

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

Burhanettin TATAR

Müzik, İman ve Felsefe
Arasındaki İlişkilerin Yer ve Mekân
Kavramları Açısından Bir Analizi

Ismail BARDHI

Interpretation of War in Islam

Tamer YILDIRIM

Malik Bin Nebi'de Sömürülebilirlik Olgusu

M. Nesim DORU

Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın
Önemi ve "Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde
Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı
Açısından Değerlendirilmesi

cilt: 8 sayı: 2 Mayıs - Ağustos'11



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 8 Sayı/Number: 2
Mayıs – Ağustos / May – August 2011

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 8 Sayı/Number: 2 Mayıs – Ağustos / May – August 2011

ISSN: 1304-5482

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

Sahibi / Owner

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

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçen, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,

Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun,

Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

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

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2012

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

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 4/5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

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

bu sayıda / contents

4-5 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

7-17 | Burhanettin TATAR
Müzik, İman ve Felsefe
Arasındaki İlişkilerin Yer ve Mekân
Kavramları Açısından Bir Analizi
An Analysis of the Relationships between Music,
Faith and Philosophy in Respect of Place and Space
Conceptions

19-32 | Ismail BARDHI
Interpretation of War in Islam
İslam'da Savaşın Yorumlanması

33-52 | Tamer YILDIRIM
Malik Bin Nebi'de Sömürülebilirlik Olgusu
The Fact of Colonizability in Malek Bennabi

53-82 | M. Nesim DORU
Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve
"Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam
Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi
The Importance of Elias of Nisibis in Syrian Thought
and Evaluation of his Perception of God in his Book
"Kitâb Al-Majâlis" in Terms of Islamic Philosophy and
Theology

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Reviews

83-101 | Erol Haker, *İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı* & Erol
Haker, *93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri*,
101-104 | İbrahim H. Karşı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*,

Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

105-113 | Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye Göre Bergavâta
Adem ARIKAN

Editörden

Konu ağırlıklı sayılar yanında inanç, kültür ve mitoloji alanında kaleme alınan çeşitli çalışmalardan oluşan karma bir içerikli sayılarla da okuyucu ile buluşan Milet ve Nihal dergisi, yayın faaliyetine ilave olarak çeşitli bilimsel etkinlikler de yürütmektedir. Nitekim din araştırmaları için akademik bir perspektif oluşturmaya ve bilimsel bir zemin sağlamaya katkı mahiyetinde Milet ve Nihal Dergisi'nin koordinatörlüğünde 13-14 Ekim, 2012 tarihlerinde İstanbul'da "Genç Dinler Tarihçileri Çalıştayı"nın ilki gerçekleştirilmiştir. Dinler tarihi alanında lisansüstü düzeydeki öğrencilerle birlikte Türkiye genelinde İlahiyat Fakültelerinin Dinler Tarihi Anabilim Dalı araştırma görevlileriyle yardımcı doçentlerinin katıldığı çalıştay bir bilim şöleni havasında geçmiştir. Çalıştay süresince farklı üniversitelerden gelen genç akademisyenler ve lisansüstü öğrenciler hem birbirleriyle tanışma fırsatını bulmuşlar hem de akademik çalışmalarına dair kapsamlı mülahazalarını paylaşma imkânını yakalamışlardır.

Çalıştayın ana temasını oluşturan dinler tarihi biliminde metodoloji sorunu yanında dinler tarihi çalışmalarında kavramsal tanımlamalar ve terminoloji kullanımı ile farklı perspektifler gibi temel usûl tartışmaları da ele alınmıştır. Ayrıca tez konuları ve alana ilişkin kaynaklar ile makale yayınlarında öncelikler gibi akademik sürece dair pek çok konu kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır.

Çalışmaya katılan genç akademisyenlerin önemli bir kısmının farklı din ve geleneklerin yer aldığı coğrafyalarda araştırma ve gözlem yapma fırsatını yakalamış olmaları ve daha da önemlisi, Süryanice, Sanskritçe ve Latince gibi kadim din dillerini öğrenme gayreti içerisinde olmaları Türkiye’de dinler tarihi alanının geleceği açısından ümit vericidir. Çalıştayda ortaya çıkan önemli verilerden birisi, ülkemiz din araştırmalarında artık Batı tarzı metot ve kavramsallaştırmaların ötesine geçilerek hem bilimsel hem de özgün perspektiflerin oluşturulması yönündeki gayrettir. Bu bağlamda din araştırmalarında söz konusu dinlere ilişkin kadim ve aktüel dillerin/lisanların öğrenilmesine yönelik gösterilen çaba takdire şayandır.

Milel ve Nihal Dergisi, din araştırmalarına dair akademik hedef ve metotlar çerçevesinde üretilen her türlü çalışmaya olan desteğini sürdürecektir. Bu nedenle dergimiz, bu çalıştayın başarılı bir çalışma ve istişare toplantıları serisi şeklinde gelenekselleşmesi ve dinler tarihi alanında var olan birikimin yeni kuşak zihinlerde yeni anlamlar bulması hususunda kendini sorumlu görmektedir.

Milel ve Nihal dergisinin elinizdeki karma içerikli bu sayısında yine önemli çalışmalar yer almaktadır. *Burhanettin Tatar* “Müzik, İman ve Felsefe Arasındaki İlişkilerin Yer ve Mekân Kavramları Açısından Bir Analizi” başlıklı makalesinde, yer ve mekân kavramları çerçevesinde müzik, iman ve felsefe arasındaki ilişkiye yönelik bir analiz yaparken, *İsmail Bardhi*, “Interpretation of War in Islam” adını taşıyan yazısında İslam’da savaş ve şiddet uygulamaya dair mülahazalarını paylaşmaktadır. *M. Nesim Doru*, Süryani düşüncesinde Nusaybinli İliya’nın önemini “Kitabu’l-Mecâlis” adlı eseri çerçevesinde değerlendirmektedir. *Tamer Yıldırım* ise “Malik Bin Nebi’de Sömürülebilirlik Olgusu” başlıklı makalesi çerçevesinde sömürgecilik konusunda önemli teorileri olan *Malik Bin Nebi’nin* sömürülebilirlik kavramını irdelemektedir. Milel ve Nihal’in gelecek sayısında tekrar buluşmak dileğiyle...

Editör



Müzik, İman ve Felsefe Arasındaki İlişkilerin Yer ve Mekân Kavramları Açısından Bir Analizi

Burhanettin TATAR*

An Analysis of the Relationships between Music, Faith and
Philosophy in Respect of Place and Space Conceptions

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2011). An Analysis of the Relationships between Music, Faith and Philosophy in Respect of Place and Space Conceptions, *Milel ve Nihal*, 8 (2), 7-17.

Abstract: This paper will make the following claim: Music, faith, and philosophy have a potentiality of relating themselves to each other on the basis of being different realities which disclose themselves both ontic (place) and ontological (space) levels. Hence, we can presume that the relationship between music, faith, and philosophy requires different modes at the levels of place and space.

Key Words: music, faith, philosophy, place, space.



Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2011). Müzik, İman ve Felsefe Arasındaki İlişkilerin Yer ve Mekân Kavramları Açısından Bir Analizi, *Milel ve Nihal*, 8 (2), 7-17.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD.
[burhantatar@hotmail.com].

Öz : Bu makalede ileri süreceğimiz temel iddia şudur: Müzik, iman ve felsefe hem yer (ontik) hem de mekân (ontolojik) düzeyinde açığa çıkan gerçeklikler olarak kendi aralarında ilişkiye girme imkânına sahiptirler. Bu bakımdan müzik, iman ve felsefe arasındaki kurulan veya kurulabilecek ilişkilerin 'yer' ve 'mekân' düzeyinde farklı karakterlere sahip olacağı peşinen öngörülebilir.

Anahtar Kelimeler: müzik, iman, felsefe, yer, mekân.

Müziğin iman¹ ve felsefe ile olan ilişkisi, başta müziğin kendisi olmak üzere, iman ve felsefenin tarihsel süreç içinde farklı şekillerde yorumlanarak dönüşüm geçirmeleri nedeniyle üç ayrı dinamik süreç arasındaki ilişkiyi anlamlandırma sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle müzik, iman ve felsefeyi, kendi içinde değişmeyen üç ayrı birim şeklinde ele alarak ilişkilendirmeye çalışmak, her şeyden önce bu hususların kendi zamansallıklarını ve tarihselliklerini göz ardı edeceği için, bize bir zihinsel projeksiyondan ötesini gösteremez. Şayet tarihsel zaman ve mekân içinde açığa çıkan müzik, iman ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışıp sorgulayacaksak, her şeyden önce bu üç hususa dair kavramlarımızın onların tarihselliklerine ve zamansallıklarına paralel olarak hareket etmeleri gerektiğini peşinen kabullenmek durumundayız.

Bu durum, müzik, iman ve felsefenin tarihsel ve kültürel olarak varlığa gelmelerine tanıklık edecek şekilde kavramlarımızın gerektiği an revize edilmelerine ve semantik dönüşüme açık olmalarına hazırlıklı olmamız gerektiğini ima etmektedir. Daha açık söylersek, müzik, iman ve felsefe ilişkisine dair her anlama ve sorgulama çabası doğrudan pratiğin kendisinden ve onların en azından tarihsel ve kültürel düzeyde tecrübelerinden bağımsız olarak var olamaz. Bu nedenle bu bağlamdaki tüm kuramsal düşünme ve konuşma çabalarının-- arka planda bir pratiğe veya tecrübeye dayalı olacağı için-- hem bir gerçeklik zemininde konumlandığını hem de bu yüzden sınırlı (yanlışlanmaya ve revizyona açık) bir görüş ufkuyla sahip olduğunu fark edebiliriz.

¹ "İman" kelimesini, semavi dinlerin kutsal metinler aracılığıyla talep ettiği inanma biçimi (*faith*) anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle onu insanların kendi inanma tercihlerini dile getiren "inanç" (*belief*)'tan ayırmaktayız.

Yukarıda dile getirdiğimiz ‘zamansallık’ ve ‘tarihsellik’ kavramları, bir dinamik süreci ve buna bağlı olarak nihai anlamda öngörülemezliği peşinen ima etmekle birlikte, müzik, iman ve felsefenin aynı zamanda birer kültürel gerçeklikler olarak ‘yer’ (*place*) ve ‘mekân’ (*space*) ile ontolojik bağına da işaret ederler. Müzik, iman ve felsefe, birer beşeri etkinlik olarak her zaman belli bir yer ile bağları zaten kurulmuş olarak gerçeklik kazanırlar. Ancak çoğu kez içinde doğdukları ya da varoldukları yerin sınırlarını aşacak şekilde hem kendileri yeni mekân teşkil ederler hem de farklı mekânlara doğru yayılırlar.

Bu noktada temel sorun, müzik, iman ve felsefeye dair kavramlarımızın genellikle onların içinde varoldukları yer ile bağlantılarını açığa çıkarmaya yönelik iş görmelerinden, dolayısıyla her üçünün mekân ile ilişkisine dair çoğu kez suskun kalmalarından kaynaklanmaktadır. Kavramlarımız --mahiyetleri gereği-- müzik, iman ve felsefeyi ‘kavramak’, yani onları çevrelemek, sınırlamak ve bir yerde konumlandırmak ister. Zira kavramlarımız daima bir yerde konumlandırabildiğini varsaydığı gerçekliğe yönelme yeteneğine sahiplerdir. Ancak, yöneldiği bu gerçeklikler her zaman varsayılan yerin ötesine bir şekilde gidiyorlarsa ve bu şekilde kendilerine yeni mekânlar açıyorlarsa, kavramlarımız bize söz konusu gerçeklikler hakkında ne söyleyebilir? Yoksa tam da bu gerçeklikler hakkında bir şeyler söylemek isterken, gerçekliklerin ele avuca gelmezliği yüzünden bize salt bir zihinsel projeksiyon ya da temsil sunarak bizi yanıltmakta mıdırlar?

Bu yazıda müzik, iman ve felsefenin birer beşeri etkinlik ve kültürel-tarihsel gerçeklikler olarak her zaman bir yerde açığa çıkmalarına karşın, sınırları peşinen çizilemeyen mekânlara yönelmişlikleri veya yeni mekânları oluşturmaları nedeniyle birbirlerinden önemli ölçüde bağımsızlaştıklarını ileri süreceğiz. Kısaca söylersek, müzik, iman ve felsefenin bir diğerine indirgenemeyen özel mekânlara sahip olmaları nedeniyle birbirlerinde temsil edilemeyeceklerini iddia edeceğiz. Temsil edilemedikleri için hiç birinin diğerleri hakkında bir yargı oluşumu için temel teşkil edeme-

yeceğine dikkat çekeceğiz.

Bu iddiamızın ne anlama geldiğini açıklayabilmek için, önce yer ve mekân arasındaki farklılığa değinmemiz gerekmektedir. Daha sonra müzik, iman ve felsefenin yer ve mekân ile ilişkisini analiz ederek müziğin iman ve felsefe ile ilişkisini fark edebilmek mümkün olabilecektir. Zira yukarıda değindiğimiz gibi, her üç husus asla boşlukta ya da bağımsız birimler olarak değil daima yer ve mekân ile bağları aracılığıyla kendi aralarında ilişki kurabilirler.

'Yer' (*place*) kavramı, Türkçede yerleş(tir)mek, yerli, yerde gibi kelimelerin kullanımında da görüleceği üzere, belirlenebilir bir noktada bir şeyin konumlan(dırıl)masını veya belirlenebilir bir nokta ile bir şeyin açıkça fark edilebilir ilişkisini dile getirmektedir. Burada esas olan husus, bir şeyi görünür ve fark edilir kılan hususun temelde 'yer' olmasıdır. Bir başka deyişle, bir yerden hareketle görünürlük kazanan bir şeyin anlamı aynı zamanda o yerin anlam sınırları içinde şekil alır. Böylece yer kavramı, anlamı peşinen kavranmış bir görüş alanı olarak, kendisinde konumlan(dırılan) bir şeyi kendisine ait bir husus olarak sunar.

Buna karşın 'mekân' (*space*) kavramı, uzayıp giden bir açık alan, tasarım ve anlam düzeyinde kendisine sınır konamayan bir eylem ortamı olarak karşımıza çıkar. Sözelimi, tuval, resmi oluşturan boyalar için bir yerdir, ancak tasarım düzeyinde sonsuzca farklı resim yapılmasına imkân verdiği için ve bir kez resim yapıldıktan sonra resmin çok farklı anlam düzeylerine açık kalmasından ötürü farklı yorumları gerektirdiği için bir mekân teşkil eder. Tuval, yer olarak, izleyiciyi karşısında tutmasına karşın, tuval üzerindeki resim (muhteva, anlam dünyası) aracılığıyla açığa çıkan mekân aynı izleyiciyi içinde bulunduğu konumun ötesine taşır ve ona farklı şeyler söyler. Bu nedenle Pablo Picasso'nun, mesela, *Guernica*'sı her zaman bir yerdedir—en temelde tuvalin üzerinde ve tuvalin işgal ettiği fiziksel ortamdadır. Ancak onun savaşın acımasızlığını ve kötülüğünü açığa çıkaran anlam dünyası kendine özgü bir mekâna sahiptir ve bu mekân tablo yorumlandıkça yayılmakta ve genişlemektedir.

Müzik, bestelenen, icra edilen, yorumlanan bir tarihsel ve kültürel gerçeklik olarak her zaman bir yerdedir. Bu yer genel olarak onun notaya döküldüğü zeminler (kâğıt, bilgisayar ekranı, vs.) ya da --yalnızca hafızalarda yaşayan bir şey ise-- insan bilincidir. Ancak tarihsel ve kültürel gerçeklikler olarak müzik, asıl olarak, icra edildiği yer aracılığıyla fark edilebilir şeylerdir. Bu bağlamda 'yer', müzik aletleri, konser salonu, kayıt ortamı vs. olarak karşımıza çıkar. Analizi daha ileri bir noktaya götürmek istediğimizde, müzikal seslerin melodiler için bir tür 'yer' işlevi üstlendiğini fark ederiz. Ses aracılığıyla ve ses içinde açığa çıkan bir varlık olarak müzik daima seslerin olduğu ve oluşturduğu yerdedir.

Fisagor ve sonrasında filozofların ve din mensuplarının müziğe yaklaşımlarında en fazla yer kavramının yönlendirici bir rol oynadığına tanık olmaktayız. İster müziğin kozmik armoninin bir minyatürü olarak analizi, ister müziği oluşturan sesler arasındaki matematiksel oranların belirlenmesi, ister makamsal yapıların kuramsal ve pratik düzeyde dile getirilmesi, isterse mevcut müzikal enstrümanlara ve onların icra edildiği ortamlara ve tarzına göre müziğin anlaşılması olsun müziğin ses yani-- ilk elde ait olduğu-- yer ile ilişkisi müziğin tanımlanması ve yargılanmasında belirleyici olmuştur. Bazı düşünürlerin müziğin kökenini insan ruhunun derinliklerinde aramaya çalışmaları bu bağlamda istisna teşkil etmemektedir. Zira insan ruhunun derinliklerinin veya ruhun hareketinin melodik seslerin inşasına yol açtığını ve bu sesler sayesinde dışlaştığını düşünenler, hala müziği bir 'yer'e göre tanımlamakta ve o yer içinde onun orijinal varlığına ve anlamına kavuştuğunu tasarlamaktadırlar.

Ne var ki, müziğin daima bir ses aracılığıyla ve ses içinde ortaya çıkması, müziğin seslerin ortaya çıktığı ve oluşturduğu yer ile bağlantısını sorgulamaya bizi sevk etmektedir. Müziğin ses ile ilişkisi, bir resmin boyalar ve tuval ile ilişkisi gibi, daima 'yer' kavramını zorunlu hale getirmekle birlikte aynı zamanda, resmin boyalardan ve tuvalden hala ayrılabilir bir boyutunun olması gibi, seslerden (yer) ayrılabilir bir boyutunun olduğunu ima etmiyor

mu? Şayet durum buysa müzik seslerin ötesinde ne tür boyut(lar)a sahiptir ve bu boyut(lar) nerede açığa çıkarlar?

Müziğe 'köken' değil, onun insan bilincinde (ruhunda), fizyolojisinde ve sosyal ortamındaki etkilerine göre yaklaşanlar ve yargılayanlar yukarıdaki soruya da cevap verdiklerini düşünebileceklerdir. Müziği oluşturduğu etkiye göre anlamak ve tanımlamak, bir ölçüde, müziği seslerin ötesine giden boyutuna göre anlamaktır. Bir başka deyişle, müziğin varlığının ses (yer) içine hapsedilemeyecek bir gerçeklik olduğunun fark edilmesi bakımından bu yaklaşımın yukarıdaki soruya belli ölçüde meşru bir cevap olduğunu düşünebiliriz.

Ancak bizzat bu yaklaşımın ya da cevabın kendisi bir başka sorunun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Müzik, seslerin sınırlarını aşıp insan bilincinde, fizyolojisinde ve sosyal ortamda etkiyi nasıl oluşturmaktadır? Müzikal sesin kendisi ile bilinç, beden ve sosyal ortamdaki etkisi arasındaki mahiyet farklılığına dikkat kesildiğimizde, bu mahiyet farklılığına doğrudan sesin yol açamayacağı fark edilecektir. Bu durumda müzikal seslerin, etki uyandırmak için, daha farklı unsurlara muhtaç olması gerekiyor mu?

Felsefi kavramlarla söyleyecek olursak, müziğin ontik düzeyden ontolojik düzeye geçişi için bir şekilde bu geçişi mümkün kılacak ve sağlayacak bir 'ara ortama' ihtiyaç vardır. Müzik, ontik düzeyde ses (titreşim, frekans) halinde yani bilincimizin dışında bir yerdedir. Ancak müziği 'bizim için müzik' haline getiren şey, onun insan bilincinde açığa çıkması ve bilinç aracılığıyla bedeni ve sosyal ortamı etkileyebilmesidir (ontolojik düzey). Bilincin (ruhun) kendisinde 'frekans olarak ses' değil, sadece 'kavramsal düzeyde ses' ve 'duygu' ortaya çıkacağı için, müzik hadisesi aynı anda hem ses hem de ses-ötesi boyuta sahiptir. Yukarıdaki soru, fark edileceği üzere, müziğin ses (yer) boyutu ile ses-ötesi (mekân) boyutu arasındaki ilişkinin nerede gerçekleştiği ile ilgilidir. Atıfta bulunduğumuz 'ara ortam' tabiri bu ilişkinin gerçekleştiği mekâna işaret etmektedir.

İnsan bilinci ve duygusunda müzik ancak ses-ötesi boyutunda

var olabileceği için kaçınılmaz olarak zaten varolan bir anlam dünyası ile irtibatlı olacaktır. Bir başka deyişle frekans halindeki müzik ile ses-ötesi boyuttaki müzik arasındaki ilişki ancak insanın zaten bir şekilde ait olduğu anlam dünyası içinde kurulabilir. Bu 'anlam dünyası' yalnızca insanın birey olarak kendisine ait bir şey değildir. Aksine o, insanı diğer insanlarla sosyal ortam içinde bir arada tutan, insanı kendi tarihine, geleneğine ve bu bağlamda geleceğine ait kılan bir süreçtir. Bu yönüyle anlam dünyası dediğimiz şey, her şeyden önce tarihsel müzik kültürü ve icra geleneğidir.

Böylesi bir kültür ya da anlam dünyası sayesinde belli bir müzik icrası müziğin ses düzeyinden ses-ötesi düzeye taşınması için bir işlev görebilmektedir. Nasıl ki ses ya da frekans olarak müziğin ortaya çıkabilmesi için fiziksel bir akustik ortama ihtiyaç varsa, benzer şekilde ses-ötesi boyutunda müziğin ortaya çıkabilmesi için kültürel ya da entelektüel bir akustik ortama ihtiyaç vardır. *Müziği frekans düzeyinde duyarız, ancak ses-ötesi düzeyinde anlamlı bir gerçeklik olarak fark ederiz.* Müzik, ses içinde ve sesin bulunduğu ortamda bir 'yerde'dir; müzik kültürü ya da anlam dünyası sayesinde kendine özgü bir 'mekanda'dır. Dolayısıyla müzik aynı anda hem icra edildiği veya bir icranın duyulduğu yerdedir hem de anlamlı bir gerçek olarak kavrandığı mekândadır. Yer ve mekân müziğin ontik (frekans) ve ontolojik (anlamlı bir gerçeklik) boyutlarıyla açığa çıkmasına yol açan iki farklı düzeydir.

Bu iki düzeyde müzik, iman ve felsefe ile ilişki içine girebilmektedir. Zira hem iman hem felsefe kendilerine ait kültürel ortam ve gelenekleri sayesinde, tıpkı müzik gibi, ontik ve ontolojik boyutlara sahiptirler.

İman, pratik ortam içinde bir yaşama biçimi olarak ontik düzeyde açığa çıkar. Bir takım sosyal ve bireysel simgelere, ritüellere, hukuki, ahlaki, ekonomik, sanatsal ve siyasi görünümlere kendi karakterini yansıtabilir ve böylece bir yer (*place*) ile bağlantı içine girer. Yer ile bağlantısı kurulduğu kadarıyla iman ontik düzeye erişir. Sözgelimi, camiler, sözlü ve yazılı halleriyle kutsal metinler imanın ontik düzeyini temsil ederler. Buna karşın iman eden insa-

nın bilincinde, duygularında, eylemlerinde iman kendine özgü bir mekâna sahip olur ve böylece ontolojik düzeyde açığa çıkar. Kısacası iman, tıpkı müzik gibi, hem fiziksel hem de manevi (anlam) düzeyde bir gerçeklik olarak açığa çıkabilmektedir.

Felsefe de, hem bir yaşama pratiği hem de varolanlar ve Varlık hakkında bir refleksiyon (varlığın ve varolanların insan bilincinde tezahür ettiği şekli üzerinde kavramsal düşünme ve sorgulama biçimi) olarak ontik ve ontolojik düzeylere sahiptir. Felsefe, insanın pratik olarak dünyaya ve varlıklara yönelmişliği içinde ontik düzeyine erişir. Kültürel varlıklar, insanın tasarladığı ve gerçekleştirdiği varlıklar olarak, insanın dünya içinde kendine yön bulma çabası olarak felsefenin yer ile ilişkisini açığa çıkarırlar. Bu bağlamda, ev, araba, gündelik eşyalar, bilimsel faaliyetlerde kullanılan araç ve gereçler insanın dünyaya ve hayata karşı tavrının yani yön bulma çabasının somut tezahürleri olarak felsefenin yer ile ilişkisini temsil ederler. Bu bakımdan felsefe, insanın ürettiği yerde ve üretilen her şeydedir.

Bunun yanı sıra felsefe kuramsal (reflektif) düşünme çabası olarak varlıkların anlamının ve doğruluğunun araştırıldığı ve sorgulandığı esnada ontolojik düzeye erişir. Bu bakımdan o genel olarak insanın hayata, dünyaya, varlıklara ve Varlık'a karşı aldığı tavrın yani anlam dünyasının içinde bir mekâna kavuşur. Filozof denilen veya bu sıfatı hak eden insanlar, felsefenin kendisinde bir mekâna kavuştuğu insanlardır.

Geldiğimiz bu noktada fark edileceği üzere, müzik, iman ve felsefe hem yer (ontik) hem de mekân (ontolojik) düzeyinde açığa çıkan gerçeklikler olarak kendi aralarında ilişkiye girme imkânını elde ederler. Bu bakımdan müzik, iman ve felsefe arasındaki kurulan veya kurulabilecek ilişkilerin 'yer' ve 'mekân' düzeyinde farklı karakterlere sahip olacağı peşinen öngörülebilir.

Şöyle ki, cami, kilise, havra, cemevi, tekke vb. yerlerde ontik düzeyde müzik ve iman ilişkiye girebilmektedir. Ezanın okunması esnasında aynı anda hem iman hem müzik ontik düzeyde tezahür edebilmektedir. Buna karşılık ezanın anlamı ile müziğin anlamı

birlikte kavrandığı için ezanı dinleyen insanda iman ve müzik ontolojik düzeyde bir ilişki içine girebilmektedir. Zaman zaman, İslam dünyasında müziğe karşı olumsuz yaklaşımların ortaya çıkması müzik ve imanın ontolojik düzeyde ilişkiye girdiklerini kavrayabilecek felsefi bilincin (ontolojik düzeyde felsefenin) yokluğundan kaynaklanmaktadır. Felsefi bilinç, insan bilincinde ortaya çıktığı şekliyle varlıklar hakkında bir refleksiyon tarzı olarak, müzik ve imanın ontik ve ontolojik düzeylerde ilişkisini belli ölçülerde kavrayabilme gücüne sahiptir. Böylesi bir bilincin ortaya çıkmaması halinde, müzik ve iman daha ziyade yer kavramına nispetle ele alındıkları için, farklı yerlere ait olan, dolayısıyla bir birlerini dışlayan ontik gerçeklikler gibi kabul edilebilmektedirler.

Mesela ülkemizde müziğin sık sık eğlence mekânlarında insan(lar)ı eğlendirme amacıyla icra edilen melodik sesler olarak algılanması, “yer” kavramının müziğin konumlandırılmasında kritik bir işlev gördüğünü de açığa çıkarır. Müzik, sadece yer kavramına nispetle ontik düzeyde ele alındığında, onun mekânla ilişkisi, dolayısıyla müzik kültürü ve felsefesi dikkatlerden kaçmaktadır. Bu durum müziğin, en kaba haliyle, bir “araç” olarak görülmesine yol açmaktadır. Müzik, iman tarafından belirlenen bir amaca hizmet edeceği düşünülüğünde meşru görülen bir araç haline gelmekte, böylesi bir amaca hizmet edeceği fikri kabul görmediğinde veya amaca aykırı olduğu tasarlandığında olumsuzlanmaktadır. Fark edileceği üzere, müziğin iman ile ilişkisini belirleyen genel tavır, aslında müziği daha çok yer kavramına nispetle ontik düzeye indirgeyen, dolayısıyla onu bir araç kategorisine indirgeyen tavidir. Böylesi bir tavrın ortaya çıkmasının nedeni ise, yukarıda açıkladığımız üzere, doğrudan imanın bir anlam dünyası olarak ontolojik düzeye erişmesine katkıda bulunacak felsefi bilincin yeterli düzeyde gelişmemesidir.

Ancak burada felsefi bilinci ya da ontolojik düzeyde felsefeyi müzik ve iman hakkında karar verebilecek en üst düzey bir mercii olarak ele almanın yanlışlığına da hemen dikkat çekmeliyiz. Zira felsefi bilincin işlevi varlıkların ontolojik düzeyde tezahürleri üze-

rinde düşünmek ve onları sorgulamaktır. Kısacası ontolojik düzeyde felsefe, kendi mekânını tam da böylesi varlıklar sayesinde açabilen, kendi varlığını anlamaya ve sorgulamaya çalıştığı diğer ontolojik düzeylere borçlu olan bir gerçekliktir. Böylesine bir bağımlılığın ve bu anlamda aidiyetin söz konusu olduğu ortamda felsefi bilinci, tüm varlık tecrübeleri ve anlam dünyası hakkında yegâne otorite haline getirmek, her şeyden önce felsefi bilincin mahiyetine aykırı bir şeydir. Dahası bu durum felsefeyi, klasik hiyerarşik ya da piramidal varlık anlayışına paralel olarak en üst noktada konumlandırmak yani onu yine “yer” kavramına nispetle ele almaktır.

Şayet yukarıda değindiğimiz üzere, felsefe kendine özgü bir mekâna sahip ise bu durum onun belli bir yer ile sınırlanamamasından, kısacası felsefeye her hangi bir konum belirlemeksizin onu sürekli faaliyet halinde tutmaktan kaynaklanır. Böylece o, müzik ve imanın ontik ve ontolojik düzeydeki gerçeklikleri hakkında anlama ve sorgulama çabasını sürdürdükçe kendi mekânını açabilmekte ve tam da bu mekân sayesinde müzik ve iman hakkında daha farklı bir anlam dünyasına erişebilmekteyiz.

Böylece, müzik, iman ve felsefe arasında bir tür döngüsel—daha doğrusu spiral—ilişki açığa çıkmaktadır. Felsefe, varlığını müzik, iman vb. ontolojik gerçekliklere (varlık tecrübesine) borçluysen, müzik, iman vb. gerçeklikler felsefe (ontolojik düzeyde felsefe) sayesinde anlam dünyalarını kavramsal düzeyde açığa çıkarabilmektedirler. Ancak tam da bu nedenle müzik ve iman bir tecrübe konusu ve ontolojik gerçeklik olarak felsefi bilincin onlardan anladığından daha fazla şeylerdir. Felsefi bilinç, bir kavramsal düşünme (refleksiyon) çabası olarak varlığını, anlamaya çalıştığı varlıklara muhtaç olduğundan, söz konusu varlıklar her zaman felsefi bilincin sınırlarını bir şekilde aşarlar. Bu yüzden müzik ve iman, açıkça anlaşıldığından daha çok, anlaşılması umulan bir soru ya da karanlık alanları barındıran bir tecrübe konusu olarak var olmaya devam eder. Felsefi bilinç, asla müzik ve iman tecrübesini tam açıklığa kavuşturamadığından onların yerini tutan veya

onları kendisinde derleyip toparlayan bir “yer”e dönüşemez. Bunun sonucunda müzik, iman ve felsefe, hem birbirleriyle buluşma ya da kesişme noktaları olan hem de birbirlerinden bağımsız boyutlara sahip üç ayrı ontolojik gerçeklik (mekân) olarak kalır.

Tarih sürecinde müzik, iman ve felsefe arasında, zaman zaman “yer” (birlikte aynı yerde ontik düzeyde varolma) bağlamında sorunlar ortaya çıksa da, mekân bağlamında her hangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Zira müziğin kavramlara dökülemez (tercüme edilemez) dili, imanın sembolik-pratik-teolojik dili, felsefenin kavramsal dili arasındaki mahiyet farklılığı onların her zaman ayrı mekânlara sahip olduğunu veya farklı mekânlar oluşturduklarını göstermektedir. Bu durum aslında onların “yer” kavramı açısından da bir çatışma ya da bir diğerinin yerini tutma (dolayısıyla bir diğerini yerinden etme) çabası içine giremeyeceklerini de ima etmektedir. Zira her biri ontolojik düzeyde üç ayrı mekâna sahipse, buna göre onlar ontik düzeyde sadece aynı yerin üç farklı boyutunu oluşturacaklardır.

Sonuç itibariyle, müzik, iman ve felsefe bir “yer” sorunu yaşadığında bu onların aynı yerde bulunamaz oluşundan değil, belki daha çok yer kavramının bazı insanlarca tek boyutlu bir nokta olarak kavranmasından kaynaklanmaktadır. Daha açık deyişle, bu sorun, bazı insanların düşünme tarzındaki tek boyutluluğu yer kavramına yansıtmasından kaynaklanıyor görünmektedir.





[coexist]

Interpretation of War in Islam

Ismail BARDHI*

“And fight in the Way of Allah those who fight you, but transgress not the limits. Truly, Allah likes not the transgressors. And kill them wherever you find them, and turn them out from where they have turned you out. And al-fitnah is worse than killing...” (al-Baqarah 190-191)

Citation/©: Bardhi, Ismail, (2011). Interpretation of War in Islam, Milet ve Nihal, 8 (2), 19-32.

Abstract: The language of religion is not simple, its symbols and meanings are permanent; understanding it needs not only knowledge but also wisdom and God’s mercy too. Every word has many “faces” of its understanding; in the Islamic tradition it is distinguished with seven kinds (sab’atu awjuhün). Words kital, harb and jihad in the Qur’an are words that need to be studied within the integrity of the Holy Book, where they disclose to us their full meaning and point out that the goal is to defend, establish and practice the right as the most precious and universal thing. Followers of celestial religions are called to make a hermeneutical turn that would enable the review, re-reading and re-interpretation of the personal and common religious tradition and history, so as to transform the differences into mutual enrichment, and common values to contribute for the building of a more humane world and better future.

Key Words: Kital, harb, jihad, Holy Scriptures, tradition..

* Prof. Dr., Bosniak-Muslim Center, US, [i_bardhi@yahoo.com].

The religious language of the Holy Book is symbolic – a weighty¹ language that “makes one think”, a language whose richness of meanings never ceases of being discovered, a language concentrated on the transcendental reality which, at the same time, makes human personality aware of the complicated (*muteshabih* and *gayri muteshabih*²) and deep dimensions of its being. By turning to the symbolic language we are not turning to the naïve pre-critical phase, which considered that the symbolic language can be literally translated into a uniform and understandable language that could be easily deconstructed. The repeated preemption of the symbolic language in the interpretation of the holy text and of the human world, means giving a new chance to the human experience for the narrative self-understanding. By entering into a passionate, though critical, relation with the genuine value of each symbol (*ayah*), man enables second “naive ness”, the new imaginative conquering of human self-understanding: he can no longer accept the meaning through faith, but he can *listen* it by the repeated interpretation. “Faith is a position of the one who accepts to be interpreted at the same time when he is interpreting the world of the text”.³

This exegetic circle is methodological. By accepting this circle, as readers we exceed the limitations of personal capacities of understanding, i.e. of existing, and achieve new ones: the cathartical outputs of narrations (the historiographic as well as the fictional, and in our case, particularly of those of Holy Scriptures) of our culture intermediate for us this world’s openness, both its and our own transformation.⁴ The subject that has put himself in question – since it understands himself as opportunity to put itself as well as everything else in question – is being self-realized through radicalism that surpasses the Cartesian doubt of the wounded *cogito*. With

¹ *Al-Muzemmil* 5.

² *Ali Imran* 7.

³ Ricoeur, Paul, “Philosophy and Religion Languages”, in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Fortress, Minneapolis 1995, p. 46.

