattığı nesnelerin sıkışmasını sağlayarak, itilmelerini ve doğal kaynaklarına doğru yönelmelerini sağlamaktadır. Dolayısıyla cisimlerin yer değiştirmesi için itme hareketine ve bu hareketin gerçekleşmesi için de ortam tarafından kuşatılmaları ve sıkıştırılmaları gerekmektedir.<sup>79</sup> Başka bir ifadeyle hareket, nesnenin bir itme hareketine maruz kalmasıdır. Nazzâm bu görüşüyle de Aristoteles'in etkisi altındadır. Nitekim Aristoteles'e göre fırlatma hareketi bir itme hareketidir ve ilkesini başka bir nesnen almaktadır.<sup>80</sup>

Nazzâm açısından i'timâd hareketi ve sonuçları arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi vardır. Kadı Abdülcebbar'ın vurguladığı gibi, bu şekildeki bir zorunluluğun kabul edilmesinin sebebi, hareket ilkesinin mahalden kaynaklandığının düşünülmüş olmasıdır. Nazzâm'ın düşüncesinde her nesnenin doğal mekânına gitmek gibi bir hedefi vardır. Hedef düşüncesi zorunlu nedensellik düşüncesini savunmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim Nazzâm'ın açıklıkla belirttiği gibi, "Doğa ortadan kalkmadan, doğal hareketler zâil olmaz."<sup>81</sup> Dolayısıyla ona göre her cismin, doğal bir karakteri olduğuna göre, nesnelere ortamın etkilerine ve sahip oldukları hareket kabiliyetlerine göre hareket edeceklerdir.

### Sonuç

İ'timâd kavramı İslam düşüncesinde ya cisimlerin bir noktadan başka bir noktaya hareket etmelerini sağlayan itme hareketi ya da bu hareketi sağlayan sebep olarak düşünülmüştür. Bu sebep çoğunlukla ağırlık olarak kabul edilmiştir. Nazzâm açısından ise i'timâd, bir cismin diğerini itmesi hareketidir. Ona göre bu hareketin gerçekleşmesinin iki nedeni vardır: (i) Nesnenin hava ve su gibi doğal bir ortam tarafından kuşatılması, (ii) her cismin doğal kaynağına yönelme hedefine sahip olması. Nazzâm açısından kuşatılmış olmak beraberinde sıkıştırmayı ve iç bileşenlerin buna uygun olarak dönüşmesini ve iç-tepide bulunmasını meydana getirir. Nazzâm'ın sıkma-itme ekseninde açıkladığı hareket düşüncesi kümûn düşüncesiyle uyumludur. Çünkü bu düşüncede, tüm karşıt nitelikler birer cisim olarak nesnelere meydana getirmektedir.

<sup>79</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 201-202.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Fizik*, 243a.

<sup>81</sup> Hayyât, *İntisâr*, s. 44.

Nazzâm'ın yer değiştirme hareketine getirdiği açıklama, Aristocu bir açıklamadır. Aristoteles'in doğal ve doğaya aykırı (zorlamalı) olarak ifade ettiği hareket taksimini terimler bazında olmasa bile Nazzâm'ın verdiği örneklerde bulmak mümkündür. Ayrıca Nazzâm'ın doğal hareketleri engelleyici unsurların kalkmasıyla izah etmesi, zorlamalı hareketleri ise ortamın (hava ve su) etkisi ve itme hareketi üzerinden açıklaması dikkat çekici diğer bir husustur.

Nazzâm açısından i'timâd hareketi sadece yer değiştirmenin değil, evrendeki tüm oluşların ilkesidir. Dolayısıyla ona göre hareket sadece bir mekandan başka bir mekana intikâl değildir. Ona göre sâkin olduğu söylenen bir cisimde bile her zaman devam eden bir hareket vardır. Nazzâm'ın düşüncesinde cevherde hareket gerçekleşmektedir. Bu tavrıyla o cevherde hareketi kabul eden filozoflara öncülük etmemedir..

### Kaynakça

- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi yay., İstanbul, 2005.
- Aristoteles, *et-Tabî'a* (İbn Samh, İbn 'Adi, Matta İbn Yunus ve Ebu'l-Farac, İbn Tayyib Şerhleri ile beraber), *I-II* Arapça çev. İşhak b. Huneyn, el-Hey'etu'l- Mısriyya, Kahire, 1984,
- Aurelius, Emperor, *Thoughts*, çev. George Long, London, 1880.
- Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyanu'l-Firkati'n-Nâciyeti min-hum*, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetu İbn Sina, Kahire, 1988.
- Câhiz Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, I-VII (thk. Abdusselâm Muhammed Harûn) Cemiyetu'r-Riayeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr "Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife", *er-Resâilu'l-Kelâmiyye*, thk. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.
- Câhiz, "Halku'l-Kur'an", *Resâilu'l-Kelâmiyye*, thk. Ali Bû Melhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Menşetu'l-Mearif, İskenderiyye, 1969,
- Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İşlam Felsefesinde Hareket Kavramı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, sayı:1, 1981, s. 221-248.
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kelâm: Atoms, space, and void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, E. J. Brill, Leiden, 1994.
- Ebû Rîde, Abdülhâdi, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu'l-Kelâmiyyetu'l-Felsefiyye, Matba'atu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire, 1946.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdir, Beyrût, 2008.

