

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

Şevket KOTAN

Kur'an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti

Bilal TOPRAK

Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi

Şir Muhammed DUALI

İlk Dönem Sovyet Bürokrasisinde
Yahudi Mevcudiyeti

Merve YETİM

Belgesel Hipotez'e Göre
Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci

KemaI Ramazan HAYKIRAN

İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmîye Şifleri

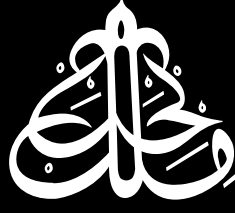
Ebubekir PİLÂTİN

Fahreddin Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi:
Kelâm Özelinde Bir İnceleme

Sehal D. VARLIK KOTAN

Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî Müsned'lerinde
Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin
Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

cilt: 17 sayı: 1 Ocak - Haziran'20



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 17 Sayı/Number: 1
Ocak - Haziran/January - June 2020

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 17 Sayı/Number: 1 Ocak - Haziran / January - June 2020

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneği adına Hakan Olgun

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Editör Kurulu/ Editorial Board*

Mehmet Alıcı, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, Hakan Olgun,

M. Mahfuz Söylemez, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University of Malezya); Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Medipol Üniversitesi); Dursun Ali Aykıt (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi); Yılmaz Can (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ahmet Çakır (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Üniversitesi); Waleck S. Dalpour (Prof. Dr., University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi); Richard Foltz, (Prof., Concordia University); Erman Gören (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Recep Gün (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University); Mehmet Katar (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi); Şevket Kotan (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); George F. McLean (Prof. Dr., Catholic University, Washington DC); Yasin Meral (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Gothe Universität); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em FilofiaUSP; Unicamp, Brasil); Ekrem Sankçođlu (Prof. Dr., Isparta); Hüseyin Sanođlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi); Bobby S. Sayyid (Dr., Leeds University); İsmail Taşpınar (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Martin Whittingham (Dr., Oxford University); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Temmuz 2020

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

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

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

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

bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 7-24 | *Araştırma makalesi / Research article*
Şevket KOTAN
Kur'an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti
Character of Interpretation in the Context of
Quran Tafsir
- 25-44 | *Araştırma makalesi / Research article*
Bilal TOPRAK
Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi
Shamanism: Anatomy of an Ambiguous Concept
- 45-59 | *Araştırma makalesi / Research article*
Şir Muhammed DUALI
İlk Dönem Sovyet Bürokrasisinde Yahudi Mevcudiyeti
Jewish Availability in the First Period on Soviet
Bureaucracy
- 61-85 | *Araştırma makalesi / Research article*
Merve YETİM
Belgesel Hipotez'e Göre Yahudilikteki Kurban
İbadetinin Tarihsel Süreci
The Historical Process of the Ritual of Sacrifice in
Judaism according to the Documentary Hypothesis
- 87-109 | *Araştırma makalesi / Research article*
Kemal Ramazan HAYKIRAN
İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmîye Şiîleri
The İlkhaniid Sovereignty and the Shiites of Imamate

- Araştırma makalesi / Research article*
Ebubekir PİLATİN
Fahreddin Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde
Bir İnceleme
111-135 Fakhr ad-Din ar-Razi's Criticism of the Sophists: An
Analyse in the Context of the Kalam

- Araştırma makalesi / Research article*
Sehal D. VARLIK KOTAN
Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî Müsned'lerinde Rivayeti
Bulunan Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin
Değerlendirilmesi
137-165 The Evaluation of Women Companions with Narrations
in Ahmed b. Hanbel and Tayâlisî's Musnads

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 167-176 Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, (Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu
katkılarıyla) Ankara: Vadi Yayınları, 2020
177-181 Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı (Dinin Doğası)*, İstanbul:
Alfa Yayınları, 2019
182-187 Muhammed M. Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, Çev.
Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana Yayınları, 2012

Editörden

Milel ve Nihal, yayın hayatına başladığı 2003 yılından itibaren on yedi yıldır kesintiniz olarak okuyucusuyla buluşmayı sürdürüyor. Temel prensip olarak belirlemiş olduğu akademik ciddiyet ve özgünlükten ödün vermemesi, zaman zaman konu ağırlıklı genelde ise karma içerikli sayılarında yayımlanan makalelere gerek ulusal gerekse uluslararası alanda gösterilen yoğun akademik ilgi ve yapılan atıflar Milel ve Nihal'in alanına dair yaptığı bilimsel katkının açık bir göstergesidir. Milel ve Nihal'e gösterilen ilgi ve teveccüh, başta editör kurulu ve danışma kurulu olmak üzere, dergiye katkı ve destek veren herkesi, tüm yazarlarımızı ve bilim hakemlerimizi memnun etmekte ve daha fazla gayretle çalışmaya sevk etmektedir. Akademik kalitesiyle Milel ve Nihal'in alanında bir marka haline geldiğini görmek bizler için bir kıvanç vesilesidir.

Hiçbir kâr amacı gütmeyen bir sivil toplum kuruluşu bünyesinde yayımlanan Milel ve Nihal'in maliyetlerinin karşılanması, basımı ve dağıtımını işini üstlenen Milel ve Nihal Derneği yöneticilerinin üyelerinin ve gönüllülerinin, derginin bugünlere gelmesinde payı büyüktür. Milel ve Nihal editörler kurulu olarak onlara teşekkürü bir borç biliyoruz. Aynı şekilde derginin dizgi, mizanpaj ve benzeri teknik işlerini gönüllülük çerçevesinde yürüten arkadaşlarımıza da teşekkür ediyoruz. Hiçbir karşılık beklemeden yürütülen bu çabalar olmasaydı, dergi bugünlere gelemezdi. Kendilerine, gösterdikleri bu çabanın Türkiye'de genelde sosyal bilimlerde özelde ise dinler tarihi alanında akademik seviyenin yükseltilmesine ciddi katkı sağlamakta olduğunu hatırlatmak isterim.

Milel ve Nihal bu sayısında da oldukça önemli makalelerle karşınızdadır. Şevket Kotan, “Kur’an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti” başlıklı çalışmasında tefsir ve yorum ilişkisini irdelemektedir. “Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi” başlıklı makalesinde Bilal Toprak ise, Türkiye’de genelde sosyal bilimlerde özelde dinler tarihi çalışmalarında sıklıkla tartışma konusu olan bir kavramın, şamanizmin anatomisini çıkarmaktadır. Kavrama yüklenen anlamların ideolojik ve felsefi arka planını tartışmaktadır. Şir Muhammed Dualı ise “İlk Dönem Sovyet Bürokrasisinde Yahudi mevcudiyeti” başlıklı çalışmasında Sovyet Yahudilerinin Sovyetler Birliği dönemindeki etkin konumunu ele almaktadır.

Ayrıca bu sayıya Merve Yetim “Belgesel Hipotez’e göre Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci”, Kemal Ramazan Haykıran, “İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmiye Şiîlerî”, Ebubekir Pilatin, “Fahredden Râzî’nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme” ve Sehal D. Varlık Kotan, “Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî Müsned’lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi” başlıklı makaleleriyle katkıda bulunmaktadırlar.

Milel ve Nihal’in bir sonraki sayısında buluşmak üzere...

Editör

Kur'an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti

Araştırma makalesi / Research article

Şevket KOTAN*

Character of Interpretation in the Context of Quran Tafsir

Citation/©: Kotan, Şevket, (2020). Character of Interpretation in the Context of Quran Tafsir, Milel ve Nihal, 17 (1), 7-24.

Abstract: This article examines some of the foundations on which existential hermeneutics is based in comparison with the classical Quran tafsir models and focuses on new possibilities for the Quran tafsir. These foundations are related to interpreter as the subject of tafsir, text as the object of tafsir, and character of the interpretation as a consequence of this undertaking and inquiry itself. On the other hand, the discipline of classical Quran tafsir, despite focusing on the text historically, linguistically, and aesthetically, does not examine enough the character of human as the interpreting subject. This can be thought of as the weak side of the classical tafsir despite its historical, linguistic, and aesthetic successes. Because on the one side of the event of interpretation is the interpreter. The event of interpretation comes about as the outcome of the interpreter's effort in understanding the text. In this regard, hermeneutics is an approach that puts forward the interpreter by examining the character of the interpreter rather than of the text's and it strongly emphasizes the existential relationship between the interpretation and the interpreter.

Keywords: Tafsir, Interpretation, Hermeneutics, Disclosure of Existence, Subject-Object, Understanding, Historicity.



* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı [sevketkotan@yahoo.com] ORCID: 0000-0002-6491-7235.

Atıf/©: Kotan, Şevket, (2020). Kur'an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti, Milet ve Nihal, 17 (1), 7-24.

Öz: Bu makale, klasik Kur'an tefsiri modellerine karşılık varoluşsal hermenötiğin üzerine oturduğu bazı temelleri inceleyerek, Kur'an tefsiri için yeni/farklı imkanlar üzerinde durmaktadır. Bu temeller, tefsirin öznesi olarak müfessirin, başka bir ifadeyle yorumcunun, nesnesi olarak ta metnin ve yorumcuyla metnin diyalogunda ortaya çıkan yorum hadisesinin mahiyeti ile doğrudan ilişkilidir. Buna karşılık klasik tefsir disiplininin, tarihsel, dilsel ve sanatsal açıdan metnin üzerinde derinlemesine yoğunlaşmış olmasına rağmen anlayan/yorumlayan özne olarak insanın mahiyetine dair kayda değer bir soruşturma yapmadığı gözlenmektedir. Bu durum tarihsel, dilsel ve sanatsal açılardan elde ettiği başarısına rağmen klasik tefsir faaliyetinin zayıf tarafı olarak düşünülebilir. Çünkü yorum hadisesinin bir tarafında yorumcu vardır. Yorum hadisesi ise, yorumcunun metni anlama konusundaki çabasının bir hasılası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan hermenötik, metinden daha çok yorumcunun mahiyetini soruşturarak onu öne çıkaran bir yaklaşımdır ve yorum ile yorumcu arasındaki varoluşsal ilişkiyi güçlü şekilde vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yorum, Hermenötik, Varlığın İfşası, Özne-Nesne, Anlama, Tarihsellik.

Giriş

Tefsir metodolojisi mahiyetindeki usûl kitapları, anahatlarıyla iki bölümden meydana gelmektedirler. Bunlardan ilki, Kur'an tarihine ilişkindir. Bu bölümde Kur'an'ın nüzulünden başlayarak vahiy, vahyin yazıya geçirilmesi ve daha sonra cem edilerek çoğaltılması gibi konular işlenmektedir. Bununla okuyucu Kur'an tarihi hakkında bilgi sahibi olmaktadır. İkinci bölüm ise Kur'an'ın diline dairdir. Tefsir ve te'vil için mukaddime mesabesindeki bu bölümde Kur'an'ın dilsel özellikleri ve Kur'an'da yer alan edebî sanatlar işlenmektedir. Burada Kur'an dilinin gramatik yapısından edebî sanatlara kadar birçok konu, Kur'an'ın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken hususlar olarak geçer. Böylece müfessir ya da yorumcuya, Kur'an hakkındaki tarihsel bilgi yanında dil alimlerinin tartışmalarıyla açıklığa kavuşmuş bulunan dilsel sorunların rafine halleri sunulmaktadır.

Literatürde tefsir usulü olarak isimlenmiş olan fakat gerçekte metodolojik sistematik bakımından eksik bir muhtevaya sahip olan bu mukaddimlerin odaklandığı ana konu metindir. Tefsir usulü kitaplarında tefsir ya da yorum için sadece metin ve metne dair sorunlar üzerinde durulurken metni anlayan ve yorumlayan müfessir/yorumcunun metni anlama hususundaki tarihsel, varoluşsal ve

yorumcu kaynaklı diğer sorunları üzerinde durulmamıştır. Halbuki yorum sadece metne ilişkin bir hadise olmaktan daha çok yorumcuya ilişkin bir hadisedir. Nitekim batıda 18. yüzyılın sonlarından başlayarak 20. yüzyılda büyük filozoflarla belli bir olgunluğa ulaşan anlama/yorumlamaya dair tartışmaların odak noktasında yorumun öznesi olarak insanın yer alması, Hıristiyan batı yorum geleneğinde de bulunan bu boşluğun keşfedilmesinin bir hasılasıdır. Tarihsel gelişmeler batı düşünce dünyasını bu eşiğe getirmişti.

Genel anlamda felsefi hermenötik açısından yorumun mahiyeti konusu, önümüze üç alt başlık çıkarıyor. Bunlar, 1- Yorumcu, 2-Metin, 3- Yorum. Yorumun mahiyetine ilişkin doğru bir bakış açısına sahip olma girişimi, yorumcu olarak insanın ve yorumun nesnesi olarak ta metnin mahiyeti hakkında varoluşsal temelde bir bakış açısına sahip olmayı zorunlu kılmaktadır. Zira yorum, yorumcu ve yorumun konusu olan metin birbirleriyle doğrudan ilişkilidirler. Bu nedenle yorumcu kavramı ile metin kavramı, yorumun mahiyeti konusu için mukaddime mesabesinde dirler.

A. Yorumcu

Biraz önce değinildiği gibi, Aydınlanmanın süper özne mertebesine çıkardığı insan, çok geçmeden 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eleştiri konusu olmuş, 20. yüzyıla gelindiğinde ise, varoluşsallık ve tarihsellik tartışmalarıyla yerini “tarihsel özne olarak insan” a bırakmıştır. Tarihsel özne olarak insan, bu felsefelerdeki insan tasarımı ndan farklı şekilde, özne olduğu kadar aynı zamanda nesnedir. Çünkü bu yeni insan tasarımında dünyadan bağımsız şekilde var olabilen muhayyel bir insan tasavvuru yerine, ancak dünyada var olabilen ve ancak bu zorunlu ikamet ortamındaki koşullar içerisinde varlığını gerçekleştirebilen tarihsel insan tasavvuru vardır. Yeni tasavvura göre tarihsel bir mahiyet olan insan, ancak kendi tarihselliğinin koşulları içerisinde var olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, zorunlu ikamet koşulları içerisinde bir varlık durumundaki insanın mahiyetinin temel kodlarına bakmak önemli hale gelmektedir. Bu kodlardan konumuz açısından en temel olanları aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

1. Dasein/Dünya-da Varlık

Heidegger'in *Dasein* analizi, insanın mahiyetine dair insan düşüncesinin yeni bir evreye girmesine yol açmıştır. O, dünyada bir varlık olarak insanı *Dasein* olarak tanımlamış, *Dasein* analizine dayanan bu

hermenötik anlayışına da *Dasein* hermenötiği ismini vermiştir. Heidegger'in *Being and Time (Varlık ve Zaman)* isimli temel eserinde hermenötik ve ilgili konular hakkında derinleştirdiği düşünce, hem özelde hermenötik kelimesinin anlam alanı, hem de genelde bu konunun yer tuttuğu alanın tanımlanması ve geliştirilmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Heidegger hermenötiği, insan varlığının fenomenolojik açıdan mahiyeti ve bu mahiyetin açıklanmasına odaklanan bir anlama ontolojisidir. Denilebilir ki *Varlık ve Zaman* baştan sona kadar "dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış olan *Dasein*'in"¹ geniş boyutlu analizinden ibarettir. Burada *Dasein*, tarihsellik, yani zamansallık, mekansallık ve dilsellik bakımından incelenir. Heidegger'in *Dasein* analizinde anlama ve yorumlama da Palmer'in ifadesiyle insan varlığının temel varoluşsal halleridir.² *Dasein*, ontolojik olarak geleceğe dönük bir yapıya sahiptir. Bu nedenle o kendisini daima geleceğe doğru aşmaya çalışarak varlığını deneyimler. *Dasein*'in dünya ortamında tarihsel anlamasının yapısı, onun ontolojik arkabahçesinin bütünüyle birlikte ortaya çıkar.³

Dasein, "dünyada varlık" olarak tanımlanırken dünya ile kastedilen, çevre, nesnel yaklaşım ve bilimsel gözlemler algıladığımız evren değildir. Burada dünya kelimesiyle ifade edilmek istenen şey, tüm varlıklardan oluşan bütün değil, belki de bizim "onun dünyası", "bizim dünyamız" derken kastettiğimiz manaya daha yakın olan bir şeydir. Başka bir ifadeyle o, insanoğlunun kendisini görünürlülük ile çevrelenmiş ve içine gömülü olarak gördüğü bir totalitedir. Bu bakımdan dünyayı benlikten ayrı bir varlık olarak değil, onunla beraber bir bütün olarak görmek gerekir. Böyle görmeyince ortaya bir özne-nesne düalizmi çıkar ve insan, varlık alanını bu düalizm dolayımında algılamaya başlar. Bu da kendisiyle bir bütün olduğu dünya ve dünyada varlıklar arasında ötekileştirici bir mesafenin oluşmasına, dolayısıyla da dünya ile yabancılaşmasına neden olur. Halbuki dünya, benliğin nesnel anlamdaki dünyadan ayrılmasından daha önce de vardır, zira o, tüm nesnelliklerden ve hayallerden daha öncedir. Böyle olunca aslında o öznellikten de öncedir. Dünya, içerisindeki varlıkların sayılmaya çalışılması ile anlatılmış

¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 176.

² Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 73.

³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 1: 362.

olamaz. Zira bu durumda dünyanın kendisine temas edilmemiş olur. Çünkü biraz önce temas edildiği gibi dünya, herhangi bir varlığı/varolanı bilme eyleminden önce, varsayılan olarak algılanması gereken bir şeydir. Dünyadaki her bir varlık, daima, söz konusu *bu dünya bağlamında-bir varlık* olarak kavranır. Fiziksel dünyayı oluşturan varlıklar, bizzat bu dünyanın kendisi değil dünyada olan varlıklardır. Dolayısıyla gerçekte, sadece insanın dünyası vardır.⁴

Dünyanın kuşatıcılığı ve aynı zamanda yakınlığı, onun daima dikkatten kaçmasına neden olmaktadır. Halbuki insan her şeyi ancak onun içinden görebilmekte iken, hiç bir şeyi onsuz olarak saf kendi görünümünde görememektedir. Daima dikkatten kaçan, ama kaçınılmaz olarak var sayılmak durumunda olan bu kuşatıcı dünya, daimi saydam yapısıyla onu bir nesne olarak kavrama gayretlerine kapalı olarak vardır. Dünya, kendisinde ortaya çıkan varlıklar yanında hissedilen, ama yine sadece dünya içerisinde gerçekleşen bir şeydir. Dolayısıyla *dünya* ve *anlama*, Dasein'in varlığının ontolojik oluşumunda ayrılmaz cüzler olarak yer alırlar.⁵

2. Tarihsel Varlık

Dasein olarak insan, aynı zamanda ve her şeyden önce varolan anlamında tarihsel bir varlıktır. Hem varoluşsal olarak tarihsel bir varolan hem de tarih içerisinde eyleyen bir varolan olarak tarihsel bir varolandır. Bu bakımdan tarihin tarih yapan aktörleri insanlardır. Zira tarih, insan eylemleri ile varlık bulur. *Dasein* (dünyada-varlık) tanımıyla insan, bu dünya ortamında tarihselliğini deneyimlerken tarih oyununun baş aktörü olarak gerçek bir tarih senaryosu yazar. O tarih senaryosunu yazarken, ontolojik yapısına bağlı olarak geçmiş tarihsel birikimin meydana getirdiği bir tarihsellikte, bu tarihselliğin ona kazandırdığı arkaplan belirleyicidir. İnsanın tarihselliği, onun total kimliğinin tarihselliği, total kimliğinin en önemli yanını teşkil eden aklının tarihselliği anlamına gelir. Bu bakımdan aklı yanında, aklına yön veren duyguları, yani varlığının total kimliğini ifade eden bütün yönleri ile insan, tarihsel bir mahiyettir.⁶ Şayet bu bakış açısı varoluşsal bir temele dayanıyorsa, o halde aydınlanmacı-rasyonalist felsefelerin ana tasarımlarında yer alan *salt akıl* temelsiz hale gelir.

⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 65-105.

⁵ Palmer, *Hermenötik*, 178-179.

⁶ Bk. Doğan, Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Ara Yayınları, 1992).

Bu nedenle tarih, *Dasein'in* dünyasının varoluşsal ruhudur. İnsanı şekillendiren ana kucağı da bu ruhtur. Daha önceki bir çalışmamızda, insanın ve aklının tarihselliği konusunda batıdaki tartışmalar ve karşıt görüşler üzerinde detaylı bir şekilde durmuştuk. Tarihsellik ve hermenötiğin tarihi içerisinde süregelen tartışmalar ve bu tartışmalarla filizlenen düşüncenin rafinasyonu sonrasında artık metin, tarih ve insan, varoluşsal bir ilişkiler ağı içerisinde ele alınmaktadır.⁷

3. Dil Varlığı

Gadamer, “Dili olanın dünyası da vardır”, der. Çünkü insan varoluşsal olarak dünyayı dil ile tecrübe etmektedir. Dil, varlıkların sınırsızlığı ile dolaysız bir ilişkiye sahiptir. İnsanoğlu tecrübesini kelimelere yerleştirerek, yani dile dökerek tecrübeyi yaşayan bir forma sokar. Dile sahip olmak, hayvanların içerisinde buldukları habitatlarıyla sınırlı kalma modundan çok farklı bir varoluş moduna sahip olmayı içerir. Mesela insanlar yabancı bir dili öğrendiklerinde, kara hayvanı haline gelen bir su hayvanı gibi dünya ilişkilerini değiştiremezler, aksine, insanlar dünya ile mevcut ilişkilerini korurken, bu ilişkiyi yabancı dillerin dünyasıyla genişleterek zenginleştirirler.⁸

Her ne kadar pek çok kelime anlamı şekillendirmekte veya formüle etmekteyse de anlam, dünyada ilişkiler bütünü içerisinde yerleşik olarak zaten dilden daha önceden vardır. Kelimeler, kendi sistemleri haricinde dünyadaki ilişkiler bütününde var olan ve buradaki ilişkiler bütünü içerisinde yerleştirilmiş olan bir şeylerdir. Bu bakımdan anlamlılık ta, insanoğlunun nesneye kazandırdığı bir şey değil, bir nesnenin, dil ve kelimelerle ontolojik açıdan ifade edilmesinin mümkün kılınmasıyla insanlığa verilen şeydir. Diğer taraftan şeyler, öncelikle kelimeler ve dil içerisinde varlığa gelmiştir ve böylelikle var olabilmektedirler. Palmer’a göre Heidegger’in, meşhur “dil, varlığın meskenidir” sözü de böyle yorumlanmalıdır.⁹

Heidegger’e göre dilin varoluşsal-ontolojik temelini ise söz oluşturur. Varoluşsal olarak söz, bulunuş ve anlamayla eşit derecede aslidir. Söz anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Dolayısıyla açıklama

⁷ Bk. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 78-143.

⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I: 276.

⁹ Palmer, *Hermenötik*, 181-182.

ve ifade etmenin temelini oluşturmaktadır. Nitekim anlam da açıklama (tefsir) ve hatta daha asli olması bakımından söz etme sırasında dile getirilebilir. Eğer söz, açıklanmışlığın asli varoluşu ise ve bu da dünya-içinde-varolmayla kuruluyorsa o zaman söz de asli olarak özgün dünyasal bir varlık mahiyetine sahiptir. Dünya-içinde- varolmanın dünyadaki bulunuşsal anlaşılabilirliği kendini sözle dile getirir. Sözün açıkça dile getirilmişliğine dil denmektedir. Dünyada varolan sözcükler bütünü, bir dünya-içinde-varolan olarak sözcüklere ayrılmış halde karşımızda hazır halde bulunur. Zira söz, varoluşsal olarak dilin ta kendisidir. Sözlü konuşmaya, her biri birer imkân olarak duymak ve sükut da dahildir.¹⁰

Dasein kendini sözle dile getirir. Söz etme, daima bir şeyler hakkında söz etmedir. Her sözün arkasında bizatihi hakkında söz edilen vardır. Dilek, temenni, soru sorma ve hasbihal etmelerde bizatihi dile getirilenin kendisi vardır. Sözün kendini haberleşme-anlaşma konusu yapması da bunlar sayesinde olur.¹¹

Hermenötik çalışmalarında dil meselesine büyük bir önem atfeden Gadamer ise, dil, dilin içinde meydana geldiği dünya ve onu yapan insan arasındaki varoluşsal ilişkiyi şöyle ifade etmektedir:

Dilin, içinde dile geldiği dünyadan ayrı hiçbir bağımsız hayatı olamaz. Yalnızca dünya dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dil de dünyanın onda sunulmasındaki hakiki varlığına kavuşur. Bu yüzden, dilin kaynağı itibarı ile insani olması aynı zamanda insanın dünya-içinde oluşunun/dünya-içindeki-varlığının (In-der-Welt-Sein) aslında linguistik olması manasına gelir.¹²

Gadamer'in bu bütünsel/tarihsel/varoluşsal bakış açısı, dünyanın ve dilin mahiyetine yönelik temel bir saptama olmanın yanında, insanın linguistik varoluşsal karakterine de esaslı bir vurgudur.

Öte taraftan geçmiş tarihin ve bunun gerçekleşme şekli olarak dönemsel tarihselliklerin dünyaya bıraktığı anlam dünyası da dilde mündemictir. Bu nedenle dil tarihseliktir. Çünkü dil hem tarihin en önemli taşıyıcısı hem de tarihselliğe anlam veren, tarihselliği mümkün kılan şeydir. Dünyaya atılmış olarak orada bir dil dünyasına

¹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 169-170.

¹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 171.

¹² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2: 253.

gözlerini açan insan, zorunlu olarak varlığı dil ile görmekte, hatta dil vasıtasıyla düşünmektedir.

Buna karşılık olarak dil, tarihselliğin tezahür biçimidir ve bu karakteri itibariyle kendisi de tarihseldir. Çünkü dil, tarihselliğin kendisi ve tarihin kurucu unsuru olduğu gibi aynı zamanda tarihsel süreç içerisinde tarihsel insan tarafından dönüştürülen, şekillendirilen şeydir.

4. Fani Varlık

Ölüme, hitama doğru bir varlık olarak var edilen insan, varlığın anlamını ölümlü, sonlulukla, havfla birlikte idrak etmektedir. Faniliğini idrak eden insan, kendi varlık imkanlarını sahici bir kararlılıkla üstlenerek varlığını gerçekleştirir. Ölümlü varlık olması ve varlığını idrak etmesinin içerisinde ölüm korkusunun bulunması, varoluşuna katılan bir gerçeklik olarak, onun bu dünyada kendisini zamansal olarak idrak etmesini sağlamaktadır. İnsan ölüme yaklaştıkça zamansallık ufkunu daha çok anlamakta/idrak etmektedir.

Ölüme yönelik ve ölüme fırlatılmış varlık olarak *Dasein*, aynı zamanda ölümden sürekli bir kaçış içerisindedir. Bizatihi kendi *Dasein*'imizin zaten hep ölmekte olduğu, yani kendi sonuna yönelik olarak var olduğu gerçeğini, ölümü her gün başkasının başına gelen bir hadiseye dönüştürmek suretiyle örtetek saklamaktadır. Ölüm hadisesini, olsa olsa kendimizin halen yaşamakta olduğunu biraz daha teminat altına aldığı şeklinde göstermektedir. Oysa o ölümden kaçarken de aslında bizatihi herkesin hep ölüme yönelik varlık olarak belirlediği şeye tanıklık etmiş olmaktadır.

O geleceğe/ileriye fırlatılmış bir varlık olması itibariyle, geleceğine ilişkin tasarımlarıyla ileriye doğru koşarken, tirajik olarak aslında ölümüne doğru koşmaktadır. Ne var ki varoluşsallıkla kendini ileriye doğru aşma isteği, ileriye koşarken ona ölüme koştuğunu unutturmaktadır.¹³

Sonuç olarak sözü geçen bu dört ögenin orta yere getirdiği şey, insanın, dolayısıyla aklının tarihsel bir mahiyet olduğudur. İnsan olarak müfessirin tarihselliği, bir taraftan anlamasının tarihselliğini temellendirirken, diğer taraftan ve aynı zamanda onun tefsir diye ortaya koyduğu eserinin tarihselliğini de temellendirmektedir. Ha-

¹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 268-270.

kikatte kendisi mecaz olan dil ile dile gelmiş olanın, tarihsel bir mahiyet olan insanın aklıyla mutlak hakikat makamında ele alınmasının muhasebesini zorunlu hale getirir.

B. Metnin Mahiyeti

Felsefi manada metin kavramı sadece yazılı metinleri ifade etmemekte, bunun yerine bütün anlamlı insan eylemlerini ifade etmektedir. Yazılı metinlerin yanında her türden sözlü metin, sanat eserleri, diğer metinlerle farklılığına rağmen musiki tarzında sesli metinler, hatta varlığını tamamı metin kavramı içerisinde düşünülmemektedir.

Sözlü söylemin (metinlerin) muhatapları yalnızca konuşma anındaki kişiler iken, yazılı metnin muhatapları sözlü söylemdeki diyalog durumunun aksine eşit koşullarda olmayan okuyuculardır. Yazılı metinlerin okuyucuları, zamansallık, tarihsellik ve kültürel bakımdan farklılık arz ederek ayrışır. Fakat yazılı söylem, sözlü diyalog esnasındaki zamansal kısıtlılığa bağlı kalmadan bilinmeyen okuyuculara hitap ederek evrensellik kazanmaktadır. Yazılı ve sözlü metinler gibi diğer anlamlı insan eylemleri de metin gibi ele alınarak okumaya konu olurlar.¹⁴ İnsanın her türlü eylemi de konuşma gibi bildiri içeriklidir. İnsan eylemi, bildiri içeriğini muhteva olmasının yanı sıra sözel eylem gibi belirli kurallara göre ifade edilme tarzına da sahiptir. Eylemin bildiri içeriği yanında ifade tarzı, o eylemin yazıyla saptanmasını mümkün kılan anlam içeriğini oluştururlar.¹⁵

Söz konusu bu metin türlerinin en ayırt edici vasıfları, bu-dün-yada-varlık olan *Dasein*'in anlamlı eylemleri olmaları itibarıyla tarihsel bir mahiyet olmalarıdır. Yazılı ve sözlü metinler ise, diğer tüm metinlerden farklı olarak dilsel-tarihsel metinlerdir. Bu tür metinlerin dilselliği onları diğer metinlerden farklı kılar. Kendileri bir dil hadisesi olan bu metinlerle ilişki de genel anlamda varlıkla kurulan ilişki gibi varoluşsal olarak dil üzerinden kurulmaktadır.

C. Anlama/Yorumlama

Heidegger'e göre anlama, varoluşsal bir olaydır ve geleceğe atılmışlığın varoluşsal yapısıdır. Bu yapı, *Dasein*'in anlamlı bir operasyonu olan anlama için temeldir. İnsan bilimlerindeki gündelik anlamanın

¹⁴ Paul, Ricoeur, *Yorumların Çatışması Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. Hüsamettin Aslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1990), 1: 27-30.

¹⁵ Yasin Aktay, vd. *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 2020), 121.

da temelinde bu yapı yatmaktadır. Gadamer'e göre Heidegger'in anlamayı varoluşsal bir hadise olarak görmesi, onun hermenötiğinin temel ögesini yakaladığını göstermektedir.¹⁶

Ona göre insan varoluşunun kendini dışa vurma tarzının temeli anlamadır. Varoluşsal olarak bu dünyada anlama, insanın ontolojik yapısına aittir. Nitekim dünya ile ilişkimiz de bir anlama ilişkisidir. İnsan, sürekli *bu dünya-da varlık* ve ilişkilerinin toplamından oluşan dünyada varlık olarak anlama hali içindedir.¹⁷

Mahiyeti bakımından anlama, kişinin anlamaya çalıştığı bir metni kendisi için anlamlı hale getirmesidir. Yoksa anlama, adeta tanrısal bir vizyonla onu bütün boyutlarıyla idrak etmesi, künhüne vakıf olması değildir. Bu yüzden Gadamer, "biz daima eksik anlarız" derken, hermenötiğinin, geleneksel olarak kendisini bir sanat öğretisi olarak anladığını söylemektedir.¹⁸

Varoluşsal hermenötik bakışa göre anlama, temel karakteri itibariyle diyalojiktir. Anlamanın diyalojik karakteri, onun bir konu üzerinde uzlaşmaya varma ve dolayısıyla anlama hadisesinin, bir katılım hadisesi olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Gadamer'e göre hakikatte anlama, mevcut nesneyle değil, onun etki tarihiyle kurulan özel ilişkidir. Bu ise, onun anlama ile kastettiği şeyin, bir metnin yazarı ile aynı görüşün paylaşılması yerine, aynı zeminin, yani konunun paylaşılması anlamına gelmektedir. Çünkü bir başkasının bakış açısını kavramak için, onun dayandığı temeli kavramak gerekir. İşte bu yüzden de bir metni anlarken yazarının niyetini anlama, yazarın dayandığı temeli anlamaya nazaran ikinci derecede kalır.¹⁹

Gadamer'in anlama hadisesini konu üzerinde temellendirmesi, hakikatin bakış açısına indirgendığı manasına gelmiyor. Çünkü burada gerçek olan, bakış açısının konuya dayandırılarak konunun esas alınmış olmasıdır. Gadamer, burada anlamayı yazarın niyetinin üzerinde temellendiren Hirsch gibi niyetsevcileri eleştirerek, bu temellendirmenin konuyu, dolayısıyla da hakikati bakış açısına in-

¹⁶ Gadamer, *Tarih Bilinci Sorunu*, 97.

¹⁷ Osman, Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 103.

¹⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2: 3.

¹⁹ Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 156.

dirgediğini savunmaktadır. Ona göre birini bilmek için onun uf-kunu keşfetmeye kalkışarak sorunu çözeceğimizi farz edersek, yapmak istediğimiz şeyi gerçekleştirmekte başarısız oluruz. Çünkü bu durumda nesne üzerinde uzlaşmaya varmamış oluruz.²⁰

Gadamer hermenötğinde anlama, öncelikle konunun tecrübe edilmesi olarak yer alır. Buna göre bir metnin anlamı, herhangi bir tarihsel bireyin bilincini aşan hakikat iddiasında bulunduğu için, “kendisini tecrübe eden şahsı değiştiren bir tecrübe” haline gelir. Böylece metin, kendisinden başka bir noktaya işaret ettiğinde ve yazarın hakkında konuştuğu konuyu görmemizi sağladığında varlık kazanır.²¹

1. Özne-Nesne Düalizmi

Varoluşsallık temelinde hayat bulan hermenötiği diğer anlama teorilerinden ayıran en önemli husus, bu hermenötiğin özne-nesne ontolojisine ilişkin yaklaşımıdır. Hermenötik, özne ve nesne kavramlarını tartışmaya açarak diğer bütün anlama teorilerinin üzerine oturduğu temeli sorunsallaştırır. Bu teorilerin açık ya da örtük olsun hiçbir şekilde yakasını özne-nesne düalizminden kurtaramamış oldukları söylenebilir. Mesela Gadamer, “Dilthey’in Tarihselliğin Güçlüklerine Dolanışı” başlıklı makalesinde Dilthey’in, aydınlanmanın özne-nesne eleştirisi üzerinde şekillenen sisteminin dahi, yakasını bu düalizmden kurtarmadığını ikna edici şekilde ortaya koymaktadır.²²

Özne-nesne ontolojisine taraftar olanlar, anlamada nesnelliği savunurlarken aslında bir paradoksun içine düştüklerini fark edemiyorlar. Burhanettin Tatar’ın Gadamer’e dayanarak söylediği gibi, onlar nesnelliği savunurlarken aslında öznelliğe düşmekte ve öznelliği savunmuş olmaktadır. İlk olarak bu, anlamın varlığını onu oluşturanın zihne indirgemelerinden, ikinci olarak ta özne-nesne üzerinde temellenen yöntem aracılığıyla anlamı nesnel olarak elde edeceklerini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü onlara göre, yazarın niyetine yönelerek yorumcu, anlamı kavranabilir bir form içerisinde mevcut ana getirebilir.²³

²⁰ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 25.

²¹ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 48.

²² Gadamer, “Dilthey’in Tarihselliğin Güçlüklerine Dolanışı”, *Metinlerle Hermenötik Dersleri*, Der. Doğan Özlem (İzmir: Prospero Yayınları, 1994).

²³ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 31.

Şayet böyleyse, o halde Tatar'ın sorduğu şu soruların cevaplanması gerekir: "Eğer anlam zaten nesnel, yani tabiatı itibariyle paylaşılabilir değilse, yorumcu onu nasıl kavrayabilir ve şayet o nesnel ve paylaşılabilir ise niçin yorumcu yazarın öznelliğine gitmelidir? Yazarın öznelliği anlamın öznelliği için bir hareket noktası olarak kabul edildiğinde, öznelcilik ve nesnelcilik kaynaşmış olmuyor mu?"²⁴

Doğrusu, özne ve nesnenin kendilerine ait ontolojik alanlara sahip oldukları ve kendi özdeşlikleri içerisinde buldukları varsayımı, çözülemeyecek bir ikilemi ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, şayet yorumcu özne ile nesne arasında bir mesafenin bulunduğunu var sayıyorsa, bu durumda nesneyi öznenin dönüştürücü etkisinden koruyabilmek için bu mesafeyi korumak zorundadır. Ne var ki bu mesafeyi koruduğu sürece de nesneye, onu kendi tabiatı içinde yeterince anlayacak kadar aşına olamayacak ve bu tutumu, onun nesnenin hakikatini kavramasını engelleyecektir.²⁵

Tefsirde, nesnelci eğilimin kendisini daha çok dirayet tefsirinde gösterdiği söylenebilir. Rivayet tefsiri nüzûl ortamının tarihselliğine aşına olmaya olabildiğince imkanlar sunarken, dirayet tefsirinde, farklı zamanlardaki yorumcuların tarihselliği her yeni tefsir etkinliği ile bu aşına olabilme imkanının önüne tarihsel bariyerler koymaktadır. Diğer taraftan her tefsir etkinliği tarihsel kapalılığını bertaraf ederek Kur'an'a yeniden söz söyleme alanı açarken onu yeni bir tarihsel katmanla da kapatmaktadır. Burada Kur'an'ın sözü aynı anda hem açılmakta hem de paradoksal olarak kapalı hale gelmektedir. Tefsirde nesnelciliğin tesiri ne kadar çoğalırsa Kur'an'ın sözü de o nispette kendisine yabancılaşır. Zira nesnelcilikte metnin anlamı, yorumcunun tarihsel anlam dünyasıyla şekillenmiş kanaatlerinin yorum konusu olan metinle dile getirilendir.

2. Gelenek

Hermenötik anlama sanatında gelenek, aydınlanmacı felsefelerin aksine, müspet bir anlama kavuşturulmuştur. Buna göre gelenek ne arkamızı döneceğimiz ne de kendisinden kurtulacağımız bir olgudur. Zaten bu, varoluşsal olarak mümkün de değildir. Aksine gelenek, bizi yapılandıran, dolayısıyla bizi biz yapan en temel varoluşsal varlık zemini. Öte yandan gelenek, geçmiş bize ulaştıran, geçmiş ile irtibatımızı sağlayan, bu nedenle de geçmiş ve bugünü

²⁴ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 31.

²⁵ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 39-40.

anlamlandıran ve anlamamızı sağlayan şeydir. Bize şeyler hakkında ön-anlamayı ve ön-yargıyı sağlayan da gelenektir.

Zaten bizler daima bir gelenek içerisinde var oluruz. Ne var ki gelenek içerisinde var olmak, bir taraftan ön-anlamamızı temin eden şey iken diğer taraftan, paradoksal olarak metnin bize söyleyeceği şeyin duyulmasını, fark edilmesini engelleyen şeydir. Gadamer'in değindiği gibi, "Bizi gelenek içinde bizimle konuşan şeye sağır hale getiren, gizli önyargıların tiranlığıdır."²⁶

Hermenötik yaklaşım geleneği felsefi anlamda varoluşsallıkla ilişkilendirilen buna karşılık tefsir faaliyeti, geleneği daha çok değer açısından ele alma eğiliminde olmuştur. Fakat bu yaklaşımda ister müspet ister menfi olarak değerlendirilsin, yorumcu ile kendi geleneği arasındaki varoluşsal ilişki göz ardı edilmektedir. Halbuki her tefsirci kendi geleneği içerisinde şekillenirken yorum öncesi ön-anlamasını kendi geleneği belirlemektedir.

3. Önyargı

Doğası itibariyle anlama, daha baştan geleneğin bize kazandırdığı ön-anlama/ön-yargı zemininde başlar. Fakat "bir şeyi anlamaya çalışan kişinin kendisinin, daha baştan kendi arızî ön-anlamalarına teslim olmaması gerekir; inatla kulak asmazsa metnin gerçek anlamını işitemez ve böylece metnin asıl anlamını bertaraf etmiş olur. Metni anlamaya çalışan kişi, karşısında durduğu metnin kendisine bir şey söylemesine hazır olmalıdır. Hermenötik eğitilmiş/donanımlı bilinç, daha baştan metnin farklılığına duyarlı olmak zorundadır. Fakat bu duyarlılık türü ne içerik konusunda "nötrlük" gerektirir ne de kişinin kendisini ortadan kaldırmasını gerektirir; tersine bu duyarlılık türü kişinin kendi ön-anlamalarının ve önyargılarının ön-temellere dönüştürülmesini ve temellükünü gerektirir. Önemli olan şey kişinin kendi önyargılarının farkında olmasıdır. Öyle ki, metnin kendisini çıplak ötekiliği ile sunabilsin ve dolayısıyla kendisine özgü objektif hakikati, kişinin kendi ön-anlamaları karşısında açıkça sergileyebilsin."²⁷

Her anlamamanın kaçınılmaz biçimde bir önyargıyı içerdiğinin kabulü, hermenötik problemi ön plana çıkarır. Hermenötik literatürde önyargı kavramı, etimolojisine de uygun olarak yanlış yargı anlamına gelmez. Hermenötik'te bu kavram, hem pozitif hem de

²⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2: 10.

²⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2: 9.

negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsuru olarak yer alır. Her ne kadar “insan zihni önyargısız işlemeyecek kadar zayıfsa da, en azından doğru önyargılarla eğitilecek kadar şanslıdır.”²⁸

4. Varlığın Kendisini İfşası

Kur'an tefsir geleneğinde anlama, daha çok metnin tarihsel ve dilsel boyutu hakkında yeterli malumat sahibi olma dışında anlama konusunda herhangi bir sorunu olmayan öznenin metin analizi ile ulaştığı hasıla olarak öne çıkmaktadır. Bu bakımdan geleneksel tefsir ameliyesine özne-nesne ontolojisinin egemen olduğu söylenebilir. Araştırılmaya soruşturulmaya konu olan neredeyse sadece metindir. Bu ameliyede metin mutlak nesne olarak yer alırken, müfessir özne konumunu her daim muhafaza etmektedir. Müfessirin tarihselliğinin metnin anlamını manipüle edebileceğinin hesabı pek gözükmeyiz.

Buna karşılık hermenötik anlama sanatında anlama, bir özne olarak insanın nesnelere dolaysız kavraması, onların üzerinde gerçekleştirdiği operasyonlar ile değil, aksine varlığın kendini ifşası ile gerçekleşir. Özellikle Gadamer hermenötiği, Heidegger'in hakikati ifşa, ya da konunun (*sache*) parlaması olarak gören felsefesinden yola çıkmaktadır. Buna göre herhangi bir hakikat iddiasında olarak ortaya çıkan şey, bizzat nesnenin kendini ifşası, yani kendini açması olduğu için, her daim hakikat, bir ifşa olarak anlaşılmalıdır. Bu ifşa ise, her şeyden önce nesnelere ifşasının arka planı olarak dünyanın ifşasına işaret etmektedir. Heidegger hermenötiğine dayanan bu hakikat-ifşa ilişkisi bakımından nesnelere, hem zaten ifşa olmuş hem de gizli durumda olurlar. Tecrübeler dünyasının içerisinde kendine özgü var oluş tarzı ile *Dasein* olarak insan, hem hakikat, yani ifşa hali içinde, hem de hakikat dışı, yani gizli varlık olarak henüz kendini ifşa etmemiş bir halde bulunur. Zaten burada hakikat ön-kavramı, hem nesnelere ifşasının dünyanın ifşası üzerinde gerçekleştiğine, hem de ifşa olmanın *Dasein*'in temel bir niteliği olmasına işaret etmektedir. Hakikat ise daima sınırlı bir ifşa olduğundan, bir şeye ışık tutmak, yani onu açmak, aynı zamanda onun başka bir yüzünü karanlıkta bırakmak olur.²⁹ Hakikat-ifşa ontolojisi ile ilgili olarak Burhanettin Tatar şöyle demektedir:

²⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2: 14.

²⁹ Bk. Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarm Niyeti*, 97-99.

“Şayet her hakikat fani, yani sınırlı ve ifşa bir süreç ise, bu durumda ifşanın orijinalliği ifşa edilen varlığın farklı bir veçhesine ve biricikliğine işaret eder. Bu demektir ki, hiçbir keşif ya da ifşa, başka bir keşfe indirgenemeyeceği ve diğer bir hakikatle yer değiştiremeyeceği için, ifşa olarak her hakikat kendine özgü bir niteliğe, alana ve sınıra aittir.”³⁰

“Hakikat” kavramına felsefi bakımdan bu şekildeki bakış tarzı, hakikati, yani anlamı, metnin lafzında, yazarın niyetinde ya da önyargılarda donduranların aksine olarak, yorumu dinamik bir pozisyonda tutma kabiliyetine sahiptir. Bu ise yorumun, hakikatin tarihsel öznel tezahürleri olduğunu ve hakikatin tarihsel sürekliliğe sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü her yorum nesnenin/metnin anlamını farklı bir açıdan aydınlatır.

Yorum, tabiatı itibarıyla hiçbir zaman sıfır noktasından başlamaz. O, tarihsel olarak etki altında olan bir bağlamın hakikatinden hareket eder. Bu ise, “mevcut bağlam ya da ufkun kendi ışığını tarihten aldığı anlamına gelir. Böylece mevcut an, kendisini geçmişten ayırarak değil, kaynağı olan tarihsel sürecin yeni bir boyutunu tezahür ettirerek farklılık arz eder.”³¹

Açık olan şu ki, metin ve yorum ancak, daima yeni bir yöne işaret etmek suretiyle var olabilirler. Geçmiş bir metni mevcut ana getiren ve bir yorumu aynı metnin diğer yorumlarından ayıran, dolaşısıyla da canlı kılan şey budur. Aksi durumda, hem metin önceki yorumlarından ayırt edilemez duruma gelir, hem de yapılacak yorumlar, zaten söylenmiş olanın tekrarından ibaret olacağı için bu yorumlar farklı varlıklar olarak tezahür edemezler. Bu nedenle, paradoksal gözüke de metinler varlıklarını ancak farklı yorumlarla tezahür ettirebilirler. Çünkü, eğer yorumlar arasında farklılık olmayacaksa, bu durum, metnin varlığının değişen şartların gerçekliğinden koparak kendi içinde durağanlaşacağı manasına gelir. Bu bakımdan bir metne yorum açısından değişmez bir anlam olarak yaklaşmak, bu metnin artık hayattan, canlılıktan yoksun olmasına manasına gelir. Bu da şimdi ile geçmiş arasında esaslı bir kopukluğun bulunduğu kabul etmek olacağı için, metnin tarihsel sürekliliğinin bulunmadığını kabul etmekle eş değer olacaktır. Yani söz konusu metin, değişen şartlar ve farklı tarihsel durumlara kayıtsız kalmak

³⁰ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 101.

³¹ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 115.

durumunda kalacağı için yeni bir şey söyleme, başka bir ifade ile söz söyleme gücünü kaybetmiş olacaktır.³² Dolayısıyla yorumla hayat bulan hakikat, sınırlı bir ifşa hali ve hakikatin tecrübe edilmesi olarak her yorum, hakikati sadece bir yönüyle ifade ederek onu sürekli ve dinamik kılmaktadır. Bu bakımdan hakikatin/yorumun nesnelliği iddiası, epistemolojilerin bir iyimserliği olmanın ötesine geçmez. Zira bu, hakikatin süreksizliği, donmuşluğu manasına gelir.

Netice olarak, varoluşsal hermenötikte hakikatin anlaşılması sorunu, yani yorum sorunu, bir epistemoloji sorunu ya da yazarın niyetinin bilinmesi sorunu değil, bir konu üzerinde ufukların kaynaşması sorunu olarak görülmektedir. Dolayısıyla hakikat, metinle karşılıklı konuşma sürecinde ortaya çıkan şeye işaret eder. Hakikatin diyalojik yönüne büyük önem atfeden Gadamer, bu yüzden *Hakikat ve Yöntem* isimli meşhur kitabında bu konuya geniş bir yer ayırarak Sokratik-Platonik diyalogların önemi üzerinde durur, onlar üzerinden hakikatin diyalojik karakterini analiz etmeye çalışır. Bu bağlamda o şöyle demektedir:

Anlamak isteyen kişi söylenen şeyin arkasında ne yattığını sormalıdır. O bunu bir soruya cevap olarak anlamalıdır. Söylenen şeyin arkasına gidersek, kaçınılmaz şekilde söylenen şeyin ötesine sorular yöneltilmiş oluruz. Metnin anlamını, yalnızca sorunun ufkuna –aslında başka cevapları da içeren ufuktur – ulaşırsak anlayabiliriz. Kaldı ki, bir cümlenin anlamı, cevabı olduğu soruya bağlıdır, fakat bu, anlamın zorunlu olarak onda söylenen şeyi aştığına imada bulunur.”³³

Gadamer’in, evrensel hermenötiğin temel sorunları bağlamında yapmış olduğu analizler, daha önce işaret edildiği üzere, insanın, dilin, dünyanın ve aynı zamanda anlama nesnesinin tarihselliği üzerinde temellenmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın çağdaş tefsiri, bu temelleri dikkate alarak her yeni durumda, her yeni tarihsellikte sözünü söyleyebilmelidir. Aksi takdirde daha önce değinildiği gibi, Kur’an’ın birbirinin tekrarı durumundaki yorumları, aynı şeyi söyleyerek metni yorumla özdeş hale getirirken aynı zamanda Kur’an metnini de durağanlığa sürükleyerek onu canlı metin olmaktan çıkarır. Bu da Kur’an metninin tarihsel süreksizliği manasına gelir.

³² Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 116.

³³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2: 152.

Sonuç

Görüldüğü gibi hermenötik, geleneksel tefsir/yorum modellerinin aksine metinleri öne çıkarmak yerine yorumcuyla öne çıkararak yorumun mahiyetini tartışmaktadır. Geleneksel yorum modellerindeki mutlakçı yaklaşım yerine insan varoluşsallığına bağlı olarak görece sübjektif bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır.

Buna göre yorum, her daim eksik olan, sübjektif, tarihsel ve doğruluğu görece olan bir hasıladır. Buradan da şu sonuç çıkar: Hiçbir yorum, mutlak doğru, mutlak hakikat olarak kendisini dayatma makamında olamaz. Yorumun sübjektif karakteri, hiçbir alanda Gadamer'in ifadesiyle tiranlığa yol vermez. Diğer taraftan bu bakış açısı gerçek bir bilince dönüştüğünde, insan ilişkilerinde, düşünsel karşılaşmalarda verimli bir hoşgörü zemini inşa edilmiş olur. Yanı sıra hem anlama hadisesinde sonuçlara ulaşmada hem de hayata ilişkin konularda çeşitli despotizmler üretmenin zeminini de yok eder. Bu bakımdan, anlamanın hayat süreci içerisinde daima kendini aşan, kendini yenileyen bir hadise olduğunu, dolayısıyla anlamaya konu olan metni yeniden ve yeniden anlama nesnesi diye tasavvur ederek onunla ilişkiyi daim kılmak olduğunu, bilince dönüştürmek gerekmektedir.

İşte bu mülahazalar, tefsiri metin ve metin analiziyle sınırlandırarak müfessirin varoluşsal/tarihsel mahiyetini araştırma dışı bırakan bir yorum anlayışının, ne kadar sorunlu olacağını göstermektedir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 2020.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- _____. "Dilthey'in Tarihselliğin Güçlüklerine Dolanışı". *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*. Der. Doğan Özlem. İzmir: Prospero Yayınevi, 1994.
- _____. *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Martin, Heidegger. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Ara Yayınları, 1992.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Şevket KOTAN

Ricoeur, Paul. *Yorumların Çatışması Hermenoytik Üzerine Denemeler*. çev. Hüsamettin Aslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1990.

Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi

Araştırma makalesi / Research article

Bilal TOPRAK*

Shamanism: Anatomy of an Ambiguous Concept

Citation/©: Toprak, Bilal, (2020). Shamanism: Anatomy of an Ambiguous Concept, Milel ve Nihal, 17 (1), 25-44.

Abstract: The concept of shamanism began to be used in the 1950s to express a larger universe by expanding meaning with the studies of religious scholars such as Mircea Eliade. However, this enlargement, on the one hand, has important traces of its narrow meaning in the past, while pointing to an ambiguous area. In this context, it can be mentioned that the meaning of the concept of shamanism expanded and some problems arising as a result. This study focuses on the semantic change and perception created by the concept of shaman/shamanism, which is very important in terms of the history of religions, anthropology, and archeology.

Keywords: Shamanism, Prehistoric Shaman, Mircea Eliade, Shamanic Religion, Siberia.



* Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [bilaltoprak@artuklu.edu.tr] ORCID: 0000-0001-8039-2128.

Atıf/©: Toprak, Bilal, (2020). Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi, Milet ve Nihal, 17 (1), 25-44.

Öz: Şamanizm kavramı 1950'li yıllarda Mircea Eliade gibi din bilimcilerin çalışmalarıyla birlikte anlam genişlemesine uğrayarak daha büyük bir evreni ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu genişleme bir yandan geçmişteki dar anlamından önemli izler taşıırken bir yandan da muğlak bir alana işaret etmektedir. Bu bağlamda Şamanizm kavramının yaşadığı anlam genişlemesi ve neticesinde ortaya çıkan kimi sorunlardan söz edilebilir. Bu çalışma dinler tarihi, antropoloji ve arkeoloji gibi alanlar açısından son derece önemli olan Şaman/Şamanizm kavramının tarihsel süreç içerisinde yaşadığı anlam değişikliğini ve bunun oluşturduğu algıyı konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şamanizm, Tarihöncesi Şaman, Mircea Eliade, Şamanik Dinler, Sibirya.

Giriş

Batılı düşünce sisteminin ürettiği kavramların sosyal bilimler üzerinde derin bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda din araştırmalarının da söz konusu kavramlar tarafından şekillendiğini söylemek mümkündür. Önceleri oldukça sınırlı bir anlama işaret eden kavramların, daha geniş bir anlamı ifade etmek üzere kullanılmaya başlanması, beraberinde ciddi problemler getirmektedir. Bu dikkat çekici kavramlardan bir tanesi kuşkusuz Şamanizm'dir. Şamanizm, ilk olarak Bering Boğazı'ndan İskandinav sınırına kadar olan geniş bir coğrafyadaki halkların dinlerini ifade etmek üzere kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Şamanizm, önceleri Orta ve Kuzey Asya'daki dinî inançları ifade etmek üzere tercih edilmiş olsa da 1950'lerden itibaren Avrupa, Amerika, Afrika ve Avustralya gibi çok farklı coğrafyalarda ve neredeyse dünyanın her yerinde dinsel, büyüsel ve tıbbî uygulamaları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Avcı-toplayıcı veya balıkçı olarak tasvir edilen toplulukların doğa ile kurdukları ilişki modern dönemdekinden oldukça farklıdır. Bu bakış açısı Şamanizm'in ruhlarla ilişkili olduğu sonucuna götürmektedir. Böylece sadece insanların değil, doğadaki her canlı ve cansız varlığın bir ruha sahip olduğu inancı özellikle pozitivistlerden bunalan Batılıların ilgisini çekmektedir.

Türkçede Şamanizm ile ilgili yayımlanan akademik çalışmaların çok önemli bir kısmı, Türklerin eski inançları bağlamında konuya yaklaşmaktadır. Dolayısıyla ülkemizde Şamanizm kavramının tarihsel ve din bilimsel arka planının irdelendiği çalışmalara pek

rastlanmamaktadır. Şamanizm kavramı antropoloji, arkeoloji ve dinler tarihi alanlarında yerli-yersiz kullanılmasına karşın bu kavramın anlam dünyasına dair çalışmaların olmayışı oldukça dikkat çekicidir. Oysa özellikle Batı'da sosyal bilimlerin farklı alanlarında Şamanizm kavramsallaştırmalarına ilişkin tartışmalar değişik zeminlerde sürmektedir.

Şamanizm'in din, sanat ve tedavi/tıp gibi alanların kökeni olduğu iddia edilmiştir. Pozitivizmin ruhsuzluğundan sıkılan bireyler şamanların yöntemlerine ve çevreleriyle olan ilişkilerine ilgi duymuş ve bu durum modern zamanlarda neo-Şamanist akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Günümüzde popüler kültürün etkisiyle Avrupa, Amerika ve dünyanın birçok yerinde neo-Şamanist gruplara rastlamak mümkündür. Yeni dini hareketler içerisinde kendisine yer bulan neo-Şamanist akım, bir yandan pozitivizme karşı bir tepki olarak maneviyat arayışlarına cevap verirken bir yandan da ekoloji ve kadın Şamanlar üzerinden feminist hareketlere ilham kaynağı olmuştur. Böylece özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarında dinin yanında edebiyat, sanat ve müzik gibi alanlarda da Şamanizmin etkisi gündeme gelmiştir. Bu çalışmada, yaklaşık olarak üç asırdır kullanılmasına rağmen özellikle yirminci yüzyılın ortasından itibaren zaman ve mekân mefhumlarını aşan ve geniş bir evreni ifade etmeye kullanılan Şamanizm'in anlam dünyasındaki değişiklikler ele alınacaktır.

Sosyal Bilimlerde Şamanizm Kavramının Ortaya Çıkışı

İlk olarak 17. yüzyılda Rus kaynaklarında karşımıza çıkan Şaman kavramının Tunguz dilindeki "Şaman" kelimesinden türediği düşünülmektedir. Büyücü hekimleri, rahip ve kâhinleri tasvir ve tarif eden bu kelimenin Sanskritçeden geldiği iddia edilse de bu görüş pek kabul görmemiştir. Şaman, ruhlar ve tanrılar ile insanlar arasında bir arabulucudur. O kötü ruhların niyetlerini öğrenir ve çeşitli yollarla insanları korumaya çalışır. Böylece Şaman ruhlarla kurduğu ilişki neticesinde dinî bir işleve sahip olmasının yanında aynı zamanda şifa dağıtan bir sağaltıcı rolünü de üstlenir. Şamanizm'in ortaya çıktığı yer olan Sibiry'a da politeizmin ve ruhlara tapınmanın var olduğu bilinmektedir. Burada Şamanizm, söz konusu inançlar-

dan devrıldığı “rahiplik” görevinin yanında şifa ve kehaneti de barındırmaktadır.¹ Şamanın toplum içindeki rolü farklılıklar göstermekle beraber genellikle büyücü, kâhin, sihirbaz, eczacı, medyum, sorun çözücü ve sağaltıcı olarak belirmektedir.

17. yüzyıldan itibaren Şaman ile tanışan Batılı düşünürlerin bu kavrama yükledikleri anlam oldukça dikkat çekicidir.² Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle bu dönemde Sibirya’daki Şamanlar “rahip, büyücü ve doktorların işlevlerini üstlenen sahtekârlar” olarak anlaşılmıştır. Pozitivist ve oryantalist bir yaklaşıma sahip olan Batılı kaşifler Sibirya Şamanları hakkında genellikle olumsuz değerlendirmelere yer vermekteydiler. Buna göre Şamanlar “ilkel” ve “batıl” inançları temsil ediyorlardı. Hatta bunun da ötesinde Şamanlar aslında şeytanın rahipleri konumundaydı.³ Misyoner, tüccar, asker ve benzeri Batılı ziyaretçilerin raporları Avrupa’nın Şamanizm hakkındaki ilk algısının oluşmasında etkili olmuştur. Kuşkusuz bu raporlar abartılı tasvirlerle Batılı okuyucuları büyüleyen, irrasyonel bir yaşam tarzını ve inanç sistemini abartılı tasvirlerle aktarmaktaydı. 18. yüzyılda Avrupalı akademisyenler bu raporlara dayanarak Şamanizm hakkında eserler kaleme almışlardır.⁴ Rusya Bilimler Akademisi’nin ilkinin 1733-1743 yılları arasında Sibirya’da yaptığı araştırmalar, Batı’daki Şamanizm ile ilgili çalışmaların ilk akademik dayanağını oluşturmuştur. Ancak hemen belirtilmelidir ki 18. yüzyılda yapılan bu keşifler, aynı zamanda Şamanlar hakkındaki algının oluşmasında ve klişelerin oluşmasında da son derece etkili olmuştur. Çünkü bu eserlerde de Şamanların yetenekli hilebazlar, garip insanlar ve en önemlisi nevroitikler olduğu dile getirilmiştir.⁵

Batı’da Şamanizm kavramı ile ilgili algıların oluşmasında romantizmin de önemli bir etkisi olmuştur. Bilindiği gibi Aydınlanma düşüncesi ile birlikte köken teorileri büyük bir önem kazanmış ve

¹ John A. MacCulloch, “Shamanism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: T.&T. Clark, 1920), vol. 11, 441.

² Batılı düşünürlerin Şaman kavramına Rusça kaynaklar vasıtasıyla aşına oldukları genel kabul görmektedir. Ancak Znamenski bunun tam aksini savunmaktadır. Buna göre aslında Ruslar, Alman gezgin ve kaşiflerin eserlerinden veya tercümelerinden hareketle Sibiryalı Şamanlarla tanıştılar. Bk. Andrei Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 5.

³ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 5.

⁴ Gloria Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 11.

⁵ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 7.

bu bağlamda Batı medeniyetinin kökenlerinin nereye dayandığı sorusuna cevap aranmıştır. Bu doğrultuda Hint coğrafyası ön plana çıkmış ve burasının Batı'ya kaynaklık ettiği iddia edilmiştir. Şamanizm'in Sanskritçe keşiş "sramana" kelimesinden geldiğini öne süren görüşün temelinde de bu yaklaşım bulunmaktadır. Buna göre Şamanizm Hint coğrafyasında ortaya çıkmış ve daha sonra Kuzey'e doğru yayılmıştır. Linguistik temellendirmeler üzerinden "Şaman" kelimesinin Hint geleneğinden neşet ettiği ve dolayısıyla Budizm ile ilişkili olduğu da ima edilmektedir.⁶ 19. yüzyılda Şamana yönelik temel düşüncenin bu doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür. Böylece romantizmin etkisiyle şamanlara yönelik olan ilgi artmış ve seyyahların şamanları tasvirleri görece olumlu bir algının oluşmasını sağlamıştır. Sözelimi 1820'lerde Sibirya'ya yaptığı gezisini aktaran Ferdinand Von Wrangell'e göre, "Gerçek bir Şaman sıradan bir hilebaz değil aksine dikkat çekmeyi hak eden psikolojik bir fenomendir".⁷ Bu durum aslında şamanları şeytanın rahibi olarak gören ve eylemlerini şeytan işi olarak gören yaklaşıma açık bir meydan okumadır. Buna göre şamanların iddia edilenin tam aksine güçlü bir iradeye, zengin bir hayal gücüne ve yaratıcı bir sanat gücüne sahip oldukları dillendirilmiştir.⁸ Pozitivizmin katı yaklaşımlarından bunalan kesimler için Şamanizm ile ilgili romantik anlatılar Avrupa'da büyük bir heyecan meydana getirmiştir.

