



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 7

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2007

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. Ali Osman Ateş

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Hasan Kayıklık, Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı
Yrd. Doç. Dr. Münir Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri

Redaksiyon ve Dizgi

Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana
asimyapici@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu:

- Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bağlıoğlu, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Doç. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Doç. Dr. A. Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Betül Çotuksöken, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakóltesi.*
Doç. Dr. Celal Türer, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Doç. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Hayati Hökeleli, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Doç. Dr. İbrahim Telliöđlu, *Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakóltesi.*
Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Doç. Dr. İsmail Taş, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Musa Yıldız, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakóltesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü.*
Prof. Dr. Orhan Kılıç, *Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Yrd. Doç. Dr. Tahsin Deliçay, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Veysel Uysal, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*
Prof. Dr. Zekeriya Güler, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK Din Görevlilerinde Tükenmişlik	1
Yrd. Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi	21
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÇOĞ Gürcüler Arasında İslamiyet'in Yayılması	39
Dr. Yusuf GÖKALP Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi*	55
Dr. Yusuf GÖKALP Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları	95
Dr. Hasan AKKANAT Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd Mirası	113
Dr. Bekir TATLI Ehl-i Sünnet Akait Kitaplarında Kullanılan Mizan ile İlgili Hadisler	133
Dr. Musa ALP Taktîm al-Musnad İlayh (Ma Ana Qultu) to Ali al Qoushgi: Achievement and Study ...	147
Dr. Burhan BALTACI Tefsir Anabilim Dalı IV. Koordinasyon Toplantısı	169

Din Görevlilerinde Tükenmişlik

Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK*

Atf / ©- Kayıklık, H. (2007). Din görevlilerinde tükenmişlik. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 1-19.

Özet- Çalışma, imam-hatiplerin ve Kuran kursu öğreticilerinin tükenmişlik durumunun belirlenmesi ve bu durumun bazı demografik özelliklere göre irdelenmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir. Yöntem: Tanımlayıcı bir araştırma olan çalışmanın örnekleme grubu, evrenden sistematik örnekleme ile seçilerek oluşturulmuştur. Veriler, araştırmacı tarafından Maslach Tükenmişlik Ölçeği ve demografik bilgilerin yer aldığı soru formlarının uygulanmasıyla toplanmış ve SPSS ile analiz edilmiştir. Sonuçlar: Sonuçlara göre Kuran kursu öğreticileri ile imam-hatipler duyarsızlaşma açısından farklılaşmakta fakat duygusal tükenme ve kişisel başarı alt boyutlarında farklılık görülmemektedir. Yaş, duygusal tükenme ile ilişkilidir. Mesleki kıdem, duygusal tükenme ve duyarsızlaşma ile ilişkilidir. Duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı, medeni durum, çalışma yerinin köy ya da şehir olması ve öğrenim düzeyine göre farklılaşmamaktadır.

Anahtar sözcükler- Psikoloji, Tükenmişlik, İmam-Hatip, Kuran Kursu Öğreticisi, Maslach Tükenmişlik Ölçeği.

§§§

Giriş

İçinde bulunduğumuz yıllar, daha önceki zaman dilimlerine göre insanın bilgiye daha kolay ulaştığı, daha bireysel yaşam biçiminin öne çıktığı, hayatın daha hızlı yaşandığı, insanların birbirlerine fiziken daha yakın ama duygusal bakımdan daha uzak olduğu, sanayi ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak kültürel değerlerin bir kısmının yok olduğu ya da biçim değiştirdiği ve bu yaşam biçiminin insanı zorladığı süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. hkayiklik@cu.edu.tr

ortamda daha pek çok zorluk insanı kuşatmış bulunmaktadır. İnsan ise yaratılış özelliklerinin bir gereği olarak hayatı daha kolay, anlaşılır ve yaşanır hale getirmek için çaba harcamaktadır. Söz konusu çabalardan biri de, çoğu zaman ve zeminde, kültürde hazır bulunan dinle iletişime geçmektir. Böyle bir iletişime giren insanın karşılaştığı kişilerden biri hiç kuşkusuz din hizmetleri alanında çalışan personeldir.