- Frank, Richard, *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science*, State Universty of New York Press, 1978.
- Havârizmî, Rüknuddin, b. el-Melahîmî, *Kitâbu'l-Fâik fi Usuli'd-Dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermot, Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free Universty of Berlin, Tehran, 2007.
- Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahmân b. Osmân, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r- Râvendî*, thk. Niberg, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır, 1925.
- Horovitz, S., "Ueber den Einfluss der Griechischen Philoophie auf die Entwicklung des Kalam" *Jahres-Bericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung*, Breslau, 1909.
- Işık, Kemal, "Nazzâm ve Düşünceleri" *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sayı:3, 1977.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endulîsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihel*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XVIII, thk. Emin Muhammed Abdulvahab, Dâru'İhyâu't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1999.
- İbn Matteveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkiretu fi Ahkâmi'l-Cevheri ve'l-A'râd*, thk. Sâmî Nasr Lütf ve Faysal Bedir, Dâru's-Sekâfeti li't-Tibâeti ve'Neşr, Kahire, 1975.
- İbn Sinâ, Ebû 'Alî, "Risâletü'l-Hudûd", *Tisu Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyât*, Dâr'u'l-'Arab, Kahire, tsz.
- el-'Îcî, Adudu'd-Din Abdurrahman, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz.
- Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, I-V, (Hakkı Hünler) Paradigma yay., İstanbul, 2006.
- Ka'bî, Ebu Kasım el-Belhî, "Bâbu Zikri'l-Mu'tezileti min Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâti'l-Mu'tezile*, (thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1986,
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, el-Hemadânî, *el-Muhît bi't-Teklif* (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), thk. Ömer es-Seyyid 'Azmî, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz.
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, el-Hemadânî *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire tsz.
- Orhan Şener Kologlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, sayı: 1, 2008.
- Nazmî, Sâlim ve Muhammed Aziz, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve'l-Fikri'n-Nakdî fi'l-İslâm*, Müessesetü Şebâbî'l-Câmieti, İskenderiye, 1983.

- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Mahdu'l-İnmâi'l-'Arabi, Beyrût, 1979.
- Pines, S., *Mezhebu'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn*, Almancadan Arapçaya çev. Muhammed Abdülhadi Ebu Zeyde, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1946.
- Râzî, Fahreddin, *Kitabu Muhassali Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-Küllüyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, Beyrût, 1994.
- Şeyhu'l-Müfid Muhameed el-'Ukberî, *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temeru'l-Alemî li Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, Tahran, 1413.





## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

---

Zygmunt Bauman, **Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?**, çev. H. Keser (Ayrıntı: İstanbul, 2014), 80 s.

---

“Eşitsizlik”, tabakalaşma sosyolojisinin mihenk taşıdır. Gerek makro ve gerekse de mikro açılardan ele alınsın toplum; gelir, servet, statü, itibar, prestij, soy, sop, vb. açılardan birbirlerinden alabilirdiğince farklı insanların ortak yaşama iradesiyle bir araya gelerek oluşturdukları bir bütündür. Toplum, sadece doğum ve ölüm karşısında eşit olan insanlardan oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanlar ancak farklılıklarıyla eşittirler. Pozitivizm de her şey büyüklüğüne göre değerlendirildiğinden; pozitivist düşüncenin bir uzantısı olarak tabakalaşma araştırmalarında da “adalet” değil de “eşitlik” olgusundan hareket edilmektedir. Çağımızın yaşayan en önemli post-modern kuramcılarında Zygmunt Bauman bu çalışmasında, klasik sosyoloji geleneğine bağlı kalarak küresel düzeyde her geçen gün daha da akut hale gelen eşitsizliği bazı ekonomik verilerden hareketle makro bir bakış açısıyla tasvir etmektedir. Bauman çalışmasında sırayla dört ana nokta üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilk ikisi eşitsizliği sorgulamaya yönelik sorulardan oluşmaktadır.

“Günümüzde eşitsizlik ne düzeyde?” sorusunu Bauman, ekonomik verilerden hareketle şöyle tasvir etmektedir: Dünyadaki en zengin 1.000 kişinin toplam mal varlığı en fakir 2,5 milyar insanın yaklaşık olarak iki katıdır. En son yapılan araştırmalara göre dünya nüfusunun en zengin % 1’lik kesimi daha fakir olan % 50’nin neredeyse 2.000 katı kadar zengindir ve bu durum her geçen gün daha da kötüye giderek zenginle yoksul arasındaki makas hızla açılmaktadır. Mesela; 1998 yılı BM İnsani Gelişim Raporunun önsözünde

dünya nüfusunun % 20'si dünya çapında üretilen tüm mal ve hizmetlerin % 86'sını, en yoksul % 20 ise 1,3'ünü tükettiği belirtilirken bu oran günümüzde % 90'a % 1'dir (2014: 14-15). Bu veriler günümüz dünyasındaki eşitsizliği gayet iyi tasvir etseler de aslında eşitsizlik de kendi içinde bir eşitsizliği içermektedir.

Bauman esas olarak eşitsizliği daha yakından tanıyabilmek için zenginler içerisinde de en zengin %1'e ve hatta %0,1'e odaklanmamız gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü bunu yapmamamız durumunda toplumda denge unsuru olarak kabul edilen orta tabakanın artık korumasız çalışanlar sınıfına dönüştüğünü göremeyeceğimizi belirtmektedir. Bauman, eşitsizliği ve bunun sınıfsal boyutunu bu şekilde belirttikten sonra eşitsizliğin bir kısır döngü halinde mekanik olarak kendi kendini üretir hale geldiğini belirtmektedir. İnsanlar sadece zengin oldukları için zenginleşmekte, fakirler de fakir oldukları için fakirleşmektedirler. Artık dışarıdan herhangi bir yardıma, desteğe, itme kuvvetine veya uyarıcıya gerek kalmadan insanlar, tarihte ilk defa sosyal eşitsizliği pek çok başarısız denemenin ardından kendi kendine devir-daim yapabilecek hale geldiklerine işaret etmektedir (2014: 16).

"Eşitsizliğe neden katlanıyoruz?" sorusuna ise Bauman (2014: 25), Daniel Dornig'e atıfla eşitsizliğin, eşitsizlik doktrinine olan inanç sayesinde ayakta kalabildiğinin altını çizmektedir. Yoksa insanlar yaşadığımız toplumun ideolojisinde büyük yanlışlıkların olabileceğini fark etseler hayretler içerisinde kalacaklardır. Ama eşitsizlik doktrinini üzerinden bu çarpıklıklar gayet güzel bir şekilde gizlenmektedir. Mesela; Dornig eşitsizlik doktrinleri arasında şunları saymaktadır: 1) Elitizm faydalıdır. Çünkü tanım gereği sadece nispeten az sayıda kişinin sahip olduğu yetenekler geliştirilerek çoğunluğa fayda sağlanabilir. 2) Dışlama toplumun sağlığı için hem normal hem de gereklidir, hırs daha iyi bir yaşam için faydalıdır. 3) Ortaya çıkan umutsuzluk kaçınılmazdır ve bundan kurtulmak için yapılacak bir şey yoktur. Pedagojinin, eşitsizlik doktrinine payanda yapılarak bireylerin yeteneklerinin, becerilerinin ve kapasitelerinin doğal eşitsizliğine olan inanç, eğitim programı üzerinden desteklenerek kitleler sosyal eşitsizliği zihinsel olarak kabul edip içselleştirme ve doğallaştırma yönünde eğitilmektedir. İnanılan "şey" gerçek olan "şey"den daha önemlidir. İnsanlar bir şeyin doğru olduğuna inanırlarsa, onu doğru kılmak için eylemde bulunurlar. Toplumda, çoğunluğu iyiliğinin az sayıda üstün yetenekli insanın

kaderine endekslenmesine bağlı olarak oluşturulan inanç üzerinden eşitsizlik çok kolay bir şekilde doğallaştırılmaktadır.