Romantizmin etkisiyle Şamanizm'e yönelik yazılan eserlerde olumlu bir algı oluşmasına rağmen, Şamanların psişik halleri tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Sözelimi 1920'lerde kaleme alınan ve din araştırmaları açısından önem arz eden *Encyclopedia of Religion and Ethics*'de Şamanizm maddesinde Şamanlar anormal, nevrotik ve epileptik olarak tanımlanmıştır.⁹ Ancak Şamanların uyuşturucu bağımlısı ve ruhsal bozuklukları olan insanlar olmadıkları ve toplumlarındaki sağlıklı bireyler oldukları da dile getirilmiştir. Bu meyanda Şamanların tedavi yöntemi ile psikanaliz arasında benzerlik olduğunu iddia eden düşünürler de olmuştur.

Gerçekte şamanın tedavisi, psikanalitik tedavinin tam karşılığı gibi görünmektedir, şu farkla ki terimler tersyüz edilmiştir. Her iki yöntem de bir deneyim yaratmayı amaçlar ve her

⁶ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 16.

⁷ Ferdinand Von Wrangell, *Narrative of an Expedition to the Polar Sea*, ed.: Major Edward Sabine (London: James Madden, 1840), 124.

⁸ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 21.

⁹ MacCulloch, "Shamanism", 441.

ikisi de hastanın yaşamak ya da yeniden yaşamak zorunda olduğu bir efsane yaratarak amacına ulaşır.¹⁰

Şamanın tedavi yöntemi ile psikanalitik tedavi yöntemi arasında benzerlik gören Claude Levi-Strauss, bunu birçok örnekle destekler. Hatta şamanın tedavisinin kimi noktalarda avantajlarını ön plana çıkarır. Ona göre büyücülük uygulamalarının yaygınlaşmasında başarılı tedavilerin önemli bir etkisi bulunmaktadır.¹¹ Şamanizm'e yönelik romantizmin etkisiyle açığa çıkan olumlu tavır İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bir ivme kazanmıştır.

Sibirya'dan Küresel Dünyaya Şamanizm'in Yeni Anlam Dünyası

İkinci Dünya savaşı'ndan sonra sosyal bilimlerde ciddi değişimlerin yaşandığı bilinmektedir. Bu bağlamda özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren Şamanizm alanında da farklı çalışmalar göze çarpmaktadır. Başlangıçta daha çok antropologların, din bilimcilerinin ve Hıristiyan misyonerlerinin ilgi alanına giren Şamanizm 1960'lardan itibaren özellikle Batı toplumunda popüler bir ilgi alanı haline almıştır. Şamanizm'in popülerleşmesinde özellikle iki şahsın etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki 1951 yılında yayınladığı *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*¹² isimli çalışmasıyla akademik alanda Şamanizm'in anlam dünyasını Sibirya'dan tüm dünyaya yayan Mircea Eliade (1907-1986)'dir. Diğeri ise *Don Juan'ın Öğretileri*¹³ ismini taşıyan seri romanlarıyla ön plana çıkan Carlos Castaneda'dır (1925-1998). Eliade akademik camiada, Castaneda ise yazdığı deneyisel romanlarıyla Şamanizm'in popüler kültür üzerinde etkili olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Şamanizm artık sadece Sibirya coğrafyası ile sınırlı bir kavram olmaktan çıkmış birçok alanla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Böylece Şamanizm, maneviyatçı çevre hareketlerinden feminist yaklaşımlara ve alternatif tıp anlayışlarına varıncaya kadar oldukça geniş bir alanda popüler bir karşılık bulmuştur. Şamanizm'le neredeyse her şeyin ilişkilendirilmeye başlandığı bir süreçte kavramın anlam genişlemesine uğraması temelde iki durumun oluşmasına yol açmıştır. Bu süreçte Şamanizm artık evrensel

¹⁰ Claude Levi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 280.

¹¹ Levi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, 254.

¹² Mircea Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, çev.: İsmet Birkan, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014).

¹³ Carlos Castaneda, *Don Juan'ın Öğretileri*, çev.: Nevzat Erkmen (İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2009).

bir dinî tezahür olarak kabul edilirken Şamanın kıyafet ve alet gibi fiziksel yönlerinden ziyade olağanüstü bilinç hallerine dikkat çekilmeye başlanmıştır.¹⁴

Eliade ve Castaneda'nın Etkisi

Aydınlanma düşüncesiyle beraber akademide paradigmayı belirleyen pozitivizm ve materyalizm gibi ideolojik yaklaşımlar 1960'larda etkisini yitirmeye başlamıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra sosyal bilimlerde birey, bilinç ve inanç gibi konulara yönelik ilgi artmıştır. Bu durum sözcelimi, geçmişi anlamının maddi kültürü yorumlamakla mümkün olabileceğini öne süren "Bilişsel Arkeoloji" yaklaşımının, antropolojide büyük genellemeler içeren teorilerin terk edilmesini ve dinler tarihinde de yeni yöntemlerin ve dolayısıyla yeni kavramların ortaya çıkmasının önünü açmıştır. Yeni paradigmanın gelişmesinde ABD'li düşünürler etkili olmuştur. Bu noktada Eliade ve Castaneda'nın ABD'de bulunan üniversitelerde çalışmaları, diğer yeni dini hareketlerin yanında önemli neo-Şaman merkezlerinin de burada bulunması şaşırtıcı değildir.

Eliade'nin dinler tarihi metodolojisi göz önünde bulundurulduğunda neden dinin tanımlanması ve anlaşılması noktasında Şamanizm kavramını tercih ettiği daha iyi anlaşılacaktır. Dini rasyonel bir zemin üzerinden açıklamanın mümkün olmadığına öne süren Eliade, bu fikrini desteklemek üzere "kutsal", "homo religiosus" ve "Şamanizm" gibi kavramlara başvurmuştur. 1950'lerden önceki din araştırmalarında geçerli olan paradigma ele alındığında Eliade'nin üstlendiği rol daha iyi anlaşılacaktır. Eliade, fenomenolojik yöntemle kavramları tarihselliklerinden büyük ölçüde soyutlayarak ele alır. Şamanizm üzerine yaptığı çalışmada da genel anlamda bu yönüme başvurmuştur.

Şamanizm üzerine yapılan bütün araştırmaları bir araya getirmek ve bu karmaşık dinsel olgunun hem morfolojisi hem de tarihi sayılabilecek bir genel tablosunu sunmak, son aşamada, dinler tarihine düşen bir görevdir.¹⁵

Eliade Şamanizm meselesine yaklaşım tarzını eserinin hemen başında yukarıdaki cümleyle ifade etmektedir. Böylece Şamanizm

¹⁴ Dieter Eikemeier, "Shamanism", *The Brill Dictionary of Religion*, ed.: Kocku von Struckrad, (Leiden: Brill, 2006), vol. 4, 1717-1725.

¹⁵ Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, 10.

büyük ölçüde tarihsel bağlamından soyutlanarak fenomenolojik boyutta Eliade'nin düşüncesine hizmet etmektedir. Sonunda Şamanizm bir bakıma ana yurdundan koparılıp dünyanın neredeyse her tarafında bulunan doğayla ilişkili inançları açıklamak üzere kullanılan bir kavrama dönüşmüştür.

Eliade'ye göre Şamanlık kurumsal dinlerde rastladığımız "mistik deneyim" in "ilkel" toplumlardaki şekline karşılık gelmektedir.¹⁶ Batılıları Batılı olmayan kutsal deneyimlerle tanıştırmaya arzusuyla Eliade, arkaik inançlara ısrarla vurgu yapar. Çünkü Eliade'ye göre Avrupa merkezci bakış açısı ön yargılıdır ve bunu ortadan kaldırmanın yolu dünyanın her yerinde bulunan arkaik insanın dinî tecrübesinin ifşa edilmesinde yatmaktadır. Bu bağlamda Batılılar açısından Batılı olmayan maneviyat öğeleri, Eliade Şamanizm ile ilgili kitabını yayımlamadan önce marjinal etnografik bir ilginin malzemesi durumundaydı.¹⁷

Eliade, Şamanizm'in bölgeden bölgeye farklılık gösterdiğini kabul etmekle beraber, temelinde evrensel öğeler barındırdığını öne sürdü. Eğer Şamanizm yerel kültürel öğelerden ve sonradan eklenen yeniliklerden arındırılırsa özünde var olan arkaik unsurların ortaya çıkacağını iddia etti.¹⁸ Bu bağlamda Eliade'nin Şamanizm tanımını oldukça dikkat çekicidir:

Şamanizm arkaik esrime tekniklerinden biridir; hem gizemcilik hem büyü hem de terimin geniş anlamıyla 'din'dir.¹⁹

Eliade, Şamanizmin kendisini de evrensel bir unsur olarak görür ve onu kelimenin geniş anlamıyla din şeklinde tanımlar. Ancak ona göre evrensel unsurlar bundan ibaret değildir. Eliade'nin, Şamanizm'e denk gördüğü esrime de önemli evrensel bir tekniktir.²⁰ Bunun yanında göksel dünyaya uçuş (yükseliş) ve yeraltına iniş²¹ ve "Axis Mundi" olarak gördüğü "Evren Ağacı"²² da birer evrensel öğe olarak belirlemektedir. Eliade'nin bir bakıma Şamanizm'i arkaik

¹⁶ Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev.: Cem Soydemir, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 66.

¹⁷ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 177.

¹⁸ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 174.

¹⁹ Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, 17.

²⁰ Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, 25.

²¹ Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri* 73.

²² Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, 597.

inançları açıklamak ve Batılıları bu tecrübeyle tanıştırmak için anah-tar bir kavram olarak kullandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Eliade, arkaik insanın inanç dünyasını Şamanizm'e indirgeyerek açıklamaktadır.

Şamanizm'in küresel bir kavrama dönüşmesine öncülük eden Eliade'nin çalışmaları, geniş kitlelerle Şamanist geleneği tanıştırmıştır. Carlos Castaneda (1925-1998) ise bir adım öteye giderek onlara Şaman olmayı salık vermiştir. Bir antropolog olan Castaneda, Meksika'da şifalı bitkileri araştırırken Don Juan ile tanıştığını ve 1961-65 yılları arasında ondan şamanlık eğitimi aldığını iddia etmiştir. Böylece Şamanlık Batıda Castaneda'nın kaleminden geniş kitlelere ulaşır. Üstelik Castaneda'nın anlatıları antropologlar üzerinde de bir dönem etkili olur ve Kaliforniya Üniversitesi Antropoloji bölümünün desteğini ve takdirini kazanır. Ancak 1970'lerin ortalarından itibaren eleştirel çalışmalarla Castaneda'nın eserlerinde birçok çelişki tespit edilmiştir. Hatta Richard De Mille, Castaneda'yı içerisinde bazı gerçekler barındırmasına karşın gerçek hikayeler anlatmakla suçladı ve bu iddialarını yaptığı metin tenkidıyla destekledi.²³ Bu bağlamda Don Juan'ın tarihsel bir kişilik mi yoksa hayali bir kurgu mu olduğu bile tartışılmıştır. Ancak tüm bu eleştirilere rağmen Castaneda'nın Şamanizm üzerine yazdığı romanlar geniş kitlelere ulaşmış ve birçok kesimden okuyucuyu Şamanizm ile tanıştırmıştır.

Şaman ve Şamanizm'in Sibiry'a'nın dışına çıkarak küresel bir boyut kazanmasında etkili olan Eliade'nin yaklaşımı çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Eliade'ye yönelik en önemli eleştiri, onun hayatında hiçbir şaman görmeden ve ikincil kaynaklara dayanarak Şamanizm'i açıklama çabasına yöneliktir. Bu bağlamda Eliade'nin "masa başı araştırmacısı" olduğu ve araştırmasının önemli olgusal problemler barındırdığı öne sürülmüştür.²⁴ Eliade'nin kullandığı malzemenin herhangi bir kritere tabi tutulmadığı ve sistematik bir değerlendirme yapılmadan kullanıldığı iddia edilmiştir.²⁵ Eliade'nin Şamanizm ile ilgili düşüncelerini desteklemek üzere

²³ Richard De Mille, *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory* (California: Capra Press, 1976), 41.

²⁴ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 187.

²⁵ Homayon Sidky, "Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors", *Asian Ethnology* 69/2 (2010): 221.

kendi tezini ispatlayacak malzemeyi kullandığı belirtilmiştir.²⁶ Bu bağlamda Michel Perrin, Eliade'nin Şamanizm'i belli belirsiz heterojen özellikler bütününe indirgediğini iddia eder.²⁷ Eliade bu bağlamda Şamanist kültürlerin benzerliklerini ortaya koymak için bir bulmacanın eksik öğelerini veya yapbozun eksik parçalarını kurgu ile tamamlar. Sözgelimi Eliade Şamanist uygulamaların yaygınlaşmasını toplumların birbirini etkilemesiyle açıklar. Eliade'ye göre Sibiry'a'nın güneyindeki kültürler ve antik Yakın Doğu kültürleri, Orta Asya'da ve Sibiry'a kültürlerini etkilemiş ve tarihöncesi Sibiry'a'nın Yakın Doğu kültürlerinin derin etkisi altında şekillendiğini vurgulamıştır. Dahası Eliade, bir bakıma Şamanizm'in evrenselliğini ortaya koymak adına Sibiry'a'nın tarihöncesi olarak adlandırılan dönemden itibaren Mezopotamya, Hint, İran ve hatta Roma'dan derin izler taşıdığını iddia etmiştir.²⁸ Ancak Eliade'nin bu yaklaşımını tersine çevirmek de mümkündür. Sibiry'a inançlarının Yunan, Roma ve Mezopotamya gelenekleri ki etkisi nedir sorusu bu anlamda cevap beklemektedir.

Eliade'ye yöneltilen diğer bir eleştiri ise Şamanizm'i aktarırken Hıristiyan bir perspektiften meseleyi ele aldığı iddiasıdır. Aslında Eliade'nin düşünce sistemini Hıristiyan geleneği üzerinden açıkladığı bir bakıma "teoloji" yaptığına dair başka eleştiriler de mevcuttur.²⁹ Şamanizm söz konusu olduğunda Eliade, Şamanizm'i açıklarken "göksel çıkış/yükseliş" ve yeraltı dünyasına ilişkin Hıristiyan kavramlarıyla Şaman'ın yolculuğunu açıklamaktadır.³⁰ Bu durum Eliade'nin Şamanizm'i Hıristiyan kavramları ve bakış açısından hareketle yorumladığı şeklinde anlaşılmıştır. Her araştırmacı gibi Eliade'nin kişiliği ve yetiştiği ortam çalışmaları üzerinde belirleyici olmuştur. Bu bakımdan Eliade'nin Şamanizm ile ilgili düşüncesinin onun Hıristiyan, roman yazarı ve araştırmacı yönleri göz önünde bulundurulmadan tam olarak anlaşılamayacağı öne sürülmüştür.³¹ Gerçekten de Eliade'nin çalışmasında edebi yönünü özellikle roman

²⁶ Sidky, "Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors", 229.

²⁷ Michel Perrin, *Şamanizm*, çev. Bülent Arıbaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 24.

²⁸ Eliade, *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*, 607-608.

²⁹ Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 483.

³⁰ Eliade, *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*, 592-93.

³¹ Robert J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans* (London: Routledge, 2003), 38.

yazarlığından kaynaklanan kişiliğinin verdiği avantajla kurgu yeteneği kendisini açıkça hissettirmektedir.

Eliade'ye yönelik eleştirilere karşın onun Şamanizm ile ilgili yaklaşımlarını benimseyen ve bu metodoloji doğrultusunda çalışmalarını sürdüren araştırmacılar da bulunmaktadır. Eliadeci isimler arasında en dikkat çeken kişilerin başında gelen Michael Winkelman, Şamanizm'in kültürlerarası bir kavram olduğunu ve sadece Sibiryâ bölgesi için kullanılmasının doğru olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Şamanizm tam da Eliade'nin yaklaşımını doğrular şekilde, bir coğrafyaya özgü bir kavram değil, avcı toplayıcı olarak ifade edilen basit toplumlarda bulunan büyüsel-dinsel uygulamaları ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.³² Nitekim Winkelman gerek kendisinin yaptığı niceliksel araştırma sonuçlarının ve gerekse diğer bazı araştırmaların Eliade'nin Şamanizm'i kültürlerarası bir kavram olarak ortaya koymasının haklılığını yansıttığını belirtmektedir.³³ Eliade'nin Şamanizm ile ilgili yaklaşımının önemli takipçilerinden olan Winkelman'a göre "Şaman" kavramı, tıpkı "mana" ve "tabu" kavramları gibi antropologlar tarafından ödünç alınmış ve ait oldukları kültürlerin ötesinde anlamları karşılamak üzere kullanılmaya başlanmışlardır. Söz konusu örneklerde görüldüğü gibi yerel kavramlardan bir terminolojinin geliştirilmesi kaçınılmazdır.

Eliade Şamanizm'i akademik sahada kültürlerarası bir zemine taşıırken Castaneda, Batılıları adeta şamanik bir yolculuğa çıkarmıştır. Dolayısıyla neo-Şamanizm'i 1960'lardan itibaren başlatmak mümkündür. Neo-Şamanizm modern çağda yeni dini hareketlerde ve sanat gibi birçok alanda etkili olmuştur. "Kentsel Şamanizm", "Yeni Şamanizm", "Modern Şamanizm" ve "Çağdaş Şamanizm" gibi adlandırmalar olmasına rağmen neo-Şamanizm isimlendirmesi yaygınlık kazanmıştır.³⁴ Şamanizm özellikle Kuzey Amerika'da etkisini göstermiş ve birbirinden farklı alanlarla ilişkilendirilmiştir.

³² Michael Winkelman, "Orijinal Nöroteoloji Olarak Şamanizm", çev. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2015): 79.

³³ Michael Winkelman, "Shamanism and the Origins of Spirituality and Ritual Healing", *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3/4 (2010): 461-462.

³⁴ Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, 30.

Sözgelimi kadın şamanların varlığı ile anaerkillik arasında ilişki kurulmuş ve böylece kadınların daha önce toplumda öncül olduğu gibi çıkarımlarda bulunulmuştur.³⁵

Şamanizm'in kültürlerarası bir kavrama dönüşmesinden ötürü her ne kadar Eliade "neo-Şamanizm'in babası" olarak görülse de³⁶ Michael Harner (1929-2018)'in etkisi yadsınamaz. Michael Harner 1956 yılında Ekvator'daki And Dağları'nın doğusunda yaşayan Jivaro Kızılderilileri üzerine çalışmaya başlamış devamında Amazon'da yaşayan Canibo Kızılderilileri üzerine saha araştırması yapmıştır.³⁷ Batılıları Şamanik gelenek ile tanıştırma isteğiyle Harner, Castaneda'nın Şamanik tecrübe için önerdiği ölümcül derecede tehlikeli entrojen ilaçların kullanımını ve fiziksel/zihinsel zorlu deneyimleri öngören yaklaşımı yerine daha güvenilir ve basit metotlar teklif etmiştir. Ayrıca O 1979 yılında California'da günümüzde hala aktif olan "Foundation for Shamanic Studies"ı kurmuştur.³⁸ Bu kurum dünya çapında arkaik bilgileri organize edip sistematikleştiren ve yayan modern Şamanizm'in ilk okulu olarak kabul edilmektedir.³⁹

Şamanizm "Tarihöncesi" Topluların Dini midir?

Şamanizm'in Batı'da ilgi görmesinin temel nedeni, modern Batı düşüncesinde kendine yer bulamayan irrasyonel olarak ifade edilen bir zeminden kaynaklanmasıdır. Hatırlanacağı gibi katı pozitivizmin etkisiyle şekillenen Batı muhayyilesi çevremizde bulunan canlıcansız her şeyin bir ruha sahip olduğu fikrine karşı şaşkınlık ve hayret duygusu yaşamıştır. Bu bağlamda 19. yüzyıldan itibaren uzun bir dönem etkisini sürdüren Tylor'ın animizm düşüncesi ile Şamanizm arasında da bir ilişki kurulduğunu söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Tylor 1871 yılında kaleme aldığı *Primitive Culture* isimli eserinde "ilkel" insanın çevresinde yaptığı gözlemler neticesinde her şeyin canlılığına ve akıcılığına şahit olduğunu ve böylece ruha

³⁵ Eikemeier, "Shamanism", 1723.

³⁶ Daniel Noel, *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imagined Realities* (New York: Continuum International Publishing, 1998), 23.

³⁷ Michael Harner, *Şaman'ın Yolu*, çev.: Meral Bolak (İstanbul: Mia Yayınları, 2006), 29.

³⁸ Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, 45.

³⁹ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 234.

tapıcılığın ortaya çıktığını iddia etmiştir.⁴⁰ Hoppal'ın da ifade ettiği gibi Tylor ruh anlamına gelen "soul" ve "spirit" kavramları arasında bir ayırımı gitmiştir. Buna göre "soul" insanda bulunurken "spirit" ise diğer varlıklarda yer almaktadır.⁴¹ Bu bağlamda animizmin Batılı olmayan "küçük" toplumların inanç dünyasını ifade etmek üzere kullanıldığını ve bu hususta Şamanizm'le benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak burada animizm ve Şamanizm gibi kavramlar üzerinden "avcı-toplayıcı"ların yapısal ve kalıcı olarak nesneleştirildiklerini söylemek mümkündür.⁴² Fakat gerçekte modern olan/olmayan veya Batılı olan/olmayan toplumlar arasında bir ayırımı gitmenin problemliliği olduğu anlaşılmaktadır.

Batılı olmayan inançları ifade etmek üzere 19. yüzyıldan itibaren din bilimleri alanında üretilen kavramsallaştırmalar dikkat çekmektedir. Aslında yerel inançlarda mevcut olan kimi kavramların kültürlerarası bir boyut kazandırılarak daha geniş anlamları ifade etmek üzere kullanılması Şamanizm kavramına özgü değildir. Portekiz sömürgesi olan Kongo'dan "Fetiş", Melanezya'dan "Mana", Polinezya'dan "Tabu" ve Kuzey Amerika'daki Ojibwe'den "Totem" gibi kavramlar da benzer şekilde lokal anlamlarının ötesinde geniş bir evreni ifade etmek üzere kullanılmışlardır. Ancak 1920'lerden itibaren indirgemeci sosyal evrim anlayışının terk edilmesiyle beraber söz konusu kavramlar eleştirel bir perspektifle ele alınmaya başlamıştır. Böylece bilim insanları evrensel bir anlamı belirtmek üzere yerel kültürlerin kavramlarını kullanmanın meydana getirdiği sorunlara dikkat çekmeye başladılar.⁴³ Bu bakımdan söz gelimi Levi-Strauss, "totemizm" kavramının tıpkı diğer 19. yüzyıl kavramlarından olan "ilkel" kavramı gibi bir histeri sonucu ortaya çıktığını öne sürer. Ona göre bu husus, Batılı araştırmacıların kendi evrenlerini

⁴⁰ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (London : Murray, 1903), 425-26.

⁴¹ Mihaly Hoppal ve Gürbüz Erginer (Çev.), "Sibirya Şamanizminde Doğa Tapını", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41/1-2 (2017): 209.

⁴² Martin Porr ve Hannah Rachel Bell, "'Rock-art', 'Animism' and Two-way Thinking: Towards a Complementary Epistemology in the Understanding of Material Culture and 'Rock-art' of Hunting and Gathering People", *Journal of Archaeological Method and Theory* 19/1 (2012): 173.

⁴³ Lars Kirkhusmo Pharo, "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'", *Numen* 58/1 (2011): 14.

korumak adına, kendisi dışında bir yere konumlandığı insanı tanımlama çabasının ürünüdür.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle din araştırmalarında Batı'yı merkeze alan ve ötekini kendisi üzerinden tanımlayan ve değerlendiren bir zihin dünyasının ürettiği kavramların etkin olduğunu söylemek mümkündür.

19. yüzyıldan devraldığımız kavramlar bu anlamda büyük ölçüde sorunlu görünmektedir. Henüz bilim alanlarının tam olarak ayırmadığı dönemden devraldığımız kavramlar üzerinden oluşan dinler tarihi terminolojisinin birçok kavramı bu bakımdan belirsiz ve karmaşıktır. Çoğu zaman gezginler tarafından önerilen kavramlar antropologlar tarafından sorgulanmaksızın kabul edildi. Etnograf Van Gennep söz konusu belirsiz kavramlar arasında en tehlikeli olanlarından birinin Şamanizm olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Böylece "Şaman/izm" kavramı bir Batı kültür kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle "Şamanizm" her ne kadar yerel bir kavram olsa da Batılı yaklaşımı yansıtan bir kavram olarak belirmektedir. Yaşanan anlam karışıklıklarının önüne geçmek için araştırmacıların çalıştıkları kültürün diline ait kavramları kullanmaları büyük önem arz etmektedir. Dinler arasındaki fenomenlerin benzerliği aradaki farklılığı ortadan kaldırmamalıdır. Özellikle dinler tarihi, antropoloji ve arkeoloji açısından "ilkel" olarak nitelendirilen kültürlerde Şaman kavramı, dini ayinleri yöneten ve şifa dağıtan kahinleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu bağlamda Şamanizm'in "avcı-toplayıcı" olarak ifade edilen göçebe kültürlerle özgü olduğu düşünülmektedir. "Tarihöncesi" olarak adlandırılan toplumlar açısından "basit" toplumlarda din adamları "şaman" kavramıyla daha hiyerarşik olarak organize olmuş topluluklardaki din adamı ise "rahip" olarak adlandırılmıştır.⁴⁶ Kuşkusuz bu durum dini toplumsal sınıf ve hiyerarşi açısından ele alan bir yaklaşımın ürünüdür. Hatta bir adım ileriye geçerek bu yaklaşımın temelinde din evrimi fikrinin yer aldığını söylemek mümkündür.

⁴⁴ Claude Levi-Strauss, *Günümüzde Totemizm*, çev. Kasım Akbaş (İstanbul: Nora Yayınları, 2018), 9.

⁴⁵ Van Gennep'ten aktaran Pharo, "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'", 8.

⁴⁶ Pharo, "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'", 15-18.

Şamanizm kavramı, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle rasyonel düşüncenin dışında kalan alana ait bir kavramsallaştırmadır. Bilim yerine insanın karizmatik yönünün ve duygularının yaşama egemen olduğu irrasyonel alana yönelik bir tanımlamadır. Böylece Şaman Batılı olmayan basit toplumları hilebaz yöntemlerle kontrol eden bir tiyatro sanatçısı olarak karakterize edilmiştir.⁴⁷ Burada dikkat çekici husus Hıristiyanlık karşısında konumlanan Modern öncesi “ilkel” inançların, bir kavramla açıklanma isteğidir. Söz gelimi Hıristiyanlık ile karşılaştırılabilmesi için, oldukça karmaşık görünen “ilkel” inançların basit bir birliğe indirgenmesi ihtiyacı hissedilmektedir.⁴⁸ Ancak ilginç bir şekilde anlam genişlemesine uğrayan Şamanizm sadece “ilkel” dinin kökeni olarak değil günümüzdeki kurumsal dinlerin de kökenini açıklayacak bir kavram olarak düşünülmüştür. Diğer bir deyişle Şamanizm geleneksel dinlerin en temel yönlerinden biri olarak takdim edilmektedir.⁴⁹ Bu bağlamda Hıristiyanlık geleneğini Şamanizm üzerinden ele alan görüşlere rastlamak mümkündür. Bu tür metinlerde İsa Mesih bir “Şaman” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla Şamanizm hem “tarihöncesi” olarak adlandırılan dönem inançlarını hem günümüzdeki “avcı-toplayıcı” dinlerini ve hem de kurumsal dini geleneklerini açıklayabilecek bir kavram olarak önerilmektedir. Kuşkusuz Şamanizm kavramının tüm bu alanları kapsama yeteneğine sahip olması mümkün değildir. Bu durum kavramın bulanık, karmaşık ve anlaşılmasız yapısını perçinlemektedir.

Dinin kökenine yönelik öne sürülen teorilerle birlikte düşünüldüğünde kültürlerarası bir kavrama dönüşen Şamanizm, yazılı kayıtlara sahip olmadığımız “tarihöncesi” dönem için de kullanılmaya başlanmıştır.⁵¹ Özellikle kaya resimleri ile Şamanlar arasında bir ilişki kurulmuş ve Şamanizm’in dinin ilk şeklini yansıttığını iddia eden yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Mitoloji ile ilgili eserleriyle ön

⁴⁷ Michael Winkelman, “Shamanism in Cross-Cultural Perspective”, *International Journal of Transpersonal Studies* 31/2 (2012), 48.

⁴⁸ Thomas DuBois, “Contemporary Research on Shamanism”, *Numen* 58 (2011), 111.

⁴⁹ Brian Hayden, *Shamans, Sorcerers, and Saints: A Prehistory of Religion* (Washington: Smithsonian Books, 2003), 87.

⁵⁰ Bradford Keeney, *Shamanic Christianity: The Direct Experience of Mystical Communion* (Vermont: Destiny Books, 2006), 1.

⁵¹ Eikemeier, “Shamanism”, 1720.

palana çıkan Joseph Campbell bile “dinin Şaman’ın gördüğü hayallerin bazılarını ritüele dönüştürmesi neticesinde ortaya çıktığını” iddia etmektedir.⁵² Bu bağlamda kendilerini uzak geçmiş ile ilişkilendiren neo-Şamanist grupların ve Druidler’in Stonehenge ve Avebury gibi kimi Neolitik merkezleri, ritüel amaçlı ziyaret ettikleri bilinmektedir.⁵³ Ancak son dönemde yapılan araştırmalar kaya resimleriyle Şamanlar arasında kurulan ilişkinin problemli olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla dinler tarihi ve antropolojinin yanında arkeolojideki temel kavramlardan biri olan Şamanizm bilinmeyen, anlaşılabilen doğayla ilişkili durumları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle arkeolojide günlük hayatla ilişkilendirilemeyen “tuhaf” veriler genellikle ritüel ve Şaman/Şamanistik/Şamanik gibi nitelendirmelerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu çabanın anlamadan ziyade muğlaklığa hizmet ettiği aşikârdır.

Bir Kategori Olarak “Şamanik Din” Tanımlaması

Günümüzde yaygın olan kurumsal dinî gelenekleri “Dünya dinleri” şeklinde, bölgesel ve daha çok modern öncesi “basit, avcı-toplayıcı, ilkel” inançları ise “şamanik/şamanistik” olarak kategorize etmek yaygın bir anlayış olarak belirmektedir. Şamanizm’e yerel din kategorileri içerisinde yer veren Pier Vitebsky’nin “bu isim dünyadaki yüzlerce ve belki de binlerce dine isim olarak verilmektedir” ifadesi Şamanizm kavramının muğlaklığını ortaya koymaktadır.⁵⁵ Ancak bu tasnif ve adlandırma bazı açılardan problemli görünmektedir. Çünkü Şamanizm bir kültürü veya dinî sistemi bütünüyle değil, yalnızca bir yönünü ifade edebilir.⁵⁶ Aksi halde Şamanizm’i üst bir şemsiye gibi düşünmek söz konusu edilen inançların bir kısmının yok sayılması veya görmezden gelinmesi anlamına gelmektedir ki

⁵² Joseph Campbell, Bill Moyers Joseph Campbell, *Mitolojinin Gücü*, çev. Zeynep Yaman (İstanbul: Media Cat, 2013), 135.

⁵³ Pharo, “A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‘Shaman’ and ‘Shamanism’”, 14.

⁵⁴ Peter Bahn, “Save the Last Trance for Me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies”, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, ed. Henri-Paul Francfort (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001), 51-93.

⁵⁵ Piers Vibetsky, “Shamanism”, *Indigenous Religions: A Companion*, ed. Graham Harvey (London: Bloomsbury Publishing, 2000), 55.

⁵⁶ Pharo, “A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‘Shaman’ and ‘Shamanism’”, 11.

bu açıkça bir çeşit indirgemeciliktir. Bu durumda yerel dinleri Şamanizm olarak nitelendirmek onların bireysel kimliklerini ortadan kaldırmaktadır. Alice Beck Kehoe'nin "Batılı olmayan tüm küçük toplumların dinlerini "şamanik" olarak adlandırmak, ırkçı bir yaklaşımdır"⁵⁷ ifadesi söz konusu yaklaşımın arkasındaki zihinsel bakışı açık etmektedir. Çünkü bu yaklaşım, içerisinde uygar olan/olmayan ve Batılı olan/olmayan ayırımını barındırdığından bu bakış açısının kadim dönem için uygulanması mümkün görünmemektedir. Üstelik günümüzdeki "avcı-toplayıcı" ve "basit" toplumların din mensuplarının kendilerinin "Şamanistik" olarak adlandırılmasını veya sınıflandırılmasını kabul edip etmeyeceği de başka bir problem olarak belirmektedir. Sözelimi Kuzey Amerikalı birçok yerli topluluğun "Şamanistik" olarak anılmayı reddettikleri ve neo-Şamanların uyuşturucu kullanarak Şaman olunacağına dair gerçekle bağdaşmayan hikayeler uydurduklarını öne sürmektedir.⁵⁸ Bu bağlamda Dowson'ın da belirttiği gibi, mesele Şamanizm'i tanımlama meselesi değildir. Bu sebeple Şamanizm kavramının radikal bir şekilde yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵⁹ Çünkü Şamanizm'in "yerel" kültürleri gerçekten kapsayıp kapsamadığı meselesi ciddi bir problemdir.

Maneviyatın, Sanatın ve Şifacılığın Kökeni Olarak Şamanizm

Şamanizm, günümüzde artık sadece din ve maneviyat ile ilgili bir kavram olmanın ötesinde birçok alanla ilişkilendirilmektedir. Aslında Şamanizm'in günümüzde popüleritesini sürdürmesindeki temel sebebin de bu çok yönlülük olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Şaman ve Şamanizm bir yandan egzotik bir yabancıyı anımsatırken bir yandan ruhsal şifa uygulamalarını çağrıştırmaktadır. Böylece Şamanizm kültür, sanat, müzik, dans, avcılık, siyaset ve antik dönem gibi birçok fenomenle ilişkilendirilmektedir. Bu durumda "Şaman" kavramı dini liderler, şifacılar, mistikler ve siyasi liderler için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁰ Bilimsel çevrelerde artık şüpheyle yaklaşılan bu görüş uzun bir dönem sanatın ve bir anlamda modern sanatın ilham kaynağı olarak

⁵⁷ Alice Beck Kehoe, *Controversies in Archaeology* (London: Routledge, 2008), 128.

⁵⁸ Pharo, "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'", 13.

⁵⁹ Thomas A. Dowson, "Re-Animating Hunter-Gatherer Rock-Art Research", *Cambridge Archaeological Journal*, 19/3 (2009): 379.

⁶⁰ Winkelman, "Shamanism and the Origins of Spirituality and Ritual Healing", 458-59.

düşünülmüştür. Özellikle Paleolitik döneme tarihlenen mağara resimleri üzerinden Şamanizm ile sanat arasında bir ilişkinin kurulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Winkelman, söz konusu döneme ait mağara resimlerinin ritüel amaçlı yapıldığını ve birçok açıdan Şamanizm'in merkezi özelliklerini taşıdığını ileri sürmektedir.⁶¹ Campbell ise, insanın ruhundaki tanrısallığı ve görünmeyeni bizim için yorumlayanın yani diğer bir ifadeyle günümüzdeki Şamanlık görevinin sanatçılara geçtiğini düşünmektedir. Ona göre sanatçı yani Şaman mitleri günümüze aktaran kişidir.⁶²

Üst Paleolitik döneme ait Lascaux, Altamira ve Chauvet gibi mağaralarda resimlerin keşfedilmesi büyük bir şaşkınlık meydana getirmiştir. Zira "vahşi" ve "ilkel" olarak kodlanan kadim dönem insanının sanatla uğraşacak kadar vaktinin olmadığı öngörülüyordu. Hele hele mağaraların ulaşılması en zor kuytu ve karanlık köşelerinde simgesel gücü yüksek resimlerin çizilmesi ve bu durumun din ile ilişkilendirilmesi ilginç bir durumdu. Çünkü mevcut anlayışa göre dinin ortaya çıkabilmesi için birkaç on bin yılın daha geçmesi gerekiyordu.⁶³ Kaya resimleriyle ilgili öne çıkan isimlerden biri olan James D. Lewis-Williams'a göre söz konusu çizimler Şamanın zihin dünyasını yansıtmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu resimlerde Şaman'ın zihinsel durumlarını, duygu dünyasını ve ruhsal yolculuğunu karmaşık bir kurgu içerisinde görmekteyiz.⁶⁴ Fakat aradan geçen binlerce yıl boyunca ortaya çıkan medeniyetlerden etkilenmeden Şamanizm'in bugüne "saf" bir şekilde ulaşması mümkün görünmemektedir. Bu durumu kanıtlayacak herhangi bir veriye sahip değiliz. Dolayısıyla Şamanizm'in evrensel bir kavram olarak öne süren bu yaklaşım sorunlu görünmektedir.

Değerlendirme

Din bilimleri alanında kullanılan kimi temel kavramlar, Batılı düşünürlerin araştırdıkları toplumlara ait olan yerel terimlerdir. Süreç içerisinde bu kavramlar coğrafyayı ve hatta zamanı aşan geçmiş ve şimdiki inançları ifade etmek üzere kullanılmışlardır. Bu durum Batılı araştırmacıların modern öncesi toplumları anlamak noktasında adeta bir maymuncuk görevi gören kavramlara sahip olduklarını

⁶¹ Michael Winkelman, "Orijinal Nöroteoloji Olarak Şamanizm", 81.

⁶² Campbell, Moyers, *Mitolojinin Gücü*, 134.

⁶³ James David Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, çev.: Tolga Esmer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 42.

⁶⁴ Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, 123.

düşündürmüştür. Böylece Şamanizm kavramı üzerinde Paleolitik sanatçıları, Sibiryaya çobanlarını, Çatalhöyük ve Amazon yerlilerini, kısacası dünyanın her yerini anlayabileceklerini öngörmüşlerdir.⁶⁵ Oysa bu kavram her ne kadar genelleyici olması hasebiyle pratik görünse de birçok probleme de sebep olmaktadır. Şamanizm kaya resimlerinden çeşitli objelere varıncaya kadar yapılış ve kullanım sebebi tam olarak anlaşılamayan durumları açıklamak üzere de kullanılmaktadır. Ancak bu durum açıklayıcı olmaktan ziyade özellikle antropoloji, arkeoloji ve dinler tarihi gibi disiplinler açısından muğlak bir alana işaret etmektedir. Şamanizm kavramının süreçsel analizinde de görüldüğü gibi, özellikle Eliade'nin çalışmasından sonra kavram oldukça farklı yönler doğru evrilmiş ve birçok alanla ilişkilendirilmiştir. Problemin çözümü konusunda Şamanizm kavramından ne anlaşıldığının ortaya konması önem arz etmektedir. Aksi takdirde “doğa” ve “esrime” ile ilişkili her uygulamanın Şamanizm kavramı ile açıklanması Batılı zihnin mirası olan dikotominin sürdürülmesi ve gerçek anlamın bulanıklaştırılması sonucunu ortaya çıkaracaktır.

Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bahn, Peter. “Save the Last Trance for me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies”. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, ed. Robert Hamayon Henri-Paul Francfort, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001, 51-93.
- Castaneda, Carlos. *Don Juan'ın Öğretileri*. Çev. Nevzat Erkmen. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2009.
- Campbell, Joseph. Bill Moyers. *Mitolojinin Gücü*. Çev. Zeynep Yaman. İstanbul: Media Cat, 2013.
- Dowson, Thomas A. “Re-Animating Hunter-Gatherer Rock-Art Research”. *Cambridge Archaeological Journal* 19/3 (2009): 378-387.
- DuBois, Thomas. “Contemporary Research on Shamanism”. *Numen*, 58 (2011): 100-128.
- Eliade, Mircea. *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- _____. *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. Çev. İsmet Birkan. İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
- Flaherty, Gloria. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Harner, M. *Şaman'ın Yolu*. Çev. Meral Bolak. İstanbul: Mia Yayınları, 2006.

⁶⁵ Kehoe, *Controversies in Archaeology*, 128.

- Hayden, Brian. *Shamans, Sorcerers, and Saints: A Prehistory of Religion*. Washington: Smithsonian Books, 2003.
- Hoppal, Mihaly. "Sibirya Şamanizminde Doğa Tapınımı". Çev. Gürbüz Erginer. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41/1-2 (2017).
- Keeney, Bradford. *Shamanic Christianity: The Direct Experience of Mystical Communion*. Vermont: Destiny Books, 2006.
- Kehoe, Alice Beck. *Controversies in Archaeology*. London: Routledge, 2008.
- Levi-Strauss, Claude. *Günümüzde Totemizm*. Çev. Kasım Akbaş. İstanbul: Nora Yayınları, 2018.
- _____. *Yapısal Antropoloji*. Çev. Adnan Kahiloğulları. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Lewis-Williams, James David. *Mağaradaki Zihin*. Çev. Tolga Esmer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Mille, Richard De. *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*. Capra Press, 1976.
- Noel, Daniel. *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imagined Realities*. New York: Continuum International Publishing Group, 1998.
- Perrin, Michel. *Şamanizm*. Çeviren Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Pharo, Lars Kirkhusmo. "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'". *Numen* 58/1 (2011): 6-70.
- Porr, Martin. Hannah Rachel Bell. "'Rock-art', 'Animism' and Two-way Thinking: Towards a Complementary Epistemology in the Understanding of Material Culture and 'Rock-art' of Hunting and Gathering People". *Journal of Archaeological Method and Theory* 19/1 (2012): 161-205.
- Sidky, Homayon. "Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors". *Asian Ethnology* 69/2 (2010): 213-240.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: 1903.
- Vitebsky, Piers. "Shamanism". *Indigenous Religions: A Companion*, ed. Graham Harvey, London: Bloomsbury Publishing, 2000, 55-67.
- Wallis, Robert J. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge, 2003.
- Winkelman, Michael. "Orijinal Nöroteoloji Olarak Şamanizm". Çev. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2015): 77-102.
- _____. "Shamanism in Cross-Cultural Perspective". *International Journal of Transpersonal Studies* 31/2 (2012): 47-62.
- _____. "Shamanism and the Origins of Spirituality and Ritual Healing". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3/4 (2010): 458-89.
- Znamenski, Andrei. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

İlk Dönem Sovyet Bürokrasisinde Yahudi Mevcudiyeti

Araştırma makalesi / Research article

Şir Muhammed DUALI*

Jewish Availability in the First Period on Soviet Bureaucracy

Citation/©: Dualı, Şir Muhammed, (2020). Jewish Availability in the First Period on Soviet Bureaucracy, Milel ve Nihal, 17 (1), 45-59.

Abstract: Almost every socio-political transformation that over the place in history gains importance with whom and for what purposes this transformation is realized. Therefore, it will be possible to reach correct conclusions when it is evaluated within the framework of the Bolshevik Revolution of 25 October 1917, which brought the end of the Tsarist regime, and the goals and objectives of the cadres who realized this revolution. In fact, the Bolshevik Revolution and the ethnic roots of high-ranking personalities who played an active role in this process have been an issue that has been debated for a long time. In particular, the researchers who try to show that the Bolshevik Revolution is organized by external forces draw note to the presence of hundreds of Jews in the staff that carried out the revolution. On the other hand, Jewish researchers working on the subject accept the role played by the Jews in the revolution, but they emphasize that these people are 'renegade'. According to them, these people have nothing to do with Judaism. This article focuses on Jewish bureaucrats, who played an active role in the establishment of the Soviet Union. In this framework show up the active role played by Jewish persons in the process of establishing the Soviets is revealed. Also, on bureaucracy, however, the reflections of the current Jewish power on Russian society are addressed and the process of forming the Jewish autonomous region (Birobidzhan) is shed light on.

Keywords: Soviet Union, Jews, Bureaucracy, Autonomy, Birobidzhan.



* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı [muhammed.duali@gop.edu.tr] ORCID: 0000-0003-0136-1214.

Atıf/©: Dualı, Şir Muhammed, (2020). İlk Dönem Sovyet Bürokrasisinde Yahudi Mevcudiyeti, Mîlel ve Nihal, 17 (1), 45-59.

Öz: Tarihte meydana gelen hemen her sosyo-politik dönüşüm, bu dönüşümün kimler tarafından ve hangi amaçlar uğruna gerçekleştirildiğine bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla Çarlık rejiminin sonunu getiren 1917 Şubat Devrimi ve onun doğurduğu 25 Ekim Bolşevik Devrimi, bu devrimleri gerçekleştiren kadroların amaç ve hedefleri çerçevesinde değerlendirildiğinde doğru sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır. Esasında Bolşevik Devrimi ve bu süreçte aktif rol üstlenen üst düzey şahsiyetlerin etnik kökenleri, öteden beri tartışılmalı bir husustur. Özellikle Bolşevik Devriminin dış güçlerce örgütlendiğini ortaya koymaya çalışan araştırmacılar, devrimi gerçekleştiren kadroda yer alan yüzlerce Yahudi'ye dikkat çekmektedirler. Diğer taraftan konu ile ilgili çalışma yapan Yahudi araştırmacılar devrimde Yahudilerin oynadığı rolü kabul etmekle birlikte bu şahısların dinden çıkan kişiler oldukları üzerinde durmak suretiyle konunun Yahudilikle bir ilgisinin olmadığını belirtmeye çalışmaktalar. Bu makale, Sovyetler Birliği'nin tesisinde etkin rol üstlenen Yahudi bürokratlar ve görev aldıkları kurumlar üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede Sovyetlerin tesisi sürecinde Yahudi kökenli şahsiyetlerin oynadıkları etkin rol gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte devletin üst kademelerinde mevcut Yahudi etkinliğinin Rus toplumu üzerindeki yansımaları ele alınmakta ve Yahudi özerk bölgesinin (Birobican) oluşturulması sürecine ışık tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sovyetler Birliği, Yahudiler, Bürokrasi, Özerklik, Birobican.

Giriş

Tarihsel süreç içerisinde Yahudilerin Rus yönetimi altında yaşama- larının ilk örneklerine 10 ve 11. yüzyıllarda rastlamak mümkündür. Ancak Rusların Yahudi toplumu ile imtihanı 1772-1794 yılları arasında Polonya'nın Rusya'nın kontrolü altına girmesi ile başladı. Zira Polonya topraklarında yüzbinlerce Yahudi yaşamaktaydı ve bu iş- gal ile birlikte Yahudi nüfus da Rusya yönetimi altına girmiş oldu. Ortodoks Rusların, Tanrı katili olarak suçladıkları Yahudilere bakış açıları oldukça kötü idi. Bu nedenle Yahudiler Rus yönetimi altında zorunlu iskân sınırları içerisine hapsedildiler ve ilk başlarda Rus toplumuna karışıp kaynaşmalarına müsaade edilmedi. Ancak 1800'lü yılların ortalarından itibaren tecrit politikaları yerini, Yahu- dilerin Rus toplumu içerisinde asimile edilmesi düşüncesine bıraktı. Bu çerçevede Yahudi gençler, Rus dil ve kültürünü öğrenmeleri, Rus okullarında eğitim almaları hususunda teşvik edildiler. Rus yö- netimi altındaki Yahudiler ilk aşamada asimilasyon politikalarına direndiyse de Batıda başlayan aydınlanma ve onun Yahudi top- lumundaki karşılığı olan Haskala hareketi ile bu direnç önemli öl-

çüde ortadan kaldırılmış oldu. Artık Yahudiler Moskova ve Petersburg başta olmak üzere Rusya'nın önemli üniversitelerinde tahsil görüyor, çeşitli fikri ve siyasi oluşumlarda yer alabiliyorlardı. Ancak Yahudilerin kısa bir zaman diliminde Rus eğitim, ekonomi ve sanat alanlarında etkin olmaya başlamaları, Rus devletinin yeni bazı kısıtlayıcı tedbirler almasına neden oldu. Artık Yahudi gençler için eğitim ve çalışma alanında kota uygulanması söz konusu olmuştu. Ruslar bu sayede toplumun çeşitli kademelerinde giderek artan Yahudi etkinliğini minimize etmeyi amaçlıyordu. Bu baskılar karşısında örgütlenme yoluna giden Yahudi gençler, çeşitli anarşist oluşumlar içerisinde yer almaya ve rejime karşı faaliyetlerde bulunmaya başladılar.

Rejimin Yahudilere yönelik şiddete başvurmasının başlangıcı ise 1881 yılıdır. Zira Çar II. Aleksandr Nikolayeviç'in (1818-1881) uğradığı suikast, içerisinde Yahudi gençlerin de aktif rol aldığı bir anarşist grup tarafından gerçekleştirilmişti. Bu tarihten itibaren Çarlık rejimi, Yahudi toplumuna yönelik baskı ve şiddet politikalarını artırarak devam ettirdi. Tarihe "pogromlar" olarak geçen bu süreçte on binlerce Yahudi katledilirken, yüz binlercesi de Rusya'yı terk ederek başta ABD olmak üzere birden fazla ülkeye göç etmek zorunda bırakıldı. Yahudi anarşist oluşumların ve rejim karşıtı işçi teşkilatların bitmez tükenmez mücadeleleri neticesinde, Çar II. Nikolay Aleksandroviç Romanov (1868-1918) Mart 1917 tarihinde tahttan çekildiğini beyan etti ve böylelikle Çarlık döneminin de sonu gelmiş oldu. Çarlık rejimini ortadan kaldıran devrimciler Geçici Hükümet adı altında yeni bir yönetim oluşturdular. Ancak aynı yılın Ekim ayına gelindiğinde Vladimir Lenin (1870-1924) önderliğindeki Bolşevik Partisi, ikinci bir devrim ile ülkenin yönetimini ele geçirmeyi başardı ve artık Rusya tarihinde yeni bir dönem, Bolşevizm Dönemi başlamış oldu. Bolşevikler ve devleti oluşturan öncül kadrolar kimlerdi ve nasıl bir devlet/sistem kurmayı amaçlıyorlardı ve Bolşeviklerin tepe isimleri kimlerden müteşekkildi? Şimdi bu sorulara yanıt bulmaya çalışalım.

I. 1918-1938 Yılları Arasında Sovyet Bürokrasisinde Yahudi Varlığı

1917 Mart ayı itibarıyla oluşturulan Geçici Hükümetin görevde bulunduğu zaman diliminde Rusya'da faaliyet yürüten dört önemli partiden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi Sosyalist-Devrimciler Partisidir. İkincisi Sosyal Demokrat Bolşevik Partisidir ki bu

süreçte devlet kademelerinde etkinliği Menşeviklere kaptırmışlardır. Üçüncü ve Geçici Hükümeti oluşturan parti ise Sosyal Demokrat Menşevik Partisidir. Son olarak da üyelerinin nerede ise tamamı Yahudilerden oluşan BUND (Genel Yahudi Emek Federasyonu) Partisi gelmektedir. BUND Partisi dışında ismi belirtilen siyasi partilerin de hemen tümünde ortalama %60 civarında Yahudi etkinliği söz konusudur.¹ Bu oran göz önünde bulundurulduğunda, iktidar hangi partinin eline geçerse geçsin aslında kazananın yine Yahudiler olacağı aşikârdır. Yahudilerin Devrim hareketi ve sonrasında bu denli etkin olmalarının temelinde ise bu hususta ciddi deneyime sahibi olmaları yatmaktadır. Bilindiği üzere 1800'lü yıllardan beri ortaya çıkan Çarlık karşıtı ayaklanmalarda Yahudiler önemli rol oynamışlardır. Ayrıca devrimin hemen öncesi ABD'ye kaçan ve orada örgütlenen başta Lev Troçki (1897-1940) olmak üzere binlerce Yahudi devrimle birlikte yeniden Rusya'ya dönmüşler ve Sovyetlerin inşasında önemli rol üstlenmişlerdir. Bu hakikati dile getiren araştırmacı Andrey Dikiy, 1917 yılının yaz aylarında gerçekleştirilen hemen her miting, şura ve komite toplantılarına ya Yahudilerin öncülük ettiğine ya da çoğunluğun onlardan oluştuğuna dikkat çekmektedir.² Çeşitli devrimci ve anarşist oluşumlar içerisinde varlık gösteren Yahudilerin en etkili ve örgütlü oldukları yer Bolşevik Partisidir. Uzun yıllar Rusya'da kalan ve süreci yakından izleyen Times Gazetesi muhabiri Robert Wilton'un (ö. 1925), Bolşevik Partisi bünyesinde mevcut Yahudi etkinliğine yönelik ortaya koyduğu iddialar dikkatlerden kaçmamaktadır. Wilton'a göre Bolşeviklerin oluşturdukları yönetim kadrosunda görev alan 556 üst düzey bürokrattan 447'si Yahudi kökenli şahıslardan müteşekkildi. Yine 1918'de Petersburg'da var olan 387 üst düzey yönetim kadrosunun sadece 16'sı etnik Ruslardan, geri kalan 371'i ise Yahudi asıllı Rus vatandaşlardan ve bunların da 265'i devrim sonrası ABD'den gelen Yahudilerden oluşuyordu. Örneğin Mart 1919'da gerçekleştirilen VIII. Rusya Komünist Parti Kongresinde milletvekillerinin %16'sı Yahudilerden müteşekkildi. Ayrıca Politbüro'da (Komünist Parti Yönetim

¹ Dikiy Andrey, *Yevreyi v Rossii İ v SSSR*, Russko-Yeveyskiy Dialog, Blagovest, (Novosibirsk: 2005) 111.

² Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 125.

Kurulu) başta Yahudi Troçki³ olmak üzere G. S. Zinoviev, L. B. Kamenev ve Y. M. Sverdlov gibi devrimin önde gelen isimleri yer alıyordu. Dikiy, Bolşeviklerin %75'nin Rusya Yahudilerinden müteşkil olduğunu belirten 5 Mart 1919 tarihli "Londra Time" gazetesinde yer alan habere dikkat çekmektedir. Muhtemeldir ki burada Bolşevik Partisi üyeleri değil de yönetim kadroları içerisinde yer alan Yahudiler kastedilmektedir. Dolayısıyla bu dönemi araştıran tarihçilerin birçoğuna göre, Ekim Devrimi haddizatında bir 'Yahudi Devrimi' özelliği taşımaktadır. Bu hususu teyit eder mahiyette İngiliz politikacı Winston Churchill'in (ö. 1965) şöyle dediği belirtilmektedir; "Yahudiler Rus halkını ensesinden yakalamış ve pratik olarak devasa imparatorluğun hamisi haline gelmişlerdir."⁴ Ayrıca Bolşevik lider Lenin'in devrim sırasında Yahudilerin çok önemli pozisyonlar üslendiklerini ve kritik aşamalarda takındıkları tavırlar nedeniyle devrimi kurtardıklarını belirtmek suretiyle bu kanıyı kuvvetlendirmektedir.

Yahudilerin devlet bürokrasisi içerisinde bu denli etkin olması, bazı araştırmacıları, Bolşevik Devrim önderlerinin Yahudilikten esinlenmiş olabileceği düşüncesine sevk etmiştir. Bu konuda görüş belirten Rus düşünür Nikolay Berdyaev, (ö. 1948) Rusya'da tesis edilen Sosyalizmin aslında Yahudilerin Kral Davut ve Süleyman'ın hükümlerine olan inançlarının bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Berdyaev'e göre Sosyalizm teorisinin banisi Marks'ın Yahudi olması bir rastlantı değildir. Nitekim Yahudi inancına göre, seçilmiş halkı kurtarmak üzere bir kurtarıcının gelmesi beklenmektedir ve Marks'a⁵ göre Tanrı'nın kurtarılmayı bekleyen

³ Anarşist bir Yahudi olan L. Troçki, Devrim öncesi ABD'ye kaçmış ve orada Çarlık rejimi aleyhinde mitingler tertiplemiştir. Devrimle birlikte Rusya'ya dönen binlerce Yahudi arasında yer alan Troçki, Sovyetler Birliği'nin ilk dönemlerinde önemli bir konuma getirilmiştir. Yitzhak Arad, *Katastrofa Evreev na Okkupirovannikh Territoriyah Sovetskogo Soyuza (1941-1954)*, Tom I, Tsentr Holokost, (Moskova: 2007), 29.

⁴ Kozlov, *Yevreyi v Rossii-SSSR*, s. 139.

⁵ Aslında (sonradan Protestanlaşan) Yahudi bir ailenin çocuğu olan K. Marx, yaşadığı dönemde yaygınlık kazanan Alman idealist akımıyla Fransız sosyalist akımının ortaya koyduğu Yahudi karşıtlığının etkisi altında kalmıştır. O Yahudilerin aşırı derecede paraya düşkünlüğünü eleştirerek dünyadaki Yahudi'nin inancı pazarlık, Tanrısıysa paradır diyordu. Marx'a göre kötülük sosyal ve ekonomik nedenlerden kaynaklanmaktaydı. Marx her ne kadar Yahudi zihniyetine karşı olsa da ilerleme kavramı çerçevesinde geliştirdiği komünizmin teorisinin kökleri

seçilmiş ulusu ve kurtarıcıyı bekleyen halkı proletaryadır.⁶ Yine Bolşevik Devrimi konusunda benzer bir yaklaşım sergileyen Vladimir Moss'a göre de Bolşevik Devrimi, Yahudi düşüncesinin bir ürünüdür. O, Rus devriminin ideolojisini ve temel esaslarını Yahudi felsefi tarihinden aldığını, devrim liderlerinin tümünün Yahudi olmamasına rağmen bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde eylemlerini bu doğrultuda hayata geçirdiklerini belirtmektedir. Moss, bu hususta devrimi gerçekleştiren kitleler ve özellikle hükümet kanadında aktif olarak rol alan Yahudilere dikkat çekmektedir. Bu konuda istatistiki veriler ortaya koyan Douglas Reed'ten alıntılar yapan Moss, Bolşevik Partisi Merkez Komitesi üyelerinin Lenin dâhil 3'ü Rus ve kalan 9'unun ise Yahudilerden oluştuğunun altını çizmektedir. Yine ikinci önemli devlet organı olan Merkez Yürütme Komitesi 42 Yahudi'ye mukabil 19 Rus, Gürcü ve diğer milletlerin temsilcilerinden oluşuyordu. Halk Komiserleri Konseyi bünyesindeyse 17 Yahudi ve 5 diğer milletlere mensup üye bulunuyordu.⁷ Kısacası yukarıda da zikredildiği üzere yönetim kadrolarında bulunan 556 kişiden 447'si Yahudi soy ismi taşıymaktaydı.

1917 ve 1921 yılları arasında Rusya Sosyalist Federatif Cumhuriyeti dönemi Sovyet yönetiminde yer alan Yahudilerin buldukları konum ve sayıları şu şekildedir⁸;

Tesis edilen yeni rejimin İçişleri Bakanı, Yahudi Yakov Mihailoviç Sverdlov'dur (ö. 1919). Sovyet Silahlı Kuvvetler Komutanlığı görevine Yahudi Lev Troçki (ö. 1940) getirilmiştir. Yargı kurumunun başında yine bir Yahudi olan İsak Steinberg (ö. 1957) bulunurken, yeni rejimin ideolojik temellerinin formüle edicisi olarak karşımıza David Riazanov (ö. 1938) çıkmaktadır. Yine bu dönemde Petersburg'un idaresi Yahudi Grigori Zinoviyev'in (ö. 1936) yönetimi altına verilmiştir.⁹ Toplam 22 üyeden oluşan *Halk Komiserleri Konseyi*

Yahudi Mesihliğinin derinliklerinde yatmaktaydı. Marx'ın metodolojisi de tamamen Hahamlığa dayanıyordu. Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev.: Filiz Orman (Pozitif Yayınları, 2001), 417-420.

⁶ N. Berdyaev, *Dostoyevski: Ruh Sürgünü*, çev.: E. Gürol (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004), 78.

⁷ V. Moss, *Orthodox Church at the Crossroads (1917-1999)*, İngilizceden çev.: T. A. Senina (Petersburg: 2001), 11-12.

⁸ Çalışmamızdaki veriler, Andrey Dikiy'in *Rusya ve SSCB'de Yahudiler* başlıklı çalışmasından aktarılmaktadır. Her ne kadar Dikiy, Yahudi karşıtlığı ile biliniyor ise de çalışmasında verdiği istatistikleri arşiv belgelerine dayandırmaktadır.

⁹ Dikiy, *Yevreyi v Rossii İ v SSSR*, 148.

yetkilisinden 17'si Yahudilerden müteşekkildi. Geri kalan 3'ü ki bunların başında Lenin, 1 Ermeni ve 1 de Gürcü bulunuyordu. *Harp Komiserliğinde* görev alan toplam 43 kişiden 35'i Yahudi, 7'si Letonyalı ve 1 de Alman bulunuyordu. İçişleri Bakanlığı bünyesinde toplam 62 üst düzey yöneticiden 43'ü Yahudi geri kalanlar ise diğer milletlerden oluşuyordu. Dışişleri Bakanlığı yönetim kadrosunu oluşturan 16 bürokrattan yine 13'ü Yahudi'ydi. Maliye Bakanlığı bünyesinde görev alan 29 üst düzey bürokrattan 24'ü Yahudi soy ismi taşımaktaydı. Adalet Bakanlığında görev alan 19 üst düzey bürokrattan 18'i Yahudi idi. Yine Eğitim Bakanlığında görevli toplam 53 üst düzey yöneticiden 42'si Yahudilerden oluşmaktaydı.¹⁰ *Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesinde* görev alan üst düzey yetkiliden 61'i Yahudi soy ismi taşımaktaydı. *Halk Komiserleri Konseyi* bünyesinde mevcut 136 kişiden 115'i, *Dış İlişkiler ve Yurt Dış Ticaret Komiserleri* toplam 131 üyeden 106'sı Yahudilerden oluşuyordu. *Tüm Rusya Merkezi Yönetim Komitesi* 22 kişiden müteşekkildi ve bunlardan 17'si Yahudi soy ismi taşımaktaydı. *Aydınlanma ve Millî Ateistleri Birliği*; içindeki toplam 42 üyeden 40'ı Yahudi kimliğine sahipti.¹¹ Liste bu şekilde uzayıp gitmektedir. Araştırmacı G. Kostyrchenko, *Stalin'in Gizli Politikası* başlıklı çalışmasında 1926 yılı itibarıyla Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi bünyesinde mevcut toplam yetkilinin %20'sini Yahudilerin oluşturduğunu yazmaktadır. Kostyrchenko'ya göre toplumun sosyo-politik hayatında Yahudi faktörünün bu denli etkin hale gelmesi, tepkileri de beraberinde getiriyordu.¹² Bu bilgileri teyit eder mahiyette bir diğer veriyi yine 1927'deki XV. Komünist Partisi Kongresinde sunulan raporda görmek mümkündür. Grigol Orconikidze (ö. 1937) tarafından sunulan rapora göre, Moskova Sovyet Teşkilatının %12'si, Ukrayna teşkilatının %22,6'sı Belarus teşkilatının ise %30,6'sı Yahudilerden oluşmaktaydı.¹³

1920'li yıllarda Sovyetlerde oluşan devlet bürokrasisi ile ilgili yukarıda verilen bilgilere ek olarak ekonomi alanında mevcut Yahudi etkinliğini de zikretmekte yarar vardır. 1926 yılı verilerine göre

¹⁰ Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 407-411.

¹¹ Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 245.

¹² G.V. Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina: Vlast i Antisemitizm* (Moskova: 2003), 59.

¹³ Rabinovich Yakov, *Bit Evreyem v Rossii: Spasibo Solojenitsinu*, (Moskova: Algoritma, 2005), 237.

ülkede faaliyet gösteren her beş tüccardan biri Yahudi'ydi. Moskova'da faaliyet gösteren eczanelerin %75,4'ü, parfümeri mağazalarının %54,5'i ve giyim mağazalarının %48,6'sı Yahudilerin elindeydi. Bu oran batı bölgelerinde çok daha yüksek çıkmaktadır. Örneğin Ukrayna'da ticaretin %66'sı, Belarus'ta ise %90'nı Yahudi tüccarların kontrolündeydi. Yahudilerin yoğun ilgi gösterdikleri bir diğer meslek ise zanaatkârlıktı ki bu alanda da Yahudi etkinliği %40 civarındaydı.¹⁴ Görüldüğü üzere Sovyetlerin ilk yıllarında Yahudiler, Çarlık Rusya'sında olduğundan çok daha etkin bir biçimde ülkenin sosyo-politik ve ekonomik alanında rol oynamışlardır. İşte bu durum hem Çarlık Rusya'sında hem de Sovyetler Birliğinde toplumun Yahudilere karşı negatif tutum sergilemesine zemin oluşturmaktaydı.