⁴ Karic, Enes, *Hermeneutika Kur’ana* (“Hermeneutics of the Qur’an”) HFD Zagreb 1990, p. 17-43.

the interpretation – reading, writing, translation, and experience – through the confusion of the inter-subjectivity, the subject by necessity opens the mystery of being's secondarity. The decentralized subject attains the acceptance of the Other.⁵

The capacity for understanding and interpreting/translating the word is a capacity dedicated to making the boundaries that divide languages and cultures more tolerable, with the aim of solving their inter and trans-disciplinary communication. This doesn't include only the knowledge of the issue and the methodology of the interpretation/translation, because it also requires the knowledge of literary theories, of philosophy, history of religions and of the history of culture in general. Interpretation/translation of the holy texts and tradition must not be burdened with dogmatic and biased interpretation, as they should be free of the dictionary dictatorship and static interpretations of the meanings.⁶ The majority of interpreters and translators instead of following closely the message they convey, more likely tend to integrate it in the weaving of the personal culture and its ideology, thus not caring about the consequences of such lingual or exegetic egocentrism on the genuine human communication. Hence, the interpretation and translation aiming at bringing closer the cultures, often build insurmountable walls.⁷ The symbolic language of Holy Scriptures

⁵ Bardhi, Ismail, *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij* ("Hafiz Ibrahim Dalliu and his exegesis"), Logos-A, Skopje 1998, p. 15-35.

⁶ Regarding the interpretation of the holy text and prophetic tradition many scholars indicate that this issue has often been abused, so far as there are even some departures from the essential sources of the texts, like the Qur'an and the sayings of the Prophet a.s. It is sufficient to mention here a remark that can be found in the tafseer literature regarding some tafseers, that is that "anything can be found there, except tafseer". Also, according to one of the best knowers of the tradition of the Prophet a.s., there are facts that some 14.000 sayings have been "imputed" to the Prophet a.s. only regarding the issue of halal and haram (the permitted and the prohibited).

⁷ It is important for the new methods of interpretation/translation to enrich the language with new values, by harmonizing their global meanings. The new approach towards interpretation/translation, based upon the analysis of the nature of language, upon the caring for the etymology, tries to exceed the problems and bring us closer to the day when people in their true life would again integrate the clarities of what is born in the calmness of contemplation. Such approach towards the work of interpretation/translation of the Holy Scriptures,

gathers in itself the cosmic energy of the good. And that is universal. Universal symbols appear as structures of the human soul, represent the symbiosis with the world and overall universe, and yet remain unspoken.

* * *

War as a brutal means and a way of use of force and violence for solution of problems in inter-human relations, continuously follows man since the first days of his existence and his entry into history. The Bible too has noted that children of the first man in this world, Adam, fought among themselves and Cain killed Abel. The war is not necessarily waged for religious matters although, in one of its initial stages, it can assume certain religious dimension. The importance of the religious dimension of certain conflict increases proportionally with the dimension in which religious structures correlate with the structures in power in a given country. The relation between war and religion has been and still remains present during the entire history, but it will be fully disclosed only with the monotheistic religions: the Judaism, Christianity and Islam. With or without reason many slanders of exclusion, intolerance and war-waging fell on the religious monotheism, which in general are continuous reasons for war and fighting. It is not strange why it is precisely the war that has remained much more affiliated to monotheism rather than to polytheism.⁸

In a deeper level, the historical exclusiveness of monotheism comes with the presentation of the category of truth in the area of

in fact, means the return to the sources, which at the same time means the return to the universality of the message, an universality that preserves the embroidery of the individual and the general, the local and the global. In this direction the criticism made often against the mufessirs and muhadiths in the Islamic milieu, due to many shortcomings, is not unfounded.

⁸ Polytheism doesn't even recognize the typical monotheistic notions, like: non-believers, renegades, schismatics, converted and converting wars. Equalizing the nonbelievers with enemies is in a strong relation with the imagination of God as the warlord. Here we notice very important moments: wars in the early times based on various myths, or the strict presentation of polytheism (*shirk*) in many Qur'anic verses, like for instance: *an-Nahl* 35, *al-Baqarah* 96, *al-An'am* 81 etc. Regarding the word *shirk* also see: al-Esfahani, Ragib, *Mufredatu el-Fadhil Kur'an*, "Daru-l-Kalem", Damascus 1992, p. 451-452.

religion, something that as a notion is not so familiar to polytheism, because for polytheism there are only stronger and weaker gods, not true and false ones⁹, while the discussion about the truth instantly presents certain possibility for an ideological result with long-term consequences for the social order. Since the religious belief includes the conviction for the existence of one single truth, people can hardly keep it only for themselves and intend to present the same to others as well.¹⁰

Prior to entering into explaining and interpreting the phenomenon of war in Islam, we will throw a glance to the words used in the Qur'an when describing this phenomenon, like: *harb*, *kital* and *jihad*, though in continuation we will mainly address to *jihad*.¹¹

From the beginning we must mention that in the most general sense *jihad* means an overall spiritual and material effort for attaining the realization of Allah's s.w.t. law – the *Sunnatullah*. *Jihad* can be literally translated as any effort oriented towards a specific goal. *Jihad* is the obligation of an individual and a society in their efforts to realize any given duty that results from specific obligations determined by the Islamic law. Since means used to achieve that goal – depending on social, economic and political circumstances – may be peaceful or by force, personal or common, spiritual or physical, it becomes clear that *jihad* embraces a large number of various contents.¹² Islamic jurists and scholars by *jihad* imply in particular the

⁹ Eliade, Mirche, *Istorija vjeronanja i religiskih ideja*, ("History of belief and religious ideas"), "Prosveta", Belgrade 1991. (Chap. 9, 10, 12).

¹⁰ Of course this has to do with believers in general, while as far as the prophets are concerned, they were ordered to do so. See: al-Esfahani, Ragib, *Mufredatu el-Fadhil Kur'an*, p. 352-353 (*resele*).

¹¹ It's not possible to directly accept the notion "holy war" as a synonymous of *jihad*, because this can not be found in any professional dictionary, be it classical or contemporary, except in the secular terminology where by all means this meaning is being attached to that notion. This, of course, doesn't mean that Islam "undresses" Muslims from the regular war, necessary for protection of human nature. See: *at-Taubah* 41, 79; *an-Nur* 53; *al-Hajj* 78; *al-Anfal* 22, etc.

¹² Al-Esfahani, *Mufredat*, p. 208; an-Nadwi, Dr. Abdullah Abbas, *Kamus-u el-Fadhil Kur'ani Kerim*, Chicago 1986, p. 115; *Glasnik*, RIZ BH, Sarajevo 1998, No. 5-6, "Dzihad kao zalaganje za mir i napredak" ("Jihad as an effort for peace and progress"), (Balic, Smail), p. 603.

war against those who, coming among the adversaries of Islam, oppress the people and create disorder on earth.¹³

During the emerging period of Islam – called the Makkan period – *jihad* primarily meant moral effort, while in the latter history of Islam it assumes the form of a collective effort (striving) and armed fighting¹⁴. Contrary to this, advocates of the more moderate interpretation of the role of *jihad* in Islam often support their view by the fact that the notion of war – *harb* – in Qur'an is mentioned only 6 times.¹⁵ Beside the above mentioned the word *harb* in Qur'an is also used as *mihrab* and has the meaning of "sanctuary", because "it is a place where the Satan and lust are fought against"¹⁶. Another translation of this word means *synagogue*.¹⁷ As for the other word mentioned above, *kital*, beside of its primary meaning of "killing" it also means "death"¹⁸. Apart from the mentioned meanings, other meanings for the same words can be found in the holy text, which do not imply only physical, but spiritual death too.¹⁹

A closer textual review of the Qur'an gives much support to the more precise determination of the notion of *jihad*, which appears as armed fighting or war. In the Islamic literature the *ayah* that clearly states that "there is no compulsion in religion"²⁰(*al-Baqarah* 256), is very often quoted, with the remark that this is the main proof for freedom of belief in the Islamic society. In another place the Qur'an orders: "And fight in the Way of Allah those who fight you, but transgress not the limits. Truly Allah likes not the transgressors. And kill them wherever you find them, and turn them out from where they

¹³ Balic, Smail, *ibid.*, p. 608.

¹⁴ *Islam Ansiklopedisi*, TDV, Istanbul 1993, v. 7, p. 527-531 (Jihad).

¹⁵ *al-Baqarah* 279; *al-Maidah* 4; *al-A'raf* 57; *Muhammad* 4; *at-Taubah* 107; *al-An'am* 23.

¹⁶ *Mufredat*, p. 225.

¹⁷ an-Nadwi, Dr. Abdullah Abbas, *Kamus-u el-Fadhl Kur'ani Kerim*, Chicago 1986, p. 127.

¹⁸ *Ibid.*, p. 501. This word in the Qur'an can be found in several verses, like: *an-Nisa* 29; *al-Anfal* 17; *Ali Imran* 144; *adh-Dhariyat* 10; *al-Mudaththir* 19; *Abasah* 17 etc.

¹⁹ *Al-Baqarah* 85; *al-Muddaththir* 19; 'Abasa 17; *al-Taubah*:30. For more see: an-Nadwi, *ibid*, p. 501-503.

²⁰ *Al-Baqarah* 256.

have turned you out. And fitnah is worse than killing..." (*al-Baqarah* 190-191). This verse orders Muslims to wage war against their attackers. So, only a just and defensive war is permitted. Thus *jihad* is limited by two essential conditions: the forbiddance to transgress the limits in armed fighting and the possibility to fight only those who attack. Hence *jihad*, when it appears in the form of armed war, is closer to the European and Christian concept of the just rather than "holy" war.

The Qur'an often equalizes *jihad* with fight or engagement in war, expressed through the Qur'anic words: "*And fight in the Way of Allah and know that Allah is All-Hearer, All-Knower*" (*al-Baqarah* 244). Above all, Muslim theologians consider that in fact it is about war against personal lust and for self-defense. But, many other Qur'anic texts, in particular from the Medinian period, are not so reserved any more. War is now being understood as a religious duty that doesn't foresee any exemptions.²¹ In line with this, the Qur'an orders: "*Only those are the believers who have believed in Allah and His Messenger, and afterward doubt not but strive with their wealth and their lives for the Cause of Allah. Those! They are the truthful.*" (*al-Hujurat* 15). Ever more determined is the following ayah: "*O Prophet! Strive hard against the disbelievers and the hypocrites, and be harsh against them, their abode is Hell, - and worst indeed is that destination*" (*at-Taubah* 73), though Muslim theologians take it as a metaphor for spiritual war.

In continuation with these interpretations, some exegetes propose three meanings of *jihad*: war against the self and the spirit who wishes bad²²; war for spreading of Islam or war against the nonbelievers; and finally war among own ranks against not good Muslims.²³

The initial military conquests of Muslims had not as their purpose the Islamization of the people of those countries, but en-

²¹ *Al-Baqarah* 216, 244; *an-Nisa* 84; *al-Maidah* 35; *al-Anfal* 39, 57-66; *at-Tahrim*:9.

²² *Yusuf* 53.

²³ Djozo, Husein, *Izabrana djela*, ("Selected Works"), v. II, El-Kalem - FIN, Sarajevo 2006, p. 541-557.

suring the survival, peace and security of the new state. Apart from the fact that *jihad* in some cases assumed the features of Islamization and military missionary (*da'wah*), one can't accept the saying that Islam was spread only by "fire and sword".²⁴

The notion of *jihad*, in its space determination, has found in some theological schools its true explanation in the division of the world in *Daru-l-Islam*, the House of Islam, and in the area of war or yet non-Islamized part of humanity, called *Daru-l-Harb*, or the House of War. This distinction expresses the effort and will one day the entire world to accept Islam's teachings. In Islam this was supported, according to social circumstances, with state reasons which, for a Muslim, are always the same with the religious reasons. Here it should not be forgotten that nevertheless the Jews and Christians, as a protected minority, belonged to the "House of Islam", and not to the territories that were about to be Islamized in the future.²⁵ Also it should be noted that any armed conflict, in the sense of "minor *jihad*" is poured into the "greater *jihad*", which is entirely of spiritual nature and of religious content.²⁶

The Islamic terminology determines the meaning of the holy only according to the Qur'an and the tradition of Muhammad a.s. Thus Islam uses this word very "avariciously".²⁷ Today *Jihad* has become an overall philosophy of the Islamic view on war, because a Muslim cannot live in an era of ideological wars without his personal defensive worldview.²⁸ In the contemporary circumstances

²⁴ Džozo, Husein, *Izabrana djela*, ("Selected Works"), v. I, El-Kalem - FIN, Sarajevo 2006, "Islam - Jihad", p. 486.

²⁵ Balic, Smail, *op.cit.*, p. 608.

²⁶ Esposito, John L., "Muhammad Iqbal i Islamska drzava", ("Muhammad Iqbal and the Islamic State"), in *Suvremena ideologijska tumacenja Kur'ana i Islama*, ("Contemporary ideological interpretations of the Qur'an and Islam"), p. 111-120.

²⁷ *Ibid.* p. 604.

²⁸ Islam as an universal religion and fulfillment of the Revelation in general calls upon its believers to be careful, both from the individual as well as collective aspect, towards the appearances that fight the naturality and cause disorder on Earth: today we have the case of abuse with fetuses in China for instance; severe family planning; official marriages among homosexuals of both genders; marriages with animals; huge and uncontrolled exploitation of natural resources and

jihad has assumed various forms, like the boycott of alien worldviews, ideologies and cultures, boycott of those ideas that are contrary to Islam and that cast doubt on Muslim beliefs and values of the Islamic civilization.²⁹

Earlier we pointed out some of the meanings of the words *jihad*, *kital* and *harb*, except for those who are known only to Allah s.w.t. But *jihad* is a highly pure religious word directly addressing the individual to be always in the service of the pure monotheism and prepared for creating a sound society or *Ummah*, and to be permanently aware of this meaning of *jihad* for continuous fighting of evil, because “the goal of *jihad* is peace on earth; this is its desired end”.³⁰ On the other hand the *Ummah* itself or the society can decide on *harb* and *kital*. As for *kital*, or murder/killing, in the way of Allah as a Qur’anic order for the believer, it has been decreed in such a manner for man to be precautiously prepared in his sub consciousness that when he strikes, it is not him who does the killing, but it is Allah s.w.t. that does so.³¹

Some of the above verses are revealed in Makkah and some in Madina. The Makkan verses call for improvement of individuality, strengthening of belief, permanency of monotheism, while the Medinian are their practice or implementation in societal sense. It is true that for giving an assessment regarding the interpretation of the Qur’anic verses one has to master its disciplines. But the full meaning of the verses comes to surface when taking the Qur’an in its integrity, which enables the understanding of the decree and its meaning. Otherwise human mind and the logic of understanding are put on test.³² It is clear that main war presented in the above

domination of the science without morals. Islam is a religion with strong defensive system, and it enables its development only upon such tracks.

²⁹ Uwais A.H., “*Xhihadi në Islam – në të kaluarën dhe sot*”, (“Jihad in Islam – in the past and present”), “*Sharq-al-Awsat*” 1982, November 19, p. 13.

³⁰ Balic, Smail, *op.cit.*, p. 606.

³¹ See *al-Anfal* 17.

³² Like any other science, the tafseer too has its necessary methodology, without which it would have been very difficult to reach appropriate results of getting to know the text. Since it is about the Holy Scripture, first of all come the belief, sincerity, and love and then mastering of the language, causes for the revelation

verses is God's *tawheed*. Thus, anyone who dares to intervene in God's nature, by abusing his "political" mission and causing confusion, as well as going so far as declaring war at a venture, those verse call to reflect and correct himself, as well as to return to his God. Politics as power and aim to rule over the others throughout the history has misused all religions, systems and ideologies. We can't say that politics has not waged occupying and enslaving wars in the name of Yahweh, Jesus or Allah. The same goes for ideologies too. Politics has also waged imperialistic wars in the name of socialism/communism. We can't and we shouldn't deny that there were no occupying wars in Islam's history. Yet, it is a fact that Muhammad a.s. has led wars, but only defensive, with the sole purpose of securing the religious freedom. He has fought to create conditions for people absolutely free, without any danger to determine themselves. Who wants can believe, who doesn't can do as he wishes. There is not and there cannot be compulsion in religion. This is an intangible Qur'anic principle. Muhammad a.s. strictly obeyed to this principle. He forbid, because Allah s.w.t. orders so, to make any compulsion in one's embracing Islam.³³ Unfortunately, very early the Islamic governance turned into politics and ruling. This begun immediately after the period of *hulefai-rashidin*.³⁴

The Qur'an in everything starts from man. In him, in that egoistic, animalistic, narrow and closed lay down the reasons of war and all other evil. Hence, the Qur'an persistently insists that every action, every deed, including the war, to be done in the name of God and on God's way. This means nothing else but that the motives of war, its means and goals should not be assessed and their rationale to be accepted only on the basis of narrow personal interests, whether of a class, national or ideological. In the name of God and in God's way means to fight for general human values, for

of verses, *nasih-mansuh*, as well as the time and the place. See: Bardhi, I., *Hafiz Ibrahim Dalliu*, p. 145-161.

³³ Djozo, Husein, *op.cit*, v. II, p. 547.

³⁴ *Ibid*, p. 544.

man as such, not for man with this or that distinction, of this or that orientation.³⁵

First of all one should see the man in man. The enemy is also a man. Even while fighting against him, one should behave and act in a humane manner. We must know this because the Qur'an doesn't allow initiation of wars. In defense it strictly forbids to go beyond the necessary defense. The Qur'an punishes only the one who has done wrong; it doesn't allow and strictly forbids the punishment of the innocent in every respect, regardless of their faith and national, religious or cultural identity. The right – *adalah*, is the main balance for man's and society's full peace, stability and freedom.

* * *

As we could see, there are many views about the interpretation of war that contradict each-other and give the opportunity to choose the one that suits for the given moment to the interpreters in power. Problems often do not result from the principle, but from the fact that who will interpret and implement those principles, namely who will lead or rule in the name of principles. The important one is the interpretation of the religious teachings in accordance with the universal principles, in whose center stands free life and equality of all men. While interpreting the "holy texts" it's not sufficient only to understand the text itself, but its context too. This is why religions, in spite of considerable parts of their teachings with messages for peace, love for the fellow men, forgiveness and similar messages, in the past, but to a large extent even today, have remained possible sources and responsible ones for conflicts.

Today, as in the past, the abuse of faith can cause great damages. Often it happens that those who do not believe or who do not observe the principles of the religion they preach to do evil in the name of religion. It takes a lot of self-criticism to observe in practice certain great principle, and there are many challenges that estrange in practice people and religious organizations from this

³⁵ *Ibid*, p. 544-545.

principle. Besides, each and every principle can be very resiliently interpreted according to practical needs, and there are so many principles that can't be put together in harmony.

As believers we have great responsibility in preserving the faith and in presenting it. Holy texts are the main warranty for human peace and stability. We learn from them how to believe in God, how to guide ourselves and which are the values that do not estrange us from the *Sunetullah*. There can be no contradiction in that. If we agree to listen and accept what was given to us in the messages that prophets received on our behalf, they could guide us beyond ourselves, so we could again and again choose life.

Bibliography

- al-Esfahani, Ragib, *Mufredatu el-Fadhil Kur'an*, "Daru-l-Kalem", Damascus 1992.
- an-Nadwi, Abdullah Abbas, *Kamus-u el-Fadhil Kur'ani Kerim*, Chicago 1986.
- Glasnik*, RIZ BH, Sarajevo 1998, No. 5-6, "Dzihad kao zalaganje za mir i napredak" ("Jihad as an effort for peace and progress"), (Balic, Smail).
- Bardhi, Ismail, *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij* ("Hafiz Ibrahim Dalliu and his exegesis"), Logos-A, Skopje 1998.
- Djozo, Husein, *Izabrana djela*, ("Selected Works"), v. II, El-Kalem - FIN, Sarajevo 2006.
- Eliade, Mirche, *Istoriija vjerovanja i religiskih ideja*, ("History of belief and religious ideas"), "Prosveta", Belgrade 1991. (Chap. 9, 10, 12).
- Esposito, John L., "Muhammad Iqbal i Islamska drzava", ("Muhammad Iqbal and the Islamic State"), in *Suvremena ideologijska tumacenja Kur'ana i Islama*, ("Contemporary ideological interpretations of the Qur'an and Islam").
- Islam Ansiklopedisi*, TDV, Istanbul 1993, v. 7, (Jihad).
- Karic, Enes, *Hermeneutika Kur'ana* ("Hermeneutics of the Qur'an") HFD Zagreb 1990.
- Ricoeur, Paul, "Philosophy and Religion Languages", in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Fortress, Minneapolis 1995.
- Uwais A.H., "Xhihadi në Islam – në të kaluarën dhe sot", ("Jihad in Islam – in the past and present"), "Sharq-al-Awsat" 1982, November 19.

İslam'da Savaşın Yorumlanması

Atıf/©: Bardhi, Ismail, (2011). İslam'da Savaşın Yorumlanması, Milet ve Nihal, 8 (2), 19-32.

Özet: Din dili basit değildir; dini anlatının kullandığı sembolleri ve anlamları her zaman geçerlidir. Dinin anlaşılması bilginin yanı sıra hikmete ve Allah'ın inayetine ihtiyaç duyar. Her kelimenin kendisine has anlam ve çeşitleri vardır. Bu çerçevede Kuran'daki kital, harb ve cihad gibi kelimelerin, bize bütüncül anlamlarını ifşa eden ve savunduğu hedefi işaret eden kitabın (Kuran-ı Kerim) bütünlüğü içerisinde ele alınması gerekir. Kur'an hakikati / hakkı en kesin ve en evrensel esas olarak tesis eder ve tatbik eder. Semavi dinlerin takipçileri, özel ve genel dini geleneği ve tarihi yeniden okumayı, yorumlamayı, gözden geçirmeyi sağlayacak hermenötik bir yönelimin peşindedirler. Böylece ortak çabanın ürünü olan zenginleştirmeyle farklılıkların ve ortak değerlerin dönüşümü, daha insani bir dünyanın ve daha iyi bir geleceğin inşasına katkı sağlayabilir.

Kur'an'ın sembolik anlatımı içinde yer alan kavramlardan birisi de "savaş"tır. Savaş, insan ilişkileri arasındaki sorunların çözümünde güç ve şiddet kullanma tarzını ifade etmektedir. Savaşın pek çok kurumun yanı sıra özellikle tek tanrılı dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam çerçevesinde din ile de yakın ilişkisi söz konusudur. Savaşın politeizmden çok monoteizm ile ilişkilendirilmesi de oldukça ilginçtir. Muhtemelen bu ilişki monoteizmin sunduğu hakikat doktrini çerçevesinde tarihsel bir dışlayıcılık eğiliminden kaynaklanmaktadır. Politesit dinlerde ise ilahi kategoriler çoğulcu bir form halinde gerçek ya da sahte değil daha güçlü ya da daha zayıf tanrılar şeklinde tezahür etmektedir. Ancak monoteist dinlerin hakikat hakkındaki bu tartışmalarının zamanla sosyal düzen için ideolojik sonuçlar doğurması söz konusudur.

İslam perspektifinden savaş konusunu ele almak için Kur'an'da dile getirilen en önemli kavram harb, kital ve cihad'dır. Ancak cihad, üzerine çok detaylı anlamların yüklendiği bir kavram olarak daha öne çıkmaktadır. Örneğin Mekke döneminde cihad temel olarak ahlaki çabayı ifade etmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde topluca savaşa hazırlık ve silahlı savaş olarak tanımlanmıştır. Esasen cihad oldukça soyut bir kavramdır. Bu kavram insanlar sürekli olarak saf monoteizmin hizmetinde çalışmayı telkin eder. Bunun için de güçlü bir toplum ya da ümmet oluşturmayı bu ümmetin de sürekli bir cihad içinde olmasını yani kötü ile savaşmasını önerir. Zira cihadın hedefi yeryüzünde barış ve huzurun sağlanmasıdır. Bununla birlikte ümmet harb veya kitale yani silahlı çatışmaya karar verebilir. Ancak Allah'ın gerekli durumlarda inanan insanlara yüklediği bu emir yine Allah'ın çizdiği ölçüler dahilinde gerçekleştirilir. Bu ölçülerin başında da savaş halinde haddi aşmamak gelir. Cihad bağlamı ayetlerin bir kısmı Mekki bir kısmı Medeni'dir. Mekki olanlarda bireysel olgunlaşma, inancın güçlendirilmesi ve monoteizm vurgusu ön plandadır. Medeni olanlarda ise bu ayetler çerçevesinde sosyal bir duyarlılık oluşturulması hedeflenmiştir. Fakat şurası çok açıktır ki bu ayetlerde ifade edilen asil savaş Allah'ın birliği üzerindedir.

Savaş meselesine tamamen insani bir gözle bakmak gerekir. Nihayet

düşman da bir insandır. Düşman da olsa insana yönelik her savaşın yine de insani bir tarz içinde yapılması gerekir. Bu nedenle savaş halinde zaruri savunma önlemlerinin ötesine geçmemek gerekir. Kur'an sadece suçlu kişiyi cezalandırmayı önerirken dini, milli ve kültürel kimlikler sebebiyle masum insanların cezalandırılmasını yasaklamıştır. Esasen insanların ve toplumun barış, istikrar ve özgürlüğü için temel denge noktası adalettir. Bütün bunlara rağmen savaş yorumları hakkında birbiriyle çelişen pek çok görüş bulunmaktadır. Bu durum güçlü olan tarafın durumuna uygun olanı seçeneği seçme fırsatı vermektedir. İslam geleneği söz konusu olduğunda sorunlar genellikle prensiplerden kaynaklanan bir sonuç olmadığı görülür. Sorunlar, daha ziyade, bu prensipleri kim yorumlayacak ve uygulayacak, yani prensipler adına kim liderlikte ya da uygulayıcılıkta bulunacağıyla ilişkilidir. Burada önemli olan husus, dini öğretilerin, merkezinde özgür bir hayat ve bütün insanların eşitliği ilkesinin olduğu evrensel prensiplerle uyum içinde yorumlanmasıdır. Kutsal metinleri yorumlarken bu metinlerin kendisini anlamak yeterli değildir; aynı zamanda metinlerin bağlamlarının da anlaşılması gerekir. İşte bu durum barış, sevgi ve merhamet gibi mesajlara dayalı öğretilerine rağmen geçmişten günümüze kadar dinlerin çatışmaların kaynağı ya da sorumluları arasında sayılmasının nedenidir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinin suiistimal edilmesi büyük zarar ve yıkımlara sebep olmaktadır. Sıklıkla inanmayan ya da dinin prensiplerini yerine getirmeyen kişiler kötülüğün din adına yapıldığını ileri sürerler. Uygulamalar sırasında dinin telkin ettiği temel prensiplere uyma konusunda pek çok zaafiyete rastlanmaktadır. Ayrıca yine uygulama esnasında insanları ve dini organizasyonları bu prensiplerden uzaklaştıran meydan okumalar da söz konusudur. Esasen her prensip pratik ihtiyaçlar doğrultusunda oldukça esnek bir şekilde yorumlanabilir. Hatta uyum içinde bir araya getirilemeyecek pek çok prensipten dahi söz edilebilir. Bu durumda inanan kişiler inancı korumak ve onu temsil etmek adına ağır bir sorumluluk sahibidirler. Kutsal metinler insanlığın huzur ve istikrarının temel güvenceleridir. Biz bu metinlerden Tanrı'ya nasıl inanacağımızı ve bizi sünnetullahtan ayırmayacak değerlerin neler olduğunu öğreniriz. Eğer peygamberler aracılığıyla bize ulaştırılan mesajları dinleyip onaylarsak bu mesajlar bizim kendi zihnimizin de ötesine geçerek bize rehberlik eder.

Anahtar Kelimeler: Kital, harb, cihad, kutsal metinler, gelenek.



Malik Bin Nebi’de Sömürülebilirlik Olgusu

Tamer YILDIRIM*

The Fact of Colonizability in Malek Bennabi

Citation/©: Yıldırım, Tamer, (2011). The Fact of Colonizability in Malek Bennabi, Mîlel ve Nihal, 8 (2), 33-52.

Abstract: This article examines Malek Bennabi’s concept of colonizability. Bennabi is a prominent thinker known by his works about the conditions of renaissance of the modern Islamic society. Bennabi has deeply studied the core of problem of civilization. According to Bennabi, moral and social function of religion contributes in the establishment of civilization on a large scale. Colonization of minds has driven Muslims towards a state of moral and psychological decay. He contends that the causes of the Muslims’ decline did not come from outside but most importantly there are some internal causes. The people are only colonized because of that they are able to be colonize. Consequently, Bennabi considers the dead ideas as causing the basis for colonization and expresses it as colonizability.

Key Words: Malek Bennabi, Colonizability, Civilization, Islamic Society.



* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD
[tameryildir@hotmail.com].

Atıf/©: Yıldırım, Tamer, (2011). Malik Bin Nebi’de Sömürülebilirlik Olgusu, Mîlel ve Nihal, 8 (2), 33-52.

Öz : Bu makale Malik Bin Nebi’nin sömürülebilirlik kavramını incelemektedir. Bin Nebi modern İslam toplumunun yenilenmesinin koşulları hakkındaki kitaplarıyla tanınan önemli bir düşünürdür. Medeniyet probleminin özünü derinlemesine incelemiştir. Bin Nebi’ye göre dinin, ahlaki ve sosyal fonksiyonu, medeniyet kurulmasına büyük ölçüde katkıda bulunur. Zihinlerin sömürgeleşmesi Müslümanları ahlaki ve psikolojik bir çözülmeye doğru götürmüştür. O, Müslümanların gerilmesine neden olan sömürgeleşme probleminin dışarıdan değil, içeriden kaynaklandığını iddia etmiştir. İnsanlar sadece sömürülebilir olduğundan sömürleştirilir. Sonuç olarak Bin Nebi, sömürgeleşmenin temel sebebinin ölü fikirler olduğunu düşünür ve bunu sömürülebilirlik olarak ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Malik Bin Nebi, Sömürülebilirlik, Medeniyet, İslam Toplumu.

Giriş

Sömürgecilik, bulunduğu her yerde olduğu gibi, İslam ülkeleri için de yıkıcı bir süreç olmuştur. Özellikle zihinlerdeki sömürgeleştirme devam ettiğinden, bu süreç tamamıyla sona erdirilememiştir. 1950’lerden sonra resmi sömürgeciliğin sona ermesi, Batı’nın Ortadoğu, Afrika veya Arap dünyasındaki bilimsel ve kültürel etkisinin bitmesiyle sonuçlanmamıştır. Bazı bakımlardan, neo-sömürgecilik olarak tanımlanan Batı’nın etkisi daha da artmıştır. Zira fiili sömürgecilik görünür ve mücadele etme şekli belli olduğundan ortadan kaldırılması kolaydır. Fakat fikri ve düşünsel sömürgeleşmenin aşılması çok kolay olmayacaktır. Çünkü bu iki şekilde mücadeleyi beraberinde getirmektedir. Birincisi sömürge güçleriyle, ikincisi sömürgeleştirilen yerli zihinlerle. Bu yazıda bu sömürülebilirlik anlayışının ne olduğu, nasıl aşılabileceği ve oryantalizmle ilişkisi çağdaş İslam düşünürlerinden Malik Bin Nebi’nin (1905–1973) değerlendirmeleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bin Nebi’yi temel olarak almamızın nedeni, onun sömürgeleştirilmiş bir ülkede dünyaya gelmesinin veya sömürgecilik meselesine yaklaşım biçiminin yüzeysel bir başkaldırı veya buna övgüyle yetinme gibi bir halden ziyade, gerçek anlamda sömürgecilikten nasıl kurtulunabileceğinin yollarını belirtmesidir. Ayrıca Batı kültürünü Fransa’da öğrenen ve orada eğitim gören Bin Nebi

diğer entelektüellerden farklı olarak Batı’yı dışarıdan bakarak değil içeriden görerek ele almıştır. Yükseköğrenimini Batı’da gördüğünden eğitim açısından Batı’lı bir ürün olarak değerlendirilmesine rağmen, İslam’a olan inanç ve teslimiyetini terk etmeyen, evrensel insani çabalara olumlu bir katkıda bulunmayı ve onun bir parçası olmayı mümkün kılan özeleştiriciliği daha yüksek seviyelerine ulaştırmayı başarmada büyük mesafeler kat eden bir düşünürdür.¹ Müslümanların kaderini ilgilendiren konularla hem bir sosyolog hem de bir düşünür olarak ilgilenmiştir. Bu anlamda İslam ülkelerinde tanınmasının en önemli sebebi sömürü ve medeniyet hakkındaki gerçekçi değerlendirmeleri olmuştur.

Sömürgeciliğin Çeşitleri

Bin Nebi siyasi açıdan sömürgeciliği hayata doğrudan müdahale etmeyen liberal sömürgecilik ve hayatın en küçük teferruatına karışmaya kadar varan totaliter sömürgecilik olmak üzere ikiye ayırır.² Fakat sömürgeciliğin her iki kısmının da sömürgecinin yeniden kendine gelememesi için, her türlü iffet, asalet ve faziletleriyle mücadele edeceğini belirtir.³ Sömürgeciliği Avrupa Uygarlığının Avrupa sınırlarının ötesine taşınması⁴ olarak değerlendiren Bin Nebi, sömürgeciliğin tarihini Avrupa için Amerika’nın keşfiyle

¹ Abdulvehhab el-Efendi, “Kendi Hareketimizi İncelemek; Kinizmsiz Bir Sosyal Bilim”, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 321–2. Malik Bin Nebi’nin öğrenciliğini yapmış olan Raşid bin İsa’nın da belirttiği gibi “Malik Bin Nebi’yi diğer düşünürlerden, ilim adamlarından farklı kılan, onun Batı’yı çok iyi bilmesidir. Diğer düşünür ya da ilim adamları Batı’yı dışarıdan bakarak eleştiriyorlar. Bin Nebi ise Fransa’da yaşadı ve orada eğitim gördü. Batı kültürünü Fransa’da öğrendi ve içerden gördü, tıpkı İkbâl gibi. Eğer Batı dilini bilmiyorsan, içerden görmemişsen nasıl eleştirebilir ya da ele alabilirsin.” Raşid Bin İsa İle söyleşi, “Türkiye, Tarihi Görevini Yerine Getirmek İçin Geri Dönüyor” *Özgün Duruş*, 10-05-2010.

² Malik Bin Nebi, *Vichetü’l-Alemi’l-İslâmî*, trc. Abdüssabur Şahin, 5. bs., Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1986, s. 108-109.

³ Malik Bin Nebi, *Vichetü’l-Alemi’l-İslâmî*, s. 110–113. Bin Nebi, sömürgeleştirmenin politikacıların gözüyle değil sosyologların gözüyle ele alınması gerektiğini belirtir.

⁴ Malik Bin Nebi, *Teemmülat*, 5. bs., Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muasır, 1991, s. 45–46.

başlatır.⁵ Bu anlamda sömürü kültürüne sahip olanlar, kendi menfaatlerine uyması için sadece toplumları değil, insanlık tarihini de parçalamış ve bölmüşlerdir. Onu bir bütün olarak ele almaktan kaçınmışlardır – hatta tarihsel olarak İslam’ın hâkim olmuş olduğu yerlerde İslam Medeniyeti yokmuş gibi davranmışlardır-. Meselenin köklerine inince şu görülmektedir ki, Amerika’nın keşfiyle başlayan bugünkü Batı medeniyeti, yine bir sömürgeci medeniyet olan Roma’nın sömürgecilik ananelerinin yeniden diriltmiş hali gibidir. Sömürgecilik bundan dolayı tarihi akış içinde geriye doğru bir gidişi ifade etmektedir.⁶ Genel olarak bakıldığında sömürgecilik tarihin kaydettiği en büyük tahribattır. Zira sömürgecilik politikası deyince sömürgeciler bundan kargaşa, karıştırma, ihtilaf vasıtalarını kullanmak manasını çıkarmaktadır ki sömürgecinin sömürülme ömrü uzatılabilir.⁷ Uygulamalarına bakıldığında da görülen şey bunlardır.