Bu iki sorudan sonra Bauman üçüncü başlıkta; “Daha büyük yalanlara zemin hazırlayan bazı büyük yalanlar”ın neler olduğunu sıralamaktadır. Ona göre (2014: 31-32) günümüzde doğruluğundan şüphe edilmeyen, görünürde herkesin faydasına olan bazı yaygın varsayımları şöyle sıralamaktadır: (i) İnsanların bir arada yaşamasından kaynaklanan tüm sorunların üstesinden gelmenin ve bunları çözebilmenin tek yolu ekonomik büyümedir. (ii) Yeni tüketim nesnelerinin dolaşımını hızlandırmak insanı mutlu etmenin belki de tek, muhtemelen esas ve en etkili yoludur. (iii) İnsanların eşit olmaması doğaldır ve insan hayatındaki olasılıkları kaçınılmazlıklara göre düzenlemek hepimiz için faydalıdır. (iv) Rekabet hem sosyal adaletin hem de sosyal düzenin sağlanması için aynı anda gerekli ve yeterli koşuldur. Bauman bütün bu varsayımların kurgu olduğunu, her birinin kendi içerisinde ciddi tuzaklar içerdiğini ve bunlara şüpheyle yaklaşmamız gerektiğini belirtmektedir. Yaşadığımız dünyadaki mevcut eşitsizlikler aslında toplumda yaygın olarak doğru olduğu kabul edilen bu ve benzeri varsayımların doğal sonuçlarıdır. Bauman bu kısa ve özet mahiyetinde olan bu çalışmasında ekonomik büyüme, tüketim, sosyal eşitsizliğin doğallığı ya da doğallaştırılması, adaletin anahtarı olarak rekabet gibi alt başlıklar üzerinden daha büyük yalanlara zemin hazırlayan büyük yalanları deşifre etmektedir. Dolayısıyla burada eşitsizlikten ziyade eşitsizlikleri üreterek meşrulaştıran, daha büyük yalanlara zemin hazırlayan büyük yalanlar üzerinde durmamız gerektiğine vurgu yapmaktadır.

“Fiiliyata karşı kelimeler: Son sözler” başlıklı sonuç bölümünde ise Bauman, yukarıda belirtilen bütün durumları; dostluk, işbirliği, dayanışma, paylaşma, karşılıklı güven ve birbirini tanıma gibi insani değerlerin yerine yarışma ve rekabetin konulmasına bağlamaktadır. Hırsı kötülemede ve kimsenin hırsından kimseye fayda gelmeyeceğini belirtmektedir. İnsanlığın geleceğinden pek ümitvar olmamakla birlikte uzak bir ihtimal olarak şunu önermektedir: “... kişinin tüm dünya için kendine sorumluluk yüklemesi açıkçası mantıksız bir harekettir. Bununla birlikte kendi sonuçlarının sorumluluğunu da kapsayan sorumluluk yüklenme kararı, dünyanın mantığını cinayet ve intihar sonuçlarından kaynaklanan körlükten kurtarmak için son şanstır (2014: 74)”. Bireyi kendi vicdanıyla baş

başta bırakan, varoluşsal bir boyut içermeyen bu yaklaşımın eşitsizliklerin üstesinden gelinmesinde güçlü bir motivasyon sağlayacağı söylenemez. Aslında kendisi de bunun farkındadır. İlerleyen satırlarda şunu söylemektedir: “Öyle görünüyor ki, felaketleri anlayıp geldiklerini geriye dönüp bakarak, maalesef sadece geriye dönüp bakarak kabul etmek için mutlaka gerçekleştirmeleri gerekiyor. Tüyler ürperten bir düşünce varsa o da budur. Aksini ispat edebilir miyiz? Daha iyisini yaparak tekrar tekrar denemedikçe asla bilemeyeceğiz (2014: 75)”.

Bauman, bu kısa eserinde eşitsizliği gayet güzel bir şekilde tasvir etmiş olsa da bunun üstesinden nasıl gelineceği noktasında bir şey söylememektedir. Hırslı kötü olduğundan bahsetmekte ama tanrı düşüncesine ve ahlaka vurgu yapmamakta, sermayenin yüzergezer olmasının eşitsizliği katladığını belirtmektedir. Fakat buna karşı devlet(ler)i, hükümetleri göreve çağırmamakta, eğitim üzerinden eşitsizliklerin doğallaştırıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte eğitimin içeriğinin insanın doğal gelişimine uygun olarak nasıl düzenlenmesi gerektiği ve benzeri noktalarda diğer postmodernistler gibi herkesi kendi vicdanıyla baş başa bırakmaktadır. Bauman, ne yapacağımıza ancak olaylar gerçekleştikten sonra karar verebileceğimizi zikretmektedir. Bu hususu bir atasözüyle bağlayacak olursak; “dere, akmadan durulmaz”.

**Musa ÖZTÜRK**

(Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü)



---

Liliana Vana, **Yahudilik’de Kadın: Epistroposluk-Kadın Dua Grupları-Evlenme**, çev. M. Aydın (Nüve Kültür Merkezi: Konya, 2013), 168 s.

---

İçinde “kadın” kelimesi geçen her bir başlık, aslında bir büyük tartışmaya işaret eder: İnsanlığın, tıpkı erkekler gibi yarısını oluşturan kadınlar, neden “norm” ve “normal”den sapan istisnalar gibi muamele görürler? Neden “norm” ve “normal” olan, insanlığın diğer

yarısı olan erkekler tarafından temsil edilir? Kim kime göre tanımlanır, hizalanır? Neden?

