

ANKARA



ÜNİVERSİTESİ



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Cilt: 58 • Sayı: 2 • Yıl: 2017

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
*JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY*  
(ISSN: 1301-0522 e-ISSN: 1309-2057)

Cilt: **58** Sayı: **2** (Eylül / September 2017)

**YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/ PUBLISHING INSTITUTION**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına / on behalf of *Ankara University Faculty of Divinity*  
Dekan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal

**EDİTÖR/ EDITOR**

Mehmet Kalaycı

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Muhammet Emin Eren  
Recep Gürkan Göktaş  
Esra Gözeler  
Yasin Meral  
Tuğba Öztürk  
Kevser Beyazyüz Sipahioğlu  
Tuba Nur Umur

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Rahim Acar (*Marmara Üniversitesi*)  
Mehmet Akkuş (*Ankara Üniversitesi*)  
Halis Albayrak (*Ankara Üniversitesi*)  
Yaşar Aydın (Uludağ Üniversitesi)  
Eyüp Baş (*Ankara Üniversitesi*)  
Christoph Boehinger (*Universität Bayreuth*)  
Ahmet Hikmet Eroğlu (*Ankara Üniversitesi*)  
Frank Griffel (*Yale University*)  
İlhami Güler (*Ankara Üniversitesi*)  
Wael Hallaq (*Columbia University*)  
Ömer Faruk Harman (*Marmara Üniversitesi*)  
Jules Janssens (*Louvain University*)  
İsmail Kara (*Marmara Üniversitesi*)

Sönmez Kutlu (*Ankara Üniversitesi*)  
Oliver Leaman (*University of Kentucky*)  
Jon McGinnis (*Univ. of Missouri-St. Louis*)  
Yahya Michot (*Hartford Seminary*)  
Peter Müller (*Pädagogische Hochschule Karlsruhe*)  
Üzeyir Ok (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Ejder Okumuş (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)  
Mehmet Özdemir (*Ankara Üniversitesi*)  
Osman Taştan (*Ankara Üniversitesi*)  
Ömer Özsoy (*Goethe-Universität Frankfurt*)  
Mustafa Öztürk (*Marmara Üniversitesi*)  
İsmail Hakkı Ünal (*Ankara Üniversitesi*)

*AÜİF Dergisi* **ULAK-BİM**, **Index Islamicus** ve **ASOS Sosyal Bilimler İndeksi** tarafından taranmaktadır.

*AÜİF Dergisi* (ISSN 1301-0522) hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayınlanır. Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *AÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *AÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılmaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

*AUIF Dergisi* (*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University*) is a peer-reviewed scholarly journal and is published twice a year. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

**İLETİŞİM ADRESİ / CORRESPONDENCE**

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler, Ankara

Telefon: (312) 212-6800 dah.1242

Fax: (312) 213-0003

E-posta: iladergi@divinity.ankara.edu.tr

URL: <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>

**BASKI / PRESS**

Ankara Üniversitesi Basımevi, A.Ü. Tandoğan Kampüsü, Beşevler, Ankara. Tel: 0(312) 213-6665

Online Yayın Tarihi: Kasım 2017

## İçindekiler / Content

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

Hindistan'daki İsmâ'îlî Hıccalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları  
(*The Impact of Indian Culture on Ismâ'îlî Khojas in India and Its Reflections in the Ginân Literature*)  
CEMİL KUTLUTÜRK..... 1-29

Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış  
(*An Alternative View to the Development of Priesthood in Ancient Israel*)  
KÜRŞAD DEMİRCİ & TOLGA SAVAŞ ALTINEL..... 31-61

17. Yüzyıl Kıbrıs'ında Hürriyetin Tescili: °İtknâmeler (Âzatlık Belgeleri)  
(*Record of Freedom in XVII Century Cyprus: Emancipation Documents*)  
ÜMİT GÜLER..... 63-88

Şîrî Âlim Hâşim Ma'rif el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı  
(*Shîrî Scholar Hâşim Ma'rif al-Hasanî's Use of Textual Criticism in Identifying Fabricated Traditions*)  
PEYMAN ÜNÜGÜR..... 89-120

Dinî Piyasalar Teorisi: Eleştirel Bir Değerlendirme  
(*A Critical Overview of Religious Market Theory*)  
FATİH VAROL..... 121-143

When "Civil Religion" Becomes "Political Religion": The Special Case of Great Britain  
(*"Sivil Din" "Politik Din"e Dönüşünce: Büyük Britanya Örneği*)  
KEMAL ATAMAN & KITTY VAUGHAN ..... 145-159

### Tercüme Makaleler / Translations into Turkish

Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar  
SCOTT B. NOEGEL, Çev. E.ERDOĞAN & İ.E.ŞAMLIOĞLU..... 161-182

### Araştırma Notu ve Yorumlar / Research Notes and Comments

"Senin derdin neydi ey Sâmirî?" (20/Ṭā-Hā:95)  
(*"What then is your case O Sâmirî?" (20/Ṭā-Hā:95)*)  
YASİN MERAL ..... 183-192

### Eser ve Sempozyum Değerlendirmeleri / Reviews

Erhan Afyoncu. *Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler*  
MEHMET KATAR ..... 193-200

Uluslararası Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu  
(18-19 Ekim 2017, Sakarya) Hakkında  
NECMETTİN PEHLİVAN..... 201-208

### Vefa Notları / Tributaries

Prof. Dr. İbrahim Sarıçam'ı (1953-2017) Uğurladık  
SEYFETTİN ERŞAHİN ..... 209-222



# Hindistan'daki İsmâ'îlî Hôcalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları

CEMİL KUTLUTÜRK

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

cemilkutluturk@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-1946-8685>

## Öz

Hindistan'da yaşayan yaklaşık kırk milyon Şî'î nüfusun büyük çoğunluğunu İsnâ' aşeriyye ve İsmâ'îliyye oluşturmaktadır. İsnâ' aşeriyye'ye mensup olanların sayısı daha fazla olmakla birlikte İsmâ'îliler de kendilerine özgü kurumsal yapı ve inançlarıyla dikkat çekmektedir. Hindistan'da İsmâ'îlî düşünceyi temsil eden ana damar Nizârîler olup bunlar bölgede daha çok Hôcalar olarak bilinmektedir. Tarihi veriler ve gözlemler, İsmâ'îlî Hôcaların Hint alt kıtasında dinî ve siyasî açıdan belli bir etkinlik kazandıklarını da ortaya koymaktadır. Makalede İsmâ'îlî Hôcaların tanınmasına katkı sunmak amacıyla söz konusu cemaatin ortaya çıkış süreci ve bu süreçte derlenen Ginân metinleri ele alınmıştır. Bu metinlerden hareketle İsmâ'îlî Hôcaların düşünce yapısını etkileyen Hint inanç ve kültürüne ait izler incelenmiş ve bunlar üzerinde bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hindistan'da Şî'îlik, İsmâ'îlilik, İmâmet, Mehdî-Kurtarıcı, Hindu-Müslüman Etkileşimi.

## Abstract

### The Impact of Indian Culture on Ismâ'îlî Khojas in India and Its Reflections in the Ginân Literature

The Shî'a population in India is estimated at around forty million; most of them are followers of the Ithnâ °Asharî and Ismâ'îlî schools. Even though the vast majority of the Shî'îs in India belong to Ithnâ °Ashariyya, Ismâ'îlites stands out with its own organizational structure and belief systems, which have been affected by Indic elements. Ismâ'îlites in India, who are mostly represented by the Nizârî branch, are more commonly known as Khojas. Both historical documents and observations demonstrate that Ismâ'îlî Khojas have gained religious and political significance in this region. An attempt is made in this paper to depict the impact of Hindu doctrines and culture on the Ismâ'îlî Khojas by analyzing the emergence of Khojas and Ginân literature, which has been composed by pîrs in this process.

**Keywords:** Shî'a in India, Ismâ'îliyya, Imâma, Mahdî-Savior, Hindu-Muslim Interaction.

## Giriş

Hindistan’da yaşayan iki yüz milyona yakın Müslüman nüfusun kırk milyondan fazlasını Şî’ilerin oluşturduğu tahmin edilmektedir. Bu itibarla İran’dan sonra en fazla Şî’î nüfusun bulunduğu ülke Hindistan’dır. Hindistan’da Şî’î nüfusun yoğunlukta olduğu bölgelerin başında Haydarabad, Bombay, Surat, Pencab ve Laknov gelmektedir. Burada yaşayan Şî’îler büyük ölçüde İsnâ’aşeriyye ve İsmâ’îliyye mezheplerine mensuptur. Hint alt kıtasına daha erken tarihte girdiği tahmin edilen İsnâ’aşeriyye’nin bölgedeki nüfusu ve etkinliği daha fazladır. Bu mezheplerin dinî ve siyasî gelişmelere bağlı olarak tarihî süreç içerisinde farklı alt kollara ayrıldıkları bilinmektedir. Bunlardan bir kısmının günümüze kadar kendi kimliğini ve özünü koruduğu, bir kısmının ise Sunnî düşünceye dâhil olduğu veya Hinduizm’in tesirinde kaldığı görülmektedir.

İstatistikî verilerin yetersiz olması ve Şî’îlerin kapalı yapısı Hindistan’daki Şî’î nüfusu ve etkisi hakkında net sonuçlar ortaya koymayı güçleştirmektedir. Yapılan bazı çalışmalardan ve gözlemlerden hareketle Hindistan’daki Şî’î gruplar arasında en iyi organize olan kesimin İsmâ’îlîler olduğu ileri sürülebilir. Özellikle de Nizārî İsmâ’îlî fırkanın Hindistan’daki en önemli temsilcisi olan Hōcalarda dinî otorite açısından hiyerarşik bir yapı vardır. Bu yapı cemaate mensup kimselerin dinî, içtimaî ve kültürel hayatını tanzim etmektedir. Hōcaların organize hareket etmeleri, geçmişle bağlarını koparmadan birbirlerine kenetlenmelerine ve bu sayede ülke içinde etkinlik kazanmalarına imkân tanımaktadır. Bu bağlamda “Hindistan Müslüman Birliği” ve Pakistan bağımsızlık mücadelesinin önderi Muhammed °Alî Cinnāh’ın (ö.1948) Hōca cemaatine mensup bir ailenin ferdi olması ve Hindistan’ın geleceğiyle ilgili 1928’de Delhi’de düzenlenen Hindu-Müslüman konferansına Hōcaların dinî lideri Sultān Muhammed Şāh’ın (ö.1957) başkanlık etmesi, söz konusu mezhebin Hint dinî ve siyasî tarihindeki etkinliğini gösteren somut örneklerden bir kaçıdır.

Hōcaların Hindistan dışındaki İsmâ’îlî gruplar ve onların dinî uygulamaları üzerinde de belli oranda etkili olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Hōcalar üzerine yapılacak çalışmaların günümüz İsmâ’îlîliğin anlaşılmasına katkı sunacağı ortadadır. İsmâ’îlî Hōcaların teşekkülünden günümüze kadar uzanan tarihî seyri, temel inanç ve dinî uygulamaları ve günümüzdeki durumu bir makalenin boyutunu aşacağından çalışmamızda bir takım sınırlandırmalara gidilmiştir. Bu bağlamda Hindistan’daki tarihî arka

planına ışık tutmak ve günümüzdeki yapısının anlaşılmasına katkı sunmak amacıyla Hôcaların ortaya çıkış süreci ve bu süreçte derlenen Ginân metinleri ele alınmıştır. Özellikle de söz konusu cemaatin inanç, kültür ve sosyal yaşantıları hakkında önemi bilgiler ihtiva eden Ginân metinlerinde Hint kültürüne ait izler incelenmiş ve bunlar üzerinden bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Böylece cemaatin mevcut yapısına kavuşmasında rol oynayan ana unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

### 1. Nizârî İsmâ'îlîliğin Hindistan'a Girişi

İsmâ'îliyye, Ca°fer eş-Şâdiq'ın (ö.765) ölümünden sonra ortaya çıkan ve imâmetin, *naşş* ve *ta°yîn*le İsmâ'îl b. Ca°fer, oğlu Muhammed b. İsmâ'îl ve onun soyundan gelen imamların hakkı olduğunu savunan bir Şî'î mezhebidir. Ca°fer eş-Şâdiq'ın ölümünden Fâtîmî Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen süreyi kapsayan erken dönem İsmâ'îlîlik hakkındaki bilgiler oldukça sınırlı düzeydedir. Bu süreçte İsmâ'îlî düşünce daha çok *dâ°ler* (propagandacılar) aracılığıyla Kûfe, Basra, İran, Yemen, Bahreyn, Kuzey Afrika gibi bölgelere yayılmıştır. *Dâ°ler* yaptıkları çalışmalarla, Fâtîmîler örneğinde olduğu gibi, bazı yerlerde devlet kuracak kadar etkili olmuşlardır. Fâtîmî İsmâ'îlîliği (910-1171) döneminde mezhep, Musta°lî ve Nizârî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İsmâ'îliyye'nin on sekizinci imamı el-Mustansîr'in (ö.1094) ölümünden sonra büyük oğlu Nizâr'ın yerine Musta°lî bi'llâh lakaplı Ebû'l-Kâsim Aḥmed'in hilafete getirilmesi, böyle bir bölünme yaşanmasına sebebiyet vermiştir.<sup>1</sup> Musta°lî ve Nizârî İsmâ'îlîler, daha sonraki süreçte farklı bölgelere dağılmışlar ve ulaştıkları yerlerde kendi düşünce ve inançlarını yaşatmışlardır. Her iki fırka da dinî, siyasî ve kültürel açıdan güç kaybı yaşamaya başlayınca yeni bir coğrafyaya açılma ve oralardan kendileri için maddî ve manevî destek bulma arayışına

<sup>1</sup> Erken dönem İsmâ'îlîlik hakkında geniş bilgi için bkz. el-Ḥasen b. Mûsâ en-Nevbahîti ve Sa°d b. °Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu Fırâki°ş-Şî'a*, tah. °Abdulmun°im el-Hifnî (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992); Ebû'l-Feth Muhammed b. °Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tah. Aḥmed Fehmî Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-°ilmiyye, 1992), c.1, ss.163-176; Ebû'l-Ḥasen °Alî b. İsmâ'îl el-Eş°arî, *Maḳâlâtu'l-°İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşallîn*, tah. Muhammed Muḫyîddîn °Abdulḥamîd (Kahire: Mektebetu'n-Nahḫatî'l-Mısrîyye, 1950), c.1, ss.90-98; Kummî-Nevbahîti, *Şii Fırkalar*, terc. H. Onat ve diğerleri (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), s.195 vd.; Mustafa Öz, "Nizârî İsmâ'îlî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi" (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1986), s.10 vd.; Muzaffer Tan, "İsmâ'îliyye'nin Teşekkül Süreci" (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005), ss.23-114; Ali Avcu, "Fâtîmî-Karmatî İlişkinde Dair Bazı Mûlahazalar," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2 (2009), ss.244-265. İsmâ'îlîler tarihi süreçte çeşitli alt ekollere ayrıldıkları için *Ḳarâmiya*, *Ta°lîmiyye*, *Bâḫîniyye*, *Seb°iyye* gibi farklı isimlerle anılmışlardır. Fakat kendileri, dinî ve mezhepsel düşüncelerini daha çok *Da°vâ*, *Da°vet* veya *Ehlu'l-Ḥaḳḳ* olarak nitelendirmişleridir. Bkz. Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâ'îlîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:2 (2012), s.113. Makalede söz konusu mezhebi nitelemek için zaman zaman *da°vet* kelimesi kullanılmıştır.

girmişlerdir. Bu bağlamda onlar daha da doğuya hareket ederek Müslümanların henüz tam olarak hâkim olmadığı Sind ve Hint<sup>2</sup> bölgesine yönelmişlerdir.<sup>3</sup>

İsmâ'îlilerin Musta'î kolunun Hint alt kıtasına ulaşması, Fâtımî Devleti'nin zayıflamasından sonra Yemen'e yerleşen ve buradan da Hindistan'a göç eden *dâ'î*ler vasıtasıyla olmuştur.<sup>4</sup> Hindistan'a gelen ilk *dâ'î*nin kim olduğu hususunda net bilgiler olmadığı için bu konuda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. İlk Musta'î *dâ'î*sinin Yemen'den gelerek 1067 yılında Gucerat sınırları içindeki Khambat bölgesine yerleşen °Abdullâh veya 1137 yılında aynı bölgeye gelen Muḥammed °Alî olduğu ileri sürülmüştür. Tarihi verilerin yetersiz olması ve söz konusu dinî geleneğin kapalı yapısı bu konuda kesin bir sonuca ulaşılmasını güçleştirse de şu bilinmektedir ki; Yûsuf b. Suleymân'ın 1539 yılında Yemen'den çıkarak Gucerat'a gelmesi, Musta'î öğretinin Hindistan'da sistemleşip gelişmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>5</sup>

Musta'î düşünce, ilk önce Gucerat bölgesinde yayılma imkânı bulmuştur. Burada yaşayan ve ticaretle geçindikleri için yerel dilde *vehru/vohorvu* olarak bilinen bir grup, *dâ'î*lerin faaliyetleri sonucu Musta'î İsmâ'îliliği benimsemiştir. Bu zümre zaman içerisinde *vehru* kelimesinden türeyecek şekilde “ticaretle meşgul olanlar” anlamında “Bohrâ” ismiyle meşhur olmuştur. Bu yüzden Hindistan'da Musta'î İsmâ'îliliği kabul edenler genelde “Bohrâlar” olarak bilinegelmiştir.<sup>6</sup> Fakat Bohrâ terimi Gucerat bölgesinde ticaretle uğraşan herkesi tanımlamak üzere kullanılmış şemsiye bir kavram olduğundan Bohrâ olarak adlandırılan herkesin Musta'î öğretiye mensup olmadığı belirtilmelidir. Nitekim Hindistan'da Bohrâ unvanı taşıdığı halde (Sunnî Bohrâlar gibi) diğer İslamî mezheplere veya Hinduizm'e mensup kişilerin varlığı da bilinmektedir.

Bohrâlar, dinî liderleri Dâvûd b. °Aceb Şâh'ın ölümü (1591) üzerine 16. yüzyılın sonuna doğru ikiye ayrılmıştır. Yemen'de bulunan Bohrâlar,

<sup>2</sup> İsmâ'îlî geleneğe göre dünya, *cezire* denilen onu aşkın bağımsız bölgeden oluşur. Bunlardan ikisi, makalenin üzerinde durduğu, Sind (Pakistan) ve Hind (Hindistan)'dir. Bkz. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *İşbâ'u'n-Nubuvvât*, tah. °Arif Tâmir (Beyrut: byy., 1966), s.172.

<sup>3</sup> Şemsuddîn °Abdullâh b. Muḥammed el-Maḳdisî, *Aḥsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), ss.481-482; Ansar Zahid Khan, “İsmâ'ilism in Multan and Sind,” *Journal of the Pakistan Historical Society* 23:1 (1975), s.49.

<sup>4</sup> Musta'î İsmâ'îlilerin sonradan Tayyibiyye ve Hâfiziyye şeklinde iki kola ayrıldıkları tarihi kaynaklardan anlaşılmaktadır. Burada söz konusu edilen Musta'î İsmâ'îlilerin Tayyibî koludur. Bkz. Tan, “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar,” s.125.

<sup>5</sup> Murray T. Titus, *Indian Islam* (New Delhi: Oriental Reprint, 1979), s.98.

<sup>6</sup> Muḥammed Necmu'l-ğani, *Mezâhibu'l-İslâm* (Lakhnov: Nevu'l-Kişore Matba°, 1924), s.311.



Suleymân b. el-Hasen el-Hindî'yi dinî liderleri olarak tanıdıkları için “Suleymânî Bohrâlar”<sup>7</sup>, Hindistan'da bulunan Bohrâlar ise dinî önderleri olarak Dâvüd b. Kutb Şâh'ı kabul ettikleri için “Dâvüdî Bohrâlar” şeklinde anılmıştır. Bunlar özellikle Gucerat eyaletinin önemli şehirlerinden Ahmedabad ve Surat bölgesinde yoğunluk kazanmıştır.<sup>8</sup>

Dâvüdî Bohrâlar, Hindistan'da teşkilat yapısı kuvvetli topluluklardan biri olmuştur. Yaptıkları çalışmalarla cemaat mensuplarının dinî ve içtimaî hayatını tanzim eden düzenlemeler getirmişlerdir. Cemaati yönetmek üzere din adamı yetiştirmeye büyük önem vermişler ve bunun için 1809 yılında Surat'ta önemli bir okul açmışlardır. Gerek cemaat hakkında bilgi verecek yayınların oldukça sınırlı olması gerekse mensupların dinî inanç ve uygulamalarını gizleyip *taqiyye* yoluna başvurmaları, Bohrâların dinî inançları hakkında sağlıklı bilgilere ulaşılmamasını güçleştirmiştir.<sup>9</sup>

İsmâ'îlîlerin Nizârî koluna gelince, bunlar Fâtimî halifeliği ve Musta'liyye ile yollarını ayırdıktan sonra el-Hasen eş-Şabbâh'ın da desteğiyle İran'da kuvvet bulmuşlardır. Alamüt Da'veti döneminde fizikî ve coğrafi şartların da etkisiyle belli bir süre siyasi güce ulaşmışlardır. Fakat İran'daki etkileri çok uzun sürmemiş, 13. yüzyılda gerçekleşen Moğol baskınları sonucu dağılmışlardır. Özellikle Moğol hükümdarı Hulâgü Hân'ın saldırılarından sonra Deylem ve Kūhistân gibi bölgelerde parça parça yaşamak durumunda kalmışlardır.<sup>10</sup> Yaşadıkları bu sıkıntılı sürecin ardından korunmak amacıyla *taqiyye* yoluna gitmişler ve tasavvufî oluşumlar içinde kendilerini gizlemişlerdir. Bu yüzden 12. ve 14. yüzyıllar arasında Nizârîlerin tarihi ile ilgili bilgiler oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır.

Nizârî geleneğine göre *da'vetin* Hindistan'a ulaşması, ilk *dâ'î*lerden olan Seyyid Nürüddîn vasıtası ile gerçekleşmiştir. Seyyid Nürüddîn, daha sonradan Hintçe “hakiki mürşit” anlamına gelen *Satgur*<sup>11</sup> (सद्गुरु) ismiyle anılmış ve Nizârîler arasında Satgur Nür olarak meşhur olmuştur. Konuyla ilgili kaynaklarda Satgur Nür'un Hindistan'a ne zaman geldiği hususunda farklı bilgiler yer alsa da geleneğe göre o, 12. yüzyılın sonlarına doğru

<sup>7</sup> *Suleymânî Bohrâlar* büyük ölçüde Yemen'de kalmış olmakla birlikte bu ekole mensup az bir kesimin, Gucerat eyaletinin Baroda bölgesinde varlığını devam ettirdiği bilinmektedir.

<sup>8</sup> Necmu'l-ğani, *Mezâhibu'l-İslâm*, s.312.

<sup>9</sup> Titus, *Indian Islam*, s.99.

<sup>10</sup> Farhad Daftary, *Muhaliif İslamın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, terc. Ercüment Özkaya (Ankara: Rastlantı Yay., 2001), s.380 vd.; Titus, *Indian Islam*, s.101.

<sup>11</sup> Ramçandra Pathak, *Bhargav Adarş Hindi Şabdkoş* (Varanasi: Bhargav Book Depot, tsz.), s.826.

Deyleman'dan ayrılıp Gucerat bölgesine ulaşmış ve burada bulunan Patan şehrinde önemli başarılar elde etmiştir.<sup>12</sup>

Satgur Nür'dan sonra *da'veti* Hindistan'da yaymak üzere ikinci *dā'ī* olarak Pīr Şemsuddīn gelmiştir. Geleneksel inanca göre Pīr Şemsuddīn, Nizārilerin yirmi dokuzuncu imamı Kāsım Şāh tarafından 13. yüzyılın başında bu işle görevlendirilmiştir.<sup>13</sup> Pīr Şemsuddīn'den sonra *da'vetin* başına torunu Pīr Şadrudīn geçmiştir. Pīr Şadrudīn dönemiyle birlikte bölgedeki Nizārī İsmā'īlī düşünce farklı bir seyir almıştır. Nitekim Nizārī İsmā'īlīliğin Hindistan'da organize bir hareket olarak gelişmesi, kendine özgü kurum ve kurallarının oluşmaya başlaması ve bu sayede güçlenerek farklı bölgelere ulaşması şüphesiz Pīr Şadrudīn'in gayret ve faaliyetleri sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>14</sup> Çalışmamızda ele alınan Şī'ī topluluk, Pīr Şadrudīn ile birlikte Hindistan'da belli bir yapısal özellik kazanmış olan ve Hōcalar olarak bilinen Nizārī İsmā'īlīlerdir.

## 2. İsmā'īlī Hōcalar (Satpanthīler)

Hindistan'daki kökleri 12. asra kadar dayanan Nizārī İsmā'īlīler, daha çok Hōcalar olarak bilinegelmiştir. Böyle bir isimlendirmenin ortaya çıkmış olmasında içinde buldukları bölgenin dinî ve kültürel yapısı kadar Pīr Şadrudīn'in faaliyetleri de önemli derecede etkili olmuştur. Geleneksel inanca göre o, otuzuncu imam İslām Şāh (ö.1480) tarafından Keşmir, Pencab ve Sind'deki Nizārīlere liderlik yapmak ve *da'veti* daha farklı kesimlere duyurmak amacıyla 15. yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasına gönderilmiştir.<sup>15</sup>

Pīr Şadrudīn, dinî ve mezhebî görüşlerini önce Lohana sınıfına mensup kişiler arasında yaymaya gayret göstermiştir. Ticaretle meşgul olan bu zümre, sosyal ve ekonomik durumları iyi olduğundan halk arasında “saygın, efendi, önder” gibi anlamlara gelen Hintçe *thākur* ismiyle de anılmıştır.<sup>16</sup> Bunlar Pīr Şadrudīn'in faaliyetleri neticesinde Nizārī düşüncüyü benimseyince kendilerini nitelemek üzere *thākur* ismi yerine benzer manayı

<sup>12</sup> W. Ivanow, “The Sect of Imam Shah in Gujarat,” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 12 (1936), s.60. Bu konuyla ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Londra: Constable Company, 1913), s.275.

<sup>13</sup> Pīr Şemsuddīn'in Hindistan'a ne zaman geldiği hususunda da geleneksel kabul ile tarihî kaynaklar arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Nitekim bazı kaynaklarda onun 13. yüzyılda değil daha sonraki bir dönemde Keşmir'e gelerek Seyyid Nürudīn'e (Satgur Nür) talebe olduğundan bahsedilmiştir. Bkz. Khan Bahadur F. Lutfullah Faridi, *Gazetteer of the Bombay Presidency* (Bombay: Government Central Press, 1899), c.9, s.40.

<sup>14</sup> J. Norman Hollister, *Islam and Shia's Faith in India* (Delhi: Kanishka Publishing House, 1988), s.356.

<sup>15</sup> Faridi, *Gazetteer of the Bombay Presidency*, s.38.

<sup>16</sup> Pathak, *Bhargav Adarş Hindi Şabdkoş*, s.292.

ihativa eden Farsça *hâce* ifadesi kullanılmıştır. *Hâce*, zamanla *Hôca* şekline dönüşmüş ve Nizârî İsmâ'îlîliği benimseyenlerin büyük bir kesimi, “itibarlı ve saygın”<sup>17</sup> anlamında Hôcalar olarak anılmaya başlamıştır.<sup>18</sup>

Pîr Şadrudî'nin *da'vetin* Hindistan'da sistematik bir şekilde yayılması ve bu mezhebe mensup kişilerin belli bir gaye etrafında birleşmesi için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Örneğin, Sind bölgesi sınırları içinde kalan Kotda'da tesis ettiği Cemaathane, Nizârî İsmâ'îlîlerin örgütlenip organize hale gelmesinde oldukça etkili olmuştur. Pîr Şadrudî'nin, zamanla Cemaathanelerin sayısını arttırmış ve bu şekilde *da'vetin* Pencab ve Keşmir gibi bölgelere kadar taşınmasını sağlamıştır. O, Cemaathanelerin; ibadet maksadının yanında cemaatin sosyal, idari, kültürel, hukuki, ailevi işlerinin görüşüldüğü ve karara bağlandığı merkezler olarak tesis edilmesine özen göstermiştir.<sup>19</sup> Onun bütün bu çabaları, İsmâ'îlî Hôcaların örgütsel bir yapıya kavuşmasında ve Hz. °Alî başta olmak üzere İmamlara ve özellikle de zamanın İmamına bağlı kalmalarında önemli rol oynamıştır.

Pîr Şadrudî'nin, mesajını tebliğ ederken muhatap kitlenin örf, inanç ve kültürünü göz önünde bulundurmuş ve buna göre bir strateji belirlemiştir. Örneğin, muhatap kitle nazarında daha çok dikkat uyandırmak için yöresel bir isim kullanmış ve bu çerçevede “Tanrıyla birlikte olan” anlamında *Sahadev* (सहदेव) adını almıştır. Hint kutsal metinlerinde çeşitli insanüstü özelliklerinden söz edilen *Sahadev*, o dönemde Hindular nezdinde itibar kazanmış önemli figürlerden biri olmuştur.<sup>20</sup> Kanaatimizce Pîr Şadrudî'nin böyle bir tutum benimsemekle ilahî bir misyon için görevlendirildiği fikrini muhatap kitlenin anlayacağı dilden aktarmaya çalışmıştır.

<sup>17</sup> Hôcalar ifadesi, Hindu öğretiye mensup iken din değiştirerek İslam'a girip hidayet bulan saygın ve değerli kimseler anlamında kullanılmıştır.

<sup>18</sup> Christopher Shackle ve Zawahir Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London: Curzon Press, 1992), s.7; W. Ivanow, “Khodja,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers (Leiden: Brill, 1953), s.256; “Hoca,” *DİA*, c.18, ss.186-187. Hôca kelimesinin kökeniyle ilgili farklı görüşler ileri süren düşünürler de bulunmaktadır. Bkz. Mumtaz Ali Tajuddin Sadik Ali, *Encyclopaedia of Ismailism* (Karachi: Islamic Book Publisher, 2006), s.359. Nizârî İsmâ'îlîliğin Hindistan'daki kolu daha çok Hôcalar olarak bilinse de şu belirtilmelidir ki; Hindular arasında köken itibarıyla Lohana sınıfindan gelmediği halde Nizârî düşünceyi benimseyenler de vardır. Diğer taraftan Lohana sınıfından olup Nizârî düşünceyi kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Böyle kimseler farklı olduklarını ifade etmek için İsnâ'âşerî Hôcalar veya Sunnî Hôcalar şeklinde kendilerini takdim ederler. Fakat bunların sayısı az olup Hôcalar ile kastedilen daha çok Nizârî İsmâ'îlî gruptur. Dolayısıyla bu çalışmada Hindistan'daki İsmâ'îlîler incelenirken ana bünyeyi temsil eden Nizârî Hôcalar zümresi esas alınmıştır.

<sup>19</sup> Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), ss.177-180.

<sup>20</sup> M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Varanasi: Indica Books, 2008), c.2, s.1743; Syed Muhtaba Ali, *The Origin of the Khojahs and Their Religious Life Today* (Bonn: Ludwig Rohrscheid, 1936), s.99.

Konuyla ilgili bazı kaynaklardaki bilgilere göre Pîr Şadrudî'nin, birkaç Cemaathaneye Hz. °Alî'yi resmeden figürler yerleştirmiştir. Onun böyle bir uygulamayı, tanrısal bir varlığı temsil eden objelere tapınma alışkanlığı olan Hinduların dikkate alarak yaptığı ileri sürülmüştür. Böylece buraları merak edip ziyarete gelen bölge halkına hem Hz. °Alî'yi metheden açıklamalarda bulunma hem de kendi misyonunu aktarma imkânı yakalamıştır.<sup>21</sup> Hollister'e göre ise Pîr Şemsuddîn, Hinduların tapınmakta oldukları kendi putlarından tamamen vazgeçmeleri ve bu şekilde gerçek anlamda °Alî'ye bağlı kimseler olmaları için böyle bir strateji izlemiştir. Pîr Şadrudî'nin bu yöntemi sayesinde binlerce kişi Nizârî öğretiyi benimsemiş, ardından da o, diğer hakikatleri aşama aşama kendilerine öğretmiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Nizârî İsmâ'îlî düşüncelerin Hindular arasında yaygınlık kazanmasında Pîr Şadrudî'nin takip ettiği bazı metotlar oldukça etkili olmuştur.

Pîr Şadrudî'nin, cemaat üyelerinin birbirine kenetlenmesini sağladığı gibi onlara *da°vetin* başında bulunan zamanın imamına bağlı kalmaları gerektiğini de sık sık hatırlatmıştır. Bu bağlılığın sadece sözlü değil fiilî olarak da gösterilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu anlamda cemaat mensupları arasında İmama sunulmak üzere vergi toplama uygulaması (*dasond*) başlatmıştır. Gelir düzeyine göre onda bir oranında alınan bu vergiler, Cemaathanelerde toplanmış ve bazı şahıslar aracılığıyla dönemin imamına gönderilmiştir. Cemaat arasında farklı düşüncelerin ortaya çıkmaması ve gelen vergilerin azalmaması için *dā°iler* vaazlarında bu uygulamanın iki dünya saadeti için ne kadar gerekli ve yararlı olduğunu şu tür sözlerle izah etmişlerdir:

Öşür vermek suretiyle birikmiş amellerinizden (karma) kurtulmuş olacaksınız. Ey cemaat mensupları (Satpanth), bunu el emeğinizle kazandığınız şeylerden verin. Ey kardeşlerim, öşrünüzü verin. Bu, sizi kurtaracaktır. Tanrı her yerdedir. O, kalbinizin derinliklerinde yaşar. Bu yüzden onu dışarıda ve başka yerde aramayın. Hak etmeden kurtuluş yoktur. Doğru davranmaya özen gösterin. Bu şekilde orta yolu tutmuş ve dengeli hareket etmiş olursunuz. Doğru olanlar ve öşür verenler zorlukların üstesinden geleceklerdir.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Necmu'l-ğani, *Mezāhibu'l-İslām*, ss.349-350.

<sup>22</sup> J. Norman Hollister, *Islam and Shia's Faith in India*, s.357.

<sup>23</sup> Sırasıyla bkz. Pîr Şemsuddîn, 101:8-9; 42:9; Pîr Şadrudî'nin, 105:7. *Dā°ilerin* sözlerinden oluşan külliyata Ginān adı verilir. Her bir Ginān metni, ilahi formunda çeşitli sayıdaki dizelerden oluşur. Bu çalışmada Ginān metinlerinden alıntı yapılırken önce ilgili metnin kime ait olduğu belirtilmiştir. Ardından Ginān numarası daha sonra da bu Ginān'daki dize numarası verilmiştir. Örneğin, "Pîr Şemsuddîn, 101:8-9" şeklindeki bir kullanımda; Pîr Şemsuddîn'e ait 101 numaralı Ginān metnindeki 8. ve 9. dizelere atf

Pîr Şadrudî'nin, Pencab sınırları içinde bulunan Uch yakınlarında vefat etmiştir. Pîr Şadrudî'den sonra en büyük oğlu Seyyid Hâsen Kebîrudî'nin (ö.1449), Tâcudî'nin (ö.1476) ve °Abdurrahîm b. el-Hâsen (İmâm Şâh) (ö.1512) *da'vetin* önde gelen *dâ'ileri* olarak kabul edilmiştir. Onlar zamanında *da'vet*, Hindistan'ın farklı kesimlerine yayılmıştır. Özellikle İmâm Şâh, bu uğurda ömrünün sonuna kadar mücadele etmiştir. Nizârî İsmâ'îlî düşüncüyü Gucerat'a kadar götürmüş ve pek çok kişiyi *da'vete* kazandırmıştır. Bu açıdan o, Hôcalar toplumu bir arada tutan dinî bir lider olmuştur. İmâm Şâh, Ahmedabad yakınlarında bulunan Pîrana'da ölünce oğlu Nûr Muhammed, Hôcalar'ın başına geçmiştir. Fakat Nûr Muhammed döneminde cemaat üyelerinden toplanan vergilerin Nizârî İsmâ'îlîlerin başında bulunan imama gönderilip gönderilmemesi konusunda bir takım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Nûr Muhammed toplanan vergilerin imama gönderilmeyip kendisinde kalmasını istemiştir. Bu talebini Gucerat bölgesinde vergi toplama işini uzun yıllardır sürdürmekte olan ve yaklaşık yirmi bin kişinin idaresini yürüten Kheta isimli mühtediye iletmiştir. Fakat Kheta buna itiraz etmiştir. Kheta gibi düşünen ve eski geleneği takip eden cemaatin büyük bir kesimi, Hôcalar çizgisinde kalmaya devam etmiştir.

Nûr Muhammed'in talebini haklı bularak vergileri ona vermeyi uygun gören küçük bir grup İmâmşâhîler olarak Hôcalar'dan ayrılmıştır. Bu durum onların Nizârî imamlarla olan bağına koparmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim İmâmşâhîler, Nûr Muhammed'e kadar olan Nizârî imamları kabul etmişler ondan sonrakilere ise itibar etmemişlerdir. Bu bölünmeden sonra onlar *gâ'ib* imam beklentisine girerek İsnâ'aşeriyye'ye benzer bir imâmet anlayışına sahip olmuşlardır.<sup>24</sup> İmâmşâhîler, Hôcalar çizgisinden ayrılınca İslâmî pek çok öğretilerden uzaklaşmışlar ve zaman içerisinde eski Hindu inanç ve kültürel değerlerine dönmeye başlamışlardır. Kendi aralarında ölümleri

---

yapılmıştır. Çalışmada Gucerat dilindeki Ginân metinleri için Hindistan İsmâ'îlî Derneği tarafından 1952 yılında "Mahân İsmâ'îlî Santa Pîr Şemsudî'nin/ Pîr Şadrudî'nin/ Pîr Hâsen Kebîrudî'nin/ Pîr Seyyid İmâmşâh Racît Ginânono Sangraha" (Büyük İsmâ'îlî Pîrlerin Derlediği Ginân'dan Seçmeler) adıyla basılan Ginân metinleri esas alınmış ve bunların İngilizce çevirilerinden yararlanılmıştır. Bkz. Mahân İsmâ'îlî Santa Pîr Şems Racît Ginânono Sangraha (Bombay: Ismailia Association for India, 1952; Tazim R. Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismâ'îlî Muslim Saint, Pîr Shams* (Albany: State University of New York Press, 1995), ss.163-370; Aziz Esmail, *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaîli Religious Lyrics (Ginans)* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2002), ss.79-185; Balvant S. Jani, "Ginâns Attributed to Unknown Composers," Tazim R. Kassam ve Françoise Mallison (ed.) *Ginâns: Texts and Contexts* (Delhi: Primus Books, 2010) içinde, ss.67-90; G. Allana, *Ginans of Ismaili Pirs: Rendered into English Verse* (Karachi: Ismailia Association for Pakistan, 1984).

<sup>24</sup> Ivanow, "The Sect of Imam Shah Gujarat," ss.43-44; Hollister, *Islam and Shia's Faith in India*, ss.358-360. İmâmşâhîler, Hôcalar'dan ayrıldıktan sonra İsmâ'îlîlikle herhangi bir bağları olmadığını ileri sürerek köken itibarıyla İsnâ'aşeriyye'ye dayandıklarını iddia etmişlerdir. Fakat burada da izah edildiği üzere tarihi vakıalar ve yapılan çalışmalar bu tür söylemlerin gerçek bilgiyi yansıtmadığını göstermektedir.

yakıp küllerini gömme, Hz. Fâtîma'yı bazı Hindu tanrıçalarıyla özdeşleştirme gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır. Günümüzde sayıları fazla olmayan İmāṣāhîler, daha çok Guçerat eyaletinin bazı kesimlerinde dağınık halde bulunmaktadır. Kendilerini Şî'î olarak tanımlamaya devam etseler de Hinduizm'e benzer pek çok inanç ve kültürel uygulamalarıyla dikkat çekmektedirler.

Nizārî İsmā'îlî düşünce çeşitli *dā'î*ler ve onları takip eden din adamları vasıtasıyla Hint alt kıtasında yaygınlık kazanmıştır. *Dā'î*ler daha fazla kesime ulaşmak için muhataplarının dillerini, inanç ve kültürlerini derinlemesine öğrenmişlerdir. Hint toplumunun aşına olduğu dinî terim ve sembollerini kullanarak öğretilerinin daha fazla dikkat çekmesini ve Hindular tarafından daha kolay anlaşılmasını hedeflemişlerdir. Onların bu eklektik tutumları, taraftar kazanmalarını sağladığı gibi kapalı bir yapıya bürünmelerine de neden olmuştur. Bu sayede hem kendilerini gizlemişler hem de Hindular arasına girerek yavaş yavaş yayılma imkânı bulmuşlardır. Öğretilerini tanıtırken Sanskritçe “doğru yol, hakiki ve geçerli doktrin” anlamına gelen *Satpanth* (सत्पन्थ) terimini kullanmışlar, bu düşünceyi benimseyenleri ise Nizārî İsmā'îlîler şeklinde tanımlamaktan ziyade *Satpanthî*ler olarak takdim etmişlerdir. *Satpanth* öğretisini kabul etmeyenlerin çeşitli sıkıntılara maruz kalacaklarını ve kurtuluşa ulaşamayacaklarını<sup>25</sup> ifade ederek Nizārî İsmā'îlî geleneğine bağlanmanın önemine dikkat çekmişlerdir. *Dā'î*ler, bu ve benzer düşüncelerini Ginān adı verilen metinlerde toplamışlardır. Ginān metinleri, hem Nizārî İsmā'îlî öğretinin Hint alt kıtasındaki gelişim süreciyle ilgili önemli veriler barındırdığından hem de *da'vet*in dinî, içtimaî ve kültürel haritası hakkında kıymetli bilgiler ihtiva ettiğiinden özel olarak inceleme konusu yapılmıştır. Özellikle de ilgili metinlerde dikkat çeken Hindu inanç ve kültürüne ait motifler ele alınıp değerlendirilmiştir.

### 3. Ginān Literatürü

Ginān kelimesi “bilgi, akıl, hikmet, çıkarım” gibi anlamlara gelir.<sup>26</sup> Bu itibarla o, Sanskritçede benzer manaları ihtiva eden (ज्ञान) *cnāna/gyāna* kelimesini çağrıştırır. Fonetik olarak da her iki kelime arasında benzerlik dikkat çeker. Ginān kelimesi okunuşu itibarıyla Hintçede “şarkı, nağme”

<sup>25</sup> Pîr Şemsuddîn, 105:13-14; Ali Asani, “The Ismaili Gināns as Devotional Literature,” R. S. McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia: Current Research 1985-1988* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) içinde, ss.101-112.

<sup>26</sup> “Tanrı, doğru olan herkese mutluluk diyarı cennet yurdunu bahşeder. Bu “hikmet/bilgi” (Ginān), Pîr Şemsuddîn tarafından tekrar edilmiştir.” Bkz. Pîr Şemseddîn, 42:16.

anlamına gelen (गान्) *gānā*<sup>27</sup> ile Arapçada “makamlı ve coşturucu söz, şarkı” anlamındaki *ginā*<sup>28</sup> kelimesine de bezer. Buradan hareketle söz konusu kelimeye “şarkı, zikir, ilahi” gibi bir mana da verilir. Kökeni konusunda farklı görüşler olsa da geleneğe göre Ginān kelimesi, büyük olasılıkla Hint menşelidir ve hikmet-zikir şeklinde iki yönlü bir anlam içeriğine sahiptir.<sup>29</sup>

*Da'veti* Hint alt kıtasına ulaştırmak üzere imamlarca görevlendirilen ilk *dā'î*ler ve onların temsilcileri dinî düşüncelerini ve inanç biçimlerini yerel halka anlatmışlardır. Bu tür anlatıların kayıt altına alınmasıyla Ginān metinleri ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda “Büyük Pîrler” dönemi olarak adlandırılan süreçte Satgur Nūr, Pîr Şemsuddîn, Pîr Şadrudîn, Pîr Hâsen Kebîruddîn, İmâm Şâh ve Nūr Muhammed gibi *dā'î*lerin düşüncelerini içeren metinler, Ginān külliyyatının omurgasını oluşturmuştur. İmâmşâhî krizinden sonra “Büyük Pîrler” dönemi kapanmış olsa da Ginān metinleri, cemaat nezdinde itibar kazanmış ve genellikle Seyyid/Seyyide olarak tanınmış kimselerce 20. yüzyılın başına kadar kompoze edilmeye devam etmiştir. Seyyid Gulmelik Şâh, Seyyid Muhammed Şâh ve İmâm Begum bunlar arasında öne çıkan şahıslar olmuştur.<sup>30</sup> Ömrünün çoğunu Bombay yakınlarında geçiren İmâm Begum'e (ö.1866), bu silsilede ayrı bir önem atfedilmiştir. Hem bir bayan olması hem de derlemiş olduğu metinlerin Hôcalar arasında yaygınlık kazanması bunda etkili olmuştur.

Ginān metinleri ağızdan ağıza aktarılmak suretiyle ezberlenip korunmuş ve daha sonraki süreçte yazıya geçirilmiştir.<sup>31</sup> *Dā'î*ler sınırlı bir bölgede kalmayıp geniş bir alana yayılarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bunun sonucu olarak Hint alt kıtasında yaygın olan Pencābî, Sindî, Multānî, Hindî

<sup>27</sup> Ramçandra Pathak, *Bhargav Adarş Hindi Şabdkoş*, s.113.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿArab*, tah. ʿAbdullāh ʿAlî el-Kebîr ve diğerleri (Kahire: Dāru'l-Meʿārif, tsz.), c.10, s.140.

<sup>29</sup> Gulshan Khakee, “The Dasa Avatāra of the Satpanthi Ismailis and Imam Shahis of Indo-Pakistan” (yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1972), ss.3-4; Esmail, *A Scent of Sandalwood*, s.2. Ginān'ın ihtiva ettiği bu iki yönlü anlamın daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an kelimesi örnek verilir. Kur'an'ın hem *zikr* hem de *vaḥy* şeklinde iki yönlü bir manasının bulunduğu belirtilerek bu durum Ginān ile mukayese edilir. Bkz. Tazim Kassam, *Songs of Wisdom*, s.125.

<sup>30</sup> Esmail, *A Scent of Sandalwood*, ss.12-13.

<sup>31</sup> Azim Nanji, *The Nizārī İsmā'īlī Tradition of the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, New York: Caravan Books, 1978), s.15; Ivanov, “Satpanth,” s.40. Genel kanaat bu yönde olsa da kimi düşünürler metinlerde yer alan bazı ifadelerden hareketle Ginān metinlerinin derlendiği andan itibaren yazıya geçirilip muhafaza edildiği görüşündedir. Bu tezi savunanlar düşüncelerini desteklemek üzere Ginān metinlerinde yer alan “Pîr Şemsuddîn ne bildirdiyse Vimras ve Surban not etmiştir. Pîrlere ait Ginānları okuyarak ve anlamını idrak ederek kurtuluşa erebilirsin”; “Bütûn hakikat Ginān'da yazılıdır”; “Bütûn meseleleri Ginān'da yazdım” gibi ifadeleri referans olarak kullanırlar. Sırasıyla bkz. Pîr Şemsuddîn, 62:1; Nūr Muhammed Seyyid, 150:6; 316:8.

ve Gucerātī gibi farklı dil ve lehçelerde Ginān metinleri ortaya çıkmıştır.<sup>32</sup> Ginān metinleri üzerine önemli çalışmaları bulunan Ivanow ise ilk Ginān türü ürünlerin Sindī ve Multānī dilinde derlenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu metinlerden bir kısmı *da<sup>c</sup>vetin* farklı yerlere ulaşmasına bağlı olarak sonradan diğer yerel dillere tercüme edilmiştir. Fakat bunlardan hangilerinin orijinal hangilerinin çeviri olduğunu tespit etmek kolay bir mesele değildir.<sup>33</sup>

Nizārī İsmā<sup>c</sup>īliler üzerine çalışan bazı modern bilim adamları, Ginān metinlerinin ortaya çıkış süreci ile ilgili gelenek tarafından kabul edilen görüşün aksine bazı farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kaynaklarda ismi zikredilen *dā<sup>c</sup>ler*den bir kısmının tarihî şahsiyet olup olmadığını tartışmışlar ve bu bağlamda bazı *dā<sup>c</sup>lere* atfedilen Ginān metinlerinin esasında onlar tarafından derlenmediğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan bir kısım *dā<sup>c</sup>lerin* daha geç bir dönemde yaşadığını belirterek Ginān metinlerinin çoğunun geç bir dönemde ortaya çıktığını da iddia etmişlerdir.<sup>34</sup> Fakat bu ve benzeri söylemler Hōcalar'ın Ginān metinleriyle ilgili geleneksel inanç ve düşüncelerini çok fazla etkilememiştir.<sup>35</sup>

19. yüzyılın sonlarından itibaren Kathiawad, Kutch, Sind, Pencab, Muscat gibi farklı bölgelerde bulunan Ginān el yazmalarının bir araya toplanıp tasnif edilmesi gündeme gelmiştir. Bu bağlamda İmām Sultān Muḥammed Şāh (ö.1957) zamanında farklı nüshaları toplayıp standart bir Ginān literatürü oluşturmak üzere Mukhī Lalcı Devrāc ve arkadaşları resmi olarak görevlendirilmiştir. Bu ekip, farklı bölgelerden topladıkları yüzlerce el yazma eseri Bombay şehrine getirmiş ve burada baskıya hazırlamıştır. On yılı aşan bir çalışmanın ardından bunlar ilk olarak Khocki alfabesi<sup>36</sup> ile “Sindhī Hōca Matbaası” (Khoja Sindhi Printing Press) tarafından basılmıştır. Ginān metinlerinin bütün cemaat üyeleri arasında dağıtılıp okunabilmesi düşüncesiyle böyle bir girişimde bulunulmuştur. Bu metinler daha sonra Hindistan'da kullanılan başka alfabelerle de yayımlanmıştır.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Nanji, *The Nizārī İsmā<sup>c</sup>īlī Tradition*, s.9; Allana, *Ginans of Ismaili Pirs*, s.44.

<sup>33</sup> Ivanow, “Satpanth,” s.40.

<sup>34</sup> Örneğin bkz. W. Ivanow, “Satpanth (Indian Ismailism),” in: W. Ivanow (ed.), *Collectanea* (Leiden: Brill, 1948), c.1, ss.1-54.

<sup>35</sup> Esmail, *A Scent of Sandalwood*, s.4.

<sup>36</sup> Khocki alfabesi, Sind ve Pencab bölgesinde yaşayan Hindular arasında ticaret işlerini yürütmek üzere kullanılmıştır. Bu yüzden Hōcaların bildiği bir alfabedir. Nizārī İsmā<sup>c</sup>īlī geleneğe göre bu alfabe, Pir Şadrüddin tarafından cemaatin kutsal metinlerinin korunması ve aktarımı için geliştirilmiştir.

<sup>37</sup> A. Nanji, “The Nizārī İsmā<sup>c</sup>īlī Tradition in Hind and Sind” (doktora tezi, McGill University, Montreal, 1972), s.12.



Günümüzde mevcut olan Ginân metinlerinin bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>38</sup> Beyit tarzında ilahilerden oluşan Ginânların bazıları on dizeden bile kısa iken kimisi de yüzlerce dizeden müteşekkildir. Hôcalar, Ginân metinlerinden çok az bir kısmının günümüze ulaştığını, bu yüzden gerçek sayının tam olarak bilinemeyeceğini ileri sürerler. Çeşitli nedenlere bağlı olarak kaybolduğu anlaşılan Ginânlardan önemli bir kısmı hala keşfedilmeyi beklemektedir.

Hôcalar nezdinde kutsal bir anlama sahip olan Ginân metinleri, *Satpanth* geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Dinî ritüeller başta olmak üzere pek çok önemli toplantıya Ginân metinleri okunarak başlanır. Metinlerin belli bir makamda sesli şekilde okunarak tekrar edilmesi önemli bir ibadet olarak görülür.<sup>39</sup> Bu şekilde Ginânlarda saklı olan derunî anlamların gün yüzüne çıktığına ve bu gizli hazinenin okuyan kişiye çeşitli kazanımlar sağladığına inanılır. Bu metinler kişiyi Tanrı'ya yakınlaştıran vasıta olarak görülür. Bu yüzden onların ezberlenmesi ve kalpten hissedilerek okunması gerektiği vurgulanır.<sup>40</sup> Pîr Şemsuddîn'e atfedilen "Ginânları zikret ve özün nur ile dolsun. Böylece kalpleriniz mutlulukla coşsun"<sup>41</sup> ifadesi, ilgili metinlerin bireyin kalbine yapacağı tesiri belirtmesi açısından dikkat çekicidir. Ginân metinlerinin okunmasıyla ebedî huzurun kazanılacağı ise şu ifadelerle belirtilir:

Ginân metinlerini açık bir zihinle dinleyen ve dillerinden düşürmeyen kişiler, çeşitli kazanımlar elde edecekler ve her türlü pişmanlıklarından kurtulacaklardır. Bu metinler sürekli zikredilmek suretiyle cennet elde edilebilir. Kendilerini °Alî'ye adanmış kişiler buna önem verirler ki onlar Cennet yurdunu elde edecek kimselerdir.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Ali Asani, *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid* (Boston: G. K. Hall and Co., 1992), s.6. 20. yüzyılın başlarından itibaren *Ginân* metinlerini listeleyen çeşitli çalışmalar yayınlanmıştır. Mukhî Lalcî Devrâc, Ivanow ve Poonawala tarafından yayınlanan *Ginân* listeleri bu açıdan oldukça önemlidir. Bkz. Devrâc, *Raag Malla* (Bombay: Ismailia Association for India, 1922); Ivanow, "The Sect of Imam Shah in Gujarat," ss.22-24; Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature* (Los Angeles: Undena Publications, 1977), ss.298-311. Azim Nanji, yayınlanan bazı *Ginân* listelerini referans alarak sekiz yüz civarında *Ginân* metninin bulunduğunu belirtir. Bkz. Nanji, *The Nizârî İsmâ'îlî Tradition*, s.10.

<sup>39</sup> İlgili metinlerin belli bir makam ve tonda okunması, Hint kültüründe mevcut olan benzer uygulamaları çağırıştırır. Özellikle *Bhakti* geleneğine bağlı Hinduların ibadethanelerinde tanrıların yücelten ilahileri yüksek sesle ve makamlı şekilde okudukları bilinmektedir. *Kîrtan* (कीर्तन) adı verilen bu uygulama ile Hôcalar arasında yaygın olan söz konusu uygulamanın benzeştiği görülür.

<sup>40</sup> Geleneğe göre Khockî alfabesi zor ve muğlak olduğundan Ginân metinlerinin doğru şekilde okunabilmesi için ezberlenmesi ve bu şekilde şifahi olarak bir sonraki nesle aktarılması gerekmektedir. Asani, "The Ismaili Ginâns as Devotional Literature," s.104.

<sup>41</sup> Pîr Şadrüddîn, 61:54-55.

<sup>42</sup> Pîr Şemsuddîn, 106:2-10.

Ḥōcalar arasında Ginān metinlerinin hepsi önemli olmakla birlikte bazılarının belli vakitlerde ve hususi ritüellerde okunması daha uygun görülmüştür. Bu anlamda doğum, evlilik, cenaze gibi özel durumlarda veya güneş batımı gibi bazı hususi zaman dilimlerinde okunması gereken Ginān metinleri belirlenmiştir. Örneğin, *subhū sadkhak* (tan yeri ağarmadan arayış içine girme) adı verilen Ginānların sabah ibadetinde, *ventico* adı verilen Ginānların ise bağışlanma amacıyla dua esnasında okunması daha isabetli görülmüştür.<sup>43</sup>

Sonuç olarak Hint alt kıtasında yayılan ve Ḥōcalar olarak meşhur olan Nizārī İsmāʿīlîlik, *dāʿī*ler tarafından derlenen ve kayıt altına alınan Ginān metinleri aracılığıyla günümüze kadar intikal etmiştir. Ginānlar, toplumsal kimliğin oluşmasına ve kardeşlik duygusunun gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Cemaat üyeleri bir araya geldikleri toplantılarda bu metinleri toplu şekilde okuyup dinleyerek ortak bir değer etrafında buluşmuşlardır. Metinler vasıtasıyla geçmiş bağlarını yâd edip bunu gelecek nesillere taşımışlardır. Ginānların bu işlevsel yönü *Satpanth* geleneğinin ve öğretilerinin aktarımında ve bu şekilde günümüze kadar muhafaza edilmiş olmasında hayati rol oynamıştır. Ginān metinlerinin bu yönü, cemaatin son dönemdeki dinî liderlerinden Kerîm el-Ḥuseynî (4. Āgā Ḥān) tarafından Bangladeş sınırları içinde bulunan Dhaka ziyareti sırasında şu sözlerle yinelenmiştir: “Bu harikulade geleneğe (Ginān) sahip çıkıp onu sürdürmeyi başaramazsak geçmiş tarihimizden ve değerlerimizden bazı şeyleri kaybetmekle yüz yüze kalmış olacağız.”<sup>44</sup> Dolayısıyla Ginān metinleri üzerine yapılacak derinlemesine analizlerin hem Nizārī İsmāʿīlî geleneğinin Hint alt kıtasındaki gelişim sürecinin ortaya çıkarılmasına hem de günümüz İsmāʿīlî toplum yapısının anlaşılmasına önemli derecede katkı sunacağı ortadadır.

#### 4. Hint İnanç ve Kültürünün Ginān Metinlerine Etkisi

Hint alt kıtasında faaliyet yürüten *dāʿī*ler, Şīʿī İsmāʿīlî düşünceyi temsil etmiş olmakla birlikte içinde buldukları dinî ve kültürel atmosferin zaman zaman etkisinde de kalmışlardır. Bu durum *dāʿī*lerin söylemlerine ve bu söylemlerin kayda geçirilmiş şekli olan Ginān metinlerine yansımıştır. Ginān metinlerinin muhtevasını ve üslubunu etkileyen temel unsurlardan biri Hinduizm’e ait inanç ve değerler olmuştur. Metinlerde Hindulara özgü dinî ve felsefî kavramlar, halk hikâyeleri, toplum nezdinde öne çıkan tarihî ve

<sup>43</sup> Kassam, *Songs of Wisdom*, s.5.

<sup>44</sup> *Ginan-e Sharif: Our Wonderful Tradition* (Vancouver: The Shia Imami Ismaili Tariqah for Canada, tsz.), s.1.

mitolojik şahsiyetler zaman zaman kullanılmıştır. Bunlar, *dā*'lerin kendi düşüncelerine göre yeniden ele alınmış ve İsmâ'îlî öğretiyeye uygun olarak aktarılmıştır. Bunun bir sonucu olarak imâmet meselesi başta olmak üzere Nizârî İsmâ'îlî doktrinler, Ginân metinlerinde izah edilirken bazı değişikliklere uğramıştır. *Dā*'lerin, Nizârî İsmâ'îlî öğretiyeyi muhatap kitleye daha etkili yoldan aktarma gayesi ile böyle bir metot takip etmiş olmaları kuvvetle muhtemel olsa da içinde yaşadıkları toplumun dinî ve kültürel yapısından önemli ölçüde etkilenmiş oldukları da yadsınamaz bir gerçektir.

Ginân metinlerinde yer alan Hinduizm'e ait unsurların tamamını incelemek bir makalenin sınırlarını aşacağından burada örnek oluşturması için bu tür kullanımlardan bazıları ele alınmış ve onlar üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda ilgili metinlerde sıklıkla kullanılan öğelerden biri *viraha* ve *virahinî* olmuştur. “Hakiki sevgili olan Tanrı'dan (Vişnu/Krişna) ayrı kalma ve bu ayrılık neticesinde duyulan ızdırab” anlamına gelen *viraha* (विरह) ile “bireyin âşık olduğu varlığı (Vişnu/Krişna) sabırla beklemesi ve ona samimiyetle bağlı kalması” anlamındaki *virahinî*<sup>45</sup> (विरहिणी) kavramları, Hint kültürüne özgü olup özellikle *Bhakti* geleneği<sup>46</sup> içinde gelişmiştir. Dolayısıyla *Bhakti* hareketinin Hindistan'ı etkisi altına aldığı bir dönemde ortaya çıkan Ginân metinleri, söz konusu dinî geleneğe ait bazı kavram ve anlatılardan belli ölçüde etkilenmiş ve onları kendi düşüncesine uygun biçimde yorumlamıştır. Bu anlamda Ginân metinlerinde bireyin aşkla bağlanması gereken varlık çoğunlukla imam olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla bu tür kavramlar, ilgili metinlerde birey ile imam arasındaki bağı vurgulamak için kullanılmıştır.<sup>47</sup> Bu şekilde imam, sadece bireyi ilahî varlığa ulaştıran bir rehber değil aynı zamanda aşk ve sevgi ile bağlanması gereken manevî bir varlık olarak sunulmuştur. İlahî

<sup>45</sup> Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, c.2, s.1434.

<sup>46</sup> Hinduizm içinden doğan *Bhakti* (भक्ति) hareketi, doğrudan Tanrı'ya bağlanmakla ve onun adını aşkla anmakla kurtuluşa ulaşabileceğini savunmuştur. Kast sisteminin katı kurallarına itiraz etmiş ve bu sayede orta ve alt tabakaya mensup Hındular nezdinde itibar kazanmıştır. Halkın anlayacağı bölgesel dillerde kaleme alınan eserlerle *Bhakti* hareketi hızla yayılmıştır. Bkz. A. Govindacandra Pandeya, *Bhakti Darşanavimarśah* (Varanasi, 1991), s.8.

<sup>47</sup> *Viraha* fikri sadece *dā*'leri değil sufileri de önemli ölçüde etkilemiştir. *Ginân* metinleriyle yakın dönemde ortaya çıkmış olan ve sufiler tarafından tasavvufî düşünceleri aktarmak amacıyla kaleme alınmış olan Hint-Sufî metinlerinde de sevenin sevgilisinden ayrı kaldığı sürede çektiği aşk acısını betimlemek için Hint kültürüne ait *viraha* kavramı kullanılmıştır. Örneğin *Padmavat* adlı eserde geçen bir dizede, “Viraha, durmadan acı çekmektir. O, ölümdür; ölümden de öte bir şeydir.” ifadesine yer verilmiştir. Bkz. *Padmavat*. Trans. A. G. Shirreff (Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1944), s.248. Sufiler, *viraha* kavramını kullanarak birey ile Yüce Yaratıcı arasındaki bağlılığa ve sevgiyeye vurgu yapmışken, İsmâ'îlî Nizârî düşünceyi yayan *dā*'ler bu kavram ile daha çok birey ile imam arasındaki adanmışlığa ve bağlılığa dikkat çekmişlerdir.

varlığa kavuşmanın, fiziki açıdan uzak da olsa imamı sevmekten ve ona samimiyetle bağlanmaktan geçtiği ortaya konmuştur.<sup>48</sup>

Ginān metinlerinde sıklıkla kullanılan bir diğer kavram *vaikuṅṭhā*'dır (वैकुण्ठ). Hindu kutsal metinlerinde *vaikuṅṭhā* kavramı ile manevi bir yaşam alanı, yani cennet hayatı kastedilir. Buraya ulaşanların mükemmel bir ruh haline kavuştukları ve arzu, istek, ihtiras gibi her türlü kötü duygu ve düşünceden arındıkları belirtilir. Burada yaşayanların doğum-ölüm çarkına (saṃsāra) mahkûm eden *karma* yasasından kurtuldukları ve ebedî saadete kavuştukları (mokṣa) vurgulanır.<sup>49</sup> “*Satpanth* kabul edenler ve pīrin sözlerini takip edenler ancak doğum-ölüm çemberinden kurtulup cenneti (*vaikuṅṭhā*) elde edebilirler.” “Pīr olmadan, cennet (*vaikuṅṭhā*) olmaz. Bunu iyi bil kardeşim”<sup>50</sup> gibi dizelerde görüldüğü üzere, Ginān metinlerinde cennet hayatından bahsedilirken Hint inanç ve kültür dünyasına ait *vaikuṅṭhā* kavramı kullanılır. *Vaikuṅṭhā*, genel yapısı itibariyle İslamî literatürdeki cennet tasavvuruna bazı yönlerden benzese de Hint kültürü içinde özellikle de tanrı Viṣṇu'ya tapınmayı esas alan Viṣṇuculuk mezhebine mensup kimseler nezdinde hususî manalara sahiptir. *Dā*<sup>e</sup>liler tarafından bu ve benzeri kavramların metinlerde kullanılmış olması, yerel unsurlardan etkilendiklerini gösterdiği gibi, *Satpanth* geleneğini kabul edenlerin büyük bir kısmının köken itibariyle Hindu oldukları gerçeğini de ortaya koymaktadır.<sup>51</sup>

Ginān metinlerinde *Satpanth* geleneğinin öncülerini nitelemek için *Guru* (गुरु), *Svāmī* (स्वामी) ve *Īndra* (इन्द्र) gibi Hindular nezdinde meşhur olan bazı kavramlar kullanılır. Örneğin, “*Svāmī Rācā*, doğru olan herkese mutluluk diyarı cennet yurdunu bahşeder. Bu bilgi, Pīr Şemsuddīn tarafından tekrar edilir”<sup>52</sup> ve “*Ey Svāmī*, beni doğum-ölüm döngüsünden kurtar”<sup>53</sup> gibi dizelerde bu durum görülür. Hindu dinî geleneğinde kelime anlamı itibariyle “üstat, manevi önder” anlamına gelen *svāmī*, yaşıntısı ile belli bir manevi

<sup>48</sup> Ali Asani, *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (Londra: I. B. Taurus, 2002), ss.54-70.

<sup>49</sup> Hint kutsal metinlerinde *Vaikuṅṭha* ile ilişkilendirilen Tanrı'nın zaman zaman değiştiği görülür. Bu, tanrıların toplum nezdindeki itibarıyla ilgili bir durumdur. Örneğin *Vaikuṅṭha*, erken dönem Veda metinlerinde daha çok *Īndra*'nın yaşam alanı olarak takdim edilmişken, Puranalar dönemiyle birlikte genellikle Viṣṇu'nun bulunduğu mekân olarak tasvir edilmiştir. Özellikle Viṣṇuculuk mezhebine yakın Purana metinlerinde bu cennet hayatına ermenin yolu, Viṣṇu'ya bağlanma ve ona itaat etme şeklinde gösterilmiştir. Bkz. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, c.2, s.1490.

<sup>50</sup> Pīr Şemsuddīn, 71:1; 43:7.

<sup>51</sup> Kassam, *Songs of Wisdom*, s.71.

<sup>52</sup> Pīr Şemsuddīn, 42:16. *Ginān* metinlerinin geneli dikkate alındığında “yüce melik” şeklinde ifade edebileceğimiz “*Svami Raca*” terkinin daha çok Hz. °Alī için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Pīr Şemsuddīn, 41:1.

<sup>53</sup> Pīr Şemsuddīn, 3:5.

olgunluğa ermiş kişiler için kullanılan bir unvandır. Svāmī tabiri, en üst düzeyde manevi farkındalığa ulaşan ve bu konuda diğer kişilere de rehberlik eden şahısları niteler. Böyle kimseler yirmi dört saatini nasıl ve nerede değerlendirilmesi gerektiğini en iyi bilen kişilerdir. Onların temel özelliği, bir taraftan dünyevi nimetlerden yararlanırken diğer taraftan da kendi özünü idrak etme ve kurtuluşa ulaşma yolunda sürekli çaba içerisinde olmalarıdır.<sup>54</sup> Hindu din adamlarına verilen bu tür nitelendirmelerin Ginān metinlerinde *dā*'ler için kullanılmış olması, *dā*'lerin de yaşantıları ve misyonları itibarıyla svāmī unvanının ihtiva ettiği manaya uygun bir düşünce tarzına sahip olduklarını vurgulamak içindir.

*Dā*'lerin üstlendiği misyonu Hint toplumuna daha etkili yoldan aktarabilmek adına Ginān metinlerinde kullanılmış bir diğer kavram *İndra*'dır.<sup>55</sup> Örneğin, "Pir İndra İmāmşāh der ki: Ey benim yogi kardeşim dinle! Doğru bir önder bulduğunda problemlerin sona erecektir..."<sup>56</sup> ifadesinde bu durum açıkça görülür. Hem bu kullanımlar hakkında daha sağlıklı analizler yapabilmek hem de Nizārī Hôcalar'a mensup kişilerin imam ve onların temsilcileri hakkındaki bakış açılarını tespit edebilmek için *İndra* kavramının Hindular nezdinde ifade ettiği anlamın ortaya konması gerekmektedir.

*İndra*, Hindu dinî geleneğinde önemli bir konuma sahip olan tanrısal varlıklardan biridir.<sup>57</sup> O, kutsal metinlerde çeşitli vasıflarla anılır. Bunlardan biri, "cennetin bekçisi ve mutluluk diyarının hâkimi" anlamına gelen *svargapati* (स्वर्गपति) nitelendirmesidir.<sup>58</sup> *İndra* aynı zamanda felaketlerden ve özellikle de afetlerden koruyan tanrısal bir varlık olarak düşünülür. Bu yönüyle onun, bireylerin dünyada huzur içinde yaşamasını sağladığına inanılır.<sup>59</sup> Bu niteliklere haiz tanrısal bir varlığın, *dā*'ler için unvan olarak kullanılmış olması halk nezdinde dikkat uyandırmıştır. Böyle bir niteleme yapılarak *dā*'lerin, Tanrı ile olan yakınlıklarına dikkat çekilmiştir. Onların

<sup>54</sup> Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, c.2, s.1868.

<sup>55</sup> İndra figürü sadece *Ginān* metinlerinde değil 14. yüzyıldan itibaren sufilerce derlenmiş olan Hint-sufi metinlerinde de görülür. Örneğin *Mirigavati* adlı eserde şöyle bir kullanım dikkat çeker: "Kalbine Rabbi'nin ismini yerleştir. Onun adını zikret. Bunu yap ki kurtuluşa er ve İndra'nın hâkimiyet alanına gir..." Bkz. *Mirigavati*, s.4. Bu durum *İndra*, *viraha* ve benzeri kavramların Hindu toplumunda çok popüler olduğunu ve o dönemde kaleme alınan eserlerde sıklıkla kullanıldığını göstermektedir.

<sup>56</sup> Seyyid İmām Şāh, 104:10. Bu kavramın kullanıldığı başka bir yer için bkz. Seyyid İmām Şāh, 99:2.

<sup>57</sup> Erken dönem Veda metinlerinde İndra'dan sıkça söz edilmiş olmasına rağmen Hindu dinî tarihinde meydana gelen sosyo-kültürel gelişmelere bağlı olarak sonraki süreçte etkinliğini kısmen yitirmiştir. D. Sampurnananda, *Hindu Deva Parivar ka Vikas* (Allahabad: Maya Press, 1964), ss.97-98.

<sup>58</sup> Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, c.2, s.1872.

<sup>59</sup> Rigveda, 1.32.1-2.

hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaştıran tanrısal niteliklere sahip manevi önderler olduklarına vurgu yapılmıştır. Böylece Nizārī İsmā‘īlî görüşler muhatap kitlenin daha kolay anlayacağı dilden aktarılmıştır.

İsmā‘īlî Hōcalar, Kur’an-ı Kerim ilgili görüşlerini izah ederken Hindu kutsal kitap anlayışından da istifade etmişlerdir. Nitekim Ginān metinlerinde Kur’an, ilahî bir kitap olarak yorumlanmış ve Hinduların en temel kutsal metni Vedalar ile mukayese edilmiştir. Şöyle ki, Vedalar ortaya çıkış tarihine ve içeriğine göre Rigveda, Yacurveda, Sāmaveda ve Atharvaveda olmak üzere dört temel metne ayrılmıştır. Hindu dinî geleneğinde ortaya çıkan her bir Veda’nın bir önceki metnin temel akidelerini de içerdiği kabul edilmiştir. Buradan hareketle *dā‘īler*, Kur’an’ın da önceki üç ilahî kutsal metnin temel öğretilerini ihtiva ettiğini belirtmişler ve böylece Kur’an’ı, Hinduların kutsal metni Atharvaveda ile karşılaştırmışlardır. Burada bir teşbih yapılmıştır. Yani Atharvaveda’nın önceki üç Veda metninin bütünü izah eden bir özelliğe sahip olduğu, bunun gibi de Kur’an’ın kendinden önceki üç ilahî kitabın özünü açığa çıkardığı fikri verilmiştir.

*Dā‘īler*, Hindulara kendi dinî metinlerine (şāstra) kulak vermelerini, bunu yaptıkları takdirde Vedalar ile Kur’an arasındaki bağı idrak edebileceklerini telkin etmişlerdir. Diğer taraftan *dā‘īler*, sahip oldukları manevi donanımdan dolayı kutsal metinlerin gerçek anlamının sadece kendileri tarafından bilenebileceğini de öğütlemişlerdir. Nitekim İsmā‘īlî Hōcalar nezdinde *dā‘īler*, Kur’an’da yer alan öğretilerin özünü derinlemesine idrak etmiş kimseler olarak telakki edilmiştir. Onların ilhamlı sözlerinden oluşan Ginān metinleri de Kur’an’ın özünü ihtiva eden eserler olarak kabul görmüştür. Bu düşünce Ginān’da yer alan şu tür ifadelerde açıkça görülür: “Pīr Şemsuddīn, Kur’an’ın ve dört Veda’nın mesajlarını aktarmıştır. O, ilahî bilgiye vakıf bir kişidir.”<sup>60</sup> “Ey kardeşim, Pīr Şadrudīn size Kur’an’ın öğretilerini vaaz etmiştir. İmamı kabul et ve pīrini tanı.”<sup>61</sup>

Nizārī Hōcalar’ın tarihî süreç içinde kapalı bir yapıya bürünmüş olmalarından dolayı Kur’an hakkındaki görüşlerini açık bir biçimde tespit etmek kolay bir mesele değildir. Fakat Ginān metinlerinde yer alan bilgilerden, edindiğimiz tecrübe ve gözlemlerden ve yakın dönemde yaşamış İmām Muḥammed Şāh’ın Zanzibar gezisi sırasında cemaate hitaben söylediği, “Ginān metinlerinde pīrler, sizin için Kur’an’ın özünü Hint dillerinde izah etmişlerdir.”<sup>62</sup> şeklindeki beyanından hareketle bazı

<sup>60</sup> Pīr Şemsuddīn, 202:1 vd.

<sup>61</sup> Pīr Ḥāsen Kebīrudīn, 6:1 vd.

<sup>62</sup> 05.07.1899.

çıkarımlarda bulunulabilir. Hôcalar'ın pek çoğu, Kur'an'ı son ilahî kitap olarak kabul etmekte ve onda yer alan öğretilerin Ginân metinlerinde izah edildiğine inanmaktadır. Diğer taraftan Hôcalar'ın, gerek içinde yaşadıkları sosyal ortamın gerekse İslam öncesi dinî ve kültürel dokularının tesiriyle Kur'an ile Veda metinleri arasında bağ kurmaya gayret ettikleri de vaki'dir. Bize göre, *dâ'î*lerin her iki dinî geleneğin kutsal metinlerine vakıf olduklarını vurgulamak ve Kur'an'ı, Hinduların yoğun olarak bulunduğu çevreye duyurmak amacıyla böyle bir mukayesenin yapılmış olması da kuvvetle muhtemeldir.

### 5. Hint İnanç ve Kültürünün İmâmet Anlayışına Etkisi: Hz. °Alî, Kalki Mi?

İsmâ'îlî Hôca geleneğinde imâmet ve ahir zaman ile ilgili fikirlerin şekillenmesinde Hinduizm'e özgü inanç ve geleneklerin büyük tesiri olmuştur. Hinduizm'de tanrının bir takım amaçları gerçekleştirmek için farklı varlık formlarına bürünüp yeryüzünde bedenleşmesini ifade eden *avatâr* (अवतार) inancı ile İsmâ'îlîliğe özgü imâmet anlayışı arasında ciddi anlamda bağ kurulmuştur. Bu hususta daha sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek adına aşağıda ilk önce Nizârî İsmâ'îlîler'deki imâmet anlayışı ile Hinduizm'deki *avatâr* inancı hakkında kısa bilgi verilmiştir. Daha sonra Ginân metinlerindeki verilerden hareketle söz konusu etkileşimin nasıl ve ne düzeyde gerçekleştiği çeşitli yönleriyle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Nizârî İsmâ'îlîler'de Hz. °Alî neslinden gelen ve bir önceki imam tarafından tespit edilen masum bir imamın mevcudiyetine inanmak en önemli iman esaslarından biridir. Bu fırkanın bütün akide ve düşünce tarzının temelini imâmet anlayışı oluşturur. Nizârîler, Allah'ın nurunun Hz. Peygamber'den itibaren gelmiş bütün imamlara ve halihazırda yaşamakta olan imama intikal ettiğine inanırlar. Nizârî İsmâ'îlîlik'te dinin özünü imama itaat ve teslimiyet oluşturur. Bu bağlamda imamı sevmek ve emirlerine harfiyen uymak dinin en mühim rüknüdür. İmamlar, hakiki rehber ve takip edilmesi gereken örnek şahsiyetler olduklarından ilahî ve gerçek bilgi ancak onlara tabi olmakla mümkün hale gelir.<sup>63</sup> Bu düşünceyi vurgulayan pek çok ifade Ginân metinlerinde de yer alır.<sup>64</sup>

Hinduizm'de ise Tanrı düşüncesiyle doğrudan bağlantılı inançların başında *avatâr* doktrini gelir. *Avatâr* terim olarak, başta Vişnu olmak üzere

<sup>63</sup> Mustafa Öz, "İsmâ'îliye Mezhebi," *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993) içinde, s.615.

<sup>64</sup> Pîr Hasen Kebîruddîn; 43:7-9; Pîr Şadrüddîn; 1:1-3; 95:2; 105:7; Seyyid İmâm Şâh, 99:13.

tanrısal varlıkların belirli amaçlar için insan veya hayvan formunda yeryüzüne inişlerini ifade eder. Bu terim aynı zamanda Tanrı'nın veya metafizik varlığın aldığı biçimi ya da bedensel formu da tanımlar. Ortaya çıkış amaçları hususi şartlara göre değişkenlik gösterse de hemen hepsinin ortak hedefi, yeryüzündeki düzensizliği (*adharmā*) giderip buna sebep olanları yok etmek ve bu şekilde evrendeki düzeni (*dharma*) yeniden tesis edip doğru davranış sergileyenleri mükâfatlandırmaktır. Hinduizm'e göre Tanrı, insanoğlunun nasıl yaşaması ve başından geçen olaylar karşısında nasıl tavır alması gerektiğini göstermek için zaman zaman bedenleşir. Bu şekilde o, beşerî eylemlerde bulunarak insanlara örnek olur ve hayatın gerçek anlamını açıklar. Kutsal metinlerde *avatār*ların sayısı konusunda farklı bilgiler yer almakla birlikte Hindu dinî geleneğinde temelde on bedenleşme (*dāsavatār*) esas alınır. Bu bedenleşmeler sırasıyla balık (*matsya*), kaplumbağa (*kurma*), yaban domuzu (*vārāha*), yarı aslan-yarı insan (*nārasimha*), cüce (*vāmana*), baltalı Rama (*paraśurāma*), Rama, Krişna, Buda ve Kalki'den oluşur.<sup>65</sup> Bunlardan özellikle Rama ve Krişna Hindular arasında daha çok popülerdir. İleride gelmesi beklenen Kalki'nin ise Hindular nezdinde ayrı bir yeri ve önemi vardır.<sup>66</sup>

Klasik Hindu düşüncesinde mevcut olan on temel *avatār*ın kısmî değişiklikler yapılmak suretiyle Ginān metinlerine dâhil edildiği görülür. Nitekim *Dās avatāra* başlığını taşıyan ve on bedenleşmeyi ele alan üç farklı Ginān metni bulunmaktadır. Bu metinlerden her biri, Nizārī Hōcaların öncülerinden olan Pīr Şemsuddīn, Pīr Şadrudīn ve İmām Şāh'a atfedilir.<sup>67</sup> Bu metinlerde zikredilen ilk dokuz *avatār*ın Hindu inancındakilerle büyük ölçüde benzeştiği görülür. Örneğin, "Tanrı, balık formuna bürünüp okyanusu kurtarmıştır. Kötücül varlık olan Şankha'yı yok edip onun Vedalar'ı çalmasını önlemiştir. Rama formuna bürünüp Sita'yı kurtarmış ve kötücül varlık Ravanā'yı yok etmiştir. Sonra Krişna olarak ortaya çıkmıştır"<sup>68</sup> şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hindu dinî geleneğine özgü *avatār*lar ve yaptıkları icraatlar, Ginān metinlerinde hemen hemen aynen tekrar edilir. İlgili metinlerinin en dikkat çekici noktası ise Hinduların beklemekte oldukları onuncu *avatār* olan Kalki'nin ismi yerine, Hz. °Alī'nin zikredilmesidir. Böylece °Alī, Hinduların âlemin sonuna doğru kurtarıcı

<sup>65</sup> Garuda Purānā, 1.86.10-11.

<sup>66</sup> Hindu dinî geleneğinde *avatar* inancının yeri ve önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, "Hinduizm'de Avatara İnancı" (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014).

<sup>67</sup> Daftary, *A Short History of the Ismailis*, s.184; Khakee, *The Dasa Avatāra of the Satpanthi Ismailis*, ss.11-12.

<sup>68</sup> Pīr Şemsuddīn, 28:52-63; 32:1-9; 41:21-35 arasından derlenmiştir.



olarak gelmesini bekledikleri Kalki ile özdeşleştirilir. Örneğin, “Tanrı, onuncu formunda Batı’da ortaya çıkmıştır. Onun adı, °Alî’dir. O, Muhammed’in can dostudur. Ona itaat eden ve saygı duyan kurtuluşa erer.”<sup>69</sup> ifadelerinde bu durum açıkça görülür. Böylece Hz. °Alî’nin zuhuruyla Hinduların beklemekte oldukları Kalki’nin çoktan ortaya çıkmış olduğu vurgulanır. Burada İsmâ’îlî öğreti ile Hindu inançları arasında bağ kurulduğu görülür. Bu durum *dā’*lerin içinde buldukları kültürel ortamın birikiminden yararlanarak İsmâ’îlî düşünceyi daha geniş kitlelere aktarma çabalarının bir yansıması olarak da değerlendirilmelidir.

Ginān metinlerinin pek çok yerinde onuncu *avatār* olarak *Nakalanki* ismi kullanılır. *Nakalanki*, “temiz, saf, masum” manasına gelir. Bununla kastedilen Hz. °Alî’dir. İlgili yerlerde Hz. °Alî, masum olduğu ve kendi yolundan gidenleri günahlarından arındırdığı için *Nakalanki* olarak betimlenir. *Nakalanki*’nin kendisine bağlananlar için hakiki bir sevgili, kötüler için ise korkunç bir varlık olduğu vurgulanır.<sup>70</sup> Onun Duldul adı verilen bir binek üzerinde ve elinde üç dişli keskin bir kılıç tutar şekilde ortaya çıktığı ve böylece adaleti tesis ettiği ifade edilir.<sup>71</sup> Buradaki benzetme de oldukça ilginçtir. Bir taraftan Hz. °Alî’nin zū’l-fikār adlı kılıcına<sup>72</sup> diğer taraftan da Hindu tanrısı Şiva’nın sembolü olan üçlü mızrağa (*trişūla*) göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Hz. °Alî’nin bir binek üzerinde tasvir edilmesi ise Hindu kutsal metinlerinde beklenen kurtarıcı (Kalki *avatār*) ile ilgili bazı anlatımları çağrıştırmaktadır. Bu metinlerde gelmesi beklenen Kalki’nin, beyaz bir at üzerinde ortaya çıkacağı ve kılıcı ile hükmedeceği bildirilir.<sup>73</sup> Neticede Hinduların beklediği kurtarıcı fikrinin Ginān metinlerinde imāmet düşüncesine uygun olarak yeniden dizayn edildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Kalki isminin, “masum, saf, lekesiz ve günahsız” anlamlarına gelen *Nakalanki* şeklinde değiştirildiği ve Hz. °Alî ile eşleştirildiği görülür.

Ginān metinlerinde imāmet anlayışı ele alınırken Hindulara özgü âlem tasavvurundan yararlanıldığı da vakıdır. Hindu kozmolojisine göre evrenin başlangıcı ve yok oluşu birbirini takip eden dört devirden (*yuga*) oluşur. Uzunlukları ve özellikleri birbirinden farklı olan bu dönemlerin isimleri

<sup>69</sup> Pîr Şemsuddîn, 28:64; 32:10.

<sup>70</sup> *Nakalankane Namana Karo*, 1:1-5; Jani, “Gināns Attributed to Unknown Composers,” ss.68-69.

<sup>71</sup> Pîr Şemsuddîn, 4:1-3

<sup>72</sup> Başka bir dizede Hz. °Alî’nin, zū’l-fikār adlı kılıçla ortaya çıktığı açıkça ifade edilir. Bkz. Pîr Şemsuddîn, 41:39.

<sup>73</sup> *Agni Purana*, 16.10.

sırasıyla *Satya Yuga*, *Tretā Yuga*, *Dvāpara Yuga* ve *Kali Yuga*'dır. Hindu kutsal metinlerinde yer alan bilgilere göre *Kali Yuga*'da cehalet, düzensizlik ve kargaşa dünyaya egemen olacaktır. İnsanlar Tanrı'dan ve onun öğretilerinden habersiz kalacaklardır. Dünyevî işlere dalacak ve asıl vazifelerini unutacaklardır. Dinî prensipleri ve ahlakî erdemleri ihmal edeceklerdir.<sup>74</sup> Buna benzer âhir zaman tasvirlerine, *Kali Yuga* kavramı kullanılmak suretiyle Ginān metinlerinde yer verildiği şu örnekte açıkça görülmektedir:

Ey kardeşlerim, uyanık olun. İlk üç devir (*yuga*) geçip gitmiştir. Şu anda dördüncü dönem başlamıştır. Kali Yuga'da her yerde büyük bir düzensizlik baş göstermiş, insanlar arasında büyük bir nifak çıkmıştır. Anarşi her yeri sarmış, güven ortamı kalmamıştır. Büyüklere hürmet azalmış, insanlar arası ilişkiler zayıflamıştır. Herkes birbirinden korkar hale gelmiş, çoğu insan gerçek kimliğini ve düşüncesini açıklayamaz olmuştur. İlme, sanata ve dinî değerlere verilen önem azalmış, ilim ehli geçinenler gurura kapılmıştır.<sup>75</sup> Bu dönemin (Kali Yuga) *avatāri*, *Nakalanki* olarak ortaya çıkmıştır ve şunu bil ki o bir Müslümandır.<sup>76</sup>

Nizārī Hōca geleneğinde imamlar, Hz. °Alī'nin nurunu taşıyan şahıslar olarak telakki edilir. *Da°veti* yaymak üzere görev alan *dā°liler* ise imamların vekili olduğuna inanılır. Bu düşünceye uygun olarak Ginān metinlerinde imamlar ve *dā°liler* de zaman zaman birer *avatār* olarak takdim edilir.<sup>77</sup> Bu tarz ifadeler ile gerek imamların ve gerekse onların temsilcisi konumunda olan dinî liderlerin, Hz. °Alī'nin nurunu taşıdıklarına ve onun dönem dönem ortaya çıkan farklı tezahürleri olduklarına vurgu yapılır. Bu şekilde onlar, ilahî özelliklere haiz kutsal varlıklar olarak takdim edilir.

Hindu kutsal metinlerinde *avatār* kavramı genellikle Tanrı'nın bizzat yeryüzüne inmesi ve ete kemiğe bürünüp farklı varlık formlarında bedenleşmesi anlamında kullanılmıştır.<sup>78</sup> Böyle bir inanç İslamî akideyle örtüşmediğinden İsmā°lī Hōcalar bölgede yaşayan Müslümanlar tarafından zaman zaman eleştirilmiştir.<sup>79</sup> Bu yüzden Ginān metinlerinde yer verilen *avatār* kavramının Hindu dinî geleneğinde ifade ettiği anlamla özdeş olup

<sup>74</sup> Krş. Harivamşa, 1.41; Vişnu Purana, 4.24.98; Bhagavad Purana, 2.7.38; K. Narayan Prasad Maghad, *Şri Vişnu Aur Unke Avatar* (Delhi: Vani Prakaşan, 2001), s.294.

<sup>75</sup> Pīr Şadrudđin, 151:10-25.

<sup>76</sup> Pīr Şemsuddin, 17:5.

<sup>77</sup> Pīr Şemsuddin, 14:2; 17:6.

<sup>78</sup> Brahma Purana, 72.14; 73.17; Vişnu Purana, 5.1.28; 5.7.9.

<sup>79</sup> Aziz Ahmed, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), s.126.

olmadığı meselesi tartışma konusu olmuştur. Genelde bu kavram, fiziki anlamda bir bedenleşmeden ziyade Tanrı'nın tezahür etmesi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>80</sup> Hôca geleneğine bağlı pek çok kişi de benzer şekilde, *avatâr* kavramını Tanrı'nın bizzat bedenleşmesi olarak değil, Allah'ın nurunun Hz. °Alî başta olmak üzere onun soyundan gelen imamlara ve pîrlere sirayet etmesi şeklinde tevil etmiştir. Böyle bir yorumda bulunulurken Ginân metinlerinde *avatâr* kavramı yerine zaman zaman "tezahür, tecelli, görünme" gibi manalara gelen Sanskritçe *rûpa* kavramının zikredilmiş olması<sup>81</sup> önemli bir argüman olarak kullanılmıştır.

Ginân metinlerinin derlendiği Orta Çağ döneminde Hinduizm'deki *avatâr* algısının ortaya konması, söz konusu metinlerde yer alan *avatâr* kelimesinin hangi bağlamda kullanıldığının tespit edilmesi adına önemlidir. Şöyle ki, Hinduizm'deki klasik *avatâr* algısı Orta Çağ döneminde kısmen değişime uğramıştır. Bu dönemde başarısıyla Hindu toplumunda öne çıkan ve yaşantısı ile kurtuluşa ulaştığına inanılan her birey *avatâr* olarak görülmeye başlamıştır. Yani *avatâr* kavramı, on temel bedenleşme dışında ilahî veya insanüstü manevi güçlere mazhar kimseler için de kullanılmıştır. Böyle kimselerin tanrısal yetilerle donatıldığına inanılmış ve bu şekilde onlar birer *avatâr* olarak nitelendirilmiştir.<sup>82</sup> Hindular arasında böyle bir algının yaygın olduğu dönemde derlenmiş olan Ginân metinlerinde imamların ve bazı *dâ'î*lerin *avatâr* olarak zikredilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Böyle bir mukayese, *avatâr* kelimesinin literal anlamından ziyade farklı bir manada kullanılmış olduğu tezini güçlendirmektedir. Fakat bütün bunlar Nizârî Hôcaların Hindu inanç ve kültüründen, özellikle de Vişnuculuk mezhebinin temel öğretilerinden etkilendiği ve Ginân metinlerinde Hz. °Alî başta olmak üzere imam ve pirlere ileri düzeyde tanrısallık atfedildiği gerçeğini değiştirmemektedir.<sup>83</sup>

İsmâ'îlî gelenekte imamların tanrısal vasıflara haiz ilahî varlıklar olduğu ve Hz. °Alî'den itibaren bu ilahî nurun bir sonraki imama aktarıldığı inancı, Alamût ve öncesi döneme kadar götürülebilir. Dolayısıyla Hint kültüründe mevcut olan *tenâsuh* (samsâra), *hulûl* (avatâr), döngüsel zaman (*yuga*) gibi hususlar, Nizârî İsmâ'îlîlerin imâmet ve devir anlayışına pek çok yönden uygun düşmüştür. Hint kökenli bu tür inançlar, İsmâ'îlî akideleri, özellikle

<sup>80</sup> Esmail, *A Scent of Sandalwood*, s.27.

<sup>81</sup> Pîr Şemsuddîn, 28:52.

<sup>82</sup> Cemil Kutlutürk, "Hinduizm'de Avatara İnancı," s.220.