Sömürgecilik konusunda Bin Nebi’nin yaptığı bir ayırım daha vardır ki bu; kendisinin icadı olan sömürgeciliğin içsel olarak kabullenilmesi yani ‘içsel sömürgecilik’ (colonisabilité, el-kâbilîye li’l-isti’mâr, sömürülebilirlik)⁸ ile ‘dış sömürgecilik’ tir.⁹

⁵ Malik Bin Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 137.

⁶ Malik Bin Nebi, *Cezayir’de İslama Yeniden Doğuş*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1973, s. 117. Bin Nebi hegemonya güçlerinden kurtarılmış bir üçüncü dünya düşüncesini dile getirerek özellikle Bandung konferansı gibi toplantılarda Müslüman olsun veya olmasın Batı emperyalizmine yönelik Asya, Afrika ve Latin Amerika’nın sömürüden kurtulmasının savunucusu olmuştur.

⁷ Malik Bin Nebi, *Vichetü’l-Alemi’l-İslâmî*, s. 112–113. Bin Nebi’nin genel kabulüne göre Batı’yla karşılaşmadan önce Müslüman dünya tüm içsel dinamiklerini ve canlılığını yitirmiş ve sömürülebilir duruma gelmiştir.

⁸ Bu kavram Türkçeye sömürge edilebilirlik, sömürüye yatkınlık, sömürülmeye yatkınlık şeklinde tercüme edilebilirse de ‘sömürülebilirlik’ şeklinde çevirmeyi daha uygun gördük.

⁹ Sömürülebilirlik kavramı ilk olarak Hasan el-Benna tarafından kullanıldığı söylense de kavramı fikrinsel anlamda bir bütün olarak Bin Nebi ele almıştır. Kavramla ilgili olarak Hasan el-Benna’ya ait ve Malik Bin Nebi tarafından alıntılanan cümle şöyledir. “Emperyalizmi ruhlarınızdan atın, o da sizin topraklarınızı terk edecektir”. R. Mitchell, *The Society of The Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, 1966, s. 230. Ayrıca Ömer Muskavi, Bin Nebi’nin sömürülebilirlik terimini Muvahhidler devrinden sonraki Müslümanların toplumsal bir hastalığı olarak değerlendirmektedir ki kanaatimizce bu doğru bir

Sömürülebilirlik

Konunun asıl incelenmesi gereken yönü burasıdır yani insanların psikolojik ve sosyal açıdan sömürge olmaya hazır olmaları kavramıdır.¹⁰ Bu kavramlaştırmaya Malik Bin Nebi, özellikle sömürgecilik olgusuna yönelen toplumsal ve siyasal tepkilerin, ulusal hareketlerin eylem düzeyinden farklı mücadele boyutlarına dek hepsini kuşatacak bir tepkiyi oluşturamaması sonucunda ulaşmıştır.¹¹ Sömürgecilik olgusunu salt siyasal boyutuyla değil uygarlık boyutuyla ele almıştır.¹² Bu noktada sömürgecilik dramının iki yönünün görülmesine işaret etmiştir: Kültür terimleriyle ifade edilen sömürülebilirlik ve sömürgecilik.¹³ Bin Nebi'ye göre sömürülebilirlik tarihin belli bir devrinde onu yaşayan bütün üçüncü dünya ile ilgili bir fenomendir. Bir anlamda bu, sömürge sonrası dönemin hala kültürel tahakkümü içerdiğini ifade etmektedir. Çünkü sömürgeci faktörü hayatın her safhasında sömürge ruhuna uygun bir gevşeklik empoze etmiştir. Tabiatın ve onun kanunlarıyla savaşmaktan korkan bir sömürge elde etmek için çalışmışlar ve sonuçta sömürge idaresi sömürülenlerin nasıl düşünmesini istemişse öyle düşünmüş ve kendilerini öyle görmüşlerdir. Yani sömürge idaresi insanları hangi noktada görmek istemişse orada durmalarını sağlamıştır.¹⁴ Bir alışkanlık haline almış alan bu durum, halkların psikolojilerinden, zevklerinden, düşüncelerinden ve alışkanlıklarından türeyerek gelişmiştir. Bu, -dış müdahale olsa da- sosyal evrimdeki bir başarısızlığı ifade eder. Özellikle gelişmiş ülkeler ve

değerlendirme değildir. Bkz. Ömer Muskavi, "Takdim", *fi Mehebbi'l-Ma'reke:İrhasatü's-Sevre*, Malik b. Nebi, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981, s. 7-9.

¹⁰ Sömürülebilirlik kavramı psikolojik bir duygudur. Dolayısıyla hem sömürgeciliğe karşı mücadele yapamaz hale getirir hem de sömürgeciliğin misyonunu kolayca gerçekleştirmesini sağlar.

¹¹ Ali Kureysi, *et-Tağyirü'l-İctimai inde Malik b. Nebi*, Kahire: ez-Zehra li'l-İlmi'l-Arabî, 1989, s. 51. Frantz Fanon'un eserleri –özellikle *Yeryüzünün Lanetlileri*– sömürgecilik konusunun Bin Nebi'nin zihninde şekillenmesinde etkili olmuştur.

¹² Ali Kureysi, *et-Tağyirü'l-İctimai inde Malik b. Nebi*, s. 41.

¹³ Malik Bin Nebi, *İslam Dünyasında Fikir ve Put*, çev. Cemal Aydın, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992, s. 149.

¹⁴ Malik Bin Nebi, *Cezağir'de İslama Yeniden Doğuş*, s. 120. Sömürülebilir olma durumu Müslümanların yaşadığı özgüven sorunuyla yakından ilgilidir.

onların maddi üretimleri ve araçları ve bilimsel alandaki faaliyetleri bu düşünceyi en fazla besleyen unsurları oluşturmuştur. Bunun sonucunda da İslam dünyasının hareketlerini frenleyen, tekâmülünü etkisiz hale getiren, neticede kargaşa, zaaf ve karışıklık eken sebeplerin, iç faktörler olduğu ve bunlarında sömürgeleştirilmeye müsait olma keyfiyetinden kaynaklandığı görülmüştür.¹⁵ Sömürgeciliğin başlangıcında böyle olmasa da tarihsel süreç daha sonra sömürgeciliğe dönüşen ve sömürgeciliği üreten 'sömürülebilirlik' ile devam etmiştir. Geline nokta bir anlamda sömürgecilik dış faktörüne bir de iç faktörün ilave olması durumudur ki, bu bizzat içerden gelip insanları sömürgeleşmeye mahkûm eden aşağılayıcı bir faktördür. Dolayısıyla kişi içerdeki aşağılayıcı iç faktörden kurtulduğu zaman dış faktörden de kurtulmuş olacaktır.¹⁶ Bu gerçekleşmeden tam anlamıyla özgürleşmeden/bağımsızlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Yani sömürülmekten kurtulmak için esas mesele sömürülebilir olmaktan kurtulmaktır.¹⁷ Bu düşünce aynı zamanda insanları asırların birikmiş ataletinden arındırarak değiştirmeyi de içermektedir.

Sömürgeciliği siyasi bir kapris değil tarihi bir zaruret olarak gören Bin Nebi İslam dünyasının uyanmasına sömürgeciliğin sebep olduğunu belirtir.¹⁸ Kendi dönemini dikkate alarak, sömürge-

¹⁵ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 94-95.

¹⁶ Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, s. 121-123. Bin Nebi, işgal edilen ülke ile sömürgeleştirilen ülke arasında bir ayırım yapar. Ona göre işgal edilen bir ülke sömürgeleştirilememiş bireyleri ifade eder; sömürgeleştirilen ülke ise bireyin sömürülebilirliğinin sosyal koşulların tamamında ortaya çıktığını ve onun sömürgecilik için her türlü dış istilaya hazır hale geldiğini belirtir.

¹⁷ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 107 Raşid Bin İsa kendisine sorulan "Hocanızla hangi konulardan konuşurdunuz?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Onunla sömürgeleşme hususunda konuşuyorduk. Müslümanların durumundan bahsediyorduk. Müslümanlar, kim gelirse gelsin teslim olmaya hazırды, çünkü Müslümanlar zaten sömürge olmak için birilerini bekliyordardı". Raşid Bin İsa İle söyleşi, "Türkiye, Tarihi Görevini Yerine Getirmek İçin Geri Dönüyor" *Özgün Duruş*, 10-05-2010.

¹⁸ Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, s. 118. İslam dünyasının özellikle entelektüel açıdan uyanmasının asıl sebebi yüzyıllarca engellenen ve biriken enerjinin önündeki engellerin kalkması yani doğal bir süreçtir. Ayrıca bu durum 11. yüzyılın sonlarında başlayan "Haçlı Seferleri"nin etkisine benzetilir zira bu olaydan sonra Müslümanlar siyasi ve manevi olarak daha sağlamlaşmıştır.

ciliğin İslam dünyasını uyutmaya çalışsa da aslında bu dönemin büyük ölçüde değişmeye başladığını¹⁹ Kur'an temelinde belirtmiştir. Bin Nebi'ye göre Kur'an imanun ışığından daha çok aklın ışığında yakından incelenmesi gereken bir bio-historik formül vazetmiştir; "Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirenceye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez." (Ra'd 11).²⁰ Bu ilahi yasa insanın istemesi halinde düşünce, davranış, gelenek ve değerlere ilişkin olumsuzlukları giderip olumlulukları kolaylaştıracak bir irade özgürlüğü sağlayacağı şeklinde yorumlanır.²¹ Bin Nebi, toplumların içinde buldukları konjoktür değiştikçe sorunların da değiştiğini düşünerek Müslümanların gerilemesiyle ilgili olarak Batı'nın ve sömürgecilerin değerlendirmelerine katılmayarak Müslümanların gerilemesinin dıştan değil içten geldiğini ve bunun psikolojik bir yenilgiyi içerdiğini yine Ra'd Suresi 11. ayeti ile açıklamıştır.²²

Bu bağlamda sömürge dönemini yaşamış İslam dünyasının farklı bölgelerinde yeni bir zihniyet oluşturmak için yeni bir İslam tasavvuru geliştirmek isteyen aydınlar, Kur'an'a, sünnete ve topyekûn geleneğe farklı bir yaklaşım sergileme gereği duymuşlardır. Çünkü hem sömürgeleştirilmeye müsait kalmak hem de sömürgeleşmekten kurtulmak mümkün değildir. Bu mesele ancak toplumun tamamının kökten değişmesi, herkesin uygun bir şekilde toplumsal vazifesine adapte olması ve manevi bir liyakat seviyesine çıkması ile mümkündür. Böyle bir toplumun oluşması için bir dönüşümün yaşanması, bunun için de önce toplumu oluşturacak kişilerin düşüncelerinin değişmesi gerekir. Ancak bu şekilde sömürgeleştirilmeye müsait olmaktan kurtulmak mümkün olabilir. Zira sosyal yapı değiştiğinde idari yapı da buna bağlı olarak değişecektir.²³

¹⁹ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 117.

²⁰ Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, s. 43.

²¹ Ali Kureyşi, *et-Tağyirü'l-İctimai inde Malik b. Nebi*, s. 118.

²² Malik Bin Nebi, *Şurutu'n-Nahdah*, trc. Ömar Kamil Sekavi ve Abdussabur Şahin, Nedvetü Malik Bin Nebi ve Daru'l-Fikr, 1979, s. 27-28.

²³ Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, s. 34.

Genel kabule göre toplumsal kimlik ile kültür, değişime açık ve elverişli kavramlardır. Dolayısıyla dönüşüm ve gelişmeye de müsaittirler. Ancak koşulların buna göre hazırlanması gerekir. Bu anlamda sömürülmeye müsait olma ile ilgili eleştirileri ve değerlendirmeleri, ilk düşünce hareketi ve kültürel değişimi hazırlayan bilinç hedeflemesi olarak görmek gerekir. Ancak bu şekilde geniş bir toplumsal değişimin gerçekleşmesi vuku bulabilir.²⁴ Bunun için de özgürlüğün önce zihinlerde oluşması gerekir. Çünkü insanların zihni sömürgeleştirilmeye müsait iken olacak olan şey iki şekilde tezahür edecek gibi görünmektedir. İlk sömürgecilerin bizi bizden daha iyi bileceği düşüncesinden dolayı bireyin aşağılık kompleksine kapılıp etkinliğinin en aşağıya düşmesi durumudur.²⁵ Bugün bu durum öyle bir hale gelmiştir ki Müslümanlar kültürlerinin maddi ve manevi unsurlarını hatta lezzet ve ihtiyaçlarını bile başkalarından almaktadır ve böyle olunca daha değerli olduğu düşünülmektedir. İkinci olarak bunun tersine Batı'nın kültürel egemenliği sonucu oluşan eksiklik kompleksini bastırmanın bir aracı olarak kendisiyle övünme ve iftihar duyma içgüdüsüne yapışmasıdır. Belirtilen bu ikinci durum öncelikle fikir ve vicdanı gerçek zorlukların farkına varmaktan alıkoyan bir teselli aracı olarak, uyuşturucu işlevi göreceğinden²⁶ zihinsel olarak etkinliğin olmaması veya oluşmaması gibi bir duruma sebep olabilir. Dolayısıyla belirtilen her iki husus da Müslümanların durumunu düzeltmede olumsuz bir role sahip olacaktır. Şu sebeple ki, Bin Nebi'ye göre İslam toplumu bugün medenileşme öncesi aşamasındadır. Bunun için harekete geçmeye çalışmakta ama zorlanmaktadır. Yani Müslümanlar uygarlık yoksunu ve uygarlaştırıcı bir eylemi gerçekleştirmeye muktedir görünmemektedir.²⁷ İslam toplumunun bu zorlukları iki değişik tarzda ele alınabilir: 1. Sömürgeci tezi tutanlara göre, kalkınma hamlesinin gecikmesinin faktörü İslam'dır. 2. Milliyetçi tezi savunanlara göre ise suçlu sömürgeciliktir. Bunların her ikisinin

²⁴ Ali Kureyşi, *et-Tağyîriü'l-İctimai inde Malik b. Nebi*, s. 186-187.

²⁵ Malik Bin Nebi, *Fikretu Commonwealth İslâmî*, Kahire, Mektebet'ü Ammar, 1971, s. 79.

²⁶ Malik Bin Nebi, *İntâcü'l Müsteşrikin ve Eşeruhû fi'l-Fikri'l İslâmî el-Hadîs*, Kahire, 1970, s. 23.

²⁷ Malik Bin Nebi, *Şurutu'n-Nahdah*, s. 27-28.

kökeninde çok kuşkulu temel bir kusur bulunmaktadır. Birinciler her şeyi İslam'ın sırtına yükleyerek sömürgeciliğin İslam dünyasının bugünkü kaosundan büyük ölçüde sorumlu olduğunu unutturmak isterler. İkinciler de her şeyi sömürgeciliğin sırtına yükleyerek, sorundan hiçbir şeyi gidermeyen, aksine artıran demagogjelerini örtbas etmeye çalışırlar.²⁸ Oysa Bin Nebi İslam Dünyasının çökmesinin İslam'a değil ümmetin tarihteki uygulamalarına atfedilmesi gerektiğine inanır ve Müslümanların geri kalmasının da maddi imkânların azlığından değil daha ziyade fikir darlığı ve gayretlerin dağınıklığından dolayı olduğunu belirtir.

Nihayetinde Müslümanların ataletlerini ifade etme biçimi olan düşünce şekillerini üç maddede özetleyebiliriz;

1. Biz bir şey yapamayız çünkü cahiliz; bu sömürgecilikten doğmuş olan bir vakıadır ve bu cahillik sadece okullarla değil farklı alanlardaki insanların ortak çabasıyla aşılabılır.
2. Biz bir şey başaramayız çünkü fakiriz: bu noktada sorun paranın azlığı değil sermayenin sevk ve idaresidir.
3. Biz böyle bir işe kalkışamayız çünkü başımızda sömürge idaresi var.

Yukarıdaki ilk iki sorun içeriden sömürülmeye müsait ruh halinden neşet etmektedir.²⁹ Belirtilen özellikler hasta bir ruh halinin göstergesidir ve buna sahip olan bireyler içinde buldukları durumdan da muzdariptirler. Bu zehirli düşüncelerin, kültürden veya daha doğru ifadesiyle İslam dünyasının her kurumundan (idari, ekonomik, toplumsal veya eğitsel) temizlenmesi gerekir.³⁰ Yani sömürülenin sömürene karşı koyabilmesi için bazı vasıtalara ihtiyacı vardır ve her şeyden önce sömürülen bunları sömürenden

²⁸ Malik Bin Nebi, *İslam Dünyasında Fikir ve Put*, s. 73.

²⁹ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 89.

³⁰ Fevziye Bariun, "Malik Binnebi ve İslam Ümmetinin Fikri Problemleri", çev. Özlem Ertuğ, *İslami İlimler Dergisi*, 1993, C. 1, S. 2, s. 74. Tarihi süreçte sömürülmeye müsait olma keyfiyeti sömürülme hadisesinden önce meydana çıkmaktadır. Sömürgeci, bir bölgeyi yükseltmek için değil felce uğratmak için gelir fakat hiçbir sömürgecinin ilelebet sürdüğü görülmemiştir. Sömürgecilikten kurtulmak için önce bu neticeyi doğuran sömürülmeye müsait olma sebebinden kurtulmak gerekir. Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 90-93.

beklememelidir.³¹ Çünkü sömürgecilik, her türlü düşünceyi yıkan manevi ve iktisadi kalkınma ile alakalı her türlü entelektüel faaliyetin kökünü kazıyan dolayısıyla yerli kitlenin hayatındaki her türlü hamle imkânına mani olan bir özelliğe sahiptir.

Peki, sorunun çözümü nedir? Aslında bu soru başka bir sorunun cevabında gizlidir. Müslümanlar niçin sömürüye açık bir hale gelmiştir? Bin Nebi bunu Müslüman toplumların hâlihazırda ana modellerine, yani kurucu dönemin belirleyici unsurlarına ihanet etmelerine bağlamıştır.³² Bu, Müslümanlara İslam'a sarıldıkları için değil, ondan uzaklaştıkları için, İslam tarafından verilen bir cezadır.³³ Bundan kurtulmanın yolu da tekrar onları harekete geçiren güçle/ruhla ve bunu elde etmelerini sağlayacak eğitim ile olanaklı hale getirilebilir. Bin Nebi bu güç/ruh kaynağını, kesin bir dille Kur'an olarak belirtir.³⁴ Çünkü Müslümanların medeniyet kurmasını sağlayan şey Kur'an'dı ve Kur'an'ın etkisi azaldıkça İslam dünyası duraklamıştır.³⁵ Yani din, ahlak ve sosyal yönüyle medeniyetin kurulmasına katkıda bulunur. Bu anlamda sorun bir zihniyet değişimidir ve değişimin psikolojik unsurları göz ardı edildiğinde çözüme ulaşmak mümkün olmayacaktır. Sömürge edilebilir durumdaysak mutlaka sömürge hâline getirileceğizdir. Sömürge edilebilir durumdan yakamızı kurtardığımız an sömürge olmaktan kurtulmuşuz demektir. Çünkü belirttiğimiz gibi sömürgeleştirilme, dış faktörlerden daha ziyade iç faktörlerle ilişkilidir. Dolayısıyla dış faktörlere karşı eğitsel yöntemlerle bir insan kişiliği oluşturulmalıdır. Devamında ruhsal ve sosyal değişim gelecektir. Bin

³¹ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 94.

³² A. Khaldi, "Önsöz", Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, s. 12.

³³ Malik bin Nebi, *Müşkiletu'l-Efkâr fi'l Alemi'l İslami*, Kahire, 1971, s. 76.

³⁴ Bin Nebi, Kur'an'a olan bağlılığı ve Müslümanların ona ihtiyacını *Kur'an Fenomeni* adlı kitabının son paragrafında veciz bir şekilde şu cümlelerle belirtir: "Nasıl ki, yerçekimi yasası maddeyi düzenliyor ve evrimin şartlarını belirliyor sa aynı şekilde Kur'an'ın ışığında, din de, kozmik bir fenomen olarak insanın düşüncesini ve medeniyetini düzenler. Böylelikle dinin, hem bir orijinal ruh yasası, hem de fiziki cisimler yasası olarak cihanşümül düzenin bir parçası olduğu müşahade edilir. Hal böyle olunca, İslam insan varlığının bilimi; Kur'an ise, insanların yaratıcılarına dönmelerine yardımcı olması amaçlanan kuralları ve yasaları ihtiva eden bütün insanlığın rehberi olan bir kitaptır." Malik Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2008, s. 285.

³⁵ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 42.

Nebi’nin düşüncesinde insan temel unsur olduğundan böyle bir dönüşümde önemli olan fikirlerden ziyade bireylerin bizatihi kendileridir.

Eğitim, sömürülebilir olmayı aşmak için Bin Nebi’nin özellikle ele aldığı bir konudur ve Kur’an ile yakından ilişkilidir. Çünkü eğitim denilince Kur’an eğitimi üzerinde özellikle durulur. Kur’an eğitimiyle kastedilen ise İslam dininin asli formlarından hareketle öğretilmesidir. Sömürgeciler toplumun moralini ve sıhhatini kazandıracak tek ve en ulvi kaynağın din olduğunu bildiğinden sömürge bölgelerinde Kur’an eğitimi veren kurumların açılmasını zorlaştırmış, buralarda çalışacak imam ve müftü tayinlerini kendi menfaatine göre ayarlamıştır.³⁶ Bu durum farklı ülkelerde değişik şekillerde uygulanmıştır.

Bin Nebi’nin kendi ülkesi bağlamında olayı değerlendirecek olursak; Cezayir’de Fransızlar resmi eğitim ve idare dili olarak Arapçayı yasaklamıştır. 1962’den sonra tekrar bu dil canlandırılmaya çalışılmıştır. Sömürge döneminde ve hemen sonrasında Cezayirli dillerini ve dinlerini korumak için oldukça zorlanmışlardır. Bin Nebi eğitim gördüğü dönemde, özellikle Fransızların hem dilleri hem de dinleriyle ilgili her şeyden kendilerini uzaklaştırmaya çalışmalarından yani depersonalizasyona tabi tutulmalarından oldukça muzdarip olmuştur. Bu konuda Abdulhamid Bin Badis’in çalışmaları önemlidir. Bin Badis hem dillerini hem de dinlerini korumaya hizmet etmesi için *Cezayirli Ulema Birliğini* kurmuştur. Birliğin hedefi Cezayirli sömürge okullarında müsamaha gösterilmeyen dilleri, dinleri ve tarihleri hususunda bilgilendirmektir. Bu sıfatla Birlik Cezayir’in Arap-Müslüman kimliğinin sürmesinde hayati bir rol oynadı.³⁷ Bin Nebi de Cezayir Ulema Birliği üyelerini takdir etmiş hatta onların Cezayir kafa yapısının oluşmasında ve ülkedeki kültür önderlerinin hazırlanmasında büyük çaba sahibi

³⁶ Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, s. 116.

³⁷ Bin Nebi’nin *Kur’an Fenomeni* adlı eseri 1963’te sömürgeci kurtulmuş Cezayir’e döndüğünde ülkesinin hafızasını canlandırmak için açılan eğitim kurumlarında yeniden oluşturularak ortaya çıkmıştır. Eserini, o zamanlar sömürgeci-lerin propagandaları altındaki Müslümanlara bir el kitabı olarak takdim etmiştir.

olduklarını belirtmiştir.³⁸ Bu eğitim kurumlarının karşısında, zihin değişikliğini beraberinde getiren sömürgeci okulları vardı. Sömürülebilirlik denilen şeyin kaynağında bir yönüyle burası bir diğer yönüyle de yurt dışında eğitim gören ve kendi kültürüne yabancılaşan yönetici elit ve entelektüeller bulunmaktaydı. Kendi kültür ve tarihine yabancılaşan bu kişiler, Batı'nın Doğu'ya ilişkin değer ölçülerini ve bakış açısını benimsemektedir. Bu, bir anlamda zihinlerin sömürgeleşmesidir. Buna "oryantalizmin içselleşmesi" de denilebilir. Kendi varlıklarından sıyrılıp Batılı gibi olma gayretindeki bu elitler için, İslam, artık Batı'nın gözündeki İslam'dır.³⁹ Fakat şu da bir vakıa olarak ortada durmaktadır ki, Batı kültürü Müslüman aydınların çekiciliğini arttırmaktadır. Hatta genel olarak bakıldığında oryantalistlerin, Müslümanları ilgilendiren birçok konuda Müslümanlardan daha doğru çalışmalar yaptıkları veya Batı'da eğitim gören bir Müslüman aydınının meseleleri daha rafine bir şekilde ele aldığı düşünülmektedir. Fakat Batı'yı oldukça yakından tanıyan Bin Nebi'ye göre bu tür fikirler ölü fikirlerdir ve sömürge ülkelerdeki trajedinin bir yönünü ifade eder, yani sömürüyü ve sömürüye yatkınlığı. İslam dünyasındaki düşünürlerin büyük bir kısmının düşüncesine karşı olarak Bin Nebi, Batı'nın ayak izlerini takip etmenin ve çözüm için onların modelini taklit etmenin Müslümanların problemlerini çözmeyeceğini, böyle bir fikrin yanıltıcı olduğunu açıkça belirtmiştir. İlginç olan şudur ki, ölü fikir olarak adlandırılan düşüncelerin büyük bir kısmı İslam coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla olayın gerçek sorumlusu aslında Batı kültürü değil, insanları bu fikirleri seçmeye iten süreç yani yanlış fikri yönelimlerdir.⁴⁰ Bunun aşılması için değişim ve yeniden yapılanma ilkeleri üzerinde -belirttiğimiz gibi- toplumsal bir eğitim uygulanmalıdır. Fakat bu ancak Batı'dan aldığımız ahlaki çözücü unsurların bertaraf edilmesiyle gerçekleşebilir.

³⁸ Malik Bin Nebi, *Savaş Esintisi; Sömürünün Gerçeği*, çev. Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 129.

³⁹ Hakan Mertcan, "Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni", *Milel ve Nihal*, C. 4, S. 2, 2007, s. 26-27.

⁴⁰ Malik Bin Nebi, *Savaş Esintisi; Sömürünün Gerçeği*, s. 131.

Bin Nebi, ayrıca İslam dünyasında modernist ve reformcu diye ayırdığı iki farklı yönelimden bahseder ve bunların oluşmasını sömürgecilere bağlar.⁴¹ Bin Nebi, özellikle modernist hareket taraftarı olanların medeniyetinin sömürge için yeteri kadarını getiren Avrupa’nın yerli mektepleri dediği kültür bagajlarıyla oluşmasında etkili güç oluşturduğunu ve medreselerin önceyle bağları kesmeye çalışırken bu okulların Batı’yla teması sağladığını belirtir. Fakat bu İslam dünyasının menfaatini sağlamamıştır. Çünkü Avrupalı, İslam dünyasını medenileştirmeye değil sömürgeleştirmeye gelmiş ve İslam dünyası ile münasebetlerinde Hıristiyan ruhu her şeyden çok bir sömürgeci ruhu şeklinde tezahür etmiştir. Avrupa kültürü bir medeniyet eseri değil Avrupa emperyalizmi ve hâkim ırk anlayışının şekil değiştirmiş hali olmuş ve kendi dışındaki insanlığı bir yükselme basamağı olarak görmüştü. Bundan dolayı Bin Nebi sömürgecilik fikrinin çözümünü özellikle Avrupa’nın ‘ötekilerin dünyasını’ kabul etmesinde ve ona saygı göstermesinde bulmuştur.⁴² Sonuçta sömürgecilik İslam dünyasında iki hareket meydana getirmiştir: İslami şuura bağlı reformcu hareket ve kaynağı Avrupa olan yeni bir sosyal çığırdan mülhem modernist hareket. Her iki hareket de tam teessüs edememiştir. Zira her ikisi de ana kaynaklarına ulaşamamıştır. Şöyle ki reformcular İslam düşüncesinin köklerine inememiş, modernistler de Batı düşüncesinin temellerine ulaşamamıştır.⁴³

Fakat Batı’nın bu faaliyetleri Müslümanların uyanmasını da beraberinde getirmiştir. Yani sömürgecilik Müslüman toplumlarda nesnel olarak arkaizmin etkenlerini güçlendirmiştir. Çünkü Avrupa’nın varlığı sömürge çıkarları açısından can alıcı sektörlerde

⁴¹ Fransız kültürü ve sömürgecilik altında yazılarını yazan Malik bin Nebi’nin modern İslam’da ahlaki ve sosyal kaos olarak gördüğü şeyden huzursuz olmuştur. İbrahim M. Abu-Rabi’, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 16.

⁴² Malik Bin Nebi, *Savaş Esintisi; Sömürünün Gerçeği*, s. 30.

⁴³ Malik Bin Nebi, *Vichetü’l-Alemi’l-İslâmî*, s. 63–73. Bin Nebi’ye göre “Cemaleddin Afgani reformcu hareketin başlatıcısıdır. Devamında Muhammed Abduh vardır ve Abduh’un *Tevhid Risalesi* İbn Haldun’dan beri bir şey üretmeyen Müslümanların muhitinden çıkan bir eserdir”. Malik Bin Nebi, *Vichetü’l-Alemi’l-İslâmî*, s. 48–55. Fakat Bin Nebi’nin bütün İslam külliyatını bilmesi mümkün değildi. Dolayısıyla bu yargısını ihtiyatla karşılamak gerekir.

ayrımçı bir modernleşmeyi teşvik etmekle birlikte İslam ülkelerinde çoğunlukla ekonomik ve sosyo-kültürel gerilemeleri yaratan etken olmuştur. Bunun kökeninde sömürgeciliğin Müslümanlar tarafından haçlı seferleri olarak algılanması yattığından farklı savunma tepkilerine sebep olmuştur. Bazıları sömürgeciliğe karşı cihadı savunurken bazıları esas olarak İslam'ın ahlaki ruhi açıdan yeniden canlanması üzerinde durmuştur. Müslümanlar bu "Avrupa'ya karşı oluş sürecinde" olayların akışının etkisiyle kendilerini sosyo-kültürel bir değişim içinde bulmuşlar ve bu noktada modernleşmeci evrim yanlıları ile klasik normları ve değerleri savunanlar arasında bir gerginlik başlamıştır.⁴⁴ Görünüşte de sömürgeciliğin İslam ülkelerinde sona erdiği, az-gelişmişlik olarak adlandırılan sorunun çözümünü beraberinde getirmemiştir.⁴⁵ Çünkü yeni yönetimlerin çoğu kültürel yeni bir sömürgeciliğin altına girmiştir.⁴⁶

Sömürgeciliğin Destekçisi Olarak Oryantalizm

Bir bilgi üretimi, akademik veya sanatsal bir uğraş alanı olarak nitelendirilmeye çalışılan oryantizm, insanlık dışı bir uygulama olan sömürgecilik ile yakından ilişkili olarak görülmüştür. Bin Nebi de oryantist düşüncenin Müslüman bakış açısına verdiği zararı önlemek için gerek kendi ülkesi içinde gerekse dışında hem yayın hem de konferanslarla çeşitli çalışmalarda bulunmuştur. Hatta Bin Nebi'yi sömürgeciliğe karşı harekete geçiren etkilerden en önemlisi, özellikle genç Müslümanların çoğunun dini eğitimlerini hatta dini tutum ve davranışlarını oryantistlerin çalışmalarından alıyor olması oluşturmuştur. Bu oryantistlerden bazıları özellikle İslam dininin temel referans noktaları konusunda Müslüman bireylerin zihinlerini bulandırmak istemiştir. Oryantist-

⁴⁴ Ali Merad, *Çağdaş İslam, Çağdaş İslam*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, t.y. 15-16, 71.

⁴⁵ 1830'lu yıllardan sonra özellikle çağdaş bilimsel hareket ve sanayileşmenin toplumsal sonuçlarının ortaya çıkmasıyla Avrupa değişmeye başladı. Bu dönemde İslam ülkeleri kendilerini sömürünün ağında buldukları için böyle bir değişimi yaşamamışlardır. Yaşam ve kültürel standartların yükseltilmesi, sendikal haklar vb. değişimler gerçekleşmemiştir. Bilim ve sanayi araçlarından mahrum kalmıştır. Malik Bin Nebi, *Savaş Esintisi; Sömürünün Gerçeği*, s. 36.

⁴⁶ Ali Merad, *Çağdaş İslam*, s. 76.

lerden bazıları “Kur’an ve Hz. Muhammed/sünnet konusundaki olumsuz yaklaşımlarını ve fikirlerini yüksek sesle dile getirirken diğer bir kısmı ise bilim kılıfına büründürerek sunmuşlardır.⁴⁷ Bin Nebi, bu Batılı, oryantalist yaklaşımı İslâmî Araştırmalar ve Kur’ân incelemelerine kadar sirayet eden sakatlayıcı ve duyarlıkları kötü-rümleştirici ‘dışarı’dan ‘içeri’ye bir bakış olduğunu, çağdaş bir İslâmî diriliş hamlesinin ve medeniyet sıçramasının gerçekleştirilebilmesi için, bu ödünç akıl’ların ve ödünç bakış açılarının terk edilmesi gerektiğini, ondan sonra da her alanda İslâmî bir dil ve duyarlık geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşılmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

Bin Nebi’nin ifadesiyle sömürülebilirlik, insanların zihinlerine işlemiştir ve özellikle kültürel konuları kendisine çalışma alanları olarak seçen oryantalizm, Batılı güçlere oldukça yardımcı olmuştur. Müslüman kesimden önemli bir grup, oryantalistler ve sömürgeciler arasında gizli kapaklı ilişkiler olduğunu iddia etmiş ve İslam’la ilgili eleştirileri aracılığıyla oryantalistlerin kasıtlı olarak İslami politik etkiyi hatta İslam’ın kendisini yok etmeye çalıştıklarını belirtmiştir. Yani entelektüel bir disiplin olarak oryantalizm özellikle İslam dünyasındaki sömürge bölgelerini sağlama konusunda Batı ülkelerine yardım etmek için geliştirilmiştir.⁴⁹ Hatta Edward Said gibi bazı batılılar bile oryantalizmi emperyalizmle eşit görmüştür.⁵⁰ Hatta oryantalizm Batı’nın emperyalist güçlerinin

⁴⁷ Malik bin Nebi, *Kuran Fenomeni*, s. 11.

⁴⁸ Malik bin Nebi, *Kuran Fenomeni*, s. 14.

⁴⁹ Bkz. Mohammad S. Raza, *Islam in Britain: Past, Present and Future*, Leicester, Volcano Press, 1991.