Bu sorular yeni sorulmuş değildir malumunuz. Yazılı tarihin gizli kalmış kadın cephesi, her ekolden feminist araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılmaya çalışıldıkça, kendisinde soru sorma cesaretini bir şekilde bulabilmiş kadınların sorularıyla karşılaşırız. Onlar bu soruları boşluğa sormuyorlardı doğal olarak, bir tür yüksek sesle düşünme, ya da muhayyel rakiplerle tartışma babında, yine kendi cevaplarını dile getirmek üzere soruyorlardı çoğunlukla. Soruların formülasyonunda, içinde buldukları ve hitap ettikleri çevrenin hakim paradigmalarını, meşru kabullerini kullanıyorlar, cevaplarını da kadın konusunda bu paradigma ve kabullerin tutarlılığını sağlama ekseninde kurguluyorlardı.

Tarihin en eski tezlerinden biri olan “kadının erkekler için yaratıldığı” görüşüne karşı, 1789’un coşkulu kuşağından olan<sup>1</sup> Mary Wollstonecraft şöyle itiraz etmişti:

Kadının yalnızca erkeğe haz vermek ve ona tabi olmak için yaratıldığını kabul edersek, onun erkeğe hoş görülebilmek için başka her şeyi feda etmesinin zorunlu olduğu sonucunu kabul etmemiz gerektiği doğrudur: Cinslerin ahlaki açıdan olsun, fiziksel açıdan olsun ayrımlarını dikkate almadan, kadının karakterinin nasıl biçimlenmesi gerektiğine karar verenin böyle bir kader olduğu kanıtlandıysa, bırakalım, kadının tüm eylemlerini kendini korumaya yönelik barbarca arzu belirlesin. Ama bu yaşamın amaçlarının, onursuz temel üzerine inşa edilen pratik kurallarla ters yüz edilebildiği gösterilebilirse, kadınların erkekler için yaratıldığı savının geçerliliğinden de kuşku duyabilirim. Bu tavrım nedeniyle bana din karşıtı, hatta ateist denebilir, ama göklerden bir melek inip de bana Musa’nın o güzel ve şiirsel evren tasavvurunun ve Âdem’in cennetten atılışı hikâyesinin alegorik hikâyeler değil de, gerçeğin ta kendisi olduğunu söylese dahi, kendi aklımın bana söylediklerinin Yüce Varlık’ın karakterini alçaltacağına

<sup>1</sup> Sheila Rowbotham, *Kadınlar Direniş ve Devrim*, Çev. N. Şarman, Payel Yay. İstanbul, 1994, s.46.

inanamam ve gözlerimin önündeki şeytandan hiç korkmadan, tüm zayıflığının sorumluluğunu, cinsimi baştan çıkararak ilk erkeğin omuzlarına yüklemektense, aklımı dinlemeyi tercih ederim.<sup>2</sup>

Wollstonecraft gibi başka kadınlar da, din ve Tanrı üzerinden haklılaştırılmaya çalışılan pek çok görüşü ele almış ve farklı paradigmaları kullanarak yeniden yorumlama denemelerinde bulunmuşlardır. Bu gün artık “Feminist Teoloji” olarak isimlendirilen bir disipline dönüşen bu denemeler, henüz hak ettiği ilgiyi göremese de, en azından dini kimliğinden vazgeçmek istemeyen kadınlar için bir başvuru kaynağı olarak işlev görmektedir. İşte size tanıtıma çalışacağım “Yahudilik’te Kadın” isimli çalışma da, hem bir akademisyen, hem de bir aktivist olarak Yahudi kadınların dini konularını iyileştirmeye çabalayan Prof. Liliana Vana’nın üç makalesinin tercümesinden oluşmaktadır. Dinler Tarihi alanında önemli çalışmalarıyla tanıdığımız Hocamız Prof. Dr. Mehmet Aydın’ın, 1982 yılında yılında Paris Sorbonne Üniversitesinde bulunduğu sırada bir doktora öğrencisi olarak tanıdığı Vana, halen aynı üniversitenin Doğu Dilleri bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Aydın’ın ifadesiyle “ yakalandığı korkunç hastalıkla mücadele ederken bile bir an bırakmadığı akademik araştırma gayreti” kitapta yer alan üç makaledeki ince fikir işçiliğinin tesadüfi bir başarı olmadığını göstermektedir.

Kitabın ilk makalesi “Miladi İlk Yüzyılda Yahudilik’de Kadının Bilinmeyen Fonksiyonu” başlığını taşıyor. Makalenin girişinde, Antik dönemde Yahudi kadınların genelde ev eksenli bir hayat yaşadığına ilişkin görüşlerin, sinagog yazıtları üzerinde yapılan araştırmalarla doğrulanmadığı, aksine sinagogların en önemli başışçılarının kadınlar olduğu gerçeğini ortaya çıkardığını ileri süren Vana, Yahuda’da bulunan Babatha ve Salome Komaise arşivlerinin, ekonomik hayatta çok güçlü bir kadınlar tablosu çizmeye imkân verdiğini belirtmektedir.<sup>3</sup> Ancak bunun için ilk asırların Yahudi edebiyatını incelemek gereğinin altını çizen Vana, bu literatürün ekonomik, dini ve sosyal hayata girmiş güçlü kadınların varlığını ortaya koydu-

---

<sup>2</sup> Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*, Çev. D. Hakyemez, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2007 (11. Baskı), İstanbul, s.121.

<sup>3</sup> Age, s. 18.

ğunu belirtiyor. Tarlalarda, bağlarda, zeytinliklerde çalışan; sebze-cilik, butiklik, bankerlik, emanetçilik, ebelik, doktorluk gibi meslekler icra eden kadınların, özellikle ekonomi ve ticaret sahalarında, hem günlük hayatta hem de hukuki alanda Yahudi erkeklerle eşit bir statü elde ettiklerini belirten Vana, Hz. İsa döneminde kadınların onu takip edebilmesi ve havarilerine destek olabildiğini de, sahip oldukları bu sosyo ekonomik statünün bir göstergesi olarak değerlendirmektedir.<sup>4</sup> Makalenin asıl konusu ise, kadınların gerekli olduğu durumlarda, başkasının (yetişkinlerin, küçük çocukların, kendilerinin ya da yetimlerin) mal ve mülklerinin yönetimini üstlenecek bir vasî – epitropos olarak atanması meselesidir.