<sup>83</sup> Ali Asani, "From Satpanthi to İsmaili Muslim: The Articulation of İsmaili Khoja Identity in South Asia," Farhad Daftary (ed.), *A Modern History of the İsmailis* (London: I. B. Tauris, 2011) içinde, s.99.

de imāmet anlayışını, önemli ölçüde etkilemiştir. Diğer taraftan İsmā‘īliler, tarih boyunca içinde buldukları dinî, kültürel ve sosyal yapının durumuna göre pozisyon almışlardır. Dolayısıyla Hint coğrafyasında da benzer bir durum yaşanmış ve *da‘vetin* muhatap kitleye daha etkili yoldan aktarılıp benimsetilmesi amacıyla Hinduizm’e özgü kavramlar birer araç olarak kullanılmıştır. İsmā‘īlî düşünceye özgü *meşel-memsûl* (örnek-örneklenen) ilişkisi çerçevesinde Hinduların bilmedikleri hakikatler, aşına oldukları örneklerden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.<sup>84</sup>

Nizārî Hōcalar, Ginānlar içerisinde özellikle *Dās Avatār* başlığını taşıyan metinlere ayrı bir önem vermişlerdir. Bunlar cemaatin en fazla itibar ettiği metinler arasında yer almış ve yakın zamana kadar bu popülaritesini sürdürmüştür. Özellikle Hz. ‘Alī’nin, Tanrı’nın tezahürü olduğunu ifade eden onuncu bölüm dinî törenlerde, evlerde, cemaathane toplantılarında ve ölüm döşeğinde olan cemaat mensubunun başucunda okuna gelmiştir. İbadet esnasında *Nikalanki*’yi (Hz. ‘Alī) düşünmek ve bu esnada günahların affi için niyazda bulunmak önemli bir ritüel olarak görülmüştür. 20. yüzyılın başından itibaren bir takım dinî ve siyasi kaygılar neticesinde Ginān metinlerinde Hint inanç ve kültürünü yansıtan bu ve benzeri söylemler kısmen terk edilmiş veya değiştirilmiş olsa da söz konusu metinler cemaat mensupları nezdindeki önemini yitirmemiştir.

*Dā‘īler* bir takım amaçlarına ulaşmak için Hint inanç ve kültür havzasından yararlanmışlardır. Fakat temel akidelerine uygun düşmeyen inançları da yeri geldiğinde tenkit edip reddetmişlerdir. Örneğin, Hinduların çeşitli putlar yapıp bunlara tapmalarını ve takdimeler sunmalarını eleştirmişlerdir. Bunların hiçbir fayda ve zarar sağlamayacağını izah ederek Hinduları bu tür tapınmalardan vazgeçirmeye çalışmışlardır.<sup>85</sup> Hinduların hac amacıyla ziyaret ettikleri kutsal mekânların taş ve kayadan ibaret olduğunu, buraları ziyaret etmenin kişiye bir fayda vermeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>86</sup> Hakikati anlatmak adına öne çıkan fakat nefesine yenik düşerek menfaatleri uğruna insanların ayaklarına kapanmasını bekleyen Hindu din adamlarını da kınamışlardır. Özellikle kulaklarına küpe takan din adamlarını kastederek onların kendi nefislerini dahi kontrol altına

<sup>84</sup> İsmā‘īlîlik’teki Devir anlayışı ve *meşel-memsûl* ilişkisi hakkında bkz. Ali Avcu, “Bâtînî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi,” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:2 (2016), ss.117-119.

<sup>85</sup> Pîr Şemsuddîn, 49:8-9.

<sup>86</sup> Seyyid İmām Şāh, 104:9.

alamadıklarını ve egoları yüzünden kurtuluşa ulaşamayacaklarını şu şekilde ifade etmişlerdir:

Onlar saçını uzatır, kulaklarını deler ve dilenci elbisesi giyerler. Fakat bu uygulamalar gösterişten başka bir şey değildir. Böyle kimseler ne tanrı bilgisi ne de kurtuluşun mahiyeti hakkına derunî bilgilere vakıftır. Aslında cahil olan bu tür kimseler, kendilerini bilgin gibi gösterirler. Dış görünüşleri ile iç dünyaları arasında uçurumlar vardır.<sup>87</sup>

Yukarıdaki ifadelerden eleştiri konusu yapılan kesimin Ginân metinlerinin derlendiği dönemde Hindular arasında etkili olan *Nāth* geleneği ve ona mensup kimseler olduğu anlaşılmaktadır. 12. yüzyıl düşünürü Gorakhnāth tarafından sistemleştirilen *Nāth* geleneği, tanrı Şiva'ya tapınma etrafında birleşen bazı *yogilerin* öncülüğünde gelişmiştir. *Yogiler*, dinî pratikleri uygulamaktan ziyade yoga ve riyazet usullerine bağlı kalarak acı ve ıstıraptan kurtulmanın yollarını aramışlardır. Takipçilerine kendilerine bağlanmak koşuluyla nihai kurtuluşa ulaşabileceklerini telkin etmişlerdir.<sup>88</sup> Dolayısıyla Ginân metinlerinde Hindu din adamları eleştirilirken özellikle Gorakhnāth yolunu takip eden ve kulaklarını delip halka şeklinde büyük küpeler taktıkları için *Kanphata* olarak şöhret kazanan *yogilere* bir takım göndermelerde bulunulmuştur.

Ginân metinlerinde gerek Hinduların bir takım ritüelleri gerekse din adamlarının tavırları tenkit edildikten sonra bireylerin aradığı huzura ve mutluluğa ancak pîrlerin sözlerine kulak vermekle ulaşabilecekleri vurgulanmıştır. Din adamı sınıfını oluşturan Brahminlerin, Yogilerin ve Şivacıların yanlış yolda yürüdükleri hatırlatılmıştır. Ebedî saadete kavuşmanın yolu doğru bir rehber, yani pîre uymaya bağlanmıştır. Hindu din adamları da dâhil buna uyan herkesin aradığı her soruya cevap bulabileceği ve mevcut sıkıntılarından kurtulabileceği belirtilmiştir.<sup>89</sup> Dolayısıyla Ginân metinlerinde, Nizārî İsmâ'îlî öğretinin “doğru yol” (*Satpanth*) olduğu her fırsatta ifade edilmiştir. Bu düşünceyi destekleyecek ve buna katkı sunacak yerel motiflerden bilinçli bir şekilde yararlanılmıştır. Yeri geldiğinde de rakip olarak görülen unsurlar veya zararı dokunacağı düşünülen hususlar tenkit edilmiş ve dışlanmıştır. Bu şekilde geniş bir tabana yayılma politikası izlenmiştir.

<sup>87</sup> Seyyid İmām Şāh, 104:4-6.

<sup>88</sup> *The Debistan or School of Manners [Debistān-i Mezāhib]*, trans. David Shea (Paris, 1943), c.1, ss.127-128.

<sup>89</sup> Pîr Şadrudîn, “Saloko Nano,” 13.

## Değerlendirme ve Sonuç

Şī'a'nın en önemli kollarından biri olan İsmā'īliyye, erken dönemde Mısır, İran ve Yemen'de etkili olmuştur. Fakat tarihî süreç içinde yaşanan dinî, siyasi ve kültürel gelişmelere bağlı olarak İsmā'īliyye, Hint alt kıtasına açılma ihtiyacı hissetmiştir. 12. yüzyıldan itibaren bölgeye girdiği düşünülen İsmā'īlilerin Nizārī kolu, imamlar tarafından görevlendirilen *dā'ler* aracılığıyla burada yayılma imkânı bulmuştur. Hindistan'da Nizārī İsmā'īlî düşüncüyü kabul edenler daha çok Hōcalar olarak anılmıştır.

Nizārī İsmā'īlî öğretiyi yayma görevini üstlenen *dā'ler* ve onların temsilcileri, içinde buldukları Hint toplumunun dinî ve kültürel yapısından zaman zaman yararlanmışlardır. Bu durum, *dā'ler* tarafından Orta Çağ döneminde derlenmiş olan Ginān külliyyatına yansımıştır. Nitekim söz konusu metinlerde Hindulara özgü dinî ve felsefî kavramlar, halk hikâyeleri, toplum nezdinde öne çıkan tarihî ve mitolojik şahsiyetler Nizārī İsmā'īlî öğretilere uygun olarak yeri geldiğinde kullanılmıştır. Bunun en somut örneklerinden biri, Hinduların ahir zamanda gelmesini bekledikleri kurtarıcının (Kalki), Hz. °Alī ile özdeşleştirilmiş olmasıdır. Nitekim Ginān metinlerinde Kalki'nin, *Nakalanki* (saf, temiz, masum) adıyla yeryüzüne geldiği ve ona tâbi olunması gerektiği sık sık vurgulanmıştır. Dolayısıyla Hindular arasında mevcut olan kimi inançların Nizārī İsmā'īlîlerdeki imāmet, kurtarıcı ve devir anlayışı gibi hususlarla bazı yönlerden benzerlik göstermesi, *da'vetin* Hindular arasında karşılık bulmasında etkili olmuştur. *Da'vetin* Hindular tarafından kabul görmesinde *dā'lerin* bölgedeki dinî ve kültürel yapıya vâkıf olmaları ve düşüncelerini aktardıkları eserlerini bölgesel dillerde kaleme almış olmaları da önemli rol oynamıştır.

Ginān metinlerinde Hint inanç ve kültür dünyasına özgü kavram ve doktrinlerin yer almış olması, Nizārī İsmā'īlîlerin bölgesel unsurlardan belli ölçüde etkilendiğini göstermektedir. Fakat bu durum sözü konusu dinî grubun içinde bulunduğu toplumun dinî, kültürel ve içtimaî yapısına uygun hareket etme özelliğinin bir sonucu olarak da okunmalıdır. Zira *dā'ler* hakikat olarak nitelendirdikleri kendi öğretilerini, muhatap kitlenin aşına olduğu misalleri kullanarak izah etme yoluna gitmişlerdir. Onlar, Hinduizm'e ait unsurları kendi emelleri doğrultusunda birer araç olarak kullanmışlardır. *Da'veti* daha etkili yoldan duyurmak amacıyla böyle bir metot takip etmişlerdir.

Nizārī İsmā'īlîler, dinî-siyasi gerekçeler öne sürerek çoğu zaman *takiyye* yöntemine başvurmuşlar ve gerçek inanç ve yaşantı biçimlerini izhar

etmekten kaçınılmışlardır. Bu yüzden söz konusu mezhebin tarihsel arka planını, temel inanç ve uygulamalarını, günümüzdeki sosyal ve dinî durumlarını ve onlar üzerindeki Hint kültürü etkisini tüm yönleriyle tespit etmek oldukça zordur. Bütün bunlara rağmen bu alanda yapılacak çalışmaların belli bir boşluğu dolduracağından şüphe yoktur. Günümüzde İran'dan sonra en fazla Şİ'İ nüfusa sahip olan Hindistan'da iki yüz milyona yakın Müslüman yaşamaktadır. Söz konusu bölgenin dinî, siyasi, kültürel ve ekonomik anlamdaki önemi ve zenginliği ortadadır. Bu yüzden Hint alt kıtası üzerine yapılacak bilimsel çalışmalara fazlasıyla ihtiyaç vardır.

### KAYNAKÇA

- Ahmed, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- Allana, Gulam. *Ginans of Ismaili Pirs: Rendered into English Verse*. Karachi: Ismailia Association for Pakistan, 1984.
- Arnold, Thomas. W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Londra: Constable Company, 1913.
- Asani, Ali S. "The Ismaili Gināns as Devotional Literature," R. S. McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia: Current Research 1985-1988* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) içinde, ss.101-112.
- . *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid*. Boston: G. K. Hall and Co., 1992.
- . *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. Londra: I. B. Taurus, 2002.
- . "From Satpanthi to İsmaili Muslim: The Articulation of Ismaili Khoja Identity in South Asia," Farhad Daftary (ed.), *A Modern History of the Ismailis* (Londra: I. B. Tauris, 2011) içinde, ss.95-127.
- Avcu, Ali. "Fatimî-Karmatî İlişkinde Dair Bazı Mülâhazalar," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2 (2009), ss.243-265.
- . "Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:2 (2016), ss.101-135.
- Daftary, Farhad. *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- . *Muhalif İslamın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*. Terc. Ercüment Özkaya. Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Devrâc, Mukhî Lâci. *Raag Malla*. Bombay: Ismailia Association for India, 1922.
- Esmail, Aziz. *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics (Ginans)*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2002.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen °Alî b. İsmâ'îl. *Maķâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşallîn*. Tah. Muḥammed Muḥyiddîn °Abdulḥamîd. Kahire: Mektebetu'n-Nahḍati'l-Miṣriyye, 1950.
- Faridi, K. B. F. Lutfullah. *Gazetteer of the Bombay Presidency*. Bombay: Government Central Press, 1899.

- Ginan-e Sharif: Our Wonderful Tradition*. Vancouver: The Shia Imami Ismaili Tariqah for Canada, tsz.
- “Hoca,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.18, ss.186-187.
- Hollister, John Norman. *Islam and Shia's Faith in India*. Delhi: Kanishka Publishing House, 1988.
- Ivanow, W. “The Sect of Imam Shah in Gujarat,” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 12 (1936), ss.19-70.
- “Satpanth (Indian Ismailism),” W. Ivanow (ed.), *Collectanea* (Leiden: Brill, 1948) içinde, c.1, ss.1-54.
- “Khodja,” H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1953) içinde, ss.256-257.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faql Muḥammed b. Mukerram. *Lisānu'l-°Arab*. Tah. °Abdullāh °Alī el-Kebīr. Kahire: Dāru'l-Ma°arif, tsz.
- Jani, Balvant S. “Gināns Attributed to Unknown Composers,” Tazim R. Kassam ve Françoise Mallison (ed.), *Gināns: Texts and Contexts: Essays on Ismaili Hymns from South Asia in Honour of Zawahir Moir* (Delhi: Primus Books, 2010) içinde, ss.67-90.
- Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā°lī Muslim Saint, Pīr Shams*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Khakee, Gulshan. “The Dasa Avatāra of the Satpanthi Ismailis and Imam Shahis of Indo-Pakistan,” Yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1972.
- Khan, Ansar Zahid. “Isma°ilism in Multan and Sind,” *Journal of the Pakistan Historical Society* 23:1 (1975), ss.36-57.
- Kummi-Nevbahti. *Şii Fırkalar*. Terc. H. Onat, S. Hizmetli, S. Kutlu, R. Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlutürk, Cemil. “Hinduizm’de Avatara İnancı,” Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014.
- Maghad, K. Narayan Prasad. *Şri Vişnu Aur Unke Avatara*. Delhi: Vani Prakaşan, 2001.
- Mahan Ismaili Santa Pir Shams Racit Ginanono Sangraha*. Bombay: Ismailia Association for India, 1952.
- Mahan Ismaili Santa Pir Sadardin Racit Ginanono Sangraha*. Bombay: Ismailia Association for India, 1969.
- el-Maḳdişī, Şemsuddīn °Abdullāh b. Muḥammed. *Aḥsenu't-Teḳāsīm ft Ma°rifeti'l-Eḳālīm*. Ed. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.
- Mujtaba Ali, Syed. *The Origin of the Khojahs and Their Religious Life Today*. Bonn: Ludwig Rohrscheid, 1936.
- Necmu'l-ḡanī, Muḥammed. *Mezāhibu'l-İslām*. Lakhnov: Nevu'l-Kişore Maṭba°, 1924.
- Nanji, Azim. *The Nizārī Ismā°lī Tradition of the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, New York: Caravan Books, 1978.
- “The Nizārī Ismā°lī Tradition in Hind and Sind,” Doktora tezi, McGill University, Montreal, 1972.



- en-Nevbahtî, el-Hasen b. Mûsâ ve Sa' d b. °Abdillâh el-Kummî. *Fıraķu 'ş-Şt'a*. Tah. °Abdulmun'ım el-Hifnî. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- Öz, Mustafa. "Nizari İsmaili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi," Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1986.
- . "İsmâiliyye Mezhebi," *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993) içinde, ss.605-645.
- Padmavat*. Trans. A. G. Shirreff. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1944.
- Pandeya, A. Govindacandra. *Bhakti Darşanavimarşah*. Varanasi, 1991.
- Pathak, Ramçandra. *Bhargav Adarş Hindi Şabdkoş*. Varanasi: Bhargav Book Depot, tsz.
- Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismâ'îlî Literature*. Los Angeles: Undena Publications, 1977.
- Sadik Ali, Mumtaz Ali Tajddin. *Encyclopaedia of Ismailism*. Karachi: Islamic Book Publisher, 2006.
- Sampurnananda, D. *Hindu Deva Parivar ka Vikas*. Allahabad: Maya Press, 1964.
- Shackle, Christopher ve Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. Londra: Curzon Press, 1992.
- es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Aḥmed. *İsbâtu'n-Nubuvvât*. Tah. °Ârif Tâmir. Beyrut: byy., 1966.
- eş-Şchristânî, Muḥammed b. °Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Tah. Aḥmed Fehmî Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, 1992.
- Tan, Muzaffer. "İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005.
- . "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:2 (2012), ss.111-145.
- The Debistan or School of Manners [Debistân-i Mezâhib]*. Trans. David Shea. Paris, 1943.
- Titus, Murray T. *Indian Islam*. New Delhi: Oriental Reprint, 1979.
- Williams, M. Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Varanasi: Indica Books, 2008.



# Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış\*

KÜRŞAD DEMİRCİ

xyzmc2@yahoo.com

 <http://orcid.org/0000-0001-8216-7055>

TOLGA SAVAŞ ALTINEL

Marmara Üniv. Doktora Öğrencisi

tsaltinel@yahoo.com

 <http://orcid.org/0000-0002-6383-6484>

## Öz

Tevrat'ta Tanrı'nın, Sina'da İsrailoğulları arasından Levilileri özel olarak kendi hizmetine seçtiği ve Levililerin bir kolu olan kohenlerin de (Harun soyu) bu hizmetin ayrıcalıklı boyu kabul edildiği bilgisi yer almaktadır. Buna göre Yahudi geleneği, İsrailoğullarında rahiplik uygulamasının, Harun'un Sina'da Musa tarafından kutsanmasıyla tesis edildiğini ileri sürmektedir. Daha sonra Birinci Mabed'in Başkoheni Şadoğ döneminde rahiplik kurumsallaşmış, İkinci Mabed döneminde son halini almıştır. Ancak Kitab-ı Mukaddes eleştirisi kapsamında yapılan çalışmalar, İsrailoğulları tarihinde rahiplik sistemine ait evrelerin Tanah'ın bu geleneksel yorumundan farklı biçimde geliştiğine işaret etmektedir. Bu makale, söz konusu eleştirilerden yararlanarak erken dönem İsrailoğulları tarihinde, Şadoğiler, Musacılar ve Haruniler diye isimlendirilebilecek üç rahip ocağının varlığına işaret etmekte ve Yahudi geleneğinde kabul gördüğü şekliyle kohenliğin gelişim sürecini yeniden yorumlamaktadır. Makalenin temel iddiası, İkinci Mabed rahipleri olan Şadoğilerin, Musacıları ve Harunileri soy esaslı rahiplik sistemi içinde erittikleri ve esas payeyi kendilerine veren bir soy üstünlüğüyle rahipliğin geleneksel yorumunun mimarı olduklarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kohen, Musacılar, Şadoğ, Harun, Rahip

## Abstract

### An Alternative View to the Development of Priesthood in Ancient Israel

In the Torah, it is mentioned that God chose the Levites, among children of Israel in the Mount Sinai, to serve Himself and that the *Kohens*/Priests (descendants of Aaron), who represented a branch of the Levites, had priority for this service. So, the Jewish tradition affirms that the priesthood among children of Israel was formed with Aaron's blessing by Moses in Mount Sinai. During the time of Zadok, the chief priest of the First Temple, the priesthood became institutionalized and acquired its mature form during the period of the Second Temple. However, the critical studies on the Holy Bible indicate that the phases of the system of priesthood in the history of children of Israel had a course different from what this traditional interpretation of the Tanakh entails. Relying on the findings of these studies, this article revisits the process of the development of the priesthood, as accepted in the Jewish tradition, and suggests that there were three priest hearths, namely, descendants of Zadok, Moses and Aaron. The article argues that the priests of the Second Temple, descendants of Zadok constructed the traditional narrative of the development of the priesthood based on lineage, which underlined the privileged status of this group, and suppressed the memory of the roles of descendants of Moses and Aaron for this service.

**Key Words:** Kohen, Mushites, Zadok, Aaron, Priest

## Giriş

Tanağ, dinî bir metin olmasına rağmen sıklıkla soy bilgilerine yer vermektedir. Yaradılıştan itibaren bir soyun tarihi ele alınmakta ve öteki algısı soy ayrımları üzerinden yapılmaktadır. Yakub'la Mısır'a göç eden gruplar veya Musa önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrailoğulları, Tanağ'ta isim isim veya sayı olarak belirtilmektedir. Ezra, Babil sürgününden dönenlerin kaydını tutarken diğer taraftan Tarihler Kitabı'nın ilk on bölümü soy kütüklerine ayrılmıştır.

Tanağ'ın adeta soy listeleriyle örülmesi muhtemelen soya atfedilmek istenen kutsiyetten kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Babil sürgünü sonrası Tanrı'nın kutsal halkının soy zinciri ortaya konmaya çalışılmaktadır.<sup>1</sup> Soy zinciri sayesinde Tanrı'nın kutsallığının intikali sağlanacak ve soyun en saf halini taşıyan kohenler, Tanrı tarafından seçilen krallar ve peygamberler gibi otorite sahibi olmuş olacaklardır. Bu amaçla kohenler, Adem'den kendilerine uzanan kutsal bir soy zincirinin varlığını ispat etmek için İsrailoğullarının tarihini yeniden tasarlamıştır. Bunun bir yansıması olarak İsrailoğulları arasında rahiplik, Yakub'un oğlu Levi soyundan gelenlere tahsis edilmiş, Levililerin bir kolu olan Harun soyu (kohenler) bu hizmetin ayrıcalıklı boyu haline getirilmiştir.<sup>2</sup>

Ancak İsrailoğulları arasında rahipliğin Levi ve Harun soyuna ait kılınmasına yöneltilen eleştirilerin başında Levili-kohen tanımlarındaki çelişkiler gelmektedir. Ayrıca Musacılar denilebilecek bir rahip grubunun İsrailoğulları tarihinin erken döneminde var olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla başta Julius Wellhausen ve onun takipçileri, İsrailoğulları tarihinin erken dönemindeki rahipliğin gelişimi konusunda geleneksel yorumdan farklı alternatif değerlendirmelerde bulunmaktadırlar.

Bu makalenin amacı, bu değerlendirmelerin temel tenkit noktalarından yararlanarak İsrailoğulları tarihinin erken dönemlerinde rahipliğin gelişim evreleri için alternatif bir senaryo ortaya koymaktır. İlk önce geleneksel yoruma göre kohenlik tarihi verilecek ve konunun karmaşıklığı nispeten

\* Makale, yazarlardan Tolga Savaş Altınel'in "Yahudi Din Adamı Sınıfı Kohenler: Soyuları, Rahiplik ve Krallık Deneyimleri" isimli doktora tezinden yararlanılarak kaleme alınmıştır.

<sup>1</sup> Soyun (dölün) kutsallaştırılması (Holy Seed) ve bunun Tevrat'ta ata kıssalarına uyarlanmasının, yakınlarda yayınlanmayı planladığımız bir makalenin konusu olduğunu bu vesileyle belirtmek isteriz.

<sup>2</sup> Sayılar, 8:5-18. Kitab-ı Mukaddes alıntılarında Türkçe olarak *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003) tercümesi; İngilizce olarak New International Version ismiyle bilinen *The Holy Bible: New International Version* (byy.: Biblica Inc., 2011) tercümesi kaynak olarak kullanılmaktadır.

hafifletilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Tevrat'ta bahsi geçen üç rahip (Melkişedek, Potifera ve Yetro) ile ilişkilendirilebilecek şekilde sırasıyla Şadoğliler, Harunîler ve Musacılar diye isimlendirebileceğimiz üç rahip ocağının gelişimi ele alınacaktır.

Çalışmamızda Şadoğlilerden önce Harun'a bağlı olan rahip ocağı için Harunîler tabiri kullanılmakta ve Harunîlerin kökleri Sina Vahyi'nin çok öncesinde İsrailoğullarının Mısır tecrübelerinde aranmaktadır. Altın Buzağı kıssasında Musa'nın sadık taraftarları olan ve aynı zamanda Musa'nın kayınpederi Yetro ile ilişkili olduğu düşünülen rahip ocağı Musacılar olarak adlandırılacaktır. Yine Tanağ'ın özellikle İkinci Mabed rahipleri için kullandığı Şadoğulları tabiri yerine, bu grup için genel olarak Şadoğliler ismi tercih edilmiş, zaman zaman bu rahip grubu Birinci ve İkinci Mabed Rahipleri ve Kudüslü Rahipler olarak adlandırılmıştır.

## 1. Kohenlik Tarihi'nin Geleneksel Yorumu

### a. Harun'un, Musa'nın Sözcülüğünden Başkohene Dönüşmesi

Tanağ'a göre Harun, Musa'nın sözcüsü ve onun peygamberidir.<sup>3</sup> Tanrı Musa'yı görevlendirdiğinde onun birçok tereddüdünü ve korkusunu Harun'u ona sözcü olarak atamakla gidermiştir. Harun'un hem İsrailoğullarına hem de Firavun'a karşı fiilen sözcülük yaptığı bilinmektedir.<sup>4</sup> Harun, Firavun'la olan görüşmelerde her zaman Musa'nın yanındadır. Tanrı çoğu zaman Musa ile konuşmakta hatta Harun'un yapmasını istediği emirler Musa üzerinden dolaylı olarak Harun'a verilmektedir.<sup>5</sup> Tanrı zaman zaman da her ikisiyle birlikte konuşmaktadır.<sup>6</sup> Harun, Sina'daki konaklamadan sonra ikinci bir sıfatla görevlendirilmiştir. O, artık İsrailoğullarının en büyük rahibi olacaktır. Çıkış'ın son bölümleri<sup>7</sup> Sayılar'ın<sup>8</sup> büyük kısmı ve Levililer bölümünün tamamı, Harun'a ve onun görevlerine tahsis edilmiştir.

Tevrat'a göre Buluşma Çadırı ve Ahit Sandığı'nın yapımı Çıkış'ın ikinci yılının birinci gününde tamamlanmıştır.<sup>9</sup> İlk önce Musa tarafından kutsanan<sup>10</sup> Harun ve oğulları rahipliğe atanmalarının sekizinci gününde (1

<sup>3</sup> Çıkış, 4:14, 7:2. Tevrat'ta, Harun'un Musa'nın peygamberi; Musa'nın da Tanrı gibi olduğu belirtilmektedir.

<sup>4</sup> Harun'un İsrailoğulları huzurunda sözcülüğü için bkz. Çıkış, 4:29-31, 16:9-10. Firavun'a karşı sözcülüğü için bkz. Çıkış, 7:3.

<sup>5</sup> Çıkış, 7:8, 8:5, 8:16; Levililer, 10:8, 16:1, 21:16, 22:2; Sayılar, 8:2.

<sup>6</sup> Çıkış, 6:13, 7:8; Levililer, 11:1, 14:33, 15:1; Sayılar, 2:1-2, 4:1-2, 4:17, 14:26-27, 19:1, 20:12.

<sup>7</sup> Çıkış, 25-31, 35-40 Baplar arası.

<sup>8</sup> Sayılar, 1-10-25, 15-19, 25-35 Baplar arası.

<sup>9</sup> Çıkış, 40:17.

<sup>10</sup> Levililer, 8. Bap.

Nisan) Buluşma Çadırı'nda görevlerine başlamışlardır.<sup>11</sup> Ancak Harun'un oğullarından Nadab ve Abihu yanlış sunuda buldukları için ölmüş, El<sup>c</sup>azar ve İtamar ise Musa'nın öfkesiyle karşılaşmıştır.<sup>12</sup>

Yine Sina Ahdi'ne göre Harun ve oğullarının yardımcıları Altın Buzağı hadisesinin kahramanı olan Levililer olmuştur. Korah isyanı, Levililerin bu statüsünü daha da netleştirmektedir. Sayılar Kitabı, kohenler karşısında Levililerin konumunu belirleyen Korah'ın isyanına yer vermektedir. Buna göre, Korah'ın isyanı, Levililer ve kohenler arasındaki görev taksimine karşı yapılan bir isyandır. Levili Korah, Musa ve Harun'un toplum içindeki statülerine karşı çıkmış; ayrıca kohenlerin elinde olan rahipliği isteyince Tanrı onu ve yandaşlarını cezalandırmıştır. Böylece Levililerin, kohenlerden bir alt derecede oldukları tanrısal bir iradeyle netleşmiş olmaktadır.<sup>13</sup>

Harun ile kohenliğin ortaya çıkışının Tevrat'taki detaylı anlatımı, Yeşu ve Hakimler döneminde tam bir sessizliğe bürünmektedir. Harun'un kohen olması ve Buluşma Çadırı'nın detaylı anlatımı, yerini, haklarında isimleri dışında bir bilginin olmadığı kohen liderleri listelerine bırakmaktadır.<sup>14</sup>

### **b. Kohenlikte El<sup>c</sup>azar Soyunun Seçkinleşmesi ve Monarşi Dönemi**

I. Samuel<sup>15</sup> kitabı İsrailoğullarının son hâkimi Samuel'in hikâyesini anlatırken Şilo'daki<sup>16</sup> Kohen °Elī'den bahsetmektedir. Aslında °Elī'den bahsedilmesi, kohen liderliğinin İtamar soyundan El<sup>c</sup>azar soyuna devrinin başlangıcı olmaktadır. İlgili bölümlerde Ahit Sandığı'nın hizmetinde bulunan °Elī ve oğulları olumsuz bir şekilde aktarılmaktadır. Oğulları Hofni ve Pinehas dinî kurallara uymamakta, Buluşma Çadırı'nın yakınlarında kadınlarla düşüp kalkmaktadır.<sup>17</sup> Tanrı bu duruma kızarak °Elī'ye ilelebet soyuna bahşetmiş olduğu kohenliği geri alacağını ve soyundan hiç kimsenin yaşlanamayacağını bildirmektedir.<sup>18</sup> Tanrı'nın bu tehdidini doğrularcasına

<sup>11</sup> Shlomo Yitzhaki (Raşi), Levililer, 9:1.

<sup>12</sup> Levililer, 10. Bap.

<sup>13</sup> Sayılar, 16. Bap.

<sup>14</sup> Tarihler, 6:3-14; Ezra, 7:1-6.

<sup>15</sup> Samuel, İsrailoğullarını Hakimler döneminden çıkarıp Krallar Dönemi'ne sokan kişidir. İsrailoğullarının ısrarı üzerine Saul'u Kral olarak mesh eden Samuel'dir. Saul'un kral olarak seçilmesinde de Samuel tarafından kuraya başvurulduğu aktarılmaktadır. Samuel'in bu kurada göğsüslüğü veya Urrim ve Tummim'i kullandığı ima edilmektedir. Bkz. I. Samuel, 10:17-24. Samuel bir peygamber olduğu kadar aynı zamanda bir rahiptir. O, Ahit Sandığı'nın bulunduğu yere girebilmektedir. Bkz. I. Samuel, 3:2.

<sup>16</sup> Şilo, Krallık döneminde büyük bir önem kazanacak olan Kudüs ile Sâmirilerin kutsal dağı Gerizim'in bulunduğu Şekem'in (Nablus) arasında bulunmaktadır. Şilo, Yeşu'nun Gilgal'dan sonra ikinci konakladığı yerdir. Bkz. Yeşu, 4:19-21, 5:9-10. Yeşu Buluşma Çadırı'nı burada kurmuş ve İsrailoğulları arasındaki toprak taksimatını buradan gerçekleştirmiştir. Bkz. Hakimler, 18:1, 8.

<sup>17</sup> I. Samuel, 2:12-25.

<sup>18</sup> I. Samuel, 2:27-36.

°Elî zamanında Ahit Sandığı Filistlilerin eline geçmiş, Şilo önemini yitirmiştir.<sup>19</sup>

°Elî'nin soyundan gelen son kohen lideri Evyathar, Saul'un Nob'da yaptığı katliamdan kurtulmuş<sup>20</sup> ve Davud'un kral olmasıyla o ve Şadoğ eşbaşkanlı olarak kohen liderleri olmuşlardır.<sup>21</sup> İlk önce Hevron'da Davud'un ordusundaki subaylarla sayılan Şadoğ,<sup>22</sup> daha sonra kralın devlet memurları açıklanırken Evyathar'ın yanında kohen lideri olarak anılmaktadır.<sup>23</sup> Davud, bu iki kohen lideri eşliğinde Kiryat Yearim'de bulunan Ahit Sandığı'nı Kudüs'e taşıtarak kohenliğin kurumsallaşmasını başlatmıştır.<sup>24</sup> Davud, Ahit Sandığı'nı yerleştirmiş olduğu (Davud'un) Buluşma Çadırı<sup>25</sup> etrafındaki görevler konusunda bir teşkilatlanmaya gitmiştir.<sup>26</sup>

Kohen liderliği açısından Davud zamanındaki en önemli gelişme Suleyman'ın tahta çıkışı esnasında yaşanmıştır. Kral Davud, oğlu Suleyman'ın Şadoğ tarafından mesh edilmesini ve kral olarak ilan edilmesini isteyince bu bir anlamda Kral'ın Suleyman, kohen liderinin de Şadoğ olduğunun ilanı olmuştur.<sup>27</sup> Akabinde de Şadoğ tek kohen lideri olarak kutsanmıştır.<sup>28</sup> Davud'un sadık koheni Evyathar, Suleyman'ın değil de

<sup>19</sup> “°Elî'nin gelini –Pinehas'ın karısı– gebeydi, doğurmak üzereydi. Tanrı'nın Sandığı'nın ele geçirildiğini, kayınbabasıyla kocasının öldüğünü duyunca birden sancıları tuttu, yere çömelip doğurdu. Ölmek üzereyken ona yardım eden kadınlar, 'Korkma, bir oğlun oldu' dediler. Ama o aldırmadı, karşılık da vermedi. Tanrı'nın Sandığı ele geçirilmiş, kayınbabasıyla kocası ölmüştü. Bu yüzden, 'Yücelik İsrail'den ayrıldı!' diyerek çocuğa İkvot adını verdi.” Bkz. I. Samuel, 4:19-21. Bu bilgiye göre İkvot; °Elî'nin, oğlu Pinehas'tan olan torunudur. °Elî'nin soy kütüğü de İkvot sayesinde dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihler kitabı, Davud zamanındaki iki kohen ailesinden birini temsil eden Evyathar'ın İtamar soyundan geldiğini belirtmektedir. Samuel kitabı da Evyathar'ın; İkvot'un kardeşi Aḥītuḥ'un oğlu Aḥimelek'in oğlu olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla soy kütüğünü geriye doğru sardığımızda °Elî, İtamar soyundan bir kohen olmaktadır.

<sup>20</sup> I. Samuel, 22:20.

<sup>21</sup> Davud, oğlu Avşalom'un başkaldırması üzerine Kudüs'ten ayrılmak zorunda kalır. İki kohen liderinden Ahit Sandığı'yla beraber Kudüs'te kalarak başkaldırı hakkında kendisine bilgi vermelerini ister. Bkz. II. Samuel, 15:24. Davud, Avşalom'un ölümü üzerine Kudüs'e geri döndüğünde Şadoğ ve Evyathar yeniden Davud'un başkoheni olurlar. Bkz. II. Samuel, 20:25.

<sup>22</sup> I. Tarihler, 12:28.

<sup>23</sup> II. Samuel, 8:17; I. Tarihler, 18:16.

<sup>24</sup> II. Samuel, 6. Bap; I. Tarihler, 13. Bap, 15:11.

<sup>25</sup> Musa'nın Buluşma Çadırı'nın en son durak yeri Gibeon'dur. Bkz. I. Tarihler, 16:39. Dolayısıyla Davud ve Musa'ya ait iki farklı Buluşma Çadırı ortaya çıkmaktadır.

<sup>26</sup> I. Tarihler, 22-26. Baplar arası.

<sup>27</sup> I. Krallar, 1:33-24, 45.

<sup>28</sup> I. Tarihler, 29:22. Suleyman'ın kutsandığı yer olan Gibeon, Davud zamanında Şadoğ'un görevlendirildiği yerdir. Burası aynı zamanda Musa'nın Buluşma Çadırı'nın en son durak yeridir. Bkz. I. Tarihler, 16:39.

Adonay'ın yanında yer aldığı için gözden düşmüş ve °Anatot'a sürgün edilmiştir.<sup>29</sup> Şadoğ, Suleyman'ın tek kohen lideri olmuştur.<sup>30</sup>

Kohenlikte eş başkanlığın kısa zamanda son bulması ve Şadoğ'un tek kohen lideri olması yani İtamar soyunun kohen liderliğinden azledilmesi ve El°azar soyunun bu görevi yeniden sahiplenmesi bir anlamda Tanrı'nın °Elî'ye yönelttiği tehdidinin gerçekleşmesidir. Sonuçta °Elî'nin soyundan rahip liderliğinin alınacağı tehdidi, Evyathar ile hayata geçmiş olmaktadır.<sup>31</sup>

Şadoğ'tan sonra Kudüs'teki Mabed'de kimlerin kohenlerin liderliğini yaptığı ve bu kişilerin aralarındaki soy ilişkisi tam bir muammadır. Şecerelerde yer alan isimlerin bazıları için başkohenlik yaptığına dair bir ifade yer almazken, şecerelerde olmadığı halde başkohenlik yaptığı söylenen isimler vardır.<sup>32</sup> İki krallık devrini anlatan Tanağ'ın bölümlerinde kohenlerle ilgili bilgiler, dolaylı anlatımlardır. Bu dönemdeki peygamberlerin eleştirilerinden kohenler de nasiplerini almaktadır.<sup>33</sup> Bununla beraber Yehuda Krallığı'ndaki reformlarla anılan üç önemli kohen lideri vardır. Bunlardan ilki Kraliçe Atalya'ya karşı bir ayaklanmayı yöneten, başkohen olduğu tartışmalı olan Yehoyada'dır.<sup>34</sup> Bu dönemde Yehoyada, Kral Yo°aş'ın (hs. MÖ 835-796) reformlarının yönlendiricisi olmuştur.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> I. Krallar, 2:26.

<sup>30</sup> II. Krallar, 2:35.

<sup>31</sup> I. Krallar, 2:27.

<sup>32</sup> Ezra ve Tarihler kitaplarında kohen liderlerinin soy zinciri yer almaktadır. Bkz. I. Tarihler, 6:3-14; Ezra, 7:1-6. Tanağ'ta bu soy zincirlerinde yer alan her kohen lideri hakkında bilgi bulunmamakta, örneğin Pinehas ve °Elî arasındaki kohen liderlerine dair bir anlatım yer almamaktadır. Tanağ'ın içinde yer alan soy zincirlerinde de bir tutarlılık bulunmamaktadır. I. Tarihler'de yer alan soy zinciri Ezra Kitabı'nda oldukça kısaltılmıştır. I. Tarihler Kitabı'nda Şadoğ'tan sürgün koheni Sereya'ya kadar kohen sayısı on birdir. Ezra ise; I. Tarihler Kitabı'na göre sekizinci kohen (Harun'dan başlayarak) sayılan Merayot'tan on beşinci kohen °Azarya'ya atlamaktadır. Tanağ dışındaki kaynaklardan Josephus da I. Tarihler Kitabı'ndaki şecereye benzer kayıtlara yer vermektedir. Ancak bu iki listenin birbirlerinden ayrıldığı noktalar benzerliklerinden daha fazladır. Josephus bu dönemdeki kohen sayısını on yediye çıkarmaktadır. El°azar – °Elî arası için bkz. Josephus, "The Antiquities of the Jews," Flavius Josephus, *Complete Works*, İngilizce'ye terc. William Whiston (Michigan: Kregel Publications, 1970) içinde, 5.11.5. Josephus, °Elî – Şadoğ arasında kohen liderleri olanların İtamar soyundan olduğunu söylemektedir. Ancak Josephus, ayrıca Pinehas – Şadoğ arasındaki soy silsilesini şu şekilde de vermektedir: Pinehas-Bukki-Yonathan-Merayot-Arofeus-Ahîşuv-Şadoğ. Bkz. Josephus, "The Antiquities of the Jews," 8.1.3. Kaynaklardaki soy listeleri için bkz. Emil G. Hirsch, "High Priest," *Jewish Encyclopedia*, c.6, s.392. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7689-high-priest> (3.11.2017). Diğer taraftan *Seder Olam Zuta*'da oldukça farklı kohen isimleri yer almaktadır. Bkz. Natan ha-Bavli, *Seder Olam Zuta: Dünyanın Kısa Tarihi*, terc. Nuh Arslantaş (Ankara: TTK Yay., 2014), ss.37-40. Sâmirî kaynaklarındaki kohen liderleri listesi için bkz. Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında Sâmirîler* (İstanbul: İz Yay., 2008), ss.221-222.

<sup>33</sup> Amos, 5:21-27; Hoşea, 4:4-6,14; Mika, 3:3-11; İşaya, 28:7-13. Benzer eleştirileri İsrail Devleti'nin yıkılmasından sonra Yeremya ve Sefenya da devam ettirmektedir. Bkz. Yeremya, 2:8, 5:31, 6:13, 8:10, 23:32-34; Sefenya, 3:4.

<sup>34</sup> II. Krallar'a göre Yehuda Kralı Yehoram'ın (hs. MÖ 849-842) karısı olan Atalya, oğlu Ahazy'a'dan sonra kendini kraliçe ilan eder ve hanedan üyelerini öldürmeye başlar. Bu katliamdan Yehoram'ın kızı, Ahazy'a'nın üvey kardeşi Yehoşava, Ahazy'a'nın oğlu Yo°aş'ı kaçıır ve onu kocası Kohen Yehoyada ile yedi yaşına kadar gizlice büyütür. Daha sonra Yo°aş, Yehuda'ya Ba'î kültürünü aşlamaya çalışan



Yehuda Krallığı'ndaki kral reformlarıyla anılan bir diğer kohen lideri °Azarya'dır. İkinci reform ilkinden yaklaşık bir yüz yıl sonra Kral Hizkiya (hs. MÖ 715-687) döneminde gerçekleşmiştir. Hizkiya'nın yapmış olduğu ilk reform Levililer ve kohenler eliyle Mabel'di arındırmak<sup>36</sup> ve Mabel'deki yabancı putları yıkmaktır.<sup>37</sup> Yılın ilk ayının on altıncı gününde Mabel'di arındıran kral, telafi Fesah'ını<sup>38</sup> ikinci ayın on dördünde kutlamıştır. Fesah'a bütün İsrailoğulları davet edilmiş ve Kudüs'teki Mabel merkezileştirilmiştir. Bu kutlama, Suleyman'dan bu yana görülmemiş bir kutlama olarak anılmıştır.<sup>39</sup>

Krallık döneminin son dinî reformu Yoşiya (hs. MÖ 640-609) zamanında gerçekleşmiştir.<sup>40</sup> Kohen Hilkiya'nın Mabel'de Yasa kitabını bulması bu reformun önemli olaylarından biridir.<sup>41</sup> Yoşiya, Mabel'di putperest unsurlardan temizlediği gibi Kudüs dışındaki ibadet yerlerini yasaklamıştır. Berşeba'daki ve özellikle Bethel'deki tapınma yerini yıkmaması, bu konudaki kehanete uygun olarak gerçekleşmiştir. Yoşiya da aynı Hizkiya gibi<sup>42</sup> Fesah bayramını ihya etmiştir. Hatta "Samuel'den bu yana böyle bir kutlama yapılmadığı" belirtilmektedir.<sup>43</sup> Hizkiya ve Yoşiya reformları Kudüs'e hac ibadeti için bir düzenleme getirmektedir. Yahudilikteki üç büyük hac<sup>44</sup> bayramının zamanı ile ilgili bilgiler Çıkış ve Tesniye kitaplarında<sup>45</sup> yer alsada da "Tanrı'nın huzuruna çıkmak" ile kastın Kudüs'teki

---

Atalya'yı (hs. MÖ 841-835) tahttan indirir ve tahta kendisi çıkar. Bkz. II. Krallar, 11. Bab; II. Tarihler, 23. Bab.

<sup>35</sup> Bu dönemde Kohen Yehoyada Ba'l kültürünü Yehuda'dan silmeye çalışmaktadır. Ba'l tapınağı yıkılmakta ve rahibi Mattan öldürülmektedir. Yehoyada; Rab, halk ve kral arasında ahit yapmış ve Mabel'in onarılmasını da gerçekleştirmiştir. Bkz. II. Krallar, 11:17, 12. Bab; II. Tarihler, 23:16-21, 24:1-27.

<sup>36</sup> "RAB'bin Tapınağı'nı arındırmak için içeri giren kâhinler Mabel'de buldukları bütün kirli sayılan şeyleri tapınağın avlusuna çıkardılar. Levililer bunları dışarı çıkarıp Kidron Vadisi'ne götürdüler." Bkz. II. Tarihler, 29:16.

<sup>37</sup> Nehuştan (Yılan Sütunu) da bu dönemde yıkılmıştır. Bkz. II. Krallar, 18:4.

<sup>38</sup> Telafi Fışhı için bkz. Sayılar, 1:4.

<sup>39</sup> Bu Fesah bayramında bazı müsamahalardan söz edilmektedir: Temiz olmayanların kurbandan yediği, yeterli sayıda kohen olmaması dolayısıyla Levililerin de kurbanı iştirak ettiği aktarılmaktadır. Bkz. II. Tarihler, 29:34, 30:18-19. Ayrıca "Levili kâhinler ayağa kalkıp halkı kutsamaktadır" denilmektedir. Hizkiya Mabel'e yeni bir düzen getirmiş, halkın getirmiş olduğu armağanlar ve bağışlar için Mabel'de depolar kurdurmuştur. °Azarya ise Kral Hizkiya ile birlikte bu depoların denetçilerini atamaktadır. Bkz. II. Tarihler, 31:2.

<sup>40</sup> II. Krallar, 22-23. ve II. Tarihler, 33-34. Baplar arası.

<sup>41</sup> II. Tarihler, 34:14-18.

<sup>42</sup> Hizkiya'nın Fesah bayramındaki sevinç de "Kudüs'te Suleyman'dan bu yana böyle bir sevinç görülmedi" şeklinde nitelendirilmiştir. Bkz. II. Tarihler, 30:26.

<sup>43</sup> II. Tarihler, 35:18.

<sup>44</sup> Fesah, Çardaklar Bayramı ve Haftalar Bayramı olarak bilinen üç bayramın temel özelliği tüm İsrail erkeklerinin Mabel'e gelip takdime ve kurban sunmakla yükümlü olmasıdır. Bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yay., 2012), s.212.

<sup>45</sup> Çıkış, 23:14-17, 34:18-23; Tesniye, 16. Bab.

Mabed'e gelmek olduğu bu reformlarla açıklanmış olmaktadır. Sonuç olarak üç reformist kralın çabaları yıkılma sürecine giren Yehuda devletini kurtarmaya yetmemiş, MÖ 538 yılında Nebukadnatşar Kudüs'ü ele geçirerek bu devleti tarih sahnesinden silmiştir. Reformist kralların merkezileştirmeye çalıştığı Kudüs Mabedi harabeye çevrilmiştir.

### c. Kohenlikte Şadoğullarının Seçkinleşmesi

Yehova'nın, Büyük Koreş'i (hs. MÖ 559-530) yönlendirmesiyle<sup>46</sup> sürgündeki Yahudiler için yeni bir dönem başlamıştır. Sürgünden dönenlerin aynı anda iki lideri bulunmaktadır. Bunlardan ilki "bölge yöneticisi" (Pehah veya Tirshatha)<sup>47</sup> unvanı almış olan Şeşbassar'dır. Diğer lider ise Harun soyundan gelen Yehoşadağ oğlu Yehoşu'a'dır.<sup>48</sup> Ezra kitabının ilk bölümünde tek lider Şeşbassar iken daha sonra iki lider anlayışıyla Başkohen Yehoşu'a, Şeşbassar'ın yerine geçen Zerubbael ile anılmaya başlanmıştır.<sup>49</sup> Dolayısıyla sürgün dönüşünde Yahudi toplumunun biri Davud biri Harun soyundan olmak üzere iki lideri vardır. Hatta Zekeriya kitabı Yehoşu'a'yı Mabed'i kuran kişi olarak öne çıkarmaktadır.<sup>50</sup> Yehoşu'a, Davud soyundan gelen siyasi liderin aksine, sunağın yapımından Mabed'in tamamlanmasına kadar kaynaklarda kohen ailesinin tek lideri olarak görünmektedir.

Babil sürgününden hemen sonra Yedayoğullarından Yehoşu'a'nın başkohen olmasıyla Şadoğulları Birinci Mabed dönemindeki hâkimiyetlerini İkinci Mabed'e taşımış olmaktadır. Bu aynı zamanda Hezekiel'in vizyonunun nispeten gerçekleşmesidir. Hezekiel'in Kitabı'ndaki mabed tasarımı hayata geçmemiş olsa da İkinci Mabed döneminde

<sup>46</sup> "Pers Kralı Koreş'in krallığının birinci yılında RAB, Yeremya aracılığıyla bildirdiği sözü yerine getirmek amacıyla, Pers Kralı Koreş'i harekete geçirdi." Bkz. II. Tarihler, 36:22-23. Ayrıca Büyük Koreş'le ilgili bkz. Ezra, 1:1-4; Yeremya, 125:11-12, 27:22, 29:10, 51:1-12; Daniel, 1:21, 6:28, 10:1; İşaya, 44:28, 45:1-13, 25, 46:11. Koreş'in Yahudi geleneğinde konumu için ayrıca bkz. Ali Osman Kurt, "Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezar ve Koreş Örneği," *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:2 (2006), ss.431-443.

<sup>47</sup> Bu dönemde Pers otoritelerince atanan kişilerin aldıkları unvan Tirshatha ve Pehah'tır. Her ikisi de "Yönetici" anlamına gelmektedir. İlkinin Farsça, ikincisinin Asur dilinde "bel pağhâti" kelimesinden geldiği söylenilmektedir. Sonuç olarak Tirshatha=Pehah=Paşa eş anlamlılığı kabul edilmektedir. Pehah kelimesi ilk defa I. Krallar, 10:15'te kullanılmaktadır. Sürgün sonrası bu unvanı alanlar; Nehemya ve Şeşbassar'dır. Bkz. Nehemya, 12:26; Ezra, 3:14. Tirshatha ise Şeşbassar, Zerubbael ve Nehemya için kullanılmaktadır. Bkz. Ezra, 2:63; Nehemya, 7:65; "Tirshatha," <http://biblehub.com/topical/t/tirshatha.htm> (01.12.2015). Gotthard Deutsch ve Schulim Ochser, "Pehah," *Jewish Encyclopedia*, c.9, s.581. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11988-pehah> (3.11.2017).

<sup>48</sup> James C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), s.18. Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 11.3.10.

<sup>49</sup> Hagay, 1:1, 12, 14; 2:2, 4. Yehoşu'a'nın babası Yoşadağ, sürgün öncesi Başkoheni Seraya'nın oğludur. Bkz. I. Tarihler, 6:14, 15.

<sup>50</sup> Zekeriya, 6:11.

Şadoğulları ve Levililerin görevleri bu kitaptaki bilgileri esas almış görünmektedir.<sup>51</sup>

Ancak Harun – Şadoğ (Monarşi Öncesi Dönem) ve Şadoğ – Yehoşu'a (Monarşi Dönemi) arasındaki dönemlerde görülen kohen liderleri silsilesindeki muğlaklık Yehoşu'a'dan sonraki dönemde de devam etmektedir.<sup>52</sup> Bu konuda güvenilir bir silsile Tanah'a yansımamıştır. Tarihçi Josephus'un eserlerinde yer vermiş olduğu bilgilerle durum daha karışık bir hale gelmektedir. Sürgün sonrası dönemin ilk başkoheni Yehoşu'a soyundan gelenler, zaman zaman kesintiye uğrasa da Haşmonayim Krallığı'na kadar başkohenlik görevini ifa etmişlerdir. Yehoyariv soyundan geldiğini iddia eden Makkabilerle beraber başkohenlikte hanedan değişikliği olmuştur. Haşmonayim Krallığı'yla krallık deneyimi yaşayan kohenler, İkinci Mabed'in yıkılmasıyla İsrailoğulları tarihindeki etkilerini kaybetmişlerdir. Özetle İsrailoğulları arasında kohenlik Harun ile başlamış ve onun soyunda iki büyük seçkinleşme –Birinci Mabed'in ilk koheni Şadoğ (El'azaroğulları) ve İkinci Mabed'in ilk koheni Yehoşu'a (Şadoğulları)– gerçekleşmiştir.

## 2. İsrailoğulları Rahipliğinin Alternatif Bir Yorumu

İsrailoğullarının erken dönemlerinde rahiplik; Haruniler, Musacılar ve Şadoğiler diye adlandırdığımız rahip ocaklarının mücadelesiyle şekillenmiştir. Birinci Mabed'in meşhur rahibi Şadoğ'un soyundan geldiklerini iddia eden İkinci Mabed rahipleri, üç farklı rahip ocağını birbirine bağlayarak rahipliği tek bir çizgi üzerinde geliştirmiş gibi göstermişlerdir. Bu üç rahip ocağının izleri, Tevrat'ın Harun'dan önce bahsettiği üç rahip Melkişedek, Potifera ve Yetro'da bulunmaktadır.

### a. Tevrat'taki Üç Rahip Modeli

Tevrat'a göre Harun, Sina Ahdi gereğince Musa tarafından kutsanarak İsrailoğullarının ilk rahibi olmuştur.<sup>53</sup> Tevrat, Harun'un Sina Dağı eteklerindeki bu kutsanmasından önce üç rahipten bahsetmektedir. Bu

<sup>51</sup> Hezekiel kitabının 40. bapın sonrası, Hezekiel'in Mabed ile ilgili vizyonuna yer vermektedir. Hezekiel, Mabed'in görevlilerini anlatırken Levilileri eleştirmektedir. O, Tesniyeci ekolü andırıcısına "Levililer kohenler" tabirini kullanmaktadır. Levililerin "Yüreği ve bedeni sünnet edilmemiş olanları" Mabed'e aldıkları ve onların İsrailoğulları putlara taparken hizmet ettikleri için cezalandırılacaklarını bildirmektedir. Hezekiel'e göre iki tür kohen vardır: Bunlardan ilki, Şadoğ soyundan gelen Levili kohenlerdir ki bunlar Tanrı'ya sadık kalmışlardır. Diğerleri ise bu sadakate bağlı kalmayan Levililerdir. Onlar, Mabed'den tamamen uzaklaştırılmamakta ikinci derecede görev üstlenmektedirler. Hezekiel'in tasarımına göre Mabed'in etrafında oluşturulacak şehir planlamasında ilk önce kohenlere yer verilmiş daha sonraki halkayı Levililer oluşturmuştur.

<sup>52</sup> VanderKam'ın yukarıda değindiğimiz *From Joshua to Caiaphas* adlı eseri bu konuda çok önemli bir kaynak durumundadır.

<sup>53</sup> Çıkış'ın son bölümleri, Sayılar'ın büyük kısmı ve Levililer'in tamamı, Harun'a ve onun görevlerine tahsis edilmiştir. Bkz. Çıkış, 25-31; 35-40; Sayılar, 1-10-25, 15-19, 25-35.

rahiplerden ilki olan Melkişedeğ, İbrahim zamanında yaşamıştır. Tanrı'nın da rahibi olarak zikredilen Salem Kralı Melkişedeğ, ekmek ve şarap getirerek İbrahim'i kutsamakta, İbrahim de ona her şeyin ondalığından bir pay vermektedir.<sup>54</sup> Melkişedeğ, Davud zamanında yeniden gündeme gelmekte ve onun ebedi rahipliği elde ettiği bildirilmektedir: "RAB ant içti, kararından dönmez: 'Melkişedeğ düzeni uyarınca sonsuza dek kâhinsin sen!' dedi."<sup>55</sup> Bunun yanında Yeni Ahit, Melkişedeğ'in İbrahim ve Levililerden üstün olduğunu söylemekte ve bu konuda İsa'nın rahipliğine atıfta<sup>56</sup> bulunulduğunu iddia ederek konuyu yeni bir boyuta taşımaktadır.<sup>57</sup>

Bu özellikleriyle Melkişedeğ, İkinci Mabed rahipleri Şadoğlileri anımsatmaktadır. Şadoğlilerin isim babası Şadoğ, Melkişedeğ gibi soyu hakkında bilgi olmayan bir rahiptir. Yebusî hipotezi de<sup>58</sup> Melkişedeğ ile Şadoğlilerin ata kabul ettikleri Şadoğ arasında bu benzerliği kurmakta ve her iki kişinin de Kudüs'ün yerlisi olduğunu iddia etmektedir. H. H. Rowley'e göre Şadoğ ismi, etimolojik olarak Melkişedeğ ve Adonişedeğ<sup>59</sup> ile ilişkilidir. Ona göre *şdk* köküyle ilişkili bir isim taşıyan kişi Kudüs'ün yerlisidir. Bu teze göre İsrailoğullarını takdis eden Şadoğliler ile İbrahim'i kutsayan Melkişedeğ birer Yebusî olmaktadır.

Yine sürgün sonrası Yahudi toplumunu idare eden Şadoğliler, rahip-kral Melkişedeğ'ten esinlenmiş gibi görünmektedir.<sup>60</sup> İkinci Mabed döneminde Yahudi toplumu iki lider tarafından idare ediliyormuş gibi gösteriliyor ise de bu dönemin yöneticileri kuşkusuz Kudüs'teki mabedin rahipleridir. Öyle ki Haşmonayim Krallığı, krallaşan kohenlerin kurmuş olduğu bir devlettir.

<sup>54</sup> Yaratılış, 14:18-21. Yahudi geleneğinde Melkişedeğ sayesinde İbrahim'le Nuh arasında bir köprü kurulmaya çalışılmıştır. Rabbanî literatürde Melkişedeğ Nuh'un oğlu Sām'ın bir lakabıdır. Bkz. Nedarim 32b; Menachem Posner, "Who was Melchizedek?" [http://www.chabad.org/parshah/article\\_cdo/aid/1326593/jewish/Who-Was-Melchizedek.htm](http://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/1326593/jewish/Who-Was-Melchizedek.htm) (13.11.2015). Sām ile İbrahim arasındaki on bir nesillik fark da Sām'ın beş yüz yıl yaşamış olmasıyla çözülmüş olmaktadır. Beş yüz yıl yaşayan Sām, İbrahim ile görüşebilmiştir. İbrahim'in rahipliği nasıl aldığı, Melkişedeğ'in İbrani atalara Sina'da Tevrat verilmeden önce rahiplik yaptığı, İbrahim'in Melkişedeğ ölmeden önce mi yoksa sonra mı kâhinlik yaptığı Yahudi literatüründe ayrıntılarıyla işlenmiştir. Bkz. Robert Hayward, "Melchizedek as Priest of the Jerusalem Temple in Talmud, Midrash, and Targum," [http://www.templestudiesgroup.com/Papers/Robert\\_Hayward.pdf](http://www.templestudiesgroup.com/Papers/Robert_Hayward.pdf) (13.11.2015).

<sup>55</sup> Mezmurlar, 110:4.

<sup>56</sup> İbranilere Mektup, 7. Bap.

<sup>57</sup> P. W. Skehan, "Melchizedek," *New Catholic Encyclopedia* (The Catholic University of America, 1967), c.9, s.474. Diğer yorumlar için bkz. Rabbi Joshua Garroway, "Who Assumed Melchizedek's Priesthood?" [thetorah.com](http://thetorah.com/who-assumed-melchizedeks-priesthood/). <http://thetorah.com/who-assumed-melchizedeks-priesthood/> (17.06.2017).

<sup>58</sup> Bu hipotez genel hatlarıyla Şadoğ'un Davud Kudüs'ü ele geçirmeden önce yerli (Kudüslü/Yebusî) bir rahip olduğunu esas almaktadır. Bkz. Saul Olyan, "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David," *Journal of Biblical Literature* 101:2 (1982), ss.177-178.

<sup>59</sup> Adonişedeğ, Yeşu zamanındaki Kudüs kralıdır. Bkz. Yeşu, 10:1-3.

<sup>60</sup> Haşmonîler, Yahudi toplumunun siyasi yönetici ve rahip şeklindeki eş başkanlı idare edilmesine alternatif olarak Melkişedeğ gibi rahip kral yönetimini yerleştirmeye çalışmışlardır.

Kudüs, Melkişedeğ ile Şadoğileri aynı noktada buluşturan bir diğer husustur. Melkişedeğ, Kudüs Kralı olarak nitelendirilirken, Şadoğiler Kudüs'ü başkent yapan Davud zamanında Mabel'din hâkimi konumuna yükselmişlerdir. Öyle ki Mezmurlar 110'da Melkişedeğ'in ebedi rahip olarak gösterilmesi, Davud'un Kudüslü rahiplere bir meşruiyet tanınması olarak yorumlanmaktadır.<sup>61</sup>

Melkişedeğ ile İkinci Mabel rahipleri arasındaki bu benzer noktalar göz önünde bulundurulduğunda Melkişedeğ'ten bahseden bölümün Yaratılış Kitabı'na sonradan eklenmiş olabileceği fikri akla gelmektedir. Öyle ki; İbrahim'in Sodom Kralı'yla karşılaşması bir anda kesilerek Melkişedeğ'ten bahsedilmekte, daha sonra Sodom Kralı'na dair olay kaldığı yerden devam etmektedir. Böyle olunca bu bölümün buraya eklenmesinin sebebi olarak Şadoğilerin İbrahim'i bile kutsayan Melkişedeğ üzerinden rahipliklerinin köklerini sağlamlaştırma amacını taşıdıkları yorumu yapılabilir. Yine başta Şadoğiler olmak üzere kohenlerin halktan aldıkları ondalık pay,<sup>62</sup> köken olarak bu hikâyeye dayanmış olmaktadır.<sup>63</sup> Böylelikle Melkişedeğ; Kudüslü olmanın, kral ve rahipliği birleştirmenin, ondalık almanın ve kutsamanın ilk örneklerini kendinde barındırması sebebiyle Şadoğiler için uygun bir ata olmaktadır.

Harun'dan önce Tanah'ta bahsedilen diğer bir rahip tipi, Yusuf zamanındaki Mısırlı rahiplerdir.<sup>64</sup> Bu rahiplerin toprak statüleri<sup>65</sup> ele alınırken aynı zamanda Yusuf'un da bir rahip kızı ile evlendiği ve kayınpederi tarafından yeniden isimlendirildiği bildirilmektedir. Yusuf, On/Heliopolis<sup>66</sup> şehri rahibi olan Potifera'nın<sup>67</sup> kızı Asenat ile Firavun tarafından evlendirilmiş ve Safenat-Paneah ismini almıştır.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Harold H. Rowley, "Zadok and Nehushtan," *Journal of Biblical Literature* 58:2 (1939), ss.124-125. Christian E. Hauer, "Who was Zadok?" *Journal of Biblical Literature* 82:1 (1963), s.90.

<sup>62</sup> Musa'nın kanunları arasında yer alan ondalık pay yıllık dönemlerde Levililere, kohenlere, fakirlere, dullara vb. verilen bir çeşit "tanrı payı" olan hissedir.

<sup>63</sup> İbrahim'den sonra malın ondalığının Tanrı için ayrılması veya Tanrı'yı temsil eden kişilere verilmesi Yakub zamanında da vardır. Bethel'de geceleyen ve rüyasında göğe uzanan bir merdiven gören Yakub uyandığında bir adak adar ve der ki: "Tanrı benimle olur, gittiğim yolda beni korur, bana yiyecek, giyecek sağlarsa, babamın evine esenlik içinde dönersem, RAB benim Tanrım olacak. Anıt olarak diktiğim bu taş Tanrı'nın evi olacak. Bana vereceğin her şeyin ondalığını sana vereceğim." Bkz. Yaratılış, 28:20-22.

<sup>64</sup> Yaratılış, 41:44.

<sup>65</sup> Yaratılış, 47:21.

<sup>66</sup> On'un diğer bir ismi "Güneş Şehri" anlamındaki Heliopolis'tir. Mısır dilinde ise *ıunu, per aat* (büyük ev) ve *per atum* (Atum'un evi) gibi isimlerle anılır. Atum eski Mısır'ın en önemli tanrısıdır. On, Tanrı Atum'un baş tanrı olduğu şehirdir. Ayrıca önemli bir dini merkezdir ve antik Mısır'daki en önemli mitlerin kökeninin geldiği yerlerden biridir. Atum, Büyük Ennead'ın ("dokuzlu" diye bilinen Mısır panteonu) başı olarak kabul edilirdi; ancak sonradan onun yerine Ra geçmiştir. Ra, Atum'la bir tutularak; IV. sülale döneminde devlet tanrısı olmuş veya Atum-Ra şeklinde bir kombinasyon oluşmuştur. Ra kültürünün rahipleri, Amun ve Ptah kültürünün rahiplerinin aksine ayrıntılarıyla bilinmemektedirler.

Tevrat'ın, Yusuf – Musa arası dönemde İsrailoğullarının Mısır'daki yaşamlarına dair aktarımları oldukça kısıtlıdır. Tevrat, İsrailoğullarının dinî tecrübelerini Sina vahyi ile başlatmaya çalışmakta, Mısır'daki hayatlarını atlamaktadır. Bunun yanında Tevrat, Musa zamanındaki İsrailoğullarını Mısır kültürüyle hiç etkileşime girmemiş bir topluluk olarak tasvir etmektedir. Hâlbuki kraliyet ailesine girmiş olan Yusuf liderliğinde, İsrailoğullarının Mısır'da bir yaşam tecrübeleri vardır ve onların Mısır kültürüyle etkileşimlerinin olmaması imkansızdır. Özellikle de Musa'ya yardımcı-peygamber kılınan Harun,<sup>69</sup> Mısır'daki bu etkileşimden birtakım izler taşımaktadır. İsmi kökeni,<sup>70</sup> Musa'nın sözcüsü olmadan önceki hayatına dair gizemin bulunması<sup>71</sup> ve Mısır'da rahip olduğu iddiaları<sup>72</sup> Harun'u Mısır kültürüne yaklaştıran unsurlardan bazılarıdır. Bu noktada Harun'un On/Heliopolis<sup>73</sup> ile ilişkisi, onunla Yusuf zamanındaki Potifera ve On Rahipleri arasında bir bağlantı kurulmasına zemin teşkil edebilir. Ayrıca Harun'un Mısır tanrılarını anımsatan<sup>74</sup> Altın Buzağı'yı yapmakla suçlanması ve takipçileri Harunîlerin, anne itibarıyla Mısırlı olan Efraimoğullarının hüküm sürdüğü topraklarda rahiplik icra etmeleri bu varsayımı

---

Başkahini “Kâhinlerin En Büyüğü” olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Margaret R. Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Facts On File, 2012), ss.180-181. James P. Allen, “Heliopolis,” Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2001) içinde, c.2, s.88.

<sup>67</sup> Yusuf'u satın alan Potifer ile kayınpederi olan Potifera'nın aynı kişi olduğu iddia edilmektedir. İsmi farklı bir hal alması onun hadım edilmesiyle açıklanmaktadır. Buna göre Potifer, Yusuf'u homoseksüel ilişki için satın almış ise de Tanrı tarafından hadım edilerek cezalandırılmış ve ismi bu şekilde değişmiştir. Bkz. Sotah 13b.

<sup>68</sup> Yaratılış, 41:15.

<sup>69</sup> Çıkış, 4:14, 7:2.

<sup>70</sup> Aharon kelimesinin kökü “savaşılan arslan”, “yüceltilmiş” ve “yüksek dağ” anlamındaki Mısır dilindeki “aharw”dır. Michael Homan, “çadır adamı” anlamındaki Semitik kökenli *ahlnin* Mısır diline çevrilmesiyle Aharon (Ar. Hârûn) isminin ortaya çıktığını söylemektedir. Bkz. Michael M. Homan, “A Tensile Etymology for Aaron: ‘ahârôn > ‘ahâlôn,” *Biblische Notizen* 95 (1998), ss.21-22. Ayrıca bkz. James K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai* (New York: Oxford University Press, 2005), ss.222-223.

<sup>71</sup> Firavun'un İsrailoğullarının erkek çocuklarının öldürülmesi emrinden Harun'un nasıl kurtulduğu bilinmemektedir.

<sup>72</sup> Sir Ernest Alfred Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Londra: Oxford University Press, H. Milford, 1934), ss.41-42.

<sup>73</sup> Çıkış'ın Heliopolis'ten gerçekleştirdiğine dair iddia için bkz. Nissim R. Ganor, *Who were the Phoenicians?* (Tel Aviv: Kotarim International Publishing, 2009), s.65. Aynı zamanda Heliopolis, Musa ve tek tanrıcılığın kökenine dair iddialarda da yer almaktadır. Manetho (MÖ üçüncü yüzyılda yaşamış Mısırlı tarihçi), Musa'nın Osarseph isminde Heliopolisli bir rahip olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Gerald P. Verbrugge ve John M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996), s.163. Akhenaton'un inancının Heliopolis ile ilişkisi bkz. James K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism* (New York: Oxford University Press, 2015), s.64.

<sup>74</sup> Altın Buzağı, Mısır'ın ilahlarından Apis ve Mnevis'i anımsatmaktadır. Mnevis On şehrinde önemsenen bir Tanrı figürüdür. Bkz. William Goodhugh ve William Cooke Taylor, *The Bible Cyclopaedia* (Londra: John W. Parker, West Strand., 1841), c.1, s.2.

desteklemektedir. Ancak bu varsayımın güç kazanabilmesi için başta Potifera ve On rahipleri ilgili olmak üzere İsrailoğullarının Mısır'daki yaşamlarına ışık tutabilecek yeni bilgilere ihtiyaç vardır.

Harun'dan önce Tanağ'ta bahsedilen üçüncü rahip, Musa'nın kayınpederi Yetro'dur. Musa, Mısır'dan kaçınca Medyen'e gitmiş, Tevrat'ın Medyen Rahibi diye takdim ettiği Yetro'nun yanında kalmış ve onun kızıyla evlenmiştir.<sup>75</sup> Yetro daha sonra çölde Musa'nın yanına gelmiş, Tanrı'nın huzurunda onunla beraber yemek yemiş ve ona davalara bakma konusunda öğütler vermiştir.<sup>76</sup> Yetro'nun Musacılar diyeceğimiz rahip ocağının prototipi olması mümkündür. Zaten Medyen-Kenî hipotezi,<sup>77</sup> Yetro'nun etrafında şekillenmektedir. Bu hipoteze göre İsrailoğulları Yahve kültürünü, aralarında yaşayan Kenîler aracılığıyla Medyen'den almışlardır. Bu kültür İsrailoğullarına geçmesini sağlayan kişi Yetro ve çocuklarıdır. Musa Yetro'dan birçok şey öğrenmiştir. Yine Musa'nın kayınbiraderi<sup>78</sup> Medyenli Hovav, Musa'nın çok değer verdiği ve onun yanından ayrılmasını istemediği bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>79</sup> Mevcut bilgiler ışığında İsrailoğulları tarihinde rahiplik icra eden Şadoqîler, Harunîler ve Musacılar'ın bu üç rahiple bağının olması kuvvetle muhtemeldir.

### **b. Musacılar ve Harunîler (Ālu Mūsā ve Ālu Hārūn<sup>80</sup>)**

#### **Altın Buzağı Hadisesi: Harunîlerin Yanında Musacıların Tezahürü**

Tanağ'taki bilgiler çerçevesinde Mısır'da yaşayan İsrailoğulları arasında ilk oğlun rahip olduğu kabileci bir rahiplik sistemi bulunmaktadır. İsrailoğullarının Mısır'daki yaşamlarını anlatan kısıtlı bilgiler kurumsallaşmış bir rahiplikten bahsetmemektedir. Bunun yanında İsrailoğullarının Mısır'dan çıkarken her ailenin kendi Fesah kurbanını

<sup>75</sup> Çıkış, 2:15-21, 3:21.

<sup>76</sup> Çıkış, 18:13-24; Tesniye, 1:9-18.

<sup>77</sup> B. Halpern ve K. van der Toorn tarafından yeniden gündeme getirilen bu hipoteze göre Yahve esasında Kenîlerin kabile tanrısıdır. Musa kayınpederi Yetro'dan öğrendiği Yahve'yi İsrailoğullarına tanıtmıştır. Bkz. Yohanan Aharoni ve S. D. Sperling, "Kenites," Cecil Roth (ed.), *Encyclopedia Judaica*, c.12, ss.76-77.

<sup>78</sup> Hovav'ın, Musa'nın kayınpederi veya kayınbiraderi olduğu net değildir (Sayılar, 10:29; Hakimler, 4:11). Buna karşın Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe tercümelemleri her iki yerde de onu kayınbiraderi olarak göstermişlerdir.

<sup>79</sup> Çıkış, 4:24-26'de anlatılan Tsipora'nın (Yetro'nun kızı) oğlunun sünnet derisini Musa'nın ayağına dokundurarak "sen bana kanlı bir güveysin" demesi müphemliğini korumaktadır. Tsipora'nın Mısır'a giderken konaklama yerinde oğlunu sünnet etmesinin gerekçesini iki farklı kültürün (Medyen-Mısır) birleşmesi olarak yorumlamak mümkündür.

<sup>80</sup> Kur'an Tâlüt döneminde geri getirilen Tâbü'tan bahsederken Ālu Mūsā ve Ālu Hārūn tabirlerini kullanmaktadır. Bkz. 2/el-Bakara:248. İslami geleneğe göre Harun ve Musa kardeş olmalarına rağmen iki peygamberin ehlinde kastın kim olduğu İslam âlimlerinin dikkatini çekmemiştir. Hâlbuki Kur'an'ın bu ayeti, Musacıların varlığını iddia eden günümüz Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin görüşleriyle örtüşmektedir.

kesmesi, atalar döneminden kalma ilk oğlun ailenin rahipliğini yaptığına işaret etmektedir.<sup>81</sup> Her aile Fesah kurbanını kesmiş ve kapılarına bu kurbanın kanını sürmüştür. Tanrı, Mısır'a gönderdiği onuncu felaket ile Mısır'ın bütün ilk oğullarını öldürürken bu evlerdeki atlamıştır.<sup>82</sup> Ayrıca Sina Dağı eteklerindeki Altın Buzağı günahından sonra ilk oğulların Levililerle takası, rahiplikte bir görev değişimi şeklindedir.

Musa zamanında İsrailoğullarının atalar döneminden kalma rahiplik sistemini devam ettiriyor olmaları kuşkuludur. Zira İsrailoğullarının Yusuf liderliğinde bir Mısır tecrübeleri vardır. Hatta Yusuf, On rahibinin kızıyla evlenerek sosyal bir statü kazanmıştır. Altın Buzağı, İsrailoğullarının Mısır'dan birtakım etkiler taşıdığına en önemli göstergesidir. Kanaatimizce Sina Dağı eteklerinde gerçekleşen Altın Buzağı hadisesi,<sup>83</sup> İsrailoğullarının Mısır'dan getirmiş olduğu ve nispeten Mısır etkileri taşıyan eski rahiplik sistemine mensup olan rahiplerin eylemidir. Altın Buzağı günahının Harun'a yüklenmesinin sebebi ise onun Mısır'daki yaşamın bir varisi olarak görülmesidir. Harun'u, Musa'nın yanında sadece bir tercüman olarak görmek de onun Firavun ve İsrailoğulları nezdindeki konumunu basitleştirmek olacaktır. Tanrı'nın, bu görevi almak istemeyen Musa'yı Harun ile teskin etmeye çalıştığı önemli bir ayrıntıdır.<sup>84</sup> Yine Musa'nın, Sina Dağı'na Tanrı ile buluşmaya gittiğinde yerine Harun'u vekil bırakması,<sup>85</sup> onun İsrailoğulları arasındaki statüsünden kaynaklanmış olmalıdır. Yine İsrailoğulları tarihindeki ikinci Altın Buzağı vakasının Yerobo'am ile ilişkili olmasının<sup>86</sup> arka planında muhtemelen Mısır faktörü bulunmaktadır. Öyle ki anne tarafından Mısırlı olan Efraimoğulları güneyden ayrıldıklarında Altın Buzağılar yapmış, daha doğrusu yapmakla suçlanmışlardır.<sup>87</sup>

Diğer taraftan geleneksel yoruma göre, Sina Dağı eteklerinde ilk oğullardan Levililere geçen bu görev değişikliği sürecinde de bir takım sorunlar bulunmaktadır. Çıkış ve Sayılar kitabında Harun'un kohen olarak

<sup>81</sup> İlk Fesah uygulaması aile esası gerçekleştirilmiş görülmektedir. Bkz. Çıkış, 12:3, 21.

<sup>82</sup> Fesah'ın anlamlarından biri de atlamaktır. Çıkış, 12:1-14.

<sup>83</sup> Çıkış, 32. Bap; Tesniye, 9:20-21.

<sup>84</sup> "Musa, 'Aman, ya Rab!' dedi, 'Ne olur, benim yerime başkasını gönder.' RAB Musa'ya öfkeleni ve 'erkek kardeşin Levili Harun var ya!' dedi, 'Bilirim, o iyi konuşur. Hem şu anda seni karşılamaya geliyor. Seni görünce sevinecek. Onunla konuş, ne söylemesi gerektiğini anlat. İkinizin konuşmasına da yardımcı olacak, ne yapacağımızı size öğreteceğim.'" Bkz. Çıkış, 4:13-15. Kur'an anlatımına göre ise Musa, Harun'un görevlendirilmesini istemektedir. Bkz. 28/el-Şaş:34.

<sup>85</sup> Çıkış, 24:14.

<sup>86</sup> I. Krallar, 12:28-29.

<sup>87</sup> Harun ve Yerobo'am arasında tespit edilen benzerlikler, Altın Buzağı'nın güneyin kuzeye yönettiği bir kara propaganda aracı olarak kullanıldığını akla getirmektedir. Bu benzerliklerin başında her ikisinin de oğullarının Nadab ve Abihu olması gelmektedir. Diğerleri için bkz. Moses Aberbach ve Levy Smolar, "Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves," *Journal of Biblical Literature* 86:2 (1967), ss.129-140.



kutsanmasıyla Levililerin Tanrı'nın hizmetine alınmaları çelişkili bir durum arz etmektedir. Öyle ki Altın Buzağı'nın mimarı Harun, İsrailoğullarının ilk rahibi olmuş; bu kıssanın kahramanı Levililer<sup>88</sup> (Musacılar) ise Harun'a sadece yardımcı olarak atanabilmişlerdir.<sup>89</sup> Bu çelişkili durumunun arkasında Altın Buzağı hadisesinin kahramanı olarak sunulan Musacıları geleneksel Levi-kohen tanımına uydurma ve kohenliğe Sina vahyi yoluyla ilahî bir zemin hazırlama çabası yer almaktadır.

Altın Buzağı hadisesinde Musa'nın sadık takipçileri Musacılar diyebileceğimiz rahiplik ocağı tezahür etmiş, Harun ile özdeşleşen<sup>90</sup> eski rahiplik sisteminin yanında ikinci bir rahiplik sistemi yani Musacılar güç kazanmışlardır. Musacılar, soya dayalı bir rahiplikten ziyade Altın Buzağı hadisesinde olduğu gibi Musa etrafında toplanan bir ocağın mensuplarıdır. Hakimler Kitabı'nda bahsi geçen ama klasik Levi tanımına uymayan rahip de, Musacılar dediğimiz grubun temsilcisidir.<sup>91</sup> Bu Levili, Yehuda kabilesinden olmakla beraber gezgin olarak rahiplik icra etmektedir.

İsrailoğulları, Sina vahyinden itibaren bu iki rahip ocağı (Harunîler-Musacılar) tarafından idare edilmişlerdir. Altın Buzağıyla Harunîler iktidardan düşmemiş sadece rahipliklerini başka bir ocak ile paylaşmak durumunda kalmışlardır. Musacılar, rahiplik konusunda Harunîlere ortak olmuş olsalar da Pinehas ile yeniden güç kaybetmiş, İsrailoğullarının yabancı olduğu Medyen kültürünün izlerini barındırma sebebiyle de kısa zamanda tarih sahnesinden çekilmişlerdir.

<sup>88</sup> Tevrat, Altın Buzağı hadisesinde Musa'nın yanında yer alanları bir anlamda Musacılar denilebilecek topluluğu Levililer olarak isimlendirmektedir.

<sup>89</sup> Çıkış, 38:21.

<sup>90</sup> Diğer taraftan Sina'dan önce -Mısır'da- Harun'un rahip olduğu varsaymak Harun soyundan geldiğini düşündüğümüz 'Eli'ye hitaben Samuel kitabındaki 2:27-29 sözleri de anlamlı kılmaktadır: "O sıralarda bir Tanrı adamı Eli'ye gelip şöyle dedi: "RAB diyor ki, 'Atan ve soyu Mısır'da firavunun halkına kölelik ederken kendimi onlara (babanın evine) açıkça göstermedim mi? Sunağıma çıkması, buhur yakıp önümde efod giymesi için bütün İsrail oymakları arasından yalnız atanı kendime kâhin seçtim. Üstelik İsraililer'in yakılan bütün sunularını da atanın soyuna verdim. Öyleyse neden konutum için buyurduğum kurbanı ve sunuyu küçümsüyorsunuz? Halkım İsrail'in sunduğu bütün sunuların en iyi kısımlarıyla kendinizi semirterek neden oğullarını benden daha çok önemsiyorsun?" Bkz. I. Samuel, 2:27-29. Parantez arasındaki bu bilgilendirme Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin son tercümelerinde bulunmamaktadır. Hâlbuki 'Eli'nin atalarının Mısır'da rahip olduğu ima eden kelimeler bu parantez içindeki bilgilerdir. Bu bölümün İngilizce tercümesi; "Did I indeed reveal myself to the house of your father when they were in Egypt subject to the house of Pharaoh? Did I choose him out of all the tribes to be my Priest" şeklindedir. Bu cümle Wellhausen'a göre ise Musa ima edilerek söylenmiştir. Dolayısıyla Wellhausen bunu Musacıların varlığını ispatlamak için kullanmaktadır. Bkz. Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, İngilizce'ye terc. J. Sutherland Black ve Allan Menzies (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885), s.78.

<sup>91</sup> Hakimler, 17. Bap.

### Harunîlerin Geri Dönüşü: Peor'da Pinehas'ın Kahramanlığı

Tanaħ'a göre Harun'dan sonra oğlu Elazar kohen lideri olmuştur. Musa'nın da Elazar isminde bir oğlunun olması,<sup>92</sup> dolayısıyla iki kardeşin oğullarını aynı isimle adlandırması büyük bir tesadüf gibi görünmektedir. Bir diğer ihtimal ise Musacıların Harunîleştirilerek İsrailoğullarının rahiplik tarihinden silinmesidir.<sup>93</sup> Tevrat, Harun ve Musa'nın soyunu saymak amacıyla bir giriş yaptıktan sonra sadece Harun soyunu belirtmekte ancak Musa'nın soyunu unutmaktadır: "RAB Sina Dağı'nda Musa'ya seslendiği sırada Harun'la Musa'nın çocukları şunlardı. Harun'un oğulları: İlk oğlu Nadav, Avihu, Elazar, İtamar."<sup>94</sup>

Elazar, Tevrat'ta sadece bir yerde ismi geçen Putiel'in kızlarından biriyle evlenmiştir. Elazar'ın kayınpederi Putiel'in Yahudi geleneğinde Yetro olarak yorumlanması<sup>95</sup> Elazar'ı bir adım daha Musacılara yaklaştırmaktadır.<sup>96</sup> Elazar'ın Musacı olabileceğini destekleyen bir diğer kanıt ise Tesniye Kitabı'nın Levililerin Tanrı'nın hizmetine alınmasını Sayılar Kitabı'ndan farklı bir şekilde hikâyeye etmesidir. Tesniye Kitabı'nda Altın Buzağı kıssası anlatılırken Levililerin Musa'ya sadakati anlatılmamaktadır.<sup>97</sup> Sayılar kitabının üzerinde durmuş olduğu Levililerin İsrailoğullarının ilk oğullarıyla takas edilişi bu kitapta yer almamaktadır. Harun'un ölümünden sonra oğlu Elazar'ın kohen olduğu bildirilmekte ve hemen akabinde Levililerin Ahit Sandığı'nı taşımakla görevlendirilmesinden bahsedilmektedir. Tesniye kitabı, Çıkış ve Sayılar'ın aksine Levililerin görevlendirilmesini Elazar'ın kohen olmasını anlatan pasajlardan sonra ele almaktadır. Dolayısıyla bir Musacı olan Elazar'ın Harun'un ardından rahip olması ile Levililerin İsrailoğullarının rahipliğinde liderliğe yükseldikleri yorumu yapılabilir. Tesniye Kitabı, konuyu bu bağlamda ele aldığı için Musacı Elazar'ın rahip liderliğinden sonra Levililerin görevlerinden bahsediyor, denilebilir. Ancak geleneksel yorum Elazar'ı Harun'un oğlu

<sup>92</sup> Çıkış, 18:4.

<sup>93</sup> Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s.88.

<sup>94</sup> Sayılar, 3:1-3.

<sup>95</sup> Diğer bir yorum Putiel'in Yusuf olduğudur. Putiel, Poti-Phera'nın İbranceleştirilmiş halidir. Mısır tanrısı Ra'nın yerine El getirilerek yapılmış bir isimdir. Bu durumda Putiel ismi, Elazar'ın Musacı olduğunu desteklemeyecektir. Ancak bu durumda da Putiel, Pinehas'ın dedesi olması hasebiyle Harunîlerin Mısır menşeli olduğu tezimize yeni bir delil olacaktır. Zira Pinehas ve Putiel Mısır menşeli isimlerdir. Bkz. "Putiel," *Encyclopedia Judaica*, c.16, s.756.

<sup>96</sup> Bu kızın Yetro'nun ilk nesilden kızı olması durumunda Elazar teyzesiyle evlenmiş olacaktır. Ancak "Putiel'in kızları" ifadesini bu soydan gelen kızlar olarak yorumlamak mümkündür. Benzer kullanım için bkz. Yaratılış, 24:48, 28:6.

<sup>97</sup> Çıkış, 3:19-29.

yaparak muhtemelen hem Musacıları İsrailoğullarının rahiplik tarihinden silmiş hem rahipliğin Harun soyuna hasredilme kuralını bozmamıştır.

İsrailoğullarının rahipliğinde Musacıların liderliği, El<sup>c</sup>azar'dan sonra Pinehas'la yeniden Harunîlere geçmiştir. Hakimler döneminin ilk kohen lideri Pinehas ile ilgili bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bu dönemde Pinehas, İsrailoğulları ve Bünyaminoğulları arasındaki bir iç savaşta rahiplik yaparak onlarla ilk savaşacak soyu kura ile Tanrı'ya danışarak belirlemektedir.<sup>98</sup> Bir diğer bilgi ise onun Bethel'de Ahit Sandığı'nın önünde hizmet ettiği şeklindedir.<sup>99</sup> Ancak Pinehas'ı meşhur kılan, onun kohen lideri olmadan yani El<sup>c</sup>azar'ın kohen lideri olduğu dönemde yaptığı kahramanlıktır.<sup>100</sup> Peor'da göstermiş olduğu kahramanlık sayesinde soyu kutsanmıştır.<sup>101</sup> Ancak bu durum Pinehas'ın zaten soyuna ait olan kohen liderliği konusunu sorgulamamızı gerektirmektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere Pinehas, muhtemelen El<sup>c</sup>azar'ın oğlu değildir. Pinehas bir Harunî olarak Peor'da Musa'ya ve Musacılara karşı Harunîlere iade-i itibar kazandırmaktadır. Mabel rahipleri, Musacılar ve Harunîleri baba oğul yaparak karşımıza böyle bir soy silsilesi çıkarmış olmaktadır. Böyle olunca da Peor'da Pinehas'ın kazanmış olduğu ebedi rahiplik anlamsız hale gelmektedir. Zira Tevrat'a göre Pinehas zaten El<sup>c</sup>azar'ın tek oğlu ve gelecekteki kohen liderliğinin tek varisidir. Hâlbuki Pinehas'ın Musacılara göstermiş olduğu bu tepkiyi Harunîlerin rahiplik konusunda yeniden bir kazanımı olarak görürsek, Tanrı'nın onun soyunu kutsaması daha anlaşılabilir olacaktır.

Kıssadaki Musa karşıtı söylemin bir diğer kanıtı, öldürülen kadının Musa'nın eşi gibi Medyenli olmasıdır. Öyle ki kıssanın başında Moablı kadınlardan bahsedilirken bir anda öldürülen kadın Medyenli olmuştur.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Hakimler, 20:9; 18.

<sup>99</sup> Hakimler, 20:27-28.

<sup>100</sup> Sayılar kitabının 25.babında Bel<sup>c</sup>am kıssasının akabinde İsrailoğullarının Moablı kadınlarla fuhuş yaptıkları ve yabancı ilahlara tapıkları da aktarılmaktadır. Bu esnada Pinehas mızrağıyla ortaya çıkmakta ve Medyenli bir kadınla zina eden Simon kabilesinden Zimri'yi çadırda mızrakla öldürmektedir. Böylelikle İsrailoğullarının arasında hüküm süren salgını da durdurmuş olmaktadır. Peor kıssasında Pinehas'ın, İsrailoğullarının kehanetine önem verdikleri Bel<sup>c</sup>am'ı alt eden kişi olarak gösterildiği açıktır. Bkz. Sayılar, 22:6. Öyle ki Bel<sup>c</sup>am, İsrailoğullarının zina ile zafiyete uğratılacakları fikrini vermiş ve onların büyük bir kayıp vermelerini sağlamış ancak bunu Pinehas durdurmuştur. Bkz. Sayılar, 31:16. Aynı zamanda Pinehas'ın da başında bulunduğu ordunun öldürdüğü kralların yanında Bel<sup>c</sup>am'ın da sayılması, bir nevi Pinehas'ın önemli bir rahip olan Bel<sup>c</sup>am'ı ortadan kaldıran kişi olarak sunulması amaçlıdır denilebilir.

<sup>101</sup> Bu olaya Tanaş'ın diğer bölümlerinde de göndermeler vardır. Bkz. Tesniye, 4:3; Yeşu, 22:17; Hoşea, 9:10; Mezmurlar, 106:28.

<sup>102</sup> Soyun saflığı konusunda "nedensel efsane" görüntüsü veren bu hikâyedeki değişim Kitab-ı Mukaddes araştırmacıların gözünden kaçmamıştır. Belgesel Hipotez'e göre "Sayılar, 22-24. Bap" Yahvist ve

Ayrıca S. C. Reif, Sayılar, 25:8'de çadır kelimesinin mabed anlamında tercüme edilebileceğini iddia etmektedir.<sup>103</sup> Böylelikle tezimizi destekler mahiyette Peor'daki bu olay tamamen Musacılar karşıtı bir rahiplik mücadelesine dönüşmekte ve öldürülen kadının Musa'nın akrabaları olan Medyenlilerle ilişkilendirilmesi anlam kazanmaktadır.

Yine Sâmirîlerin tarih sahnesine çıkış hikâyeleri, El<sup>c</sup>azar'dan ziyade Pinehas üzerine odaklanmaktadır. Sâmirîler, Şilo'lu °Elî'nin İtamar soyundan geldiği ve Pinehas soyundan gelen °Uzzî'nin hakkını gasp ettiğini iddia etmektedirler.<sup>104</sup> Sâmirî kaynaklarında rahiplik çekişmesi için gösterilen taraflar El<sup>c</sup>azar'dan ziyade Pinehas ve İtamar'dır. Diğer taraftan yüzyıllar sonra kohen soyundan geldiğini iddia eden Makkabilerin referans gösterdiği kohen aynı şekilde Pinehas olmaktadır.<sup>105</sup>

Sonuç olarak mevcut Tevrat metni oluşturulurken Yahudi geleneğinin Levi-kohen tanımına uyması için Musa'nın oğlu El<sup>c</sup>azar, Harun'un oğlu yapılmıştır. Böylelikle Altın Buzağı günahıyla itibar kaybeden Harunîlerin Peor'da yeniden iktidara gelmeleri ve liderliğin El<sup>c</sup>azar'dan Pinehas'a geçmesinin ihtişamlı anlatımı manasız hale gelmektedir.

### **Kudüs'te Şadoğilerin Egemenliği**

İsrailoğullarının son hâkimi ve peygamber Samuel, krallığa geçişin habercisi olduğu gibi çağdaşı Şilo'daki °Elî de rahiplikte bir dönüm noktasında durmaktadır. °Elî'nin rahipliği ibadet merkezinde, Harunî iktidarının sonunu hazırlayan sürecin başlangıcıdır. Yeşu'dan itibaren kullanılan Şilo'daki ibadet merkezi, yerini zamanla Kudüs'te kurulacak olan Suleyman Mabedi'ne bırakacaktır. Harunîler, °Elî ile başlayan bir süreç sonunda iktidarlarını Kudüs'teki yeni ibadet merkezinde Yebusîlere veya yeni nesil rahiplere devredeceklerdir.

---

Elohist kaynaklı iken "Sayılar, 31. Bap" Kohen Metni'dir. Bundan ötürü Moablılardan bahsedilirken Medyenlilere geçilmiştir. Dahası onlara göre Moablı kadınlardan Medyenli kadınlara geçilmesi, Musa'nın Medyenli bir kadınla evli olmasına yapılmış bir atıftır. Bkz. Richard Elliot Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, terc. Muhammed Tarakçı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), ss.276-277.

<sup>103</sup> Bkz. Stefan C. Reif, "What Enraged Phinehas?" *Journal of Biblical Literature*, 90:2 (1971), ss.200-206.

<sup>104</sup> Abū al-Fath, *The Kitāb al-Tārīkh of Abu 'l-Fath*, İngilizce'ye terc. Paul Stenhouse (Sydney: Mandelbaum Trust, University of Sydney, 1985), s.47.