⁵⁰ Edward Said’in oryantalizm eleştirisinde temel argümanı Batı’nın Doğu’ya tek, özsel, değişmez bir kimlik empoze ettiği ve bu kültürel nitelemenin Batı’nın ihtiyaçları ve kültürel niteliklerini yansıtır emperyalizmi meşrulaştırması ve Hıristiyanlığı yüceltmesi gibi bazı Batılı çıkarlara hizmet ettiği. Edward Said’in başlıca uğraşısı oryantalizmin geçmişte ideolojik olduğu ve hala da o şekilde kalmaya devam ettiğini göstermek olmuştur. Değerlendirme için bkz. Leonard Binder, “Oryantalizmin Yapıçözümü”, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, s. 208. Bu konuda İslam ülkelerinde en tutarlı bakış açısını ise ülkesinin 150 yıl içinde kaldığı sömürü ruhunu tahlil eden Bin Nebi olmuştur. Fakat Edward Said, *Oryantalizm* adlı kitabında Cezayir konusuna ve pek çok düşünce insanının değerlendirmelerine yer vermesine rağmen Bin Nebi’den ve düşüncelerinden bahsetmemiştir. Oysa

Doğu kültürlerini nesnelleştirdiği ve karaladığı bir kültürel ideolojiyi ifade ettiği belirtilmiştir.⁵¹ Fakat bugün için oryantalist çalışma yapanların, ne hakkında çalışma yaptıklarını tahakküm altına alma gibi bir arzuları ne de onları sömürgeleştirme düşünceleri vardır. Dolayısıyla konu ile ilgili bu tür değerlendirmeler bir değişime uğramak zorunda gibidir. Zira oryantalistlerin başlangıçta özellikle İslam dünyasının geri kalmasıyla ilgili değerlendirmeleri, bilimsel, akademik ve dolayısıyla objektif olmaktan uzaktı.⁵² Fakat bugün için durumun değişikliğe uğradığını görmekteyiz. Kişisel yönelimler veya kurumsal desteklerle bunun dışında kalan çalışmaların olması durumun genel görünüşünü etkilemez. Fakat asıl konumuz olan sömürülebilirlik konusunu böyle mi göreceğiz? Bin Nebi'nin öğrencilerinden Raşid Bin İsa'nın da belirttiği gibi: "Bizim neden sömürülmeye hazır bir hale geldiğimizi anlatmaktan çok bugün özgürlüğümüzü tekrar kazanmaktan bahsetmeliyiz".⁵³ Bunun için Bin Nebi'nin önerdiği yol kısaca şöyle ifade edilebilir; İslam'ı ve günümüzü iyi anlamak ve öğretmek.

Oryantalizm ile Hesaplaşma

Bin Nebi'nin sömürülebilirlik konusundaki değerlendirmelerinin doğruluk payı yüksek olsa da oryantalizm konusundaki değerlendirmelerinde bazı sorunlar bulunmaktadır. Öncelikle Bin Nebi bir anlamda oryantalizmin farklı bir ürünü olarak görülemez mi? Zira çocukluk ve gençlik dönemi kendi vatanında geçse de sömürge okullarında okumuş ve uzun yıllar Fransa'da bulunmuştur. Öğrenim görmüş olduğu kademelerde kendi kültürünün ürünlerini okuduğu gibi karşıt kültürü de iyi öğrenmiştir. Yani eleştirilerinin temel noktaları batılı kaynakların varlığına işaret ediyor gibidir⁵⁴

Bin Nebi'nin özellikle *Müzekkiratu Şahidin li'l-Karn (Yüzyılın Tanışımın Hatıraları)* adlı eseri Cezayirli bir Müslüman'ın neler hissettiğini anlatır.

⁵¹ Curie K. Chong, "Oryantalizm ve Batının Kendini Anlama Sorunu", çev. Özkan Gözel, Tezkire, Sayı: 25, Mart/Nisan 2002, s. 163.

⁵² Bkz. A. L. Tibawi, "English Speaking Orientalism: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism", *The Muslim World*, 53, 1963, s. 298-313.

⁵³ Raşid Bin İsa İle söyleşi, "Türkiye, Tarihi Görevini Yerine Getirmek İçin Geri Dönüyor" *Özgün Duruş*, 10-05-2010.

⁵⁴ Bin Nebi, Fransız sömürgecinin dayatması nedeniyle hayatının ilk dönemlerinde eserlerini Fransızca kaleme almış, ancak Kahire'de Araçmasını ilerlettikten

ve her ne kadar Fransızca yazmaktan sıkıntı duyuyor idi ise de Arapçasını geliştirene kadar bu dilde eserlerini vermiştir.

Sömürgeciliğin veya oryantalizmin İslam dünyasındaki düşünce şeklini değiştirdiğinden bahsetmek için öncelikle şu soruların cevabını da vermek gerekir: Sömürgecilik ve onun destekçisi olarak görülen oryantalist çalışmalar başlamadan önce İslam dünyasında kimler ve hangi düşünceler mevcuttu? Ve bunları sömürgecilik veya oryantalizm mi ortadan kaldırdı?⁵⁵ Bu noktada olumlu görüş bildirmemiz eldeki verilere bakıldığında mümkün olmayacaktır. Bin Nebi’nin belirttiği gibi sömürgecilik, insanlara artık yapmaları gereken şeyleri göstermiş olduğundan İslam dünyasını ataletten kurtarmak için bir dönüm noktası olmuştur. Burada bir tehditten bahsedecek isek asıl tehdit Bin Nebi’nin de işaret ettiği oryantalistlerden değil dönüşmüş zihinlerden gelenler olacaktır.

Fakat oryantalizmin farklı yönlerden zararları olduğu da bir gerçektir. Şöyle ki, İslam özellikle oryantalistlerin faaliyetleriyle ruhundan koparılmış bir entelektüel kategori haline dönüştürüldükçe bazıları onu yaşamaktan çok, hakkında bilgi edinilmesi gereken bir düşünce dizgesi diye algılamaya başlamışlardır. Bu, İslam’ın hayattan uzaklaştırılması anlamına gelir.⁵⁶ Diğer bir deyişle oryantalistler üniversitelerde İslam’ı öğrettiklerini söylerken öğrettikleri şey, aslında gerçek İslam olmayıp oryantalist yorumun ürünü olan bir İslam’dır.

sonra çalışmalarını Arapça olarak yazmıştır. Hatta Bin Nebi oryantalistlerin Kur’an hakkında yaptıkları ve onu en ince ayrıntısına kadar incelemeleri karşısında aynı şeyin Müslümanlarca Eski Ahit’te yapılmasının mümkün olduğunu düşünmüş, kendisinin yazdığı *Kuran Fenomeni* adlı kitabında da Hz. Yusuf kıssasını hem Kur’an hem de Eski Ahit karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Malik Bin Nebi, *Kuran Fenomeni*, s. 185-250.

⁵⁵ Müslümanların ataletini sadece sömürgeciliğe bağlamak doğru değildir. Zira Müslümanlar tarih içinde farklı kırılma noktaları geçirmiştir. Örneğin 9. yüzyılda Yunan felsefi çalışmalarıyla yükselen şüphecilik akımı ve 13. yüzyılın ortalarında Moğol istilası gibi 18. ve 19. yüzyılda uğradıkları mağlubiyet ise yavaş yavaş hem dini gücü tekrar kazanmak hem de teknolojiyi etkin bir şekilde kullanma isteğiyle gerçek özgürlük ulaşılmak istenen yakın bir hedef gibi durmaktadır.

⁵⁶ W. Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London: Routledge and Kegan Paul, 1991, s. 107-119.

Diğer bir husus ise oryantalistlerin Müslümanların muadili olmamasıdır. Zira oryantalistlerin ortamları farklı olduğundan, gelişmiş maddi imkânlarına rağmen, İslam dünyası hakkında Müslüman araştırmacılardan daha kaliteli ürünler ortaya koyduklarını söyleyemeyiz. Özellikle zayıf olan iddialarını yeterince incelemeden ilim dünyasına sunmaları, bu durumun en önemli sebebidir. Konuyu biraz daha açacak olursak, oryantalistler, Müslüman geleneğini incelerken, dış etkenler ve kültürel tarih ile sınırlı bir alanda çalışmışlardır. Geleneğe gücü veren inanç unsuru ihmal edilmiştir. Nihayetinde, din vasıtasıyla kurulan ilişkinin insanî seviyeleri ve tabiatüstü arasındaki karşılıklı ilişkinin karşılaşmasının sonucu olan dinî tecrübe, doğası gereği ruhsal ve sezgisel bir algılamaya dayanır. Bu anlamda analitik veya eleştirel yöntemlerle kavranamaz. Din dışında olanlar, o dini içinde olanların anladığı biçimde anlayamazlar. Bu, kitaplardan öğrenilebilecek bir şey değildir. Oryantalizmin hakim karakteri modernizm olduğundan, İslâm'ı vahye dayalı bir din olarak değil de, tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak görür yani onlar için İslam tarihsel bir saha, bir merak konusu, araştırılması gereken bir alan olmaktan ibarettir. Fakat İslam dini bundan öte bir şeydir.

Ayrıca günümüzde oldukça değişmiş ve çeşitlenmiş ise de klasik dönemde oryantalistler daha ziyade dil araştırmalarına yoğunlaşmıştı. Bir anlamda oryantalist etkinin sınırlılığı söz konusudur. Hatta Muhammed Arkoun, "oryantalistlere klasik metinleri sadece tahkik edip yayımladıkları ama eleştirel bir bakış açısı getirmediği için kızıyorum"⁵⁷ demektedir. Bu noktada oryantalizmi kültürlerin olumsuzlanması için bir araç olarak görmek yerine diyalog imkânına hizmet edecek bir araç olarak görmek daha makul bir çözüm gibi görünmektedir. Fakat bunun gerçekleşmesi için oryantalistlerin İslam'ın kutsal değerlerine karşı düşmanca bir tavır almamaları gerekir.

Buna ek olarak eğer oryantalizmi sömürgeci Batı'nın fikir ve zihniyetini temsil ettiği şekliyle tanımlayacak olursak ortada or-

⁵⁷ Muhammed Arkoun, *el-İslam, Urubba, el-Ğarb; Rıhanatu'l-Ma'na ve İradatu'l-Heymene*, çev. Haşim Salih, Daru's-Saki, 1. Bs., Beyrut, 1990, s. 183.

yantalizmin sömürgecilikle irtibatlı olmayan grubunu nasıl açıklayacağız? Dolayısıyla 'oryantalizmin tarihi' ile günümüzdeki oryantlizmin durumunu farklı olarak ele almamız daha makul gibi görünmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak Bin Nebi, -görüşleri eleştiriye açık olsa da- oryantlizmin ürünü olan eserlerin kültür havzamızı geniş bir şekilde doldurmasına karşın bunu değiştirmek için reddedici veya teslimiyetçi bir tavrın fayda sağlamayacağını bize göstermeye çalışmıştır. Batı'dan ödünç alınan fikirleri kesin bir dille kabul etmemiş ve Müslümanların iç güvenlerini kazanmaları gerektiğini ve sosyal ve kültürel açıdan kendi fikirlerini üretme ve geliştirmede cesur olmaları gerektiğini savunmuştur. Bu fikirleriyle Bin Nebi, modern dönemde değerleri özellikle Batı kaynaklı etkiler altında donan veya yozlaşan Müslümanlara, dinleri yolunda çalışmanın ve yeni bir kültür ve medeniyet yaratmanın yolunu ve bunun şevkini sağlayacak temelleri sunmaya çabalamıştır. Gerçekleşmesinin yolunun özgür beyinlerle ve ruhlarla olabileceğini açıkça göstermiştir.

Kaynakça

- Abu-Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Albany, 1996.
- Arkoun, Muhammed, *el-İslam, Urubba, el-Çarb; Rihanatu'l-Ma'na ve İradatu'l-Heymene*, çev. Haşim Salih, Daru's-Saki, 1. Bs., Beyrut, 1990.
- Bariun, Fevziye, "Malik Binnebi ve İslam Ümmetinin Fikri Problemleri", çev. Özlem Ertuğ, *İslami İlimler Dergisi*, 1993, C. 1, S. 2, s. 62-74.
- Binder, Leonard, "Oryantalizmin Yapıçözümü", *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1999. s. 170-224.
- Curie, K. Chong, "Oryantalizm ve Batının Kendini Anlama Sorunu", çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, Sayı: 25, Mart/Nisan 2002, s. 163-168.
- el-Efendi, Abdulvehhab, *Kendi Hareketimi İncelemek; Kinizmsiz Bir Sosyal Bilim*, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 312-330.
- Raşid Bin İsa İle söyleşi, "Türkiye, Tarihi Görevini Yerine Getirmek İçin Geri Dönüyor" *Özgün Duruş*, 10-05-2010.

- Khaldi, A., "Önsöz", Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1973, s. 9-14.
- Kureyşi, Ali, *et-Tağyîriü'l-ictimai inde Malik b. Nebi*, Kahire: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabî, 1989.
- Merad, Ali, *Çağdaş İslam*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, t.y.
- Mertcan, Hakan, "Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni", *Milel ve Nihal*, C. 4, S. 2, 2007, s. 11-28.
- Mitchell, R., *The Society of The Muslim Brothers*, Oxford University Press, London, 1966.
- Muskavi, Ömer, "Takdim", Malik Bin Nebi, *fî Mehebbi'l-Ma'reke: İrhasatü's-Sevre*, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1981, s. 7-9.
- Nebi, Malik Bin, *Cezayir'de İslama Yeniden Doğuş*, çev. Ergun Göze, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1973.
- Nebi, Malik Bin, *Fikrat Kaminwîth İslamî*, Mektebetü Ammar, Kahire, 1971.
- Nebi, Malik Bin, *İslam Dünyasında Fikir ve Put*, çev. Cemal Aydın, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nebi, Malik Bin, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2008.
- Nebi, Malik Bin, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Nebi, Malik Bin, *Savaş Esintisi; Sömürünün Gerçeği*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.
- Nebi, Malik Bin, *Şurutu'n-Nahdah*, trc. Ömar Kamil Sekavi ve Abdussabur Şahin, Nedvetü Malik Bin Nebi ve Daru'l-Fikr, 1979.
- Nebi, Malik Bin, *Teemmülat*, 5. bs., Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991.
- Nebi, Malik Bin, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, trc. Abdüssabur Şahin, 5. bs., Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Raza, Mohammad S., *Islam in Britain: Past, Present and Future*, Volcano Press, Leicester, 1991.
- Tibawi, A. L., "English Speaking Orientalism: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism", *The Muslim World*, 53, 1963, s. 298-313.
- Watt, W. Montgomery, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London: Routledge and Kegan Paul, 1991.



Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi

M. Nesim DORU*

The Importance of Elias of Nisibis in Syrian Thought and
Evaluation of his Perception of God in his Book "Kitâb Al-
Majâlis" in Terms of Islamic Philosophy and Theology

Citation/©: Doru, M. Nesim, (2011) The Importance of Elias of Nisibis in Syrian Thought and Evaluation of his Perception of God in his Book "Kitâb Al-Majâlis" in Terms of Islamic Philosophy and Theology, Mîlel ve Nihal, 8 (2), 53-82.

Abstract: An important eleventh-century Syrian author, Elias, the bishop of Nisibis, had written down extensively on philosophy, theology, ethics, history and language. Clearly, Kitâb al-Majâlis is his most important work in which he wrote his discussions with the Marwanid Vizier Abû al-Qasim al-Maghribî on several philosophical and theological issues such as God, incarnation, soul and will. This article is composed mainly of two parts. In the first one, Elias's importance and his works have been introduced to Turkish reader. Secondly, Elias's perception of God has been analyzed in the frame of Islamic philosophy and theology. Issues such as substance of God, Hypostasis Theory and Trinity have also been examined within this context.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
[nesimdoru@artuklu.edu.tr].

Key Words: Elias of Nisibis, Syrian thought, Islamic philosophy, substance, trinity, incarnation.



Atıf/©: Doru, M. Nesim, (2011). Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi, Mîlel ve Nihal, 8 (2), 53-82.

Öz : XI. yüzyıl Süryani dünyasının önemli yazarlarından biri olan Nusaybin Metropolit İliya; Felsefe, Teoloji, Ahlak, Tarih ve Dil sahalarında birçok eser yazmıştır. Kuşkusuz Kitabu'l-Mecalis onun en önemli eseridir. Bu eserde dönemin Mervani Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribi ile tanrı, enkarnasyon, ruh ve irade gibi birçok felsefi ve kelami konuları tartışmıştır. Bu makale esas olarak iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Türkçe okuyucu için İliya'nın şahsı ve eserleri tanıtılmıştır. İkinci kısımda ise İliya'nın Tanrı görüşü, İslam felsefesi ve kelamı bağlamında analiz edilmiştir. Bu bağlamda tartışmada Tanrı'nın tözlüğü, hipostaslar teorisi ve Teslis konuları irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nusaybinli İliya, Süryani düşüncesi, İslam felsefesi, töz, teslis, enkarnasyon.

Giriş: Nusaybinli İliya'nın Yaşadığı Dönemde Entelektüel Muhit

Süryaniler, İslam dünyasında felsefi düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sürecin önemli aktörlerinden biridir. Grek düşünce dünyasına ait eserlerin sistematik bir biçimde Arapçaya çevrildiği VIII. yüzyılda tercüme hareketleri içinde önemli görevler üstlenen Süryani mütercimler ve düşünürler, takip eden yüzyıllar içinde İslam düşünürleri ile teolojik ve felsefi tartışmalar içine girmişler ve Hıristiyanlık dininin inançlarını rasyonel temeller üzerinde açıklama çabası içinde olmuşlardır. Sonuçta İslam bilginleri ve Süryani düşünürler arasında meydana gelen fikri ve ilmi tartışmalar, geniş bir literatür oluşturmuş ve günümüze kadar taşınmıştır.

Başlangıçta, Süryani bilginlerin İslam düşünürlerine karşı hem sahip oldukları dillerin (Grekçe, Süryanice/Aramice ve Arapça) niceliği bakımından hem de felsefi konularla ilgili tartışmalarda üstün oldukları iddia edilse de, İslam düşüncesinin günden güne güçlenmesi ve Grek düşüncesinin İslam dünyasına aktarılması sürecinde "aracılık" yapan unsurları (Süryani, Sabii, Zerdüştü ve

Maniheist vd) içine alıp üstün konuma geçmesi, Süryanicenin ve buna bağlı olarak Süryani düşüncesinin, İslam düşüncesine karşı gerilemesine yol açtığı söylenebilir. Nitekim XIII. yüzyıl Süryani bilginlerinden Ebu'l-Ferec İbn İbri (ܐܒܘ ܐܠ ܦܪܥܝܢ ܒܢ ܐܒܪܗܡ /Bar 'Ebroyo, ö. 1286) bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir:

ܐܘܢܐܢ ܐܪܥܘܢ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ
 "ܐܘܢܐܢ ܐܪܥܘܢ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ ܐܘܪܘܩܐ"

"Onlar (Araplar), önceleri hikmeti hepsi Süryani olan mütercimler üzerinden alıyorlardı ama şimdi biz hikmeti onlara sormak durumundayız".¹

Süryani kültürünün İslam düşüncesinin tesiri altına girmesi, İbn İbri'nin yaşadığı yüzyıldan daha erken bir döneme götürülebilir. Mesela X. yüzyıl Süryanilerin yetiştirdiği en önemli filozoflarından sayılan Yahya İbn 'Adî (ö.974), İslam filozoflarından Ebu İshak el-Kindî (ö.866) ve Ebu İsa el-Varrak (ö.910)'a karşı yazdığı reddiyelerinde Hıristiyanlığın Teslis, enkarnasyon ve yaratma ile ilgili metafizik meselelerini İslam düşüncesinin kavramları ve meseleleri ile açıklamıştır. Bu reddiyelerin dışında yazdığı *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde de Teslis konusunu İslam kelamının Tevhid düşüncesi ve sıfatlar teorisi ile temellendirmeye çalışmıştır.²

XI. yüzyıl ise, hem Batı Süryanileri (Yakubiler) hem de Doğu Süryanileri (Nesturiler)³ için önemli bir ilmi ve kültürel dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bizans ve İslam kültürlerine aşına birçok Yakubi Süryani bilgin, Süryani düşüncesi açısından önemli eserler yazmışlardır. Diğer taraftan Süryanilerin ve özellikle Nesturilerin önemli kültür merkezlerinden biri olan Nusay-

¹ Bar 'Ebroyo, *Ktobo dı Mkatbunoto Zabno (Chronicon Syriacum)*, Paris, 1890, s. 98

² Mehmet Nesim Doru, *Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktor Tezi, Ankara, 2007, s. 103

³ Hz. İsa'nın tabiatı ile ilgili meydana gelen tartışmalarda tek doğa yanlısı (monofizitçi) Süryaniler, İsa'da tanrısal ve beşeri öğelerin karışarak tek bir doğa haline geldiğini savunurken, çift doğa yanlısı (diyofizitçi) Süryaniler ise, iki doğanın birbirine karışmadan var olduğunu savunuyordu. Kadıköy Konsili'nden sonra bu iki ekol birbirinden ayrılmış ve tek doğa yanlısı Süryaniler Bizans sınırında kaldıkları için Batı Süryanileri veya Yakubi, çift doğa yanlısı Süryaniler de Sasani devletinin sınırları içinde kaldıkları için Doğu Süryanileri veya Nesturi olarak isimlendirilmişlerdir.

bin’de ise, ilmi çalışmalarında yetenekli birçok düşünür yetişmiştir. Bu dönemle birlikte Süryani düşüncesinin en önemli eserleri yazılmaya başlanmıştır. Tarih, Felsefe, Kelam, Hukuk, Dil ve Edebiyat sahalalarında Süryani bilginlerin önemli eserler verdiği bu döneme “Süryani Rönesansı” adı verilmektedir.⁴

Bu dönemin gerçekte bir Rönesans olup olmadığı ile ilgili tartışmalar bir yana; bu tanımlamayı yapanlara göre sözkonusu süreç, Süryanilerin etnik ve dinî hissiyatlarını güçlendirmek için eskiye bir dönüş ve aynı zamanda Bizans devletinin İslam dünyasına karşı İoannes Tzimiskes (ö.976) zamanında düzenlediği Haçlı seferi sürecinde Batı Süryanilerinin (Yakubiler) Bizans üzerinden anti-kite ile kurduğu bir kültürel etkileşim dönemidir. Bu süreçte Süryani ruhunu canlı tutan etkenlerden biri Haçlılar iken, bir diğer unsur da Süryanilerin İstanbul’a dair ümitlerini ve hayallerini yükselten Moğollar’dır. Doğu Süryanileri (Nesturiler) açısından da bu dönem, bir Rönesans olarak görülmüş ve bunun en önemli faktörünün İslam kültür ve medeniyeti olduğu söylenmiştir. XI. yüzyıldan XIV. yüzyılın başlarına kadar sürdüğü iddia edilen Rönesans döneminin Nusaybin Metropolit İliya (ܐܝܠܝܐ/Bar Şinoyo ya da Şinaya, ö.1046) ile başladığı, yine Nusaybinli bir bilgin olan Abdişo Bar Briha (ܐܒܕܝܫܘ ܒܪܝܗܐ/Abdişu Bar Briho, ö.1318) ile kapandığı kabul edilmiştir.⁵

İliya’nın yaşadığı XI. yüzyılda Süryani düşüncesi, Abbasiler dönemindeki tercüme hareketleri sürecinde olduğu kadar güçlü ve canlı değildi. Ancak bu dönemin Süryani bilginleri, antikitenin İslam dünyasına aktarıldığı dönemde sahip oldukları önemli konularının hayalini kuruyorlardı ve bu çerçevede yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilebilecek önemli işaretler ve kanıtlar ortaya koyuyorlardı. Bu kanıtlardan biri, Süryani bilginlerin Süryanice dışındaki dillere olan vukûfiyetleriydi. Sözkonusu dönem için bilgi

⁴ “Süryani Rönesansı” ifadesini ilk defa kullanan kişi Anton Baumstark (öl. 1948)’tir. Ancak bu ifade, günümüzde Süryani çalışmalarında uzman birçok araştırmacı tarafından da kullanılmaktadır. Bkz: Herman Teule, “The Syriac Renaissance”, (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yay., Leuven, 2010 içinde), s. 1

⁵ Herman Teule, “The Syriac Renaissance”, s. 1-5

üretmenin ve yaymanın birinci derecede araçları olan Grekçe ve Arapçanın yanı sıra, ikinci derecedeki Farsça ve Ermenice dilleri, Süryani düşünürler tarafından kullanılıyordu.⁶ Nitekim o dönemde Süryanice ile diğer diller (özellikle Arapça) arasında karşılaştırmalı gramer ve filolojik çalışmalar yapılmış ve sözlükler yazılmıştır. Bu çerçevede Nusaybinli İliya'nın Süryanice ve Arapça arasında dilsel, teolojik ve bilimsel terimlerin geçişini kolaylaştırmak için yazdığı "*Kitabu't-Tercüman Fi Ta'limi'l-Luğati's-Suryan*",⁷ Severyus Bar Şakko (ܣܘܪܝܘܫ ܒܪ ܫܟܘܟܘ/Savira Bar Şakku, ö.1241)'nun Süryanice gramerini Arapça dil esasları üzerine kurduğu "*Diyaloglar Kitabı*" ve İslam müfessiri ve gramer âlimi olan Zemahşeri (ö.1144)'nin "*Mufassal Fi'n-Nahv*" eserini örnek alan İbn İbrî'nin gramer çalışmaları zikredilebilir.⁸

Bu izahatlar çerçevesinde, Süryani Rönesans'ı denilen dönemde İslam kültürü ve düşüncesinin açık ve güçlü bir etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Abbasiler döneminde etkin bir rol üstlenen Süryanilerin yazdıkları eserler, İslami etki olmasına rağmen, iki dinin düşünce dünyasının iç içe girdiğine ve dinler arası ilişkilerin ortak metinler etrafında bir araya geldiğine örneklik teşkil edecek bir boyutta değildi. Ama Süryani bilginler tarafından XI. yüzyıldan sonra yazılan eserlerde, iki dinin düşünce motifleri iç içe geçmiştir denilebilir. Bu etkileşimi bu çalışmanın konusu olan *Kitabu'l-Mecâlis* eserinde gördüğümüz gibi, İşoyeb Bar Malkon (ܝܫܘܝܒ ܒܪ ܡܠܟܘܢ/Yeşu'yahb Bar Malkun, ö.1246)'un kristolojik meseleleri İbn Sina (ö.1037)'nin *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserindeki pasajlara göndermede bulunarak izah ettiği *Kitabu'l-Beyân* eserinde, Yuhanna İbn Ma'deni (ö.1263)'nin Gazalî (ö.1111)'nin *Risaletu't-Tayr* ve ve İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'in tasavvuf ile ilgili bölümlerinden etkilenerak kaleme aldığı *Kuş Kasidesi* eserinde, İbn İbrî'nin ahlak felsefesini temellendirdiği ve çoğunlukla Gazalî'nin *İhyâ'u 'Ulumi'd-Din* ile İbn Sina'nın ve Nasıreddin Tusî (ö.1274)'nin eserlerinden yararlanarak yazdığı *İtikon/Etik* (ܝܬܝܟܘܢ ܝܬܝܟܘܢ/Ktobo

⁶ Herman Teule, "The Syriac Renaissance", s. 5

⁷ İliya Nusaybinî, *Kitabu't-Tercumân fi Ta'limi'l-Luğeti's-Suryân*, nşr: Paul de Lagarde, Göttingen, 1879, s. 2-3

⁸ Herman Teule, "The Syriac Renaissance", s. 11

dı *İtikun*) ve *Güvercin Kitabı* (ܟܬܘܒܐ ܕܝ ܕܝܘܒܐ/*Ktobo dı Yavno*) ile Süryani-
ceye çevirdiği *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercümesi* (ܟܬܘܒܐ ܕܝ ܕܝܘܒܐ
ܕܝܘܒܐ/*Ktobo dı Remzê ve M'ironuto*) gibi eserlerde de görmek
mümkündür.⁹

1. İliya'nın İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

XI. yüzyıldaki İslam ve Hıristiyan topluluklarının münasebetleri açısından İliya'nın hem şahsiyeti hem de eserleri önem arz etmektedir.¹⁰ İliya'nın aile fertleri, dönemin Müslüman hanedanlığı olan Mervanilerle ilmi, siyasi ve sosyal ilişkiler kurarak dönemin ruhuna uygun roller üstlenmişlerdir. İliya'nın "*Zahidu'l-'Ulema*" lakaplı kardeşi Ebu Said Mansur İbn İsa, Mervani hükümdarı Nasıruddevle Ahmed İbn Mervan (ö.1061)'ın doktoruydu ve sultanın yardımıyla Meyafarkin (Silvan)'de bir hastane kurmuştu. Çoğunluğu Tıp öğrencileri için yazılmış beş eser yazdığı kaynaklarda zikredilmiştir.¹¹ İliya'nın diğer kardeşi Ebu'l-'Ulâ Sa'id İbn Sehl ise, Mervani veziri Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Ali el-Mağribi (ö.1027)'nin¹² doktoruydu ve aşağıda göreceğimiz gibi bu vezir ile

⁹ M. Nesim Doru, "The Analysis of Syriac Philosophical Activities in the Context of Translation Movements", *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, 2012, 4(4), s. 2214-5

¹⁰ Nusaybinli İliya, 975 yılında Zap suyuna yakın ve Tikrit'in 35 km. kuzeyinde olan Sinn'de doğdu. İliya 15 yaşındayken, Metropolit Nasnail (Nataniyel) onu rahip olarak atadı ve Mor Sem'an Manastırı'nun başına getirdi. İki yıl sonra Musul yakınlarındaki Mor Mihail Manastırı'na giderek orada Yuhanna el-A'rac adında bir rahipten ilmi, edebi, felsefi ve dini eğitim gördü. Doğu Hıristiyanlarının edebiyat müfredatlarında olan Matematik, Tıp, Mantık, İlahiyat ve Tefsir derslerini okudu. 1007 yılında Nusaybin Metropolit Yahbalaha ölünce, bir yıl boş kalan bu göreve 1008 yılında İliya getirildi. İliya, 72 yaşında öldüğü 1046 yılına kadar Nusaybin Metropolitliği görevini üstlendi. Öldüğünde arkasında birçok ilmi eser bırakan İliya, Meyafarkin (Silvan) mezarlığına kardeşi Ebu'l-'Ulâ Said b. Sehl'in yanına gömüldü. İliya'nın hayatı için bkz: Albert Ebuna, *Tarihü'l-Kenise'ti's-Süryaniyyeti's-Şarkıyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, c. 2, s. 225; William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894, s. 235-6; Samir Halil Samir, "İliya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasım el-Mağribi", *el-Meşrik*, c.76, Beyrut, 2002, s. 445-6

¹¹ Samir Khalil Samir, *Foi et cultur en Irak au XI Siécle: Elie de Nisibe et l'İslam*, Variorum, 1996, s. 172; David Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22(2), 2011, s. 198

¹² Ebu'l-Kasım el-Mağribi, 981 senesinde Kahire'de doğmuş, küçük yaşlarında Dil, Belagat ve Şiir alanında eğitim görmüştür. Fatmi devletinde bürokrat olan

İliya arasındaki dostane ilişki de muhtemelen bu kardeşi üzerinden gerçekleşmişti.

İliya'nın eserlerine bakıldığında, onun entelektüel bir muhitte yetiştiği fark edilebilir. Eserlerinin çoğunluğu, Arapça dilinde yazılmıştır. Süryanice yazdığı eserleri ise, daha çok kiliseler arasındaki yazışmalarla ilgilidir. Ama özellikle Doğu kiliselerinin tarihi açısından önemli bir eseri olan *Kronografya* (ܟܪܘܢܘܓܪܝܝܘܬܐ/*Kronikun*), ve *Süryanice Gramer Risalesi* (ܟܬܘܒܬܐ ܕܟܠܡܐܝܬܐܝܬܐ/*Torsê Mamlolu Suryoyo*) ile hem Arapça hem de Süryanice dillerinde yazılmış bilimsel bir sözlük mahiyetindeki *Kitabu't-Tercümân* (ܟܬܘܒܐ ܕܬܪܥܘܡܐܢ/*Ktobdî Turgamo*) eserleri özellikle zikredilmelidir. Ancak Felsefe, Kelam ve Etik sahalarında en önemli eserlerini Arapça yazmıştır.¹³ Bu eserler hakkında kısaca bilgi verilecek olursa;

1. *Kitabu'l-Burhân 'Ala Sahihi'l-Îmân (Gerçek İnançın Kanıtları)*: Bu eserde Hıristiyan inancının monoteizmi ve bu inancın doğruluğunun kanıtları ortaya konarak, buna karşı yöneltilen itirazların reddiyesi yapılmıştır.¹⁴

2. *Risale Fi Hudûsi'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi'l-Ekânim (Âlemin Hüdûsu ve Tanrı'nın Birliği İle Hipostasların Üçlüğü*

ailesi ile yönetimin arası bozulmuş ve ailesinin ileri gelenleri yönetim tarafından öldürülmüştür. Ebu'l-Kasım; Hicaz, Irak ve Musul'da sürgün hayatı yaşamış sonunda Mervani hükümdarı Nasıruddevle'ye sığınmıştır. Öldüğü 1027 senesine kadar Nusaybin bölgesindeki idari işlerden sorumlu olarak Mervanilerin himayesinde kalmış ve öldükten sonra vasiyeti üzerine Kufe'de Hz. Ali'nin türbesinin yakınına defnedilmiştir. Mağribî'nin birçok eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir. Onun Mantık, Nesep İlmi, Belagat ve Siyaset ilimlerinde yazdığı eserleri ile beraber bir Divan'ı da vardır. Bkz: ibn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Daru Sadr, Beyrut, t.y., c.2, s. 172-7; Samir Halil Samir, "İliya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasım el-Mağribî", s. 451-2

¹³ Robert Caspar, Abdulmajid Charfi ve Khalil Samir, "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien", *Islamochristiana (Islamiyâtü Mesihiyât)*, Roma, 1977, s. 258-9; George Antoni, "Risale fi Fazileti'l-Îfâ li İliya en-Nusaybini", *el-Meşrik*, Beyrut, 1968, s. 7-8

¹⁴ David Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", s. 198

Risalesi): Bu eserde, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve Teslis inancının doğadan ve dış dünyadan örneklerle kanıtlanmasına çalışılır.¹⁵

3. *Kitabu Def'i'l-Hemm (Üzüntüyü Defetmek)*: Kişinin akli ve dini erdemlerle nefsin tutkularından nasıl kurtulacağını ele alan eser, bu çerçevede; şükür-küfür, iffet-şer, tevazu-kibir, incelik-kabalık, tövbe-inat, akıl-heva, istişare-istibdat, güzel ahlak-çirkin ahlak, cömertlik-cimrilik, adalet-zulüm ve yumuşak huyluluk-küstahlık gibi meziyetleri ele alır.¹⁶

4. *Risale Fi Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi Ekânimihi (Yaratıcının Birliği ve Hipostaslarının Üçlüğü Risalesi)*: Yahudi bir filozofun Tanrı'nın bir töz ve üç hipostas olması hakkında sorduğu sorulara İliya'nın İslam felsefesi ve kelamındaki cevher anlayışı ile Süryanicedeki cevher anlamına gelen 'kiyan' kelimesine yüklediği anlamlar çerçevesinde verdiği cevaplardan oluşan küçük hacimli bir eserdir.¹⁷

5. *Fi Naimi'l-Âhire (Sonsuz Dünya Hakkında)*: İliya, bu eserinde cennet hakkındaki maddeci anlayışların eleştirisini yapar. Bu konuda hem Hıristiyanları hem de Müslümanları eleştiren İliya, sonsuz âhiret hayatının akli ve ruhsal olduğunu savunur.¹⁸

6. *Risale Fi Fazileti'l-İfaf (İffetin Fazileti Hakkında)*: Bu eserde, şehvet duygusundan ve evlenme arzusundan kaçınmanın yolları anlatılır. Bu yollar; mantıklı olmak, ilim ve hikmet sevgisi, dindarlık ve Allah korkusu, âlim ve filozofların öğütleri, kalp ve beden rahatlığı, kıskançlık duygusu, müzik dinlemek, utangaçlık ve izzet-i nefis sahibi olmak, fedakârlık ve kararlılık, yiğitlik, azap ve cehennem korkusu gibi durumlardır.¹⁹

¹⁵ İliya Nusaybini, "Risale fi Hüdûsi'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi'l-Ekânim", Nşr: Paul Sabat, (*Mebahisun Felsefiyye ve Diniyye li-Ba'di'l-Kudemâ min 'Ulmeai'n-Nasrâniyye*, Mektebetu Henry Frederick, Kahire, 1939 içinde), s. 75-103

¹⁶ İliya Nusaybini, *Kitabu Def'i'l-Hemm*, Nşr: Costantin el-Başa, Matbaatu'l-Ma'arif, Mısır, t.y.