1930'lu yılların sonlarına doğru, Yahudilerin devlet kurumlarındaki mevcut etkinliklerinin kısmen azalmaya başladığı görülmektedir. Bu, Stalin diktatörlüğünün iyiden iyiye kendini hissettirdiği dönemlere denk gelmektedir. Örneklendirmek gerekirse, 1935 yılında SSCB Merkez Yürütme Komitesi'ne seçilen 608 üyeden sadece 98'i yani %16'sı Yahudi'dir. Yine 1937 yılı SSCB Yüce Meclisini oluşturan 1143 üyeden sadece 47'si yani %4'ü Yahudilerden müteşekkildir. Araştırmacı Yakov Rabinovich, devlet kurumlarında mevcut Yahudi sayısında yaşanan azalmayı 1930'lu yıllarda gerçekleştirilen devlet dairelerindeki Yahudi temizliğine bağlamaktadır. Nitekim söz konusu yıllarda yüz binlerce insan çeşitli suçlamalarla ya kurşuna dizilmiş ya da Sibirya'ya sürgün edilmiştir. Bunların arasında Tüm Rusya Merkezi Yönetim Komitesi üyesi Grigory Kaminsky, İçişleri Halk Komiserliği görevini yürüten Genrih Yagoda ve iç ticaretten sorumlu Arkady Rosengolts gibi ünlü Yahudi bürokratlar da bulunmaktadır.¹⁵ Yahudi etkinliğinin giderek azalma kaydettiğinin gözlemlendiği bir diğer alan ise Sovyetlerin en önemli kurumlarından biri olan İçişleri Halk Komiserliğidir. Zira 1936 yılına kadar kurumun %41'i Yahudilerden müteşekkilen bu oran her geçen yıl azalma kaydetmiştir. Öyle ki 1937 yılında %31'e ve 1939 yılının son çeyreğine gelindiğinde ise %4'e kadar gerilediği görülmektedir.¹⁶

¹⁴ Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 101.

¹⁵ Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 254.

¹⁶ Mikhaïl Tumshis, *Yevrei v NKVD SSSR. 1936–1938 gg. Opyt Biograficheskogo Slovarya*, (Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke: 2016), 10-22.

1930'lu yılar sadece komünist Yahudi bürokratlar açısından değil aynı zamanda inançlı Yahudiler açısından da zorlukların yaşandığı bir dönem olmuştur. Öyle ki 1933 yılı sonu itibarıyla 257 sinagog ibadete kapatılırken, bu sinagoglarda görev yapan hahamlar ya idam edilmiş ya da sürgüne gönderilmiştir. Bu oran, Sovyetlerin iktidara geldiği 1920'li yıllarda faaliyet gösteren toplam sinagogların %57'sine tekabül etmektedir. Yine Yahudilerin Mısır'dan çıkışın anısına kutladıkları Pesah Bayramında tüketilmek üzere pişirdikleri mayasız ekmek için, 1929 yılı itibarıyla yüksek vergi getirilirken, 1937 yılı itibarı ile de üretimi tamamen yasaklanmıştır.¹⁷ Yahudi mabet ve din adamlarına yönelik bu uygulama aslında Sovyetlerin öteden beri Kilise temsilcilerine uyguladığı baskı ve sindirme politikasının bir devamı niteliğindedir. İktidara gelen Bolşevikler ilk olarak Ortodoks Kilise hiyerarşisini kendileri açısından bir tehdit olarak görmüşler ve onun ortadan kaldırılması için yoğun çaba harcamışlardır.¹⁸ Etki ve nüfus bakımından ikincil ve üçüncül konumda olan dini yapıların üzerine ise 1930'lu yıllarda daha fazla gidildiği görülmektedir.

II. Sovyet Toplumunda Giderek Artan Yahudi Karşıtlığı

İmparatorluk nüfusunun %5'ini oluşturan Yahudilerin devrimle birlikte oluşturulan yeni sistem içerisinde tüm stratejik kurumlarının %80'ini kontrolü altına alması Rus toplumunda ciddi rahatsızlığa neden olmuştur. Bu durumun sıradan halk tarafından da takip edildiği, şu deyimden net bir biçimde anlaşılmaktadır; "çay sektörü-Yahudi Visochko'nun, şeker Yahudi Brodsko'nun, bütün Rusya ise Yahudi Troçki'nindir".¹⁹ Gerçekten de devrimin ilk yıllarında devlet kademelerinin önemli bir bölümünde Yahudilerin etkinliği ve ortaya çıkan Sovyet yönetiminde Yahudi hegemonyasının inkâr edilemez olduğu bilinen bir gerçektir. Bu nedenle stratejik kurumların Yahudi kökenli bürokratların kontrolüne geçmesi, Rus toplumu içerisinde Yahudi karşıtlığının yükselmesine neden olmuştur. Rabinovich'in de belirttiği gibi 1920'ler Yahudilerin devlet yönetiminde baskın oldukları dönemlerdir. Rus insanı daha önce zorunlu iskân sınırları içerisinde görmeye alışık olduğu Yahudilerle, artık devletin

¹⁷ Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, s. 261.

¹⁸ Bu hususta geniş bilgi için bakınız: Şir Muhammed Dualı, *Rusya'da Din-Devlet ilişkileri*, İz Yayınları, İstanbul, 2014, s. 105-116.

¹⁹ Dikiy, *Yevreyi v Rossii İ v SSSR*, s.134.

her kademesinde karşılaşmaktaydı.²⁰ Bu ise toplum nezdinde Yahudi algısının olumsuz yönde etkilenmesine zemin oluşturmuyordu. Özellikle büyük kentlerde belirgin olan Yahudi karşıtlığı giderek toplum tabanına da yayılmaya yüz tutunca, Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi harekete geçti. 1928 yılı itibarıyla bazı kararlar alan Sovyet Yönetimi, toplumda giderek alevlenen Yahudi karşıtlığının önüne geçmek maksadı ile eğitim programına anti-semitizm konusunu dâhil etti. Yine bu hususta halkın aydınlatılması için başta tiyatro ve sinema olmak üzere günlük gazete ve edebi neşriyatın aktif kullanılması kararlaştırıldı. Ayrıca oluşturulan bir komisyon bünyesinde Yahudi karşıtlığı ile mücadele maksadıyla özel eğitilmiş personelin istihdamına karar verildi. Lakin tüm bu tedbirler, Rus toplumu içerisinde mevcut Yahudi karşıtlığının önüne geçmeye yetmeyecektir. Örneğin Yahudi karşıtlığı hususunda halkın bilgilendirilmesi maksadıyla 1928 yılında Moskova’da gerçekleştirilen bir toplantıda katılımcılar, Yahudilerin ağır işlerde çalışmaktan kaçınması, her zaman masa başı işlerde görev almaları ve devletin Yahudilere iyi araziler tahsis etmesi hususunda duydukları rahatsızlığı dile getirmişlerdir.²¹

Yahudilerin ön plana çıktıkları yerlerden bir diğeri de eğitim ve öğretim alanıydı. Örneğin 1927-1928 eğitim öğretim yılı içerisinde SSCB’de eğitim veren yükseköğretim kurumlarında öğrenim gören toplam öğrencilerin %12,2’sini Yahudiler oluşturmaktaydı. Bu 3 milyon civarındaki toplam Yahudi nüfusu göz önünde bulundurulduğunda oldukça büyük bir orana tekabül etmektedir. Ayrıca Yahudi öğrencilerin tercih ettikleri branşlar da dikkat çekmektedir. İlk sırada %31’lik oranla iktisadi ve ticari fakülteler gelirken onu %28’ile tıp fakülteleri takip etmektedir.²² Bu verilere göre 1930’lu yıllarda SSCB’de faaliyet gösteren her dört doktordan biri Yahudi’ydi. Rabinovich, 1920 ile 1930 yılları arasında Sovyet yönetiminin bilinçli bir biçimde İbranice (Yidiş) eğitim veren okulları yaygınlaştırdığını ifade etmektedir.²³ Şöyle ki 1923 yılında 70 bin öğrencisi ile 495 İbrani Okulu eğitim faaliyeti gerçekleştirirken, bu sayı 1930 yılı içerisinde 160 bin Yahudi çocuğunun eğitim gördüğü 900 okula

²⁰ Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 235.

²¹ Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 152-155.

²² Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 101.

²³ Simcha Fishbane, “The Bolshevik Revolution and Communism”, *The Encyclopaedia of Judaism*, Second Edition, IV (Boston, 2005), 2336.

kadar yükselmiştir.²⁴ İzlenen bu politikanın doğal sonucu olarak Sovyet Yükseköğretim Kurumlarında Yahudi öğrenci sayısı yukarıda belirtilen oranlara kadar çıkmayı başarmıştır. 1930'lu yılların ortalarından itibaren ise Yidiş okullarının sayısı giderek azalmaya başlamış ve nihayet 1938 yılında yapılan bir düzenleme ile tüm Yidiş okulları kapatılmıştır. Yahudi Ansiklopedisine göre bu, Stalin'in uyguladığı baskıcı politikaların bir sonucu ve Sovyet hükümetinin ulusal kültürlere yönelik tutumundaki değişikliğin bir yansımasıydı.²⁵

1930'lu yıllardan itibaren Sovyet yönetiminin kolektifleştirme politikalarını hayata geçirmesi ile birlikte Yahudi karşıtlığında görünürde bir azalma olduğu müşahade edilmektedir. Bunun nedeni Yahudi lobisinin Sovyet hükümeti üzerinde oluşturduğu baskıdır. Amerika'da bulunan Yahudi lobisinin, Sovyetlerde mevcut anti-semitizm üzerine yazılar yayınladığı ve bu meseleyi gündemde tuttuğu görülmektedir. 1939 yılında Semyon Osipovich Portugheis (ö.1944) "Yahudiler ve Sovyet Diktası" başlıklı makalesinde bu hususa dikkat çekmekte ve sanıldığının aksine Sovyetler Birliğinde anti-semitizmin çok daha yaygın olduğunu dile getirmektedir. Portugheis, Sovyet Yahudilerinin korku içerisinde bulduklarını, halkın Stalin korkusu olmasa, sürecin pogromlara kadar gideceğini, Sovyetler Birliğinin düşmesi halinde ise Yahudilerin bir facia yaşayacaklarını belirtmektedir.²⁶ Portugheis ve benzeri Yahudi yazarların ortaya koydukları bu endişenin haklı nedenleri vardır. Hatırlanacağı üzere Çarlık Rusya'sında Yahudiler uzun yıllar boyunca kıyımlara maruz bırakılmışlardı.

III. Çözüm Arayışları: Yahudi Özerk Bölgesinin Oluşturulması

18. yüzyıldan itibaren Rus Devlet sınırları içerisinde varlık göstermeye başlayan yüzbinlerce Yahudi, genellikle kent ve kasabalarda ikamet etmişler ve daha fazla ticaretle meşgul olmuşlardır. Ancak Sovyet Birliği'nin oluşturulması ile birlikte, ortaya konulan tarım politikaları, 3 milyon civarındaki Yahudi'nin bu alanda da istihdam edilmesini zorunlu kılmaktaydı. Bu çerçevede 24 Ağustos 1924 tarihinde oluşturulan *Yahudi İşçiler Arazi Sistemi Komitesi* bünyesinde *Yahudi İşçilerin Toprak Yönetimi* adında bir dernek faaliyete geçirildi. Sovyet bürokrasisindeki Yahudilerin öncülüğünde yürütülen bu

²⁴ Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 238.

²⁵ Simcha, "The Bolshevik Revolution and Communism", 2336

²⁶ Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 160.

proje ile büyük ölçekli birinci sınıf araziler Yahudilere tahsis edilecekti. Bu vesile ile Yahudilerin tarım işlerine yönlendirilmesi sağlanacaktı. Bu çerçevede sadece Kırım Yarımadasında 342 bin hektar, Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırları içerisinde 175 bin hektar tarım arazisi Yahudilere tahsis edildi. Bu projenin başını çeken Yahudi bürokratlar, Yahudilerin de diğer uluslar gibi bir özerk bölgeye sahip olmasını amaçlıyorlardı. Bunun için Yahudilerin yoğunlukta yaşadığı Kırım ve Ukrayna'nın güney kesiminde bir özerk Yahudi bölgesinin oluşturulması üzerine çalışma başlatıldı. Bu projeye başta Yahudi Troçki olmak üzere, Lev Kamenev ve Nikolai Bukharin gibi üst düzey Sovyet politikaçlar da güçlü destek veriyorlardı. Ancak Kırım projesi bürokrasi içerisinde ciddi muhalefetle karşı karşıya kaldı. Muhaliflerin başını, Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti Tarım Komiseri Başkanı Aleksandr Petrovich Smirnov (ö. 1938) çekmekteydi. Smirnov, bu uygulamanın diğer halklara karşı bir eşitsizlik anlamına geleceğini ve bu durumun da Yahudi karşıtlığını körükleyeceğini ileri sürerek projeye karşı çıkıyordu. Smirnov'un düşüncesi Ukraynalı parti yöneticilerce de desteklendi. *VIII. Tüm Ukrayna Parti Kongresinde* konuşan yetkililer, Yahudilerin bir çatı altında belirli bir yere toplanmasının maksada uygun olmadığı ve bu tutumun Siyonizm'i anımsattığı üzerinde durdular. Ancak Yahudi etkisinde olan Sovyet yönetimi bu meseleyi gündemde tutmaya ve bu hususta adımlar atmaya devam etti. Dönemin Sovyet Sosyalistleri Birliği Dışişleri Halk Komiseri Georgy Vasilyevich Chicherin (ö. 1936), Berlin'de Yahudi topluluğu ile gerçekleştirdiği görüşmede Kırım projesini gündeme getirerek Sovyetlerin Yahudilere olan desteğine vurgu yapacaktır.²⁷

Kırım Yarımadasında bir Yahudi özerk bölgesinin oluşturulması fikri, bölgenin asli unsurları olan Kırım Tatarlarını da son derece rahatsız etmekteydi. Zira bu hususa Smirnov da temas etmekte ve Tatarların rahatsızlığını dile getirmekteydi. Sonuç olarak bölge halklarının ve bürokraside oluşan muhalefetin itirazları neticesinde Kırım projesinden vazgeçen Sovyet yönetimi, yeni bir proje üzerinde yoğunlaşma kararı aldı. Bu Çin sınırına yakın bir bölgede 4 milyon hektarlık bir alanda *Yahudi Ulusal Bölgesi*'nin oluşturulması projesiydi. Bu fikir Sovyet bürokrasisi içerisinde kabul gördü ve 1930 yılı itibarıyla bölgeye özerklik statüsü tanındı.²⁸ 1934 yılında

²⁷ Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 93-97.

²⁸ Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 191.

ise il statüsüne yükseltilen Özerk Yahudi Ulusal Bölgesinde *Birobican* adı ile yeni bir şehir inşa edilmiş oldu. Bir Yahudi bölgesi olarak tesis edilen *Birobican*'da eğitim dili ve gazete yayınlarının İbrance (Yidiş) yapılmasının de önü açılmış oldu. Her ne kadar Sovyet yönetimi bölgeye özerklik statüsü tanıyarak burayı bir Yahudi yerleşim yeri olarak tescillediyse de Birobican'a olan Yahudi ilgisi son derece düşük düzeylerde kaldı. Örneğin 1930'lu yılların sonlarında bölgeye gelen toplam Yahudi sayısı 20 bin civarındadır. Sovyet sınırları içerisinde mevcut 3 milyon Yahudi nüfus düşünüldüğünde bu sayının son derece az olduğu anlaşılacaktır. Yahudilerin Özerk Yahudi Ulusal Bölgesi'ne rağbet etmeyişlerinin temel nedeni, bölgenin tarım dışında diğer olanaklara pek imkân sunmayışdır. Yine de Sovyet tarım politikaları kapsamında belirli sayıda Yahudi, bu alanda istihdam edilebilmişti. Örnek verecek olur isek, 1913 verilerine göre tarım işi ile meşgul olan toplam Yahudi sayısı 52 binin üzerinde iken bu sayı, 1924 yılında 100 bine çıkmaktadır. Sadece 1925-1928 yılları arasında Yahudileri tarım işçiliğine yönlendirmek amacıyla 22 milyon rublenin harcadığı bilinmektedir.²⁹ Ancak Yahudiler açısından tarım ile uğraşmak pek de karlı bir iş olarak görülmediğinden onlar başta Moskova olmak üzere ülkenin büyük kentlerinde ticaret ve zanaatkarlık ile meşgul olmayı tercih etmekteydiler. Bu nedenle Yahudiler, kendilerine yönelik kısıtlamaların kaldırıldığı 1917'den itibaren büyük kentlere akın etmişlerdi. Örneğin 1920 yılında Moskova'da 28 bin Yahudi mevcut iken bu sayı 1926 yılında 131 bine, 1933 yılında ise 226 bine yükselmişti.³⁰ Alınan tüm tedbirlere rağmen, Yahudileri tarım alanına yönlendiremeyen Sovyet yönetimi 1938 yılında *Yahudi İşçiler Arazi Sistemi Komitesini* ilga etmek mecburiyetinde kaldı. Yahudi Özerk Bölgesi olan Birobican'a yönelik Yahudi ilgisinin de her geçen yıl daha da azaldığı gözlemlendi. Örneğin 1959 verilerine göre Özerk Yahudi Ulusal Bölgesi'nin toplam nüfusu 162 bin civarındadır. Bunlardan 127 bini Rus, 4 bini Ukraynalı ve sadece yaklaşık 4 bini Yahudi'ydi.³¹ Sonuç olarak, Yahudi etkisindeki Sovyet bürokrasisinin Yahudilere yönelik bir özerk bölge oluşturma girişimi, yine Yahudilerin ilgisizliği sonucu istenilen neticeyi vermeyecekti. Bu sonuç, Rusya'da Yahudi karşıtlığının

²⁹ Kostyrchenko, *Taynaya Politika Stalina*, 98.

³⁰ Rabinovich, *Byt Yevreyem v Rossii*, 236.

³¹ Dikiy, *Evreyi v Rossi i SSSR*, 196.

neden hiçbir zaman son bulmadığını, Yahudilerin niçin ağır işlerden kaçınmakla suçlandığını, açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç

Hristiyanlığın Ortodoks mezhebine mensup Rusların öteden beri Yahudiler ile sorunlu bir ilişki içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Bu sorunların büyük kıyım ve katliamlara dönüştüğü dönem ise 19. yüzyılın son çeyreğidir. Bünyesinde milyonlarca Yahudi'yi barındıran Çarlık rejiminin uyguladığı asimilasyon politikaları, zamanla Yahudi toplumunun kendi içinde veya çeşitli işçi ve anarşik gruplar bünyesinde örgütlenmesine yol açmıştır. 1917 Şubat devrimini müteakiben oluşturulan Geçici Hükümetin 21 Mart 1917 tarihi itibarıyla Yahudilere yönelik daha önce uygulanan tüm kısıtlamaları ortadan kaldırması, Yahudilerin başta siyaset olmak üzere çeşitli alanlarda faaliyetlerde bulunmalarının da önünü açmıştır. İşte ilk dönem Sovyet bürokrasisi içerisinde yüzlerce Yahudi'nin yer almasının temelinde, Yahudilerin yıllardan beri çok güçlü bir şekilde örgütlenmiş olmaları yatmaktadır. Yahudilerin bu etkinliğinden dolayıdır ki bazı araştırmacılar, Bolşevik Devrimini haddizatında bir Yahudi devrimi olarak telakki etmişlerdir. Bu sebepten dolayı, Sovyetlerin ilk dönemlerinde Rus toplumundaki Yahudi karşıtlığında yeniden bir canlanmanın olduğunu görmek mümkündür. Toplumda giderek artan Yahudi karşıtlığını önlemek adına çeşitli girişimlerde bulunan Sovyet yönetimi, çözümü Yahudi Özerk bölgesinin oluşturulmasında bulmuştur. Devletin karar mekanizmalarında söz sahibi olan Yahudi siyasilerin de etkisi ile başta Kırım Yarımadası, Yahudi Özerk Bölgesi olarak düşünülmüşse de bu, Kırım Tatarlarının ve bazı Ukraynalı siyasilerin direnci nedeniyle Çin sınırında gerçekleştirilmiştir. Sovyetler Birliği içerisinde yer alan tüm milletlerin olduğu gibi, Yahudilerin de bir özerk bölgesinin olması maksadıyla gerçekleştirilen bu girişim, tüm çabalara rağmen istenilen neticeyi vermemiştir. Bunun temel nedeni, söz konusu bölgenin tarıma dayalı bir yaşam tarzı sunuyor olmasıdır. Oysa Yahudiler, daha ziyade büyük kentlerde yaşamayı, ticaret, sanat ve akademiyle iştigal etmeyi tercih etmişlerdir. Bu ise Sovyetlerin öngördüğü Özerk Yahudi Bölgesi planının başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açmıştır.

Kaynakça

- Berdyayev, Nikolay. *Dostoyevski: Ruh Sürgünü*. Çev. E. Gürol. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.
- Dikiy, Andrey. Yevreyi v Rossii İ v SSSR, Russko-Yeveyskiy Dialog. Blagovest. Novosibirsk: 2005 (Дикий Андрей, Евреи в России и в СССР, Новосибирск).
- Dualı, Şir Muhammed. *Rusya'da Din-Devlet ilişkileri*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Fishbane, Simcha. "The Bolshevik Revolution and Communism". *The Encyclopaedia of Judaism*. Second Edition. IV. Boston: 2005.
- Gennadiy, V. Kostyrchenko. *Taynaya Politika Stalina: Vlast i Antisemitizm*. Moskova: 2003 (Геннадий Костырченко, тайная политика сталина; власть и антисемитизм, Москва, 2003).
- Mikhail, Tumshis. *Yevrei v NKVD SSSR. 1936–1938 gg. Opyt Biograficheskogo Slovarya*. Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke, 2016 (Михаил Тумшис, Вадим Золотарёв, Евреи в НКВД СССР. 1936–1938 гг. Опыт биографического словаря, 2016).
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman. Pozitif Yayınları, 2001.
- Rabinovich, Yakov. *Bit Evreyem v Rossii: Spasibo Solojenitsinu*. Moskova: Algoritma, 2005 (Рабинович Яков, Бит Евреям в России; Спасибо Соложеницину, Москва, 2005).
- Simcha, Fishbane. "The Bolshevik Revolution and Communism". *The Encyclopaedia of Judaism*. Second Edition. IV. Boston: 2005.
- Moss, Vladimer. *Orthodox Church at the Crossroads (1917-1999)*. İngilizceden Çev. T. A. Senina. Petersburg: 2001.
- Yitzhak, Arad. *Katastrofa Evreev na Okkupirovannikh Territoriyah Sovetskogo Soyuza (1941-1954)*. Tom I. Tsentr Holokost. Moskova: 2007 (Ицхак Арад, Катастрофа евреев на оккупированных территориях Советского Союза, 1941-1945, Ткума, 2007).



Julius Wellhausen (1844 – 1918)

Belgesel Hipotez'e Göre Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci*

Araştırma makalesi / Research article

Merve YETİM**

The Historical Process of the Ritual of Sacrifice in Judaism according to the Documentary Hypothesis

Citation/©: Yetim, Merve, (2020). The Historical Process of the Ritual of Sacrifice in Judaism according to the Documentary Hypothesis, Milel ve Nihal, 17 (1), 61-85.

Abstract: The ritual of sacrifice has always been of great importance in the historical process from the first known societies to the present day. The ritual of sacrifice, sometimes carried out to ensure the continuity of the cosmos and convey the wishes to God, was usually performed to satisfy God / Gods. Rituals performed for "pleasing God/Gods" mostly show that there is a religion behind the ritual. Judaism is also a religion that emphasizes the ritual of sacrifice and orders to fulfill it. In Judaism, the phenomenon of sacrifice is an emphasized worship especially in the figures of Abraham, Isaac, and Jacob who they named as ancestors. In this context, the Jews who believed that there was holiness in every act of the ancestors strictly adhered to the worship of sacrifice. However, in today's Judaism, the worship of sacrifice has turned into an abandoned form of worship that is rarely performed. This text focuses on the efforts of the pioneers of the "Documentary Hypothesis" especially Julius Wellhausen, who seeks answers to the question of why the ritual of sacrifice in Judaism has undergone such a transformation. According to the data of the "Documentary Hypothesis", the fundamental reason for the abeyance of the ritual of sacrifice is the historical and religious change and transformation in Judaism. Jews have had a long historical process since Abraham who they accepted as the beginning. This process has naturally brought forth political and religious transformations. In this sense, the ritual of sacrifice practiced in the early

* Bu makale 2019 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde hazırlanan "Eski Ahit Eleştirisi ve Julius Wellhausen" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [merveyetim@cumhuriyet.edu.tr] ORCID: 0000-0002-3605-7602.

period and after Josiah's Reform did not remain the same. After the Roman Empire eventually demolished Solomon's Temple, the practice of the sacrifice was almost stopped. The essential point here is because of the changes in the form and practice of the sacrifice. Since, with Josiah's Reform, the sacrifice was only performed in Solomon's Temple, and the sacrifice performed elsewhere was accepted as invalid was, in a way, end of this worship. Therefore, for the reason that the Temple could not be rebuilt in the process that goes up to the present day, the worship of sacrifice that must be performed in Solomon's Temple cannot be practiced.

Keywords: Sacrifice, Judaism, Documentary Hypothesis, Julius Wellhausen, Josiah's Reform.



Atıf/©: Yetim, Merve, (2020). Belgesel Hipotez'e Göre Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci, Milet ve Nihal, 17 (1), 61-85.

Öz: Bilinen ilk toplumlardan günümüze kadar gelen tarihi süreç içerisinde kurban ritüeli her zaman büyük öneme sahip olmuştur. Kimi zaman kozmosun devamlılığını sağlama kimi zaman da tanrıya isteklerini iletme amacıyla icra edilen kurban ritüeli, çoğunlukla Tanrıyı/Tanrıları hoşnut etmek için uygulanmıştır. "Tanrıyı/Tanrıları hoşnut etmek" adına yapılan ritüeller çoğunlukla orada bir dinin mevcut olduğunu göstermektedir. Yahudilik de kurban ritüeline önem verip bunu yerine getirmeyi emreden bir dindir. Yahudilikte kurban olgusu, özellikle atalar diye isimlendirdikleri İbrahim, İshak ve Yakup figürlerinde üzerinde önemle durulan bir ibadettir. Bu bağlamda ataların her fiilinde kutsiyet olduğuna inanan Yahudiler, kurban ibadetinde de sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Fakat günümüz Yahudiliğinde kurban ibadeti neredeyse hiç icra edil(e)meyen, bir nevi terk edilmiş bir ibadet formuna dönüşmüştür. Bu metin Yahudilikteki kurban ritüelinin neden böyle bir dönüşüm geçirdiği sorusuna cevap arayan başta Julius Wellhausen olmak üzere "Belgesel Hipotez" öncülerinin gayretini konu almaktadır. "Belgesel Hipotez" verilerine göre Yahudilikteki kurban ibadetinin bugün olmamasının en büyük sebebi Yahudiliğin hem tarihi hem de dini anlamda geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümdür. Yahudiler başlangıç olarak kabul ettikleri İbrahim'den bu yana uzun bir tarihi süreç geçirmiştir. Bu süreç, elbette beraberinde siyasi ve dini dönüşümleri meydana getirmiştir. Bu bağlamda erken dönemde icra edilen kurban ile Yoşiya'nın reformundan sonra uygulanan kurbanın mahiyeti aynı kalmamıştır. Nihayetinde Roma İmparatorluğunun Süleyman Mabedini yıkmasıyla birlikte kurban ibadetinin uygulanması neredeyse tamamen durmuştur. Buradaki önemli husus elbette kurbanın formunda ve uygulandığında meydana gelen değişikliklerden kaynaklanmaktadır. Zira Yoşiya'nın reformu ile birlikte kurbanın yalnızca Süleyman Mabedinde icra edilmesi ve başka yerlerde uygulanan kurbanın geçersiz olduğu yönünde bir reforma gidilmesi bu ibadetinin bir

nevi sonu olmuştur. Böylece günümüze kadar uzanan süreçte Mabel'in tekrar inşa edilememesi nedeniyle "Süleyman Mabelinde yapılması zorunlu olan" kurban ibadeti eda edilememektedir.

Anahtar Kelimeler: Kurban, Yahudilik, Belgesel Hipotez, Julius Wellhausen, Yoşya Reformu.

Giriş

İlk insanlardan günümüze kadar uzanan bir tarihe sahip olan kurban ibadeti insanlık tarihinin bilinen en eski dini ritüellerinden bir tanesidir. Tarih boyunca tanrıya şükranlarını sunmak, isteklerini iletmek ve hatta kozmosun devamlılığını sağlamak için aracı konumunda olan kurban, çeşitli toplum ve kültür içerisinde bulunan dini bir uygulamadır. Bu toplumlardan bir tanesi olan İsrailoğulları da atalar döneminden tapınanın ikinci kez yıkılacağı periyota kadarki süreç içerisinde kurban ritüelini yerine getirmiş, üzerinde büyük bir titizlikle durmuştur. İsrailoğulları için kurban ilk olarak bir Kral ya da saygın bir kişiye takdimeler sunmaktan ibaret iken sonrasında tek tanrıları olan Yahve'ye şükranlarını sunmak anlamına gelmiştir.

Yahudilik tarihi içerisinde meydana gelen tarihsel değişim, dönüşüm ve etkileşimler nasıl ki toplumun yapısı ve anlayışını değiştirdiyse aynı şekilde İsrailoğullarının inanç biçimini ve bu inançtan doğan dini uygulamalar üzerinde de etkili olmuştur. Çünkü tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan olay ve olguların toplumun anlayışına tesir ettiği gibi o toplumun dini meselelere bakışını da etkilediği kanaatindeyiz. Bu bağlamda İsrailoğullarının siyasi veya seküler anlamda geçirdiği birçok aşama dini uygulamalar üzerinde de kendisini göstermiştir. Bu ritüeller içerisinde ilk akla gelenlerden kurban, tarihi süreçte birçok aşama kaydetmiş bir ibadet olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çalışmada 'belgesel hipotez' denilen ve *Tanak'ın* ilk beş kitabının birbirinden bağımsız redaktörler tarafından düzenlendiğini iddia eden bu yaklaşımın Yahudilikteki kurban anlayışının çıkışı, gelişimi ve dönüşümü hakkında verdiği bilgilere odaklanmaya çalışacağız. Zira 'belgesel hipotez' *Tanak* merkezli bir okuma ile Yahudiliğin kurban ibadetinin bir değişim içinde olduğunu ileri sürer. Biz de *Tanak* merkezli bu okumada 'belgesel hipotez' çerçevesinde Yahudilikteki kurban anlayışına ışık tutmaya gayret edeceğiz. Bundan dolayı kurban ile ilgili Rabbinik literatür ve Talmud verileri üzerinden yapılacak bir okuma, bu makalenin sınırları dışında kalmaktadır.

“Belgesel hipotez”i esas aldığımız bu çalışmada hipotezin öncüsü olan Julius Wellhausen da merkezi bir konumda olacaktır. Zira Wellhausen, *Tanak* verilerinden yola çıkarak Yahudi tarihi içerisinde birtakım kritik dönüşümlerden bahsetmiştir. Bu dönemlerden birincisi Kral Yoşiya’nın reform hareketi diğeri ise Babil sürgünüdür. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Religion*¹ isimli eserinde bu iki döneme büyük bir önem vermiş ve ele almış olduğu konuları bu omurga üzerine inşa etmiştir. Wellhausen bu çalışması ile birlikte Kutsal Kitap eleştirisine yeni bir soluk getirmiştir. Öyle ki ortaya koymuş olduğu hipotezler nedeniyle Kutsal Kitap eleştirisi üzerine çalışan neredeyse her araştırmacının Wellhausen’ın iddialarına değinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bizde kurbandaki bu dönüşümü onun çizmiş olduğu bu iki temel dönem üzerinden inceleyeceğiz. Bu bağlamda Yahudi tarihinde büyük gelişmeler, değişimler ve dönüşümlere sebep olan Yoşiya’nın reformu ve Babil sürgünü gibi hadiselerin kurban üzerindeki etkisi ele alınacaktır. İlk olarak Yoşiya reformu öncesi dönemde var olan kurban anlayışına bakılacak ardından Yoşiya’nın dine getirmiş olduğu reformların özellikle kurban ibadetini ne ölçüde etkilediği üzerinde durulacaktır. Son olarak Yahudilik tarihi içerisinde birçok değişim ve dönüşüme sebep olan Babil sürgününün Yahudiliğin yorumlanması ve Yahudi pratiklerinin uygulanışını tamamen değiştiren, yurtlarından ve tapınaklarından olan Yahudilerde kurban ibadetinin konumu ele alınacaktır.

Yahudilikte Kurban İbadeti

Yahudilik tarihi içerisindeki en eski ibadetlerden birisi olan kurban, “Tanrıya sunuda bulunma” anlamında kullanılan bir kelimedir. Kadim dönemde birçok kültür ve din anlayışının temelini oluşturan bu ritüel diğerlerinde olduğu gibi İbranilerde de ibadetin ana bölümünü oluşturmaktaydı. *Tanak* metinleri içerisindeki “korban” (İbr. קָרְבָּן) terimi, “yakına getirme/yakınlaştırma” şeklinde bir kullanıma sahiptir.² Dahası kurban, *Tanak*’a göre başlangıçta bir kralın ya da

¹ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Çev.: J. Sutherland Black, Allan Menzies (Illinois: Textbook Publishers, 2003).

² Anson Rainey, “Sacrifice”, *Encyclopaedia Judaica* XVII (New York: Thomson Gale, 2nd ed., 1972), 639.

saygın bir kişinin sevgisini kazanmak için onlara hediye sunma anlamında kullanılıyordu.³ Fakat daha sonraları yalnızca Tanrıya takdim edilen hediyeler halini almıştır.

Yahudilik için başlangıçtan itibaren büyük bir önemi bulunan kurban ibadeti, tanrıları Yahve'ye hizmet etme hususunda en çok bilinen ve tercih edilen ritüellerden biridir.⁴ Fakat giriş bölümünde işaret ettiğimiz üzere tüm Yahudilik tarihi içerisinde başından sonuna kadar gerek taşıdığı anlam gerekse getirmiş olduğu yükümlülükler aynı kalamamıştır. Zira tarih boyunca Yahudilerin geçirmiş olduğu kültürel ve sosyolojik değişim-dönüşümler kurban ibadetinin de ilk uygulandığı şekliyle kalmasının önünde engel olduğu görüşündeyiz. Nitekim günümüzde Yahudilik dini ve etnik kimlik olarak birbirinden ayrılamaz bir konumda iken toplum olarak İsrailoğullarının yaşamış olduğu her bir tarihi süreç de onların dini anlayış ve uygulamalarının farklılaşmasına sebep olmuştur. Bu nedenle bu çalışmamızda Wellhausen'ın *Prolegomena to the History of Religion* isimli eserine göre Yahudiliğin geçirmiş olduğu tarihsel dönüşümlerin en önemlilerinden olan Yoşiya reformu ve Babil sürgününün kurban ibadeti üzerindeki etkisi üzerinde durulacaktır.

A. Yoşiya Reformu Öncesi Kurban

Yahudilik tarihi içerisinde bir dini ritüelden bahsetmek istiyorsak elbette ki ilk başvurmamız gereken kaynak kutsal metinlerdir. Bu nedenle *Tanak* metinleri içerisinde Kutsal Kitap eleştirmenlerince en eski tarihte yazılmış kaynak olarak nitelendirilen JE (*Yehovist*)⁵ kaynağının kurban ile ilgili sunmuş olduğu veriler büyük bir öneme sahiptir.⁶ Zira bu metinler tarihsel olarak Yahudiliğin en erken dönemleri hakkında bilgi sahibi olacağımız yegâne belgeler niteliğindedir. Bu nedenle kurban ibadetini ilk olarak burada aramanın yerinde bir hareket olacağı görüşündeyiz.

³ Hakimler, 3:17, I. Samuel, 10:27, I. Krallar, 5:1.

⁴ A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts", *Biblica* 51/4 (1970): 485-498; Norman H. Snaith, "Sacrifices in the Old Testament", *Vetus Testamentum* 7/3 (1957): 308-317.

⁵ Yehovist (JE) kaynak, Kuzey İsrail Krallığının yıkılmasının (MÖ 722) ardından buradaki İsrailoğullarının Güney Yahuda Krallığına göç etmesi ile birlikte Kutsal Kitap içerisinde bulunduğu iddia edilen Yahvist (J) ve Elohist (E) kaynağının birden fazla redaktör tarafından birleştirilmiş halidir.

⁶ Joel S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 305-313.

JE kaynağına göre kurban, Tanrıyı onurlandıran çok eski ve tamamen evrensel bir yöntemdir. JE metinlerinde sunulan anlatılara göre kurban ibadeti ilk insan ve atalardan olan Kayin (Kabil) ile Habil'e dayanmaktadır. Kayin ve Habil, Tanrıya şükranlarını sunmak nedeniyle kurban takdim etmişlerdir.⁷ Dahası insanoğlunun ikinci atası olarak kabul edilen Nuh da Tufan'dan sonra Tanrıya sunuda bulunmuştur.⁸ Bunların dışında Arami peygamber Balaam da aynı İsraililerin yaptığı şekilde kurban takdimesini halkına anlatmış ve öğretmiştir. Bu durum göstermektedir ki JE'ye göre kurban, anlam ve önemi açısından tüm kültürlerde ortak bir ritüel iken ne zaman ve kime sunulacağı bakımından diğer milletlerden farklılık göstermektedir. Nihayetinde söylenebilir ki JE kaynağı kurban ibadeti ile ilgili farklı dönemlerden birtakım anlatılar sunmuş ve ona İsrailoğulları ile ilgili herhangi bir aidiyet atfetmemiştir.⁹

Diğer uluslara dair kurban hikayeleri verdikten sonra JE, kendi kültürü içerisinde kurbanın yerine dair anlatılar üzerinde durmuştur. Buna göre Yahudilik tarihinin ilk aşamalarından bir tanesi olan ve her açıdan İsrailoğullarının kutsiyet atfettiği İbrani atalar döneminden de kurbanı dair örnekler sunmaktadır. JE'ye göre İbrani atalarının en gözdelelerinden olan İbrahim,¹⁰ İshak¹¹ ve Yakup da¹² çeşitli vesilelerle Tanrı'ya kurbanlarını sunmuşlar ve bu ritüeli devamlı olarak yerine getirmişlerdir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. JE'deki anlatılara göre ataların hepsinin kurban sunmadaki ortak amacı Tanrı'nın sevgisini kazanmak ve ona şükranlarını takdim etmektir. Fakat yine onların hepsi bu ibadeti ifa ederken farklı farklı mekanlar kullanmışlardır. İbrahim Şekem'de kurbanını sunarken; İshak Beer-Şeva'da, Yakup ise Beytel'de takdimde bulunmuştur. Bu durum bize erken dönem Yahudilikte henüz merkezi bir ibadette birliğin söz konusu olmadığını göstermektedir.¹³ Nitekim ibadette merkezileşme şeklinde bir algı-

⁷ Tekvin, 4:1-8.

⁸ Tekvin, 8:20-21.

⁹ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s.58-59.

¹⁰ Tekvin, 12:7-8; 13:18.

¹¹ Tekvin, 26:25.

¹² Tekvin, 28.20-22.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, Merve Yetim, "Yahudiliğin Tek İbadet Merkezi Kudüs müydü?", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2019): 2110-2127.

nın JE de bulunmaması onun erken dönemde yazılmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kurban üzerine büyük farklılıklar getirecek olan merkezileşmenin erken dönemde bulunmaması sebebiyle atalar farklı mekanlarda kurbanlarını takdim etmişler ve bu durum onlar için olağandışı olarak nitelendirilmemiştir. Aksine gelenek içerisinde farklı yerlerde ibadet etmek dolayısıyla kurban sunmak da olağan bir uygulama olarak görülmüştür.

JE metinlerinin kurbanla dair anlatıları elbette yalnızca atalar ile sınırlı değildir. Yahudi Tanrısı Yahve tarafından gönderilmiş Samuel gibi birçok peygamber ve Davut gibi birçok kral da Yahve'ye şükranlarını sunmak amacıyla çeşitli mekanlarda kurban takdim etmişlerdir. Böylece ibadetten önce bir gelenek olan kurban, İsrailoğulları tarihi boyunca devam etmiş bir uygulama olmuştur. Yahuda Kralı Yoşiya'nın reformuna kadarki süreçte kurban ibadeti, neredeyse aynı ölçüde kalmış ve büyük değişiklikler geçirmemiştir. Fakat bu süreç içerisinde de kurban, malzemeleri, sunuş şekli, sunulduğu yerler ve sunan kişiler bakımından farklılıklar göstermiştir. Ancak ileride bahsedecek olduğumuz bu farklılıklar temelde aynı olan kurbanın içeriği ile ilgilidir. Dolayısıyla ayrı bir dönemde değerlendirilecek kadar büyük değişiklikler geçirmemiştir. Bahsedilen bu büyük değişiklik ve dönüşümlere Yoşiya'nın reformundan sonraki süreçte rastlanılmaktadır. Fakat öncelikle sırasıyla Yoşiya öncesi süreçte var olan kurbanın *malzemeleri, sunma şekilleri, mekanları, sunan kişileri* ve son olarak *kurban çeşitleri* üzerinde durulacaktır.

Antik dönem İsrail'de kurban ibadetinde kullanılan *malzemeler* temelde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi kanlı, ikincisi kansız kurban olarak isimlendirilmektedir. Kanlı kurban Yahve tarafından yenilmesine izin verilen hayvanı boğazlamak suretiyle yapılmaktadır. Bu kurban türünde boğazlanan hayvanın eti, yağı ve kanı Yahve'ye sunulmaktadır.¹⁴ Kansız kurban ise bir hayvandan ziyade insanların kendi yediklerini Tanrıya sunması şeklindedir. Kişi kendi eliyle yetiştirdiği tahıl ürünleri, meyve ve sebzelerden ve bunlardan elde ettikleri ekmek, yağ ve şarap gibi malzemeleri Tanrıya takdim

¹⁴ Charles S. Allison, "The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament", *African Research Review* 16/3 (2016): 47-49.

etmektedir.¹⁵ Wellhausen'a göre bu uygulama aslında Tanrı'nın yetişmesine sebep olduğu yiyeceklerin ona geri verilmesi anlamı taşımaktadır.¹⁶

Yukarıda malzemeleri ile ilgili bilgi verilen kurbanın *sunma şekillerine* gelecek olursak, erken dönem Yahudilikte birden fazla kurban takdim yolları ile karşılaşmaktayız. Kadim dönemde bunlardan en bilineni "yakmak" şeklindedir. İbranice de buna "tadını çıkarma" anlamında הקטיר (*haktor*) denilir. Türkçeye yakı sunusu olarak çevrilen bu kurban sunma yöntemi, Kadim İsrail'in kurban ritüelleri içerisinde merkezi bir statüye sahiptir.¹⁷ Bu yöntemle göre hayvanın kanından tamamen arındırılması ardından sunak üzerinde bütün olarak yakılması esastır.¹⁸ Nitekim *Tevrat*'ta verilen ifadeye göre yakılan kurbandan çıkan koku Yahve'nin hoşuna gitmektedir.¹⁹ Yukarıda söylediğimiz üzere en bilindik olan bu yöntem aynı zamanda tarihsel olarak en eskiye dayanan uygulamadır. Öyle ki bu pratik ile insanoğlunun ikinci atası olarak kabul edilen Nuh ile ilgili anlatılarda karşılaşmaktayız. *Tevrat*'ta anlatılan hikâyeye göre Tufan'dan kurtulan Nuh, bir sunak üzerinde yakmak suretiyle temiz sayılan hayvanlardan Yahve'ye sunmuştur. Böylece onun yaptığı bu takdimde "yakmalık sunu"²⁰ denilmiştir.²¹ Bu yakma eylemin geçtiği sunu şekli ile ilgili olarak Wellhausen'ın önemle üzerinde durduğu başka bir husus bulunmaktadır. Wellhausen'a göre etin yakıldığı sunularda, et, çığ ya da pişirilerek değil kaynatıldıktan sonra yakılmaktaydı. Yani sunak ateşi üzerinde kaynatılan et, daha sonra yakılmaktaydı. Eski dönem İbranilerin uygulamaları bu yöndeydi.²²

Bir diğer yaygın *sunuş şekli* ise Yahve'ye takdim edilen kurbanın "kanı ve yağını sunak üzerine serperek eti topluca yemek"tir. Bu uygulamaya göre kadim İsrail'de insanlar, hayvanı sunduktan

¹⁵ James E. Smith, *Biblical Typology* (Lulu.com, 2018), 74-75.

¹⁶ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 66.

¹⁷ L. Michael Morales, "Atonement in Ancient Israel: The Whole Burnt Offering as Central to Israel's Cult", *So Great Salvation*, ed.: Jon C. Laansma (New York: T&T Clark, 2019), 28.

¹⁸ Cornelis Van Dam, "The Burnt Offering In Its Biblical Context", *Mid-America Reformed Seminary* 7/2(1991): 195-206.

¹⁹ Çıkış, 29:41.

²⁰ Tekvin, 8:20-21.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2003), 253-257.

²² Hakimler, 6:19.

sonra onun kanı ve yağını sunak üzerine serperler ve etini ise oradaki insanlarla birlikte hep beraber Yahve'nin huzurunda yerlerdi.²³ O dönemlerde topluca yemek-içmek ve kurban sunmak neredeyse aynı anlama gelmekteydi. Yeme-içmenin olduğu bir yerde kurban sunulmuş demektir. Öyle ki toplu yemek olmadan bir kurban, bir kurban olmadan toplu yemek düşünülemezdi. Fakat Kadim İsrail'de her ne kadar bu iki unsur birbirinden ayrı düşünülmemese de bu durum dini bir zorunluluk olmaktan ziyade kültürel bir faaliyetti. *Tanak'* da örnekleri bulunan bu uygulama ile ilgili olarak Samuel'in Saul'a verdiği ziyafet bu türden bir ritüel içerisine girmektedir.²⁴ Dahası Hezekiel, topluca yemek ve içmek için insanları o zaman kurbanın sunulduğu "yüksek yerler"²⁵ davet ederdi.²⁶ Bu toplu yemek törenleri coşkulu ve eğlenceli geçen kutlamalar şeklinde olurdu. Böylece Yahve'nin huzurunda yenilen yemek aracılığıyla bir yandan Yahve ile misafirleri arasında karşılıklı kutsal bir ilişki kurulurken; diğer yandan misafirlerin kendi aralarında anlaşmalı bir dostluk kurulmasına vesile olurdu. Bu anlayışa göre yemeğe davet eden Tanrı, ev sahibiydi. Ayrıca sunuda bulunan kişinin getirmiş olduğu hediye de Tanrı'ya aitti. Böylece Tanrı kendine sunulan konuklarına ikram ederek onlara yaptıklarının karşılığını vermiş oluyordu. Dolayısıyla misafirler bir nevi Tanrı'nın masasında yiyip içtikleri için bunu kutsal görmüşler ve kendilerini bir ritüel içerisinde hissetmişlerdi.²⁷ Yoşiya reformu öncesi kurban sunma şekilleri genel olarak bu çerçevede içersindedir.

Yukarıda bahsedilen birçok yöntem vasıtasıyla sunulan kurbanların, elbette ki takdim edildikleri *mekânlar* da büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Yahudilikte kurbanın Yahve'ye sunulduğu mekanlara "mezbah/altar" ismi verilmektedir.²⁸ Sunak şeklinde

²³ Morales, "Atonement in Ancient Israel", 31-33.

²⁴ I. Samuel, 9:22-25.

²⁵ Yüksek yerler, Kenan bölgesinde halkın tanrılarına şükranlarını sunmaları için çeşitli takdimeler ve kurbanlar sundukları mekanlara verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. H. P. Smith, "The High-Places" *The Hebrew Student* 2/8 (1883): 225-234.

²⁶ I. Samuel, 9:13, 19.

²⁷ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, s. 75.

²⁸ Carl Martin Edsman, "Altar", *Encyclopedia of Religion* (New York: Thomson Gale, 2005), I, 276.

olan altarlar, İsrailoğullarının geniş bir coğrafyaya yayılması sebebiyle birçok yerde karşımıza çıkmaktadır.²⁹ Merkezileşme öncesi dönemde ibadet mekanları sınırlandırılmadığı için bir kişi hemen bir yere altar kurmak suretiyle kurbanını takdim edebilmekteydi. Fakat elbette ki halk arasında iyi bilenen, kökeni atalara dayandırılan ve popüler hale gelen özel ibadet mekanları da bulunmaktaydı. “Yüksek yerler” adı verilen bu mekanlar altarların bulunduğu ibadet mekânlarına verilen isimlerdi.³⁰ Ancak belirtilmelidir ki bu mekanlarda da yine bir sınırlandırılma söz konusu değildir. Bu “yüksek yerler” konumu ve popülerliği gibi durumlar neticesinde tercih sebebiydi. Bahsi geçen bu mekanların en çok bilinenleri ve *Tevrat*’da ismi geçenleri *Şekem*³¹, *Mamre*³², *Berşeba*³³, *Gilgal*³⁴, *Şilo*³⁵ ve *Mizpah*³⁶ şehirlerinde bulunmaktaydı.

Wellhausen’ın savunduğu görüşe göre Musa öncesi dönemde kurban sunma işinde görevli olan *kişiler* kesin olarak bir gruba ait değildi. Kabilenin veya ailenin reisi kurban takdiminde görevli olurdu. Atalar örneklerinde gördüğümüz üzere İbrahim, İshak ve Yakup Yahve’ye kurbanlarını bizzat kendileri sunmuşlardı. Fakat bu durum, Musa sonrası dönemde değişime uğramıştır. Harun soyundan gelen kâhin grubu bu işi görev olarak üstlenmiştir. Bu nedenle her yüksek yerde muhakkak bir kâhin bulunmuştur. Fakat bu dönemde onların görevi yasallaşmış veya dini muhtevası olan bir boyutta değildi. Onlar sadece geçimlerini sağlamak amacıyla bu işi üstlenmişlerdi.³⁷

Yahudiler için Yahve’ye şükranlarını sunmanın en önemli yollarından olan kurban ibadetinin Yoşiya öncesi dönemde birçok çeşidi bulunmaktadır. İbranice Kutsal Kitap’ta en geniş ismi ile Yahudi kurbanlarının çeşitleri “korban” (*İbr.* קָרְבָּן) şeklinde ifade edilmekte-

²⁹ Jacek Jakub Waszkowiak, “Pre-Israelite and Israelite Burnt Offering Altars in Canaan”, *The Polish Journal of Biblical Research* 13/1-2 (2014): 43-67.

³⁰ Merve Yetim, *Eski Ahit Eleştirisi ve Julius Wellhausen*, (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64-70.

³¹ Çıkış, 29:36.

³² Tekvin, 13:18.

³³ Tekvin, 26:23-24.

³⁴ I. Samuel, 11:15.

³⁵ I. Samuel, 1:3.

³⁶ I. Samuel, 7:5-12.

³⁷ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 131.

dir. Hem kanlı kurban sunularının hem de kansız sunularının hepsine “korban” ismi verilmektedir.³⁸ Birçok çeşidi bulunan “korban”ı temelde iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlar küçük çaplı kurbanlar ve büyük çaplı kurbanlar şeklinde isimlendirilebilmektedir. Küçük çaplı kurbanlar selamet takdimesi, barış takdimesi,³⁹ cüz-zamdan kurtuluş için kurban,⁴⁰ doğum sonrası kurban,⁴¹ şahsi olayları kutlamak için kurban⁴² şeklindeki takdimelerdir. Bunların dışında çok bilinen ve tüm İsrailoğullarında yaygın bir şekilde ifa edilen iki tane büyük çaplı kurban çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi yakı-sunusu diye isimlendirilen “olah”, ikincisi ise şükran-sunusu şeklinde adlandırılan “zebah” ya da “shelem” dir.

“Olah” ismi verilen yakı-sunusu, tüm İbrani tarihi boyunca önemini korumuş ve yaygın bir şekilde uygulanmış bir kurban çeşididir. Kökeni çok erken dönemlere dayanan yakı-sunusunu ilk kez Kayin ile Habil’in ve daha sonra ise Nuh’un kurbanında görürüz. İlerleyen dönemlerde *olah*, belirli zamanlarda düzenli olarak kutlanılan büyük bir seremoni halini almıştır. Bu kurbanda daha önce yukarıda bahsettiğimiz kurban sunuş şekillerinden olan “yakmak” esastır. Burada Yahve tarafından belirlenen hayvan bir bütün olarak sunakta yakılır. Bu kurban türünün en önemli özelliği ise bütün olarak yakılan hayvandan geriye hiçbir şey kalmamasıdır. Bu kurban bütünüyle Tanrıya adanmaktadır.⁴³

“Zebah” ya da “shelem” şeklinde isimlendirilen şükran-sunusu ise hayvanın tamamının değil Yahve tarafından belirlenmiş bir bölümünün takdim edilmesidir. Belirlenen bu bölge Tanrıya takdim edildikten sonra kurbandan geriye kalanların ise orada bulunanlar ile beraber yenilmesi esastır.⁴⁴ Bu kurban çeşidi de Yoşiya reformu öncesi dönemde yaygın bir şekilde yerine getirilirken merkezileşme sonrasında büyük değişim geçirmiştir. Bu konu “Babil Sürgünü Sonrası Kurban” başlığında ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

³⁸ Nicole J. Ruane, *Sacrifice and Gender in Biblical Law* (New York: Cambridge University Press, 2013), 47-46.

³⁹ Çıkış, 29:1-37

⁴⁰ Levililer, 14:10-20.

⁴¹ Levililer, 12:6-8.

⁴² Levililer, 8.

⁴³ James W. Watts, “o-lah: The Rhetoric of Burnt Offerings”, *Vetus Testamentum* 56/1 (2006): 125-137.

⁴⁴ John Barton, John Muddiman, *The Oxford Bible Commentary* (New York: Oxford University Press, 2007), 97.

Birbirinden farklı olarak yakı-sunusu (*olah*) genellikle bireysel yapılırken şükran-sunusu (*zebah*) topluluk ile birlikte icra edilmekteydi. Wellhausen'a göre Kadim İsrail'de bu iki kurban çeşidi bir arada yapılmış ve adeta birbirinin mütemmim cüzü gibi olmuştur. Güçlendirilmiş ve büyütülmüş bir *zebah* kurbanı, hem *olah* hem de *zebahim*⁴⁵ olmaktadır. Şöyle ki kurban sunmak için gelen topluluk, doğal olarak birden fazla kurban edilecek hayvana sahipti. Onlar bu hayvanların hepsini kurban ederdi, fakat özel olarak bir hayvan belirleyerek onu Yahve'ye adayıp bir bütün olarak ateşe atarlardı. Geriye kalan diğer kurbanları ise topluca yerlerdi. Dolayısıyla *olah* ve *zebah* kurbanlarının birleştirilmesine dayanan *zebahim* kurbanında, topluluğun sahip olduğu birçok kurbanlık hayvandan yalnızca birinin belirlenerek Tanrıya sunulması *olah*, geriye kalan hayvanların ise topluca yenilmesi *zebah* olmaktadır. Fakat bu uygulama sadece büyük kurban bayramlarında yapılan bir ritüeldi. Başka bir deyişle yalnızca çok büyük kurban bayramlarında, büyük bir veya birden fazla hayvan bütün olarak Yahve'ye verilirdi. Daha önce bahsettiğimiz toplu yemek törenlerinin kökeni işte buraya dayanıyordu. Nihayetinde kurban sunma törenlerinde bir araya gelinerek topluca yenen yemek, *zebahim* adı verilen kurban fikrine dayanmaktaydı.⁴⁶ Wellhausen'ın bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmasının sebebi ise toplu yemek töreninin daha sonraki süreçte tamamen ortadan kalkması ve şükran-sunusunun değişim geçirmesidir.

Sonuç olarak yukarıda Yoşiya reformu öncesi kurban anlayışına göre geleneğin savunmuş olduğu tek tip kurban biçimi yoktur. JE metinleri içerisinde birden fazla malzeme, sunma biçimi ve kurban çeşidi ile karşılaşmaktayız. Fakat Yoşiya öncesi bu çeşitlilik Yahudi tarihinde dönüm noktalarından biri olan Yoşiya'nın reformu sonrasında tek tip bir hal almaya başlayacak kısacası dönüşüm geçirecektir.

B. Yoşiya Reformu Sonrası Kurban

Yoşiya reformu öncesi dönemde kurbanın toplum içerisinde bulunduğu konumu sunarken JE kaynağını kullanmıştık. Yoşiya sonrası dönem üzerinde dururken de Tesniye ismi verilen D kaynağı veri-

⁴⁵ *Zebah*ın (זבחה) İbranice çoğulu *zebahim*dir (זבחים).

⁴⁶ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 75-76.

lerini esas almaya gayret edeceğiz. Zira D kaynağının Yoşiya dönemine ait olduğu Kutsal Kitap eleştirmenlerince kabul görmüş bir olgudur.⁴⁷

Kral Yoşiya'nın reform hareketi Yahudilik tarihinin önemli dönem noktalarından biri olup, tüm İsrail kültürlerinin geri dönülemez bir şekilde değişmesine yol açmıştır.⁴⁸ Kadim İsrail dönemi kültürlerin ortaya çıktığı bir süreci ifade ederken; Krallık dönemi bu kültürlerin yaşatıldığı bir periyot olmuştur. Özellikle İsrailoğullarının monarşik yönetime geçmesiyle birlikte Kralların belirlediği çerçeve içerisinde kültürler "yüksek yerler"de devamlılığını sürdürmüştür. Davut'un Kudüs'ü ele geçirip burayı krallığın merkezi ilan etmesi ardından oğlu Süleyman'ın ise Kudüs'e Süleyman Mabedini inşa etmesiyle birlikte hem siyasi hem dini merkezleşme sağlanmıştır. Bu merkezleşme, kültürlerin uygulanmasına yönelik mekânsal bir sınırlılık/merkezilik getirmesine rağmen kültürler, İsrailoğullarının yaşamlarında var olmaya devam etmiştir. Kral Yoşiya dönemine kadar büyük bir değişiklik geçirmeden gelebilen bu kültürler bu dönemden sonra eski özünü kaybetmiştir. *Tesniye* (D)'de sunulan anlatıya göre Kral Yoşiya, MÖ VI. yüzyılın ilk yarısında hüküm sürmüş Yahudalı bir kraldır. Kral Yoşiya daha önce kaybolmuş *Tesniye* isimli yasa kitabını bulduğunu⁴⁹ iddia ederek, bu kaynağın belirlediği ölçüler çerçevesinde kültürleri yeniden düzenlenmiş ve kültürlerin uygulandığı yüksek yerler adlı ibadet mekanlarını yıktırmıştır.⁵⁰ Kutsal Kitap eleştirmenlerinin birçoğunun ortak görüşüne göre D kaynağı şeklinde isimlendirilen *Tesniye* daha önce kaybolmuş Musa kitabı değil; bizzat Kral Yoşiya tarafından yazdırılmış bir yasa kitabıdır. Nitekim *Tesniye* içerisinde geçen mekân-zaman isimlerinin bu dönem ile örtüşmesi ve aynı zamanda olaylara yaklaşım tarzının Yoşiya döneminde yapılmış reformlarla birebir uyuşması bu iddiayı

⁴⁷ James D. G. Dunn, John William Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003), 153-154; J.G McConville, "Deuteronomy", *Dictionary of the Old Testament: The Pentateuch*, ed.: T. Desmond Alexander; David W. Baker, (2002), 185-187; <https://web.archive.org/web/20080413215334/http://www.ivpress.com/title/exc/1781-X.pdf> (20.10.2019).

⁴⁸ Yigael Yadin, "Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 222 (1976): 5-17.

⁴⁹ Samuel Rolles Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (USA: T. & T. Clark, 1902), xxxiv-lxı; II. Krallar, 22:8.

⁵⁰ II. Krallar, 23.

güçlendirmektedir.⁵¹ Wellhausen'ın da içerisinde yer aldığı bu gruba göre Kral Yoşiya'nın kendi reformlarına göre dizayn ettiği *Tesniye* kitabı yalnızca reform getirmekle kalmamış aynı zamanda var olan kadim kültürlerin özünü tamamen kaybetmesinin önünü açmıştır.⁵² Bu kültürler içerisinde en çok etkilenenlerden birisi de şüphesiz "kurban ibadeti" olmuştur. Yukarıdaki Yoşiya öncesi dönemde verilen kurban anlayışı ile *Tesniye*'nin ortaya koyduğu kurban ritüeli karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır.

Kadim İsrail'de ibadetler hayatın bir parçası olmuş, gündelik yaşam ve eylemlerden ayrılamaz hale gelmiştir. Örneğin kurban, bu dönemde genel anlamda topluca yenilen bir yemek türüydü. Bu yemek aile üyelerini, toplumun bir parçasını, ordugâhtaki askerleri yani genel anlamda daimî veya geçici olan toplumun tüm unsurlarını birbirine bağlamaktaydı. Dahası bu dönemde kurban insanların adaklarından oluşan dünyevi bir ilişki ve hayatın içinden çıkan doğal bir merasimdi. Bağ bozma, hasat toplama, koyun kırma gibi yıllık tabii olaylar ev halkını veya toplumu Yahve huzurunda yemek içmek için bir araya getirirdi. Düzenli olarak kutlanan bu olaylar, kutsallık atfedilen bir alanda gerçekleşirdi. Zira bu mekanlar halihazırda insanların topluca buluştukları yerlerdi. Böylece insanların buluştukları bu mekânlarda kurban yemeği ile kişilerin gündelik bir olayın neticesinde kutlama yapması özdeşleşmişti. Başka bir örnek verecek olursak Kadim İsrail'de bir kişinin evine onurlu bir konuk geldiği zaman onun şerefine bir hayvan kurban olarak kesilirdi. Bu hayvanın yağı ve kanı Yahve'ye takdim edilir; eti ise gelen misafire ikram edilirdi. Böylece bu örnekler günlük hayatta ortaya çıkan herhangi bir olayın kutsal eylemden ayrı düşünülmediğini göstermektedir. Öyle ki gündelik hayat içerisine kutsiyetin dahil edilmesi o olaya anlam ve karakter kazandırır. Fakat kutsal ve dünyevi arasındaki tüm bu birliktelik kurban yerlerinin hepsini ortadan kaldırıp tek bir merkezi yere bağlayan *Tesniye* yasasının ortaya çıkmasıyla dönüşmeye başlamıştır.

Yoşiya reformu, tüm ibadet mekânlarının yalnızca Kudüs'teki Süleyman mabedinde toplanmasını sadece mekânsal bir değişiklik olarak görüp, özü ile ilgili herhangi bir dönüşümün olmadığını ileri

⁵¹ Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, xxxiv-lxii; Tremper Longman III, Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament* (Michigan: Zondervan, 2006), 104-109.