Aslen Yunanca olan epitropos kelimesinin Rabbinik metinlerde yer aldığını ve Halakhah'ın teknik bir terimi haline geldiğini belirten Vana, İbrani hukukunda bu kelimenin, genel bir tarzda mülkiyetlerin yöneticisi ve hamisini belirtmek için kullanıldığını ve A. Gulak'a referansla, bu kurumun Helenistik ve Roma hukukunun tesiri altında geliştiğine işaret ederek, bu kelimenin İbrani hukuk kaynaklarındaki izini sürmektedir. Epitroposlukla ilgili kanunların kutsal kitap kaynaklı olmadığını, bu göreve farklı şekillerde atamaların yapıldığını, Yahudi olmayanların da bu göreve atanabildiğini, cinsiyet ayrımı yapılmamasına karşın, bazı meslekleri icra edenlerin (berber, cerrah, tabakçı ve duvar ustaları gibi) bu görev için uygun bulunmadıklarını zengin dipnot bilgileriyle ortaya koyan Vana, epitroposun yükümlülüklerini ise şöyle tarif etmektedir: "Sivil alanda (satış, alış, menkul ve gayri menkul kiralama, vergileri ve liturjileri vs. düzenleme) ve dini alanda (öşür yükümlülüğünün alımı, rahiplere gelen bağışlar), terumot (takdimeler, ilk ürünler, yaşça büyük sürüler vs., mabede vakfedilenler) gibi, epitropos'a vekalet edilen malların yönetimini üstlenmek düşmektedir. Epitropos, küçüklerin mal varlığını yönettiği zaman aynı şekilde himaye ettiği yetimlerin eğitimleri, beslenmeleri, giyimleri ve günlük dini işleriyle de sorumludur."<sup>5</sup> Kadınların bu sorumluluğu icraya ehil görülmesi ve kayıtlara geçtiği şekliyle bunu gerçekleştirmiş olmaları, kadınların dini statüsü konusunda önemli bir veri olarak kabul edilmektedir.

Miladi III. Asra kadar, normalde mirasından yararlanamayacak olan karısına mal bağışlayarak bu adaletsizliği ortadan kaldırma

<sup>4</sup> Age, s. 19.

<sup>5</sup> Age, s. 28-29.

âdeti, Babil’li Amora Shemuel’in çıkardığı karamameyle yasaklanınca, kendisine mal bağışlanan kadınların ancak epitropos konumunda olabileceğine dair hüküm de bu uygulamanın yaygınlığını gösterir. Ancak buna rağmen, XIII. Yüzyıldan itibaren, XX. yüzyıl başlarına kadar, “kadınların ticari işlere alışık olmadıkları, mülkiyetleri idare etme yeteneğinden yoksun oldukları” gibi gerekçelerle hahamlar mahkemesi, kadınların bu göreve atanmasına izin vermemiştir, bu da mali ve ekonomik gücün erkeklerin elinde merkezileşerek, kadınların aleyhine genişlemesi ile sonuçlanmıştır<sup>6</sup>.

Kitabın ikinci makalesi “Dini Görevlerde Kadınların Eksikliği: Yahudi Şeriatını Yeniden İnceleme (Halakhah)” başlığını taşımaktadır. Ortodoks Yahudi cemaatleri ve onların dini işleyiş modellerinde, dini görevlerde kadınların eksikliğinin hemen fark edildiğini belirten Vana, kadınların Torah veya Megillah’ı (Ester’in Tomarı) Purim bayramında herkese açık olarak okuyamadıklarını, toplu ibadetlere katılmadıklarını ve ibadet görevini yapamadıklarını ifade etmektedir.<sup>7</sup> Kadınların, Minyan yani cemaatle ibadet için gerekli olan on erkek miktarının içine bile girmediklerini, bu yüzden inanlar topluluğunun erkeklerden oluştuğunu, Fransa’da ve İsrail’de sinagoglarda kadınlara tahsis edilen yerle erkeklere ait yerin arasını ayıran bariyerin (metitzah) gittikçe yükseltip kalınlaştırıldığını, kadınlara ancak koridorlarda, sahanlarda, küçük odalarda ibadet imkânı tanındığını ve bu durumun da özellikle katılımın şart olduğu dini bayramlarda ciddi sıkıntılara sebep olduğunu belirtmektedir. Kadınların sahip oldukları pek çok profesyonel mesleğe rağmen, hala cemaat kurumları veya sinagog işleri gibi görevleri üstlenemediklerini, cemaat yönetim konseylerinde dini işlerde görev alamadıklarını belirterek, Ortodoks Halakhah’a göre bu durumun şeri kaynaklarını sorgulamaktadır.<sup>8</sup> Makalede son derece ayrıntılı olarak gerçekleştirilen bu sorgulama sonucunda ulaşılan sonuç, dini görevlerde kadınların bulunmasını yasaklayan hiçbir Halahîk yasağın bulunmadığıdır. Vana, mevcut kısıtlılıkları aşabilmek için, kadınlara da erkekler gibi dini eğitim alma hakkının tanınmasını salık vermektedir.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Age, s.48.

<sup>7</sup> Age,s. 55.

<sup>8</sup> Age, s.57 vd.

<sup>9</sup> Age., s. 95-96.



Kitabın üçüncü makalesi “Helenistik ve Roma Döneminde Yahudilerde Nişanlanma ve Evlenme: Halakhah (Şeriat) ve Adetler” başlığını taşımaktadır. Kitabın başından beri, İslam dünyasında kadınların yaşadığı sorunların ve ortaya çıkan tartışmaların Yahudi dünyasındaki benzerini izliyor olmanın verdiği aşinalık duygusu, bu bölümde daha da kuvvetlenmektedir. Evlenme konusunun Mişna’da ve Talmud dönemi literatüründe önemli bir yer işgal ettiğini belirten Vana, son iki yüz yıl içinde bulunan yeni kaynakların da tartışmaya dâhil edildiğini söyleyerek, Levirat’ ı dışarıda bırakmak suretiyle, evlilik prosedürünün ayrıntılı bir tasvir ve tahliline girişmektedir. Bu işlemi yaparken evlilik konusundaki örf ve adetlerin seyrini hukuki ve tarihi metinleri ele alarak detaylandırmakta, meydana gelen değişim anlarını saikleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmaktadır.