¹⁷ İliya Nusaybini, "Risale fi Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi Ekânimihi", Nşr: Luis Maluf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1903, s. 111-6

¹⁸ İliya Nusaybini, "Fi Na'imi'l-Âhire", Nşr: Luis Maluf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1907, s. 447-9

¹⁹ İliya Nusaybini, "Risale fi Fazileti'l-İfaf", Nşr: George Antoni, *el-Meşrik*, Beyrut, 1968, s. 14-74

7. *El-Hikemu'n-Nafi'a li'n-Nefs ve'l-Beden (Ruh ve Beden için Hikmetli Sözler)*: Bu eser, hikemiyât türüne ait olup, 163 hikmetli sözün bir araya getirilmesinden ibarettir.²⁰

8. *Fi Ma'na Lafzati 'Kıyan' ve Lafzati 'İlah' Fi Luğati's-Süryâniyyin (Süryanilerde 'Kıyan' ve 'İlah' Terimlerinin Anlamı Üzerine)*: Bu eserde İliya, 'kıyan' ve 'cevher' terimleri arasındaki ilişkiyi ele alır. Kıyan (Süryanice: ܕܟܝܢܐ/kiyono) teriminin Süryaniler tarafından kullanıldığını ve "kendi başına var olan" anlamına geldiğini ifade eden İliya, eğer cevher teriminden bu kastediliyorsa kıyan ile eş anlamlı olduğunu, ama cevher teriminde arazlara kabil ve yer tutan anlamı varsa, bunun Tanrı için kullanılamayacağını ifade eder. Eserin ikinci kısmında ise, İsa'ya ilah denilip denilemeyeceği meselesini ele alır. Ona göre ilah ismi İslami literatürde sadece Allah için kullanılıyorken, Süryani ve Yahudi literatüründe müşterek bir isim olup hem Tanrı için hem de diğer varlıklar için kullanılır. İliya'nın bu konudaki düşüncesinin özeti şudur: Tanrıyı ezeli, sonsuz, yaratıcı, zaman ve mekânla tanımlanmayan bir varlık ve İsa'yı da hâdis, yaratılan, zamansal, zaman ve mekânla sınırlı bir varlık olarak görmek koşuluyla İsa için Tanrı ismi kullanılabilir.²¹

9. *el-Mecâlisu's-Seb'a (Yedi Oturum)*: İliya ve vezir Ebu'l-Kasım arasında iki yılda gerçekleşen yedi görüşmenin İliya tarafından kayıt altına alındığı bu eser, çalışmamızın ana konusu olduğu için hakkında diğer eserlere göre daha fazla bilgi vermeye çalışacağız. Kitabı'l-Mecâlis, 1026-1027 yılları arasında Nusaybin Metropolit İliya ve Mervani veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribi arasında yaşanan biri Mervani hükümdarı Nasıruddevle'nin huzurunda olmak üzere yedi görüşmenin İliya tarafından kardeşi ve aynı zamanda vezirin doktoru olan Ebu'l-'Ulâ Sa'id'e gönderilen tutanaklarından ibaret bir eserdir.²² İliya'nın bu eseri, Müslüman ve Hıristiyan top-

²⁰ İliya Nusaybini, "El-Hikemu'n-Nafi'a li'n-Nefs ve'l-Beden", Nşr: Paul Sabat, *Divisione Delle Massime*, Kahire, 1936, s. 55-64

²¹ İliya Nusaybini, "Fi Ma'na Lafzati 'Kıyan' ve Lafzati 'İlah' fi Luğeti's-Süryâniyyin", Nşr: Samir Khalil Samir, (Samir Khalil Samir, *Foi et cultur en Irak au XI Siècle: Elie de Nisibe et l'Islam, Vorioum*, 1996 içinde), s. 133-53

²² Kitabı'l-Mecâlis, 1922 yılında Louis Şeyho tarafından Meşrik dergisinin 20. sayısında bölümler halinde neşredilmiştir. Louis Şeyho, "Mecâlisu İliya Matrâni'n-Nusaybin", *el-Meşrik*, Beyrut, 1922, s. 34

lumunun o dönemdeki temel tartışma konularına ve bu konuların akli ve felsefi yorumlarının epistemolojisine ışık tutacak mahiyettedir. Yedi oturumlu tartışmaların her bir oturumu, özel bir konuya hasredilmiştir. Bu eserden o dönemde iki farklı dinin bilgileri arasında hangi konuların tartışıldığını da ortaya çıkarmak mümkündür. Kitabı'l-Mecâlis'te tartışılan konular şunlardır: I. Oturumda, Tanrı'nın tözlüğü, birliği ve Teslis meselesi, II. Oturumda, ittihat ve hülûl meselesi, III. Oturumda, Hıristiyanların Tevhid ehli olduğuna dair Kur'an ayetleri, IV. Oturumda, Hıristiyanlık inanç sisteminin rasyonel temelleri, V. Oturumda, Hıristiyan akidesinin manifestosu, VI. Oturumda, Süryanice ve Arapça dillerinin mukayesesi ve Hıristiyanların felsefe ve kelim hakkındaki düşünceleri, VII. Oturumda, Hıristiyanların Astroloji, nefis ve İslam dini hakkındaki düşünceleri.

İliya'nın tartışmalardaki üslubu dikkat çekicidir. Cedel rühandan uzak (kanıtlarının bir kısmı cedeli olsa da), sükûnetle ve sabırla felsefi ve akli deliller getirmek suretiyle Hıristiyanlığın metafizik konularını izah etmeye çalışmıştır. Düşüncelerini ortaya koyarken taassup ruhuyla değil, medeni ve şeffaf bir biçimde tartışmaya çalışmıştır. Eserinde dikkat çekici bir diğer yön de, hem Hıristiyanlık hem de İslam hakkında iki dinin tarihsel tecrübesi ve metafizik konularını karşılaştırmalı olarak işleridir. İliya bu yönüyle, yaşadığı dönemin karakterini de bariz bir biçimde ortaya koymuştur.

İliya ve vezir arasında meydana gelen oturumların ilki, 1026 yılının Haziran ayında gerçekleşmiştir. Bizim bu çalışmamızın konusu da bu oturumda tartışılan meselelerdir. Bu konular; Tanrı'nın tözlüğü, bir töz ve üç hipostas olduğu iddiası ile ilgilidir. Ancak vezir, tartışmaya başlamadan önce Hıristiyanlar hakkında önceleri onların kâfir ve müşrik olduğunu düşündüğünü ancak başından geçen garip bir olaydan²³ sonra bu görüşünden kuşkuya

²³ Vezir, başından geçen olayı şu şekilde anlatır: *"Diyarbakır'da olduğum bir esnada, bir sebeple Bitlis'e doğru yola çıktım. Oraya varınca şiddetli bir hastalığa yakalandım, gücüm kesildi, iştahım gitti ve kendimden ümidi kestim. Hemen Allah'ın takdir ettiği şey gerçekleşsin diye, Meyâfârkin (Silvan)'e dönmek üzere oradan çıktım. Canım yiyecek ve içecek bir şey istemiyordu. Bineğim yorgun düşünce çok zor bir meşakkati üst-*

düştüğünü ifade etmekle başlar. Ama vezir, buna rağmen Hıristiyanların Tevhid ehli olduğu hakkında kuşkular taşıdığını söyler.²⁴ Vezir'e göre Hıristiyanların şirk ehli olduğunu düşündüren şey, onların Allah hakkında üç hipostas ve bir töz demeleri ve böylece üç Tanrı'ya tapmaları ile Meryem'den olan İsa'nın yaratılmış değil ezeli bir yaratıcı olduğuna inanmalarıdır.²⁵

İliya ise Hıristiyanların üç Tanrı'ya ve Meryem'den doğan İsa'nın ezeli olup yaratılmamış olduğuna inandığını kesin bir dille reddederek bu görüşe karşı çıkar. Bu sebeple Tanrı'nın bir töz ve üç hipostas olduğu düşüncesini açıklamak üzere kanıtlamalar getirir.

2.Kitabu'l-Mecâlis'te Tanrı'nın Tözlüğü Meselesi

İliya'ya göre Tanrı, tözdür. Çünkü hem din hem de felsefe, âlemin bir sebebi olduğu ve onun tarafından yönetildiğini kabul etmiş ve bu sebebin “kendi başına var olan” bir varlık olduğu hususunda görüş birliği içinde olmuştur. Bu sebeple kendi başına var olan anlamında Tanrı, tözdür.²⁶

lendim ve tüm gün boyunca yürüdüm ve ancak kısa bir mesafe yol alabildim. Bu sırada zafiyetim artıyor gücüm azalıyordu. Hastalık ise şiddetleniyor ve giderek artıyordu. Yolda Mor Mari Manastırı denilen bir manastıra vardım. Oldukça zayıf düşmüştüm ve hastalık olabilecek en şiddetli derecedeydi. Oraya varıp kendime gelince kuvvetimi toplar ümidiyle içecek bir şeyler içtim ki, hemen ardından midemdeki ile beraber onu dışarı attım. Bedenim iyice zayıf düştü ve ümitsizliğe kapıldım. Benimle beraber olanların hepsini bir telaş aldı. Manastırın hizmetiyle görevli rahip, yanuma geldi ve bana dua etti. Yanında bir nar getirmişti ve hizmetçilerden onu parçalayıp bana vermelerini istedi. Hizmetçiler rahib'e konuşamadığımı ve duyamadığımı, vücudumun yiyecek, midemin sıvı ve başka bir şeyi tutamadığını söylediler. Rahip ısrar etti ve onlara şöyle dedi: “Onun bu nardan az da olsa yemesini sağlamanızı istiyorum. Çünkü o, bu kutsal manastırın bereketiyle bu nardan şifa bulacak”. Bir hizmetçiye sözünü dinleyeceğimi işaret ettim. Nardan az bir şey yedim. Nar midemi tuttu ve güçlendirdi. Ondandır azar azar yemeye devam ettim ta ki kendime geldim ve iştahım yerine geldi. Rahip, hizmetçiler için mercimek çorbası pişirmişti, ondan istedim ve iştahla yedim. Artık ayakta durabiliyordum, rahat bir şekilde yürüyordum ve sağlığıma geri dönmüştüm. Ben ve yanındakiler, olan bitene hayret ettik. Şimdi bile bunları hatırlayınca hayret ediyorum. Ve inanıyorum ki bu durum, her zaman ve her mekânda herkesin başına gelebilecek garip bir mucizedir. Bundan dolayı Hıristiyanların kâfir ve müşrik olmadığına inanıyorum”. İliya Nusaybini, Mecâlis, Nşr: Louis Şeyho, el-Meşrik, Beyrut, 1922, s. 36

²⁴ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 35

²⁵ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 36

²⁶ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 37

Ebu'l-Kasım el-Mağribi ise, Tanrı'ya töz denilemeyeceği fikrindedir. Çünkü ona göre tözler, dış dünyada müşahede edildiği gibi, yer kaplarlar ve zıtları kabul ederler. Bu sebeple Tanrı'ya töz denilemez.²⁷ Mağribi'nin bu görüşü, aşağıda ele alacağımız klasik İslam kelimelerinin görüşüdür.

İliya, vezirin bu görüşüne iki itirazla cevap verir. Birincisi ona göre eğer "Tanrı, tözdür" sözünden Tanrı'nın yer kaplaması ve zıtları kabul ettiği anlamı çıkarılıyorsa; Müslümanların "kaim bi nefsihi/kendi başına vardır" sözünden de O'nun yer kapladığı ve zıtları kabul ettiği anlamı çıkar. Çünkü tözün anlamı kendi başına var olan demektir. İkincisi, Tanrı'nın töz olmasından onun yer kapladığı ve arazları kabul ettiği anlamı çıkarılıyorsa; Müslümanların "Tanrı ilineksel olmaksızın vardır" sözünden de aynı anlam pekâlâ çıkarılabilir. Dolayısıyla İliya'ya göre Tanrı'nın töz olduğu görüşünden onun yer kapladığı ve zıtları kabul ettiği anlamı çıkarılamaz.²⁸

Vezir, töz meselesinde ikinci bir itiraz dillendirir. Ona göre Tanrı'nın töz olmasından O'nun cisim olduğu anlamı çıkarılabilir. Çünkü dış dünyada var olan tözler, cisimdir. Tanrı'nın cisim olması ise kabul edilebilir değildir.²⁹

İliya, vezirin bu itirazını da iki şekilde cevaplandırır. Birincisi, Müslümanların Tanrı hakkındaki "kendi başına var olan/kâim bi nefsihi" ifadesi de, bu bakış açısıyla cisim olur. Çünkü dış dünyada kendi başına var olan her eşya, cisimdir. İkincisi, dış dünyada cisimden başka töz olmadığından yola çıkılarak Tanrı'nın tözlüğü reddediliyorsa; dış dünyada cisimden başka hayy, fail, kadir ve âlim olmadığından yola çıkılarak Tanrı için bu sıfatların da kullanılmaması gerekir ki, Müslümanların bunları kullandıkları bilinmektedir. Durum böyleyken İliya'ya göre Tanrı'nın töz olmasından O'nun cisim olduğu sonucunun çıkarılması doğru değildir.³⁰

²⁷ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 37

²⁸ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 37-8

²⁹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 38

³⁰ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 38

Vezir, Tanrı'nın töz olduğu iddiasına tözün taşıdığı mekân tutma ve arazları kabul etme anlamına ilaveten üçüncü bir itiraz olarak, İslam kültüründeki dini referansların ve Arap dilinin imkânları içinde Tanrı hakkında töz ifadesinin kullanılmamış olmasını gösterir. İliya da aynı sebepten dolayı Tanrı'ya töz denildiği görüşündedir. Yani ona göre tözün hakikati ve anlamı kendi başına var olan demektir. Ve Hıristiyanlık dininin referansları ve Süryanice dilinin imkânları, Tanrı için töz ifadesini zorunlu görmektedir.

İliya, töz tartışmasında vezirin şahsında Müslümanlara üç alternatif sunar. Bu çerçevede ona göre Arap dilinde “kendi başına var olan” anlamını veren tek kelime, ‘cevher’dir. Bu sebeple kadim-hâdis, basit-bileşik, bir mekânda ya da değil, bir araza kabil ya da değil, kendi başına var olan her varlığa töz ismi verilmiştir. Şayet Müslümanlar kendi başına var olan anlamında töz terimine itiraz ediyorlarsa, alternatif olarak aynı anlamı sağlayan başka bir terim öne sürsünler ya da töz terimine de itiraz etmesinler. Üçüncü bir alternatif olarak da, Arap dilinde salt “kendi başına var olan” anlamını sağlayan bir terim olmadığını söylesinler. Bu durumda kendilerinin de bir terim kullanmaksızın Tanrı için “kendi başına” ifadesini kullanacaklarını söylemiştir.³¹

İliya'nın argümanlarının önemli bir kısmı, İslami referanslara göndermede bulunur. Onun düşüncesine göre, töze yüklenen anlam ve Tanrı'nın töz olması görüşü ile İslam düşüncesindeki Tanrı hakkında kullanılan “kâim bi nefisihi” arasında doğrudan bir ilişki vardır. İliya'nın çabası, görüşlerini İslami referanslarla destekleyip İslam düşüncesinden güç almaktır. Ancak, gerçekte İslami referansların İliya'nın görüşleri ile ne kadar uyduğunu ortaya koymak ve konunun İslam filozofları ve kelimacıları tarafından nasıl ele alındığını ele almak gerekir.

2.a.İslam Felsefesi ve Kelamında Töz Meselesi

Tanrı'ya töz denilip denilemeyeceği Hıristiyanlığın Tanrı inancı ile doğrudan ilgili bir konu olduğu gibi İslam felsefesi ve kelamının

³¹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 38-9

da en önemli problemlerinden biridir. Öyle görünüyor ki, Hıristiyanlığın Tanrı inancı Teslisi değil de Tevhidi öngörseydi; Hıristiyan teologların töz anlayışları da o doğrultuda şekillenecekti. Çünkü töz, Hıristiyan teologları tarafından tanrısal ve beşeri düzenlerin ortak bir kavramı olarak ele alınmıştır. Bu sebepten dolayı İslam felsefesine dair klasik eserlerde, Tanrı'nın birliği meselesi ve Teslis eleştirisi ele alınırken konu töz meselesi etrafında şekillenmiştir.³² İslam kelimelerine dair yazılan eserlerde de töz meselesinden bahsedildiğinde, konu Hıristiyanlığın Tanrı inancı etrafındaki tartışmalara uzanmış³³ veya Hıristiyanlığın inanç sistemi ele alınırken, konu zorunlu olarak töz meselesine kaymıştır.³⁴

Töz, Yunancada öz anlamına gelen *ousia* teriminin karşılığıdır. Arapçada önceleri *ayn* terimi kullanılıyorken sonradan literatüre tam olarak yerleşmek suretiyle kökü Farsça olan *geover* teriminin Arapçalaşmış biçimi olan *cevher* ifadesi kullanılmıştır.³⁵ Süryanicede ise doğa ve tabiat anlamına gelen *kiyonol*/*ܟܝܘܢܐ* veya *kiyan* terimi kullanılmıştır.³⁶ Bu terimlerin hepsi tözün Aristotelesçi "*bir konuda olmama/bir öznenin yüklemi olmama*"³⁷ tanımını karşılamak için kullanılmıştır.

Aristoteles'in tözü bir konuda olmayan olarak tanımlamasının içinde aynı zamanda *kendi başına var olan/kâim bi nefsihi* anlamı da vardır. Çünkü bir mevzuda olmayan şey, kendi başına var demektir. Aristoteles felsefesinde töz, esas itibarıyla son dayanak olan fertler ile maddeden ayrılabilen mahiyetler için kullanılmıştır.³⁸ Buna göre; bir konu içinde olmayan, bölünmeyen zat, karşıtı olmayan şey, azalıp çoğalmaya elverişli olmayan ve son olarak sayıca bir ve aynı kalmak şartıyla zıtları kabul edebilen olarak³⁹ tasvir

³² Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fâzıla*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 37

³³ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, Muessesetu'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 1985, s. 64

³⁴ Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, Muessesetu'l-Kütübî's-Sakafiyye, Beyrut, 1987, s. 93

³⁵ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İst., 1993, c.7, s. 450

³⁶ R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903, s. 213

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst, 1996, 1017b 10-15; *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 3

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 20-25

³⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, s. 3-9

edilen töz, Aristoteles tarafından mahiyet ile eşleştirilmiştir.⁴⁰ Ona göre toprak, ateş, su ve benzerleri, cisimler ve hayvanlar gibi Tanrı da, bir tözdür.⁴¹ Böylelikle Aristoteles, Tanrı'yı cisim gibi bir töz olarak görmekte sakınca görmemiştir.

İslam filozoflarına gelince; onların Aristoteles'ten farklı bir kaygı taşıdıkları, Aristoteles'in töz tanımına sadık kalarak ama onun Tanrı'yı bir töz olarak kabul etmesine ise itiraz ederek konuya yaklaştıkları söylenebilir. İlk İslam filozofu Kindî (ö.866), Tanrı'yı herhangi bir kategori içine almaktan yana değildir. Ona göre "Gerçek Bir" olan Tanrı, varlık kategorilerinden madde, cins, tür, şahıs, ayırım, hassa, araz-ı amm, hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cem' ve ba'z olmadığı gibi, zaman, mekân, özne, yüklem, cevher ve araz da değildir. Onun birliği, hiçbir birliğe benzemeyen salt birlik olup sadece ona özeldir. Onun dışında kalan birler, zatî ve tözsel değil ilinekseldirler ve birliklerini Gerçek Bir'den alırlar.⁴²

Töz tartışmasında esas tartışma konusu olan tözün "kendi başına var olan" olarak tanımlanmasıdır. Bu çerçevede, Fârâbî (ö.950)'nin Tanrı için töz ifadesini kullandığı görülür. Ancak onun bu görüşünün İslam filozofları arasında kısık bir ses olarak kaldığı söylenebilir. Böyle olmakla beraber, Fârâbî de diğer İslam filozofları gibi Tanrının varlığını diğer varlıkların varlığından kesin bir şekilde ayırmıştır. Onun düşüncesinde 'el-Evvel' olan Tanrı'nın varlığı, şahsına münhasırdır. Onun tözü, tamdır ve O'nun tözünün türünden başka bir varlık yoktur.⁴³ Bu görüşüyle Fârâbî'nin Hıristiyan teologlarından ve İliya'nın görüşlerinden farklı düşündüğü açıktır.

İslam felsefesinin konu hakkındaki en çarpıcı tespitleri ise İbn Sina (ö.1037) tarafından yapılmıştır. Ona göre tözün tanımında olan "bir konuda olmama" tanımı, töz için deskriptif (nitelendirici/resm) bir ifadedir. Bu tanım, hem 'Vâcibu'l-Vücûd' olan Tanrı'yı hem de diğer varlıkları içine almaz ve bir konuda olmayan fiili bir

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 22

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 10

⁴² Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-'Arabiyye, Mısır, 1950, s. 160-1

⁴³ Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fazîlâ*, s. 40

varlığı ifade etmez. Eğer öyle olmasaydı, bir şahsın mahiyeti bakımından töz olduğu bilindiğinde, o şahsın bilfiil var olduğunun da bilinmesi gerekirdi. Oysa burada töze yüklenen “bir konuda olmama” anlamı, cinsin altındaki türlerin bilkuvve cinse katılmaları gibi mahiyetleri gereğidir. Yani burada cevher, bir cinstir ve bütün bir konuda olmayan varlıklar, bu cinsin altında birleşirler. Dolayısıyla o şahsa bir cins olarak yüklenen anlamın, Vâcibu’l-Vücûd için de geçerli olduğu söz konusu edilemez.⁴⁴ Başka bir ifade ile Tanrı, ne cinstir ne de cinsin altındaki bir türdür. Bu sebeple Tanrı’nın kendi varlığı dışındaki varlık kategorileri ile tanımlanması doğru değildir.

İbn Sina’ya göre töz, bir varlık kategorisi olarak varlık ve mahiyetleri ayrı olan varlıklar için söz konusudur. Tanrı’nın varlığı mahiyetine eşit olduğuna yani onun için böyle bir ayırım olmadığına göre, O’nun töz olduğu da iddia edilemez. İbn Sina’nın düşüncesinin özeti şu ifadelerinde bulunabilir:

“Tözün hakikati, mahiyettir. Vâcibu’l-Vücûd’un hakikati ise, mahiyet değil varlıktır. Mahiyeti olmayan şey, cevher değildir. O halde Vâcibu’l-Vücûd, cevher değildir. Herhangi bir kategoriye girmez. Eğer bir kategoride olsa, varlığı mahiyetinin dışında ve ona artık olur. Oysa Vâcibu’l-Vücûd’un mahiyeti, varlığıdır. Varlığı mahiyetine artık değildir. Aksine varlığından başka bir mahiyeti yoktur.”⁴⁵

İslam kelimelerinin de tözü mütehayyiz (bir mekânda olan) ve arazları kabul eden anlamında kullanmışlardır.⁴⁶ Bu sebeple Tanrı’ya töz demenin uygun olmadığını düşünmüşlerdir. Çünkü bir mekânda olan, hareket ve sükûnun prensiplerine tabidir. Bu prensipler de hüdûsa işaret eder ki, Tanrı’nın hâdis olması düşünülemez.⁴⁷ Öte yandan Tanrı’ya töz denilmesi, ya tözün nitelikleri referans alınarak ya da Tanrı’nın zatı ve hakikati esas alınarak

⁴⁴ İbn Sina, *el-İşarât ve’l-Tenbihât*, Bostan-ı Ketab-ı Kum, Kum, 1381 (Şemsi), s. 273-4; eş-Şifâ:el-İlahiyât, İbrahim Medkur Basımı, t.y., c.2, s. 348-9

⁴⁵ İbn Sina, *Ta’likât*, Thk: Abdurrahman Bedevi, Mektebu’l-A’lami’l-İslami, Tahrâr, 1404 (Kameri), s. 187

⁴⁶ Cüveyni, *Kitabu’l-İrşâd*, s. 64; Gazâli, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, el-Hikme Yay., Dımaşk, 1994, s. 54

⁴⁷ Gazâli, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, s. 54

iddia edilebilir. Birinci ihtimal söz konusu değildir, çünkü töz, tanımı ve özellikleri gereği madde ve fizik dünyasına ait bir kavramdır. İkinci ihtimal ise akli olmayan sem'î bir isimlendirme yoluyla olabilir ki, bu konuda böyle bir delile sahip değiliz.⁴⁸ Kelamcıların Tanrı için töz ifadesini kullanmamalarının bir sebebi de, tözün mahiyet anlamına gelen tanımıdır. Tanrı'nın varlığını mahiyetine eşit olarak gören kelamcılar bu ifadeden kaçınmışlardır. Aynı şekilde nitelikleri kabul eden zat ve birbirini takip eden sıfatlara kaynak olması gibi özelliklere sahip olan tözün, Tanrı için kullanılması uygun görülmemiştir.⁴⁹

Bakillânî (ö.1013)'ye göre Hıristiyanların Tanrı'ya töz demelerinin en önemli tutarsızlığı, onların beşeri alanın kavramlarını tanrısal alana taşımalarıdır. Cevher ve araz kavramları, duyulur dünyanın kavramları olup, Tanrı için kullanılamaz. Çünkü dış dünyadaki tözlerin hepsi, arazlara kabil bir mekâna sahiptirler ve hâdis varlıklardır. Oysa Tanrı'nın varlığı, duyulur dünyadaki diğer varlıklar gibi töz ve ilinek olarak değildir.⁵⁰

Özetle; Tanrı'ya töz demek, bir Hıristiyan teologu olarak İliya için bir zorunluluktur. Onun da ifadesine göre, Tanrı'ya töz demek Süryani dilinin imkânları içinde bir gerekliliktir. Kanaatimizce onun Süryani dilinin imkânlarından maksadı, Süryani teolojisinin oluşturduğu din dilidir. Bu dilin çerçevesi içinde Tanrı'ya töz demek söz konusu olmasaydı, Teslis inancın gereği Tanrı'nın zatındaki üç görünümün, paylaşacağı ortak bir tanrılık kavramı olmamış olacaktı. Töz kavramı sayesinde, Teslisin şahısları bir araya gelmekte ve Tanrı kavramı, böylelikle hem Baba'ya hem de Oğul'a ait olmak üzere paylaşılmaktadır. Böylece İliya için Tanrı'nın töz olması, Teslisin açıklanması için olmazsa olmaz koşullardan biridir. Öte yandan İliya'nın düşüncesinde Teslis ile beraber enkarnasyon (Tanrı'nın İsa Mesih'e hülûl etmesi) inancının kendi içinde

⁴⁸ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 64

⁴⁹ Fahreddin Razi, bazı kelamcıların Tanrı hakkında töz ifadesini kullanmayı uygun gördüklerini söyler. Bkz: Fahreddin Razi, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, Beyrut, 1990, c. 2, s. 480-4; *el-Metâlibu'l-'Aliye*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 77-8.

⁵⁰ Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, s. 94-6

tutarlı bir biçimde açıklanması da, büyük ölçüde töz kavramı üzerinden mümkün görülmüştür. Başka bir ifade ile aynı tözden olan varlıklardan birinin diğerinde bedenleşmesi, ayrı tözleri olan varlıkların birleşmesinden daha kolay ve daha mantıklıdır. Bu sebeple İliya, Tanrı'nın töz meselesi üzerinde titizlikle durmakta ve bu konuyu ısrarla savunmaktadır.

İslam düşüncesi açısından ise Tanrı'ya töz demeyi gerektirecek mantıksal ve dinsel bir zorunluluk yoktur. İslam filozof ve kelimcilerinin genel kanısına göre Tanrı, herhangi bir beşeri düzleme indirgenebilecek içkin bir varlık değildir. Onun varlığı kendindedir ve kendine özeldir. Tanrı'nın taayyünü yani ontolojik bir gerçeklik olarak var olması, başka bir örneği olmayan bir varoluştur. Bu sebeple diğer varlıklar için geçerli olan varlık kategorileri, Tanrı için söz konusu değildir. Burada İslam düşünürlerinin hassasiyetini onların tenzihçi yaklaşımları ile açıklamak mümkündür. Onların düşüncesinde Tanrı o kadar aşkınlaştırılmıştır ki, onun fizik dünyasının kavramları ile açıklanabilecek bir boyutu yoktur.

İslam filozoflarının töz meselesindeki görüşlerinin en temel dayanağının Tanrı için imkânsız gördükleri varlık ve mahiyet ayrımı olduğu gerçeğinin altını çizmekte fayda vardır. Nihayetinde onlara göre töz, bir mahiyettir ve ancak varlık ile mahiyetleri ayrı olan varlıklar alanına uygulanabilir. Yani "kendi başına var olan" anlamı, İslam filozofları tarafından Tanrı için kullanılmışsa da; bu, Tanrı ve diğer varlıklar arasında bilfiil ortak bir cins olduğu anlamına gelmemektedir.

İliya'nın tözü tanrısal ve beşeri alanların ortak bir kavramı olarak kabul etmesinin amacının Teslisi daha tutarlı bir biçimde açıklamak olduğunu hatırlatarak detaylı bir şekilde hipostaslar ve buna bağlı olarak Teslis meselesi ele alınabilir.

3. Kitabı'l-Mecâlis'te Hipostaslar ve Teslis Meselesi

Hipostas terimi; orijin, töz ve gerçek tabiat anlamında kullanılan Grekçe *hypostasis* kelimesinin karşılığı olup, Hıristiyan teologlar tarafından Tanrı'nın şahıslarının gerçekliğini ifade etmek için kul-

lanılmıştır.⁵¹ Süryanicede bu kelime *knumo*/ܟܢܘܡܘ olarak kullanılmış ve Arapçaya *uknûm* (çoğulu *ekânim*) olarak geçmiştir.⁵² Bu terim yerine bazen *eşya* ve *me'ani* ifadeleri de kullanılmıştır.⁵³

İliya'ya göre Tanrı, kendi başına var olan bir töz, hayatla hayy ve nutk ile nâтік'tır. Çünkü kendi başına var olan bir varlığın, hayat sahibi ve nâтік olması mantıken bir zorunluluktur.⁵⁴ Buna göre Tanrı bir töz olup zat, hayat ve nutk olmak üzere üç hipostas'tır. Tanrılık tözü, üç hipostas'ta da vardır. Bu üç hipostas, üç Tanrı'yı değil kendi başına var olan bir tek Tanrı'yı ifade ederler.⁵⁵

İliya, Müslümanların nutk terimine verdiği anlam ile Hıristiyanların kastettiği anlamın birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre Müslümanlar, nutk terimini akletsin veya etmesin tüm canlılar için duyulur bir sesle dilin hareketi olarak görürler.⁵⁶ Ancak Hıristiyanlar için nutk, sadece akleden canlılar için kullanılır ve temelde sesin nutku ve aklın nutku olmak üzere iki çeşide ayrılır. Sesin nutku, cismin hava ile sürtüşmesi sonucu ortaya çıkan ve ancak ölümlü bedenlerde bulunan bir nutk iken, aklın nutku ise nefste olan bir güç olup onunla bilgi, hikmet, marifet ve idrak ortaya çıkmaktadır. Bu nutk çeşidi; nefis-i nâtika, melekler ve Tanrı

⁵¹ Birger A. Pearson, "Hipostasis", *Encyclopedia of Religion*, Ed: Lindsay Jones, 2005, c. 6, s. 4240

⁵² 'İšo Bar 'Ali, *The Syriac-Arabic Glosses*, ed: Richard Gottheil, Roma, 1910-1928, s. 353

⁵³ H.Austryn Wolfson, *Philosophy of The Kalam*, Londra, 1976, s. 117

⁵⁴ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s.39

⁵⁵ Hipostasların sayısı değişmemekle beraber, isimlerinde değişiklik görülebilmektedir. Mesela İliya, Mecâlis'in dışında yazdığı başka eserlerinde hipostasları; zat, hayat ve hikmet olarak saymıştır. Bkz: İliya Nusaybini, "Risale fi Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi Ekânimihi", s.112; "Risale Fi Hüdüsü'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi'Ekânim", s. 100; Başka Süryani bilginler de hipostaslar için farklı isimler kullanmışlardır. Bkz: H.Austryn Wolfson, *Philosophy of The Kalam*, s. 121

⁵⁶ İliya'nın bütün Müslümanlara teşmil ettiği bu görüşü doğru değildir. Çünkü Ehl-i Sünnet kelimacıları da kelimâ'nın (nutkun) biri ses ve harflerle olan yaratıkların kelâmı, diğerinin ise, ses ve harfler ile olmayan ve Tanrı'nın zatıyla kâim ezeli bir sıfat olan kelâm-ı nefsi olmak üzere iki çeşit kelâm kabul ederler. Bkz: Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 112; Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. 3, s.106. İliya'nın, hipostaslar meselesinde Ehl-i Sünnet kelimacılarının sıfatlar görüşünü referansları arasında sayarken bu konuda onları görmezden gelmesi şaşırtıcıdır.

gibi ölümlü olmayan tüm varlıklarda olur. İnsan, ölümlü bir beden ve ölümsüz bir nefsten bileşik olduğuna göre, onda hem sesin hem de aklın nutku vardır. Tanrı ise cisim ve ölümlü olmadığına göre, onun nutku sadece akıl ve hikmetin nutkudur. Bu çerçevede İliya'ya göre Tanrı, diğer yaratılanlarda olduğu gibi yer kaplayan ve araza kabil anlamında değil, kendi başına var olan anlamında töz, diğer yaratılanlarda olduğu şekliyle değil ruhu olması anlamında hayy ve kendilerine nutk verilmiş olanlardan farklı olarak kendine özel bir nutk (kelime)'a sahip olması anlamında nâтік'tır.⁵⁷

Ebu'l-Kasım el-Mağribî, Tanrı'nın hikmet sahibi olması anlamında hayy ve nâтік olması görüşünü İslami referanslar açısından sakıncalı bulmaz. Ancak ona göre, Tanrı'nın hayatla hayy, nutk ile nâтік olması, Tanrı ile beraber iki kadim varlığı tasarlayan bir görüş (buna İslam kelamında ve felsefesinde *ta'addüd-ü kudemâ* denir) olduğu için şirkten başka bir şey değildir.⁵⁸

İliya, vezirin bu görüşünü çürütmek amacıyla üç itiraz ileri sürer. İliya'nın düşüncesine göre;

1. Tanrı'nın hayat olmaksızın hayy ve nutk olmaksızın nâтік olması, onun diri ve düşünen/konuşan olmaması anlamına gelir ki, bu kabul edilemez. Ona göre hayy ve nâтік, türemiş isimlerdir. Türemiş isimler, mantık ve dil esaslarına göre, isimlendirilen için söz konusu olan anlamlardan meydana gelirler. Buna göre nahiv olmadan nahivci, hendese olmadan mühendis olamayacağı gibi, hayat olmadan hayy ve nutk olmadan nâтік da olamaz.

2. İliya'ya göre Hıristiyanların Tanrı'yı hayat ile hayy ve nutk ile nâтік olarak görmesinin bir benzeri hatta daha fazlası, Ehl-i Sünnet kelamcılarında da görülmektedir. Ehl-i Sünnet kelamcıları, Tanrı'nın ilimle âlim, kudretle kadir, irade ile mürîd, kelam ile mütekellim, sem' ile semî', basar ile basîr olduğuna inanıyorlar.

⁵⁷ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 39-40; Vezir'in bu görüşü, onun Mutezile etkisinde kaldığının bir kanıtıdır. Mutezile mezhebi de sıfatların ezeli olarak görülmesini Tanrıların çokluğu olarak görmüş ve buna karşı çıkmıştır. Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1993, c. 1, s. 60

⁵⁸ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 40

Eğer Hıristiyanlar bu görüşleriyle şirke düşüyorlarsa, Ehl-i Sünnet kelimcileri daha fazla şirke düşmüşlerdir.