⁵² Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 81.

sürmektedir. Fakat durum gerçekten böyle midir? Wellhausen'a göre bir kişinin kendi evinde, memleketinde ibadetini yerine getirmesi ile ona uzak bir şehir olan Kudüs'te yerine getirmesi arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Dahası kişinin hemen kendi evinde bir sunu hazırlaması ile hiç bilmediği yabancı bir yerde takdimeler sunması da çok farklı iki olgudur. Wellhausen'a göre insanoğlunun bulunduğu mekânda onu bağlayan kökler bulunmaktadır. Bu kökler farklı bir yere nakledilince doğal besininden mahrum kalır. Bu nedenle bir kişiye yaşadığı yerde uyguladığı kültürlerin sadece uzak ve bir yerde kabul göreceği söylenir ise o insanın gündelik hayatı ile ibadetleri ayrı düşmüş olur. Yani Hebron'da yaşayan bir adam Kudüs'e kurban sunmak için gitse gündelik hayatı ile ibadeti bir süreliğine de olsa birbirinden ayrılmış olur. Wellhausen'a göre *Tesniye'*nin sunmuş olduğu reform işte böyle bir sonuca sebep olmaktadır.⁵³

Wellhausen'a göre *Tesniye'*nin yazarı ibadet mekanlarına yönelik bu reformların yapılması gerektiğini iddia ederken sonucun kültürel bu denli zarar verebileceğini hesaba katmamıştır. Fakat Babil Sürgünü'nden sonra ortaya çıkacak olan P kaynağı (Kohen metni) *Tesniye'*nin ortaya koymuş olduğu bu fırsattan yararlanarak kültürün orijinalliğini tamamen bozacak ve hatta bu deformasyonları Musa dönemine dayandırarak en baştan beri doğru olan buymuşçasına bir şeriat ortaya koyacaktır. Böylece tüm ritüellerde olduğu gibi kurban da orijinal ruhunu kaybedecektir. Kadim İsrail'in ortaya koymuş olduğu kurban algısı ve bu ritüelin manevi duygusu bütünüyle değişikliğe uğrayacaktır. Öyle ki Yahve huzurunda eğlenceli kurban yemeği gibi birçok uygulama ortadan kalkacak ve yerlerine orijinali ile pek alakası olmayan sadece Kudüs'teki tapınakta ifa edilebilecek yeni ritüeller konulacaktır. Fakat bu durum, ileride tapınağın yıkılmasından (MS. 70) sonra kurban ibadetinin yerine getirilememesine sebep olmuştur. Dolayısıyla eğer Yoşiya reformunda ibadetler yalnızca Süleyman mabedi ile sınırlı tutulmasaydı, tapınağın yıkılmasından sonra da kurban ibadeti ifa edilmeye devam edilebilecekti.

C. Babil Sürgünü Sonrası Kurban

Güney Yahuda devletinin Babilliler tarafından yıkılıp (MÖ 586), halkın büyük çoğunluğunun sürgüne gönderilmesi İsrail tarihinde

⁵³ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 81-82.

büyük değişiklere sebebiyet vermiştir. Zira hem toprağını hem tapınağını hem de krallığını kaybeden halk, bu durum ile başa çıkmak durumunda kalmıştır. Pers Kralı Koreş'in izni ile tekrar topraklarına dönme izni alan İsrailoğulları döner dönmez elbette ki kaldıkları yerden devam edememiştir. Zira sürgünde yaşamış olduğu tecrübeler ve kültürel etkileşimler İsrailoğullarının da aynı kalmamasına neden olmuştur. Bu nedenle birçok araştırmacının ortak kabulüne göre Babil sürgünü Yahudiler için bir dönüm noktası olarak görülmüştür.⁵⁴

Yahudilik tarihinde büyük değişikliklere ve farklılıklara neden olan Babil sürgünü, hiç şüphesiz kurban ibadeti üzerinde de etkili olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan kurban ile ilgili anlam farklılığının ve dönüşümlerin izlenebilmesi için Kohen metni şeklinde isimlendirilen P kaynağını esas alacağız. Zira Wellhausen'ın da içerisinde bulunduğu Kutsal Kitap eleştirmenlerinin büyük çoğunluğuna göre P kaynağı Babil sürgününden sonra yazılmış bir metindir.⁵⁵ Bu nedenle P kaynağı, o dönemde yaşanan olaylar ve etkileşimin birincil kaynağı olarak karşımızda durmaktadır. Böylece o dönemin bakış açısını yansıtmaması nedeniyle P kaynağı, kurban ibadetinin dönüşmesinin ilk yansıması olacaktır. Bu bağlamda öncelikle P kaynağı hakkında kısaca bilgi vermek daha doğru olacaktır.

Wellhausen ve birçok Kutsal Kitap eleştirmeni tarafından kabul edilen ortak kanıya göre P kaynağı, MÖ V. yüzyılda kaleme alınmış bir metindir. Fakat P kaynağının olayları ele alış tarzı sanki Musa'nun elinden çıkma bir çalışmaymış gibi durmaktadır. İçerisinde Yahve'nin İsrailoğullarına yasakladığı, helal kıldığı emir ve hükümlerden bahsetmesi hasebiyle P kaynağı Yasa kitabı şeklinde isimlendirilmektedir. Fakat burada üzerinde durulması gereken husus şudur ki P kaynağı hüküm ve yasakları sıralarken bunları Musa'nun ağzından çıkıyormuşçasına bir tavır takınmaktadır. Tüm P kaynağı incelendiğinde onun içerisinde zamana dair bir ifadenin hiç geçmediği görülmektedir. Fakat Kutsal Kitap eleştirmenlerinin

⁵⁴ Nathan MacDonald, *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016), 6-10; James Rives, "Animal Sacrifice and Political Identity in Rome and Judaea", *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, ed.: P. J. Tomson and J. Schwartz, (Leiden: Brill, 2014), 118-124.

⁵⁵ Barry L. Bandstra, *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible* (USA: Wadsworth, 2009), 25-26; Robert Kugler, Patrick Hartin, *An Introduction to the Bible* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009), 49.

yoğun incelemeleri sonucunda P kaynağı içerisinde var olan yasaların Musa dönemine dayanmasının mümkün olmadığı yargısına varmışlardır.⁵⁶ Zira tüm Kutsal Kitap uzmanlarının ortak görüşüne göre erken dönemde yazılmış olan JE kaynağı içerisinde yer alan hüküm ve olaylar P kaynağı ile büyük zıtlıklar içermektedir.⁵⁷ İşte bu zıtlıkların görülebildiği konulardan bir tanesi de kurban ibadeti-
dir.

Öncelikle P kaynağının kurbanı ele alış biçimine bakılmasında fayda vardır. Zira P kaynağı JE'nin aksine kurban ibadetinin kökenini ilk insanlara değil Musa'ya dayandırmaktadır. P'ye göre kurban ibadeti Yahudiliğin vazgeçilmez öğelerinden ve Musa Yasasının en önemli unsurlarından bir tanesidir. Dahası P'ye göre bu ritüel ilk defa Musa'ya emredilmiştir. Bu nedenle Yahve'nin özel olarak Musa'ya bahsettiği bu ibadet hakkında P kaynağında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Peki burada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir. JE kaynağında evrensel bir ibadet olan kurban ne oldu da P kaynağında birden ilk defa Musa ile beraber İsrailoğullarına emredilmiş bir ritüel haline dönüştü? Wellhausen bunun cevabını şu şekilde açıklamıştır. Ona göre diğerlerine nazaran daha geç bir tarihte yazılmış olan P kaynağının asıl gayesi İsrailoğullarını teokrasiye bağlı ve teokratik bir toplum haline getirmektir. P'ye göre bu toplum, en başından itibaren teokrasiyle var olan ve teokrasinin başlatıcısı konumundaydı. Bu doğrultuda İsrailoğulları, Yahve tarafından belirlenen kültürleri yerine getirmek amacıyla kurulmuş bir millet statüsünde durmaktaydı. Dolayısıyla İsrailoğulları bu kültürleri yalnızca Yahve'nin istediği ve belirlediği ölçüde uyguladığı takdirde varlığını sürdürebilmekteydi. Bu kültür içerisinde en yaygın ve en çok bilinen kurban ibadeti ise İsrailoğullarının teokratik bir millet olma yolunda yerine getirmesi gereken en önemli ritüeldi. Bu nedenle yalnızca kohenlerin yaptırabildiği kurban ayini,⁵⁸ teokrasi ile var olmuş bir toplumun Yasa Kitabı (P) içerisinde yerini almıştı.⁵⁹ Böylece

⁵⁶ Edward Robertson, "The Priestly Code: The Legislation of The Old Testament and Graf-Wellhausen", *Bulletin of the John Rylands Library* (1942), 371-379; <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationpid=uk-ac-man-scw:1m1507&datastreamid=post-peer-review-publishers-document.pdf> (10.10.2019).

⁵⁷ Antony F. Campbell, Mark A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* (USA: Fortress Press, 1993), 21.

⁵⁸ Levililer, 1:5.

⁵⁹ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 58.

P'de üzerinde büyük bir önemle durulan ve hakkında ayrıntılı bilgi verilen kurban ritüeli, teokrasi yönetimindeki kültürler arasında ilk sıraya yerleşmişti.

Burada P kaynağının yazarlarının kohenler olduğuna dair yaygın kabulü söylemekte fayda vardır. Zira Şeriatı kendi anlayışları doğrultusunda düzenleyen kohen grubu kurban ibadetinin de tek uygulayıcıları olarak kendilerini sunmuşlardır. Böylece sürgün öncesi dönemde kurban ibadeti ile ilgilenen kohen grubu P kaynağının sunduğu hükümler doğrultusunda yasallık kazanmıştır. Başka bir deyişle Babil sürgününden sonra kurban ibadetini yerine getirmekle görevli olan kohenler yasal bir zemine sahip olmuşlardır.⁶⁰ Bu süreçten sonra herhangi bir İsraili kendi kurbanını asla kendisi sunamamış mutlaka bir kâhine ihtiyaç duymuştur. Elbette ki bu hizmet yalnızca Tanrının rızasını kazanmak amaçlı karşılıksız bir iyilik olarak kalmamış, kurban sunan kişi için ekstra bir hizmet ücreti ödemesine sebep olmuştur.⁶¹

Tarihsel süreçten devam edecek olursak Kral Yoşiya'nın getirmiş olduğu reformlar elbette ki büyük yankılar ve sınırlamalar getirmesine rağmen amaçlamış olduğu merkezileşmeye biranda ulaşamamıştır. Zira o dönem Kudüs tapınağı yanında hala mevcut yüksek yerlerde de sunular takdim edilmeye devam etmiştir.⁶² Fakat İsrailoğullarının biranda evlerini, topraklarını, ibadet mekanlarını ve krallarını kaybederek hiç bilmedikleri bir coğrafyaya sürülmesi sonrasında durum mecburi olarak değişmiştir. Yurtlarına geri dönüş izni verilmesi ardından Kudüs'e dönen İsrailoğulları birden fazla ibadet mekânı inşa etmekle ilgilenememiş yalnızca bir tanesi onlar için yetmiştir. Böylece Kudüs'e ikinci kez mabedin inşa edilmesi ile birlikte Yoşiya'nın reformu kendiliğinden yerleşmiştir.⁶³ P kaynağının da tam da böyle bir sürecin ürünü olması, onun ibadetlere bakış açısını ve ibadetlerden beklentisini doğal olarak değiştirmiştir. Bu değişimden en dikkat çekicilerinden bir tanesi kurban ritüelinin çeşitleri üzerinde yaşanmıştır.

Wellhausen'a göre kurban ibadetinin merkezleşmesine paralel olarak Yahve huzurunda topluca yemek yemek şeklinde icra edilen

⁶⁰ Kyung-Jin Min, *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah* (Londra: A&C Black, 2004), 63-65.

⁶¹ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 151-158.

⁶² II. Tarihler, 15:17; 20:23.

⁶³ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 34-35.

ve en bilinen kurban çeşitlerinden biri olan şükran-sunusu tamamen kaldırılarak yerine farklı ritüeller getirilmiştir. P kaynağında sunulan bilgiler ışığında, şükran-sunusu artık kohenerlere verilen "ilk doğan"⁶⁴ ve "ilk yetişen"⁶⁵ isimli basit vergilere dönüşmüştür. Bir diğer kurban çeşidi olan yakı-sunusu ise hala bir yemek olarak devam etmiş fakat muhtevası değişmiştir. Bu doğrultuda yakı-sunusu toplu yenilmekten ziyade yalnızca Tanrı'ya hasredilen tek taraflı bir sunu olarak sürgün sonrası dönemde yerini korumuştur.⁶⁶ Şimdi Wellhausen'ın bu iddiasının gerekçeleri sunulacaktır.

Wellhausen'a göre şükran-sunusunun ortadan kalkmasıyla birlikte günah ve suç adlı iki yeni sunu ortaya çıkmıştır. Bu ikisine genel anlamda kefarete sunuları da denilmektedir. Kefarete kurbanları, Yahve ile gerçekleştirilen ve kişinin günahı sebebiyle bozulan ahdin yenilenmesi amacıyla sunulan kurbanlardır. Aynı zamanda sürgün döneminden sonraki sunuların genel ismi de olan kefarete kurbanları, temelde yukarıda bahsedilen iki farklı sunuyu temsil etmektedir.⁶⁷ Bunlar "hattat" isimli günah-sunusu⁶⁸ ile "aşam" adlı hata (suç)-sunusudur.⁶⁹

Günah sunusu isimli hattat (İbr. תַּחַטֵּת) genel anlamda kişinin işlemiş olduğu bir günahı ötürü takdim etmiş olduğu kurbanı verilen isimdir. Hata sunusu adı verilen aşam (İbr. אֲשָׁמָה) ise emanete ihanet, hileye başvurarak insanları dolandırma yönelik davranışlarda bulunan kimsenin aklanabilmesi için gerçekleştirmesi gereken sunuya verilen isimdir.⁷⁰ Bu takdimelerde et, JE'deki gibi bir bütün ya da parça olarak tanrıya sunulmamaktadır. P'de ise etin tamamı kurban eylemini yöneten kâhine verilmektedir.⁷¹

Sürgün sonrası dönemde yazıldığı iddia edilen *Hezekiel*'de ilk defa bu iki sunu hakkında bilgi vererek bunlardan etin tamamının

⁶⁴ Ben-Zion (Benno) Schereschewsky, "Firstborn", *Encyclopaedia Judaica* (New York: Thomson Gale, 2nd ed., 1972), 45-48.

⁶⁵ Baruch A. Levine, "First Fruits", *Encyclopaedia Judaica* (New York: Thomson Gale, 2nd ed., 1972), 48-49.

⁶⁶ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 77.

⁶⁷ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, 210.

⁶⁸ Israel Knohl, "The Sin Offering Law in the "Holiness School" (Numbers 15:22-31)", *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, ed.: Gary A. Anderson (1991), 196-199.

⁶⁹ Israel Knohl, "The Guilt Offering Law of the Holiness School (Num. V 5-8)", *Vetus Testamentum* 54/4 (2004), 516-526.

⁷⁰ N. H. Snaith, "The Sin-Offering and the Guilt-Offering", *Vetus Testamentum* 15/1 (1965), 73-80.

⁷¹ Knohl, "The Sin Offering Law in the "Holiness School", 196-199.

kohenlere verilmesi istenmiştir. *Hezekiel'* den önce ne JE'de ne D kaynağında ne de tarihsel ve peygamber kitaplarında hattat ve aşam'a dair bir bilgi bu anlamda geçmemektedir. Dolayısıyla bu iki sununun sürgün sonrasına yani P kaynağına ait olduğu tüm çevrelerce kabul edilmiş bir görüştür.⁷² P kaynağı dışında *Samuel*, *Mika*, *Yeşeya* kitaplarında da bu iki sunuya rastlarız fakat anlamı *Hezekiel'* de verilenden çok farklıdır.

Samuel kitabında verilen bilgilere göre aşam ve hattat'dan bir kurban türü olarak değil; suç ve günaha karşılık verilen bir para şeklinde bahsedilmektedir.⁷³ Öte yandan *Mika* kitabında geçen hattat, bir kişinin işlediği suç karşısında kefareti vermesi olarak tanımlanmıştır.⁷⁴ Daha geç dönemde yazıldığı kabul edilen *Yeşeya* kitabında ise yine bir ritüelden bahsetmeyip *Mika'*daki gibi bir suçun kefareti olarak bilgi verilmiştir.⁷⁵ Sunulan örneklerde de görüldüğü üzere *Tanak'*ın kökeninde günah ve suç sunuları para cezalarına dayandırılmaktadır. Hatta onlar Tanrı'ya hediye değil; sadece kohenlere ödenen mallar şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁶

P kaynağında verilen yakı, günah ve suç sunularının JE ve D'de anlatıldıklarından farklı olduğunu iddia eden Wellhausen, kendi çalışmasında onların karşılaştırmasını yapmıştır. Wellhausen'a göre herhangi bir takdimde olması gereken üç temel nitelik bulunmaktadır. Bunlar;

1. Yahve huzurunda canlı bir hayvanı takdim etme ve sunuda bulunan kişinin onu azat ettiğinin göstergesi olarak hayvanı kutsama,
2. Hayvanı boğazlayarak kanını ve yağını sunağa serpmeye,
3. Hayvanın kutsal sayılan belli bölümlerinin Yahve'ye sunulması ve geri kalanların orada bulunanlar tarafından yenilmesidir.

Wellhausen'ın yukarıda verilen sınıflandırmasına göre kurbanın özü JE'de üçüncü madde olan "toplu yemek yemek" iken; P'de ise ikinci madde olan "boğazlamak"tır.⁷⁷ Dolayısıyla P kaynağı "toplu yemek yeme"yi tamamen kaldırarak onun sahip olduğu

⁷² Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 78.

⁷³ I. Samuel, 6:3, 4, 8.

⁷⁴ Mika, 6:7.

⁷⁵ Yeşeya, 53:10.

⁷⁶ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 78.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Marilyn A. Katz, "Ox-Slaughter and Goring Oxen: Homicide, Animal Sacrifice, and Judicial Process", *Yale Journal of Law & the Humanities* 4/2 (2013), 249-278.

önemi boğazlama eylemine atfetmiş, böylece kurbanın özünü değiştirmişti. Başka bir deyişle Yoşiya'nın reformu öncesi dönemde bahsettiğimiz üzere kurbanı verilen en büyük önem kurbanın boğazlandıktan sonra hem Yahve'ye hem de orada bulunan topluluğa ikram edilmesi idi. Fakat P'den sonra görüldüğü üzere "ikram etme"ye verilen önem yalnızca "boğazlama"ya aktarılmıştır. Bu durum ile ilgili olarak Wellhausen P'de verilen özelliklerine göre günah ve suç sunusunu tamamen sürgün sonrasına ait uygulamalar olarak görmüştür.⁷⁸

Bu bağlamda verilen bilgiler neticesinde Wellhausen'ın *zebahim* adlı kurbanı yemek takdimesi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Dahası Wellhausen yalnızca P kaynağında rastlanılan günah ve suç sunularının sürgün sonrası dönemde ortaya çıktığını savunmuştur. Fakat W. Robertson Smith, Wellhausen'ın bu iddiasına karşı çıkmıştır. Smith'e göre yemek takdimeleri *zebahim* ile ilgili değil; Kayın ve Habil'in hediye takdimesi olarak isimlendirilen "minha"⁷⁹ ve Nuh'un yakı takdimesi olarak adlandırılan *olah*⁸⁰ ile ilişkilidir. Dolayısıyla Smith, yemek takdimesinin ortadan kalkmasının günah ve suç sunusunun sürgün sonrasına dayandığına dair bir kanıt getirmediğini savunur.⁸¹ Fakat kanaatimizce burada Wellhausen'ın savunmuş olduğu iddia daha kuvvetli durmaktadır. Zira Wellhausen'ın yemek takdimesinden kastı "Tanrıya sunulan kurbanın topluca yenmesi" şeklindedir. Fakat Smith'in savunmuş olduğu yemek takdimesi "yenilecek herhangi bir şeyin Tanrıya sunulması" şeklindedir. Dolayısıyla kavramlara yüklenen anlam farklılığı bu türden bir anlaşmazlığa sebep olmaktadır. Wellhausen'a yönelik bir diğer eleştiri ise Roland De Waux tarafından getirilmiştir. Waux'a göre her ne kadar kefarete kurbanlarından olan günah ve suç sunusu, yakı ve toplu yemek takdimeleri kadar yaygın olmasa da sürgün öncesi

⁷⁸ Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 78-79.

⁷⁹ Adele Berlin, Marc Zvi Brettler, *The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation* (Oxford University Press, 2004), 209.

⁸⁰ Bruce K. Waltke, "Cain And His Offering", *Westminster Theological Journal* 48 (1986): 363-372.

⁸¹ <https://www.britannica.com/topic/sacrifice-religion/Theories-of-the-origin-of-sacrifice> (15.10.2019), William Robertson Smith, "Sacrifice", *Encyclopedia of Britannica* (1886), XXI, 132-138.

dönemde bilinmekte olup onları tamamen sürgün sonrasına atfetmek yanlışti.⁸² Fakat burada da yine Wellhausen haklı görünmektedir. Zira Wellhausen günah ve suç sunusunu tamamen sürgün sonrasına atfetmemektedir. Sürgün öncesi dönemde de günah ve suç sunuları ile karşılaşılsa da P' de yepyeni kurallar ve anlamlar yüklenen günah ve suç sunularının yeni bir kurban türü olduğunu iddia etmektedir.

Sonuç olarak Wellhausen P kaynağının sürgün sonrasında yazılmış bir metin olmasından yola çıkarak bu dönemde sürgünün etkisiyle birçok hususun farklılaştığı gibi kurban anlayışının da büyük değişim geçirdiğini iddia etmiştir. Böylece kurban ibadeti tamamen merkezi bir ibadet yeri olan Süleyman mabedinde yapılacaktır. Dahası kurban sunmak isteyen kişi kurbanını bizzat kendisi değil mutlaka mabette görevli olan bir kâhin aracılığıyla gerçekleştirecek ve bu hizmeti neticesinde kâhine belirli bir ücret ödeyecektir.

Sonuç

Belgesel hipotezin ele almış olduğu Yahudilik tarihi içerisindeki dini ritüellerden biri olarak kurban baştan sona kadar önemli bir konumdadır. İlk atalardan itibaren yapılageliyor olması onun hem kadim bir ibadet olarak anılmasına hem de en eski dini ritüel şeklinde adlandırılmasına vesile olmuştur. Sonraki süreçte İbrahim, İshak, Yakup gibi önemli İbrani ataların da tanrılarına kurban sunması İsrailoğulları için kurbanı vazgeçilmez bir ibadet haline getirmiştir.

Belgesel hipotezin öncülerinin iddiaları doğrultusunda kurban ibadeti büyük anlamlar yüklenen bir ibadet olmasının yanı sıra tarihsel değişim ve dönüşümlerden en çok etkilenen ritüellerden biridir. İsrailoğullarının geçirmiş olduğu her değişim kurban üzerinde izler bırakmıştır. Nitekim Yoşiya öncesi dönemde kurbanın malzemeleri, mekânları, sunuş şekilleri, sunan kişiler ve çeşitleri belli iken; Yoşiya sonrası dönemde kurbanı sunma mekânları ve sunan kişiler değişmeye başlamıştır. Babil sürgününden sonra ise bu iki unsur bütünüyle değişmiş ve kurban çeşitleri ise tamamen dönüşüm geçirmiştir. Şöyle ki;

Erken dönem Yahudilikte kurban ibadeti, herkesin kendi kurbanını kendisinin sunabileceği ve mekân konusunda bir sınırlama-

⁸² Roland de Waux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, çev.: John McHugh (Michigan: Dove Booksellers Livonia, 1997), 429-430.

nın bulunmadığı bir ritüeldi. Fakat merkezileşme ile birlikte bu durum değişmeye başlamıştır. Zira Süleyman döneminde sağlanması amaçlanan siyasi ve dini merkezileşme kurban üzerinde de etkisini gösterirken; toplum içerisinde yeterince zemin bulamamış ve bu nedenle hep olması ümit edilen bir fikir olarak kalmıştır. Fakat Kral Yoşiya'nın getirmiş olduğu reformlar merkezileşmenin daha güçlü bir şekilde gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Bundan sonraki süreçte ise merkezileşme fikri en genel anlamda kurban mekânsal bir sınırlılık getirmiştir. Mekânsal açıdan tek bir yerde (Süleyman Mabedi) eda edileceği emredilen kurban ibadetinin mekânı değişirken elbette ki kurbanı sunan kişiler de değişim geçirmiştir. Başlangıçta kurban herkes tarafından sunulurken; merkezi tapınakta hâlihazırda var olan kâhin grubu bu ibadet ile görevlendirilmişlerdir. Böylece bundan sonraki süreçte kurban yalnızca Süleyman mabedinde ve belirli bir kâhin grubu tarafından icra edilmesi gereken bir ibadet halini almıştır.

İlerleyen dönemlerde Yahuda Krallığının Babil İmparatorluğunun gücüne karşı koyamaması ile birlikte İsrailoğullarının Babil'e sürgünü başlamıştır. Daha önce hiç bilmedikleri topraklarda bölgenin insanından habersiz evini, yurdunu, tapınağını, kralını kaybetmiş insanlar olarak İsrailoğulları birçok zorluk ile karşılaşmışlardır. Elbette ki bu zorlukların en önemlilerinden bir tanesi daha öncesinde "yalnızca tapınakta yapılacağı başka bir yerde yapıldığı takdirde kabul edilmeyeceği" söylenen kurban ibadetini yerine getirmektir. İsrailoğulları sürgün boyunca kurban ibadetini icra edememişler ancak yurtlarına döndükten ve tapınağı tekrar inşa ettikten sonra kurban ibadetini sürdürmüşlerdir. Fakat uzun yıllar boyunca kurban sunmamış İsrailoğulları için yeni Yasa kitabı (P) işleri kolaylaştırmıştır. Yasa kitabı yeni kurban çeşitleri belirleyerek eskileri uygulamadan kaldırmıştır. Bu durum da elbette ki kurbanın özüne büyük zarar vermiştir.

Üç aşamada anlatılan kurban ibadetinin değişim ve dönüşümü kurbanın özüne ve orijinal ruhuna zarar verirken aynı zamanda ikinci kez tapınağın yıkılmasından sonra (MS 70) kurbanın eda edilmesine engel olmuştur. Zira başlangıçta kişinin istediği yerde eda edebildiği kurban ibadeti Yoşiya reformu ile birlikte Süleyman mabedi ile sınırlandırılmasaydı, bugün Yahudiler hala kurban ibadetini yerine getirebileceklerdi. Dolayısıyla bugün kurban ibadetinin

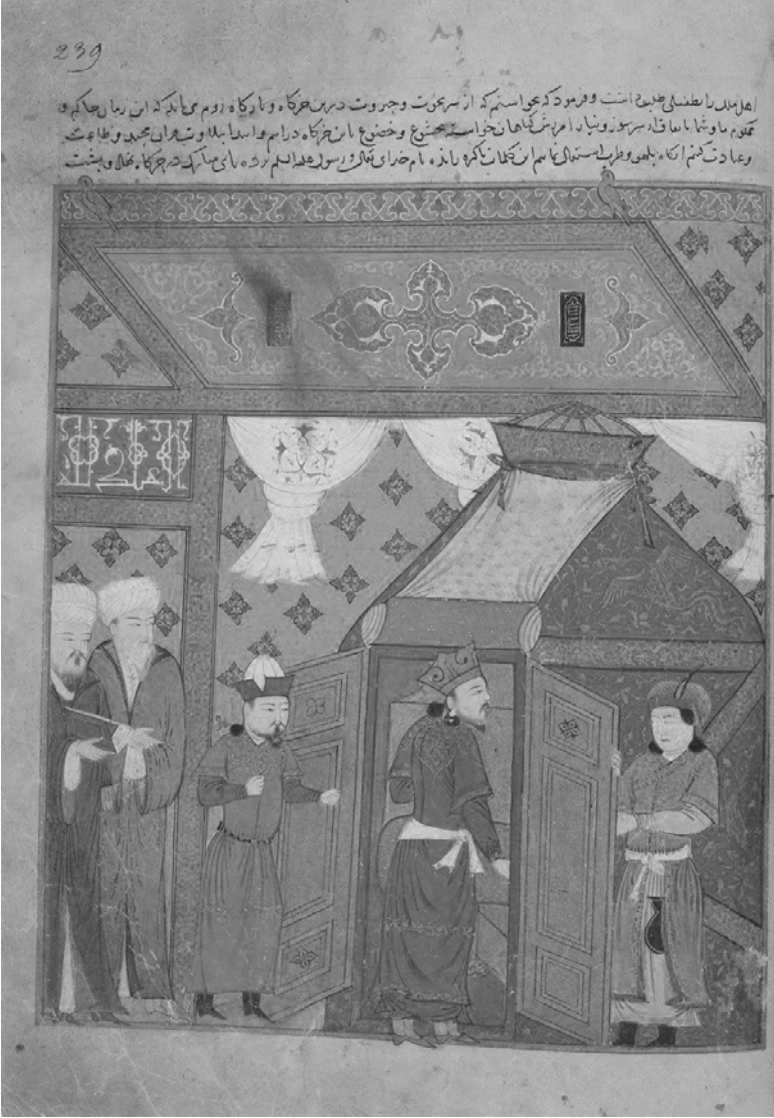
yerine getirilemiyor olması kurbanın tapınak ile sınırlandırılmasından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Allison, Charles S. "The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament". *African Research Review*. 16/3 (2016): 46-60.
- Aykıt, Dursun Ali ve Yetim, Merve. "Yahudiliğin Tek İbadet Merkezi Kudüs müydü?". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 8 (2019): s. 2110-2127.
- Baden, Joel S. *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Bandstra, Barry L. *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*. USA: Wadsworth, 2009.
- Barton, John ve Muddiman, John. *The Oxford Bible Commentary*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Berlin, Adele ve Marc Zvi, Brettler. *The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation*. Oxford University Press, 2004.
- Campbell, Antony F. ve O'Brien, Mark A. *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*. USA: Fortress Press, 1993.
- Dam, Cornelis Van. "The Burnt Offering In Its Biblical Context". *Mid-America Reformed Seminary* 7/2 (1991): 195-206.
- De Waux, Roland. *Ancient Israel, Its Life and Institutions*. Çev. John McHugh. Michigan: Dove Booksellers Livonia, 1997.
- Driver, Samuel Rolles. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. USA: T. & T. Clark, 1902.
- Dunn, James D. G. ve Rogerson, John William. *Eerdmans Commentary on the Bible*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003
- Edsman, Carl Martin. "Altar". *Encyclopedia of Religion*. I. New York: Thomson Gale, 2005.
- Güç, Ahmet. *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Katz, Marilyn A. "Ox-Slaughter and Goring Oxen: Homicide, Animal Sacrifice, and Judicial Process". *Yale Journal of Law & the Humanities* 4/2 (2013) :249-278.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Knohl, Israel. "The Sin Offering Law in the "Holiness School"(Numbers 15.22-31)", *Priesthood and Cult in Ancient Israel*. Ed. Gary A. Anderson, 1991.
- _____. "The Guilt Offering Law of the Holiness School (Num. V 5-8)". *Vetus Testamentum* 54/4 (2004): 516-526.
- Kugler, Robert ve Hartin, Patrick *An Introduction to the Bible*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
- Levine, Baruch A. "First Fruits". *Encyclopaedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2nd ed. (1972): 48-49.

- Longman, Tremper III ve Dillard, Raymond B. *An Introduction to the Old Testament*. Michigan: Zondervan, 2006.
- MacDonald, Nathan. *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016.
- McConville, J.G. "Deuteronomy". Ed. T. Desmond Alexander; David W. Baker, *Dictionary of the Old Testament: The Pentateuch* (2002): 185-187.
- Min, Kyung-Jin. *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah*. Londra: A&C Black, 2004.
- Morales, L. Michael. "Atonement in Ancient Israel: The Whole Burnt Offering as Central to Israel's Cult". *So Great Salvation*. ed. Jon C. Laansma. New York: T&T Clark, 2019.
- Rainey, A. F. "The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts". *Biblica* 51/4 (1970): 485-498.
- Rainey, Anson. "Sacrifice". *Encyclopaedia Judaica*. XVI. New York: Thomson Gale, 2. ed. (1972)
- Rives, James. "Animal Sacrifice and Political Identity in Rome and Judaea". *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*. ed: P. J. Tomson and J. Schwartz, Leiden: Brill, 2014.
- Robertson, Edward. "The Priestly Code: The Legislation of The Old Testament and Graf-Wellhausen". *Bulletin of the John Rylands Library* 26/2 (1942): 369-390.
- Ruane, Nicole J. *Sacrifice and Gender in Biblical Law*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Schereschewsky, Ben-Zion (Benno). "Firstborn". *Encyclopaedia Judaica*. New York: Thomson Gale, 2. ed. (1972): 45-48.
- Smith, H. P. "The High-Places". *The Hebrew Student* 2/8 (1883): s. 225-234.
- Smith, James E. *Biblical Typology*, Lulu.com, 2018.
- Smith, William Robertson. "Sacrifice". *Encyclopedia of Britannica* 21 (1886): 132-138.
- Snaithe, Norman H. "The Sin-Offering and the Guilt-Offering". *Vetus Testamentum* 15/1 (1965): 73-80.
- _____. "Sacrifices in the Old Testament". *Vetus Testamentum* 7:3 (1957): 308-317.
- Waltke, Bruce K. "Cain And His Offering". *Westminster Theological Journal* 48 (1986): 363-372.
- Waszkowiak, Jacek Jakub. "Pre-Israelite and Israelite Burnt Offering Altars in Canaan". *The Polish Journal of Biblical Research* 13/1-2, (2014): 43-67.
- Watts, James W. "'o-la-h: The Rhetoric of Burnt Offerings". *Vetus Testamentum* 56/1 (2006): 125-137.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Çev. J. Sutherland Black, Allan Menzies. Illinois: Textbook Publishers, 2003.
- Yadin, Yigael. "Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 222 (1976): s.5-17.
- Yetim, Merve. *Eski Ahit Eleştirisi ve Julius Wellhausen*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

اهل امدان را طفلی جمیع است و فرمود که بگوئیم که از سر بخت و جبروت دهر بر هر کجا و ناکجا که روم می آید که این ریان حکام و
 مومنان و ثقات و اعاقد سرسوز و نیلار امیرش گاهان خواسته همش و خضوع این چرخه در نام و اسما بجا و تشراف و عبادت و طاعت
 و عبادت کنیم آنکه بجز و طریقه استغالی تا هم این کلمات گفته را بداند ام خدای تعالی و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در هر کجا بخالی و بخت



Gazan Han'ın İslam'a ihtida etmesi, Câmiü't-Tevarih

İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmîye Şiîleri*

Araştırma makalesi / Research article

Kemal Ramazan HAYKIRAN*

The Ilkhanid Sovereignty and the Shiites of Imamate

Citation/©: Haykıran, Kemal Ramazan, (2020). The Ilkhanid Sovereignty and the Shiites of Imamate, Milel ve Nihal, 17 (1), 87-109.

Abstract: While the Sunni elements of the Near East, in which Mongols were trying to dominate, showed strong resistance to the new conjuncture that emerged in their land. In the eyes of the Shiites, the emergence of the Mongols in the Islamic World and the Ilkhanid period were important political developments. The Ilkhanid domination provided important opportunities for the development of the Shiite ideology. This was important not only for Shiite history but also for the history of Iran. Especially the Shiites of Imamate had the chance to expand their existence within the Iranian region in that period besides getting the chance of being an independent political power, too. Today, Iran's geography, which is almost identified with the Shiite, was, especially before the 13th century, generally known as the land of the Sunnis. After the Mongolian invasion, Shiite of Imamate for the first time in history gained the identity of an official state sect in the Ilkhanids, who were a Mongolian state, and started the process of Shiite expansion in the Iranian Azerbaijan region. In this study, the results and the options of the Mongolian sovereignty to the Shiite World and how the Shiites evaluated these; the process of the expansion of the Shiite idea in the Iranian and Azerbaijan region will try to be answered. Besides these, as perhaps the most important part, whether the Shiites used these chances only to expand their political authority over their region and how the data of Shiite Imamate literature made a progress when compared with the Sunni literature of the time will try to be answered.

Keywords: The Mongolian Invasion, Ilkhanids, Shiites of Imamate, Iran, Azerbaijan.

* Bu makale 2015 yılında Ankara Üniversitesi SBE Tarih Anabilim Dalı'nda hazırlanan "İlhanlılar Zamanında Kültür ve Eğitim" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr. Öğr Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı [krhaykiran@gmail.com] ORCID: 0000-0002-7840-0309.



Atıf/©: Haykiran, Kemal Ramazan, (2020). İlhanlı Hâkimiyeti ve İmâmiye Şiîleri, Mîlel ve Nihal, 17 (1), 87-109.

Öz: Moğolların hâkimiyet kurmaya çalıştığı Müslüman coğrafyaların Sünnî unsurları güçlü bir direnç gösterirken Şiîlerin kendilerini desteklemeleri siyasi olarak Moğolları rahatlatan bir faktör olmuştu. Şiîliler açısından da Moğolların İslam dünyasında belirmeleri ve İlhanlılar dönemi önemli bir siyasi süreç olmuştu. Şiîliğin gelişimi açısından İlhanlı hakimiyeti önemli fırsatlar sunmuştu. Bu sadece Şiî tarihi değil İran tarihi açısından da önem taşımaktaydı. Özellikle İmâmiye Şiîleri bu dönemde bağımsız siyasi bir güç olma ve yönetime müdahale etme fırsatını ele geçirdiği gibi daha önce neredeyse hiçbir tesiri görülmedikleri İran'a yayılma fırsatı bulmuştu. Bugün Şiîlik ile neredeyse özdeşleşen İran coğrafyasının XIII. yüzyıl öncesinde büyük bir kısmının yaygın olarak Sünnî olduğu bilinmektedir. Moğol istilasının oluşturduğu zemin üzerinde tarihte ilk defa Şiî İmâmiye, bir Moğol devleti olan İlhanlılar döneminde resmi mezhep olma gibi bir niteliğe kavuşmuş böylece İran-Azerbaycan'ın uzun bir sürece yayılacak olan Şiîleşme süreci de başlamıştır. Çalışmada, Moğol hakimiyetinin Şiî dünyaya ne gibi fırsatlar sunduğu ve bunların Şiîlerce nasıl değerlendirildiği, İran ve Azerbaycan coğrafyasının ne gibi aşamalardan sonra Şiîleştiği, hepsinden önemlisi de Şiîlerin sağladığı bu fırsatı sadece siyasal nüfuzlarını arttırmak için mi kullandığı sorularına; ayrıca İmâmiye Şiasına ait literatürün bu devirde Sünnî literatüre kıyasla nasıl bir gelişme gösterdiği sorusuna dönemin kaynaklarından hareketle cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Moğol İstilas, İlhanlılar, İmâmiye Şiîleri, İran, Azerbaycan.

Giriş

Cengiz Han, XIII. yüzyılda dağınık halde bulunan Moğolları bir çatı altında toplayıp da güçlü bir imparatorluk kurduğu zaman Moğolların ağırlıklı çoğunluğu Şamandı.¹ Moğollar bütün sertliklerine ve baskıcı yönetimlerine rağmen dinlere ve dinî zümrelere karşı hoşgörülü bir politika izlemişlerdi. Bu Yasa'da yeri olan bir uygulamaydı.² Moğolların, yönetimi altına aldıkları toplumlara, Gâzân Han zamanında yaşanan reform ve devlet kurumların yeniden İslam'a dayalı bir çerçevede biçimlendirildiği geçiş dönemi dışında daha önceki dönemlerde hakimiyeti altına aldıkları topluluklara inançlarından ötürü bir baskı uyguladıkları söylenemez.³ Moğolların, Cengiz Han Yasasını hakimiyet altına aldıkları yerlerde cari hale

¹ Bertold Spuler, *İran Moğolları*, çev.: Cemal Köprülü (Ankara: 1987), 187.

² Curt Alinge, *Moğol Kanunları*, çev.: Coşkun Üçok (Ankara: 1967), 93.

³ Spuler, *İran Moğolları*, s. 220.

getirmeleri ile özellikle Müslümanları zor durumda bırakan suya dokunamama dolayısıyla da abdest alamama ve de hayvan kesme usulleri ile orta çıkan uygulamaların⁴ bir dinî siyasi baskı olarak da değerlendirmek tarihçilerin düştüğü büyük bir yanılgıdır.⁵ Kaldı ki Moğol örfünün Müslümanları rahatsız eden bu uygulamaları daha Hülâgü Han zamanında terk edilmişti. Dinî zümrelere eşit mesafedeki yaklaşımları dinî algıdaki rahatlığı, hâkimiyeti altına aldıkları topraklarda var olan dinlere kendilerine göre örgütlenme ve yayılma imkânı tanıdığı gibi dinler arasında da nüfuz rekabetini de beraberinde getirmişti. Bu süreçte Moğol hâkimiyetindeki dinî zümreler Moğol yönetimi üzerinde söz sahibi olma mücadelesine girişmişlerdi. Moğol yönetiminde söz sahibi olan bir dinî zümre diğerlerinin aleyhine kendi lehine uygulamaların oluşmasını sağlayabiliyordu. Dinî zümreler İlhanlılardan bir “hatûn” ya da “sultanın” kendi inançlarına mensup olmasını çok istiyorlar bunun içinde sarayda sürekli etkin olmaya çalışıyorlardı.⁶ Moğolların dinlere karşı gösterdikleri bu bakış açısı, tüm kargaşa ortamına rağmen dinî inançların tümünde bir canlanma ve dinî düşüncede bir gelişme yaşanmasını sağlamıştı.

Moğollar, hâkimiyet kurdukları toprakların kültüründen daha geri bir kültüre sahiptiler. Bu özellikleri de Moğolların bu coğrafyaları yönetmede büyük zorluklar yaşamalarına yol açtı. Bu durumda kaçınılmaz olarak Moğolları yerli inançlara teslim olmaya itmekteydi. Bu durumu gören dinî zümrelerin liderleri de yeni yöneticileri olan Moğolların sarayını hiç boş bırakmıyorlar, yeni yöneticilerinin kendi inançlarını kabul etmeleri için büyük çaba harcıyorlardı.

⁴ Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihanguşâ*, çev.: Mürsel Öztürk (Ankara: 2013), 202.

⁵ Atamelik Cüveynî'nin *Tarih-i Cihanguşâ*'sının orijinalinde 98b'de Mürsel Öztürk'ün 2013 tarihli çevirisinin son baskısında 201. ve 202. Sayfalarında Ögedey Han'a ithafen anlatılan bir hikâyenin genellenmesi sonucunda böyle bir algının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Hülâgü Han ile ise bambaşka bir dönemin başladığı gözden kaçırılmamalıdır. Özellikle 1262 sonrasında İlhanlılarda çok ciddi değişimler olduğu ve yerli örfü benimseyen bir politikaya dönüldüğü yine Cüveynî'nin verdiği bilgiler arasındadır. (Bk. *Tarih-i Cihanguşâ*, s. 593-95.) Yine Anadolu ve Azerbaycan sahasında vali olarak görevlendirilen kudretli Moğol emiri Baycu Noyan'ın zalim yönetimine karşı gelen şikayetler üzerine bizzat Hülâgü tarafından öldürülmesi İlhanlıların genel Moğol politikalarından ayrı bir yola girdiklerinin ve yerli kültürlerle daha barışık bir siyasetin başladığının önemli bir göstergesi durumundadır. Ayrıntı için bk. Kemal Haykıran Baycu Noyan, <https://www.beyaztarih.com/mogol-tarihi/baycu-noyan>

⁶ A. Bausani, “Relegion Under the Mongols”, *The Cambridge History of Iran*, ed.: J. A. Boyle (London 1968) V, 540.

Moğolların dinî esnekliğinin yanında bir de bu rekabet de eklenince İlhanlılar zamanında dinî ve mezhebî açıdan hareketli bir dönem yaşanmıştı. Moğolların dinler karşısındaki bu tavrının kaynağını Cengiz Han'da bulmak mümkündür. Cengiz Han Yasası'nda bütün dinlere müsamaha gösterilmesini ve tüm ruhanileri vergiden muaf tutulmasını tavsiye ediyordu⁷. Kendisinin Şaman olduğu tarihi kayıtlarda zikredilen Cengiz Han, bütün dinlere yaşam alanı tanımaktaydı. Rubruck'un verdiği bilgilere göre, Karakurum'da iki cami, bir kilise ve bir Budist tapınağı bulunuyordu.⁸ Bu durum Moğolların dinlere karşı bakışını göstermesi açısından önemlidir.

Bu çalışmada Moğolların Hülâgü Han öncülüğünde Ceyhun nehrinin batısında kalan toprakları kapsayarak kurulan İlhanlılar devleti ile İlhanlı hakimiyetiyle yoğunluklu olarak muhatap olan İmâmiye Şii'leri arasındaki ilişki bu Şii gurupların İlhanlılara etkisi ile beraber daha yoğunluklu olarak İmâmiye Şii'lerinin İlhanlıların oluşumu ile yaşadıkları değişim ve İlhanlı varlığının doğrudan ve dolaylı olarak sunduğu imkanlar ve bunun sonrasında İmâmiye'nin yaşadığı değişimin başlangıç noktası olarak İlhanlı varlığı olduğu tezi üzerinde durulacaktır.

Moğollar Asrında İslam Dünyasına Bir Bakış

Müslümanların VII. yüzyılda Sasani İmparatorluğu'nu yıkıp da İran'da hâkim unsur haline gelmesiyle birlikte kadim İran kültürünü temsil eden pagan dinlerin tesiri oldukça azalmıştı. İran'da İlhanlıların hâkimiyeti ile birlikte Müslümanların güçten düşmesi ve medreselerin zayıflamasıyla eski kültür yeniden canlanma göstermiş ve Mecûsîlik dahi birçok pagan din eski güçlerini yeniden kazanmışlardı.⁹ İlhanlı hâkimiyeti ile güçlenen sadece pagan dinler değildi. Hristiyanlık da bu dönemde oldukça büyük bir güç haline gelmişti. İlhanlıların Müslüman coğrafyalara ani ve sert girişleri ile Sünnî İslam'a dayalı kurulu düzenin yıkılması, Sünnî Müslümanlar dışında tüm dinî unsurların beklentilerini yükselmişti. Öyle ki Hristiyan cemaâti Hülâgü Han ve eşi Dokuz Hatûn'u kurtarıcı olarak görüyorlardı. Bu algı sadece Hristiyanlarda oluşmamış Şii dünyada da Moğollar kurtarıcı bir güç olarak görülmüştü. İlhanlıların erken dönem siyasetleri de bu beklentileri destekleyen vaziyetteydi.

⁷ Alinge, *Moğol Kanunları*, 93; Spuler, *İran Moğolları*, 220.

⁸ William Von Rubruck, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, çev.: Zülal Kılıç, ed.: Peter Jackson (İstanbul: 2010), 164.

⁹ Bausani, "Religion Under the Mongols", 541.

Hülâgü Han zamanında Moğol komutanları arasında Hristiyan olanları da vardı ve bunlar ele geçirdikleri şehirlere kiliseler inşa ettiriyor dahası camileri kiliseye çeviriyorlardı.¹⁰ Yakın-Doğu'nun hâkim unsuru olan Sünnî İslam anlayışını tasfiye etmek amacıyla siyaseten Müslümanlara karşı ve farklı din ve kültürleri desteklemişlerdi. Fakat bu durum daha Hülâgü Han döneminden başlayarak tedrici bir şekilde değişime uğrayacak Gâzân Han'dan sonra ise tamamen değişecekti.

Moğol istilasının az öncesinde İlhanlı hâkimiyetinin kurulduğu coğrafyanın büyük bir çoğunluğu Sünnî Müslümanlardan oluşmaktaydı. Bununla birlikte Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinler de hissedilir bir oranda varlık göstermekteydi. Bunlardan başka Zerdüştlük gibi kadim çok tanrılı dinler de görülmekteydi.¹¹ Müslüman unsurlar arasındaki mezhebî farklılıklar da bölgenin belirgin bir dinî özelliği idi. Şia ise Müslümanların çoğunluğundan ayrı bir inanç ve siyasal söylem ile farklılık gösterdiği gibi İslam devletlerinin iç siyasi gündemini de etkileyen önemli bir unsurdur. Moğolların geliştiği Şia'nın da güçlenmesine zemin hazırladığı gibi İran'ın Şiileşmesi sürecini başlatan önemli bir faktör oldu.

Moğolların Ön Asya'da belirmeleri şüphesiz bölgenin dinî yapısında köklü değişikliklerin yaşanmasını da beraberinde getirmişti. 1258 yılında Hülâgü Han'ın Bağdat'a girmesi ve Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh'ın öldürülmesi ile İslam dünyası için yeni bir süreç başlamıştı.¹² Müslümanlar hilafetsiz ruhanî lider mefhumundan sıyrılmış yeni bir siyasal düzene geçiyorlardı.¹³ Böylelikle Selçuklu hakimiyetinden bu yana İslam dünyasında *İslam dünyasının liderliğinin Araplarda olması gerektiği* tartışmaları da Moğolların hilafet kurumunu ortadan kaldırmaları ile son bulmuş oluyordu. Artık şimdi gücü ve dengeleri lehine değerlendirebilen her hanedan İslam dünyasının lideri pozisyonuna geçebilirdi. Sünnî İslam dünyası açısından Hilafetin ortadan kaldırılmış olması kolay atlatılabilecek bir travma değildi. Memlûk Sultanı Baybars'ın bir siyasî deha olarak

¹⁰ Zebihullah-î Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, çev.: Hasan Almaz (Ankara: 2005) II, 40.

¹¹ Bausani, "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, çev.: Mustafa Uyar, XX/32, (2002): 224.

¹² Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: 1981), 261.

¹³ İlhan Erdem, "Olcâytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *Tarih Araştırmaları Dergisi* XX/31 (2000): 1-2.

daha sonraları Kahire'de Mu'tasım-Billâh'ın soyundan geldiğini İddia ettiği kişiler üzerinden ihdas ettiği Halifelik kurumu da eskisi gibi genel kabul görmediği gibi bu travmayı atlatacak bir durumu da geliştiremedi.¹⁴ İslam dünyasında Konuyu anlatan kaynakların neredeyse tamamı olayı çok büyük bir felaket olarak değerlendirmektedirler.¹⁵ Pek çokları bunu ilahî bir ceza olarak da görürler. Süregelen kabile ve mezhep çatışmaları Halifelerin keyfi ve saltanat siyasetlerinin bir cezası olarak düşünürler.¹⁶ Onlara göre, yoldan çıkan ve dinin gerekliliklerini yerine getirmeyen Müslümanlar karşısında ceza olarak Tanrının Cengiz Han'ı güçlendirdiği yorumu devrin pek çok kaynağında¹⁷ görülmektedir.¹⁸

İslam Dünyasında İlhanlıların kurulduğu çağda siyasi itikâdî ve kültürel açıdan farklı coğrafyalarda farklı tarzlar görülmekteydi. Bunlar; Türkiye Selçukluları tarafından temsil edilen Anadolu merkezli Türk sufizmi, Abbâsî merkezli Sünnî İslam ile Şii'ler ve son olarak Sünnî anlayışın farklı bir görünümü olarak Memlüklerdi. Bu farklı unsurların Moğolların gelişini ve Yakın-Doğu'da oluşmaya başlayan İlhanlı hâkimiyetini değerlendirmeleri de birbirlerinden

¹⁴ Cüneyt Kanat, "Baybars Zamanında İlhanlı-Memlûk İlişkileri (1260-1277)" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 16/1, (2001): 31-45.

¹⁵ Büyük bir vahşet olarak tarihe geçen Bağdat'ın zaptı ve Halife Mu'tasım-Billâh'ın öldürülmesi olayının ayrıntıları için bk. H. Ahmet Özdemir, *Moğol istilası ve Abbasi Devleti'nin yıkılışı: (Cengiz ve Hülâgû dönemleri (612-656/1216-1258))*, (İstanbul: 2011); Mustafa Alican, *Tarihin Kara Yazgısı Moğollar*, (İstanbul:2015); H. Ahmet Özdemir, "Moğol İstilasında Bazı Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010): 21-40.

¹⁶ Özdemir, *Moğol istilası ve Abbasi Devleti'nin yıkılışı*, 227.

¹⁷ Pek çok kaynağa da yansıyan bu algının en çarpıcı örneği Bir Mevlevî tarihi olma özelliği taşıyan *Menâkıb'ul Arîfîn*'de görülmektedir. Burada Konya muhasarasında Baycu Noyan'ın eşi ile muhatap olan Hatip'in cevabı da bu manada bakış açısını gösteren önemli bir hikayedir. Hatip Konya'nın diyeti olan altınları Konya'yı muhasara eden Baycu Noyan'a ulaştıran şehrin imam-hatibi Baycu olmadığı için eşi tarafından ağrılanır. Baycu'nun eşi misafire yemek ikram eder sofrada şarap da vardır. İmam-hatip şarabı içmeyince Baycu'nun eşi niye içmediğini sorar, hatip ise haram olduğunu söyler, bu sefer Baycu'nun eşi biz içiyoruz ama deyince hatip siz kafirsiniz der. Bunun üzerine tekrar sorar peki Allah katında siz mi daha makbul kimselersiniz yoksa biz mi diye sorar hatip elbette biz diye cevap verir. Hâtun tekrar sorar Ama Allah size değil bize yardım etti biz muzaffer olduk. Bu nasıl oluyor der. Hatip ise çarpıcı cevabını verir: "Allah'ın yolundan çıktık sapkın kimseler olduk Allah da bizi sizinle cezalandırdı" der. Ahmed Eflâkî, *Menâkıb'ul-Arîfîn*, II, nşr.: Tahsin Yazıcı, (Ankara: 1986), 204.

¹⁸ H. Ahmed Özdemir, "Tâhirü'l-Mevlevî ve Cengiz ve Hülâgû Mezalimî Adlı Eseri", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005): 147-148.

farklı oldu. Moğol hâkimiyetine en sert tepki Sünnî dünyadan gelmişti. Burada karşı söylem olarak dikkat çeken önemli isim İbn Teymiyye'dir. Şam'da bulunan İbn Teymiyye Moğol istilasına karşı en sert tavrı koyan alim olarak görülmektedir. Memlûk coğrafyasında yaşayan ve Memlûklerle birlikte hareket eden İbn Teymiyye Moğollara hiç sıcak yaklaşmamıştı. O kadar ki Müslüman olduktan sonra bile onların imanlarının geçersiz olduğunu ileri sürerek onlara karşı söylem geliştirmeye devam etmiştir.¹⁹ İbn Teymiyye'nin bu tutumunda onun dinî inançları kadar Memlûk sarayına yakın bir kişi olmasının da yadsınamaz bir faktör olduğu düşünülmelidir. Onun Moğol karşıtlığını anlamak açısından "Mardin Fetvası" olarak bilinen ve Mardin halkının şehri hakimiyeti altına alan Moğollara karşı ne yapılması gerektiğine dair sorularına karşılık verdiği fetvası oldukça önemli bir kayıttır.²⁰ Moğollar'da Gâzân Han dönemine denk gelen bu fetvasında dikkat çeken en önemli unsur Müslüman oldukları halde Şerri hükme göre değil de Cengiz Han Yasası'na göre yönetim prensiplerinin belirlendiği noktasıdır. İbn Teymiyye Moğolların bu özelliğinden hareketle onları Müslüman yönetimlerini de meşru olarak görmemektedir. Zira aynı tavrı Gâzân Han ile Memlûklerin savaşları sürecinde yazdığı mektuplarda kullandığı ifadelerle de açıkça yansıtmaktadır.²¹

İmâmiye Şiileri ve İlhanlı Yönetimi

İslam dünyasının genelinde Moğol varlığı bir yıkıma yol açmasına karşılık Şîî dünyanın Moğolların gelişini oldukça olumlu karşıladıkları anlaşılmaktadır.²² Çünkü bu Şiiler için kaybettikleri siyasi gücü kazanmaları için ideal bir fırsattı. Burada dikkat çeken iki önemli isim bulunmaktadır. Şîî alim Tûsî'dir ki aslında İlhanlı idarî ve siyasi rejiminin kurucu beyni olarak kabul edilebilecek kadar Hülâgû'ya yakın bir kişiydi. Bir diğer isim de Vezir İbnü'l Alkamî'dir ki Şiileri isyana teşvik eden ve bazı kaynaklara göre aslı

¹⁹ "İbn Teymiyye", *İA*, V/II, 826.

²⁰ Doç. Dr. Ahmet Özel, "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2): 41-64; "İbn Teymiyye", 828.

²¹ Bk. İbn Teymiyye, *Hapishane Mektupları*, der.: Mehmet Emin Akın, (İstanbul: 2019).

²² I. P. Petrushevsky, "The Socia-Economic of Iran under the İl-Khans" *The Cambridge History of Iran, V, The Saljuqand Mongol Periods*, ed.: A. Boyle, (London: 1968), 489.

olmasa da bir Şîî hilafeti kurma arzusu içinde olan bir alimdir.²³ Sünnî kesime büyük bir kin besleyen İbnü'l Alkamî, İlhanlılar tarih sahnesine çıkar çıkmaz onların safında yer almıştı.²⁴

Şîîler, 1055'te Selçuklu Sultanı Tuğrul'un Bağdat'a girmesinden sonra İslam dünyasında etkin rollerini kaybetmişlerdi. Sünnî dünyanın menfaatine olan bu durum Şîîleri, Sünnî otoriteye karşı bilemekteydi. Moğolların güçlenip İslam dünyasının yanı başında belirmeleri Sünnîleri tedirgin eden bir durumken Şîîleri büyük bir beklenti içine soktuğu görülmektedir. Çünkü Şîîler İslam topraklarında hâkimiyet kuracak olan Moğollar sayesinde tekrar duruma hâkim olmayı kaybettikleri siyasi gücü kazanmayı öngörmekteydiler. Şîî dünyasının önemli kanaat önderleri Moğolları gaib imamın gelmesini sağlayacak bir faktör olarak görmekteydiler.²⁵ Şîîlerce hâkimiyeti gayr-i meşru kabul edilen Abbâsî halifesinin siyasi faaliyetlerine son vermesi Moğolları, Şîîler nezdinde ayrıca anlamlı kılmaktaydı. Moğolların gelişiyle Sünnî dünyanın siyasi gücü zayıflamış bu durumda Şîîlere güçlenme ve yayılma imkânı sunmuştu. Şîîler de bu imkânı gayet iyi bir biçimde değerlendirmişlerdi. Şîîler, Moğolların ilk siyasi girişimlerinin yanında yer almışlardı.²⁶ Yerleşik kültürün yabancı Moğollar açısından da sağlam bir müttefik anlamına gelen bu durum iki unsur arasında güçlü bir iş birliğini oluşturmuştu. İlhanlıların hâkimiyet kurmaya çalıştığı Yakın-Doğu coğrafyasının Sünnî unsurları onlara karşı güçlü bir direnç gösterirken Şîîlerin kendilerini desteklemeleri Siyasi olarak İlhanlıları rahatlatan bir faktör olmuştu.²⁷ İlhanlı-Şîî ittifakının oluşmasını ve pekişmesini sağlayan faktörlerden birisi de hiç şüphesiz Coğrafyanın yeni dengelerinde İlhanlıların en güçlü rakibi olan Memlûklerin koyu bir Sünnî siyaseti izliyor olmalarıdır.

Şîîlerin, Moğollarla ilişkileri daha onların İslam dünyasında etkin bir rol oynamasının öncesine dayanmaktaydı. Abbâsî vezirlerin-

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, (İstanbul: 2010), 82-90.

²⁴ Alkamî'nin kişilik özellikleri ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 82-90; Özdemir, *Moğol istilası ve Abbasi Devleti'nin Yıkılışı*, 288-298.

²⁵ Farhad Daftary, *Short History of the Ismailis*, (Edinburg: Edinburg University, 1998), 223; Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 71-72.

²⁶ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 128.

²⁷ Daftary, *Short History of the Ismailis*, 225.

den İbnü'l Alkamî daha Bağdat'ın işgalinden az önce Hülâgü ile temas kurmuş ve İlhanlıların yanında yer almaya başlamıştı.²⁸ Bu tarihten sonra İbnü'l Alkamî artık Bağdat'ta İlhanlı hâkimiyetinin tesis edilmesi uğruna çalışan biri olarak görülmektedir.²⁹ Dönüm noktasını oluşturan olay ise 1257 yılında vukû bulmuştu. Bağdat'ta Kerh mahallesinde İmam Musa Kazım'ın türbesinin yağmalanmasına dair bir haber yayılmış bunun üzerine de Şiî guruplar, Sünnîlerin yaşadığı mahallelere saldırıya geçmişler ve büyük bir çatışma yaşanmıştı.³⁰ Abbasî halifesi duruma hâkim olmakta zorlanmış ve Memlûk hükümdarından yardım istemişti. Bunun karşısında Şiî guruplarda Hülâgü'dan yardım istemişti.³¹ Bu vaka ciddi bir dönüm noktası oldu. Daha Moğolların Bağdat'a girmelerinden bir yıl önce Şiîler açık bir biçimde tercihlerini Moğollardan yana koymuşlardı. Bu da Moğollar için iyi bir avantajdı. Henüz siyasi hâkimiyetleri altına alamadıkları bir coğrafyada taraftarları oluşmuştu. İbnü'l Fuvâtî'nin verdiği bilgiye göre bu saldırılarının arkasında Halife Mu'tasım'ın oğlu Ebû Bekir ve bazı devlet erkânı vardı.³² Kolluk güçlerinin de çatışmalara karışması olayı devletin tezgâhladığı fikrini iyice güçlendirmekteydi³³. Yaşanan bu gelişmenin ardından zaten sorunlu olan Şiî-Sünnî ilişkileri iyice kopmuş Şiîler açık bir biçimde Moğol taraftarlığı yapmaya başlamışlardı.³⁴ İlhanlıların yönetici kesimine yakınlaşmaya başlamışlardı. Bu da önemli bir sürecin başlangıcı demektir. Daha İslamiyet'i doğru düzgün tanımamış olan Moğollar, Müslümanlar arasında yaşanan bu derin mezhep çatışmasını gözlemlemişlerdi. Şiîlerin kendilerine yaklaşmaları neticesinde de ilk olarak İslam'ın Şiî yorumunu daha yakından tanıma imkânı buldular ki bu onların devlet ve toplum algılarının oluşumunda büyük etkilerde bulunmuştur. Önemli Şiî kanaat önderlerinden olan Tâvûs ailesi ve onların önemli bir temsilcisi olan İbn Tâvûs, vezir İbnü'l Alkamî, Mahakkık Hillî, Allâme Hillî ve tabii ki

²⁸ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 129.

²⁹ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 127.

³⁰ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 125.

³¹ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 132.

³² İbn Fuvâtî, *Havâdisu'l Cami'ave't-tacârib en-nâfi'a Fil-mi'e el-Sâbi'a*, nşr.: Mustafa Cevâd, (Bağdad:1932), 225.

³³ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 131.

³⁴ Daftary, *Short History of the Ismailis*, 227.

hiç şüphesiz aynı zamanda İlhanlı Devletinin fikri açıdan kurucusu³⁵ olarak kabul edebileceğimiz Hülâgû'nun baş danışmanı da olan büyük âlim, Nasîrüddîn Tûsî gibi isimler İlhanlılar üzerinde İmâmîye Şiîliğinin etkili olmasını sağlayan isimler olmuşlardı.