Evliliğin ilk aşaması “kutsallaştırma” anlamına gelen Qiddoushin ile başlamakta ve çift, Halakik açıdan karı koca haline gelmektedirler. Bu aşama nişanlılık (erousin) dönemidir; bu süreçte kadın başka bir erkekle evlilik akdinde bulunamaz, erkek de, nişanlısının yakın akrabaları ile evlenme yaşağına uymak durumundadır. Erkeğin başka kadınlarla evlenmesinin önünde bir engel yoktur; çünkü Torah poligamiyi yasaklamamaktadır.<sup>10</sup> Düğün (Nissui) daha sonra icra edilir ve gelin kocasının evine yerleşir. Bazı durumlarda, nişanlılık yıllarca sürebilir. Erkeğin nişanlılık beyanı Tannaitik Halakhah tarafından yasal bir değer olarak kabul edilirken, kızın beyanı ise hukuki değerden yoksundur. Evlenmenin olmazsa olmaz bir başka şartı ise qinyan (elde etme)dır, Mişna döneminde para, yazılı kontrat veya cinsel ilişki şeklinde icra edilmektedir.<sup>11</sup> Evliliği geciktirici hükümler başlığı altında verilen bilgiler, erkeğin evlenmek için bir şart koşması ya da gelinin babasının taahhüdünü yerine getirememesi durumunda nişanlı kızın maruz kaldığı sorunlara çözümleri ihtiva etmektedir. Hukuki açıdan nişanlı kızın evli kabul edilmesi ve boşanma inisiyatifinin erkeğin elinde olmasının yarattığı sorunlar İkinci mabedin sonunda Admon tarafından geliştirilen bir formülle çözülmüş ve bu çözüm kadınları koruyan bir kural olarak benimsenmiştir.<sup>12</sup> Makalede, evliliğin ilk adımı sayılan kutsamaların

<sup>10</sup> Age, s.103.

<sup>11</sup> Age, s. 108.

<sup>12</sup> Age, s.111.

bir vekil tarafından da yapılabileceği, qinyanın üç aşaması olan mehir, evlenme akti ve birlikte olmaya dair ayrıntılı bilgiler, Torah'ın babaya kızını küçük yaşta evlendirme hakkını tanımış olmasından kaynaklanan geleneğe rağmen, yaşanan sorunlar sebebiyle halakhotlar tarafından bu hakkın yasaklanması ve kızın rızasının esas kabul edilmesi, babanın ölümü halinde annesi ya da ağabeyi tarafından evlendirilen kızın bu evliliği reddetme hakkının tanınması, kız ve erkek çocuklar için blüğ yaşı tartışmaları ve erken yaşta evliliklerin teşvikine rağmen, hukuk kurallarının kızların lehine gelişmeye devam etmesi ve son olarak da Yahudi toplumunda çok evliliğin yasaklanmamış olmasına karşın, Rabbinik kökenli şeriatların bu uygulamaya mani olmaya çalıştıkları ve ketubah vermenin hukuki bir kural haline gelmesiyle birlikte hem boşanmanın zorlaştırıldığı hem de kadının bu belge sayesinde ekonomik bir güç kazandığı gibi hususlar ele alınmıştır.

Vana, Yahudilik bağlamında ve kadın özelinde dini hükümlerin oluşum ya da ilga süreçlerini oldukça ayrıntılı bir şekilde analiz ederek, bu ve benzeri hükümler üzerinde yeniden düşünülebileceği ve mevcut sorunlara çözüm olarak yeni kararların alınabileceği fikrini işlerken, hem kadınları hem de dini önderleri cesaretlendirmeye çalışmıştır. Kitap, içerdiği değerli bilgiler kadar, izlenen yöntemin örnekliği açısından da okunmaya değer. Kullanılan kavramların Fransızca imlasıyla bırakılmış olması ve alana aşina olmayan okuyucunun ihtiyaç duyabileceği bazı açıklayıcı bilgilerin eksikliği, okunma azmini eksiltmez umudundayım.

**Hidayet TUKSAL**

(Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü)



Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**,  
(İz: İstanbul, 2009), 527 s.

Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ ile olan ilişkisini ve ona yönelttiği eleştirileri konu edinen bu eser giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları ve kaynakları belirtilmiş ve Fahreddin Râzî'nin eserlerinin genel karakteri hakkında bilgiler verilerek bir takım uyarılarda bulunulmuştur. Buna göre eserin konusunun mantık, fizik ve metafizik alanlarıyla sınırlı olduğu belirtilmiştir. Bu çerçeveye uygun olarak ana bölümlerin belirlendiği bu eserde nefis ve ahlak alanı ele alınmamıştır. İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin İslam düşündeki yerlerinin somut verilerle ortaya konulduğu giriş kısmında, sonraki kelâma İbn Sînâ'nın yaptığı katkının konunun içeriğine dâhil olduğu belirtilmiştir. Farklı eserlerde farklı düşünceye sahip olmasından bahisle Fahreddin Râzî hakkında yapılacak çalışmanın zorluklarına dikkat çekilmiş, bu zorluğu aşmak için eserlerini kelâmî ve felsefî olarak ayırmanın Râzî'nin görüşlerini netleştirmek için yeterli olmadığı sonucuna varılmıştır. Eserleri kronolojik olarak ele almanın ve buna göre Fahreddin Râzî'nin düşüncelerini saptamanın uygun olacağı savunulmuştur. Bir konuyu işlerken Fahreddin Râzî'nin bütün tarafların görüşlerine ve bu görüşlere verilen cevaplara yer vermiş olması ve kendi değerlendirmesinin zaman zaman bazı karışıklıklara yol açtığına dikkat çekilmiş ve bu konuda dikkatli olunması gerektiği belirtilmiştir.

Birinci bölümde, İbn Sina'nın ilimler tasnifi verildikten sonra Fahreddin Râzî'ye kadar devam eden süreçte kelâmî sistemin gelişmesi; işlenen konular, takip edilen yöntem, kullanılan kavramlar ve düşünsel tavır açısından ele alınmış, böylece Râzî'nin bu sisteme katkısı ve sonraki döneme etkisi saptanmaya çalışılmıştır.