3. İliya'ya göre Tanrı'nın hayat ile hayy ve nutk ile nâtik olması ile Tanrı'nın sadece hayy ve nâtik olması arasında belirgin bir fark vardır ve Hıristiyanların Teslis inancı gereği, Tanrı'nın "kendi başına var olan, hayatla hayy ve nutk ile nâtik" olarak tanımlanması gerekir. Ancak bu şekilde zat, hayat ve nutk anlamları ortaya çıkabilir.⁵⁹ Buna göre kendi başına var olan anlamı zat'a, nutk kelime'ye ve hayat da ruh'a tekabül etmektedir ki, İliya'nın Teslisten anladığı da budur.

İliya'nın Tanrı görüşünün merkezi kavramlarını böylece ortaya koymuş bulunuyoruz. Kuşkusuz hipostaslar meselesi ve buna bağlı olarak Teslis, epistemolojik olarak kanıtlanması güç bir meseledir. Hıristiyan teologlarının konu hakkındaki argümanları, Teslisi akli ve tutarlı bir sisteme dönüştürmek şöyle dursun, meseleyi daha girift bir hale sokmuştur. Ancak ele aldığımız konu açısından ilgi çekici olan, İliya'nın meseleyi İslami nosyonlarla ele almış olmasıdır. İliya, hipostasların Tanrılıkla ilişkisini Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatları ile refere etmeye çalışmaktadır. Acaba Müslüman kelimcilerin sıfatlar teorisi gerçekten İliya'nın hipostaslar görüşüne tekabül etmekte midir? Bunun cevabı, meseleyi önce İslam filozoflarının sonra da Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatlar hakkındaki görüşleri ışığında ele almak ve bu çerçevede İliya'nın görüşlerini analiz etmek ile verilebilir.

3.a. İslam Filozof ve Kelamcılarına Göre Tanrı'nın Sıfatları Bağlamında Hipostaslar ve Teslis Meselesi

İslam filozofları, Tanrı'nın zatı dışında zatına eklenen bir ezeli sıfatın olmasını yanlış bulurlar. Tanrı, her yönden bir'dir. Onlara göre Tanrı'nın zatının dışında zat ile aynı anlama sahip herhangi bir varlık kategorisi, çokluk vehmini uyandırır. Onun hayy, âlim, mürîd, kadîr vb. olması zatının dışında bir varlıkla gerçekleşmez. Dolayısıyla O, zatıyla hayy, zatıyla âlim, zatıyla mürîd ve zatıyla kadîr'dir. Mutezile'nin felsefi cereyanların etkisiyle bu konuda

⁵⁹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 40

filozoflar gibi düşündüklerini⁶⁰ belirterek, İslam filozoflarının görüşlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Kindî'ye göre Tanrı, Gerçek Bir'dir. Zatiyla bir olup hiçbir cihetten çokluk kabul etmez. O, bir olmanın dışında herhangi bir şey ile nitelenemez. Birliği, O'nun dışında kalan herhangi bir kategoride olduğu gibi değildir. Çünkü bu kategorilerdeki bütün birler, bir etkenin sonucudur. Onun dışındaki birler, aslında çoktur, bu sebeple de ilinekseldir. Oysa Tanrı'nın birliği, zatidir.⁶¹ Fârâbî'de de Tanrı'nın birliği, onu diğer varlıklardan ayıran en temel ontolojik hakikattir. O'nun salt akıl, âlim, hakîm, hayy ve hakk olması zâtından başka bir gerçeklikle değildir. O, zatiyla bu hususiyetlere sahiptir.⁶² İbn Sina'ya göre ise Vâcibu'l-Vücûd'a izafe edilen ilk nitelik, onun bir olmasıdır. Ama bir'in ona izafe edilmesi, zâtında herhangi bir çokluk meydana getirmez. Yani Tanrı, zatı itibariyle birdir. Birlik, onun zâtına ilave edilen bir anlam değildir.⁶³ Başka bir ifade ile Tanrı'nın varlığı, zorunluluğu ve birliği aynıdır. Bundan başka Zorunlu Varlık; tam (mükemmel), salt iyilik, hakk, salt akıl olarak nitelendirilmiştir. Bu niteliklerin hiçbiri, onun zâtının dışında herhangi bir otonomik varlığı olan nitelikler değildir. Aksine bunlar, onun zâtının gereğidir ve Tanrı, zâtının dışında herhangi bir varlık ile var olmaya muhtaç değildir.⁶⁴

İliya'nın referanslarından biri olan Ehl-i Sünnet kelimasında ise, konu biraz daha karmaşık bir hal almış gibidir. Onlara göre Tanrı, zat ve sıfatları ile Tanrı'dır. Sıfatlar onun zâtının kendisi olmayıp zâtına eklenmiş sıfatlardır. Çünkü sıfatlar, zâtının kendisi olsaydı âlim, kadîr, mürîd ve hayy olması arasında bir fark olmazdı. Bu sebeple Tanrı hayatla hayy, ilimle âlim, kudretle kadîr ve irade ile mürîd'dir. Diğer sıfatlarda da durum, bu şekildedir. Aynı zamanda bu sıfatlar, Tanrı'nın gayrı da değildir. Mesela Zeyd'in eli

⁶⁰ Zühdi Carullah, *El-Mu'tezile*, Beyrut, 1974, s. 85

⁶¹ Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 160

⁶² Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medîneti'l-Fâzıla*, s. 47-8

⁶³ İbn Sina, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c. 2, s. 343

⁶⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c. 2, s. 355

Zeyd'den ayrı olmadığı gibi, Zeyd'in kendisi de değildir.⁶⁵ Tanrı'nın sıfatları da aynı şekildedir.

Şimdi; İliya'nın görüşlerine görünüşte benzeyen bu düşünceler analiz edildiğinde, İliya'nın tespitlerinden farklı maksatlarla söylendiği anlaşılacaktır. İslam kelimcileri Tanrı'ya ait olan tanrılık özünü hiçbir sığata vermemişlerdir. Bu sıfatlar Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisini düzenleyip Tanrı'da mükemmellik vasfını ifade ederler. Hiçbir sıfatın dış dünyada sahip olduğu mana, Tanrı için söz konusu değildir. Yani insan ve diğer varlıklar, bu sıfatların bir veya birkaçıyla nitelenebilirler ama hiç biri Tanrı'yı nitelediği anlamda bir anlama sahip değildir. Ancak İliya'da bir sıfat olarak görülen hayat ve nutk, tanrılık tözüne sahip olup, dış dünyada bu niteliklere Tanrı'da olduğu gibi bürünen varlıklar vardır. Meryem, hayat niteliğine Kutsal Ruh olarak, Meryemoğlu İsa, nutk niteliğine Oğul olarak sahip olmuşlardır.

Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre sıfatlar, kadimdir. Çünkü sıfatlar kadim değil de hâdis olsalardı, kadim olan Tanrı'nın hâdis şeylerin mekânı olması söz konusu olurdu ki bu, Tanrı için düşünülemez. Öte yandan Tanrı, zorunlu bir varlıktır. Hâdis ise, mümkün varlıklardır. Zatı zorunlu olan Tanrı'nın sıfatlarının mümkün olması, düşünülemez.⁶⁶ İliya da hayat ve nutk niteliklerinin ezeli olduğunu söyleyerek, bu niteliklerin tanrılığını iddia etmiştir. Bu iki düşünce arasında benzerlik olsa da, aralarında önemli bir fark olduğunu ve İliya'nın referansında bu gerçeği görmezden geldiğini ifade etmek istiyoruz. İslam kelimcileri sıfatlara kadimlik vererek Tanrı'nın zatını tanrılığın özüne aykırı olan unsurlardan kurtarmak istemişlerdir. Oysa İliya'nın niteliklere kıdemiyyet vermesinin sebebi, onlara tanrılık vasfını kazandırmak ve böylece Teslisi temellendirmektir. Yani birinci görüş, çoğalmayı ortadan kaldırmaya, ikincisi ise aksi iddia edilse de çoğalmaya ve tanrılığı paylaştırmaya yöneliktir. Başka bir açıdan söyleyecek olursak, İslam kelimcileri Hıristiyan teologları gibi sıfatlara zattan ayrı nitelikler verip onları ayrı bağımsız varlıklar olarak görmemektedirler. Oysa

⁶⁵ Cüveyni, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 91; Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 128

⁶⁶ Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 130

Hıristiyan teologlar zat ve sıfatlar arasında tözlükte özdeşlik, hipostalılıkta ise başkalık ilişkisini görmektedirler. Bu sebeple İliya'nın görüşleri ile Ehl-i Sünnet kalamcılarının görüşleri arasında aynıyet kurmanın doğru olmadığını ifade etmek istiyoruz.

Ehl-i Sünnet kalamcılarının sıfatlar konusundaki görüşlerini zikrettikten sonra, Hıristiyanların hipostaslar ve Teslis teorisi hakkında yaptıkları eleştirilere de kısaca değinmekte yarar vardır. Onlara göre bu teorinin birçok tutarsızlığı vardır ki, bunlar şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi; Hıristiyanların hipostasları nicelik olarak sınırlandırmaları tutarsızlıktır. Kudret, ilimden daha fazla hipostas olma ya yakındır. Veya vücûd bir hipostas ise, beka, sem' ve basar da bir hipostas'tır.

İkincisi; Mesih'e bürünmüş olduğu iddia edilen kelime hipostasının tözden ayrı olup olmadığı meselesi de problemlidir. Eğer ayrı ise, o zaman tözün ilim hipostası yoktur. Çünkü Mesih'e bürünmüştür. Eğer ilim hipostası tözün aynı ise, Mesih'e hülûl etmesi muhal olur. Çünkü bir cisimde bile cismin arazının başka bir cisme arazlığını koruyarak girmesi mümkün değilken, zatın sıfatları için bu daha açıktır. Bir hipostasın beşer ile birleşmesi uygun olsaydı, tözün de birleşmesi uygun olurdu ki Hıristiyanlar, bu durumu kabul etmemektedirler.

Üçüncüsü; Hipostasların hepsi vücud ile tanımlanamazken, nasıl oluyor da hepsi tanrılık özü ile tanımlanabiliyor? Yani ilim ve hayat veya cevdet ve kudret ya da kelime ve hayat, vücuddan ayrı şeylerdir. Her bir hipostas diğerinden farklı anlamlar taşır. Ama her biri tanrılıkta eşittir. Bu durum, aklen muhaldir.

Dördüncüsü; Hıristiyanlara göre Tanrı'nın hayy, âlim ve kadîr olması zorunludur. Şayet ilim hipostası Tanrı olsaydı, hayy ve kadir olması da gerekecekti. Çünkü tanrılıkta eşittirler. Ama onlar hipostasların birbirinden farklı olduğunda ısrarlı davranmışlardır.

Beşincisi; Hıristiyanlar aslında vücûd, ilim ve hayatla beraber

dördüncü bir hipostas daha ileri sürüyorlar: töz (Tanrılık). O halde dört değil de üç hipostastan bahsetmeleri bir çelişkidir. Şöyle ki, hipotetik varlıklar eğer sıfat olarak görülüyorsa, bu sıfatlar kendi başına mı vardırırlar yoksa töz için mi vardırırlar? Şayet kendi başlarına var iseler, üç değil dört hipostas kabul etmeleri lazımdır. Çünkü töz de bir hipostas olmuş olur. Şayet sıfatlar, töz için var ise; bu durumda da, Teslisten bahsetmek olanaksızdır.

Altıncı olarak, kelimciler onların Mesih'e hem Tanrı hem oğul (beşer) demelerini eleştirmişlerdir. Çünkü Tanrı ismi, salt tanrılıkla ilişkilidir. Mesih'in salt tanrı olmadığını onlar da kabul ediyorlar. Sonra Mesih'in çarmıha gerilmesi tanrılığa aykırı olduğu söylendiğinde, çarmıha gerilenin beşer olduğunu söylemeleri de onların Mesih'in salt beşer olmadığını söylemeleri ile çelişen bir görüştür.⁶⁷

Hipostaslar teorisinin amacı kuşkusuz Teslisi kanıtlamaktır. Sıfatlar teorisinin amacı ise Tevhidi kanıtlamaktır. Ancak İliya, Teslisi Tevhid olarak izah etmekte ısrarlı davranmıştır. Ona göre zat, hayat ve nutk ile Tanrı, bir tözdür ve üç hipostastır. Ona göre Tanrı'nın zatı araz ve bileşime uygun olmadığı gibi onun hayatı ve nutku (yani kelimesi ve ruhu) da kardaki beyazlık veya ateşteki sıcaklığa benzeyen şekilde araz ve bileşime uygun değildir. Dolayısıyla bu kuvvetler de, Tanrı'nın zatı gibi iki töz olup tözlükte ve ezelilikte Tanrı'nın zatına eşittir.⁶⁸ İliya'ya göre araz olmayan her varlık genel ise (amm) cevher; özel ise (hass) uknum olarak isimlendirilir. Bu çerçevede zat, kelime ve ruh; üç araz ve üç ayrı töz olmadığına göre, üç uknum'dur.⁶⁹

İliya, hipostasların Baba, Oğul ve Ruh olarak isimlendirilmesini de şu şekilde izah eder. Zat, kelimenin doğmasına ve ruhun da ortaya çıkmasına sebeptir. Bu durumda kelime, zattan doğmuştur. Ruh da zattan çıkmıştır. Bu sebeple zata Baba, kelimeye Oğul ve hayata da Ruh adı verilmektedir. İliya, bu görüşünü desteklemek amacıyla nefis ve güneş analogilerini kullanmaktadır. Ona göre

⁶⁷ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s.66-8; Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, s. 98-103 ve 107

⁶⁸ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 40

⁶⁹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 41

nefsin zâtı, nutku ve hayatı ile güneşin zâtı, ışığı ve ısısı nasıl ki bir tek nefis ve bir tek güneş ise aynı şekilde zat, kelime ve ruh da tek bir Tanrı'dır. Bu sebeple Tanrı, bir töz ve üç hipostastır.⁷⁰

Kuşkusuz İliya'nın bahsettiği hipostaslar teorisi, İslam kelimelerinin sıfatlar teorisi olmadığı gibi, Teslis inancı da Tevhid olarak kabul edilemez. Bu sebeple İslam düşüncesinde Teslis inancının taşıdığı akli çelişkileri ele alan müstakil çalışmalar yapılmıştır ki, bunların en çok bilinenlerinden biri İslam filozofu Kindî'ye aittir. Kindî, görüşlerini "*Makale fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ/Hıristiyanlara Reddiye*"⁷¹ eserinde ortaya koymuştur. Ona göre Hıristiyanların Teslis inancının mantıksal ve felsefi çelişkileri vardır. Her şeyden önce Hıristiyan teolojisinde Teslis uknumlarının töz anlamlarının yanında bir de kendilerine ait hususi taayyünleri vardır. Cömertlik, hikmet, kudret, hayât ve nutk gibi. Tözlük ve bu hususiyetlerin beraberliği bir bileşim meydana getirir ki, bileşik olma durumu, tanrılaşmaya aykırıdır. Tanrı, bileşik bir varlık olamaz. Çünkü her bileşik varlığın bir sebebi vardır. Tanrı ise, sebebi olmayan bir varlıktır.⁷² Öte yandan Kindî'ye göre mantığın temel esaslarını bilen bir kimse, Teslisin mantık formülasyonları içinde çelişkilerini hemen görür. Çünkü hipotetik varlıklar; ya cins, ya tür, ya fasl, ya araz ya da şahıstırlar. Bu tanımların hepsinde çokluk ve terkip vardır.⁷³ Dolayısıyla hipotetik varlıklar üzere kurulu bir Teslis inancının Tevhid olarak görülmesi, mümkün değildir. Ayrıca Kindî'ye göre Hıristiyanların Tanrı'yı töz bakımından bir, hipostas bakımından üç görmelerinin en çelişkili tarafı bir'in anlamlarını saptırmalarıdır. Onlar üç hipostası bir Tanrı, bir Tanrı'yı da üç hipostas olarak görürler. Ona göre Aristoteles'in Topikler eserinde de söylendiği

⁷⁰ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 41

⁷¹ Kindî'nin bu eseri Yahya İbn 'Adî'nin ona karşı yazdığı *Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ* adlı reddiyesi üzerinden günümüze taşınmıştır. Kindî'nin eleştirileri ve Yahya İbn 'adî'nin reddiyesi için bkz: Yahya İbn 'Adî, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", Nşr: Augustin Périer, *Revue De L'Orient Chrétien*, vol: 22, Paris, 1920-1921, s. 3-21

⁷² Yahya İbn 'Adî, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", s. 4

⁷³ Yahya İbn 'Adî, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", s. 6-10

gibi bir olmak; ya sayı, ya tür ya da cins bakımından olur. Bir'in üç, üç'ün bir olması mümkün değildir. Çünkü üç, bileşik bir sayıdır ve üç tane bir'den meydana gelmiştir. Bir de üç'ten bir parçadır. Bu durumda Tanrı'nın zati, hipotetik varlıkların bir parçası olmuş olur. Ayrıca üç, bir'in katıdır. Bu durumda da Tanrı, zâtının katı olmuş olur ki, bunlar mantıksız görüşlerdir. Tanrı'nın bir ve üç olmasının cins ve tür anlamında olması da tutarsızlıktır. Çünkü cins ve tür de çokluk ve terkibi barındırır.⁷⁴

Kelamcılar da bir'den, parçalara bölünmeyen, bileşik olmayan, benzersiz, denksiz ve rakipsiz olmayı kastederler.⁷⁵ Böylece onlara göre Tanrı, bölünmeyen bir varlık olup, dış dünyada onun zati gibi bir zat, sıfatları gibi sıfatlara ve fiilleri gibi fiillere sahip bir varlık yoktur. Bu sebeple İslam kelamcıları da Tanrı'nın birliğini mutlak birlik olarak kabul etmiş ve onun birliğine ortak herhangi bir varlıktan bahsetmeyi abes görmüşlerdir.

Hülasa; İliya'nın Tanrı görüşünün merkezi konusu olan hi-postaslar meselesi, ne İslam filozoflarının Tevhid görüşü ile ne de İliya'nın iddia ettiği gibi Ehl-i Sünnet kelamcılarının ezeli sıfatlar teorisi ile ilgisi kurulabilecek bir düşüncedir.

4. Sonuç

Nusaybinli İliya, Süryani düşüncesi açısından Rönesans olarak kabul bir dönemi başlatan önemli bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Eserlerinden ve özellikle *Kitabu'l-Mecâlis*'ten anlaşıldığı kadarıyla İliya; Dil, Mantık, Felsefe, İlahiyat, Astronomi ve Psikoloji alanlarında birikimi olan bir düşünürdür. Onun bu alanlarda İslam kültürünün etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Süryani Rönesansı denilen dönemin en temel referanslarından biri, İslam düşüncesi ve kültürüdür. Bu tartışmanın gösterdiği gibi söz konusu dönemde Süryani bilginler, Hıristiyanlığın inanç sistemi ile ilgili konuları bile İslami kavram ve teorilerle temellendirmeye çalışmışlardır.

⁷⁴ Yahya İbn 'Adi, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindi fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", s. 11

⁷⁵ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 69; Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 130

Ayrıca bu tartışmanın gösterdiği en önemli hususlardan biri de, İslam düşünürleri ve Süryani bilginlerinin Tanrı görüşlerinin önemli bir farklılık taşıdığıdır. İslam düşünürleri, Tanrı'yı herhangi bir beşeri düzlem içinde ele almak taraftarı değilken Süryani düşünürler, Tanrı'nın maddi alanda belirmesini ve yaratılanlarla ortak bir zeminde buluşmasını imkânsız görmemişlerdir. Bu sebeple Tanrı'nın töz olduğunu ısrarla savunmuşlardır.

Bu önemli tespitin dışında, hipostaslar teorisinin kendi içinde taşıdığı mantıksal tutarsızlıklar açıktır. İliya, bu tutarsızlıklara meşruiyet elbisesi giydirmeyi Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatlar hakkındaki görüşleri üzerinden yapmaya çalışmıştır. Oysa şekli benzerlikler dışında ekânim ve sıfatlar arasında bir ayniyetten bahsetmek olanaksızdır. Aynı benzerlik çabaları Teslis ve Tevhid arasında da yapılmaya çalışılmıştır. İliya, ısrarla Teslisin bir tür Tevhid olduğunu iddia etse de, İslam felsefesi ve kelâmı açısından Teslisin çoğalma ve terhib içermesi, mantıksal ve felsefi paradokslar taşımasından dolayı, Tevhid ile ayniyeti kabul edilemez. Bu sebeple İliya ve başka Süryani teologların bu çabalarının İslam düşünürleri tarafından boşa çıkarıldığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- 'Adi, Yahya İbn, "Tebyinu Galat-i Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", Nşr: Augustin Périer, *Revue De L'Orient Chrétien*, vol:22, Paris, 1920-1921.
- 'Ali, 'İšo Bar, *The Syriac-Arabic Glosses*, ed: Richard Gottheil, Roma, 1910-1928.
- Antoni, George, "Risale fi Fazileti'l-'İfaf li İliyya en-Nusaybini", *el-Meşrik*, Beyrut, 1968.
- Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.
- _____, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst, 1996.
- Bakillanî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, Muessesetu'l-Kütübî's-Sakafiyye, Beyrut, 1987.
- Bar 'Ebroyo, *Ktobo dı Mkatbunoto Zabno (Chronicon Syriacum)*, Paris, 1890.
- Bertaina, David, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22 (2), 2011.

- Carullah, Zühdi, *El-Mu'tezile*, Beyrut, 1974.
- Caspar, Robert, Charfi, Abdulmajid- Samir, Khalil, "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien", *Islamochristiana (Islamiyâtü Mesihiyâtü)*, Roma, 1977.
- Cüveyni, *Kitabu'l-İrşâd*, Muessesetu'l-Kütübi's-Sakafiyye, Beyrut, 1985.
- Doru, M. Nesim, "The Analysis of Syriac Philosophical Activities in the Context of Translation Movements", *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, 4(4), 2012.
- _____, Mehmet Nesim, *Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Ebuna, Albert, *Tarihu'l-Keniseti's-Süryaniyyeti's-Şarkıyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.
- Farabî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fâzıla*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.
- Gazali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, el-Hikme Yay., Dımaşk, 1994.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, Daru Sadr, Beyrut, t.y.
- İliya Nusaybinî, "El-Hikemu'n-Nafi'a li'n-Nefs ve'l-Beden", Nşr: Paul Sabat, *Divisione Delle Massime*, Kahire, 1936.
- _____, "Fi Ma'na Lafzati 'Kıyan' ve Lafzati 'İlah' Fi Luğati's-Süryaniyyin", Nşr: Samir Khalil Samir, (Samir Khalil Samir, *Foi et cultur en Irak au XI Siècle: Elie de Nisibe et l'Islam*, Variorum, 1996 içinde).
- _____, "Fi Na'imi'l-Âhire", Nşr: Luis Ma'luf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1907.
- _____, *Kitabu Def'i'l-Hemm*, Nşr: Costantin el-Başa, Matbaatu'l-Maarif, Mısır, t.y.
- _____, *Kitabu't-Tercumân Fi Ta'limi'l-Luğati's-Suryân*, nşr: Paul de Legarde, Göttingen, 1879.
- _____, *Mecâlis*, Nşr: Louis Şeyho, el-Meşrik, Beyrut, 1922.
- _____, "Risale Fi Fazileti'l-İfaf", Nşr: George Antoni, *el-Meşrik*, Beyrut, 1968.
- _____, "Risale Fi Hudûsi'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlık ve Teslisi'l-Ekânim", Nşr: Paul Sabat, (*Mebâhisun Felsefiyye ve Diniyye Li Ba'di'l-Kudemâ min 'Ulmeâi'n-Nasrâniyye*, Mektebetu Henry Frederick, Kahire, 1939 içinde).
- _____, "Risale Fi Vahdâniyeti'l-Hâlık ve Teslisi Ekânimihi", Nşr: Luis Maluf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1903.
- İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Bostan-ı Kitab-ı Kum, Kum, 1381 (Şemsi).
- _____, *eş-Şifa:el-İlahiyât*, İbrahim Medkur Basımı, t.y.
- _____, *Ta'likât*, Thk: Abdurrahman Bedevi, Mektebu'l-A'lami'l-İslami, Tahran, 1404 (Kameri).
- Kindi, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, Mısır, 1950.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA.*, c.7, İst., 1993.
- Pearson, Birger A., "Hipostasis", *Encyclopedia of Religion*, Ed: Lindsay Jones, c.6, 2005.

- Razi, Fahreddin, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990.
- _____, *el-Metâlibu'l-'Aliye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Samir, Samir Halil, "İliyya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasim el-Mağribi", *el-Meşrik*, c.76, Beyrut, 2002.
- _____, *Foi et cultur en Irak au XI Siécle: Elie de Nisibe et l'Islam*, Variorum, 1996.
- Smith, R. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903.
- Şehristani, *el-Mîle ve'n-Nihal*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- Şeyho, Louis, "Mecâlisu İliya Matrân'n-Nusaybin", *el-Meşrik*, Beyrut, 1922.
- Teule, Herman, "The Syriac Renaissance", (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yay., Leuven, 2010 içinde).
- Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Wolfson, H.Austryn, *Philosophy of The Kalam*, Londra, 1976.
- Wright, William, *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Osmanlı'nın Yahudileri, Cumhuriyet'in Ötekileri

Erol Haker, **İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı**,
çev. N. Medina (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 271 s.

Erol Haker, **93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri**,
çev. C. Elitez (İstanbul: Timaş Yayınları), 2011, 320 s.

Kimlik konusu öteden beri karmaşık bir konu olsa da bilhassa modern dönemde, ulusçuluk fikri ve ulus-devlet modellerinin doğuşuyla birlikte, ulusal kimlik bağlamında daha da karmaşık ve tartışmalı bir konu haline gelmiştir. Konuya Yahudi kimliği de dâhil edildiğinde karmaşıklık daha da artmaktadır. Bu noktada bir ulus-devlet modeli olarak Türkiye örneğinin özellikle ilginç çağrışımlara sahip olduğunu söylemek gerekir. Her ne kadar modern Türkiye Cumhuriyeti dinî ve etnik farklılıklara yönelik mûsahasıyla tanınan çok etnikli Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden doğmuş olsa da, Cumhuriyet'in kurucularının Osmanlı mirasıyla ilişkisi genellikle çelişik ve çoğunlukla da olumsuz yönde olmuştur. Kimlik, vatandaşlık ve azınlıklar gibi bir dizi konuda bilhassa Cumhuriyetin ilk dönemlerinde benimsenen hâkim söylemde de seçkici ve pragmatik bir tavır öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, modern Türk kimliğinin oluşumu tüm bu bahsi geçen hususla-

rın tebarüz ettiği yere karşılık gelmektedir. Türk kökenli İsraili yazar Erol Haker'in kitaplarının önemi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Orijinal dili İngilizce olan *İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı*,¹ Kırklarelili bir Yahudi ailesine mensup olarak İstanbul'da doğan (1930) ve sekiz yaşındayken ailece Türk-Müslüman kimliğini benimseyen Erol Haker'in (doğumdaki adıyla Elio Adato) kısmi bir otobiyografi çalışması. Altı bölümden oluşan kitabın ilk beş bölümünde, Haker'in İstanbul'da geçen çocukluk ve ilkokul yılları ile orta öğrenim ve üniversite döneminde İstanbul, Stockholm, Londra ekseninde Yahudi ve Türk-Müslüman kimlikleri arasında yaşadığı gerilimli ilk gençlik yılları ve kendisini tekrar Yahudi kimliğine dönmeye (1951) ve İsrail'e yerleşmeye (1956) götüren süreç anlatılıyor. Kitabın son bölümünde ise yazarın kendi tecrübesinden hareketle, Türkiye'deki Yahudi statüsü ile Haker ailesinin başarısız Türkleşme deneyiminin nedenleri üzerine bir değerlendirmenin de yer aldığı, Yahudi'nin kim olduğu ve seçenekleri, Dönmeler ve Türk tanımlamasında dinin rolü konuları ele alınıyor. Bu kitap, bugün 81 yaşında olan Erol Haker'in hayatının sadece üçte birlik kısmını (1930–1956) kapsasa da, içerdiği bilgiler ve anekdotlar sayesinde Cumhuriyet'in ilk çeyreğindeki azınlık politikası ve Türk–Yahudi ilişkileri ile dönemin Türk ve Yahudi algılarına ilk elden ışık tutan önemli bir kaynak görevi görüyor.

93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri ise yine Haker'in, 19. yüzyılda (1864–1893) Osmanlı Tuna Vilayetinde yaşayan ve 93 Harbi (1877–78) sonrasında kurulan Bulgar Prenslığı'nin idaresi altına giren ya da girmemek için bir kısmı Kırklareli'ne kaçan, Haker'in anne tarafından atalarının da (Eskizagra Yahudileri) aralarında bulunduğu Osmanlı Yahudilerini anlattığı bir siyasi ve kültürel tarih çalışması. Önde gelen Osmanlı ve Türkiye tarihi profesörlerinden Kemal Karpat ile Osmanlı ve Balkan Yahudileri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İsraili tarihçi Zvi Keren'in katkı ve yönlendirmeleriyle, ilk el kaynakların yanı sıra (özellikle

¹ Erol Haker, *From Istanbul to Jerusalem: An Itinerary of a Young Turkish Jew*, İstanbul: Isis Press, 2003.

basılı Responsa kayıtları ve Alyans arşiv belgeleri), bu dönem üzerine yapılmış ikincil çalışmalara dayanarak hazırlanan kitapta, üç bölüm halinde, Haker'in bir iktisatçı gözüyle ortaya koyduğu kısa ve analitik bir Osmanlı tarihçesi, 19. yüzyılda Tuna Vilayeti'nin (Niş, Vidin, Silistre) genel durumu ile bölgedeki Yahudi cemaatinin siyasi ve kültürel durumu ve son olarak geride kalan Bulgaristan Yahudilerinin siyasi ve kültürel durumu anlatılıyor. Ek kısmında yer alan istatistiksel bilgiler, haritalar ve fotoğraflarla muhtevası daha da zenginleşen kitap, bilhassa son iki bölümü açısından, Haker'in kendi deyimleriyle, kısmen "biyografi", kısmen "aile hatırası" ve kısmen de "dinî ya da etnik bir cemaatin yaşam hikâyesi" hüviyeti taşıyor (s. 10).

Bu iki kitap, *Bir Zamanlar Kırklareli'de Yahudiler Yaşardı: Kırklarelili Adato Ailesinin Öyküsü* (İstanbul: İletişim, 2002) ve *Edirne Yahudi Cemaati ve Alyans Okulları 1867–1937* (İstanbul: Gözlem, 2007)² isimli iki ayrı kitaba daha imza atan Haker'in Türkçe'de yer alan, sırasıyla ikinci ve sonuncu kitaplarını oluşturuyor. Her dört kitabın da Sefaradlara ait –az sayıda– biyografi veya cemaat araştırması tarzındaki çalışmalara katkı sağlaması bakımından önemli kitaplar olduğu şüphesiz. Fakat özellikle bu yazıya konu olan 93 *Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri ile İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı* kitaplarının fazladan önemi, birinin 19. yüzyılın son yarısındaki Osmanlı Yahudilerini, diğerinin –Adato ailesi örneğinden hareketle– 20. yüzyılın ilk yarısındaki Türkiye Yahudilerini ele alması ve mukayese açısından önemli bilgiler sunmasından kaynaklanıyor. Bu iki kitabı, kısmen de olsa, bu topraklardaki Yahudi hikâyesinin son bir buçuk asırlık bölümüne (19. yüzyıl ortalarından 20. yüzyıl ortalarına kadarki dönem) ışık tutan ve bu anlamda birbirini tamamlayan kitaplar olarak görmek mümkün.

Söz konusu Yahudi hikâyesine, yakından uzağa doğru gitmek suretiyle, *İstanbul'dan Kudüs'e Bir Kimlik Arayışı* ile başlayacak olursak, Haker'in, Avrupa'da yükselen ve Türkiye'yi de etkileyen Ya-

² İngilizce baskıları için bk. Erol Haker, *Once Upon a Time Jews Lived in Kırklareli: The Story of Adato Family 1800–1934*, İstanbul: Isis Press, 2003 ve *Edirne, Its Jewish Community and Alliance Schools 1867–1937*, İstanbul: Isis Press, 2006.

hudi karşıtlığı karşısında rahat bir hayat sürmek için ateist babasının aldığı Türk-Müslüman olma kararıyla birlikte, ilkokul birinci sınıftaki kimliği olan Elio Adato'dan ilkokul ikinci sınıfın başında Erol Haker'e dönüşümü, hayatının dönüm noktasını oluşturuyor. İkinci sınıfın ilk gününde 'yeni' Erol Haker kimliğiyle yaşadığı, belki bir parça zamanlamayla da alakalı olan (ilkokula başlamadan önce olsaydı daha farklı olur muydu?), kendi deyimiyle "travmatik" deneyim (s. 29), Haker'in hayatının ileriki yıllarında tekrar tekrar yaşayacağı ve 20 yılına damgasını vuracak bir deneyime karşılık geliyor. Bir diğer talihsiz deneyim ise ilkokul 4. sınıfta cereyan eden, çocuk Haker'in Türklüğünün, Müslümanlığı ya da Müslümanlık bilgisi üzerinden sorgulanmasıyla ilgili olay. Haker, nüfus kâğıdında yazan bilgilerle ikna olmayan öğretmeninin, Müslümanlığını yani aslında Türklüğünü ölçmek için kendisine yönelttiği "peygamberin kim?" sorusuna, anneanesinden duyduğu "Musa" cevabını veriyor ve bunun üzerine -farklı peygamberden kaynaklanan- farklılığının altının çizildiği bir diskurun muhatabı oluyor.

Şüphesiz burada baba Haker'in, Türk-Müslüman kimliğini sırf kâğıt üzerinde benimsemenin yeterli olacağını düşünmesi ve Erol Haker tarafından da eleştiri konusu yapıldığı üzere (s. 27, 47, 254), sadece Yahudiliğin görünür sembollerinden (isim ve ritüeller) vazgeçmekle yetinip kültürel anlamda Müslümanlaşma yani Türkleşme gayreti göstermek şöyle dursun Müslümanlığın ABC'si hakkında çocuklarını bilgilendirme zahmetinde dahi bulunmamasındaki tuhaflık ya da düşüncesizlik işin bir boyutunu oluşturuyor. Zira böylesi bir ilgisizlik ancak doğuştan getirilen kimlik - Adatoların durumunda Yahudi kimliği- söz konusu olduğunda makul görülebilirdi. Elbette aynı eleştiri, yine Haker tarafından bu sefer kendisine yönelttiği (s. 254), 'çocuk' Erol değilse bile 'yetişkin' Erol için de geçerli olmakta. Bizzat Haker'in Müslümanlıkla ilgisi de çocuklukta yaşadığı bazı spontane örneklerle sınırlı kalmış görünüyor; ezan ve besmele ile ilgili anekdotlar bilhassa ilginç çağrışımlara sahip (s. 51-52). Fakat Hakerler cephesinde durum ne olursa olsun işin daha önemli ve vahim bir boyutu, 'baba' Haker'in

aldığı karardan dolayı ‘çocuk’ Haker’in, her iki halde de seçme şansını olmadığı kimliği üzerinden (Yahudi veya Türk), hem de sokaktaki bir takım cahil insanlar değil bizzat ilkökul öğretmeni tarafından ve hem de sınıfta, arkadaşlarının önünde sorgulamaya tabi tutulmasındaki, Haker’in kendi deyimleriyle “dersteki Zenci” (s. 38) konumuna düşürülmesindeki çarpıklıkta yatıyor. Buna bir de Haker’in okuduğu ilkökulu (Şişli Terakki) bir Dönme okulu olduğu ve öğrencilerinin % 20 oranında Yahudi ve Haker’in kendi tahminine göre bir o kadar da Dönme aileye mensup çocuklardan oluştuğu gerçeğini eklediğimizde (s. 24, 70) durum daha da ilginç bir boyut kazanıyor; yani bir nevi ‘kraldan fazla kralcı olma’ durumu. Burada bir parantez açmak gerekirse, Dönme olmak ile Yahudi doğup sonradan Türk-Müslüman olmaya çalışmak arasında önemli bir fark mevcut. Toplu ihtidalarının –gizli-mesihî bir kimlik çerçevesinde dahi olsa– asırlar önce gerçekleştiği gerçeği bir yana, Dönme aileler, en azından eski âdetlerini devam ettiren bir kısmı, çocuklarına yetişkin olmadan önce gerçek Yahudi-Sabataycı kimlikleriyle ilgili tam bir bilgilendirme yapmadıklarından, ‘standart’ bir Türk-Müslüman kimliğiyle büyüyen Dönme ailelere mensup çocuklarda Haker’in yaşadığına benzer –veya aynı ölçekte– bir kimlik problemi ya da sorgulaması yaşanmamakta³ (krş. s. 82).