Şiî-İlhanlı ilişkileri bağlamında yaşanan olaylardan biri de Alâmut meselesiydi. *Tarih-i Cihangüşâ'* dan net bir biçimde anlaşılmaktadır ki, Cüveynî, İsmailîlerin ortadan kaldırılışı sürecinin her aşamasında Hülâgû ile birlikteydi.³⁶ Alâmut'un en sağlam kalesi olan Meymundiz'in kuşatılması esnasında kale halkının hangi koşullar altında teslim olacaklarını içeren bir ferman bizzat Cüveynî tarafından kaleme alınmıştı³⁷. Cüveynî, yazdığı fermanı Alâmut'un son İsmailî lideri Rükneddîn Hür Şah'a gönderdi³⁸. Alâmut'un yani İsmailî fedailerinin ortadan kaldırılması Moğollar açısından siyasi hakimiyet kurdukları bir coğrafyada terör eylemleri yapan bir zümrenin tasfiyesi anlamına geldiği için önem taşımaktaydı. Bu yüzden pek çok şehirden önce Alâmut'a yönelmişlerdi. Bu olay Sünnî Müslümanlar açısından da önem taşımaktaydı. Zira İsmailî fedailerini yaklaşık iki asırdır İslam dünyasında başa çıkılamayan bir nifak şebekesiydi. Ortadan kaldırılmış olmaları Sünnîler için büyük bir rahatlamaya yol açmıştı. Bu en az Sünnîler kadar Şiîleri de rahatlatan bir gelişme olmuştu. Sürekli suikastlarla gündeme gelmesine karşın Alâmut sadece bir nifak yuvası değildi elbet. Alâmut aynı zamanda belli bir fikri ve kültürü yansıtan zengin bir irfan merkeziydi. Oldukça zengin bir kütüphanesi vardı. Bölge kültürüne ve birikimine oldukça hâkim olan Cüveynî, bu durumu da belirtmekteydi. Bu sebeple Alâmut'un zaptı sağlandıktan sonra Hülâgû'nün huzuruna çıkmış ve burada bulunan kütüphanenin oldukça önemli bir kütüphane olduğunu yağmalanmaması gerektiğini ifade etmişti³⁹. Hülâgû'de ona Alâmut'un kütüphanesini ve hazinesini incelemesini kıymetli olanları ayırıp kendisine de sunmasını emretti. Bunun üzerine Cüveynî incelemelerine başladı. Kur'an-ı Kerim yazmalarını rasathane ile ilgili kitap ve aletleri nücum aletlerini ve değerli kitapları ayırdı ve İsmailî mezhebine göre oluşturulan fıkıh ve tefsir

³⁵ İlhan Erdem, "Olcâyту Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *Tarih Araştırmaları Dergisi* XX/31 (Ankara: 2000): 6.

³⁶ Atamelik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, III, 498.

³⁷ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, III, 499.

³⁸ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, III, 498.

³⁹ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, III, 450.

eserlerinin hepsini ateşe verdi. O yaptığı bu işi anlatırken “Onların yıllardır biriktirdiği kitapları ayıkladım kıymetli olanları ayırdıktan sonra yıllardır insanları yoldan çıkarmak için kullandıkları sapık mezheplerini yadıkları akla uymayan sahih nakle dayanmayan ne varsa hepsini yak-tım” demektedir.⁴⁰ Oradan kurtardığı kitaplar Hülâgû’ya sunulmuş daha sonrasında ise Tûsî’nin Merâğa’da yine Hülâgû’nun emri ile kuracağı rasathanenin kütüphanesine nakl olunmuştu. Hülâgû, Alâmut meselesini çözdükten sonra Bağdat’a doğru yönelmişti. Bu süreçte pek çok bürokrati ile birlikte Cüveynîde hazır bulunmuştu. HülâgûBağdat’ı kuşatırken etrafında ona fikir veren önemli kişiler vardı. Bunların en bilinenleri Seyfeddîn Bitikçi, Nasîrüddîn Tûsî, Ergun Aka, Kuka İlka, Erkatu’ydu. Burada harekât sürecini yönlendiren ve Hülâgû’nun ufkunu açan iki isim çok önemliydi. Bunlardan birisi Cüveynî diğeri ise Tûsî’ydi. İran’ın bu iki önemli şahsiyeti Hülâgû’nun ufkunu açmaktaydı. Zaten Hülâgû geniş ufuklu birikiimli bir hükümdardı.⁴¹

Hülâgû’nun Bağdat’ın zaptından sonra Sünnî kesim İlhanlı hâkimiyetine sıcak bakmazken, Şiîler İlhanlı hakimiyetini tanımışlar ve hatta Hülâgû’nun huzuruna çıkıp bağlılıklarını bildirmişlerdi.⁴² Birçok Şiî, siyasi ve askerî alanda idarî görevlere getirilmişlerdi.⁴³ Şiîler ile İlhanlı yönetiminin uyum sağlaması Şiîler lehine bir süreci de başlatmış oldu. İlhanlı otoritesi kendilerine yaklaşan bu zümreyi benimsemiş onların hoşnutluğunu kazanacak uygulamalara da gitmişti. Bunların en çok göze çarpanı Ali evladının vergiden muaf tutulduğunu bildiren Hülâgû’ya ait yarlık yani fermanıdır.⁴⁴

Şiîliler açısından önemli siyasi süreç Moğolların İslam dünyasında belirmeleri ve İlhanlılar dönemidir. Şiîliğin gelişimi açısından İlhanlı hakimiyeti çok önemli fırsatlar sunmuştu. Bu durum sadece Şiî tarihi değil bir başka unsur olarak İran tarihi açısından da önemlidir. Çünkü Şia bu dönemde bağımsız siyasi bir güç olma ve yönetime müdahale etme fırsatını ele geçirdi. Şiî fıkhı İlhanlılar zamanında sistematik bir hale dönüşmüştü. Şiî itikadın en güçlü eserleri bu dönemde kaleme alındı.⁴⁵ Buna paralel olarak da gelişen Şiîlik,

⁴⁰ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, III, 575.

⁴¹ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 260.

⁴² Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, III, 579.

⁴³ Hanifi Şahin, “Ehli-i Beyt Siyaset İlişkisi”, *EKEV Akademi* 41, 92.

⁴⁴ Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, III, s. 581.

⁴⁵ Nadia EbooJamal, *SurvivingThe Mongols, NizârîQuhistânıandThe Continuity of Ismaili Tradition in Persia*, (London: 2002), 36.

İlhanlı politikalarının bir sonucu olarak İran'a sıçramış ve burada kendine güçlü bir taban tutturmuştu.⁴⁶ Şia'nın Fars kültürü ile örtüşük hale gelmesinin alt yapısı da bu dönemde atıldı. Şia'nın İran'a taşınması sonucu kadim İran kültürü ile Şîlik iç içe geçmiş Şia burada bu mistik kültürün gölgesinde söylemini derinleştirip zenginleştirerek daha köklü bir söyleme dönüşmüştür. Bu miras üzerine de sonraki dönemde Karakoyunlular kısmen Timurlular ve nihayetinde Safevî sürecinde kendini gösteren Şîlik, kültürel ve fikri olgunlaşma sürecini İlhanlı hakimiyeti altında yaşadı.⁴⁷

Bu coğrafyada İlhanlı hakimiyetinin oluşması siyasal anlamda klasik İslam devleti tanımının ve İslam'ın siyasal varlığının da sonu demekti⁴⁸. Bu beraberinde yeni siyasal bir anlayışın oluşmasını daha "millet/kabile" merkezli siyasi yapılara dönüşmesini sağladığı⁴⁹ gibi Şîiler açısından da bir siyasallaşma süreci oluşturmuştu. Sünnî hilafetin düşüşünde de etkin rol oynayan Şîiler siyasi güçlerini arttırdıkları bu yeni düzende kendi dinî sistemlerini kurabileceklerini tasarlamaktaydılar. On dört yıl boyunca son Abbâsî halifesi Mu'tasım'a vezirlik yapmış tecrübeli bir bürokrat olan vezir İbnü'l Alkamî, Şîî siyasi tasavvurlarının planlayıcısı durumundaydı. Bağdat'ın zaptının ardından İbnü'l Alkamî, Hülâgü tarafından İran'a vezir tayin edilmişti.⁵⁰ Sünnî dünyada pek sevilmeyen bir isim olan İbnü'l Alkamî, Abbâsî hilafetinin yıkılması için büyük gayret göstermişti. Onun temel amacının Sünnî siyasal yapıyı devirip Moğol hâkimiyeti gölgesinde bir Şîî hilafeti oluşturmak olduğu da devrin kaynakları tarafından ileri sürülmektedir. Fakat onun bu projesi çok makul bir proje değildi. Evet, İlhanlı hâkimiyeti ile birlikte Sünnî İslam güç kaybetmişti ama aslında burada güç kaybeden sadece Sünnî İslam değil dinî yönetim algısıydı. Şîililiğe dayanacak bir hilafetinde bu anlamda çok bir şansı yoktu. İlhanlı hâkimiyeti ile

⁴⁶ Beyanî, *Din-i Devlet: Der İran Asr-ı Moğol*, II, (Tahran:1385), 797.

⁴⁷ Beyanî, *Din-i Devlet: Der İran Asr-ı Moğol*, II, 570-572.

⁴⁸ Erdem, *Olcâytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler...*, 10.

⁴⁹ Erdem, *Olcâytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler...*, 10.

⁵⁰ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîlik*, 127.

başlayan sürecin hâkim algısı bir nevi sekülerizmdi. Dine dayalı siyasal güçler artık anlamını yitirmişti.⁵¹ Bu manada İbnü'l Alkamî'nin projesi ölü doğmuş bir projeydi. Kaldı ki çok geçmeden İbnü'l Alkamî'nin orantısız çıkışları ve tamamen şahsi kını uğruna Hülâgû'yu bir maceraya sürüklemeye çalıştığı hissedildiğinden İlhanlı yönetimi tarafından dışlanmış ağır hakaretlere uğrayarak köle muamelesi görmüştü. İkbâl beklerken böyle bir tavırla karşılaşmak İbnü'l Alkamî'yi fazlasıyla üzmüş kahrından ölmüştü.⁵²

İlhanlılar dinî hoşgörülerine ve siyasal çıkarlarının Şiîlerle örtüşmesinden ötürü onlara öncelikli davranmalarına karşın devlet yönetiminde güç oluşturacak bir zümrenin güçlenmesinden hoşlanmamaktaydılar. Dolayısıyla İbnü'l Alkamî'nin bu projesi hayata geçme imkânı bulamadı. Fakat İlhanlı hakimiyeti altında Şiîler tarihlerinde hiç olmadıkları kadar güçlü bir duruma ulaşmışlardı. Kendilerine iyi bir siyasi zemin hazırlayan Moğolların durumu Şiî alimlerce bazı şerh ve menkıbelerle meşrulaştırılmıştı. Hz. Ali'ye ait pek çok rivayet Moğolların gelişi ile tefsir edilmiştir. Tarih-i Benâketî'den öğrendiğimize göre Hz. Ali'nin vaat ettiği gelecek olan "*Ben-u Kantûra*" devrin Şiîleri tarafından Moğollar olarak yorumlanmıştı.⁵³

Gâzân Han'ın Müslüman olmasıyla birlikte İlhanlıların inanç politikalarında ciddi değişiklikler yaşandı. Gâzân Han reformlarının siyasi ve iktisadî olduğu kadar kültürel ve dinî boyutu da oldukça önemliydi. Şamanist ve Özellikle de Budist zümreler iyice zayıflamış ve İlhanlı yönetimindeki etkilerini kaybetmişlerdi⁵⁴. Daha da ötesi Gâzân Han Budist tapınaklarına müdahale etmiş ve onların toplum içindeki etkilerinin önünü kapatacak tedbirler almaktaydı⁵⁵. Gâzân Han'ın Müslümanlığı genel temayülde Sünnîlik olarak değerlendirilir. Gâzân Han'da Sünnîlik temayülleri kadar Şiî kitleyi de kendine bağlı tutma kaygısı taşıdığı ve iki mezhep arasındaki sürtüşmelerden son derece rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶

⁵¹ Erdem, *Olcâytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler...*, 35.

⁵² Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 128.

⁵³ Davud Benâketî, *Tarih-i Benâketî*, nşr.: M. Şiar, (Tahran: 1969), 930.

⁵⁴ Osman G. Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, (İstanbul: 2009), 333-334.

⁵⁵ Reşîdüddîn, *Câmû't-Tevârih*, II, 237.

⁵⁶ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols, Nizârî Quhistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*, 76-85.

Hatta Gâzân Han'ın Şîî ve Sünnî mezhepleri bir çatı altında tutmaya çalıştığı Müslüman sultan kimliği ile her iki mezhebinde üzerinde kendine bir rol biçtiği de söylenebilir. Onun bu yaklaşımının kökleri "yasa" de Moğolların ataları Cengiz Han'dan başlayarak inançlara karşı adaleti gözeterek mesafeli kalma politikalarında aranabilir.⁵⁷ Şîî ve Sünnî eğilimleri birleştirebilecek ortak bir kültür oluşturma kaygısı ile *Dar'us-Seyidde'ler* inşa etmişti.⁵⁸ Gâzân Han'ın bu ortalama-yı yakalamayı amaçlayan politikalarına karşın devrin tüm kaynakları Gâzân Han'ı Sünnî olarak görmektedir.⁵⁹ Bu onun Sünnî olduğu gerçeğinden ziyade devraldıkları Müslüman devlet siyasetinin Sünnî referanslı olmasıyla doğrudan alakalıdır. Sünnî devlet ritüellerini yerine getirdiği için onu Sünnî görmek daha makul gelmiştir. Gâzân Han'ın sikkelerin üzerine dört halifenin isimlerini basmış olması onun Sünnîliğinin delaleti olarak gösterilmektedir.⁶⁰ Fakat unutulmamalıdır ki aynı zamanda Gâzân Ehl-i Beyt'te, Ali evladına ve On iki imama yönelik de özel uygulamalar da geliştirmişti. Hz. Ali ve İmâmiye'nin önemli isimlerinin türbelerini ziyaret etmiş hâkimiyeti altında olanları da imar etmiştir.⁶¹

İlhanlıların Müslümanlığından anlaşılan itikâdî bir ihtida hareketinden ziyade kültürel bir değişimdir. Yerleşik İslam kültürünü göçebe bozkır kültürüne tercih etmek zorunda kalmışlardı. Gâzân bir inancı benimsemekten çok bir kültürü benimsemişti. Sultanın en yakınlarından olan Reşîdüddîn onun Müslüman olmasıyla alakalı olarak şunları söylemektedir: "*Gâzân Han, Müslüman olur olmaz bütün alim ve evliyaları himayesi altına aldı. Onlara ikramda bulundu. Mescitler medreseler inşa ettirdi. İyilik kapıları imar edildi. Bu kurumların varlığını ve devamını sağlayıcı kanunlar çıkardı gelirler oluşturdu. Ramazan ayı gelince imamlar şeyhler ile birlikte ibadetle meşgul oldu. Açıkça şunu söylemek gerekir ki Gâzân Han'ın Müslüman oluşu sıdk ve ihlâs ile olmuştur. Riyadan ve hesaptan uzaktır*"⁶². Onun yaşadığı kültürel bir değişimdi. O kültürel boyutta bir inanandı. Bu özelliği ile Müslümanlar arasında yaşanan mezhep tartışmaları onun gündemini oluşturmuyordu. Siyasi birliğe karşı bir tehdit oluşturduğu için de

⁵⁷ Ali Bademci, *Cengiz Yasası ve Timur Tüzükatı*, (İstanbul:2012), 117.

⁵⁸ Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, 333-334.

⁵⁹ Beyanî, *Din-i Devlet: Der İran Asr-ı Moğol*, II, 975.

⁶⁰ Beyanî, *Din-i Devlet: Der İran Asr-ı Moğol*, II, 975.

⁶¹ Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, 335.

⁶² Reşîdüddîn Fazlullâh Hemâdanî, *Tarih-i Mubârek-î Gâzân Han*, nşr.: Karl Jhan, (London: 1940), 122.

bu tarz tartışmalar kendine yansıdığına rahatsızlığını açıkça belirtiyordu⁶³. Gerek Reşidüddîn gerekse Kâşânî bu husus ile ilgili pek çok olay aktarmaktadırlar. En çarpıcı olanda yaşanan bir mezhep çatışması neticesinde iyice sinirlenip atası Cengiz'i haklı bulması ve onun dinine geri dönmeyi düşündüğünü açıkça ifade etmesiydi⁶⁴. Bu da onun yeni inanca nasıl bir bağlılığı olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. İnanç konusunda çok fazla itikâdî tartışmaların yapılması ve özellikle de bunun hükümdar üzerinden yapılması Gâzân Han'ın en çok sinirlendiği konulardandı. Bu durum Gâzân Han'ı fazlasıyla yormuş olmalı ki konuyu şöyle değerlendirmiştir “Ben hiç kimseyi yadırgamam ve eleştirmem ahabın yüceliğini kabulleniyorum. Ancak Rüyamda Allah Resulü'nü gördüm. O, beni kendi evladına kardeş kıldı. Onların dostluğunu bana ihsan etti. Bundan sonra elbette Ehl-i Beyt'e olan sevgimi arttıracam ama Sahabe'yi de eleştirmekten Allah'a sığınırım⁶⁵. Bu ifadesinden de onun hem Şia'nın hem de Sünnîlerin itibar ettiği değerleri benimseyip önemseyip anlaşılmaktadır. Moğol kültürünün getirdiği genişlik içerisinde o bu iki inançtan biri ile kendini kısıtlamamakta her ikisine de yakın durmaktaydı. Bu siyasi bir oportünizmden öte Moğolların inanç esnekliği ve genişliği ile ilgili bir durumdu.

Şiilik ile ilgili en yoğun gündem Olcâytu Han zamanında yaşanmaktaydı. 1304 yılında vefat eden Gâzân Han'ın yerine önceden tayin ettiği kardeşi Olcâytu Han geçmişti. Olcâytu Han inanç özellikleri yönünden oldukça renkli bir simaydı. Aslında Moğolların inançlara olan yaklaşımını da net bir biçimde gösteren bir kişilikti. Olcâytu çocukluk yaşlarını Budist olarak geçirmişti⁶⁶. Kâşânî'nin verdiği bilgiye göre o yedi yaşına kadar Budist'ti⁶⁷ Hristiyan bir aneden olduğu için yedi yaşından sonra onun etkisi ile Hristiyan olmuştu. ⁶⁸ Hatta annesi onu vaftiz ettirmişti vaftiz ismi olarak da *Nikola* adını da vermişti.⁶⁹ Annesinin ölümüne kadar Hristiyanlıkta kaldığı bilinen bir gerçektir. Annesinin ölümünden sonra Annesinin yokluğu üzerindeki etkiyi hafifletmiş ve Horasan'dan Müslüman

⁶³ Reşidüddîn, *Tarih-i Mubârek-î Gâzân Han*, 140-141.

⁶⁴ Reşidüddîn, *Tarih-i Mubârek-î Gâzân Han*, 333.

⁶⁵ Reşidüddîn, *Tarih-i Mubârek-î Gâzân Han*, 227.

⁶⁶ Spuler, *İran Moğolları*, 211.

⁶⁷ Kâşânî, *Tarih-i Olcâytu*, 60.

⁶⁸ Spuler, *İran Moğolları*, 211.

⁶⁹ Spuler, *İran Moğolları*, 212.

bir kadınla da evlenince onun de etkisi ile 694/1295 yılında Müslüman olmuştu.⁷⁰ Bu tarih artık Gâzân Han'ın da Müslüman olduğu ve devletin başında bulunduğu bir tarihe denk gelir. Dolayısıyla onun Müslümanlığının tek müsebbibi eşi değildir. Devletin içine girdiği genel eğilim onu da etkilemişti. Olcâytu diğer sultanlardan özellikle de ağabeyi Gâzân Han'dan farklı olarak 709/1309 tarihinde açık bir biçimde Şîî olduğunu ilan etmişti. Bu durum Şîîler için büyük bir umut olmuştu. Zaten İlhanlı hakimiyeti, ilk kurulduğu andan itibaren Şîîler lehine gelişmeler göstermekteydi. Bu süreç Şîî bir hükümdarın olması ile zirveyi yakalamıştı. Öyle ki 1309 tarihinden sonra bürokrat atamalarında Şîîler ayrıcalıklı bir pozisyon elde etmişlerdi. Hatta bu dönemde Şîîler o kadar cesaretlenmişti ki Şîî kanat önderleri Olcâytu'nun Mekke seferinde Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'in türbelerinin yıkılmasını teklif etmişlerdi.⁷¹ Tabî ki bunun gerçekleşme imkânı olmamıştı. Bu real politığe ters olduğu gibi Moğolların siyasi politikalarına da ters düşmekteydi.

Olcâytu Han açık bir biçimde Şîîliğini duyurmuştu ama onun da koyu bir Şia bağılısı olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Onu Şîîliğe iten faktörlerin başında etrafında etkin Şîî bürokratların ona tesir etmesi söylenebilir. Buna karşın Sünnî bürokratlar arasındaki Şafî- Hanefî çatışması bu cenahtan onu soğutmuş tepki olarak Şîîliğini ilan etmişti. Ama onu Şîîliğe iten daha temel bir etken ise; Yakın-Doğu siyasi dengeleri içinde İlhanlıların en ciddi rakibi olan Memlûkler'in koyu bir Sünnî siyaset izlemeleriydi. Memlûklerin bu siyaseti karşısında askeri satıhta da sürekli başarısız olan İlhanlı yöneticilerin siyasi bir hamle arayışında oldukları da görülmektedir. Teküder'in erken ihtidası da buna güzel bir örnektir.⁷² Gâzân Han kati ihtidası ile yaşanan değişim Memlûklerin Müslümanların liderleri sıfatı ile Moğollarla savaşmalarına gölge düşüreceği noktadan İbn Teymiyye örneğinde de görüldüğü üzere Mısır uleması bu ihtidayı makbul görmeyen bir algıyı geliştirmişlerdi. Bu ortamın ve etrafında yer alan pek çok Şîî alimin telkinleri ile Olcâyту'da Şîîlerin liderliğini üstlenip bir denge oluşturmak istediğinin geliştiği de düşünülebilir. Her hâlükârda bir proje olarak geliştiği anlaşılan

⁷⁰ Ebû El-Kâsım b. Abdullah Muhammed B. Ebû Tâhir 'Abdullah Kâşânî, *Tarih-i Olcâyту*, nşr.: Mehîm Hambelî, (Tahran: 1348), 96.

⁷¹ Kâşânî, *Tarih-i Olcâyту*, 130; Spuler, *İran Moğolları*, 212.

⁷² Cüneyt Kanat, "İlhanlı Hükümdarı Teküder'in İslamiyet'i Kabulü ve Bunun Memlûk Devletinde Yansımaları", *Türklük Araştırmaları* 12 (2002): 234-235.

Olcâytû'nun Şi'leşme süreci gerek sultana gerek de devlete beklediği pratik faydayı sunmadığından dolayı kalıcı bir değişim olmamış ve Olcâytû belli bir süre sonra tekrar Sünnî olduğunu açıklamıştı. İslam mezhepleri içinde bu dönemde bir devlet fikhına en az sahip olanı belki de Şi'lik'ti. Bu durumda hükümdarların Şi'liği bir devlet mezhebi olarak benimsemelerini engellemektedir.⁷³ Devlet fıkhu olarak Sünnîliğin kurumsallaşmış olması bürokratik gelenek ve temayüllerin bu çerçevede oluşmuş olmaması gibi faktörler sebebi ile hükümdar Şi'lik'te çok fazla kalamamıştır.

Artık İslam inancının iyice perçinlendiği Ebû Sâ'îd Bahadır Han devrinde Sünnî İslam açık bir biçimde kendini belli etmekteydi. Devletin tüm uygulamaları artık Sünnî çerçevede oluşturulmaktaydı. Ancak Şi'lik de İlhanlılar süreciyle yüzyıllardır sıkıştıkları kapalılıktan kurtulmuş oldu. Hem güçlenen hem de kurumsallaşma sürecini bu dönemde tamamlayan Şi'lik İlhanlıların yıkılışından sonra İran ve Azerbaycan çevresinde iyice yerleşmiş ve sonrasında kurulun Kara-Koyunlular, Safeviler gibi Türkmen-Şii devletlerin alt yapısı oluşmuştu.

İlhanlı Hakimiyetinin Şii Litaratürüne Tesiri

Şia medreseleri önceki dönemden daha rahat hareket etme imkânı bulmuşlardı⁷⁴. Hilafetin ortadan kalkması ve Sünnî siyaseti savunan devletlerin ya yıkılmaları ya da İlhanlı hâkimiyeti altına girmeleriyle Sünnî iktidarının denetiminden kurtulan Şii'ler, daha rahat hareket edebiliyorlardı. Sünnîliğin güç kaybetmesi ile oluşan boşluğu Şi'lik doldurmaya talip durumdaydı. Şii'ler kendilerine sunulan bu fırsatı oldukça iyi değerlendirdiler sadece etki alanlarını genişletmekle kalmadılar aynı zamanda fikhî sistematiklerini de geliştirme ve daha kurumsal hale getirme imkânı buldular. Şii fıkhu İlhanlı hâkimiyetinin sürdüğü dönemde ciddi bir gelişme gösterdi.

Şii dünyanın fıkhu çalışmalarına bakıldığında 1277 yılında ölen Necmuddîn Ebû'l-Kâsım ve onun yetiştirdiği talebelerin Şii fıkhu çalışmalarında güçlü bir ekol oluşturdukları görülmektedir. Bunun yanında Şia müellifleri arasından Me'âric sahibi Muhakkik-i Evvel'i (ö. 676/1277) ve onun öğrencisi Allâme Cemâluddin Ebû Mansûr Hasan b. Yusuf b. Mutahhar-i Hillî (648/1250-726/1326) ön plana çıkmaktadır. Siyasette de adını çok duyuran Allâme Hillî, devrin ileri

⁷³ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şi'lik*, 182-183.

⁷⁴ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şi'lik*, 89.

gelen Şîî fakihlerindedir. Aynı zamanda iyi bir kelamcıda olan Hillî'nin *Tehzîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl, Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl, Mebâdiyi'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl, Nehcu'l-Vusûl ila İlmi'l- Usûl, Gâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl ve Muntehe'l Vusûl ila İlmi'l-Kelam ve'l Usûl* gibi pek çok Şîî fikhına göre kaleme alınmış usul kitapları bulunmaktadır.⁷⁵

Şîî çevrelerin fıkıh çalışmalarında ise İlhanlı hakimiyetinin Şîî dünyaya sunduğu imkanlar ile daha kendine daha meşru bir çalışma zemini bulmasından dolayı bu dönem Şîî fikhunun sistematikleştiği kurumsallaştığı bir dönem olmuştu. Daha Nasîrüddîn Tûsî ve Alleme Hillî zamanından başlayarak Şîî alimler İlhanlı yönetimine yakın durmuşlar neredeyse İlhanlıların siyasi akılları olmuşlardı. Bunun karşılığında da Şîî mezhebi devlet imkanlarından faydalanarak kendini geliştirme imkânı bulmuştu. Bu açıdan bakınca İlhanlılar zamanında yazılan Şîî fikhına ilişkin eserler hem sayıca artmış hem de daha güvenilir hale gelmişti. Yine bu dönem Şia'nın İran'da güçlü bir biçimde yayılma dönemi olmuştur. İlhanlı hakimiyeti süresince güçlenen Şia, İran'da güçlü bir taban bulmaya başlamış ve ilerleyen süreçlerde oluşacak olan Şîî menşeli Türkmen devletlerinin tabanı böylece oluşmuştu. Bu devre kadar Şia'nın en güçlü olduğu bölge Irak çevresiydi. Dolayısıyla Şîî alimlerde daha çok Irak ve çevresinde bulunmaktaydılar. İbn Tâvus, Muhakkık-i Hillî, Yahya b. Sa'îd-i Hillî, Allâme Hasan-i Hillî ve oğlu Fahu'l Muhakkıkîn ve Fahu'l Muhakkıkîn'in öğrencisi Şehîd- Evvel'dirler.⁷⁶ İbn Tâvus'tan fıkıh konusunda *Giyâsu's-Sultânu'l-Verâ li-Sukkani's-Sera* adında bir kitap ve *Tahkîkî'l-Mezâyıkafî'l-Fevâit's-Salavât* adında bir risale; Muhakkık-i Hillî'den kısaca *Şerâyi'i'l-İslâm fi'l-Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm* adlı kitap, fıkıh usulü konusunda *el-Me'âric* adlı kitap ve *Nuketü'n-Nihâye* ve *Muhtasaru'n Nâfi* adlı kitaplar geriye kalmıştır. Allâme Hasan-i Hillî'den *İrşâdu'l Ezhân, Kavâ'idu'l-Ahkâm, Muhtelifu's-Şi'a, Tezkiretu'l-Fukuhâ, Tahrîru'l-Ahkâm ve Tabsaratu'l-Muta'alimîn* adlı eserleri saymak mümkündür. Ebû Zekeriyâ Necibuddîn Yahya b. Sa'îd Hillî (ö. 690/1290 veya 689/1289), fıkıh konusunda *Câmi'u's-Şerâri', Nuzhetu'n-Nâzir fi'c-Cem'i Beyme'l-Eşbâh ve'n-Nazaîr*, fıkıh usulü konusunda da *el-Medhal* adlı kitaplar geriye kalmıştır.⁷⁷ Allâme-i Hillî'nin ünlü öğrencisi İzzudîn Âbî, Muhakkık-i

⁷⁵ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 75.

⁷⁶ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 71.

⁷⁷ Zebihullah-i Sefa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 65.

Hillî'nin *Muhtasaru'n-Nafi'* adlı eseri üzerine *Keşfu'r-Rumûz* adlı bir şerh yazmıştır. Allâme Hillî'nin oğlu Fâhru'l-Muhakkıkîn'in (ö. 771/1369)⁷⁸ eserlerinden *İzâhu'l-Fevâid*, *Câmi'u'l-Fevâid*, *Kitâbu'l-Hac*, *Kitâbu'l-Mesâil* adlı eserleri, İmâmiye'nin en büyük fakihleri ve âlîmleri arasında sayılan ve Şam'da Sünnî alimlerin fetvaları ve Şam valisi Emir Seyfuddîn Harezmi'nin emriyle 786/1384 yılında kılıçla öldürülüp cesedi darağacına asılarak taşlanan Şehîd-i Evvel Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Cemâluddîn Mekki-yi Nabatî'den (734/1334-786/1384) *Temhîdu'l-Kavâ'id*, *Ravzu'l-Cinân*, *Lum'a-i Dimişkiyye*, *Elfiyye*, *ed-Durusu's-Şer'iyye* ve *Mesâliku'l-Efhâm* gibi eserleri saymak gerekir.⁷⁹

İlhanlılar zamanında hadis çalışmalarının genel seyrine bakıldığında Şîî çevrelerin Hadis çalışmalarında daha ileri bir seviyede oldukları görülmektedir. Devrin en güçlü Şîî alimlerinden olan Alleme Hillî, hadis konusunda da önemli çalışmalar ortaya koymaktaydı. Bu dönemde göze çarpan ilk güçlü çalışma Alleme Hillî'nin de hocası olan Seyyid Raziyuddîn Ali b. Tâvus Alevî-yi Hillî (589/1193-664/1265)'nin kaleminden çıkmıştır. İbn-i Tavus; *Feceru'l-Hemum*, *Felâhu's-Sâyil* ve *Necâhu'l-Mesâil*, *Keşfu'l-Muhacce li-Semere'ti'l-Mehacce*, *Keşfu'l-Yakîn* veya *Kitâbu'l-Yakîn*, *Muhâsebetu'n Nefs*, *et-Turafumine'l-Enbâve'l Menâkib* gibi Şîî literatürünü zenginleştiren eserler bırakmıştır.⁸⁰ Şîî muhaddislerin Şia'nın kurumsallaşması bu dönemde en çok ilgilendikleri konu "imametini" ispatı olmuştur. Bu dönemdeki Şîî menşeli hadis çalışmalarının ana problemini Şiîliğin temel söylemi olan Hz. Ali'nin velayet ve imamet iddiasını ispatlamak oluşturmaktadır. Bu itibarla sürekli olarak bu bilgiyi destekleyecek bir hadis senedi aramışlardır. Onların bu gayreti sayesinde Şîî çevrelerde hadis ilimi büyük bir gelişme göstermişti. Dönemin önemli Şîî muhaddislerinden biri de İbn Tâvus'un kardeşi olan Cemâluddîn Ahmed (ö. 673/1274) bir diğeri de oğlu Giyâsuddîn Ebû'l-Muzaffer Abdülkerim'dir. Abdülkerim'in Kurhatu'l-Gurra ve Şemili'l-Manzûm isimli eserleri Şîî hadis literatürünün önemli kaynakları arasında yerini almaktadır. İlhanlılar çağının dikkat çeken Şîî muhaddislerin arasında Muhakkak-i Hillî (ö. 676/1277)'de yer almaktadır. Bundan başka *el-Arba'in fi Fezâyi li Emiri'l-Mu'minin* adlı eserin sahibi Cemâluddîn Yusuf b. Hatem-i Âmulî, *Rahetu'l-Ervâh*

⁷⁸ Zebihullah-i Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 66.

⁷⁹ Zebihullah-i Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 62.

⁸⁰ Zebihullah-i Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 65.

ve *Mûnisu'l-Eşbâh*'ın sahibi Ebû Sa'îd Hasan b. Hüseyin Beyhakî,⁸¹ gibi muhaddisler Şîî hadis geleneğine İlhanlılar zamanında zirvesini yaşatmaktaydılar.

Dinî ilimlerin başında gelen kelim ilminin İlhanlılar zamanındaki durumuna bakıldığında Sünnî ve Şîî çevrelerin yoğunluklarının aynı oldukları ve yoğun bir çatışma içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu dönem kelim çalışmalarında Şerîf-i Fergânî (ö. 743/1342), Abdussamed Mahmûd-i Fârâbî, Şemsuddîn-i İsfahânî (674/1275-746/1346), Şemsuddîn-i Âmulî (ö. 750/1349) Zeynuddîn Abdurrahman b. Muhammed-i Kazvînî ve Şemsuddîn Muhammed b. Bistâmi Beyzavî'ye şerh yazan kelim müelliflerinin başında gelmektedir.⁸² İlhanlılar zamanında Şîî çevrelerin kelim çalışmalarına bakıldığında Şia'nın genel kurumsallaşma sürecine paralel olarak Şîî akaidini şekillendiren eserlerin ortaya konulduğu görülmektedir. Ayrıca bu dönemin kelim müelliflerinin eserlerinin usul bağlamında da bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır. Tabii ki hiç şüphesiz İlhanlılar zamanında Şîî kelimcilerin başını Nasîrüddîn Tûsî çekmektedir. Arapça olarak kaleme aldığı *Tecrîdu'l-Kelâm ya da Tegrîdu'l-Akâid, İ'tikâdât* ve Farsça olarak kaleme aldığı *İsbât-ı Vâcid* adlı kitapları Şîî kelim anlayışında büyük çığır aşmıştır.⁸³ Her ne kadar Tûsî Şîî bir alim olsa da onun özellikle kelim üzerine çalışmaları İslam dünyasının bütünü etkilemiştir. Sünnî bilim çevreleri de Tûsî'nin görüşlerine itibar etmişlerdir. Öyle ki Osmanlı medreselerinde bile Tûsî'nin eserleri okutulmaktaydı. İslam dünyasında kelim tartışmaları ilk dönemlerde daha çok Sünnî anlayış ile mutezile arasında yaşanmaktaydı. Bu zamana kadar Şîilerin ayrılıkları daha çok siyasi kulvarda kendini göstermekteydi. Fakat İlhanlılar çağında Şîilik ciddi bir kuramsallaşma atılımı gerçekleştirdiğinden Sünnî kelamın karşısına artık Mutezileden başka birde Şîî kelamı çıkmıştı. Bunun en güçlü temsilcisi de Tûsî'ydi. Her ne kadar Şîî menşeli bir kelim anlayışı geliştirse de Tûsî'nin derinliği ve birikimi ile üretilen eserler İslam kelamının tamamını kuşatır nitelikteydi. Tûsî, Meşşâî felsefesi ile kelim birleştiren ilk kişidir⁸⁴. Onu İslam düşünce tarihi içinde bu kadar güçlü kılanda bu özelliği olmuştur. Tûsî'nin eserlerine takipçileri olan Şemsuddîn Muhammed Esferâyînî-yi Beyhakî,

⁸¹ *Devletşâh Tezkiresi*, II, 285.

⁸² Zebihullah-i Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 61.

⁸³ Angil Şirinov, *Nasîreddîn Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet*, (İstanbul: 2011), 39.

⁸⁴ Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefi*, (İstanbul: 2004), 26.

Allâme-i Hillî, Şemsuddîn-i İsfahânî ve Alâuddîn Kuşî gibi müellifler şerh yazmışlardır.⁸⁵ Şemsuddîn-i İsfahânî'nin Şerh-i Kadîm diye bilinen şerhi üzerine Mîr Seyyid Şerîf-i Curcânî, bir de haşiye yazmıştır. Bu haşiye, *Hâşiye-i Tecrîd* diye meşhur olup taşıdığı önem nedeniyle ders kitapları arasına girdi ve bunun üzerine de birçok şerh ve haşiye daha yazıldı. Bu dönemin diğer Şia alimlerinden *Kitâb-ı Kavâ'id* sahibi İbn Meysem Behrânî (ö. 679/1280), Sünnîleri reddiye konusunda yazılmış olan *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk* adlı kitapların, *Minhâcu's-Salâh*, *Keşfu'l-Yakîn*, *Minhâcu'l-Kerrâme*, *Envâru'l-Melekût*'un sahibi Allâme Hasan-i Hillî, Allâmenin oğlu *Câmi'u'l-Fevâid* ve *Usûlî Dîn* adlı kitapların yazarı Fâhru'l-Muhakkıkîn gibi eserlerde bu devir Şiî kelimelerinin çalışmaları arasında gelmektedir.⁸⁶

Sonuç

İslam dünyasının siyasi gücünü yitirmesi oluşturduğu kültürel ve ilmi birikimin büyük bir darbe alması ile sonuçlandığından büyük bir yıkım olarak değerlendirilen Moğol istilası Şiî dünya içinse tarihi bir fırsat olarak tezâhür etmişti. Selçukluların İslam dünyasını doğrudan yönetmeye başladıkları XI. Yüzyıl ortalarından itibaren siyasi etkisini kaybeden İmâmiye için, İlhanlı Devleti'nin kuruluşu ve Hülâgü Han tarafından Abbasî Hilafetinin son bulması Türkiye Selçuklu hanedanının da İlhanlılar elinde adeta bir kukla yönetime dönüşmesi Şiîlere büyük bir tarihi fırsat sundu. Bu şartlar altında büyük bir rahatlama yaşayan İmâmiye Şiîleri tarihlerinde görülmemiş bir kurumsallaşma ve kitabi geleneklerini oluşturma süreçlerini başlatmıştı. Bu süreçten çok daha önemli olan gelişme ise Moğolların geldiği tarih itibari ile çok büyük yoğunlukla Sünnî olan İran Azerbaycan çevresinde Şiîlerin yayılma imkânı bulması ve Şiîlerin giderek bu coğrafyada belirleyici bir unsur olma süreçlerinin başlamış olmasıydı. Bu gerek İran ve Azerbaycan çevresinde yaygın bir faaliyet alanı bulan Şiî medreselerinden gerekse Nasîreddîn Tusî, Allâme Hasan-i Hillî ve İbn Tâvus gibi büyük alimler başta olmak üzere pek çok Şiî alim tarafından tefsir, hadis ve kelâm gibi ilahiyatın temel bilim alanlarında ortaya konan pek çok eser ve bu coğrafyada başlayan yaygınlaşma süreci bu tarihten sonra İmâmiye Şiîlerinin çok daha farklı bir boyuta taşınmasının önünü açan temel unsur olarak tarihe geçmiştir. İran ve Azerbaycan sahasında Moğol öncesi süreçte nerdeyse yok denilecek kadar az olan Şiî varlığı Ebû

⁸⁵ Şirinov, *NasîrüddînTûsî'de Varlık ve Uluhiyet*, 41.

⁸⁶ Zebihullah-i Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 75.

Sâ'îd Bahadır Han'ın ölümüyle İlhanlıların son bulduğu 1335 yılı civarında yine Şîî bir tarihçi olan İbn Tıktıkâ'nın ve Hamdullah Müstevfî'nin verdiği bilgiler ışığında Şîî varlığının genel nüfusun %20'lerini zorladığı görülmektedir. Bu geçmişinde nerdeyse hiç izlerine rastlanılmayan İmâmiye Şîîleri açısından büyük bir başarıdır. Daha sonrasında yaşanan gelişmeler göz önüne alındığında ise bunun sadece bir başlangıç olduğu görülecektir. İlhanlıların yıkılması ile bir fetret sürecine sürüklenen bölgede İlhanlı bakiyesi olarak kurulan. *Celâyirîliler, Serbedâriler ve Muzafferîler* gibi küçük hanedanların Şîîliği himâye eden politikalar geliştirmeleri neticesinde Şîîlik İran ve Azerbaycan çevresinde çok daha etkin bir konum kazanmıştı. Sürecin tamamlanması ise kuşkusuz başlangıçta Sünni olan Erdebillî tarikatının kendi içinde Şîîleşerek etkileşimde olduğu ve yine Sünnî bir devlet olan Akkoyunlular'ı içten içe ele geçirme süreci ile ortaya çıkan Safevî hanedanının siyasi başarısı ile gerçekleşmiştir.⁸⁷ İşte bütün bu hikâyenin başlangıcı İlhanlı Devletinin Şîî unsurlarla kurduğu ilişki ve onlara sunduğu tarihi fırsat ile başlamıştır denilebilir.

Kaynakça

- Alican, Mustafa. *Tarihin Kara Yazgısı Moğollar*. İstanbul: 2015.
- Bademci, Ali. *Cengiz Yasası ve Timur Tüzükatı*. İstanbul: 2012.
- Baltacı, Halil. *Necmeddîn Dâye Râzî*. İstanbul: 2011.
- Bausani, A. "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din". *Tarih Araştırmaları Dergisi*. Çev. Mustafa Uyar XX/32 (Ankara 2002).
- _____. "Religion Under the Mongols". *The Cambridge History of Iran*, Ed. J. A. Boyle. London: 1968, V.
- Benâketî, Davud. *Tarih-i Benâketî*. Nşr. M. Şiar Tahran: 1969.
- Beyanî, Şirin. *Din-i Devlet: Der İran Asr-ı Moğol*. II. Tahran: 1385.
- Brockelman, Carl. "Beyzavî". *İA*. II.
- Curt, Alinge. *Moğol Kanunları*. Çev. Coşkun Üçok. Ankara: 1967.
- Cüveynî, Atamelik. *Tarih-i Cihan Güşâ*. III. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: 1988.
- Daftary, F. *Short History of The Ismailis*, Edinburg: Edinburg University, 1998.
- Devletşah Tezkiresi*, Çev. Necati Tural. İstanbul: 1977, II.
- Eflâkî, Ahmed. *Menakıb'ul-Arifn*. II. Nşr. Tahsin Yazıcı. Ankara: 1986.
- Erdem, İlhan. "Olcâyту Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri". *Tarih Araştırmaları Dergisi* XX/31 (Ankara: 2000).

⁸⁷ Konu hakkında etraflı bilgi için bk. Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, (İstanbul: 2010).

- Hemâdanî, Reşidüddîn Fazlullâh. *Tarih-i Mubârek-î Gâzân Han*. Nşr. Karl Jhan. London: 1940.
- İbn Fuvâtî. *Havâdisu'l-Cami'ave't-tacârib en-nâfi'a Fil-mi'e el-Sâbi'a*. Nşr. Mustafa Cevâd. Bağdad: 1932.
- İbn Teymiyye. *Hapishane Mektupları*. Der. Mehmet Emin Akın İstanbul: 2019.
- Jamal, Nadia Eboo. *Surviving the Mongols, Nizârî Quhistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London: 2002.
- Kanat, Cüneyt. "Baybars Zamanında İlhanlı-Memlûk İlişkileri (1260-1277)" *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 16/1 (2001).
- Kâşânî, Ebû El-Kâsım B. Abdullah Muhammed B. Ebû Tâhir 'Abdullah. *Tarih-i Olcâytu*. Nşr. Mehîn Hambelî. Tahran: 1348.
- Özdemir, H. Ahmed. "Tâhirü'l-Mevlevî ve Cengiz ve Hülâgü Mezalîmi Adlı Eseri". *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005).
- _____. "Moğol İstilasında Bazı Öğrenilmiş Çaresizlik Örnekleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010): 21-40.
- _____. *Moğol istilası ve Abbasi Devleti'nin Yıkılışı: (Cengiz ve Hülagu dönemleri (612-656/1216-1258))*. İstanbul: 2011.
- Özel, Ahmet. "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012): 41-64;
- Özgüdenli, Osman G. *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*. İstanbul: 2009.
- Petrushevsky, I. P. "The Socia-Economic of Iran under the İl-Khans" *The Cambridge History of İnan. V. The Saljuq and Mongol Periods*. Ed. A. Boyle. London: 1968.
- Rubruck, William Von. *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*. Çev. Zülal Kılıç. Ed. Peter Jackson. İstanbul: 2010.
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. II. New York: 1975.
- Spuler, Bertold. *İnan Moğolları*. Çev. Cemal Köprülü. Ankara: 1987.
- Şahin, Hanifi. "Ehli-i Beyt Siyaset İlişkisi". *EKEV Akademi* 41.
- _____. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Şirinov, Angil. *Nasîreddün Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet*. İstanbul: 2011.
- Togan, Zeki Velidî. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: 1981.
- Toktaş, Fatih. *Meşşâî Felsefe*. İstanbul: 2004.
- Vassâf. *Tarih-i Vassâf*. Tahran: 1346.
- Zebihullah-î Safâ. *İnan Edebiyatı Tarihi*. Çev. Hasan Almaz. Ankara: 2005, II.

کتابخانه ارازی و سدری سره

آن مردیم که علوم هم آید ان توم اوجوشتر ازین تم آید
جانت ما عبارت و اوده تسلیم خودت تسلیم آید

صفا بنامه سید العبد المذنب
عقل العباد الوهم لکل شیء الخلق
سفال نعلیه بزرگ صفا بنامه و عاقل
بمسئله سید ارازی و سدری سره

۲۴۵۱

کتاب ۶۳ المحصاة الکلام



صنفته المولى استاذ العالم افضا المقدمين والمعلمين
حام المحمدين باصحنى الداعى الى الحق محمد صا خلق
في الملة والبر صا لاسلعه والمسلمين ابو عبد الله محمد
للحق صا الراى بعد الله بعون الله ورضى عن الفضله وصالحه

اصله فاعلن فان مراتب
دارك القوم تظفي غامتا و صا
اذ دبر الهوى بالمعق جمع

اصله فاعلن فان مراتب

دارك القوم تظفي غامتا و صا
اذ دبر الهوى بالمعق جمع



عبد الله

کتابخانه ارازی و سدری سره
کتابخانه ارازی و سدری سره
کتابخانه ارازی و سدری سره

کتابخانه ارازی و سدری سره
کتابخانه ارازی و سدری سره

Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muḥaṣṣal* adlı eserinin unvan sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2351)

Fahredden Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme*

Araştırma makalesi / Research article

Ebubekir PİLATİN**

Fakhr ad-Din ar-Razi's Criticism of the Sophists: An Analyse in
the Context of the Kalam

Citation/©: Pilatin, Ebubekir, (2020). Fakhr ad-Din ar-Razi's Criticism of the Sophists: An Analyse in the Context of the Kalam, Milel ve Nihal, 17 (1), 111-135.

Abstract: The sophists on the stage of history as a result of Ancient Greek's political and social conditions have entered the Islamic thought sources through Aristotle with translation movements as a concept. Kalam scholars, have given place to the sophists at the knowledge of their works and haven't only contented with putting forward their views or the problems they propounded. Kalam scholars put the sophists through Laedriyye, Inadiyye, and Indiyye through a new classification in addition to several expansions by the perspective of Aristotle that have found a way depending on the principle of noncontradiction and the impossibility of the third state. Also, Fakhr ad-Din ar-Razi stood in a prominent place where kalam and philosophy, made sophists a current issue again in different contexts by taking over the inheritance from the predecessor. The new context that Razi brought up sophists, is among the controversy of sects in the tradition of Islamic thought. This study examines the approaches of Razi and kalam philosophy on handling sophisticated visions and solutions within a contextual framework.

Keywords: Laedriyye, Indiyye, Inadiyye, Sophists, Sophists of Razi.

* Bu makale, 2019 yılında tamamlanan "İslam Filozoflarına Göre Sofist Felsefe" başlıklı yüksek lisans tezini esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı [ebubekirpilatin@artuklu.edu.tr] ORCID: 0000-0002-6470-9110.



Atıf/©: Pilatin, Ebubekir, (2020). Fahreddin Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme, Mîlel ve Nihal, 17 (1), 111-135.

Öz: Antik Yunan'ın siyasal ve sosyal şartları sonucunda tarih sahnesine çıkan sofistler, bir kavram olarak çeviri hareketleri ile beraber Aristoteles üzerinden İslam düşüncesi kaynaklarına girmiştir. Kelâmcılar, eserlerinin bilgi bahislerinde sofistlere geniş ölçüde yer vermiş ve sadece görüşlerini veya ortaya attıkları problemleri aktarmakla yetinmemişlerdir. Sofistleri, Lâedriyye, İnâdiyye ve İndiyye şeklinde yeni bir tasnife tabi tutan kelâmcılar, Aristoteles perspektifinden hareketle çeşitli açılımlarda bulunmakla birlikte, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkeler bağlamında çözüm üretmişlerdir. Kelâm ve felsefe uğrağında önemli bir yerde duran Fahreddin Râzî ise, kendinden önceki mirası devralarak sofistleri farklı bağlamlarda tekrar gündeme getirmiştir. Râzî'nin sofistleri ele aldığı yeni bağlam, İslam düşünce geleneğinde mezhepler arasında çıkan tartışmalar dolayımıdadır. Bu çalışma, Râzî ve kelâm ilminin sofistlik görüşleri işleyiş tarzlarını ve çözümlerini bağlamsal bir çerçeve kapsamında incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Lâedriyye, İnâdiyye, İndiyye, Sûfestaiyye, Râzî'nin Sofistleri.

Giriş

Felsefe tarihi boyunca sofistler, eylemleri ve görüşleri sebebiyle, siyasal ve felsefi olarak çeşitli biçimlerde nitelendirilmişlerdir. Kimilerine göre “demokrat”, “özgürlükçü” ve “eşitlikçi” kimilerine göre ise felsefeyi “entelektüel” kesimden çıkarıp “halka” indirmiş ve nihayetinde “insan” merkezli bir felsefenin varlığa gelmesine neden olmuşlardır.¹ Bağlamı dikkate almayan bir okumada bu tür yargılar nispeten haklılık kazanabilir. Sofistik görüşlerin söz konusu nitelendirmeleri haklı çıkaran bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bağlam merkezli bir okumada tablonun farklı boyutlarının olduğu anlaşılır. Bu anlamda özellikle sofistlerin kim oldukları ve hangi koşullar altında düşüncelerini serdettikleri büyük önem arz eder.

¹ Sofistlerin farklı niteliklerle değerlendirilmeleri için bk. Nurten Kiriş Yılmaz, “Sofistler ‘Sofist’ miydi?”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi*, sy 25 (Mayıs 2012): 164-168; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev.: Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 108.

Yunan yarımadasının tarıma elverişsiz ve kıyılarınun girintili çıkıntılı olması sebebi ile Yunanlılar ekonomi faaliyetleri için deniz ticaretine yönelmişlerdir. Deniz ticareti ile beraber Akdeniz kıyılarına inen Yunanlılar, ekonomik kazanımlar elde ederek Aristokrasi sınıfının oluşmasını sağlamışlardır. Aristokratlar zamanla politik güçleri de etkileri altına almaya başlamış ve bu sınıfın yanında orta kesim burjuvazi de kendine yer bulmuştur. Aristokratların burjuva kesimine hak tanımaması, iki sınıf arasında çatışmaya sebebiyet vermiş ve uzlaşma yollarını aramışlardır.² Sınıfların arabulucularla uzlaşma çabalarının yanı sıra MÖ 500 yılında Perslerle Yunanlılar karşı karşıya gelmiş ve uzun süren savaşlar sonucunda Antik Yunan'ın toplumsal ve siyasal yapısı büyük ölçüde değişmiştir. Hem savaşların etkisi hem de MÖ 461'de Perikles'in iktidarın başına geçmesi demokratik açılımların gelişimini sağlamıştır.³ Böylelikle her tabakadan insan siyasal hak kazanmış ve söz alma gücü elde etmiştir. Yurttaşların siyasal haklarını edinmeleri sözün gücünü ortaya çıkarmış ve retorik ön plana çıkmıştır. Tam da bu noktada, konuşma sanatının öğreticiliği ve bilginin öğretilebileceği görevini üstlenen sofistler tarih sahnesine çıkmıştır.

Antik Yunan'ın sosyal ve politik şartlarının yanı sıra felsefi geçmişi de nispeten sofistlerin sahneye çıkmasında etkili olmuştur. Doğa'yı esas alan ve *arkhé* (ilke, ana madde)⁴ merkezli bir felsefi geçmişi olan Antik Yunan'ın, Herakleitos ve Parmenides arasında alevlenen tartışmayla beraber bir tür teorik çıkmaza girdiği, birbirine zıt ve çelişkili görünen görüşlerin insanlarda bir güvensizliğe yol açtığı ve bunun da ihtiyatlı bir kuşkuculuğu beraberinde getirdiği söylenmektedir.⁵ Bu sebeple sofistler için kuramsal bilgi gereksizdi ve onlar için önemli olan pratik düzeyde insana yarar sağlamaya olanaklı

² Alâeddin Şenel, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1.Baskı, 1970), 111-30; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Baskı, 2014), 54-55; Güvenç Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 1.Baskı (İstanbul: Dergâh, 2017), 18.

³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, (Ankara: İmge Kitabevi, 7.Baskı, 2013), 41-43; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, c. II (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, 2014), 5; Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 28-29.

⁴ *Arkhé* kavramı için bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 2004), 50.

⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev.: Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 109.

bir felsefeydi. Çünkü Antik Yunan'da gelişen olaylar, refah düzeyini arttırdığından mühim olan, sonu gelmez teorik tartışmalar değil, yeni toplumsal ve siyasal hayata katılmaktı. Refahın getirdiği yeni anlayışla siyasal olanın tartışmaya açılmasıyla yetinilmemiş zamanla ekonomi, eğitim ve ahlak da tartışılmaya başlanmıştır.⁶ Sofistlerin bu tür tartışmalarda aktif rol almaları ve özellikle yararlılığı ön plana çıkarmalarının önemli bir arka planı vardır. Atina'da yurttaş olmak ve yurttaşlık haklarından yararlanmak için; Atinalı, özgür ve erkek olmak gerekirdi. Oysa çoğu sofist Atinalı değil, yabancı (*metoikos*) idi.⁷ Dolayısıyla sofistlerin dönemin Aristokratlarını, geleneksel değer yargularını, hukukunu ve kuramsal felsefeyi sorgulayıp eleştirmelerinin sebebi, yeni toplumsal ve siyasal yaşamda politik bir yer edinmekti. Amaç, yarar ve yer edinme olduğundan "her şeyin ölçüsü insandır"⁸ ve herkesin siyasal yaşama katılması için de önemli olan retoriktir. Bu noktada, sofistlerin ilk başlarda endişelerinin veya amaçlarının teorik/kuramsal felsefe yapmak değil, siyasi bir konum elde etmek olduğu görülmektedir. Fakat sofist olgusunu sosyolojik olarak sadece siyasal olana veya felsefi olana indirgemek yanıltıcı olacağından, her iki unsurun sofistlerin ortaya çıkmasında iç içe geçtiğini ama ilk tetikleyicinin politik unsurun olduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir.

Politik amaçlar doğrultusunda sergilenen rölativist tavırlar sonraki dönemlerde epistemolojik ve ontolojik açılımların önünü açmış ve başta tutucu görünüm arz eden sofizm zamanla uç bir nihilizme evrilmiştir.⁹ Gorgias'ın görüşleri¹⁰ buna örnek olarak verilebilir. Her bir sofist farklı bölgeden olduğundan ve bir okul ya da grup niteliği taşımadıklarından¹¹, aralarında birbirinden farklı fikirleri benimseyenler vardır. Bu noktada sofistlerin bir okulu temsil etmekten çok, belli bir düşünme biçimini paylaştıklarını ve görüşlerinin epistemoloji, ontoloji, siyaset, ahlak ve eğitim gibi farklı katego-

⁶ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 77-78.

⁷ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 80,95.

⁸ Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar* içinde, ed. Mustafa Bayka, 7.Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 463.

⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2014, II: 51; *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 95.

¹⁰ Gorgias görüşlerinin ayrıntısı için bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev.: Oğuz Özügül, 4.Baskı (İstanbul: Pencere Yayınları, 20016), 261-64.

¹¹ Frederick Copleston, *Ön- Sokratikler ve Sokrates*, çev.: Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 105.

rilerde değerlendirildiğini belirtmek gerekir. Sofistlerin politik yaşamda yer edinme çabaları, para karşılığında retorik eğitimini vermeleri ve rölativist görüşleri bazı Aristokrat kesim tarafından tepkiyle karşılanmış ve 's sofist' kelimesi de Platon'la beraber anlam kaymasına uğramıştır. İlk bilgelik ve hikmet¹² gibi anlamlara gelen *sophistés* sözcüğü sonrasında safсатаcı ve şarlatan anlamlarını almıştır.¹³

Sofistlerin farklı kategorilerde ortaya attıkları görüşler Sokrates, Platon ve sonrasında Aristoteles tarafından eleştirilerek çözülmeye çalışılmıştır. Platon sofistlerin görüşlerini çürütmek için idea teorisini geliştirirken Aristoteles de mantık çerçevesinde çelişmezlik ve özdeşlik ilkesi kapsamında çözüm üretmiştir.¹⁴ Platon'un eserlerinde çokça yer vermesi ve Aristoteles'in de sıkça atıfta bulunması karşısında, sofistlerin Platon ve Aristoteles'in felsefeleri için önemli bir bağlam teşkil ettiğini ve nispeten felsefelerinin şekillenmesinde rol aldıkları söylenebilir. Özellikle Aristoteles'in çözümü sonraki dönemlerde İslam kelâmcıları ve filozofları tarafından sıkça gündeme getirilecektir. O halde sofistlerin ve görüşlerinin İslam dünyasına nasıl girdikleri, kelâmcılar tarafından nasıl ele alındıkları ve dolayısıyla Râzî'ye giden yolda ne tür değişimler geçirdiklerini açıklamak önem kazanmaktadır.

İslam düşüncesi kapsamındaki Türkçe literatürde sofistler hakkında önceden yapılmış çalışmalar bulunmaktadır.¹⁵ Ancak yapılan çalışmaların daha çok dar çerçevede kaldığını, ayrıntıya pek girilmediğini ve karşılaştırmaya gidilmediği söylenebilir. Özellikle Râzî'nin sofistler hakkındaki görüşlerine hiç değinilmemiştir. Bu çalışmada farklı olarak, kelâmcıların sofistler hakkındaki görüşleri derlenerek karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunmaya ve Râzî'nin şu ana kadar zikredilmemiş görüşlerine, sofistleri geniş ve

¹² W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume 3, Part 1 The Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 27.

¹³ Sofist kavramının Platon'daki dönüşümü için bk. Platon, *Sofist*, çev.: Ömer Naci Soykan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 114-114.

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 48-61.

¹⁵ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *AÜİF Dergisi* XXIX (1987); İbrahim Emiroğlu, "İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme", içinde *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008); Hasan Aydın, "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 48 (2008); Fatma Aygün, "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIII/II (2015).

farklı biçimdeki tasvirlerine yer verilmeye çalışılacaktır. Râzî, eserlerinin farklı yerlerinde sofistlere yer vermektedir ancak onun geniş ölçüde sofistleri ele aldığı eseri *Nihâyetü'l-Ukûl'* dür. Dolayısıyla bu eser bağlamında onun görüşlerini aktarmakla yetinilecektir.

Sofistler İslam Düşüncesi Kaynaklarına Nasıl Girdi?

Sofistlerin İslâm kaynaklarına ne zaman ve nasıl girdiğine dair net bir bilgi söz konusu olmadığı gibi aktarılan bilgilerin çoğu dağınık ve birbirinden kopuktur. Gerek kelâm kitaplarında gerekse tarih kitaplarında çeşitli aktarımlar bulunur. Endülüslü tarihçi İbn Abdürabbih (ö. 940) *el-İkdü'l-Ferid* adlı eserinde sofistler hakkında erken döneme atıfta bulunan bir aktarımda bulunur. Aktardığı anekdotta olay, Abbasi halifesi Me'mûn'un (ö. 833) huzurunda, Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli figürlerinden Sümâme b. Eşres (ö. 828) ve 'hisbânîye'den yana tavır takınan bir adam arasında gerçekleşir. Halifenin isteği üzerine Sümâme, adama neyi iddia ettiğini sorar ve adam da her şeyin zandan ibaret olduğunu, gerçekte hiçbir şeyin doğru olmadığını belirtir. Bunun üzerine Sümâme adamın yüzünü kızartacak şekilde sert bir tokat atar. Adamın tepki vermesi üzerine Sümâme, attığı şeyin tokat olmadığını, aksine yüzünü Moringa ağacıyla yağladığını söyler.¹⁶

İbn Abdürabbih'in aktarımına göre sofistlerin İslam dünyasında varlığı 9.yüzyıla kadar uzanmaktadır. Ancak verdiği bilgiler herhangi bir tarih vermemekle birlikte, sofistlik eğilimlerin İslam dünyasında az da olsa birkaç kişi tarafından benimsendiğini gösterir. Bu durum sofistlik eğilimlerin İslam coğrafyasında daha erken bir tarihte varlık bulduğuna ve geliştiğine işaret eder. İşaretlerin izi sürüldüğünde sofistlik eğilimlerin ve görüşlerin Abbasi dönemi çeviri hareketi ile yakından irtibatlı olduğu görülür. Kuşkusuz çeviri hareketine yön veren birçok etken vardır ama bunlardan belki de en önemlisi; fetihlerle beraber karşılaşılan farklı kültürler ve bu kültürlerin beraberinde getirdiği reaksiyonlardır. Hem İran coğrafyasındaki Zerdüş, Mani, Bardesan ve Markion inancını paylaşılanlar hem de diğer bölgede kalan Hıristiyan ve Yahudilerle 'karşılaşma' bir dizi politik ve teolojik tartışmaların cereyan etmesine neden olmuştur. Tartışmalar Müslümanların kendini savunmak için zorunlu bir takım araçlara olan ihtiyacını ortaya çıkarır ve böyle bir ortamda,

¹⁶ Muhammed b. Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, tahk.: Müfid Muhammed Kamiha (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 248.

Müslümanların savunma ihtiyaçlarını karşılamak için halife Mehdi (ö. 785) döneminde Aristoteles'in *Topika* eseri Arapça'ya çevrilir.¹⁷

Topika'nın çevrilmesi, hem Müslümanların ihtiyaç duyduğu tartışma sanatı açığını kapatması hem de eser içinde Aristoteles'in atıfta bulunduğu 'sofist' kavramının Arapça literatüre girmesi demektir. *Topika*'nın cedel bağlamında sofistlik görüşlere yer vermesi¹⁸, ayrıca *Sofistik Çürütmeler* kitabının da *Topika*'nın devamı niteliğinde Aristoteles'in mantık külliyyatının *Organon*'un beşinci ve altıncı kitaplarını teşkil etmesi¹⁹ de bu durumu destekler niteliktedir. İbn en-Nedîm (ö. 995?) *Sofistik Çürütmeler* kitabının ayrıca Yahyâ b. Adî tarafından çevrildiğini ve hatta Kindî'nin (ö. 866) de bu kitap üzerine bir tefsirinin olduğunu belirtir.²⁰ O halde İslam düşüncesinde sofistler hakkındaki aktarımların Aristoteles menşeli olduğu ve sofistlerin İslam dünyasına girişlerinin halife Mehdi dönemi ile başladığı söylenebilir. Fârâbî'nin sofist kelimesini teknik bir kullanım olarak mantık ilmi içinde değerlendirmesi²¹ ve tarihçi Makdisî'nin de birtakım sofistlik görüşleri serimleyerek Aristoteles'in bu görüşteki kimseleri 'inkârcı' olarak isimlendirdiğini belirtmesi²² de, aktarımların Aristoteles menşeli olduğunun bir göstergesidir. Öte taraftan

¹⁷ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London; New York: Routledge, 1998), 66. Ayrıca eserin kimler tarafından çevrildiği için bk. İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, tahk.: Yusuf Ali Tavil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 406.