<sup>105</sup> "Matatıyas bunu görünce olağanüstü bir istek ve derin bir coşku duydu; haklı öfkesini açığa vurdu, adamın üstüne atıldı ve onu sunağın üzerinde boğazladı. Ardından kurban kesilmesini denetlemek amacıyla orada bulunan kralın ulaşımını da öldürdü ve sunağı yıktı. Yasaya karşı duyduğu istekle böyle davranması, tıpkı Salu'nun oğlu Zimri'ye karşı Pinehas'ın davranışı gibiydi." Bkz. I. Makkabiler, 24:26.

### °Elî ve Şadoğ: Dönüm Noktasındaki İki Rahip

Tanağ'a göre Ahit Sandığı, Şilo'da rahiplik yapan °Elî zamanında Filistlilerin eline geçmiş<sup>106</sup> ve bu olayla birlikte İsrailoğullarının ibadet merkezinin Şilo'dan Kudüs'e taşınma süreci de başlamıştır.<sup>107</sup> Ahit Sandığı'nın onun zamanında kaybolması, °Elî ve oğullarının yaptıklarıyla ilişkilendirilmiş ve °Elî görmezden gelinen ve günahkâr bir rahip olmuştur.<sup>108</sup>

Tanağ'ın geleneksel yorumuna göre rahip °Elî, Harun'un oğlu İtamar'ın soyundan gelmektedir. Davud, Kudüs'teki mabede Şadoğ'u ve °Elî soyundan gelen Evyathar'ı rahip atayarak iki Harun soyu (El°azar ve İtamar) arasında eş başkanlı sistemi kurmuştur.<sup>109</sup> Ancak İtamar soyundan geldiği söylenen °Elî'nin nasıl olup da El°azar soyundan devam eden kohen liderliğini ele geçirdiği açıklanamamaktadır. °Elî'nin hangi rahip ocağına mensup olduğu araştırmacılar tarafından hala tartışılan bir konudur. Zira °Elî'nin mensup olduğu rahip ocağının tespiti, Davud zamanında atanan eş başkanlı rahiplerden Evyathar'ın hangi rahip ocağına mensup olduğunu ve İsrailoğullarının rahiplik tarihinin seyrini belirleyecektir.

Wellhausen, Şilo'da faaliyet gösteren rahip grubunun ve °Elî'nin Musacı olduğunu söyleyerek İsrailoğulları tarihinde Harunî kohenlerden farklı bir rahip grubunun var olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda Wellhausen, Şadoğ'u yeni nesil rahip olarak görmektedir. Dolayısıyla Wellhausen'e göre Davud'un eş başkanlı rahipleri, Musacı ve yeni nesil bir rahip olmaktadır.<sup>110</sup> Cross, Wellhausen gibi Şilo'da Musacıların varlığını kabul etmekte ancak ondan farklı olarak Şadoğ'un, Harunî olduğunu dolayısıyla Davud'un Musacılar ve Harunîler arasında bir denge siyaseti izlediğini düşünmektedir. Ona göre Davud, Evyathar'ı rahip olarak atayarak Şilo ve Dan'daki Kenî Musacıların; Şadoğ'u rahip atayarak da Bethel ve Kudüs'teki Harunîlerin desteğini monarşiye kazandırmak istemiştir.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> I. Samuel, 4. Bap.

<sup>107</sup> Davud'un Ahit Sandığı'nı Kudüs'e taşımasından önceki seyri için bkz. I. Samuel, 5:1-7:1.

<sup>108</sup> Sürgün sonrası kohen liderleri listelerinde °Elî'nin ismi geçmemektedir.

<sup>109</sup> II. Samuel, 8:17.

<sup>110</sup> Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s.79. Robert Kugler, "Priests and Levites," Katharine Doob Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 2006-2009) içinde, c.3, s.599.

<sup>111</sup> Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), ss.195-215. Kugler, "Priests and Levites," s.599.

Friedman, Cross'un bu tespitinden yararlanarak Belgesel Hipotez'in<sup>112</sup> kaynaklarının ne zaman yazıldığına yeni yorumlar getirmektedir. Ona göre J kaynağı Yehuda bölgesinde Harunîlerin gözetiminde, E kaynağı İsrail bölgesinde Musacıların gözetiminde iki ayrı krallık döneminde yazılmıştır. Kuzey İsrail devleti yıkılınca Musacılar güneye gelmiş ve J ve E metinleri birleştirilmiştir.<sup>113</sup> Harunîler, JE kaynaklarının birleştirilmesiyle itibar kaybetmişlerdir. Hizkıya döneminde yeniden güç kazanan Harunîler, Musacıların Nehuştan'ını (Bronz Yılan Sütunu) parçalamış ve P kaynağını yazmışlardır.<sup>114</sup> Yoşiya zamanına kadar iktidarda kalan Harunîler, Tesniyeci reformla yeniden iktidardan düşmüşlerdir. Friedman'a göre Tesniyeci reform, Yeremya'nın liderliğinde Musacıların bir harekâtıdır.<sup>115</sup> Kısaca Friedman; Hizkıya reformunu Harunîlerin, Yoşiya reformunu Musacıların gerçekleştirdiğini söylemektedir. Başarılı olamayan Yoşiya reformundan sonra Tesniye reformunun dinî lideri Yeremya Mısır'a sığınırken Kudüs ise Babilliler tarafından harabeye çevrilmiştir.

Şadoğ ve °Elî (veya Evyathar) etrafındaki diğer bir tespiti, Donald G. Schley yapmaktadır. Schley, °Elî'nin Musacı olduğu görüşüne karşı çıkmakta, Şilo'nun Harunîlerin kontrolünde olan merkezi bir ibadet tepesi olduğunu iddia etmektedir. O, Musacıların varlığını reddetmemekle beraber Musacıları Dan'da faaliyet gösteren rahipler olarak kabul etmektedir.<sup>116</sup> Schley kitabında İsrailoğullarından önce Şilo'nun Ken°ânî bir tapınak merkezi olmasından başlayarak kentin tarihsel sürecini işlemektedir. Kuzeyin (Efraimoğullarının) ibadet merkezi olan Şilo'nun Saul ile düşüşe geçtiğini, Davud'un Kudüs'ü başkent yapmasıyla da önemini tamamen kaybettiğini söylemektedir. Schley, –Cross ve Friedman çizgisinden farklı olarak– Şilo yıkıldıktan sonra Kudüs'ü başkent yapan Davud'un eş başkanlı rahiplerini, Harunî ve Şadoğî olarak yorumlamaktadır. Buna göre Monarşi, Şadoğ ve Evyathar'ı rahip olarak atayarak, yeni merkezle (Kudüs) eski merkezi (Şilo) birleştirmiştir. Suleyman döneminde Adonay'ı destekleyen Harunîlerin lideri Evyathar, °Anatot'a sürgüne gönderilince Şadoğîler, Birinci Mabel'in yegâne rahipleri olmuşlardır. Schley'in, Tanağ'ta Şilolu Ahiya<sup>117</sup> olarak tanınan rahip hakkındaki yorumu da ilginçtir. Ona göre

<sup>112</sup> Belgesel Hipotez, Tevrat'ın Yahvist (J), Elohist (E), Tesniye (D) ve Priest (P) olarak adlandırılan dört kaynağın redaksiyonuyla oluşturulduğunu iddia etmektedir.

<sup>113</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, ss.123-124.

<sup>114</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, ss.287-289.

<sup>115</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, ss.167-179.

<sup>116</sup> Donald G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History* (Sheffield: JSOT Press, 1989), ss.186, 189, 193.

<sup>117</sup> I. Samuel, 14:3,18.

Şilolu Ahiya, Krallığın ikiye ayrılmasıyla Şilo'yu yeniden tapınma merkezi haline getireceğini düşündüğü Yerobo'am'a yanaşmıştır. Ancak onun Bethel ve Dan'ı tapınma merkezi yapmasıyla hayal kırıklığına uğramıştır.<sup>118</sup>

Schley'nin Davud zamanındaki eş başkanlardan Evyathar'ın Harunî olduğu tespitini destekleyen diğer bir argüman, Sāmīrī kaynaklarında °Elī'nin bir Harunî olarak anlatılmasıdır. Sāmīrīlere göre; İtamar soyundan gelen °Elī, Pinehas soyundan gelen °Uzzī'nin kohen liderliğini gasp etmeye çalışınca Sāmīrīler ve Yahudiler arasındaki ayrılma gerçekleşmiştir.<sup>119</sup> Bununla beraber Birinci Mabel'din idaresindeki rahiplerin de Şadoķı olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Zira bu dönemdeki Mabel rahipliğinde, Harunî öğeler bulunmamaktadır. Harunî olduğu söylenen Şadoķ'un geçmişi bilinmemektedir.<sup>120</sup> Onun Harun soyundan geldiğini iddia eden soy kütükleri sürgün sonrasının eserleri olan Ezra ve Tarihler kitaplarıdır. Yine Belgesel Hipoteze göre Yehuda bölgesinde yazıldığı düşünülen J kaynağı, Yehuda krallığını savunmakla beraber Harunî rahipliğine yer veren bir kaynak değildir. Dolayısıyla Davud'un eş başkanlı rahiplerinden Şadoķ'u Harun'a yaklaştıran ve soyundan gelenlerin Harunî olduğunu gösterecek herhangi bir kanıt yoktur.

Diğer taraftan °Elī ve Evyathar ekolünün Musacı olduğu ve bu ocağın Tesniye reformunu gerçekleştirdiği iddiasının da sağlam bir temeli bulunmamaktadır. Şilo'daki rahiplerin Musacı oldukları iddiası, Kudüs'teki rahiplerin Harunî olmaları üzerine bina edilmektedir. Hizķiya döneminde Nehuştan'ın kırılması, Harunîlerin Musacılara karşı bir tepkisi olarak yorumlanmaktadır. Ancak Nehuştan'ı Musa ile ilişkilendirmek bu kurgulamayı anlamlı kılmakla beraber, bronzdan yılan sütunun Yebusī bir kült olabileceği ihtimali Friedman'ın tezini zayıflatacaktır.<sup>121</sup> Yine Friedman, Hizķiya döneminde yeniden güçlenen hatta P kaynağını yazan Harunîlerin, Yoşiya zamanında Mabel'deki iktidarlarını Musacılar karşısında nasıl kaybettiklerini açıklayamamaktadır. Tanaħ'ta da Musacıların Mabel'de

<sup>118</sup> Schley, *Shiloh*, s.200.

<sup>119</sup> Abū al-Faħ, *The Kitāb al-Tārīkh*, s.47.

<sup>120</sup> Şadoķ'un hangi kral zamanında görevlendirildiği net değildir. Suleyman zamanındaki görevliler sayılırken kohen olarak Şadoķ'un oğlu °Azarya'nın ismi geçmektedir. 4. Bap'ta Suleyman'ın koheni Şadoķ oğlu °Azarya gösterilirken hemen iki cümle sonra yeniden Şadoķ ve Evyathar'a yer verilmektedir. Halbuki Evyathar Suleyman'ın kral olmasıyla sürgüne gönderilmiştir. Bkz. II. Krallar, 4:2; 4. Aynı durum Şadoķ'un kutsanması sırasında da bulunmaktadır. Davud'un emriyle kutsanan Şadoķ ancak ölümünden sonra Evyathar'ın yerine atanabilmiştir. Şadoķ'la ilgili tezler için bkz. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, İngilizce'ye terc. John McHugh (Londra: Darton, Longman and Todd, 1961), ss.373-374.

<sup>121</sup> Rowley, "Zadok and Nehushtan," s.137.

iktidarı ele geçirmelerine yorumlanacak herhangi bir olay bulunmamaktadır. Yoşiya zamanında reformun Musacı bir renk alması, Mabel'de iktidarı Musacıların ele geçirdiği anlamına gelmemektedir. Tesniye reformunu Musacıların gerçekleştirdiği algısının oluşmasına, reformun Musa üzerinden eski formlara dönüşü esas almış olması sebep olmaktadır. Hâlbuki reformun lideri Mabel'de Tesniye kitabını bulan Hilkiya'dan çok, krallığını yaşatma derdinde olan Yoşiya'dır. Yoşiya'nın asıl amacı ise devletini yıkılmaktan kurtaracak merkezi bir yapıya ulaşmaktır. Kuzeyden gelenlerle birleşmeyi amaçlamakta ancak onların baskın kültür olmasını istememektedir. Özetle °Elî, kuzeydeki Efraim bölgesinin simge bir rahibi iken krallığın merkezinin Kudüs'e kaymasıyla Harunîler gücünü kaybetmiştir. Kudüs'te Şadoğ'un rahip olmasıyla bir anlamda İsrailoğulları için yeni ancak bölge halkı için eski olan Kudüslü rahiplerin Mabel'in idaresini üstlendiği söylenebilir.

### **Bütün Rahiplerin Levili Olması: Yoşiya Reformu**

Tevrat'ın beşinci kitabı Tesniye, bütün rahipleri Levili olarak adlandırmaktadır. Levililer arasında “Tanrısı RAB’bin önünde duran Levili”<sup>122</sup> ve “Şehrinizdeki Levililer”<sup>123</sup> şeklinde bir ayırım yapılmış olsa da bütün rahipler Levililer olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca Tesniye Kitabı'yla aynı üsluba sahip olması sebebiyle Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri tarafından Tesniyeci Tarih<sup>124</sup> olarak isimlendirilen kitaplarda kohenlikten neredeyse hiç bahsedilmemektedir.<sup>125</sup>

Erken dönem İsrailoğulları tarihinde rahipliğin kavramsal problemlerinden biri de Tesniye'nin bütün rahipler için ısrarla kullanmış olduğu Levili ismidir. Tanağ'ta geleneksel Yahudi anlayışının Levili tanımına uymayan birçok örnek bulunmaktadır.<sup>126</sup> Bu durum araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Wellhausen, Levili unvanının ancak Yoşiya zamanında bütün rahiplere verildiğini söylemektedir.<sup>127</sup> Ona göre bu

<sup>122</sup> Tesniye, 18:7.

<sup>123</sup> Tesniye, 14:27, 16:11,14.

<sup>124</sup> Martin Noth tarafından Tanağ'ın Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar kitaplar dizisi Tesniyeci Tarih (Dh: Deuterocanonical History) olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Richard N. Soulen ve R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), s.123.

<sup>125</sup> Kohen Metni'ni andıran birtakım bilgiler Eriha kentinin ele geçirmesi esnasında yer almaktadır. Yeşu kitabında, İsrailoğullarının Şeria ırmağını geçmeleri Musa'nın Kızıl Deniz'i geçmesine benzetilmektedir. Kohenler sayesinde ırmak ikiye ayrılmış ve İsrailoğulları bu ırmağı geçmişlerdir. Bkz. Yeşu, 3:11-17, 4:15-18. Eriha kentinin alınmasında da kohenlerin surların etrafında Ahit Sandığı'nı dolaştırmalarının katkısı olmuştur. Kohenler halkın bağırmasına borazanlarıyla eşlik etmişlerdir. Bkz. Yeşu, 6:20.

<sup>126</sup> Bu sorunları üç başlık altında toplayabiliriz: 1) Hakimler kitabında Levili olmak bir soya mensup olmaktan çok bir rahiplik sınıfına mensup olmak gibi gösterilmektedir. 2) Levililerin diğer İsrailoğulları arasındaki soy varlığı net değildir. Bu soy ne zaman diğer soylardan ayrı tutulmuştur. 3) Levililerin görev tanımına uymayan –Samuel'in Ahit Sandığı yanında uyuması gibi– örnekler vardır.

<sup>127</sup> Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s.81.



dönemden önce Levili unvanı hakkında herhangi bir şey bilinmemektedir. Ancak Möhlenbrink'in monarşi öncesinde Levili unvanına ait birtakım bilgilerin var olduğunu kanıtlaması, Wellhausen'in bu tezini zayıflatmıştır. Gunneweg, Levili unvanının dinî bir ocağa mensubiyeti ifade ettiğini savunmaktadır. Gerçek soy bağlarını kaybetmiş olan Levililer diğer soylar arasında rahiplik icra etmektedirler.<sup>128</sup> Gunneweg'in bu yorumu, monarşi öncesinde Musa etrafında toplanan Musacılara uymaktadır. Aynı zamanda bu yorum, Hakimler Kitabı'nda anlatılan Levili hikâyesini de netliğe kavuşturmaktadır.

Yoşiya, bütün rahipleri bir çatı altında toplamak için bu eski unvanı kullanmış olabilir.<sup>129</sup> Dolayısıyla Levili unvanının kullanılması iki amaca hizmet etmiş olmaktadır; bütün rahipler Levili unvanı altında toplanmış aynı zamanda kuzeyden gelen Harunîler karşısında reformun Musacı rengi, Mabel rahiplerinin kimliklerinin kaybolması önlenmiş olacaktır. Tesniyeci reformun asıl gayesi, siyaseten ve dinen Kudüs'ü merkezileştirmektir. Yoşiya'nın Bethel'deki tapınağı yıkması<sup>130</sup> ve bunun I. Yerobo'am zamanından kehanetle bildirilmesi<sup>131</sup> de Tesniye reformunun genel çerçevesini yansıtmaktadır.

Mabel Rahipleri (Şadokîler) Kudüs'ü merkez kabul etmeleri şartıyla diğer rahiplere de meşruiyet tanımışlardır. Bunu yaparken bütün rahipler, Levili kimliği altında toplanmaya çalışılmıştır. Tesniyeci reformun rahiplik açısından önemi, diğer rahip gruplarını dışlamaktan ziyade her bir rahibi

<sup>128</sup> Robert Kugler, "Priests and Levites," s.599.

<sup>129</sup> Levili unvanı rahiplikte kilit bir rol oynadığı için araştırmacılar bu konuya büyük bir uğraş sarf etmelerine rağmen hala bir sonuca ulaşılmış değildir. De Vaux, "Levi" kelimesinin kökeninin ne olduğu bilinmemekle beraber İbranice Levi'nin üç anlamı olduğunu bildirmektedir. a) Dönmek: Levililer vece halinde döndükleri için bu isimle adlandırılmış olabilirler. b) Birisine bağlanmak: bu anlam Leah'ın Levi'yi isimlendirmesinde de kullanılmaktadır. "Eşim bu çocukla bana bağlanacaktır." Bkz. Yarattış, 29:34; Benzer şekilde Levililer Harun'a bağlanmaktadır. Bkz. Sayılar, 18:2, 4. Bu anlam (bir harfin değiştirilmesiyle) Arapça'daki *velî* kelimesiyle örtüşmektedir. Buna ilaveten bazı araştırmacılar bu bağlanmanın nesnesini değiştirmeye devam etmektedirler. Onlara göre Levililer, İsrailoğullarına Çıkış'ta bağlanan Mısırlılardır. Veya Levililer çölde Musa'nın zor zamanında ona bağlanan ve ona destek olanlardır. Altın Buzağı da bunun en büyük göstergelerinden biridir. Veya Levililer Ahit Sandığı'na bağlananlardır. c) Kefil veya rehin olarak vermek: Levililer İsrailoğullarının ilk oğulları yerine Tanrı tarafından seçilmişlerdir. Bkz. Sayılar, 3:12; 8:16. Bunların yanında kelimenin kökenini bulma amacıyla Levililer ile bazı nesnelere arasında farklı bağlantılar kurulmaktadır. Aslan anlamındaki Laban'dan, annesi Leah'ın isminin değişik bir formundan ve yılan anlamındaki Leviathan'dan türetildiği de varsayımlar arasındadır. Bkz. Emil G. Hirsch ve George A. Barton, "Levi," *Jewish Encyclopedia*, c.8, ss.20-21, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9801-levi> (3.11.2017). Yine aynı şekilde Main (İslamiyet öncesi Güney Arabistan'da devlet kurmuşlardır.) dilinde *l-v* kökünün Tanrı'ya adanan kişi için kullanılması iki kültür arasındaki etkileşimi gündeme getirmektedir. De Vaux'un bu konudaki yorumu için bkz. De Vaux, *Ancient Israel*, ss.369-371.

<sup>130</sup> II. Krallar, 23:7.

<sup>131</sup> I. Krallar, 13:1-4.

kazanmayı amaçlamasıdır. Rainer Albertz'e göre Tesniye'de bütün rahiplerin Levili olarak isimlendirilmesi durumunda bile gerçekte zaten iki ayrı rahip ocağı bulunmaktadır. Ona göre; “Şehrinizdeki Levililer”, ve “sizlerle beraber yaşayan Levili”<sup>132</sup> tiplmesi mahalli rahiplere işaret ederken, “Levili kohenler” ve sadece “kohenler” tabiri Kudüslü rahipleri ifade etmektedir.<sup>133</sup> Dolayısıyla Yoşiya'nın reformu, Levili unvanı göz önüne alındığında bir birlik oluşturma teşebbüsü olmasına rağmen Kudüs'teki rahiplerin ayrıcalıklarını terk etmediği bir reformdur.

Tesniye reformu, Kudüslü rahiplerin idaresinde olan bir reformdur. Ancak onlar reformu hayata geçirirken tedbirli bir anlayışla rahipliği Musacı öğelerle sunmaktadırlar. Birinci Mabed rahipleri kuzeyden gelen Harunîler karşısında Musa'ya sığınmışlardır. Mabed rahipleri bu kaygılarla kohenlikten hiç bahsetmemektedirler. Harun hakkında sadece Altın Buzağı günahını hafifleterek sunmaları da bu kaygılarını göstermektedir. Altın Buzağı günahında Harun'un rolünü hafifletmiş olsalar da onun hakkında sadece bu bilgiye yer vermeleri dikkatten kaçmamaktadır. Tesniye reformu, Şadoğîler dediğimiz Mabed rahiplerinin Harunîler karşısında ikinci zaferidir. İlkinde Şadok'un yanında rahip olarak atanan Evyathar'ın Suleyman zamanında Adonay tarafında siyasi tercihini belirtmesi Harunîleri Kudüs'ten uzaklaştırmıştır. İkinci olarak Hizkiya döneminde kuzeyden gelen Harunîlerin etkisi, Yoşiya döneminde Musa ön plana çıkarılarak kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.

Belgesel Hipotez'in günümüzdeki temsilcisi olan Friedman, Tesniyeci reformu Musacıların bir iktidarı olarak yorumlamaktadır. Ancak bir önceki bölümde değinmiş olduğumuz üzere Birinci Mabed<sup>134</sup> hakkında kesin bilgilere sahip olmadığımız gibi bu dönemde Mabed iktidarının Harunîler ve Musacılar arasında gidip geldiğini gösteren deliller bulunmamaktadır. Dolayısıyla Friedman'ın Harunîler ile Musacılar arasında iktidar mücadelesinden yola çıkarak Tevrat'ı oluşturan kaynakların yazımını J, E, JE, P ve D şeklinde sıralama iddiası güç kaybetmektedir. Aksine Davud-Yoşiya arasındaki dönemde Mabed'in Harunî - Musacı çekişmesinden uzak

<sup>132</sup> Tesniye, 14:27, 16:11, 14.

<sup>133</sup> Albertz'e göre “Bahçelerinizdeki Levililer” ve “Levili rahipler” Yoşiya reformuyla işsiz kalan rahiplerdir. Sıfat almadan kullanılan “rahip” ise Kudüs'teki Şadok soyundan gelen rahiplere işaret etmektedir. Bkz. Kugler, “Priests and Levites,” s.604.

<sup>134</sup> I. Mabed, krallığın yönetiminde sarayın bir parçası olarak düşünülmektedir. Bkz. De Vaux, *Ancient Israel*, s.320.

olması, mevcut Tevrat'ın oluşumunda Belgesel Hipotez'den ziyade Eklemeli Hipotez'i ön plana çıkarmaktadır.<sup>135</sup>

Friedman'ın Tesniye reformunun arkasında Musacıların olduğu iddiasında kullanmış olduğu argümanlar yoruma açıktır. Yoşiya'nın kehanete uygun<sup>136</sup> olarak Bethel'deki muhtemelen Harunîlere ait mabedi harabeye çevirmesi,<sup>137</sup> sadece Musacılar değil Kudüslü rahiplerin de arzuladığı bir durumdur. Yoşiya'nın reformunun bir gereği olarak gerçekleştirdiği bu yıkım Kudüslü rahiplerin çıkarlarına uymaktadır. Tesniye'nin "Kral Yasası" başta olmak üzere kralı sınırlayan kuralları haiz olması, Friedman'a göre Tesniye kitabının saraydan uzaklaştırılmış bir zümre olan Şilolu rahipler tarafından yazıldığına dayanak olarak sunulmaktadır.<sup>138</sup> Ancak Yehuda Krallığı yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla reformun ana özelliklerine uygun olarak devletin bekası, Musa devrine dönüşe bağlanmış olabilir. Yine Yeremya'nın °Anatotlu bir rahip olması da onun Musacı olduğunu kanıtlamaya yetmeyecektir. °Anatot, Evyathar'ın sürgüne gönderilmiş olduğu Harunî bir köydür. Friedman'a göre Musacı Evyathar Suleyman tarafından kontrol altında tutulmak için Harunî bir köye sürgüne gönderilmiştir. Nesiller sonra bu köyden çıkan Yeremya, Yoşiya reformunu destekleyince Harunîlerin düşmanlığını çekmiştir.<sup>139</sup> Yine Yeremya, eğer tedbir alınmaz ise, Şilo gibi Kudüs'ün de yıkılacağı kehanetinde bulunmaktadır.<sup>140</sup> Friedman'a göre Yeremya bunu yaparken bir anlamda mensubu olduğu rahip ocağının eski ibadet merkezi Şilo'yu referans göstermektedir. Ancak Yeremya, Tesniye reformuna vermiş olduğu destekten dolayı °Anatot'ta mensubu olduğu Harunîlerin düşmanlığını kazanmış olabilir. Ayrıca Yeremya'nın Şilo'nun harabeye çevrilmesine gönderme yapması,<sup>141</sup> Harunîlere bir mesaj olarak yorumlanabilir. Bu ayrıntılar, Yeremya'nın mensup olduğu rahip ocağına göre yorumlanmaya müsait ayrıntılardır. Friedman'ın tezine karşı kullanılacak bir diğer argüman, Tesniye kitabının Altın Buzağı hadisesinde Levililerin kahramanlığına değinmemesidir. Kanaatimiz odur ki Tesniye reformu Musacılar tarafından gerçekleştirilmiş olsaydı kuşkusuz onların bu kahramanlıkları Tesniye kitabında yer alırdı.

<sup>135</sup> Eklemeli Hipotez'e göre Tevrat'ta yazılan ilk kitap Tesniye'dir. Bu kitap, Yahvist (J) ve Ruhban/Kohen (P) kaynağı tarafından redakte edilerek Tevrat ortaya çıkmıştır.

<sup>136</sup> I. Krallar, 13:1-4.

<sup>137</sup> II. Krallar, 23:7.

<sup>138</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, ss.163-168.

<sup>139</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, s.174.

<sup>140</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, ss.173-174.

<sup>141</sup> Yeremya, 26:6-9.

Sonuç olarak Tesniye reformu Yoşıya'nın krallığını yıkılmaktan kurtarmak için Kudüs'ü merkez alan siyasi ve dinî bir reformdur. Bu reformu destekleyen Mabel rahipleri reformun mantığına uygun olarak bütün rahipleri Levili olarak isimlendirmişlerdir. Bu ismi tercih etmelerinin sebebi, kuzeydeki Bethel ve Şilo'nun rahipleri olan Harunîler karşısında kontrollü bir yaklaşımla sadece Musa'yı lider gören merkezi bir rahiplik tesis etmektir. Dolayısıyla Tesniye reformunun, Şadoğ gibi ne Harunî ne de Musacı olan Mabel rahiplerinin bir ıslah harekâtı olduğu söylenebilir.

### **Soy Esasına Dayalı Rahiplik: Babil Sürgününden Dönüş**

Kendilerini Birinci Mabel'in meşhur rahibi Şadoğ'un torunları olarak gören İkinci Mabel'in Rahipleri, "kutsal soy" anlayışıyla İsrailoğulları rahiplik sistemini sanki tek soy üzerinde gelişmiş gibi gösterme gayretinde olmuşlardır. İkinci Mabel rahipleri, Tesniye reformunu soy mahiyetine sokarak bütün rahipleri bir çatı atada buluşturmaya çabalamışlardır. Dolayısıyla bütün rahipler –Harunîler, Musacılar ve Şadoğîler– Levi soyu altında toplanmıştır.<sup>142</sup> Yine İkinci Mabel'in rahipleri, bazı düzenlemeler ile farklı rahip gruplarını tek bir soy yapısına bağlarken bir hiyerarşi oluşturmayı da ihmal etmemişlerdir.

Tevrat'ta Yakub'un oğlu olarak gösterilen Levi, rahiplerin atası olarak seçilmiştir. Şekem'de katliam yapan Yakub'un oğlu Levi'nin rahiplere ata olarak belirlenmesi, dönemin karakteristik özelliğine uymaktadır. Hikâyeye göre Levi, soy karışıklığına karşı olan bir atadır.<sup>143</sup> Öyle ki sünnet olsalar dahi Şekemlilerin İsrailoğullarıyla birleşmesine karşı çıkmıştır. Hakkında sadece bu bilgiye sahip olduğumuz Levi, soyu önemseyen İkinci Mabel rahipleri tarafından bütün rahiplerin atası yapılmıştır.<sup>144</sup> Böylelikle Levi üzerinden Kudüs'teki Yahudilerle birleşmeye çalışan Sâmirîlere de mesaj verilmiş olmaktadır. Sâmirîler, Yahudilerle birçok ortak özellikleri olsa da tarih boyunca Yahudiler tarafından kökleri yabancı olan bir topluluk olarak görülmüşlerdir.

Rahipliği tek bir soydan seçkinleşen bir zümre olarak sunabilmek için birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Sürgün sonrası İkinci Mabel'in rahipleri,

<sup>142</sup> Bütün rahipleri bir çatı ata altında toplamak Medler arasında yegâne rahiplik yapacak bir soy olarak Magileri hatırlatmaktadır. Bu benzetme için bkz. Leroy Waterman, "Moses the Pseudo Levite," *Journal of Biblical Literature* 59:3 (1940), ss.403-404. Wellhausen, Mabel'in merkezileşmesinin rahipler arasında bir ayırım oluşturduğunu, taşrada kalan rahiplerin tamamen Tanrı'ya hizmetten soyutlanmamak için Şadoğ soyu karşısında ikinci dereceden görevleri kabul ettiklerini düşünmektedir. Bkz. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s.91.

<sup>143</sup> Yaratılış, 34. Bap.

<sup>144</sup> Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s.92.

Bethel merkezli veya Kudüs'teki sürgüne götürülmeyen eski Harunî rahip ocağı karşısında kendilerinin de Harun soyundan geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>145</sup> Zira soyun önem kazandığı bir dönemde kendi soyları, Davud ve/veya Suleyman zamanındaki Şadoğ'tan daha geriye gitmemektedir. Hâlbuki Harunîler, soylarını (veya ocaklarını) Yahudi tarihinin iki önemli şahsından Harun'a dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla İkinci Mabel rahipleri, Harun'u kendilerine ata yaparak Harunîleşmişlerdir. Bu durum Tevrat'ta iki farklı Harun'un ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlk dönemlerde muhtemelen Musacılar ve(ya) Kudüs merkezli rahipler tarafından Altın Buzağı'nın mimari olarak kötölenen Harun, daha sonra İsrailoğullarının "ilk" koheni olmuştur.

Şadoğ'iler, rahipliği Levi isimli çatı ata altında toplarken diğer rahip grupları için birtakım sınırlamalar koymuşlardır. Levi soyundan geldiğini iddia ettikleri rahipleri, Harun soyundan gelenler ve gelmeyenler diye ikiye ayırmışlardır. İkinci grup Levililer olarak isimlendirilmiş; Musacılar, Mabel'de görev alan bütün yabancılar veya soyunu Harun'a dayandıracak bir şecereye sahip olamayan bütün rahipler bu ad altında toplanmıştır. Harun soyundan geldiğini iddia eden rahipler olan kohenler, Levililerden üstün kılınmıştır. Kohenlerin Levililerden üstün kılınması hadisesi de Korah isyanıyla temellendirilmiştir.<sup>146</sup> Musa'ya karşı başkaldıran Korah'ın isyanı, kohenlerin Levililerden üstün kıldığını anlatan bir hikâyeye dönüştürülmüştür.

Yine Şadoğ'iler, birtakım soy değişiklikleri yaparak Harun'dan kendilerine uzanan "kutsal soy zinciri" oluşturmuşlardır. Öyle ki Musa'nın oğlu El'azar'ı Harun'un oğlu olarak göstererek hem Musacıların izlerini rahiplik tarihinden silmiş hem de İtamar soyundan gelen Harunîler yanında kendilerine günahsız bir Harun soyu oluşturmuşlardır. Böylelikle Ahit Sandığı'nın kaybedilmesinin günahını İtamar soyuna yükleyerek kendilerini bu günahattan aklamış olmaktadır.

Sürgünden sonra rahipliğin soya dayandırılması, Harun'dan sonra babadan oğula geçen bir hal alması birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Böylelikle isimleri dışında haklarında hiçbir bilgi olmayan birçok kohen

<sup>145</sup> Sürgün sonrası Şadoğ'ilerin, Harunîleşmesi konusundaki iki hipotez için bkz. De Vaux, *Ancient Israel*, ss.395-396.

<sup>146</sup> Sayılar, 18:5. Belgesel Hipotez'e göre Korah hikâyesi, kohenler için sonradan elden geçirilmiş Natan ve yandaşlarının başkaldırısıyla birleştirilmiştir. Bkz. Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, ss.263-265. Bu birleştirme hikâye okunduğunda da net bir şekilde anlaşılmaktadır. Özellikle Harun'un Levililer adına değneğiyle Tanrı'nın konutunun önüne gelmesi diğer on bir kabile liderleri arasından bir seçimidir. Levi, kohen ayrımıyla başlayan hikâye, Levililer adına Harun'un seçilmesiyle sonuçlanmaktadır.

lideri ortaya çıkmıştır. Yine kohen liderlerinin soy zincirleri yapay ve karışık bir yapı sergilemektedir. Birinci Mabed'in meşhur rahibi Şadoğ'un ilk Kohen Harun'dan sonra on ikinci kohen lideri olması<sup>147</sup> ve sürgün sonrasının ilk rahibi Yehoşu'a'dan önce de on ikinci kohen lideri olması tesadüfle açıklanamayacaktır. Dışarıdan yapılan bu müdahaleye rağmen kohen liderlerinin soy kütükleri de net değildir. Örneğin °Elī – Evyathar veya Yehoşu'a – Yeddu'a arasındaki kohen liderleri listesi oldukça karışıktır. Ezra, Şadoğ öncesini çok farklı isimleri kohen lideri yaparak geçiştirmiştir. Ezra, °Elī'nin başkohenliğindeki sorunların farkında olarak onu görmezlikten gelmiştir. Tarihler ve Ezra kitaplarında yer alan kohen soy zincirlerinde °Elī'ye hiç yer verilmemektedir. Bu iki kitap °Uzzī'den itibaren farklı kohen lideri zinciri sunmaktadır. Bu kitaplara göre Şadoğ'a kadar olan zincirde yer alan kohenler sırasıyla Zerahya, Merayot, °Azarya,<sup>148</sup> Amarya ve Aḥīṭuv'dur. Ancak bu kohen liderleri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Hâlbuki İsrailoğullarının tarihi °Elī'nin hizmetine verilen Samuel etrafında şekillenmektedir. Özetle Babil Sürgünü sonrasında İkinci Mabed rahipleri Kutsal Soy anlayışıyla rahiplik tarihindeki isimleri yeniden şekillendirmişlerdir. Mabed Rahipleri, bütün rahipleri Levi'nin çocukları olarak göstermiş, ayrıca Levi'den Harun'a oradan da kendilerine uzanan yapay bir soy zinciriyle İsrailoğulları üzerinde soya dayalı bir otorite elde etmişlerdir.

### Sonuç

Erken dönem İsrailoğulları tarihinde Harunîler, Musacılar ve Şadoğîler diye adlandırılabilir üç farklı rahip ocağı vardı. Kanaatimizce bu rahip ocaklarının izleri, Tevrat'ta Harun'dan önce rahip olarak tanıtılan Melkişedeğ, Potifera ve Yetro'da bulunmaktadır. Bu anlamda Potifera Mısır'dan Harunîlerin, Yetro Musacıların, Melkişedeğ de Şadoğîlerin atası hükmündedir. Altın Buzağı hadisesi Musacıları, Pinehas'ın Peor'daki kahramanlığı ise Harunîleri ön plana çıkarmıştır. Monarşi döneminde Kudüs'te Mabed'in inşası ile yeni bir rahip ocağı olarak Şadoğîler ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Tesniye Reformu, bütün rahipleri bir çatı altında toplamayı amaçlayan Harunî ve Musacı olmayan Kudüslü Mabed rahiplerinin gerçekleştirdiği bir reformdur.

Sürgün sonrası Ahameniş yönetimindeki Yahudi toplumuna liderlik eden İkinci Mabed rahipleri, İran'daki Magileri hatırlatacak şekilde İsrailoğulları

<sup>147</sup> I.Tarihler, 6:3-14. Bu soy ağacı Ezra Kitabı'ndaki dokuzuncu kohen liderini atlamıştır. Bkz. Ezra,7:1-6.

<sup>148</sup> I. Tarihler, 6:6-7'de bu isim atlanmıştır.

arasındaki rahipliği genelde Levililere, özelde kendilerine ata seçtikleri Harun ve soyuna ait kılarak günümüzdeki kohen anlayışını oluşturmuşlardır. Kanaatimizce Tanah'taki kohenlere ait mevcut soy zincirleri, rahiplik sınıfını Levilileş(tir)me ve Harunîleş(tir)me gayretinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

## KAYNAKÇA

- Aberbach, Moses ve Levy Smolar. "Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves," *Journal of Biblical Literature* 86:2 (1967), ss.129-140.
- Abū al-Faṭḥ. *The Kitāb al-Tārīkh of Abu 'l-Faṭḥ*. İngilizce'ye terc. Paul Stenhouse. Sydney: Mandelbaum Trust, University of Sydney, 1985.
- Aharoni, Yohanan ve S. D. Sperling. "Kenites," Cecil Roth (ed.), *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Kether Publishing House, 1994) içinde, c.12, ss.76-77.
- Allen, James P. "Heliopolis," Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2001) içinde, c.2, ss.88-89.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında Sâmirîler: Osmanlı Dönemine Kadar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- The Babylonian Talmud*. Ed. Rabbi Epstein. Londra: The Soncino Press, 1978.
- Ha-Bavli, Natan. *Seder Olam Zuta: Dünyanın Kısa Tarihi*. Terc. Nuh Arslantaş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Budge, Ernest Alfred Wallis. *From Fetish to God in Ancient Egypt*. Londra: Oxford University Press, H. Milford, 1934.
- Bunson, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York: Facts on File, 2012.
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973.
- Deutsch, Gotthard ve Schulim Ochser. "Pehah," *Jewish Encyclopedia*, c.9, s.581 <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11988-pehah> (3.11.2017)
- "Putiel," *Encyclopedia Judaica*.16, s.756.
- Friedman, Richard Elliot. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* Terc. Muhammed Tarakçı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Ganor, Nissim R. *Who were the Phoenicians?* Tel Aviv: KIP - Kotarim International Publishing, 2009.
- Goodhugh, William ve William Cooke Taylor. *The Bible Cyclopaedia*. Londra: John W. Parker, West Strand., 1841.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Hauer, Christian E. Jr. "Who was Zadok?" *Journal of Biblical Literature* 82:1 (1963), ss.89-94
- Hoffmeier, James K. *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. New York: Oxford University Press, 2005.
- . *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. New York: Oxford University Press, 2015.
- The Holy Bible: New International Version*. By.: Biblica Inc., 2011.

- Homan, Michael M. "A Tensile Etymology for Aaron: 'ahārōn > 'ahālōn," *Biblische Notizen* 95 (1998), ss.21-22.
- Josephus, Flavius. *Complete Works*. İngilizce'ye terc. William Whiston, Michigan: Kregel Publications, 1970.
- Kugler, Robert. "Priests and Levites," Katharine Doob Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 2006-2009) içinde, c.3, ss.596-614.
- Kurt, Ali. "Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezzar ve Koreş Örneği," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:2 (2006), ss.417-443.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Olyan, Saul. "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David," *Journal of Biblical Literature* 101:2 (1982), ss.177-193.
- Reif, Stefan C. "What Enraged Phinehas?" *Journal of Biblical Literature* 90:2 (1971), ss.200-206.
- Rowley, Harold H. "Zadok and Nehushtan," *Journal of Biblical Literature* 58:2 (1939), ss.113-141.
- Schley, Donald G. *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History*. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Skehan, P. W. "Melchizedek," *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill; The Catholic University of America, 1967), c. 9, s. 474.
- Soulen, Richard N. ve R. Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- VanderKam, James C. *From Joshua to Caiaphas: High Priests After the Exile*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- De Vaux, Roland O. P. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. İngilizce'ye terc. John McHugh. Londra: Darton, Longman and Todd, 1961.
- Verbrugghe, Gerald P. ve John M. Wickersham. *Berossos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
- Waterman, Leroy. "Moses the Pseudo Levite," *Journal of Biblical Literature* 59:3 (1940), ss.397-404.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. İngilizce'ye terc. J. Sutherland Black ve Allan Menzies. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885.
- Yitzhaki, Shlomo Raşi. *The Complete Jewish Bible with Rashi's Commentary*. Ed. ve İngilizce'ye terc. Rabbi A. J. Rosenberg. chabad.org.
- Garroway, Joshua. "Who Assumed Melchizedek's Priesthood?" *thetorah.com*. <http://thetorah.com/who-assumed-melchizedeks-priesthood/> (17.06.2017).
- Hayward, Robert. "Melchizedek as Priest of the Jerusalem Temple in Talmud, Midrash, and Targum" [http://www.templestudiesgroup.com/Papers/Robert\\_Hayward.pdf](http://www.templestudiesgroup.com/Papers/Robert_Hayward.pdf) (13.11.2015).



- Hirsch, Emil G. "High Priest," *Jewish Encyclopedia*, c.6, ss.389-393. *The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia*,  
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7689-high-priest> (3.11.2017).
- Hirsch, Emil G. ve George A. Barton. "Levi," *Jewish Encyclopedia*, c.8, ss.20-21. *The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia*,  
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9801-levi> (3.11.2017).
- Posner, Menachem. "Who was Melchizedek?"  
[http://www.chabad.org/parshah/article\\_cdo/aid/1326593/jewish/Who-Was-Melchizedek.htm](http://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/1326593/jewish/Who-Was-Melchizedek.htm) (13.11.2015).
- "Tirshatha," <http://biblehub.com/topical/t/tirshatha.htm> (01.12.2015).



## 17. Yüzyıl Kıbrıs'ında Hürriyetin Tescili: ‘İtqñāmeler (Āzatlık Belgeleri)

ÜMİT GÜLER

Batman Üniv. İslami İlimler Fakültesi  
umidguler@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-0828-4197>

### Öz

İslâm dini, kölelik müessesesini doğrudan ilga etmemiş, tedricî olarak ortadan kalkmasına imkan verecek bazı düzenlemeler getirmiştir. Köle âzadının bazı büyük günahlar için *keffâret* olarak konumlandırılması ve âzat edenin uhrevî bazı mükâfatlarla müjdelenmesi bu türden düzenlemelerdir. Tarih boyunca Müslümanlar, bu düzenlemeler doğrultusunda hareket etmiş ve köle âzadına önem vermişlerdir. 17. yüzyıl Osmanlı Kıbrıs'ına ait kadı sicillerinde yer alan ‘*itqñāmeler* (âzatlık belgeleri) bu önemin hukukî olarak kayda geçirilmiş önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Öyle ki âzat işlemleri, hukuken zorunlu olmamasına karşın, kölelerin maslahatları göz önünde bulundurularak mahkeme huzurunda kayıt altına alınmış ve bu amaçla belgeler düzenlenmiştir. Bu makalede söz konusu kadı sicillerinden hareketle 17. yüzyıl Kıbrıs'ında gerçekleşen köle âzatları incelenmiş ve bu kapsamda oluşturulmuş on dokuz ‘*itqñāme* belgesi tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Kıbrıs, Köle Āzadı, ‘*İtqñāme*, Kıbrıs, Kadı Sicilleri

### Abstract

#### Records of Freedom in XVII Century Cyprus: Emancipation Documents

The religion of Islam did not directly abolish the institution of slavery but brought some arrangements which enable its suppression gradually. Such kind of arrangements include freeing slaves as an expiation of certain grave sins and promising the emancipator with ethereal rewards. Throughout the history, Muslims have acted with regard to these regulations and have given importance to emancipation of slaves. ‘*Itqñāmas* (emancipation documents) found in the qadi registers of the 17th century Ottoman Cyprus constitute legal records of some good examples of this practice. In fact, though it was not legally obligatory, the emancipation processes were recorded before the court in order to protect the interest of slaves and the documents were prepared for use in case of need. In this article, the manumission of slaves that took place in 17th century Cyprus have been examined with reference to the nineteen surviving emancipation documents in qadi registers.

**Key Words:** Ottoman Cyprus, Emancipation, ‘*Itqñāma*, Cyprus, Qadi Registers

## Giriş

Başkasının mülkiyetinde bulunarak hürriyetten yoksun olan, para karşılığı alınıp satılan kadın ve erkeklere köle denmektedir.<sup>1</sup> Köleler, mâlî yönü bulunmayan namaz, oruç gibi şahsi nitelikteki dinî mükellefiyetler açısından hür insanlardan farksız iken hukukî, iktisadî ve sosyal açıdan onlardan farklı ve aşağı statüde bulunur.<sup>2</sup> Köle statüsünde bulunan erkeklere kul veya köle; kadınlara ve kızlara da cāriye denir. Bunların aralarında hukukî bakımdan herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.<sup>3</sup> İlgili döneme ait Kıbrıs kadı sicillerindeki<sup>4</sup> *‘utknām*elerde âzat edilen kadın köleler “*cāriye*,” erkek köleler de “*‘abd*” kelimesiyle ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

Muhtelif tezahürleriyle kölelik, bilinen hemen tüm tarihî toplum ve kültürlerde var olmuş; Osmanlı Devleti’nde de birtakım değişimlerle varlığını devam ettirmiştir.<sup>6</sup> 1571 yılında Osmanlı hakimiyetine geçen Kıbrıs adası, başta Mağusa Limanı olmak üzere diğer limanlarıyla imparatorluğun işlek bir köle yolu üzerinde bulunmaktaydı. Afrika, Kafkas ve Balkanlar’dan çeşitli milletlere mensup pek çok kölenin, sıklıkla güzergah üzerindeki bu limanlara getirilerek ada sakini zengin kişilere satıldığı bilinmektedir.<sup>7</sup> Osmanlı egemenliği süresince adadaki köle ticaretinin oldukça rahat ve özgür biçimde devam ettiği, ada sakini kadın erkek pekçok kişinin köle sahibi olduğu ifade edilir.<sup>8</sup> Bu durumun yanı sıra 17. yüzyıla ait Kıbrıs kadı sicilleri, köle sahibi olan birçok kişinin kölesini âzat ettiğini ve bu hukukî

<sup>1</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), c.2, s.300. Ayrıca bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c.1, s.259; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, tsz.), c.3, s.332.

<sup>2</sup> Nihat Engin, *Osmanlı Devleti’nde Kölelik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s.3; M. Akif Aydın ve M. Hamidullah, “Köle,” *DİA*, c.26, s.237.

<sup>3</sup> Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Cāriyelik Müessesesi ve Osmanlı’da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2006), s.120. Bu çalışmada köle tabiri ile her iki cinsiyet de kastedilmektedir. Cinsiyet belirtilmesinin uygun görüldüğü yerlerde erkekler için köle, kadın ve kızlar için de cāriye kelimeleri kullanılacaktır.

<sup>4</sup> Bu çalışmada baz alınan 1B, 2, 3, 4, 5 ve 6 no’lu kadı sicilleri, 17. yüzyıla ait Kıbrıs kadı sicillerinin tamamını oluşturmaktadır.

<sup>5</sup> Osmanlı Türkçesi’nde köleyle beraber esir, kul, bende, halayık, ve kadın köle için de cāriye ve odalık; Arapça’dan alınan *‘abd*, *raķik*, *memlûk*, *ķunn*, *ķulām*, *raķabe*, *vaşif*, *milku’l-yemîn* ve kadın kölelere mahsus olmak üzere *memlûke*, *vaşife*, *cāriye*, *eme* ve *ķurra*; Farsça’dan alınan *bende*, *ķulām* ve kadın köle için *ķenîz* kelimeleri kullanılmıştır. Bkz. Aydın ve Hamidullah, “Köle,” s.237.

<sup>6</sup> Ehud R. Toledano, *Suskun ve Yokmuşçasına: İslâm Ortadoğusu’nda Kölelik Bağları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s.1; Engin, *Osmanlı Devleti’nde Kölelik*, s.5.

<sup>7</sup> M. Akif Erdoğan, *Kıbrıs’ta Osmanlılar* (Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2008), s.121.

<sup>8</sup> M. Akif Erdoğan, *Kıbrıs’ta Osmanlılar II* (Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2009), s.100.

işlemin mahkemeye müracaat edilerek *‘itknāme* adı verilen özel bir belgenin tanzimi yoluyla kayıt altına aldırıldığını da göstermektedir. Dolayısıyla genel olarak Osmanlı, özel olarak da Kıbrıs adasındaki kölelik müessesesinin aydınlatılmasına katkı sunması amacıyla bu çalışmada ilgili döneme ait *‘itknāme* belgeleri incelemeye tabi tutulacaktır.

Tarihi çok eskilere uzanan, gerek Arap yarımadasında gerekse dünya genelinde oldukça yaygın olan kölelik müessesesi karşısında İslam, konjonktürel şartların etkisiyle onu doğrudan kaldırmamış; ancak kölelere insanca muamele yapılması<sup>9</sup> ve köleliğin zaman içerisinde eritilmesi için etkili tedbirler almıştır. İslam'ın köleliği kaldırmaya dönük tedbirleri iki yönlüdür. Birincisi, mevcut konjonktürel şartlarda köleliğin kaynaklarını sadece savaş<sup>10</sup> esirlerine<sup>11</sup> ve kölezâdelere münhasır kılarak olabildiğince kısıtlamak; ikincisi ise kölelerin âzat edilmesi veya köleliğin sona ermesi için birtakım müesseseler geliştirmek ve bunlara Müslümanlar nezdinde işlerlik kazandıracak şuur ve motivasyonu sağlamaktır.<sup>12</sup>

İslam'da kölelik esas itibarıyla âzat yoluyla sona ermekle beraber köleliği azaltmak ve zamanla eritmek gayesiyle daha başka birtakım sona eriş yolları da tesis edilmiştir. Köle âzadı İslam hukuk literatüründe *‘itk*, *tahrîr*, *fekk* gibi tabirlerle ifade edilmiştir. Mevlâ/mevâlî kelimesi de âzat

<sup>9</sup> “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Sonra anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, akraba olan komşulara, yakın komşulara, yanında bulunan arkadaşına, yolda kalanlara, sahip olduğunuz kölelere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez.” 4/en-Nisâ’:36.

“Köleleriniz kardeşlerinizdir. Allah Teala onları ellerinizin altına (emaneten) koymuştur. Kimin kardeşi eli altında ise, yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin, onlara yapamayacağı iş buyurmayınız, eğer buyurursanız yardım ediniz.” El-Buḥārī, Kitābu’l-‘İtk 15 (no.2545); Muslim, Kitābu’l-Eymān 40 (no.1661); Ebū Dāvūd, Kitābu’l-Edeb 133 (no.5158); et-Tirmizî, el-Birr ve’s-Şıla 29 (no.1945) “... Herhangi biriniz, kölesine kölem, câriyem diye seslenmesin; oğlum, kızım diye hitap etsin ...” El-Buḥārī, Kitābu’l-‘İtk 17 (no.2552). Geniş bilgi için bkz. ‘Abdullāh Nāşih ‘Ulvān, *Nizāmu’r-Rikk fi’l-İslām* (Byy: Dāru’s-Selām, 2004), ss.29-35.

<sup>10</sup> Köleliğin cari olduğu dönemde dahi bu hükmün tatbiki için savaşın şer’î esaslara muvafık olması gerekmektedir. Gerekli şartlar için bkz. ‘Ulvān, *Nizāmu’r-Rikk*, ss.19-28.

<sup>11</sup> Köleleştirme bir zorunluluk olmayıp savaş esirlerine uygulanacak alternatif muamelelerden sadece bir tanesidir. Bunun dışında esirler fidye karşılığı veya esir değişimi yoluyla da serbest bırakılabilir ya da peygamberimizin uygulamalarında da olduğu üzere karşılıksız olarak özgürlüğüne kavuşturulur. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslām’da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), ss.262 vd.

<sup>12</sup> ‘Ulvān, *Nizāmu’r-Rikk*, s.45; ayrıca bkz. Ali Abdu’l-Wahid Wafı, “İslâmiyete Göre Kölelik,” çev. Kemal Işık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1962), ss.207 vd. İncil’de kölelerin âzat edilmesine dair herhangi bir hüküm yer almamakla beraber gerek Katolik Kilisesi gerekse diğer kiliseler, Hristiyanların kendi dindaşları da dahil olmak üzere köle edinmelerinde herhangi bir sakınca görmeyerek köleliği bir vakta olarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Tevrat’ta da köle âzadına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Sadece bir yerde, ağır borca girmiş bir Yahudinin borçlarını ödemek amacıyla kendi kendini satmasından ve onun altı hizmet yılından sonra yedinci yılda hürriyetine kavuşacağından bahsedilir. Bkz. Çıkış, 21:2-6. Tevrat’a göre köle, efendisi tarafından gözünün kör edilmesi veya dişinin kırılması hallerinde de hürriyete hak kazanır. Bkz. Çıkış, 21:26. Bkz. Aydın ve Hamidullah, “Köle,” s.237.

eden efendi anlamına geldiği gibi âzat edilen köle anlamına da gelmektedir.<sup>13</sup> *İtknāmeler* geçmeden önce ana hatlarıyla İslam'da köleliğin sona eriş yollarına temas etmekte fayda vardır. Zira ifade edildiği gibi *İtknāmeler* âzat işlemi sonrasında düzenlenmektedir.

Köleliğin sona eriş yollarından gönüllü köle âzadı, incelenen *İtknāmeler*le olan hususi ilişkisinden ötürü müstakil bir başlık altında ele alınacaktır. Bu durumda ilk olarak *keffāret* amacıyla köle âzadından bahsedilebilir. *Keffāret* için köle âzadı İslam hukukuna has olup oldukça işlevsel bir âzat türüdür. Hatayla bir Müslüman'ı öldürme,<sup>14</sup> yemini bozma<sup>15</sup> veya *zihār* yapma<sup>16</sup> gibi belli suç ve günahları işleyenler *keffāret* olarak köle âzat ederler. Haddizatında bu fiillerin ne doğrudan ne de dolaylı olarak köle ve kölelikle ilişkisi yoktur. Buradaki amacın mevcut kölelerin âzat edilmesi için bir vesile meydana getirmek olduğu açıktır.<sup>17</sup> İkinci âzat yolu da kölenin efendisiyle hürriyet karşılığında aralarında belirledikleri bir bedel üzerine anlaşması anlamına gelen *mükātebedir*. Üçüncü olarak da mecburi veya kanuni âzat sayılabilir. İslam hukuku bazı durumlarda ne efendinin rızası ne de köle ile efendi arasındaki bir anlaşmaya bakmaksızın zorunlu olarak kölenin âzat edilmesi esasını getirmektedir.<sup>18</sup> Dördüncü âzat yolu da *tedbīr* yani ölüme bağlı âzattır. Kişi kölesini kendisinin ölümünden sonra hürriyete kavuşması üzere âzat edebilir ve bu durumdaki köleye *mudebber* denilmektedir. Köleliği sona erdiren bir diğer yol da *ümmüveledlik*dir. Efendisinden çocuk dünyaya getiren bir câriye, onun ölümünden sonra kendiliğinden hürriyetini elde eder. Nitekim tarih içerisinde *ümmüveledlik*in köleliğin azaltılmasında oldukça etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Bir başka âzat yöntemi olarak devlet tarafından kölelerin hürriyetine kavuşturulması usulü sayılabilir. Kur'an-ı Kerim köleliğin zaman içerisinde ortadan kaldırılması yönünde devlete vazife yüklemiştir. Öyle ki o, devlet

<sup>13</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s.372.

<sup>14</sup> Hatayla öldürülen bir Müslümanın yakınlarına diyet ödeme zorunluluğu olduğu gibi mümin bir kölenin de âzat edilmesi gerekir. Bkz. 4/en-Nisâ:92.

<sup>15</sup> Yeminin bozulması durumunda ya on fakirin doyurulması veya giydirilmesi ya da bir kölenin âzat edilmesi gerekir. Bunlara güç yetirilmemesi durumunda üç gün oruç tutulması icap eder. Bkz. 5/el-Mā'ide:89.

<sup>16</sup> Karısının belli organlarını kendisiyle evlenmesi ebediyen haram olan yakınlarından birisine benzeten koca *zihār* yapmış olur ve karısıyla evlilik hayatına devam etmeden önce bir köle âzat etmesi gerekir. Bunu yapamıyorsa iki ay kesintisiz oruç tutmalı, bu da mümkün olmazsa altmış fakiri doyurmalıdır. Bkz. 58/el-Mucādile:3-4.

<sup>17</sup> Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.242.

<sup>18</sup> İlgili durumlar için bkz. Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.243.

<sup>19</sup> Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.243.

gelirlerinin bir kısmını köle âzadına tahsis etmektedir.<sup>20</sup> Son olarak İslam'ın köleliğe yaklaşımının açık bir tezahürü mesabesinde bulunan gönüllü köle âzadı konusu ayrıca ele alınacaktır.<sup>21</sup> Zira ilgili döneme ait kadı sicillerindeki *‘itknāmeler*, vuku bulan köle âzatlarının biri hariç tamamının gönüllü olarak yapıldığını göstermektedir. Şimdi bu yönelimin saiklerine ışık tutulmaya çalışılacaktır.

### Gönüllü Köle Âzadı

Müslümanların bizzat Kur'an ve Sünnet tarafından dünyevî herhangi bir karşılık beklemeksizin sırf Allah rızasını umarak köle âzat etmeye yönlendirilmeleri, İslam'ın köleliğe yaklaşımını net bir şekilde yansıtmaktadır. Zira bu hususta Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet vardır ve onlardan biri şöyledir: “Gerçekte erdemlilik, yüzünü doğuya veya batıya çevirmeniz ile ilgili değildir; ama gerçek erdem sahibi, Allah'a, Ahiret Günü'ne, melekler, vahye ve peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da– akrabasına, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, (yardım) isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan... kişidir...”<sup>22</sup> yine bir başka ayette şöyle buyrulmaktadır: “Fakat insan, sarp yokuşa atılmadı. Bilir misin nedir o sarp yokuş? O, köle âzat etmektir.”<sup>23</sup> Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Allah Rasulü'nün de bu yönde teşvikleri olmuştur ve onlardan biri şu şekildedir: “Kim Müslüman bir köleyi âzat ederse Allah da onun her organına karşılık âzat edenin bir organını cehennemden âzat eder.”<sup>24</sup> Nitekim bu hadis-i şerifin incelenen kadı sicillerinde de köle âzadında bulunan kimselerce sıklıkla zikredildiği görülmüştür.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> “Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.” 9/et-Tevbe:60.

<sup>21</sup> Köleliğin sona erme yollarına dair geniş bilgi için bkz. °Ulvan, *Nizāmu'r-Rikk*, ss.47 vd.

<sup>22</sup> “Gerçekte erdemlilik, yüzünü doğuya veya batıya çevirmeniz ile ilgili değildir; ama gerçek erdem sahibi, Allah'a, Ahiret Günü'ne, melekler, vahye ve peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da– akrabasına, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, (yardım) isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan; namazında devamlı ve dikkatli olan ve arındırıcı (malî) yükümlülüğünü ifa eden kişidir; ve (gerçek erdem sahipleri) söz verdiklerinde sözünü tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenlerdir. İşte onlardır sadakatlerini gösterenler ve işte onlardır Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar.” 2/el-Bakara:177.

<sup>23</sup> 90/el-Beled:11-13.

<sup>24</sup> El-Buhârî, el-Keffârâtü'l-Eymân 6 (no.6715); Muslim, Kitābu'l-°İtk 23 (no.1509); Ebü Dāvūd, el-°İtk 13; et-Tirmizî, en-Nuzūr ve'l-Eymân 13 (no.1541). Allah Rasulü muhtelif vesilelerle de kölelerin âzat edilmesini sağlamaya çalışmıştır. Örneğin Güneş ve Ay tutulması sırasında köle âzat edilmesini tavsiye etmiştir. Bkz. el-Buhârî, el-Kusûf 11.

<sup>25</sup> Örnekler için bkz. KŞS (Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri)-5-103/275; KŞS-5-24/61.

Hz. Peygamber'in, kendisine hediye edilen ya da bir şekilde mülkiyetine geçen köleleri âzat ettiği<sup>26</sup> ve vefat ettiğinde *ümmüveled* statüsünde olan Mariye'den başka herhangi bir kölesinin bulunmadığı bilinmektedir.<sup>27</sup> Yine Allah Rasulü'nün, mülkiyetinde çok sayıda köle bulunan kişilerle irtibata geçerek binlerce kölenin âzat edilmesini sağladığı da belirtilmektedir.<sup>28</sup>

Kur'an ve Sünnet'in teşvik ettiği doğrultuda Allah rızası için köle âzadı İslam tarihi boyunca devam etmiştir.<sup>29</sup> Osmanlı dönemi kadı sicilleri üzerine yapılan araştırmalar, karşılıksız köle âzadının bu dönemdeki en yaygın köle âzat yöntemi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>30</sup> Nitekim incelenen döneme ait Kıbrıs kadı sicillerine yansıyan köle âzatlarının tamamına yakını, gönüllü olarak Allah rızası için yapılanlar oluşturmaktadır.

Osmanlı'da genellikle yedi yıllık bir sürecin ardından kölelerin âzat edilmesinin hukukî bir gerekliliği olmasa da teamül halini aldığı;<sup>31</sup> en fazla on yıl süre zarfında kölenin âzat edilmesinin neredeyse toplumsal bir kurala dönüştüğü ve bunu yapmayanların toplumca kınandığı belirtilmektedir.<sup>32</sup> Öyle ki zaman zaman yedi yıl hizmet eden kölelerin hürriyetlerini elde etmek için hukukî ve idarî yollara başvurdukları müşahede edilmiştir.<sup>33</sup> Bu da söz konusu teamülün toplumda ne denli yerleşik olduğunun bir başka göstergesi olarak yorumlanabilir.<sup>34</sup> İncelediğimiz döneme ait Kıbrıs sicillerinde böylesi vakalara rastlanmamakla birlikte daha önce de ifade edildiği gibi belgelere yansıyan köle âzatlarının biri hariç tamamının gönüllü olarak yapıldığı gözlenmiştir.

## 17. Yüzyıl Kıbrıs'ında 'İtknâmeler

Giriş kısmında da ifade edildiği gibi âzat edilen köle ve câriyelere sahipleri tarafından âzat edildiklerine dair verilen belgeye *'itknâme*

<sup>26</sup> 'Ulvân, *Nizâmu 'r-Rikk*, s.49.

<sup>27</sup> Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.242.

<sup>28</sup> Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.242.

<sup>29</sup> 'Ulvân, *Nizâmu 'r-Rikk*, s.50; Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.242.

<sup>30</sup> İzzet Sak, "Şer'iyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler 17. ve 18. Yüzyıllar," (Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1992), s.87; Ali İhsan Karataş, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış," *İSTEM (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi)* 9 (2007), s.148. 15 ve 18. yüzyıllar arasında Bursa'da 221 köle ve câriyenin 153'ü (%69) gönüllü, 11'i (%5) *tedbîr*, 55'i (%25) *mukâtebe* yöntemiyle âzat edilmiş olup iki köle ve câriyenin hürriyetine kavuşturulma şekli tespit edilememiştir. Âzat edilen bu kölelerin 22'sinin gayrimüslim olması da ayrıca dikkati celbetmektedir. Geniş bilgi için bkz. Osman Çetin, "Slavery and Conversion of the Slaves to Islam in the Ottoman Society: According to the Canonical Registers of Bursa Between XVth and XVIIth Centuries," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:1 (2001), s.4.

<sup>31</sup> Y. Hakan Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, terc. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), ss.194-197; Karataş, "... Köleliğe Bir Bakış," s.148.

<sup>32</sup> Karataş, "... Köleliğe Bir Bakış," s.162.

<sup>33</sup> Erdem, *Köleliğin Sonu*, ss.195-196.

<sup>34</sup> Aydın ve Hamidullah, "Köle," s.242.



denmektedir.<sup>35</sup> *İtknāmeler* kadı tarafından tutulur ve kadı defterlerine kaydedilerek bir örneği âzatlı köleye verilirdi. Adanın 17. yüzyıla ait mevcut tüm sicil kayıtlarını oluşturan 6 adet Kıbrıs kadı defterinde 19 *İtknāme* kaydı tespit edilmiştir.

İslam-Osmanlı hukukuna göre köle âzadının kadı huzurunda yapılma zorunluluğu olmadığı gibi onu kayıt altına aldırma ya da yapılan işleme şahit tutma zorunluluğu da yoktur. Ancak Anadolu'da olduğu gibi<sup>36</sup> ilgili dönemde Kıbrıs adasında da kadı sicillerinden anlaşıldığı kadarıyla kölelerin maslahatı için bu işlemler mahkeme huzurunda kayıt altına aldırılmıştır. Ayrıca muhtelif sebeplerle âzatlığı ispat amacıyla mahkemede açılan davalarda, âzat işlemi yapılırken bu işleme yeterli miktarda şahit tutmanın yaygın bir uygulama olduğu da gözlenmiştir. Yani âzat işlemine şahit tutmak veya âzadı kayıt altına alarak *İtknāme* düzenlemek, hukukî bir zorunluluk olmasa da muhtemelen yaşanan sosyal şartlar gereği yapılması tercih edilmiştir. Belli ki Allah rızası için kölesini âzat edenler, âzat ettikleri kölelerinin ileride hürriyetlerini ispat konusunda bir sıkıntı yaşamamasını istememişler ve bu amaçla mahkemeye giderek *İtknāmeler* düzenlemişlerdir. Zira Osmanlı'da zaman zaman elinde *İtknāme* olmadan yer değiştiren veya yolculuğa çıkan âzatlı kölelerin, kaçan köleleri yakalayıp sahiplerine teslim etmekle görevli memur olan yavacı tarafından *abd-i ābık* (kaçak köle) sanılarak yakalandıkları ve sıkıntı çektikleri vaki olmuştur.<sup>37</sup> Bunlarla beraber söz konusu yöntemle âzat edilen ve elinde *İtknāmesi* bulunmayan âzatlı kölelerin genellikle iki erkek şahit göstererek âzatlı olduklarını ispatladıkları görülmüştür.<sup>38</sup> Bu durumda kendilerine mahkemece bir *İtknāme* düzenlenip verilmiştir. *İtknāme* düzenlenmesi için kadıya belli bir miktar vergi verildiği<sup>39</sup> ve âzatlı kölelerin düzenlenen *İtknāmeleri* boyunlarına asarak taşıdıkları da ifade edilmektedir.<sup>40</sup>

İlgili belgelerden anlaşılan odur ki âzat işlemine şahit tutmak, mahkemeye gidip işlemi kayıt altına aldırmaktan daha titiz ve yaygın olarak uygulanmıştır. Zira incelenen belgelerde birçok âzatlı kölenin hürriyetini ispatlama amacıyla açtığı davalarda bunu *İtknāme* ile gerçekleştiremeyerek

<sup>35</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c.2, s.10.

<sup>36</sup> M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007), s.257.

<sup>37</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.89.

<sup>38</sup> KŞS-4-32/89; KŞS-4-56/149; KŞS-6-67/196.

<sup>39</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.89.

<sup>40</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c.2, s.10.

âzat işlemine şahit olan kişileri mahkemeye şahitlik için getirdiği ve bu şekilde iddiasını ispat ettiği gözlenmiştir.<sup>41</sup>

Daha önce de zikredildiği gibi *‘itknâme* düzenlenmesi âzadlı açısından ehemmiyet arz etmekte ve bu sebeple âzat sonrası efendisiyle mahkemeye müracaat ederek belge düzenlenmesini sağlamaktaydı. Ancak şu da ifade edilmelidir ki ilgili belgelerde *‘itknâmelerin* âzat işleminden ne kadar sonra düzenlendiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zira Osmanlı'nın genelinde de bu hususta oturmuş belli bir uygulama yoktur. Öyle ki bu belgeler, kimi zaman hemen âzat akabinde kimi zaman da yıllar sonra oluşturulabilmiştir.<sup>42</sup>

Âzadı gerçekleştiren sahiplerin cinsiyeti açısından ilgili belgelere bakıldığında âzatların daha çok erkekler tarafından yapıldığı görülür. Zira 19 adet âzat işleminin 13'ünü erkekler, 5'ini kadınlar gerçekleştirmiştir. 1 işlem kaydında da karı koca ortak mülkiyetlerinde bulunan köleyi müştereken âzat etmişlerdir. Bu farklılığın erkek ve kadınlar arasındaki ekonomik gücün dağılımından kaynaklandığı düşünülebilir. Bununla beraber köleler mülkiyet açısından mal statüsünde olduğundan kadının bu mülkiyeti üzerinde dilediği gibi tasarruf etme hakkı vardır. Zira görüleceği üzere kadınlar da erkekler gibi bağımsız olarak köleleri üzerinde tasarrufta bulunmuşlardır. Binaenaleyh bu durum, dönemin şartları içerisinde Osmanlı kadınlarının iktisadî hürriyetlerine yönelik, dikkate alınması gereken önemli bir göstergedir.

Osmanlı Kıbrıs'ında köle sahiplerinin çoğunun adanın merkez kazasından, yani Lefkoşa'dan olduğu ifade edilebilir. Zira ilgili belgelerde köle âzat eden kişilerin 2'si Girinye (Girne) kazasında mukim olmakla birlikte geri kalanı Lefkoşa kazasındandır ve bunların 3'ünün devlet yetkilisi (*ehl-i ‘örf*) olduğu anlaşılmaktadır. Haddizatında köle sahibi olmak ile maddi güç arasında yakın bir ilişki bulunması sebebiyle, zengin kesimin daha yoğun yaşadığı ada merkezindeki bu tablo gayet tabiidir. Kölelerin cinsiyet dağılımı ise hemen hemen yarı yarıya olmak üzere dengeli bir durum arz etmektedir. Bunların 10'u kadın (câriye) olup 9'u erkektir.<sup>43</sup> Milliyet/köken bakımından ise kadın ve erkek âzatlılar arasında bariz bir ayrımın bulunmadığı, söz konusu kölelerin daha çok Rus ve Zenci<sup>44</sup> olduğu, bunların

<sup>41</sup> KŞS-4-182/426; KŞS-4-56/149; KŞS-4-32/89; KŞS-4-109/53; KŞS-5-185/435.

<sup>42</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.88.

<sup>43</sup> Âzadlı kölelerin isimleri, vasıfları ve milliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ek 1.

<sup>44</sup> Adadaki siyahî kölelerin menşesine yönelik değerlendirmeler için bkz. Ronald C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon* (İstanbul: The Isis Press, 1999), ss.553 vd.

haricinde Çerkez ve Macar gibi çeşitli milliyetlere de rastlandığı söylenebilir.<sup>45</sup> Bunlarla beraber âzat kaydı için efendilerin genelde asaleten mahkemeye müracaat ettikleri, fakat zaman zaman vekaleten de işlem yaptıkları olmuştur. Nitekim 4 işlemde vekalet ile temsil edilenlerin 3'ü kadın olup 1'i erkektir.<sup>46</sup>

*İtknāmelerin* tamamına yakını Osmanlı Türkçesi'yle olup sadece bir belge Arapça kaleme alınmıştır.<sup>47</sup> Bu durum söz konusu *ıtknāmeye* mahsus bir durum olmayıp ilgili döneme ait başka mahkeme kayıtlarının da Arapça tutulabildiği bilinmektedir.<sup>48</sup> Bununla birlikte, incelenen *ıtknāmeler* genel itibariyle şekil ve içerik olarak belli bir tarzda tutulmuşlardır. Örnek olarak 1019/1610 tarihli şu belge zikredilebilir:

Oldur ki Maḥmiyye-i Lefkōşa sākinlerinden el-Hāc Yūsuf b. °Abdullāh nām kimesne meclis-i şer°de işbu şāhibü'l-kitāb orta boyllu gök gözlü sarışın sağ bazusunda eşer-i cerāhatlü Macariyyü'l-aşl Rıdvān b. °Abdullāh nām °abd-i memlūkü muvācehesinde bi't-tav°i's-şāf ikrār ve i°tirāf idüp işbu mezbūr ḳulumı fā°iz-i mālımdan ifrāz idüp ḥasbeten li'llāh ve taleben li-merdātihi °itāk eyledim. Ba°de'l-yevm sā°ir aḥrār-ı ašlīsine ilḥāk olunup ḥürre ve mu°taḳ olsun didükde lehu mā lehum ve °aleyhi mā °aleyhim muḳtezāsınca mezbūr Rıdvān üzerinde mu°tuḳın mu°taḳ üzerine şer°an şābit olan velā°-i °itākadan ḡayrı ašlā bir ferdin ḥaḳḳı ḳalmayup bu veşīḳa-i şāriḥa ber sebili't-temessük ketb olundu.<sup>49</sup>

Görüldüğü üzere belgede, efendi tanıtıldıktan sonra âzat edilen kölenin birtakım fiziksel özellikleri ve milliyetini içeren bilgilere yer verilmektedir. Daha sonra efendinin kölesini kendi gönül hoşluğuyla Allah rızası için âzat ettiği, bundan sonra onun da diğer hürler gibi olduğu ve üzerinde *velā°-i °itākadan*<sup>50</sup> başka hak kalmadığı beyan edilmektedir. Bunlarla beraber tüm belgelerde tarih ve yapılan işleme mahkeme huzurunda şahitlik eden

<sup>45</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ek-1. Kıbrıs'a dışarıdan getirilmiş olan bu kölelerin nüfusun kozmopolitleşmesini sağladığı ve hürriyetlerine kavuştuklarında da toplum içerisinde muhtelif statülere sahip oldukları belirtilmektedir. Bkz. Recep Dündar, "Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)" (yayınlanmamış doktora tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya, 1998), s.401.

<sup>46</sup> Aynı şahıs iki ayrı âzat kaydında vekaleten temsil edildiğinden kayıt sayısı açısından bakılırsa rakam 2'dir.

<sup>47</sup> KŞS-3-30/195.

<sup>48</sup> Bkz. Ümit Güler, *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yay., 2016), s.53. Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerinde de Arapça tutulan *ıtknāmeler* bulunmaktadır. Bkz. İbrahim Ethem Çakır, "Osmanlı Toplumunda Köle ve Cāriyeler, Sofya 1550-1684," *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2014), s.209.

<sup>49</sup> KŞS-3-139/864.

<sup>50</sup> Âzat olma, köle ile efendi arasındaki bağı tamamen ortadan kaldırmayarak aralarında velayet bağıni tesis eder ve bu suretle ortaya çıkan *velā°* hakkı, efendiyi kölesi üzerinde mirasçı kılar.

*şuhūdu'l-hāl* de bulunmaktadır. Aralarındaki bazı nüanslara rağmen ilgili *‘itknāmelerin* tamamının bu çerçevede olduğu ifade edilebilir. *‘Itknāmelerde* dikkat çeken bir başka husus, kölelerin birtakım fiziksel özelliklerine de genelde yer verilmiş olmasıdır. Bunun sebebi muhtemeldir ki âzat edilen kölenin kim olduğunu ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde ortaya koyma gayesidir. Nitekim âzatlı kölenin herhangi bir bölgede veya seyahat halinde ihtiyaç hasıl olduğu takdirde âzatlı olduğunu ispat edebilmesi için de bu bilgiler faydadan hali değildir. Zira incelenen belgelerde âzatlı kölelere pek de küçümsenmeyecek düzeyde hürriyetleri inkâr edilerek el konulmaya çalışıldığı vaki olmuştur. Bu gibi gerekçelerle olsa gerek, kimi kayıtlarda “...ğibbe’-t-taleb işbu temessük ketb ü şebt olunup t̄alibin yedine def<sup>c</sup> olundu ki lede’l-hāce ibrāz ve ihticāc idine...” denerek belgenin düzenlenme amacının ihtiyaç halinde ibraz edilerek hürriyete delalet ve hüccet teşkil etmesi olduğu belirtilmektedir.<sup>51</sup>

Yukarıda zikredilen belgenin sonunda ve diğer birçok belgede<sup>52</sup> “...mu<sup>c</sup>tıkın mu<sup>c</sup>tağ üzerine şer<sup>c</sup>an s̄abit olan *velā’-i ‘itākadan* gayrı ašlā bir ferdin hākkı kalmayup...” ifadesi geçmektedir. Kölesini âzad eden efendi bununla, âzatlı kölesi üzerinde *velā’* hakkından başka herhangi bir hakkının kalmadığını beyan etmektedir. Âzatlık, köle ile efendi arasındaki bağı tamamen ortadan kaldırmamakta, aralarında *velāyet* bağına tesis etmektedir. Bu bağ ile ortaya çıkan *velā’* hakkı, efendiyi kölesi üzerinde mirasçı kılmaktadır. Efendi, *velā’* hakkı veya *velā’-i ‘itāka* ile âzatlısının daha yakın bir *‘aşabesinin*<sup>53</sup> bulunmadığı durumlarda mirasında hak sahibi olur.<sup>54</sup> Buna mukabil âzatlı da kısası gerektirmeyecek bir cinayette bulunduğu takdirde, ödemesi gereken diyeti efendisi veya efendisinin *‘ākilesinin*<sup>55</sup> ödemesi gerekir. *Velā’* hakkı, gönüllü köle âzadı yoluyla meydana gelen *‘itk* işlemlerinde ortaya çıktığı gibi *tedbīr*, *mukātebe*, bedel karşılığı gibi diğer yollarla da sabit olur. Âzat işleminin ihtiyarî ya da icbarî olmasının bu hak üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamakta, her halükârda ortaya çıkmaktadır.<sup>56</sup> Nitekim kimi kayıtlarda “...mevālî için *‘utekā* üzerlerinde

<sup>51</sup> KŞS-4-46/123.

<sup>52</sup> Benzer örnekler için bkz. KŞS-5-103/275; KŞS-5-24/61; KŞS-4-127/295.

<sup>53</sup> İslam hukuk terimi olarak *aşhāb-ı ferā’iz* ile beraber bulduklarında onların paylarından arta kalan kısmı alan ve *aşhāb-ı ferā’iz*le bulunmadığı halde ise terekenin tümünü alan yakın anlamına gelir. *‘Aşabenin* muhtelif sebepleri vardır ve *‘itk* da bunlardan biridir. Daha geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.32.

<sup>54</sup> Bununla ilgili birtakım şatlar vardır. Bkz. Bilmen, *Hukûk-i İslâmîyye*, c.4, ss.64-67.

<sup>55</sup> *‘Ākile*, kasıtsız olarak işlenen cinayet diyetini veya “*ğurre*” denen mali tazminatı yüklenip ödeyen *‘aşabe*, aşiret, meslek kuruluşları ve benzerleridir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.20.

<sup>56</sup> Bilmen, *Hukûk-i İslâmîyye*, c.4, ss.63-64.

şer°an sābit olan haqq-ı velādan...”<sup>57</sup> ifadesi kullanılarak bu hakkın belgede zikredilmese dahi kendiliğinden ortaya çıktığı belirtilmektedir. *Velā°-i °itāka*, lâzım bir hak olduğundan âzat eden kişi bu hakkı iptal, hibe veya vasiyet gibi bir yolla başkasına temlik edemez. Bununla beraber efendi, âzat ederken *velā°* hakkı olmadan âzat ediyorum dese bile bu şart batıl olduğundan herhangi bir sonuç doğurmaz.<sup>58</sup> Dolayısıyla *velā°* hakkı her halükârda sabit olmakta; efendi için sorumluluk ve fayda, âzatlı için ise daha çok fayda ihtiva etmektedir.

Osmanlı toplumunda ihtida eden kölelere öncelikle Müslüman ismi verilmiş ve tüm insanların Allah'ın kulu olmasından hareketle baba adları °Abdullāh olarak belirtilmiştir.<sup>59</sup> Zira bilindiği üzere °Abdullāh, Allah'ın kulu anlamına gelmektedir. Osmanlı'da yaygın olarak bu isim kullanılmakla beraber °Abdummennān, °Abdulvehhāb gibi adlandırmaların olduğu da bilinmektedir.<sup>60</sup>

İlgili döneme ait °itknāmelerde baba adı zikredilen kölelerin tamamının ibn-i °Abdullāh (°Abdullāh oğlu) ya da bint-i °Abdullāh (°Abdullāh kızı) olarak tanıtıldığı dikkat çekmektedir.<sup>61</sup> Osmanlı toplumunda Müslümanların gayrimüslim kölelere sahip olduğu, Müslüman bir efendinin kölesinin ihtida zorunluluğunun olmadığı ve bu yönde baskıya maruz kalmadığı yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır.<sup>62</sup> Bunun yanı sıra Müslüman toplumuna karışan ve Müslüman bir efendiye sahip olan kölelerin çoğunluğunun ihtida ettikleri de ifade edilmektedir.<sup>63</sup> Zira incelenen °itknāmelerdeki kölelerin önemli bir kısmının aslen halkı Müslüman olan bölgelerden olmaması ve zaten İslam hukukunda Müslüman kişilerin savaşlarda esir alınarak köleleştirilemeyeceği kaidesinin de bulunmasıyla tamamı Müslüman ismi taşıyan ve babaları da °Abdullāh olarak tanıtılan bu kölelerin sonradan ihtida ettikleri düşünülebilir.<sup>64</sup> Dolayısıyla Kıbrıs'ın ilgili dönemine ait °itknāmelerden anlaşıldığı kadarıyla köle âzadında bulunan efendilerin tamamı Müslüman,<sup>65</sup> âzat edilen köleler de mühtedir.

<sup>57</sup> KŞS-4-59/156.

<sup>58</sup> Bilmen, *Hukūk-i İslāmiyye*, c.4, s.64.

<sup>59</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.85.

<sup>60</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.85.; Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s.149.

<sup>61</sup> Bkz. Ek-1.

<sup>62</sup> Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s.145.

<sup>63</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.82.

<sup>64</sup> Hukuken meşru olmasa da köle tüccarları tarafından zaman zaman çeşitli yollarla İslam dinine müntesip kişilerin de köle olarak satıldığı vaki olmuştur. Bkz. Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s.90.

<sup>65</sup> İncelenen dönemde zimmîlerin köle âzat edip °itknāme oluşturmaları vaki olmamıştır. Ancak Osmanlı'nın değişik bölgelerinde bunun örnekleri vardır. Bkz. Ümit Ekin, "17. Yüzyılın Sonlarında

Zikredilen hususların yanı sıra neden zimmîlerin hiç köle âzadında bulunmadığı ya da bunların kayıt altına alınmadığı sorusu akla gelmektedir. Gerek spesifik olarak Kıbrıs'taki zimmîlerin hukukî statüsünü ele alan çalışmalar<sup>66</sup> gerekse Osmanlı dönemi Kıbrıs tarihi üzerine yapılan diğer bazı araştırmalar Osmanlı Kıbrıs'ında zimmîlerin köle sahibi olma haklarının olmadığını ifade etmektedir.<sup>67</sup> Ancak adanın son dönemlerine dair yapılan kimi araştırmalarda zimmîlerin de köle sahibi olmaya başladıkları belirtilmektedir.<sup>68</sup> İslam hukukuna göre zimmîlerin gayrimüslim köle edinmesinde<sup>69</sup> herhangi bir mahzur bulunmamakla birlikte,<sup>70</sup> Osmanlı Devleti'nde zaman zaman siyasî kararlarla köle edinmelerinin yasaklandığı olmuştur.<sup>71</sup> Nitekim öncesinde serbest iken 16. yüzyılın ortalarında zimmîlerin köle edinmeleri yasaklanmıştır.<sup>72</sup> Bu yasaklamalar bir görüşe göre 17. yüzyılın sonlarına,<sup>73</sup> bir başka görüşe göre ise 17. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.<sup>74</sup>

Kıbrıs'ta âzat edilen kölelerin hangi yolla Osmanlı toplumuna karıştığı ve adaya geldiği düşünülürse başlıca üç ihtimal akla gelir. Zira bu konuda *‘utknâmelerde* herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Söz konusu köleler savaş esiri veya kölezâde olabilecekleri gibi köle ticareti yoluyla da topluma karışmış olma ihtimalleri vardır. İslam'da köle kaynakları temelde savaş esirliği ve kölezâdelikle sınırlandırılmış olmakla beraber, köle ticareti

Rodosçuk Kazasında Kölelerin Toplumsal Statüsü,” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 29:47 (2010), s.31; Karataş, “... Köleliğe Bir Bakış,” s.149.

<sup>66</sup> Kemal Çiçek, “Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.” (yayınlanmamış doktora tezi, The University of Birmingham, Birmingham, 1992), s.99.

<sup>67</sup> Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in The Ottoman Cyprus and The Mediterranean World 1571-1640* (New York: New York University Press, 1993), s.242; Nuri Çevikel, *Kıbrıs Eyaleti* (Gazi Mağusa: Doğu Akdeniz Üniv. Basımevi, 2000), s.209; Erdoğan, *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, s.108.

<sup>68</sup> Celal Erdönmez, “Şer’iyye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)” (yayınlanmamış doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2004), s.218.

<sup>69</sup> Gayrimüslimlerin Müslüman köle edinmeleri caiz değildir. “Zeyd abd-i memlûki Amr-ı müslimi Nikola-i zimmiye bey’ u teslim eylese Zeyd-i mezbûre şer’an ne lâzım olur. el-Cevab: Ta’zîr ve istiğfâr ve tevbe ve Nikola Amr’ı i’tâk etmezse ehl-i İslâm’a bey’ etmeğe icbâr olunur.” Bkz. Pehlül Düzenli, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar* (İstanbul: Klasik Yay., 2005), s.254. Müslüman câriye için verilen benzer bir fetva için bkz. Düzenli, *Fetvalar*, s.256. Bir zimmînin eli altındaki köle ihtida edecek olursa yapılacak işlem şu fetvada belirtilmiştir: “Zeyd-i nasrânînin kulu Amr-ı nasrânî şeref-i İslâm’la müşerref olsa Zeyd İslâm’dan ibâ edicek hâkim Zeyd’e “Amr’ı bir müslime bey’ eyle” diye cebre kâdir olur mu? el-Cevab: Olur.” Bkz. Düzenli, *Fetvalar*, s.257. Benzer fetvalar için bkz. ss.257 vd.

<sup>70</sup> “Bir kâfir abd kullanmak caiz olur mu? el-Cevab: olur. Amma (padişah) padişahdan men’ olıcak kullanılmaz.” Bkz. Düzenli, *Fetvalar*, s.250.

<sup>71</sup> Karataş, “... Köleliğe Bir Bakış,” s.143.

<sup>72</sup> Karataş, “... Köleliğe Bir Bakış,” s.142; Konuyla ilgili Ebussuud Efendi’nin bir fetvası vardır. “Zimmîler kul ve cariye kullanmasun” diye emr-i şerif var iken kullananlara şer’an ne lâzım olur? el-Cevab: Ta’zîr-i şedid ve habs-i medid.” Bkz. Düzenli, *Fetvalar*, s.260.

<sup>73</sup> Robert Mantran, *XVI. ve XVII. Yüzyılda Osmanlı’da Gündelik Hayat*, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yay., 1991), s.113.

<sup>74</sup> Karataş, “... Köleliğe Bir Bakış,” s.143.

kanalıyla da Osmanlı toplumuna köle akışı sağlanmıştır.<sup>75</sup> Dolayısıyla Osmanlı'da köle kaynaklarını temelde savaş esirliğinin oluşturduğu, daha sonra da köle ticaretinin geldiği ifade edilebilir.<sup>76</sup> İlgili dönemde Osmanlı Kıbrıs'ında Mağusa başta olmak üzere Lefkoşa ve Baf şehirleri köle ticaretinin en önemli şehirleridir.<sup>77</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi bilhassa Mağusa Limanı, Doğu Akdeniz'deki köle ticaretinde hatırı sayılır bir ehemmiyeti haizdir<sup>78</sup> ve Osmanlı hakimiyeti süresince adada köle ticareti rahat bir şekilde cereyan etmiştir.<sup>79</sup> Binaenaleyh söz konusu kölelerin Anadolu'dan ya da başka yerlerden ticaret yoluyla adaya gelmiş oldukları düşünülebilir.

İncelenen dönemde gerek köleler ile ilgili belge ve âzat kaydı sayısının pek fazla olmamasından gerekse ada üzerine yapılan çalışmaların tespitlerinden<sup>80</sup> hareketle ada nüfusu içerisinde kölelerin ve âzatlının ciddi bir oranının olduğundan bahsedilemez.<sup>81</sup>

Döneme ait belgelerde adı geçen kölelerin ne karşılığında âzat edildikleri sorusu önemlidir. Zira onların bedelleri binlerce akçe değerinde olabilmekte, haddizatında önemli bir maddi değeri ifade etmektedir. Söz konusu *'itknâmelere* göre vuku bulan âzat işlemlerinin tamamına yakını bedelsiz yapılmış, sadece bir *'itknâmede* bedelden bahsedilmiştir.<sup>82</sup> Gönüllü köle âzadı Osmanlı genelinde en yaygın köle âzadı usulü olsa da<sup>83</sup> Kıbrıs'ta söz konusu kayıtların gösterdiği köle âzatlarının biri hariç tamamı bu yöntemle, yani gönüllü köle âzadı yoluyla meydana geldiğinden, Osmanlı Anadolu'suna nazaran çok daha baskın bir nitelik arz etmektedir.

Kıbrıs üzerine yapılan kimi araştırmalarda her ne kadar köle sahibi öldüğünde kölenin de genelde âzat edildiği şeklinde bir değerlendirme yapılsa da<sup>84</sup> böyle bir genelleme yapmanın isabetli olmadığı ifade edilebilir.

<sup>75</sup> Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, s.89.

<sup>76</sup> Bkz. Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.217.

<sup>77</sup> Erdoğan, *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, s.104.

<sup>78</sup> Erdoğan, *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, s.104.

<sup>79</sup> Ali Efdal Özkul, *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi (1726-1750)* (Ankara: Dipnot Yay., 2010), s.272.

<sup>80</sup> Bkz. Erdoğan, *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, s.109.

<sup>81</sup> Kıbrıs nüfusu içerisinde bu oranın yaklaşık %2 olduğu ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, s.109.

<sup>82</sup> KŞS-4-127/295.

<sup>83</sup> Sak, "... Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler," s.87; Karataş, "... Köleliğe Bir Bakış," s.148; Çakır, "Osmanlı Toplumunda Köle ve Câriyeler, Sofya 1550-1684," s.209.

<sup>84</sup> Jennings, *Christians and Muslims*, s.242. Gerek *'itknâmelere* gerekse araştırma konumuz kapsamına girmeyen âzatlık durumuyla ilgili dava kayıtlarında âzat işlemlerinin genelde efendilerin sağlıklı oldukları normal zamanlarda yapıldığı ifade edilmektedir. *'itknâme* örnekleri için bkz. KŞS-2-27/45; KŞS-3-88/555; KŞS-3-30/195; KŞS-4-195/452; KŞS-4-66/174; KŞS-5-54/150; KŞS-5-103/275; KŞS-5-24/61.

Zira Osmanlı genelinde ve Kıbrıs'ta bu yargıyı destekleyecek hukukî bir dayanak olmadığı gibi genellemeye götürecek uygulamalar da bulunmamaktadır. Nitekim gerek zikri geçen *ıtknām*lerden gerekse âzatlukla ilgili dava kayıtlarından<sup>85</sup> efendilerin hayatta ve sıhhatli iken âzat işlemlerini yaptıkları anlaşılmaktadır. Bunun haricinde, gayrimüslim bir kölenin İslam'ı kabul ettiği takdirde âzat edilmesinin gerektiği şeklindeki değerlendirmeye<sup>86</sup> katılmak da ilgili dönemdeki hukukî mevzuat ve uygulamalar gerekçesiyle mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu değerlendirmenin yapılabileceği herhangi bir örneğe de rastlanmamıştır.

İslam-Osmanlı hukukunda kölenin hürriyetini elde etme yollarından biri de kölenin efendisine üzerinde anlaştıkları bir meblağı ödeyerek âzat olmasıdır.<sup>87</sup> Konuyla ilgili rastlanan belgede Zeliḥā bt. Meḥmed adlı kadın kocasından kendisine miras olarak kalan Dilāver b. °Abdullāh adlı kölesini altı bin akçe karşılığında vekili aracılığıyla âzat etmiştir.<sup>88</sup> Daha önce ifade edildiği gibi *ıtknām*elerde yer alan bu örneğin dışındaki tüm âzatlar gönüllü olarak karşılıksız yapılmıştır.