Netice itibariyle Haker, yeni öğretmeni sayesinde etnik kimliği yerine bilgisiyle öne çıktığı 5. sınıfı saymazsak, Yahudi kimliğinin gölgesindeki bu ilkökul deneyimini, birinci sınıfın sonunda gösterdiği başarıya karşılık ödül olarak kendisine verilen kitapta okuduğu ve daha sonra kendi kimlik açmazıyla ilişkilendirdiği bir hikâyeye atıfla, “Cicino Sendromu” şeklinde adlandırmış (s. 26). İtalyancadan çevrilmiş olan bu kitap, ailesi ve arkadaşlarıyla mutlu bir şekilde yaşarken, üstü başı konusunda özensiz olduğu, bilhassa gömleğini pantolonunun içine düzgün sokmadığı için, ceza olarak karıncaya çevrilen ve üzerinde damga gibi duran farklılığı (siyah karınca bedeninin belinden sarkan beyaz bir gömlek parçası) dola-

³ Bk. Abraham Galante, *Sabatay Sevi ve Sabataycılarının Gelenekleri*, İstanbul: Zvi-Geyik Yayınları, 2000, s. 86; İ. Alâeddin Gövsa, *Sabatay Sevi*, İstanbul: Anka Yayınları, 2003, s. 83.

yısıyla karınca kolonisi arasında var olma/benimsenme mücadelesi veren bir çocuğun (Cicino) hikâyesini konu ediniyor. Haker'in kendi tecrübesiyle özdeşleştirdiği bu hikâye, Kafka'nın *Dönüşüm* ve *Şato* isimli kitaplarında iki ayrı metafor kullanarak işlediği temayı (farklılık ve dışlanmışlık) hatırlatması bakımından bilhassa ilginç. Belki bir diğer benzerliği, Yahudi olmakla bağlantılı kimlik ikilemelerine ilaveten bu ikilemi –birinde dolaylı olarak (Kafka) diğerinde ise daha doğrudan (Haker) – belirleyecek ya da pekiştirecek şekilde otoriter bir babaya sahip olmaları bakımından Haker ile Kafka arasında gözlemlemek de mümkün.

Elbette Haker'in durumunda sorun, tamamen birbiriyle bağlantısız sayılmasa da, 'Yahudi olma'nın ötesinde ve belki daha da fazla 'Türk olamama' ile alakalı. Bu sorun, Haker'in kitap boyunca zaman zaman ve kitabın sonunda ayrı olarak temas ettiği üzere, aslında tek bir sebebe indirgenemeyecek kadar karmaşık bir boyuta sahip. Zira konu bir yandan Avrupa'yı saran ve aynı ölçekte olmasa da –Avrupalılaşıma veya çağdaşılaşma girişiminin ve buna bağlı ulus-devlet projesinin sonucu olan– Cumhuriyet Türkiye'sinde de etkisini gösteren 'Yahudi karşıtlığı' ile alakalı olduğu kadar aynı Cumhuriyet Türkiye'sindeki ve yine dönemin şartlarının, bilhassa yükselişe geçen ulusalcı/milliyetçi söylemin etkili olduğu 'Türklük tanımlaması' ile de alakalı olmakta. Esasen Türklük kavramının da, 'etnik/kavmî' ve 'resmî vatandaşlık/devlet kimliği' şeklinde farklı tanımları söz konusu. Resmî vatandaşlık bakımından din ve ırk ayırt etmeksizin tüm Türkiye halkını içine alan Türklük tanımına karşılık,⁴ etnik anlamda –Osmanlı dönemine uzanan pratik ve tarihî sebeplerden dolayı– dinî kimliğe yani Müs-

⁴ Bk. A. Şeref Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları: Yapılışları, Özellikleri ve Yapılan Değişiklikler*, 5. bs., Ankara 2005, s. 71. İlgili maddeye yönelik tartışma için ayrıca bk. Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 102-104. Söz konusu Türk vatandaşlığı tanımı, ilk Osmanlı Anayasası olan Kanun-i Esasi'de (1876) yer alan Osmanlılık tanımını çağrıştırmaktadır. Buna göre Osmanlı Devleti tabiyetinde bulunan herkes din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Osmanlı kabul edilmektedir. Bk. Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları*, s. 12.

lûmanlığa endeksli bir Türklük tanımı benimsenmiştir.⁵ Fakat – İttihatçı geleneğe dayanan– Cumhuriyet anlayışında Türklüğün temelini yerleştiren Müslümanlık da daha ziyade ‘kültürel’ Müslümanlık, daha doğru bir ifadeyle Cumhuriyet rejiminin ön gördüğü vatandaşlık tanımı için gerektiği kadarıyla ve biçimiyle, yani ‘millî ve laik bir kültür’ oluşturmaya elverişli ve İslamî unsurlarından büyük ölçüde arındırılmış bir Müslümanlık olmuştur.⁶ Esasında söz konusu laik vurgu, ne şekilde kullanıldığına paralel olarak, hem avantaj hem de dezavantajı barındırmaktadır. Laik ve fakat din karşıtı olmayan, bilakis kültürel anlamda dinîlikle (yani Müslümanlıkla) beslenen bir milliyet vurgusu, ortak bir Türk kültürü oluşturmak suretiyle, kapsayıcılık işlevi görmektedir; buna karşılık, evrenselliği sağlaması beklenen dinî temelden yoksun ve hatta din karşıtı bir milliyet vurgusu şovenizme ve ırkçılığa düşme riski taşımaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere, Haker’in ilkökul 4. sınıfta yaşadığı hadisede Hz. Muhammed’in, öğretmen tarafından, sanki İslâm peygamberi değil de Türklerin millî bir peygamberi gibi sunulmasını, aynı şekilde İslâm öğretisi açısından Hz. Musa’nın da bir diğer büyük peygamber olduğunun göz ardı edilmesini, yani bir nevi Türk peygamber/din *versus* Yahudi peygamber/din karşıtlığı oluşturulmasını, millî-kültürel bir sivil dine indirgenen Müslümanlık algısının tipik bir örneği olarak görmek mümkün. Bu durum aslında Türk ve Müslüman kimlikleri arasın-

⁵ Cumhuriyet’in Türklük tanımının din merkezli oluşuna yönelik kapsamlı bir çalışma için bk. Sener Akturk, “Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood”, *Middle Eastern Studies*, 45/6 (2009), s. 893-909. 1961 Anayasası’nda, daha kapsamlı bir Türklük tanımı sunacak şekilde “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” ibaresi yer almaktadır (md. no. 54). Bu madde 1982 Anayasası’nda da aynen korunmuştur (md. no. 66). Bk. Gözübüyük, *Açıklamalı Türk Anayasaları*, s. 125 ve 252.

⁶ Karpat, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde benimsenen milliyetçiliğin –tüm Müslüman etnik grupları kuşatacak şekilde– “farazi bir Türk ırkına dayandırıldı”ğına ve “din karşıtlığıyla yüklü bir laiklik [anlayışının] benimsendi”ğine işaret etmektedir. Bk. Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 49. Cumhuriyet rejiminin üç temel prensibi olarak benimsenen milliyetçilik, laiklik ve halkçılık ilkeleri ile bu ilkelerin Müslümanlıkla ilişkisine yönelik geniş bilgi için ayrıca bk. Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996, s. 62-72.

daki ilişkinin, kısmen Osmanlı'dan tevarüs edilmiş bir durum olarak, karmaşık yapıya sahip olduğuna işaret etmektedir.

Türklük anlayışında ortaya çıkan tüm bu karmaşıklık bir yana,⁷ konumuz gereği asıl cevaplanması gereken soru, Cumhuriyet'in ulus-devlet modelini Osmanlı'nın çok milletli sisteminden ayıran temel farkla ilgili olmakta.⁸ Daha açık bir ifadeyle, Osmanlı döneminde Yahudi kimlikleriyle refah ortamında yaşayan ve gelişme gösteren cemaatlere mensup insanların⁹ Cumhuriyet Türkiye'sinde dışlanmaya uğramaları veya Adatolar örneğinde olduğu gibi –başarısız– Türkleşme girişimine mecbur bırakılmalarıyla alakalı olmakta.¹⁰ Aslında bir Yahudi'nin (veya gayrimüslimin) kişisel ve samimi bir tercih olarak Müslümanlaşması ve dolayısıyla –kültürel anlamda– Türkleşmesi mümkün; Haker tarafından da işaret edildiği üzere, bu yönde örnekler de mevcut olmuş (s. 170–171). Fakat buradaki asıl mesele, Haker'in 93 *Harbi* kitabında ortaya konduğu üzere yüzyıllardır bu topraklarda Yahudi kimlikleriyle rahatça yaşayan, dahası bu toprakları vatan kabul eden insanların bir zaman sonra Yahudi kimliklerinden dolayı dışlanmaları¹¹ veya kendi kimliklerini bırakıp Türkleşmek adına göstermelik olarak, dolay-

⁷ Cumhuriyet dönemindeki Türklük tartışmasının Osmanlı'nın son dönemlerine uzanan tarihî seyri için bk. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 60-81. İttihatçılar tarafından dinin millileştirilmesi ve İttihat milliyetçiliğinin seküler özellikte oluşuyla ilgili olarak ayrıca bk. Erik J. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, London: I.B.Tauris, 2010, s. 229vd.

⁸ 'Nation' kelimesinin karşılığı olan ve ortak –etnik– kökene vurgu yapan 'ulus' kelimesi ile dinî zemine dayanan Arapça kökenli 'millet' kelimesi arasındaki fark için bk. Ufuk Şimşek – Selçuk Ilgaz, "Küreselleşme ve Ulusal Kimlik", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Journal of Graduate School of Social Sciences*, 9/1 (2007), s. 189.

⁹ Osmanlı döneminde Yahudiler, gayr-i Müslim gruplar içindeki imtiyazlı konumlarına binaen, 'kefere' şeklinde tanımlanmak yerine 'Yahudiler' veya 'Yahudi tairesi' şeklinde çağrılmıştır. Bk. Avigdor Levy, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton: Darwin Press, 1994, s. 28.

¹⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*; Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

¹¹ 1920'lerin Türkiye'sindeki daha ziyade ekonomik ve siyasi temelli Yahudi karşıtlığının halktan kaynaklanmayıp dönemin basın erbabı aydınları tarafından ortaya atılmış ve teşvik edilmiş bir olgu olduğuna yönelik tespit için bk. Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 40.

sıyla başarısız biçimde Müslümanlaşmak zorunda bırakılmaları. Şüphesiz bu meseleyi enine boyuna tartışmak bu yazının sınırlarını aşan bir iş, fakat konunun çok boyutlu sebeplere dayandığı muhakkak. Bu sebeplerin başında da, yükselen antisemit söylem ve ulusalcı/milliyetçi ideolojiler ile o dönemde Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'ndan yeni çıkmış ve bilhassa Hıristiyan dinî azınlıkların sadakatsizliği problemiyle yüzleşmesi gereken bir ülke konumunda bulunuşu¹² ve bir ulus-devlet olarak teşekkülü gelmekte. Ayrıca, İşgalci Batılı devletlerin (İtilaf devletleri) –Osmanlı'nın son döneminden itibaren devam edecek şekilde– azınlıklar konusu üzerinden Türkiye'nin iç yapılanmasına yönelik müdahale ve baskılarının da Türkiye üzerinde nüfuz elde etme çabası bağlamında olumsuz etki oluşturduğu açıktır.¹³ Tüm bunlara ilaveten, Erik Zürcher tarafından ileri sürüldüğü üzere, 93 Harbi sonunda yaşanan hezimetin Balkanlardan sürülen Müslüman aileler, bilhassa İttihatçıların ve Cumhuriyet'in kurucularının çoğunluğunu oluşturan bir sonraki kuşak üzerinde yarattığı tesiri de bir diğer olumsuz etken olarak görmek isabetli olur. Zürcher, Osmanlıların 'Hıristiyan' Batı Avrupa tarafından Ruslar karşısında kendi kaderine terk edilmesini ve ciddi toprak kaybına paralel olarak sürgün problemiyle yüz yüze bırakılmasını, Türkiye ulus-devletinin kurulmasına giden süreçte önemli bir dönüm noktası olarak görmekte. Bu görüş, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in kuruluş dönemi arasındaki çok yönlü yani "siyasi, kültürel ve sosyal" bağlantıya işaret etmesi ve 'tolerans yanlısı' Müslüman Osmanlı'nın yalnızlaştırılmasındaki en büyük payın 'liberal' Hıristiyan Avrupa'ya ait olduğunu vurgulaması bakımından önemli¹⁴ (sürüncemede seyreden günümüz AB-Türkiye ilişkileri düşünüldüğünde belki de tarih tekerrür ediyordur!). Fakat, gayr-i Müslim ve bilhassa Yahudi un-

¹² Bk. Tanıl Bora, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim*, Özel Sayı: Etnik Kimlik ve Azınlıklar, sy. 71-72 (1995), s. 34-35. Türkiye Yahudilerinin genelleme biçimde ve haksız yere sadakatsizlikle suçlanmasına yönelik olarak ayrıca bk. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 34-53; Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 39-44.

¹³ Bk. Sule Toktas, "Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority", *Journal of Historical Sociology* 18/4 (2005), s. 418.

¹⁴ Bk. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building*, s. 285vd.

surların İttihat ve Terakki hareketinde oldukça iyi temsil edildikleri, hatta Jön Türk idaresinde (1908-18) önemli görevlere getirildikleri düşünüldüğünde,¹⁵ Cumhuriyet'in ulusalcı –ve paradoksal biçimde batıcı– yapılanmasında Kurtuluş Savaşı ve sonrasındaki gelişmelerin daha da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla, tüm bu bahsi geçen faktörlere paralel olarak, Cumhuriyet Türkiye'sinde katı bir ulus-devlet modeli hayata geçirilmeye çalışılmış, fakat sadece teoride değil pratikte de, en azından Osmanlı dönemiyle kıyaslandığında, dinî azınlıklar açısından daha kapsayıcı veya eşitlikçi bir toplum yaratıl(a)mamıştır.¹⁶ Daha da önemlisi böyle bir çaba, Osmanlı'nın son dönemlerinde bu yönde ortaya konan girişimlerin aksine (bk. 93 *Harbi*, s. 45–46), Cumhuriyet'in ne yakın (dönemin şartları düşünüldüğünde bu bir parça anlaşılır bir durum olabilir) ne de uzak hedefleri arasında yer almıştır.¹⁷ Belki de onun için, Haker'in, Atatürk'ün ölümünün

¹⁵ Bk. Maxime Gauin, “Non-Muslims in the Late Ottoman Empire and the Kemalist Republic: Some Remarks”, *The Journal of Turkish Weekly*, 24 Haziran 2011.

¹⁶ Türkiye ulus-devlet modelinin devlet merkezli ve asimilasyoncu Fransız modeli ile etnik merkezli ve ayrıştırıcı Alman modelinin bir karışımı olduğu söylenebilir. Söz konusu iki model için bk. William Rogers Brubaker, “Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis”, *International Sociology* 5/4 (1990), s. 379-407. Osmanlı milletlerinin modern uluslara evrilme süreci ve din merkezli millet fikri ile toprak merkezli seküler devlet fikri arasındaki uyumsuzluk için ayrıca bk. Kemal H. Karpat, “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York/London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1982, I, 141-69.

¹⁷ Tek parti döneminde ‘göstermelik’ olarak Meclis’e giren Berç Keresteciyan Türker (1935-46) ile rejimin resmî ideologlarından olan Avram Galanti Bodrumlu (1943-46), Samuel Abrevaya Marmaralı (1939-43) ve Nikola Taptaş (1935-43) gibi isimler istisna tutulursa (bk. Rita Ender, “Vitrindeki Gayrimüslimler”, *Toplumsal Tarih*, sy. 214, 2011, s. 78-83), dinî azınlıkların Meclis’e tekrar ve ‘düzenli’ olarak kabul edilmesi (bk. Bora, “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar”, s. 38, dn. 20) ve yirmi yılı aşkın bir aradan sonra yeniden Hahambaşı atanması 1950’lerin başlarında Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle gerçekleşmiştir. Yine Türkiye’deki dinî azınlıkların haklarının korunmasına yönelik bir dizi düzenleme, uzun süredir devlet tarafından el konulmuş olan mal varlıklarının iadesi de dahil olmak üzere, 2011’de –İslâmcı ve Cumhuriyet karşıtı olmakla suçlanan– Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı döneminde gerçekleşmiştir. Fakat hâlihazırda dinî azınlıkların Meclis’te temsili yok seviyesindedir. Türkiye’deki

kendi ailesi üzerinde yarattığı etkiyle bağlantılı olarak anlattığı anekdotta ima edildiği üzere (*İstanbul'dan Kudüs'e*, s. 32), dönemin Yahudileri ümitlerini Cumhuriyet rejimine değil de doğrudan Atatürk'e bağlamışlardır.

Osmanlı döneminde hiyerarşik bir temele dayanan Müslim-gayri Müslim ayrımına rağmen, 'millet sistemi' sayesinde, Müslüman olmayan dinî-etnik cemaatlerin (Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler) devlete mutlak bağlılık karşılığında kendi dinî hukuklarına göre yaşama hakkına sahip olduğu çoğulcu bir toplum yapısı mevcuttu. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise –büyük ölçüde dışarıdan gelen baskı veya etkinin sonucu olsa da – daha eşitlikçi bir toplum oluşturma yönünde adımlar atılmıştı. 1876 tarihli Kanun-i Esasî'de yer aldığı üzere, bu yeni uygulamada din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın devletin tüm tebaası Osmanlılık adı altında birleştirilirken, dinî azınlıklar kendi dinî haklarını hatta ayrıcalıklarını korumaya devam etmiş; hatta elde ettikleri bu 'imtiyazlı' konum çerçevesinde kendi dinî kurumlarından ve kimliklerinden vazgeçmeksizin, devlet kurumlarına ve meclise kabul edilmeye başlamışlardır.¹⁸ Buna karşılık, üç büyük savaşın (93 Harbi, Balkan ve Kurtuluş Savaşları) ardından ulus-devlet modeline göre kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde *de jure* eşit Türk vatandaşı kabul edilen azınlıklar, dinlerinden ya da dinî-etnik kimliklerinden, daha doğrusu 'yabancı' kökenlerinden dolayı daha az Türk olma şeklinde cereyan eden *de facto* bir ayrımcılığın muhatabı olmuştur (Anayasa'nın ilgili 88. maddesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sindeki Türklük/vatandaşlık tanımları arasındaki benzerlik ve farklılık üzerine yapılan değerlendirme için bk. *İstanbul'dan Kudüs'e*, s. 262–63). Geline bu noktada Yahudi tebaa, sadakatsizlikle suçlanan Hıristiyan azınlıklarla hemen hemen aynı kaderi paylaşmış görünmektedir.¹⁹ Haker tarafından ifade edildiği üzere, gü-

gayrimüslim politikaların tarihî seyri için bk. Bora, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", s. 34-49; Toktas, "Citizenship and Minorities", s. 397-422.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2. baskı, İstanbul: Risale, 1996, s. 156, 167-79.

¹⁹ Cumhuriyet'in ilanı öncesinde Türkiye Yahudileri, Kurtuluş Savaşı sırasında gösterdikleri sadakatten dolayı "örnek azınlık" şeklinde tanımlanmışlardır. Bk.

nümüz itibariyle daha iyi şartlar mevcut olsa da, Türkiye’de yaşayan dinî azınlığın ve aynı zamanda Yahudilerin önünde üç statü seçeneği mevcuttur. Bunlardan ilki, “bir azınlık grubuna ait olunduğunu ve ulusal anlamda gerçek bir Türk olunamayacağını kabul etmek”; ikincisi, tam bir Türk olarak tanınmasa da “Türk toplumunun bir üyesi olarak tam bir asimilasyon yaşamak”; üçüncü ve en kesin yol ise “Müslümanlığın Sünni mezhebini benimsemek” ve bu şekilde “gerçek bir Türk” olmak (s. 252–53).²⁰

Buna göre, Osmanlı döneminde gayri Müslimler belli bir hiyerarşi çerçevesinde de olsa toplumun aslı ve meşru bir parçası kabul edilirken, Cumhuriyet döneminde asimile olmadıkları veya din değiştirmedikleri sürece çoğunlukla bir anomali olarak görülmüşlerdir. Osmanlı’dan devralınan din merkezli Türklük tanımı, Türkiye topraklarındaki nüfusun çoğunluğunun Müslüman unsur olduğu ve gelişen olaylar (yani Avrupa devletleriyle yaşanan savaşlar ve Hıristiyan azınlıkların milliyetçilik adına Osmanlı’ya baş kaldırmaları) göz önünde bulundurulduğunda kendi içinde makul ve meşru, aynı zamanda sırf etnisiteye dayalı tanımdan çok daha kapsayıcı bir tanım olsa da, buradaki temel sorun, Cumhuriyet Türkiye’si’nin tek milletli devlet ideolojisi ile Osmanlı’dan devralınan çok milletli toplum yapısı arasındaki uyumsuzluktan ve bu yapının radikal bir değişimle yeni sisteme uydurulmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu şekilde, millet sistemi gibi bir formülün yokluğunda, sadece belli dinden olan çoğunluk (yani Osmanlı’dan gelen Müslüman gruplar) asıl ve meşru unsur kabul edilirken, farklı dinden olanlar sadece ikinci sınıf vatandaş değil aynı zamanda istenmeyen azınlık durumuna gelmiştir. Trakya Olayları (1934) ve Varlık Vergisi (1942) diye bilinen, Osmanlı tari-

Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, s. 39-40; Levi, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*, s. 22.

²⁰ Türkiye’de yaşayan Yahudilerin günümüzde eskisine göre daha iyi konuma sahip olmalarıyla ilgili olarak bk. Bensiyon Pinto, *Anlatmasam Olmazdı: Geniş Toplumda Yahudi Olmak*, ed. Tülay Gürler, İstanbul: Doğan Kitap, 2008, s. 212-15; Toktas, “Citizenship and Minorities”, s. 408-19; Haker, *From Istanbul to Jerusalem*, s. 271-72. Yahudiler de dahil olmak üzere dinî azınlıklara yönelik, gerek cemaat gerekse fert bazında –yakın zamana kadar– devam eden kısıtlamalarla ilgili olarak ayrıca bk. Levi, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*, s. 160-64.

hinde benzeri görülmemiş tarzda, Yahudi ve azınlık karşıtı iki hadise bu ayrımcılığın ve dışlamacılığın doruğa ulaştığı örneklerdendir.²¹ Aslında etnik ayrımcılıkla ilgili benzer bir tespiti belli ölçüde tüm ulus-devlet modelleri ve aynı zamanda Haker'in sığınağı olan modern İsrail devleti için de yapmak mümkündür.²²

Fakat konu Türkiye olduğunda şunu da belirtmek gerekir ki, Türkler arasında antisemitizmin hiçbir şekilde mevcut olmadığı iddiası gerçekleri yansıtmamakla birlikte, Haker tarafından işaret edildiği üzere, bilhassa dönemin entelektüel ve seküler –ve hatta Sabataycı kökene sahip fakat yaşları gereği belki henüz bunun farkında olmayan– Türk gençleri arasında, sıradan bir mahalle mektebinde değil, Robert Kolej gibi prestijli ve elit bir okulda büyük bir rahatlıkla dillendirilen antisemit ifadeler ve bu yönde ortaya konan fiiller (s. 82–84), uzun geçmişe sahip olan Avrupa'daki karşılığundan farklı olarak, kökleri bu topraklarda bulunmayan, dönemin şartları ve Türkiye Cumhuriyeti'nin varoluş (ulus-devlet) kodları ve refleksleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış ve bu kodlar/refleksler kadar türedi bir hadiseye karşılık gelmektedir – burada türedi ifadesi pejoratif değil reel anlamda kullanılmaktadır. Bu tespit, kanaatimce, durumu önemsizleştirmese de, Türkiye'deki antisemitizm ile uzun geçmişe sahip olan Avrupa antisemitizmi arasındaki teorik/pratik farkları anlamada yardımcı olabilir.

Esasen, antisemitizmin ve ırkçılığın 20. yüzyıl öncesinde bu topraklarda geçmişinin bulunmadığı gerçeği, Haker'in diğer kitabı olan *93 Harbi: Tuna'da Son Osmanlı Yahudileri'*nde açıkça ve belgeler üzerinden ortaya konmakta. Tuna Yahudilerinin Osmanlı yönetimindeki parlak ve imtiyazlı konumunu farklı açılardan gözler önüne seren, yazarının deyimıyla “bilgilendirici ve dengeli bir rapor” vasfı taşıyan bu kitapta Haker, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok etnikliliğe dayanan bir sistem çerçevesinde –o dönemde bile

²¹ Varlık Vergisi'nin uygulanışındaki aşırılık ve keyflikle ilgili olarak bk. Haker, *From Istanbul to Jerusalem*, s. 61-68; Pinto, *Anlatmasam Olmazdı*, s. 32-36. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

²² Geniş bilgi için bk. *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, haz. Haldun Gülalp, İstanbul: Metis, 2007.

benzeri görülmemeyen– “açık bir toplum modeli” geliştirdiğine (s. 23–24) ve Osmanlı yönetiminde hem dinî ve kültürel hem de iktisadî anlamda gelişmiş ve özerk bir toplum hüviyetine sahip olan Tuna Yahudilerinin (s. 91–118, 141, 156–64), 93 Harbi sonrasında da “tek milletli bir devlet ideolojisi güden Bulgaristan Krallığı’nın bir parçası olmaktansa Osmanlı tebaası olarak kalmayı tercih” ettiklerine işaret etmektedir (s. 19). Bu tercihin ironik yanı ise şüphesiz, çok milletli Osmanlı’nın da çok geçmeden tek milletli bir Türkiye’ye dönüşüm geçirecek olmasıdır.

Kitabın bilhassa Responsa kayıtlarına dayanan bölümünde, gündelik hayatın merkezinde yer alan hadiselerin halli noktasında “Müslüman ve Musevi mahkemeleri arasında yoğun ve verimli bir iş birliği”nin mevcut olduğu, her iki din mensuplarının da sahip oldukları “öz güven” sayesinde birbirlerine karşı düşmanca tavır beslemekten uzak oldukları, buna paralel olarak Yahudi ve Türk tebaalar arasındaki ilişkilerde –Yahudi–Hıristiyan ilişkilerinin aksine– kayda değer bir soruna rastlanmadığı hususları vurguluyor (s. 121–24, 139, 141–42). Burada yer alan ‘öz güven’ ifadesinin altını çizmek ve bunu –gerek şahsî gerekse öteki bağlamında– ‘sorunsuz’ bir kimlik algısının ve kurgusunun püf noktası olarak kabul etmek isabetli olur.

Kitabın bir diğer ilginç yanı ise, Yahudilerin Osmanlı–Türk kültürünü tabii bir süreç sonucunda özümstediklerinin delili olarak, Türkçe’nin Ladino üzerindeki etkisine ayrı bir bölüm halinde yer verilmiş olması (9. bölüm). Bu konuyla bağlantılı olarak altı çizilmesi gereken önemli bir husus, Fransızca’yı Yahudiler arasında birinci dil yapmaya çalışan Paris merkezli Yahudi Alyans okullarının karşıt çabasına rağmen²³ Ladino 1878 yılına dek Osmanlı topraklarında gelişmeye devam eden etnik bir dil olmuş (s. 148); fakat Cumhuriyet döneminde sadece ve haklı gerekçelerle –yani ulus-

²³ Doğu ülkelerinde yaşayan Yahudilerin durumunu düzeltmek adına 1960’ta kurulan Yahudi Alyans teşkilatı (Alliance Israélite Universelle), Osmanlı Yahudilerini Osmanlı–Türk kültürüne değil de Avrupa kültürüne entegre etmeye çalışmıştır. Bu sebeple 1940’lara geldiğinde bile bilhassa İstanbul’da yaşayan Türk Yahudilerinin çoğunun konuştuğu lisan hala Fransızca idi. Bk. Haker, *From Istanbul to Jerusalem*, s. 17-18; Pinto, *Anlatmasam Olmazdı*, s. 45.

devlet kimliği için gerekli olan ortak dil oluşturma amacıyla– Fransızca gibi yabancı dilleri değil maalesef dinî-etnik grupların yerel dillerini de hedef alan “Vatandaş, Türkçe Konuş!” kampanyasının (bk. *İstanbul’dan Kudüs’e*, s. 45–46) ve dönemin Yahudi aydınlarının Türk kültürüne entegre olma gayretlerinin sonucunda Ladino günümüz Türkiye’sinde unutulmaya yüz tutan bir dil haline gelmiştir –şüphesiz benzer bir durum Bulgaristan Yahudileri için de geçerlidir (93 *Harbi*, s. 214). Bu noktada Sultan II. Abdülhamid dönemindeki benzer bir uygulamaya dikkat çekmekte fayda var. Prof. Karpat tarafından işaret edildiği üzere, II. Abdülhamid Osmanlı topraklarında ortak bir Müslüman millet fikri oluşturmak adına ortak din İslam’ın yanı sıra Türkçe’yi ortak dil olarak devreye sokmuş fakat bunu kavim dillerini dışlamaksızın yapmıştır.²⁴ Belki de, dinî ve etnik yerel farklılıklara imkân tanıyacak şekilde benzer bir ‘birleştirme’ politikası (asimile değil) Türkiye’nin ilk dönemlerinde daha kapsayıcı bir millet fikri inşasında kullanılabilirdi. Fakat, gerçekte, çok milletli Osmanlı sistemi tüm dinî-etnik gruplara ve dolayısıyla Yahudilere hem fiziki hem dinî-kültürel varlık alanı ve gelişme imkânı sunarken, tek milletli Cumhuriyet rejiminin sunduğu imkânlar kendinde önemli olmakla birlikte fizikî alanla sınırlı kalmıştır. Yine de, tüm dezavantajları bir yana, İkinci Dünya Savaşı boyunca Türkiye’nin, Yahudi karşıtı söylem ve uygulamaların varlığına rağmen, Yahudiler için en güvenli ülkelerden biri konumuna sahip olduğunu belirtmek gerekir – buna karşılık aynı dönemde Bulgar Yahudilerinin içinde bulunduğu ve % 90’ından fazlasının yeni kurulan İsrail devleti’ne göç etmesini gerektiren kritik vaziyet dikkat çekicidir (bk. 93 *Harbi*, s. 221–28).²⁵

²⁴ Bk. Karpat *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 75.

²⁵ Türk devletinin Avrupa’da yaşayan Türk uyruklu pek çok Yahudiyi Nazilerin elinden kurtarmasıyla ilgili olarak bk. Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust: Turkey’s Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution*, London: MacMillan Press, 1993. Konuya yönelik eleştirel bir yaklaşım için ayrıca bk. Gorry Guttstadt, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, çev. Attila Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Osmanlı'nın Balkanlar'daki dengeli politikasına ve gerek Türkiye gerekse Bulgaristan Yahudileri ile mukayeseye de imkân verecek şekilde Osmanlı Yahudilerine yönelik ortaya konan tüm bu tespit ve çağrışımın ötesinde, *93 Harbi* kitabının bir diğer önemli tarafını da, daha geniş ölçekte Osmanlı tarihiyle alakalı olan, duraklamanın ve askerî-iktisadî ıslahatlardaki başarısızlığın nedenleri ile 19. yüzyıl Osmanlı yönetimindeki daha eşit toplum oluşturma arayışları ve buna karşı oluşan direnç noktaları, ayrıca Osmanlı'nın tolerans yanlısı idaresine karşılık ortaya konan kanlı Bulgar ayaklanması üzerine yapılan konsantre tespitler oluşturuyor (s. 27-56).

Son olarak, *93 Harbi*'yle ilgili çok önemli olmamakla birlikte tashih gerektiren ufak bir-iki hususa dikkat çekmekte fayda var. 1878'de Osmanlı'ya bağlı özerk devlet olarak kurulan "Bulgaristan Prenslığı" ile daha sonra 1885'te aldığı isimle "Bulgaristan Krallığı" ifadelerinin birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılması karışıklığa sebebiyet veriyor (s. 18, 19, 21).²⁶ Benzer bir karışıklık, "reaya" ve "zimmî" tanımlamalarında da hissediliyor. Osmanlılarda reaya statüsü müslim veya gayrimüslim, vergi mükellefi olan tüm tebaayı ('müslim reaya' ve 'gayrimüslim reaya' şeklinde) ya da 19. yüzyıldan itibaren benimsendiği üzere, daha ziyade -zimmî karşılığında- sadece gayrimüslim tebaayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.²⁷ Dolayısıyla, zimmî statüsü gayrimüslimler için kullanıldığı şekliyle reaya statüsünün üzerinde bir statü değildir (krş. s.

²⁶ Bu konuda Erol Haker'den şu açıklama alındı: "O dönemde Osmanlılar ile Ruslar arasında iki sulh muahedesi imzalanmıştır. Yeşilköy'de imzalanan Mart 1878 tarihli ilk muahedede küçük bir istisna hariç Ruslar işgal ettikleri bütün toprakları, ilan edilen Bulgar Krallığı'na devretmiştir. Bu muahedeye İngiltere şiddetle itiraz etmiş ve yeni bir sulh muahedesinin imzalanmasını istemiştir. Bu amaçla Temmuz 1878'de Berlin'de bir konferans ayarlanmış ve neticesinde ikinci bir sulh muahedesi imzalanmıştır. Bu yeni muahedeye göre Bulgar Krallığı iptal edilmiş ve yerine Osmanlı İmparatorluğu'na tabi yarı bağımsız bir Bulgar Prenslığı ilan edilmiştir. Ayrıca Rus işgali altında bulunan toprakların büyük bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu'na iade edilmiştir. Dünya devletlerinin tanıdığı tam bağımsız bir Bulgar Krallığı ise ancak 1908 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun Meşrutiyet ilanı ile ortaya çıkmıştır." Haker, konuyu dağıtmamak için bu bilgileri kitaba koymadığını belirtti.

²⁷ Bu bilgi için Prof. Dr. Feridun Emecen ve Prof. Dr. Kemal Beydilli'ye teşekkür ederim.

156).²⁸ Fakat burada kastedilen –ki öyle görünüyor– zimmî olma yani zimmîlik hakları bakımından gayrimüslimler (reaya) arasında da derece farkı bulunduğu ise bu bilgi elhak doğrudur.²⁹

Bu ufak hususlar bir yana, sonuç olarak Haker'in her iki kitabı hem Türkiye Yahudilerini geçmişi ve bugünüyle daha iyi tanımak hem de Osmanlı ve Türkiye modellerini daha iyi değerlendirmek isteyenler için baştan sona zevkle okunacak ve aynı zamanda düşündürecek birer 'başlangıç kitabı' özelliğine sahip ve bu açıdan da teşekkürü hak ediyor. Erol Haker'den kaleme alması beklenecek bir diğer ilginç hikâye ise, otobiyografisinde yer alan atıflardan hareketle (mesela s. 217) en az Türkiye dönemi kadar kıymetli bilgiler ihtiva ettiği anlaşılan İsrail yılları olurdu. Onu da bekleyip görmek lazım.