¹⁸ Aristotle, *Topics. Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*, çev.: Robin Smith, Clarendon Aristotle Series (Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1997), 1-20.

¹⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev.: Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 7; Aristotle, *Topics. Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*, 175.

²⁰ İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, 406., Benzer açıklamalar için bk. İbnü'l-Kıffî, *İhbârü'l-Ullemâ bi-Ahbâri'l-Hükema*, tahk.: İbrahim Şemsü'd-Dîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 35.

²¹ Fârâbî, *el-Elfâzû'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, tahk.: Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968), 105.

²² Mutaahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih*, c. I (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd Diniyye, t.y.), 49.

Aristoteles'in sofistlerin görüşlerini ele aldığı Sofistik Çürütmeler-kitabının Fârâbî²³, İbn Sîna²⁴ ve İbn Rüşd²⁵ tarafından şerh ve yorumlandığını hatırlatmak gerekir.

Kelâmcılar'a Göre Sofistlerin Niteliği

Tüm kelâmcıları kapsayacak şekilde bir sofist tasvirini yapmak zordur. Çünkü her bir kelâmcının sofistleri işleyiş tarzı farklılık gösterir. Örneğin Matürîdî gibi kelâmcılar sofistleri tek grup olarak ele alırken²⁶, Bağdâdî ve Teftazânî gibi kelâmcılar üçlü bir sınıflandırma yapar.²⁷ Ayrıca tüm kelâmcıların aynı çizgide durmadığı; Mu'tezilî, Eş'ari ve Mâtürîdî gibi farklı ekollerin mensubiyetine göre tasnif edildikleri malumdur. Ancak farklılıklara rağmen bütün kelâmcılardaki ortak kanı, sofistlerin eşyanın hakikatini inkâr ettikleridir. Onlara göre sofistler bir akım veya kavim olarak tarih sahnesine çıkmışlar ve bilginin nesnellliğini ve varlığını olanaksızlaştırmışlardır.²⁸ Marifetullahı amaçlayan kelâm ilmi ise, dış gerçeklik zemininde üzerinde bilgi inşa edebileceği bir alan oluşturmak ve bununla vahyî bilgiyi ispatlamak için her türlü şüpheli ve sofistlik eğilimlere karşı; "eşyanın hakikati sabittir ve onun hakkındaki bilgimiz tahakkuk etmiş bir bilgidir" ilkesini²⁹ belirginleştirmiştir. Kelâmcıların dış

²³ Fârâbî, "Kitâbü'l-Emkinetü'l-Mugalata", *el-Mantık İnde'l-Fârâbî* içinde, tahk.: Refil el-Acem (Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1986), 131-65.

²⁴ İbn Sîna, *eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata*, tahk. Ahmed Fuad el-İhvan (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960), 1-115; İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tahk.: Muhammed Selim Salim (Kahire: Matbatü Dari'l-Kütub, 1972), 1-180

²⁵ İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tahk.: Muhammed Selim Salim (Kahire: Matbatü Dari'l-Kütub, 1972), 1-180.

²⁶ Matürîdî, sofistlik argümanlara karşı mizah kabilinden karşılık verilmesi gerektiğini salık verirken, inkârcıların da şeytan tarafından ayartıldığını söyler. Bk. Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk.: Bekir Topaloğlu (Beyrut: Dârü's-Sadr, 2001), 70-75.

²⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1. Baskı (İstanbul: Matbatü'd-Devlet, 1928), 6-7; Saduddin Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2.Baskı 2012), 66-68; İbrahim Emiroğlu, "Süfestâiyye", *DİA* (İstanbul: TDV, 2009), 469.

²⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tahk. Mahmud Ömer, c. I (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 194., Bazı filozoflar kelâmcıların sofistleri bir grup veya mezhep şeklinde anladıklarını, "Sofista" adında yaşamış bir adamın bu mezhebi kurduğuna inandıklarını söyler. Oysa filozoflar için bu bir yanlıgıdır ve kelimenin kökü Yunanca olup teknik bir anlam içerir. Bk. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 105; Nasîrüddin Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 2.Baskı, 1985), 46; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, inceleme ve çev.: Hümeyra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82.

²⁹ Ebû Müin en-Nesefî, "Akâ'idü'n-Nesefî", *Mecmuu'l-Mütuni'l-Kebir* içinde, (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958), 29.

dünya gerçekliğine ve bu gerçeklik üzerinden bilgi üretiminin mümkün oluşuna dair tavırlarının sebebi, görünür varlıklar üzerinden Allah ve ahiret gibi varlıkların bilgisinin mümkün olduğuna, diğer bir ifadeyle, bilinenden bilinmeyene geçişin sağlanabilirliği düşüncesidir.³⁰ Âlem ve bilgi arasındaki geçiş uğrağının bu yönü düşünüldüğünde, kelâmcıların niçin sofistleri eserlerinin bilgi bahsinde ele aldıkları ve eleştirdikleri anlaşılır bir durumdur.

Üçlü taksimi benimseyen kelmâcılara göre sofistler; inâdiyye, indiyeye ve lâedriyye şeklinde gruplara ayrılır.³¹ İnâdiyye'yi inkarcılar, indiyeye'yi öznelciler ve lâedriyye'yi bilinemezciiler şeklinde Türkçe karşılamak mümkündür. Kelâmcılar için her bir grubun ayrı görüşleri ve argümanları bulunmaktadır. İnâdiyye grubuna göre "var olarak görülen her şey aslında yok olabilir, 'yok' olarak görünen şeyler de 'var' olabilir. Tatlı bulunan bir şey acı, acı bulunan bir şey tatlı olabilmekle beraber, tek olan bir şey çift olabilir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda şeylerin hakikati/gerçekliği ortadan kalkar."³² Kelâmcılar bu tür görüşlere yol açan şeyin 'duyu' algısından kaynaklanan sonuçlar olduğunu düşünür.³³ Çünkü fiziksel bazı nedenlerden dolayı insanların nesnelere farklı şekillerde algılaması olasıdır. Algılanan nesnelere tezat teşkil etmesi şüpheye yol açabilir ve nesnenin varlığı üzerinde kafa karışıklığı meydana getirebilir.

Sofistlerin ikinci grubu indiyeye'nin temel argümanı ise "nesnelere gerçekliğinin, öznelere inançlarına bağlı olması ve her grubun görüşlerinin kendilerine göre doğru, karşıtlarına göre yanlış" olduğudur.³⁴ Bu gruptaki sofistlere göre bir görüşün hem doğru hem de yanlış olması imkânsız değildir, çünkü gerçekte (*nefs'ül-emr*) hiçbir hakikat yoktur. Bu sebeple âlemin hâdis olduğunu düşünen kimse için âlem hâdis, kadim olduğunu düşünen için de kadimdir.

³⁰ Fatma Aygün, "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofistaiyye Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIII/II (2015): 837.

³¹ el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6-7; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66-68; Emiroğlu, "Süfestâiyye", 469.

³² Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'd-Din*, tahk.: Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türas, 2005), 17.

³³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr (Beyrut: Dar'ül-Cil, 1996), 43; *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:193.

³⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mü'cemü't-Ta'rîfat*, tahk.: Muhammed Sıddık Mişâvi (Kahire: Dâr'ül-Fadile, 2003), 133; Muhammed Hâmid et- Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, tahk.: Refik el-Ucem (Lübnan: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 957.

Kelâmcılara göre sofistlerin buradaki tutumlarının sebebi de duyusal bilgiden kaynaklı yanlış yargılardır. Onlara göre sofistler sarıhumma hastalığına yakalanan birinin şekeri acı duyumsaması üzerinden hareketle bu yargıya ulaşmışlardır.³⁵

Lâedriyye grubu da diğer iki grubun iddialarına benzeyen ve bir yönüyle ikisinin sonucunu teşkil eden argümanlar ileri sürer. Onlara göre zarûriyât kabilinden bilgilerin kaynağı duyusal (*his-siyât*) ve apaçık (*bedihîyât*) ilkelerdir. Ne ki duyu algısının yanılmasından dolayı yanlış bilgiler meydana gelebilmekte ve acı bir şeyi tatlı olarak gösterebilmektedir.³⁶ Apaçık bilgiler de onlar için şüphelidir; çünkü hangi bilgilerin apaçık olduğu hakkında çokça görüş vardır. Bu sebeple Lâedriyye için “hem akla hem de duyuya şüphe iliştiğinden ikisi dışında farklı bir hüküm koyucuya ihtiyaç vardır. Düşünme, akıl ve duyunun uzantısı olmasından dolayı ihtiyacı karşılayamaz ve ispat için kullanılması da kısır döngüye (*devr*) yol açar. O halde apaçık bilgiler ve düşünme yetisi dışında bir hüküm koyucu olmadığından ve ikisinin de şüpheli olmasından ötürü, hiçbir konuda hüküm verilemez. Ancak çekimser veya kayıtsız (*tevakkuף*) kalınabilir.”³⁷

Kelâmcılar tarafından serimlenen sofistlik düşüncelerin merkezinde duyu ve bilgi uyumsuzluğu ön plana çıkar. Kelâmcıların nezdinde her üç grubun yanılmalarının ve sofist olmalarının temelinde ‘duyu’ sorunu yatar. Duyu, kelâmcılar için bir sorun olmadığından sofistlerle münakaşa etmek gereksiz ve gülünçtür.³⁸ Ayrıca kelâmcılara göre; sofistler, herhangi bir bilinen (*malum*) kabul etmediklerinden ve zarûrî bilgileri bilinmeyen bir yapıya dönüştürdüklerinden, muhakkik âlimler sofistlerle tartışmayı (*münazara*) yasaklamışlardır. Çünkü tartışma, düşünmeye (*nazar*) muhtaç olan bir bilinmeyi,

³⁵ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârîf)*, tahk. İbrahim Medkur (Kahire, 1962), 47; *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:194.

³⁶ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 7; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 67.

³⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:193., Lâedriyye'nin görüşleri Gazzâlî'nin (ö. 1111) şüpheye dair düşünceleriyle yakın benzerlik gösterir. Gazzâlî'nin sofist düşüncelerden haberdar olması muhtemeldir. Gazzâlî'nin şüpheciligi için bk. İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1964), 91-94; Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, ed.: M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2.Baskı, 2014), 294.

³⁸ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârîf)*, 41; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69; Emiroğlu, “Süfistâyîye”, 469.

bilinenler vasıtasıyla bildirmek için yapılır ve kaldı ki sofistlerin iddia ettiği gibi, zarûrî bilgiler de düşünmeye muhtaç bilinmeyen bir yapıda düşünülemez. Dolayısıyla, tartışmada esas alınan iki koşul (*bilinen – bilinmeyen*) ortadan kalkmakta ve herhangi bir ispat yapılamamaktadır. Bu sebeple sofistlerin ortaya attıkları şüpheleri cevaplandırmaya çalışmak, mezheplerine girmeyi kabul etmek ve amaçlarını gerçekleştirmek demektir.³⁹

Kelâmcıların gözünde sofistler daha çok 'duyusal' bilgiyle sorunlu göründüklerinden, çözüm için iki yol izlenmiştir. Bunlar "eylemsel" ve "kavramsal" olarak nitelendirilebilir. Eylemsel çözüm yoluyla sofiste varlığı ispat etmesi için dövme, yakma ve organ kesme⁴⁰ gibi duyuyu merkeze alan acı fiiller uygulanır. Kavramsal çözümde ise daha çok sokratik sorgulamaya benzeyen bir tür diyalog vasıtasıyla sofistın iddiaları çürütölmeye çalışılır. Örneğin, sofistin "hiçbir gerçeklik yoktur" iddiasına karşılık ilk sorulan soru, bu önermenin "doğru" olup olmadığıdır. Eğer sofist tarafından olumlu bir cevap verilirse kendinden bağımsız bir varlığı kabul etmiş olur. Olumsuz bir cevap verildiğinde ise sofist kendi önermesi ile çelişir. Çünkü hiçbir şey doğru veya gerçek olmadığından "hiçbir gerçeklik yoktur" önermesi de anlamsızlaşır.⁴¹ Aynı şekilde bilginin var olup olmadığı için de benzer bir yol izlenir. Kelâmcılara göre bilginin varlığını doğrulamak için sofistlere "bilginin var olup olmadığı" sorusu yöneltilir. Olumlu cevap verdiklerinde hem bilgiyi hem de varlığı kabul ederler, olumsuz cevap verdiklerinde ise kendi önermeleriyle çelişirler; hiçbir bilgi yok ise bilginin yokluğuna dair verilen yargı da geçersizdir.⁴² Her ne kadar şüphelerinin yargıda bulunacak kadar kesinlik taşımadığını ve sadece şüphe etmekle kalmayıp şüphe ettiklerinden de şüphe ettiklerini ifade etseler de kelâmcılar için değişen bir durum söz konusu değildir. Çünkü her halükârda kelâmcılar, sonucun varlığın kabulüne çıktığını düşünür-

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:194-195.

⁴⁰ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 41; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usulü'd-Din*, tahk.: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Elif Ofset, 1995), 17; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:195.

⁴¹ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 41; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 44.

⁴² Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6.

ler. Şüphe doğrulandığında şüpheyi kaynaklık eden gerçeklik, doğrulanmadığında ise şüpheyi geçersiz kılmaları yönüyle gerçeklik açığa çıkar. Her iki durumun dışında çekimser ve sessiz kalındığında ya da şüphecilikte ısrar edildiğinde yapılacak olan tekrar dövmek veya yakmaktır.⁴³ Mu'tezilî kelâmcı Hâşim el-Cübbâi sofistlere karşı çözüm için kavramsal düzeyde bir ayırım yapılması gerekliliğine işaret eder. Ona göre zorunlu olarak bilinen (*iztırârî*) ile çıkarım yoluyla (*istidlâlî*) bilinen bilgiler arasında ayırım bulunmak gerekir. Ayırım yapıldığında doğru ve doğru olmayan bilgi ortaya çıkar. Zorunlu bilgiye karşı olanın yalanı ortaya çıkmakla beraber, tartışmada bulunmanın ve deliller serdetmenin gereği yoktur. Çünkü Cübbâî'ye göre bu konumdaki sofist, inkâr ettiği şeyin farkındadır ve bu farkındalık sebebiyle bilinen veya farkında olunan şey üzerine delil getirmek yanlıştır. Çıkarım yoluyla husule gelen bilgiye karşı inkâr tutumunu sergileyen sofist için de Cübbâî, delil getirmek suretiyle yanlış yoldan doğru yola sevk edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁴

Hasta birinin balı acı bulması veya çölde yolculuk yapan bir insanın suyu serap şeklinde görmesi gibi fiziksel bazı yanılsamalar üzerinden duyuşal bilgiye güvenilemeyeceği ve dolayısıyla her şeyin herkese görüldüğü biçimde olduğunu ileri sürmek de kelâmcılar nezdinde geçersiz ve saçmadır. Öncelikle hastanın tatlı bir nesneyi acı bulması, nesnenin hem tatlılığı hem de acılığı içinde barındırmasından değil, hastanın ağzındaki bir sorundan kaynaklanması muhtemeldir.⁴⁵ Benzer şekilde bir huyun insanlar tarafından farklı biçimlerde anlaşılması, iyi veya kötü görülmesi, o huyun (*hilkat*) hem iyiliği hem de kötülüğü kedinde içermesinden değil, aksine iyi veya kötü gören insanın yapısındaki (*mizaç*) şehvet ve nefret değişkenlerinden kaynaklanır.⁴⁶ Çünkü kelâmcılarda nesnenin birden fazla ihtimali içerdiğinin ileri sürülmesi çelişkidir. Özne, nesne üzerinde hiçbir tasarrufa sahip değildir; aksi halde nesnenin, öznenin göreceliğine göre değişmesi gerekir. Ayrıca insan akli olaylar ara-

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 44; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:195.

⁴⁴ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârîf)*, 42.

⁴⁵ Pezdevî, *Usulü'd-Din*, 2005, 17.

⁴⁶ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârîf)*, 51-51.

sında ayırmda bulunduğundan neyin gerçek neyin gerçek olmadığını açığa çıkarmaktadır.⁴⁷ Parmağı kırık olan birinin parmağıyla bedeninde dokunduğu her yerin ağrıdığına işaret edip yakınması anlamsızdır, çünkü gerçekte ağrı işaret ettiği yerde değil, parmağında. Sonuçta kelâmcılar hatanın idrak edilenden ziyade idrak edenin inancında olduğuna ve gerçekte idrakin kendisinin özünde hata yapmadığına vurguda bulunur. Dolayısıyla varlık, var olduğuna inanan için var olmadığı gibi, var olmadığına inanmayan için de yok değildir. Varlık nasıl inanılır veya görülürse görülsün, ontolojik olarak bağımsız ve değişmezdir. Gerçekliğin olmadığını iddia etmek ve varlığın bağımsız, değişmez yönünü göz ardı etmek duyuya ve akla karşı kibirlenmektir. Kelâmcılar için tüm bu sözü edilenler esasında bedîhî bilgilere dayanmaktadır. Bedîhî bilgilerin burhânî niteliklerinden dolayı da ispatı yapılamaz. Çünkü burhân üzerine başka bir delil getirmeye çalışmak sonu gelmez bir teselsüle sebebiyet verir.⁴⁸ Tam da bu sebeplerden ötürü kelâmcılar eylemsel ve kavramsal çözüm yollarıyla söz konusu bilgilerin apaçıklığına işaret etmiş ve değişmez, sabit varlığın bağımsızlığına vurguda bulunmuşlardır.

Kelâmcıların genel itibariyle sofistleri işleyiş tarzlarının serencamı bu şekilde olmakla beraber, onların çözümlerinin altında yatan kaynağın ne olduğuna da bakmak gerekir. İslam düşüncesi kaynaklarındaki sofist verilerin Aristoteles menşeli olduğu hatırd tutulursa, üretilen çözümlerinde öyle ya da böyle Aristoteles'ten esinlenmesi doğal olsa gerektir. Bu noktada, Platon'un etkisinin olup olmadığı sorulabilir. Özellikle Platon'un sofistlerle mücadelesi düşünüldüğünde bu soru daha da önem kazanır. Ancak serimlendiği şekliyle kelâmcıların doğrudan Platon'a veya İdea görüşüne herhangi bir atıfları bulunmamaktadır. Platon'un Aristoteles üzerindeki 'dolaylı etkisi' hariçte tutulursa, çözümlerin daha çok Aristoteles'in perspektifi ile üretildiğini, onun çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı bağlamındaki düşüncelerinin kullanıldığını ama genişletildiğini veya farklılaştırıldığını söylemek mümkündür. Aristote-

⁴⁷ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 48; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 45.

⁴⁸ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 44-49; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 43-45; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69.

les'in sofistler bağlamındaki düşüncelerine tüm yönleriyle yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşmak anlamına gelir.⁴⁹ Bu sebeple sadece Aristoteles ve kelâmcıların çözümlerinin karşılaştırılmasıyla yetinelim.

İlkin Aristoteles'te kelâmcılarda olduğu şekliye üçlü bir taksim yoktur; haliyle inâdiyye, indiyiye ve lâedriyye ayrımı kelâmcılara ait özgün bir taksimdir. Sorunun merkezinin "duyu" olarak tespit edilip, çelişmezlik ilkesi bağlamında tartışılarak çözüm üretilmeye çalışılması da Aristotelesçi bir perspektiftir. Aristoteles'e göre "aynı şeyin, aynı şeye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır ve bu bütün ilkeler arasında en kesin olanıdır."⁵⁰ Bu ilke kelâmcıların hareket noktasını teşkil eder ve üretilen çözümler bunun etrafında dönüp durur. Öte taraftan Aristoteles'in sofistleri çözümlenmede bir tür diyalogu benimsemesi ve inkârda ısrar edenleri eğitimsizlikle nitelendirerek onlarla tartışmayı komik ve gereksiz bulması⁵¹, kelâmcıların kavramsal yöntemi, sofistlerin argümanlarını gülünç bulmaları ve onlarla tartışmayı gereksiz görmeleri arasında açıkça benzerlik vardır. Benzer şekilde diyalog yoluyla zorunlu ve zorunlu olmayan bilgiler arasında ayırım yapma, sofistin inkâr ettiği şeyin farkında olmasından ötürü özünde her şeyin apaçık bilgilere dayandığını ve bu bilgilerin de ispatlarının mümkün olmadığı gibi hususlar da iki tarafın ortak noktasıdır.⁵² Aristoteles'te eylemsel olarak doğrudan yakma veya dövme fiilinden söz edilmemekle beraber örtük bir zorlamanın⁵³ veya şiddetin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Aristoteles'te örtük olan zorlamanın mahiyeti kelâmcılarda "dövme, yakma, organ kesme ve malını alma" gibi çeşitli biçimlerde açıklığa kavuşur.⁵⁴ Ayrıca hastalık gibi fiziki durumlardan dolayı algılanan nesnelere üzerinde yapılan farklı çıkarımların bir tür yanılısamadan ibaret olduğu, nesnenin özünden bağımsız bir biçimde var olduğu ve bu sebeple iki zıt durumun bir

⁴⁹ Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Harun Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, LV (2012): 274-90.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Y. Gurur Sev, 4.Baskı (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), böl. 1005b17.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, böl. 1005b34, 1006a28.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, böl. 1007a21, 1008b2[12].

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, böl. 1008b2[12], [15].

⁵⁴ Kelâmcıların yöntemini İbn Sinâ çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı bağlamında kullanır. Bk. İbn Sinâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*, tahk.: Said Zayid, c. I (Kahire: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 2. Baskı, 1960), 53.

arada bulunamayacağı da ortak noktayı teşkil eder. Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyin, o şey olması, örneğin beyazın beyaz olması birinin onun beyaz olduğunu düşündüğü için değil, onun kendinde beyaz olmasındandır.⁵⁵ Özetle, kelâmcıların sorunun merkezini, kendi dayanakları açısından tespit ettikleri ve buna göre çözüm ürettikleri, her iki hususun da Aristoteles esinlenmesiyle ama farklılaşarak ve geliştirilerek vuku bulduğu söylenebilir. Şimdi, kelâm ilmi tarafından bir konuma oturtulmuş ve tartışılmış bu verilerin Râzî'de nasıl bir biçim aldığına bakalım.

Râzî'nin "Nâzar'ında" Sofistler

Kelâmcıların sofist algılarının serencamının serimlenmesi, bir yönüyle Râzî'nin de anlatımını az çok açığa çıkarır. Ancak Râzî'deki anlatımlara bakıldığında çok farklı temaların olduğu, kendinden önceki kelâmcılarda olmayan bilgileri aktardığı ve bu yönüyle de ayrıştığı fark edilir. Onun sofistleri ele almasının en özgün tarafı; Platon'un diyaloglarını andırır biçimde, karşılıklı konuşmalar ve soru-cevap üzerinden tartışmaları sürdürmesidir. Yer yer Râzî, bir sofist edasıyla muhtemel itirazları da cevaplar. Hatta Râzî'nin mahiyetler konusundaki bilinemezçiliğinin⁵⁶ sofistlik bir izlenim taşıdığı ve bu tavrından dolayı sofistlikle suçlandığı da olmuştur.⁵⁷ Kendinden önceki kelâmcılarda veya filozoflarda sofistlerin Yunan menşeli olduğuna dair birtakım bilgiler aktarılır. Ancak Râzî, sofistlerin menşei ile ilgilenmez ve herhangi etimolojik bir tahlilde de bulunmaz.

Râzî, eserinin "nâzar" bölümünde kendinden önceki kelâmcılar gibi sofistleri üçlü bir ayrıma tabi tutar. Ona göre sofist gruplar arasında en bilineni lâedriyye olduğundan, daha çok bu grup üzerinde durur ve uzun aktarımlarda bulunur.⁵⁸ Râzî için lâedriyye'nin şüpheciliğine kaynaklık eden belli başlı dört sebep vardır. Bu sebep-

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, *Metafizik*, böl. 1008a2[7], 1010b1.

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, tahk.: Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts), 17.

⁵⁷ Salih Zerkan, *Fahreddin er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 496. Nesim Doru, "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 25.

⁵⁸ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Uşûl*, tahk.: Said Abdüllatif Fûde, c.I (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), 157.

ler, zarûrîyât hakkında her kesimin farklı cevap vermesi sonucu karışıklığın meydana gelmesi, nazar kapsamındaki bilgilerin zarûrî bilgileri kapsayıp kapsamadığı, insan fitratının zarûrî bilgileri elde edip edemediği ve duyuşsal bilgilerde meydana gelen karışıklıklar şeklinde kategorize edilebilir.⁵⁹ Bu karışıklığa sebebiyet verip şüpheliğe yol açan kişiler kimlerdir veya bu argümanlar hangileridir? Râzî ilginç bir biçimde, gelenek halini alan sofistlik görüşleri aktarmaktan ziyade, bu duruma sebebiyet veren şeyin İslam mezhepleri arasında meydana gelen tartışmalar olduğuna işaret eder. Râzî'nin aktarımındaki sofist lâedriyye grubuna göre, her mezhebin kendi görüşünü zarûrîyat kabilinden ortaya atması ve karşıtlarının zıddını iddia etmesi sonucu bir güvensizlik vuku bulmuştur. Sofistlere göre mezhepler arasında cereyan eden ve zarûrî bilgileri zedeleyen tartışmaların odağında on dört mesele bulunur. Bunlardan ilki, Mu'tezile, Eş'ârî ve filozoflar arasındaki hüsün-kubuh tartışmasıdır. Mu'tezile'ye göre faydalı ve doğru olan iyi (*hüsün*) iken, yalan ve zararlı olan kötüdür (*kubuh*). Buna mukabil Eş'ârîler ve filozoflar Mu'tezile'nin söz konusu görüşünün evvelî olmadığını, bazı durumlarda doğru ve bazı durumlarda yanlış olduğunu, dolayısıyla meşhûrat kabilinden olduğunu söylerler. Hüsün-kubuh'tan sonra geriye kalan diğer meseleler kısaca şu şekildedir; insanın kendi eylemlerinin yaratıcı olup olmadığı, Mu'tezile ve filozoflar tarafından karşıtlık ilişkisi içinde olmayan şeylerin görülmesinin imkânsız olduğunu iddia etmesi ve Eş'ârîler'in bunu zorunlu görmeyip mümkün görmesi, renk ve araz tartışması, cisimlerin sürekli (*bekâ*) veya süreksiz var olup olmadığı meselesi, Mücessime mezhebinin âlem görüşü, halâ (boşluk) ve melâ (doluluk) sorunu, kadim – hadis meselesi, filozofların hiçten hiç çıkmaz ilkesini benimsemeleri ve karşıtlarının kabul etmemesi, filozof ve kelâmcılar arasındaki müreccih sorunu, ilk idrak edilen şeylerin zarûrî olup olmadığı meselesi, insanın hakikatinin neliği, ma'dûm'un şey'iyeti tartışması ve dolaylı eylemler (*müdevellidat*)⁶⁰ meselesidir.⁶¹ Râzî'nin zikrettiği tüm bu tartışmalar genelde Mu'tezilî, Eş'ârî ve filozoflar arasında cereyan eder. Ona göre tüm bu hususlar lâedriyyenin kafa karışıklığına ve şüpheye düşmelerine sebebiyet veren nedenlerdir. Çünkü lâedriyye'ye göre tartışma konusu olan meselelerin doğruluğu zorunlu

⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:157-166.

⁶⁰ Bu ve diğer kavramlar için bk. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Baskı, 2017), 324.

⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:158-160.

olarak bilindiğinden bunları inkâr eden aynı zamanda zarûrîyâtı da inkâr etmiş olur. Ayrıca her bir tarafın delil getirerek iddiada bulunması da lâedriyye için anlamsızdır, çünkü deliller de sonuçta zorunlu bilgilerden teşekkül eder.⁶²

Râzî tarafından aktarılan lâedriyye sofistlerinin şüpheye düşmelerinin ikinci sebebi ise, nâzarî ve zarûrî bilgilerin ilişkisi sorunudur. Lâedriyye'ye göre nâzarî bilgilerin zarûrî bilgileri gerektirip gerektirmemesinin iki ihtimali vardır; ya zorunludur ya da değildir. Zorunlu olmaması durumunda nâzarî olur ve bu ilişkinin gerekliliğine dair ikinci bir delile ihtiyaç duyar. Bunun da teselsül ile sonuçlanması kaçınılmazdır.⁶³ Gerekliliği önemli kılan şey nedir? Lâedriyye'ye göre sonu gelmeyen her ortamın (*vasat*)⁶⁴ veya geçişin diğerine bitişmesi gerekir. Geçişlerin birbirine bağlanmaması durumunda herhangi bir bilgi anlam ifade etmez. Örneğin ateş sıcaktır, çünkü yakıcıdır önermesinde “çünkü yakıcıdır” ifadesi bir ortadır (*vasat*). Yakıcıdır geçişi kendinden önceki önermeyle bitişmediğinde herhangi bir bilgi elde edilmez. Yani, ateşin yakıcı olduğu anlaşmaz. Haliyle lâedriyye'ye göre nâzarî bilgilerin zarûrî bilgileri gerektirmesi zorunludur. Bu durumda zarûrî bilgiler bütün (*küll*) için hâsıl olursa, nâzarî bilgilerin de bütün için hâsıl olması gerekir. Ancak ikinci durum mümkün değildir ve buna binaen zarûrî bilgilerin de bütün için hâsıl olmaması gerekir. Öyleyse zarûrî kabilinden bilgiler bazen elde edilebilmekte, bazen de edilememektedir. Elde edilemediği durumlarda bahs (araştırma) devreye girer.⁶⁵ Nâzar da bu noktada iş görüp önermeleri düzenler.⁶⁶ O halde zarûrîyâtın kendi başına bir anlamı kalmaz ve nâzara dönüşür. Nâzara dönüştüğünden ispatının yapılabilmesi için bir başka bilginin olması gerekir ve bunun da sonu gelmez bir teselsüle sebebiyet vermesi açık olduğundan hiçbir bilginin doğru olmadığı ortaya çıkar.⁶⁷

İnsan fitratının zarûrî ve nâzarî bilgileri elde edip edemeyeceği sorununun lâedriyye tarafından dile getirilmesinin sebebi, insanın

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:161.

⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:163.

⁶⁴ Vasat/Orta kavramı için bkz. *Keşşâfü İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1751; Râzî'deki kullanımı için bk. Semîh Rugeym, *Mevsûat'ü Müstalahât-i el-İmâm Fahrü'd-Din er-Râzî*, (Bayrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 2000), 677.

⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:163-164.

⁶⁶ Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, 40.

⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:164.

hiçbir surette bedîhî bilgileri elde edemeyeceğine dair itirazlarıdır. Buna göre insan fitraten bu bilgileri edinebiliyorsa bunun daha anne karnındayken edinmesi gerekir. Olumlu ve olumsuz bir şeyin aynı anda aynı şeyde var olmasının mümkün olmadığını, yani çelişmezlik ilkesini cenin olarak var olduğundan itibaren bilmesi gerekir. Fitraten bu bilgileri elde etmenin mümkün olmadığı durumda ise başka bir yoldan bilgilerin kazanılması gerekir ancak kazanılan bu bilgiler bedîhî niteliğini kaybeder ve kesbî olur.⁶⁸ Bedîhî bilgilerin duyu yoluyla elde edilebileceğini de lâedriyye kabul etmez. Çünkü onlara göre hem bedîhî bilgiler hem de duyusal bilgiler eşit derecededir ve duyusal bilgiler kesinlik ifade etmediğinden bedîhî bilgiler de kesinlik ifade etmez. Duyusal bilgilere güven duyulamayacağı hususu kelâmcılar tarafından aktarılan sofistlerin genel karakteriydi. Râzî'nin betimlediği sofist lâedriyye grubunun görüşleri ise kelâmcıların aktardığından oldukça farklıdır. Onun aktarımları kelâmcılar arasında cereyan eden tartışmalara atıfta bulunur. Özellikle kelâm ilminde tartışılan Allah'ın yaratma eyleminin keyfiyeti üzerinden örnekler verir.⁶⁹ Geri kalan argümanaları da Gazzâlî'nin şüpheciliği sadedinde zikrettiği önermelere benzer. Sonuçta lâedriyye'ye göre ister mezhepler arasında çıkan tartışmalardan kaynaklansın, ister duyu veya nazârın kendisinden kaynaklanan bilginin yapısından olsun herhangi bir yargıda bulunmak olanaksızdır.

Râzî lâedriyye'ye benzer şekilde inâdiyye ve indiyiye'nin görüşlerini aktarır. Ancak lâedriyye'nin konumu ön planda olduğundan diğer iki grubun görüşlerine çok yer verilmez.⁷⁰ Râzî için hepsinin şüpheye düşmesinin ortak sebebi, usul tartışmalarında karşılaşılan zıtlıklar ve bu zıtlıkların usulü zedelemesidir. Tam da bu yüzden lâedriyye tartışmalara işaret ederek akla güvenilemeyeceğini, inâdiyye hiçbir şeyin var olamayacağını ve indiyiye de tüm nesnelere öznenin görüşüne bağlı olması gerektiğini iddia eder.⁷¹ Peki, tüm bu

⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:163-166.

⁶⁹ Örneğin lâedriyye şöyle bir argüman geliştirir; bir sabah görülen Zeyd'in diğer günün sabahında da aynı kişi olduğu bilgisinin zarûri olması gerekir. Ancak Müslümanlar, Allah'ın tüm yönleriyle Zeyd gibi bir insanı yaratmasını mümkün gördükleri halde sabah görülen Zeyd'in diğer günün sabahında da aynı kişi olduğu yargısının kesinliğini kabul etmezler. Çünkü ilk karşılaşmada görülen Zeyd'in ikinci karşılaşmada aynı kişi olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Müslümanlara göre Allah, gözümüzü kapattığımız esnada ilk görülen Zeyd'i yok edebilir ve benzerini yaratabilir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:166-169.

⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:170-172.

⁷¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:171.

iddialar karşısında Râzî nasıl bir tutum sergiler? Tıpkı kendinden önceki kelâmcılarda olduğu gibi Râzî de öncelikle sofistlerle tartışmanın gereksiz olduğunu düşünür. Çünkü ortaya atılan görüşlerin çoğu şüphe götürmeyecek derecede açıktır ve açık olan hususlar üzerine delil getirmek yersizdir. Dolayısıyla hangi durumda olursa olsun, her bilginin başka bir bilgiye dayandığını iddia etmekle teselsül ve devir kabul edilse bile, ila nihaye bazısı bazısını gerektiren (*telâzüm*) bilgilerin sonlu veya sınırlı olması gerekir. Telâzüm ilişkisinde lüzum ve melzûm arasında üçüncü bir geçiş yoktur sadece ikisi arasında bir geçiş söz konusudur. İkisi dışında bir geçiş olmadığına göre bu durum delil gerektirmemekle birlikte zarûrî bir hal alır. Dolayısıyla sonuç zarûrîyâta varacağından ve ispatının da yapılamayacağından tartışmanın anlamı yoktur. Buna rağmen Râzî, sofistlerin yalanlarını gün yüzüne çıkarmak için bazı durumların açıklanması gerektiğini düşünür. Diğer kelâmcılarda olduğu gibi Râzî öncelikle kavramsal düzeyde birtakım soruların sorulması gerektiğini, bu sorular vesilesiyle ya itiraf ya da inkâr edeceklerini, inkâr etmeleri durumunda acı çektirmek gerektiğini belirtir.⁷²

Sofistlerin iddia ettiği, mezhepler arasında vuku bulan tartışmalardan dolayı bedihî bilgilerin geçersiz kaldığı görüşüne karşılık Râzî; sorunun bedihînin kendisinden değil, iki yönlü kavramların yapısından kaynaklı olduğunu düşünür. Bazı kavramlar iki yönlü olduğundan ve bir yönünün bazen vücut bulup diğerinin vücut bulmamasından karışıklık meydana gelebilir. Buna göre yapılması gereken şey, “ayırım” ve “tanımlama”dır. Hüsün ve kubuh kavramları bu minvaldedir. Her iki kavramın hem eylemin kendisine hem de eylemin sonucuna yönelik iki boyutu söz konusudur. İnsan nefesine uygun olup olmaması kastedildiğinde adaletin iyi ve zulmün de kötü olması zarûrîdir. Ancak bazen de her iki kavram eylemin sonucuna, yapılıp yapılmadığına göre değerlendirilir ve bu yönüyle zarûrî bir hüviyette olmadığı herkes tarafından bilinir. Râzî için geri kalan mezhepler arasındaki tartışmalı konular da bu şekildedir.⁷³ Râzî'ye göre nâzarî ve zarûrî bilgilerin ilişkisinde de ayrıma başvurmak gerekir. Zarûrî bilgilerde bir tasavvurun elde edilmesi, zorunlu olarak tasdiki de gerektirirken nâzarda gerektirmez. Birin ve ikinin durumu düşünüldüğünde zarûrî bilgilerde birin, ikinin yarısının olmadığını düşünmek mümkün değil. Nâzarî bilgilerde ise, âlemin

⁷² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:172-173.

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:173-174.

hadis veya kadim olduğu düşünülürse bu iki kavramın yargıda bulunmak için yeterli olmadığı görülür. Çünkü üçüncü basamağı teşkil eden bir akıl yürütmenin olması gerekir. Haliyle, zarûrî ve nâzarî bilgiler bir yönüyle birbirinden ayrışır ve sofistlerin aktardığının aksine bunların birbirini gerektirmesi zorunlu değildir.⁷⁴

İnsan fitratının zarûrî bilgileri elde etmede yeterli olup olmadığı konusunda Râzî, fitratın yeterli olmadığını, aksine önce bir evvelî önermeye ait tekil tasavvurun olması gerektiğini ve tasavvur olduktan sonra tasdikın meydana geldiğini söyler. Tasavvurun oluşması elbette duyular vasıtasıyla gerçekleşir ancak bu, önermelerin duyudan elde edilen bilgilerin tümevarım yoluyla oluşması anlamına gelmez. Böyle bir şeyi söylemek Râzî için sofistleri haklı çıkarmak olur. Duyular sadece zihinde mahiyetlerin suretlerini verir ve bu suretler daha sonra tasdike dönüşüp insan nefsinde zarûrî bilgi halini alır.⁷⁵ Çünkü Râzî nezdinde duyular, nesnelere mahiyetini kavrayacak nitelikte değildir.⁷⁶ Ancak açık – seçik nesnelere algılamakla kalır. Bu noktada duyular, aklî algılamının hazırlayıcısı konumunda bir araçtır.⁷⁷ Duyulara temel bir kaynak rolünün verilmesi, aynı zamanda sofistlerin iddia ettiği duyulara güvensizlik sorununu da ortadan kaldırmış olur. Çünkü tüm bilgilerin kaynağını oluşturan şey duyudur ve bunun da bilgisi bedîhî olduğundan ispatının yapılması mümkün değildir. Acı çektirme gibi eylemlerin uygulanması bir açıdan duyunun bu konumuna dair rolünün hatırlanmasına matuftur. Neticede Râzî için sofistlerin duyulara güvensizliği, kendimizden şüphe etmemize yol açmaz.⁷⁸

Râzî'nin sofistler hakkında genel aktarımı ve onlara karşı verdiği cevaplar bu şekildedir. Görüldüğü üzere, onun gözündeki sofistlerin tutumu kendinden önceki kelâmcılarda olduğundan çok daha farklıdır. Elbette sofistlik tutumlara karşı Râzî'nin verdiği cevaplar önemlidir ancak; onun sofistlere yüklediği çeşitli biçimler çözümlerini gölgede bırakır türdendir. Râzî'nin seleflerinden ayrıştığı

⁷⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:175.

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:176.

⁷⁶ Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l- 'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, 17-18.

⁷⁷ Râzî'de bilginin oluşum evrelerinin ayrıntısı için bk. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma*, tahk. Muhammed Sagir Hasan (Pakistan: Ma'hedu'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968), 76-77.

⁷⁸ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Uşûl*, I:177.

en bariz nokta burasıdır; kendine özgü sofistlik temayı serimlemesidir. Sorunun tespiti noktasında da bir ayrışmadan söz edilebilir. Kelâmcılar, Aristotelesçi perspektifle, sofistlik tutumların merkezinde duyudan kaynaklı sorunların olduğunu düşünüyorlardı. Fakat Râzî'ye göre her grubun şüpheye düşmesinin ana sebebi, her kesim arasında cereyan eden usul tartışmalarıdır. Bir başka ifadeyle Râzî, kelâmcıların aralarında sıkça tartışmalarını ve her birinin kendi görüşünü zorunluluk olarak addetmesini, sofistlik tutumlara yol açan önemli bir etken olarak görür. Bu sebeple, Râzî'deki sofistlik temalarda gelenek halini alan görüşlere yer verilmez. Onun çözümlerinin kelâmcılar tarafından paylaşılan genel kanaatin bir yansıması olduğu söylenebilir. Hem kavramsal ve eylemsel yöntemleri benimsemesi hem de zorunlu ve zorunlu olmayan arasında ayrışmaya gitmesi örnek olarak verilebilir. Ancak Râzî'yi farklı kılan, verdiği cevapların nispeten felsefi bir renk kazanması ve kelâmcılarda pek görülmeyen fakat Aristoteles'te var olan⁷⁹, sıkı bir tanımlama işlemine girişmesidir. Tartışılan her konuda öncelikle kavramlar birbirinden ayrıştırılır ve teker teker Râzî tarafından tanımlanır.

Sonuç

Sofistler, pratik amaçlar uğruna farklı görüşler serdetseler de yaratıkları etki ile birlikte felsefenin varlık ve varlık kavramına tekrardan odaklanmasına yol açmıştır. Çünkü sofistlerin görüşleri, görünen nesnelere üzerinden varlığı, varlığın var-oluş biçimlerini ve biçimlerin ya da mahiyetlerin insan zihnine nasıl aksettici gibi önemli sorunların gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Bir başka yönüyle, sofistlerin bu tutumunun, varlık karşısında öznenin konumunun ne olacağına dair tartışmayı da imlediği söylenebilir. Varlık ve varlık karşısında öznenin konumlanması sorunu, sofistlerin karşısında duran filozofların ana temasını oluşturur. Konunun en çok tartışma götüren tarafı burasıdır. Tam da bu sebeple Platon "idea" kuramını, Aristoteles de "çelişmezlik ilkesi ve üçüncü halin imkansızlığı" gibi ilkeleri belirginleştirmiştir. Varlık ve varlığa ilişkin sorunun çözümünde kelâmcılar Aristotelesçi çizgiyi takip etmiş ve bu perspektiften hareket etmişlerdir. Bu çizginin temel referans noktaları; varlık ve varlık kavramının apaçık olduğu, bu sebeple de tanımlanamayacağı ve öznenin dışında bağımsız bir şekilde olduğudur. Dolayısıyla kelâmcılar varlığa ilişkin bu bilinci sürdürmüş ve

⁷⁹ *Metafizik*, blm. 1011b23[17].

varlık karşısındaki her türlü şüpheyi, varlığın sabit, açık ve özne-üstü olduğu ilkelerine icra ederek bertaraf etmeye çalışmışlardır. Varlığa ilişkin bu bilinç tüm kelâmcıların ortak noktasıdır. Kelâmcıların varlık hakkındaki tutumlarının metafiziksel bilgiyi ve dolayısıyla Allah'ın varlığı gibi kelâmî meselelere zemin hazırladığı söylenebilir.

Felsefe ve kelâm kavşağında önemli bir yerde bulunan Râzî ise, kendinden önceki gelenekten beslenmekle beraber, işleyiş tarzı itibariyle seleflerinden sıyrılmaktadır. Aktarımlarının kendinden önceki kelâmcılardan farklı olarak felsefi bir temaya büründüğünü görmek zor değildir. Onun, sofistlerin menşesine ve süregelen görüşlerine değinmeden yeni bir bağlamda onları yeniden tartışması oldukça dikkat çekicidir. Bu yönüyle Râzî, sofistlik görüşleri İslami gelenek içerisinde dolayımlyarak, sofizmin İslam içindeki imkânını tartışır izlenimi verir gibidir. Diğer bir ifadeyle, Râzî'nin sofistlerin tarihselliğini aşır İslami gelenekle bütünleşmiş, güncel ve hayali bir muhatap olarak sofistleri çözümleme girişimini, İslam kültürü içinde cereyan eden tartışmalardan sofizmin çıkıp çıkmayacağı yönünde kelâmî ve felsefi bir "soruşturma" olarak değerlendirmek mümkün. Ayrıca sofistlik görüşlerin Râzî üzerinde ne derecede etkili olduğu da araştırmayı bekleyen bir konudur. Çünkü onun mahiyetler hakkındaki çekimser tavrı açıklığa kavuşmuş değildir.

Sonuçta, Antik Yunan'da politik kaygılar neticesinde ileri sürülen görüşler, Aristoteles üzerinden kelâmcılarda ontoloji, epistemoloji ve ahlak üçgeninde tartışılmış, Râzî'de ise İslami motiflerle somutlaştırılarak "yerli" bir sofizmin imkânını sorgulamaya evrilmiştir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. 7.Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. 4.Baskı. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- _____. *Sofistçe Çürütmeler*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Aristotle. *Topics. Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*. Çeviren Robin Smith. Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 4. Baskı. C. II. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

- _____. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. 6. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)". *AÜİF Dergisi* XXIX (1987).
- Aygün, Fatma. "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* c. XIII, sy II (2015).
- Aydın, Hasan. "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sinâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler". *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy 48 (2008).
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. Çeviren Oğuz Özügül. 4.Baskı. İstanbul: Pencere Yayınları, 20016.
- Copleston, Frederick. *Ön- Sokratikler ve Sokrates*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *Gazzalî ve Şüphecilik*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1964.
- Doru, Nesim. "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-Din*. 1. Baskı. İstanbul: Matbatü'd-Devlet, 1928.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mü'cemü't-Ta'rîfat*. Tahk. Muhammed Sıddık Minşavi. Kahire: Dâr'ül-Fadile, 2003.
- _____. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Tahk. Mahmud Ömer. C. I. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih*. C. I. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd Diniyye, t.y.
- en-Nesefî, Ebû Mûin. "Akâ'idü'n-Nesefî". İçinde *Mecmuu'l-Mütuni'l-Kebir*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usulü'd-Din*. Tahk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türas, 2005.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma*. Tahk. Muhammed Sagir Hasan. Pakistan: Ma'hedu'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968.
- _____. *Muhassalü efkârü'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l- 'ulemâ' ve'l-hükemâ'*. Tahk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- _____. *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. Tahk. Said Abdüllatif Fûde. C. I. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.
- es-Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*. Tahk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Elif Ofset, 1995.
- Emiroğlu, İbrahim. "İbn Sinâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme". İçinde *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008.
- _____. "Süfestaiyye". İçinde *DİA*. C. XXXVII. İstanbul: TDV, 2009.
- et-Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfü İstulâhâti'l-Fünûn ve'l- 'Ulûm*. Tahk. Refik el-Ucem. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Fârâbî. *el-Elfâzü'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*. Tahk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968.

- _____. “Kitâbü'l-Emkinetü'l-Mugalata”. İçinde *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, Tahk. Refil el-Acem. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1986.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London ; New York: Routledge, 1998.
- Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy, Volume 3, Part 1 The Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Tahk. Muhammed İbrahim Nasr. Beyrut: Dar'ül-Cil, 1996.
- İbnü'l-Kıftî. *İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükema*. Tahk. İbrahim Şemsü'd-Din. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Miskeveyh. *Mutluluk ve Felsefe*. Çeviren Hümeysra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Tahk. Yusuf Ali Tavil. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Rüşd. *Telhisü's-Safsata*. Tahk. Muhammed Selim Salim. Kahire: Matbatü Dari'l-Kütub, 1972.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*. Tahk. Said Zayid. 2. Baskı. C. I. Kahire: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960.
- _____. *eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata*. Tahk. Ahmed Fuad el-İhvan. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960.
- Matürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. Tahk. Bekir Topaloğlu. Beyrut: Dârü's-Sadr, 2001.
- Muhammed b. Abdürabbih. *el- 'İkdü'l-Ferid*. Tahk. Müfid Muhammed Kamiha. Beyrut: Dârü'l-Kütûbü'l-İlmiyye, tarihsiz.
- Kadî Abdülcebbar., *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*. Tahk. İbrahim Medkur. Kahire, 1962.
- Kuşlu, Harun. “Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı”. *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy LV (2012): 274-90.
- Peters, Francis E.. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Sofist*. Çeviren Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- _____. “Theaitetos”. İçinde *Diyaloglar*, Der. Mustafa Bayka, 7.Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Rugeym, Semih. *Mevsûat'ü Müstalahât-i el-İmâm Fahrü'd-Din el-Râzî*. Al-Tab'ah 1. 6. Bayrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 2000.
- Şar, Güvenç. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoî Üzerine Yorumlar*. 1.Baskı. İstanbul: Dergâh, 2017.
- Şenel, Alâeddin. *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. 1.Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970.
- Teftazânî, Saduddîn. *Şerhu'l-Akâid*. 2.Baskı. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2012.

- Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat". İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, editör M. Cüneyt Kaya, 2.Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Telhîsü'l-Muhassal*. 2.Baskı. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985.
- Yılmaz, Nurten Kiriş. "Sofistler 'Sofist' miydi?" *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi*, sy 25 (Mayıs 2012): 164-68.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Zerkan, Salih. *Fahreddin er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.

Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsne*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*

Araştırma makalesi / Research article

Sehal D. Varlık Kotan**

The Evaluation of Women Companions with Narrations in Ahmed b. Hanbel
and Tayâlisî's *Musnads*

Citation/©: Kotan, Sehal D. Varlık, (2020). The Evaluation of Women Companions with Narrations in Ahmed b. Hanbel and Tayâlisî's *Musnads*, Milel ve Nihal, 17 (1), 137-165.

Abstract: The science of hadith, one of the basic Islamic sciences, is a branch in which women contribute significantly. Women's contribution to the hadith science is most visible in the companions period. However, the subjects such as the ratio of the narrations of women companions in the corpus of narrations, which topics they contain, which of the women companions' number of narrations increased, and the reasons for this increase have not been studied in detail. Yet, the narrations of women companions are the primary source in finding the correct answers to questions like what the Prophet's (pbuh) conduct was like while communicating with women, what kind of opportunities he tried to offer to them in social life, what kind of warnings he made, and in which topics he encouraged them, etc. Besides, it is possible to see the role of women companions throughout the hadith science, to find factors that restrict or facilitate this role, by examining their narrations. The number of non-repetitive narrations must be determined to find out the number of narrations that differ in terms of sanad and statements, the increased number of narrations as a result of counting them as different narrations, and how many narrations it adds up to in reality. In this study, which was carried out to contribute to the recognition of the narrations of women companions, to determine the repetitions, and

* Makale, yazarın *Kadın "Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi"* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019) başlıklı doktora tezine dayanarak hazırlanmıştır. Makalede yapılan değerlendirmelerin geneli, birden fazla veriye dayanır ve her biri dipnotla gösterilse makale formatına sığmayacaktır. İhtiyaç duyulan yerlerde teze müracaat edilmelidir.

** Dr., DİB İstanbul Beykoz Müftülüğü ADRB Vaizi. [sehaldeniz@hotmail.com]
ORCID: 0000-0002-3247-7490.

to evaluate them together; the narrations of 105 women companions who have narrations in the two selected sources are examined and the numbers of repetitions are determined.

Keywords: Hadith, Women Companions, Narration, Narrator, Non-repetitive Narration, Narration Topics.



Atıf/©: Kotan, Sehal D. Varlık, (2020). Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi, Mîlel ve Nihal, 17 (1), 137-165.

Öz: Temel İslam İlimlerinden hadis ilmi, kadınların dikkate değer oranda katkıda buldukları bir ilim dalıdır. Sahabe dönemi ise kadınların hadis ilmine katkısının en görünür olduğu dönemdir. Hâlbuki rivayet külliyyatı içinde kadın sahabîlerin rivayetlerinin ne oranda yer tuttuğu, hangi konuları içerdiği, kadın sahabîlerden kimlerin rivayet sayısının arttığı ve bu artışın sebepleri gibi konular ayrıntılı çalışılmamıştır. Oysaki Hz. Peygamber'in (s) kadınlarla iletişiminde davranış şekli nasıldı, sosyal hayatta onlara nasıl imkânlar sunmaya çalışmıştı, ne gibi uyarılar yapmış, hangi konularda teşvik etmişti vb. soruların doğru cevaplarını bulmakta kadın sahabîlerin rivayetleri birincil kaynaktır. Ayrıca hadis ilmi genelinde kadın sahabîlerin rolünü görebilmek, bu rolü kısıtlayan veya kolaylaştıran etkenleri bulabilmekte onların rivayetlerini incelemekle mümkündür. Sened ve lafızlarında farklılık bulunan rivayetlerin, farklı rivayet sayılması ile kaba-ran rivayet sayılarının, gerçekte kaç rivayete tekabül ettiğinin bulunması içinse tekrarsız rivayet sayıları tespit edilmelidir. Kadın sahabîlerin rivayetlerinin tanınmasına, tekrarlarının tespitine, bir arada değerlendirilmesine katkıda bulunmak amacıyla yapılan bu çalışmada, seçilen iki kaynaktan rivayeti bulunan 105 kadın sahabînin rivayetleri incelenmekte, tekrarsız rivayet sayıları tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kadın Sahabî, Rivayet, Râvi, Tekrarsız Rivayet, Rivayet Konuları.

Giriş

Vahiy ve Allah Resûlü liderliğinde şekillenen toplumda yaşayan kadınların şahitliğine dayalı bilgileri kaydetmenin¹ ötesine geçip anlamlandırmak, İslam'da kadının konumuna dair meselelerde Hz. Peygamber'in örnekliğine dayalı çözümler üretebilmek için gereklidir. Gerçekte Allah Resûlü'nün kadınlarla diyalogu nasıldır, sosyal hayatta onlara hangi imkânları sunmuş, nasıl bir eş, akraba olmuş, ne gibi uyarılar yapmıştır, onları hangi konularda teşvik etmiştir vb.

¹ Temel kaynaklarda yer alan kadın sahabe kaynaklı rivayetler, kayıt olarak kabul edilebilir.

Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin... soruların doğru cevaplarını bulmak için de kadın sahabîlerden nakledilen rivayetler, önemli bir kaynaktır.

Kadın sahabîlerin rivayetleri, günümüze kadar kapsamlı bir çalışmaya konu edilmese de bazı eserlerde konuya dair bazı bilgiler zikredilmiştir. Mesela Akram Nadwî'nin muhaddis kadınlara hasrettiği eserinde, İslam'da ilim-hadis öğrenme ve öğretmede kadın-erkek farkı olmadığını vurgulayan ilk bölümlerde, örnekler çoğunlukla kadın sahabîlerin rivayetlerinden verilmiş ve bir başlık da kadın sahabe ve öğrencilerine ayrılmıştır.² Benzer şekilde Asma Sayeed de *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* adlı kitabın ilk bölümünü, kadın sahabeye ayırmıştır.³ Bu çalışmada kadınların ilk dönem hadis rivayetinde etkili olduklarına dikkat çekilerek rivayetlerinden örnekler verilmiş, bazı kadın sahabîlerin rivayet sayılarına değinilmiş olsa da bu ve benzeri çalışmalar⁴ konuyu kapsamaktan uzaktır.

Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda, bu çalışmada olduğu gibi, kadın sahabîlerin rivayetlerinin müsned türü eserlerde ne oranda yer tuttuğunu, tekrar oralarının ne olduğunu, konularının neler olduğunu, Hz. Peygamber'in kadınlarla diyalogunda uyduğu hangi ahlaki prensipleri açığa çıkardığını birlikte değerlendireni yoktur.

Çalışma konusunun "Kadın Sahabîlerin Rivayetleri" olarak seçilmesi, kaynakları sınırlamayı kaçınılmaz kılar. Zira *Kütüb-i Tis'a'*daki Hz. Âişe'nin rivayetlerinin sayısı, 5 bin 965'tir.⁵ Sadece Hz. Peygamberin eşlerinden *Kütüb-i Tis'a'*da yer alan rivayetler ise 7 bin 125 adettir.⁶ Bir çalışmada bu sayıda rivayeti, üzerine diğer kadın sahabe rivayetlerini de ekleyerek çalışmak, sınırları zorlayıcıdır. Konunun genişliği, temel kaynak belirlemeyi zorunluluk hâline

² Mohammad Akram Nadwi, *al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface, 2007).

³ Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 19-62.

⁴ Hamza Muhammed Emîn, *Cühûdü'l-mer'e fi rivâyeti'l-hadîsi'l-nebeviyyi'l-şerîfi fi'l-kurâni'l-selâseti'l-ülâ* (Ürdün: Câmî'atu Âl el-Beyt, 1999); Afâf Abdülğafûr Hamîd, "Cühûdü'l-mer'e fi neşr'il-hadîsi ve ulûmuhu", *Mecelletü Câmî'a'ti'l-ummü'l-kurâli ulûmi'l-şer'iyye* 19/42 (2007): 230-270; Hatice Kurt, *Sahabi Hanımlar ve Hadis İlmi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2001) Mehmet Eren, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 83-110 ve diğerleri.

⁵ Ali Budak, "Muhtevaları Açısından Ezvâc-ı Tâhirât'ın Rivayetleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011): 46-48.

⁶ Budak, "Muhtevaları Açısından Ezvâc-ı Tâhirât'ın Rivayetleri", 46.

getirir. Konu sahabî râvisine dayandığından kaynakları müsned türünden seçmek uygundur. Bugün elimizdeki basılı müsnedlerin en kapsamlısı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsnei'*dir⁷ ve çalışmamızın birinci kaynağıdır. Bu eserdeki rivayetler incelendiğinde, rivayet külliyyatının önemli bir kısmı değerlendirilmiş olacaktır. İlk dönem kaynaklarından birini çalışmaya dâhil etmenin zenginlik sağlayacağı düşünülürse basılı müsnedler içinde en eski kabul edilen Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned'*idir⁸ ve çalışmamızın ikinci kaynağıdır.

Seçilen iki kaynağın kadın sahabîlerin rivayetlerine ayrılmış kısmında, mübhemlerle birlikte 105 kadın sahabenin yaklaşık 3 bin 800 rivayeti, tekrarlı şekilde yer almaktadır.⁹ Bu rivayetlerin her biri çalışma verilerine dahildir. Âişe ve Ümmü Seleme validelerimiz dışındaki her kadın sahabînin, farklı kaynaklardaki rivayetlerinden ulaşılanlar da çalışma kapsamındadır.

I. Kadın Sahabîlerin Hadis İlimine Katkısı

Tarih boyunca İslami ilimlerde kadınların ilmî faaliyetlerinin en fazla Hadis İliminde görüldüğü, bu faaliyetin Hz. Peygamber döneminde başlayıp asırlar boyu devam ettiği dile getirilmiştir.¹⁰ Fakat kadınların bu ilimde en etkin rolü, sahabe ve tâbiîn neslinde gösterebildiği, zaman içinde bu rolün azaldığı da bilinmektedir.¹¹ Sahabe tabakâtı ile ricâl kitabı türü eserlerdeki tercümelerin kadın-erkek oranına bakmak bile kadınlar hakkında kaydedilen bilgilerin zamanla hangi oranda azaldığını gösterir. Mesela tabakât kitaplarından İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-İsâbe'*sinde kadın tercümelerinin oranı %12,6 iken¹² *Kütüb-ü Sitte* ricâli hakkındaki Mizzî'nin (ö.

⁷ M. Yaşar Kandemir, "el-Müsned", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2006) c. XXXII, 104.

⁸ Zekeriyya Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler (Hicrî İlk Üç Asır)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012), 64.

⁹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Müsnedu Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. baskı, 1982), c. XXXIII.

¹⁰ M. Tayyib Okıç, *İslâmîyette Kadın Öğretimi* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 51-52.

¹¹ Nusret Bolelli, *Kadınların Hadis İlimindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998) 46-194.

¹² İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Kahire: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1939). Eserde yer alan 12 bin 300 tercümenin 1 bin 551'i kadınlara dairdir.

742/1341) *Tehzîbu'l-Kemâl*'inde bu oran %3,4'e düşmüştür.¹³ Kadın sahabîlerin hadis ilmine nicel katkısını görmekte temel hadis kaynaklarında onların rivayetlerinin ne oranda yer aldığı da önemli bir veridir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bu oran yaklaşık %12,6 iken Tayâlisî'nin *Müsned*'inde %10,4, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde ise %12'dir.¹⁴ Müsned türü eserlerde rivayetlerinin oranı genelde %10'un altına düşmez. Kadınların hadis ilmine katkısının en kolay görülebildiği dönem sahabe dönemidir.

Bu katkıda, Hz. Peygamber'in eşlerinin payı büyüktür. Kadın sahabîlerden gelen rivayetlerinin çoğu, onlardan nakledilmektedir.¹⁵ Allah Resûlü'nün eşlerini, toplum hayatının merkezinde tutması, onlara yaşanan olaylardan haberdar olma ve ilimlerini artırma imkânı sağlamıştır. Ayrıca o (s), eşlerine her günün belli vakitlerini ayırmış, onların eğitimleriyle ilgilenmiş, sorularını cevaplamış, yolculuklarında mutlaka onlardan birini yanına almıştır. Ahzâb sûresi 34. ayetteki "وَأَذْكُرَنَّ مَا بُنِيَ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ" ifadesi, Hz. Peygamberin eşlerine evlerinde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti –yani bir görüşe göre sünneti¹⁶ ve Hz. Peygamber'in sözlerini¹⁷– düşünmeyi, anmayı, hatırda tutmayı emreder. Onlar da üzerlerine yüklenen bu vazifeyi, konumlarının avantajıyla kavuştukları bilgi ve birikimi imkânları ölçüsünde aktararak yerine getirmişlerdir. Öyle ki hadis ilmine katkısı olan kadın sahabe denildiğinde, ilk akla gelenler onlardır. Kadın sahabenin rivayetleri içinde Hz. Peygamberin eşlerinden gelenler hem sayısal çokluk hem de içerik çeşitliliği açısından özel bir yer tutar. Bu çalışmada ulaşılan kadınlardan gelen toplam rivayet 1.250¹⁸ civarıyken, Peygamber eşlerinden: Âişe bnt. Ebî Bekir'in 690, Ümmü Seleme'in 100, Meymûne

¹³ Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992). Eserde yer alan 7 bin 779 tercümenin 266'sı kadınlara dairdir.

¹⁴ Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Ebû Muhammed Esyûfî (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), c. IX-X. Eserdeki yaklaşık 21.000 rivayetten 2.550'si kadın sahabedendir

¹⁵ İ. Muhammed Cemal, *Câmi'u mesânidi'n-nisâ' ve zikrihinne ve ahoâlihinne* (Kahire: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübnaniyye, 1992), 16.

¹⁶ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm: Tefsîru İbn Kesîr* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1966), c. V, 459.

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebir: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1934), c. XV,210.

¹⁸ Hz. Âişe ve Hz. Ümmü Seleme haricindeki kişilerin diğer kaynaklarda bulunan rivayetlerinden ulaşılp çalışmaya eklenen 250 kadar rivayet vardır.

bnt. Hâris'in 45, Hafsa bnt. Ömer'in 27 ve Ümmü Habîbe'in 26 rivayeti vardır. Temel iki kaynakta tekrarsız tespit edilen 1000 rivayetin yaklaşık 750'si de Hz. Peygamber'in eşlerindedir.¹⁹ Hatta Hz. Peygamber'in çok eşliliğinin sebeplerinden birinin, kadınları eğitmek üzere öğretmen yetiştirme ihtiyacı olabileceği söylenilmiştir.²⁰

Peygamber eşlerinden sonra rivayet ilminde temayüz ettiği görülen kadınlardan bazıları; Esmâ bnt. Ebî Bekir, Ümmü Hânî, Esmâ bnt. Umeyy, Ümmü Fazl gibi Allah Resûlü'nün akraba ve hısımlardır. Bazıları ise Esmâ bnt. Yezîd, Ümmü Atıyye ve Ümmü Süleym gibi ilk ve ileri gelen Müslümanlardandır ve bu özellikleriyle Allah Resûlü'nden iltifat ve yakınlık görmüşlerdir. Ümmü Eymen ve kızı Meymûne bnt. Sa'd²¹ ile Selmâ Ümmü Râfi', Hz. Peygamber'in âzatlılarıdır. Şifâ bnt. Abdullah ise ilk hicret eden kadınlar içinde ilmi ve faziletiyle tanınan bir kadındır, erken dönem sayılacak hicrî 20-30 yıllarındaki vefatına²² rağmen 10'un üzerinde rivayeti olan 19 kadın sahabe arasına girmiştir. Bu kadın sahabîlerin her birinin bir şekilde Allah Resûlü'nün yakın çevresinden olması da rivayet sürecinin doğal bir seyir takip ettiğini gösterir.