Bedel karşılığı olmayan âzat kayıtlarında sıklıkla birtakım ayet ve hadislere atıf yapıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin “*yevme lā yenfa°u mālun ve lā benūn illā men etā'llāhe bi-ḳalbin selīm*”<sup>89</sup> ayetleri zaman zaman zikredilmektedir.<sup>90</sup> Bu ayetler mealen “(İnsanların diriltileceği) O

Dava örnekleri için bkz. KŞS-4-109/253; KŞS-4-182/426; KŞS-5-97/260; KŞS-5-185/435; KŞS-6-67/196.

<sup>85</sup> KŞS-4-182/426; KŞS-4-109/253; KŞS-5-97/260; KŞS-5-185/435; KŞS-6-67/196.

<sup>86</sup> Çevikel, *Kıbrıs Eyāleti*, s.210.

<sup>87</sup> Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslām ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cāriyelik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s.219.

<sup>88</sup> “Maḥmiyye-i Lefkōşa mahallātından Ayāşofya mahallesi ahālīsinden olup bundan esbāk fevt olan merḥūm Nebī Kethūdā'nın zevce-i vāriḡesi olan Zeliḥā bt. Meḥmed nām ḥātūn tarafından ḥuṣūş-ı ātī'l-beyāna Meḥmed Beşe b. Yūsuf ve Yūsuf Odabāşı b. °Abdulkādir nām kimesneler ta°rif ve şēhādetleri ile vekāleti şābit olan Meḥmed Beşe b. °Alī nām rācil meclis-i şer°-i şerif-i lāzımde i°tākda olan mezbūr Nebī Kethūdā'nın muḥallefātından ḳassām defteri nāṭık olduḡu ūze müvekkilem merḳūmeniñ ḥiṣṣe-i şāyi°asına ta°yīn ve taḥṣiṣ olunan orta boylu ela gözlü Mosḳoviyyū'l-aşl işbu ḥāfiz-ı kitāb-ı müstetāb Dilāver b. °Abdullāh mahzarında bi'l-vekāle iḳrār ve taḳrīr-i kelām idüp “müvekkilem merḳūme Zeliḥā Ḥātūn memlūk-i mezbūr Dilāver'i altı bin akçe ḳıymeti ūzerine i°tāk idüp muḳābele-i i°tākda olan meblaḡ-ı mezbūr altı bin akçeyi bi't-temām ve'l-kemāl mezbūr Dilāver yedinden alup ḳabz eylemiştir. Fī-mā-ba°d i°tāk iḥtiyār-ı yedimde olup müvekkilem mersūme Zeliḥā Ḥātūn'ın mezbūr Dilāver'in ūzerinde velādan ḡayrı ḥāḳḳı bāḳı kalmamıştır” dedikte muḳırr-ı mezbūrün bi'l-vekāle vech-i meşrūḥ ūze cārī olan iḳrārın el-muḳarru lehu'l-merḳūm vicāhen ve şifāhen taşḳid ve taḥḳiḳ etmegın mā huve'l-vāḳi° bi't-taleb ketb olunup yed-i tālibe vaz° olundu cerā zālik.” Bkz. KŞS-4-127/295.

<sup>89</sup> 26/eş-Şu°arā°:88-89.

<sup>90</sup> “Budur ki; maḥmiyye-°i Lefkōşa sākinlerinden Ḥalīl Çelebi ibnū'l-merḥūm Dergāh-ı °Alī yayabaşlılarından Ḥızır Subaşı nām rācil mahfil-i ḳazāda işbu rāfi°atū'l-kitāb orta boylu saḡ yüzünde eṣer-i cerāḥatle Yāḳūtıyyū'l-aşl Mercāne bt. °Abdullāh nām °Arab cāriyesi muvācehesinde iḳrār u i°tirāf idüp mezbūre cāriye merḥūm babam mezbūr Ḥızır'dan baña intikāl idüp mülk-i mevrūşum olup cāriye-i mezbūreyi ḥasbeten li'llāhi'l-°azīm ve taleben li-merḳātihī'l-kerīm “yevme lā-yenfa°u mālun ve-lā benūn illā men etā'llāhe bi-ḳalbin selīm” mālīmdan ve mülkūmden iḥrāc idüp āzādım eyledim ve şāret daḡı



gün, ne mal fayda verir, ne de evlat. Ancak Allah'a kalb-i selim (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur)" anlamına gelmektedir. Bir diğer referans da köle âzadının sevabına işaret eden bir hadis-i şerife yapılmakta ve şöyle ifade edilmektedir:<sup>91</sup>

°Abd-i mezbûru hasbeten li'llâhi te°âlâ ve °amelen bi-mâ kâle seyyidu'l-beşer ve şâhibu'l-havzı'l-kevşer "men a°teka rakabeten mu'mineten a°teka Allâhu Te°âlâ bi-kulli °uğvin minhâ °uğven minhu ft'n-nâr" hadîs-i şerîfi üzre tahrîr ve i°tâk ve mülkünden ihrâc ve âzâd eyledim.<sup>92</sup>

Yani "Adı geçen köleyi Yüce Allah'ın rızası ve kevser havuzunun sahibi olan insanların efendisi Hz. Peygamber'in şu dediğiyle âmil olmak için mülkiyetimden çıkararak onu özgürleştiriyor, âzat ediyorum: 'Kim Mümin bir köleyi âzat ederse Allah da onun her organına karşılık âzat edenin bir organını cehennemden âzat eder.'<sup>93</sup>" Bunların dışında "hasbeten li'llâhi Te°âlâ ve taleben li-merqâtihi"<sup>94</sup> yani "Yüce Allah ve onun rızası için" ya da "hasbeten li'llâhi Te°âlâ"<sup>95</sup> gibi daha kısa ifadeler de kullanılmaktadır.

### Değerlendirme ve Sonuç

Adanın 17. yüzyıla ait mevcut tüm sicil kayıtlarını oluşturan 6 adet Kıbrıs kadı defterinde 19 °itknâme tespit edilmiştir. Her âzat işleminin kayıt atına aldırılması gibi bir zorunluluk olmadığından ilgili dönemde tam olarak ne kadar kölenin âzat edildiğini kestirebilmek zordur. Bununla beraber Osmanlı'da âzat edilen kölelerin âzatlıklarını bu konuda daha sonra sıkıntı yaşamamaları için kayıt altına aldırma gayretinde oldukları da ifade edilebilir. İslam-Osmanlı hukukuna göre köle âzadının kayıt altına aldırılması işlemi hukukî bir zorunluluk olmamasına rağmen âzatl kölelerin

---

hurreten ke-sâ°iri'l-harâyiri'l-aşliyyât "fe-innehâ mâ °udde lehunne ve °aleyhâ fe-°aleyhinne bihi fe-lem yebkâ li-aħadin °aleyhâ haħkqun" sivâ'l-velâ°i's-sâbit li'l-mevâlî °ale'l-kuğât şer°an ve ketebtu hâzihi'l-veşika ve-ce°altu bi-yedi'l-câriyeti'l-mezbûre." Bkz. KŞS-2-27/45; Diğer örnek için bkz. KŞS-3-30/195.

<sup>91</sup> "Maħrûse-i Girinye muzâfâtundan Ĥota nâm karÿe sâkinlerinden Muştafa b. °Abdulkerim meclis-i şer°-i ĥařir-i lâzimu't-tevkîrde işbu bâ°işü'l-veşika rikıyyetini mu°terif olan Zencıyyü'l-aşl °Osmân nâm °abd-i memlûkü mahzarında taħrîr-i kelâm ve ta°bir-i °ani'l-merâm idüp °abd-i mezbûru hasbeten li'llâhi Te°âlâ ve °amelen bi-mâ kâle seyyidu'l-beşer ve şâhibü'l-havzı'l-kevşer "men a°teka rakabeten mu'mineten a°teka Allâhu Te°âlâ bi-kulli °uğvin minhâ °uğven minhu ft'n-nâr" hadîs-i şerîfi üzre tahrîr ve i°tâk ve mülkünden ihrâc ve âzâd eyledim ba°de'l-yevm °abd-i mezbûr sâ°ir aħrâr-ı aşliyyûn gibi ĥırr olup mevâlî için °itk üzerlerinde şer°an sâbit olan haħkq-ı velâdan gayrı haħkqum kalmadı dedikte muķırr-ı merķümüñ minvâl-i muħarrer üzre câri ve şâdir olan ikrârını el-muķırru lehu'l-mezbûr vicâhen taşdiķ ve şifâhen taħkîķ idicek mâ huve'l-vâķi° bi't-taleb [ketb olundu]." Bkz. KŞS-5-103/275. Bir diğer örnek için bkz. KŞS-5-24/61.

<sup>92</sup> KŞS-5-103/275; KŞS-5-24/61.

<sup>93</sup> El-Buħârî, el-Keffârâtü'l-Eymân 6 (no.6715); Muslim, Kitâbu'l-°İtk 23 (no.1509); Ebü Dâvûd, el-°İtk 13; et-Tirmizî, en-Nuzûr ve'l-Eymân 13 (no.1541).

<sup>94</sup> "Yüce Allah ve onun rızası için." Örnekler için bkz. KŞS-3-139/864; KŞS-4-23/69; KŞS-4-195/452; KŞS-4-177/412; KŞS-4-177/411.

<sup>95</sup> "Yüce Allah için."

maslahatı amacıyla bu konuda bir hassasiyet taşındığı gözlenmiştir. Ayrıca âzatlığı ispat amacıyla mahkemede açılan çeşitli davalarda âzat işlemine şahit tutmanın da oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla âzat işlemine şahit tutmanın ve âzadı kayıt altına alarak *‘itknâme* düzenlemenin, hukukî bir zorunluluğu olmasa da sosyal şartlar gereği kölelerin maslahatına olduğundan tercih edildiği düşünülebilir. Belli ki Allah rızası için kölesini âzat edenler, âzat ettikleri kölelerinin ileride hürriyetlerini ispat konusunda bir sıkını yaşamamasını istememişler; bu amaçla kölelerini âzat ederken işlemlerine şahit tutmuşlar ve ayrıca mahkemeye giderek *‘itknâmeler* düzenlemişlerdir.

Araştırmada kadınların da köle âzadında buldukları ve fakat erkeklerin çoğunlukta oldukları ortaya çıkmıştır. Zira 19 adet âzat işleminin 13’ünü erkekler, 5’ini kadınlar gerçekleştirmiş; 1 işlem kaydında ise karı kocanın müştereken köle âzadı yaptıkları görülmüştür. Bu farklılığın kadın ve erkekler arasındaki ekonomik gücün dağılımından kaynaklandığı düşünülebilir. Bununla beraber ilgili dönem şartları çerçevesinde değerlendirildiğinde bazı kadınların köle âzat edecek mali güce ve kendi iradeleriyle âzadı gerçekleştirecek iktisadî hürriyete sahip oldukları da ayrıca dikkat çekmektedir.

*‘Itknâmelere* göre köle âzadında bulunanların çoğu adanın merkez kazasından, yani Lefkoşa’dandır. Bunda ilgili kadı sicillerinin Lefkoşa şer‘î mahkemesine ait olmasının etkisi olabileceği gibi, köle sahibi olmakla maddi güç arasında doğrudan bir ilişkinin varlığı sebebiyle zengin kesimin daha yoğun yaşadığı yer olmasının da bir etkisinden bahsedilebilir.

Kölelerin cinsiyet dağılımı ise hemen hemen yarı yarıya olmak üzere dengeli bir durum arz etmektedir. Bunların 10’u kadın (câriye) olup 9’u erkektir. Milliyet/köken bakımından ise kadın ve erkek âzatlılar arasında bariz bir ayırım olmamakla beraber söz konusu kölelerin daha çok Rus ve Zenci oldukları, bunların haricinde Çerkez, Macar gibi çeşitli milliyetlere de rastlandığı söylenebilir. Bunlarla beraber âzat kaydı için köle sahiplerinin genelde asaleten mahkemeye müracaat ettikleri, fakat zaman zaman vekaleten de işlem yaptıkları olmuştur.

Kıbrıs’ın ilgili dönemine ait *‘itknâmelerden* anlaşıldığı kadarıyla köle âzadında bulunan efendilerin tamamı Müslüman, âzat edilen köleler de mühtedir. Zimmîlerin köle âzadında bulduklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Osmanlı genelinde gönüllü köle âzadı en yaygın köle âzadı usulü olmakla birlikte, adadaki söz konusu kayıtların gösterdiği köle âzatlarının biri hariç tamamı bu yolla meydana geldiğinden, ilgili dönemde gönüllü köle âzadı uygulamasının Kıbrıs'ta çok daha baskın bir nitelik arz ettiği ortaya çıkmıştır.

Kıbrıs tarihi üzerine yapılan kimi araştırmalarda efendi öldüğünde kölenin de genelde âzat edildiği şeklinde bir değerlendirme yapılsa da böyle bir genelleme yapmanın isabetli olmadığı ifade edilebilir. Ayrıca gayrimüslim bir kölenin İslam'ı kabul ettiği takdirde âzat edilmesinin gerektiği şeklindeki değerlendirmeye de katılmak mümkün gözükmemektedir. Zira bu görüşleri destekleyecek hukukî bir dayanak olmadığı gibi genellemeye götürecek uygulamalar da mevcut değildir.

*İtknâmelerde* sıklıkla köle âzadının Allah'ın rızasını kazanmak için ne denli önemli olduğundan bahseden birtakım ayet ve hadislerle atıf yapıldığı da gözlenmiştir. Binaenaleyh İslam'ın köleliği azaltmaya ve sona erdirmeye dönük çağrısının, ilgili dönemde Osmanlı Kıbrıs'ındaki kimi Müslümanları da motive ettiği ve şuurlandırdığı; birçok kişiyi binlerce akçe değerindeki köleleri satıp dünyalık elde etmek yerine, Allah rızası için hürriyetlerine kavuşturmaya sevk ettiğini göstermektedir.

**Ek 1 - Tablo: *İtknâme* Belgelerinde Yer Alan Veriler**

	TARİH	KAZA	MAH-KÖY	EFENDİ	KÖLE	ESKALİ	MİLLİYETİ	CİNSİYETİ	BELGE
1	29 Zi'l- hicce 1017	Le fk oş a	...	Halil Çelebi b. el-merhûm Dergâh-ı °Alî yayabaşlarında an Hızır Subaşı nâm râcil	Mercâne bt. °Abdullâh	Orta boylu sağ yüzünde eşer-i cerâhatle...	Yâkû tiyyü 'l-aşl	K	2- 27/45

2	29 Receb 1019	Le fk oşa	...	El-Hâc Yüsuf b. (?)	°Aynî bt. °Abdullâh	...vüşâ <sup>°</sup> i'l- kâmet ve ebyazü'l- levn ve esvedü'l- °ayn ve alnı dayyîk ve sol yanağı üstünde beyaz beni olup...	Çerk esiyyü'l- aşl	K	3- 88/555
3	15 Zî'l- ka'de 1018	Le fk oşa	karye- °i Trahon a	El-Hâc °Alî b. °Abdullâh	Tuğralı bt. °Abdullâh	...es-sevdâ <sup>°</sup> ve'l-vustâ <sup>°</sup> es- sefâviyye [?] ve fî vechihâ eşeru cerâhatin...	...	K	3- 30/195
4	29 Şafer 1019	Le fk oşa	...	Zübdetü'l- a <sup>°</sup> yân Mevlânâ Hasan Efendi b.°Abdulfettâ h	Şâ <sup>°</sup> ime bt. °Abdullâh	...orta boylu sarışın ve gök gözlü ve sık dişlü...	Rüsi yyetü'l- aşile	K	4- 66/174
5	29 Şa <sup>°</sup> b ân 1043	Le fk oşa	...	Yâsemîn bt. °Abdullâh	Gülistân bt. °Abdullâh	...uzun boylu açık kaşlu sık dişlü...	Rüsi yyetü'l- aşl	K	4-6/22
6	3 Şa <sup>°</sup> b ân	Gi rin ye	Korni nâm karye	Hasan Beşe ve Halîl Beşe nâm kimesneler ve Meryem Hâtün	°Alî b. °Abdullâh	...	Zenc iyyü' l-aşl	E	5- 54/150
7	19 Receb 1089	Gi rin ye	Hota nâm karye	Muştafa b. °Abdulkerîm	°Osmân °abd-i mendlük	...	Zenc iyyü' l-aşl	E	5- 103/27 5
8	27 Zî'l- hicce 1087	Le fk oşa	Koru nâm karye	Şa <sup>°</sup> bân b. Meşmed	Sünbül nâm °abd-i mendlük	...	Zenc iyyü' l-aşl	E	5- 24/61

9	29 Rece b 1046	...	...	Cezîre-i Kıbrıs'da beytü'l-mâl-ı °amme ve hâşşa emîni olan fâhru'l- akrân Kumârîzâde İbrâhîm Bey b. Naşûh	Dilâver b. °Abdullâh nâm emred mendlük	...uzun boy lu sık dişlü...	Çerk esiyy ü'l- aşl	E	4- 195/45 2
10	29 Cem âziye 'l- âhîr 1046	Le fk oş a		El-Hâc Meĥmed b. Maĥmüd	Yüsuf b. °Abdullâh	...takrîben on üç yaşında sık dişlü sarı kaşlu...	Rüsi yyü'l -aşl	E	4- 177/41 2
11	29 Cem âziye 'l- âhîr 1046	Le fk oş a		El-Hâc Meĥmed b. Maĥmüd	°Â'îşe bt. °Abdullâh	...taĥmînen yedi ve sekiz yaşında olan...	Rüsi yyü'l -aşl	K	4- 177/41 1
12	15 Rece b 1045	Le fk oş a	Ayasof ya Mahall esi	Zelîhâ bt. Meĥmed	Dilâver b. °Abdullâh	...orta boy lu ela gözlü...	Mos kovi yyü'l -aşl	E	4- 127/29 5
13	10 Cem âziye 'l- âhîr 1110	Le fk oş a	Taĥte'l -kal°a mahall esi	Şâ'ime bt. °Alî	Benefşe bt. °Abdullâh	...orta boy lu...	Zenc iyyü' l-a şl	K	6- 46/128
14	1 Şafer 1044	...	...	câmi°-i cizye olan °umdetü'l- emâşil ve'l- a°yân Muştafağa	Hüseyn b. °Abdullâh	...orta boy lu ve sık dişlü ve esvedü'l- °ayn	Ĥabe şiyü 'l-aşl	E	4- 59/156
15	1 Rece b 1044	...	...	Kıbrıs yeniçerileri kethüdâsı olan fâhru'l- a°yân °Abdulkerîm Kethüdâ b. Meĥmed	Meryem bt. °Abdullâh	...uzun boy lu açık kaşlu seyrek dişlü zenci...	Cala viyy ü'l- aşl	K	4- 46/123
16	15 Muĥ arre m 1044	Le fk oş a	°Arab Aĥmed mahall esi	Raĥîme bt. İsmâ°il	Fâ'ide bt. °Abdullâh	...orta boy lu sık dişlü...	Ĥabe şiyü 'l-aşl	K	4- 43/114

17	1 Rebî °u'l- evvel 1044	Le fk oş a	...	Dervîş Kadrî b. Uğurlu	Yüsuf b. °Abdullâh	...orta boy lu gök ala göz lü sar ı kaş lu ve sık diş lü sar ışı n...	Rüsi yyü'l -aş l	E	4- 23/69
18	18 Cem âziye °l- evvel 1019	Le fk oş a	...	El-Hâc Yüsuf b. °Abdullâh	Rıdvân b. °Abdullâh	...orta boy lu gök göz lü sar ışı n sağ bazus unda eş er-i cerâhat lü...	Mac ariyy ü'l- aş l	E	3- 139/86 4
19	29 Cem âziye °l- âhir 1110	Le fk oş a	Tahte'l -kal'a mahall esi	Şâ'ime bt. Aḥmed	Kademli bt. °Abdullâh	Orta boy lu	Zenc iyyü' l-aş l	K	6- 51/149

## Ek-2: Örnek °İtknâmeler

### Belge 1: Tuğrâlî bt. °Abdullâh Adlı Cârîyenin °İtknâmesi

هذا خطي من عند طابعه حصنيها ذكر ما اقروا عرفني بغيره من غير ان يعرفوا اني  
 كصورة العبد والخدمه بجل الحاج علي بن عبد الله بن ابي نعيم في يوم من  
 ايامه وورحانه وعلوته حامله بهذا الخشب قد عرفت بقران عبد الله السواد والخط  
 ونحوها في اوراقه السخا والاصل المسفا وانه وانه اقرافه حسته العظم  
 وهو بعبارة الالم يوم لا ينفع ما ولا يوزن الا ان اذ اسفدتم اعناقنا وختم اصحابنا  
 فماتت ان حركت في اوراق الامم حقا ما لم يحن وحليها ما علم من جود ذكوره وورع  
 ثم من بعد السواد في اوراقه ما يحسن في الف

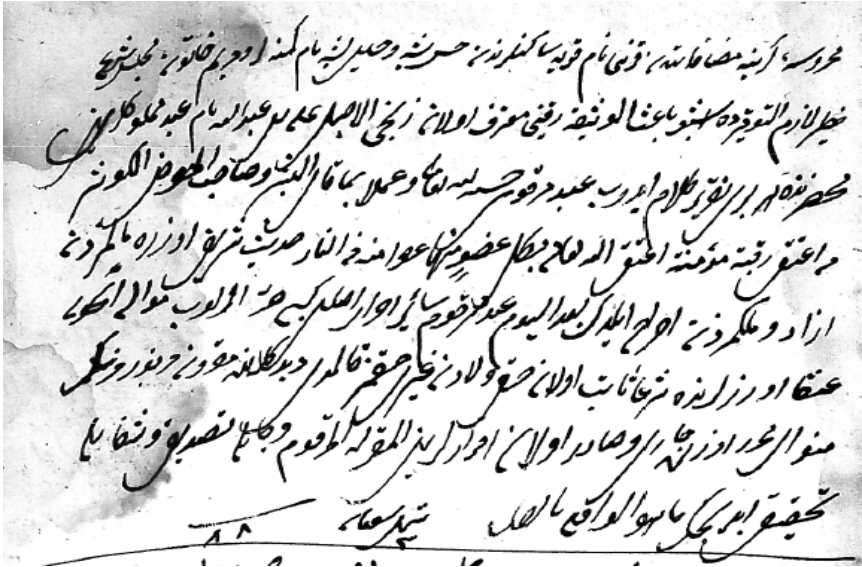
نوس فقد علم عبد الله بن ابي نعيم  
 ان من علمه من علمه ان ابي نعيم  
 ان من علمه من علمه ان ابي نعيم  
 ان من علمه من علمه ان ابي نعيم

Hâzihi ḥucceṭun şaḥîḥatun şer'îyyetun nâṭîkun maḍmûnuhâ °an zikri mâ  
 eḳarre ve i'terafe fî'l-meclisi'ş-şer'î'ş-şerîf ve'l-maḥfili'd-dîni'l-munîf el-  
 maşûn °ani't-teğayyur ve't-tahrîf el-Hâcc °Alî b. °Abdillâh es-sâkin fî  
 karyeti Traḥona min tevâbi'i Lefkôşa el-maḥrûse kad a'taḳa ve ḥarrere  
 cârîyeteḥu ve memlûketeḥu ḥâmileṭun bi-hâzâ'l-kitâb el-med°uvv bi-Tuğrâlî  
 bt. °Abdillâh es-sevdâ° ve'l-vustâ° es-sefâviyye [?] ve fî vechihâ eşeru

cerāhatin ḥasbeten li'llāhil-°azīm ve heraben min °ikābihi'l-elīm “yevme lā yenfa°u mālun ve lā benūn illā men etā'llāhe bi-ḳalbin selīm” i°tāḳan ve taḥrīren ṣāḥihayn ṣer°iyyeyn fe-ṣārat hiye ḥurreten ke-sā°iri ḥarā°iri'l-aşliyyāt lehā mā lehunne ve °aleyhā mā °aleyhinne cerā zālīke ve ḥurrire fī evāsiti şehri Zī'l-ḳa°deti°ş-şerife min şuhūri seneti şemāniye °aşere ve elf.

Yūnus Fakīh b. Muýesser [?] Ḥalīfe, °İsā b. Muştafā, °Abdulbākī Çavuş b. Ebū ekr, °Oşmān Çavuş b. Pīr Aḥmed, Aḥmed b. Muştafā, Meḥmed Beşe b. Hüseyin, el-Ḥācc °Abdulkerīm b. el-Ḥāc Hızır, Ramażān Çavuş b. Ḥasan, İlyās Ağa Ser-muḥzır, Ḥamza Bölükbaşı b. Muştafā, °İsā b. °Oşmān.<sup>96</sup>

**Belge 2:** °Alī b. °Abdullāh Adlı Kölenin °İtknāmesi



Maḥrūse-°i Girinye mużāfātından Kornı nām ḳarye sākinlerinden Ḥasan Beşe ve Ḥalīl Beşe nām kimesneler ve Meryem Ḥatūn meclis-i şer°-i ḥatīr-i lāzīmü°t-tevkīrde işbu bā°işü°l-vesīḳa rıḳḳımı mu°terif olan zenciyyü°l-aşl °Alī b. °Abdullāh nām °abd-i memlūkleri maḥzarında her biri taḳrīr-i kelām idüp °abd-i merḳūmı ḥasbeten li'llāhi Te°ālā ve °amelen bi-mā ḳāle [seyyidü]°l-beşer ve şāhibu°l-ḥavzı°l-kevşer “men a°teḳa raḳabeten mu°mineten a°taḳa Allāhu Te°ālā bi-kulli °uḍvin minhā °uḍven minhu fī°n-nār” hadiş-i şerifi üzre mālımızdan āzād ve mülkümüzden iḥrāc eyledik. Ba°de°l-yevm °abd-i merḳūm sā°ir aḥrār-ı aşlı gibi ḥurr olup mevālī için

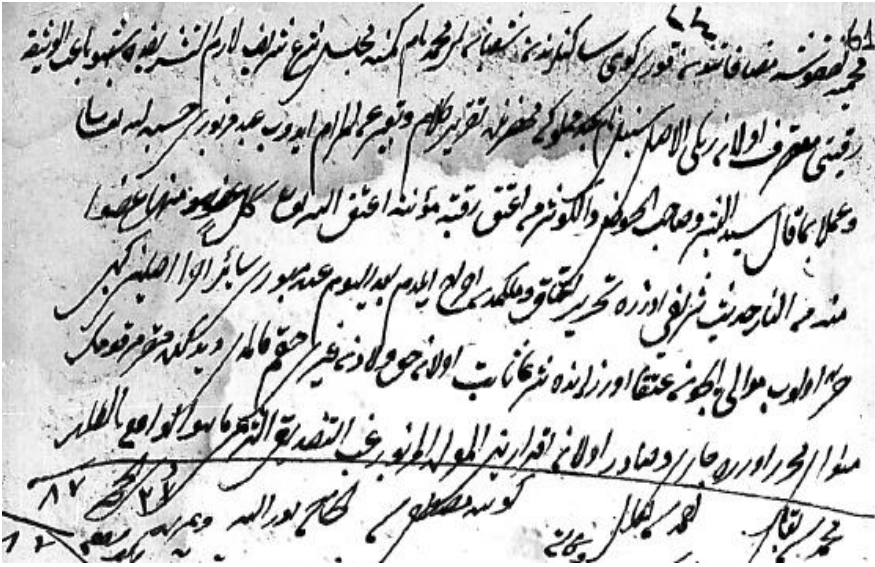
<sup>96</sup> 3-30-195.

°utekā üzerlerinde şer°an sâbit olan haqq-ı velâdan ğayri haqqımız kalmadı dediklerinde muķırrün-ı mezbürünîñ minvâl-i muħarrer üzre cârî ve şâdir olan iķrârların el-muķarru lehu'l-merkûm vicâhen taşdıķ ve şifâhen taħķîķ edicek mâ huve'l-vākî° bi't-°aleb [ketb olundu].

Fî 3 Şa°bân sene [10]88

Faħru's-sâdât Dervîş Efendi, el-Hâc °Oşmân el-İmâm, Ĥalîl Beşe, Muştafâ Beşe, Ĥalîl Çelebi Ketĥüdâ-yı Çavuşân.<sup>97</sup>

### Belge 3: Sünbül Adlı Kölenin °İtknâmesi



Maḥmiyye-i Lefkoşa mużâfâtından Çoru Köy sâkinlerinden Şa°bân b. Meḥmed nâm kimesne meclis-i şer°-i şerîf-i lâzîmü't-teşrîfde işbu bâ°işü'l-veşîka rıķkiyyetini mu°terif olan zeng[c]iyyü'l-aşl Sünbül nâm °abd-i memlûku maḥzarında taķrîr-i kelâm ve ta°bîr-i °ani'l-merâm idüp °abd-i mezbûru ḥasbeten li'llâhi Te°âlâ ve °amelen bi-mâ kâle Seyyidu'l-beşer ve şâhibu'l-ḥavzi'l-keşer “*men a°teka rakabeten mu°mineten a°teka Allâhu Te°âlâ kulle °udvin minhâ °udven minhu mine'n-nâr*” hadîs-i şerîfi üzre taḥrîr [ve] i°taķ ve mülkünden iḥrâc eyledim ba°de'l-yevm °abd-i mezbûru sâ°ir aḥrâ[r]-ı aşliyy[y]n gibi ḥürr olup mevâlî için °utekā üzerlerinde şer°an sâbit olan haqq-ı velâdan ğayri haqqımız kalmadı dedikte muķırr-ı merkûmîñ

<sup>97</sup> 5-54-150.





Budur ki; maḥmiyye-i Lefkōşa sükkānından Derviş Kādri b. Uğurlu nām kimesne meclis-i şer<sup>c</sup>-i şerif-i lāzimü't-teşrifde <sup>c</sup>abd-i memlūku olan işbu ḥāfızu'l-kitāb orta boylu gök ala gözlü sarı kaşlı ve sık dişlü sarışın Rūsiyyü'l-aşl Yūsuf b. <sup>c</sup>Abdullāh nām kimesne maḥzarında bi't-tav<sup>c</sup>i's-şāf ikrār ve i<sup>c</sup>tirāf idüp mezbūr Yūsuf'u mālımdan ifrāz ve mülkümden itlāk idüp ḥasbeten li'llāhi Te<sup>c</sup>ālā ve taleben li-merzātihī āzād eylemişimdir ba<sup>c</sup>de'l-yevm mezbūr Yūsuf'un üzerinde velādan ğayrı ḥaḳkım kalmamışdır deyücek muḳırr-ı mezbūrın vech-i meşrūḥ üzre cārī olan ikrārın el-muḳarru lehu'l-merkūm vicāhen ve şifāhen taşdıḳ ve taḥkīk etmegın mā cerā <sup>c</sup>alā mā cerā bi't-taleb ketb ü şebt olunup tālībīn yedine vaz<sup>c</sup> olundu ki lede'l-ḥāce ibrāz idüp ihticāc idine cerā zālīk.

Ve ḥurrıre fī evā<sup>c</sup>il-i Reb<sup>c</sup>u'l-evvel li-senetı erba<sup>c</sup>in ve erba<sup>c</sup>ın ve elf.

Hızır Odabaşı b. Seydī, Fazlullāh Ağa b. Gāzī, Velī Çelebi b. Seyyid Kethüdā, Kāsım Beşe b. Ḥasan, Hüseyin Beşe er-Rācil, Sinān Beşe er-Rācil, İbrāhīm b. Aḥmed, Aḥmed Beşe b. Seydī, <sup>c</sup>Abdurrahmān b. Velī.<sup>99</sup>

#### KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed. *İslām Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2006.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif ve Muhammed Hamidullah. "Köle," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, c.26, ss.237-246.
- Bilmen, Ömer Nahuhi. *Hukūk-i İslāmiyye ve Istilāhāt-i Fıkhiyye Kāmūsü*. 8 c. İstanbul: Bilmen Yayınevi, tsz.
- el-Buḥārī, Ebū <sup>c</sup>Abdillāh Muḥammed b. İsmā<sup>c</sup>il. *Şaḥīḥu'l-Buḥārī*. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslāmiyye, 1979.
- Çakır, İbrahim Ethem. "Osmanlı Toplumunda Köle ve Câriyeler, Sofya 1550-1684," *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2014), ss.201-216.
- Çetin, Osman. "Slavery and Conversion of the Slaves to Islam in the Ottoman Society: According to the Canonical Registers of Bursa Between XVth and XVIIIth Centuries," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:1 (2001), ss.1-8.
- Çevikel, Nuri. *Kıbrıs Eyaleti*. Gazi Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, 2000.
- Çiçek, Kemal. "Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. /1698-1726 A.D.," Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Birmingham, Birmingham, 1992.
- Dinç, Güven ve Cemil Çelik. "Kıbrıs'ta Kölelik (1800-1878)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5:23 (2012), ss.185-196.

<sup>99</sup> 4-23-69

- Dündar, Recep. "Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)," Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya, 1998.
- Düzenli, Pehlül. *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Ebü Dāvūd, Suleymān b. Eş'as b. İshāk es-Sicistānī. *Sunenu Ebī Dāvūd*. Tah. Muḥammed Muḥyiddīn °Abdulḥamīd. Beyrut: Dāru'l-Fikr, tsz.
- Ekin, Ümit. "17. Yüzyılın Sonlarında Rodosçuk Kazasında Kölelerin Toplumsal Statüsü," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 29:47 (2010), ss.23-37.
- Engin, Nihat. *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Erdem, Y. Hakan. *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*. Çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğan, M. Akif. *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2009.
- Erdönmez, Celal. "Şer'iyye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2004.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. Çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Jennings, Ronald C. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*. İstanbul: The Isis Press, 1999.
- . *Christians and Muslims in The Ottoman Cyprus and The Mediterranean World, 1571-1640*. New York: New York University Press, 1993.
- Karataş, Ali İhsan. "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış," *İSTEM (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi)* 9 (2007), ss.137-164.
- Kıbrıs Kadı Sicilleri, 1B, 2, 3, 4, 5, 6.
- Mantran, Robert. *XVI. ve XVII. Yüzyılda Osmanlı'da Gündelik Hayat*. Çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayınları, 1991.
- Muslim b. el-Ḥaccâc, Ebū'l-Ḥuseyn el-Ḳuşeyrī en-Nīsābūrī. *Şaḥīḥu Muslim*. Tah. Muḥammed Fu'ād °Abdulbākī. Beyrut: Dāru İhyā'î't-Turāşî'l-°Arabī, 1956.
- Özkul, Ali Efdal. *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi (1726-1750)*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 c. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Sak, İzzet. "Şer'iyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler: 17. ve 18. Yüzyıllar," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1992.
- et-Tirmizî, Ebū °İsā Muḥammed b. °İsā b. Şevra es-Sulemī. *Sunenu't-Tirmizî*. Tah. İbrāhīm °Aṭve °İvaḍ. Kahire: Maṭba°atu Muşṭafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1975.

Toledano, Ehad R. *Suskun ve Yokmuşçasına: İslâm Ortadoğu'sunda Kölelik Bağları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

°Ulvân, °Abdullâh Nâşih. *Nizâmu'r-Rikk fî'l-İslâm*. Byy: Dâru's-Selâm, 2004.

Wafi, Ali Abdu'l-Wahid. "İslâmiyete Göre Kölelik," çev. Kemal Işık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:1 (1962), ss.207-212.

# Şîcî Âlim Hâşim Ma<sup>c</sup>rûf el-Ĥasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı\*

PEYMAN ÜNÜGÜR

Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami İlimler Fakültesi

peyman.unugur@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-6572-8770>

## Öz

İmâmî/Şîcî anlayışa yönelik eleştirel yaklaşımı ile ön plana çıkan Hâşim Ma<sup>c</sup>rûf el-Ĥasenî, 20. asrın önde gelen Lübnanlı müelliflerinden biridir. El-Ĥasenî'nin önemli eserlerinden biri olan *el-Mevdû<sup>c</sup>ât*, onun kaynaklarda yer alan rivayetlere ve geleneksel hadis anlayışına dair bakış açısını ortaya koymak için elverişli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda makalemizde esas olarak iki mesele ele alınmıştır. Öncelikle makalenin temel inceleme konusunu oluşturan *el-Mevdû<sup>c</sup>ât*'tan hareketle, Şîcî bir müellifin nazarından uydurma olgusu ortaya konmaya çalışılmış, bu bağlamda el-Ĥasenî'nin *mevdû<sup>c</sup>ât* konusunda genel Şîcî anlayıştan ayrıldığı bazı noktalara vurgu yapılmıştır. Ayrıca el-Ĥasenî'nin *mevdû<sup>c</sup>ât* rivayetlerin belirlenmesinde metin tenkidi kıstaslarından nasıl ve ne ölçüde faydalanmış olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şîcî, Hâşim Ma<sup>c</sup>rûf el-Ĥasenî, *el-Mevdû<sup>c</sup>ât*, Uydurma Hadis, *Uşûlu'l-Ĥadîş*, Metin Tenkidi

## Abstract

### Shîcî Scholar Hâshim Ma<sup>c</sup>rûf al-Ĥasanî's Use of Textual Criticism in Identifying Fabricated Traditions

One of the most significant Shîcî authors of the 20th century in Lebanon, Hâshim Ma<sup>c</sup>rûf al-Ĥasanî is known for his critical approach towards Shîcî thought. *Al-Mawdû<sup>c</sup>ât*, one of his masterworks, enables us to explore his ideas concerning the narrations in hadith sources and traditional hadith methodology. Through a rigorous reading of his *al-Mawdû<sup>c</sup>ât*, the present study investigates the following two issues: Firstly, I discuss how al-Ĥasanî, as a Shîcî scholar approaches to the issue of hadith fabrication. In doing so, I highlight the points that al-Ĥasanî differs from conventional Shîcî understanding with regard to hadith fabrication in particular. Secondly, I examine the ways and to what extent al-Ĥasanî employs textual criticism in the identification of fabricated traditions.

**Keywords:** Shîcî, Hâshim Ma<sup>c</sup>rûf al-Ĥasanî, *al-Mawdû<sup>c</sup>ât*, Fabricated Tradition, *Uşûl al-Ĥadîth*, Textual Criticism

## Giriş

Hâşim Ma<sup>c</sup>rûf el-Hasenî'nin *el-Mevdû<sup>c</sup>ât*<sup>1</sup> adlı eseri uydurma rivayetler konusunda Şî<sup>c</sup>a içerisinde telif edilen ikinci kitap olarak kabul edilmektedir. İlki Muhammed Takî et-Tusterî (ö.1995) tarafından telif edilen *el-Aḥbârü'd-Daḥîle* adlı dört ciltlik eserdir.<sup>2</sup> Ancak el-Hasenî'nin *el-Mevdû<sup>c</sup>ât*'ı, uydurma olgusunun daha sistematik bir şekilde ele alınması bakımından ön plana çıkmaktadır. Her iki *mevdû<sup>c</sup>ât* eserinin telif tarihlerinden de anlaşılacağı üzere, Şî<sup>c</sup>a içerisinde *mevdû<sup>c</sup>* rivayetlere yönelik eser telifi oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Bunun çeşitli sebeplerinden söz edilebilir. Ancak konunun daha sağlam bir zemine oturtulabilmesi için, öncelikle el-Hasenî ve eseri hakkında kısaca bilgi vermek gerekmektedir.

El-Hasenî, 1919'da güney Lübnan'da bulunan Cennātā beldesinde dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini burada aldıktan sonra dinî tahsil için Necef'e gitmiştir. Eğitimini tamamlamasının ardından tekrar Lübnan/Cebel-i <sup>c</sup>Āmil'e dönerek burada kadılık görevinde bulunan el-Hasenî, Şeriat Yüksek Mahkemesi azalığına kadar yükselmiştir. Bu görevleri sırasında telif ettiği çok sayıda eserin Ca<sup>c</sup>ferî fihkî, sîret-hadis araştırmaları ve Şî<sup>c</sup>a başta olmak üzere mezhepler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Necef'ten döndükten sonra herhangi bir ilmî seyahatte bulunmayan el-Hasenî, 1983 senesinde vefat etmiştir.<sup>3</sup>

Cebel-i <sup>c</sup>Āmil bölgesi Şî<sup>c</sup>î ilim faaliyetlerinin eski ve önemli merkezlerinden biri olarak kabul edilir. Hicrî dokuzuncu asırda Muhammed b. Mekkî eş-Şehîdu'l-Evvel'in (ö.786/1384) buradaki sistemli faaliyetlerinin ardından bir ilim merkezi olarak teşekkül eden Cebel-i <sup>c</sup>Āmil'de, sonraki süreçte de Zeynuddîn b. <sup>c</sup>Alî eş-Şehîdu's-Şānî (ö.966/1545) gibi önde gelen Uşulî âlimler yetişmiştir. Şafevîler Devleti'yle birlikte İran'ın bir cazibe merkezi haline gelmesi sonucu eski konumunu yitirse de halen Arap

\* Makale, yazarın "Şia'da Metin Tenkidi" isimli doktora tezinden (Ankara Üniversitesi, Ankara 2017) hareketle kaleme alınmıştır.

<sup>1</sup> *El-Mevdû<sup>c</sup>ât fi'l-Āşār ve'l-Aḥbār: ʿArḍ ve Dirāse* (Beyrut: Dāru't-Teʿāruḍ li'l-Maṭbūʿāt, 1407/1987).

<sup>2</sup> Dört cildin neşri yaklaşık otuz iki yıllık bir sürece (h.1369-1401) yayılmıştır. Eserin dört cildi birden ihtiva eden ilk baskısı <sup>c</sup>Alî Ekber el-Gaffārî'nin tahkiki ile hicrî 1405'te yapılmıştır (Tahran: İntişārātu's-Şādūḳ).

<sup>3</sup> Muhammed el-Ġaravî, *Ma<sup>c</sup>a ʿUlemāʾi'n-Necefi'l-Eşraf* (Beyrut: Dāru's-Şekāleyn, 1998), c.2, ss.580-581.

dünyasında Şîcî'nin faaliyet gösterdiği en önemli bölgelerden biri olma özelliğini korumaktadır.<sup>4</sup>

Uşulî anlayışa ev sahipliği yapmış böyle köklü bir ilim merkezinde yetişmiş olmasının el-Hasenî'nin ilmî anlayışına tesiri kaçınılmazdır. Ancak onun düşünce dünyasına yön veren bir başka ve daha önemli husus, yaşadığı dönemde nispeten daha istikrarlı olan İran yerine siyasî ve mezhebî çalkantıların eksik olmadığı Lübnan bölgesinde faaliyetlerini sürdürmüş olmasıdır. Böyle bir ortamdaki tecrübeleri Sunnî dünyadaki eleştirel yaklaşımların etkisiyle birleştiğinde, bu durum onu mezhebî çatışmalara karşı çözümü Şîcî hadis literatürü ve bu literatürün oluşturduğu geleneğe karşı eleştirel bir yaklaşımda aramaya yöneltmiş olmalıdır. *El-Mevdû'ât*'ında merkeze aldığı rivayetlerin *fedâ'il* ve *meşâlib* rivayetlerinden teşekkül etmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.<sup>5</sup> Müellifin rivayet kaynaklarına yönelik eleştirel yaklaşımını ortaya koyması bakımından şu ifadeleri dikkate değerdir:

... Hadis kitapları, hakkında hiçbir şüphe duyulmayan ve batılın kendisine ilişmediği vahyin mahsulü değildir. Aksine onlar heva ve heveslerin gölgesindeki, amaç ve menfaatleri tarafından yönlendirilen, bazen isabet bazen de hata etmesine yol açan içtihadına güvenen insanoğlunun ortaya koyduğu ürünlerdir.<sup>6</sup>

El-Hasenî uydurma rivayetler konusuna tahsis ettiği bu eserinde, öncelikle hadis ile alakalı bazı temel konularla ilgili okuyucuyu bilgilendirmekle işe başlamaktadır. Bu bağlamda Müslümanların Hz. Peygamber sonrası onun sünnetine yaklaşımını, sahabe konusundaki Sunnî ve Şîcî anlayış farkını, iki fırka içerisindeki tedvin faaliyetlerini, fırkaların kendi müdevvenatına yönelik kutsayıcı tavrını ve hadis tasniflerini kitabın birinci ve ikinci kısımlarında ele almaktadır. İçerikten de anlaşılacağı üzere müellif tek taraflı bir yaklaşımdan kaçınarak, bütüncül bir çerçeveye ortaya koymaya gayret etmektedir.

Üçüncü bölüm hadiste uydurma konusuna tahsis edilmiştir. Uydurma rivayetlerin ortaya çıkışına dair Sunnî tezi ele alan el-Hasenî buna karşı çeşitli eleştiriler getirmekte ve ilk dönemde hadis uydurulmasına sebep olan şartları, siyasî faktörü ve özellikle Emevî etkisini merkeze koyarak

<sup>4</sup> Cebel-i Âmil Ekolü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ca'fer el-Muhâcir, *Cebelu 'Âmil beyne's-Şehîdeyn* (Dimesk: el-Ma'hedu'l-Fransî li's-Şarkî'l-Evsat, 2005); *el-Hicratu'l-Âmiliyye ilâ İrân fî'l-Âsri's-Şafevî* (Beyrut: Dâru'r-Ravda li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1989).

<sup>5</sup> Hayder Hubbullâh, *Nazarîyyetu's-Sunne fî'l-Fikri'l-İmâmiyyi's-Şîcî: et-Tekevun ve's-Şayrûra* (Beyrut: Mu'essesetu'l-İntişârî'l-Ârabi, 2006), s.549.

<sup>6</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.302.

açıklamaya çalışmaktadır. Siyasî faktör dışında itikadî ve fikhî hizipleşmelerin ve *mevālî*nin uydurma faaliyetlerindeki etkisine değinen müellif, *kuşşâşın* rolüne de oldukça geniş yer ayırmıştır.

Uydurma rivayetleri ele aldığı dördüncü bölümde, özellikle *fedâ'il* ve *meşâlib* kapsamındaki çok sayıda rivayeti isnad ve metne dair çeşitli kıstaslar doğrultusunda tenkide tabi tutmaktadır. Hiçbir hadis kitabının tenkitten âzâde olmadığını ve *mevđū*<sup>c</sup> rivayetlerin her eserde karşımıza çıkabileceğini düşünen el-Hasenî, el-Kuleynî'nin (ö.320/940-41) *el-Kāfî*<sup>7</sup> si gibi temel kaynaklardan dahi uydurma olduğunu düşündüğü rivayetlere örnekler getirmektedir. Ancak özellikle rivayetlerine yer verdiği birkaç kaynaktan söz edilebilir. Bunlar arasında Receb el-Bursî'nin (ö.813/1410) *Meşâriku'l-Envâr*'ı, Muhammed Taķī et-Tusterî'nin (ö.1995) *Ķadâ'u Emîri'l-Mu'minîn*'i, el-Ħasen b. Suleymân el-Ħillî'nin (ö.806/1404) *Muhtaşaru Beşâ'iri'd-Deracât*'ı en fazla atıfta bulunduğu eserlerdir.

Çeşitli Sunnî kaynaklarda yer alan ilk üç halife, sahabe ve çok sayıdaki ulema ve evliya hakkında *fedâ'il* rivayetlerinden de örneklere yer veren el-Hasenî'nin atıf yaptığı eserler arasında, eş-Şaffürî'nin (ö.894/1489) *Nuzhetu'l-Mecâlis*'i, el-Yâfi'î'nin (ö.768/1367) *Ravđu'r-Reyâhîn*'i, el-°Aclûnî'nin (ö.1162/1749) *Keşfu'l-Ħafâ*<sup>8</sup>'ı, el-Ħatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, Muĥibbuddîn et-Ṭaberî'nin (ö.694/1295) *er-Riyâdu'n-Nadîra*'sı, es-Subķî'nin (ö.771/1370) *et-Ṭabaķât*'ı ve İbn Ħacer'in (ö.852/1449) *Tehzîbu't-Tehzîb* adlı eserleri yer almaktadır.<sup>7</sup> El-Ħasenî bu eserlerde, sahabe bir kenara bırakıldığında, Hz. Peygamber için dahi gerçekleşmesi söz konusu edilemeyecek kerametlerin İslam tarihi içerisinde öne çıkmış şahsiyetlere atfedildiğini ifade eder. Ona göre Sunnî kaynaklardaki bu rivayetlerde, benzer konularda Şî'î rivayetlerdekini aşan aşırılıklar sergilenmiştir. Ancak nasıl ki Sunnî rivayetlerdeki halife ve evliyalara yönelik bu aşırı yaklaşım bütün bir Ehlu's-Sunne'ye teşmil edilemezse, İslamî ve Şî'î esaslarla bağdaşmayan Hz. °Alî ve evladı ile alakalı Şî'î kaynaklı rivayetler de Şî'a'nın tamamına teşmil edilemez.<sup>8</sup>

### 1. Şî'a'da *Mevđū*<sup>c</sup> at Eserlerinin Telifinin Gecikme Sebepleri

İmamların kendileri adına hadis uyduran kimselere karşı uyarılarını ve başta İbnu'l-Ķadâ'îri (ö.410/1020) olmak üzere ilk dönemlerden itibaren Şî'î alimlerce hadis uyduran kimselere karşı yürütülen *cerĥ* faaliyetlerini, Şî'a tarafından uydurma hadislere karşı tarih boyunca ortaya konan çabanın

<sup>7</sup> El-Ħasenî, *el-Mevđū'ât*, ss.303-317.

<sup>8</sup> El-Ħasenî, *el-Mevđū'ât*, ss.318-319.



göstergesi olarak kabul eden Hıbullâh'a göre, yine Şİ'a içerisinde *mevdû*<sup>c</sup> hadislerin tasnifine yönelik bir telif faaliyetinden söz edilemeyeceği de ortadadır.<sup>9</sup> Hıbullâh, Şİ'a içerisinde bu konuya açıklama getirmek için ortaya konan sebepleri şu şekilde sıralamaktadır:<sup>10</sup>

1. *Uşûlu'l-Hadîs* sahibi °Abdülhâdî el-Fağlî'den naklettiği görüşe göre Şİ'a ilk dönemlerde, Emevî ve °Abbâsî hakimiyetleri gibi bir siyasi güce sahip olmadığı için, Şİ'a içerisinde hadis uydurma faaliyetleri oldukça kısıtlı düzeyde gerçekleşmiştir. El-Fağlî'ye göre mezkur iki devletin yöneticileri siyasî güçlerini muhafaza etmek için uydurma faaliyetlerinde ön ayak olurken, bu yöneticilere yaklaşılarak menfaat elde etmek isteyen kimseler de bu doğrultuda rivayetler uydurmuşlardır. Şİ'a'yı etkileyen en önemli hadis uydurma faaliyeti, itikadî alanda *gulât* eliyle olandır.<sup>11</sup>

Hıbullâh bu görüşün meseleyi izahta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Zira siyasi âmilin etkisini tek yönlü okumak hatalı bir yaklaşımdır. Hâkimiyeti elinde bulunduranların muarızlarına yönelik hadis uydurma faaliyetlerine karşı, muarızlar da aynı yöntemi kullanmışlardır. Ayrıca Şİ'a'da hadis tedvininin gerçekleştiği hicrî dördüncü asır, Buveyhîler, Fâtimîler ve İdrisîler gibi Şİ'î eğilimli birçok devletin hüküm sürdüğü bir döneme tekabül etmektedir.<sup>12</sup>

2. Hıbullâh'ın yer verdiği bir diğer görüş Rizâ Ustâdî'ye aittir. Ustâdî'ye göre ilk asırlarda yaşanan iki aşamalı tasfiye faaliyeti, *mevdû*<sup>c</sup> hadis eserlerinin tasnifine ihtiyaç bırakmamıştır. Bunlardan birincisi el-Kuleynî'den önce imamların uyarıları üzerine onların ashabı tarafından gerçekleştirilen tasfiyedir. İkincisi ise *el-Kutubu'l-Erba*<sup>c</sup>a müelliflerince eserlerini telif ederken gerçekleştirilendir. Diğer yandan Ustâdî'ye göre Şİ'a'da uydurma rivayetler hususunda toleranslı bir yaklaşım söz konusu olmamış, bilakis uydurma ihtimali dahi rivayeti terk etmek için yeterli olmuştur. Dolayısıyla *mevdû*<sup>c</sup> rivayetlerin toplandığı bir eserin telifine ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>13</sup>

3. Hıbullâh'ın bu konuda değindiği başka bir görüş ise el-Hasenî'ye aittir. Ona göre Sunnî âlimler uydurma rivayetler konusunda daha bilinçli

<sup>9</sup> Hıbullâh, "Naqdu'l-Metn fi't-Tecribet'l-İmâmiyye: el-Uşul ve't-Tecârib el-Mevâni<sup>c</sup> ve'l-Mu'avvikât," s.29. [http://hobbollah.com/include/content/files/maqalat/116\\_p\\_1367648670.pdf](http://hobbollah.com/include/content/files/maqalat/116_p_1367648670.pdf) (11.6.2017)

<sup>10</sup> Hıbullâh, "Naqdu'l-Metn," ss.32-33.

<sup>11</sup> °Abdülhâdî el-Fağlî, *Uşûlu'l-Hadîs* (Beyrut: Mu'essesetu °Ummi'l-Kurâ li't-Taḥkîk ve'n-Neşr, 1421), ss.164-165.

<sup>12</sup> Hıbullâh, "Naqdu'l-Metn," s.31.

<sup>13</sup> Rizâ Ustâdî, "Soḥenî der bâre-yi el-Aḥbâru'd-Daḥîle-yi °Allâme-yi Muḥakkîk Şüşterî," *Âyine-yi Pejûheş* 6:33 (1374), ss.14-15.

davranmış, bu rivayetlerin tenkidine ehemmiyet vermiş ve bu doğrultuda *mevđū<sup>c</sup>āt* eserleri telif etmiştir. Diğer bir deyişle el-Hasenī *mevđū<sup>c</sup>* rivayetlere yönelik çabalarda Ehlu's-Sunne'nin Şī<sup>c</sup>a'ya ciddi anlamda bir üstünlük sağladığını kabul etmektedir. Şī<sup>c</sup>a ise kendi kaynaklarındaki uydurma rivayetlerin miktarı Sunnī kaynaklardakilerden geri kalmayacak düzeyde olmasına rağmen bu konuyu göz ardı etmiş ve tarih boyunca tek bir eser dahi telif etmemiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla ona göre sebep Şī<sup>c</sup>a'nın konuya gereken önemi vermemiş olmasıdır.

*Uşūlu'l-Kāff*'deki rivayetleri Kur'an'a arz ettiği bir kitap telif eden el-Hasenī'nin çağdaşlarından Ebū'l-Fađl b. er-Riđā el-Burka<sup>c</sup>ī (ö.1992) de bu konuda el-Hasenī gibi düşünmektedir. *El-Mevđū<sup>c</sup>āt*'ın ilgili bölümünden uzunca bir alıntı yaptıktan sonra, konuyu bir başka açıdan ele alır. Buna göre Şī<sup>c</sup>ī müelliflerin *mevđū<sup>c</sup>āt* konusunu göz ardı etmesinin yanı sıra düştükleri bir hata daha vardır. *Mute'ahhirūndan* olan kimseler kendilerine ulaşan hadisler konusunda taassupkar bir tutum sergilemiş, ilk dönemde rivayetler hakkında ortaya konan hükümleri gerekli tahkikatı yapmadan kabul etmişlerdir. Böylelikle, kendilerine rivayetleri aktaran ilk dönemdeki ümmī ve hurafeci kimselerin mukallidi durumuna düşmüşlerdir. El-Burka<sup>c</sup>ī, uydurma faaliyetlerinin en yoğun olduğu hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda, rivayetler hakkında gerekli tahkikatın yapılabileceği ilim havzalarının henüz teşekkül etmediğinin altını çizer. Buna ilaveten, erken dönemde hadislerle alakadar olan kimselerin ilimden ancak yazı yazmasını bilecek kadar nasibini almış, elindeki deftere *şahīh* ya da *saķīm* olduğuna bakmaksızın duyduğu her şeyi kaydeden kimseler olduğunu vurgular.<sup>15</sup>

Şī<sup>c</sup>ī âlimlerin bu konuda ekseriyetle Ustādī'nin görüşünü benimsemiş oldukları anlaşılmaktadır. Ĥubullāh ise meselenin daha dikkatli bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Zira eş-Şeyh el-Mufīd (ö.413/1022) ve eş-Şerīf el-Murtađā (ö.436/1044) gibi hicri beşinci asrın önde gelen alimlerinin kendilerinden önceki muhaddislere yönelik, hadislerin muhtevasını anlamadan nakilde bulunmaları<sup>16</sup> ve hadis ricalinin çoğunlukla güvenilmez kişilerden oluştuğu noktasındaki eleştirileri<sup>17</sup> göz önüne

<sup>14</sup> El-Hasenī, *el-Mevđū<sup>c</sup>āt*, ss.88-89.

<sup>15</sup> Ebū'l-Fađl b. er-Riđā el-Burka<sup>c</sup>ī, *'Arđu Aĥbāri'l-Uşūl 'ale'l-Ķur'ān ve'l-Uķūl*, tah. Sa'd Rustem (Medine: Dāru'l-<sup>c</sup>Aķīde, 2014), s.34.

<sup>16</sup> Eş-Şeyh el-Mufīd, *Taşĥīhu l'itikādāti'l-İmāmiyye*, tah. Ĥuseyn Dergāhī (Kum: el-Mu<sup>c</sup>temeru'l-<sup>c</sup>Ālemī li-Elifiyeti'ş-Şeyh el-Mufīd, 1413), s.49.

<sup>17</sup> Eş-Şerīf el-Murtađā, *Rasā'ilu'l-Murtađā*, tah. es-Seyyid Aĥmed el-Ĥuseynī ve es-Seyyid Meĥdī er-Racā'ī (Kum: Dāru'l-Ķur'āni'l-Kerīm, 1405), ss.310-311.

alındığında, bu muhaddislerin uydurma rivayetleri tasfiyede ne ölçüde başarılı oldukları hususu üzerinde iyi durulmalıdır.<sup>18</sup>

## 2. El-Hasenî'nin Uydurma Olgusuna Yaklaşımı

### Uydurma Faaliyetlerinin Ortaya Çıkışı ve Sebepleri

*Mevdû*<sup>c</sup> rivayetlerin tenkidine geçmeden önce el-Hasenî hadis uydurma faaliyetlerinin başladığı ve gelişim gösterdiği süreci tarihsel, sosyolojik, psikolojik vb. birçok boyutu ile ele alır. Bunu yaparken hem Ehlu's-Sunne'nin hem de Şîrî'nin uydurma faaliyetlerinin ortaya çıkışına dair görüşlerini ele alarak, bu görüşlerle ilgili sıkıntılı gördüğü hususları dile getirir. El-Hasenî'nin konuya yaklaşımını diğer Şîrî müelliflerin yaklaşımından farklı kılan yönü konuyu mukayeseli olarak değerlendirmesidir. Şîrî'a içerisinde uydurma hadisler konusunun genel olarak Sunnî merkezli ele alındığı görülmektedir. Bu konuya eserlerinde değinen müellifler, uydurma faaliyetlerinin bütün boyutları ile neredeyse sadece Ehlu's-Sunne içerisinde gerçekleştiği, Şîrî'a içerisinde ise *gulât*ın dışında herhangi bir uydurma faaliyetinden söz edilemeyeceği şeklinde bir çerçeve çizmektedirler.<sup>19</sup> El-Hasenî ise konunun devamında görüleceği üzere, Şîrî'a içerisinde de siyasi sebep dahil olmak üzere birçok saikle hadis uydurulduğunu kabul etmektedir.

Bu bağlamda Şîrî'a ve Ehlu's-Sunne içerisinde geçmişten günümüze uydurma rivayetlerin varlığına dikkat çekme yönünde çabaların söz konusu olduğunu belirten el-Hasenî, her iki tarafın çabalarının da gereken samimiyet ve şeffaflıktan yoksun olduğunu düşünmektedir. Ona göre Sunnî âlimler *mevdû*<sup>c</sup> eserlerini telif ederken, en geniş yeri Şîrî kaynaklı rivayetlere ayırmış<sup>20</sup> ve Şîrî ravileri de yalanla itham etmiştir. Bunun bir benzeri de Şîrî âlimler tarafından bütün diğer fırkalara yönelik olarak yapılmıştır. Ona göre bu iki yaklaşımdan azade olarak konunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için hadis uydurma eğilimini ortaya çıkaran dönemin şartları, kapsamlı bir şekilde tahlil edilmelidir. Bu bağlamda el-Hasenî, uydurma faaliyetlerine

<sup>18</sup> Ḥubullāh, "Naḳdu'l-Metn," ss.32-33.

<sup>19</sup> Eş-Şehīdu's-Şānī, *er-Ri'āye ft 'İlmi'd-Dirāye* (Kum: Mektebetu Âyetillāh el-°Uzmā el-Mar'āşī, 1433), ss.152-164; el-Faḏlī, *Uşūlu'l-Ḥadīş*, ss.132-158. Muḥammed Ḥuseyn el-Celālī'nin ise *Dirāyetu'l-Ḥadīş* adlı eserinde bu konuya hiç değinmediği görülmektedir.

<sup>20</sup> El-Hasenî Sunnî *mevdû*<sup>c</sup> eserlerinin ekseriyetle Şîrî'a kaynaklı rivayetlerden oluştuğuna dair iddiasına bir dayanak göstermemektedir. İbn °Arrāk'ın *Tenzihu's-Şerī'a*'da naklettiği, içerisinde uydurma olanlar çoğunlukta olmak üzere Küfe ehlinin Hz. °Alī'nin faziletleri ile ilgili naklettiği rivayetlerin üç yüz bini bulunduğu şeklindeki rivayet vb. nakiller, el-Hasenî'nin bu görüşünün çıkış noktasını teşkil etmiş olabilir kanaatindeyiz. Zira konunun devamında bu rivayete atıfta bulunmaktadır. Bkz. İbn °Arrāk, *Tenzihu's-Şerī'ati'l-Merfū'a °ani'l-Aḥbāri's-Şenī'ati'l-Mevdū'a*, tah. °Abdulvehhāb °Abdullaṭīf ve °Abdullāh Muḥammed eş-Şiddīk (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, 1981), s.407. Ancak Sunnî *mevdū*<sup>c</sup> eserlerindeki Şîrî rivayet oranının tespit edilmesinin ayrı bir çalışmayı gerektirdiğini belirtmeliyiz.

yön veren özellikle iki faktöre dikkat çeker. Birincisi siyasi faktördür. Buna göre dönemin siyasetinin din dahil bütün meseleleri nasıl ve ne ölçüde etkilediği mutlaka araştırılmalıdır. Zira idarecilerin yaptıklarını meşrulaştırmak için dinin desteğine başvurdukları bilinen bir şeydir. Bu doğrultuda el-Hasenî ilk dönemde özellikle Emevîlerin sistematik hadis uydurma faaliyetlerine ön ayak olduklarını ifade eder.

Onun dikkat çektiği bir diğer önemli husus, hem Ehlü's-Sunne'nin hem de Şîc'a'nın fikhî rivayetlere ihtimam gösterirken, itikadî alan başta olmak üzere diğer konularda nakledilen rivayetlerde aynı özeni sergilememiş olmalarıdır. Bu boşluktan yararlanan çeşitli fikrî akımların taraftarları ve kıssacılar, itikada dair konularda hadis uydurarak Hz. Peygamber ve imamlara nispet etme noktasında daha rahat hareket etmişlerdir. Böylelikle şahısların ve amellerin faziletleri, cennet ve cehennemin özellikleri ve mahşer ahvali ile ilgili, haklarında Hz. Peygamber ve imamların dahi söz söylemediği konularda uydurulan rivayetler *şahîh* olanların arasında hadis eserlerine dahil edilebilmiştir.<sup>21</sup>

El-Hasenî'nin dikkat çektiği ve önem arz eden ikinci hususu<sup>22</sup> biraz açmamız faydalı olacaktır. Müellif, itikadî alandaki rivayetler için gereken hassasiyetin gösterilmediğine dair iddiasını gerekçelendirmemiştir. Kanaatimizce itikat içerikli rivayetler konusundaki bu ihmalin önemli sebeplerinden biri, *haber-i vâhid*'in itikatta delil olarak kabul edilemeyeceğinin bir usul kaidesi olarak benimsenmiş olmasıdır.<sup>23</sup> Genel kabule mazhar olan bu kuralın varlığının, itikadî konulardaki uydurma rivayetlerin neşrine karşı yeterli bir önlem olduğu düşünülmüş olabilir. Ancak bu rivayetlerin yer aldığı eserlerin asrımızda telif edilmiş örneklerine dahi rastlamak mümkündür.<sup>24</sup> Bu eserlerin başlıca kaynakları arasında eş-Şaffâr'ın (ö.290/902) *Beşâ'iru'd-Deracât*'ı ve *Uşûlu'l-Kâfi* gelmektedir. Şîc'a tarafından en muteber hadis eserleri olarak kabul edilen *el-Kutubu'l-Erba'a*<sup>25</sup> kapsamındaki dört kitaptan *el-Kâfi*'nin itikadî rivayetlere tahsis edilen *Uşûlu'l-Kâfi* başlıklı bölümde, *gâli*<sup>26</sup> ravilerden nakledilmiş çok

<sup>21</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.86-87.

<sup>22</sup> Uydurma faaliyetlerine yön veren ikinci faktör.

<sup>23</sup> Uşûlî âlimler arasındaki *haber-i vâhid* tartışmaları, onun şer'î konularda delil olup olamayacağı üzerinedir. *Zann* ifade eden *haber-i vâhid*in itikatta delil olamayacağı ise genel kabule mazhar olmuştur.

<sup>24</sup> Nitekim el-Hasenî'nin eserinde yer yer tenkit ettiği rivayetlerden bir kısmı, 1995 senesinde vefat eden Muhammed Takî et-Tusterî'nin *Kağâ'u Emîri'l-Mu'minin* adlı eserinde yer alan rivayetlerdir.

<sup>25</sup> *El-Kutubu'l-Erba'a*; el-Kuleynî'nin (ö.329/941) *el-Kâfi*'si, eş-Şeyh eş-Şadük'un (ö.381/991) *Men lâ Yahduruhu'l-Fakih*'i, Ebû Ca'fer et-Ûsî'nin (ö.460/1067) *Tehzîbu'l-Ahkâm*'ı ve *el-İstibşâr*'ından oluşmaktadır.

<sup>26</sup> *Gâli* ifadesi makale boyunca aşırı fikirlere sahip olmayı ya da *gâlul* fırkalarından birine mensubiyeti ifade etmek için kullanılmıştır.

sayıda rivayet yer almaktadır.<sup>27</sup> *El-Kâfî*'nin müellifi el-Kuleynî'nin Uşûlî ekol teşekkül etmeden yaklaşık bir asır önce yaşamış olmasının bundaki etkisi yadsınamaz. Bununla beraber Uşûlî alimlerin itikadî rivayetlere yönelik tenkitlerinin pratiğe gerektiği gibi yansımamasının neticesinde, bu rivayetler Şîcî itikadını etkileyen unsurlardan biri olarak varlığını devam ettirmiş gibi gözükmektedir.

Hadis uydurma faaliyetlerinin tam olarak ne zaman başladığı konusuna sıra geldiğinde el-Hasenî, öncelikle Ehlu's-Sunne tarafından kabul edilen görüşü ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu görüşe göre Müslümanların dört halife etrafında birleştikleri ilk dönemde hadisler her türlü yalan ve uydurmadan korunmuştur. Ancak özellikle Hz. °Alî'nin şehit edilmesi ile başlayan ve insanların çeşitli fırkalara bölünmesi ile sonuçlanan süreçten sonra, her grup kendi görüşleri doğrultusunda hadis uydurmaya başlamıştır. İkinci asırda en üst derecesine ulaşan uydurma faaliyetlerinde en etkin rolü Ehlu's-Sunne'ye göre Şîcî'ye oynamıştır. Buna mukabil Ehlu's-Sunne'den cahil bir grup da yalana yalanla karşılık vermiş –Şîcî'ye kadar aşırıya kaçmaktan çekinerek– ilk üç halifeyi yücelten rivayetler uydurmuşlardır. Emevî taraftarlarının Mu°âviye, Emevîler, Humus ve Şam gibi şehirler hakkında uydurmuş oldukları rivayetleri de bu kapsamdadır.<sup>28</sup> Sunnî kaynaklardaki ile örtüşen bu bilgileri derlerken el-Hasenî'nin büyük ölçüde es-Sibâcî'nin (ö.1964) *es-Sunne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrîc'i'l-İslâmî* adlı eserinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>29</sup>

Onun kanaatine göre uydurma faaliyetleri fırkalaşmalar başlamadan yirmi sene öncesine kadar uzanmaktadır.<sup>30</sup> Bu görüşünü sahabeden nakledilen bazı rivayetlere dayandırır. Bunlar arasında °Abdullâh b. °Abbâs'tan (ö.68/687-88) belli bir zamandan sonra aldıkları rivayetin isnadını sormaya başladıkları ile ilgili nakil,<sup>31</sup> Hz. °Alî'nin bir rivayeti ancak iki şahit olduğunda kabul etmesi<sup>32</sup> ve Hz. °Â'îşe'nin Hz. Peygamber'den nakledildiğini işittiği bazı rivayetlere karşı çıkması<sup>33</sup> gibi rivayetler yer almaktadır. Ona göre bu gibi örnekler Hz. Peygamber'in vefatını takip eden

<sup>27</sup> *Gâli* ravilerden nakledilen *el-Kâfî*'deki bazı rivayetler için bkz. el-Kuleynî, *el-Kâfî*, c.1, ss.132-133, 193, 197, 229, 254, 257, 261, 353, 495, 532.

<sup>28</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.90-91.

<sup>29</sup> Muştafâ es-Sibâcî, *es-Sunne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrîc'i'l-İslâmî* (Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1960), ss.79-81.

<sup>30</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.92-96.

<sup>31</sup> Muslim, *es-Şahîh*, tah. Muhammed Fu'âd °Abdulkâfî (Kahire: Dâru'l-Hadîş, 1991), c.1, ss.12-13.

<sup>32</sup> Şemsule'imme es-Seraşsî, *el-Mebsûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1989), c.16, s.118.

<sup>33</sup> Ebû'l-Kâsim et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Hâmid b. °Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1983), c.18, ss.291-292.

süreçte hadislere yalan karıştığını kesin bir şekilde göstermektedir. El-Hasenî, öncesinde Yahudi ya da Hıristiyan olup sonradan Müslüman olan Ka'bu'l-Ah̄bār (ö.32/653), °Abdullāh b. Selām (ö.43/663-64) ve Vehb b. Munebbih (ö.114/732) gibi kimselerin de *mevdū*<sup>c</sup> rivayetlerin ortaya çıkmasında ciddi bir rol oynadıklarını düşünmektedir. El-Buḥārī (ö.256/870) ve Muslim'in (ö.261/875) eserlerinde yer alan ancak kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade ettiği *Cessāse* rivayeti<sup>34</sup> gibi nakilleri de bu bağlamda zikreder.<sup>35</sup>

El-Hasenî, uydurma faaliyetlerinin tarihlendirilmesi bağlamında sahabenin adaleti meselesini de tartışmaktadır. Müellifin sahabeye karşı düşmanca bir tutumdan uzak olduğu ancak toptan bir adalet anlayışına da açık bir şekilde karşı çıktığı görülmektedir. Bu doğrultuda, “Her kim bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” hadisini işiten sahabenin Hz. Peygamber’e iftirasının söz konusu olamayacağını savunan<sup>36</sup> Ehlu’s-Sunne’nin bu iddiasını eleştiren el-Hasenî’ye göre Kur’an’da yer alan sahabeye yönelik uyarılar ve bizzat Sunnî kaynaklarda “*men kezebe*” hadisinin açıklaması sadedinde nakledilenler,<sup>37</sup> Ehlu’s-Sunne’nin bu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Bu nakledilenlerden yola çıkarak sahabenin mutlak anlamda Hz. Peygamber’e yalan isnat ettiğini savunmadığını belirten müellif, sahabenin hepsinin aynı düzlemde değerlendirilmemesi gerektiğini düşünmektedir. El-Hasenî’ye göre onların arasında Hz. Peygamber ile sohbetin kendilerini günah ve kötülüklerden alıkoyduğu kimseler bulunduğu gibi, bu mertebeye ulaşamamış olanlar ve kendi hedef ve arzularına ulaşmak için İslam’ı bir perde olarak kullananlar da bulunmaktadır.<sup>38</sup>

El-Hasenî amacının Şī’a’yı temize çıkarmak olmadığını pek çok kez ifade ederek, uydurma faaliyetlerinin ortaya çıkışına dair tespitlerin doğru bir şekilde yapılabilmesi için, ilk dönem şartlarının iyi anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda yukarıda da değindiğimiz gibi o, hadiste yalanın nüvelerinin Hz. Peygamber zamanında ortaya çıkmaya başladığını, onun vefatından sonra oluşan siyasî rekabet ortamında bunun

<sup>34</sup> Deccāl ile ilgili oldukça garip bir muhtevaya sahip olan bu rivayet için bkz. Muslim, *Fiten*, 119 B. *kıṣṣati'l-Cessāse*, c.4, s.2261 (no.2942).

<sup>35</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.95-100.

<sup>36</sup> Es-Sibā'ī, *es-Sunne*, s.76. Bu konuda çoğunlukla es-Sibā'ī'ye atıfta bulunan müellifin, hadis uydurma faaliyetlerinin ilk olarak ne zaman başladığına dair Ehlu’s-Sunne içerisindeki farklı görüşlere yer vermediği görülmektedir. Bu konuda Ehlu’s-Sunne içerisindeki farklı görüşler için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yay., 2011), ss.18-19.

<sup>37</sup> Ebū'l-Ferac İbnü'l-Cevzī, *el-Mevdū'āt*, tah. °Abdurrahmān Muḥammed °Uşmān (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966), c.1, s.56; İbn Sa'd, *Kitābu'l-Ṭabākātü'l-Kebīr*, tah. °Alī Muḥammed

<sup>38</sup> Umer (Kahire: Mektebetu'l-Hāncī, 2001), ss.61-62.

<sup>38</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.92-95.

artarak devam ettiğini savunmaktadır.<sup>39</sup> Uydurma faaliyetlerinin sistemli bir şekilde öncelikle Emevî etkisiyle başladığına vurgu yapan Hâşim Ma'rif el-Hasenî, Emevîlerin çıkarları doğrultusunda uydurulan birçok rivayetin Hz. Peygamber'e izafe edildiğini ifade etmektedir. Minberlerde ve topluluklar içinde devamlı Hz. °Alî'nin kötülendiği, diğer yandan ilk üç halifenin ve faziletleri ile alakalı rivayetlerin uydurulduğu, insanlara küçük yaştan itibaren bu hususlar doğrultusunda eğitim verildiği bir dönemin ardından, Emevîlerin zayıflaması ile birlikte insanlar yavaş yavaş bu baskılara karşı tepkilerini göstermeye başlarlar. Şİ'a kaynaklı uydurma faaliyetlerinin başlangıcı da bu döneme tekabül eder. El-Hasenî, Şİ'a'da uydurulan ilk rivayetler arasında, halifelerin kötülenmesine, Ehl-i Beyt'in faziletlerine yönelik olanlar ile *gûlât* tarafından *aşllara*<sup>40</sup> dahil edilen rivayetlerin bulunduğunu düşünmektedir.<sup>41</sup> Müellifin bu kısımda İbn Ebî'l-Ĥadîd'in (ö.656/1258) *Şerhu Nehci'l-Belâğa*'sından yararlandığı anlaşılmaktadır. İbn Ebî'l-Ĥadîd'e göre Mu'âviye, yönetimindeki bölgelere gönderdiği mektuplarla sistematik bir şekilde özellikle Hz. °Osmân ve sahabe hakkında hadis uydurma faaliyetlerine ön ayak olmuş ve bu rivayetlerin halk tabanına yayılmasını sağlamıştır. Aynı dönemde Hz. °Alî'ye taraftar olanlar ise ciddi bir takibata uğramıştır.<sup>42</sup> Ancak diğer yandan İbn Ebî'l-Ĥadîd *fedâ'il* konusundaki uydurma faaliyetlerinin Şİ'a tarafından başlatıldığını ifade eder. Bekriyye<sup>43</sup> de bunun üzerine harekete geçmiş ve taraftarı olduğu kişiler hakkında hadis uydurmuştur. Sonraki süreçte de gruplar uydurma hususundaki bu tavırlarıyla karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeye devam etmiştir.<sup>44</sup> El-Hasenî, İbn Ebî'l-Ĥadîd'in, uydurma faaliyetlerinin Şİ'a tarafından başlatıldığı şeklindeki görüşünü paylaşmaz. Zira anlaşıldığı kadarıyla o, bahsi geçtiği şekliyle bir takibat ortamında Şİ'a'nın hadis uydurma faaliyetinde bulunamayacağını düşünmektedir. Emevîler dönemindeki baskı ortamında fikirlerini açıkça ortaya koyamayan °Alî taraftarlarının, kendi görüşleri doğrultusunda hadis uydurmuş olması da söz

<sup>39</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.112-113.

<sup>40</sup> İmamlar döneminde hadisler *aşl* denen küçük çaplı kitaplarda toplanıyordu. *Aşl* denen bu hadis mecmuaları imamların ashâbı tarafından oluşturulmaktaydı. En fazla *aşl*ın İmâm Ca'fer zamanında telif edildiği ve bu asılların sayısının 400'e ulaştığı nakledilmektedir. *Aşl*ın mahiyetine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî el-Celâlî, *Dirâse Havle'l-Uşûli'l-Erba'imi'e* (Tahran: Merkezi İntişârâtı'l-A'lemî, 1394), ss.7-12.

<sup>41</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.123, 148-149.

<sup>42</sup> İbn Ebî'l-Ĥadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, tah. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Kum: Menşûrâtü'l-Mektebeti Âyetullâh el-°Uzmâ el-Mar'âşî, 1967), c.11, ss.44-45. İbn Ebî'l-Ĥadîd de bu konudaki görüşünü °Alî b. Muhammed el-Medâ'inî'den naklettiği bir rivayete dayandırmaktadır.

<sup>43</sup> Hz. Ebû Bekr taraftarları.

<sup>44</sup> İbn Ebî'l-Ĥadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, c.11, ss.48-49.

konusu olamaz. Şī'a kaynaklı hadis uydurma faaliyetleri, Emevî devletinde zayıflama emareleri görülmeye başlayınca ortaya çıkmıştır. Yıllar boyu maruz kalınan baskının sona ermesiyle, Şī'a içerisinde bazı kişiler Emevîlerin yöntemini devralmış, salih ve takva sahibi birçok kimseyi tahkir edici nitelikte rivayetler uydurarak imamlara nispet etmişlerdir. Sonuç olarak el-Ḥasenî'ye göre hadis uydurma faaliyetlerinin Şī'a tarafından başlatıldığını söylemek tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır.<sup>45</sup>

Şī'a içerisindeki uydurma faaliyetlerinin bir diğer ayağını, uydurma rivayetleri kendi görüşleri doğrultusunda kullanan Keysāniyye, Zeydiyye ve Faṭhiyye gibi Şī'î fırkaların oluşturduğunu ifade eden el-Ḥasenî'ye göre, Ehl-i Beyt adına Ehl-i Beyt'e en fazla zarar verenler ise *gulāt* gruplarıdır. *Gulāt* fırkalara mensup kişiler özellikle imamlardan Muḥammed el-Bâkır (ö.114/733 [?]) ve Ca'fer eş-Şâdiḳ'a (ö.149/766) nispet ettikleri çok sayıda uydurma rivayeti *aşllara* dahil etmeyi başarmışlardır. Muḥammed el-Bâkır'dan nakledilen meşhur rivayete göre Ca'fer eş-Şâdiḳ'ın ashâbı arasına karışarak gerçek kimliklerini gizleyen el-Muḡîra b. Sa'id'in<sup>46</sup> taraftarları, imamlardan işitilen sözlerin toplandığı bu *aşlları* el-Muḡîra'ya getirmiş, el-Muḡîra da bunlara uydurma rivayetleri ekleyerek sahiplerine geri göndermiştir. El-Muḡîra b. Sa'id'in Ca'fer eş-Şâdiḳ adına 12.000 hadis uydurduğu bizzat kendi ağzından nakledilmektedir. °Alî er-Riḳâ'dan (ö.203/818) nakledilen rivayette ise bir kısım *mevḏū*<sup>c</sup> rivayetin de muhalifler tarafından uydurularak kendilerine izafe edildiği ifade edilmektedir. Buna göre muhaliflerin imamlar hakkında uydurduğu rivayetler üç kısımdır. Birincisi kendileri hakkında *guluvv* içerikli, ikincisi kendilerine noksanlık izafe eden, üçüncü kısım da muhaliflere yönelik hakaret içeren rivayetlerdir.<sup>47</sup> Hem *gulât*tan hem de muhaliflerden imamlar adına hadis uyduran bu kişiler yalanlarını gizlemek için zaman zaman imamlardan *şahîh* rivayetler de nakletmişlerdir. Tedvinin başladığı sonraki süreçte, rivayetlerin ve ravilerin tenkidi noktasında ortaya konan yoğun çabalara rağmen, aralarında *el-Kutubu'l-Erba'a*'nın da bulunduğu hadis eserlerine çok sayıda *mevḏū*<sup>c</sup> rivayetin girmesine engel olunamamıştır.<sup>48</sup> Nitekim imamlardan nakledilen bazı rivayetlerde bu duruma işaret edilmektedir. Bu rivayetlerde imamlar Müslümanları, kendilerine yalan isnat eden el-Muḡîra

<sup>45</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevḏū'ât*, ss.118, 122.

<sup>46</sup> İmamlardan Muḥammed el-Bâkır ve Ca'fer eş-Şâdiḳ zamanında yaşamıştır. Şī'a tarafından *gulân*ın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir.

<sup>47</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevḏū'ât*, ss.150-151.

<sup>48</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevḏū'ât*, s.123.



b. Sa'îd, Hâzım el-Berîrî (ya da el-Yezîdî), İbn Ebî Zeyneb (Ebû'l-Hattâb), Beşşâr eş-Şu'ayrî gibi bozuk itikatlı kimselere karşı uyarmaktadırlar.<sup>49</sup>

İslam dünyasında zamanla yeni fikir ve cereyanların ortaya çıkmasıyla birlikte, uydurmaya sevk eden faktörlerin ve *mevdûc* rivayetlerin sayısının hızla arttığını belirten el-Hasenî bu gruplardan ve onların görüşlerinden de kısaca bahsetmektedir.<sup>50</sup> Diğer yandan Arap olmayan Müslümanların sayısının hızla artmasıyla, Arapları yücelten diğer ırkları ise aşağılayan rivayetlerin uydurulmasına yönelik bir çabanın ortaya çıktığını ve zamanla bunun, tam tersi yönde bir uydurma faaliyetini de beraberinde getirdiğini belirtmektedir.<sup>51</sup>

Sunnî kaynaklı ilk *tedvîn* faaliyetleri de el-Hasenî'ye göre uydurma rivayetlerin yerinin sağlamlaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Zira ilk dönemde *tedvîn*le görevlendirilen İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö.124/742) ve Ebû Bekr b. Hâzım (ö.120/738 [?]) gibi kimseler Emevîlere yakınlığıyla bilinen ulema arasındadır. İdarecilerin ise en yakınındaki kimseleri, kendi icraatlarını onaylayan kimseler arasından seçeceği açıktır.<sup>52</sup>

El-Hasenî'nin uydurma faaliyetlerinin tarihsel serüveni ile ilgili sunmuş olduğu bu tablonun, aynı meseledeki Sunnî yaklaşımdan bir hayli farklı olduğu aşikardır. Onun özellikle, ilk uydurma faaliyetinin Şİ'a ile başladığı şeklindeki Sunnî anlayışa karşı çıktığı görülmektedir. Müellif, Şİ'a'nın hadis uydurmadaki rolünü de genel Şİ'î yaklaşımdan farklı bir şekilde ele almaktadır. Müellifin, Emevîlerin Şİ'a'ya karşı uyguladığı baskıcı politikaların sonuçlarından biri olarak, bu hanedanın son dönemlerine kadar Şİ'a kaynaklı herhangi bir uydurma faaliyetinin gerçekleşmediği iddiası kanaatimizce araştırılmayı hak eden bir iddiadır. *Gülâtın* uydurma faaliyetlerinin yoğunlaşmaya başladığı Muhammed el-Bâkır döneminin (94-114/712-731),<sup>53</sup> onun savunduğu gibi Emevî iktidarının kan kaybetmeye başladığı bir döneme denk geldiği doğrudur.<sup>54</sup> Ancak bu durum yalnızca

<sup>49</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.148-150; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl el-ma'rûf bi-Ricâli'l-Keşşî*, tah. Hâsen Muştâfavî (Beyrut: Merkezi Neşri Âsâri'l-Allâme el-Muştâfavî, 2009), ss.159-160, 239-241, 244, 302-320, 404-406.

<sup>50</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.120-122, 142-147.

<sup>51</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.130-131.

<sup>52</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.132-133.

<sup>53</sup> Şİ'î kaynaklarda *gâlî* fikirlerine en fazla vurgu yapılan kimselerden Beyân b. Sem'ân ve el-Muğîra b. Sa'îd'in İmâm el-Bâkır zamanında, aşırı görüşlerini yayma bağlamında faaliyette buldukları anlaşılmaktadır: et-Tûsî, *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl*, ss.303, 314; William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq* (New York: Cambridge University Press, 2008), ss.40, 57.

<sup>54</sup> İrfan Aycan, "Emeviler Dönemi İç Siyasî Gelişmeleri (41-132/661-750)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39:1 (1999), ss.165-166, 168 vd.

*ğulāt* kaynaklı uydurma faaliyetleri için geçerli sayılabilecek bir gösterge olarak kabul edilebilir. *Ğulāt* kaynaklı olmayan bilhassa *fedā'il* ve *meşālibe* dair *mevdū*<sup>c</sup> rivayetlerin Şī'e tarafından erken bir tarihte dolaşıma sokulmuş olması imkan dahilindedir. Zira takibat ortamı bu faaliyetlerin el altından yürütülmüş olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Yukarıda yer verdiğimiz İbn Ebī'l-Ḥadīd'in ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir.

### **Ḳuşşāşın Uydurma Faaliyetlerindeki Rolü**

El-Ḥasenī'nin kitabında oldukça geniş bir yer ayırdığı konulardan biri *Ḳuşşāşın* uydurma faaliyetlerindeki rolüdür. İslam'dan önceki Arap toplumunda önemli bir yere sahip olan kıssacıların en fazla değindiği konular arasında cinler, sihir ve kehanetler olduğunu belirten el-Ḥasenī, bu konuların İslam sonrası kıssalarda da kendini gösterdiğini belirtir. Hz. Muhammed'in peygamberliğini seneler öncesinde haber verdikleri nakledilen kâhinlere dair anlatıları bu kapsamda değerlendirmektedir.<sup>55</sup> Başka birtakım örneklere daha yer veren müellif bilhassa en-Nuveyrī'nin (ö.733/1333) *Nihāyetu'l-Erab*, el-Mes'ūdī'nin (ö.345/956) *Murūcu'z-Zeheb* ve İbn 'Abdirabbih'in (ö.328/940) *el-İḳdu'l-Ferīd*'inin farklı konularda *Ḳuşşāş*dan nakledilen çeşitli anlatılar için zengin birer kaynak olduğunu belirtmektedir. Her kesime ait hadis ve tarih kaynaklarında yer alan bu tür kıssalar el-Ḥasenī'ye göre İslam'a zarar vermek isteyenler için hala kullanışlı birer silah hükmündedir.

Önceden Yahudi ve Hıristiyan olan kimselerden oluşan bir cemaatin de tahrip amaçlı olarak bazı efsanevi anlatıları İslamî öğretiler içerisine karıştırdığını düşünen el-Ḥasenī bunlar arasında Temīm ed-Dārī (ö.40/660), Ka'bu'l-Aḥbār (ö.32/653) ve Vehb b. Munebbih'in (ö.114/732) isimlerini sayar. Mezkur kimselerden Temīm ed-Dārī'ye bizzat üçüncü halife Hz. 'Osmān tarafından çeşitli meclis ve mescitlerde halka oluşturup hadis nakletme izni verildiğinin altını çizen müellifin<sup>56</sup> dikkat çektiği bir başka husus da, özellikle Vehb ve Ka'b'dan bu minvalde nakledilen birçok kıssanın bazı müfessirlerce ayet ve surelerin tefsirinde kullanılmış olmasıdır.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> El-Ḥasenī, *el-Mevdū'āt*, ss.153-155.

<sup>56</sup> Rivayetlerde Temīm'in, mescitlerde insanlara kıssa anlatmak için hem Hz. 'Umer hem de Hz. 'Usmān'dan izin aldığı nakledilmektedir: İbnü'l-Cevzī, *el-Ḳuşşāş ve'l-Muzekkirin*, tah. Muḥammed b. Luṭfī eş-Şabbāğ (Beirut: Mektebu'l-İslāmī, 1983), s.175. Müellif bu noktada Temīm ed-Dārī tarafından nakledilen *Cessāse* hadisine tekrar vurgu yapar.

<sup>57</sup> El-Ḥasenī, *el-Mevdū'āt*, ss.157-158. Ka'bu'l-Aḥbār ve Vehb b. Munebbih'in tefsirdeki rolü hakkında bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usülü ('İlmu Usülü't-Tefsir)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), ss.251-257.

Onun saydığı kimseler ile alakalı, Sunnî kaynaklardan yola çıkarak bir karşılaştırma yapmak bu makalenin sınırlarını aşacağından konuya kısaca değinmekle yetineceğiz. Kanaatimizce müellif bu hususta Sunnî anlayış hakkında –zikrettiği son dönemdeki birkaç çalışma dışında– genellemeci bir yaklaşım sergilemektedir. Zira özelde mezkur ravilere, genel olarak ise *İsrâ'iliyyât* ve kıssa kültürüne yönelik Sunnî algının tam olarak olumlu bir mahiyet arz ettiği söylenemez. Kaynaklarda Temîm ed-Dârî, Vehb b. Munebbih ve Ka'bu'l-Ahbâr çoğunlukla, kendilerinden rivayet nakledilebilecek *şika* kimseler arasında kabul edilmekle birlikte, önde gelen bazı âlimlerin bu kimselere ve onlardan nakledilen rivayetlere karşı kayda değer tenkitler yönelmiş oldukları bir vakıdır.<sup>58</sup>

Müellif *kuşşâşın* devlet içindeki merkezî konumuna değinmekte, diğer devlet görevlileri gibi *kuşşâşın* da, uygun gördüğü kimseler arasından halife tarafından seçildiğini aktarmaktadır. Nitekim Sunnî kaynaklarda bu hususu destekler mahiyette bilgiler yer almaktadır.<sup>59</sup> Yöneticilerin politikalarına uygun ve karşıtlarının aleyhinde bir söyleme sahip olan *kuşşâş*, bu söylemi desteklemek için çeşitli konularda Hz. Peygamber'e dayandırdıkları rivayetleri kullanmışlardır.<sup>60</sup> *Kuşşâş* hakkındaki algının zamanla olumsuz bir hal aldığına da vurgu yapan müellif, hicri üçüncü asrın başlarında °Abbâsî halifelerinin onları meşitlerde, yollar üzerinde insanlara kıssa anlatmaktan men ettiğine dair eṭ-Ṭaberî (ö.319/923) rivayetini<sup>61</sup> ve İbnu'l-Eşîr'in (ö.630/1233) onları şarlatanlar arasında saydığına dair bilgiyi<sup>62</sup> de nakleder.<sup>63</sup>

*Kuşşâşın* en fazla hadis uydurduğu alanlardan birinin mucize ve kerametler olduğunu belirten el-Hasenî'ye göre Sunnî *kuşşâş* halifeler ve evliyalara kerametler atfettikleri birçok rivayet uydurmuşken, ŞİTİ *kuşşâş* ise imamları merkeze alarak uydurma faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Bunun dışında *kuşşâş* tarafından uydurulan rivayetlerin daha ziyade *terâcim*, *fedâ'il*, itaat ve amellerin sevabı, peygamberler tarihi, ahlak, ahkam, cennet,

<sup>58</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Zahid el-Kevserî, "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyyât," terc. Osman Güner, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4:1 (2004), ss.223-224; Özcan Hıdır, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine," *Hadis Tedkikleri Dergisi* 3:1 (2005), ss.7-37; Mehmet Emin Özaşar ve Mahmut Demir, "Vehb b. Münebbih," *DİA*, c.42, ss.608-610; Halit Özkan, "Temîm ed-Dârî," *DİA*, c.40, ss.419-421.

<sup>59</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Munevvera*, tah. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: Dâru'l-İşfahânî li't-Tibâ'a, 1979), c.1, s.11.

<sup>60</sup> Krş. el-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.159; Aḫmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-°Arabî, 1969) ss.159-160.

<sup>61</sup> Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Târîhu't-Ṭaberî* (Beyrut: Dâru't-Turâş, 1387), s.54.