Salime Leyla GÜRKAN

(Doç. Dr., TDV İSAM)

Bibliyografya:

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Aktürk, Şener, "Osmanlı Devleti'nde Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?", *Doğu Batı* 51 (2010), pp. 133-158.

_____, "Persistence of the Islamic *Millet* as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood", *Middle Eastern Studies* 45/6 (2009), pp. 893-909.

²⁸ Reaya hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Öz, "Reâyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, s. 490-493.

²⁹ Bu konuda Erol Haker'den şu açıklama alındı: "Genellikle Tanzimat'tan önce Osmanlı topraklarında yaşayan herkes Sultan'ın kayıtsız kulları [idi]. Reaya'nın manası "sürü" (*flock*) ve statü bakımından herkes yani bütün sürü üyeleri birbirine eşit. Ben hiç bir kaynakta Müslimlerin ve gayr-i Müslimlerin *de jure* eşit oldukları veya olmadıkları hakkında bir kayıta rastlamadım [...] Mesele Tanzimat Beyannamesi ile ortaya çıkıyor; hangi kulların hangi hakları var çerçevesinde. O zaman Zımmî hakları ön plana geliyor. Statüsü ne olursa olsun her Zımmî grubunun kendi imtiyaz listesi var ve gruplar arasında bir birlik yok [...] bütün Müslümanlar arasında [ise] bir eşitlik sürüyor. Öyle ki söylemeden anlaşılan, hak mahiyeti ve sayısı bakımından Müslüman gayr-i Müslim'in yukarısında. Diğer taraftan, Zımmî gurupları birbirlerine eşit değiller ve [...] bir Zımmî grubu ötekinden daha üstün olabilir ama hak bakımından hepsi Müslümanların ayağında."

- Bali, Rifat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim, 1999.
- Bora, Tanıl, "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim*, Özel Sayı: Etnik Kimlik ve Azınlıklar, sy. 71-72 (1995), s. 34-49.
- Brubaker, William Rogers, "Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis", *International Sociology* 5/4 (1990), pp. 379-407.
- Ender, Rita, "Vitrindeki Gayrimüslimler", *Toplumsal Tarih*, sy. 214, 2011, s. 78-83.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2nd ed., İstanbul: Risale, 1996.
- Galante, Abraham, *Sabatay Sevi ve Sabataycıların Gelenekleri*, İstanbul: Zvi-Geyik, 2000.
- Gövsâ, İ. Alâeddin, *Sabatay Sevi*, İstanbul: Anka, 2003.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Açıklamalı Türk Anayasaları: Yapılışları, Özellikleri ve Yapılan Değişiklikler*, 5th ed., Ankara 2005.
- Guttstadt, Gorry, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, trans. Attila Dirim, İstanbul: İletişim, 2012 (original title: Die Türkei, die Juden and der Holocaust).
- Gülalp, Haldun, ed., *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, haz. Haldun Gülalp, İstanbul: Metis, 2007.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş, 2009.
- _____, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul: Afa, 1996.
- _____, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York/London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1982, vol. I, pp. 141-69.
- Kieser, Hans-Lukas, ed., *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, London: I.B.Tauris, 2006.
- Levi, Avner, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 1996.
- Levy, Avigdor, *The Jews of the Ottoman Empire*, edited with an introduction by Avigdor Levy, Princeton: Darwin Press, 1994.
- Mehmet Öz, "Reâyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, s. 490-493.
- Pinto, Bensiyon, *Anlatmasam Olmazdı: Geniş Toplumda Yahudi Olmak*, ed. Tülay Gürler, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Rozen, Minna, *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and*

the Balkans 1808-1945, I, Tel Aviv University 2005.

Shaw, Stanford J., *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution*, London: MacMillan Press, 1993.

Şimşek, Ufuk – Selçuk Ilgaz, “Küreselleşme ve Ulusal Kimlik”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / Journal of Graduate School of Social Sciences*, 9/1 (2007), s. 189-199.

Toktas, Sule, “Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority”, *Journal of Historical Sociology* 18/4 (2005), pp. 394-429.

Zürcher, Erik J., *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, London: I.B.Tauris, 2010.



İbrahim H. Karşlı, **Kutsal Kitaplara Göre Din Adanı**

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 321 s.

Din adanlığı konusu din alanındaki araştırmaların temel konuları arasında yer almıştır. Din kurucuları, azizler, şamanlar, peygamberler, din bilginleri gibi her dinde rastlayabileceğimiz farklı prototipleri kapsayan bu araştırmalar, dinlerin anlaşılması açısından vazgeçilmez nitelikte değerli bilgiler vermektedir. Çünkü dinlerin en üst düzeyde uygulanması hayata somut olarak yansıması bu dini aktörler aracılığı ile gerçekteşmektedir. Bu bakımdan İbrahim H. Karşlı'nın eseri günümüz dünyasının önemli dinleri olan Yahudi, Hıristiyan ve İslam açısından konuyu ele alması bakımından dikkate değer bir çalışmadır.

Kitap başlık olarak kutsal kitaplara göre din adamları konusunu ele almakla birlikte burada kutsal kitaplar Kitabı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim ile sınırlanmış diğer kutsal metinler araştırma alanı dışında tutulmuştur. Yazar bu kitaplar bağlamında Yahudi ve Hıristiyan din adamları ve din adanlığı konusunu karşılaştırmalı

olarak ele almıştır. İslam'da ve Kur'an'ı Kerimde dini rehberliğin ele alınışına da giriş kısmında kısaca yer verilmiş olmakla birlikte bütün eser boyunca Kur'an'ı Kerim'in yaklaşımı karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Ayrıca yazar bunların dışındaki diğer dini geleneklerdeki din adamlığı konusuna da kısaca değinmiştir (ss.30-35). Ancak konu bu şekilde sınırlanmış olmakla birlikte oldukça hacimli bir eser ortaya çıkmıştır.

Amaç, metot ve kavramların ele alındığı Giriş kısmının dışında eser şu üç bölümden oluşmaktadır: Yahudi Din Adamlığı, Hıristiyan Din Adamlığı ve Ehl-i Kitap Din Adamlığı Bağlamında Kur'an'ın Ortak Eleştirileri.

Yazar bu çalışma ile ulaşmak istediği hedefi şu şekilde belirlemektedir: "Hakikate en duyarlı olması gereken din adamları, onun önünde en ciddi engeller haline nasıl gelebilmişlerdir? İşte bu çalışma, söz konusu yozlaşmanın, Kur'an ayetleri çerçevesinde sosyolojik, psikolojik ve dinsel sebeplerini irdelemeyi ve doğurduğu sonuçları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Başka bir ifadeyle çalışma, Kur'an'ın teklif ettiği şekliyle, "derin dinî bilgi" ve "takva" karakterli önderlik modelini içermesi gereken Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki din adamlığının, aldığı son şekliyle nasıl bu hâlde geldiğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Şu hâlde, Allah'a çağırması gereken insanlar, nasıl oluyor da "rab" hâline gelebilmektedirler? İşte bu sorunun cevabını bulmaya çalışacağız" (s. 18).

Yazar Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki din adamlarını benzer sistematik bir yaklaşımla değerlendirmekle birlikte her iki dindeki farklılıklara da ayrıca değinmiştir. Bu çerçevede konuya girişten sonra her iki gelenekte yer alan din adamları ile ilgili farklı sınıfları ifade eden kavramlar (Yahudilikte: Levi, kohen, haham, rabi, sofer; Hıristiyanlıkta: Papa, kardinal, piskopos, patrik, rahip, papaz) ayrı ayrı işlenmiştir. Daha sonra tarihsel gelişime değinilerek din adamlarının o dindeki teolojik konumu değerlendirilmiştir. Yahudi ve Hıristiyan kaynakları ile birlikte Dinler Tarihi kaynakla-

rı da kullanılarak bu konular geniş değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bundan sonra Kur'an'ın bu dinlerin din adamları ile ilgili kullandığı kavramlar (Yahudi din adamları için: Rabbânî, habr/hibr, râsîh, ehlu'z-zikr, 'ulemâu beni İsrâîl, ellezîne ûtu'l-kitab, ellezîne ûtu'l-ilm, imam; Hristiyan din adamları için: Havâri, kıssîs, râhib) ve bu çerçevede Kur'an'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri geniş olarak ele alınmıştır. Yazar bu noktada geniş tefsir külliyatına dayalı birikimini yansıtmaya imkânını bulmuştur.

Son bölümde her iki dindeki din adamlarına Kur'an'ın ortak ve benzer eleştirileri ele alınmıştır. Bu noktada özellikle din adamlarının tanrılaştırılması, kutsal kitapları konusundaki yanlış tutumları ve dünya malına düşkünlükleri üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma her şeyden önce bir dinin bireysel ve toplumsal hayatta başarılı olabilmesi için dini rehberlere ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Ayrıca yeni şartların ortaya çıkması ile dini metinlerin yorumlanması açısından da dini önderlere ve bilginlere başvurma gereği ortaya çıkmaktadır. Yine dini metinlerin açıklanması ve yaşanması için de din adamları örneklik oluşturmaktadırlar. Ancak tarihi seyir içinde bu fonksiyonelliğin ötesinde din adamlarına bazı sıfat ve yetkilerin verildiği görülmektedir. Yazarımıza göre bu noktada Kur'an Allah ile kul arasında aracılık yapacak herhangi bir din adamı sınıfını kesinlikle tasvip etmemiştir. Kur'an'ın önerdiği şey yaşayarak model olabilen takva sahibi insanlardır. Bu ise belirli bir zümre veya sınıfla sınırlı bir yapılanmayı ifade etmemektedir. Yazarımız bu noktada şu sonuca vararak eserini sonlandırmaktadır: "İslam, insanları "ruhani olanlar" ve " ruhani olmayanlar" şeklinde ikiye bölüp ruhani olanlara kutsal bir takım nitelikler atfedip; ancak bunlar aracılığıyla Yüce Allah'a kulluk yapılabileceği inancını kaldırmıştır. Bunun yerine, her ferдин manevi yetenek ve potansiyelini harekete geçirip gerek cemaat halinde gerekse tek başına Yüce Allah'a kulluk edebileceği ilkesini benimsemiştir. Böylece İslam, dünyevi planda bütün insanların Allah'ın huzurunda eşit oldukları, kimsenin diğerinden ayrıcalıklı bir şekilde kutsal ve masum olmadığı, dolayısıyla onlara tahakküm

etme hakkına sahip bulunmadığı esaslarını kabul etmiştir. Sonuçta kimsenin eleştiri ve sorgulamadan muaf tutulamayacağı, bu sebeple mutlak itaatin sadece Allah'ın sarih emirlerine olduğu, diğer insanlara da ancak bu hükümleri izledikleri takdirde uyulabileceği ilkesini getirmiştir" (s.299).

Tefsir ve Dinler Tarihi kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulan bu çalışmanın büyük bir emek mahsulü olduğu ve bu alandaki birikimi yansıttığı görülmektedir. Bu haliyle geniş bir okur kitlesinin ilgisini çekecek karşılaştırmalı bir araştırma olduğunu söyleyebiliriz.

Hüseyin YILMAZ
(Doç. Dr., YYÜ. İlahiyat Fak.)



Milel ve Nihal Geleneğinden

Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye Göre Bergavâta

Adem ARIKAN¹

Bergavâta (برغواطية، البرغواطيون) Barghawâta, Berghouata) Berberîler'in Berânis kolundan Masmûde'nin bir kabilesi sayılmaktadır.² Bergavâta kabilesi bu gün Fas'ın sınırları içinde olan Okyanus sahillerinden içeri doğru uzanan, tarihte Tâmesnâ diye bilinen bölgede yaşamaktadı. Mağrib tarihinde müstakil bir emirlik kuran Bergavâta'nun ilk liderleri Hâricîlik mezhebinin Sufriyye koluna mensuptur.³ Sonraki liderlerinin peygamberlik iddiasında bulunduğu, itikâd ve ibadetlerinde farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır.

Bergavâta klasik mezhepler tarihi kaynaklarından İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fasl*'ında bir ifadesinde geçmektedir. İbn Hazm, kendi döneminde Bergavâta kâfirlerinin dinlerini ortaya çıkaran Sâlih b. Tarîf'in geri dönüşünü beklediklerini kaydetmek-

¹ Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi ABD. [ademarikan@yahoo.com]

² Ebû Zeyd Abdurrahman İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Târîh*, I-VIII, thk: Halil Şahhâde, Beyrut; Dârû'l-Fikr, 1408/1988, VI, s. 275, 276, 280; Receb Muhammed Abdülhalim, *Devletü Benî Sâlih fî Tâmesnâ bi'l-Mağribi'l-Aksâ 125-455/743-1063*, Kahire (1991), s. 34. Farklı bilgiler için bkz. İbrahim Halef el-Ubeydî, *el-Bergavâtiyyûn fî'l-Mağrib 127-542 h.*, Merakeş, 1983, s. 10.

³ Detaylar için bkz. el-Ubeydî, *el-Bergavâtiyyûn*, s. 38.

tedir.⁴ Bergavâta hakkında daha detaylı bilgiyi Endülüslü coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö.487/1094) vermektedir.⁵ el-Bekrî *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* isimli eserinde söz konusu ettiği her ülkeyi geniş bir şekilde ele almakta, coğrafyanın anlatılmasının yanında ülkelerin etnik ve dinî yapılarına, halklarının örf ve âdetlerine, hükümdarlarına ve tarihlerinde cereyan eden büyük olaylara dair önemli bilgiler vermektedir. el-Bekrî'nin bu eseri aynı zamanda mezhepler tarihi alanında değerli bilgiler ihtiva etmektedir.⁶ el-Bekrî'nin bu eserinin Magrib ve Afika'yı içeren bölümü ayrıca basılmıştır.⁷ el-Bekrî'nin Bergavâta hakkında verdiği bilgiler H. T. Norris'in bir eseri içerisinde İngilizce'ye çevirilmiştir.⁸

el-Bekrî önce Bergavâta yöneticilerinin soyunun nereden geldiğine dair bilgiler vermektedir. Hanedanın kurucusunun Mağrib'te Emevîlere karşı Hâricî mezhebi mensuplarının öncülük ettiği isyanlardaki katkısına işaret etmektedir. Yöneticilerinin siyasi tarihini verdikten sonra Bergavâta'nın dinî durumunu ortaya koymaktadır. Yöneticilerin Peygamberlik iddiası, Berberice Kur'ân, bu Kur'ân'ın içeriği, ibadetler, muâmelât konuları, hadler ve bazı adetlere değinilmektedir. Bergavâta yönetimi altına girmiş, görüşlerini kabul etmiş olan ve yönetimlerinde olmalarına rağmen görüşlerini kabul etmemiş olan Berberî kabilelerin listesi verilmektedir. Bergavâta yönetimine son verilmesine dair bilgilerin kaydedilmesiyle konu sona erdirilmektedir.

[el-Bekrî'nin Ebû Sâlih Zemmûr'dan Nakilleri]

Bergavâta Memleketi ve Yöneticilerinin Zikri

Ebû Sâlih Zemmûr⁹ haber verdi. O, 352 (963) yılı şevval ayında, Bergavâta yöneticisi Ebû Mansur'un¹⁰ elçisi olarak el-Hakem el-

⁴ Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, I-V, thk. M. İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Beyrut; Dâru'l-Cil, 1416/1996, V, s. 38.

⁵ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, I-II, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992, II, s. 819-828.

⁶ Mehmet Özdemir, "Ebû Ubeyd el-Bekrî", *DîA*, X, s. 247-248.

⁷ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, Kâhire; Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, s. 134-141.

⁸ H. T. Norris, *The Berbers in Arabic literature*, Essex: Longman, 1982, s. 97-104.

⁹ Ebû Sâlih Zemmûr b. Musa b. Hişâm b. Vârdîzen el-Bergavâtî. (أبو صالح زمر بن موسى بن هشام بن وارديزن البرغواطي).

Mustansır Billah'a, Kurtuba'ya geldi. Elçinin söylediklerini çeviren mütercimi yanındaydı. Mütercim Ebû Musa İsa b. Davud b. İşrîn es-Satâsî,¹¹ Şelle¹² halkından, Hayrûn b. Hayr¹³ hanesinden bir Müslümandı.

Zemmûr (şunları) haber verdi:

Yötecilerinin atası Tarîf,¹⁴ Şem'ûn b. Yakûb b. İshâk'ın¹⁵ neslindedir. Tarîf, Meysere el-Matgarî'nin¹⁶ adamlarındandır. Meysere, el-Hakîr ve Mağrûr b. Tâlût¹⁷ diye bilinir. Cezîretü Tarîf, Tarîf'e nisbet edilir. Meysere öldürülüp adamları dağılınca Tarîf Tâmesnâ¹⁸ bölgesini ele geçirdi. Bu dönemde Zenâta ve Zuvâğa'nın¹⁹ lideriydi. Berberiler onu başlarına geçirip liderleri yaptılar. Tarîf İslam dini üzeriydi, ölünceye kadar öyle kaldı. Geriye dört oğul bıraktı, Berberiler onlardan Sâlih'i başlarına geçirdiler.

Zemmûr (şöyle) dedi:

Sâlih'in doğumu Peygamberin (s.a.v.) ölümünden yaklaşık yüz yıl sonraydı. Sâlih, küçük yaşta, babasıyla birlikte Meysere el-Hakîr'in savaşlarında hazır bulundu. Sâlih, ilim ehli ve hayır sahibiydi. Sâlih, Bergavâta arasında peygamberlik ilan etti, onlar için bu güne kadar üzerede oldukları yeni bir din ortaya çıkardı. Sâlih kendisine bu güne kadar okumaya devam ettikleri Kur'ânlarının indiğini iddia etti. Zemmûr, onun Muhammed'in Kur'ân'ında Tahrîm suresinde (4. ayette) ifade edilen "müminlerin Sâlih'i"²⁰ olduğunu söyledi.

¹⁰ Ebû Mansur b. İsa b. Ebi'l-Ensâr Abdullah b. Ebî Affir Yahmed b. Mu'âz b. Elyesa' b. Sâlih b. Tarîf. (صاحب برغواطة أبي منصور بن عيسى بن أبي الأنصار عبد الله بن أبي عفير). (يحمد بن معاذ بن اليسع بن صالح بن طريف).

¹¹ (أبو موسى عيسى بن داود بن عشرين السطاسي).

¹² (شلة).

¹³ (خيرون بن خير).

¹⁴ (طريف).

¹⁵ (شمعون بن يعقوب بن إسحاق).

¹⁶ (ميسرة المطغري). Meysere el-Matgarî, Hâricîlerin Sufriyye kolunun Emevî yöneticilere karşı Mağrib'te 122/740 yılında gerçekleştirdiği isyana liderlik etmiştir. Meysere hakkında bkz. Ahmet Kavas, "Meysere el-Medgarî", *DİA*, XXIX, s. 507-508.

¹⁷ (الحقير ومغرور بن طالوت).

¹⁸ (تامسنى).

¹⁹ (زناتة وزواغة).

²⁰ (صالح المؤمنين).

Sâlih oğlu İlyas'a dinini anlattı, şerî kurallarını öğretti ve dininde fıkıh tahsili yaptırdı. Güçlenip emin oluncaya kadar bunu açığa vurmamasını emretti. O zaman geldiğinde dinine davette bulunacak ve kendisine muhalefet edeni öldürecekti.

Sâlih oğlu İlyas'a Endelüs yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmasını emretti. Sâlih doğuya yolculuğa çıktı. Devletin yedinci yöneticisi döneminde döneceğini vaat etti. Kendisinin Deccal ile savaş için ahir zamanda ortaya çıkacak olan el-Mehdiyü'l-Ekber olduğunu iddia etti. Meryem oğlu İsa onun ashabından olacak ve arkasında namaz kılacaktır. Dünya zulüm ile dolduktan sonra adaletle dolaacaktır. Onlara bu konularda, Musa el-Kelîm (a.s.), Satîh el-Kâhin²¹ ve İbn Abbas'a nisbet ettiği birçok kelâm etti. Adının Arapça Sâlih, Süryanice Mâlik, Acemce Âlim, İbranice Rabbî ve Berberice Veryâverî²² yani kendinden sonra bir şey olmayan anlamında olduğunu iddia etti.

İlyas babası ayrıldıktan sonra yönetimi ele aldı. O İslam dinini izhar ediyor, babasının kendisine öğrettiği dini korku ve takiyye ile gizliyordu. O temiz, iffetli biriydi. Dünyada bir şeye değer vermezdi. Elli sene yönetimde kaldıktan sonra öldü.

İlyas'ın oğullarından Yûnus, babasından sonra yönetime geldi. Yûnus dinlerini açıkça ilan etti ve ona davette bulundu. Bu dine girmeyeni öldürdü. Üçyüz seksen yedi şehir boşaldı. Kendisine muhalif olan halklara kılıçla saldırdı. Onları Tâmallûkâf²³ deniler yerde katletti. Çarşı ortasında yüksek bir kayanın olduğu bir yerdi. Yedi bin yedi yüz yetmiş kişi öldürüldü. Özellikle Sanhâce'den bir seferde bin vağd²⁴ öldürüldü. Onlara göre vağd, kardeşi ve amcaoğlu olmayan tek başına kişi demektir. Böyle olanlar Berberîler arasında az sayıdadır. Onlar sayının çokluğuna delalet etsin diye az olanları saydılar.

Zemmûr (şöyle) dedi:

²¹ (سطيح الكاهن).

²² (وريورى).

²³ (تاملوكاف).

²⁴ (الوغد).

Yûnus doğuya seyahat etti, hac yaptı. Yûnus'tan önce ve sonra ailesinden kimse hac yapmamıştır. Yûnus kıtık dört yıl yönetimde bulunduktan sonra öldü.

Yûnus'tan sonra yönetim oğullarından çıktı, ayaklanan Ebû Gafîr'e²⁵ geçti. Ebû Gafîr yönetimi ele geçirdi. Atalarının dinini din edindi. Gücü arttı. Berberiler ile meşhur çok sayıda savaşı oldu, uzun süre unutulmadı. Tîmağsen²⁶ bunlardan biridir. O büyük bir şehirdi, halkı Perşembe'den Perşembe'ye süren sekiz gün boyunca katledildi. Onların evleri, avluları ve sokakları kanlarıyla doldu. Bunlardan bir diğeri Beht²⁷ denilen yerd. Orada öldürülenleri saymaktan aciz kalındı. Ebû Gafîr'in kırk dört tane eşi, her birinden birer oğlu vardı. Ebû Gafîr yirmi dokuz yıl yönetimde kaldıktan sonra 300 (912) yılında vefat etti.

Ebû Gafîr'den sonra oğullarından Abdullah Ebu'l-Ensâr yönetime geldi. Abdullah cömert, zarif, vaad ve ahidlerine sâdik biriydi. Komşuyu korurdu. Hediyeye kat kat fazlasıyla karşılık verirdi. Basık burunlu, açık yüzlü, beyaz tenli ve uzun sakallıydı. Pantolon ve milhafa²⁸ giyer, kamîs giymezdi. Sadece savaşlarda sarık takardı. Halk arasında da sadece yabancılar sarık takardı. Ordusunu ve devlet adamlarını her sene toplar, çevresine savaşa hazır olduğunu gösterirdi. Kabileler hediyeler gönderir, dostluklarını göstermek isterlerdi. Hediyeleri adamlarına dağıtır, sukûnetle hareket ederdi. Kırk iki sene yönetimde kaldı. Emselâht'ta²⁹ defnedildi, kabri oradadır.

Abdullah Ebu'l-Ensâr'dan sonra oğullarından Ebû Mansûr İsa yönetime geçti. O yirmi iki yaşındaydı. Bu 341 (952) yılında olmuştu. Ebû Mansûr da atalarının yolunda yürüdü, onların dinini din edindi. Onun gücü artmış, saltanatı büyümüştü. Babası ölümünden önce Ebû Mansûr'a Endelüs yöneticisiyle iyi ilişki içerisinde olmasını vasiyet etmişti. (Ondan sonra yönetime seçilen herkese

²⁵ Ebû Gafîr Yahmed b. Mu'âd b. Elyesa' b. Sâlih b. Tarîf. (أبو غفیر یحمد بن معاد بن ألیسع) (بن صالح بن طریف).

²⁶ (تیمغسن).

²⁷ (بهت).

²⁸ (? الملحفة).

²⁹ (أمسلاخت).

aynı vasiyet yapılmıştır. Zemmûr'un dediğine göre) Babası, Ebû Mansûr'a "oğlum, sen hanedanın yedinci yöneticisin, va'dettiği gibi Sâlih b. Tarîf'in sana geleceğini umuyorum" demiştir.

Zemmûr'un sözü burada sona erdi.

[el-Bekrî'nin Ebu'l-Abbas Fadl el-Medhicî'den Nakilleri]

Ebu'l-Abbas Fadl el-Medhicî³⁰ (şöyle) dedi:

Bergavâta dini ile ortaya çıkan Yûnus, Berbat Vadisi'nden Şezûne³¹ asıllıdır. Yunus, 201 yılında doğuya yolculuk etti. Beraberinde Abbas b. Nâsîh, Vâsîliyye mezhebi ileri gelenlerinden (sâhibü'l-Vâsîliyye) Zeyd b. Sinân ez-Zenâti, Burgûs b. Sa'îd et-Terârî, Benû Abdîrrazzak'ın ceddî ki, onlar Benû vekîlî's-Sufriyye diye bilinirler, Sicilmâse yakınındaki el-Menâdiyye kalesi yöneticisi Menâd ve ismi aklımdan giden başka biri vardı.³² Bunlardan dört tanesi fıkıh tahsil etti, üç tanesi nübüvvet iddiasında bulundu, Bergavâta yöneticisi Yûnus da onlardandı.

Fadl (şöyle) dedi:

Yûnus hıfz ilacını içmişti. Her duyduğunu ezberleyebiliyordu. Yıldızlar, kehânet, cinler, nazar, kelâm ve cedel ilimleri öğrendi. Bunlar için Geylân'dan ders aldı. Yûnus geri döndü, Endelüs'e gitmek istiyordu. Zenâta'dan bu kavim arasında konakladı. Cahilliklerini görünce onların beldesini vatan edindi. Onlara yıldızların delaletiyle olmadan önce bir şeyleri haber veriyordu. Söyledikleri dediği gibi veya ona yakın gerçekleşince onların nezdinde konumu büyüdü. Onların bu durumunu görüp hilimlerinin zafiyetini, akıllarının düşüklüğünü öğrendi. Dinini izhar etti ve peygamberliğine davet etti. O Berbat'tan olduğu için ona uyanlara Berbatî ismi verildi. Sonra kelimeyi dillerinde dönüşüme uğrattılar, kendi luğatlerinde bir karşılık verdiler ve Bergavâtî dediler.

Fadl b. Mufaddal, Beht savaşı için Sa'îd b. Hişâm el-Msmûdî'nin³³ uzun bir kaside söylediğini anlattı. (...) Bu beyit

³⁰ (أبو العباس فضل بن مفضل بن عمرو المدحجي).

³¹ (شذونة من وادي يربط).

³² عباس بن ناصح وزيد بن سنان الزناتي صاحب الواصلية وبرغوت بن سعيد الترابي وجد بني عبد الرزاق (ويعرفون ببني وكيل الصفرية، ومناد صاحب المنادية).

³³ (سعيد بن هشام المصمودي).

Zemmûr el-Bergavâtî'nin "Tarîf, Meysere'nin adamlarındandı" sözünü tasdik etmektedir.

[Bergavâta'nın Peygamberleri]

Bergavâta sapkınlığına gelince, onlar Sâlih b. Tarîf'in peygamberliği gibi öğullarından iş başına getirdiklerinin peygamberliğini de ikrar ediyorlar. Onlar için telif ettiği kelâmın Allah'tan vahiy olduğunda şüphe etmezler.

[Bergavâta'da İbadet ve Mu'âmelât]

Bergavâta'da Receb ayında oruç vardır. Ramazan ayında yerler. Beş vakit gündüz, beş vakit gece namaz kılarlar. Kurban Muharrem ayının on ikinci günü kesilir. Abdestte göbek ve böğürlerin yıkanması vardır, sonra istinca, mazmaza, yüzün yıkanması, boyun ve kafaya mesh, omuzlara kadar kolların yıkanması, başın üç kere meshi, aynı şekilde kulakların meshi, sonra topluklara kadar ayakların yıkanması. Bazı namazları secdesiz îmâ iledir, bazıları ise Müslümanların namazları şeklindedir. Peş peşe üç secde yaparlar, alınlarını ve ellerini yerden yarım karış kaldırırılar.

İhrâmları³⁴ ellerinden birini diğeri üzerine koymaları, bismillah anlamına gelen "ebesmen yâkuş"³⁵ ve "büyük Allah'tır"³⁶ anlamına gelen "makkar yâkuş"³⁷ demeleridir. Teşehhüd boyunca ellerini yayarak yere koyarlar. Kur'ân'larının yarısını ayakta, diğeri yarısını rukûda okurlar. Selam verirken Berberice "Allah yukarı-mızdadır, O'ndan yerdeki ve gökteki hiçbir şey gâib olmaz" derler. Sonra yirmi beş defa "makkar yâkuş", benzer şekilde "bir, Allah'tır" anlamına gelen "îhan Yâkuş"³⁸ ve "Allah'ın benzeri biri yoktur" anlamına gelen "verdâm Yâkuş"³⁹ derler.

Onlar Perşembe günü kuşluk vakti toplanırlar (Cuma kılarlar?). Cuma günü oruc tutlur. Zekâtı hububattan onda bir (uşur) olarak alırlar, Müslümanlardan bir şey almazlar. Geçimini sağla-

³⁴ İftitah tekbiri diye bilinen namaza başlama tekbirine fıkihta ihrâm tekbiri de denmektedir.

³⁵ (ابسمن ياكش).

³⁶ (الكبير الله).

³⁷ (مقر ياكش).

³⁸ (ايحن ياكش).

³⁹ (وردام ياكش).

yabilmeleri durumunda evlenilecek kadınlarla ilgili sayı sınırı yoktur. Üç göbek geçmedikçe amcakızıyla evlenmezler. Müslüman erkek ve kadınlarla nikâhlanmazlar. İstedikleri kadar boşanır ve tekrar dönerler.

Hırsız ikrar veya beyine ile öldürülür. Zinaya recm uygulanır. Yalan söyleyeni sürgün ederler ve onu “mugayyir” diye isimlendirirler. Onlarda diyet yüz sığırdır. Bütün hayvanların kafa kısmı haramdır. Balık ancak boğazlandıktan sonra yenilir. Yumurta haramdır. Tavuk mekruhtur, zor durumda kalırlarsa yerler. Onlarda ezan ve kamet yoktur. Vakitleri horozların sesiyle bilirler ve bu sebeple onların yenmesini haram kılmışlardır. Liderleri avuçlarına tükürür, tükürüğü hastalarına götürürler, şifa bulmasını umarlar. Bergavâta halkı yıldızlar ilmini en iyi bilenler ve onu en etkili kullananlardır. Kadın ve erkekleri insanların en güzeli ve en yapılısıdır. (...)

[Bergavâta'nın Kur'ân'ı]

Sâlih b. Tarîf'in Bergavâta için uydurduğu (vaz') Kuran seksen suredir. Surelerin çoğunun isimleri Hz. Adem'den itibaren peygamberlerin isimleridir. İlk sure Eyyûb suresi, sonuncusu Yûnus suresidir. Bunlar içerisinde Firavn, Kârûn, Hâmân, Ye'cûc ve Me'cûc, Deccâl, İcl suresi, Hârût, Mârût, Tâlut, Nemrûd vb. kıssalardaki isimler adına sureler, Hıcl, Cerrâd, Cemel, Haneş (sekiz ayağı üzere yürür) sureleri ve Garâibü'd-dünya suresi ki, onlara göre ilm-i azim vardır.

Kitaplarının girişi olan Eyyub suresinden bir parçanın tercümesi:

Allah'ın ismiyle ki, Allah onunla kitabını insanlara gönderdi. O, onlara haberlerini beyân etti.⁴⁰ (...)

Zemmûr (şöyle) dedi:

Sâlih b. Tarîf oğullarının, haberleri verilen dönemde, üçbin iki yüz süvarileri vardı. Bergavâta kabileleri onların dinini din edinmişti. Onların milleti üzere olan diğer kabileler Cevâre, Zevâga, el-Berânis, Benû Ebî Nâsır, Mencesa, Benû Ebî Nuh, Benû Vâgmer,

112 ⁴⁰ (باسم الله الذي أرسل الله به كتابه إلى الناس، هو الذي بين لهم به أخباره).

Matgara, Benû Bûrağ, Benû Demmer, Matmâta, Benû Vavkesînet.⁴¹ Toplam sayıları on bin süvariden fazlaydı. Müslümanlardan onların yönetimlerine giren kabileler Zenâtatü'l-Cebel, Benû Yellît, Nemâlîte, Benû Vâvsînet, Benû Yefren, Benû Nâgît, Benu'n-Numân, Benû Efellûse, Benû Kevne, Benû Yesker, Essâde, Rekâne, Îzemîn, Menâde, Mâsîne, Rasâne ve Terârîte.⁴² Bunların sayısı da on iki bin civarı süvari idi. Zemmûr dedi ki, askerlerinde davul ve bayrak bulunmaz. Zemmûr memleketlerindeki sayısı yüzü geçen nehirleri saydı. En büyüğü Mâsenât nehridir ki kible tarafından içeri doğru akmaktadır, denize kadar kat ettiği mesefa altı gündüktür. Vânsîfen nehri de Şelle nehrine karışıp Rabat altından okyanusa akmaktadır.

[Bergavâta'nın Sonu]

Emir Temîm el-Yefrenî onlara saldırıncaya kadar Bergavâta dinleri üzere ve Sâlih b. Tarîf'in nesli yöneticileri olarak beldelerinde kadılar. Bu 420 yılından sonra olmuştur. Temîm onlara galip geldi, kalanları esir etti, memleketlerini vatan edindi, onların işine son verdi, izlerini sildi, sapkınlıklarından ve küfürle bağlantılarından geriye bir şey kalmadı. Temîm adalete önem veren biriydi. Şelle Vadisi'nde bir tüccardan cariye gasbeden oğlunu öldürmüştür. Bu gün⁴³ bütün Bergavâta beldeleri İslam milleti üzeredir.



⁴¹ جراوة وزواغة والبرانس (وبنو أبي ناصر ومنجصة وبنو أبي نوح وبنو واغمر ومطغرة وبنو بورغ) وبنو دمر (ومطماطة وبنو وزكسينت).

⁴² زناتة الجبل وبنو بليت ونمالثة وبنو واوسينت وبنو يفرن وبنو ناغيت وبنو النعمان وبنو أفلوسة وبنو كونة وبنو (يسكر «٧») وأصادة وركانة وإيزمين ومنادة وماسينية ورسانة وترارثة.

⁴³ Ebû Ubeyd el-Bekrî 487/1094 yılında vefat etmiştir.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbu.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org ve www.dinlertarihi.com sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfaya ya da 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 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden 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 verilmelidir.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın 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 verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

Burhanettin TATAR

An Analysis of the Relationships
between Music, Faith and Philosophy
in Respect of Place and Space Conceptions

Ismail BARDHI

Interpretation of War in Islam

Tamer YILDIRIM

The Fact of Colonizability
in Malek Bennabi

M. Nesim DORU

The Importance of Elias of Nisibis in Syrian
Thought and Evaluation of his Perception
of God in his Book "Kitâb Al-Majâlis" in
Terms of Islamic Philosophy and Theology

volume: 8 number: 2 May - August'11