Çalışma kapsamında tekrarsız rivayetleri sayılan kadın sahabeden, rivayeti beş ve beşten fazla olan kadınların sayısı 32'dir. Rivayeti iki, üç ve dört olanlarsa 22 kişidir. Kalan 51 kadın sahabenin tek rivayeti vardır. Mübhemler hariç, 101 kadın sahabenin yarısının rivayeti tektir ve çoğunlukla kaynaklarda isimlerinin geçmesinin sebebi bu rivayettir. Bu grubun rivayetleri, genelde aile içinde nakledilmiştir. Hadis ilmi olmasa muhtemelen isimleri unutulacak bu kadınların râvileri ve bunlar arasında da özellikle kadınlar, çoğunlukla meçhul sayılmıştır. Klasik usûlde râvinin meçhul olması senedin ve dolayısıyla rivayetin zayıf görülme sebebidir. Oysa Hz. Peygamber'in yakın çevresinde bulunmayan, bir şekilde ondan gördüğü veya duyduğu tek bir şeyi aktarabilen bu kadınların râvilerinin tanınmaması, doğaldır. Bu yüzden kadın sahabîlerden hadisi rivayet eden tâbiûnunun meçhul olması, rivayeti zayıf veya merdûd kabul etmek için yeterli görülmemelidir. Bilakis kaynaklarımızın iç

¹⁹ Her bir eşin rivayeti ayrı tespit edildiği, Âişe ve Ümmü Seleme'ninkiler hariç, farklı eşlerin rivayetleri arasındaki tekrarlar tespit edilmediği için yaklaşık bir sayı verildi.

²⁰ M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber'in Bir Günü Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006): 81.

²¹ Mizzî, *Kemâl*, I, 208.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 268.

Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin...
kritiği açısından bu veri olumludur ve sürecin doğal işlediğine işare-
ret eder.

Kadın sahabîlerin rivayetlerini nicelik açısından değerlendirir-
ken gerçeğe yakın bir değerlendirme için tekrarsız rivayet sayılarına
bakılmalıdır. Zira tekrarlar, eldeki bilginin sayısal değerini birkaç
kat arttırarak yansıtır.

II. Kadın Sahabîlerin Tekrarsız Rivayet Sayıları ve Bu Sayılara Göre Sıralamaları

Temel hadis kaynaklarındaki rivayetlerin sayıca çokluğu sebebiyle
orijinalliklerini sorgulayanlar çıkabilmektedir. Oysa rivayet sayıla-
rının artmasında tekrarların etkisi bilinir. Tekrarsız rivayet adetleri-
nin tespitiyle, rivayetlerin sayısal çokluğu yönünde yapılan eleştiriler
isabeti açığa çıkacaktır. Bunun yanı sıra, kadınlardan gelen bil-
gilerin gerçek miktarı görülebilecektir. Çalışmada, incelenen her bir
kadın sahabînin tekrarsız rivayet sayısı tespit edilmektedir. Tekrar-
sız rivayetle kast edilen; aynı durum ve olaydan bahsettiği izlenimi
veren rivayetlerin, sened ve lafızları farklı olsa bile bir araya getirilip
tek rivayet sayılmasıdır.

Çalışmamızda incelenen 3 bin 800 rivayetin tekrarsızda 1000 ci-
varında olduğu ve dörtte üçe yakın tekrarın bulunduğu anlaşılmış-
tır.²³ Rivayet metinlerine göre değerlendirme yapıldığında, rivayet-
lerin tekrarının artmasında dikkat çeken özelliklerin ilki, sahabe dö-
neminde tartışmalı olan, hakkında farklı görüşler bulunan konuları
içermeleridir. İkinci özellik ise rivayetin konusunun, toplum tara-
fından yadırganan bir davranışı doğrulaması, genel kanaat veya uy-
gulamadan farklı bilgi içermesidir. Bir diğer özellik, rivayette öğre-
nilmek istenen dinî bir meseleye dair bilgi bulunmasıdır. Anlaşılan
sahabe döneminde toplumda ilgi ve ihtiyaç duyulan konulara dair
rivayetler araştırılmış, böylelikle ilgili rivayetlerin tekrarı artmış-
tır.²⁴

Hız. Muhammed'in (s) eşleri içinde ilmiyle en meşhur olanı Âişe
bnt. Ebî Bekir'dir (s). Evlilik yaşının genç, evlilik tarihinin erken, ve-
fat tarihinin ise geç olması ona ilmîni arttırmakta da yaymakta da
avantaj sağlamıştır. Ayrıca râvileri arasında akrabalarından, özel-

²³ Kotan, *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, 273-274.

²⁴ Kotan, *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, 276-277, 302-403.

likle yeğenlerinden hadis ilmiyle meşhur birçok isim bulunmaktadır. Rivayetlerinde görülen ilmi öğrenme-öğretme azmi ve keskin zekâsı sayesinde de İslâmî ilimlerde haklı şöhretine ulaşmıştır.

İslâmî ilimleri içinde zamanla en meşhur olduğu ilim dalı ise "Hadis"tir. Onun mevsû'at'ını toplayıp beş bin altı yüzün üzerindeki rivayetini konu başlıklarına göre sıralayan bir eser mevcuttur.²⁵ Zührî'den aktarılan "Şayet, Allah Resûlü'nün bütün eşleri ve diğer bütün kadınlarının ilmi bir araya getirilse, Âişe'nin ilmi daha fazladır"²⁶ sözü, onun bütün rivayetleri dikkate alındığında doğru çıkmaktadır. Zira onun gerek rivayetlerinin gerek râvilerinin sayısı gerekse rivayetlerinin konu çeşitliliği kalan kadın sahabîlerin toplamınınkilerden fazladır. Rivayet sayısında tekrarlıda 2 bin 630, tekrarsızda 687, erkek râvide 150 üzeri ve kadın râvide 50'den fazla kişi, rivayet konularında envai çeşitlilik diğer kadınlardan herhangi birinin ya da hepsinin birlikte ulaşabildikleri sınırlar değildir. Hakkında sahabeden Ebû Musa (s) tarafından yapılan "Allah Resûlü'nün ashabının rivayet ettikleri herhangi bir hadiste müşkülât görürsek, Aişe'ye sorardık, mutlaka ona bir açıklama getirirdi" yorumu da bu durumu desteklemektedir.²⁷ Bu yüzden ona insanların en alimi, görüşü kuvvetlisi, sahabenin büyüklerinin danıştığı kişi denilmiştir.²⁸ Onun sorduğu ve ona sorulan soruların çokluğu, ihtilafli meselelerde görüşünün alınması, kadınlar konusunda aktarılan yanlış rivayetlere itirazları dikkat çekmektedir. Sahabenin rivayetlerini doğru bulmadığında eleştirmiş,²⁹ yanlışlarını düzeltmiş, Medine dışına çıktığında da ilim meclislerini sürdürmüştür. Zira kadın râvilerinden en çok rivayeti olan ikinci isim Muâze bnt. Abdullah el-Adeviyye ondan ilmini, Hz. Âişe Basra'ya gittiğinde almıştır.³⁰

Resulullah'ın hanımları arasında hadis rivayetinde ikinci sırada yer alan Ümmü Seleme (s) hakkında da müstakil eser kaleme

²⁵ Abdülmün'im Hıfî, *Mevsû'atu ümmi'l-Mü'minîn Âişe binti Ebî Bekr* (Kahire: Mek-tebetü Medbulî, 2003).

²⁶ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-As-kalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1991), c. VI, 605.

²⁷ Tirmizi, "Menâkıb", 62.

²⁸ İbn Hacer, *İsâbe fi temyîzi's-Sahâbe* c. VIII, 231-235.

²⁹ Bu konuda yazılan bir eser: Bedreddîn Zerkeşî, *el-İcâbe*, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yö-nelttiği Eleştiriler, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002).

³⁰ Aynur Uraler, "Muâze el-Adeviyye", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları 2005), c. XXX, 341.

alınmış olup geniş kaynak taraması³¹ ile rivayetlerinin sayısı; tekrarsız 788, tekrarlı 1.248 olarak verilmiştir.³² Hazırlanan bir tezde ise Kütüb-i Sitte'de tekrarsız 242, tekrarlı 407; Kütüb-i Tis'a'ya Beyhakî'nin *Sünen*'i ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i dahil edilince; tekrarsız 579, tekrarlı 991 rivayeti olduğu söylenilmiştir.³³ Çalışmamızda ise toplam 300, tekrarsızda 100 rivayeti, elliden fazla râvisi, rivayetlerinin konu çeşitliliğiyle kadın sahabîlerden rivayet sayısı sıralamasında Hz. Aişe'den sonra yer almaktadır. En son vefat eden Peygamber eşi olduğu ve Allah Resûlü ile yaklaşık yedi yıl evli kaldığı düşünülürse, rivayetlerinin sayısı çok değildir. Kızı dışında, akrabaları içinde rivayet sayısı dikkat çeken bir isme ulaşılmamıştır. Azatlı kölelerinin rivayetleri de nispeten önemli sayıdadır. Hz. Peygamberin eşi olmasına rağmen, yakınları arasında –kızı dışında– ilmini aktaracak rivayetle tanınan bir ismin çıkmaması ve kadın olmanın dezavantajları ilmî birikimini aktarmayı zorlaştırmış olmalıdır. Sonuçta Ümmü Seleme validemizin iki *Müsned*'de yer alan rivayet sayısının uzun yaşamı ve ilmine nispeten az olduğu söylenebilir.

Rivayetleri içinde ibadet konularında olanlar çoğunluktadır. Kadınların özel halleri, ahkâm, Hz. Peygamber'in; ettiği ve öğrettiği dualar, tavsiye ve sakındırmaları da rivayetlerinde öne çıkan konulardandır. Tefsir rivayetlerine dair bir makale vardır.³⁴ İhtilafli meselelerde fikrine başvuru, eşler arası mahrem ilişki hakkında soru sorulan, yanlış fetvayı düzelten ve Hz. Ali taraftarlığıyla tanınan bir kadındır.

Sıralamada üçüncü gelen isimse 53 rivayetle Peygamberimizin baldızlarından, Esmâ bnt. Ebî Bekir'dir (s). Hakkında yapılan çalışmalar vardır.³⁵ Uzun ömrünün yanı sıra, hadis ilmiyle meşhur Urve b. Zübeyr ve Abdullah b. Zübeyr'in annesi, Fâtıma bnt. Münzir'in

³¹ Kütüb-i Tis'a'ya Taberânî'nin *Mu'cemleri*, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i, Dârekutnî ve Beyhakî'nin *Sünenleri*, Hâkim en-Nisâbüri'nin *Müstedrek*'i ve İbn Sa'd'ın *Ta-bakât*'ı eklenmiştir.

³² Âmine Emizyan Hasenî, *Ümmü Seleme* (Rabât: Vizâretü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1998), c. II, 442.

³³ Abdurrahman Ay, *Hz. Peygamber'in Hanımı Ümmü Seleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003), 92.

³⁴ Serpil Başar, "Ümmü Seleme'nin Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (Aralık, 2012): 428.

³⁵ Mürvet Nur Topgül, *Esmâ bnt. Ebi Bekir ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2011); İmân Muhammed İsmâil, *Merviyâtu men tusemmeyne bi Esmâ' mine's-Sahâbiyyât*, (Suudi Arabistan: Câmi'atu el-Meliki Su'ûd, 2004).

nesisi olması, rivayet sayısının artmasını sağlamıştır. Rivayetlerinin konuları çeşitlidir. Hac konusunda naklettiği rivayetler fazladır ve tekrarları çoktur. Bunlar; hac çeşitlerinden ifrad mı temettu' mu ef-daldır,³⁶ güneş doğmadan Müzdelife' den hareket edip hava aydınlanmadan şeytan taşlamak caiz midir³⁷ gibi hakkında ihtilaf bulunan konulardadır. Takıda zekâtın gerekli olup olmadığı ihtilafında onun uygulaması, gerekli olmadığı yönündedir.³⁸ İhtilaflarda görüşü delil kabul edilmiş, araştırılmıştır. O da yanlış gördüğü fetvayı, dayandırılan kişiye bizzat sordurarak araştırmıştır.³⁹ Fıkhi görüşlerini içeren rivayetlerin çokluğu ve içeriği, döneminde ilmüne değer verildiğini ve kendisine fetva sorulan bir kişi olduğunu göstermektedir. Hem Mekke hem Medine döneminde yaşanan bazı olayları, ayrıntılı anlatımı dikkate değerdir ve dönemin sosyal hayatından kesitler sunmaktadır.⁴⁰

Kadın sahabîler arasında dördüncü, Hz. Peygamber'in eşleri içinde ise üçüncü sırada 45 rivayetle, Meymûne bnt. Hâris (s) bulunmaktadır. Halbuki M. Yaşar Kandemir, Hz. Peygamber'in eşlerinin rivayet sayılarına dair yaptığı sıralamada,⁴¹ Ümmü Habîbe (s) üçüncü, Meymûne bnt. Hâris ise beşinci sırada zikredilmiştir.⁴² Hıfni⁴³ ve Asma'nın⁴⁴ yaptığı listelerde ise üçüncü sırada yer almaktadır.

Rivayetlerinin sayısı hakkındaki yanlışlık, rivayet sayısı daha az olan kadın sahabîler hakkında Türkçede bitirilmiş tez ve makaleler

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 350 (26961), 351 (25965), Müslim, "Hac", 29, İbn Mâce, "Menâsik", 41.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 347 (26941) 351 (26966), Tayâlisî, *Müsned*, III, 212 (1747), Buhârî, "Hac", 98; Müslim, "Hac", 49.

³⁸ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-kible, 2006), VI, 472, (10276).

³⁹ Müslim, "Libâs", 2.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 347, (26937, 26938), 350, (26957).

⁴¹ Sıralaması şöyledir: 1- Âişe 2.210; 2- Ümmü Seleme 378; 3- Ümmü Habîbe 65; 4- Hafsa 60; 5- Meymûne 46; 6- Zeyneb bnt. Cahş 11; 7- Safiyye 10; 8- Cüveyriye 7; 9- Sevde bnt. Zem'a 5 rivayet.

⁴² M. Yaşar Kandemir, "Hanımların Dilinden Hz. Peygamber", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, ed. Ali Özek vd. (İlmi Neşriyat; İstanbul, ts.), 90-94.

⁴³ Hıfni, *Mevsû'atu ümmi'l-Mü'minin Âişe*, 15.

⁴⁴ Sayeed, *Women and the Transmission*, 39.

mevcutken, Meymûne validemize dair benzeri bir çalışmanın yapılmamasında⁴⁵ etkili olmalıdır. Oysa onun da rivayetlerinin sayısı ve içerik çeşitliliği, müstakil bir çalışmaya kaynaklık edebilecek zenginliktedir. İbadetler, hayız, gusül, dua ve tavsiyeler rivayetlerinin konularındandır. Hz. Peygamber'in, kadınlara tavsiyede bulunduğu, ilk Müslümanlardan oldukları için kız kardeşleriyle birlikte onu övdüğü,⁴⁶ onun Kur'an bilgisine itibar ettiği,⁴⁷ kıskançlığına hoşgörüsüyle yaklaştığı⁴⁸ rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Bulunan yiyecek bozulabilecek nitelikteyse, bozulmasındansa kullanılmasına dair görüşü⁴⁹ fetva vermesine örnektir.

Sıralamada beşinci isim, 40 rivayetle Hz. Peygamber'in amca-kızlarından Ümmü Hânî'dir (s). Hicrî 40'lı yıllardaki vefatı, nispeten erken bir dönemdir. Râvileri arasında rivayeti tek olmayan iki isimden birisi, zayıf görülen kölesi Ebû Sâlih'tir.⁵⁰ Temel iki kaynağımız dışındaki kaynaklarda tespit edilen 28 rivayetin çoğu da bu kölesindedir. Torunları râvileri arasında olsa da rivayetleri tektir.⁵¹ Bu durumda, Ümmü Hânî'nin aile ilişkileri, rivayetlerinin aktarımında kısıtlı rol oynamıştır denilebilir. Rivayetlerinde tekrar oranı, dörtte üçe yakındır. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi günü sekiz rek'at duhâ kıldığına dair rivayetin bir tek Ümmü Hânî'den gelmesi,⁵² ilgili rivayetlerin araştırılmasına, tekrarlarının artmasına⁵³ sebep olmuştur. Fıkhi görüşleri de rivayet edilmiştir.⁵⁴ Rivayetlerine göre Hz. Peygamber, akrabası olan Ümmü Hânî'yi ziyarete gidip yemek

⁴⁵ Çalışma tamamlandıktan sonra Dr. Ali Karakaş'ın hazırladığı "Hazreti Meymûne ve Sahihayn Rivayetleri" isimli bir eser yayınlandı.

⁴⁶ Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 19.

⁴⁷ Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 29.

⁴⁸ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Şemsüddîn Ebî Abdullah (Haydarâbâd: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1915) "Ma'rifetü's-Sahâbe", III, 30.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XI, 225 (22073).

⁵⁰ Ebû Sâlih. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 341 (26891), 342 (26898), 344 (26911), 424 (27383), Tayâlisî, *Müsned*, III, 187 (1720), 190 (1724)

⁵¹ Yahyâ b. Ca'de (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 341-342). Meçhul denilenler: Ca'de (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 341 (26893)), Hârûn (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 343-344 (26910))

⁵² Mehmet Şener, "Kuşluk Namazı", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. XXVI, 475.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 341 (26892, 26888, 26889), 342 (26900, 26901, 26896, 26898, 26899), 343 (26903, 26904, 26906-26908), 423 (27379-27380), 425 (27388, 26391, 27392), Tayâlisî, *Müsned*, III, 187 (1720), 191 (1725) ve diğerleri.

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 461 (709).

talap etmiş,⁵⁵ ona tavsiyelerde bulunmuş,⁵⁶ onun sorularını cevaplamış⁵⁷ ve verdiği emanı geçerli saymıştır.⁵⁸

Altıncı sırada Ensardan bir isim, 30 rivayetle Esmâ bnt. Yezîd (s) yer almaktadır. Hakkında tez hazırlanmıştır.⁵⁹ H. 15 senesinden sonra Dımaşk'a yerleşip vefatına kadar burada kalan Esmâ, Şam bölgesine hadis ve fıkıh taşıyan sahabenin ilklerindedir.⁶⁰ Râvileri listesinde bir yeğen,⁶¹ iki köle ismi geçmektedir⁶² ve içlerinde öne çıkan isim, zayıf görülen kölesi Şehr b. Havşeb'dir.⁶³ Hz. Peygamber'in tavsiyelerini anlatmaya özel gayret ettiği,⁶⁴ Kur'an,⁶⁵ kıraat⁶⁶ ve ahkâma⁶⁷ dair bilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Esmâ'dan sonra sırasıyla Peygamberimizin iki eşi, Ümmü Habîbe (s) ve Hafsa bnt. Ömer (s) gelmektedir. İkisi hakkında da müstakil çalışmalar vardır.⁶⁸ Ümmü Habîbe'nin rivayet sayısı

⁵⁵ Tirmizî, "Et'ime", 35.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 342-343 (26902) 424 (27381), İbn Mâce, "Ticârât", 69; İbn Mâce, "Edeb", 54.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 341 (26891), Tayâlisî, *Müsned*, III, 189 (1422), Tirmizî, "Tefsîr", 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 344 (26911), 425 (27393), İbn Mâce, "Edeb", 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 424-425 (27387).

⁵⁸ Müslim, "Hayz", 16; Ebû Davûd, "Tetavvu", 12.

⁵⁹ Kadir Öztürk, *Esmâ Bnt. Yezîd'in Hayatı ve Rivayetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010).

⁶⁰ Ağrakça Şahyar, Ayşe Esra, *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabîler* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2015), 62-65.

⁶¹ Mizzî, *Kemâl*, XXXV, 128; Öztürk, *Esmâ Bnt. Yezîd'in Hayatı ve Rivayetleri*, 20. Mahmûd b. Amr, erkek kardeşi Amr b. Yezîd'in oğlu.

⁶² Öztürk, *Esmâ Bnt. Yezîd'in Hayatı ve Rivayetleri*, 34-41; Mizzî, *Kemâl*, XXXV, 128. Bahsi gelecek olan Şehr b. Havşeb ve iki *Müsned*'de tek rivayeti olan Muhammed b. Ebî Müslim bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 453, (27562), 457 (27585).

⁶³ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1995), VIII, 392.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 454 (27570), 459 (27597; 27599, 27601), Tirmizî, "Bir", 26; İbn Mâce, "Zühd", 4 ve diğerleri.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 460 (27607), 461 (27611); Ebû Davûd, "Vitr", 23; Tirmizî, "Deavât", 66.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 454 (27569), 459 (27595, 27596), Tayâlisî, *Müsned*, III, 200, (1736).

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 455 (27576), Ebû Dâvûd, "Talâk", 36.

⁶⁸ Süleyman Gümrükçüoğlu, *Hz. Hafsa'nın Hayatı ve Rivayetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2004); Fatma Ateş, *Hz. Peygamber'in Hanımlarından Hafsa'nın Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihi'ndeki Yeri* (Urfa: Harran Üniversitesi 2007); Emine Peköz, *Hz. Peygamber'in Hanımlarından Ümmü Habîbe'nin Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihi'ndeki Yeri* (Urfa: Harran Üniversitesi, 2012); Aynur Uraler, *Peygamberimizin Hanımı Ümmü Habîbe ve Rivayet Ettiği Hadisler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010).

26'dır. İbadetler, müjde ve uyarılar, eşler arası mahrem hayat ve Hz. Peygamber'e sorulan fetvalar rivayetlerinde geçmektedir. Ateşte pişen yiyeceklerden abdest gerekir mi⁶⁹ ve oruçluyken eşini öpme⁷⁰ gibi döneminin ihtilaflı meselelerine dair de rivayetleri vardır. Onun da sahip olduğu ilim ve birikimin az bir kısmının günümüze ulaştığını söyleyebiliriz. Hafsa bnt. Ömer'in ise rivayet sayısı 25'tir. Rivayetleri başta ibadet olmak üzere; ahkâm, gayb ve tavsiye konularını içermektedir. H. 40'lı yıllarda vefatına, sekiz yıllık evliliğine ve muksirûndan Abdullah b. Ömer'in kız kardeşi olmasına rağmen, ulaşılan rivayeti az sayıdadır.

Rivayeti onun üzerine çıkan Hz. Peygamber'in hısımlarından diğer iki isimin, genel sıralamada dokuzuncu sıradaki baldızı Esmâ bnt. Umeys'in (s) 23, on dördüncü sıradaki yengesi ve baldızı Ümmü Fazl (s)'in 16 rivayetine ulaşılmıştır. Esmâ bnt. Umeys'in vefat tarihi için verilen 40'lı yıllar da erken dönem sayılır. Onun râvileri arasında oğlunun,⁷¹ iki torununun⁷² ve üvey kızının⁷³ isimleri geçse de rivayet sayıları azdır. Rivayetleri içinde tıbb-ı nebevî⁷⁴ ve Hz. Ali'nin (s) faziletine dair olanlar⁷⁵ çoğunluktadır. Hz. Ali'nin eşi olan Esmâ'nın kocası ile ilgili güvenilir olmayan rivayetlerin bir kısmına kaynak gösterilmesi şaşırtıcı değildir.⁷⁶ Resûlullah'ın ilgi ve tavsiyelerine mazhar olduğu,⁷⁷ sorduğu soruların cevaplandığı; siyasi olaylar, Habeşistan'da görüp duydukları, ahkâma dair rivayetlerde bulunduğu görülmektedir. Ümmü Fazl'ın ise hicrî 30'lardaki erken vefatına rağmen oğlu Abdullah b. Abbâs ve sahabeden Ab-

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 326, 327, 426, 427; Tayâlisî, *Müsned*, III, 168-169.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 325 (26762).

⁷¹ Abdullah b. Ca'fer bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 369, (27082).

⁷² Kâsım b. Muhammed bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 369, (27084). Semâi yok denilmektedir. Ümmü Ca'fer bnt. Muhammed bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 370, (27086).

⁷³ Fâtıma bnt. Ali b. Ebî Tâlib bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 369, (27081); 438, (27467).

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 369 (27080), 438 (27470); Tirmizî, "Tıb", 17, 30; İbn Mâce, "Tıb", 1, 33.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 369 (27081), 438 (27467).

⁷⁶ Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 144-145; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü Fezâilü's-Sahâbe* (Mekke, Camiatü Ümmü'l-Kurâ, 1983) II, 675 (1158)

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 369 (27083), 438 (27468); 370 (27086), İbn Mâce, Cenâiz, 59.

dullah b. Hâris b. Nevfel'in râvileri arasında bulunması, rivayetlerinin aktarılmasını sağlamış olmalıdır. Anlattıkları Allah Resûlü'nün akrabalarıyla yakın ilişkisine ışık tutmaktadır.⁷⁸

Hız. Fâtıma'nın (s), babasının vefatının ardından bir yıl geçmeden vefat etmesi rivayetlerini azaltsa da kadın sahabe arasında rivayet sayısı sıralamasında 23 rivayetle onuncu sıradadır. Torunları ve sahabe vasıtasıyla rivayetleri kaynaklarda yer alabilmiştir. Rivayetleri içinde, zayıf ve mevzû⁷⁹ olanlar vardır. Erken vefat tarihine rağmen onun söylediklerine verilen değer, duyulan özlem; bu rivayetlerin aşırı zaaflarına rağmen bazı kaynaklara girmesinde rol oynamış olabilir. Hız. Ali'in eşi olmasıyla da onun faziletine dair mevzû denilecek kadar zayıf olan rivayetlere kaynak gösterilmiştir.⁸⁰

Ensardan iki isim, genel sıralamada on bir ve on ikinci sırada yer alan, Ümmü Atıyye'nin (s) 19, Ümmü Süleym'in (s) 18 rivayetine ulaşılmıştır. Ümmü Atıyye'nin rivayetleri içinde fıkıh bilgisine ve fetvalarına dair olanlar çoğunluktadır. Onun, "Mâûn" kelimesinin anlamına dair rivayeti ise Kur'an lafızları hakkında bilgisini göstermektedir. Bir makalede, bu kelimenin manasına dair rivayetlerde verilen 20 anlam sayılmaktadır.⁸¹ Balta, terazi, kova, tencere, su, taş, demir, ev eşyaları, ödünç verilen eşyalar, iğne, kova, kalbur, elek gibi eşyalar; zekât, hayır, mal, iyilik, taat, ödünç, iyilik ve hayra ait her şey geçen manalardır. Ümmü Atıyye'den gelen rivayette verilen mana "İnsanların muhtaç oldukları eşyalar",⁸² tüm diğer manaları kapsamaktadır. O, ölü yıkanmasında yetkindir⁸³ ve Basra'ya yerle-

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 339-340 (26874, 26875, 26876, 26878, 26882) ; Ebû Davûd, "Tahâra", 136; İbn Mâce, "Ta'bîr", 10; Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsât*, X, 115 (9246).

⁷⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I, 105 (103), İbnü'l-Cevzî, *Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî, Kitâbü'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1983), III, 57.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü Fezâilî's-Sahâbe*, II, 658, (1121). Rivayetin dipnotunda, mevzû denilmektedir. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. Müsennâ, *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998) XII, 117 (6749).

⁸¹ Mustafa Karataş, "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (Temmuz-Aralık 1998), 66.

⁸² Taberânî, *Mu'cem*, XXV, 67.

⁸³ Hız. Peygamber'in kızları Zeyneb ve Ümmü Külsüm'ün cenaze hizmetlerinde de görev almıştı. İki rivayeti bu konudadır: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 84 (20791), 85 (20795, 20800-20801), VI, 407 (27297), 408 (27302), Buhârî, "Vudû", 31, "Cenâiz", 8; Müslim, "Cenâiz", 12.

şip buranın bir ilim merkezi hâline gelmesinde etkili olan ashaptandır.⁸⁴ Savaşlara katılarak geri hizmet sağlamış ve hemşirelik vazifesi yapmıştır.⁸⁵ Medine’de ilk Müslümanlardan olan Ümmü Süleym ise Allah Resûlü’nün yakın ilgisine ve ziyaretine mazhar olmuş,⁸⁶ hamile olduğu hâlde Huneyn, öncesinde Uhud Gazvesi’ne katılmıştır.⁸⁷ İsteddiği soruları Resûlullah’a soracak yakınlığa,⁸⁸ ihtilaflı meselede geçerli şahitliğe⁸⁹ ve farklı konularda fıkhi bilgiye⁹⁰ sahiptir. Hz. Ömer’in hilafeti dönemindeki erken sayılacak vefat tarihine rağmen⁹¹ Hz. Peygamber’in hizmetine vererek eğitimini sağladığı oğlu, muksiründen Enes b. Mâlik’in de katkısıyla, rivayetleri kaynaklarımıza geçmiştir. Muhacirden olup 10 rivayeti bulunan Şifâ bnt. Abdullah ise Hz. Ömer’in amcasının kızıdır. Hicret öncesi biat etmiştir. Râvisi olarak bir oğlu, iki torunu, bir kölesi ve Hafsa bnt. Ömer’i sayılmıştır.⁹² Rivayetlerinde fıkıh,⁹³ yazma öğrettiği,⁹⁴ rukye yaptığı,⁹⁵ en faziletli amel⁹⁶ ve Hz. Peygamber’i ziyaret ettiği⁹⁷ gibi konular geçmektedir.

Hz. Peygamber’in azadlılarından, genel sıralamada on üçüncü Meymûne bnt. Sa’d’ın (s) 17, on beşinci Ümmü Eymen’in (s) 11 ve

⁸⁴ Ağırakça Şahyar, *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabîler*, 127

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 84 (20792), VI, 407 (27300), Müslim, "Cihâd", 50; İbn Mâce, "Cihâd", 37. Ebe-hemşire oluşuyla rivayetlerinin bağlantısına bir makede değinilmektedir. Seyit Ali Güşen, "Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 351-353.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 376 (27115), 431, (27428, 27430), Tayâlisî, *Müsned*, III, 222 (1755).

⁸⁷ İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), VIII, 312-314, Taberânî, *Mu’cem*, XXV, 123-124.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 376, r. 27114; 377, r. 27118; Müslim, "Hayz", 7.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 431 (27431-27432), 430-431 (27427), Tayâlisî, *Müsned*, III, 224 (1756); Buhârî, "Hac", 145.

⁹⁰ Müslim, "Hayz", 7; Taberânî, *Mu’cem*, XXV, 129,123-124, 127; Taberânî, *Mu’cemü'l-Evsat*, V, 12 (4212).

⁹¹ M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Süleym", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2012) c. XLII, 330-331.

⁹² Mizzî, *Kemâl*, XXXV, 207.

⁹³ Taberânî, *Mu’cem*, XXIV, 313

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 372 (27095), Ebû Davûd, "Tıb", 18.

⁹⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, "Ma’rifetü’s-Sahâbe", IV, 57

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 372 (27094, 27096).

⁹⁷ Taberânî, *Mu’cem*, XXIV, 314.

on altıncı⁹⁸ Selmâ Ümmü Râfi' 'in (s) 10 rivayetine ulaşılmıştır. Böylelikle rivayet sayısı ona ulaşanlar arasında yer almışlardır. Meymûne bnt. Sa'd'ın rivayetlerinin 14'ü farklı kaynaklardandır ve sened yönünden hemen hepsi eleştirilip zaafına işaret edilmiştir. Bu rivayetlerin naklettiği hadislerin konuları ise ya kadınlara dairedir ya da fetva sorması sonucu aldığı cevaplardır.⁹⁹ Hz. Peygamber'in ailesi içinde sayılabilecek Ümmü Eymen'in ise ondan duyduğu hüküm ve tavsiyelerin¹⁰⁰ birkaçını anlattığı, görüşlerinin isabetli ve hikmetli olduğu¹⁰¹ anlaşılmaktadır. Selmâ Ümmü Râfi' 'nin ise rivayetleri çoğunlukla tıbb-ı nebevîye,¹⁰² günlük yeme-içme alışkanlığına¹⁰³ ve Hz. Peygamber'in tavsiyelerine¹⁰⁴ dairedir. Konular onun ebe-hemşire oluşuyla da bağlantılıdır.

Hz. Peygamberin eşlerinden, vefat tarihleri için hicrî 20'ler zikredilen Zeyneb bnt. Cahş'tan (s) 10, Sevde bnt. Zem'a'dan (s) 9 rivayetin bulunması, erken vefat tarihleriyle bağlantılıdır. Safiyye bnt. Huyey'in (s) 10 ve Cüveyriye bnt. Hâris'in (s) 9 rivayeti varken ikisinin de râvileri arasında akraba isimleri yoktur. Oysaki vefat tarihleri, hicrî 50'ler gibi nispeten geç bir dönemdedir. Eş olma ve geç vefat tarihi avantajlarına rağmen, aile ilişkileri açısından dezavantaj olan Yahudi kökenli olmaları, rivayetlerini sınırlandırmış olmalıdır.

Allah Resûlü'nün akraba ve hısımlarından, Dubâ'a bnt. Zübeyr'in (s) ve Havle bnt. Kays'ın (s) 5, künyesi Ümmü Münzir olan Selmâ bnt. Kays'ın (s) 3, Ümmü Hakîm'in (s) 2 rivayetine ulaşılmıştır. Kalan isimlerin sadece bir rivayeti bulunmaktadır. Hatta bu

⁹⁸ Kadın sahabe arasında rivayet sayılarına göre yaptığımız sıralamada on rivayetine ulaşılan dört kadından biridir. Diğerleri, Hz. Peygamber'in eşlerinden Zeyneb bnt. Cahş ve Safiyye bnt. Huyey ile muhacirden Şifâ bnt. Abdullah'tır.

⁹⁹ Taberânî, *Mu'cem*, XXV, 35-39.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 421, r. 27364, Taberânî, *Mu'cem*, XXV, 87-88, 91, 89.

¹⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "Cenazeler", XVI, 7, 193 (11277), 280, Taberânî, *Mu'cem*, XXV, 86, 88, 89-90.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 462 (27617), Ebû Davûd, "Tıb", 3, İbn Mâce, "Tıb", 29.

¹⁰³ Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 298, 300.

¹⁰⁴ İbn Mâce, "Et'ime", 38, Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 299.

isimlerden ikisi, muhtemelen tekrardır.¹⁰⁵ Bazıları hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.¹⁰⁶ Farklı şahısların rivayetlerindeki tekrarlar göz ardı edilirse, onlardan gelen toplam rivayet sayısı, 75'tir. Allah Resûlü'ne akraba olan kadınlar hakkında bilgilerin ve onların rivayetlerinin sınırlı ölçüde korunabildiği, bazılarının isim-künye bilgisi gibi temel bilgilerinin dahi ayırt edilemediği, anlaşılmaktadır.

Tek rivayetine ulaşılan kadın sahabîlerin her birinden bahsetmek makale sınırlarını aşacaktır. Özetle, onların rivayetlerinin aile içinde aktarılmasının ve râvilerinin meçhul görülmesinin daha da yaygın olduğunu söyleyebiliriz. İçlerinde Hz. Peygamber'e bir ihtiyaç veya soru sormak için gelenler, ondan duyduğu bir tavsiye veya sakındırmayı ya da Veda Haccına katıldıkları sırada şahit olduklarını aktaranlar çoğunluktadır.

Buraya kadar çoğu kadın sahabîlerin rivayetlerinin sayısal mevcudiyeti hakkında yapılan değerlendirmeler, bu mevcudiyetin sınırlı olduğunu göstermektedir. Hz. Âişe'den aktarılanların bile mümkün, makul hatta beklenebilecekte az olduğu söylenebilir. Rivayet sayısı artan bir kadın sahabînin, üç genel özelliğe mutlaka sahip olduğu saptanmıştır. Temel hadis kaynaklarında kadın sahabîlerin rivayetlerinin azlığı, çoğunluğunun bu özelliklere bir arada sahip olamamasıyla açıklanabilir.

III. Kadın Sahabîlerin Rivayet Sayısının Artma-Azalma Sebepleri

Kadın sahabîlerin rivayet sayıları değerlendirilirken rivayet sayısının artıp-eksilmesinde etkili olan sebepler, tekrarlanan örneklerle dikkat çekmiştir. Öyle ki üç özelliğe bir arada sahip olmayan kadınların rivayet sayısı da beşin üstüne çıkamamıştır.

Bu özelliklerin ilki vefat tarihinin geç olmasıdır. Sahabe râvisinin vefat tarihinin geç ya da erken oluşunun rivayet sayısının artışı ya da azalışı üstünde direk etkisi bilinmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatını takip eden sahabe döneminin başlarında, riva-

¹⁰⁵ Hamne bnt. Cahş ile Ümmü Habîbe bnt. Cahş'ın, Dubâ'a bnt. Zübeyr ile Ümmü Hâkim bnt. Zübeyr'in aynı kişi olabilir bk. Kotan, *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, 143-150.

¹⁰⁶ Selmâ bnt. Hamza bk. Kotan, *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, 151-152.

yeter çoğunlukla şifâhen, doğal bir seyir içinde araştırılıp öğrenilmektedir.¹⁰⁷ Sahabe sayısı fazla olduğundan, bilgilerin kaybolacağı gibi bir endişe baş göstermemiştir. Allah Resûlü'nün en yakınlarından bile, sahip oldukları ilme ulaşmak gayretiyle, sorular sorulup cevapları kaydedilmemiştir. Mesela vefatı kendisinden sonraya kalan biricik evladı Hz. Fâtıma'dan, 24 rivayet tespit edebilmemiz, erken vefatıyla açıklanabilir ki bu ona özel bir durumdur. Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden 10 yıl geçmeden vefat edip 10 üzerinde rivayeti olan başka kadın sahabî yoktur. Benzer şekilde, Hz. Peygamberin eşlerinden, Zeyneb bnt. Cahş'ın ve Sevde bnt. Zem'a'nın az sayıda rivayetinin bulunması da erken vefat tarihleriyle bağlantılı olmalıdır.

Vefat tarihinden sonra dikkat çeken ikinci özellik, Hz. Peygamber'e yakınlıktır. Bu yakınlık eş veya akrabalık bağıyla olabileceği gibi İslam'da öne geçip sahabenin ileri gelenleri arasında bulunmakla da olabilir. On ve üzeri sayıda rivayeti bulunan kadın sahabîlerden, Hz. Peygamber'in eş, akraba, hısım ve azadlıları arasından olmayan dört kişi; Esmâ bnt. Yezîd, Ümmü Atıyye, Ümmü Süleym ve Şifâ bnt. Abdullah'tır. Haklarında verilen bilgilerden ve rivayetlerinden, dördünün de sahabenin İslam'a girişte ilklerinden, ensar ve muhacirin önde gelenlerinden oldukları anlaşılmaktadır.

Hadis rivayetinde aile ilişkilerinin etkisine dair bir doktora çalışması yapılmıştır.¹⁰⁸ Konu "Kadın Sahabîlerin Rivayetleri" olduğunda, artık bir etkiden değil, doğrudan ilişkiden bahsetmek daha isabetlidir. Rivayet sayısı iki ve üzeri olan kadın sahabenin ailelerinde,¹⁰⁹ neredeyse mutlaka, hadis ilminde meşhur en az bir isim bulunmaktadır. Bu kadınlardan, râvileri içinde aile bireyleri öne çıkmayan sadece birkaç istisna isim bulunmaktadır.¹¹⁰ Hz. Peygamberin eşlerinden rivayet sayıları az olan Safiyye bnt. Huyey'in, Cüveyriye bnt. Hâris'in ve Sevde bnt. Zem'a'nın râvileri arasında da akraba isimleri yoktur. Altı rivayetli Ümmü Kürz Kabıyye'nin (s) ve beş rivayetli Havle bnt. Hakîm (s) de râvileri arasında akraba ismine

¹⁰⁷ Bu sürecin Râşid Halifeler döneminde doğal sürecinde aktarıldığını örnekleriyle inceleyen bir makale için bk. Halis Aydemir, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007): 85-100.

¹⁰⁸ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007).

¹⁰⁹ Aile kapsamına oğul, kardeş, yeğen, torun girdiği gibi köleler de girmektedir.

¹¹⁰ Bu isimler: Ümmü Atıyye, râvileri arasında torununun ismi geçer; fakat iki *Müsned*'deki 10 rivayetinin sadece biri onandır. Rubeyyi' bnt. Muavviz'in ise altı rivayetini aktaran iki erkek râvisiyle arasında akrabalık bağı anılmaz.

Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin... rastlanmamıştır. Sonuçta rivayet sayıları 10'un üzerine çıkan isimlerin her birinde, râvileri içinde ailesinden tanınmış râvilerin bulunması ortak özelliktir.

Rivayet ilminde etkisi bilinen aile bağları, kadın sahabe rivayetleri konu olduğunda, belirleyicilik derecesinde etkilidir. Tek rivayeti bulunanlar da dahil olmak üzere kadınlar, çoğunlukla aile ilişkileri vesilesiyle rivayetlerini aktarmıştır. Çalışmada kadın sahabenin râvilerinde erkeklerin sayısının kadınlardan çok olduğu da görülmektedir. Kadın olmanın, sonraki dönemlerde ilmi aktarmada bir dezavantaja dönüştüğü düşünülebilir. Kadın râviler, haklarında bilgi olmadığı için, ekseriyetle meçhul konumuna düşmüşler, rivayetleri de çoğunlukla akrabalarından gelmiştir. Kadın sahabeden gelen rivayetleri azaltan etkenlerden biri de kadın râvilerinin bilinip tanınmaması, onlar yoluyla gelen rivayetlerin bir kısmının kaybedilmesi olmalıdır.

Kadın sahabîlerin rivayetleri değerlendirilirken konularını da dikkate almak gerekir. Rivayetlerin hangi konularda yoğunlaştığı, dönemin kadınlarının yaşadığı ve vasıflarına ışık tutacaktır.

IV. Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Konuları

İncelenen rivayetler konularına göre sınıflandırıldığında "İbadetler" konusunda sayıca en fazla rivayetin yer aldığı görülmektedir. Özellikle eşler ve akrabalarından gelen rivayetlerde, "İbadetler" üst başlığı, üçte bir oranında yer tutmaktadır. Eş ve akraba haricî kadınlardan gelen rivayetlerde ise bu oran azalır. İbadet konusunun alt başlıklarından tüm bölümlerde rivayet sayısı açısından ilk sırada gelen "Namaz"dır. Ardından "Hac", "Dua" ve "Oruç" alt başlıklarındaki rivayetlerin sayısı birbirine yakındır. Oluşan tablo, kadınların dinin temel konularında bilgili olduklarını göstermektedir. "Ahkam"a dair rivayet sayılarının yüksek oluşu da bu göstergelyi doğrular.

"Temizlik" üst başlıklarındaki rivayetler, kadınların özel durumlarına ait hayız ve nifas konularında yoğunlaşmaktadır. Bu konuların kadınlar tarafından öğrenilmesi ve aktarılması doğaldır. Bu başlıklardaki rivayetlerin dikkate değer çoğunluğu, kadınların Hz. Peygamber'e gelip soru sormaları neticesinde edindikleri bilgileri

ihativa eder.¹¹¹ Toplumda yaygın kanaatin aksine hayızlı kadının temiz olduğu, özellikle eşlerden gelen rivayetlerde, Allah Resûlü'nün tutum ve davranışlarıyla vurgulanır.¹¹²

"Emir-Yasak-Tavsiye" çok sayıda rivayet bulunan başlıklardandır. Eş ve hısım-akraba haricî kadınların rivayetlerinde ise en çok rivayetin bulunduğu başlıktır. Allah Resûlü'nün tebliğci-eğitici vazifesini, kadınlar için de özenle yerine getirdiği; özellikle bir vesileyle karşılaştıklarına hayatlarında iz bırakacak, gelecek nesillere aktaracakları nasihatlerde bulunduğu; onların da edindikleri kazanımları imkânları çerçevesinde paylaştıkları anlaşılmaktadır.

"Gayb" başlığı da dikkate değer sayıda rivayeti barındırır. İçerdikleri rivayetlerin bir kısmının uzun metinlere sahip, kıssa tarzı, olağanüstü olaylarla süslü, gelecekte –özellikle Müslümanların başına gelecekler-, siyasi çekişmeler, fitneler, Deccal, Mesih vb.– haber veren rivayetler olması, ihtiyatla yaklaşmayı düşündürebilir. İnsanların her dönemde var olan bilinmeyene karşı merakı ve ilgisi bu rivayetlerin aktarılmasını kolaylaştırmış olmalıdır.

"Nikâh" konusunda gelen rivayetler, kadın bekâr olsun dul olsun, rızası alınmadan kıyılan nikâhın geçerli olmadığını,¹¹³ kadının başvurusuyla boşanmanın mümkün olduğunu,¹¹⁴ cariyeye-hür her kadının eşiyile ilgili şikâyetlerini Allah Resûlü'ne iletebildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in kadınların evlilik tercihleriyle ilgilendiğinin,¹¹⁵ dindar kadının boşanmasını "günah" diye adlandırdığının örnekleri¹¹⁶ de mevcuttur. Eşinden şiddet gördüğü ya da eşini beğenmediği için ayrılma talebinde bulunan kadının, isteğini yerine

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 381-382 (27144); 345-346, (26920, 26932); 439-440 (27475); İbn Mâce, "Tahâra", 117; Nesâî, "Tahâret", 126; Ebû Davûd, "Tahâra", 108; Nesâî, "Tahâra", 138 ve diğerleri.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 214, 245, 45, 229, Müslim, "Hayz", 3, Ebu Davûd, "Tahâra", 104; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 72, 78, 135, 158, 330-336, 345; Buhârî, "Hayz", 3, 4, 5, 30; Müslim, "Mesâcid", 51, "Hayz", 1 ve diğerleri.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 78 (24494); 328 (26786, 26787-26789); 373 (27100), 411 (27320), Tayâlisî, *Müsned*, III, 214-215 (1750); Buhârî, "Nikâh", 43; Ebû Davûd, "Nikâh", 26 ve diğerleri.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 433-434 (27444); Ebû Davûd, "Talâk", 18; Nesâî, "Talâk", 34

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 373 (27100), Tayâlisî, *Müsned*, III, 214-215 (1750); Hâkim en-Nisâbüri, Müstedrek, "Talâk", II, 209, "Ma'rifetü's-Sahâbe", III, 309, Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, II, 108 (1209).

¹¹⁶ Ümmü Eyyûb hakkında (Taberânî, *Mu'cem*, XXV, 136); Ümmü Süleym hakkında (Beyhakî, *Sünen*, "Talâk", VII, 323).

getirilmiştir.¹¹⁷ Eşi kendisine tokat atan kadın da şikâyetiyle Allah Resûlü'ne gelmiş, eşi çağırılarak olay sorgulanmıştır.¹¹⁸ Kadınların dinî hassasiyetle eşlerine yaptıkları uyarıların, İslam'da öne geçip eşlerine vesile olmalarının,¹¹⁹ dinen yasak veya yanlış olduğunu düşündükleri meseleyi Resûlullah'a sormadan rahat etmemelerinin¹²⁰ örnekleri de vardır.

Kadınlardan gelen rivayetlerde sordukları sorular, önemli yer tutar. Hz. Âişe'nin olaylar karşısında sorgulayıcı yaklaşımının ve Allah Resûlü'nün de bunu desteklemesinin birçok örneği mevcuttur.¹²¹ O, bu desteği tüm kadınlara sunmuştur. Kendi özel sıkıntıları hakkında, öğrenmek istedikleri dinî meselelerde ona soru sorup cevap almayan, çocukları için hayır dua istemek gibi bir talebine karşılık bulmayan yoktur.

Fıkhi konular da rivayeti bulunan birçok kadın vardır. İhtilafli meselelerde görüşlerinin alınması, bu görüşlere göre hüküm verilmesi, kadınlara ait özel hâllerin bilgisinin onlardan gelmesi, uğradıkları haksızlıkları kabul etmeyip itiraz etmeleri, kimi zaman çıkarlarını koruyacak siyasi çözümler üretmeleri fıkhi kaideleri bildiklerini göstermektedir. Kimi kadınlar fıkhi rivayetleriyle tanınır.

Kur'an ilimlerinde; kadınlar hakkındaki ayetlerin sebebi nüzulleri, kıraat farklılıkları, Kur'an lafızlarının manaları hakkında rivayetleri vardır. Kadınlardan kimisi de Kur'an bilgisiyyle öne çıkar.

Siyaset, içinde oldukları ve hakkında bilgi aktardıkları bir alandır. Hz. Peygamber, onların biatlerini alarak ve verdikleri emanı geçerli kabul ederek siyasi haklarını tanımıştır. Onlar da Müslüman toplumun yaşadığı siyasi çalkantılara katılmışlar, görüşlerini açıklayıp savunmuşlardır.

İkinci başlıkta örnekleri geçtiği üzere; hemşire-ebe olduğu için tıbbî mevzu, cenaze yıkama işlerinde görev aldığı için cenaze yıkanması, dua öğrenmeyi önemseydiği için dua, tavsiye-uyarılarla dikkat

¹¹⁷ Nesâî, "Talâk", 54; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, "Talâk", II, 209.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 272, (26339), 410-411, (27319); Ebû Davûd, "Talâk", 17.

¹¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 312-314; İbn Abdilber, *İstîâb*, IV, 488-489; Zehebî, *Siyer*, II, 340.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, VI, 305 (26601), 310 (26643); Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 338

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 35; 174, 281; 175, 187, 239; Tayâlisî, *Müsned*, III, 28 (1633); Müslim, "İmân", 91; "Salât", 42; Buhârî, "Tefsir", 108; "Hibe", 16; Ebû Davûd, "Edeb", 132 ve diğerleri.

kesildiği için tavsiye-uyarı konularını içeren rivayetleri öne çıkan kadın sahabîler de vardır.

Tek rivayeti bulunan kadın sahabeden gelen Allah Resûlü'nün kadınları koruması, yakın davranışı, soru ve sorunlarına cevap vermesi hakkında rivayetler; kadınlara yönelik tavrını tüm kesimlere, yakın-uzak çevre, asil-halk-cariye, yaydığına ispatlar.

V. Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinde Görülen Hz. Peygamberin Kadınlara Davranış Şekli

Resûlullah'ın kadınlara davranışındaki incelik, onların hatıralarıyla ayrıntılı bilinir. Amcası Hz. Hamza'nın eşi Havle'nin önüne koyduğu sıcak yemekten eli yanınca "Ah!" etmiş ardından o incinmesin, suçlu hissetmesin diye "İnsan, parmakları üşüse de inler, yansa da inler!" diyerek ah etmesinin sebebini kendisine bağlamıştır ve yengesini ona Havzı'nı sorduğunda "Oraya gelmesine en çok sevineceklerim kavmindir" diyerek onu ve kavmini övmüştür.¹²² Koyun kesen amcakızı Dubâ'a bnt. Zübeyr'den pay istemiş; koyunun boynu dışında bir parçası kalmadığını, onu da Allah Resûlü'ne göndermekten utandığı cevabına "Boyun koyunun değerli yeridir. Onun en faydalı yeridir, zarar vermektense en uzağıdır" karşılığını vererek gönlünü hoş etmiş ve o parçayı göndermesini söylemiştir.¹²³ Bir başka amcakızı, Ümmü Hânî bnt. Ebî Tâlib'in evine geldiği bir gün "Yiyecek bir şeyiniz var mı?" diye sorduğunda "Biraz ekmek kırıntısı ve sirke hariç yok" deyince "Getir onu. Sirke bulunan kişinin evi, fakir değildir"¹²⁴ cevabıyla ev sahibini rahatlatmış, ikramının değerini arttırmıştır. Kadınlara karşılıklı hastalık için veya günlük ziyarette bulunmuş,¹²⁵ selamlaşmış,¹²⁶ ikramda bulunmuş,¹²⁷ sohbet etmiş, borç ödemekte yardımlaşmış,¹²⁸ onlara yönelik övgü ve sevgi ifadeleri kullanmıştır. Düğünde gelinin yanı başına oturmuş,¹²⁹

¹²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 410 (27316).

¹²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 361 (27031).

¹²⁴ Tirmizî, "Et'ime", 35.

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 339 (26876); 364 (27051-27053); Ebû Davûd, "Tıb", 2; Tirmizî, "Tıb", 1; Müslim, "Fezâil", 3 İbn Abdilber, *İstîâb*, IV, 519 ve diğerleri.

¹²⁶ Ebû Davûd, "Edeb", 148; İbn Mâce, "Edeb", 14; İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 319.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 452 (2756); Nesâî, "Eşrîbe", 58; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, V, 466 (3120) ve diğerleri.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 364, (27054-27055); 378, (27124); 410, (27317); Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsât*, 6: 16, (5025).

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 359, (27021); 360, (27027); Buhârî, "Meğâzî", 12; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59.

yaptığı yemeği ikram eden kadına kolye hediye etmiş,¹³⁰ yük taşıyan baldızına terekesine bindirmeyi teklif etmiştir.¹³¹ Birçok örnekle kadınlara nasıl yumuşak ve düşünceli davranılacağını göstermiştir.

Allah Resûlü, boşanma veya dul kalma durumundaki kadınların dünürlerinin kimler olduğuyula ilgilenip evlilikleri için tavsiyelerde bulunmuştur.¹³² Mescide kadınların gelmesine izin verilmesini istemiş, önce onlar çıksın diye namazdan sonra beklemiş, kendi eşlerini perdeyle ayrılmış bölümlerle mescide açılan odalara yerleştirmiş, bayram namazına kadınların da katılmalarını –hayızlılar (duaya iştirak için), elbise bulamayıp komşusundan ödünç alanlar da dahil– istemiştir. Sordukları her soruya cevap vermiş, sefer veya yolculuğunda eşlerinden mutlaka bir-ikisini yanına almış, rahat yolculuk edebilsinler diye yavaş gitmiş, eşlerinin şahsi ihtiyaçları için gerektiğinde kervanı bekletmiştir. Eşlerinin kıskançlıkla sergiledikleri davranışlara anlayışla yaklaşmış, onları en güzel şekilde uyarmış, gün içinde onlarla vakit geçirmiş, yanlış davranışlarında asla şahsiyetlerine eleştiri getirmeden yapılan davranışı kınamış,¹³³ İslam'ın prensiplerine uymayan davranışa karşı, yapanın kişiliğine hakaret etmeden, tavır almıştır.¹³⁴ Kadınları incitmek için onlara karşı sözlerinde yumuşaklığı, gönül almayı, hediyelerine üstünüyle karşılık vermeyi şiar edinmiştir. Onların sözlerine değer vermiş, verdikleri emanı kabul etmiş,¹³⁵ biatlerini almış ve bir kadının sözüyle yazmayı düşündüğü fermanı vaz geçmiştir.¹³⁶

Mağdur olarak ona gelen hiçbir kadını geri çevirmemiştir. Hudeybiye Antlaşması gereğince hicret eden kadının müşrik yakınlarına teslim edilmesini, kadınların teslim edilmeyeceğiyle ilgili ayet

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, s359, (27020, 27023).

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 347, (26937); 352, (26972); Buhârî, "Nikâh", 108; Müslim, "Selâm", 14.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 373-374, (27100-27101); 411-412, (27323); 412, (27326); 413, (27431); Tayâlisî, *Müsned*, III, 214-215, (1750); Müslim, "Talâk", 6; Tirmizî, "Nikâh", 38. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. III, s. 162; Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, II, 108, (1209).

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 138 (25074), Taberânî, *Mu'cem*, XXIV, 35.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 132 (25002).

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 341, (26892, 26889); 342, (26896); 343, (26903, 26906-26908); 423, (27379-27380); 425, (27388, 27392); Müslim, "Hayz" 16; Ebû Davûd, "Tetavvu'", 12.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, "Haraç", 36.

inmeden önce, kabul etmemiştir.¹³⁷ Eşleri ölen kadınların mirasçıları tarafından evlerinden çıkarılmalarını yasaklamıştır.¹³⁸ Annenin şikâyeti üzerine kız çocuklarının mirastan mahrum edilmesini ve zorla evlendirilmesini yasaklayan ferman yazdırmıştır.¹³⁹ Velisinin zoruyla evlendirilen kadının nikâhını geçersiz saymıştır.¹⁴⁰ Boşanma talep eden kadınların boşanmasını sağlamıştır.¹⁴¹ Cariye bir kadının, oğlunun babası olan sahibi öldüğünde, sahibinin borçları için satılmasına engel olmuştur.¹⁴² Yaşadığı dönemde Allah Resûlü, Yemen'deki bir kadın için bile haksızlığa uğradığında ümittir.¹⁴³ Elbette O, mazlumun ümidini boşa çıkarmamış, haksızlığı ortadan kaldırmıştır.

Sonuç

Kadın sahabîlerin rivayetlerini değerlendirmek amacıyla yapılan bu çalışmada, öncelikle rivayetlerinin sayısal değeri üzerinde durulmaktadır. Müsned türü eserlerde bu değer genelde, eserlerin %10'luk kısmına karşılık gelmektedir. Eserin tümüne göre bu oran düşük olsa da zamanla kadınların hadis ilmine görünür katkısının bu oranda kalamadığı, gittikçe düştüğü unutulmamalıdır. Tekrarlarla artan rivayet sayılarının gerçek değerini görebilmek, tekrarsız rivayet sayılarını belirlemekle mümkündür.

Seçilen iki kaynakta yer alan 105 kadın sahabenin 3 bin 800 rivayetinin tekrarsızda 1000 civarında olduğu ve dörtte üçe yakın tekrarın bulunduğu anlaşılmaktadır. Rivayet metinlerine bakıldığında, rivayetlerin tekrarının artmasında etkili olan özelliklerin; rivayetin sahabe döneminde tartışmalı olan, hakkında farklı görüşler bulunan bir konuya dair oluşu ya da toplum tarafından yadırganan bir davranışı doğrulaması ve genel kanaat veya uygulamadan farklı bilgi

¹³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 183; Huriye Martı, "Ümmü Külsûm bint Ukbe", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), c. XLII, 325.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 363, (27049-27050); Ebû Davûd, "Harâç", 37.

¹³⁹ Taberânî, *Mu'cem*, 25: 7-11; Rıza Savaş, "Hz. Peygamber'in Bir Kadın Konuğu: Kayle bnt. Mahrama", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 39-46.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 328, (26786, 26787-26789); 328-329, (26790-26791); Buhârî, "Nikâh", 43; Ebû Davûd, "Nikâh", 26.

¹⁴¹ Nesâî, "Talâk", 54. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, "Talâk", II, 209. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 433-434, (27444); Ebû Davûd, "Talâk,18; Nesâî, "Talâk", 34.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 360, (27029); Ebû Dâvûd, "Itk", 8.

¹⁴³ Taberânî, *Mu'cem*, XXV, 7-11; Rıza Savaş, "Hz. Peygamber'in Bir Kadın Konuğu: Kayle bnt. Mahrama", 39-46.

içermesi ya da dinî bir meseleyi öğrenme isteğini karşılması olduğu görülmektedir. Anlaşılan sahabe dönemin de günümüzde olduğu gibi toplumda ilgi ve ihtiyaç duyulan konulara dair rivayetler araştırılmış, böylelikle ilgili rivayetlerin tekrarı artmıştır.

Çalışma kapsamındaki 105 kadın sahabîden, beş ve üzeri sayıda rivayeti bulunanlar 32, dört ile iki arası rivayeti olanlar 22 kişidir. Kalan 51 kadın sahabenin, tek rivayeti mevcuttur. Rivayet sayısı ondan fazla olan kişiler; hicrî 20'lerden sonra vefat etme, Hz. Peygamber'in yakın çevresine dahil olma ve ailesinden hadis ilmiyle meşhur râvileri bulunma özelliklerinin üçüne birden sahiptir. Aynı zamanda içlerinden dört kişi hariç; Esmâ bnt. Yezîd, Ümmü Atıyye, Ümmü Süleym ve Şifâ bnt. Abdullah, hepsi Hz. Peygamber'in eş, akraba, hısım ve azadlıları arasındadır. Tek rivayeti olanların rivayetlerinden soru ve sorunları Allah Resûlü'ne ulaştırabildikleri, cariye dahi olsalar haksızlığa uğramalarına engel olduğu anlaşılmaktadır. Kadın sahabîlerin râvilerinde erkekler ve akrabalar çoğunluktadır ve kadın râvilerinin çoğu hakkında bilgi olmadığından meçhuldür. Neredeyse sadece rivayeti ile tanınan kadınların, râvilerinin meçhul olması ise daha da yaygındır. Doğal olan bu durum, kadın sahabîlerden hadisi rivayet eden tâbiûnun meçhul olmasının rivayeti zayıf veya merdûd kabul etmek için yeterli görülmesi gerektiği kanaatini oluşturmaktadır.

Kadın sahabîlerin rivayetlerinin konuları çeşitlidir. Hz. Peygamber'in eş ve akrabalarının rivayetlerinde ibadetler ve temizlik konuları başta gelirken diğer kadınların rivayetlerinde emir-yasak-tavsiyeler konusu birinci sıradadır. Buna dayanarak Hz. Peygamber'in kadınlara dünya ve ahiretlerini güzelleştirecek tavsiyeler verdiği, belki de bir kez karşılaşmış konuştuğu bir kadına güzel öğütte bulunma fırsatını değerlendirdiği söylenebilir. Fıkıh, nikah, kadınlara ait özel haller, gayb ve siyaset kadın sahabe rivayetlerinin diğer önemli konu başlıklarıdır ve kadın sahabenin sosyal-fikri-iktisadi hayatın içinde olduklarını yansıtmaktadır. Aile hayatına dair konular hakkındaki bilgiler ise çoğunlukla Hz. Peygamber'in eş ve akrabalarından gelmektedir.

Kadınların Asr-ı saâdette hemşirelik-ebelik, eğitim, el sanatları gibi sahalarında faaliyet gösterdikleri; mescidin müdavimi oldukları, savaşlarda geri hizmet, hatta kabiliyetlilerinin ön saflarda savunma yürüttükleri, ganimet ve feyden pay aldıkları; Müslüman oldukları

için işkenceye, hicretin zorluklarına katlandıkları; yaşadıkları hayatın ince detayları kadın sahabenin anlattıklarıyla bilinir.

Kadınlara incelikli, değer verir, kıymet bilir davranışın nasıl olacağı kadın sahabîlerin rivayetlerde anlatılan Allah Resûlü'nün örnek davranışlarıyla hayat bulur. Görünce selam vermek, selamını almak, hallerinden haberdar olup ilgilenmek, haliyle ilgilenmelerine fırsat vermek, en değersiz görülebilecek hediye veya ikramı en değerli göstererek kabul etmek, incitmek, ziyaretleşmek, anlattığını dinlemek, tavsiyede bulunmak, tavsiyesini kabul etmek, sorusunu cevaplamak, hediyeleşmek, hediyeyi öncesinde iltifat ederek sunmak, ihtiyaçlarını karşılamak, ihtiyacı olunca yardım istemek, dua etmek, dua öğretmek, yardımına koşmak, yardımını kabul etmek. Sayılan davranışlar Resûlullah'ın kadınlara değer verdiğini gösterme şekillerindedir. Arap toplumunda kadına değer verilmediği göz önüne alınırsa sünnette ortaya konulup kadın sahabe rivayetleriyle ayrıntılı öğrenilebilen bu örnek davranışların önemi daha iyi anlaşılır.