<sup>62</sup> İbnu'l-Eşîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh*'inde böyle bir ifadeye rastlanmamıştır.

<sup>63</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.164.

cehennem, musibet, fakirlik, hastalık ve açlığın fazileti, kıyamet, zikir-dualar ve küçük bir amele karşı verilen abartılı mükafatlar gibi konularda yoğunlaştığını dile getirir.<sup>64</sup>

Müellifin dikkat çektiği bir diğer husus, *kuşşâşın*, mezkur konularda uydurduğu rivayetleri koruma altına almak için, onları destekleyici mahiyette rivayetler uydurmuş olmasıdır. Şīcī kaynaklarda bu bağlamda kendine yer bulduğunu düşündüğü rivayet “Her kime amellerin sevabı ile ilgili bir bilgi ulaşır ve sevabını umarak bu ameli ifa ederse, Rasûlullâh bunu söylememiş olsa bile amelin sevabı ona verilir”<sup>65</sup> rivayetidir. Yine aynı bağlamda Sunnî *kuşşâş* tarafından uydurularak Hz. Peygamber’e dayandırıldığını iddia ettiği rivayet “Kim Allah’ın rızasını kazanmak için benden hadis naklederse onu ben söylemişimdir”<sup>66</sup> şeklindedir.

El-Hasenî bu kapsamdaki rivayetlere önem atfeden ve bu rivayetlere dayanarak *kâ'idetu't-tesâmuhu* ortaya koyan Şīcī’yi ciddi anlamda eleştirmektedir.<sup>67</sup> Kaidenin tam adı *et-tesâmuḥ fî edilleti's-sunen* şeklindedir. Bu kaidenin, yukarıda bir versiyonu zikredilen “*men beleğa*” rivayetleri üzerine bina edildiği açıkça dile getirilen bir husustur. Bu kaideye göre isnadı bakımından muteber olmayan bir rivayet *istiḥbāba* hamledilerek onunla amel edilebilir. Eş-Şehīdu’s-Şānī (ö.966/1559), Muḥammed Bâkır Sebzvārī (ö.1090/1679), Huseyn b. Muḥammed Hānsārī (ö.1098/1686) ve daha birçok Uşūlî âlimin bu kaideyi eserlerinde kullandığı görülmektedir.<sup>68</sup> El-Hasenî fukahanın bu bağlamdaki tutumuna yönelik tenkidini, itaat konusunda söylenen bir yalanın onu yalan olmaktan çıkarmayacağı görüşü üzerine bina eder. Yalanı büyük günahlar arasında sayan ulemanın bu tarz uydurma hadisler konusunda gevşeklik göstermesini garip olarak nitelemektedir. Bir rivayeti, senedi veya metni noktasında en ufak bir şüpheye kapıldıklarında dahi zayıf olarak niteleyebilen fıkıhçıların, *terğīb*, *terhīb* ve *feḍâ'il* rivayetlerine sıra geldiğinde sadece “*men beleğa*” rivayetlerinden yola çıkarak bunların kusurlarını görmezden gelmeleri ona göre kabul edilebilir bir tutum değildir. El-Hasenî’ye göre özellikle *mute'ahḥirūn* âlimlerinin fıkıh eserlerinde *tesâmuḥ* kapsamında kabul edilen

<sup>64</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'ât*, ss.165-166, 169-170.

<sup>65</sup> Ebū Ca'fer el-Berkī, *el-Mehāsīn* (Kum: Dāru'l-Kutubi'l-İslāmiyye, 1370), c.2, s.25; el-Mecclisī, *Bihāru'l-Envār* (Beyrut: Mu'essesetu'l-Vefā', 1983), c.2, s.256.

<sup>66</sup> İbnu'l-Cevzī, *el-Mevdū'ât*, c.1, s.98. İbnu'l-Cevzī rivayetin *bâtil* olduğunu ifade eder.

<sup>67</sup> Muḥammed el-Bâkır el-Behbūdī de bu eleştirilerinde el-Hasenî’ye katılmaktadır: el-Behbūdī, *Şaḥīhu'l-Kāfī* (Beyrut: ed-Dāru'l-İslāmiyye, 1981), s.۲ (*muḥaddime*).

<sup>68</sup> Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: ‘Alī Ekber Kelānterī, “Tesâmuḥ der Edille-yi Sunen,” *Pejuḥeş-e ‘Olüm-e İslāmī* 5:17 (2010), ss.1-21.

çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu tür rivayetlerin halkta yanlış bir din algısı oluşturduğunu belirten müellif, günah ve kötülöklere dalan kimselerin bu rivayetlere dayanarak kabir ziyaretleri, buralarda gözyaşı dökme gibi amellerle dinî sorumluluklarını yerine getirdikleri zehabına kapıldıklarını vurgular. Az bir amelle bütün günahların bağışlanacağına dair bir bilgi ne Kur'an'da ne de *şahîh* sünnette bulunmaktadır.<sup>69</sup>

### Hâşim Ma'rûf el-Hasenî ve Rivayetlerin Tenkidi

Yukarıda da değindiğimiz gibi el-Hasenî kitabının dördüncü bölümünü *fedâ'il* ve *meşâlib* konusundaki uydurma olduğunu düşündüğü rivayetlere ayırmıştır. Onun *mevdûc* rivayetlerin yer aldığı kaynakları ele alırken, Şİ'a içerisinde en muteber hadis kitaplarından biri olarak kabul edilen *el-Kâfî*'yi dahi bu kapsamın dışında tutmadığı görölmektedir. Uydurma olduğunu isnad ve metin yönünden delillendirerek eserine aldığı birçok rivayet, *el-Kâfî* rivayetleri arasında yer almaktadır.<sup>70</sup> *El-Kâfî*'ye ve müellifi el-Kuleynî'ye doğrudan da eleştiri yönelten müellif, el-Kuleynî'nin yirmi senesini bu eserin telifi için harcamasına rağmen sened ve metnindeki kusuru aşikar olan birçok rivayeti eserine almasını garip bulmaktadır. El-Kuleynî'den sonra gelenlerin de bu rivayetlere dört elle sarıldığını vurgular ve *el-Kâfî* içerisindeki sıhhat bakımından sıkıntılı rivayetlere işaret eden yeni bir çalışma yapılması yönündeki temennisini dile getirir.<sup>71</sup> Ona göre sadece *el-Kâfî*'nin değil *el-Kutubu'l-Erba'a*'nın tamamı, bütün diğer rivayet kaynakları gibi tenkitten azade görölmemelidir.<sup>72</sup>

Şİ'a içerisinde *el-Kutubu'l-Erba'a*'daki bütün rivayetlerin tartışmasız bir şekilde *şahîh* kabul edildiği, hatta bazı Aḥbārî âlimlerce kesin bilgi ifade ettiğine hükmedildiği tek dönem, sistematik Aḥbārîlik'in hakim olduğu 11-13. asırlar arasındaki süreçtir. İki asırlık bu süreç dışında hicri beşinci asırdan itibaren hakim olan Uşûlî ekole göre ise *el-Kutubu'l-Erba'a*'da yer alsada da *haber-i vâhid* kesin bilgi ifade etmeyeceğinden, bu kaynaklardaki rivayetlerin de tenkidi önünde bir engel bulunmamaktadır. Ancak itikadî

<sup>69</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.170-174.

<sup>70</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.184 (Câbir el-Cu'fî rivayeti: *el-Kâfî*, c.8, s.344), s.185 (İbn Ürume rivayetleri: *el-Kâfî*, c.1, ss.420-421), ss.233, 235, 240, 241, 243, 244.

<sup>71</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.253.

<sup>72</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.228-229. El-Hasenî, hadislerin *tedvîn* tarihi, kısımları vb. hususlarda genel bilgilere yer verdiği, ancak esas olarak el-Buḥārî'nin *eş-Şahîh*'i ile el-Kuleynî'nin *el-Kâfî*'si hakkındaki incelemelerine tahsis ettiği *Dirâsât fi'l-Ḥadîş ve'l-Muḥaddîşîn* adlı eserinde *el-Kâfî*'ye yönelik eleştirilerini daha ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. *Şahîhu'l-Buḥārî*'ye de geniş yer ayırdığı kitabında, her iki hadis eserinde yer alan -bilhassa ele aldığı bazı konulardaki- rivayetler bağlamında metin tenkidi örneklerine rastlamak mümkündür: el-Hasenî, *Dirâsât fi'l-Ḥadîş ve'l-Muḥaddîşîn* (Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l-Maḥbû'ât, 1978), ss.226, 293, 346-347.

konudaki rivayetler bağlamında vurgulandığı gibi, durumun pratiğe tam olarak bu şekilde yansıdığı söylenemez. Zira teorideki kabule rağmen bu kitaplardaki rivayetlerin tenkidi noktasında kayda değer bir çaba ortaya konmamıştır. *El-Kutubu'l-Erba'a*'ya yönelik tenkitlerin ancak son dönemde dillendirilmeye başladığı müşahede edilmektedir. Bu bağlamda başta *el-Kāfi* olmak üzere *el-Kutubu'l-Erba'a*'daki rivayetlerin büyük kısmının zayıf ve uydurma rivayetlerden oluştuğunu açık bir şekilde ifade eden kimseler arasında Hâkemîzâde<sup>73</sup> (ö.1987), el-Burka'î<sup>74</sup> (ö.1990) ve el-Behbūdî<sup>75</sup> (ö.2015) sayılabilir.

El-Hasenî'nin rivayetlere yaklaşım ve tenkidinde ön plana çıkan bazı hususlar göze çarpmaktadır. Öncelikle onun hem sened hem de metne yönelik kıstasları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim uydurma olduğunu düşündüğü rivayetlere ayırdığı dördüncü kısmın başında, burada yer vereceği bazı rivayetlerin sened ve metin yönünden uydurma olduğunun kolaylıkla anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.<sup>76</sup> Bazı rivayetlerde yalnızca senede,<sup>77</sup> bazılarında ise sadece metne yönelik tenkidin akabinde rivayetin uydurma olarak nitelendirildiği görülürken,<sup>78</sup> birçok yerde bu iki tenkit yönteminin aynı anda kullanıldığı müşahede edilmektedir.<sup>79</sup>

Diğer yandan müellif senedin sıhhatini rivayetin *ma'şūmdan*<sup>80</sup> suduru için tek başına yeterli görmemektedir. Hz. Muhammed'in risaletinden önceki elli yılda meydana geldiğine inanılan mucizevî olayların nakledildiği rivayet bağlamında bu düşüncesini açıkça ifade eder. Oldukça uzun olduğunu belirttiği bu rivayetin bir kısmını naklettikten sonra, rivayete dair garip bulduğu bazı hususları dile getirir. El-Hasenî'ye göre rivayetin senedinde de birtakım kusurlar mevcuttur. Ancak senedi *şahîh* kabul edilse dahi, bir senedin güvenilirliği onun *ma'şūmdan* sudurunun kesin olarak bilinebilmesi için yeterli değildir. Zira el-Muğira b. Sa'îd vb. kimseler tarafından uydurulan onlarca rivayet *şika* kimseler tarafından nakledilmiş ve imamların

<sup>73</sup> Kitabında *el-Kāfi*'deki rivayetlerin ancak %12'sinin *şahîh* kabul edilebileceğini savunur: °Alî Ekber Hâkemîzâde, *Esrâr-e Hezâr Sâle*, byy. 1437, ss.78-79 (Bu kitap ilk olarak 1944 senesinde Neşriyye-i Perçem'in 12. sayısında yayımlanmıştır).

<sup>74</sup> *Uşûlu'l-Kāfi*'deki rivayetleri Kur'an'a arz etmek üzere telif ettiği eserinin mukaddimesinde *el-Kutubu'l-Erba'a*, özellikle de *el-Kāfi*'deki rivayetlerin tenkidi sadedinde oldukça cesur ifadeler kullandığı görülmektedir: el-Burka'î, ss.46-47, 54-55.

<sup>75</sup> *Şahîhu'l-Kāfi* adlı eserinde *el-Kāfi*'deki yaklaşık 16.000 rivayetten sıhhat şartlarına uygun olduğunu düşündüğü yaklaşık 4.000 rivayete yer vermektedir.

<sup>76</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'ât*, s.177.

<sup>77</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'ât*, ss.229, 240, 244.

<sup>78</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'ât*, ss.237-238, 245.

<sup>79</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'ât*, ss.191, 193, 230, 237, 238.

<sup>80</sup> Şī'a'ya göre *ma'şūm* teriminin kapsamına giren kimseler, Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma ve on iki İmamdır.

ashabı tarafından telif edilen *aşllarda* kendilerine yer bulmayı başarmışlardır.<sup>81</sup>

Müellifin metin tenkidini isnad tenkidinden sonraki bir basamak olarak algılamadığı anlaşılmaktadır. Bu tutum bir *fedâ'il* rivayetine yönelik değerlendirmesinde açıkça ortaya çıkar. Öncelikle rivayetin muhteva bakımından sıkıntılara değinen el-Hasenî, bu sıkıntılar görmezden gelirse dahi rivayetin ilk ravisi olan el-Huseyn b. Hamdân el-Huşaynî'nin<sup>82</sup> *ricâl* kitaplarında belirtildiği üzere *fâsidu'l-mezheb*, *kezzâb*, *mel'ûn* olduğunu ifade eder.<sup>83</sup> Tefsir ile ilgili bir başka rivayetin tenkidinde de benzer bir yaklaşım sergiler. Ona göre muhtevadaki gariplikler sebebiyle ravilerinin *şıka* olması durumunda dahi bu rivayeti kabul etmek mümkün değildir.<sup>84</sup> Ayrıca el-Hasenî'nin uydurma isnad ihtimalini göz ardı etmediği görülmektedir. Kitabının sonlarına doğru yaptığı değerlendirmede konu hakkındaki düşüncesini şu şekilde ortaya koyar:

Vâizler ve *kuşşâş* hadis uyduruyor, bazen de bu dünyada olmayan kimseler hakkında uydurdukları bu efsanevi anlatılara, onu muasır imamlardan birine, Nebî'ye ya da doğruluk ve güvenilirliği ile bilinen bunlar dışındaki bir kimseye izafe edebilmek adına uydurma bir senet ekliyorlardı.<sup>85</sup>

Buradan yola çıkarak müellifin metin tenkidini isnad tenkidinden daha aslı bir değerlendirme yöntemi olarak kabul ettiğini söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Ancak onun bu kabulü, isnad tenkidine önem vermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira el-Hasenî birçok rivayetin senedindeki ravilerin durumunu, *ricâl* eserlerinde yer alan bilgilere karşılaştırmalı bir şekilde yer vermek suretiyle, derinlemesine tahlil etmektedir.<sup>86</sup>

El-Hasenî'nin belli konulardaki rivayetleri de genel olarak uydurma kategorisinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Eserinde *fedâ'il* ve *meşâlib* bağlamındaki uydurma olduğunu düşündüğü rivayetlere yer veren müellifin bu konulardaki rivayetleri genel olarak uydurma kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira müellif, sahabeyi kötüleyen hadislerin imamlar tarafından söylenmesinin mümkün olmadığını, bunun imamet

<sup>81</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.207-209. Bununla ilgili meşhur rivayet için bkz. eî-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rîfeti'r-Ricâl*, s.241.

<sup>82</sup> Ebû'l-Huseyn İbnu'l-Gadâ'irî el-Vâsiî el-Bağdâdî, *er-Ricâl*, tah. Muhammed Riğâ el-Celâlî (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422), s.54; Ebû'l-Abbâs en-Necâsî, *er-Ricâl*, tah. es-Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî (Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1429), s.67.

<sup>83</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.214. Benzer bir örnek için bkz. s.215.

<sup>84</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.231.

<sup>85</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.280. İsnadla ilgili bir başka değerlendirmesi için bkz. s.291.

<sup>86</sup> Örnek olarak Ebû Başîr, Sa'd el-İskâf ve diğer bazı raviler hakkındaki değerlendirmelerine bakılabilir: el-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.233, 234, 251-252.

saygınlığı ile uyuşmadığını düşünmektedir. Yine *fedā'il* rivayetleri hakkında mükerreren, bu konudaki rivayetlerin çoğunun uydurma olduğundan emin olduğunu belirtmektedir.<sup>87</sup>

El-Hasenî kitabına aldığı bütün rivayetleri genel olarak bu iki başlık altında ele alsa da, bunlar arasında tek başına bir konu başlığı altında değerlendirilebilecek rivayetler de bulunmaktadır. Şī'î kaynaklarda Hz. °Alī ve Ehl-i Beyt taraftarı olmanın, diğer insanlara karşı çeşitli açılardan bir üstünlük sebebi olduğuna dair kitaptaki birçok rivayet buna örnek verilebilir. Müellifin *fedā'il* kapsamında ele aldığı bu bağlamdaki bir rivayete dair değerlendirmelerinden onun, bir kimsenin sadece Şī'î olması bakımından üstün ve cennetlik olarak nitelendiği rivayetleri uydurma kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ele aldığı rivayete göre Ehl-i Beyt taraftarlarına ateş zarar verememektedir. Çünkü Hz. °Alī *kaşīmu'l-cenne ve'n-nār*'dır. Buna göre bir kimsenin cennet veya cehennemlik olmasının diğer bir deyişle ona ateşin dokunup dokunmayacağına ölçütü Hz. °Alī'dir.<sup>88</sup> El-Hasenî böyle bir taksime kesin bir dille karşı çıkar. Allah ateşi, Hz. °Alī'ye neseben en yakın kimseler arasında olsun ya da olmasın, asi kullar için yaratmıştır. Cennet ise Hz. Peygamber ve Hz. °Alī ile Müslüman ve mü'min olma dışında hiçbir bağı bulunmasa da itaatkar kullar için halk edilmiştir. Kısacası, Hz. °Alī'nin ve evladının *velāyetine* (imāmetine) inanmanın Şī'îleri diğer insanlardan imtiyazlı kılan bir tarafı bulunmamaktadır.<sup>89</sup> Ehlu's-Sunne kaynaklarında yer alan ve Ehl-i Beyt'e yönelik aşağılama içeren rivayetlerden bazı örnekler vererek bunları aynı bağlamda tenkit eden el-Hasenî, Şī'a'da nakledilen ve sahabeyi kötüleyen rivayetlere benzer şekilde Sunnî kaynaklardaki bu rivayetlerin miktarının da oldukça fazla olduğunu vurgulamaktadır.<sup>90</sup>

### Uydurma Rivayetlerin Ortaya Çıkışında *Ğulātın* Rolü

Müellifin *ğulātın* hadis uydurmadaki rolüne de zaman zaman işaret ettiği görülmektedir. Tarihi süreç içerisinde uydurma faaliyetlerinin ortaya çıkması bağlamında *ğulātın* etkisine zaman zaman işaret etmesinin yanı sıra,<sup>91</sup> uydurma rivayetlere yer verdiği kısımlardaki değerlendirmelerinde de *ğālī*

<sup>87</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.200-263.

<sup>88</sup> El-Bursî'nin *Meşāriku'l-Envār*'ında bu rivayet bulunamamıştır. Ancak Hz. °Alī'nin *kaşīmu'l-cenne ve'n-nār* olduğuna dair rivayetler bu eserde yer almaktadır. Bkz.Receb el-Bursî, *Meşāriku'l-Envār*, tah. Seyyid °Alī °Aşūr (Beyrut: Menşürātu Mu'esseseti'l-A'lemī li'l-Matbū'āt, 1999), ss.84, 85, 194, 234, 284, 287. Şāzān b. Cebā'īl el-Ḳummī'nin eserinde rivayet bu şekliyle nakledilmiştir: *el-Fedā'il* (Necef: el-Matba'ātu'l-Haydariyye, 1962), ss.74-75. Bazı rivayetlerde bu husus daha somut bir şekilde, kıyamet günü cennet ve cehennemliklerin tek tek Hz. °Alī tarafından belirleneceği şeklinde ifade edilmektedir.

<sup>89</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, s.223.

<sup>90</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.196-199.

<sup>91</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.150-151.



raviler bağlamında *gûlât* etkisinin sık sık gündeme geldiği görülmektedir.<sup>92</sup> Onun *gâli* ravilerine dikkat çektiği rivayetlerin metnindeki garipliklere de vurgu yaptığı görülmektedir. Muhtevası oldukça sıkıntılı olan rivayetlerini naklettiği *gâli* ravilerden bazıları Muhammed b. Sinân,<sup>93</sup> Muhammed b. el-Faḍl el-Ezdî eş-Şayrafî,<sup>94</sup> Ḥayberî b. °Alî eṭ-Ṭaḥḥân, Mufaḍdal b. °Umer, Yûnus b. Zabyân,<sup>95</sup> Sehl b. Ziyâd<sup>96</sup> ve Dâvûd er-Raḳîy'dir.<sup>97</sup> Receb el-Bursî'nin *Meşâriku'l-Envâr*'ına da *gâli* içerikli rivayetler bağlamında değinen el-Ḥasenî, kitapta birçok garip muhtevalı rivayetin nakledildiğini ve bu rivayetler vasıtasıyla imamlara Yaratıcı'ya mahsus hususiyetlerin izafe edildiğini ifade etmektedir.<sup>98</sup>

Bunun yanı sıra tefsir rivayetleri bağlamında *gûlât*'ın etkisine değinen müellif, ayetlerin Hz. °Alî ve evladının imâmetine delil olarak kullanıldığı türden rivayetlerin çoğunlukla hadis uydurmakla suçlanan *gûlât* ehli kimseler tarafından nakledildiğinin altını çizer.<sup>99</sup> *Fedâ'il* kısmında *el-Kâfi* ve *el-Vâfi* de<sup>100</sup> yer alan birçok rivayeti inceledikten sonraki genel değerlendirmesinde, *gûlât*'ın hemen her konuda imamlardan nakledilen rivayetlere nüfuz ederek yanlış görüşlerini yaydıklarını belirtmektedir.<sup>101</sup>

Kitapta birçok rivayetine yer verdiği el-Bursî'nin *Meşâriku'l-Envâr*'ına ve onun üzerinden aynı türde telif edilmiş olan eserlere oldukça sert tenkitler yönelten el-Ḥasenî, Hz. °Alî ve Ehl-i Beyt'i yüceltmek için telif edilen bu kitapların faydadan çok zarara sebep olduğunu düşünmektedir. Zira bu tür kitaplar hakikî Şîrî anlayışını yansıtmayan, *gûlât* kaynaklı, garip içerikli ve imamlara iftira niteliğinde çok sayıda rivayeti ihtiva etmektedir.<sup>102</sup> *Fedâ'il* konusundaki rivayetleri genel olarak uydurma kategorisinde değerlendiren el-Ḥasenî'nin *gûlât* ile *fedâ'il* bağlamındaki rivayetler arasında kurduğu ilişki; bu bağlantıya –tespit edebildiğimiz kadarıyla– daha öncesinde dikkat çekilmemiş olması bakımından önemlidir.

<sup>92</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.209, 216, 217.

<sup>93</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, s.219.

<sup>94</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, s.232.

<sup>95</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.240-241.

<sup>96</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, s.243.

<sup>97</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.266-267.

<sup>98</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, s.223.

<sup>99</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, s.229.

<sup>100</sup> Aḥbârî ekolün önde gelen temsilcilerinden el-Feyd el-Kâşânî'ye (ö.1090/1679) ait olan yirmi altı ciltlik eserde *el-Kutubu'l-Erba'a*'daki rivayetler bir araya getirilmiştir.

<sup>101</sup> El-Ḥasenî, *el-Mevdû'ât*, s.253.

<sup>102</sup> El-Ḥasenî'nin bu konu ile ilgili ayrıntılı açıklaması ve *Meşâriku'l-Envâr*'dan verdiği örnekler için bkz. ss.293-302.

### 3. El-Ḥasenî'nin Rivayetlerin Değerlendirilmesinde Kullandığı Metin Tenkidi Kriterleri

Şî'a, imamlardan nakledilen bir kısım rivayetlerden yola çıkarak kendi bünyesindeki metin tenkidi uygulamalarının başlangıcını ilk dönemlere kadar götürmektedir. Şî'î kaynaklarda, imamlar tarafından bazı metin tenkidi kriterlerinin beyan edildiği çok sayıda rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerin değerlendirmesinde yer verilen kriterlerin arasında ön plana çıkanlar Kur'an'a ve Sünnet'e arzıdır. Bu kıstasların zikredildiği rivayetlerde kimi zaman Kur'an ve Sünnet'e uygun olma ya da muhalefet etmeme doğrudan bir kabul ya da red sebebi olarak sunulmaktadır.<sup>103</sup> Rivayetlerin başka bir versiyonunda ise birbirine muhalif rivayetler bağlamında bu kıstaslar bir tercih sebebi olarak zikredilmektedir. Bu ikinci kısım rivayetlerde Kur'an ve Sünnet'e arzın yanında *‘Āmme*<sup>104</sup> olarak nitelenen kimselerden nakledilen rivayetlere muhalefet de bir tercih sebebi olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda kaynaklarda yer alan rivayetlerden birine yer vermek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

‘Umer b. Hanzala'dan rivayetle: Ebū ‘Abdillāh'a (Ca'fer eş-Şādık) (...) dedim ki: Sizden *şikalarca* rivayet edilen iki *meşhūr* haberle karşılaşsaksak (ne yapalım)? Dedi ki: (Böyle bir durumda) bakılır, bu rivayetlerden hükmü Kur'an'a ve Sünnet'e uygun olup *‘Āmme*'ye muhalefet eden hangisiyse o alınırken, Kur'an ve Sünnet'e muhalefet edip *‘Āmme*'ye muvafık olan ise terk edilir. Dedim ki: Kurbanın olayım peki, iki fakihin Kur'an ve Sünnet'e uygunluğunu ortaya koydukları ancak biri *‘Āmme*'ye muvafık iken diğeri muhalif olan iki rivayet söz konusu olursa hangisi alınır? Dedi ki: Hakka uygun olan onlara muhalif olandır. Dedim ki: Eğer her iki haber de hem *‘Āmme*'ye hem de İmāmiyye'ye muvafık ise [ne yapalım]? Dedi ki: O zaman da hangisinin hükmü *‘Āmme*'nin hakim ve kadılarının hükmüne uygunluk bakımından daha meyilli ise o terk edilip diğeri alınır.<sup>105</sup>

İlk dönem kaynaklarında kendine yer bulan bu tarz rivayetler, Şî'a'da rivayetlerin kabul ya da reddinde muhtevaya yönelik bir anlayışın dikkate alındığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Özellikle *el-Kutubu'l-*

<sup>103</sup> El-Berkî, *el-Meḥāsīn*, c.1, ss.220-221; el-Kuleynî, *el-Kāfī*, ss.69-70.

<sup>104</sup> Bu tabirin Şî'a tarafından Ehlu's-Sunne'yi nitelerek için kullanıldığı görülür. Diğer yandan yapılan çalışmaların, Ehlu's-Sunne'nin kendine has nitelikleri ile teşekkülünün tam anlamı ile hicri üçüncü asırda gerçekleştiğini gösterdiği bir vaktadır. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), s.93. Dolayısıyla ikinci asırda yaşayan imamlardan nakledilen rivayetlerdeki *‘Āmme* kullanımının doğrudan Ehlu's-Sunne'ye tekbül ettiği söylenemese de onun nüvelerine yönelik bir kullanım olduğu açıktır.

<sup>105</sup> El-Kuleynî, *el-Kāfī*, ss.67-68.

*Erba'a*'nın teşekkülünde müelliflerin isnad tenkidinden ziyade metin tenkidini esas aldıkları bir vakıadır.<sup>106</sup> Şİ'a'da isnada yönelik değerlendirmelerin, Ehlu's-Sunne'dekine benzer şekilde sistematik bir hal almasının daha geç bir tarihte gerçekleşmiş olmasının bundaki payı da unutulmamalıdır.<sup>107</sup> Diğer yandan bu dönemde, günümüzde kullanıldığı şekilde bir "metin tenkidi" kavramından söz etmek de elbette mümkün değildir. Burada metne yönelik bir tenkitle kast edilen, hadisçiler tarafından rivayetlerin sıhhat değerlendirmesi yapılırken muhtevaya yönelik; Kur'an'a, Sünnet'e uygunluk vb. bazı karinelerin göz önünde bulundurulmasıdır. Daha somut bir şekilde ifade edecek olursak, el-Kuleynî eserini büyük ölçüde, hicri ikinci asırda oluşturulan ve çok azı günümüze ulaşan asıl ve kitaplardan derlemiştir, ancak rivayetleri alırken yalnızca bu kaynaklarda yer alıyor olmasını sıhhati için yeterli görmeyerek, eserine alacağı rivayetleri metne yönelik birtakım karineleri de göz önünde bulundurarak belirlediği anlaşılmaktadır.

Şİ'a'da özellikle hicrî yedinci asır sonrası Uşulî anlayışta, rivayetlerin sıhhat ölçütü olarak isnad tenkidinin üstünlüğü göze çarpmaktadır. Rivayetlerin tenkidine yönelik her türlü tenkit yönteminin itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı iki asırlık Aḥbārî dönem bir kenara bırakıldığında, isnad tenkidinin bu üstünlüğünü son döneme kadar muhafaza ettiği söylenebilir. Ancak Şİ'a içerisinde son bir asrı aşkın dönemde, metin tenkidinin önemini vurgulayan bir damarın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda *el-Kutubu'l-Erba'a* da dahil Şİ'İ kaynaklardaki rivayetlerin yeniden, özellikle de metin tenkidi kıstasları bağlamında değerlendirilmesine yönelik kayda değer eserler telif edilmiştir.

El-Hasenî incelemekte olduğumuz *el-Mevdū'āt fi'l-Āşār ve'l-Aḥbār* adlı kitabında, metin tenkidi kıstaslarını belli bir liste dahilinde sunmamaktadır. Bunun yerine çeşitli rivayetlerin metnine yönelik tenkitlerinde bu kıstasları zikrettiği görülmektedir. Aşağıda yer verdiğimiz kriterler onun bu değerlendirmelerinden yola çıkarak başlıklandırılmıştır.

---

<sup>106</sup> Mezkur müelliflerin isnada ve ravilere yönelik değerlendirmeleri de elbette söz konusudur. Nitekim *Āmme*ye muhalefet eden rivayetlerin terki hususundaki rivayetler bizzat bu müellifler tarafından da nakledilen rivayetlerdir. Dolayısıyla en azından mezhebî bir saikle ravilerin değerlendirilmeye alınması yönünde bir yaklaşımın nüveleri bu dönemde mevcuttur. Diğer yandan Şİ'İ olan ravilerin bazı vasıflarının göz önünde bulundurulduğuna dair bazı nakiller mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ali Emir-Muezzi, "İmâmî Şii'lik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler," terc. M. Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:2 (2003), ss.317-321; Hubbullāh, *Naẓariyyetu's-Sunne*, ss.167-168.

<sup>107</sup> Şİ'a'da isnadın oluşum ve gelişim seyri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Kuzuşılı, *Şia ve Hadis* (İstanbul: BSR Yay., 2017).

**Kur'an'a arz:** Eserde yer alan Kur'an'a arz örneklerinin, rivayetlerin Kur'an'ın zahirine ya da *naşş*larına muhalefeti bağlamında ele alındığı görülmektedir.<sup>108</sup>

Hz. Fāṭima'nın yaratılışından bahseden *feḍā'il* kapsamındaki rivayeti tenkit sadedinde müellif Kur'an'a arz kriterine yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Fāṭima'nın nuru arz ve sema yaratılmadan önce yaratılmış, Hz. Ādem yaratıldığı zaman Hz. Fāṭima'nın nuru Ādem Peygamber'e arz edilmiştir. Hz. Fāṭima bu süreçte arş çatısının hemen altında beklemiştir. Buradayken onun yemeği *tesbīh*, *tehlīl* ve *temcīd*dir. Allah Hz. Ādem'in sulbünden Hz. Muhammed'i yarattıktan sonra Hz. Fāṭima'yı dünyaya göndermek istediğinde, onu bir elma olarak Cebrā'īl ile Hz. Muhammed'e göndermiştir. Elmayı böldüğünde parlak bir nur ile karşılaşan Hz. Muhammed'e Cebrā'īl korkmamasını ve elmayı yemesini söyler. Cebrā'īl kızının adının Fāṭima olduğunu bildirdiğinde bunun nedeninin sorar. O da *fe-ṭa-me* kökünün sözlük anlamından hareketle, Şī'a'yı ateşten, düşmanlarını da kendi sevgisinden uzaklaştırdığı için ona bu ismin verildiğini beyan eder. Bunun yanı sıra Hz. Fāṭima'nın *en-nūru'l-manşūra* olduğunu belirtir. Er-Rūm suresinde geçen *naşrullāh*<sup>109</sup> da Hz. Fāṭima'dır.

İçerdiği gariplikler nedeniyle bu rivayeti *gulātın* uydurduğu rivayetler arasında kabul eden el-Ḥasenī, öncelikle Hz. Peygamber ve imamların insanların idrak edemeyeceği bir şeyi asla söylemeyeceklerinin altını çizer. Ayrıca imamlar, kendilerine tâbi olanlara bir rivayeti Kur'an'a arz edip onun *naşş* ve zahirine muhalif olmadığına kanaat getirmediğçe onu kabul etmemeyi emretmişlerdir. Sonuç olarak el-Ḥasenī'ye göre bu rivayet Kur'an'a muhaliftir.<sup>110</sup> Ancak onu hangi Kur'an *naşş*ına muhalif bulunduğu hususunu açıklamamıştır. Muhtemelen, rivayetdeki yaratılış anlatısını Kur'an'daki yaratılışa dair ayetlere muhalif bulmuş olmalıdır.

El-Ḥasenī'nin bu bağlamda tenkit ettiği bir diğer rivayete göre imamların taraftarları onların yaratıldığı çamurdan yaratılmıştır. Allah inkarcıların imamlarını ise kötü kokan, pis bataklıktan müteşekkil bir toprak parçasından yaratmış, bundan arta kalan çamuru da Şī'a'nın tıynetine katmıştır. Dolayısıyla Şī'ilerin işledikleri günahların sebebi sonradan katılan bu çamurdur. Allah adaletinden dolayı bu kötü tıyenetten kaynaklanan kötü

<sup>108</sup> *El-Kutubu'l-Erba'a*'dan biri olan *el-İstibşār* bağlamında Kur'an'a arz kıtası hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, "Şī'a'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı: Tüsi'nin *İstibşār*'ı Örneği" M. Macit Karagözoğlu ve M. Enes Topgül (ed.), *Şī'a'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Klasik, 2015) içinde, ss.91-132.

<sup>109</sup> 30/er-Rūm:5.

<sup>110</sup> El-Ḥasenī, *el-Mevḍū'āt*, ss.216-217.

amellerin günahını, o kötü tıynetin asıl sahibi olan Nâşibîlere <sup>111</sup> yüklemektedir. El-Hasenî, *el-Kâfî*'de diğer bir versiyonuna <sup>112</sup> yer verilen bu rivayeti, amellerin sorumluluğunu sahibine yükleyen Kur'an *naşşlarına* muhalefetinden dolayı reddeder. <sup>113</sup> Benzer şekilde imamların olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olduğuna dair *el-Kâfî* rivayetinin <sup>114</sup> Kur'an *naşşlarına* muhalif olduğunu düşünmektedir. <sup>115</sup>

Buna ilave olarak el-Hasenî'nin Kur'an'ın üslubuna uygun olmamayı da Kur'an'a arz bağlamında bir tenkit kıtası olarak kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda "*Kâf-Hâ-Yâ-°Ayn-Şād*" <sup>116</sup> harflerinin anlamına dair rivayetin Kur'an'ın üslûb ve *i°cāzına* uygun düşmediğini ifade etmektedir. <sup>117</sup>

**İmamların davranışları ve sözlerine uygun olmamak:** El-Hasenî birçok örnekte bu hususu, sahabeyi yeren rivayetler bağlamında ele almaktadır. Müellif imamların sahabeye yönelik tahkiri yasakladığına dair bazı rivayetleri bu konuda delil olarak getirir. Ancak onun esas iddiası, sahabenin kötülendiği bu rivayetlerin suduruna dair elde ne tür deliller olursa olsun, bunların imamların söyleyeceği sözler olamayacağıdır. Zira imamların, temsil ettikleri makama uygun olmayan bir tutum sergilemeleri söz konusu olamaz. <sup>118</sup>

Bu bağlamda Muḥammed el-Bākır'dan nakledilen ve ilk üç halifenin şeytan olarak tasvir edildiği rivayet <sup>119</sup> el-Hasenî'ye göre ne İslamî söylemle ne de imamların üslubu ile uyuşmaktadır. Nitekim rivayetin senedinde yer alan Mufaḍḍal b. °Umer, imamlar tarafından lanetlenen ve insanların hile ve desiselerine karşı uyarıldığı bir kimsedir. <sup>120</sup>

**Akla arz:** Onun Rahip Bahīrā kıssası ile ilgili değerlendirmeleri kanaatimizce akla arz kıtası çerçevesinde değerlendirilebilir. Buna göre Hz. Muhammed'in sekiz yaşında yaptığı nakledilen bu yolculukta, bir ağacın onlara üç çeşit yaz ve kış meyvesini sunması, bir bulutun çöl boyunca onları

<sup>111</sup> *Nâşibîler* ile kast edilen genel anlamıyla, Hz. °Alî ve onun soyundan gelen imamlara tabi olmayanlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanîfî Şahin, *Şîilerin Göziyle Sünnîler: İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yay., 2016), ss.209-234.

<sup>112</sup> El-Kuleynî *el-Kâfî*'de bu konudaki rivayetlere *bābu fîneti'l-mu°min ve'l-kâfir* adında özel bir *bāb* ayırmıştır: c.2, ss.2-5.

<sup>113</sup> El-Hasenî, *el-Mevḍü°āt*, s.237.

<sup>114</sup> El-Kuleynî *el-Kâfî*, c.1, ss.260-261.

<sup>115</sup> El-Hasenî, *el-Mevḍü°āt*, s.245.

<sup>116</sup> 19/Meryem:1.

<sup>117</sup> El-Hasenî, *el-Mevḍü°āt*, ss.250, 253.

<sup>118</sup> El-Hasenî, *el-Mevḍü°āt*, ss.181-182, 239-240.

<sup>119</sup> Es-Seyyid Hâşim el-Bahrānî, *Me°ālimu'z-Zulfā* (Kum: Mu°essesetu İhyā°i'l-Kutubi'l-İslāmiyye, 1382), c.2, ss.171-173.

<sup>120</sup> El-Hasenî, *el-Mevḍü°āt*, ss.185-186. Bu kıtasıya değinilen başka rivayetler için bkz. ss.189, 243, 275.

takip etmesi ve onlara ihtiyaçları olan tatlı suyu sağlaması, yolculuk sırasında karşılaşılan din adamlarının onun peygamberliğini müjdelemesi gibi olağanüstü olaylar yaşanmış olmasına rağmen, bu seyahatte yer alan 170 Mekkeli tüccarın Hz. Muhammed hakkındaki tutumlarını ve görüşlerini değiştirmemiş olması ve bu olayların çok sınırlı sayıda kişi tarafından nakledilmiş olması ona göre mümkün ve makul değildir.<sup>121</sup>

El-Hasenî'nin, bazı olağanüstü anlatılarda ise gerçekleşme sebebi bakımından rivayetin makuliyetini sorguladığı görülmektedir. *Meşāriku'l-Envār*'da yer alan Hz. Muhammed'in ana rahmine düşüşünden doğumuna kadarki sürede gerçekleşen olağanüstü olaylara dair rivayetlere yaklaşımı bu bağlamda zikredilebilir. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber'in ana rahmine düşüşünün üçüncü ayında dağlar, denizler, ağaçlar ve insanlar Allah'a secde etmiş, takip eden süreçte de bu tarz olağanüstü hadiseler artarak devam etmiştir. Müellife göre Hz. Peygamber'in doğumuna müteallik bu olayların gerçekleşmesinin, (konu hakkında malumat sahibi olmayan) insanlar için bir açıklaması/anlamı söz konusu olmayacaktır.<sup>122</sup> Müellifin rivayetler bağlamındaki bu tarz değerlendirmeleri; onun imamlara atfedilen olağanüstü hadiseler ve mucizelere dair rivayetlerle ilgili görüşlerinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu değerlendirmelerden birine göre şayet Allah peygamberler ya da evliyalardan biriyle bir mucize gerçekleştirecekse, bu mucizenin sonuçları itibarıyla onu gerekli kılan bir hedefe hizmet etmesi gerekir. Diğer bir deyişle, kevnî bir mucizenin meydana gelmesi, Allah'ın bunu peygamberin risaletinin tamama ermesi için elzem görmesine bağlıdır.<sup>123</sup> Mucizeler bağlamındaki rivayetlerin çoğunun böyle bir amaca hizmet etmediğini düşünen el-Hasenî, bu rivayetleri reddetmektedir.

Müellifin aklî çıkarıma başvurarak reddettiği bir diğer rivayet imamların bilgisinin kapsamı ile alakalıdır. El-Hasenî'nin tenkit ettiği *el-Kāfi* rivayetlerinden birine göre imamların olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması, onların içerisinde her şeyin açıklaması bulunan Kur'an'ın bilgisine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. El-Hasenî'ye göre ise Kur'an'ın her şeyin açıklayıcısı (*tibyān*)<sup>124</sup> olarak nitelenmesi, çeşitli konulardaki gaybî bilgileri bütün ayrıntılarıyla içerdiğine inanmamızı (aklen) zorunlu kılmamaktadır.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, s.204.

<sup>122</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.223-224.

<sup>123</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, s.227.

<sup>124</sup> 16/en-Nahl:89.

<sup>125</sup> El-Hasenî, *el-Mevdū'āt*, ss.246, 213, 240, 269.

**Tarihî verilere arz:** El-Hasenî, °Abdullâh b. °Abbâs ile Muhammed el-Bâkır arasında geçen imâmet hakkındaki bir diyalogun aktarıldığı ve İbn °Abbâs'ın aşağılandığı rivayeti<sup>126</sup> tarihî bakımdan tutarsız bulmaktadır. Zira rivayete göre bu diyalog Muhammed el-Bâkır'ın imâmeti sırasında vuku bulmuştur. Ancak tarihî verilere göre İbn °Abbâs hicrî 68'de vefat ettiğinde Muhammed el-Bâkır 10 yaşındadır ve hicrî 95 senesinde imâmeti devralmıştır.<sup>127</sup>

Hz. Muhammed'in nübüvvetinden önceki hayatında meydana geldiği nakledilen olağanüstü olaylara değindiği kısımda da el-Hasenî, tarihî verilere arz kapsamına girebilecek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Müellife göre Hz. Muhammed'in risalet öncesi insanların güven ve saygısını kazanması için, ona has bazı niteliklere sahip olması caiz olabilir. Ancak mesele rivayetlerdeki tarzda kevnî mucizelere gelince durum değişmektedir. Zira bahsedilen mucizeler vuku buldukları yerdeki arz ve semayı etkileyecek ve insanların kayıtsız kalamayacağı türden mucizelerdir. Dolayısıyla vuku bulmuş olmaları, Mekke ve civarında bu olayların şöhretinin bilinmesini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kolaylıkla kabul edilmiş olmasını gerektirir. Ayrıca ilk dönemden itibaren ona tâbi olup onun yoluna çağırان kimselerin, davetlerinde bu olağanüstü olaylara atıfta bulduklarına dair kaynaklarda hiçbir bilginin olmaması da el-Hasenî'ye göre önemli bir veridir.<sup>128</sup>

El-Hasenî Hz. °Alî'nin bir kerametinin nakledildiği rivayetle alakalı olarak konuya yaklaşımını daha açık bir şekilde ortaya koyar. Hz. °Alî'nin bir ölüyü diriltip ona çeşitli sorular sorduğunun nakledildiği rivayette<sup>129</sup> gerçekleşen hadise, oldukça büyük ve yankı uyandıran türdendir ve tarihin bundan gafil kalması mümkün değildir. Zira rivayette bahsi geçen olaya yine rivayete göre binlerce kişi şahit olmuştur.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> El-Kuleynî *el-Kâfî*, c.1, s.247.

<sup>127</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.241-242. Rivayetin senedinde bulunan Sehl b. Ziyâd'ın *ğulâttan* yalancı biri olduğu bilgisini aktarıktan sonra *el-Kâfî*'de bu senetle dokuz rivayetin bulunduğunu ve zayıf senetlerinin yanında hepsinin muhteva açısından da sıkıntılı olduğunu belirtir. Bunlardan işaret ettiği diğer rivayet için bkz. el-Kuleynî, *el-Kâfî*, c.1, s.242.

<sup>128</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, ss.227-228. Bu örnekte eleştirilen hususların, akla arz kıtası bağlamında ele alınan Rahip Bahîrâ kıssasındaki ile benzeştiği görülmektedir. Bu benzerliğe rağmen rivayetlerin farklı başlıklar altında alınmasının sebebi, müellifin rivayetleri tenkit ederkenki vurgularının değişiklik arz etmesidir.

<sup>129</sup> Muhammed Taķî et-Tusterî, *Kađā'u Emîri'l-Mu'minîn* (Necf, 2009), ss.284-286. El-Hasenî; et-Tusterî'nin bu kitabının, imamlara nispet etmenin doğru olmayacağı birçok *mursel* rivayetten oluştuğunu belirtir. Ayrıca aynı zamanda bir *mevdû'ât* kitabı olan *el-Ahbâru'd-Dağîle*'nin müellifi olan et-Tusterî'nin böyle bir kitabın da yazarı olmasını garip karşıladığını ifade etmektedir. Bkz. el-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.282.

<sup>130</sup> El-Hasenî, *el-Mevdû'ât*, s.280.

**Diğer rivayetlere arz:** El-Hasenî'nin, imamların ilminin kapsamına dair Kur'an naşşlarına muhalif olduğunu ifade ettiği bir rivayet hakkındaki bu görüşünü delillendirmek için, Hz. Peygamber'den nakledilen, bilgisinin sınırlı olduğuna dair rivayetlere başvurduğu görülmektedir.<sup>131</sup> Onun bu uygulamasında iki husus dikkati çekmektedir. Öncelikle müellifin sıkıntılı gördüğü rivayeti sadece ve doğrudan bir başka rivayete arz etmek yerine, bu rivayetler yardımıyla Kur'an'a muhalefet hükmünü desteklemek istediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bilgisinin sınırlı olduğuna dair rivayetleri neden daha sağlam bulduğu konusunda ise bir gerekçe sunmamaktadır. İkinci husus da müellifin, Şīcī kaynaklarında yer alan bir rivayeti tenkit sadedinde Sunnī kaynaklı bir rivayeti kullanmakta sakınca görmemesidir.

El-Hasenî'nin bir rivayeti, aynı konudaki diğer çok sayıdaki rivayete aykırı olmasından ötürü de tenkide tâbi tuttuğu görülmektedir. “*Kāf-Hā-Yā-°Ayn-Şād°*” ayetindeki harflerin Kerbela, *helāk-i °itra*<sup>132</sup>, Yezīd b. Mu°āviye, Hz. °Huseyn'in susuzluğu (*°atş*) ve onun sabrına tekabül ettiğine dair rivayet el-Hasenî'ye göre bu ayetin tefsirine dair çok sayıda rivayete ters düşmektedir.<sup>133</sup>

**Muhtevastaki sıkıntı ya da gariplikler sebebiyle *mevdū°* kabul ettiği rivayetler:** El-Hasenî'nin özellikle *gulāt* kaynaklı olan birçok rivayeti, metinde nakledilen garip/sıkıntılı söz veya olaylardan dolayı uydurma olarak nitelediği görülmektedir. Metinde *garābet* ya da *iđtirāb* olarak nitelediği bu hususlar muhtemelen onun Kur'an'a ya da akla uygun bulmadığı hususlardır. Ancak bizim bu rivayetleri Kur'an'a ya da akla arz kıstasları bağlamında ele almamıza olanak sağlayan bir vurgu söz konusu olmadığından, onları bu başlık altında ele almayı uygun gördük.

Hz. Huseyn'in *ric°at*inin keyfiyetini ve ve *ric°at* sonrasındaki olayları haber veren rivayeti<sup>134</sup> bu bağlamda ele alan müellif, rivayetdeki *iđtirābın* oldukça aşikar olduğunu ifade eder. Ardından rivayetin Sehl b. Ziyād gibi *gālī* fikirli, yalancılık ve hadis uydurma ile meşhur bir kimse tarafından naklediliyor oluşunun da bu rivayete kusur olarak yeteceğinin altını çiziyor.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> El-Hasenī, *el-Mevdū°āt*, s.245.

<sup>132</sup> Rivayetin bağlamından yola çıkılarak bu kavramın başta Hz. Huseyn olmak üzere Ehl-i Beyt ve bu soydan gelen imamların şehit edilmesi anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

<sup>133</sup> El-Hasenī, *el-Mevdū°āt*, ss.247-248.

<sup>134</sup> °İzzuddīn el-Hasen b. Suleymān el-Ḥillī, *Muhtaşaru'l-Beşā°ir*, tah. Muştāk el-Muzaffer (Kum: Mu°essesetu'n-Neşri'l-İslāmī, 1421), ss.139-141.

<sup>135</sup> El-Hasenī, *el-Mevdū°āt*, s.285.



## Sonuç

ŞİTİ'e içerisinde uydurma rivayetler meselesinin etraflı bir şekilde ele alındığı ilk eser olarak karşımıza çıkan el-Hasenî'nin *el-Mevdû'ât*'ı, konu hakkındaki ŞİTİ bakış açısını anlamaya olanak sağlamaktadır. Bu eser özellikle ŞİTİ rivayet kaynaklarına yönelik olarak yaklaşık son bir asırlık süreçte ortaya çıkan eleştirel yaklaşım hakkında fikir edinmeyi de mümkün kılmaktadır. Bu eleştirel yaklaşımın en önemli ayağını, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidi kıstaslarına işlerlik kazandırma çabaları oluşturmaktadır. El-Hasenî'nin eserinde bu çabanın yansımaları gözlemlenmektedir.

El-Hasenî'nin *el-Mevdû'ât*'ta *fedâ'il* ve *meşâlib* rivayetleri özelinde ortaya koyduğu tenkit yaklaşımında en fazla dikkat çeken husus, onun metin tenkidini uydurma rivayetlerin tespitinde temel yöntem olarak kabul etmiş olmasıdır. El-Hasenî'ye göre siyasî faktörler, *gülât* etkisi vb. sebeplerle ortaya çıkan uydurma rivayetler ancak metin tenkidi kriterlerinin kullanımı ile tespit edilerek kaynaklardan ayıklanabilir. Bu doğrultuda onun, genel Uşûlî anlayışın isnadı önceleyen tenkit yönteminden farklı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir.

Metin tenkidine bu denli merkezî bir rol veren ve *el-Mevdû'ât*'ta bu kriterler doğrultusundaki birçok değerlendirmesine rastlanan el-Hasenî'nin diğer yandan metin tenkidi kıstaslarına belli bir tasnif çerçevesinde yer vermediği görülmektedir. Bunun yanı sıra müellif, zikrettiği kıstasların sınırlılıkları hakkında bir çerçeve de çizmemektedir. Bu konuda bir belirlemenin yapılmamış olması metin yönünden tenkit edilen bir rivayetin hangi kriter bağlamında incelenmesi gerektiği konusunda kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Bütün bunlar bir kenara bırakıldığında ise, bu eserden yola çıkılarak el-Hasenî'nin metin tenkidi yöntemi hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğu söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Aycan, İrfan. "Emevîler Dönemi İç Siyasî Gelişmeleri (41-132/661-750)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39:1 (1999), ss.147-174.
- el-Bağrânî, Seyyid Hâşim. *Me'âlimu'z-Zulfâ fî Me'arifi'n-Neş'eti'l-Ülâ ve'l-Uhrâ*. Kum: Mu'essesetu İhyâ'i'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1382.
- el-Behbūdî, Muhammed Bâkır. *Şahîhu'l-Kâfi*. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1981.
- el-Berkî, Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muhammed. *el-Mehâsin*. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1370.
- el-Burka'î, Ebū'l-Faḍl b. er-Riḍâ el-Ḳummî. *Arḍu Aḥbâri'l-Uşûl 'ale'l-Ḳur'ân ve'l-Uḳûl*. Tah. Sa'd Rustem. Medine: Dâru'l-° Akîde, 2014.

- el-Bursî, Receb b. Muḥammed. *Meşāriḳu Envāri'l-Yaḳīn fî Esrāri Emīri'l-Mu'minīn*. Tah. Seyyid °Alī °Aşūr. Beyrut: Menşürātu Mu'esseseti'l-A'lemī li'l-Maṭbū'at, 1999.
- el-Celālī, Muḥammed Ḥuseyn el-Ḥuseynī. *Dirāse Havle'l-Uşūli'l-Erba'imi'e*. Tahran: Merkezu İntişārāti'l-A'lemī, 1394.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usūlü ('İlmu Usūlü't-Tefsir)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Emīn, Aḥmed. *Fecru'l-İslām*. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-°Arabī, 1969.
- Emir Muezzi, Muhammed Ali. "İmāmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihın Otoritesine Dair Değerlendirmeler," terc. M. Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:2 (2003), ss.313-348.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradıgmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- el-Faḍlī, °Abduhādī. *Uşūlu'l-Hadīs*. Beyrut: Mu'essesetu Ummi'l-°Kurā li't-Taḥḳīḳ ve'n-Neşr, 1421.
- el-Ġaravī, es-Seyyid Muḥammed. *Ma'°a °Ulemā'i'n-Necefi'l-Eşraf*. Beyrut: Dāru's-Şekaleyn, 1998.
- Ḥakemīzāde, °Alī Ekber. *Esrār-e Hezār Sāle*. byy. 1437.
- el-Ḥasenī, Hāşim Ma'°rūf. *Dirāsāt fî'l-Ḥadīs ve'l-Muḥaddişin*. Beyrut: Dāru't-Te'°aruf li'l-Maṭbū'at, 1978.
- *el-Mevḏū'at fî'l-Aşār ve'l-Aḥbār: °Arḏ ve Dirāse*. Beyrut: Dāru't-Te'°aruf li'l-Maṭbū'at, 1407/1987.
- Hıdır, Özcan. "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3:1 (2005), ss.7-37.
- el-Ḥillī, °İzzuddīn el-Ḥasen b. Suleymān. *Muḥtaşaru'l-Beşā'ir*. Tah. Muştāk el-Muzaffer. Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslāmī, 1421.
- Ḥubbullāh, Ḥayder. *Nazarıyyetu's-Sunne fî'l-Fikri'l-İmāmıyyi's-Şi'°i: et-Tekevvun ve's-Şayrūra*. Beyrut: Mu'essesetu'l-İntişāri'l-°Arabī, 2006.
- "Naḳdu'l-Metn fî't-Tecribeti'l-İmāmıyye: el-Uşūl ve't-Tecārib, el-Mevāni° ve'l-Mu°avviḳāt," [http://hobbollah.com/include/content/files/maqalat/116\\_p\\_1367648670.pdf](http://hobbollah.com/include/content/files/maqalat/116_p_1367648670.pdf) (11.6.2017)
- İbn °Arrāk, Ebū'l-Ḥasen °Alī b. Muḥammed el-Kinānī. *Tenzīhu's-Şerī'ati'l-Merfū'°a °ani'l-Aḥbāri's-Şenī'ati'l-Mevḏū'a*. Tah. °Abdulvehhāb °Abdullaḳif ve °Abdullāh Muḥammed eş-Şiddīḳ. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, 1981.
- İbnu'l-Cevzī, Ebū'l-Ferac °Abdurrahmān b. °Alī. *Kitābu'l-Ḳuşşāş ve'l-Muzekkirīn*. Tah. Muḥammed b. Luṭfī eş-Şabbāğ. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1983.
- *Kitābu'l-Mevḏū'at*. Tah. °Abdurrahmān Muḥammed °Uşmān. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966.
- İbn Ebī'l-Ḥadīd, °İzzuddīn °Abduḥamīd b. Hibetullāh. *Şerḫu Nehci'l-Belāğa*. Tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm. Kum: Menşürātu Mektebeti Äyetillāh el-°Uzmā el-Mar°aşī en-Necefi, 1967.
- İbn Sa'd, Ebū °Abdillāh Muḥammed b. Sa'd b. Menī° ez-Zuhrī. *Kitābu't-Ṭabāḳāti'l-Kebīr*. Tah. °Alī Muḥammed °Umer. Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 2001.
- İbn Şebbe, Ebū Zeyd °Umar b. Şebbe en-Nemīrī. *Tārīḫu'l-Medīneti'l-Munevvera*. Tah. Fehīm Muḥammed Şeltūt. Cidde: Dāru'l-İşfehānī li't-Ṭibā°a, 1979.

- İbnu'l-Ğağâ'irî, Ebû'l-Huseyn Aĥmed b. el-Huseyn el-Vâsiŧi el-Baġdâdî. *er-Ricâl*. Tah. Muĥammed Riğâ el-Celâlî. Kum: Dâru'l-Ĥadîs, 1422.
- Kelânteri, °Alî Ekber. "Tesâmuh der Edille-yi Sunen," *Pejûheş-e °Ulüm-e İslâmî* 17 (2010), ss.1-22.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid. "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât," terc. Osman Güner, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4:1 (2004), ss.221-225.
- el-Kuleynî, Ebû Ca°fer Muĥammed b. Ya°küb. *el-Kâfi*. Tah. °Alî Ekber el-Ğaffârî. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1363.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011.
- "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur°ân'a Arzı: Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Örneġi," M. Macit Karagözoġlu ve M. Enes Topġül (ed.), *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Klasik, 2015) içinde, ss.91-132.
- el-Meclisî, Muĥammed Bâkır b. Muĥammed Taġî. *Bihâru'l-Envâri'l-Câmi°a li-Dureri Aĥbâri'l-E°immeti'l-Aĥâr*. Beyrut: Mu°essesetu'l-Vefa°, 1983.
- el-Muhâcir, Ca°fer. *Cebelu °Âmil beyne's-Şehîdeyn*. Dimeşk: el-Ma°hedu'l-Fransî li's-Şarġi'l-Evsat (Institut Français du Proche-Orient), 2005.
- *el-Hicratu'l-°Âmiliyye ilâ İrân fî'l-°Aşri's-Şafevî*. Beyrut: Dâru'r-Ravđa li't-Ṭibâ°a ve'n-Neşr, 1989.
- Muslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn el-Ķuşeyrî en-Nisâbüri. *eş-Şahîh*. Tah. Muĥammed Fu°ad °Abdulbâġî. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1991.
- en-Necâşî, Ebû'l-°Abbâs Aĥmed b. °Alî el-Esedî. *Ricâlu'n-Necâşî*. Tah. es-Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî. Kum: Mu°essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1429.
- Özaşsar, Mehmet Emin ve Mahmut Demir. "Vehb b. Münebbih," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.42, ss.608-610.
- Özkan, Halit. "Temîm ed-Dârî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.40, ss.419-421.
- es-Seraĥsî, Ebû Bekr Muĥammed b. Aĥmed. *el-Mebşûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma°rife, 1989.
- es-Sibâ°î, Muştafâ. *es-Sunne ve Mekânetuhâ fî't-Teşri°i'l-İslâmî*. Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1960.
- Şahin, Hanifi. *Şüilerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayıncılık, 2016.
- Şâzân b. Cebra°il. *el-Fedâ°il*. Necef: el-Maṭba°atu'l-Ĥayderiyye, 1962.
- eş-Şehîdu's-Şânî, Zeynuddîn b. °Alî b. Aĥmed el-°Âmilî. *er-Ri°āye fî °İlmi'd-Dirāye*. Kum: Mektebetu Âyetillāh el-°Uzmâ el-Mar°aşî, 1433.
- eş-Şerîf el-Murtağâ, Ebû'l-Ķâsim °Alî b. el-Huseyn. *Rasā°ilu'l-Murtağâ*. Tah. es-Seyyid Aĥmed el-Huseynî ve es-Seyyid Meĥdî er-Racâ°î. Kum: Dâru'l-Ķur°âni'l-Kerîm, 1405.
- eş-Şeyĥ el-Mufîd, Ebû °Abdillāh Muĥammed b. Muĥammed el-°Ukberî. *Taşĥiĥu İ°tikādâti'l-İmâmiyye*. Tah. Ĥuseyn Dergāĥî. Kum: el-Mu°temeru'l-°Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyĥ el-Mufîd, 1413.
- eṭ-Ṭaberânî, Ebû'l-Ķâsim Suleymân b. Aĥmed. *el-Mu°cemu'l-Kebîr*. Tah. Ĥamdî b. °Abdilmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1983.
- eṭ-Ṭaberî, Muĥammed b. Cerîr. *Târîĥu't-Ṭaberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Tucker, William F. *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists In Early Muslim Iraq*. New York: Cambridge University Press, 2008.

- eṭ-Ṭūsī, Ebū Ca°fer Muḥammed b. el-Ḥāsen. *İḥtiyāru Ma°rifeti'r-Ricāl el-ma°rūf bi-Ricāli'l-Keşşī*. Tah. Ḥāsen Muştafavī. Beyrut: Merkezü Neşri Āşāri'l-°Allāme Muştafavī, 2009.
- et-Tusterī, Muḥammed Takī. *el-Aḥbāru'd-Daḥīle*. Tah. °Alī Ekber el-Ġaffārī. Tahran: Mektebetü's-Şadūq, 1405.
- . *Ḳaḍā'u Emīri'l-Mu°minīn °Alī b. Ebī Ṭālib*. Necef, 2009.
- Ustādī, Rīza. "Soḥenī der bāre-yi el-Aḥbāru'd-Daḥīle-yi °Allāme-yi Muḥakḳık Şūşterī," *Āyine-yi Pejūheş* 6:33 (1374), ss.9-19.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

# Dinî Piyasalar Teorisi: Eleştirel Bir Değerlendirme

FATİH VAROL

İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi

fhvarol@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-3409-9427>

## Öz

Klasik sekülerleşme tezi modernleşme ile birlikte dinin toplum üzerindeki etkisinin azalacağını beklemektedir. Ancak hem modernleşme ile birlikte birçok toplumda dinin etkisinin azalmaması hem de Amerika Birleşik Devletleri gibi modern kabul edilen bazı toplumlarda yüksek dindarlık oranı nedeni ile klasik sekülerleşme tezi akademi dünyasında son yıllarda sorgulanır hale gelmiştir. Bu nedenle sekülerleşme tezine alternatif yeni yaklaşımlar gelişmeye başlamıştır. Gelişmekte olan alternatif yaklaşımlar içerisinde klasik iktisat teorisindeki en temel yaklaşımları dini alana uygulamaya çalışan Dini Piyasalar Teorisi ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede, makalede hem Dini Piyasalar Teorisinin teorik temelleri hem de Amerika ve Avrupa örneğinde ampirik uygulaması ele alınmıştır. Nihayetinde ise Dini Piyasalar Teorisinin toplumdaki din olgusunu anlamak bakımından en az sekülerleşme tezi kadar yanlıtıcı olduğu gösterilmiştir. Zira, sekülerleşme tezi modern toplumlarda dinin yerini anlamak için Avrupa'da yaşanan tecrübeyi kendine temel almakta ve onu evrenselletirmekte iken, Dini Piyasalar Teorisi de Amerika'da yaşanan dini tecrübeyi teorileştirmekte ve onu evrenselletirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinî Piyasalar Teorisi, Rasyonel Seçim Teorisi, Sekülerleşme, Toplumsal Dindarlık, Dinî Katılım, Dinî Çoğulculuk

## Abstract

### A Critical Overview of Religious Market Theory

The secularization thesis expects the decline of religion as a result of the modernization process. However, with modernization the effect of religion is not diminished in many societies and in some modern societies such as the United States, there are high religiousness rates. For these reasons, in recent years the classical secularization thesis has been questioned in the academic world. Therefore, alternative approaches to the secularization thesis have begun to develop. Religious Market Theory has emerged as a new approach attempting to apply the basic principles of classical economics to the social scientific study of religion. In this article, my aim is to examine the basic premises of Religious Market Theory and its application to the United States and European countries. After that I critique it and show that it is also as misleading as the secularization thesis to understand the phenomenon of religion in societies. While the secularization thesis is based on Europe's experience to understand the place of religion in modern societies and universalizes it, Religious Market Theory theorizes and universalizes the American experience of religion.

**Key Words:** Religious Market Theory, Rational Choice Theory, Secularization, Religiosity, Religious Participation, Religious Pluralism

## Giriş

Genel olarak Aydınlanma düşüncesinde özel olarak da klasik sosyoloji literatüründe hâkim olan klasik sekülerleşme tezi, modernleşme sürecinin bir neticesi olarak dinin birey ve toplumlar üzerindeki etkisinin giderek azalacağını, dinin yerini bilimin alacağını ve nihayetinde ise dinin tamamen yok olacağını iddia etmektedir. Ancak dünyanın birçok yerinde katı bir modernleşme tecrübe edilmesine rağmen dinler hâlâ güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmekte ve dinî bir canlanma yaşanmaktadır.<sup>1</sup> Hatta modernleşme sürecine kendini adapte eden dinî gruplar modernleşmenin getirdiği imkanları birer araç haline dönüştürüp yeni üyelere ulaşmış ve dinî canlanma daha da hızlı hale gelmiştir. Diğer tarafta, modernlik üzerine kurulu sekülerleşme tezi, birçok alanda oldukça gelişmiş bir ülke olmasına rağmen, Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) uzun yıllardır yüksek oranda seyreden kilise üyeliğini ve haftalık dinî katılım oranını açıklayamamaktadır.<sup>2</sup> Dünyada yaşanan genel bir modernleşme sürecine rağmen dine olan inancın azalmaması, insanların modern dünyada dinî aktivitelerle hâlâ devam etmesi ve ABD'deki yüksek dindarlık oranları gibi faktörler nedeniyle 1960'lardan beri akademik dünyada sekülerleşme tezi sorgulanır hale gelmiş ve bu durum din sosyolojisi çalışmalarında ciddi bir dönüşüme ve yeni yaklaşımların da doğmasına neden olmuştur.<sup>3</sup>

1980'lerden beri sosyal bilimlerde dine olan yaklaşımlarda bir paradigma değişimi yaşanmakta ve klasik iktisat teorisindeki temel aksiyomların dinî alana uygulanması üzerine kurulu yeni bir teorik yaklaşım akademik dünyada, özellikle de Amerikan akademisinde, etkisini arttırmaktadır. Yeni gelişmekte olan bu yaklaşım genellikle Rasyonel Seçim Teorisi (Rational Choice Theory), Dinî Ekonomi Teorisi (Religious Economy Theory), Arz-Yanlı Yaklaşım (The Supply-Side Approach) veya Dinî Piyasalar Teorisi

<sup>1</sup> Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (University Park, PA: Penn State Press, 1994); Rodney Stark, *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever* (Wilmington: ISI Books, 2015); Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994); Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 2008); Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York, NY: Cambridge University Press, 2011); P. L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.: Eerdmans Publishing Company, 1999).

<sup>2</sup> Andrew M. Greeley, *Religious Change in America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

<sup>3</sup> Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü* (İstanbul: Timaş Yay., 2014); Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006).

(Religious Market Theory) olarak anılmaktadır.<sup>4</sup> Genel olarak sekülerleşme tezini savunanların büyük bir çoğunluğu Avrupalı akademisyenler iken, Dinî Piyasalar Teorisi daha ziyade Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone ve William Bainbridge gibi Amerikalı akademisyenler tarafından geliştirilmiştir.<sup>5</sup> Aslında bu beklenen bir durumdur; çünkü Avrupa ülkelerinde dinin etkisi modernleşme süreciyle birlikte önemli ölçüde azalmışken, ABD’de ise kilise üyeliği ve dinî katılım oranı hâlâ oldukça yüksektir. Dinî Piyasalar Teorisi genelde Amerikalı sosyologlar tarafından Amerikan toplumunun özelliklerinden yola çıkılarak geliştirilmiş ve teorileştirilmiştir. Fakat bu teoriyi savunanlar sadece Amerikan toplumunu değil, bütün toplumlardaki -hem geçmiş hem de şimdiki- dinî davranışı ve aktiviteleri açıkladıklarını iddia etmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla söz konusu teoriyi savunanlar Dinî Piyasalar Teorisinin sadece sekülerleşme tezinin modern toplumlar için cevap veremediği sorulara cevap verdiğini iddia etmemekte, aynı zamanda teorinin tarihteki toplumlar için de geçerli olduğunu iddia etmektedirler. Neden bazı toplumlar daha dindardır? Neden bazı toplumlarda dinî katılım daha yüksektir? Neden bazı dinler veya dinî gruplar etkilerini zamanla yitirmekte ve tarih sahnesinden silinmektedir? Neden bazı dinler veya dinî gruplar daha hızla büyüüp gelişmektedir? Neden Avrupa toplumları genel olarak daha seküler iken, Amerika ise daha dindar bir toplumdur? Dinî Piyasalar Teorisini savunanlar bunlara benzer soruların her

<sup>4</sup> Biz bu makalede literatürde çok yaygın olarak kullanılan “Dinî Piyasalar Teorisi” kavramını tercih ettik.

<sup>5</sup> Bkz. Rodney Stark ve Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000); Brian J. Grim ve Roger Finke, *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century* (New York, NY: Cambridge University Press, 2011); Roger Finke ve Rodney Stark, “The Dynamics of Religious Economics,” Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) içinde, ss.96-109; “Religious Choice and Competition,” *American Sociological Review* 63:5 (1998), ss.761-66; *The Churching of America, 1776-1990* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992); “Evaluating the Evidence: Religious Economics and Sacred Canopies,” *American Sociological Review* 54:6 (1989), ss.1054-56; “Religious Economics and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906,” *American Sociological Review* 53:1 (1988), ss.41-49; Roger Finke ve Laurence R. Iannaccone, “Supply-Side Explanations for Religious Change,” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527:1 (1993), ss.27-39; Rodney Stark ve Laurence R. Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:3 (1994), ss.230-52; Rodney Stark, “Secularization, Rip,” *Sociology of Religion* 60:3 (1999), ss.249-73; P. R. Stark ve W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985); Laurence R. Iannaccone, “Introduction to the Economics of Religion,” *Journal of Economic Literature* 36:3 (1998), ss.1465-95; “Religious Practice: A Human Capital Approach,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 29:3 (1990), ss.297-314; Rodney Stark, *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*; Massimo Introvigne ve Rodney Stark, “Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism,” *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1:1 (2005), ss.1-15.

<sup>6</sup> Stark ve Bainbridge, *The Future of Religion*, ss.1-18; Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1996), ss.11-24.

birine cevap verebildiklerini iddia etmektedir.

Bizim bu makaledeki amacımız öncelikle Dinî Piyasalar Teorisinin temel aksiyomlarını incelemek ve bu teoriyi savunanların teorinin doğruluğunu ispat etmek için yaygın bir şekilde kullandıkları örnekleri nasıl ele aldıklarını göstermektir. Nihayetinde ise bu teoriye yönelik en temel eleştirileri yöneltmek Dinî Piyasalar Teorisinin de en az sekülerleşme tezi kadar problemlili olduğunu göstermeye çalışacağız. Zira, sekülerleşme tezi Avrupa tecrübesini genelleştirmekte iken, Dinî Piyasalar Teorisi de Amerika'daki dinî tecrübeyi teorileştirerek genelleştirmektedir; bu nedenle ABD dışındaki birçok toplumda din olgusunu anlamak bakımından hem yetersiz, hem de yanıltıcıdır.

### **Dinî Piyasalar Teorisi: Teorik Bir Çerçeve**

Öncülüğünü Adam Smith ve David Ricardo'nun yaptığı klasik iktisat teorisine göre, insanlar kendi fayda ve menfaatlerini maksimize etmek için yaptıkları hesaplamalar neticesinde davranışta bulunurlar. Kendi faydasını maksimize etmenin peşinde koşan bireylerin ve firmaların birbiriyle rekabet etmesi neticesinde ise toplumsal refahın artacağı kabul edilir. Nobel ödüllü Amerikalı ekonomist Gary Becker, klasik iktisat teorisindeki bu temel yaklaşımın sadece ekonomik alan için değil, toplumsal hayatın bütünü için geçerli olduğunu iddia etmektedir.<sup>7</sup> Dolayısıyla, insanlar hayatın her alanında kendi faydasını maksimize etmek için çalışmakta ve bu durum neticesinde oluşan rekabet de hayatın her alanında toplumsal ilerlemenin temelini oluşturmaktadır.

Dinî Piyasalar Teorisini savunan akademisyenler, klasik iktisat teorisindeki temel kabullerin insanın kutsal ile olan ilişkisi için de geçerli olduğunu kabul ederek insanların dinî davranış ve tercihlerinin arkasındaki temel faktörün ekonomik davranışlarındakinden farklı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Yani Dinî Piyasalar Teorisine göre, klasik iktisat teorisinde olduğu gibi, insanların bireysel ve toplumsal dinî davranışı fayda-maliyet hesaplaması ile anlaşılabilir. Dolayısıyla bu teoride temel öncüller şunlardır: (1) Bireyler fayda-maliyet hesaplaması yaptıktan sonra rasyonel bir tercihte bulunarak faydalarını maksimize edecek şekilde davranır; ve dolayısıyla (2) insanların yapacakları tercih genel olarak birbirinden çok farklı

---

<sup>7</sup> Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).



olmayacaktır.<sup>8</sup> Bu teoriyi savunanların önde gelenlerinden Finke ve Stark teorinin temel öncüllerini biraz revize ederek bireylerin mevcut şartlar dahilinde kendi bilgisi ve anlayışı sınırlarında fayda-maliyet hesaplaması yaparak dinî bir davranış ve tercihte bulunduğu fikrini başlangıç noktası olarak kabul etmektedir.<sup>9</sup> Böylece, rasyonel birer aktör olarak her bir bireyin farklı dinî tercih ve davranışta bulunması Dinî Piyasalar Teorisi için bir problem olmaktan çıkmıştır.

Bu teoriye göre bir dine inanmak, din değiştirmek, bir dinî gruba üye olmak, bireysel olarak ibadet etmek veya ibadet yerlerinde toplu halde ibadet etmek gibi davranışların her biri fayda-maliyet hesaplaması neticesinde gerçekleşen rasyonel birer tercihin ürünüdür. Buradaki fayda bazıları için mutluluk ve huzur beklentisi iken bazıları için de sosyal sermayelerini arttırma olabilir.<sup>10</sup> Ne var ki dinler sadece bu dünya için değil, bu dünyada olgusal olarak bilinemeyecek ve varlığı doğrulanamayacak olan bir gelecekte, yani öldükten sonra ahirette, gerçekleşmesi üzere çeşitli faydalar da vaat edebilmektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu dünyada yapılan ibadetler ve din adına yapılan fedakarlıklar sadece dünyevi bir fayda beklentisi ile değil, aynı zamanda ölüm sonrası gerçekleşmesi beklenen bir fayda üzerine kurulu rasyonel bir tercihin ürünüdür.

Dinî Piyasalar Teorisini savunanlara göre sekülerleşme tezindeki dinin yok olacağına dair beklentinin gerçekleşmesi çok zordur; çünkü modernlik ne kadar etkisini arttırırsa arttırsın, bilim ne kadar gelişirse gelişsin, insan metafizik sorularına cevap verebilmek için dine ihtiyaç duymaktadır. Hayatın anlamının ne olduğu, bu dünyada varlığın nedeni ve öldükten sonra ne olacağına dair sorulara ancak dinler cevap verebilmektedir. Bu nedenle Dinî Piyasalar Teorisine göre insanlık olduğu sürece dine olan inanç ve talep de hep mevcut olacaktır. Ayrıca metafizik ve dinî açıklamalar, seküler açıklamalara göre her zaman daha avantajlıdır, zira bu dünyada doğrulanamamakta, ve bireyler fayda beklentilerini doğrulanamayan bir bağlama, yani ahirete, ertelemektedir. Böylece dinî davranışı rasyonel bir temele oturtan Dinî Piyasalar Teorisi, modernliğin hayata hâkim olması neticesinde insanlığın dine ihtiyacının kalmayacağı üzerine kurulu klasik

<sup>8</sup> Laurence R. Iannaccone, "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion," Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York, NY: Routledge, 1997) içinde, s.27.

<sup>9</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.38.

<sup>10</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.110; Stark ve Bainbridge, *The Future of Religion*; Iannaccone, "Religious Practice," s.6.

<sup>11</sup> Stark ve Bainbridge, *The Future of Religion*, s.6.

sekülerleşme tezi ile tam bir tezat halindedir.

Dine olan talep her zaman var olacağına göre, neden bazı toplumlar daha dindar iken, diğerleri daha az dindardır? Toplumlarda bir yaratıcıya inanma oranı genel olarak oldukça yüksek olmasına rağmen, dinî katılım oranı toplumdan topluma farklılık göstermektedir; bazı toplumlarda yüksek iken, bazı toplumlarda ise oldukça düşüktür. Daha spesifik olarak, neden Amerika'da kiliseye katılım oranı yüksek iken Avrupa'da insanların büyük bir çoğunluğu dine karşı bigânedir? Bu ve buna benzer toplumsal farklılıklar nasıl açıklanabilir? Bu sorulara cevap verebilmek için Dinî Piyasalar Teorisinin toplumsal yönünü incelemeye geçebiliriz. Bu bağlamda belirtmemiz gerekir ki bu teoride objektif olarak ölçülebilmesi ve zaman içindeki değişimin görülebilmesi nedeniyle toplumsal dindarlık, dinî kurumlara üyelik ve dinî aktivitelere katılım oranı ile ölçülmektedir.

Bu teori, bir toplumda devam eden bütün dinî aktiviteleri kapsayan durumu “dinî ekonomi” olarak kabul etmektedir.<sup>12</sup> Aynı ticari ekonomide olduğu gibi dinî ekonomide de müşteriler (bireyler) ve birbiriyle rekabet eden firmalar (dinî gruplar) vardır. Ticari ekonomide nasıl firmalar kendi ürünlerini piyasaya sürer, pazarlamasını yapar ve yeni müşterilere ulaşarak verimliliklerini maksimize etmeye çalışır ise, Dinî Piyasalar Teorisinde de dinî gruplar yeni müntesiplere ulaşmak için birbirleriyle rekabet eden birer rasyonel firma olarak kabul edilir.<sup>13</sup> Burada vurgulanması gereken hususlardan biri, sekülerleşme tezi modernlik neticesinde dine olan talebin azalacağına yoğunlaşırken, dine olan talebin her zaman olacağını kabul eden Dinî Piyasalar Teorisi ise dindarlık üzerinde esas belirleyici faktör olarak dinî piyasadaki arzı esas almaktadır.<sup>14</sup> Yani, bir toplumdaki dindarlığın esas belirleyicisi insanların talebi değil, dinî firmaların arzındaki çokluk ve dinî firmalar arasındaki rekabettir.<sup>15</sup>

Klasik iktisat teorisinde rekabetçi bir ekonomide maksimum verimliliğe ulaşılabileceği ve toplumsal refahın artacağı kabul edilir. Benzer bir şekilde, serbest dinî piyasa ekonomisinin olduğu toplumlarda piyasaya çok farklı dinî gruplar girebilmekte ve arz artmaktadır. Bu durum var olan dinî grupları daha da rekabetçi hale getirmektedir. Birbiriyle yeni müşteriler kazanmak

<sup>12</sup> Finke ve Stark, “The Dynamics of Religious Economies,” s.100; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.35-36.

<sup>13</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.36; Finke ve Stark, “The Dynamics of Religious Economies,” s.100.

<sup>14</sup> Finke ve Stark, *The Churching of America, 1776-1990*, s.3; Finke ve Stark, “The Dynamics of Religious Economies,” s. 100; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.193.

<sup>15</sup> M. Ali Kirman, “Dinin Ekonomik Modeli: Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım,” *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), ss.145-160.

için rekabet eden dinî grupların gayret ve aktiviteleri neticesinde ise toplumda dinî hayata katılım oranının maksimum verimliliğe ulaşacağı kabul edilir.<sup>16</sup> Ancak rekabetin olmadığı ve tekelin olduğu bir dinî piyasada, tekel olan dinî grup yeni müşteriler kazanmak için çabalamaya gerek duymayacak, kendini yeni şartlara adapte etmeyecek ve yeni insanlara ulaşmak için uğraşmayacaktır. Kendini yenilemek için çaba göstermeyen dinî gruba karşı soğumuş olan ve aradığını bulamayan insanların sayısının zamanla artması ve özellikle de yeni nesillerin aradığını bulamaması neticesinde tekelin olduğu bir piyasada dinî katılım oranı oldukça düşük düzeyde seyredecektir. Ayrıca tekel olan dinî gruptan memnun olmayan müşteriler için gidecek başka bir alternatif de olmayacağı için insanlar dinî grup değiştirmek yerine dinî katılımı terk etmeyi tercih edecektir. Fakat rekabetçi bir piyasada herkesin kendine uygun dinî bir grup bulabilecek ya da tesis edebilecek olması nedeni ile insanlar dinî katılımı terk etmek yerine piyasada mevcut olan kendi anlayışlarına uygun bir dinî grubun aktivitelerine katılacak ve neticesinde toplumdaki dindarlık oranı yükselecektir.

Bu teoriye göre, ticari bir ekonomide serbest piyasanın oluşup oluşmaması hususunda devletin belirleyici olması gibi, bir din ekonomisinde de rekabetçi bir serbest dinî piyasanın oluşup oluşmamasında en önemli faktör devletin dinlere karşı tutumudur. Eğer devlet piyasaya müdahale eder, piyasayı düzenlemeye çalışır ve özellikle de belirli bir dinî grubu desteklerse, ticari ekonomide olduğu gibi, oluşan haksız rekabet neticesinde devletin desteklediği grubun piyasada tekel oluşturması beklenir. Devletin desteği çok farklı şekillerde tezahür edebilir. Ama genel olarak devletin resmî bir dini olur ve ona bir dizi ayrıcalıklar sağlar. Devlet dinî eğitim verebilir, tekel olan dinî gruba ait ibadet yerlerini vergiden muaf tutabilir, din adamlarını devlet memuru kabul ederek maaşlarını ödeyebilir, ve/veya diğer dinî grupları baskı altına alarak aktivitelerini kısıtlayabilir.<sup>17</sup> Devlet desteği neticesinde tekel olan dinî grup ve din adamları varlıklarını devam ettirmek için yeni üyelere ihtiyaç hissetmezler ve insanların gönüllerini kazanmak için uğraşmazlar. Dolayısıyla devlet tarafından desteklenen bir din adamları grubu toplumsal dindarlığın artmasında etkili değildir. Tekel olan dinden soğuyan insanların sayısı zamanla arttıkça toplumda dinî katılım oranı giderek azalacaktır.

<sup>16</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.232.

<sup>17</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.199.

Ancak devlet tarafsız konumunu koruyarak dinî piyasaya müdahale etmiyor ve bütün dinî gruplar için dinî özgürlükleri garanti altına alıyorsa, serbest bir dinî piyasa ekonomisi oluşacak ve dini arz zamanla artacaktır. Dinî özgürlükler garanti altına alındığında yer altına inmiş dinî gruplar tekrar faaliyetlerine başlayacak, piyasada var olan dinî gruplardan ayrılmalar olacak ve zaman içinde birçok yeni dinî grup piyasaya girecektir.<sup>18</sup> Böyle bir ortamda dinî bir grubun tekel oluşturması mümkün olmayacak ve zamanla çoğulcu ve rekabetçi bir dinî piyasa ekonomisi oluşacaktır. Bu durumda devletin tarafsız olduğu rekabetçi bir piyasada dinî gruplar ayakta kalabilmek için gönüllülük ve adanmışlık ile yeni insanlara ulaşmak zorundadır. Dolayısıyla devletten maaş almayan din adamları ayakta kalabilmek için aktif olmak ve yeni üyeler bulmak zorundadır. Rekabet ortamı neticesinde oluşan enerji ise toplumda dindarlığın artmasına neden olacaktır.<sup>19</sup>

Ayrıca bir dinî grup toplumda tekel haline geldiğinde toplumdaki diğer kurumlar üzerinde etkisini arttırmaya başlayacaktır.<sup>20</sup> Siyaset, mimari ve eğitim gibi toplumun hemen hemen her alanında tekel olan dinin sembolleri, retorîği ve ritüelleri görünecektir. Siyasetçiler devamlı dinî referanslar verecek, şehir merkezlerinde görkemli ibadet yerleri yapılacak, dinî kurallar ve öğretiler okullarda herkese öğretilecek, yazılı ve görsel medyada din adamları sık sık görünecektir. Kısaca toplum dinî bir görünüme bürünecektir. Peki böyle bir toplum gerçekten dindar bir toplum mudur? Dinî Piyasalar Teorisine göre bu aldatıcı bir dindarlıktır ve sadece görünüşten ibarettir; çünkü böyle bir toplumda gönüllü olarak dinî aktivitelere katılan insanların sayısı çok az olacaktır. Ancak serbest bir dinî piyasada ise durum çok daha farklı olacaktır. Dinî grupların hiçbirinin toplumda tekel oluşturacak olmaması nedeni ile toplum daha nötr bir görünüme sahip olacaktır. Kamusal alanda dinî bir görüntü oluşmayacak olması nedeni ile toplum daha seküler görünecektir, ama bu durum sekülerleşme tezinin beklediğinden çok farklı bir durumdur; çünkü dinî gruplar arasındaki rekabet neticesinde toplum dinî bakımdan daha canlı ve dindar, toplumda dinî katılım oranı ise oldukça yüksek olacaktır.<sup>21</sup>

Bu teori serbest bir dinî piyasanın oluşmasında en önemli faktörün devletin tutumu olduğunu kabul etmesine rağmen bazen kültürel faktörlerin

<sup>18</sup> Finke ve Stark, "The Dynamics of Religious Economies," s.101.

<sup>19</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.236.

<sup>20</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.199.

<sup>21</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.234.

de dinî çoğulculuğun oluşmasına engel olabileceğini kabul etmektedir.<sup>22</sup> Bazen devletler gerekli bütün yasal düzenlemeleri yapabilir ve bütün dinlere eşit mesafede olduğunu deklare edebilir ama yine de hâkim dinin bazı toplumsal ve kültürel ayrıcalıkları çoğulcu bir serbest dinî piyasa ekonomisinin oluşmasını engelleyebilir veya oluşması oldukça zaman alabilir. Bu durumda toplumsal dindarlık oranı düşük olacaktır. Ama devlet tarafsız olduğu müddetçe toplum, farklı dinleri zamanla kabul edecek ve yadsımayacaktır. Neticesinde ise toplumsal dindarlık artmaya başlayacaktır.

Dinî Piyasalar Teorisine göre dindarlığın asıl kaynağı din değiştirmeden ziyade, çoğulcu bir dinî piyasada insanlar için kendi dinlerinin doğrulanması ve hem din adamlarının hem de bireylerin kendi dinlerine olan bağlılığın artmasıdır.<sup>23</sup> Zira, rekabet ortamında toplumda etkin olan dinler piyasadaki varlığını koruyabilmek için daha azimli olacak, kendilerini yeni şartlara adapte edebilecek ve müminleri kaybetmemek için çalışacaktır. Elbette bu durum din değiştirmenin olmayacağı anlamına gelmez. Bazı dinlerde aradığını bulamayan insanlar için serbest bir dinî piyasada yeni ürünler arasında seçme imkânı artmakta ve bu insanlar için din değiştirmek daha kolay hale gelmektedir. Fakat, bu teoriye göre, insanların din değiştirmesinde esas olan teolojik ve doktrinal bir düşünme değildir. Zira din değiştirenlerin çok azı gerçekten bilinçli bir şekilde din değiştirmektedir. Din değiştiren insanların büyük bir çoğunluğu dindar bile değildir ve genelde eski dini ile güçlü bir grup bağı olmayan kişilerdir.<sup>24</sup> Bu teoriye göre din değiştirenlerin çoğu yeni bir sosyal çevre sahibi oldukları için din değiştirmektedir. Dolayısıyla din değiştirmenin temelinde toplumsal ve sosyal bağlar vardır.<sup>25</sup> İnsanlar farklı dinden insanlar ile tanışmalarının neticesinde yeni sosyal ağlar oluşturduktan sonra yeni çevrelerine uyum sağlamak, sosyal sermayelerini arttırmak ve faydalarını maksimize etmek için din değiştirmektedir. Başka bir ifadeyle, içinde buldukları çevrenin getirilerinden daha fazla yararlanabilmek için din değiştirmektedirler. Bu nedenle din değiştirmeler daha çok evlilik, göçmenlik veya yeni arkadaş grubuna dahil olma neticesinde gerçekleşmektedir.<sup>26</sup> Din değiştirenler dahil oldukları dinin sosyal parçası olmakta ve toplumdaki dışlanmışlıklarını yeni dinin içinde daha aktif olarak telafi etmekte ve güçlü sosyal ve dinî bağlar

<sup>22</sup> Finke ve Stark, "The Dynamics of Religious Economies," s.102.

<sup>23</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.227-28.

<sup>24</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.121.

<sup>25</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.135.

<sup>26</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.116-20.

oluşturmaktadırlar.

Rekabet ortamının olmadığı toplumlarda normalde dinî katılım oranının düşük olması beklenir ama bazı toplumlarda bu durum geçerli değildir ve yüksek bir dinî katılım oranı görülmektedir. Serbest bir dinî piyasa ekonomisi olmasa bile bazen bazı toplumlarda piyasada hâkim olan din çok aktif olabilir ve neticesinde dindarlık oranı çok yüksek olabilir. Dinî Piyasalar Teorisine göre, bu durum siyasi ve toplumsal çatışmalarda dinin toplum için önemli işlevleri olduğu zamanlar için geçerlidir. Din; etnik, ideolojik, toplumsal veya ulusal çatışmaların olduğu toplumlarda bir araç haline dönüştüğünde din adamları oldukça aktif olacak ve bu durum dinî bir canlanmaya ve yüksek oranda dinî katılıma neden olacaktır.<sup>27</sup> Dinî çoğulculuk olmamasına rağmen Polonya’da ve Katolik İrlanda’da dinî katılım oranının çok yüksek olmasının nedeni dinin toplumsal mücadelede bir araca dönüşmesidir.<sup>28</sup> Polonya’daki yüksek oranda dinî katılımın nedeni Katolik Kilisesinin Sovyet komünist rejimine karşı mücadelede öncü olmasıdır. 1970’lerin sonunda kiliseye haftalık katılım oranı %80’dir; 1990’da bu oran %68’e, 1995’te ise %48’e düşmüştür.<sup>29</sup> Yani mücadele ruhu azaldıkça dinî katılım oranı da düşmektedir. İrlanda’da da benzer bir durum söz konusudur. Tarih boyunca İrlanda’da Katoliklik İngiltere’ye karşı olan mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. Bu durum dinî katılım oranını da etkilemekte ve gerginliğin şiddetine bağlı olarak dinî katılım oranı da değişmektedir. Katolikliğin İngiltere ile devam eden mücadelede hâlâ etkin olması nedeni ile İrlanda’da dinî katılım oranı birçok Avrupa ülkesine göre oldukça yüksektir.<sup>30</sup>

### **Dindar Amerika, Seküler Avrupa?**

Dinî Piyasalar Teorisini savunanlar iddialarını desteklemek için hem karşılaştırmalı hem de tarihsel incelemeler yaparak teorinin doğruluğunu göstermeye çalışmaktadır. Özellikle de inceledikleri örnekler ile dinî çoğulculuk ve dindarlık arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermeye gayret etmektedirler. Yapmış oldukları çalışmalarda genellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Avrupa ülkelerinden bazılarını ayrıntılı olarak inceledikleri için biz de burada bu teoriyi savunanların Amerika ve Batı Avrupa ülkelerini nasıl ele aldıklarını göstereceğiz.

Dinî Piyasalar Teorisinde Amerika, teorinin doğruluğunu ispatlamak için

<sup>27</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.202.

<sup>28</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.220.

<sup>29</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.240.

<sup>30</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.240-241.

en yaygın kullanılan örneklerden biridir. Aslında Dinî Piyasalar Teorisi Amerika'daki dindarlığın teorileştirilmesi üzerine kuruludur. Aynı zamanda, bu teoriye göre Amerika'daki dinî canlılık modernitenin din üzerinde negatif bir etkisinin olmadığına da göstergelerinden biridir. Zira Amerika bilim, sanayi, ekonomi ve şehirleşme gibi modernliğin etkisinin çok bariz olduğu birçok alanda dünyanın en gelişmiş ülkelerinden biri olmasına rağmen 1970'lerden günümüze kadar haftalık %35-45 gibi bir dinî katılım oranı ile Avrupa ortalamasının çok üzerinde bir dinî katılım oranına sahiptir.<sup>31</sup>

ABD'de kuruluşundan beri din ve devlet işleri birbirinden çok katı bir şekilde ayrılmıştır. Amerikan anayasasına göre devlet hiçbir dinî kurala göre yönetilmez ve hiçbir dinî grubu destekleyemez. Bu nedenle genel olarak Amerikan hükümetleri hiçbir dinî gruba açıkça ayrıcalık göstermemeye ve her birine eşit mesafede durmaya çalışmıştır. Devlet dinî gruplara herhangi bir finansal destek de sağlamamakta ve din adamlarına maaş ödememektedir. Her bir dinî grup devlet desteği olmadan varlığını devam ettirmek zorundadır. Ayrıca bütün dinî gruplar için dinî özgürlükler Amerika'nın kuruluşundan beri anayasal koruma altındadır. Dinî gruplar her türlü faaliyetlerini açıktan yapabilir ve yeni üyeler kazanmaya çalışabilir. Dolayısıyla Amerika'da kuruluşundan beri mevcut olan bir serbest dinî piyasa ekonomisi vardır.