Yazara göre, her ne kadar Gazâlî, mantığı esas alınması gereken bir ilim olarak vurguladıysa da, eserlerine örneğin *el-İktisâd'* a, bakıldığında bu yeni yöntemi çok da izlemediği görülmektedir. Yazar, felsefe meselelerinin kelimaya içine dâhil edilmesi sürecinin ve mantığın bir yöntem olarak fiilî olarak kelâm meselelerine uygulanmasının Râzî ile başladığı düşüncesindedir. Yazara göre, aslında Râzî'de bile felsefî anlamda mantığın/burhanın tümüyle esas kılındığını söylemek zordur. Gazâlî sonrası İbn Sînâ'ya yapılan eleştiriler göz önüne alındığında yazar, Râzî'nin cedelci, reddiyeci bir tavra sahip

olmadığını, bunun yerine kelimeler ve felsefe arasında orta yolu temsil ettiği düşüncesindedir.

Râzî öncesi kelâm sürecinin ele alındığı bu bölümde Mu'tezile kelâmına ve bu ekol içerisinde yapılan felsefe, daha özelde İbn Sîna eleştirilerine yer verilmemiş olması bir eksiklik olarak görülebilir. Râzî'nin, Eş'ârî ekolü temsil eden bir düşünür olması hasebiyle bu eksiklik bir miktar mazur görülse de, bu bölümde mütekaddimûn kelâmına ilişkin genel değerlendirmelere sıklıkla yer verilmiş olması Mu'tezile kelâmının farklı olup olmadığını akla getirmektedir. Yazara göre, mütekaddimûn kelâmının temel konuları, nazar bahisleri, teolojik meselelerinin ele alındığı ilahiyât bölümleri, peygamberlik konularının işlendiği nübüvvet bölümleri, ahiret ile ilgili konularla siyasi meselelerin ele alındığı imamet bölümlerinden müteşekkildir (s. 40, 74). Câhiz'in risalelerini ve *Kitabu'l-Heyâvân*'nı, Kadi Abdulcabbar'ın *el-Muğnî*'sini, İbn Matveveyh'in bütünüyle cevher ve araz ile insanın niteliklerine ayırdığı *el-Cevher ve'l-Ârâd* isimli eserini, Nişabûrî'nin *el-Mesâil* eserini düşündüğümüzde klasik kelâmın bir takım nazar bahislerinden ve teolojik konuları aşan bir karakterde olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla ilk dönem kelâmı hakkında genelleme ifadeler kullanan yazarın, Bakillânî, Cüveynî, Gazâlî ve Şehristânî'nin eserleri hakkında yaptığı oldukça başarılı değerlendirmeler gibi, Mu'tezile düşüncesinin önde gelen ve Râzî'nin atıfta bulunduğu kişilerin eserlerini de ele almış olması gerekirdi. Tüm akımların eserlerini ele almanın zor olduğu düşünüldüğünde ise klasik kelâm ile ilgili yapılan değerlendirmelerin Eş'ârî kelâmıyla sınırlı tutulması gerekirdi.

İkinci bölümde, mantık ilmi ve temel konularından tasavvur ve tasdik, beş tümel, tanım, kategoriler, burhan ve kıyasın maddeleri ele alınmıştır. Buna göre, mantığın sistematikliğinde Râzî'nin yaptığı değişiklikler tablo ile verilmiş, İbn Sinâ'nın mantık sistematikliği ile karşılaştırılmış ve başarılı bir şekilde aradaki fark ortaya konmuştur. Tasavvur ve tasdik ile ilgili Râzî'nin epistemolojik tavrı oldukça ayrıntılı olarak ele alınmış ve Râzî'nin tasavvur ve tasdiklerin tamamını bedihî olarak kabul ettiği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda tanım eleştirisi açıklanmış, konu Eflatun, Arsito, İbn Sîna ve Bağdâdî'nin konu hakkında görüşleriyle birlikte ele alınmıştır. Tümel konuları işlenirken Râzî'nin iki tür anlayışa sahip olduğu belirtilmiş, birinde Râzî'nin Eflatuncu karakterde bir düşüncede olduğu

ifade edilirken, diğesinde ise Eflatuncu tümeller düşüncesini reddeden bir düşünceyi sahip olduğu vurgulanmıştır.

Eserde tasavvur ve tasdiklerle ilgili bir karışıklığın söz konusu olduğunu bir okuyucu olarak söylemek mümkündür. Çünkü hem bölüm içinde (s. 121, 125) hem de eserin sonuç kısmında, genel bir ifadeyle Râzî'nin tasdikleri bedîhî olarak kabul ettiği belirtiliyorken, bu bölümün bazı yerlerinde tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının bedîhî bir kısmının kesbî olarak Râzî tarafından kabul edildiği belirtilmiştir (s. 129). Bu karışıklığın Râzî'nin farklı eserlerde farklı düşünceyi savunmuş olmasından ileri geldiğini tahmin etmek zor değildir. Zaten eserde verilen dipnotlardan da bunu anlamak mümkündür. Bu durumda, yazar iki farklı tavrı, diğere meseleleri işlerken yaptığı gibi, burada da Râzî'nin eserlerine dikkat çekmek suretiyle belirtseydi, okuyucu açısından mesele daha sarıh bir hale gelirdi.