Hz. Peygamber'in örneğinde yetişen sahabe, ihtilafli meselelerde kadın sahabeye danışmış, onların verdiği fetvaları araştırmışlardır. Hz. Peygamberin eşlerinin söylediklerini, özellikle aile ve mahrem hayata dair fetvalarda, üstün tutmuşlar; kadınlar yanlış fetvalarını düzelttiğinde hatalı olabileceklerini itiraf etmişlerdir.

Kadın sahabîlerin rivayetleri olmasaydı; Hz. Peygamber'in kadınlara karşı örnek davranışlarının öğrenilmesinde, dönemin yaşantısının anlaşılmasında, bir kısım dinî ve kadınlara dair hükümlerin bilinmesinde, eksiklik ve yanlış anlaşılma kaçınılmaz olurdu. Sonuçta bu rivayetlerin keyfiyette taşıdığı önemin, kemmiyetlerinden fazla olduğunu güvenle söyleyebiliriz.

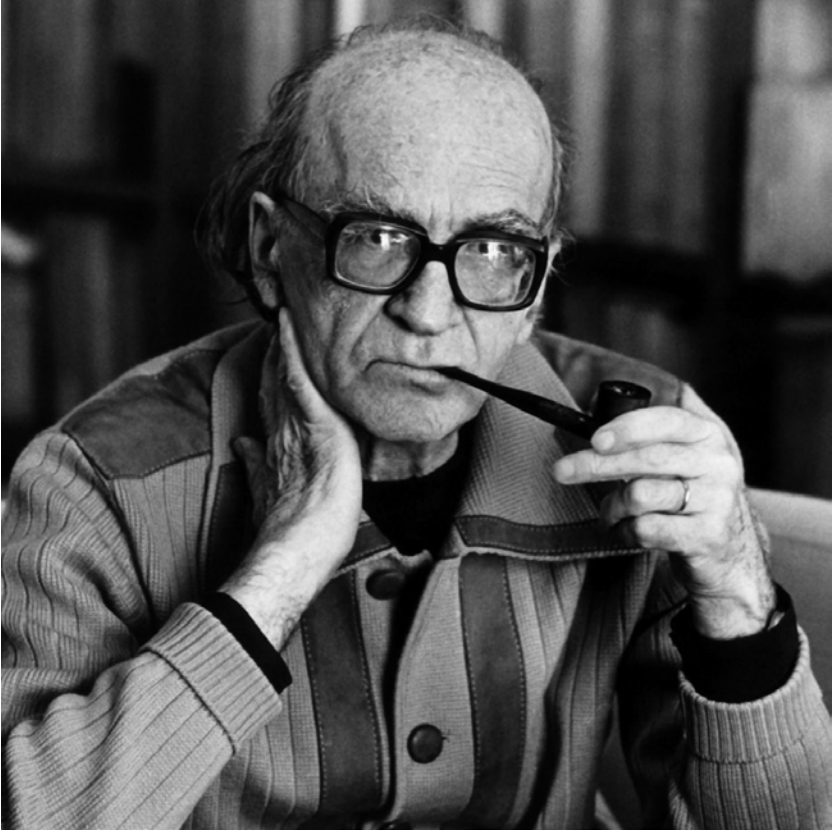
Kaynakça

- Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra. *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabîler*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuha: Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 20-23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. baskı, 1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü Fezâilü's-Sahâbe*. 2 cilt. Mekke, Camiatü Ümmü'l-Kurâ, 1983.
- Ateş, Fatma. *Hz. Peygamber'in Hanımlarından Hafsa'nın Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihi'ndeki Yeri*. Urfa: Harran Üniversitesi, 2007.

- Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin...
Ay, Abdurrahman. Hz. *Peygamber'in Hanımı Ümmü Seleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.
- Aydemir, Halis. "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007): 85-100.
- Başar, Serpil. "Ümmü Seleme'nin Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36. (2012): 427-448.
- Bolelli, Nusret. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Budak, Ali. "Muhtevaları Açısından Ezvâc-ı Tâhîrât'ın Rivayetleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011): 41-85.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. *Sahîh-i Buhârî*. 4 Ciltte 8 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. İzzet Ubeyd ed-De'as vd. 5 Cilt. Humus: Muhammed Ali es-Seyyid, 1969.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. Müsennâ. *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Emîn, Hamza Muhammed. *Cühûdü'l-mer'e fi rivâyeti'l-hadîsi'l-nebeviyyi'l-şerîfi fi'l-kurûni'l-selâseti'l-ülâ*. Ürdün: Câmî'atu Âl el-Beyt, 1999.
- Eren, Mehmet. "Kadınların Hadis İlmine Katkıları". *AÜİFD*. 44/1 (2003): 83-110
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. 8 Ciltte 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1934.
- Güşen, Seyit Ali. "Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 339-364.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. Hz. *Hafsa'nın Hayatı ve Rivayetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2004.
- Hâkim en-Nîsâbüri, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Şemsüddîn Ebî Abdullah. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1915.
- Hamîd, Afâf Abdülgafûr. "Cühûdü'l-mer'e fi neş'îl-hadîsi ve ulûmuhu". *Mecelletü Câmî'a'ti'l-ummü'l-kurâ li ulûmi'l-şer'iyye* 19/42 (2007): 230-270.
- Hasenî, Âmine Emizyan. *Ümmü Seleme*. 2 Cilt. Rabât: Vizâretü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslâmîyye, 1998.
- Hıfînî, Abdülmün'im. *Mevsû'atu ümmi'l-Mü'minîn Âişe binti Ebî Bekr*. Kahire: Mektebetü Medbulî, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. baskı, 1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 24 Cilt. Cidde: Dâru'l-kible, 2006.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyîzi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü't-ticariyyeti'l-kübrâ, 1939.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1995
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm: Tefsîru İbn Kesîr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1966.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İmân, Muhammed İsmâil. *Merviyâtu men tusemmeyne bi Esmâ' mine's-Sahâbiyyât*. Suudi Arabistan: Câmî'atu el-Meliki Su'ûd, 2004.
- İ. Muhammed Cemel. *Câmî'u mesânidi'n-nisâ' ve zikrihinne ve ahoâlihinne*. Kahire: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hanımların Dilinden Hz. Peygamber". *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. ed. Ali Özek vd. İlmî Neşriyat: İstanbul, ts., 89-112.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Müsned". *DİA*. c. XXXII, s. 104. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Süleym". *DİA*. c. XLII, s. 330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Karataş, Mustafa. "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 51-72.
- Kurt, Hatice. *Sahabî Hanımlar ve Hadis İlmî*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2002.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Martı, Huriye. "Ümmü Külsûm bint Ukbe". *DİA*. c. XLII, s. 325. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh el-muhtasar mine's-sünen bi-nakli'l-adl ani'l-adli ilâ Resûlillah*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Talia, 2006.
- Nadwi, Mohammad Akram. *al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford: Interface, 2007.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesaî*. thk. Abdülfettâh Ebû Guddê. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşairi'l-İslâmiyye, 3. Baskı, 1988.
- Okiç, M. Tayyib. *İslâmiyette Kadın Öğretimi*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.
- Öztürk, Kadir. *Esmâ Bnt. Yezîd'in Hayatı ve Rivâyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.

- Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*lerinde Rivayeti Bulunan Kadın Sahabîlerin...
- Peköz, Emine. *Hz. Peygamber'in Hanımlarından Ümmü Habîbe'nin Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihi'ndeki Yeri*. Urfa: Harran Üniversitesi, 2012.
- Savaş, Rıza. "Hz. Peygamber'in Bir Kadın Konuğu: Kayle bnt. Mahrama", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 39-46.
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Peygamber'in Bir Günü Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006): 69-84.
- Şener, Mehmet. "Kuşluk Namazı". *DİA*. c. XXVI, s. 475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-türâsî'l-Arabî, 2. baskı, 1984.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Ebû Muhammed Esyûtî. 11 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrâhim Atve İyâz. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. baskı, 1975.
- Topgül, Mürvet Nur. *Esmâ Bnt. Ebi Bekr ve Hadis İlmindeki Yeri*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2011.
- Tüfekçioğlu, Zekerriyya. *Hadis Edebiyatında Müsnedler (Hicrî İlk Üç Asır)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- Uraler, Aynur. *Peygamberimizin Hanımı Ümmü Habîbe ve Rivayet Ettiği Hadisler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Aynur Uraler. "Muâze el-Adeviyye". *DİA*. c. XXX, s. 341. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Varlık Kotan, Sehal Deniz. *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-İcâbe*, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.



Rumen Dinler Tarihçisi Mircea Eliade (1907-1986).

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 17, (1), 2019 / ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478
Gönderim Tarihi: 02.06.2020 / Kabul Tarihi: 20.06.2020 / Yayın Tarihi: 30.06.2020

Yasin Aktay, **Önce Söz Vardı** (Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu katkılarıyla)
(Ankara: Vadi Yayınları, 2020), 536 s.

“Önce Söz Vardı”, Yuhanna İncili’nin ilk cümlesinden ismini almış bir kitap. Konusu ise hermenötik yani yorumsama/yorum bilim. Bu ifade Hıristiyan tarihinde teolojik tartışmaların adeta bir özeti veya referans cümlesi mahiyetinde. Söz burada bildiğimiz kelimeye mi tekabül ediyor yoksa bir sonraki cümlede ifade edildiği gibi bizzat tanrının veya Hz. İsa’nın kendisine mi delalet ediyor? Hangi anlamıyla alırsak alalım ‘söz’ teolojinin sınırlarında kalmayan, dilbilim, teoloji, ontoloji ve bilahare İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisinin karşılaştığı yerde fikir alışverişlerini veya barikalarını ateşleyen bir ifade olmuştur. Doğrusu bu ifadeyi bugünlerde gündeme getirmemizi gerektiren şey böylesine bir teoloji veya kelam tartışmasına girişmek değil. Daha çok, Yasin Aktay’ın yakınlarda yayınladığı kitabın ismi olması. *Önce Söz Vardı*, aslında tam çeyrek asır önce aralarında Erol Göka ve Abdullah Topçuoğlu’nun da bulunduğu üç yazarlı bir isim olarak yayınlanmışken, şimdi diğer iki yazarın katkılarıyla üçüncü baskısı yapılmış oldu. 1996 yılında yapılan ilk baskısında adını aldığı “Başlangıçta/Önce Söz vardı” ifadesine katılmak veya onu onaylamak üzere değil, sadece bu ifadenin hermenötik tarihinin de önemli bir referans hatta sembolik ifadelelerinden birisi olması dolayısıyla kitaba isim olarak seçildiği ifade edilmiş ve doğrusu kitapta içerilen tartışmalarda bu temaya çok da fazla girilmemişti. Ancak kitabın üçüncü baskısında bu cümlelerin hakkının verilmeye çalışıldığı ve sözün gerçeklik inşa edici boyutu üzerinde durulmak suretiyle yaratıcı yani ‘öncelik’ özelliği hak-

kinda felsefe tarihindeki tartışmalara derin dalaşlarla girişildiği görülmektedir. Hermenötik tartışmalarının neredeyse tamamına hakim olan ama Türkçe çevirilerde genellikle ihmal edilen teolojik boyutun da altı böylece kalınca çiziliyor ve kitap bu 3. Baskıya önceki alt başlıktan (Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme) farklı olarak “Felsefe, İlahiyat ve Sosyolojide Hermenötik” başlığı altında okuyucunun karşısına çıkmış oluyor.

Kitaba eklenen bölümler ve gözden geçirilen değerlendirmeler kitabın hacminin büyümesini ve bu alanda gerçekten bir boşluğu dolduracak kapsamlı bir kitap haline gelmesini sağlamıştır. Eklenen bölümlerden biri Türkçe’de Hermenötik Literatür’ü konu edinmiş ve birinci baskıdan bu yana bu kitapta görüşleri ortaya konulan Batılı düşünürlerin tercüme edilen kitapları ve bu alanda yazılmış değerli makale, sempozyum ve bildirilere yer verilmiştir. Kitaba eklenen ikinci bölüm ise İlahiyat ve Hermenötik adını taşımaktadır. Bu bölümde de hermenötik biliminin çıkış noktasının Kutsal kitapların yorumu olmasından hareketle hermenötik ve ilahiyat bağlamı, ilahiyat ile hermenötik arasında ne türden bağlantıların olduğu ve olabileceği üzerinde durulmuştur. Dilthey, Hediegger, Bultmann, Caputu, Derrida Gadamer, gibi düşünürlerin hermenötiğin ilahiyat bağlamına ilişkin görüşleri ve tartışmaları son derece ilgi çekici, bir o kadar da kışkırtıcı tartışmalara sebebiyet verecek niteliktedir.

Kitabın üçüncü baskısı dolayısıyla yazılan giriş, kitapta tartışılan konuların adeta özeti mahiyetindedir. Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm: *Hermenötiğe Giriş*, İkinci Bölüm: *Çağdaş Hermenötikçiler Arasındaki Tartışmalar*, Üçüncü Bölüm: *Postmodernizm ve Hermenötik*, Dördüncü Bölüm: *Sosyolojide Hermenötik* şeklinde oluşturulmuştur. Bu yönüyle kitap, felsefe, sosyoloji, ilahiyat ve hermenötik bilimleri ile ilgili olan herkesin ilgisini çekecek bir niteliğe sahiptir, denilebilir.

Aktay, hermenötik kavramının anlamı, bu kavramın nereden geldiği, nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmuş, bu kavramın etimolojik olarak Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan Hermes’e kadar gittiğini ifade etmiştir. Tanrılarla Hermes ontolojik olarak farklı varlık düzeylerine sahip oldukları için Tanrıdan Hermes’e gelen mesajların Hermes tarafından tam olarak anlaşılıp anlaşılmadığı, Hermes’in Tanrıdan aldığı mesajı tam olarak anlam kaybına uğrat-

madan iletip iletemediği, Hermes'in Tanrıdan getirdiği mesaja muhatap olan insanların bilgi düzeylerine göre Hermes'ten aldıkları mesajı ne kadar anladıkları ve en önemlisi de araya giren bunca zamana rağmen Tanrıdan gelen mesajın bugünün insanına ne kadar hitap ettiği hermenötiğin temel sorunları olarak ortaya çıkmıştır.

Kuşkusuz Allah (cc) aşkındır, dil ise insani bir olgudur. Aşkın olanın beşerî olanı kullanarak aşkınlığını ifade etmesi ve aşkınlığı açıklamada beşerî evrenden (müşahede âlemi) örnekler getirmesi, aşkın olanın gereği gibi anlaşılma ve aşkın olmayanla karıştırılma riskini beraberinde getirmektedir. İlahî hitap apaçık (*mubin*) olma niteliğiyle ve bu tür teşbihlere düşülebilecek yerlere dikkat çekmek suretiyle ona düşmemenin yollarını göstermiştir. Buna rağmen ezeli ve ebedi bir varoluşa sahip, her şeyi bilen, bütün bilme ve anlama imkanlarına sahip Tanrı ile fani bir varoluşa sahip, bilgisi ve bilme imkanları kısıtlı Hermes arasındaki iletişimde acaba anlam kaybı söz konusu mudur ve Hermes Tanrıların mesajlarını hemcinslerine aktarırken yoruma başvurmuş mudur? Aktay'a göre hermenötiği ilk tetikleyen sorular ve Biblica hermenötiğinin temel sorunsalı budur ve hermenötik buradan başlamaktadır (Aktay, 50). Aktay, bundan hareketle modern dönemde hermenötiğe olan ilgi ve bu disiplinin oluşumunu da Kitab-ı Mukaddesi "doğru anlama" endişesinin beslediği tespitinde bulunmaktadır. Kitab-ı Mukaddesi 'doğru anlama' endişesiyle ortaya çıkan hermenötik bilimi zaman içinde bütün bilim disiplinlerini hatta insanın varoluşunu içine alacak kadar genişlemiş ve istihdam edilmiştir.

Aktay'a göre hermetik bilimini yöntemsel tartışmaya soğan kişi Schleiermacher'dir. Schliermacher'i Dilthey, Betti, Bultmann, Heidegger, Huserl, Gadamer gibi hermenötikçiler takip etmişlerdir. Aktay bu düşünürlerin her birinin bu bilimin gelişimine farklı farklı katkıları olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda bu düşünürler tarafından ortaya konulan Hermenötik Teori, Hermenötik Kuram, Hermenötik Daire, Ön- anlama, Önyargı ve bunların hermenötik bilimi içinde kazandıkları terimsel anlamlar ve bunun hermenötiğe katkısını detaylı bir şekilde kitapta aktarmış ve değerlendirmiştir.

Hermenötik Teori

Hermenötik teori bağlamında Aktay iki düşünürün görüşleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Schleiermacher ve Dilthey. Aktay Schle-

iermarcher'in hermenötiğe katkısını, 'hermenötiği teolojik metinlerin veya hukuki metinlerin anlaşılması için kullanılan bir yöntem olmasının ötesine taşıyarak bütün alanlara uygulanabilecek bir anlama yöntemine dönüştürmesi' olarak tespit eder. Ona göre bu anlamda Schleiermarcher klasik hermenötiğin kurucusu olarak da nitelendirilebilir. Protestan bir ilahiyatçı olan Shleiermarcher'e göre yorum 'gramatik' ve 'psikolojik' olmak üzere iki kısma ayrılır (Aktay, 52). Bunların her birinin kendine ait yasaları vardır. Yorum için bunların saptanması gerekmektedir. Aktay'a gör bu durum onu söz merkeziliğin (*logocentrism*) tahakkümü altına sokmaktadır. Ona göre anlama daima önceden bilinene bir başvuru içerir. Hermenötik yani anlama, önceden bilinenle yeni anlaşılan şey arasında dairesel ve diyalektik bir akış içerisinde yaratıcı, yeniden formülendirme ve yeniden yapılandırma yapmadır. Ayrıca hermenötik kuram için şu tespitte bulunur: "Hermenötik kuram veya yöntemsel hermenötik pozitivist yöntem gibi 'nesnel olgular'la uğraşmaz; araştırmacının ulaştığı anlamın kaçınılmaz biçimde içinde yaşanan tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantılı olduğuna inanır. Olgular ile değer, ayrıntı ile bağlamın gözlem ile kuramın birbirinden ayrılmazlığını vurgular. İncelediği fenomenlerin ayırt edici niteliklerini göstermek için tarafsız, nesnel bir söz dağarcığının olamayacağını düşünür" (Aktay, 51)

Aktay'ın 'hermenötik teori' bağlamında görüşlerini aktardıklarından biri de Dilthey'dir. Şunu ifade etmek gerekir ki hermenötiği bugün anladığımız anlamda doğa bilimlerinin yöntemine bir alternatif olarak beşerî bilimlerin hizmetine sunan ilk kişi Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş olan Wilhelm Dilthey'dir (1833-1911). Aktay'ın aktarımına göre Dilthey Kant'tan etkilenmesine rağmen onun normatif soruşturmaya yalnızca fiziksel bilimlerin elverişli olduğu şeklindeki tezine tümüyle karşı çıkmıştır. Dilthey, Kartezyen felsefeye de insanı özne- nesne ayırımına tabi tutması dolayısıyla karşıdır. Çünkü Kartezyen felsefenin önde gelen isimleri Descartes, Locke ve Hume insanı bir bütün olarak değil, sadece 'akıl sahibi, bilen özne' olarak ele almışlardır. Oysa insan isteyen, hissedilen, bilinçli bir amaca yönelen, başkalarıyla bir dünya içerisinde yaşayan ve tarihselliği olan bir varlık olarak tüm yanlarını hesaba katan bir anlayışla ele alınmalıdır (Aktay, 56).

Dilthey dışımızdaki dünyayı dolayısıyla doğa bilimlerini daha nesnel bir şekilde bilebileceğimizi iddia eden pozitivist-görgülcü epistemolojik iddianın aksine Vico gibi o da dış dünyanın bizden bağımsız olamayacağı düşüncesindedir. Ona göre bizim hisseden, isteyen, tasarlayıp amaçlayan, kendi tarihselliğiyle başkaları ile bir arada yaşarken oluşmuş özümüz dış dünyadan daha kesin bir veridir. Kaldı ki insan bir öz bilince sahip olduğu gibi bu öz bilinç üzerinde düşünebilme yeteneğine de sahiptir. Aktay, Dilthey'in kendisini doğa bilimlerinin karşısında olan biri olarak konumlandırmadığını da ifade etmiştir. Onun karşı çıktığı şey, tinsel gerçekliğin doğa bilim yöntemleriyle ele alınmasıdır. (Aktay, 57). Ona göre doğa biliminin epistemolojisi, yaşanan dünyada ilke, değer, kural, norm, ide gibi tinsel öğeleri açıklamaya değil de anlamaya çalışan tinsel bilimin epistemolojisine muhtaçtır. Dilthey tarihselci hermenötikçileri de anlayıcı bir psikoloji geliştirmedikleri için eleştirmiştir.

Hermenötik Felsefe

Hermenötiğin bu türüne ontolojik hermenötik de denilmiştir. Çünkü hermenötik felsefe, hermenötik anlayışının merkezinde varlık vardır. Kuşkusuz hermenötik felsefenin en önde gelen düşünürü Hediegger'dir. Hediegger'e gelinceye kadar hermenötik, yorumcunun dışında var olan bir anlamın uygun yöntemlerle olduğu gibi, en nesnel biçimiyle ortaya çıkarılması çabası olarak düşünülmüştür. Bu anlayışa göre orada hazır ve herkes için geçerli, hereksin aynı şekilde anlaması mümkün ve gerekli olan bir anlam vardır. Aslolan onu olduğu gibi ortaya çıkarmak, okurun kafasında onu ilk defa söylendiği gibi veya ilk defa okunup anlaşıldığı gibi anlaşılmasını hedeflemektir. Dolayısıyla anlamın gerçekleşebilmesi için bilinmesi gereken bir dil varsa öğrenilir, kavranması gereken bir tarihsel ortam var ise bu ortam kavranılır. Psikolojiyi ilgilendiren bir yanı varsa, psikolojik boyut katılır (Schleiermacher'de olduğu gibi), Anlam belli bir yaşam tecrübesi gerektiriyor ise o bağ kurulur ve böylece istenen anlam elde edilir. (Aktay, 62). Dilthey nasıl ki anlamın merkezine yaşamı koymuş ve yaşamı bizatihi anlamın kaynağı olarak hermenötiğinin merkezine yerleştirmiş ise benzer şekilde Hediegger de hermenötiğinin merkezine varlığı yerleştirmiştir. İnsanı da içine alan ama insanı aşan Varlık, tek tek var olanların varlıklarından öte bir şeydir. Bu varlık dil içinde kendini gösterir. İnsan

kendini keşfeden boyutlarıyla varlığı içine doğduğu dil yoluyla yorumlayarak var olur.

Teolojik Hermenötik

Hristiyanlık içinde çıkan kaygılarla Hermenötik bilimine yönelen ve bu ihsasını en net olarak çalışmalarında gösteren düşünürlerin başında Bultmann gelmektedir. Bundan dolayı onun hermenötik anlayışı teolojik hermenötik olarak ifade edilmiştir. Bultmann'ın hermenötik anlayışında ön plana çıkan temel hususlardan biri Kitab-ı Mukaddesi mitolojiden arındırmaktır. Bultmann hermenötiğinde Bultmann'ı ilgilendiren en önemli şey, Yeni Ahit'teki Tanrısal mesajın mitolojik dili ile yorumcunun (kitabı tefsir edenin) varoluşsal anlaması arasındaki diyalektiktir. Bultmann, bir kişinin Kitab-ı Mukaddesi anlayabilmesi için inançlı biri olmasını şart koşar. Fakat inançlı biri olmak için de Kitabı okuyup doğru anlamak gerekir. Bu bir paradoks gibi görünüyor. Esasen Bultmann'ın teolojik hermenötiğinin temel sorunsallarından biri budur. Nitekim inanmayan biri Kitab-ı Mukaddes'te meleklerle, vahiy olgusuna, kitabın peygambere vahiyyle gelmiş olduğuna inanmayan biri Kitapta bunları gördüğünde göstereceği ilk tepki bunları peygamber olduğuna inanan kişinin uydurduğu evhamlar olarak görecektir. Oysa inanan kişi için Kitap'ta okuduğu her kelime, her harf, her üslup üzerinde düşünülmesi gereken derin hikmetler olarak görülür.

Bultmann'ın bir kişinin Kitap'ta belirtilenlere inanması için öncelikle 'inanan' biri olması gerekir, dediği ve anlamak için bir ön koşul haline getirdiği şey aslında Hediegger'in metin veya anlaşılabilir her şey hakkında ön-anlama'ya sahip olduğu şeklindeki görüşüne benzemektedir. Kuşkusuz önyargılarla ilgili Gadamer bu konuyu çok daha üst seviyelere çıkarmıştır. Bu anlayışın bize ihsas ettiği şey, hiçbir metne önyargısız yaklaşamıyor oluşumuzdur. Buna göre ön anlamamızın mutlaka o metin hakkında doğru olması gerekmediği gibi, Kutsal metin veya herhangi başka bir metin olması da gerekmiyor (Aktay, 75). Burada üzerinde durulan husus şudur. Bir metnin Allah'ın sözü olduğuna inanmakla inanmamak o metne yaklaşımımızda radikal denilebilecek farklılıklar yaratmaktadır. Bultmann'ın hermenötiğinde dikkat çeken şeylerden birisi de şudur. Bultmann'a göre Kutsal kitaptan yararlanmak ve onda dile getirilenlere değer atfetmek için mümin olmak gerekiyor fakat aynı

zamanda Bultmann'a göre kutsal kitabı mitolojilerden de arındırmak gerekiyor. Bu durumda Bultmann'ın kitapta yer alan ama inanan için de pek makul olmayan şeylerin olduğuna inandığını mı söylemek gerekir? Yani anlamak için inanmak, inanmak için de anlamak lazım. Ama kutsal kitapta yer alan fakat bilime aykırı, mucizevi anlatımlar dolayısıyla mitolojik unsurlar anlamayı engellemektedir. Öyle görünüyor ki Bultmann bir ikilemde kalmıştır. Bultmann'ın teolojik hermenötiğinin uğraştığı asıl şey de budur. Aktay burada araya girerek şu soruyu soruyor: Kutsal kitapta yer alan mucizevi şeyleri mit olarak gören acaba kimdir? Modernliğin ürettiği insan mıdır, yoksa gerçekten bu hususlar her zaman ve her yerde mitoloji olarak mı görülür? Dolayısıyla ölçü modern zihnin mit ve mitoloji olarak gördükleri midir? Aktay burada şu tespitte bulunuyor: "Mevzu gerçekten de modern insanın anlayabileceği bir metin ortaya koyabilmek için bütün mucizeleri veya bilgi kaynakları modern bilimle sınırlı olanların inanmakta zorlandıkları mucizeleri kitaptan çıkarmak, onları tamamen iptal etmek değildir elbet. Bu anlayış farklarını ortaya koymanın kendisi bile mitolojileri farklı anlamaya ve belki de modernist zihinle atılmasını engelleyen bir kurtarma çabası olarak da görülebilir".

Aktay'ın önemle üzerinde durduğu ve görüşlerine teolojik hermenötik bağlamında görüşlerine yer verdiği düşünürlerden biri de Gadamer'dir. 1900'de doğan Hans-Georg Gadamer Felsefi hermenötiğin en önemli açıklayıcılarından biri olarak bilinir. Gadamer adeta bütün çabasını, Heidegger'in ön anlama kavramını anlamının ön yapısı şeklinde bu kavramın genişletilmesi ve aydınlatılmasına hasretmiştir. Yukarıda Bultmann'ın teolojik hermenötiğinin ön-anlama kavramı üzerine temellendirildiğini ifade etmiştik. Benzer şekilde Gadamer de anlamının ufku ve önyargı kavramları ile adeta Bultmann'ın teolojik hermenötiğinden esinlenmiştir. Gadamer'in etkilendiği düşünürlerden biri de Heidegger'dir. Nitekim Gadamer de kendini Heidegger'in izleyicisi olarak tanımlamıştır. Bu durum Gadamer'in bütünüyle her konuda Heidegger'e katıldığı ve tamamen onu takip ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis Gadamer yer yer Heidegger'i eleştirmiş ve ondan farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Örneğin Heidegger'in Yunan Metafizikine yönelttiği eleştirilere katılmamıştır. Ona göre eleştirilmesi gereken şey, 18. ve 19. yüzyılda hakikatin bilimsel pozitivist yönetime havale edilmiş olmasıdır Ona göre pozitivist yöntemle elde edilmeyen hiçbir bilginin

hakikat değerinin olmaması, moderne Kartezyen düşüncenin insanlığı içine soktuğu bir gaflet olarak nitelendirir (Aktay, 82).

Gadamer modern bilime yönelttiği ve kendisinin önerdiği felsefi hermenötiği şu şekilde betimlemiştir: “Sanıyorum artık felsefenin ana görevi, bilim üzerine temellenmiş teknolojinin egemenliğine karşı pratik ve siyasi akli savunmaktır. Bu felsefi hermenötiğin kalık noktasıdır. Felsefi hermenötik, modern bilincin tuhaf yalanların ve bilimsel yönetime duyulan putperestçe inancı, bilimlerin adı konulmamış otoritesini düzeltmeye girer. Felsefi hermenötik, vatandaşlara en soylu hakların, uzmanlara teslim ediverdikleri, her insanın kendi sorumluluğuna göre karar verme hakkını yeniden iadeye çalışır (Aktay, 83) Gadamer’in metinleri incelendiğinde insanın özgürlüğünü ellerinden alan ve özgürlüğünü daraltan modern bilime oldukça sert eleştiriler yönelttiği görülür.

Gadamer’in Felsefi hermenötik anlayışı ele alınırken gözden kaçırılmaması gereken temel kavramlardan biri *hermenötik daire*’dir. Ona göre bütün ile parça arasında dairesel bir ilişki vardır. Bütünün anlamı ancak parçalar yoluyla anlaşılabilir, fakat aynı zamanda bütünün ışığı olmaksızın parçaların aydınlatıcılığı hiçbir işe yaramaz. Ona göre bütünü ayrıntılar, ayrıntıları da bütün bağlamında anlamak zorundayız. (Aktay, 87) Gadamer, Schleiermercher ve Heideggeri takip ederek anlama sürecinde bütün- parça ilişkisi arasındaki diyalektik ilişkiyi hermenötik dairesi diye isimlendirir.

Aktay, Gadamer’in felsefi hermenötik anlayışında dayandığı önemli kavramlardan birinin gelenek olduğunu belirtir. Gelenek bir yandan metin yorumcusunun zihnindeki bütün önyargıların en etkili kurucusudur. Zira okur bir gelenek içinden ve bir gelenek sayesinde anlamaktadır. Başka bir gelenek içinden bir metin, sanat eseri veya tarihi bir olayla karşılaşılıyor, onu okuyabilir. Fakat bu durumda kendi geleneğinin oluşturduğu ufuk içinden bakmak durumunda demektir. Bu durum aynı gelenek içinden gelen okur için geçerlidir. Gadamer nesnel bilginin garantörlüğünü de yorumsama dairesinin nesnel boyutunu beklentimizi belirleyen ve anlamaya bizi yönlendiren gelenekle paylaştığımız şey olarak belirlemektedir. Gadamer’in anlamaya dair formülünü şu şekilde betimlemek mümkündür: Bir metni veya sözü anlamaya çalışırken aslında geçmiş ile

şimdinin sürekli kaynaşması demek olan bir gelenek içerisinde yaşayan varlıklar olarak kendimiz anlamamızda yeni bir bakış kazandırdığımızdır.

Kitabın sonraki bölümlerinde Hermenötikçiler arasındaki tartışmalara uzunca yer verilmiştir. Billhassa Eleştirel Hermenötikçiler olarak nitelenen Jürgen Habermas ve Apel ile Gadamer ve Paul Ricoeur arasındaki, Emilio Betti ile yine Gadamer arasındaki tartışmalar anlama sorununa ilişkin bütün ufukları en geniş şekilde ortaya koyuyor. Özellikle felsefi hermenötik ile daha radikal bir hermenötik iddiasındaki postyapısalcılık arasındaki tartışmalar diyalog ve yapıbozumu arasındaki tartışmalar olarak ele alınıyor. Bu tartışmalar metin ve yorum ilişkisine dair çok esaslı konulara hermenötik gelenek içindeki iki karakteristik tutumun yaklaşım farklarını ortaya koyarken özellikle Kelam, tefsir ve genel olarak ilahiyat alanında anlama ve yoruma dair çok ufuk açıcı bir düşünce seyrine çıkarıyor bizi. Burada bu tartışmaların detayına giremiyoruz ancak John D. Caputo'nun daha radikal bir hermenötiğe ulaşmak üzere ünlü postyapısalcı Derrida'ya yaptığı işlem başlı başına üzerinde durulması gereken bir konudur. Burada Derrida'nın Yahudi kökenine rağmen Türkiye'de genellikle çok seküler hatta ateist yanıyla temayüz ettiğini hatırlarsak, bir Katolik felsefeci-teolog olarak Caputo'nun Derrida'nın düşüncelerinin bütün detaylarında Yahudi inanç ve kimliğinin nasıl mündemiç olduğunu göstermesi ilginç bir yorum denemesi olmuştur. Aktay'ın ifadesiyle tıpkı düşünce ve sistematik itibarıyla dağınıklığına işaret edilerek köylü sayılan Heidegger'i yorumlarıyla şehirleştirdiği gibi Caputo da Derrida'ya benzer bir yorum işleminden geçirerek adeta tekrar Yahudileştirmiştir. Bunu yapmakla Caputo ne sağlamış oluyor diye sorulabilir. Doğrusu Caputo belki dindar bir Katolik olarak Derrida'nın yorumbiliminde bulduğu ortak hassasiyetlerin altını çizmiş oluyor. Ama böyle yapmakla muhtemelen bir İslam ilahiyatçısı için de ortak olabilecek bir tecrübe için ciddi işaretler veriyor. Neticede Allah'tan indiğine inanılan bir kitabı okuma, anlama, yorumlamaya dair tecrübe kitabın niteleştiği ve tarihi değişse de özde insani bir tecrübedir ve bu tecrübe ortaktır. Aslında tam da bu itibarla daha önceki bölümlerde Gadamer'in hermenötik probleminin evrenselliğinden bahsettiğini de söyleyelim. Anlama, yorumlama, insanın en temel varoluş düzeyidir. Hepimiz anlayarak var oluyoruz ve birbirimizi anlarken doğru anlamayı hedefliyoruz ama doğru anlamanın

önünde de bazı dil, anlayış, seviye, cinsiyet, yaş, tecrübe, kültür, ideoloji vs. engellerin olduğunu zamanla görüyor ve bunları aşmaya çalışıyoruz. Bir metni anlarken de aynı tecrübeyi yaşıyoruz ve aslında bütün bir tefsir geleneği, ilahiyat tartışmaları da bu sorunları aşmanın bir yoludur. Ancak onu aşmaya çalışırken sergilediğimiz tutumlar, o engelleri aşmak yerine kendi önyargılarımızı daha fazla tesis etme veya başkasını kendimize benzetme, kendi anlayışımız içinde onu yok etme gibi tehlikeler de barındırıyor. Gadamer ve Derrida arasında, Diyalog ve Yapıbozumu arasında bir sempozyum dolayısıyla yaşanmış olan tartışmalar kitabın bu bölümünün en önemli konusu ve sadece felsefe değil, ilahiyat alanındaki bütün tartışmalar için de son derece öğretici, uyarıcı dersler içeriyor.

Kitabın son bölümü sosyoloji ve hermenötik ilişkisine değinmiştir ki, Aktay'ın bir sosyolog olarak hermenötüğün bir de sosyoloji alanındaki bağlamını ortaya koyması beklenirdi. Ancak bu kitabın sonunda Türkçedeki hermenötik literatürünü ortaya koyan ayrı ve uzunca bir bölümün konulması üzerinde durulması gerekiyor. Gerçekten de kitabın 1. Baskısının yayınlandığı 25 yıl önce hermenötik üzerine çok az yayın vardı, buna rağmen o zamana kadar var olan az da olsa çalışmalara girişte değinilmişti. Oysa şimdi aradan geçen 25 yıl içinde bu alanda deyim yerindeyse ciddi bir yayın patlaması yaşanmıştır. Türkiye'de alışık olduğumuz bir sorunla hem yüzleşme hem de ona karşı sergilenen bir tutum olarak Aktay'ın bu literatürün neredeyse tamamını görmesi, bir şekilde hesaplaşması veya en azından gördüğünü ifade etmesi, Türkiye'deki akademik düşünce birikiminin sürekliliğini ve birikimselliğini sağlamak açısından çok anlamlı olmuştur. Alışık olduğumuz sorun, genellikle akademik çalışmalar yapanların birbirlerini hiç görmemeleri, birbirleriyle tartışmamaları ve birbirlerine bu yolla katkıda bulunmamaları şeklinde oluyor. Oysa Önce Söz Vardı hem hangi zeminde hareket ettiğini böylece tespit etmiş oluyor hem de konunun farklı disiplinler arasında nasıl bir iletişim konusu veya vasatı olabildiğini, konunun felsefe, ilahiyat ve sosyolojideki yerini tespit etmek suretiyle ortaya koymuş oluyor.

Cemalettin ERDEMÇİ

Prof. Dr., Siirt Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi,

ORCID: 0000-0002-6524-4749.

Milel ve Nihal, 17, (1), 2019 / ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478
Gönderim Tarihi: 12.01.2020 / Kabul Tarihi: 20.05.2020 / Yayın Tarihi: 30.06.2020

Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal Dışı: Dinin Doğası**

Çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 197 s.

Fizik-Metafizik Gerilimindeki İnsan: Mircea Eliade'nin Kutsal ve Kutsal Dışı Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Modern dönem Din Bilimleri alanının önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilen Rumen asıllı Dinler Tarihiçisi Mircea Eliade (ö. 1986), Dinler Tarihi alanına yapmış olduğu katkılarla kendinden sonraki dönemde etkili olmuş bir isimdir. Onun özellikle "mitler", "kutsal zaman", "kutsal mekan", "arkaik insan", "ritüel" gibi antropolojik konularda sunduğu önemli katkılar kendinden sonraki Din Bilimcileri için de yol gösterici bir nitelik taşımaktadır. Önde gelen Dinler Tarihiçileri olan Max Müller (ö. 1900) ve Raffaele Pettazzoni (ö. 1959) gibi mitolojiyle yakından ilgilenen ve mitlerin insan zihnini anlamadaki rolüne vurgu yapan Eliade, pek çok eserinde ortaya koyduğu bilgilerle mitlere yüklenen olumsuz anlamlara karşı çıkarak ona inanan arkaik insanlar için gerçeklik boyutunu gözler önüne sermektedir.

Mircea Eliade tarafından Fransızca olarak kaleme alınan ve Fransızca aslıyla *Le sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965) adlı eser, ilk olarak *Das Heilige und das Profane* (Hamburg: Rewohlt Yayınları, 1957) adıyla Almancaya ve sonrasında *The Sacred and Profane* (New York: Harcourt, Brace and Co, 1959) ismiyle iki yıl sonra İngilizceye çevrilmiştir. Eserin Türkçeye çevrilmesi ise diğer dillere nazaran daha uzun bir zaman sonra olmuştur. İlk baskı tarihinden otuz dört yıl sonra Mehmet Ali Kılıçbay tarafından *Kutsal ve Din Dışı* (Ankara: Gece Yayınları, 1991) adıyla Türkçeye çevrilen eser 2017 yılında Ali Berktaş tarafından *Kutsal ve Kutsal Dışı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017) adıyla çevirisi yapılarak okuyucuya sunulmuştur.

Yazarın ifadesiyle bu eser, Roma'da Dinler Tarihi kongresinde tanıştığı felsefe profesörü ve aynı zamanda *Rewohlt Deutsche*

Enzyklopadie dizisini yöneten Ernesto Grassi'nin önerisi üzerine geniş bir okuyucu kitlesine dinsel olguların fenomenolojik ve tarihsel incelemesine genel bir giriş amacıyla ele alınmıştır. İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni'ye 1959 yılında yazdığı bir mektupta bu kitapta diğer kitaplarına nazaran pek fazla yenilik bulunmadığını belirten Eliade, ilerleyen dönemlerde kitabın on iki dile çevrilmesine duyduğu şaşkınlığı da dile getirmektedir.

"Kutsal" kavramının kullanılması hususunda kuşkusuz ilk akla gelen isim olan Alman asıllı Din Bilimcisi Rudolf Otto'nun (ö. 1937) *Das Heilige* adlı eserinden övgüyle bahseden Eliade, farklı bir bakış açısıyla Kutsal fenomenini sadece içerdiği akıldışı yanla değil tüm karmaşıklığı içinde sunmak istemesiyle özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Tarih boyunca insanlığın hayatında en temel role sahip olan Kutsal fenomenini, Kutsal'ın varoluş hallerini ve yazarın *homo religiosus* dediği dindar insanın durumunu anlatması dolayısıyla eserin genel anlamda Din Bilimleri ve özelde Dinler Tarihi alanı için oldukça önemli bir kaynak hükmünde olduğu söylenebilir.

Genel şablon açısından bakıldığında bu kitap, ilk örnekleri Tanrılar tarafından ikame edilen hayatın her alanına yönelik davranış kalıplarını ve bunları titizlikle yerine getirmeye çalışan insanların durumunu çok geniş bir kültürel yelpaze içinde örneklerle ortaya koyması hasebiyle alana hakimiyet hissi vermektedir. Üslub yönü itibariyle ise eser, yer yer kullanılan teknik terimler -sözgelimi *imago mundi*, *axis mundi* gibi- dolayısıyla zor anlaşılır gibi görünse de yer yer parantez arasında verilen açıklamalarla bu kapalılık giderilmeye çalışılmıştır (ss. 40-56).

Giriş ve dört ana bölümden ve çeşitli alt başlıklardan oluşan eserin giriş bölümünde Kutsal'ı ele alış biçimi dolayısıyla eserin Otto'nun eserinden farkı anlatıldıktan sonra insanlık tarihinde tüm toplumlarda farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte var olan Kutsal fenomeni, onun karşıtı olan profan (kutsal dışı) kavramı ile tanımlanmaya çalışılarak dünyada iki varoluş tarzının bulunduğuna işaret edilmiştir (ss. 13-18).

"Kutsal Uzam ve Dünyanın Kutsallaştırılması" başlıklı birinci bölümde Kilise kapısı örneğiyle insanın din dışı alandan dini alana geçişini somutlaştırmaya çalışmış ve göksel bir varoluşa sahip olan

tapınakların aşkın dünyayla iletişim kurma alanları olduğuna dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte tapınakların insan zihninin alt yapısındaki kodlarına işaret eden yazar, bu yapıların Tanrısal bir dünyada yaşamak isteyen ve kendi evrenini buna göre dönüştürmeyi amaçlayan dindar insanların özlemini yansıtan yapılar olduğunu ifade etmektedir. Eliade, sonraki kitaplarında sıklıkla vurgulayacağı kozmogoni mitine bu eserinde de önemli ölçüde yer vermekte ve onu “Tanrısal tezahürün en üst biçimi” olarak tanımlamaktadır (s. 21-61).

Kozmogoninin hayatın her alanındaki yenileyici özelliğinin anlatıldığı ve “Kutsal Zaman ve Mitler” başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, dini ritüellerin başlangıçtaki kutsal bir hadiseyi yeniden yaşatma ve dindar insanı profan alandan Kutsal zaman ve mekana geçiren rolüne vurgu yapmaktadır (s. 63). Mitlerin arkaik insan zihninde ve hayatında işgal ettiği yerin farkında olan ve birçok kitabında bunun üzerinde duran Eliade, kitabın bu bölümünde de miti kısaca “kusursuz model”, “kutsal anlatı” olarak tanımlamakta ve onun temel işlevlerine değinmektedir. Yazar burada gerçek insan olmanın mitlerin öğrettiklerine uyarak Tanrılara öykünmeyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Böylece o, aslında Kutsal Kitap’ta yer alan *İmitato Dei*’nin arkaik insan zamanında da var olduğunu ortaya koymaktadır (ss. 86-97).

“Doğanın Kutsallığı ve Kozmik Din” başlıklı üçüncü bölümde yazar, kendi ifadesiyle dünyanın dindar insanın gözünde nasıl görüldüğünü ve insanın kozmos içerisindeki konumunu ele almaktadır. Çeşitli dinlerden verdiği örneklerle yazar, arkaik toplumların yanı sıra uygar toplumlarda da Tanrı fikrinin gök ile özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bu noktada Eliade’nin verdiği örnekler doğrultusunda arkaik insanın aşkın Tanrısallığın karşısında kendisinin konumunu kavraması durumu, Kur’an-ı Kerim’de devamlı surette örtük veya açık bir şekilde zikredilen Rab-kul ilişkisine benzetilebilir (ss. 104-106).

Eserin son bölümü ise Eliade’nin Din Bilimine kazandırdığı arkaik insan-modern insan kavramlarının bir anlamda hayat bulduğu yer olarak tanımlanabilir. Eliade, günümüzde hala tartışma konusu olan Din Bilimcisinin içerden (*emic*) mi dışardan (*etic*) mi gözlemci

olacağı tartışmalarına yabancı bir zihinsel evreni anlamak için içerden bakmaktan başka bir yol olmadığını söyleyerek görüşünü ortaya koymaktadır (s. 145).

Arkaik insanın hayatında önemli yere sahip olan doğum, ergenlik, evlilik, ölüm gibi birtakım geçiş ritüellerine de yer veren yazar, bu ritüeller aracılığıyla evrendeki yenilenmenin sonsuza dek süreceğini belirtmektedir. Yine bu bölümde dindar insan ile dindar olmayan modern insan mukayesesine yer verilmektedir. Buna göre dindar insan, Kutsalın varlığına inanan ve Tanrıları taklit etmekle hayatını anlamlı kılmayı hedefleyen insan iken modern insan, Kutsalı özgürlüğünün önünde engel olarak göre ve tarihin tek öznesi olarak kendini kabul eden kişi olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla dindar insan için din, insanın tüm benliğini ve hayatın tamamını kapsayan bir olgu iken modern insan için din, içi boşaltılmaya çalışılan bir kavramdır (ss. 163-181).

Bu bölümde özellikle en dikkat çeken cümlelerden biri *“Dinsizlerin çoğunun hiç haberleri olmasa da hala dinsel biçimde davrandığı”* şeklindeki ifadedir. Bu iddiasına günümüzde gerçekleştirilen yeni yıl kutlamaları, nikah ve çocuk doğumları için düzenlenen eğlenceleri örnek veren yazar, örtülü bir mitolojiyle yenilenme ritüellerinin hala devam ettiğini ifade etmektedir (ss. 181-182).

Buna ilave olarak son bölümde modern toplumların dindar olmayan insanı için önemli ve ilgi uyandıracak birtakım tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre dindar olmayan insan için dini özümseyip anlama ve bilinçli olarak yaşama yetisi kaybolmuştur. Modern insanın bu durumunu atası Hz. Adem’in cennetten yeryüzüne indirildikten sonraki durumuna benzeten yazara göre ilk kovulduktan sonra parçalanarak bilinç düzeyine inen dindarlık, ikincisinden sonra daha da aşağı inerek bilinçaltı derinliklerine inmiş ve nihayetinde unutulmaya yüz tutmuştur (s. 189).

Sonuç olarak şunu belirtmek gerekirse eser, yazarın Dinler Tarihi için koyduğu “dindar insanın davranışlarını ve zihinsel evrenini anlayıp başkalarını da aydınlatma” amacını gerçekleştirme noktasında kayda değer bir öneme sahiptir. Yazarın diğer eserleriyle mukayese edildiğinde bu eser, yazarın kendisinin de ifade ettiği şekilde bazı bölümler hariç yeni şeyler ortaya koymamaktadır. Ancak genel olarak bakıldığında sunulan malzeme ve bilgilerle yazarın çeşitli toplumlara yönelik deneyim ve bilgisinin hissedildiği

bu eser, Dinler Tarihi'nin yanı sıra mitoloji ve antropoloji alanına ilgi duyanlara da hitap edecek ve yol gösterecek türdedir. Nitekim "Kutsalın peşinde, onun izlerini erken dönem kültürlerden itibaren arayan bir bilim adamı" olarak tanımlanabilen Mircea Eliade, bu eseriyle insanlığın mirası olan kültürleri önemsemesi ve yakından incelemesiyle günümüz Dinler Tarihçileri için de model bir kişi olarak görülmelidir.

Duygu METE

Arş. Gör., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
ORCID: 0000-0002-6261-5428.



Muhammed Müctehid Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*

Çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2012), 405 s.

Kum medreselerinde eğitim gören ve daha sonra Almanya'da bulunan Şebusteri, burada batı kültürü ve felsefesiyle tanışmıştır. Tahran üniversitesinde kelim ve İslam felsefesi alanında dersler vermiştir. 1979 yılındaki İran devriminden sonra siyasi ve dini alandaki değişimin, yazarın düşünce dünyasında etkili olduğu görülmektedir. Devletin mutlaklaştırarak topluma sunduğu dini düşünce karşısında Şebusteri, hermenötik teknikleriyle çoğulcu yeni bir dini düşüncenin imkânını dile getirmektedir.

İranlı düşünür Şebusteri'nin kaleme aldığı eser bir dizi makalenin toplandığı iki ana bölüm ve üç ek bölümden oluşmaktadır. Yazar, bu eserde genel olarak ilahi olanın beşeri öncüller ekseninde anlaşıldığı, böylece dini de olsa hiçbir düşüncenin sorgulama ve eleştiriden muaf olamayacağını; klasik İslam düşüncesine kaynaklık eden beşeri öncüllerin tespit edilip kritik edilmesi gerektiğini; müfessirlerin sahip olduğu bu beşeri öncüllerin çağın ihtiyaçlarına göre revize edilmesi zorunluluğunun bulunduğunu nihayetinde de tefsir ve anlamının mahiyeti ve öncüllerinin, hangi süreç ve aşamalardan geçerek hermenötik bir yöntemle incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Kitabın birinci bölüm başlığı "Müfessirlerin Sahip Olduğu Ön Kabul ve Beklentiler" olarak adlandırılmıştır. Şebusteri, her metnin gizli bir anlamı olduğunu belirterek bu metinlerin delalet ettiği anlamın ancak tefsir edilmesiyle anlaşılacağını söylemektedir. Ona göre anlamak amacıyla bir metnin tefsir edilmesi üç temel eleştirel bakış açısı ve kabule dayanmaktadır. İlk olarak bir metin ancak tefsir edilerek doğru bir şekilde anlaşılabilir. İkinci olarak bir metin farklı şekillerde tefsir edilebilir. Metinler farklı varlık katmanlarına sahip oldukları için anlamları apaçık değildir. Son olarak da metnin

doğru anlamının tespit edilip gerekçelendirilmesi gerekmektedir. (ss. 27-29)

“Tefsirin Öncül ve Kurucu Unsurları” alt başlığında yazar hermenötikle ilgilenen düşünürlerin araştırmalarının tefsirle ilgili önemli meselelerin ortaya çıkmasını ve tartışılmasını sağladığını düşünmektedir. Bu kitabın konularının daha iyi anlaşılmasını sağlayacak beş temel ilkeyi özet halinde açıklayan yazarımızın dikkat çektiği temel ilkelerin birincisi, müfessirin sahip olduğu ön kabul ve ön bilgilerin sebep olduğu hermenötik döngüdür. Bu döngüye göre anlamak ya da açıklamak şeklinde olsun bilgi ve bilmenin ortaya çıkabilmesi müfessirin konuyla ilgili bir ön kabul ve ön bilgiye sahip olmasını gerektirmekte böylece; herkes bilgi sahibi olmak istediği şeye dair önceden yüzeyselde olsa genel bir bilgiye sahip olabilmektedir. (ss. 30-31) Şebusteri’nin kitabının daha iyi anlaşılması için dikkat çektiği beş temel ilkenin ikincisi ise, müfessiri yönlendiren ön kabul ve ön beklentilerdir. Anlamanın kurucu unsurlarından sayılan bu husus müfessiri metin hakkında soru sorarak anlama çabasına zorlar. Dini metinler insanlığın kaderiyle ilgili olan varlığın anlamı hakkında konuşurlar. Bu sebeple müfessirin kendi ön kabul ve beklentilerini ıslah ederek revize etmesi gerekmektedir. Yazarın tabiriyle bu iş özel bir yetenek ve çaba gerektirir dolayısıyla dini metinlerin müfessiri olmak filozof veya arif olmaktan çok daha zordur. (s. 39)

Temel ilkelerin üçüncüsü tarihi sorgulama (tarihi eleştiri yöntemi) veya müfessirin kendi tarih anlayışıdır. Yazara göre ön kabul, önsel bilgiler, eğilimler, beklentiler, sorular ve diğer müfessirlerin yöntemlerini bilmek metnin anlamını tespit etme ve mesajını ortaya çıkarmaya vesile olmaktadır. Burada müfessirin, “tarihi sorgulama” diye adlandırılan bir işi yapması gerekmektedir. Şebusteri müfessirin yapması gereken bu tarihi sorgulamayı “tarihe kulak vermek” olarak adlandırmaktadır. Müfessir bu aşamada şu sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır; Metnin yazılma sebebi, müellifin beklentisi, müellifin konuştuğu ve muhatabın içinde yaşadığı tarihi ve kültürel şartlar ile müellifin sahip olduğu dilsel imkânlar nelerdir? Şebusteri’ye göre bu sorulara tarihsel analiz yöntemiyle mantıklı cevaplar verilebilir. (ss. 40-41) Şebusteri’nin anlamı etkileyen temel ilkeler olarak gördüğü dördüncü ilke ise, metnin merkezi an-

lamının ortaya çıkarılmasıdır. Metnin merkezi anlamından kastedilen ise metnin bütün konularının etrafında şekillendiği temel fikir ve bakış açıdır. Metin bu fikir ve bakış açısı ekseninde okunmalı ve anlaşılmalıdır. Bu anlamın ortaya çıkarılabilmesi için de tarihe kulak verilmelidir. (s.43) Beşinci ve son ilke ise, anlamın müfessirin tarihi ufkuyla tercüme edilmesidir. Müellif ile müfessirin yaşadığı tarihi ortamlar farklı ise doğal olarak bu ikisinin de kendileri ve âlemle ilgili olan tecrübeleri farklı olacaktır. Bu sebeple metnin barındırdığı anlam müfessirin tarihi ufkuna tercüme edilecektir. Yani tecrübelerin başka tecrübelerle tercüme edilmesidir. Böylece yaşayanlara ait sorular ve sorunlar aracılığıyla geçmişte yaşanmış tecrübelerin anlaşılmasıdır. İnsanın tarihsel bir mahiyete sahip olmasından dolayı tecrübeler de farklılaşmaktadır. (s. 45)

Yazara göre, zamansal ve mekânsal farklılığa rağmen bazı insani tecrübeler ortaktır. Kendi soru ve sorunlarımızı geçmişteki insanların soru ve sorunlarında bularak onların cevaplarını kendi cevaplarımızla ilişkilendirme imkânı bulmamızı sağlayan ortak insani tecrübelerdir. (s. 48) Yazarın buradan çıkardığı sonuç bir metnin ancak müfessirinin sahip olduğu ön kabul, önsel bilgi, eğilim ve beklentiler doğruysa anlaşılabiliridir. Ancak bunlar revize edilmeden metnin doğru anlamını elde etmek mümkün değildir. Müfessirler ıslah edilmiş olan bu öncülleri diğerlerinin değerlendirme ve eleştirilerine açarak tefsir işleminin kurucu unsurlarını oluşturan bu kabul ve beklentilerini revize etmek için yararlanmalıdırlar. (s. 50)

Şebusteri Kur'an ve Sünnet'ten örnekler ile hermenötik döngüyü açmaktadır. Fakihlerin ön kabulleri ile dini hükümlerin evrenselliği ve konuların belirlenmesiyle konuyu açıklamaktadır. Fakih sadece usûl ilminin imkânlarını kullanarak Kur'an ve Sünnet'ten hüküm çıkaramaz. Fakihin sosyal, siyasi ve ekonomik konularda sahip olduğu dünya görüşü ve insan, toplum, hak, adalet, sanat, bilim, değerler ve ahlak anlayışı ile kabullerinin tümü hükümlerin istinbat edilmesinde belirleyicidir. İctihat ve fetva etkinliği bütün bu öncül ve kurucu unsurlar tarafından yönlendirilerek sonuç vermektedir. (s. 70)

Yazarın iddiası siyaset ve muamelatla ilgili konularda Kur'an, Sünnet ve fıkıh ilminin kurucu bir rol oynamadığıdır. Müslümanla-

rın sahip olduğu sosyal, siyasi, idari, iktisadi ve cezai, kurum ve yapılar İslam'dan önce Mekke ve Medine'de bulunmaktaydı. Kur'an, Sünnet ve fıkhn müdahalesi ise bunların İslami dünya görüşü doğrultusunda yeniden düzenlenmesidir. Kur'an ve Sünnet'in bu alanlardaki kurucu müdahalesi daha çok nelerin olmaması gerektiğiyle ilgiliydi. Mesela malın haksız yere yenmesi demek olan riba olmamalı, iktidar zayıfları ezme şeklinde kullanılmamalı, servet zenginler arasında dolaşan bir meta haline gelmemeliydi. (s.89) Şebusteri'ye göre fıkhn görevi her çağda ortaya çıkan ve o çağa has olan soru ve sorunlara İslam'ın genel ilke ve değerleri doğrultusunda cevap vermektir. Bu soru ve sorunlar ise insanın bilgi birikimiyle, sosyal ve siyasi yaşamın sürekli değişmesiyle ortaya çıkmaktadır. (s. 97)

Şebusteri fakihlerin siyasi fetva ve görüşleri meselesi üzerinden bir örnekle konuyu açmaktadır; Müslüman düşünürler arasında İslami toplumun nasıl bir sosyal ve siyasi yapıya sahip olması gerektiğiyle ilgili üç değişik teorinin varlığından bahsetmektedir. Birinci teoriye göre Kur'an ve Sünnet'te yönetimle ilgili değersel ilkeler ve devlet kurumlarının nasıl olması gerektiği açıklanmıştır. (s.101) İkinci teoriye göre ise yönetimle ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'te sadece değersel ilkeler vazedilmiş ve zamanın ihtiyaçlarına göre bunlara uygun yönetim biçimlerinin belirlenmesi insanlara bırakılmıştır. (s.103) Üçüncü teoriye göre ise Kur'an ve Sünnet'te yönetimle ilgili sabit şariat şeklinde kabul edilmesi gereken hiçbir değersel ilke yoktur. Kur'an ve Sünnet'te bulunan değersel ilkeler sadece bireysel ahlakla ilgilidir. (s. 105)

Yazar bu noktada şu soruları sormaktadır; Farklı bakış açıları nereden neş'et etmektedir? Neden bir grup düşünür Kur'an ve Sünnet'te evrensel ve sabit bir hukuk ararken diğerleri sadece değersel ilkelerin varlığından bahsetmektedir? (s.106) Cevabında ise; bu farklılığın kaynağının ilahi kelamın doğası veya mahiyeti olmayıp ilahi hitabın dışında tamamıyla beşeri olan bir olgunun bu farklılığın sebebi olduğunu belirtmektedir. (s.108) Fakihin, nassı tanrı ve insan hakkında sahip olduğu bilgiye göre anlayıp tefsir ettiğini belirtmektedir. Yazar her grubun fıkhi eğilimlerini ilahiyat, antropoloji ve sosyoloji ile ilgili ön kabul ve beklentilerinin belirlediğini söylemektedir. (s. 116)

Şebusteri kitabın ikinci bölümünde “Eleştiri, İslah ve Dini Düşüncenin Yeniden İnşası” başlığıyla konuyu işlemektedir. Ona göre, yeni kavram ve ifadeler şeklinde ortaya konan her şey bir bütün olarak indirilen ilahi hakikatin farklı şekillerde açıklanması ve tefsir edilmesinden ibarettir. Değişen ilahi hakikatin kendisi değil ifade edilme biçimidir. Bu yüzden de dini kavram ve ifadelerin dönemden döneme ya da mekândan mekâna değişmesi sorun değildir. (s.234) Ona göre, dini kavramların zamanla değişmesi içeriksel değil şekilseldir. Dini düşüncenin ise iki farklı şekilde eleştirildiğini söylemektedir. İlki mümince bir yoldan olmayıp amacının dinin temellerini yıkmak olan dışarıdan yapılan eleştiridir. İkincisi ise müminler tarafından kendi dini düşüncelerine karşı yapılan amacının dini düşüncenin daha verimli, dinamik ve kalıcı olmasını sağlayan içeriden yapılan eleştiridir. (s. 276)

Özet olarak değerlendirmeye aldığımız kitap dini metinler de dahil bütün metinlerin tek bir anlama sahip olamayacağını ele almaktadır. Bu kitapla neden ve nasıl Kur’an ve Sünnet’in yeni okuma ve tefsirlerinin yapılabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır. Kitabın etrafında döndüğü ana konu, Müslüman müfessir ve fakihlerin sahip oldukları ön kabul ve beklentiler doğrultusunda ortaya koydukları farklı anlayış ve tefsirler ile her zaman ortaya yeni anlayış ve yorumların çıkabilme imkânıdır. Dolayısıyla bu farklılığa kaynaklık eden ön kabul ve beklentilerin üzerine ciddiyetle eğilmek ve bunları zamanın ihtiyaçlarına göre revize etmek gerekmektedir. (s.388) Böylece Hermenötik döngü, müfessirin sahip olduğu bazı ön kabul ve beklentilerle metinde bulunan anlamı elde etmeye çalıştığı ve bunlardan yararlanarak bu manaya yaklaşıma gayret ettiği sürekli bir çaba olmaktadır. (s. 394)

Şebusteri, hakikat tekelciliğine karşı çıkararak dini metinlerde çokanlamlılığı savunmaktadır. Özeldede içinde yaşadığı toplumun dini ve siyasi yapısını eleştirirse de aslında bütün İslam dünyasına seslenmektedir. Yazar hermenötik yöntemle resmi dini söylemin eleştirisini yapmaktadır. Yazarın çabası resmi dini söylemi ıslah etme, nas-tan yeni yorumlar elde etme ve modern dünya ile uyumlu hale getirmektir. Burada hermenötik yaklaşımı çözüm yolu olarak kullanılmaktadır. Ancak yazarın hermenötik düşünce sistemine sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Yazar İran rejimine, oradaki hâkim

olan dini anlayışa, mutlakçı düşüncelere karşı çıkmakta bunu da tarihsellik ve hermenötik üzerinden yapmaktadır. O modernizm düşüncesini tarihselci ve hermenötik bir söylem üzerine geliştirmektedir. Bunun arka planında ise modernizmin talepleri bulunmaktadır. Yazar batının anlam hâkimiyetini kabul etmekte çoğulculuk içerisinde yeni bir tekelcilik inşa etmektedir. Yine de dikkat çekici ve istifade edilmesi gereken bir eser olduğunu söyleyebiliriz

Berivan İNECİK

İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Öğrencisi
ORCID: 0000-0001-7831-2950.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altıyaş aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

Şevket KOTAN

Character of Interpretation in the
Context of Quran Tafsir

Bilal TOPRAK

Shamanism: Anatomy of an Ambiguous Concept

Şir Muhammed DUALI

Jewish Availability in the First Period on Soviet
Bureaucracy

Merve YETİM

The Historical Process of the Ritual of Sacrifice in
Judaism according to the Documentary Hypothesis

Kemal Ramazan HAYKIRAN

The Ilkhanid Sovereignty and the Shiites of Imamate

Ebubekir PİLATİN

Fakhr ad-Din ar-Razi's Criticism of the Sophists:
An Analyse in the Context of the Kalam

Sehal D. VARLIK KOTAN

The Evaluation of Women Companions with
Narrations in Ahmed b. Hanbel and
Tayâlisî's Musnads

volume: 17 number: 1 January - June'20