ABD'de devletin dinî grupları desteklememesi nedeni ile insanlar gönüllü olarak dinî gruplara üye olmakta ve onları gönüllü olarak finanse etmektedir. Dolayısıyla devlet desteğinin olmadığı rekabetçi bir ortamda dinler ve kiliseler kendi varlıklarının devamını garanti altına alabilmek için var olan üyelerini korumak ve yeni üyeler kazanmak zorundadır. Bu nedenle Amerika'da din adamları kendi kiliselerini yönetmek ve idare etmek zorunda olan iş adamları gibidir. Dolayısıyla onlar yeni kişilere ulaşmak, kiliseye yeni üyeler kazandırmak ve kilisenin devamını sağlamak zorundadırlar. Aksi takdirde işsiz kalırlar. Bu sebeple, din adamları ve dinî gruplar insanların taleplerini, değişen şartları, nesilden nesile değişen ihtiyaçları dikkate almak zorunda ve insanlara ulaşmak için yeni teknikler bulmak zorundadır. Yeni müşteriler bulabilmek için de dinî gruplar temel inançlarını değiştirmeden insanların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde dini ve dinî kurumları şekillendirmişler<sup>32</sup> ve sosyal ve kültürel faaliyetler (okuma grupları, sportif faaliyetler, yaz kampları vb.) ile kiliseleri birer toplanma merkezi haline

<sup>31</sup> Stark, *The Triumph of Faith*, s.189; Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s.74.

<sup>32</sup> Roger Finke, "Church Membership in America: Trends and Explanations," Helen Rose Ebaugh (ed.), *Handbook of Religion and Social Institutions* (Boston, MA: Springer, 2006) içinde, s.340.

getirmişlerdir. İbadet yerleri insanlar için hiçbir cazibesi olmayan soğuk yerlerden birçok aktivitenin olduğu birer toplanma ve cazibe merkezine dönüşmüştür.

Rodney Stark ve Roger Finke 1776'dan 2000'li yıllara kadar Amerika'daki kiliseye üyelik oranını inceledikten sonra Amerika'da dinî çeşitliliğin artması ile birlikte kilise üyelik oranının da gittikçe arttığını iddia etmektedirler. Stark ve Finke'e göre, 1776 yılında %17 olan kilise üyeliği, 1860'da %37'ye, 2000 yılında ise %63'e yükselmiştir.<sup>33</sup> Bu zaman diliminde ise Amerika'da dinî çeşitlilik oldukça artmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda bazı Protestan gruplar dinî piyasaya genel olarak hâkim iken, serbest bir dinî piyasa olması ve devletin dinî özgürlükleri garanti altına alması nedeniyle zamanla piyasadaki arz artarak dinî çeşitlilik ve çoğulculuk sağlanmıştır. Piyasada var olan dinlerden de bölünmeler yaşanarak Mormonluk ve Yehova Şahitleri gibi yeni dinî gruplar oluşmuş ve kendi etki alanlarını arttırmak için aktif bir mücadele içine girmişlerdir. Ayrıca göçler ile Katolikler, Yahudiler, Budistler, Hindular ve Müslümanların da dinî piyasaya girmesi ile Amerika'da dinî çeşitlilik daha da artmıştır. Günümüzde Amerika'da 1500'den fazla Protestan grup bulunmakta ve bu gruplar dinî piyasanın %48'ini kontrol etmektedirler.<sup>34</sup> Dinî piyasanın %78'i ise Hristiyan gelenek içinde kalan Katolik, Protestan ve Ortodoks gibi gruplara aittir.<sup>35</sup> Böyle bir rekabet ortamının neticesi olarak da ayakta kalabilmek için devamlı müşteri bulan dinî gruplar sayesinde Amerika'da kilise üyeliği gittikçe artmaktadır.<sup>36</sup> Kilisesinden memnun olmayan insanlar da, kiliseye gitmeyi terk etmek yerine oldukça farklı seçeneklerin olduğu bir toplumda kendilerine uygun yeni bir kilise mutlaka bulabilmektedir. Dolayısıyla birbiriyle rekabet eden dinî gruplar devamlı olarak yeni insanlara ulaşmakta ve başka dinlerden memnun olmayan insanlar memnun olacakları bir dinî grup bulabilmektedir. Rekabete ayak uyduramayan dinî gruplar ise zamanla yok olmakta veya etkisini yitirmektedir. Stark ve Finke, 1906 yılı nüfus sayım istatistiklerini kullanarak Amerika'nın en büyük 150 şehri üzerine yapmış oldukları başka bir çalışmalarında ise kilise üyeliği ve dinî çeşitlilik arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermektedirler. Onlara göre dinî çeşitliliğin olduğu

<sup>33</sup> Roger Finke, "Church Membership in America," s.336; Finke ve Stark, *The Churching of America*, s.23.

<sup>34</sup> Stark, *The Triumph of Faith*, s.185.

<sup>35</sup> Stark, *The Triumph of Faith*, s.185.

<sup>36</sup> Roger Finke, Avery M. Guest ve Rodney Stark, "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865," *American Sociological Review* 61:2 (1996), ss.203-18; Roger Finke ve Rodney Stark, "Religious Economies and Sacred Canopies."



şehirlerde insanlar kiliselere daha fazla üye ve daha dindar olmaktadır.<sup>37</sup> Kısaca, Dinî Piyasalar Teorisine göre Amerika’da devletin tarafsız olması ve dinî özgürlüklerin garanti altına alınması nedeni ile dinî çoğulculuk sağlanmış ve bu çoğulculuk neticesinde oluşan dinî rekabet ile dindarlık ve dinî katılım oranı artarak devam etmiştir. Amerika’da dindarlığın yüksek olmasının ve canlı bir dinî hayatın olmasının sebebi dinî özgürlük ve din-devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır.

Avrupa’da ise durum Amerika’dan oldukça farklıdır. Avrupa’daki insanların büyük bir çoğunluğu tanrı ve ahiret inancına sahip olmasına rağmen, Avrupa’nın birçok ülkesinde dinî katılım oranı oldukça düşüktür. Mesela, 1981-1983 yıllarında haftalık kiliseye katılım oranı Danimarka’da %3, Finlandiya’da %4, İsveç’te %6, Fransa’da %11, İngiltere’de %14, Batı Almanya’da ise %20’dir.<sup>38</sup> Bu oran 2001 yılı için Belçika’da %19, İspanya’da %26, Fransa’da %8, Almanya’da %16, İngiltere’de %14, Danimarka’da %3, İsveç’te %7, İtalya’da ise %40’tır.<sup>39</sup> Peki, Avrupa’da insanlar genel olarak bir dinî inanca sahip olmalarına rağmen dinî katılım oranı neden düşüktür?

Dinî Piyasalar Teorisine göre, Avrupa’daki dinî katılım oranındaki düşüklüğün sebebi Avrupa ülkelerinde genel olarak serbest bir dinî piyasa ekonomisinin olmamasıdır. Avrupa’daki birçok ülke (Danimarka, Finlandiya, İzlanda, Norveç, İsviçre, İngiltere) milli kimlikleriyle özdeşleşmiş bir dini (veya kiliseyi) resmî olarak desteklemekte ve ona çeşitli ayrıcalıklar sağlamaktadır.<sup>40</sup> Devletler genel olarak kiliseler için vergi toplamakta ve din adamlarına maaş vermektedir. Başka bir ifadeyle devlet dinî piyasaya müdahale etmekte ve bir dinî gruba açıkça destek vererek haksız rekabet ortamının oluşmasına neden olmaktadır. Bu durum rekabetçi ve serbest bir dinî piyasanın oluşmasına engel teşkil etmektedir. Neticesinde ise insanların gönülleri kazanmak için çaba göstermeyen tembelleşmiş dinî gruplar piyasaya hâkim olmakta ve dindarlık oranı düşmektedir.

Ayrıca, her ne kadar Avrupa’da dinî özgürlüklerin var olduğu kabul edilse de, Dinî Piyasalar Modelini savunanlara göre Avrupa genelinde dinî özgürlükler Amerika’daki gibi tam anlamıyla garanti altına alınmamıştır.

<sup>37</sup> Finke ve Stark, “Religious Economies and Sacred Canopies.”

<sup>38</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe,” s.245.

<sup>39</sup> Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s.74.

<sup>40</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.228-239; Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe,” ss.237-239; Introviçne ve Stark, “Religious Competition and Revival in Italy,” s.3; Stark, *The Triumph of Faith*, ss.51-54.

Avrupa’da dinî bir özgürlükten ziyade, farklı dinlerden olanların ibadet etmelerine gösterilen bir hoşgörü vardır.<sup>41</sup> Dinî özgürlüklerin Amerika’da olduğu gibi tam anlamıyla garanti altına alınmamış olması ve her bir dinî grubun eşit şartlar altında mücadele etmemesi nedeni ile piyasaya girmeye çalışan veya piyasada etkinliklerini arttırmaya çalışan dinî gruplar çeşitli toplumsal baskılar ve bürokratik zorluklar ile karşılaşmaktadır.<sup>42</sup> Avrupa’da birçok dinî grup hükümet ve medya tarafından fanatik, terörist, sapkın ve illegal olarak damgalanmakta, bu durum neticesinde bürokratik ve toplumsal düşmanlık artmakta ve birçok dinî grup baskı altında tutulmaktadır. Mesela Almanya, Fransa ve Belçika’da Yehova Şahitleri ve Scientolojistler siyasi ve toplumsal baskı altındadır.<sup>43</sup> Dolayısıyla Avrupa’da hem devletlerin belli başlı bazı dinî grupları desteklemesi hem de yeni dinî grupların piyasaya girmesinde zorluklar ile karşılaşması nedeniyle haksız rekabet ortamı oluşmaktadır. Serbest bir dinî piyasa ekonomisinin olmaması neticesinde Avrupa’nın birçok ülkesinde belli başlı dinî gruplar piyasaya hâkim olmakta ve tekel oluşmaktadır. Devlet koruması altındaki kiliseler, müşteri bulmak için yeterince çalışmamakta ve kendilerini yeni durumlara ve yeni nesillerin ihtiyaçlarına adapte etmemektedir. Her ne kadar insanlar bir dine inansalar da çok fazla alternatifleri olmadığı için memnun olmadıkları dinî grubun aktivitelerine katılmamayı tercih etmektedirler. Bunun neticesinde ise dinî katılım oranı çok düşmüştür.<sup>44</sup> Bu nedenle Dinî Piyasalar Teorisine göre Avrupa’daki dinî katılımın düşük olmasının sebebi modernleşme değil, dinî piyasanın rekabetçi olmamasıdır.

Diğer taraftan da genel olarak Avrupa’nın modernleşme öncesinde oldukça dindar olduğu kabul edilir. O halde, serbest bir dinî piyasanın olmamasına rağmen geçmişte dindar bir Avrupa’nın varlığı nasıl açıklanabilir? Aslında Dinî Piyasalar Teorisine göre Avrupa’nın geçmişte dindar olduğu bir varsayımdan öteye geçmemektedir. Dinî Piyasalar Teorisini savunanlar, sıklıkla son zamanlarda yapılan tarihsel çalışmaları referans göstererek modernlik öncesi Avrupa’da da dinî katılımın çok düşük olduğunu göstermeye çalışmaktadır.<sup>45</sup> Fakat daha önceden açıkladığımız gibi modern-öncesi Avrupa’da dinî bir tekelin olması nedeni ile hâkim din olarak

<sup>41</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.232.

<sup>42</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.233.

<sup>43</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.233-35; Stark, *The Triumph of Faith*, ss.52-53.

<sup>44</sup> Stark, *The Triumph of Faith*, ss.37-66; Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe,” ss.1-4; Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.228-239.

<sup>45</sup> Stark ve Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe,” ss.241-244; Stark, “Secularization, Rip,” ss.255-260.

Katoliklik toplumun her alanına sirayet etmiştir. Mesela, taç giyme törenleri dinî bir ayin ile yapılmakta, evlilikler dinî kurallara göre gerçekleşmekte ve şehir merkezlerinde büyük katedraller görülmektedir. Dolayısıyla günümüzden geçmişe bakıldığında Orta Çağ Avrupa'sında herkesin dindar olduğu izlenimine kapılmak mümkündür. Aslında bu yanıltıcı bir durumdur. Oysa Avrupa'da Dinî Piyasalar Teorisini savunanlara göre tarih boyunca insanların büyük bir çoğunluğu dine karşı ilgisizdir ve dinî katılım oranı çok düşüktür.

Dinî Piyasalar Teorisinin Avrupa için genel yaklaşımını ana hatlarıyla verdikten sonra, teoriyi savunanların bazı ülkeleri nasıl incelediklerini göstererek konuyu daha da detaylandırabiliriz. Dinî Piyasalar Teorisini savunanların Avrupa'da en çok incelediği ülkeler genelde İskandinav ülkeleridir. İskandinav ülkeleri genel olarak Protestandır ve devletlerin resmi olarak desteklediği kiliseleri vardır. Ayrıca, bu ülkelerin her birinde dinî özgürlük yasal olarak korunmaktadır ama dinî piyasaya devlet tarafından müdahale edilmesi nedeniyle haksız bir rekabet ortamı vardır. Bu teoriye göre, devlet tarafından desteklendikleri için İskandinav din adamları yeterince istekle çalışmamaktadır. Bu durumun neticesi olarak da İskandinav ülkeleri oldukça düşük oranda dinî katılıma sahiptir. Her bir İskandinav ülkesini incelemek yerine biz burada İsveç'e yoğunlaşmak istiyoruz. Zira dinî katılımın çok düşük olması nedeni ile İsveç hem sekülerleşme tezini savunanlar tarafından sekülerleşmenin bir zaferi olarak, hem de Dinî Piyasalar Teorisini savunanlar tarafından kendi teorilerinin doğruluğunu göstermek için sıklıkla incelenmektedir.<sup>46</sup>

İsveç Lutheryan kilisesi bir devlet kurumudur ve İsveç Kralı kilisenin başı olarak kabul edilmektedir. Devlet kiliseyi özel kanunlarla korumaktadır. Tarihsel olarak bakıldığında 1862'ye kadar bütün vatandaşlar doğdukları andan itibaren kilisenin doğal üyesi kabul edilmiştir.<sup>47</sup> 1873 yılına kadar İsveç vatandaşlarının Katolik olması yasaktır ve her vatandaşın yılda en az bir kez kiliseye gitmesi yasal olarak zorunludur.<sup>48</sup> Bu gibi yasal zorunluklar zamanla kalkmış olsa da, günümüzde İsveç Lutheryan Kilisesi hâlâ devlet tarafından açıkça desteklenmektedir. Din adamları bürokrasinin bir parçası olarak devlet memurudur ve diğer devlet memurları gibi hükümet ile maaş ve mesai pazarlığı yapmaktadır.<sup>49</sup> Maaşları da genel olarak oldukça iyidir.

<sup>46</sup> Stark, *The Triumph of Faith*, s.47.

<sup>47</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.237.

<sup>48</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.237.

<sup>49</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.231.

Devlet vatandaşlardan kilise vergisi almakta ve toplanan vergiler Lutheryan din adamlarının maaşları ve kiliselerin ihtiyaçları için kullanılmaktadır. Hatta herhangi bir dine inanmayanlar bile kilise vergisinin %40'ını ödemek zorundadır.<sup>50</sup> İsveç'te yasal olarak dinî özgürlükler garanti altındadır ve diğer dinî firmalar teorik olarak piyasaya her zaman girebilirler. Ancak pratikte ciddi zorluklar ile karşılaşmaktadırlar.<sup>51</sup> Lutheryan bürokrasi diğer dinlerin piyasaya girmesi konusunda çok istekli değildir. Bu nedenle bürokrasi devletin resmî dinini korumak için diğer dinî gruplara zorluk çıkarmaktadır. Peki devletin bu derece ayrıcalık tanıdığı ve desteklediği kiliseye katılım oranı nedir? İsveç'te halkın %90'ı kilise üyesidir ve %80'i çocuklarını vaftiz etmektedir; ancak haftalık olarak kiliseye gitme oranı 1981'de %6, 1990'da %4, 2001'de %7'dir.<sup>52</sup> Dinî Piyasalar Teorisini savunanlara göre, kiliseler boş olmasına rağmen insanların kiliseye gelip gelmemesi din adamlarının çok umurunda olan bir durum değildir; çünkü maaşları her ay düzenli olarak yatmakta ve kiliseler devlet tarafından finanse edilmektedir.<sup>53</sup>

Avrupa'da Katolikliğin hâkim olduğu İtalya, İspanya ve Portekiz gibi ülkelere baktığımızda ise, her ne kadar II. Vatikan Konsili'nin dinî özgürlükleri kabul etmesinden sonra bazı değişiklikler olsa da, tarih boyunca devletler genel olarak Katolikliği açıkça desteklemiş ve diğer dinî gruplar için tam anlamıyla serbest ve eşit bir ortam oluşturmamıştır.<sup>54</sup> Örnek olarak İtalya'yı daha ayrıntılı olarak inceleyebiliriz. İtalya'da zaman zaman farklı politikalar olsa da devlet Katolik Kilisesini açıkça desteklemektedir. Katoliklik İtalya'da 1940'lara kadar devlet dini olarak kabul edilmekteydi ve dinî piyasaya hâkim olan tek dindi. Diğer dinî gruplar aynı haklara ve ayrıcalıklara sahip değildi. Diğer dinler ise çok sınırlı bir özgürlüğe sahipti ve en fazla ibadet etmeleri hoş görülürdü. Ancak 1960'larda II. Vatikan Konsilinden sonra devlet diğer dinlere de benzer haklar vermeye başlamıştır. Mesela 1973'ten beri Protestanlar da devlet radyo ve televizyonunda yayın yapma hakkına sahip olmuştur. Hem dinî özgürlüklerin artması hem de artan göçler ile birlikte dinî çoğulculuk artmış ve İtalya'da dinî piyasaya Protestanlar, Ortodokslar, Müslümanlar, Budistler, Hindular ve yeni dinî

<sup>50</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, s.230.

<sup>51</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.238.

<sup>52</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.245; Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s.74.

<sup>53</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.230-31.

<sup>54</sup> Stark ve Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," s.236; Introigne ve Stark, "Religious Competition and Revival in Italy," s.5.

hareketlerin girmesiyle dinî rekabet ortamı oluşmaya başlamıştır. Peki artan dinî özgürlüklerin ve dinî çoğulculuğun dindarlık üzerindeki etkisi nedir? Stark ve Introvigne'ye göre İtalya'da devlet tarafsızlaştıkça ve dinî özgürlükler daha da arttıkça, artan rekabet neticesinde İtalya'da dinî bir canlanma yaşanmakta ve Katolik Kilisesine olan katılım oranı ve toplumsal dindarlık daha da belirginleşmektedir. 1981'de haftalık Katolik Kilisesine katılma oranı %32 iken 1990'da %38'e, 1999'da da %40'a çıkmıştır.<sup>55</sup>

### **Dinî Piyasalar Teorisine Eleştirel Yaklaşımlar**

Buraya kadar Dinî Piyasalar Teorisinin temel yaklaşımlarını ve temel örneklerini bu teoriyi geliştirenlerin çalışmalarından yararlanarak inceledik. Söz konusu teori, her ne kadar oldukça iddialı bir şekilde dinî davranışı ve toplumlar arasındaki dinî farklılıkları hem geçmişte hem de günümüzde açıkladığını ileri sürse de eleştiriye oldukça açık bir teoridir.

Haklı olarak bu teorinin en fazla eleştirildiği noktalardan biri, ekonomik alandaki fayda-maliyet üzerine kurulu rasyonel bir hesaplamanın dinî alanı anlamak için uygun ve gerçekçi olmadığıdır. İnsanlar dinî inançlarının doğruluğunu rasyonelleştirmeye çalışabilirler ama ekonomik alandaki rasyonel hesaplamanın yani bir ürünü alırken yapılan fayda-maliyet hesaplamasının dinî alana uygulanması pek mümkün değildir. Mesela insanlar bir araba satın almadan önce çeşitli hesaplamalar yapabilir ve sonrasında ise kolayca arabalarını değiştirebilirler. Ancak bir din seçmek veya değiştirmek araba almak için yapılan hesaplamalardan çok farklıdır. Dinlerde esas olan hakikat arayışı ve hakikate olan inançtır. İnsanların sosyal çevresi değişmiş olsa bile, hakikat olduğuna inanmadan kolayca din değiştirmesi mümkün değildir.<sup>56</sup> Hakikatin ne olduğu ve hakikate nasıl ulaşılacağı oldukça tartışmalı olabilir ama insanlar birer müşteri gibi değil, hayatlarında rehber olarak düşündükleri hakikatlere göre din seçerler. İnsanların çoğu dinini fazla sorgulamadan, bunu nesilden nesile aktarılan kültürün ve kimliğin bir parçası olarak hakikat telakki ederler. Dinî vecibelerini yerine getirmeseler de ibadetlere katılmasalar da insanlar rasyonel bir hesaplama neticesinde gerçekleşen bir fayda beklentisi ile bir meta gibi din seçmezler ve kendi hakikat inançlarını değiştirmezler.

Belki Amerikan toplumunda bir insan Baptist Kilisesine üye iken kilisesini değiştirip Methodist Kilisesine katılabilir. Bu durum insanlar için

<sup>55</sup> Introvigne ve Stark, "Religious Competition and Revival in Italy," s.11.

<sup>56</sup> Carl L. Bankston III, "Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief," *Review of Religious Research* 43:4 (2002), ss.311-25.

hakikat anlayışı bakımından çok ciddi bir dönüşüm değildir ve böyle bir değişim için fayda-maliyet hesaplaması yapılarak kilise değiştirilebilir. Ama Baptist olan birinin Mormon veya Katolik olması ciddi bir dönüşümdür ve bunun örneğine az rastlanır. Daha da az rastlanan bir durum ise Baptist birinin Hinduizm veya İslam gibi Hristiyan geleneği dışında bir dini tercih etmesidir. Böyle bir değişimin fayda beklentisi neticesinde gerçekleşmesi pek mümkün değildir. Velhasıl Amerika'daki dindarlığın ve kilise üyeliğinin açıklanmasında Protestan kiliseler arasındaki rekabet etkili olabilir ama Dinî Piyasalar Teorisini savunanların iddia ettiği gibi dindarlığın açıklanmasında çoğulcu ve rekabetçi bir dinî piyasanın olup olmaması her toplum için geçerli değildir. Hatta bu durum sadece Amerika'da Protestan kiliseler arasındaki rekabet neticesinde gerçekleşen yüksek oranda dinî katılım oranını açıklamak için geçerlidir. Bu nedenle bu teori Amerika'ya has bir durumun genelleştirilmesidir.

Ayrıca maaşlarının devlet tarafından ödendiği rekabetçi olmayan dinî piyasalarda din adamlarının yeterli motivasyon ile çalışmayacakları ve insanları ikna etmek için çabalamayacakları iddiası da pek gerçekçi değildir. Din adamlarının işlerini severek yüksek bir motivasyon ile yapıp yapmayacakları maaşlarından ayrı bir husustur. Belki bazı din adamları için bu durum geçerli olabilir; ama din adamları genel olarak insanların dinî konuları bilmesi gerektiğini düşünerek ve dinî vecibelerin yerine getirilmesi gerektiğine inanarak toplumsal dindarlığın artmasını isterler. Steve Bruce bu durumu desteklemek için öğretim üyeleri örneğini vermektedir.<sup>57</sup> Öğretim üyelerinin de maaşları garanti altındadır; ama birçok öğretim üyesi derslerinin verimli geçmesini, öğrenciler arasında popüler olmasını ve öğrencilerin dersinden faydalanmasını ister. Muhakkak bazı öğretim üyeleri için bu durum geçerli değildir. Din adamları için de benzer bir durum söz konusudur. Çoğu din adamı maaşlarını garanti altına almak için değil, dinî hakikatleri insanların bilmesi gerektiğini düşünerek çalışmaktadır. Din adamlarının maaşlarını devletten almaları onları dindarlığın artması için çalışmaktan alıkoymaz. Zira din adamlarının motivasyon kaynağı maaştan ziyade dinî bir motivasyondur.

Ayrıca kendi teorilerini desteklemek için kullandıkları örnekler üzerine derinlemesine yapılmış olan incelemeler Finke ve Stark'ın kullandıkları istatistiksel yaklaşımlarda ciddi problemler olduğunu ve bazı çalışmalarda

<sup>57</sup> Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s.144.

istatistiksel manipölasyon yaptıklarını göstermektedir. Mesela Finke ve Stark, 1906 Amerikan nüfus sayımı istatistiklerini kullanarak yapmış oldukları bir çalışmada, Amerika'nın en büyük 150 şehrinde dinî çoğulculuk ve dindarlık arasında yüksek oranda pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermektedirler. Yalnız, bu çalışmayı yaparken Katolik Kilisesinde vaftiz olan herkesi kilise üyesi olarak kabul etmekte ve bu nedenle dinî çoğulculuğun olduğu şehirlerde yüksek bir kilise üyeliği oranı çıkmaktadır. Oysa kilisede vaftiz olmak ile dindarlık ve kilise üyeliği birbirinden farklıdır. Daha geniş ölçekli ve güvenli istatistiksel testler yapıldığında ise tam tersi bir sonuç çıkmaktadır.<sup>58</sup>

Avrupa'nın bazı ülkelerinde devlet bazı dinî grupları desteklese de, bazen çeşitli dinlere çeşitli baskılar olsa da, Avrupa'da genel olarak oldukça geniş bir dinî özgürlük vardır. Farklı dinî gruplar genel olarak dinî piyasaya girebilir ve müşteri kazanmak için uğraşabilir. Avrupa'daki azınlık dinler ile ilgili olarak medyada çıkan olumsuz haberler veya bürokratik zorluklar Amerika için de geçerlidir. Amerikan medyasında da birçok din ve dinî grup ile ilgili olumsuz haberler yaygındır. Ayrıca federal hükümet tarafsız olmaya çalışsa da yerel bazda farklı dinî gruplar ciddi bürokratik engellerle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla Avrupa ile Amerika'nın karşılaştırılması çok haklı değildir ve yanıltıcıdır.

Stark ve Introvigne İtalya için yapmış oldukları çalışmalarında İtalya'da dinî çoğulculuk artıka dindarlığın da zaman içinde arttığını göstermektedirler.<sup>59</sup> Peki, bu durum başka ülkeler için de geçerli midir? Mesela, İngiltere örneğinde ulus içinde dinî çoğulculuk ve dindarlık arasındaki ilişkiyi anlamak için dindarlık oranları zaman içinde incelendiğinde sonuçlar Dinî Piyasalar Teorisini yanlışlamaktadır. İngiliz hükümetleri Anglikan Kilisesini çok uzun yıllardır desteklemesine rağmen, İngiltere'de dinî özgürlükler zamanla oldukça genişlemiş ve dinî piyasa 1850'li yıllara göre 2000'li yıllarda çok daha çeşitli ve çoğulcu bir hale gelmiştir. Ancak kiliseye katılım oranı bu zaman diliminde %50'den %10'a düşmüştür.<sup>60</sup> Yani devlet piyasaya müdahale edip belirli bir dinî grubu desteklemesine rağmen dinî çoğulculuk artmış, dinî çoğulculuğun artmasına rağmen de dinî katılım oranı oldukça düşmüştür.

Diğer tarafta dinî çoğulculuğun fazla olduğu ülkelerin daha dindar

<sup>58</sup> Bruce, *Secularization*, ss.144-145.

<sup>59</sup> Introvigne ve Stark, "Religious Competition and Revival in Italy."

<sup>60</sup> Bruce, *Secularization*, s.146.

olması beklenir; ama buna rağmen Avrupa'da dindarlığın en yüksek olduğu yerler daha homojen olan İtalya, Polonya, Portekiz, İspanya ve Yunanistan gibi ülkelerdir. Ancak Almanya ve İngiltere gibi hem daha çok dinin piyasada olduğu hem de dinî özgürlüklerin daha geniş olduğu ülkelerde haftalık dinî katılım oranı daha düşüktür. Bu ülkelerin daha çoğulcu olması nedeni ile İtalya'dan ve diğer homojen ülkelere daha Hristiyan olması gerekirdi. Yine ilginçtir ki Dinî Piyasalar Teorisini savunanların kendi kullandıkları istatistiklere baktığımızda ABD'de oldukça fazla dinî çeşitlilik olmasına rağmen daha az çoğulcu olan İtalya ile benzer bir dinî katılım oranına sahiptir. Oysa Dinî Piyasalar Teorisine göre İtalya'da Amerika'dan oldukça düşük oranda dinî katılımın olması gerekirdi.

Dinî çoğulculuk ve dindarlık arasındaki ilişki ile ilgili olarak Gorski ve Chaves, önde gelen bilimsel dergilerde yayımlanmış çalışmaların hepsini inceledikten sonra Dinî Piyasalar Teorisini destekleyecek şekilde bir sonuca ulaşan çok az çalışma olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>61</sup> Onlara göre birçok çalışma dinî çoğulculuğun dindarlık üzerinde negatif bir etkisi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla dinî çoğulculuk ile dindarlık arasında bazen negatif bazen de pozitif bir ilişki vardır. Aralarında zorunlu bir ilişki yoktur. Aslında Dinî Piyasalar Teorisini geliştirenler genelde kendi teorilerini doğrulayacak Amerika ve İskandinav ülkeleri gibi örnekleri seçmektedir. Kendi teorilerini doğrulamayan örnekleri ya görmezden gelmekte ya da çok yüzeysel olarak açıklamaya çalışmaktadırlar. Mesela bu teoriyi savunanların temel çalışmalarında İngiltere üzerine herhangi bir açıklama yoktur; Almanya ve Fransa üzerine ise çok yüzeysel incelemeleri vardır.<sup>62</sup>

### Sonuç

18. yüzyıldan beri dünyanın birçok yerinde katı bir modernleşme süreci yaşanmasına rağmen 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok toplumda dinî bir canlanmanın yaşanması ve modern kabul edilen toplumlar arasında da çok farklı dindarlık oranları bulunması nedeni ile modernleşme ile sekülerleşme arasında zorunlu bir ilişki olduğunu iddia eden sekülerleşme tezinin doğru olmadığı akademi dünyasında yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Bu durum toplumlar arasındaki farklı dindarlık oranlarını anlamak isteyen din sosyolojisinde yeni yaklaşımların gelişmesine neden olmuştur. Bu bağlamda sekülerleşme tezine bir alternatif olarak gelişen Dinî Piyasalar Teorisi son yıllarda ön plana çıkmaya başlamıştır. Klasik iktisat

<sup>61</sup> Mark Chaves ve Philip S. Gorski, "Religious Pluralism and Religious Participation," *Annual Review of Sociology* 27:1 (2001), ss.261-281.

<sup>62</sup> Stark ve Finke, *Acts of Faith*, ss.232-34.



düşüncesindeki temel önermelerin dinî alana uygulanması neticesinde geliştirilen bu yaklaşım hem geçmiş hem de günümüz toplumlarındaki din olgusunu açıklayabildiğini iddia etmektedir. Bu teoriye göre devlet dinlere karşı tarafsız kalarak bütün dinî gruplar için dinî özgürlükleri garanti altına aldığı anda serbest bir dinî piyasa oluşmaktadır. Serbest bir dinî piyasada birbiriyle yeni müntesipler kazanmak için rekabet eden dinî gruplar toplumda dinî bir canlanmanın yaşanmasına ve dinî katılım oranının yükselmesine neden olmaktadır. Ancak devletin belirli bir dinî grubu desteklediği ve dinî çoğulculuğun olmadığı dinî piyasalarda her ne kadar toplum dinî bir görünüme bürünmüş olsa da dinî piyasaya hâkim olan dinin yeni müntesipler kazanmak için uğraşmaya ihtiyaç hissetmemesi nedeni ile dinî katılım oranı düşük olmaktadır.

Dinî Piyasalar Teorisi sekülerleşme tezinin açıklayamadığı bazı sorulara cevap verebilmekte ve din sosyolojisi alanına bazı yenilikler getirmektedir. Özellikle de modernleşme ile dinin etkisinin azalmasını bekleyen sekülerleşme tezinin açıklayamadığı Amerika gibi oldukça modern kabul edilen bir toplumdaki dinî tecrübeyi anlamada Dinî Piyasalar Teorisi oldukça faydalıdır. Ancak bütün toplumlardaki din olgusunu açıkladığını iddia eden Dinî Piyasalar Teorisi de en az sekülerleşme tezi kadar problemlidir. Sekülerleşme tezi modern toplumlarda dinin yerini anlamak için Avrupa’da modernleşme neticesinde yaşanan sekülerleşme sürecini kendine temel almakta ve onu evrenselleştirmekte iken, Dinî Piyasalar Teorisi de Amerika’da Protestan kiliseler arasındaki rekabet neticesinde gerçekleşen dinî canlanmayı teorileştirmekte ve onu evrenselleştirmektedir. Oysa din gibi çok yönlü ve karmaşık bir olgu için evrensel bir teorik yaklaşım geliştirebilmek mümkün değildir. Bu bağlamda evrensellik iddia eden bir teorik yaklaşımdan ziyade toplumlardaki din olgusunu anlamak bakımından her toplumun kendi dinamiklerini dikkate alan bir yaklaşım daha faydalı olacaktır.

#### **KAYNAKÇA**

- Bankston III, Carl L. “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief,” *Review of Religious Research* 43:4 (2002), ss.311-25.
- Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Berger, P. L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Bruce, Steve. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Chaves, Mark ve Philip S. Gorski. "Religious Pluralism and Religious Participation," *Annual Review of Sociology* 27:1 (2001), ss.261-81.
- Çapcıoğlu, İhsan ve Bünyamin Solmaz. *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 2008.
- Finke, Roger. "Church Membership in America: Trends and Explanations," Helen Rose Ebaugh (ed.), *Handbook of Religion and Social Institutions* (Boston, MA: Springer, 2006) içinde, ss.335-52.
- Finke, Roger, Avery M. Guest ve Rodney Stark. "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865," *American Sociological Review* 61:2 (1996), ss.203-18.
- Finke, Roger ve Laurence R. Iannaccone. "Supply-Side Explanations for Religious Change," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527:1 (1993), ss.27-39.
- Finke, Roger ve Rodney Stark. *The Churching of America, 1776-1990*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992.
- . "The Dynamics of Religious Economies," Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) içinde, ss.96-109.
- . "Evaluating the Evidence: Religious Economies and Sacred Canopies," *American Sociological Review* 54:6 (1989), ss.1054-56.
- . "Religious Choice and Competition," *American Sociological Review* 63:5 (1998), ss.761-66.
- . "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906," *American Sociological Review* 53:1 (1988), ss.41-49.
- Greeley, Andrew M. *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Grim, Brian J. ve Roger Finke. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. New York, NY: Cambridge University Press, 2011.
- Iannaccone, Laurence R. "Introduction to the Economics of Religion," *Journal of Economic Literature* 36:3 (1998), ss.1465-95.
- . "Religious Practice: A Human Capital Approach," *Journal for the Scientific Study of Religion* 29:3 (1990), ss.297-314.
- . "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion," Lawrence A. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York, NY: Routledge, 1997) içinde, ss.25-44.
- Introvigne, Massimo ve Rodney Stark. "Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism," *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1:1 (2005), ss.1-15.
- Kepel, Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park, PA: Penn State Press, 1994.

- Kirman, M. Ali. "Dinin Ekonomik Modeli: Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), ss.145-160.
- Köse, Ali. *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Norris, Pippa ve Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: NY: Cambridge University Press, 2011.
- Stark, Rodney. "Secularization, Rip," *Sociology of Religion* 60:3 (1999), ss.249-73.
- . *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*. Wilmington: ISI Books, 2015.
- Stark, Rodney ve William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- . *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.
- Stark, Rodney ve Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Stark, Rodney ve Laurence R. Iannaccone. "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:3 (1994), ss.230-52.



# When “Civil Religion” Becomes “Political Religion”: The Special Case of Great Britain

KEMAL ATAMAN

Uludag Uni. Faculty of Theology

ataman@uludag.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0001-5107-8367>

KITTY VAUGHAN

kittyvaughan@gmail.com

## Abstract

Recently there has been a renewed interest in the study of ‘civil religion’ from a comparative perspective. Some literature developed around the concept tends to present civil religion as a universally applicable theory. This study agrees that the theory of civil religion is, in fact, a universally valid theory since every functioning society needs a type of religion or civil religion. The article further argues, however, that every society has its own unique set of local, ethnic, historical, socio-political, and religious characteristics that make it different from other societies in certain important respects. Therefore, any civil religion that emerges in one society may differ in form and content from other societies however much they may have in common. This article aims to prove this by analysing the special case of Great Britain.

**Key Words:** Civil Religion, Great Britain, Coronation, Queen, Armistice Day, Nationalism, Political Religion

## Öz

### “Sivil Din” “Politik Din”e Dönüşünce: Büyük Britanya Örneği

Sivil din tartışmaları etrafında gelişen literatürün önemli bir kısmının, kavramı evrenselleştirerek her toplum için geçerli bir teori olarak ele alma eğilimde olduğu anlaşılıyor. Buna göre her fonksiyonel toplum sivil din veya sivil din-benzeri bir oluşuma ihtiyaç duyar. Bu çalışma sivil din kavramının her fonksiyonel toplumda farklı form ve içerikle de olsa var olduğu tezine katılmakla birlikte, “toplumların kendi biricik tarihsel tecrübeleri, din-kültür ilişkileri ve demografik yapıları, her toplumun kendi karakterini temsil eden evrenselliğe direnen bir sivil din yaratmasını kaçınılmaz kılar” tezini sosyal gerçeklikle daha fazla örtüşen bir tez olarak görmektedir. Makale, söz konusu tezi Büyük Britanya örneği üzerinden analiz etmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Sivil Din, Büyük Britanya, Taç giyme Töreni, Kraliçe, Ateşkes Günü, Milliyetçilik, Siyasi Din

### Background of the Problem

In 1967 the American sociologist Robert Bellah wrote the essay “Civil Religion in America.” This essay was a starting point for the research and discussion of the theory of civil religion and attempted to “identify the actual tenets of civil religion.”<sup>1</sup> Bellah states that “few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America.”<sup>2</sup> For Bellah and for many sociologists of the time, civil religion was neither an institutional religion nor was it just an aspect of nationalism; it was a ‘religion’ that combined both aspects that could be seen to be upheld by all citizens of a nation, “an institutionalized collection of sacred beliefs about the American nation.”<sup>3</sup>

Taken originally from the work of Rousseau and Durkheim, civil religion in America became evident to Bellah and Casanova in modern day America and was illustrated by the inaugural speeches given by Presidents of the United States of America. Whilst acknowledging the appearance of the terms ‘God’ for example in the speech given by John F. Kennedy in 1961 “I have sworn before you and Almighty God the same solemn oath our forebears prescribed nearly a century and three quarters ago,”<sup>4</sup> Bellah notes that the reference does not refer to any particular God belonging to a religious tradition but that of a civil God, a ‘God of America.’ Civil religion in America therefore incorporates nationalism but also includes religiously orientated elements “that the great majority of Americans share.”<sup>5</sup>

Is civil religion, as developed by Bellah, a universally applicable theory to explain the nature of the relationship between religion, politics, and culture in any given society? Can it be reflected amongst all countries whose history of the relations between religion and state have been different as not all countries are disconnected from church and state as is the case in the US?

---

<sup>1</sup> Gail Gehrig, “The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 20:1 (1981), p.57.

<sup>2</sup> Robert Bellah, “Civil Religion in America,” *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96:1 (1967), p.1.

<sup>3</sup> Bellah, “Civil Religion in America,” p.2.

<sup>4</sup> Mike Purdy, “JFK’s Religion as Reflected in His Inaugural Address,”

<http://presidentialhistory.com/2015/04/jfks-religion-as-reflected-in-his-inaugural-address.html> (07.06.2017).

<sup>5</sup> Bellah, “Civil Religion in America,” p.3.

It is this point which makes, for instance, Great Britain a special case worth of investigation since the state in Great Britain is different merely because the head of State, the monarch, is also supreme head of the Church of England. If this the case, then where does that leave civil religion amongst its citizens? This essay will show the existence of civil religion in the special case that is Great Britain in which civil and religious partners share a civil religion rather than forming a completely new group. By looking at Great Britain’s history briefly, its monarchy, the effects of the media and examples of civil religion in contemporary Great Britain, this essay will show evidence of a unique type of civil religion that exists despite claims that it cannot exist because of its links between church and state.

### ***Civil Religion as a Theory***

The idea of civil religion was set out by Jean-Jacques Rousseau in 1762. In his publication *The Social Contract* he showed how a spiritual and moral basis is essential for any modern society. Calling civil religion “social cement” he explains in his book the dogmas of civil religion “the existence of God, the life to come, the reward of virtue and the punishment of vice and the exclusion of religious intolerance.”<sup>6</sup> For Rousseau the concept of civil religion was important for their contemporary enlightenment revolutionaries as it made civil religion a “sensible thing for leaders to create and encourage.”<sup>7</sup> This can be seen to be taken on by various American leaders when rallying for election, support or social change, a conjuring up of public spirit and unity. However, although Rousseau’s theory of civil religion was the first, the findings of Rousseau’s “intellectual heir,”<sup>8</sup> Emile Durkheim was equally influential in the findings of modern day civil religion. In his publication *Elementary Forms of Religious Life*, Durkheim notes that in a society, a collective group of people together will form a ‘civil’ religion, common to all citizens although he never uses the expression ‘civil religion.’ Unlike with Rousseau, Durkheim believes that civil religion is not just a tool that leaders conjure up; but that is in fact an “emergent property of social life itself;”<sup>9</sup> something that is necessary for a civil and stable society stating that “men who feel themselves united, partially by bonds of blood, but still more

---

<sup>6</sup> Jean J. Rousseau, *The Social Contract* (New York: Hafner Publishing Co., 1947), pp.123-124.

<sup>7</sup> Phillip Hammond, “Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion,” in: Robert Bellah and P. Hammond (eds.), *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper and Row, 1980), p.138.

<sup>8</sup> Hammond, “Pluralism and Law.”, p.138.

<sup>9</sup> Hammond, “Pluralism and Law.”, p.138.

by a community of interest and tradition, assemble and become conscious of their moral unity.”<sup>10</sup> Clearly, Durkheim is opting for an element that would make it possible to unite citizens around a common goal through a type of belief system, consisted of symbols and rituals, which are the basis of every functioning society. Here the truthfulness or falsity, or, rather, usefulness of these rituals and symbols are measured not against their essentiality but their functionality.

We witness Bellah embodying the view of Durkheim and Rousseau, the most influential figures in his concept of civil religion, pointing out the existence of civil religion in American society by concretizing the theory.<sup>11</sup> In this context, civil religion in America makes itself felt on various themes such as presidency, citizenship, religion, national holidays, important figures in the American history, God, and holy times and places. The meaning and significance attributed to these phenomena emanate from a variety of religious, cultural, mythological, and national sentiments. Case in point is George Washington who was elevated to sainthood and portrayed as God’s instrument and even as a demigod, a process called *apotheosis*. In life and death, he has been seen as ‘the deliverer of America,’ ‘the American Moses,’ like the Jewish Moses who delivered his people from bondage in Egypt and led them to the ‘Promised Land.’<sup>12</sup>

The concept of civil religion is a useful tool, or even an ideal type, for Bellah to discover the meaning, significance, and function of certain symbols and rituals in the United States and elsewhere. Although expecting to find the same concept with the same form and content in different societies would be an ontological, epistemological and methodological problem, civil religion in different societies can be investigated by discovering its unique representations for each society in their unique historical, cultural, national, and religious contexts for which Britain serves as a striking case.

### **Civil Religion: The Special Case of Great Britain**

The quasi-religious, semi-nationalistic sense of a civil religion has become evident in countries such as America in which the head of state (the president) holds no religious affiliation *de jure*. The idea of ‘believing without belonging’ to a religion, but belonging and believing in a state religion,

---

<sup>10</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Joseph Swain (New York: Free Press, 1961), p.62.

<sup>11</sup> Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), pp.53-54.

<sup>12</sup> Ataman, *Sivil Din*, p.69.



that of civil religion, can easily be achieved in America’s growing pluralistic and diverse society because matters of a religious denominative God are left to private institutions rather than affiliating themselves with the state. It is therefore why the special position of Britain is unique and deserves closer examination. A country that shares its importance and allegiance to both the church and the state cannot possibly be compared to a country such as America that does not. This does not, however, deprive Great Britain of having its own, unique civil religion.

Unlike Great Britain, America’s civil religion is “structurally differentiated from both the political community and the religious community.”<sup>13</sup> Since Great Britain does not have this obvious differentiation, its civil religion can, at times, be harder to notice. Great Britain’s civil religion lends itself more to a ‘Constantinian’ mould of civil religion whereby religion can co-exist with politics and the state where there is a matter of choice for the people. For Constantine’s citizens, Christianity was not enforced, but it was tolerated. Although the two models are not entirely the same because Great Britain’s monarch is in fact the head of the Church of England, similarities can be drawn between the two societies. It is this marriage of the two, the borrowing from both traditions that makes up Great Britain’s civil religion, and what makes it so unique in its makeup.

Great Britain’s modern day position of church and state does not lend itself to the medieval sense of the word, where matters of politics were also matters of the church as Great Britain has its own separate political system. It also is differentiated from the old model because the monarch, although technically head of the Church of England, lends his/her authority for most of the time to a team of elected ecclesia, headed by the Archbishop of Canterbury. His/her role can therefore be seen a more representational and removes religion from its more dominant role in the medieval courts.

The position of the British Royal Family is particularly important when investigating the state of civil religion in Great Britain for they “convey a sense of Britishness”<sup>14</sup> amongst the nation. The Queen’s role with the church and the state means that her position can be representational for all: for a religious believer, for a secularist or for neither. Many of the British people

---

<sup>13</sup> Gail Gehrig, *American Civil Religion: An Assessment* (Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series, 1979), p.88.

<sup>14</sup> Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (London: Blackwell, 1994), p.86.

seem to have consoled themselves that Great Britain's distinctiveness resides, both in the past and in the present, in its monarchy and the Royal Family as one commentator puts it:

Its existence means safety, stability and continued national prestige: it promises religious sanction and moral leadership; it is 'above party' focus for group identification; it means gaiety, excitement and the satisfaction of ceremonial pageantry; it is an important, and perhaps increasingly important, symbol of national prestige.<sup>15</sup>

As already illustrated before, the position of civil religion in Great Britain is hard to define or immediately pinpoint in society; it rather hides itself in society yet unites it throughout certain times in a year. The 'neutral' position of civil religion means it can encapsulate and include any person of any religious and ethnic background or political belief as long as he/she is ready to accept and respect the common symbols, dates, figures, values related to society, and ceremonial practices and respect the "Britishness" of the Britons. This seems to be the most common theme that can be observed in any civil religion. Seen from this perspective, it can be argued that although no two 'civil religions' are alike, there are enough similarities among them to use the same label as they are externalized and objectified in various societies.

The best and possibly only way of explaining and defining British civil religion is by showing examples as to where it is highlighted in society. For almost all countries, memorials held to the fallen in battle nearly all show a glimpse of civil religion that exists. A memorial that is neither religious, in the ordinary sense of the word, nor related to the state takes place, attended by those citizens who belong to one, both or neither institution. This common group, gathered together makes up the members of a civil religion to be counted as a member or believer of British civil religion.

In Great Britain, the 11<sup>th</sup> November marks Armistice Day and the following Sunday marks Remembrance Sunday; a day in Great Britain that fulfills a plethora of needs – "to recollect those who have died in the service of their country, to remember their families and to celebrate their lives."<sup>16</sup> This service may take place in a church and yet they are regarded as civil events, "inasmuch as the stories they commemorate are not so much about

---

<sup>15</sup> Paul Ward, *Britishness Since 1870* (London: Routledge, 2004), p.31.

<sup>16</sup> Duncan B. Forrester, *Encounter with God* (London: Clarke International, 2004), p.217.

what it means to be a church-member, but rather about what it means to be a British citizen."<sup>17</sup> It is a festival, a commemoration that religious people can partake in with their non-Christian neighbors as sharers of the same civil religion. It is here where civil and confessional religion overlap with each other and quite happily too. Examples such as this show Great Britain's unique civil religion and a happiness to share and borrow experiences from both aspects; religious and state, both aspects that the monarch encompasses. The act of civil religious remembrance still happens when Britain remembers soldiers who die in modern warfare for example in Iraq and Afghanistan. As many soldiers who died returned, there were street-filled processions of the coffin before going to the funeral. Here too, we can see how a sense of civil religion becomes more evident in Great Britain, with ceremonies and memorials combining both religion and state, together forming a union and respecting each other.

Civil religion in Great Britain can also be seen when matters of controversy or debate stop either the church or the state from exercising power although they may have the right to do so. Out of this controversy generally comes a middle way, or to put it in Aquinas's terms, a 'golden mean,' this golden mean for many British people is where civil religion sits. Examples of such happenings can be seen in the controversy that appeared over the type of memorial/service of thanksgiving that should occur to remember the end of the Falkland's war in 1982. The state wanted a more nationalistic service of celebration over Great Britain's victory over the Argentinians. However, the church, in particular the Dean of St. Paul's did not wish, and did not permit, a service of such nationalistic nature deeming that "the loss of life on both sides was not something to give thanks for."<sup>18</sup> This created a sense of conflict between the church and the state. It meant that the state "could not always assume that they had a 'tame' church in the Church of England"<sup>19</sup> and the Church of England could not assume that they had overall say of the nation. What made the issue even more sensitive and controversial for some church leaders, was that there were Christians on both sides who lost their lives for their respective countries; namely England and Argentina. How could the church celebrate the deaths of its 'coreligionist ene-

---

<sup>17</sup> Andrew Shanks, *God and Modernity* (London: Routledge, 2000), p.30.

<sup>18</sup> Davie, *Religion in Britain since 1945*, p.87.

<sup>19</sup> Robert Boccock, "Religion in Modern Britain," in: Robert Boccock and Kenneth Thompson (eds.), *Religion and Ideology: A Reader* (Manchester: Manchester University Press, 1985), p.213.

mies' in a secular war between the two nations? For Grace Davie and Robert Boccock, as mentioned above, "it represented a fragmentation of the Church and state relationship."<sup>20</sup> Grace Davie goes even further and argues that "it was a powerful example of the Church challenging the state rather than legitimating its activities."<sup>21</sup> Lawson believes that this interpretation is "overstating the significance of the events as the issue was only of short-term importance, and it was largely a controversy due to misinterpretation and mistaken perceptions of what was expected."<sup>22</sup> We disagree with Lawson in that, this case was not an isolated incident; there have been plenty of similar examples where Church and state collided over similar issues.<sup>23</sup> For the purpose of this paper and conversation, however, we agree with Lawson that this particular event was a short-term importance because it is out of this crisis that the sphere of the civil religion emerged and be made visible. Together both Church and State were able to find a middle way by holding a church service of remembrance whilst having remembrances outside of the church too. The civil religion therefore in Great Britain can be seen as different from the American state that Bellah describes, as its structure is not different, it is not a completely separate religion, it is an accumulation of the two, two extremes that are shared and respected by a whole society regardless of religion or political views. One might argue that the British civil religion is closer to the state in Great Britain than it is the case in the US. This, of course is, a valid assessment to certain extent. However, a more nuanced analysis seems to suggest that the British civil religion emerges at the intersection of religion and state.

This controversy did, however, bring to the service some demanding questions in regard to the need and the future of civil religion in Great Britain. What if the church-going statistics continued to decline? It would seem that if this were the case then civil religion would no longer become the median of two representational stances of the monarch and civil religion, in the way that it exists in Britain would cease to exist. Without the strength of the church, would services of remembrance hold no religious dimension? In order to address this question we then must ask ourselves the fundamental question: Is Rousseau's political interpretation of civil religion correct or is

---

<sup>20</sup> Tom Lawson, *God and War: The Church of England and Armed Conflict in the Twentieth Century* (London: Routledge, 2016), p.185.

<sup>21</sup> Davie, *Religion in Britain since 1945*, p.87.

<sup>22</sup> Lawson, *God and War*, p.185.

<sup>23</sup> For a detailed study of the subject-matter, see Boccock, "Religion in Modern Britain."

the Durkheimian sociological interpretation? For Rousseau civil religion was needed and invented by politicians to create a sense of unity and belonging to a nation, a man-made term. For Durkheim however, civil religion is spontaneously formed, through no individual political agent, but by the public themselves, arguing that it is an “emergent property of social life itself.”<sup>24</sup> In other words, for Rousseau, a type of religion, preferably “civil,” is needed for a functioning state; if there was none, then it had to be created as he himself did in *The Social Contract*. For Durkheim, on the other hand, in order for a society to function properly, it too has to have a religion, which creates a “collective consciousness” or common morality to keep members of any given society united.<sup>25</sup> If it were a political aspect of propaganda then civil religion would find it hard to manifest itself amongst the special case, that is Great Britain, because of the relationship between the church and the state. It therefore seems that the Durkheimian model fits better with the British model; a civil religion emerging out of a society naturally rather than it being implemented. However, the fact that every citizen is expected to take part in and show respect to public and state ceremonies, symbols, and institutions make the subject matter more sophisticated than it appears.

Another example of the unique case and the existence of civil religion in Great Britain is shown during a monarch’s coronation. As we have previously mentioned, the monarch is both head of the state and of the Church of England and so it is with his/her coronation that both aspects, both groups, are brought together and co-exist under the same umbrella of civil religion for this particular ceremony. The Coronation is both a religious and a state event; happening in Westminster Abbey and also being important for and attended by the state officials. It was however in 1953 that sociologists began to ask questions as to the nature of the service and to whom it was serving; they debated “whether or not the Coronation was designed to reflect the construction of an underlying unity in British society.”<sup>26</sup> Parallels were again drawn between whether the model in Great Britain was more similar to Rousseau’s political theory or Durkheim’s sociological theory but in the end, the decision was unanimous, whichever model was being used by the coronation “there could be no doubt that the creators of this particular example of

---

<sup>24</sup> Hammond, “Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion,” p.138.

<sup>25</sup> Ataman, *Sivil Din*, pp.48-54.

<sup>26</sup> Davie, *Religion in Britain since 1945*, p.87.

civil religion were all ‘on the same side’.”<sup>27</sup> It can be clearly noted that events and “rituals focusing on the royal family form a central component of a British civil religion”<sup>28</sup> and it is because of that, that Great Britain’s state of civil religion is different from the civil religion of any other country especially America’s.

One of the stark differences between the civil religion of America and Great Britain is that, in America, when the new President is inaugurated, the ceremony does not take place in a religious building but at the United States Congress in Washington. Yet, as Bellah notes, the term ‘god,’ which has a vague meaning or multiple meanings, appears strongly in almost every inaugural address. This non-denominational God, the nationalistic God of civil religion does not appear so much in British culture, which is another difference between British and American civil religions. Whether it is because of the state relationship with the church or the founding principles of the two countries were a bit complicated and different (Britain mainly on Christian and later on liberal values and principles; America on freedom of religious choice and on the Enlightenment values), the matter remains that the two deistic aspects of both civil societies are different and incomparable. This Church presence at civil ceremonies in Britain such as a coronation or in more recent times the Queen’s Golden Jubilee, adds a sacred aspect to the civil religious community. British citizens can appreciate privately what an event such as a coronation can mean for them privately; but members of Britain’s civil religion, its citizens, celebrate the occasion’s public outcome with a sense of unity.

The unity presented in society between the church, the state and the community are constantly being re-enforced through the medium of the media. Its role, “particularly of television in the post-war period is crucial in this reinforcement.”<sup>29</sup> Through broadcastings of events such as coronations and other civil events that may previously seemed merely religious, the monarchy’s activity was transformed into publically “something sacred as well as something national.”<sup>30</sup> With the use of broadcasting, national pride

---

<sup>27</sup> The Coronation of Queen Elizabeth II was another interesting religio-sociological controversy about another civic ritual event. See Bocoek, “Religion in Modern Britain,” pp.214-217; Davie, *Religion in Britain since 1945*, p.87.

<sup>28</sup> Anne Rowbottom, “Following the Queen: The Place of the Royal Family in the Context of Royal Visits and Civil Religion,” *Sociological Research Online* 7:2 (2002), p.1.

<sup>29</sup> Rowbottom, “Following the Queen”, p.1.

<sup>30</sup> Rowbottom, “Following the Queen”, p.1.

and more importantly a state of civil religion has become more evident in Great Britain. 20<sup>th</sup> and 21<sup>th</sup> century British citizens were able to ‘take part’ in events civilly rather than just being aware of events. All could observe memorial services, national church-based events, jubilees, remembrances and national celebrations.

But as the British society has moved into an era, where some say that the British citizens as a society are becoming more secular, a view mostly projected onto them by the media, some believe that the media are forgetting Great Britain’s special relationship with religion and are trying to ignore it. In an article published after The Royal Wedding of Prince William and Catherine Middleton, *Guardian* journalist Roger Chaplin published an article in which he stated that “It may or may not be true that religion has become largely insignificant in British society, but there is no neutral or objective standpoint from which to reach that judgement.”<sup>31</sup> He went on to ask the following question: “Will the media dare to have a serious discussion about whether religion is losing its ground in British society?”<sup>32</sup> Chaplin’s comments came in response to claims from religious people who felt that the media ignored the religious significance of the wedding service, the “rich theological content of the hymns and scripture reading”<sup>33</sup> and the Bishop of London’s homily in which he had not referred to the wedding as a ‘royal wedding’ but as a “Christian event in which marriage is seen as established and sustained by God.”<sup>34</sup> Citing the rich theological content of the hymns and scripture reading, he proceeded to offer a brief summary of the bishop of London’s homily which had spoken of the wedding not as a royal or a celebrity marriage but – as one might expect from an Anglican bishop – as a Christian event in which marriage is seen as established and sustained by God. Chaplin’s overall point was not that the media had forgotten to include any religious significance but it was about the ‘religious illiteracy’<sup>35</sup> of the media, that it is they that are *telling* Great Britain that the churchgoing numbers are declining. But something interesting and significant that this day did show was that both the church and the state *needed* civil religion. There

---

<sup>31</sup> Jonathan Chaplin, “Religion, Royalty and the Media,” *The Guardian*, May 1, 2011, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/may/01/christianity-royal-wedding> (05.05.2017).

<sup>32</sup> Chaplin, “Religion, Royalty and the Media.”

<sup>33</sup> Chaplin, “Religion, Royalty and the Media.”

<sup>34</sup> Chaplin, “Religion, Royalty and the Media.”

<sup>35</sup> Chaplin, “Religion, Royalty and the Media.”

could not have been a more evident occasion at which British civil religion was obvious. For many British people, the day signified proof that the church still “remains the spiritual hub of the nation.”<sup>36</sup> For opponents it questioned the need for such a ‘robustly orthodox’ religious service in today’s society. One thing was made clear though; made clear by both the media and the British public that this public display of Britishness made visible the existence and prominence of British civil religion.

Despite claims by the media and much of the British public that civil religion did not exist in Britain, the royal wedding along with other ceremonial events unique to British society proved its existence. Watched by one third of the world on the television, one million people on the streets and had more hits on Google than Jefferson, Jesus or Justin Bieber, the Royal Wedding showed a sense of unity that could not call itself for religious purposes and neither for state purposes. Whether it was good or bad is beside the point, but it looked as though it was a sense of patriotism and love for a country that could only fall under the umbrella of a civil religion.

It had been reiterated by the media and by sceptics that as pluralism, migration and secularism increase in the world, civil religion will diminish too, which reminds us of the positivist scientific paradigm of the Nineteenth Century. However, from such recent events as the Royal Wedding, Falkland crisis, and the recent tragic bombings one can only state the opposite. Contrary to common belief then, religion is not disappearing; neither is civil religion. Although all these factors mentioned above have potential to contribute to make Britain a more plural and diverse country where civil religion can serve as the one common ground that all citizens share, recent developments have led people to question whether this potential will ever be realized. To make things even worse, the Prime minister of England, Ms. May, declared, willingly or unwillingly, in one of her tweets that “I’m clear: if human rights laws get in the way of tackling extremism and terrorism, we will change those laws to keep British people safe.” This statement no doubt alarmed many of the ‘non-British believers’ of the British civil religion, finding it to be contrary to the democratic liberal values of the British culture.

---

<sup>36</sup> Chaplin, “Religion, Royalty and the Media.”



Whatever we may say about the negative or positive function of civil religion of all sorts, one thing seems to be common to all: it provides its believers with a sense of identity and solidarity, which can be read as a positive function of civil religion, any religion. On the other hand, if identity, similarity, and sameness is overemphasized, civil religion can assume a new ideological meaning and serve as a manipulative tool, a type of religion of politics, in the hands of far-right politicians to justify their exclusionary policies towards the ‘Other.’ At this point it would be appropriate to refer to the distinction made by Gentile between ‘civil religion’ and ‘political religion.’ For Gentile, to certain extent, civil religion may contain the forms of sacralization of political system. However, it guarantees a plurality of ideas, free competition in the exercise of power, and the ability of the governed to dismiss their governments through peaceful and constitutional methods.<sup>37</sup> Political religion, on the other hand, is the sacralization of a political system founded upon an unchallengeable monopoly of power, ideological monism, and the obligatory and functional subordination of individual and the collectivity to its code of commandments.<sup>38</sup> Thus, while civil religion is pluralistic in the sense that, it respects individual freedom, allows other ideologies and cultures to exist as long as they do not pose a threat to its very system; political religion is exclusivist, invasive, and intolerant, wishing to permeate every aspect of the lives of the citizens and of societies. Supposedly, civil religion is represented by the British and American societies whereas political religion by the Hitler’s Germany, Mussolini’s Italy, and Franco’s Spain. Obviously drawing precise lines between political and civil religion is an arduous task and maybe an impossibility; but we have enough intellectual and ethical tools to recognize when civil religion becomes a revised version of a political religion even in the so-called advanced democratic societies as evidenced by the recent events in the US and Great Britain. Unfortunately, this is what we have been experiencing today in Europe, the United States of America, and elsewhere.

### **Conclusion**

Now if we can go back to our original discussion on the British civil religion, we can say that once a country united over a denominational religion as seen in previous Royal courts, Great Britain now unifies over the events

---

<sup>37</sup> Emilio Gentile, *Politics as Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2001), p.xv.

<sup>38</sup> Gentile, *Politics as Religion*, p.xv.

that have relevance to British public. It is important to note however, that Britain's civil religion did not emerge from politicians or presidents as many say happened in America, it does not hold a separate structure and is not necessarily a new created 'religion'. The special case of Britain's civil religion must be observed through its moments of civil celebration and commemoration instead.

When looking at civil religion, it is not only important to looking at its past and its present but also its future. It is unlikely that pluralism and population growth will phase out civil religion because the members of a civil religion in a society may belong ideally to a different race, faith or political group. However, because of Great Britain's specific position, with its monarch being both head of the Church of England and of the State, if one extreme that civil religion sits between (church and state) gets stronger than the other; then it is possible that this balance and common ground between the two will also break down.

It can therefore be seen how Great Britain's civil religion is revealed, not needing to be a political tool of conjuring up support from a crown or to win votes; civil religion in Great Britain holds a unique structure different from America or other countries as its monarch is both head of the Church of England and head of the State. Thus the civil religion observed in Britain is not so much a denominational religion but more of an "alloy formed by blending religion with nationalism"<sup>39</sup> to put it in the world of sociologist Stjepan Meštrović. British civil religion is not evident at all times in the daily lives of Britons; but it becomes prominent during a national celebration as in all forms of civil religion. But it is at these celebrations that it soon becomes clear that civil religion must be *of* the people not a political tool, as has been the case, alas, as the recent events have proven, that was invented.

Although the analysis presented in this article sheds some light on the nature and function of civil religion in various societies, the question that puts every ideology, political system, and religious tradition into a deep conceptual and theoretical crisis, as formulated by Timothy Beal, still remains: "How can a nation or society achieve a sense of unity and identity without eradicating differences and enforcing homogeneity, religious or otherwise?"<sup>40</sup> The question is not only a socio-political, cultural or religious chal-

---

<sup>39</sup> Stjepan G. Meštrović et al., *The Road from Paradise: Prospects for Democracy in Eastern Europe* (Kentucky: University Press of Kentucky, 1993), p.125.

<sup>40</sup> Timothy Beal, *Religion in America* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p.9.

lenge. More than anything else, it is a moral challenge and dilemma that every society must acknowledge, confront, and attempt to overcome.

### WORKS CITED

- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Beal, Timothy. *Religion in America*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bellah, Robert. “Civil Religion in America,” *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96:1 (1967), pp.1-21.
- Bocock, Robert. “Religion in Modern Britain,” in: Robert Bocock and Kenneth Thompson (eds.), *Religion and Ideology: A Reader* (Manchester: Manchester University Press, 1985), pp.207-233.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. London: Blackwell, 1994.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Joseph Swain. New York: Free Press, 1961.
- Forrester, Duncan B. *Encounter with God*. London: Clarke International, 2004.
- Gehrig, Gail. *American Civil Religion: An Assessment*. Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series, 1979.
- , “The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 20:1 (1981), pp.51-63.
- Gentile, Emilio. *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Hammond, Phillip. “Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion,” in: Robert Bellah and P. Hammond (eds.), *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper and Row, 1980), pp.138-166.
- Lawson, Tom. *God and War: The Church of England and Armed Conflict in the Twentieth Century*. London: Routledge, 2016.
- Meštrović, Stjepan G., Miroslav Goreta, Slaven Letica. *The Road from Paradise: Prospects for Democracy in Eastern Europe*. Kentucky: University Press of Kentucky, 1993.
- Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*. New York: Hafner Publishing Co., 1947.
- Rowbottom, Anne. “Following the Queen: The Place of the Royal Family in the Context of Royal Visits and Civil Religion,” *Sociological Research Online* 7:2 (2002).
- Shanks, Andrew. *God and Modernity*. London: Routledge, 2000.
- Ward, Paul. *Britishness Since 1870*. London: Routledge, 2004.
- Chaplin, Jonathan. “Religion, Royalty and the Media,” *The Guardian*, May 1, 2011, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/may/01/christianity-royal-wedding> (05.05.2017)
- Purdy, Mike. “JFK’s Religion as Reflected in His Inaugural Address,” <http://presidentialhistory.com/2015/04/jfks-religion-as-reflected-in-his-inaugural-address.html> (07.06.2017)



## Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar\*


SCOTT B. NOEGEL

Washington Üniv. Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyeti Bölümü

Çev. ESRA ERDOĞAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniv. Dini İlimler Fakültesi

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-2863-8797>

Çev. İBRAHİM EMRE ŞAMLIOĞLU

Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi

ibrahimemre.samlioglu@erdogan.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-2547-0688>

Çıkış Kitabı'nın –biraz taraflı anlatılmış olsa da– Mısır gelenekleri ve inançları hakkında ilk elden bilgi verdiği ilim dünyasında bir süredir bilinmekteydi.<sup>1</sup> Bu durum, özellikle bazılarının Mısır panteonuna karşı yapılmış bir saldırı olduğunu düşündüğü on bela bahsinde<sup>2</sup> ve Musa'nın Firavunun sihirbazları ile ilk karşılaşmasını anlatan kısımda çok açıktır (Çıkış 7:8-12). Bu ikincisiyle ilgili olarak, mesela, şu söylenebilir ki sadece Musa ve sihirbazlar olayındaki *הַרְטוּמִּים* (*ḥarṭummim*) “sihirbazlar” kelimesi Mısır dilindeki *ḥry-tp* “rahip\*, sihirbaz”<sup>3</sup> kelimesinden türememiştir, aynı zamanda bir asayı yılanı döndürme numarasının da hem Mısır kaynaklarındaki “balmumu timsah hikâyesi”nde hem de Yakın Doğu

\* Bu yazı Scott B. Noegel'in “Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus” adlı makalesinin (*Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996), ss.45-59) çevirisidir. Makalenin tercüme edilmesine izin veren, yayıncıdan gerekli izni alan ve tercüme sürecini yakından takip eden Noegel'a çok teşekkür ediyoruz. Noegel İngilizce metindeki birkaç yerde düzeltmeler yapmış ve metnin buna göre çevrilmesini istemiştir. Dolayısıyla tercüme 1996'da yayınlanan makaleden küçük farklılıklar içermektedir.

<sup>1</sup> Bkz. J. K. Hoffmeier, “The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives,” *Biblica* 67 (1986), ss.378-387. Dilsel paralellikler için bkz. T. O. Lambdin, “Egyptian Loan Words in the Old Testament,” *Journal of the American Oriental Society* 73 (1953), ss.144-155.

<sup>2</sup> Bkz. Ziony Zevit, “Three Ways to Look at the Ten Plagues,” *Bible Review* 6:6 (1990), ss.16-23, ve daha yakınlarda yazılmış John D. Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’: Confrontation in Exodus 7, 8-13,” *Biblische Zeitschrift* 39:2 (1995), ss.203-224.

\* Yazarın “Lector Rahipleri” olarak belirttiği rahip sınıfı. Daha çok tapınak ve ölüm ayinleri sırasında dini metinleri okumak ile görevliydi. (çev. n.)

<sup>3</sup> A. S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian* (Londra, 1933), ss.93-94; Jan Quaegebeur, “On the Egyptian Equivalent of Biblical *Ḥarṭummim*,” Sarah Israelit-Groll (ed.), *Pharaonic Egypt, the Bible, and Christianity* (Kudüs, 1985) içinde, ss.162-172.

büyücülerinin yılan numaraları repertuarında<sup>4</sup> benzerleri vardır. Buna ek olarak J. Currid'in ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi sık sık dile getirilen “Firavunun kalbinin sertleştirilmesi (literal olarak: ağırlaştırılması),” teolojik olarak sorunlu olmasının aksine, Firavunun öte dünyaya girmeden önce kalbinin doğruluk tüyüyle\* ölçülüşüne dair Mısır inancı hakkında polemiksel bir kelime oyunudur.<sup>5</sup>

İlim adamları sıklıkla ve haklı olarak bu ima ve işaretlerin arkasında yatan, Mısır büyüünün ve inancının İsrail'in Tanrısına boyun eğdirilmesi anlamına gelen teolojik polemige dikkat çekmişlerken, bildiğim kadarıyla büyücülerin numaralarını ve onların daha sonra vuku bulan başarısızlıklarını Mısır büyüü açısından anlamak konusunda herhangi bir çaba sarf edilmemiştir.<sup>6</sup> Hal böyleyken, göstermeye çalışacağım gibi, Mısır büyüü pratikleri hakkında bilgi sahibi olmak, Musa ve Firavun karşılaşmasının anlaşılma oranını hatırı sayılır bir şekilde arttırmaktadır. Bu yüzden, sonraki bölümde Çıkış Kitabı'ndaki anlatının çeşitli yönlerini Mısır büyüü geleneğiyle dilsel ve tematik yakınlıklarını göz önünde bulundurarak açıklayıp tartışacağım.

Fakat buna geçmeden önce belirtmek gerekir ki her ne kadar büyücülerin “büyü kelimeleri” kullanmaları, Musa'nın ve Harun'un “herhangi bir büyüsel formülün eşlik etmediği” metoduna<sup>7</sup> ters düşse de, bu durum Musa'nın ve Harun'un bu uygulamalarının Mısırlılar, özellikle de sihir alanında usta olan sihirbazlar<sup>8</sup> tarafından büyü olarak algılanmış olabileceği ihtimalini de ortadan kaldırmaz. Üstelik –ve bu bir şekilde benim varacağım sonucu da öngörüyor– Yahve'nin ve Musa'nın gösterdiği birçok mucize

<sup>4</sup> L. Keimer, “Histories de serpents dans l’Egypte ancienne et moderne,” *MIE (Memoirs presentes a l’Institut d’Egypte)* 50 (Kahire, 1947); D. P. Mannix, “Magic Unmasked,” *Holiday* (Nov. 1960), 32; W. Gibson, *Secrets of Magic: Ancient and Modern* (New York, 1967), s.13.

\* Doğruluk tüyü (Maat) Mısır inancında, öldükten sonra yer altı dünyasına geçene amelleri ile ilgili yapılan sorgulamada adalet terazisinin bir kefesine konulan tüydür. Tüy burada doğruluğu simgeler. Terazinin diğer kefesinde ise sorgulanan kişinin kalbi yer alır. Terazi de eğer doğruluk tüyü ağır basıp kalp yukarıda kalırsa bu kişinin kurtuluşuna işaret eder. Eğer kişinin kalbi doğruluk tüyünden ağır gelirse bu kişinin kalbinin orada bulunan ve Mısır'da en vahşi hayvanlar olarak kabul edilen timsah, su aygırı ve aslan karşımı *Ammıt* adı verilen bir canavar tarafından yenilip yutulması anlamına gelir. Yargılamanın böyle sonuçlanması o kişinin kalbinin sonsuza kadar ıstırap içinde olması anlamına gelir. Firavunun kalbinin ağırlaştırılması da bu sahne bağlamında ele alınabilir. (çev. n.)

<sup>5</sup> John D. Currid, “Stalking Pharaoh’s Heart: The Egyptian Background to the Hardening of Pharaoh’s Heart in the Book of Exodus,” *Bible Review* 9:6 (1993), ss.46-51; “The Egyptian Setting of the ‘Serpent,’” ss.216-224.

<sup>6</sup> Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’” adlı çalışmasında hikâyelerin Mısır ortamını ve onların Mısır kültüründeki paralelleri usta bir şekilde detaylandırır, ama Mısır sihrinin ayrıntularıyla ilgilenmez.

<sup>7</sup> N. M. Sarna, *JPS Torah Commentary: Exodus* (Philadelphia, 1991), s.37.

<sup>8</sup> Bu bakımdan, Hıristiyan geleneğinin Musa'yı “Mısırlıların bütün ilim dallarında eğitim görmüş kişi” olarak anımsaması ilginçtir (Elçilerin İşleri, 7:22).

Mısırlıların büyüsel uygulamalarını aksettirmektedir. Bu yüzden, Çıkış Kitabı'nda İsrailoğullarına anlatılan hikâyeler, edebî açıdan Yahve'nin Mısır'ın büyüünü ve inancını bozguna uğratması hakkında teolojik bir polemik iken, aynı zamanda, Yahve'nin mucizelerini kendi inanç sistemleri içinde bir karşılığı olduğunu gören Mısırlılar için de anlamsız değildir. Benim aşağıda göstermek istediğim işte bu çift yönlü edebî inceliklerdir.

Şüphesiz Mısır'dan Çıkış hikâyesi ve Mısır büyücülüğünün arasındaki karşılaştırmalara akademik anlamda yeterli bir ilginin olmayışı, en azından kısmen, Mısır büyücülüğüne dair kapsamlı bir çalışmanın bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, Kutsal Kitap ve Yakın Doğu araştırmacıları Robert Ritner'in Mısır'daki büyüsel uygulamaların işleyişi üzerine yazdığı kitabının yayınlanmasını büyük bir memnuniyetle karşılayabilirler.<sup>9</sup>

Buradaki niyetim Ritner'in kitabının bir değerlendirmesini yapmak değildir. Ancak ilim adamları, bu kitabın uzmanlar ve konuyla ilgili karşılaştırmalı çalışmalar yapanlar için gerçekten bir bilgi hazinesi olduğunun farkında olmalıdırlar. Okuyucu burada benim Ritner'in önemli çalışmasına olan minnet borcumu görecektir. Elimizin altındaki bu yeni bilgiler ışığında, Çıkış 7:8-12'ye dönelim ve o olaylara büyücülerin bakış açısından anlatıldıkları biçimde yeniden bakalım.

### 1. Değnekler ve Yılanlar

Yahve Musa'yla Harun'a şöyle dedi: “Firavun size, ‘Bir mucize yapın’ dediğinde, söyle Harun’a, değneğini alıp Firavunun önüne atсын. Değnek yılan (נִינִי) olacak.” Böylece Musa'yla Harun Firavunun yanına gittiler ve Yahve'nin buyurduğu gibi yaptılar. Harun değneğini Firavunla görevlilerinin önüne attı. Değnek yılan oluverdi. Bunun üzerine Firavun kendi bilgilerini, büyücülerini çağırdı. Mısırlı büyücüler (חֲרֹטְמִים) de büyüleriyle (לֵהֲטִיחֵם) aynı şeyi yaptılar. Her biri değneğini attı, değnekler yılan oldu. Ancak Harun'un değneği onların değneklerini yuttu.

İlk olarak dikkat edilmesi gereken, burada anlatılan olayın, sıklıkla bahsi geçen yılanı boynundaki siniri sıkarak felç etme yöntemiyle yapılan Mısır yılan oynatma numarası gibi bir temele dayanmadığıdır. Çünkü B. Jacob'un da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, biz bu oyunlarda “değneklerin yılanlara dönüşmesini değil de, burada olduğu gibi tam aksi olarak, yılanın

<sup>9</sup> Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies of Ancient Oriental Civilization, 54; Chicago, IL, 1993).

değneğe dönüşmesini söz konusu ediyoruz.”<sup>10</sup> Dahası bu olayda Yahve, açık bir şekilde Musa’ya yılanı başından değil de kuyruğundan yakalamasını emretmiştir (Çıkış 4:4).

İkinci olarak, “yılan” için kullanılan “תנין” (*tannin*) kelimesinin bu varlık için kullanılan yaygın bir kelime olmadığı ve Çıkış 4:3’te, ve sonrasında olay tekrar anlatılırken 7:15’te bir kez daha, Yahve Musa’yı Firavun ile karşılaşmaya hazırlarken bu hayvan için “נחש” (*naḥaš*) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Farklı kelimelerin kullanılması, bazıları için farklı kaynakların varlığına işaret ederken,<sup>11</sup> başkaları için Çıkış 7:9’daki “תנין” (*tannin*)’in tamamen farklı bir sürüngen, büyük ihtimalle bir timsah, olabileceği anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Bu okuma da dolaylı olarak, anlatılanların Mısır’ın balmumu timsah hikâyesi ile belirgin benzerlikler taşıdığı görüşünü desteklemek için kullanılmıştır. Buna rağmen, Çıkış 7:15’te תנין (*tannin*) ve נחש (*naḥaš*) kelimelerinin açıkça eş anlamlı kelimeler oluşu bu görüşün aleyhine olmaktadır.

Diğer taraftan N. Sarna, תנין (*tannin*) kelimesini Firavunun sembolü yılan (*uraeus*)’a muhtemel bir atıf olarak okuyabileceğimizi ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, bu olay, kral için ilahî gücünü ve kötülüğe karşı korumasını kaybedeceğini temsil eder.<sup>13</sup> Başka kaynaklarda “deniz canavarı” veya “ejderha”<sup>14</sup> anlamına gelen תנין (*tannin*) kelimesinin Firavun için özel bir önemi olmalıdır. Nitekim Hezekiel de Firavuna תנין (*tannin*) kelimesiyle hitap etmiştir (Hezekiel 29:3). Ama yine de Sarna’nın görüşü problemlidir, çünkü büyücüler değnekleri dönüştürürken Firavunun tahtına ve tacına ait sembolik yılan (*uraeus*) ile alakası olmayan asalar kullanarak şekil değiştirme işini gerçekleştirmişlerdir.

Bu nedenle, נחש (*naḥaš*) kelimesini aynı olay ile ilişkilendiren Çıkış 7:15’e dayanarak şunu önerebilirim ki Çıkış 7:9’daki תנין (*tannin*) kelimesini, ilave bir nüans taşısa bile, “yılan” olarak anlayabiliriz. Peki, kelimeler neden farklıdır? Bence Çıkış 7’deki תנין (*tannin*) kelimesi güçlü

<sup>10</sup> Benno Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, çev. Walter Jacob ve Yaakov Elman (Hoboken, NJ, 1992), s.254.

<sup>11</sup> Metni varsayımlara dayanarak yeniden inşa etmek yerine olduğu gibi ele almak istiyorum.

<sup>12</sup> Bkz. George Bush, *Commentary on Exodus* (New York, 1943; tekrar basımı: Grand Rapids, 1993), s.91; A. H. McNeile, *The Book of Exodus* (Londra, 1908), 41; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Kudüs, 1967), s.94; Ronald E. Clements, *Exodus* (Cambridge, 1972), s.44; Robert A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL, 1973), ss.88-89; James B. Coffman, *Commentary on Exodus: The Second Book of Moses* (Abile, TX, 1985), s.87; John I. Durham, *Word Bible Commentary: Exodus* (Waco, TX, 1987), s.91; Amos Hakam, *The Book of Exodus* (Kudüs, 1991), s.111 (İbranice).

<sup>13</sup> Sarna, *Exodus*, s.20.

<sup>14</sup> LXX (Septuagint, Yetmişler tercümesi) bu kelimeyi Çıkış 7:9’da δράκων ve 4:3’te ὄφις olarak çevirir.



mitolojik anlamından dolayı seçilmiştir. Örneğin, Ugarit'te, *tnn*, “Tannin” ilksel (*primordial*) deniz canavarı Leviathan'ın eş anlamlısı olarak görünmektedir ve çeşitli kişisel isimlerin bu kelimeyi içermesi de Tannin'e tapınıldığı izlenimini uyandırmaktadır.<sup>15</sup> Üstelik Kutsal Kitap'ta Tannin'e yaratılış (Tekvin 1:21) ve Yahve tarafından öldürülen kötü yılanla (Eyüp 7:12; Yeşaya 27:1; 51:9) bağlantılı olarak referansta bulunulması Tannin'in mitolojik ve teolojik önemini gözler önüne sermektedir. Mısır'a baktığımızda ise “yılan”ın, Ra'nın\* ilahi âlemdeki düşmanı olan, ve güneş tanrısı ile onun yer altındaki ilerlemesi süresince savaşı devasa yılan Apep\* formunda kozmik bağlantılara sahip olduğu görülür.<sup>16</sup> Bu yüzden, bence kelimenin נחש (*naḥaš*)tan תנין (*tannin*)e değişmesi yılanın Firavunun sarayındaki kozmik önemini yansıtılması amacını taşır. Bu da Çıkış'ta ve fetih anlatılarında, bunların tekrar ele alınıp komşuların teolojilerine karşı polemik amaçlı kullanılması eğilimine uygun düşer. Buna iki tane örnek verilebilir: denizin yarılması, “Kamış Denizi”ne\* karşı elde edilen zaferi; Başanlı Dev Og'a karşı kesin sonuç elde edilen savaş ise (Sayılar 21:33-35), yer altı dünyasına karşı zaferi simgeler.<sup>17</sup> Bu yüzden Musa'nın Tannin'i\*

<sup>15</sup> C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, s.498.

\* Ra, antik Mısır inanisında göğün, yerin, tanrıların ve dünyanın, kısacası her şeyin yaratıcısıdır. Bu nedenle Ra, kozmik bir tanrı olarak bilinmekte ve Ra'nın maddi dünyadaki tecellisinin Güneş olduğuna inanılmaktadır. Doğal olarak Ra, antik Mısırlılar açısından en yüce ve ihtişamlı bir tanrı olarak ifade edilmektedir. Işığın, enerjinin ve hayatın sonsuz kaynağı olarak da bilinen Ra, her gün yer altına ve gökyüzüne yolculuk yaparak evrenin düzenini sağlamaya çalışmaktadır. Ra'nın kült merkezi Heliopolis olarak bilinmekte ve Mısır krallarının Ra'nın oğlu olarak anılması da onların, Ra'nın bu dünyadaki yansımaları olduğunu işaret etmektedir. Bkz. Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology* (California: ABC-CLIO Press, 2002), ss.182-184; Maya Müller, “Re and Re-Horakhty,” *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, c.3, s.123; George Hurt, “Ra,” *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (New York: Routledge, 2005), ss.133-135. (çev. n.)

\* Antik Mısır inanisında Apep, kaosu, mutlak kötülüğü temsil eden ve kutsal düzen karşısında büyük bir tehdit oluşturan dev yılan ya da ejderhadır. Kaynaklarda Apep yılanı, karanlığın, yokluğun ve bozuluşun bedenleşmiş hali olarak geçmekte ve Tanrı Ra'nın en büyük düşmanı olarak görülmektedir. Bkz. Richard H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (New York: Thames & Hudson, 2003), s.221. Apep isminin antik Mısır dilindeki karşılığı hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Bu görüşler için bkz. Ludwig D. Morenz, “Apophis: On the Origin, Name, and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God,” *Journal of Near Eastern Studies* 63 (2004), ss.201-205. (çev. n.)

<sup>16</sup> Byron E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt* (Ithaca, NY, 1991), ss.36, 41, 119.

\* Kamış Denizi olarak çevrilebilecek *Reed Sea* kelimesi, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışta geçtikleri denizin adıdır. Tevrat'ın İbranice metninde *yam suf* (kamış denizi) olarak geçen ifade İngilizce'de bu şekilde karşılanmıştır. Reed Sea ifadesi başta Septuagint olmak üzere çoğu yerde Kızıldeniz olarak tercüme edilmiş ve zamanla bugünkü Kızıldeniz için kullanılmaya başlanmıştır. (çev. n.)

<sup>17</sup> Yahuda, *The Language of the Pentateuch*, s.131; Scott B. Noegel, “The Aegean Ogygos of Boeotia and the Biblical Og of Bashan: Reflections of the Same Myth,” *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaften* 110 (1998), ss.411-426.

\* Yılanı (çev. n.).

elinde tutması, Mısırlı büyücülerin aşına oldukları Apep'in alt edilmesini tasvir ettiğinden teolojik açıdan azımsanamayacak ölçüde önemlidir.<sup>18</sup>

Bu teolojik boyuta ek bir destek “yere atmak” anlamına gelen ve değneklere referansla kullanılan  $\text{הַשְׁלִיחַ}$  (*hişliḥ*) fiilinden gelmektedir (Çıkış 4:3; 7:9; 7:10; 8:12). Mısır dilinde “yere atmak” fiili, *šhr* ile ifade edilmektedir. Bu kelime şeytan çıkarmada ve büyü metinlerinde kullanıldığı gibi, Apep metninde de Apep'in balmumu bir heykelini alan ve “onu yere atan” (*šhr m*) büyücülere atıfla yer almaktadır.<sup>19</sup> Bu yüzden Mısırlı büyücüler, Harun'un karşılaşmada kullandığı esasını yere atmasını sihir açısından önemli görmüş olmalıdırlar.

Bununla beraber,  $\text{נַחַש}$  (*nahaş*), açıkça  $\text{תַּנִּין}$  (*tannin*)'in eş anlamlısı olarak işlev gördüğünden, Çıkış 7:15'te eş anlamlı farklı bir kelimenin kullanılmasının sebebi üzerine durmamıza gerek yoktur.<sup>20</sup> Üstelik Mısırlılar yılanları genel olarak sihirle ilişkilendirirler. Hatta kobra tanrıça Wedjet'in somut hali olan Firavunun yılanının (*uraeus*), Firavunu büyüsel güçle doldurduğuna inanmaktadırlar. Örnek olarak, yılanı (*uraeus*) adanan ve Firavunun taç giyme töreninde okunan ilahi şu şekildedir:

Ufukların kapıları açıldı, sürgüleri kaydırıldı.

O (kral) sana gelir, ey Kızıl Taç, o sana gelir ey Ateşten Olan.

O sana gelir, ey Yüce Olan; o sana gelir, ey Büyücü.

O kendisini senin için temizledi...

O sana gelir ey Büyücü.

Onun gözünü korumak için savaştın Horus'tur, ey Büyücü.<sup>21</sup>

Aslında, çok sayıda yılan cinsi çeşitli Mısır büyü metinlerinde sıklıkla görülmektedir.<sup>22</sup> Bu yüzden, aynı Currid gibi “Çıkış Kitabı'nın yazarının, Harun'un ve büyücülerin asalarının büyük yılanlara dönüşmesinden daha fazlasını kastettiğine ikna olmadıysam”<sup>23</sup> da özellikle Çıkış 7:15'te olduğu gibi, Mısır büyüyle ilgili olarak kullanıldığı zaman,  $\text{תַּנִּין}$  (*tannin*)

<sup>18</sup> LXX'in (Septuagint, Yetmişler tercümesi) 4:3'te  $\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon\phi\iota\varsigma$  (Apopis) kelimesiyle oynayarak Tannin'i  $\acute{o}\phi\iota\varsigma$  (*ofis*) olarak tercüme etmesi Tannin'in mitolojik anlamını ortaya çıkarmaya yönelik bir girişimi mi temsil ediyor? Mısırcı  $\text{זָרְפָּ}$  “Apopis” kelimesinin farklı Yunanca çevirileri için bkz. Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.212.

<sup>19</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.48, n.232.

<sup>20</sup> Değişim, biraz önce geçen Firavunun 7:9'daki  $\text{נָתַן}$  (*natan* = verdi, sundu) fiilini kullanımında da görülebilir:  $\text{תָּנוּ לָכֶם מוֹפֵת}$  “Bir mucize sunun/yapın.”

<sup>21</sup> Çeviri H. Frankfort'undur: *Kingship and the Gods* (Chicago, IL, 1978), s.107.

<sup>22</sup> Mısır büyü pratiklerindeki yılanlar hakkında güzel bir tartışma için bkz. Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’,” ss.208-212.

<sup>23</sup> Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’,” s.207.

kelimesinin kullanımının arkasında gizli bir polemiğin olduğunu hissediyorum.

Gerçekten de Çıkış 7'yi baştan sona Mısır büyülerini hakkındaki bilgiler belirler. Örneğin yılan numarası anlatısı, Ritner'in "*superposition*" (üstdüşüm) dediği şeyin edebî bir tasvirdir. *Superposition* bir kişinin veya bir hayvanın bir diğerinin üstüne konulmasıdır. Öncelikli olarak kraliyet ikonografi malzemelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu büyüselsel olay, birçok farklı formda ortaya çıkmaktadır; örneğin insan üzerine hayvan, hayvan üzerine hayvan, insan üzerine insan gibi. Her bir durumda bu üstdüşüm bir unsurun diğer unsur üzerine hâkimiyetini ifade etmektedir. Bununla birlikte, daha ilginç olanı ise bir yılanın diğerinin üzerinde durur veya ona saldırır şekilde temsil edilmesidir. Ritner'a göre: "Yılanlar yılanlara yönlendirildiğinde, düşmanlar müttefik gibi davrandırılmış olur ve 'yardımcı' yalnızca 'boyun eğdirilmiş düşman' anlamına gelir."<sup>24</sup> Ritner'ın gözleminin Çıkış 7:8-13'le anlamlı bir bağlantısı vardır, zira bu, büyücülerin ilk üç belayı kendileri de yapabiliyorken onların neden gerçekte durumu daha da kötü hale soktuklarını açıklamaktadır. Onlar büyü ile daha fazla kanlı su ve kurbağa meydana getirerek aslında Musa'ya bu zor durumda yardımcı olmuşlardır. Esasında onlar "alt edilen düşman" olmuşlardır. Bu aynı zamanda neden Mısır halkının İsrailoğulları Mısır'dan ayrılırken onlara bol miktarda altından ve mücevherden hediyeler vererek yardımcı olduklarını da açıklayabilir (Çıkış 12:35-36).

## 2. Yutma Numarası

Çıkış 7:12 bize Harun'un asasının büyücülerinkini "yuttuğunu" (ויבלע) (*vayyivla*<sup>c</sup>) söylemektedir. Mısır'da "yutma" (*shb* veya *'zm*) çok büyük bir büyüselsel anlamı olan bir eylemdir.<sup>25</sup> Ritner'ın da belirttiği gibi:

Tüketim bir objenin emilmesine ve onun yarar ve özelliklerinden kazanç sağlanmasına bağlıdır. Alternatif olarak, eylem esas olarak düşmanca bir işleve hizmet edebilir ki onun vasıtasıyla "bir anda yiyip yutmak", "yok etmek" anlamına gelir fakat burada bile güç kazanma kavramı muhafaza edilebilir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.128, n.583.

<sup>25</sup> Sayılar 5:23-24'teki rahiplerce yazılmış metni yutma cezasını da içeren zinanın lanetlenmesi meselesiyle karşılaştırdık. Bu hususa Ritner tarafından değinilmiştir: *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.109. İlginç bir şekilde hem Terence E. Fretheim (*Exodus* (Louisville, 1991), s.113'te), hem de Currid ("The Egyptian Setting of the 'Serpent'," s.206'da) "yutmak" kelimesini Çıkış 14:16, 14:26'da Mısırlıların "yutan" Kamış Denizi ile ilgili dilsel bir bağlayıcı konumunda değerlendirmiştir.

<sup>26</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.103.

Örneğin Tabut Yazıtlarında 612 numaralı büyüde “Yedi tane kutsal engerek yılanı (*uraei*) yuttum” denir.<sup>27</sup> Tanrıları yutmak (kutsal yılan *uraeus* gibi) ölüm iksiri olarak Mısır büyüğü tarafından yasaklanmıştır.<sup>28</sup> Piramit metinlerindeki “Yamyam İlahisi”nde 273-74 numaralı büyü aynen şu şekildedir:

Kral insanları yiyen ve Tanrılarda yaşayandır...