Üçüncü bölümde, fizik alanının konuları olan cevher ve araz, cisim, nedensellik, hareket, mekân ve zaman konusu ele alınmıştır. Buna göre, İbn Sînâ'nın doğayı hareketin ve sükûnun bir ilkesi olarak kabul etmesine karşılık Râzî'nin bu düşüncede olmadığı belirtilmiş ve onun nedensellik eleştirisine yer verilmiştir. Filozofların cismi heyûlâ ve suretten oluşan varlık olarak görmelerine karşılık, kelamcıların cismi cevher ve arazdan müteşekkil olarak düşündükleri belirtilmiş ve cevherleri birbirlerine denk olarak kabul ettikleri ifade edilerek Râzî'nin İbn Sînâ'ya dönük eleştirileri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Böylece Râzî'nin madde-sûret düşüncesi hakkındaki reddiyesi ele alınmıştır. Atomculuk karşısında Râzî'nin farklı eserlerde öne sürdüğü deliller bağlamında farklı bir tavra sahip olduğu ve atomculuğu reddeden, kabul eden ve atomculuğa agnostik bakış olmak üzere üç farklı yaklaşımı benimsediği ifade edilmiştir. Nedensellik düşüncesiyle ilgili olarak, felsefecilerin âlemin yaratılışını açıklamak adına savundukları dört nedenin Râzî tarafından hiç bir anlamının olmadığı dile getirilerek, buna dair getirdiği kanıtlar ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Gazâlî gibi Râzî'nin de nedensellik düşüncesinin kaynağı olarak gözlemi, yani iki olayın peş peşe gerçekleşmesinin gözlemlenmesi sonucu aralarında nedensellik ilişkisinin kurulduğu düşüncesine sahip olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Râzî'ye göre, cisimlerin hareketi ne doğaları gereği ne de Allah tarafından yaratılan bir doğayla meydana gelir. Yazar bu bahsin sonlarına doğru, Râzî'nin cisimlerde bir takım güçlerin bulunduğunu

kabul ettiğini ileri sürmüştür. Hareketle ilgili olarak İbn Sînâ'yı takip eden Râzî'nin cevher, görelilik, zaman, etkinlik ve edilgenlik kategorilerinde hareketin olmadığı düşüncesinde olduğuna yer verilmiş ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde yer alan tabî, kasrî ve irâdî hareket çeşitleri karşısında Râzî'nin düşüncesi ele alınmıştır. Mekânla ilgili olarak, farklı görüşlerin ele alındığı bu bölümde, mekânın mahiyeti hakkındaki Râzî'nin düşüncesi ele alınmış ve boşlukla ilgili Râzî'nin farklı eserlerde farklı bir tutuma sahip olduğuna dikkat çekilmiş, ayrıca boşluğu kabul eden ve reddedenlerin delillerine ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Müellife göre Râzî ilk eserlerinde zamanın bağımsız bir varlığının olup olmaması konusunda her hangi bir görüşü savunmaktan kaçınmışken, *el-Mulahhas*'ta zamanı itibarî bir durum olarak almış son dönem eserlerinde ise Eflatuncu zaman anlayışının gerçeğe daha yakın olduğunu savunarak zamanın kendinde bağımsız bir varlık olduğu sonucuna varmıştır.

Birinci bölümde görüldüğü gibi bu bölümde de oldukça genel ifadelerin yazar tarafından kullanıldığı görülmüştür. Örneğin, "Kelâmcıların tabiatı inkâr anlayışlarının temelinde adet-i ilâhiyye anlayışıyla birlikte nedenselliğin inkârı bulunmaktadır. (s. 199)" denilerek, kelâm içerisindeki tabiatçı kelâmcılar, Kadı Abdülcebbar'ın ifadesiyle el-kâilu bi'tab' (tabiatı kabul edenler) göz ardı edilmiştir. Nesnelere hareket etmesinde doğayı bir ilke olarak kabul eden birçok kelâmcı vardır. Nazzâm, Câhiz, Mua'mmer b. Abbâd, Sümâme ve Bişr b. Mu'temir bunlardan bazılarıdır. Benzer bir biçimde, "Kelâmcılara göre cisim, kendileri asla bölünme kabul etmeyen sonlu sayıda atomlardan mürekkeptir (s. 211)" demek suretiyle kelâm içerisinde yer alan ve atomculuğu reddeden düşünürlerin görüşleri de göz ardı edilmiştir. Oysaki ilk dönemin kelâmı düşünüldüğünde atomculuğun reddi veya kabulü kelâmî tavrın en belirleyici etkeni olmuştur.

Dördüncü bölümde, metafizik, ontoloji ve teoloji meseleleri ele alınmıştır. Bu bölümün girişinde, *el-Matalibul-'Aliye* ve *Mebâhis'u'l-Meşirkiyye*'de işlenen konular açısından Râzî'nin metafizik meselelere ilgisiyle İbn Sînâ'nın metafiziğinde işlenen konular karşılaştırılmış ve genel anlamda kelâm sistemi hakkında bir sonuca varılmıştır. Yazara göre, İbn Sînâ metafiziğinde Tanrı, varlığa ilişkin genel kavramlar, özel ilimlerin ilkeleri, nübüvvet ve ahiret konuları yer alırken, *Mebâhisu'l-Meşirkiyye*'de İbn Sînâ'nın teolojik meselelerinin

konuları dışındaki bütün konular yer almış, ancak özel ilimlerin ilkelerine dair kısımlara yer verilmemiştir. Yazar buradan hareketle şu sonuca varmıştır: “Tabii bilimler başlı başına bir amaç olarak kabul edilmediğinden Râzî kelâmının, metafiziğin bilimlerin ilkelerini koyan kısmına ihtiyacı kalmamıştır. (s. 315)” Yazar, bu bahsi bitirirken, doğa ve varlıkla ilgili meselelerin bir amaç olarak değil bir araç olarak kelimada yer bulduğunu savunmuştur (s. 315, ayrıca bk. s. 194). Bir kaç yerde paragraf aralarında geçen ve yazar tarafından önemsendiği anlaşılan bu iddia, delilleriyle birlikte toplu olarak ele alınmış olsaydı kelâm hakkında yapılabilecek bir tartışmaya zemin hazırlayabilirdi.

Genel olarak yazın usulü açısından değerlendirildiğinde; eserin İslam düşüncesi alanını çalışanlar için anlaşılır, ancak birçok görüşün birlikte ele alınmış olması dolayısıyla okuyucu açısından zahmetli bir yapısının olduğu görülür. Oldukça çok sayıda eser telif etmiş olan ve farklı eserlerde farklı görüşlere sahip olan Râzî'nin düşüncelerini, İbn Sinâ'ya yaptığı yorumu ve eleştiriye birçok yönden araştırmanın zorluğu ortadır. Bu zorluklara rağmen Eşref Altaş'ın bu eserinde bu zorluklar önemli oranda aşılmıştır.

**Yunus CENGİZ**

(Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü)



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

## YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altıya aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler [dergi@milelvenihal.org](mailto:dergi@milelvenihal.org) e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak [www.milelvenihal.org](http://www.milelvenihal.org) sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserinin adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no.), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh'i-s-salam (s).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.