Kral onların sihrini yer, onların ruhlarını yutar.<sup>29</sup>

Tabut Yazıtları 1017 numaralı büyüye baktığımızda ise: “Maat’ı\* yedim, sihri yuttum.” şeklinde bir ifade geçmektedir.<sup>30</sup> Ayrıca, Mısır büyüğü dilinde, *‘zm* “yutmak”, “bilmek” demektir ve birisini “bilmek”<sup>31</sup> o kişi üzerinde güç sahibi olmaktır. Örneğin, Göksel Boğa Kitabı’nda Ra’nın, sihri kendi bedenlerinde uygulayan büyücülere karşı uyarısına rastlarız:

Tanrı Heka\* kendisi olarak onların içinde bulunduğundan büyülerini bilen (*rh*) büyücülerden korunun. Şimdi onu yutan/bilen (*‘zm*) kişi için, ben oradayım.<sup>32</sup>

Bu yüzden, Harun, “Tanrı’nın esasını”, yani otoritesinin sembolünü, büyücülerin asalarını ve otoritelerini bir çırpıda yutması için kullandığı zaman (Çıkış 4:20), Mısırlı büyücüler bu durumu kendi güçlerinin ve bilgilerinin yutulduğu olarak algılamış olmalıydılar. Bu, metnin neden yutma eylemini Harun’un yılanına değil de asaya izafe ettiğini açıklamaktadır ki bu, klasik dönem Yahudi âlimlerini de açıkça rahatsız eden metinsel bir özelliktir/tuhafliktir.<sup>33</sup> Bu yüzden belki de Tanrı’nın Musa’ya tekrarladığı

<sup>27</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.104.

<sup>28</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.105.

<sup>29</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.103.

\* Maat, kelime anlamı olarak adalet, düzen ve hakikat gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise Maat, kozmosun işleyişini, kralların tahta geçişini ve ölüm sonrasında ölünün adil bir şekilde yargılanmasını sağlayan ilahi bir düzendir. Bu yönden Maat anlayışının, antik Mısır kozmolojisinde anahtar bir kavram olduğu söylenebilir. Ayrıca Maat anlayışı, Ra’nın kızı olarak geçen tanrıça Maat’la da özdeşleşmektedir. Bkz. Pat Remler, “Maat,” *Egyptian Mythology A to Z* (New York: Chelsea House Publishers, 2010), ss.124-125; Remler, “Maat, the Goddess of Truth and Justice,” *Egyptian Mythology A to Z*, ss.125-126; Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, ss.159-161; Emily Teeter, “Maat,” *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, c.2, ss.319-321. (çev. n.)

<sup>30</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.88.

<sup>31</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.106. Bunu İngilizce’de “kavramakta zorlanmak” anlamına gelen “yutmakta zorlanmak” ifadesiyle karşılaştırınız.

\* Antik Mısır dilinde *heka* olarak bilinen büyü, sadece bir kavram olmayıp belirli bir tanrıya da işaret etmektedir. Yani *heka*, hem doğüstü güçleri kontrol etmek ve kişinin bu güçlerle istediklerini yapmak anlamına gelen büyüğü hem de yaratılıştan önce var olan ve geceleyin çıktığı yolculukta Güneş tanrısı Ra’ya yardım eden büyü tanrısını ifade etmektedir. Bkz. Hurt, “Heka,” *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, ss.66-67; Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, ss.198; Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, s.110. (çev. n.)

<sup>32</sup> Ritner, *Egyptian Magical Practice*, s.106.

<sup>33</sup> Bkz. BT *Menahot* 85a *Yashar Shemot* 142b.

“Bununla (gücün kanıtlanmasıyla) benim Yahve olduğumu bileceksin” (Çıkış 7:17) sözlerini Mısır’ın “bilgi” kavramıyla birlikte düşünerek anlamalıyız. Bununla ilgili ayrıntılar aşağıda verilecektir.

### 3. Yılanı Tutmak

Bu, Musa’nın, esasının yılanı dönüştüğüne ikinci kere şahit olmasıdır. Zira Çıkış 4:4’te anlatıldığı gibi, Yahve, Musa’nın esasını ilk defa yılanı dönüştürdüğünde, kendisine yılanı “kuyruğundan” (זָנָבוֹ) (*znavo*) tutmasını söyler. Bunu, Tabut Metni’nde 885 no’lu büyü ile karşılaştırırsak, metinde “Yılan elimdedir ve beni ısırılmaz” şeklinde bir ifade geçmektedir. Aynı şekilde “Timsahların üzerindeki Horus” denilen stelde ise Tanrı Horus’un\* timsahları ayakları altına aldığına ve “her iki elinde de kuyruklarından asılı halde zararsız bir şekilde duran bir demet zehirli hayvanı sınıksız tutarken” yer aldığına ilişkin tasvirler bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu yüzden, Musa’nın 4:4’te yılanı eline almasının, “Musa’nın Tanrı’ya olan kesin inancını açığa çıkarması”nın yanında,<sup>35</sup> ona, büyü konusunda oldukça kabiliyetli olan Mısırlı sihirbazlar tarafından kötü bir sonun habercisi olarak yorumlanacak bir işaret sağladığı kesindir. Onlar için bu olay, doğanın yaratıcı ve olası düşman güçlerini kullanmak ile eş değerdir.

### 4. Yılan ve Söz

Dahası, Mısırlı bir büyücünün, “fiziksel uygulamaları literal olmayan (mecazî) ritüel nüans(lar) kazanan”<sup>36</sup> çok bilgili ve eğitilmiş bir uygulayıcı olduğunu düşünürsek ve Mısır yazılarının resimli karakterlerinin, bu uygulayıcılar için “yazılı kelime ve somutlaştırdığı obje arasında daha ileri bir bağ”<sup>37</sup> kurduğunu göz önüne alırsak, yılanı Mısır dilinde bir yılanı (𐏃)

\* Horus, antik Mısır inancında Osiris ile İsis’in oğlu olması ve Seth’e karşı savaşması bakımından önemli bir tanrıdır. Tanrı Horus, gökyüzünün efendisi ve Mısır krallığının sembolü olarak da bilinmektedir. Horus’a atfedilen bu özellikler onun, Mısır krallarının yegâne temsilcisi olduğunu ve Güneş tanrısı Ra’yla birlikte ilişkilendirildiğini göstermektedir. Horus’un Ra ile olan bağlantısı, zamanla gelişerek *Ra-Harakhty* anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Bunun yanında Horus, babası Osiris’in intikamını Seth’ten alması ve kötülükle mücadele etmesi bakımından da önemlidir. Çünkü Horus’un bu mücadelesi sonucunda iyi ile kötünün mücadelesi sürekli devam etmektedir. Tanrı Horus, ölüm ve ölüm sonrası hayatla ilişkili olması bakımından da önemlidir. Nitekim Horus, mumyalama işleminden sonra mumyanın iç organlarının konulduğu dört kavanozun koruyuculuğunu dört oğlu ile yapmakta ve yer altı dünyasındaki Ra’nın yolcuğunda şahin formunda Ra’ya yardım etmektedir. Buradan ise Horus’un hem yaşayanların dünyasında hem de ölümler dünyasında söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Edmund S. Meltzer, “Horus,” *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, c.2, ss.119-122; Hurt, “Horus,” *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, ss.70-74; Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, ss.143-145. (çev. n.)

<sup>34</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, ss.106-107.

<sup>35</sup> Sarna, *Exodus*, s.20.

<sup>36</sup> Sarna, *Exodus*, s.132.

<sup>37</sup> Sarna, *Exodus*, s.249.

benzer olarak yazılan ve “söz” anlamına gelen en yaygın kelime olan (*dd*) kelimesinin cisimleşmesi olarak görebiliriz. Bu kelime Mısır büyü metinlerinde “büyü sözü”nün<sup>38</sup> eş anlamlısı olarak da kullanılır. Bu yüzden, Mısırlı büyücülerin gözünde, Çıkış 7:13-18’deki olaylar “birisinin (büyüsel) kelimelerini yeme”nin ilave ve çok daha ince bir nüansını taşımaktadır. Kelimelerin kendilerine ait bir güç ve tesir taşıdığını hatırlamamızda tutarsak,<sup>39</sup> daha ilk karşılaşmada, Harun’un her şeyi yutan asasının efsuncuların yeteneklerinin ölüm haberini verdiği anlaşılmaktadır.

### 5. Nil’in Kana Dönüşmesi

Kralın önündeki aleni başarısızlıklarına rağmen büyücüler, bu üstdüşümün kurbanı olmalarına karşın, vazgeçmemişler ve bunun yerine Yahve’nin Mısır’a gönderdiği art arda gelen üç belayı taklit etmeye girişmişlerdir. Bu belalardan ilki, tabii ki, Nil’in kana dönüşmesidir. Bunun da Mısır edebiyatında benzerleri bulunmaktadır. Özellikle İlk Orta Dönem’de (MÖ 2181-2040)<sup>40</sup> Ipuwer’in, Mısır’daki düzenin kaotik çözülmesini tasvir ettiği hikâyesinde ve annesine, eğer bir büyü yarışmasında yenilirse annesinin suyunun kana dönüşeceğini söyleyen Nubyeli bir büyücünün (MS 46-47) hikâyesinde de bu gibi anlatımlar vardır.<sup>41</sup>

Bunlar Nil’in (aynı zamanda Tanrı Hapi olarak da bilinir) kana dönüşmesi konusunda yerinde paralelliklerse de, Mısır büyü metinlerine göz atarak bu olayın Mısırlılar için önemini daha iyi kavrayabiliriz. Özellikle Nil’in kana dönüşmesi ilgili bağlamda çok anlamlı bir şeydir çünkü İsrailoğulları kanı bir kişinin hayat taşıyıcısı olarak görürken, Mısırlılar da Nil’i hayat verici olarak görüyorlardı. Örneğin, Nil’e hitaben yazılan meşhur bir ilahi şu şekilde başlar: “Selam olsun sana ey Nil, yeryüzünden çıkar ve Mısır’ı hayatta tutmak için gelirsin.”<sup>42</sup> Dahası, Mısırlı büyücülere göre, *dšr* kelimesi, hem “kan” hem de “kırmızı” olarak olumsuz çağrışımlar taşırdı, çünkü bu Seth’in ve Horus’un yılan düşmanı, Apep’in rengiydi.<sup>43</sup> Bu

<sup>38</sup> Sarna, *Exodus*, ss.40-41.

<sup>39</sup> Sarna, *Exodus*, s.35. Bkz. Frederick Moriarty, “Word as Power in the Ancient Near East,” H. N. Bream *et al.* (ed.), *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of J. M. Myers* (Philadelphia, 1974) içinde, ss.345-362; Isaac Rabinowitz, *A Witness Forever: Ancient Israel’s Perceptions of Literature and the Resultant Hebrew Bible* (Bethesda, MD, 1993).

<sup>40</sup> Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* (Berkeley, 1973), c.1, s.151.

<sup>41</sup> Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, c.3 (1980), s.148.

<sup>42</sup> Bkz. John A. Wilson, “Hymn to the Nile,” *ANET (Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement)*, ed. James B. Pritchard, Princeton, 1969) içinde, ss.372-373.

<sup>43</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.147.

yüzden, *dšr* “çoğu kez ‘kötülüğün’ eş anlamlısıdır.”<sup>44</sup> Kelimenin determinatifleri olan “şeytani kuş” (𓆎) ve “ölmekte olan adam” (𓆏) da bunu yansıtır. Bu yüzden Nil’in kana dönüşmesi belasının yılanları içeren sihir düellosunun hemen arkasından meydana gelmesi de muhtemelen bir tesadüf değildir.

“Oxyrhynchus balığı”nın yazılışı da (𓆏 *h3* şeklinde),<sup>45</sup> “kırmızı” ve “kötülük”le benzer biçimde ilgilidir. Bu kelime “kırmızı balık’tan türemiştir” ve ceset (*h3.t*) kelimesi üzerinde görsel bir söz oyununu çağrıştırabilir.<sup>46</sup> Öyleyse, Mısırlı büyücülere göre, kırmızı; kan ve kötülükle ve buradan yola çıkarsak aynı zamanda Oxyrhynchus balığı ve ölüm ile de eş anlamlıdır. Bu gibi imalar, işin içinde olmayan modern okuyucuların kolayca gözünden kaçsa da, Mısırlı büyücüler “Nil’deki tüm balıklar öldü” (Çıkış 7:21) gerçeğindeki imayı görebileceklerdi.

Kırmızı renk aynı zamanda lanet kâselerinin kırılmasıyla da çok yakından ilgilidir. Bu ayın, bir boğanın parçalara ayrılmasını ve boğanın kanını serpmeyi sembolize eden hareketler ile lanet kaplarının suyundan yere serpmeyi içermekteydi. Bu işlem boyunca hem kanlı boğa hem de kırmızı çanak, “geri püskürtülmüş ve parçalanmış düşmanın yerine geçen figürler” olmaktaydı.<sup>47</sup> Bu yüzden, Firavunun büyücülerine göre, ilk bela bu lanetin habercisi olmuş ve Mısır’ın yakın zamandaki felaketini işaret etmiş olmalıdır. Nil’in Mısırlıların tek su kaynağı olduğunu hatırlarsak, belanın, timsahlar gibi potansiyel olarak tehlikeli güçlerin sulardan çıkarılmasına hizmet eden büyüsel su tıslımlarına etkisini de anlamalıyız.<sup>48</sup> Aslında, büyücülerin su kullanarak temizlenme ve korunma ritüelleri icra etme yetenekleri de bu şekilde aniden sona ermiştir.

## 6. Suyu Dışarı Dökmek

Ek olarak 4:9’da Yahve, eğer Firavun önceki işaretleri önemsemese, Musa’nın “Nil’in suyundan alıp onu dışarıdaki kuru toprağa dökmesini (ממימי היאר ושפכת היבשה)” emretmiştir. Bu durum Musa’yı en azından büyücülerin gözünde cenaze rahibi (*w3h mw*, lit., su dökücü) olarak görünmesine yol açacaktı.

<sup>44</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.147, n.662.

<sup>45</sup> Alan Gardiner, *Egyptian Grammar* (Londra, 1966), s.477, işaret listesi K4.

<sup>46</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.147, n.662.

<sup>47</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.147.

<sup>48</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.48.

## 7. Bit

Üçüncü bela olan ve büyücülerin taklit edemedikleri bit istilası, Mısır büyü uygulamaları ışığında önem kazanmaktadır. Burada özellikle vurgulanması gereken kumların bite dönüşmesidir (8:13). Bu vahşi yaşama dönüşüm sadece Tanrıların gücünü temsil etmemekteydi, aynı zamanda “sel sularının çekilmesiyle ilk olarak görünmesinden dolayı kum, Mısırlıların evren yaratılışı algısıyla, dolayısıyla da tüm yaratma olaylarıyla çok yakından ilgiliydi.”<sup>49</sup> Düşmanca amaçlar için kullanıldığı zaman kum, “düşmanları kör etmek için her yerde bulunan bir silah olur ve azalmışlara korku verir ve iblisleri püskürtmek için kullanılır.”<sup>50</sup> Kumun Mısır büyüündeki çeşitli kullanımı yabancı düşmanların parçalanması ayinleriyle birlikte görülür. Mısır metinlerinde kumu bite dönüştürmenin bahis konusu olmadığı doğrudur, ama polemik konusu tam da bu noktadadır. Büyücüler için ölümlere karşı yaratıcı bir büyü aracı olan bir şey, Musa tarafından yaşayanlara karşı düşman bir böcek sürüsüne dönüştürülmüştür. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, büyücüler Musa’nın bu hünerini taklit edememişlerdir (8:14).

## 8. Tanrı’nın Parmağı

Mısır sihir uygulamaları hakkındaki farkındalık Kutsal Kitap metnini belirlemeye devam etmektedir. Örneğin, Çıkış 8:15’te, biti meydana getirmelerinin mümkün olmadığını ilk fark ettiklerinde büyücü kâtipler אצבע הוא אלהים “İşte bu Tanrı’nın parmağıdır!” diye bağırlarlar. Başka bir yerde de, daha yaygın olan יד אלהים “Tanrı’nın eli” ifadesinin Yahve ile ilişkili olarak kullanıldığını görürüz (örneğin Çıkış 9:3). “El” yerine “parmak” kullanımı, bu yüzden, daha özel bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Cümlenin bu şekilde büyücülerin ağzından verilmesi de bunun bir Mısır kullanımı olduğunu düşündürür.<sup>51</sup>

Gerçekten de, uzatılmış bir işaret parmağı, özellikle ırmakların geçilmesinde ve yukarıda da sözü edilen su büyüleri gibi büyü ayinlerinde kullanılır. Genellikle, bir büyücü büyü sözleri okurken diğeri parmağını suya uzatarak, bununla sudaki düşman güçleri yatıştırır. Bu bakımdan en merak

<sup>49</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.155.

<sup>50</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.156.

<sup>51</sup> Yahuda tarafından da not edildiği üzere, *The Language of the Pentateuch*, ss.66-67. Yahuda’nın gözlemlediği gibi, Mısırlıların bu konudaki ifadeleri sık sık örneğin sihir tanrıları ve yazı sanatları ile alakalı olarak “Thoth’un parmağı” ve “Seth’in parmağı” deyimlerinde görülmektedir. İlginç bir şekilde, Kutsal Kitap’taki “Tanrı’nın parmağı” ifadesi nerede geçerse geçsin sadece Yahve’nin kanun tabletlerini yaparkenki yazı faaliyeti ile ilgili olarak gelmektedir (Çıkış 31:18; Yasanın Tekrarı 9:10). Mısırlı sihirbazlar da pek tabii kâtiplerdi.



uyandıran şey, bu ayının bir çoban-rahip (hem hakiki hem de fildişinden bir heykelcik) ile birlikte yapılmasıdır.<sup>52</sup> Örneğin Sakkara'da bulunan Kagemni'nin mezarındaki bir nehir geçme sahnesinde (MÖ 23. ve 24. yüzyıl) şöyle anlatılır;

Çobanlar parmaklarını uzattıklarında, solda, ayakta duran, gösterişli bir etek giymiş ve suyun yanında bir asaya yaslanmış bir figür tarafından izlenirler. O, çoban tarafından dürtülür ve ritüel bir hareketle “(Koy) elini suyun üzerine” denir. Adam bunun karşılığında cevaplar: “Çok fazla konuşma!”<sup>53</sup>

Aynı şekilde 18. Hanedan mezarındaki başka bir kabartmada da bir çobanın diğer sığırları kandırıp kendisini takip etmelerini sağlamak için omuzlarında bir buzağı taşıırken bir nehre girişi tasvir edilmektedir.<sup>54</sup> Bu yüzden, hem su büyüsü ve hem de çoban, kötülüğe karşı olarak, rehbersiz geçilemeyecek kadar derin, potansiyel olarak tehlikeli bir sudan güvenli bir geçiş yapılabilmesine yardımcı olurlar.

Bu gibi büyülere ve ayinlere çok aşına olan Mısırlı büyücüler, çoban-rahip Musa'yı da benzer bir şekilde görmüş olmalıydılar. Özellikle de kavmi İsrailoğullarıyla birlikte Kamış Denizi'ni sığ yerlerinden güvenli geçişlerinin sağlanmasında olduğu gibi (Çıkış 14:26-29). Burada da Musa'nın kolunu denizin üzerine uzatarak onu bölmeyi başardığı (14:27) bize anlatılmaktadır.<sup>55</sup> Dahası, aynı yukarıdaki metinde söz konusu olan nehir geçidindeki Mısırlı rahip gibi, Levili Musa da İsrailoğullarına *ואתם תהרשו* “sessiz olun” (14:14) diye emreder. Musa'nın, kolunu asası elindeyken uzatması ise, içinde kralın elinde bir yılan asası ile bir sığır sürüsünü gütmesini anlatan bir resim bulduğumuz, Edfu'daki Horus tapınağında tasvir edilmiş bir ayinle de ilişkilendirilebilir.<sup>56</sup>

### 9. Yahve'yi Bilenler

Çıkış hikâyesi boyunca, Yahve, kendine dair bilgiyi hem Musa'ya hem de Mısırlılara bildirmeye çalışmaktadır. Yukarıda yutma ve birini bilme büyü gücüyle ilgili olarak Tanrı'nın “Benim Yahve olduğumu şundan bilmelisin (בואת תדע)” (7:17) sözlerinden bahsetmiştim. Mamafih, Yahve'nin ölümlüler tarafından tanınma isteği de oldukça büyüktür. Musa Firavununun

<sup>52</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, ss.225-231.

<sup>53</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.226. Resmedilmiş şekliyle bkz. s.229.

<sup>54</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.225.

<sup>55</sup> Mısır'daki benzer anlatımlar için bkz. Yahuda, *The Language of the Pentateuch*, s.66.

<sup>56</sup> A. M. Blackman ve H. W. Fairman, “The Significance of the Ceremony *Hwt Bhsu* [The Striking of the Calves] in the Temple of Horus at Edfu,” *Journal of Egyptian Archaeology* 35 (1949), ss.98-112. Currid tarafından da not edilmiştir: “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’,” s.216.

karşısına ilk defa çıktığında, kral İsrailoğullarının gitmesine izin vermemiş ve “Ben Yahve’yi bilmiyorum (לא ידעתי), İsrailoğullarını da salacak değilim.” (5:2) demiştir. Çıkış 6:3’te Tanrı’nın Musa’ya, kendini Musa’nın atalarına Yahve adıyla tanıtmadığını (לא נודעת) söylerken buluyoruz. 6:7’de ise Yahve Musa’ya “Ve sizi Mısırlıların yükleri altından çıkararak Yahve’nin (וידעתם) ben olduğumu bileceksiniz” der. Yahve ayrıca 7:5’te “Mısır’a karşı elimi kaldırdığım ve İsrailileri aralarından çıkardığım zaman Mısırlılar benim Yahve olduğumu anlayacak (וידעו)” demektir. 7:17’de de Nil’den gelen bela için Firavuna “Benim Yahve olduğumu bileceksin (בזאת תדע)” diye seslenir. Yahve, aynı zamanda yağın dolu belasını göndermek ile niyetinin “Öyle ki, bütün dünyada benim gibisi olmadığını öğrenesin (בעבור תדע)” (9:14) olduğunu Firavuna söyler. Tanrı’nın iradesinin bu ifadesinin burada yedinci belada ortaya çıkması, ki yedi hem Mısırlı büyücüler hem de İsrailoğulları için teolojik olarak önemli bir sayıdır,<sup>57</sup> Yahve’nin kendisinin bilinmesini ne kadar önemseydiğinin altını çizmektedir. Hatta Kamış Denizi’nin ayrılması esnasında bile Yahve der ki: “Mısırlılar bilsinler ki (וידעו) ben Yahve’yim...” (14:18).

Yahve’nin güç kullanarak kendi varlığının bilinmesi yönündeki endişesinin, Mısır sihir metinlerinde de karşılığı bulunmaktadır. Mesela bu sadece sık sık atıfta bulunulan ve İsis’in\* büyüye karşı kendini donatmak amacıyla Tanrı Ra’nın gizli ismini elde etmesini konu edinen, “Tanrı ve Onun Bilinmeyen Güç İsmi” metninde değil,<sup>58</sup> aynı zamanda Mısır dilinde de *rh-h.t* (şeyleri bilen) ifadesinde, ki “büyücü” anlamına gelen diğer bir terimde de görülebilir. Esas itibarıyla, Çıkış Kitabı’nın “bilenler”i, tıpkı bir *rh-h.t*’nin büyüünün gücünü tanıması gibi, Yahve ve onun yanısıra Tanrı’nın gücünü tanıyan Musa’dır. Ama burada polemik amaçlı bir ters çevirme söz

<sup>57</sup> Bkz. Scott B. Noegel, “The Significance of the Seventh Plague,” *Biblica* 76 (1995), 532-539. Mısır büyü metinlerinde yedi sayısının önemi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, ss.13, 24, 46-47, 100, 102, 104, 159-61, 171, 190, 212, 249.

\* İsis, Osiris’in eşi, Horus’un ve Mısır krallarının sembolik annesi olarak bilinen önemli bir tanrıçadır. Tanrıça İsis, Seth-Osiris mitosunda da önemli bir yere sahiptir. Bu mitosa göre Osiris, kardeşi Seth tarafından bir lahitte hapsedilip Nil Nehri’ne atılmaktadır. Bunun üzerine İsis, Osiris’i bularak onu lahitten çıkarmaktadır. Akabinde Seth, Osiris’i tekrar yakalamakta, onu öldürmekte ve parçalara ayırmaktadır. Osiris’in ölümüyle İsis, oğlu Horus’u yetiştirerek babasının intikamını almasını sağlamaktadır. Bu olaydan ötürü İsis, milyonlarca tanrıdan daha zeki bir tanrıça olarak görülmekte ve Mısır tahtının koruyuculuğunu yaptığı gerekçesiyle de kendisine değer verilmektedir. İsis’i önemli kılan bir diğer özellik, onun büyüyle yakından ilişkili olmasıdır. Nitekim İsis, en yüce büyüye sahip olan bir tanrıça olarak görülmekte ve Ra’nın yolculuğunda Ra’yu, büyüleriyle korumaktadır. Bkz. J. Gwyn Griffiths, “Isis,” *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, c.2, ss.188-190; Hurt, “Isis,” *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, ss.79-81; Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, ss.149-151. (çev. n.)

<sup>58</sup> John A. Wilson, “The God and His Unknown Name of Power,” *ANET* içinde, ss.12-14.

konusudur zira her ne kadar Firavunun kendi büyücüleri bilse bile, Yahve'yi ve onun gücünü “bilmeyenler” Firavun ve Mısırlı insanlardır. Anımsanacak olursa büyücüler üçüncü belayı taklit edemediklerinde, “İşte bu Tanrı'nın parmağıdır!” diye bildirirler (8:15) ki bu aşına oldukları büyü uygulamalarıyla yakından ilişkili bir ifadedir. Aslında, “şeyleri bilenler,” yani büyücüler, ironik bir şekilde Yahve'nin gücünü tanıdıklarını itiraf etmektedirler.

### 10. Tutuk Dilli Adam

Musa'nın etkili bir şekilde konuşamamasını nasıl açıklarsak açıklayalım, Çıkış, 4:10, 6:12 ve 6:30'dan açık bir şekilde anlaşıldığı üzere, Musa akıcı bir biçimde konuşamamaktadır. Çıkış 4:10'da Musa'nın şu sözleri yer alır: “Ben ne dün ne evvelki gün, ne de kuluna söylediğin vakitten beri, söz adamı değilim (איש דברים); çünkü ben, ağzı ağır (כבד פה) ve dili ağır bir adamım (כבד לשון).” Musa'nın konuşma bozukluğuna ironik önemi bakımından birçok anlam verildiyse de, Mısır büyüü açısından Musa'nın sözlerinin polemiksel duruşu ile ilgili herhangi bir şey söylenmemiştir.<sup>59</sup> Mesela Mısırlı büyücülerin etkileyici konuşmalar yapan hatipler olduğu söylenmektedir. Metternich Stelası'nda, örneğin, İsis, hakiki bir kelime ustası olarak şöyle resmedilmektedir:

*ink 3s.t ntr.t nb (.t) hkz ir hkz zh dd mnḥ mdw*

Ben, tanrıça İsis'im, büyüünün sahibi, büyü yapan, görkemli şekilde konuşan.<sup>60</sup>

Burada “görkemli” olarak çevrilen *mnḥ* kelimesi, ayrıca, “etkili,” “üstün, mükemmel” “sevindirici” ve “etkileyici” anlamlarına da gelmektedir.<sup>61</sup> Aslında, Büyü Tanrısı *Hkz* da, Dendera'da “üstün/mükemmel sözlü” anlamına gelen *mnḥ mdw* ve başka bir yerde “kehanetlerin efendisi, vahiylerin efendisi” anlamına gelen *nb šm.w nb bīz sr ḥpr.w* olarak betimlenmektedir.<sup>62</sup> Bu açıdan bakıldığında Musa'nın düzgün bir şekilde konuşamadığından şikâyet etmesinden sonra iki kez, Yahve'nin ona, Firavuna karşı Tanrı'yı oynamasını (4:16, 7:1), yani kehanetleri ve vahiyleri verebilmesine olanak sağlayacak bir role bürünmesini söylemesi ilginçtir.

<sup>59</sup> Bu ifadelerin diğer bir ilginç incelemesi için bkz. Jeffrey Tigay, “‘Heavy of Mouth’ and ‘Heavy of Tongue’: On Moses’ Speech Difficulty,” *BASOR* (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*) 231 (1978), ss.57-67.

<sup>60</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.34, n.157.

<sup>61</sup> Raymond O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (Oxford, 1962), s.109.

<sup>62</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.35-36, ve n.167.

Dahası, *hk3*, “büyü,” sık sık “tanrının sözleri”<sup>63</sup> anlamına gelen *mdw ntr* söz grubunun eş anlamlısı olarak kullanılır ki bu Musa’nın Firavundan ısrarlı isteklerine ve ona karşı yaptığı tehditlere –aslında hepsi Tanrı’nın sözleridir– açık bir şekilde paralellik arz eder.

Ayrıca Musa’nın kendisini *אִישׁ דְּבָרִים* “sözlerin (aynı zamanda: şeylerin) adamı” olmayan biri olarak tanımlanması, bazen *rh-ht* “şeyleri bilen” olarak isimlendirilen bir Mısır büyücüsünü hatırlatmaktadır. Biz, buna, “ağızda olan”<sup>64</sup> anlamına gelen *tp-r3* ve “ağızdaki büyü” anlamına gelen *hm.t-r3* gibi büyü için kullanılan kavramları eklediğimizde, Musa’nın bu itirazında, öncesinde hiç büyü yapmadığına yönelik gizli bir itirafı da fark edebiliriz. Belki de bu, Yahve’nin 4:13’te Musa’ya neden kızdığını da göstermektedir. Musa durumu yanlış anlamış olmasına rağmen, Tanrı, onun görevini büyü kullanarak yerine getirmesini beklememektedir.

Çıkış Kitabı’ndan buraya kadar tartışılan bütün pasajların, Mısır büyücülüğü bağlamını paylaştığını fark etmek önemlidir. Her bir durumda Musa, ya mucizesini büyücülerin önünde sergilemekte ve/veya Firavunu ve onun maiyetindekileri yaklaşan felaket konusunda uyarmaktadır. Yine de, yazarın Mısır büyü konusundaki bilgiyi konuya dâhil etmesi büyücülerle ilgili kayıtların ötesine uzanıyor gibi görünmektedir.<sup>65</sup>

### 11. Lanetleme ve Deniz Ezgisi

Kamış Denizi’nin içerisinden geçilirken, İsrailoğulları, Mısır edebî metinlerinde benzerleri bulunan imgeleri ve söyleyişleri kullanarak Deniz Ezgisi’ni söylemişlerdir. Bu ezginin en yakın edebî benzeri, “Kayık Ziyafeti” (MÖ 1800) diye adlandırılan öyküdür. Bu öyküye göre şımarık bir prenses, suya düşürmüş olduğu kolyeye, büyüsel sözler söyleyerek suları ayıran usta bir rahibin yardımıyla tekrar kavuşmuştur.<sup>66</sup>

Bu edebî paralellik dikkat çekmesine rağmen, bu ezginin dikkatli bir incelemesi, Mısır lanet metinlerinde yaygın olarak bulunan imgelemin burada da kullanıldığını göstermektedir. Mısır lanet metinlerinin bilgisi, Kutsal Kitap’ın başka yerlerinde de, mesela Amos 1:2–2:16’da ve Yeremya 19:1–11’de görülmektedir.<sup>67</sup> Böylece, Çıkış Kitabı’nda Mısır lanet

<sup>63</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.35.

<sup>64</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.42.

<sup>65</sup> Eğer Yahuda, *The Language of the Pentateuch*, s.131’de, Çıkış 15:5’teki *תהומות* (*tehomot* = derin sular) kelimesini Tiamat’a bir gönderme olarak açıklamakta haklıysa, o zaman burada da büyüsel adlandırmanın varlığı umulabilir.

<sup>66</sup> Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, c.1, ss.216-217.

<sup>67</sup> A. Bentzen, “The Ritual Background of Amos 1.2-II.16,” *OTS (Oudtestamentische Studiën = Old Testament Studies)* 8 (1950), ss.85-99; J. K. West, *Introduction to the Old Testament* (New York, 1971),

metinlerine yapılan göndermelerin tespitinin kabul edilebilirliği daha da artar. Çıkış 15:6-7’de belirtildiği şekliyle:

Sağ elin, ey Yahve, gücü muhteşem olandır,  
Sağ elin, ey Yahve, düşmanları parçalayandır!  
Büyük zaferinde, sen düşmanlarımı ezersin!

Ezgiye sunulan uyuşmazlığa bakalım: Mısırlıların boğulması, lanet kâselerini paramparça etmeyi (*titi*, *htm*, *tms*, *ptpt*, *hwl* vb.) çağrıştıran “parçalama” (רעץ) ve “kırma” (הרס) kelimeleri ile tanımlanır. Aslında, başlangıçtan beri bu şiir, sonraki büyük kâselerindeki kelime hazinelerinden yararlanan bir lanetleme özelliği taşımaktadır: “at ve sürücüsünü hızla denize attı (רמה).”<sup>68</sup>

Ezginin lanet dilini kullanımı Mısırlıların ölümüne yaptığı vurguyu açıklayacaktır. Sarna, bunu “denizi geçmeyi kutlayan metinlerin büyük bir kısmı” arasında eşsiz bir örnek olarak kabul eder.<sup>69</sup> Mısırlıların ölümü konusundaki bu vurgu, taş kapları “lanetleme sürecinin temel katılımcıları” olarak kullanan Mısır lanet ayini ışığında açıklanabilir.<sup>70</sup> Bu belki de Mısırlıların bir אבן “taş (kap)” gibi suya daldıklarını dile getiren Çıkış 15:5’e ilave bir anlam yükler.<sup>71</sup>

Genelde büyücüler, düşmanlarının güçlerini ve özelliklerini bir kaba aktarır ve sonrasında o kabı, düşmanın ölümünü getirsin diye gömerler. Boğulmanın “defin ayini”nin bir türü olarak görülmesi düşüncesi, denizde ölümü belirten, Çıkış 15:12’de “yer” anlamına gelen ארץ (*erets*) kelimesinin özel kullanımınca da desteklenir: “Sağ elini uzattın ve yer onları yuttu.” Bazılarınca öne sürüldüğü gibi eğer ארץ (*erets*) kelimesi burada “yer altı” anlamına gelmekteyse,<sup>72</sup> o halde biz Mısırlıların denize gömülmesi ve Mısır lanetleme kaynakları arasında daha doğrudan bir ilişkiye sahip olmuş oluruz. Ugarit mitlerinde de<sup>73</sup> kanal yoluyla ölüleri alan Ölüm (Mot) imgesi bulunur, ancak bu göndermeler mitolojik metinlerde bulunduğu için “burada da büyüsel bir nüansın olması imkân haricinde değildir.” Ayrıca, hiçbir yerde

s.244; ve yakın zamanda, S. M. Paul, *Amos* (Minneapolis, 1991). Karşı bir görüş için bkz. M. Weiss, “The Pattern of the ‘Excretion Texts’ in the Prophetic Literature,” *Israel Exploration Journal* 19 (1969), ss.150-157.

<sup>68</sup> Büyülerdeki רמה (*rama*) kelimesi için bkz. mesela, Isbell, *Corpus of Aramaic Incantation Bowls*, ss.21-23, 38, 42-43, vb.; Naveh ve Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, ss.50-51, 198-201.

<sup>69</sup> Sarna, *Exodus*, s.70.

<sup>70</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, ss.175-176.

<sup>71</sup> Taş kap olarak אבן (*even*) kelimesi için bkz. Çıkış 7:19.

<sup>72</sup> Sarna, *Exodus*, s.80.

<sup>73</sup> Bkz. mesela, Marvin Pope, “The Cult of the Dead at Ugarit,” Gordon D. Young (ed.), *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic* (Winona Lake, 1981) içinde, ss.168-169.

Mot'un Çıkış'taki pasajda geçtiği gibi canlıları kabul ettiğinden/karşılığında bahsedildiğini göremeyiz. Dahası, “yutmak” (בלע (bala<sup>c</sup>) ya da bu anlamda farklı bir sözcük) kelimesinin şahidi Ugarit dilinde tespit edilebilmiş değildir. בלע (bala<sup>c</sup>) “yutmak” kelimesi bu pasajda Harun'un esasının büyü vasıtasıyla diğerlerini yutuşunu hatırlattığından bu bilgi önemlidir.<sup>74</sup>

Ayrıca, her ikisi de “imge” anlamına gelen, lanet figürleri için kullanılan *ts.t* ve *twt* kavramlarına ek olarak “düşman” için kullanılan *hftj* ve *sbi* genel kavramları bulunur.<sup>75</sup> Bu yüzden, Çıkış 15:5'te geçen batan taşı lanetli bir kap olarak ele almak gerekmez. Çünkü Çıkış 15:6 ve 15:9'da tekrar tekrar kullanılan ארוב “düşman” kelimesi de bu amaca hizmet edebilmektedir.

Ek olarak, lanetleme sırasında başrahibe (büyücüye), *ḥ3w-ḥ* “büyük savaşçı rahip” eşlik eder. Büyük savaşçı rahip Apep'i parçalamaktan ve başrahip adına kötü güçlerle savaşmaktan sorumludur. Bu da Kurtuluş Ezgisi'nde (15:3) Yahve'nin מלחמה “savaşçı” olarak zikredilmesine manidar bir polemiksel nüans katabilir. Burada Levili Musa adına savaşan, diğer büyücüler değil, Tanrı'dır.

## 12. Yakıp Kül Etme

Mısırlıların lanetleme ayinleriyle yakından irtibatlı olan bir şey hem cansız figürlerin hem de canlı düşmanların yakılıp kül edilmesidir. Ritner şöyle demektedir: “Yeryüzündeki ve yeraltındaki lanetlemelerin kültürel bir benzeri olarak bu tür figürleri yakma ayini, tapınak uygulamaları arasında sıradandır...”<sup>76</sup> Çıkış 15:7'de de şöyle geçmektedir: “Sen ateşini yollarsın, o ateş düşmanlarını samanın yandığı gibi yakar tüketir.” Şu halde, lanetleme kurbanları gibi, Firavunun ordusu da ezilmiş, yanmış ve gömülmüştür.

## 13. Lanetleme Şekli

Bir lanetlemeden bahsedebilmek için, metin, “Mısırlıların düşmanlarına saygısız fiil ve sözler atfetmede başvurdukları standart kalıpları”nı dile getirmelidir.<sup>77</sup> Mısırla ilgili şu örneğe bakalım:

Bakın, akropolisin yerlileri ve insanlar ve tanrıların arasında olan bu düşman ve benzerleri, evinizi yıkmak için, kapılarınızı mahvetmek için gelir... Ey Osiris, şu düşmana bak... şöyle diyor: ‘Acılar ve ıstıraplardan

<sup>74</sup> Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, 1991), s.113 ve Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’,” s.206 gibi çalışmalarda gözlemlenmiştir.

<sup>75</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.185.

<sup>76</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.158.

<sup>77</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.173.

çektiğin ağırlar senin üzerine olsun'... Düşmanlarımı kırıp yıkıp, onları ayaklarının altına alsın.<sup>78</sup>

Bu Mısır lanetlemesini Çıkış 15:9'daki ifadeyle karşılaştıralım:

Düşman şöyle dedi: “Takip edeceğim, yetişeceğim, ganimeti ayıracağım; arzum onlarla tatmin olsun. Kılıcımı kınından çıkaracağım, elim onları denetimim altına alacak.”

Ayrıca Çıkış 14:24 ve 15:12, Yahve'yi düşmanlarından daha üst bir konumda betimler. Ritner'e göre, “fiziksel yükseliş; siyasi, sosyal ve kozmolojik egemenliği belirtmektedir.”<sup>79</sup> Yahve'nin diğer tanrılar üzerinde yüksekte olması düşüncesi Kutsal Kitap'ta sıklıkla yer alırken, bunun burada Mısır bağlamında ve Mısır lanetlemesiyle yakından ilişkili birçok başka yönle bağlantılı olarak ortaya çıkması meseleye ilave bir polemik boyutu kazandırır. Büyü konusundaki hünerlerine rağmen Mısırlılar, bizzat Tanrı'nın lanetinin kurbanlarıdır.

#### 14. Lanetleme ve Işık Saçma

Bu polemikğin ışığında, Kamış denizinin yarılmasından önce, büyücülerle değil, aksine Yahve ile bağlantılı olarak bir lanetten bahsedildiğini görmemiz de ilginç bir durum arz eder. Çıkış 14:20'de anlatıldığı gibi, Yahve'nin yarattığı karanlığın bulutu, “birisi bütün gece boyunca diğerinin yanına gidemesin diye geceye büyü (ויאר) (*vayyāer*) yapar.”<sup>80</sup> Hâlihazırda harekelenmiş olduğu şekliyle ויאר (*vayyāer*) kelimesi “büyü yapmak” tan ziyade “ışık saçmak” anlamına gelirken, sadece ünsüzlerden oluşan orijinal metinde kelimenin nasıl okunacağı belirsiz olmalıdır. Dahası, alışlagelmiş yorum, Yahve ışık saçmaktayken “birisinin bütün gece boyunca diğerinin yanına” neden gidemeyecek olduğunu açıklamaktan aciz kalır. Bu ışık saçmanın değil karanlığın tasviridir.

Bu anlam belirsizliği de, “büyü, lanet,” anlamında yaygın olarak kullanılan *zh* kelimesinin, aynı zamanda “parlamak, aydınlık olmak, etkili olmak” anlamlarına da geldiğini gördüğümüz Mısır büyüüne müracaat edildiğinde açıklanabilir.<sup>81</sup> Mesela, BM 10188 papirüsünde: *zh.n-y m ib-y*, “Ben kalbimde büyüler yaptım”<sup>82</sup> şeklinde bir ifade yer alır. Gerçekten de, Mısır'ın Amduat Kitabı'nda, *zh* “parlamak” kelimesinin başka bir anlamı

<sup>78</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.173.

<sup>79</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.131.

<sup>80</sup> ארר (*arar*) kelimesinin kökünden; bkz. E. A. Speiser, “An Angelic Curse: Exodus 14:20,” *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), ss.198-200.

<sup>81</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.30.

<sup>82</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.31.

üzerine ince bir söz oyunu olduğu fark edilir: *hpr n mdw tn šsp n hkꜣw tn*, “Sözlerin ortaya çıksın; büyüün parlansın.”<sup>83</sup>

Bu tür bir kelime oyunu, 14:20'deki *ויאר* (*vayyāer*) kelimesinin arkasına gizlenmekte ve mevcut durumun tersini ima etmektedir. Dahası, 14:25'te Yahve'nin laneti, etkili bir şekilde kıyıdağı Mısırlıların savaş arabalarının tekerleklerinin kilitlenmesine sebep olarak onları engellemektedir ( *ויטר את אפן מרכבתיו*). Engelleme, Mısır lanetlemelerinde yaygın bir konudur. “İnsanlara boyun eğdirme,” *rth p't* ayinlerinde yakılmadan önce düşman figürlerinin bir balık ağında yakalanmasını, bağlanmasını veya kilitlenmesini gerektirir. Bu yüzden, bu ayini tanımlayan diğer bir ifade “düşmanları engelleme” anlamına gelen *hnr hft.w* ifadesidir.<sup>84</sup> Esas itibarıyla, normalde Mısırlı büyücülerin tekelindeki bu eylemler, artık Yahve'nin elinde Mısırlı insanlara döner.

### 15. Denize Üfleme

Deniz, sadece Yahve suyun üzerine üflediğinde ayrılır. Mesela Çıkış 15:8'de “burun deliğinin rüzgarıyla (ברוח אפיד) sular yükseldi” ve 15:10'da ise şu geçer: “rüzgarımı üfledin (נשפת ברוחך), deniz onları kapladı.” Üfleme de, Mısır büyüü için temel öneme sahiptir. Ritner'in dediği gibi: “Canlandırıcı nefesi transfer etme düşüncesi, sunu ayinlerinde olağan bir şeydir. Bu sunu ayinleri bağış yapan kişiye ‘yaşam nefesi’ni (*tꜣw nḥ*) vaat eder ve cenaze metinleri de aynı yöntemi uygular...”<sup>85</sup> Dahası, üfleme, büyüsel tükürme sanatının alt kümesi olarak, mesela havayı tükürmek gibi görülmelidir. Örneğin gut hastalığının Demotik tedavisi: “buna ilaveten, ağzınızla ona üflemelisiniz (*nfy*)”dir.<sup>86</sup> Mesela hava tanrısı Shu, “rüzgârı tükürdüğü (*tꜣw*)” söylenen yaratıcı Tanrı Amon\* tarafından yaratılmıştır.<sup>87</sup> Bu şekilde bakıldığında Yahve'nin nefesi, sadece İsrailoğulları için değil aynı zamanda Mısırlılar için de anlamlı bir göndermedir.

<sup>83</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.30.

<sup>84</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, ss.197, 209.

<sup>85</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.89.

<sup>86</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.88.

\* Tanrı Amon, Yeni Krallık zamanında ön planda olan ve antik Mısır dininde saklı ya da gizli olan manasına gelen yaratıcı bir tanrıdır. Bu tanrının kült merkezi günümüzdeki karşılığı Luxor olan Teb şehridir. Tanrı Amon, tarihsel süreç içerisinde gizli, sırlı ve sonsuz bir tanrı olarak algılanmıştır. Bu yönden Amon'u tam olarak bilmek imkânsız olmuştur. Bunun sonucunda ise Amon, maddi dünyada kendilerini tabiat unsurlarıyla gösteren tanrılarla birlikte anılmıştır. Bunlardan birisi de Amon-Ra'dır. Amon, Güneş tanrısı Ra ile birlikte anıldığında, hem siyasi hem de dini otoriteyi temsil etmiştir. Amon-Ra inanışı birçok yere nüfuz ettiğinde Amon-Ra rahipleri, devlet kademesinde oldukça etkili olmuşlar ve büyücülükle ilişkilendirilmişlerdir. Bkz. Vincent Arieħ Tobin, “Amun and Amun-Re,” *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, c.1, ss.82-85; Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, ss.100-101; Remler “Amun,” *Egyptian Mythology A to Z*, ss.13-14. (çev. n.)

<sup>87</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.89.



## 16. Lanetleme ve Dehşet

“Şiddetli korku” anlamına gelen *nrw*, “dehşet” anlamına gelen *qfz* ve yine “korku” anlamına gelen *şfy.t* Mısır büyüyle çok yakından ilişkili kavramlardır. Mesela, bir büyü metni bize *şfy.t-k pħr.t m ib-sn* “korkularınız onların kalplerinde dolaşır” ve diğeri de: *nr-f pħr.t m ib.w* “onun korkusu kalplerde dolaşır”<sup>88</sup> der. Horus sütununda ise: *shpr n-y qfz.w-k n hkz.w-k* “benim için büyüyle dehşetini yarat”<sup>89</sup> şeklinde ifadeler bulunur. Eğer doğru bir şekilde uygulanırsa düşmanın kalbinde büyüün nihai olarak oluşturduğu korku ve dehşet işte budur.

Çıkış 15’e döndüğümüzde, Mısırlıların Kamış Denizi’ndeki ölümünün, Mısır’ın komşuları üzerine nasıl bir dehşet saçtığını gösteren benzer bir durumla karşılaşırız. Çıkış 15:14-16’da şu geçer:

Uluslar duyup titreyecekler (וַיִּזְזוּ),  
 Filist halkını dehşet (חַיִל) saracak.  
 Edom beyleri korkuya (נִבְהָלוּ) kapılacak,  
 Moav önderlerini titreme (רָעַד) alacak,  
 Kenan’da yaşayanların tümü korkudan eriyecek (נִמְגוּ).<sup>90</sup>  
 Korku ve dehşet (אִימָתָה וּפְחָד) düşecek üzerlerine,  
 Sahip olduğun bu halk geçinceye dek,  
 Bileğinin gücü karşısında taş kesilecekler.

## Sonuç

Musa’nın büyücülerin önündeki durumunu kaydeden anlatıya (Çıkış 7:8-12) ve Deniz Ezgisi’ne (Çıkış 15:1-18) yakından bir bakış, Currid’in “Mısır’dan Çıkış hikâyesi, kayda değer bir şekilde Mısır’ın dinî ve kültürel arka planının öğeleriyle doludur. Ancak Mısır geleneğini çok iyi bilen bir yazar, böylesine etkili bir ürün ortaya koyabilir”<sup>91</sup> görüşünü doğrulamaktadır. Dahası, bu metinler Firavunu ve büyücülerini “alt edilmiş düşmanlar,” ve incelikli ve ironik bir şekilde rolleri değiştirmesiyle, isteksiz lanet kurbanları olarak betimler. Bu ikinci kısım Mısırlıların sonunun, Mısır

<sup>88</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.66, n.301; s.195, n.902.

<sup>89</sup> Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.178, n.828.

<sup>90</sup> Burada lanetleme kurbanlarının yanıp kül olmasına (burada “erimek”) yapılan muhtemel başka bir ima not edilebilir.

<sup>91</sup> Currid, “The Egyptian Setting of the ‘Serpent’,” s.224.

lanetleme uygulamaları imgelerini kullanan bir zafer şarkısı biçiminde polemik tarzda bir betimlemesiyle gerçekleştirilir.<sup>92</sup>

Musa ve Harun sihrin hiçbir türünü yapmıyorken, gerçekleştirdikleri mucizeler Mısırlılarınkine benzemektedir. Bu da Çıkış Kitabı'nın yazarının Mısır büyü uygulamalarını eleştirmek amacıyla onlara göndermede bulunmak için bilinçli bir gayret sarf ettiğini gösterir. Bu göndermeler antik çağ yazarının edebî ve polemiksel derinliğinin de bir göstergesidir.

Kutsal Kitap'ın Mısır medeniyetine dair bilgiler bulunan diğer hikâyelerine de Mısırlıların gelenekleri ve inançları ışığında yakından bakmak büyük olasılıkla bu metni daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.<sup>93</sup> Yeni veriler ortaya çıktıkça, Kutsal Kitap araştırmacıları da elbette bunlardan yararlanacaklardır.

---

<sup>92</sup> Mısırca'da *šhd* olarak bilinen devirme ve tersine çevirme sanatları, sıklıkla lanetleme metinlerinde görüldüğünden dolayı, bazı büyüsel anlamlar da taşır. Bkz. Ritner, *Ancient Egyptian Magical Practice*, s.168.


<sup>93</sup> Şu da not edilebilir: Ayinle bağlı bir köleler motifi sık sık tekrar edilen "İnsanlarımın gitmesine izin ver!" deyişinin arkasında yatıyor olabilir. Mısır'daki büyüsel benzerleri için, bkz. Ritner, *Egyptian Magical Practice*, ss.113-136.

## “Senin derdin neydi ey Sāmīrī?” (20/Ṭā-Hā:95)\*

YASİN MERAL

Ankara Üniv. İlahiyat Fak.

yasinmeral1979@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

### Giriş

Tevrat ve Kur’an, İsrailoğullarının Mısır çıkışı çöl hayatı sırasında buzağıya taptıklarından bahsetmektedir.<sup>1</sup> Kur’an’daki anlatıma göre Hz. Musa, vahiy almak için otuz günlüğüne Sīnā Dağı’na çıkmış, Hz. Harun’u da kavme göz kulak olması için yerine görevlendirmiştir. Otuz gün geçtikten sonra Allah, on gün daha ekleyerek süreyi kırk güne uzatmıştır.<sup>2</sup> Bu süre zarfında İsrailoğulları, Sāmīrī adlı bir karakterin öncülüğünde yanlarında bulunan ziynet eşyalarından böğüren bir buzağı heykeli yapmışlardır. Tevrat’taki anlatımda ise buzağının böğürmesinden bahsedilmemekte, ayrıca buzağıyı yapan kişinin Harun olduğu dile getirilmektedir. Tevrat’a göre Hz. Musa dağdan döndüğünde buzağıyı ve oynayan insanları görmüş ve öfkelenerek elindeki taş tabletleri yere atmıştır. Ardından buzağıyı yakıp toz haline gelinceye dek ezmiş ve suya serpererek İsrailoğullarına içirmiştir. Kur’an’a göre de Hz. Musa buzağıyı gördüğünde elindeki tabletleri fırlatmış, onu yakarak kül haline getirmiş ve suya savurmuştur.

Sāmīrī’nin kimliği yüzyıllardır gizemini korumaya devam etmiştir. Sāmīrī isminin ne anlama geldiği, bu kişinin Yahudi topluluğu olan Sāmīrilerle bir ilişkisinin olup olmadığı konunun en gizemli kısmıdır. Gerek Müslüman âlimlerin gerekse oryantalistlerin konuyla ilgili sayısız çalışmasına rağmen konu hâlâ aydınlatılmış değildir. Bazı Batılı araştırmacılar, geleneksel Yahudi düşüncesine göre MÖ 722’den sonra

---

\* Konuya yaptığı hayati katkıdan dolayı Recep Gürkan Gökteş’a medyün-ı şükranım. Ayrıca bu çalışmanın ham halini okuyarak katkı sunan Mehmet Alıcı, Fatma Seda Şengül, Fatma Betül Taş, Fatma Gerçekcioğlu, Hatice Dağhan, Büşra Şahin, Mukadder Sipahioğlu ve Tolga Savaş Altınel’e teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Çıkış, 32. Bölüm; 7/el-A’râf:148-154, 20/Ṭā-Hā:83-98. Bunların dışında da bazı ayetlerde İsrailoğullarının buzağıya tapmasına işaret edilmekte fakat detay bilgi verilmemektedir. Bkz. 2/el-Bakara:51, 54, 92-93; 4/en-Nisâ:153.

<sup>2</sup> 7/el-A’râf:142.

ortaya çıktığı düşünölen Sāmirī topluluğuyula Hz. Musa zamanında (yak. MÖ 1425 veya 1250) buzağıyula yapan Sāmirī'nin Hz. Muhammed tarafından karıştırıldığını iddia etmektedirler. Sāmirī kelimesinin filolojik kökeni, bu kelimenin bir beldeye mi yoksa kabileye mi işaret ettiğı ve Sāmirī'nin neden ölümlle değil de uzaklaştırma ile cezalandırıldığını gibi hususlar cevap bekleyen konuların başındadır.<sup>3</sup>

### Sāmirī: Yūsufi/Efrayimli

Sāmirī kelimesinin başında *elif-lām* takısı ve sonunda nispet *yā'* sı olması sebebiyle (السامري) bu isimlendirmenin bir beldeye, kabileye ya da bir meslek grubuna nispetle kullanıldığını anlaşılmaktadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu kelimenin Arapça veya İbranice değil antik Mısır dilinde olabileceğini sonucuna ulaştık. Mısır dilinde *sa* kelimesi oğul, *meri* kelimesi de sevgili/değerli anlamına gelmektedir. Bu çerçevede *sa-meri* yani *sa-miri* antik Mısır dilinde “sevgili oğul” anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> *Sa-meri* formu Mısır'da bazı devlet yöneticileri için sıfat olarak da kullanılmıştır. Örneğin, II. Nectanebo (ö. MÖ 343) için kullanılan sıfatlardan biri de *sa-mery hut-hor* yani “Hathor'un sevgili oğlu” şeklindedir.<sup>5</sup> *Sa-mer* ve *Sa-mer-f*<sup>6</sup> gibi farklı şekillerde karşımıza çıkan isimlendirme kaynaklarda aynı zamanda “[Osiris'in] sevgili oğlu” şeklinde anlaşılarak cenaze törenlerinde ritüelleri uygulamakla görevli bir rahip sınıfının adı olarak zikredilmektedir.<sup>7</sup> Kanaatimizce Arapça formunda *sīn* harfinin *elif* ile uzatılmasının (السامري) sebebi de Mısır dilindeki formuyla uyumluluk gereğesiyledir. Yine

<sup>3</sup> Buzağının hangi yöntemle yapıldığı, gerçekten ses çıkarıp çıkarmadığı, buzağı heykelinin parçalanma metodu, buzağının Mısır'daki kökeni, buzağıya tapanların cezası, Sāmirī'ye verilen ceza ve Hz. Harun'un rolü gibi pek çok ayrıntı yakında yayımlanacak olan “Sāmirī ve Altın Buzağı” adlı kitabımızda tartışıldığını için burada bu konulara değinilmeyecektir.

<sup>4</sup> Ernest Alfred Wallis Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary* (Londra, 1920), c.1, ss.583-584; c.2, s.310.

<sup>5</sup> Ronald J. Leprohon, *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), s.173. *Sa-meri* formunun kullanıldığını başka yerler de mevcuttur. Bazen *sa* ve *meri* kelimeleri arasında bir Mısır tanrısı konulmaktadır. Örneğin, *sa-ptah-meri* (Ptah'ın sevgili oğlu) şeklinde kullanımlara da rastlanmaktadır. *Sa-meri* ve benzer formulu kullanımlar için bkz. Willems Harco, “Anubis as a Judge,” W. Clarysse, A. Schoors ve W. Harco (ed.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years: Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (Leuven: Peeters Publishers, 1998) içinde, s.736; E. A. W. Budge, *The Book of the Kings of Egypt* (Londra, 1908), c.2, s.203. Mısırbilim kitaplarında *meri* kelimesi transkripsiyon farklılıkları sebebiyle bazen *mery* şeklinde yazılmaktadır.

<sup>6</sup> *Sa-meri* ya da *sa-mer* sevgili oğul anlamına gelirken *sa-mer-f* şeklinde sonuna f harfi eklenerek elde edilen kelime, “onun sevgili oğlu” manasına gelmektedir.

<sup>7</sup> E. A. W. Budge, *The Book of the Opening of the Mouth* (Londra, 1999), c.2, ss.151-155, 160, 174-175; E. A. W. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (New York: Dover Publications, 1911), c.1, s.5; E. A. W. Budge, *The Liturgy of Funerary Offerings* (New York: Dover Publication, 1994), s.215; Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, c.2, s.671; Ruth Schumann Antelme ve Stéphane Rossini, *Becoming Osiris: The Ancient Egyptian Death Experience* (Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1998), s.17; Eleanor Harris, *Ancient Egyptian Magic* (Newburyport: Weiser Books, 2015), s.23; Martyn Smith, *Religion, Culture, and Sacred Space* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), s.52.

hiyerogliflerde *smeriu* şeklinde bir rahip teşkilatından bahsedilmektedir. Bu unvan, cenaze töreninde görevli olan rahip sınıfını ifade etmek üzere kullanılan isimlendirmenin bir başka formdaki yazımıdır.<sup>8</sup>

“Sevgili oğul” ifadesi Tevrat’ta iki karakter için öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Yusuf’tur.<sup>9</sup> Kur’an’da da anlatıldığı üzere Hz. Yusuf, Hz. Yakub’un en sevdiği oğludur.<sup>10</sup> Bunun dışında bir de Yereya Kitabı’nda Yusuf’un oğlu Efrayim için özel olarak “sevgili oğul” ifadesi kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Kanaatimizce Kur’an, “Sāmīrī” kelimesini genel anlamda “Yūsufī”, özel anlamda da “Efrayimli” anlamında kabileye nispetle kullanmıştır. Buna ilaveten Mısır’dan İsrailoğullarıyla birlikte çıkan Mısır kökenlilerin de Efrayimoğullarıyla birlikte aktif bir şekilde buzağı yapımında rol almış olmaları da güçlü bir ihtimaldir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Yusuf ve oğulları neden Yūsufi ya da Efrayimli değil de Mısır dilinde bir kelime olan *sa-meri* üzerinden isimlendirilsinler? Kanaatimizce burada Efrayim kabilesi ile diğer İsrailoğulları kabileleri arasındaki etnik saflık üzerinden yapılan kavgalar böyle bir tercihe sebep olmuştur. Annelerinin Mısırlı olması nedeniyle safkan İbrani olmamakla itham edilen bu kabile mensupları daha Mısır’da buldukları zamanlarda kendilerini Yusuf’un soyu ve Yakub’un “sevgili oğulları” olarak tanımlayıp hem etnik dezavantajı gidermek hem de kendilerine prestij sağlamak istemiş olabilirler.

### **Yusuf, Efrayim ve Heliopolis**

Tevrat’ın kaydına göre Yusuf, Firavun’un rüyalarını tabir edip ülkeyi sıkıntıdan kurtarınca Firavun ona kendisinden sonraki en önemli adam konumunu bahşetmiş ve onu dönemin önemli kült merkezlerinden biri olan Heliopolis’in başrahibinin kızı Asenat ile evlendirmiştir.<sup>12</sup> Bu evlilikten Efrayim ve Menaşşe dünyaya gelmiştir.<sup>13</sup> Bu anlamda Efrayim ve Menaşşe yarı İbrani yarı Mısırlıdılar. Ölmeden önce bu iki torununu kendi öz oğulları gibi sahiplenen Yakub, ilk doğan çocuk Menaşşe olmasına rağmen ilk oğulluk hakkını Efrayim’e vermiş ve onun daha önemli olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, c.2, s.671; Budge, *The Book of the Opening of the Mouth*, c.1, s.144; c.2, s.200.

<sup>9</sup> Tekvin, 37:3.

<sup>10</sup> 12/Yūsuf:8.

<sup>11</sup> Yereya, 31:20.

<sup>12</sup> Tekvin, 41:45.

<sup>13</sup> Tekvin, 41:50-52.

<sup>14</sup> Tekvin, 48:12-20.

Hız. Yusuf, Heliopolis başrahibinin damadı olduğu için oğulları ve içinde buldukları çevre Mısır'ın yerlileri ve elitleridir. Heliopolis, Grekçe "güneş şehri" anlamına gelmekte olup Tanah içerisinde bu şehrin ismi İbranice karşılığı olan Beyt Şemeş şeklinde kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Mısır dilinde şehrin adı sütun anlamına gelen *Iunu* şeklindedir. Bu çerçevede şehrin Mısır dilindeki anlamı "sütunlar şehri"dir. Bu isimlendirme Tevrat metninde On şeklinde ifade edilmektedir: "Firavun, Yusuf'un adını Safnat-Paneah koydu. On Kenti'nin kâhini Potifera'nın kızı Asenat'ı da ona eş olarak verdi."<sup>16</sup>

Hız. Yusuf'un kardeşlerinin daha sonra kıtlık sebebiyle Mısır'a gelmeleri ve Hız. Yusuf'la karşılaşmaları neticesinde Hız. Yakub ve diğer oğulları da Mısır'a yerleşmişlerdir.<sup>17</sup> Hız. Yusuf'un Mısır'da üst düzey bir göreve getirilmesiyle kardeşlerinin onu bulması arasında kaç yıl olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Onların gelmesine kadar Hız. Yusuf ve oğulları tek başlarına Mısırlıların arasında yaşamaya devam etmişlerdir. Bu anlamda Mısırlı bir kadınla evlenen Hız. Yusuf'un, çocuklarının da karışık evliliklerle Mısır toplumuyla iç içe yaşamış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığında, Efrayim ve Menasşe kabileleri, diğer İsrail kabileleri ile kıyaslandıklarında daha fazla Mısırlıdırlar.<sup>18</sup> Nitekim Mısır dilini anneleri vesilesiyle anadil seviyesinde konuştuklarını söylemek mümkündür. Tevrat'ın kaydına göre Hız. Yusuf, kendisini tanınamaları için kardeşleriyle Mısır dilinde konuşmuş ve iki grup arasında anlaşmayı sağlayabilecek bir tercüman görev yapmıştır.<sup>19</sup> Tevrat tefsirlerinde bu tercümanın Yusuf'un büyük oğlu Menasşe olduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Yeremya, 43:13.

<sup>16</sup> Tekvin, 41:45. Ayrıca bkz. Ezekiel, 30:17.

<sup>17</sup> Tekvin, 46:26-34; 47:1-6.

<sup>18</sup> Hâkimler Kitabı'nda konuyla ilişkilendirilebilecek bir hikâyeye yer verilmektedir. Buna göre Efrayimoğullarıyla Gilatlılar savaşmışlar ve savaşta mağlup olan Efrayimliler kaçmaya başlamışlardır. Şeria Irmağı'nın Efrayim'e yol veren geçitlerini tutan Gilatlılar, geçmek isteyen Efrayimli kaçaklara, "Efrayimli misin?" diye sorup hayır cevabını aldıklarında adama, "şibbolet de bakalım" diye teste tabi tutmuşlardır. Efrayimliler *şibbolet* kelimesini düzgün telaffuz edemeyip *şibbolet* demişler, bunun üzerine Gilatlılar onları yakalayıp Şeria Irmağı'nın geçit veren yerlerinde öldürmüşlerdir. Bkz. Hâkimler, 12:5-6. Bazı araştırmacılara göre Efrayimlilerin ş harfini çıkaramamalarının sebebi, büyük annelerinin (Asenat) yerli Mısırlı olması ve onların soyundan gelenlerin de Mısır dilini anadilleri olarak konuşmalarındır. Bkz. John Bellamy, "Biblical Criticism on Judges ch. xii, and xvi, and Joshua ch. xi," *The Classical Journal*, c.32 (Londra: A. J. Valpy, 1825), s.272; James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt* (New York: Oxford University Press, 1996), s.141.

<sup>19</sup> Tekvin, 42:23.

<sup>20</sup> Rabbi Şlomo Yitshaki, *Peruş Şemot*, 42:23. Hız. Yusuf'un rüyayı tevil etmesiyle Mısır'ı kurtardığı ve sonrasında Firavun'dan sonra ikinci adam olduğu düşünüldüğünde en azından kendi çocuklarının da saray görevlerinde bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede 40/el-Gâfir (el-Mu'min) suresi 34. ayette geçen "Firavun'un sarayında imanını gizleyen adam"ın Hız. Yusuf'a referansta bulunması dikkat çekicidir. Bu zatın da Hız. Yusuf soyundan gelen birisi olması büyük bir olasılıktır.

İsrailoğullarının Mısır’dan çıkışları sırasında Mısır kökenlilerin de İsrailoğullarına katıldığı bilinmektedir. Tevrat’ta “Daha pek çok kişi de onlarla birlikte gitti”<sup>21</sup> ifadesinin yanında çöl hayatını anlatan bir pasajda “Derken, halkın arasındaki yabancılar başka yiyeceklere özlem duymaya başladılar”<sup>22</sup> cümlesi İbrani kökenlilerin dışındaki bir gruba işaret etmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mısır kökenliler İsrail kabilelerine topraklar paylaşılırken hangi kabilenin bölgesine yerleştirildiler? Kanaatimizce Mısır kökenliler, toprak dağılımında Efrayimoğullarıyla birlikte yerleştirildiler. Zira Efrayimoğulları diğer kabilelere nazaran Mısır kültürüne ve diline daha hakimdi.

### **Efrayimoğulları ve Sâmirîler**

Eldeki mevcut kaynaklara göre İsrailoğulları Hz. Musa sonrası Yeşu önderliğinde kutsal topraklara girdiler ve on iki İsrail kabilesi bu toprakların farklı yerlerine dağıtıldılar. Levililer din adamları sınıfı olarak topraklardan pay almamış, diğer kabileler arasında dağıtılarak dinî ritüellerin icrasıyla görevlendirilmişlerdir. Ayrıca Hz. Yusuf müstakil bir kabile olarak sayılmamış, oğulları Efrayim ve Menaşşe iki ayrı kabile olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Yusuf ve Levi için toprak ayrılmamış, bunun yerine Yusuf’un iki oğlu toprak dağıtımına dahil edilmiştir.<sup>23</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere, kanaatimizce Kur’an’daki Sâmirî kelimesi Yûsufî/Efrayimli anlamında kullanılmıştır. Bilindiği üzere Efrayim kabilesi bugünkü İsrail’in ortasına denk gelen bir yere yerleştirilmiştir.<sup>24</sup> Tanahtan Efrayim kabilesiyle, Sâmirîleri ve altın buzağıyı iliştirebileceğimiz pek çok bilgi yer almaktadır. İddiamızı sağlam zemine oturtmak için bu bilgilerin MÖ 722 yılı öncesine ait olması gerekmektedir. Zira geleneksel Yahudi anlatımına göre Sâmirîler, Asur sürgünü sonrasında Babil’den gelen halklarla karışmış olup etnik olarak gerçek İsrailoğullarından değildirler. Sâmirîler ise bu iddiayı reddetmekte ve kendilerini doğrudan Efrayim ve

<sup>21</sup> Çıkış, 12:38.

<sup>22</sup> Sayılar, 11:4-6.

<sup>23</sup> Yeşu, 14:1-5. İsrailoğulları Yeşu’dan sonra Hâkimler denen dinî önderler aracılığıyla yönetilmiştir. Sonrasında da halkın talebi doğrultusunda İsrailoğulları arasında krallık sistemi başlamıştır. İlk kral da Kur’an’da Tâlût olarak isimlendirilen Saul’dür. Saul’den sonra Davud kral olmuş, onu da oğlu Süleyman takip etmiştir. Süleyman’ın ölümünden sonra devlet kuzeyde İsrail, güneyde Yehuda olmak üzere ikiye bölünmüştür. Kuzeydeki devletin kralı, Yerobo’am olurken, güneydeki Yehuda Devleti’nin kralı Süleyman’ın oğlu Rehobo’am olmuştur. Kuzeydeki krallık, MÖ 722 yılında Asurlular tarafından, güneydeki krallık da MÖ 586 yılında Babil kralı Buhtunnaşr (Nebukadnatsar) tarafından yıkılmıştır.

<sup>24</sup> Yeşu, 16. Bap.

Menaşşe'ye dayandırmaktadırlar.<sup>25</sup> Hz. Yusuf'un Sâmirîler arasında üstün konumu Sâmirîlere ait *Memar Marka*<sup>26</sup> adlı eserde açıkça görülmektedir. Bu eserde Hz. Yusuf ve Hz. Musa en büyük iki figür olarak zikredilmektedir.<sup>27</sup> Konuyla ilgili bir diğer ayrıntı da Hz. Yusuf'un naaşıyla ilgilidir. Tevrat'a göre Hz. Yusuf, ölmeden önce yakınlarına, Mısır'dan çıktıkları zaman kendi kemiklerini götürmelerini vasiyet etmiştir.<sup>28</sup> Yahudi kaynaklarına göre Hz. Musa, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarırken Hz. Yusuf'un kemiklerini de çıkartmıştır. Kutsal topraklara girildikten sonra da bu kemikler Efrayimoğullarına ayrılan bölgedeki Şekem'e gömülmüştür ve burası Yusuf soyundan gelenlerin mirası olmuştur.<sup>29</sup>

Tanağ'taki anlatımlar incelendiğinde Efrayimoğullarının bulunduğu bölgenin Asur sürgünü öncesinde Samiriye (İbr. Şomron; Ar. es-Sâmirâ) olarak adlandırılmaya başlandığı görülmektedir. Efrayim bölgesinin Samiriye ismine evrilmesiyle ilgili en net kayıt, I. Krallar Kitabı'nda yer almaktadır. Devlet ikiye bölündükten sonra kuzeydeki İsrail Krallığı'nın kralı °Omri, yaklaşık MÖ 880 yılında Şemer adlı birinden Samiriye Tepesi'ni iki talant gümüşe satın alıp üstüne bir kent yaptırmıştır. Tepenin eski sahibi Şemer'in adından dolayı da kente Samiriye adını vermiştir.<sup>30</sup> İlginç bir şekilde Yahudi geleneğinde burada zikri geçen Şemer ile ilgili kayda değer bir bilgi yer almamaktadır. Hâlbuki bölgenin adının Efrayim'den Samiriye'ye dönüşümü gibi önemli bir gelişme bu şahsın adıyla açıklanmaktadır. Sâmirî kroniklerinde ise Sâmirî kelimesinin kökeni, Şomron şehrinin sakinleri (Şomronim) anlamında beldeye nispetle açıklandığı gibi, Tevrat'ı koruyup gözetenler (Şomerim/Şamerim) anlamında da kullanılmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Elkan Nathan Adler ve Max Seligsohn, "Une nouvelle chronique samaritaine," *Revue des études Juives* 44 (1902), ss.70, 75, 76; *The Kitâb al-Târîkh of Abu 'l-Faḥḥ*, İngilizce'ye çev. Paul Stenhouse (Sydney: Mandelbaum Trust, University of Sydney, 1985), ss.54, 68, 75.

<sup>26</sup> *Memar Marka*, MS 3.-4. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Marka isimli bir Sâmirî tarafından kaleme alınan Sâmirî teolojisi ve dini uygulamaları konusunda kapsamlı bir eserdir.

<sup>27</sup> *Memar Marqah*, İngilizce'ye çev. John Macdonald (Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963), s.186.

<sup>28</sup> Tekvin, 50:25.

<sup>29</sup> Yeşu, 24:32. Sâmirî'nin buzağının yapımı sırasında "elçinin izinden/sisteminden bir parça kavradım (*fe-kaḇaḏtu kaḇḏaten min eşeri'r-rasûl*)" (20/Ṭā-hā:96) ifadesindeki *er-rasûl*'ün Hz. Yusuf'a referansla kullanılmış olması da muhtemeldir. Yahudi geleneği Hz. Yusuf'un naaşının daha sonra Şekem'den el-Ḥâlîl'e nakledildiğini iddia etmektedir. Fakat bu durum, iddiadan öteye geçmemektedir. Nitekim miladi birinci asrın sonlarında Hz. Yusuf'un kemiklerinin Şekem'de olduğu bilgisi tekrar edilmektedir. Bkz. Elçilerin İşleri, 7:16.

<sup>30</sup> I. Krallar, 16:23-24.

<sup>31</sup> *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, İngilizce'ye çev. Frank Williams (Leiden: Brill, 2009), c.1, ss.32-33; Jeffrey M. Cohen, *A Samaritan Chronicle: A Source-Critical Analysis of the Life and Times of the Great Samaritan Reformer, Baba Rabbah* (Leiden: Brill, 1981), ss.6, 12; Adler ve Seligsohn, "Une



Bilindiği üzere kuzeydeki İsrail Krallığı'nın kralı Yerobo<sup>o</sup>am (yak. MÖ 930-909), Efrayim kabilesine mensuptur. O, Suleyman'ın gazabından kurtulmak için Mısır'a kaçmış ve onun ölümüne kadar orada kalmıştır.<sup>32</sup> Yerobo<sup>o</sup>am, krallığı sırasında danışmanlarına danıştıktan sonra, biri Beyt-El, öteki Dan Kenti'nde iki altın buzağı yaptırıp halkına, “Tapınmak için artık Yerusâlim'e (Kudüs'e) gitmenize gerek yok, ey İsrail halkı, işte sizi Mısır'dan çıkaran ilahlarınız!” demiştir. O, ayrıca tapınma yerlerinde tapınaklar yaptırmış ve buralara Levililer'in dışında halkın her kesiminden (*miktsot ha-<sup>o</sup>am*) kohenler atamıştır.<sup>33</sup> Metinde geçen *miktsot ha-<sup>o</sup>am* ifadesi birçok çeviride “halkın en düşük kesiminden” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>34</sup> Bu çerçevede Mısır'dan çıkıştan beri İsrailoğulları arasında ikinci sınıf muamelesi gören Mısır kökenlilerin de buralara kohen olarak atandığını çıkarmak mümkündür. Yerobo<sup>o</sup>am'ın “Sizi Mısır'dan çıkaran ilahlarınız bunlardır” ifadesi, Çıkış Kitabı'ndaki ifadenin birebir aynısıdır.<sup>35</sup> Ayrıca kabilelerin dinî ritüellerini yerine getirmek üzere Levililer görevlendirildiği halde altın buzağı için yapılan tapınaklarda Levili olmayan rahipler görevlendirilmiştir ki muhtemelen Yerobo<sup>o</sup>am, Heliopolis'ten tevarüs eden kendilerine has bir rahiplik sınıfı inşa etmek istemiştir. Yine Çıkış Kitabı'nda anlatılan ifadeye benzer şekilde Yerobo<sup>o</sup>am, buzağı yapımının onuruna yeni bir bayram ihdas etmiştir.<sup>36</sup> Bir diğer ilginç benzerlik de hem Hz. Musa döneminde Sînâ'da yapılan hem de Yerobo<sup>o</sup>am'ın yaptığı buzağı için “dökme buzağı” ifadesinin kullanılmasıdır.<sup>37</sup> Buna ilaveten iki anlatımda da buzağı putları için sunaklar yapılmıştır.<sup>38</sup> Çıkış Kitabı'ndaki anlatıma göre, Levililer altın buzağı hadisesinde Hz. Musa'nın yanında yer alarak buzağı karşıtı tavır almışlardır. Yerobo<sup>o</sup>am'ın onları bu sunaklara atamamasının arkasında bu sebep aranabilir.

---

nouvelle chronique samaritaine,” ss.70, 74-75, 210; *The Kitâb al-Târîkh of Abu 'l-Fath*, ss.56, 58, 68, 75; Silvestre de Sacy, *Correspondance des Samaritain de Naplouse* (Paris, 1813), s.175.

<sup>32</sup> I. Krallar, 11:40. Yerobo<sup>o</sup>am'ın yaptığı altın buzağılarla Çıkış Kitabı'ndaki buzağı hadisesi arasındaki benzerlikler için bkz. Moses Aberbach ve Leivy Smolar, “Aaron, Jeroboam and the Golden Calf,” *Journal of Biblical Literature* 86:2 (1967), ss.129-140.

<sup>33</sup> I. Krallar, 12:28-31.

<sup>34</sup> Çevirilerin karşılaştırması için bkz. [http://biblehub.com/1\\_kings/12-31.htm](http://biblehub.com/1_kings/12-31.htm) (18.10.2017). Ayrıca Sâmirîler Ezra 4:4'te *am ha-arets* olarak isimlendirilmektedirler. Türkçe çevirilerde bu ifade “çevre halkı” olarak tercüme edilse de Yahudi geleneğinde bu ifade aynı zamanda sıradan/egitimsiz/avam halk anlamında kullanılmaktadır. MÖ II. asırda yaşayan Ben Sira, “Ruhumun tiksindiği iki ülke vardır, üçüncüsü ise bir ülke bile değildir: Seir Dağı'nda oturanlar, Filistliler, Şekem'de yaşayan akılsız insanlar” ifadelerine yer vermektedir. Bkz. Sirak, 50:25-26. Metinde geçen “Şekem'de yaşayan akılsız insanlar” ifadesi Sâmirîlere işaret etmektedir.

<sup>35</sup> Çıkış, 32:4.

<sup>36</sup> I. Krallar, 12:32-33. Krş. Çıkış, 32:5.

<sup>37</sup> Çıkış, 32:4; I. Krallar, 14:9; II. Krallar, 17:16.

<sup>38</sup> Çıkış, 32:5; I. Krallar, 12:32; II. Krallar, 23:15.

Samiriye bölgesinin en ayırt edici özelliklerinden birisi de altın buzağı ile anılmış olmasıdır. Bu ise Kur'an'ın buzağıyı yapan kişinin adını Sāmīrī olarak zikretmesinin Yahudi geleneğinde bir karşılığı olduğunu göstermektedir. Bunun en çarpıcı örneği Hoşea Kitabı'ndaki "Samiriye'nin altın buzağısı" ifadesidir. Yaklaşık MÖ 758-725 yılları arasında Samiriye bölgesinde peygamberlik yapan Hoşea şu ifadeleri kullanmaktadır: "Ey Samiriye, atın buzağı putunuzu, öfkem alevleniyor size karşı! Hiç mi temiz olamayacaksınız? Çünkü bu İsrail'in işidir. O buzağıyı bir usta yaptı, Tanrı değildir o. Samiriye'nin buzağı putu parçalanacak."<sup>39</sup> Yine Hoşea Kitabı'nda Efrayim bölgesindeki insanlar için "Şimdi günah üstüne günah işliyorlar, gümüşlerinden dökme putlar, akıllıca tasarlanmış putlar yapıyorlar, hepsi de usta işi. Bu insanlar hakkında, "İnsan kurban edenler buzağuları öpüyor!" diye konuşuluyor"<sup>40</sup> ifadelerine yer verilmektedir. Burada da Samiriye bölgesindeki buzağı yapımına vurgu dikkat çekmektedir.

Hoşea Kitabı'ndaki bir başka kayıta "Samiriye'de yaşayanlar Beyt-Aven'deki inek putu yüzünden korkuya kapılacak"<sup>41</sup> ifadesine yer verilmektedir. Burada geçen Aven (אָבֵן), kanaatimizce Efrayim kabilesinin geldiği Heliopolis yani On kelimesinin yazımının Aven şeklinde yanlış okunmuş halidir.<sup>42</sup> Zira bu kelime iki şekilde de okunmaya müsaittir. Bu anlamda Efrayimlilerin geldikleri yerlerin isimlerini yeni vatanlarında kullandıkları söylenebilir. Konuyla ilgili bir diğer husus ise yine Samiriye bölgesinde Şekem'in kuzey batısında Şamir isimli bir beldenin varlığıdır ki bu isimlendirmede Sāmīrī-Samiriye irtibatını kuvvetlendirmektedir.<sup>43</sup> Yukarıdaki veriler ışığında Efrayim kabilesinin buzağı yapımındaki ısrarı, onun Mısır kökleriyle doğrudan ilgili olmalıdır. Nitekim Hoşea, Efrayim için "Efrayim, eğitilmiş buzağıya benzer (*ve-Efrayim egla melummada*)"<sup>44</sup> ifadelerine yer vermektedir. Yine Yusuf ve Efrayim, bir başka yerde boğaya benzetilmektedir.<sup>45</sup> Bu çerçevede Sāmīrīler ile Kur'an'ın bahsettiği buzağıyı yapan Sāmīrī arasında doğrudan bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Bir diğer ifadeyle Sāmīrīlerin, buzağıyı yapan Sāmīrī'nin etnik ve kültürel açıdan devamı olduğu söylenebilir.

<sup>39</sup> Hoşea, 8:5-6.

<sup>40</sup> Hoşea, 13:2.

<sup>41</sup> Hoşea, 10:5.

<sup>42</sup> Hoşea, 4:15; 5:8; 10:5, 8.

<sup>43</sup> Hâkimler, 10:1-2.

<sup>44</sup> Hoşea, 10:11.

<sup>45</sup> Tesniye, 33:17.

Konuyla ilgili bir diğer ayrıntı da buzağı yapımı sonrasında, Hz. Musa’dan sert tepki alması üzerine Hz. Harun’un kendisini savunurken “İsrailoğulları arasında firkalar oluşturdu/ayrılık çıkardın demenden korktum (*innî ḥaşıytu en tekûle ferrakte beyne benî İsrâ’îl*)”<sup>46</sup> ifadelerini kullanmasıdır. Bu ifadelerden İsrailoğullarının bir kabilesinin (Yusufoğulları + Mısır’ın yerlileri) buzağı talebiyle isyana kalkışması ve diğer kabilelerle kavgaya tutuşması ihtimalinin, Hz. Harun’u ciddi anlamda endişeye sevk ettiği anlaşılmaktadır. Ayette ifade edildiği üzere Hz. Harun’un, *halkın neredeyse kendisini öldüreceğini* belirtmesi bunu desteklemektedir.<sup>47</sup> Muhtemelen İsrailoğulları arasında buzağı kültü içlerine en fazla işlemiş kabile, Yusufoğullarıydı. Mısır rahip sınıfına ait bir ailenin bireyleri oldukları düşünüldüğünde bu durum tesadüf olmamalıdır.

### Sonuç

İsrailoğulları kutsal topraklara girdikten sonra kuzeydeki İsrail Krallığı’nın yıkılmasına kadar geçen sürede Efrayimoğullarının yerleştiği bölgede altın buzağı hadisesi görülmektedir. Efrayim bölgesi olarak bilinen bölgenin gizemli bir şekilde Samiriye adını alması ve sık sık Tanah içerisinde bu isimle kullanılması Kur’an’daki Sâmirî isimlendirmesinin tarih yanığı denilerek geçiştirilemeyeceğini göstermektedir. Sâmirîlerin kendilerini Efrayim ve Menaşşe’ye dayandırmaları, Efrayim bölgesinin Samiriye olarak isimlendirilmesi, Samiriye bölgesinin buzağıyla anılır olması gibi hususlar dikkate alındığında Kur’an’daki Sâmirî’nin daha sonra Sâmirîler olarak ortaya çıkan topluluğun atalarından olması kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede Kur’an’ın, Sâmirî kelimesini genelde “Yüsufî” özelde de “Efrayimli” anlamında kullandığını söylemek mümkündür.

Muhtemelen geleneksel Yahudi anlayışı, Sâmirîlerin etnik ve itikadî açıdan İsrailoğullarından sayılmamasını Asur sürgünüyle kurgulayarak Efrayimlileri itibarsızlaştırmak istemiştir. Kanaatimizce burada Sâmirîlerin/Efrayimoğullarının etnik-dinî kökenlerinin karışık halklardan oluştuğu şeklindeki iddia doğru olsa da geleneksel Yahudi tarih yazıcılığı bunu Asur sürgünüyle ilişkilendirerek –kanaatimizce kasıtlı– bir tahrif yapmıştır. Hâlbuki Yahudilerin zihninde bu itibarsızlaştırmanın kökeni,

<sup>46</sup> 20/Tâ-Hâ:94.

<sup>47</sup> 7/el-A’râf:150. Benzer şekilde Abraham Geiger, Yahudi geleneğindeki Hür’un boğazlanması hadisesini de Kur’an’da Hz. Harun’un endişesiyle ilişkilendirmektedir. Bkz. Abraham Geiger, *Judaism and Islam* (Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), s.130. Yahudi kaynaklarında yer alan bilgilere göre, Mısır kökenliler Hz. Musa’nın inisiyatifleriyle çıkarılmışlar ve yegane otorite olarak onu tanımışlardır. Bkz. Rabbi Avraham Sabba, *Tzror Hamor: Torah Commentary*, İngilizce’ye çev. Eliyahu Munk (Kudüs ve New York: Lambda Publishers, 2008), c.3, s.1164.

Efrayim-Menaşşe'nin annelerinin Mısırlı olması, soylarının Mısırlılarla karışması, altın buzağı geleneğini devam ettirmeleri ve soylarından gelen Sāmīrīlerin de etnik olarak safkan İbrani olmayışlarında aranmalıydı.

### **Abstract**

#### **“What then is your case O Sāmīrī?” (20/Ṭā-Hā:95)**

This study claims that the word al-Sāmīrī for the maker of the calf in the Qur'an was used for the Josephite in general sense and the Ephraimite in particular. The author proposes that the word Sāmīrī derives from *sa-meri* (beloved son) in Ancient Egyptian language. Accordingly, it refers to beloved son of Jacob who is Joseph and to his offsprings, specifically to the Ephraimites. As a result of the same usage, the land of Ephraim takes the name Samaria after *sa-meri*.

**Erhan Afyoncu. *Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeleşin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler.* İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013. 240 s. ISBN: 9786055200237**

MEHMET KATAR

Ankara Üniv. İlahiyat Fak.

katar@ankara.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-9018-4143>

Türkiye'nin tanınmış tarihçilerinden olan Erhan Afyoncu'nun *Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeleşin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler* adlı kitabı; kısaltmalar, önsöz, iki bölüm, sonuç, bibliyografya, dizin ve 200 ila 240 sayfaları arasında yer alan eklerden oluşmaktadır. Ekler kısmında beş adet Osmanlı arşiv belgesinin Latin harflerine dönüştürülmüş hali, 203-220. sayfalar arasında Osmanlıca arşiv belgeleri, 220-240. sayfalar arasında ise konuyla ilintili çeşitli resimler yer almaktadır.

Kitapta herhangi bir giriş bulunmamakta, kitabın asıl konusunu oluşturan Sahte Mesih Sabatay Sevi'nin hayatı, mesihlik iddiası ve bu çerçevedeki faaliyetleri ise ikinci ve son bölümde, tek bölüm olarak ele alınmaktadır. Araştırma konusu yapılan bir hususun, o hususla ilgili herhangi bir giriş yapılmaksızın, son bölümde ele alınması ve bunun, sadece tek bölüm ile sınırlandırılması, bilimsel çalışmalarda plân ve metot olarak pek fazla örneğine rastlamadığımız bir tarzı yansıtmaktadır. Kanaatimizce kitapta bir giriş kısmının oluşturulması ve "Osmanlı İmparatorluğunda Yahudiler" isimli birinci bölümün bu girişe alınması, ikinci bölümün ise bölünerek Sabatay Sevi'nin mesihlik iddiasına kadar olan kısmı birinci bölüm, mesihlik iddiası ve sonrasındaki bilgilerin ise ikinci bölüm şeklinde planlanması daha uygun olurdu. Kitabın plânıyla ilgili bu eksiklik yanında, her iki bölümde de başlıkların herhangi bir numaralandırmaya tabi olunmadan sıralanması sorun oluşturmaktadır. Bölümlerde yer alan başlıkların; temel başlıklar ve alt başlıklar gibi farkların da ortaya konduğu bir biçimde numaralandırılması daha uygun olurdu.

Kitabın plânı ile ilgili yukarıda dile getirilen eleştiriler yanında, içindekiler kısmında yer alan başlıklarda da bazı sorunlu ifadeler dikkati çekmektedir. Bu bağlamda "Osmanlı İmparatorluğunda Yahudiler" adlı

birinci bölümde “Yahudi Hekimler” başlığından hemen sonra “Hassa Hekimler Teşkilatı” başlığının yer alması gereksiz gözükmemektedir. Zira bu başlık altında tablo halinde verilen bilgiler, farklı yıllara göre saray hekimlerinin sayısını ve bunların hangi inançlara mensup olduklarını ortaya koymaktadır. Bölümün adı, “Osmanlı İmparatorluğundaki Yahudiler” olduğuna göre farklı dinlere mensup saray hekimleri ile ilgili bu bilgilerin, Yahudilerle sınırlı bir bölüm başlığının altında, Yahudilik ile ilgili bir başlıkmiş gibi yer alması hem gereksiz hem de metoda uygun gözükmemektedir. Bu başlığın, önceki başlık içerisinde, Yahudi hekimlerin sayısı ve konumu ön plana çıkarılarak özetlenmesi, tablonun ise çok gerekli görülüyorsa ekler kısmında verilmesi daha uygun olurdu. İkinci bölümde ise on birinci sırada yer alan, “Sultan IV. Mehmed ve Kıyamet Beklentisi” adlı başlık, Sultan’ın kıyameti beklediği türünden bir yanlış çağrışıma neden olduğu için tashihe muhtaç gözükmemektedir.

Erhan Afyoncu’nun kitabında, yukarıda bahsettiğimiz plân ve başlıklar hususundaki bazı sorunlar yanında, bilimsel yanlışlar, çelişkiler, metot, kurgu ve dipnot tekniği hataları ve Türkçe anlatım - ifade bozuklukları yer almaktadır. Yazar, kitapta yer alan bilgi yanlışlarına örnek olarak, “Yeni Mesih Kudüs’ün işgal edildiği gün tutulan 10 Tammuz orucunu ziyafete çevirdi” (s.102) ifadesini serdetmekte ve bu bilgiye “Gershom Scholem’in, “Shabbetai Zevi” adlı ansiklopedi maddesini kaynak göstermektedir. Yahudi takviminde, Yahudilere ait bir ay adı olan Tammuz ayının 10. gününde tutulan herhangi bir oruç bulunmadığı için, yazarın kaynak olarak gösterdiği eseri kontrol ettiğimizde, karşımıza 17 Tammuz’da tutulan oruç çıkmakta ve yazarın, 17 Tammuz tarihini, yanlış bir biçimde, 10 Tammuz olarak aldığı anlaşılmaktadır. Yazarın bu yanlış muhtemelen sehven yaptığı tahmin edilmekle birlikte, atıfta bulunduğu kaynaktaki bu orucu ilga edenin, yazarın iddia ettiği gibi yeni Mesih (Sabatay Sevi) değil, kendisini onun peygamberi (tebliğcisi) ilan eden Gazzeli Nathan olduğu görülmektedir. Yazar, aynı dipnotta karşımıza çıkan üçüncü hata olarak, yine muhtemelen sehven, yararlandığı ansiklopedinin cildini ve sayfasını yanlış göstermektedir. Bu bağlamda yazar, yararlandığı eserin adını “Scholem, *Shabbetai Zevi*, s. 342-343” (s.102, n.53) şeklinde, cilt numarasını belirtmeksizin gösterirken, dipnotta belirtmediği eserin cilt numarasını, kaynakçada sehven 17. cilt olarak göstermektedir. Oysa yazarın kitabında yararlandığı “Shabbetai Zevi” maddesi ansiklopedinin 18. cildinde yer almaktadır.

Kitapta yer alan yanlışlara örnek olarak zikredeceğimiz bir başka hususta yazar, Sabatay Sevi ile ilgili oluşan söylentiler bağlamında, “özellikle

Avrupa’da, Doğu’da kaybolan kayıp kabilenin geri geldiği, hatta İslam’ın kutsal şehri Mekke’yi kuşattığı rivayetleri dolaşmaya başladı” (ss.104-105) ifadesini zikretmektedir. Ancak Yahudi geleneğinde on iki kabileden oluşan İsrail halkının, sadece bir kabilesinin değil, on kabilesinin kayıp olduğu ifade edilmektedir. Nitekim yazarın atıfta bulunduğu Gershom Scholem “Shabbetai Zevi,” s.343 adlı kaynakta da “Batıya bu bilgilerin, garip bir biçimde Sabatay Sevi bağlamında değil, İsrail’in kayıp On Kabilesinin ortaya çıkışı... şeklinde ulaştığı” ifadeleri yer almaktadır. Bu durum yazarın, yararlandığı kaynakta geçen “İsrail’in kayıp on kabilesi” ifadesini, yanlış bir biçimde tek kabile şeklinde algıladığını göstermektedir.

Erhan Afyoncu’nun kitabında bilgi yanlışları yanında bazı çelişkilere de rastlanmaktadır. Kitapta yer alan çelişkilere şu örnekleri gösterebiliriz. Yazar, Esperanzo Malchi adlı kadın ile oğlunun birer gün ara ile öldürülerek cesetlerinin köpeklere atıldığını (ss.52-53), ertesi gün ise kadından arta kalanlar ile oğlunun cesedinin atıldıkları yere gömüldüğünü ifade ederken, daha sonra sipahilerin odun getirip bu cesetleri yaktığını belirtmektedir (s.56).

Yazar, kitabındaki bir başka çelişki örneğinde, Sabatay Sevi’nin babası Mordecai’ın Mora yarımadasından olduğunu, daha sonra, muhtemelen Girit Savaşı sırasında İzmir’e yerleştiğini ve burada ticaretle meşgul olduğunu ifade ederken (s.83), üç sayfa sonra Rycout’tan yaptığı alıntıda Mordecai’ın doğuştan İzmirli ve oranın yerlisi olduğunu dile getirmektedir (s.86). Yazarın, bir başka kaynaktan alıntı şeklinde naklettiği bu bilgiyi önceki ifadeyle çeliştirdiği için bir eleştiriye tabi tutması beklenirdi.

Yazarın kitabındaki çelişkilere üçüncü bir örnek olarak Sabatay Sevi’nin tutuklanarak İstanbul’a getirilişi hususunda verdiği bilgileri gösterebiliriz. Bu bağlamda yazar, tutuklanarak İstanbul’a getirilen Sabatay Sevi’yi kurtarmak isteyen Yahudilerle Osmanlı kolluk kuvvetleri arasında küçük çaplı çatışmalar yaşandığını, onu görmek isteyen Yahudilerin İstanbul sokaklarını doldurduğunu ifade ederken (s.115), sonraki sayfanın ikinci paragrafında tırnak içi alıntı olarak naklettiği kısımda Sabatay’ın getirilişi sırasında bütün Yahudi halkının, diğer milletlerin saldırılarından korkarak evlerine kapandığını ifade etmektedir (s.116). Yazarın, alıntı da olsa birbiriyle çelişen bu ifadelerdeki çelişkiye işaret etmesi gerekirdi.

Afyoncu’nun kitabında yer alan çelişkiler bağlamında dördüncü bir örnek olarak da Sabatay Sevi’nin İstanbul’da tutuklu bulunduğu yerden çıkarılarak Gelibolu’ya sürülmesi hususunda verdiği bilgileri gösterebiliriz.

Bu bağlamda yazar, Vezir'in, Kandiye (yazar buranın Girit'te olduğunu belirtmemiştir) Seferi (s.121) ve yine Girit Seferine çıkmak üzere başkentten ayrılacağı için, karışıklıklara neden olmaması amacıyla Sabatay Sevi'yi Gelibolu'daki kaleye sürgüne gönderdiğini belirtirken (s.128), bir başka sayfada büyük senyör ve başvezirin Tatarlara karşı savaş hazırlıkları yapmak amacıyla Edirne'ye gidecekleri ve bu nedenle Sabatay'ın Gelibolu'daki kaleye sürgün edildiğini (s.127) yine tırnak içi bir alıntı olarak nakletmektedir. Ancak yazar, yukarıda da işaret ettiğimiz biçimde, kendisinin önceki cümlede dile getirdiği Girit Seferi gerekçesiyle çelişen Tatarlara karşı savaş gerekçesini içeren alıntıyı, herhangi bir eleştiride bulunmadan, normal metin kurgusu içerisine dâhil etmek suretiyle çelişkili bir görüntü sergilemektedir.

Yazarın çelişkilerine bir başka örnek olarak Sabatay Sevi'nin 1665 yılında İzmir'den ayrılarak İstanbul'a gidişi hususunda söylediklerini gösterebiliriz. Yazar, Sabatay'ın, 1665 yılı Aralık ayının ilk haftasında İzmir'de Yahudilerin Hanuka bayramına kral kıyafetiyle katıldığını belirttikten sonra (s.108), 1665'in son aylarında deniz yoluyla İstanbul'a gitmek üzere yanındakilerle birlikte İzmir'den yelken açtığını belirtmektedir (s.111). Yazar, "1665'in son ayları" ifadesini kullanırken, zaten yılın son ayı olan Aralık'ta Hanuka'yı kutladığını belirttiği Sabatay'ın, bir yılın son ayı Aralık olmasına ve geride başka ay kalmamasına rağmen, hangi son aylarda İzmir'den ayrılmış olabileceğini düşünmemiş gözükmektedir. Şayet yazar burada Osmanlı dönemine ait bir takvim sisteminin son aylarını kast ettiyse bunu da açıkça zikretmesi gerekirdi.

Afyoncu'nun kitabında sergilediği çelişkili ifadelerle, Sabatay Sevi'nin karısının adı hususundaki çelişkili anlatımları da örnek gösterilebilir. Yazar, farklı sayfalarda Sabatay Sevi'nin değişik tarihlerde üç defa evlenip kısa zamanda ayrıldığını belirttikten sonra, Mısır'da Sarah adlı bir kadınla evlendiğini ve bu kadının onun hayatının sonraki safhalarında yanında olduğunu belirtmektedir (s.100). Ancak yazar, Sarah ile ilgili bu ifadesine rağmen Sabatay Sevi 1666 yılında Gelibolu'da sürgünde iken karısı Meryem'in de yanına geldiğini (s.128) ifade ederek farklı bir kadın ismini gündeme getirmektedir. Yazar, Sabatay Sevi'nin hanımının adını, daha sonraki bir sayfada yer alan dipnotta yine Meryem olarak zikrettikten (s.157, n.174) dört sayfa sonra tekrar Sarah adından bahsetmekte ve Sabatay'ın 6 Mart 1671'de, karısı Sarah'ı boşadığını belirtmektedir (s.161). Bu ifade Sabatay Sevi'nin, 1666 yılında Gelibolu'da sürgünde iken hala Sarah ile evli olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir durumda da Meryem adlı kadının



kim olduğu ve Sabatay'ın Meryem adını taşıyan bir başka hanımının mı bulunduğu sorusu akla gelmektedir. 157. sayfada yer alan 174 numaralı dipnot incelendiğinde mesele kısmen tahmin yoluyla anlaşılmakta ve Sabatay Sevi'nin, şeklen Müslüman olmasından sonra karısı Sarah'ı da aynı şekilde görünürde Müslüman olmaya yönlendirdiği ve muhtemelen bundan sonraki süreçte Sabatay'ın Aziz Mehmet adını alması gibi Sarah'ın da Meryem adını almış olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak yazar, Sabatay'ın karısının da, Sabatay gibi şeklen Müslüman olduğu ve muhtemelen bu süreçte Meryem adını aldığı hususunu kronolojik bir kurgu içerisinde belirtmediği için bu bilgiye zan ile erişmek mümkün olmaktadır. Yazarın, Sabatay Sevi'nin karısı ile ilgili anlatımındaki çelişkili ifadeleri bununla sınırlı kalmamakta, bir sayfada Sabatay'ın 1671 yılında karısı Sarah'ı boşadığı zikredilirken (s.161), daha sonraki bir sayfada, boşanma hususu adeta unutulmuş, karısı Sarah'ın 1673 yılında, Sabatay'ı, sürgün bulunduğu Ülgün'de ziyaret ettiği belirtilmektedir (s.169). Şayet Sarah o tarihte Sabatay'ı ziyaret etmiş ise yazarın bunu, "karısı Sarah" şeklinde değil, "eski karısı Sarah" yahut "boşamış olduğu karısı Sarah" şeklinde ifade etmesi daha uygun olurdu.

Erhan Afyoncu kitabında, yukarıda işaret edilen bilgi yanlışları ve çelişkiler yanında, ele aldığı konunun dinî kavramlar boyutuna hâkim olmadığı için bazı terminoloji hataları sergilemekte ve bu çerçevede örneğin Ortaçağ Yahudiliğinin en önemli mezhebi olan Rabbani Yahudiliğe mensup Yahudilerden bahsederken, "Rabbi Yahudileri" (s.103) ifadesini kullanmaktadır.

Afyoncu'nun kitabı, yukarıda işaret ettiğimiz bilgi yanlışları ve çelişkiler yanında bilimsel metot ve kaynak gösterme tekniği açısından da bazı hatalar içermektedir. Yazar, metot hakkındaki bu eksikliği, öncelikle önsözde konuyu inceleme sebeplerini ve bu hususta yapılan çalışmaları zikrederken sergilemektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili sadece Batı'da yapılan Gershom Scholem'in çalışmasını zikretmekte ve daha sonra yapılan çalışmaların büyük oranda Scholem'i özetlemekle sınırlı kaldığını belirtmekte, ancak ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalar hususunda herhangi bir hatırlatmada bulunmamaktadır. Bilimsel çalışmalarda, daha önce hakkında bir şeyler yazılmış olan bir konu ile ilgili yapılacak yeni bir çalışma hakkında bilgi verilirken o zamana kadar yapılmış olan başlıca çalışmaların adını zikretmek ve önceki çalışmalardaki hangi eksikler sebebiyle bu yeni çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek gerekmektedir. Oysa yazar,

eksikleri ve konuyu çalışma gerekçesini belirtmekle birlikte ülkemizde daha önce yapılmış çalışmaları zikretmemektedir.

Yazar, konuyu ele alma nedenini açıklama faslında sergilediği metot sorununu, konuyu ele alıp inceleme sürecinde de sergilemektedir. Bu bağlamda, örneğin Nathan Shapira'ya dayandırılan tırnak içi alıntıya (ss.81-82) doğrudan bu şahsın veya bilginin alıntılındığı eserin adını kaynak göstermek yerine, dipnotta “Sabataycılığın tarihi temelleri ve Mesih beklentisi hakkında bk.” ifadesinin ardından farklı birkaç genel kaynağa atıfta bulunmaktadır. Yazarın kaynak gösterdiği bu eserlerden, Judaica Ansiklopedisi'ndeki Gershom Scholem tarafından kaleme alınan “Shabbatai Zevi” maddesine baktığımızda, yazarın yukarıda tırnak içine alarak gösterdiği bilgilere rastlanmamaktadır. Belki de bu durumu, yazarın, kitabı popüler tarzda kaleme almasına ve bu nedenle bu tür hassasiyetleri kısmen gözetmemiş olmasına dayandırmak gerekmektedir.

Erhan Afyoncu, yukarıda işaret ettiğimiz tırnak içi bazı alıntılara kaynak göstermeme gibi bir tutum yanında, telif bir eserde olmaması gereken boyutlarda, üç, hatta beş sayfa süren uzun alıntılara da kitabında yer vermektedir (ss. 106-108, 159-160, 121-125). Erhan Afyoncu gibi kalitesini ispatlamış bir akademisyenin bilimsel bir çalışmada özel bir değeri olmayan bir eserden beş sayfaya kadar uzanan aralıksız bir alıntıyı yapmasının mantığını anlamak mümkün gözükmemektedir.

Yazar, yukarıda bahsettiğimiz türden bir özen eksikliğini dipnot göstermede de sergilemektedir. Bu nedenle onun, ifadelerine kaynak olarak gösterdiği bilgiyi, atıfta bulunduğu eserin işaret ettiği sayfasında değil, bir başka sayfasında görmek mümkün olmaktadır. Örneğin yazarın, 102. sayfa 52 numaralı dipnotta atıfta bulunduğu bilgiye kaynak olarak gösterdiği Scholem, “Shabbatai Zevi,” s.342'de rastlanmamakta ve bu bilgi 344. sayfada yer almaktadır. Yazar, atıfta bulunduğu bilginin, kaynaktaki sayfasını yanlış gösterme yanında, tek sayfada yer alan bilgi için birden fazla sayfayı da kaynak gösterebilmektedir. Bu bağlamda yazar, örneğin 102. sayfa 53 numaralı dipnottaki bilgiye Scholem, “Shabbatai Zevi,” 342-343 sayfalarını kaynak göstermekte, ancak bu bilgiler, sadece 343. sayfada yer almaktadır. Bazen de yazarın atıfta bulunduğu eserin ilgili sayfasında işaret ettiği bilginin tamamını değil, sadece bir kısmını bulmak mümkün olmaktadır. Bu bağlamda yazar, “Sevi'nin kırk kadar inanarıyla birlikte 1665'de Kudüs'e gittiği” ifadesini serdetmekte (s.103) ve buna Scholem, “Shabbatai Zevi,” 343. sayfayı kaynak göstermektedir. Muhtemelen metnin

yazımı veya dizgisi safhasında meydana gelen bu tür hataların, eserin yeni baskılarında düzeltilmesi uygun olacaktır.

Yazar, yukarıda işaret ettiğimiz özensiz kaynak kullanımı ve atıf geleneğini kaynakçada da sergilemektedir. Bu bağlamda yazarın atıfta bulunduğu Judaica Ansiklopedisi'nin 12. cildinde yayımlanmış olan "Kiera" maddesi, eserin birinci baskısında iki yazarlı olarak, ikinci baskısında ise bir başka yazarın da katkıda bulunması sebebiyle üç yazarlı olarak "Cecil Roth and Aryeh Shmuelevitz/ Leah Bornstein-Makovetsky (2nd ed.)" şeklinde ifade edilirken, yazarın, kitabın kaynakçasında bu ansiklopedi maddesini sadece Cecil Roth'a ait bir çalışma gibi gösterdiği görülmektedir. Yazar, kaynakçasındaki bu özensizlikle Yaron Ben Naeh adlı yazarın adını ve eserini bibliyografyada Ben Naeh soyadıyla göstermesi gerekirken, soyadının bir parçası olan "Ben" kısmıyla bibliyografyaya girmiş ve yazarın adını "Ben, Yaron-Naeh" şeklinde göstermiştir.

Afyoncu, yukarıda işaret ettiğimiz özensiz yaklaşımıyla çalışmasının anlaşılmasını kolaylaştıracak bir anlatım yerine, doğru yazımları veya Türkçe karşılıkları bulunan çeşitli kelime ve kavramları kaynaklarda gördüğü şekliyle yansıtmış, böylece zaman zaman aynı kelimeyi iki farklı şekilde yazmak yahut aynı şahsı farklı isimlerle zikretmek suretiyle karışıklıklara neden olmuştur. Bu bağlamda yazar, bir yerde Maranos olarak ifade ettiği kelimeyi (s.17), bir başka sayfada, muhtemelen başka bir kaynağın etkisiyle Marrano (s.21), yabancı para birimi olarak geçen ekü kelimesini (s.62), bir başka sayfada ecu (s.125), Taberiye adını (s.63) aynı sayfada yer alan 106 numaralı dipnotta Tiberya, Şabbat kelimesini (s.85), bir başka sayfada İngilizce bir kaynaktan Türkçeye naklettiği alıntıda Sabbath (s.124), şeklen Müslüman olduktan sonra "Aziz Mehmet" adını alan Sabatay Sevi'den aynı sayfa ve aynı paragraf içerisinde bir cümlede "Mehmet Efendi", bir başka cümlede ise "Aziz Efendi" olarak bahsetmektedir (s.163).

Afyoncu'nun kitabında, yukarıda işaret ettiğimiz türden bazı kavram sorunları yanında Türkçe yazım hatalarının ve anlatım bozukluklarının da olduğu ve bunların, bazen konunun, yazarın anlatmak istediğinden farklı bir biçimde anlaşılmasına neden olduğu görülmektedir. Bu bağlamda;

Sabatay Sevi... Nathan'ın krizinden günler geçtikten sonra bile Mesih olduğunu ifade etmekten imtina etmiş ve bir dizi kriz daha geçirmiştir. (s.102)

şeklindeki tuhaf ifadenin, baş tarafında krizi geçirenin Nathan olduğu anlaşılırken, son kısmında krizi geçirenin Sabatay olduğu anlamı

çıkılmaktadır. Yazarın, anlatım sorunu nedeniyle kast ettiğiinden farklı anlama gelen türden cümlelerine bir başka örnek olarak kitaptaki şu alıntıyı zikredebiliriz:

Mahmut adında bir şeyh Çanakkale’de bulunuyordu. Şehrin bir yargıcı sıfatıyla şehrin önde gelen Müslüman kişileriyle birlikte Edirne’ye geldi. Şeyh onlara Yahudilerin cüretini anlattı, hahama yaptıklarını anlattı, rüşvet vererek serdarı davalarına nasıl kazandıklarını ve Sabatay’ın kadınlarla olan ilişkilerini anlattı. Ve şeyh devam etti: ‘Ekmek bolluğu yaşarken şimdi ekmeğimiz azaldı. Bu küçük yerdeki Müslümanlar arasında kıtlık var. Alalacele onun yanında toplanan biz Yahudiler, tavuklarımızın yumurtalarının bile azaldığını gördük. (s.133).

Yazarın, bu bozuk anlatımının başında, Müslüman bir şeyh, Sabatay Sevi ve yandaşlarından şikâyet ederken, ifadenin sonunda şeyhin de Yahudi olduğu şeklinde bir anlam çıkılmaktadır. Yazarın bu ifadeleri bir başka kaynaktan tırnak içi alıntı şeklinde alması sebebiyle tekrarladığı gerekçe gösterilse bile, bu durum yazarın, böylesi mantıksız bir ifadeyi neden metnine alma ve herhangi bir açıklama yapmadan tekrarlama gereği duyduğunu açıklamamaktadır. Yazarın ifade ve anlatım bozukluklarına son örnek olarak Rycout’un *The History of the Turkish Empire* kitabının 178-180 sayfalarından naklettiği alıntıyı örnek göstermek yeterli olacaktır. Yazar burada

... bu onları bu türde en ufak bir şüphenin ailelerini öldürecek ve halklarından evlerini alacak bir adaleti uygulayacak olan Türkler’e maruz kalabilirlerdi. (s.123)

şeklindeki anlamsız bir ifadeyi nakletmektedir.

Sonuç olarak Erhan Afyoncu tarafından kaleme alınan *Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler* adlı çalışmada, yukarıda örneklendirdiğimiz türden birtakım bilgi yanlışları, çelişkiler, yazım ve ifade hataları yer almaktadır. Bu durum, eserin bilimsel hassasiyetler yeterince gözetilmeden aceleyle kaleme alındığı ve ciddi bir kontrolden geçirilmeden yayımlandığı izlenimini vermektedir. Eserin yeni baskısında işaret edilen bu sorunların giderilmesi kitabın bilim alanına daha ciddi bir katkı yapmasına imkân sağlayacaktır.

## Uluslararası Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu (18-19 Ekim 2017, Sakarya) Hakkında

NECMETTİN PEHLİVAN

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

Necmettin.Pehlivan@ankara.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-2151-4644>

Geçtiğimiz günlerde şahsımın da bir tebliğ ile katılımında bulunduğu Sakarya Üniversitesi Osmanlı Araştırmaları Merkezi (OSAMER) tarafından bir sempozyum düzenlenmiştir. Sakarya Üniversitesi Kültür ve Kongre Merkezi'nde 66 katılımcı ile açılış oturumu da dâhil olmak üzere toplam 15 oturumda ve aynı anda iki salonda gerçekleşen bu sempozyumu, takip edebildiğim sunumlardan ve hatırımda kalan bazı hususlardan hareketle, bu yazı vesilesiyle değerlendirmek istiyorum. Sempozyumu biri suret, diğeri de içerik olmak üzere iki yönden değerlendirmek mümkündür. Suret açısından değerlendirme ile kastettiğim, organizasyonun biz katılımcılara hizmet olarak yansıyan kısmıdır. Bu noktada oldukça başarılı bir planlama ve akış oluşturulduğunu belirtmek ve bu vesileyle emeği geçenlere teşekkür etmek isterim.

İçeriği de biri sempozyumun ismi ve bu ismin taalluku yönünden, diğeri ise sunulan tebliğler yönünden olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür:

- Sempozyumun ismi, bu yazının başlığına da yansıdığı üzere “*Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*” şeklindedir. Bu isimlendirmeye mantığın tarife ilişkin *şerhu ma'c'nā 'l-ism* adlı teknik terimi ile baktığımızda, 650 yıllık bir devlet tecrübesine sahip olan milletin, bulunduğu topraklarda kaim, daim ve mukavvim olmasının sadece kılıç gücüyle izah edilmemesi gerektiğine, edilemeyeceğine, bunun bir şart olmakla beraber yeter şart olmadığına, aksine bütün eksikliklerine rağmen *efkâr-ı 'umūmiyyenin* yanında *efkâr-ı huşūsiyyeyi* ve *havāşsiyyeyi* de *bi'l-fi'el* takip ettiğine dair bir ima olduğu kanaatindeyim. Bu sadece benim çıkarımım. Böyle bir isimlendirme, katılımın türünü de çeşitlendirmiş ve dinleyicilere, olumlu anlamda kullanıyorum, “kırk ambar” zahire sunmuştur: Felsefe, Mantık, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Dil Bilimleri, Edebiyat, Tasavvuf, Siyaset, Tefsir, Hadis, Tarih, Bilimler Tasnifi, Kozmoloji....vs. gibi pek çok disiplinin birikimine alan

açılmıştır. Dolayısıyla bu tür etkinliklerde, istesenez de okuma fırsatınız ol/a/mayacak birçok konuda özlü bilgiler elde ediyorsunuz. Bu konuda sadece kendi heyecanımı paylaşayım: Takip edebildiğim oturumlar çerçevesince diyebilirim ki, farklı alanlara ilişkin okuma açığımı, abartı payımı saklı tutmak üzere, telafi ettim!? Çünkü İslam eğitim kültüründe “İlim ricalden (hocadan) alınır.” düsturu vardır. Katılımcı hocalarımı dinlerken doğrusu büyük bir zevk aldım. Bu tür bilimsel ortamlarda bazen hararetle cevabını aradığınız bir sorunun aslında çoktan cevaplandığını, bazen mahza yanlış yaptığınızı/söylediğiniz bir şeyin doğrusunu öğreniyor; bazen de kendinize yeni sorular sorup bunlara yeni bir bilimsel çalışmaya sebep olan cevaplar veriyorsunuz.

Sempozyumda sunulan tebliğlere gelince, yukarıda ifade ettiğim gibi geniş bir yelpazeye sahipti; dolayısıyla dinleme isteğinizi sürekli canlı tutuyordu.

### **Fıkıh & Fıkıh Usulü**

Murteza Bedir'e göre Osmanlı'nın Hanefiliği bilinçli bir tercihtir ve Hanefiliğin Maverāünnehir kolu üzerine inşa edilmiştir. Osmanlı fıkıh geleneği *furū-ı fikh*ta Ebū Hanīfe çizgisi hiç bozulmamış, bu çizgiyi teyid ve takvim etmek içinde Orta Asya'da yazılmış otorite metinler en kısa zamanda İstanbul'daki bilim havzasına ulaştırılmıştır. Fakat *uşūl* konusunda, Şadrüşşerī'e el-Maḥbūbī'nin *et-Tenkih* adlı eserine yazdığı *et-Tavdih* şerhi ile Sa°duddīn et-Taftāzānī'nin *et-Tavdih*'e yazdığı *et-Telviḥ* şerhi üzerinden Eş°ārī geleneğin *uşūl*ünden de faydalanmıştır. Yine Bedir'e göre Osmanlı fıkıh (hukuk) havzası, teori ile pratiği birleştirmekte başarılı olmuştur. Şu halde Osmanlı'nın bünyesinde barındırdığı ırk, din, dil ve mezheb farklılıkları dolayısıyla karşılaştığı/karşılaşacağı problemlere kurduğu düzenin bekasını temin ve teyid edecek hukuki çözümler bulmaya çalıştığını söylemek, sanırım yanlış olmaz. Bedir, Osmanlı'nın hem devletini, hem de düşüncesini teşekkül ve takvim etmeye çalıştığı 7./13. ve 8./14. yüzyılların tam anlamıyla çalışılmadığını söyleyerek genç fıkıh araştırmacılarına çalışılması gereken dönemi işaret etmiş oldu.

### **Tasavvuf**

İbn °Arabī tarafından sistemleştirilmiş *vahdet-i vucūd* düşüncesi acaba Osmanlı düşüncesinde makes bulmuş mudur? Ekrem Demirli'ye göre İbn °Arabī düşüncesi, Osmanlı'da Şadrüddīn el-Ḳūnevī, Dāvūd el-Ḳayşarī ve Mollā Fenārī gibi önemli isimlere sahip olsa da Osmanlı bilim meclislerine girememiş, ama bilim dışı meclislerde kendine yer bulmuştur. Bilim

meclislerinde kendine yer bulamaması, Demirli'ye göre, İbn ʿArabî düşüncesinin filozoflara yakın olmasıdır. Zira Ebū Hāmīd el-Ġazālī “filozofları tutarsız, kelamcılarını yetersiz” kabul ederken, İbn ʿArabî ise “filozofları yetersiz, kelamcılarını tutarsız” kabul etmiştir. Bu noktaya biz de şöyle açıklık getirmek istiyoruz: el-Ġazālī'nin başlattığı *Tehāfut* tartışmaları ile filozoflara, özellikle el-Fārābī ve İbn Sīnā'ya karşı oluşturduğu olumsuz hava ile bidʿat ehline karşı İslam'ı savunan kelamın da *ʿalā kānūni'l-İslām* kaydı ile birlikte küllî bir ilim kabul edilmesi İbn ʿArabî'nin bu yargısını masum olmaktan çıkarmaktadır. Osmanlı bilim havzası da es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī ve et-Taftāzānī ile filozoflara karşı bu kelamî düşünceden beslendiği için İbn ʿArabî düşüncesi kendine yer bulmakta zorlanacaktı ki, öyle de olmuştur. Fakat Sezai Küçük tarafından ʿAbdullāh Şalāhī ʿUşşākī hakkında sunulan tebliğde ʿUşşākī'nin “Türklerin İbn ʿArabîsi” diye meşhur olduğu ifade edildi. ʿUşşākī hakkında yapılan sunumda dikkatime takılan ikinci bir nokta ise ʿUşşākī'nin Nāsiruddīn Hōca'nın bir şiirine şerh yazmış olmasıdır.

### Felsefe & Kelam

El-Fārābī ve İbn Sīnā düşüncesi, el-Ġazālī tarafından *Tehāfut* adlı eseri ile hedefe yerleştirilse de başta *Miʿyāru'l-ʿİlm*, *Mihakku'n-Nazar*, *el-Ġistāsu'l-Mustakīm* adlı mantık eserleri ve filozofların görüşlerini özetlediği *Maķāşidu'l-Felāsife* adlı eseri ile Eşʿarī geleneğinin el-Fārābī ve İbn Sīnā düşüncesine bigâne kalamayacağına işaretini vermiş oldu. Eşref Altaş'a göre Faḥruddīn er-Rāzī ve sonrasında kelam ve felsefenin konuları aynı kitapta incelenmeye başlanmıştır. Hatta ilginç olan şu ki, İbn Sīnā'nın en önemli şarihleri başta Faḥruddīn er-Rāzī olmak üzere Sirācuddīn el-ʿUrmevī, Efdaluddīn el-Hūnecī, Necmuddīn el-Kātibī el-Ġazvīnī gibi Eşʿarī düşünürler olmuştur. Altaş'a göre Faḥruddīn er-Rāzī'nin kelam eserleri ile felsefe eserlerini birleştirmesi *ḥilāf* ve *ādābu'l-baḥs*ı ortaya çıkarmıştır. Faḥruddīn er-Rāzī'nin kelam ve felsefe mezcine rağmen, Altaş'a göre, kelam ve felsefenin “tek bir şey olduğu” anlamına gelmemelidir. Konuları ele alırken filozofların terminolojilerini kullansalar da temel ayrılık noktaları arasındaki uçurum hiçbir şekilde kapatılmış değildir. Örneğin filozofların *mūcibun bi'z-zāt* kavramı çerçevesindeki Allah tasavvurlarına karşı kelamcılar *fāʿilun bi'l-iḥtiyār* ile ifade edilmiş Allah tasavvurunu şiddetle savunmuşlardır. Yukarıda da değinildiği gibi Osmanlı düşüncesi *fāʿilun bi'l-iḥtiyār* düşüncesini savunan el-Curcānī ve et-Taftāzānī kanalından beslendiği için mantık hariç *ilāhiyyāt* konularında Eşʿarī düşünürlerin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Müstakim Arıcı da sunumunda el-Fārābī ve İbn Sīnā eserlerinin Osmanlı

medreselerinin resmî müfredatında yer almadığını ifade etmişti. Fakat Gürbüz Deniz, “İlk Varlığın Cins ve Fasla Bölünemeyeceği Hakkında” adlı sunumunda H̄ocazāde ve el-Ķarabāġi’nin *Tehāfut* tartışmaları bağlamında Fārābī ve İbn Sīnā’nın hakkını vermeye, açık olmasa da itibarlarını iade etmeye de çalıştıklarını ifade etti. Biz de daha önce “Âdābu’l-Bahs ve’l-Münāzara Üzerinden Tehāfütleri Okumaya Bir Giriş (*Uluslararası 13 Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, M. Demirkol & M. Enes Kala ed. (Ankara 2014) içinde, ss.92-106)” adlı sunumumuzda *Tehāfut* eserlerini konuları ele alışları bakımından karşılaştırmış ve el-Ķazālī sonrası en orijinal *Tehāfut*’ün H̄ocazāde’ye ait olduğunu ifade etmiştik. Çünkü H̄ocazāde, *Tehāfut*’ünü “âlemin kıdemi” ile değil “*mücibun bi’z-zāt-fā’ilun bi’l-ihtiyār*” tartışması ile başlatmıştır. Deniz’e göre de H̄ocazāde, el-Fārābī ve İbn Sīnā düşüncesine karşı insaflıdır ve *Tehāfut*’ünde yer yer el-Ķazālī’yi eleştirmiştir.

Osmanlı düşüncesi deyince aklımıza gelen isimlerden biri de, hiç şüphesiz, Kemālpasazāde olmaktadır. Farklı bağlamlarda olmakla birlikte Mehmet Aydın, Bilal Taşkın ve Osman Demir’in tebliğlerinin mihverinde Kemālpasazāde vardı. İndirgmeden kaçınmakla birlikte her üç tebliğden anladığım kadarıyla Kemālpasazāde felsefe, kelim ve tasavvuf düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış görünmektedir. Fakat Kemālpasazāde’yi basit bir uzlaştırmacı olarak kabul etmek -sunum sahiplerinin böyle bir iddiası yoktur-hakkaniyetli olmaz. Çünkü el-Fārābī ve İbn Sīnā düşüncesinin iki önemli teknik terimi olan “Leys ve Eys” hakkında yaptığı açıklama Kemālpasazāde’yi filozof olarak kabul etmemize yeterli delil olarak kabul edilebilir. (E. Erdem-N. Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpasazāde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risale”si, *İslām Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), ss.87-116.)

İlhan Kutluer, Aristoteles’in *Etika* adlı eserindeki “*li-enne’l-insāne medeniyyun bi’t-tab’i*” ibaresinin nasıl anlamlandırıldığı üzerinde durdu ve calib-i dikkat tespitlerde bulundu. Kutluer’e göre Müslüman bilginler bu ifadeden bir teori geliştirdiler. Bu ibareden Fārābī *el-medīnetu’l-fāḍıla*’yı geliştirmiş; İbn Sīnā ise bu ibareyi *işbātu’n-nubuvve* ile kemale erdirmeye çalışmıştır. İbn Miskeveyh ise konuyu daha ziyade *istikrā’i* açıdan ele alırken, *et-Tūsī* bu ibareyi *Ahlāk-ı Nāşirī* adlı çalışması ile tam bir sistem bütünlüğüne sokmaya çalışmıştır. Kutluer’e göre Osmanlı düşüncesinde Aristoteles’in bu düşüncesine tam anlamıyla orijinal bir yaklaşım yok ise de pek çok âlim kendi problemlerine pratize etmeye çalışmışlardır. Örneğin Mollā Lutfī bu ibareyi dil bilimlerine kaynaklığı bakımından ele alırken Tursun Bey “İnsan niçin bir padişaha ihtiyaç duyar?” sorusunun cevabında kullanmıştır. Kınalizāde ise



*medeniyyun bi't-tab'iyi* peygamber ve sultan olan Suleymān'dan başlatmış ve Fārābī'nin *el-medīnetu'l-fādıla*'sının Osmanlı'da gerçekleştiğini iddia etmiştir. Tartışmaya açık olmakla birlikte Osmanlı'da resmi görev almış bir düşünürün bu tespiti üzerinde düşünölmeye değerdir.

Hacer Ergin'in ve Hülya Terzioğlu'nun sunumları bağlamında denilebilir ki, Osmanlı bilginlerine birinci el kaynaklık eden isimlerden biri de Celāluddīn ed-Devvānī'dir. Terzioğluna göre Devvānī, filozoflar ile kelamcıların teknik terimlerini mezcederek kullanmaktadır.

Osmanlı düşüncesinin felsefi ve kelami konularda el-Curcānī ve et-Taftāzānī ikilisine istinad ettiğini Fārābī ve İbn Sīnā okumalarının da bu iki isim üzerinden olduğunu söylemiştik. Fātiħ Sulṭān Mehmed Hān tarafından İstanbul'a getirilen °Alī el-Ḳūřī -her ne kadar İstnabul'da yazmasa da- eṭ-Ṭūsī'nin *Tecrīdu'l-°Aḳā'id*'ine yazdığı ve *řerħ-i Cedīd* olarak meşhur olmuş şerhinde, řemsuddīn el-İřfahānī ile el-Curcānī'yi hedef almakta ve konuları *Tecrīd* bağlamında İbn Sīnācı bir yaklaşımla çözmeye çalışmaktadır. Engin Erdem'in tebliği varlık-yokluk ikilisi bağlamında °Alī el-Ḳūřī'nin İbn Sīnācı tutumunu tespit etmeyi hedeflemektedir.

### **Bilim Felsefesi**

Kenan Tekin "Osmanlı Dönemi Bilim Felsefesinin Mahiyeti ve Kaynakları" isimli tebliğinde, mantık eserlerinin girişinde mantığın mahiyeti ve ona olan ihtiyaç ile mantığın konusu başlığı altında ele alınan bilgi, türleri, bir bilimin *mebādi*'i, *mesā'ili* ve konusu tartışmaları, cihet-i vaħde olarak isimlendirilen ve muhteviyatında ontolojik temelli olsa bile bilim felsefesi yapılan yeni bir tür çalışma alanının ortaya çıktığı iddia edildi. Bu da Mollā Fenārī'nin el-Ebherī'nin İřāğūcī'si üzerine yazdığı şerhi özelinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda mantık eserlerindeki mukaddimelerde ele alınan konuların ve cihet-i vaħde eserlerinin mahiyetinin tam anlamıyla deşifre edilmediğini de ekleyelim.

### **Siyaset & Siyaset Felsefesi**

Bu konuda bir kaç sunumla ilgili düşüncelerimi paylaşacağım: Birincisi, Anar Gafarov'un "Bir Osmanlı Alimi Olarak İsmail Müfid İřtanbūli ve Siyaset Felsefesi"dir. İsmā'īl Müfid İřtanbūli, °Ađududdīn el-İcī'nin *Aħlāḳ-ı °Ađudiyye*'sine yazdığı *řerħu Aħlāḳ-ı °Ađudiyye* adlı çalışması ile, İřtanbūli'nin 1802'de öldüğünü göz önünde bulundurursak, bir siyaset teorisi geliştirmeye çalıştığını, bunu yaparken de Platon'dan sufi geleneğe uzanan geniş bir yelpazeden yararlandığını görüyoruz. Örneđin din-devlet işbirliğini savunuyor; hükümdara itaati tasavvuftaki seyr-i sülük ile açıklıyor; devletin

birincil görevinin adalet, devletin gayesinin de insanın dünyevi ve uhrevi saadetini temin etmek olduğunu söylüyor. İkincisi, Özkan Öztürk tarafından “İsmail Hakkı Bursevî’de Osmanlı Hegemonyasının İmkânı ve Yeniden Üretimi” isimle yapılan sunumdur. Öztürk’e göre İsmâ‘îl Hakkı Bursevî, *vaḥdet-i vucûdu* kullanarak hem Osmanlı hegemonyasının imkânını temellendirmiş, hem de yeniden üretimini temin etmeye çalışmıştır. Bu çabası ile Bursevî, hem toplum ve devleti yakınlaştırmaya, hem de *vaḥdet-i vucûdu* devlete ve devletin de *vaḥdet-i vucûda* yaklaşımını kabul edilebilir bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bursevî’nin oldukça ilginç bulduğum bazı görüşlerini paylaşmak istiyorum. Osmanlı seçilmiş devlettir ve meşrudur. *Hilâfetin Kureyşliliği* problemini ise zât-şifât ayrımı ile aşmaya çalışmaktadır. Ona göre Osmanlı şulṭânı şifât, Mekke şeyhleri zâttır ve zâta kuvvet ise şifâtlarından gelir. Osmanlı şulṭânları da kendilerini şifât kabul ettikleri için *ḥâdim* unvanını kullanmışlardır. Osmanlı, devlet denilen türün *ism-i ‘alemi*dir ve Hz. Âdem ile başlayan devlet geleneğinin kemalidir ve son devlettir. Sultânlar ilahî irade tarafından seçilmiştir. Mehdî de idareyi Osmanlı’dan devralacaktır. Bursevî, yine Hânefilik’in ilk *mezheb* olduğunu, son da olacağını ve Osmanlı’nın bu mezhebten olması dolayısıyla son devlet olduğunu söylemektedir. Bursevî’nin yaşadığı zaman diliminin tarihsel koşullarını tam olarak kavramak mümkün olmadığından (1725 öncesi) onun bu ifadeleri fantastik gelebilir. Fakat devletin gizli de olsa bir inkıraz geçirmeye başladığını, buna rağmen müdafaa etmesi gereken bir satıh olduğunu, kılıcın ve hükmünün elinden düşmemesi gerektiğini göz önünde bulundurursak insanın akıl varlığı olduğu kadar, onun iradesinde olduğu müddetçe sağlıklı kabul edilebilecek duygu varlığı olma halini kullanmaya çalışmasında, sanırım, bir sakınca olmasa gerektir. Üçüncüsü, Mert Can Erdoğan tarafından “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Siyaseten Katil Meselesi” ismi ile sunulan tebliğdir. Erdoğan’ın verdiği bilgiye göre Tanzimat’tan önceki 142 sadrazamdan 42’si katledilmiştir. Sadrazamlar yetkili görünmelerine karşın savunmasızdılar ve hayatlarının tek teminatı hükümdarın iradesi idi. Dolayısıyla toplum ya da farklı devlet ricalinden muhalif bir sesin yükselme imkânı da yoktu. Fakat, Erdoğan’a göre, Çandarlı ve Şehzâde Muştafâ olaylarında olduğu gibi bazen maşerî vicdan tepkisini katledilenlere mersiyeler yazarak gösteriyordu. Zaman zaman da söz ve kalem sahibi kimseler padişahları, verdikleri hükümlerin dinen meşru olmadığına ikna etmeye çalışarak, ya da devlet eğitimi ve tecrübesi kazanmış bu kişilerin padişah tarafından sürgüne gönderilmesi veya belirli bir süre cezalandırıldıktan sonra tekrar istihdam edilmeleri konusunda ikna etmeye de çalışmışlardır. Erdoğan değinmedi

ancak Osmanlı siyasetindeki bu acı tecrübeleri Sulţān 2. °Abdulhamīd'in iyi okuduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Örneğin Malta'ya sürgüne gönderdiği bir devlet görevlisini çok uzun olmayan bir süre sonra oraya vali olarak atayabilmiş ve yetmiş elemanı elden geldiğince kaybetmemeye çalışmıştır. Dördüncüsü, Mehmet Tabakoğlu tarafından Nūruddīnzāde (ö. 1574) hakkında sunulan tebliğdir. Sufileri sadece uçan, uçuran ve uçuk inşacılar olarak da değerlendirmemek gerektiğini Nūruddīnzāde örneğinde gördüm. Tabakoğlu'nun verdiği bilgilere göre Nūruddīnzāde devletin bekasını tehlikeye atacak her türlü tasavvufi veya tasavvuf dışı yıkıcı görüş ve oluşumlara karşı devletle işbirliği yapmış, *bi'l-fi'el* sahada bulunmuştur. Hatta rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü söyleyerek Kānūnī'yi Zigetvar seferine ikna eden de odur.

### Mantık

Harun Kuşlu, İsmā'ıl Gelenbevī'ye nispet edilmekle beraber, ona aidiyetinden emin olmadığını söylediği *Mevdū'u'l-mantık* adlı risale çerçevesinde mantığın konusunun *ikinci akledilirler* mi, yoksa *bilinen taşavvurlar* ve *taşdıklar* mi olduğu tartışması hakkında bir sunum yaptı. Kuşlu, İbn Sīnā ve onun görüşlerini benimseyenlerin mantığın konusunun *ikinci akledilirler*; el-Ĥūnecī ve onun görüşünü benimseyenlerin de *bilinen taşavvurlar* ve *taşdıklar* olduğunu kabul etmektedirler. Kuşlu'ya göre, Osmanlı dönemi mantıkçıları daha ziyade el-Ĥūnecī'nin görüşünü benimsemiş görünmektedirler. Muhammet Çelik ise Kilisli Ĥōcāzāde Mehmed Tāhir Efendi'nin mantığın en zor konularından biri olan *cihet* (modalite) konusunda Türkçe bir eser yazdığını, eserin orijinal olmadığını, ancak konuyu kavratıcı bir üslupla yazdığını söyledi. Bu Türkçe eserin kaynağının da Kūtbuddīn er-Rāzī'nin *er-Risāletu 'ş-Şemsiyye* üzerine yazdığı şerhi olduğunu da söyledi. Bu bahis altında ben de “Şemsuddīn Muhammed b. Eşref es-Semerkindī'nin *Risāle fi Ādābi'l-Bahs*'ındaki Mucibun biz-Zāt-Fāilun bil-İhtiyār Tartışmasına Carullah Veliyyüddin Efendi'nin Yaklaşımı” adlı bir tebliğ sundum. Cārullah Efendi'nin görüşlerini Meş'ūd eş-Şirvānī'nin *Risāle fi Ādābi'l-Bahs*'a yazdığı ortalama 30 varaklık şerhe üzerine kaleme aldığı 524 varaklık şerhi çerçevesinde tespit etmeye çalıştım. Yukarıda Osmanlı bilginlerinin el-Fārābī ve İbn Sīnā'nın metafizik (*ilāhiyyāt*) ile ilgili düşüncelerine mesafeli, hatta kelamcılarının tutumunu benimser bir tavır sergiledikleri ifade edilmişti. Yaptığı açık atıflardan Cārullah Efendi'nin hem *ādāb* geleneğinin, hem de mantık, felsefe ve kelam geleneğinin konu ile ilgili yazdıklarından haberdar olduğu anlaşılacaktır. Fakat *mūcibun biz-zāt - fā'ılun bil-ihtiyār* tartışmasını Faḥruddīn er-Rāzī ve eṭ-Ṭūsī'nin ona verdiği

cevap üzerinden tartışmaya açmaktadır. Böyle önemli bir konuda el-Fārābī ve İbn Sīnā'ya eser ismi vererek atıf yapmamakta, isimleri tek bir defa Mirzācān'dan yaptığı alıntıda geçmektedir. Tartışmayı daha ziyade el-Curcānī ve et-Taftāzānī ikilisi ve onların görüşlerine yapılan açıklamalar mihverinde götürmektedir.

### **Bilimler Tasnifi**

Fatih İbiş, Heidegger'in felsefeyi bir ağaca benzeten Descartes'e sorduğu "felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?" sorusunu Descartes'tan tam bir asır önce Tāşköprizāde'nin *Miftāhu's-Sa'āde ve Mişbāhu's-Siyāde* adlı eseriyle cevaplamaya çalıştığını, bunu da ilk önce eserinin tasnifine uyguladığını söyledi. İbiş, Tāşköprizāde'nin bu çabasının modern zamanlarda branşlaşma ile iltisakları birbirinden koparılan bilimlerin durumunu anlamada kullanılabileceğini söyledi.


Son olarak bir hususun altını çizmek istiyorum: ülkemizdeki bir milyondan fazla el yazmasının sadece yüzde 7-8'nin neşredilip incelendiğini göz önünde bulundurursak Osmanlı düşüncesi hakkında vereceğimiz hükümler, eksik *istikrā'*ın hükmüne tabi olacaktır, yani *kesinlik* ifade etmeyecektir. İnanıyorum ki, bu ve benzeri bilimsel etkinlikler Türklerin bu topraklarda tuttuğu yeri ve görevini sarahate kavuşturmada hep ileriye yönelik atılmış birer adım olacaktır.

## Prof. Dr. İbrahim Sarıçam'ı (1953-2017) Uğurladık

SEYFETTİN ERŞAHİN

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

seyfettinersahin@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-4715-0431>

Türkiye, 9 Mayıs 2017'de Hz. Muhammed ve evrensel mesajını sahih kaynaklardan anlatan bir âlimini kaybetmiştir. “Alimin ölümü alemin ölümüdür.” gerçeğini daha iyi anladık hocamız İbrahim Sarıçam'ı Dâru'l-Fenâ'dan Dâru'l-Bekâ'ya uğurlayınca. Sadaka-ı câriye sahibi olan Sarıçam hocanın adı kıyamete dek anılacak Âşık Paşa'nın dediği gibi:

*Bahtludur şol kişi kim dünyâda adı kala,  
Ölmedi diri durur âb-ı hayât içmiş gibi.*

Kimse benden İbrahim Sarıçam Hoca hakkında nesnel bir yazı bekleme-  
sin. Yaklaşık kırk yıllık dostluğun, yol arkadaşılığının arkasından. O güzel  
insanın ölümüne, yokluğuna alışmak kolay değil. Hoca'yı ben hep dost ola-  
rak bileceğim ve hep iyi olarak anacağım.

### Hayatının İlk Yılları

İbrahim Sarıçam, Bartın'ın Çakırömerağa köyünde 1953'te bir çiftçi ai-  
lesinin ilk çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk öğrenimini köyünde tamamladı.  
O yılların şartları içinde bir süre şehre gidip ileri okuma imkanı bulamadı.  
Sonra, ailesinin kıt imkanlarıyla kiraladığı bir evde Zonguldak İmam-Hatip  
Lisesi'ni bitirdi (1977). Bu arada Bartın çevresindeki Kur'an kurslarında iyi  
bir Kur'an eğitimi aldı, geleneksel metolla temel Arapçayı öğrendi.

1973 yılında henüz daha öğrenciyken, Diyanet İşleri Başkanlığı bünye-  
sinde Zonguldak'ta din görevlisi olarak çalışma hayatına başladı. 1977'de  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandı. Görevini Ankara'ya aldı-  
rarak Çankaya Müftülüğü Akdere Merkez Camii İmam-Hatipliğine atandı.  
1982'de *Kur'an ve Hadiste Ümmet Kavramı* adlı mezuniyet teziyle lisans  
eğitimi tamamladı. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü-  
sü'ne İslam Tarihi bilim dalından yüksek lisansını aldı, ardından da doktora

öğrencisi olarak kaydoldu. Doktora derslerini ikmal ettikten sonra 1984'te askerlik görevini yerine getirdi.

1985-1989 yılları arasında T.C. Almanya Essen Başkonsolosluğu bünyesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak din görevliliği hizmetinde bulundu. Bu süre zarfında Dortmund Auslands Institut'de Almanca kurslarına devam etti; aynı zamanda Bochum ve Münster üniversitelerinde doktora teziyle ilgili araştırmalar yaptı.

### **İlimle Geçen Yıllar**

Sarıçam Hoca, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalında 1989'da asistan, 1991'de doktor, 1994'te doçent, 2001'de profesör oldu. Doçentlik çalışmaları için 1992-1993 öğretim yılında Mısır Hükümeti'nin bursuyla adı geçen ülkede bulundu. 2010-2016 yıllarında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanlığı ve İslam Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı görevlerini yürüttü.

Lisans düzeyinde Siyer, İslam Tarihi, İslam Medeniyeti Tarihi, Türk-İslam Devletleri Tarihi, Uygarlık Tarihi; lisans üstü düzeyde ise Çağdaş Siyer Araştırmaları, İslam Medeniyeti Tarihi, Batı Literatüründe Hz. Muhammed ve İslam Öncesi Arap Tarihi dersleri okuttuğu derslerin bazılarıdır. Arapça, Almanca ve İngilizce bilen Hocamızın çok sayıda kitap, makale ile ulusal ve uluslararası düzeyde tertiplenen sempozyumlarda sunulmuş tebliğleri bulunmaktadır.

İbrahim Hoca, Cumhuriyet Türkiye'sinin yetiştirdiği bir İslam âlimi idi. Çok partili hayata geçiş yıllarında doğdu; eğitim-öğretimin yavaş yavaş kırsal kesime ulaşma fırsatını değerlendirerek kendini yetiştirdi. O dönemde okuyan Anadolu çocuklarının çoğunun ana-atası ilkokulu bile bitirmemişti, hatta okuma-yazma bilmeyenler vardı. Hoca, hemen hepsi birer başarı hikayesi ortaya koyan o neslin güzel örneklerindendi. Sarıçam'ı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi kürsüsünün üçüncü neslinden sayabiliriz. Prof. Dr. Neşet Çağatay, Prof. Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Ahmet Uğur, Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu, Prof. Dr. Sabri Hizmetli ve Prof. Dr. Nesimi Yazıcı kendisinin lisans ve lisansüstü hocaları arasındaydı. Bu hocalardan Türk akademik tarih geleneğini aldı. Almanya'da bulunduğu yıllarda da Alman bilim ve tarih geleneğini tanıdı. Yaklaşık bir yıllık Mısır-Kahire döneminde de Arap tarihçiliğinin birikimine muttali oldu. Bütün bu gelenekler Hoca'da yeni bir terkibe kavuştu.

Hoca'nın samimi dönem arkadaşlarından İrfan Aycan ondan önce İlahiyat Fakültesine asistan olarak girmişti. Aycan, İbrahim Bey'deki ilmî biri-

kimi ve istidadı bildiği için kendisini asistanlık sınavlarına girmeye çağırdığında o bir süre tereddüt geçirmişti. Bu sırada Almanya'daydı ve kazanamaması durumunda bazı şeyleri kaybedeceğini düşünüyordu. Ancak ilim aşkı galip geldi, sınavlarda başarılı bulundu ve akademik hayata başladı.

İbrahim Bey, 1991'de Prof. Dr. Mustafa Fayda hocanın danışmanlığında "Emevî-Haşimî Mücadelesi: İslam Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar" adlı tezini tamamladı. Doktora çalışmasıyla Türkiye'de, hatta dünyada önemli bir konuya ışık tuttu. Oryantalizmin Hz. Muhammed ve davetini 7. yüzyıl Hicaz coğrafyasının dar kalıplarına sıkıştırmak hatasına düşmeden söyleyelim; İslam'ın ve Hz. Muhammed'in hayatının iyi anlaşılmasında Mekke'nin ve Hicaz'ın sosyal yapısı önem taşımaktadır. Hz. Muhammed, davetinde Mekkeli kabilelerin birbirleri ile olan münasebetlerinden çoğu zaman sıkıntı çekmiştir. Bunların başında da aralarında tarihî rekabet bulunan Umeyyeoğulları ile Haşimoğulları gelmektedir. Allah tarafından son peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed'i Umeyyeoğulları, Haşimoğullarının bir iktidar aracı gibi görmüş ve karşı çıkmışlardır. Bu tavır uzunca bir süre de devam etmiştir. İşte Sarıçam Hoca, bu konuyu başarılı bir şekilde doktora tezinde incelemiştir.

Sarıçam Hoca, doçentlik çalışmasında yine aynı konuyu Arap şiiri üzerinden araştırmıştır (1994). Zira Araplarda şiir ve şair neredeyse bugünün medyasının işlevini görüyordu. İslam Medeniyeti'nde hem kültür tarihi, hem düşünce tarihi, hem de siyasi tarih bakımından çok kıymetli bir kaynak hazinesi olan Arap şiiri maalesef, Arapça dil yetersizlikleri, şiirin yapısı, metaforu gibi sebeplerle ülkemizde istenilen düzeyde kullanılmamaktadır. Hoca bu zora talip olarak söz konusu çalışmayı yapmıştır. Kumeyt el-Esedî'nin (ö.126/744) *el-Hâşimiyyât*'ı üzerinden Hâşimî-Emevî mücadelesini ele almıştır. Hoca bu iki makalesini biraz genişleterek kitap haline getirmeye niyetlenmişse de bir türlü gerçekleştirememiştir.

Mekke'nin iki önemli kabilesi Benū Hâşim ve Benū Umeyye'yi incelemesi, Hoca'ya söz konusu coğrafyadaki diğer Arap kabilelerini ve toplum önderlerini de tanıma imkanı verdi. Arabistan'ın 6-8. yüzyıllardaki sosyal yapısına da vukufiyet keşbetti. Bu vukufiyetini de Türkiye İslam tarihçiliği için önemli bir kazanç ve katkıya dönüştürdü. Hoca bu birikiminin bir kısmını *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ne (*DİA*) yazdığı şu maddelerde ortaya koydu: "Hâşim (Benî Hâşim)", "Harb b. Umeyye", "Hakîm b. Hizâm", "Hâris b. Abdümttalib", "Harb (Benî Harb)", "Harb b. Umeyye", "Hâşim b. Abdümenaf", "İcl (Benî İcl)", "İyâd (Benî İyâd)", "Mahreme b. Nevfel", "Muhammed b. Eş'as", "Muhârib (Benî Muhârib)", "Müdlıc (Benî Müd-

lic)", "Müzeyne (Benî Müzeyne)", "Neccâr (Benî Neccâr)", "Neha' (Benî Neha')".

Sarıçam Hoca, 2001'de profesörlüğe atandı. Bu aşamadaki en büyük çalışması "Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı" adlı eserdir. Aslında kitabın hikayesi biraz buruktu Hoca için. Türkiye Diyanet Vakfı'nın İslam araştırmalarına ödül verdiği yıllarda siyer yazma yarışması açılmıştı. Sarıçam Hoca da buna söz konusu metin ile katıldı. Ne hikmetse çalışma birinciliğe layık görülmedi. Anlaşılan o ki Hoca'nın siyer ödülünü Cenâb-ı Hak ve halk verecekti, vermiştir de. Hoca karara epeyce üzüldü. "Ben sahih kaynaklardan yazdım; bu bilgi kitaplaşmalı ve okuyucuya ulaştırılmalı!" diyordu. Bu düşünceyle kitabı önce kendi imkanlarıyla, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* adıyla bastırıldı (Ankara, 2001). Bana verdiği imzalı nüshaya da "Değerli Kardeşim Seyfettin Erşahin'e sevgi ve saygılarımla" ifadesini yazmıştı. Neyse ki eserin, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun tetkikinden sonra 2003'te Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ilk baskısı yapıldı. Ve Türkiye bu kitabı çok sevdi, çok okudu, okumaya da devam etmektedir. Bu kitap Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından defalarca basılmakta, pek çok eğitim kurumu tarafından ders kitabı olarak okutulmaktadır. Halk onun kaleminden çıkan bu eseri belki de Cumhuriyet tarihinde çoğu akademisyene nasip olmayan bir düzeyde benimsedi ve okudu. Baskı adedinin yarım milyonu aşmış olması, bu teveccühü gözler önüne sermektedir. Bu kitap, Türk lehçelerine ve aralarında Japoncanın da bulunduğu başka dillere de tercüme edildi ve edilmektedir. Bu kitap bir başucu eseridir, bir siyer klasiğidir; Türkiye'de siyer yazımında da bir dönüm noktasıdır. Geleneksel siyerler büyük oranda kronolojik olarak siyasi-askeri faaliyetleri içerirken, Hoca'nın çalışması kronolojik olduğu kadar tematiktir de. Okuyucunun karşısına siyer ödüllü bir kitap olarak çıksaydı belki daha da büyük kitlelere ulaşabilirdi. Hoca huralardan arınmış, çağımıza seslenen, günümüz Müslümanının yanında, yakınında olan, ona her yönden rehber olan bir Hz. Peygamber yazmıştı. Hz. Peygamber ile günümüz Müslümanını buluşturdu. "Hz. Peygamber'in Hayatından Kesitler" başlığı altında davetçiliği, doğruluğu, nezaketi, iyimserliği, halktan birisi gibi olması, mutedilliği, güvenilirliği, adaleti, hoşgörüsü, cömertliği ve yenilikler yönündeki tutumu gibi hususları öne çıkardı. Bunların hepsi yaşanan hayatın içinden konulardı. Sonra Hz. Muhammed'in aile hayatına, idareciliğine, ekonomik, sosyal ve kültürel faaliyetlerine değindi. Bu peygamber; fakirlerle, yetimlerle, şehit aileleriyle, dullarla, gençlerle, özürlülerle, ana-babalarla, kölelerle ile ilgileniyor, kısaca hayatın her yönünde Müslümana mutlu olmanın, cennete gitmenin Allah'ın cenneti ve cema-



liyle müşerref olmanın yollarını gösteriyordu. Hz. Muhammed'in sevinç günü olan bayramlarda silah taşımayı yasakladığını belirterek düğünlerde veya başka eğlencelerde maganda kurşunlarıyla can kaybına sebep olanlara da sesleniyor, bu felaketi Sünnet aracılığıyla önlemek istiyordu. Bunlar geleneksel siyer kitaplarında yer verilmeyen noktalardı. İbrahim Hoca bir de Burhan Gültekin'in talebi üzerine "Peygamber (sav) Efendimizin Şeceresi" adlı bir *şecere-i nebī* hazırladı. Hz. Muhammed'in Hz. İbrahim'den başlayan soykütüğünü ve beşinci kuşağa kadar neslini, Ehl-i Beyt'ini levhada/tablodan gösterdi. Belki de bu güne kadar yapılanların doğruya en yakını budur. Bu şecere Türkiye'de milyonlarca eve ve işyerine girdi. Bu yönüyle de yeni bir *hilye* denemesidir. Bu levhanın bir yanında *el-Esmā'u'l-Husnā*, diğer yanında *Esmā'u'n-Nebī* bulunmaktadır. Orada Hz. Muhammed'in hem temiz soyu, hem güzel huyu, güzel isimlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda şunu da ifade edelim ki Sarıçam'ın hatırı sayılır bir siyer kütüphanesi vardır. Siyerin ve genelde İslam Tarihinin ana kaynakları yanında yeni araştırmaları da daima takip edip toplardı.

İbrahim Hoca'nın ilim hayatına katkılarından biri de Oryantalizm üzerine yaptığı ve öncülük ettiği çalışmalarıdır. Bu çalışmayı başlatan saik 2005 yılında Danimarka'da Jyllands-Posten adlı yayın organının "Muhammad cartoons" adıyla Hz. Muhammed'le ilgili yayımladığı karikatürlerdir. Bu yayın Müslüman vicdanını çok yaralamıştı. Biz üç akademisyen (İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin) Batı'daki bu tür yayınların arka planını tespit etmek, başta Müslümanlar ve Batılılar olmak üzere dünya kamuoyunu bilgilendirmek, barışa, huzura ve birlikte yaşamaya katkı sağlamak için Hoca'nın öncülüğünde ve yürütücülüğünde "İngiliz ve Alman Oryantalizminde Siyer Çalışmalarının Türklerin ve Avrupa Birliği Halklarının Peygamber İmajına Etkisi" adıyla TÜBİTAK Projesi yaptık. Bu proje bildiğim kadarıyla Cumhuriyet tarihinde TÜBİTAK'ın desteklediği ilk İlahiyat-İslam Tarihi projesidir. Daha sonra başka projelere destek artarak geldi. Proje için Hoca, Ağustos-Eylül 2005'te Almanya'nın Bochum ve Münster üniversitelerinde biz de İngiltere'de araştırmalar yaptık. İbrahim Bey'in işi daha zordu. O Alman Oryantalizminin konuyla ilgili birikimini tek başına yapmak durumundaydı. Aynı konu üzerindeki çalışmalarını ertesi yıl da Avusturya ve Almanya'da sürdürdü. Bu çalışmamız Türkiye'de, Batı'da İslam ve Müslüman imajı gibi bir dizi akademik araştırmaya öncülük etmiştir denilebilir. O tarihten itibaren bu alandaki çalışmalarda nicelik ve nitelik bakımından artış görülmektedir.

Hoca, fırsat buldukça Almanya'ya giderdi. Almancayı, Almanya'yı severdi. İleri denecek yaşlarında bile Ankara Alman Kültür Merkezi'nde Almanca dersleri alırdı. Alman bilim geleneğini önemserdi. Alman oryantalistleri iyi bilirdi; onların eserlerinin önemli bir kısmını okumuş, tenkit süzgecinden geçirmişti. Kendi mizacının da bir sonucu olsa gerek Alman oryantalistlerden Hz. Muhammed'e hep mutedil ve olgusal yaklaşanlara yer verirdi. Bu cümleden olarak J. W. Goethe'nin ve Prof. Dr. Annemarie Schimmel'in yaklaşımlarını gündeme getirdi. Schimmel'in "Hz. Muhammed" adlı kitabını Türkçeye çevirip yayınladı (2016).

Bu projenin sonucunda birlikte telif ettiğimiz kitabın yanında, aynı alanda makaleler yazdı, panellere katıldı, konferanslar verdi. Bunlardan bazıları şunlardır: "Hz. Muhammed Hakkında Oryantalist İddialara Oryantalist Cevaplar," (Bilecik, 2011); "Hz. Muhammed'in Batı Şairlerine Etkisi: Goethe Örneği," (Çorum, 2007); "Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Annemarie Schimmel Örneği," (Isparta, 2007); "Batı Oryantalizminin İslâm Peygamberine Fenomenolojik Bakışı," (Ankara, 2006); "Batı'da Hz. Muhammed Tasavvuru," (Konya, 2013); "Batı'da Hz. Muhammed Tasavvuru," (Bartın, 2012); "Batı'da İslam Tasavvuru," (İzmir, 2012).

Sarıçam Hoca'nın eğildiği konulardan biri de İslam Medeniyeti idi. O İslam Medeniyetinin geçmişte çok önemli şeyler başardığını ve gelecekte de bunu yapma potansiyeli taşıdığına inanırdı. "Yiğit düştüğü yerden kalkar" ilkesini düstur edindiğinden Müslümanların yine hakettikleri duruma gelmeleri için İslam Medeniyetinin bilinmesini isterdi. Bu duygu ve düşüncelerle birlikte yazdığımız İslam Medeniyeti Tarihi adlı kitap Türkiye üniversitelerinde ders kitabı hüviyeti kazanmış durumdadır.

Karanlığa taş atanlardan değil, aydınlanması için ışık yakanlardandı. "Söylenmektense söylemeli!" derdi. İlmî konularda düşündüğünü söylemekten çekinmezdi. Yapılan ilmî yanlışlar veya yanlış değerlendirmelere bilimsel bir üslupla hemen cevap verirdi. Uyanık bir şuur sahibiydi, ilmî tecessüsünü hayatının son anına kadar korudu. Onun her an zenginleşen, gelişen bir şuur ve düşünce dünyası, güçlü bir muhakemesi vardı.

Kalemi iyiydi, dili sade ve anlaşılırdı, velud idi; epeyce bir eser bıraktı sadaka-ı câriye olarak ilim ve irfan dünyasına. Ders anlatımlarında teknolojiden yararlanmaya önem verirdi. Belki de Fakülte'de bu konuda öncülerdendi. Yansılarla görsel malzemeyi öğrenciye sunardı.

TÜBİTAK projesi çerçevesinde 2007 yılında İslâm Tarihi derslerine görsel malzeme temin etmek hem de İslam Tarihinin önemli olaylarının vuku bulduğu coğrafyayı tanımak amacıyla Suriye, Ürdün ve Filistin-İsrail'i kapsayan 15 günlük bir ilmî gezi yaptık (N. Yazıcı, İ. Sarıçam, M. Özdemir ve S. Erşahin, F. Erkoçoğlu). Dımaşk, Busra, Der'a, Hama, Humus, Ezruh-Dûmetu'l-Cendel, Aclun, Cereş, Kays, Yermuk, Abbasi ihtilalin ilk başlangıç yeri olan Humeyme, Akabe, Nebâtî başşehri Petra, Telaviv, Kudüs, Yafa, Akka, Halil, Beytlahim gibi yerleri gezmiştik. Her vakit görebilelim ve gidebilelim diye Kudüs'te Mescid-i Aksa'ya yakın bir otelde kaldık. İmkan nispetinde vakitleri orada eda ediyorduk. Bir yatsı vakti namazdan biraz önce Harem'e Mescid-i Aksa'nın önüne gelmiş bekliyorduk. Polis kıyafetli bir birisi bize yaklaşıp "Türk müsünüz?" diye sorunca "Evet" dedik. Bizi bürosuna kahve içmeye davet etti. Gittik kahvelerimizi yudumlarken bizi niçin davet ettiğini sorduk. "Ben buranın emniyet amiriyim ve Benim aslım da Türk" dedi. Şaşırıktık! Olamaz gibilerden tavır takınca Adana'dan nüfus kayıtlarını gösterdi. Türkler bölgeden çekilirken babası orada kalmış. Biz "Niçin bir Arap değil de siz buranın emniyet amirisiniz?" diye sorduk. O da "Biz Türkleri bu işlerde daha başarılı buluyorlar da ondan" cevabını verdi. O zaman İbrahim Bey, "Azizim buraların bize ihtiyacı var, hem buralara hem kendimize haksızlık etmeyelim" tespitinde bulunmuştu.

Hoca'nın isteyip de yapamadığı bir iki projesi daha vardı. Yaklaşık on yıldır hep beraber bir "İslam Kültür Atlası" hazırlayalım derdi. Bir kültür atlasında fıkıh ve kelam ekollerinin, mezheplerin çıkıp yayıldığı coğrafyaları görsel olarak haritalarda işaretlerle gösterecektik. Müslüman coğrafyanın neresinde hangi ilim dallarını, düşünce mekteplerinin hayat bulunduğunu anlatacaktık.

Bir başka proje bir "Siyer Coğrafyası Atlası" idi. Hz. Muhammed'in doğumundan vefatına kadar gittiği, gezdiği yaşadığı yerleri fiziki, beşeri ve kültürel yönleriyle anlatacaktık; haritalarla görsellerle. Bizatihi bu mekanların bugünkü durumlarını da inceleyecektik. Söz gelişi, Muhammed Hamidullah'ın "Hz. Peygamber'in Savaşları" adlı çalışmasının daha gelişmiş olacaktı bu. Bu amacını çok az da olsa siyerini yazarken gerçekleştirmişti. Siyerini yazma sırasında 2000 yılında Suudi Arabistan'da hem haccını ifa etmiş hem de alanıyla ilgili araştırmalarda bulunmuştu. Kendince notlar almış, çizimler yapmıştı. Bu konularla ilgili görüşlerini de İslâm Tarihi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu'nda (29 Mayıs 2009) "İslâm Tarihi Derslerinde Görsel Malzeme Kullanımı" başlıklı sunumu üzerinden İslam Tarihçileri ile paylaşmıştı.

Bir başka projesi “İslami Değerler Ansiklopedisi” idi. Burada İslam Medeniyetini inşa eden temel değerler tanıtılacaktı. Sonra bu çalışma dünyanın yaygın konuşulan dillerine de çevrilip yayınlanacaktı.

Dört Halife’yi genel okuyucuya hitap edecek üslup ve muhtevada yazmayı amaç edinmişti. İlk üçünü yazdı, sonucusunun ham hali de aşağı yukarı ortaya çıkmıştı, ancak tamamlamak nasip olmadı; Hakk’ın rahmetine kavuştu.

Hoca, “marifet iltifata tabidir” fehvasınca ilmini ilgilenenlerle paylaşmayı severdi. Bu bağlamda ilmî, ahlakî ve sosyal sorumluluk düşünce ve duygusuyla daima halka yönelik konferanslar verirdi. Bu konferanslarına yurtdışını da ekledi. AB ülkeleri, Rusya gibi yerlere konferans için giderdi. Söz gelişi 1997’de Almanya’nın Wiesbaden ve Frankfurt çevresinde bir ay süreyle bir dizi konferans verdi. 2000’de Kutlu Doğum haftası vesilesiyle Kırım’da bir hafta süreyle konferanslar verdi. 2008 Kutlu Doğum haftasında Fransa’da Strazburg ve çevresinde konuşmalar yaptı. Ben İngiltere’de Din Hizmetleri Müşaviri iken birbirimizi özlemiştik. Eylül 2010’da Londra’da konferans vermek üzere kendisini (N. Yazıcı ve M. Özdemir ile) davet ettiğimde kırmayıp, ağır sağlık sorunlarına rağmen gelmişti. Orada “birlikte yaşama” tecrübesini anlatmıştı İslam Medeniyetinin.

### **Ahlaki Yönü**

İbrahim Bey hakkında değerlendirme yapma hakkımın olduğunu düşünüyorum. Aşağıdaki mülahazalarım bu hukuka dayanıyor. Dostluğumuz hem kadim idi. İlk tanışmamız 1980 başında oldu. Ben Ankara İlahiyat’a 1979 Eylül’ünde başladım ve 1980 başında da Ankara-Çankaya-Akdere Kırmızıtepe Camii imam-hatipliğine atandım. O yıllar, Türkiye’nin anarşi ile boğuştuğu, halkın din, mezhep, meşrep veya ideoloji üzerinden sağcı solcu gibi düşman kamplara ayrıldığı yıllardı. Kimsenin kimseye güveni yoktu, her şeyden önemlisi de can güvenliği yoktu. Bu ortamda en yakınımıdaki camide Akdere Merkez Camii’nde imam-hatiplik yapan Sarıçam Hoca ile tanıştım. Dostu, güven kaynağını bulmuştum. Fakültede benden iki sınıf önde idi. Bu iyi bir avantajdı benim için. İhtiyacım olan kitaplar, notlar, teksirler, fotokopiler hatta özel bilgileri hemen alıveriyordum ondan. Bu yönüyle öğrencilikte olduğu gibi meslek hayatımda da ağabeyim durumundaydı. Benim için bulunmaz bir dost, arkadaş idi. Görev yerlerimiz arası beş yüz metre idi. Hep birbirimizde idik. Hep ilmi meseleler konuşur, vermekte olduğumuz hizmeti daha iyi nasıl yapabiliriz tartışırdık. Bazen de memleket “kurtarırdık!” her genç gibi.

İbrahim Bey'in camisinde fahri vaizlik yapan, orta ve yüksek din eğitim-öğretimini Arap dünyasında tamamlamış olan merhum Osman Şevket Yardımedici Hoca'nın sabah namazları sonrasında okuttuğu sarf, nahiv, tefsir ve hadis derslerini yıllarca takip ettik. Burada geleneksel bilgi birikimine ve metinlere vakıf olma imkanı bulduk. Hem özel sohbetlerimizde, hem cami derslerimizde hem de fakültede, Sarıçam Hoca'dan bir lisans öğrencisinden pek duyulmayacak klasik dönem kaynak kitap isimleri duyardık. Bu onun geleneğe yabancı olmadığını, ilgi duyduğunu ve bilgi birikimine hazırlandığının bir işareti idi. Tabii ki bu derslerin kimi zaman uyku ağırlığı ile geçen süresi sonunda gün aharırken camiden çıkar ve kahvaltıya geçerdik. Kahvaltı çoğunlukla İbrahim Bey'in evinde yapılırdı; bizim fakirhanede daha az. Bu arada şunu belirtmeliyim ki iyi yemek yapardı, yemek yemeyi, iyi yemek yemeyi severdi; ikram etmeyi de asla ihmal etmezdi.

İbrahim Sarıçam deyince hemen herkesin dudaklarından dökülen kelimeler “güzel insan” olacaktır. Kelimenin tam anlamıyla güzel insandı. Güzel insan ifadesine ne girse, ne yakışırsa Hoca'da ekseriyeti vardı. Tabii ki bir melek tarif etmiyorum; ancak o melek gibiydi.

Kimseyi kırmazdı, sakindi, kimsenin dedikodusunu yapmazdı. Kendisiyle barıştı ve kendi işine bakardı. Çalışmalarında olduğu gibi derslerinde de her zaman disiplinli, planlı ve ilkeliydi.

Hoca siyasetten, ideolojilerden uzak dururdu. İlmî rütbenin her rütbeden yüksek olduğuna inanır, ilmin izzetini korumaya çalışırdı. Ancak 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi'nin mağdurları arasına girmişti.

İbrahim Bey'in sesi güzeldi. Talimiyle, tecvidiyle, tertiliyle, geleneksel usul ve üslupta Kur'an'ı güzel okurdu. Ses güzelliğinden bazen dostları şarkılar veya türküler dinleyerek müstefid olurlardı. Mesela bir keresinde öğretmenler günü anma merasiminde bütün bir Fakülte'ye müzik ziyafeti vermişti. Yine 2009'da Kızılcahamam'da gerçekleştirilen İslam Tarihçileri Toplantısı'nda türkü okumuştı. Sözleri Alvarlı Efe'ye ait olan “Seyreyle Güzel Kudreti Mevla Neler Eyleyler” adlı eseri çok severdi. Bu eseri kendisi de terennüm ederdi.

“Allah güzeldir, güzelliği sever” ve “Allah nimetini kulunun üstünde görmek ister” ilkeleri çerçevesinde Hoca iyi giyinmeyi de severdi ve iyi giyinirdi. Fakültede kendisinin en iyi giyinen hocalardan biri olduğu kanaati yerleşmişti. Bir gün küçük oğlumla -o vakit 16 yaşlarında idi- odamda otururken İbrahim Hoca içeri girdi. Büyük bir sevinçle: “Seyfettin Bey, elbise-me, çantama ve ayakkabıma uygun şemsiyeyi buldum ve aldım” dedi. Bu

oğlumu çok etkilemişti. Hep sorar “Baba! İbrahim amca kıyafetine uygun şemsiye bulabiliyor mu?” diye.

Hilm, merhamet, itidal, cömertlik, zerafet sıfatları ona çok yakışıyordu. Sesini yükseltmezdi, daima yumuşak tonda sakın sakın konuşurdu. Kızmazdı, eğer çok nadir de olsa kızmışsa anlardık ki çok fevkalade bir şey olmuştur. Herkesle her zaman ve mekanda iletişim içinde olsa da samimiyet kurması zaman alırdı. Çünkü dostluğun kıymetli olduğunu ve kıymetin de emek istediğini bilirdi. Dostlarına karşı çok vefalı idi. Hep onların yanında ve yakınında olmak isterdi. Dostlarına içini dökmeyi, paylaşmayı severdi.

Evli ve iki çocuk babası idi. Ailesine çok düşküdü, iyi bir evlat, iyi bir eş, iyi bir baba idi. Ailesiyle vakit geçirmeyi severdi. Onların gönüllerinin hoş olması için her türlü fedakarlığı yapardı.

Ayakları toprağa bassın isterdi. Bu istekle olsa gerek daha bir iki yıl önce Ankara-Gölbaşı’ndan mütevazı bir villa arazisi almıştı ve buraya geleneksel Ankara evlerinden birini yaptırıp dostlarıyla muhabbet sohbetleri yapacaktı. Nasip olmadı.

Sarıçam Hoca memleketi Bartın ile ilişkisini hiç kesmedi. Bayramlarda, yaz tatillerinde ve başka vesilelerle sıla-ı rahim yapardı. Zaten son kitaplarından biri olarak, kendi köyünden bir ailenin bir yılını çocukluğundan itibaren yaşadıklarını bir belgesel gibi görsellerle yazdı. Bu Bartın için kıymetli bir kitaptır. Bu kitap üzerinden bölgedeki bir çiftçi ailesinin sosyal, ekonomik ve kültürel durmunu, onun üzerinden de o köyün ve Bartın kırsalının hayatı hakkında bir bilgi sahibi olabilirsiniz. Hoca’nın Bartın’a yaptığı belki en önemli hizmetlerden biri de bu olmuştur. Her yıl Bartın Belediyesi’nce düzenlenen kültür haftasına konuşmacı olarak katılırdı. Bazen yalnız gitmez, bizleri de alarak bir panel düzenleyip ilim ve irfan hayatına katkıda bulunurdu. Bartın yerel medyasından Bartın Halk Gazetesi Hoca’nın ölümünü şöyle görmüştü:

Prof. Dr. İbrahim Sarıçam için 10 Mayıs Çarşamba günü (dün) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bahçesinde cenaze töreni düzenlendi. Merhum Sarıçam’ın naaşı daha sonra Hacı Bayram-ı Veli Camii’nde kılınan öğle namazı sonrasında Ankara Karşıyaka Mezarlığı’na defnedildi.

Bartın Belediye Başkanı Cemal Akın, Bartınlı İslam Tarihi Profesörü İbrahim Sarıçam’ın vefatı dolayısıyla bir taziye mesajı yayınladı: “Değerli büyüğümüz ile birlikte birçok platformda bir araya gelerek çalışmalar yürüttük. Prof. Dr. İbrahim Sarıçam, 1999 yılında Bartın Belediyesi 3. Kitap Fuarımıza katılmış ve devam eden kitap fuarlarımıza gerek katılımı gerekse

de bilgi paylaşımlarıyla katkısı büyük olmuştur. Kendisiyle kitap çalışması yaptık. Bartın Belediyesi Kültür Yayınları olarak basımını gerçekleştirdiğimiz kitabında, doğduğu yer olan Bartın-Çakırömerağa Köyü'nde bir ailenin 365 gününü kaleme alarak, Bartın'a hediye etmiştir. Kendisini tanımaktan, fikirlerini ve bilgilerini anlamaktan son derece mutlu olduğum değerli büyüğümüze Allah'tan rahmet, kederli ailesi, yakınları, sevenleri ve eğitim camiasına başsağlığı ve sabırlar diliyorum.<sup>1</sup>

### **Vefatı**

Amansız hastalığı ile tam 8 yıl imtihanında kaldı. Bu süreçte neredeyse son nefesine kadar ilimle ve akademik çalışmalarla alakasını hep canlı tuttu. Belki de hastalığıyla mücadelesinde bu alaka ona önemli katkı sağladı. Son kitabını 2016'da yayınladı. Hz. Ali ile ilgili çalışması hala önündeydi. Bu süreçte başta eşi hanımefendi olmak üzere ailesi de büyük metanet, sabır, fedakarlık ve teslimiyet gösterdiler. Rektörlük, Fakülte yönetimi, akademi arkadaşları ve diğer dostları Hoca'yı ve ailesini hastanede hiç yalnız bırakmadılar. Biz bir iki gün arayla Dekanımız Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Prof. Dr. İrfan Aycan ve Prof. Dr. Mehmet Özdemir Beylerle sık sık ziyaret ediyor, gelişmeleri takip ediyorduk. O gün de (9 Mayıs 2017) öğleden önce saat 12.00 sularında ziyaret edip tam fakülteye dönmüştük ki Hoca'nın vefat haberi geldi: "*innā li 'llāhi ve innā ileyhi rāci'un*". Cenaze namazını Hacı Bayram Camii'nde 10 Mayıs 2017'de öğle namazını müteakip dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez kıldırdı ve Karşıyaka Mezarlığı'na defnedildi.

Onu hep arayacağız ve anacağız. Başımız sağ olsun; Allah rahmet eylesin.

### **Prof. Dr. İbrahim Sarıçam Bibliyografyası**

#### **Kitaplar:**

- *Emeviler* (İrfan Aycan'la birlikte). Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- *Hz. Ebû Bekir*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- *Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslam Öncesinden Abbasilerin Sonuna Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- *İlk Dönem İslâm Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1998.
- *Veda Hutbesi ve Aktüel Değeri* (Ethem Cebecioğlu, İsmail Hakkı Ünal ve Mustafa Aşkar ile birlikte). Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1999.
- *Hz. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara, 2001; Ankara: DİB Yayınları, 2003.

<sup>1</sup> [www.bartinhalkgazetesi.com.tr/prof-dr-saricam-vefat-etti-5792h.htm](http://www.bartinhalkgazetesi.com.tr/prof-dr-saricam-vefat-etti-5792h.htm)

- *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Seyfettin Erşahin ile birlikte) Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- *Hız. Ömer*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hız. Muhammed Tasavvuru* (Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin ile birlikte). Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- *Hız. Osman*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- *Bartın-Çakırömerağa Köyü'nde Bir Ailenin 365 Günü (1966)*. Bartın: Bartın Belediyesi Yayınları, 2015.

#### **Kitap Bölümleri:**

- "Sosyal Hayat," Nesimi Yazıcı ve Nusret Çam (ed.), *İslam Tarihi ve Medeniyeti* (Ankara: ANKUZEM Yayınları, 2005) içinde, ss.149-177.
- "Hız. Peygamber Dönemi," Mehmed Paçacı (ed.), *İslâm'a Giriş: Evrensel Mesajlar* (Ankara: DİB Yayınları, 2008) içinde, ss.272-280.
- "Emevîlerde Kültür ve Medeniyet," Mehmet Özdemir (ed.), *İslam Tarihi I* (Ankara: ANKUZEM Yayınları, 2012) içinde, ss.41-78.
- "Afrika'da Kurulan Bağımsız Müslüman Devletler," Mehmet Özdemir (ed.), *İslam Tarihi I* (Ankara: ANKUZEM Yayınları, 2012) içinde, ss.230-261.
- "Hız. Peygamber Dönemi," Eyüp Baş (ed.), *İslâm Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) içinde, ss.43-227.
- "Afrika'da Kurulan Bağımsız İslâm Devletleri," Eyüp Baş (ed.), *İslâm Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) içinde, ss.525-550.

#### **Çeviri**

- Annemarie Schimmel. *Hız. Muhammed*. Ankara: Cümle Yayınları, 2016.

#### **Makaleler:**

- "Emevîlerin Fâtımîlere Karşı Bir İktidar Denemesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), ss.309-320.
- "Kümeýt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyât'ı -I-: İslâm Tarihi Açısından Bir Değerlendirme," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), ss.255-296.
- "Kümeýt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyât'ı -II-: Hâşimiyât'ın İslam Tarihi Açısından Bir Değerlendirme," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1998), ss.201-232.
- "Hız. Muhammed (SAV)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam," *Diyanet İlmî Dergi: Peygamberimiz Hız. Muhammed Özel Sayısı* (2000), ss.1-32.
- "Hurafeler Karşısında Hız. Muhammed (SAV)," *Diyanet İlmî Dergi: Peygamberimiz Hız. Muhammed Özel Sayısı* (2000), ss.191-196.
- "İlk Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı: Dört Halife ve Emeviler Dönemi," *İslâmiyât* 3 (2000), ss.139-146.
- "Hız. Muhammed'in Hayatının Güncel Sunumu Üzerine Bazı Düşünceler," *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4:7 (2006), ss.9-13.
- "Batı Oryantalizminin Hız. Peygamber'e Bakışı," *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 5 (2007), ss.5-21 (Seyfettin Erşahin'le birlikte).
- "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Coğrafyasında Yaygın Siyer Eserlerinin Batı'ya Tanıtımı: Hammer Örneği," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54:2 (2013), ss.205-214.

#### **Kitap Değerlendirmeleri**



- “Doç. Dr. Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Sure-i Hümâyûn ve Sure Alayları*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1991,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34:1 (1995), ss.271-274.
- “Doç. Dr. Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi (Başlangıçtan Dört Halife Devrinin Sonuna Kadar)*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1991,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34:1 (1995), ss.275-279.

### **Bilimsel Toplantılar**

- “Cahiliyenin Asr-ı Saadete Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü,” *III. Kuran Haftası Kuran Sempozyumu*, Ankara, 1998.
- “İslam'ın Doğuşunun Tarihi Şartları,” *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*, Ankara, 1998.
- “Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Sünnet'inde Yetimin Hakkı ve Himayesi,” *YOYAV Cumhuriyet Döneminde Yoksullukla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Ankara, 1999.
- “İslam Tarihinde Yolcularla İlgili Hizmetlerin Kurumsallaşması ve Osmanlıdaki Durum,” *YOYAV Osmanlılar Döneminde Yoksullukla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Ankara, 2000.
- “Yoksullukla Mücadelede Hz. Peygamber,” *YOYAV 2000 Yılında Yoksulluk Sorununun Ulaştığı Boyutlar*, Ankara, 2001.
- “Egoizm ve Yoksulluk,” *YOYAV Yoksulluğun Fikrî ve Manevi Boyutları Paneli*, Ankara, 2002.
- “Arapların İstanbul Kuşatmaları,” *Fethin 550. Yılında İstanbul*, İstanbul, 2003.
- “Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber (Güven Örneği),” *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sunumu Sempozyumu*, Ankara, 2003.
- “Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği,” *Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, Bursa, 2004.
- “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler,” *İSAV İslami İlimlerde Metodoloji Problemi*, İstanbul, 2004.
- “Batı Oryantalizminin İslâm Peygamberine Fenomenolojik Bakışı,” *Çağdaş Türk- lük Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara, 2006.
- “Hz. Muhammed'in Batı Şairlerine Etkisi: Goethe Örneği,” *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, 2007.
- “Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Annemarie Schimmel Örneği,” *Uluslararası Türklerin İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007.
- “İlk Müslüman Toplumda Bir Arada Yaşama Tecrübesi,” *İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi Sempozyumu*, Trabzon, 2008.
- “İslâm Medeniyeti ve Aile,” *Doğu ve Batı Medeniyetlerinde Kadın ve Ailenin Önemi Uluslararası Sempozyumu*, Ankara, 2009.
- “İslâm Tarihi Derslerinde Görsel Malzeme Kullanımı,” *İslâm Tarihi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, Ankara, 2009.
- “Toplumsal Bir Sorun Olarak Temizlik,” *IV. Din Şûrâsı*, Ankara, 2009.
- “Vahyin 1400. Yılında İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Kazandırdığı Değerler ve Evrensel Mesajlar,” *İSAV Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed Sempozyumu*, İstanbul, 2010.

- “Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçukluları Döneminde Bir Arada Yaşama Tecrübesi,” Panel, Londra, 2010.
- “Hz. Muhammed Hakkında Oryantalist İddialara Oryantalist Cevaplar,” *Türk-İslam Tarihinde ve Batı’da Hz. Muhammed Algısı Sempozyumu*, Bilecik, 2011.
- “Batı’da İslam Tasavvuru,” Panel, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2012.
- “Batı’da Hz. Muhammed Tasavvuru,” Panel, Bartın Kitap Fuarı, Bartın, 2012.
- “Mensch Sei,” Panel, Nürnberg Üniversitesi, Nürnberg, 2012.
- “Mustafa Asım Köksal ve İslam Tarihçiliğine Farklı Bakış,” Panel, Ankara, 2012.
- “Batı’da Hz. Muhammed Tasavvuru,” Panel, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 2013.
- “Hz. Muhammed ve İnsan Onuru,” Konferans, Kangal Kültür Merkezi, Sivas, 2013.
- “Hz. Muhammed’in Evrensel Mesajından Kesitler,” Panel, YOYAV Konferans Salonu, Ankara, 2013.
- “Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretimin Arkaplanı,” *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim: Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*, Bolu, 2015.

#### **Ansiklopedi Maddeleri**

- “Hakîm b. Hizâm,” *DİA* (1997), c.15, s.187.
- “Hamrâülesed Gazvesi,” *DİA* (1997), c.15, ss.498-499.
- “Hâşim (Benî Hâşim),” *DİA* (1997), c.16, ss.403-405 (Mustafa Öz’le birlikte).
- “Harb (Benî Harb),” *DİA* (1997), c.16, ss.111-112.
- “Harb b. Ümeyye,” *DİA* (1997), c.16, s.112.
- “Hâris b. Abdümtalib,” *DİA* (1997), c.16, s.194.
- “Harrâr Seferi,” *DİA* (1997), c.16, ss.242-243.
- “Hâşim b. Abdümenaf,” *DİA* (1997), c.16, ss.405-406.
- “Hicâbe,” *DİA* (1998), c.17, ss.431-432.
- “İbnü’l Hadramî,” *DİA* (2000), c.21, s.62.
- “İbrâhîm b. Mehdî,” *DİA* (2000), c.21, ss.320-321.
- “İbrâhîm b. Velid,” *DİA* (2000), c.21, s.359.
- “İcl (Benî İcl),” *DİA* (2000), c.21, s.416.
- “İyâd (Benî İyâd),” *DİA* (2001), c.23, s.496.
- “Mahreme b. Nevfel,” *DİA* (2003), c.27, ss.389-390.
- “Muhammed b. Eş’as,” *DİA* (2005), c.30, ss.528-529.
- “Muhârib (Benî Muhârib),” *DİA* (2006), c.31, s.3.
- “Müdlic (Benî Müdlic),” *DİA* (2006), c.31, ss.473-474.
- “Müzeyne (Benî Müzeyne),” *DİA* (2006), c.32, ss.250-251.
- “Neccâr (Benî Neccâr),” *DİA* (2006), c.32, ss.480-481.
- “Neha’ (Benî Neha’),” *DİA* (2006), c.32, s.535.
- “Nihâvend,” *DİA* (2007), c.33, ss.98-99.

## **ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (AÜİFD)**

### **A. Genel Yayın İlkeleri**

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır.

2. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde, telif makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.

3. Dergide Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.

4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

5. Yayınlanması talebiyle *AÜİF Dergisi*'nde yayınlanan makalelerin yayın hakkı *AÜİF Dergisi*'ne aittir.

6. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:

- Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
- Çalışmanın ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
- Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
- Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması

7. Araştırma makaleleri, tahkikler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Araştırma notları, eser değerlendirmeleri, tanıtım vs. hakkında hakem görüşü talep edilmez.

8. **Makale Takip Süreci:** Yayınlanması talebiyle Dergi'ye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-değerlendirmesi *AÜİFD* Yayın Kurulu'na yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemleme sürecine girip girmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesi uygun bulunmayan yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar, ilk aşamada, iki hakem görüşüne arz edilir.

- Her iki hakem de "yayınlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
- İki hakemden sadece biri "yayınlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (*AÜİF Dergisi* Yayın Kurulu, gerekli görüldüğü takdirde, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
- Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *AÜİFD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayın Kurulu, Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca Kurul üyeleri, yazarlara içerik, dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
- Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.

**Not:** 2016 yılından itibaren normal tercüme makale yayınına son verilmiştir. Yayın Kurulu'nun akademik katkısının yüksek olacağına karar vereceği nadir makaleler bu kuraldan istisna edilmiştir.

## B. Dergiye Makale Teslim Etmek İsteyenler İçin Bilgi

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) ortalama 9000 kelimedenden oluşmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, Yayın Kurulu'nun vereceği karar geçerlidir.

2. Yayınlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce **öz** (*abstract*), **makale başlığı** ve **anahtar kelimeler** (*keywords*) olmalıdır: öz (75-125 kelime) ve anahtar kelimeler (3-8 kelime).

3. Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler (orijinal metinleriyle birlikte olmak üzere) elektronik olarak <**iladergi@ankara.edu.tr**> adresine makale yayın talebini belirten bir mesaja eklenti olarak gönderilmelidir.

### Önemli Not:

- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dahil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kendi kimliğini açık edecek şekilde kendine atıf yapması gibi) **BELİRTİLMEMELİDİR**.
- Bunun yerine, teslim edilen makalenin dışında **ek bir WORD belgesinde** şu bilgiler mutlaka belirtilmelidir: **yazarın adı-soyadı, kurum ilişkisi, telefon numaraları** (iş ve cep telefonu), **yazışma adresi** (lütfen posta kodunu belirtiniz!) ve en sık kullanılan **e-posta adresi**.
- ORCID ID numarası (AÜİFD araştırma makalesi yazarlarının ORCID kimlik numarasını kullanacaktır. Şayet bu numara yoksa, **http://orcid.org** adresinden alınmalıdır.)

4. Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde ve en az 1.5 aralıklı yazılmalı ve .doc veya .docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. OpenDocument, XML vb. farklı formatlarda yazılmış yazılar, gönderilmeden önce WORD'a dönüştürülmelidir.

5. Makaleler, *AÜİFD Rehberi*'nde açıklanan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

6. Atıflar ve notlar, sayfa altında **dipnot** sistemi ile verilmelidir. (Dipnot sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)

7. Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (**Kaynakça**) verilmelidir. (Kaynakça oluşturma sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)

8. *AÜİFD Dergisi* akademik araştırmalarda **transliterasyon** uygulamasını etkin bir biçimde kullanmakta ve desteklemektedir. Latin alfabesi dışında bir alfabe kullanan dillerde yazılan özel isimler, eser isimleri ve ıstılahlar **transliterasyona** tabi tutulmalıdır. (Arapça Transliterasyon Cetveli için bkz. *AÜİFD Rehberi*.)

Makale yazım kuralları hakkında daha detaylı bilgi ve *AÜİFD Yayın Rehberi* için lütfen AÜİFD web sitesini ziyaret ediniz:

<http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>