Din hizmetleri personeli, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak çalışmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı, alanda yetmiş binden fazla personel istihdam etmektedir. Bu personelin her türlü özelliği, hizmet verdiği alanda karşılaştığı insanları şu ya da bu şekilde etkilediği için bilinmek durumundadır.

Bu düşünceden hareketle, çalışma, din görevlilerinin tükenmişlik durumunu belirlemek amacıyla.

Tükenmişlik

Tükenmişlik, insanla ilgili iş yapan kişilerde sık sık ortaya çıkan duygusal yorgunluk ve tükenme sendromudur. Tükenmişlik sendromundaki temel nokta, duygusal yorgunluk ve zayıflama hissinin yükselmesidir. Duygusal kaynaklar tükendiği için, çalışan birey, psikolojik düzeyini daha fazla koruyamayacağı hissine kapılır ve kendini işine veremez. Diğer bir görünüm ise bireyin hizmet verdiği kişilere karşı aldırılmaz, olumsuz tutum ve duygular, negatif davranışlar geliştirmesidir. Bu tür negatif reaksiyonlar, duygusal tükenme ile bağlantılıdır, yani tükenmişliğin bu iki yönü birbirleriyle ilişkilidir. Tükenmişlik sendromunun üçüncü görünümü ise bir kişinin kendi kendisini olumsuz olarak değerlendirmesidir. Böyle insanlar kendilerini mutsuz hissederler ve mesleklerinde doyuma ulaşamazlar (Maslach and Jackson 1981: 99; Halbesleben and Buckley 2004).

İlgili alanyazın incelendiğinde görülmektedir ki tükenmişlik üç alt boyutta ele alınmaktadır (Maslach and Jackson 1981; 1986).

- 1) *Duygusal tükenme*: İnsanda aşırı yorgunluk duygusu, duygusal bakımdan hırpalanmışlık hissi gibi duyguların giderek yoğunlaşması.
- 2) *Duyarsızlaşma*: Başkalarına karşı olumsuz bir tutum geliştirme, katı, soğuk ve ilgisiz davranma bu duyarsızlaşmanın belirtileri olarak görülmektedir.

- 3) *Kişisel başarı*: Bireyin mesleğindeki başarıları açısından değerlendirilmesidir. Kişisel başarı duygusundaki azalma, insanın kendini işinde başarısız ve yetersiz hissetmesine yol açar.

Tükenmişlik, tedricen daha kötüye gitme sürecidir. Bu süreç, meslekte zorlanmayı, idealizmin zayıflamasını ve başarılı olma arzusunun gittikçe körelmesini içerir. Hizmet verilen insanlarla yaşanan yoğun ilişki birikimi (Figley 1995: 11-12) bazı sorunları da beraberinde getirebilir.

Tükenmişliğin belirtilerini araştıran Figley, onların beş kategoride değerlendirildiğini tespit etmiştir (1995: 12).

- 1) Fiziksel belirtiler (yorgunluk ve fiziksel tükenmişlik, uyku zorlukları, baş ağrısı, mide rahatsızlıkları, nezle gibi somatik sorunlar),
- 2) Duygusal belirtiler (çabuk sinirlenme, kaygı, depresyon, suçluluk ve acizlik duyguları...),
- 3) Davranışsal belirtiler (saldırganlık, duyarsızlık, kötümserlik, savunmasızlık, madde bağımlılığı...),
- 4) İşle ilgili belirtiler (iş terketme, düşük çalışma performansı, işe devamsızlık, geç gelme, işe verilen araları kötü kullanma, hırsızlık...),
- 5) Kişiler arası ilişki bozuklukları (baştan savma ilişkiler, konsantre olamama, hizmet verilen kişilerden ve iş arkadaşlarından uzak durma...).

Sıralanan bu kategoriler birleştirildiğinde, tükenmişliğin insanın hemen bütün yönlerini etkilediği görülmektedir. Tükenmişlik insanı, duygusal, davranışsal ve fiziksel olarak etkilediği gibi iş yaşamını ve sosyal ilişkilerini de etkilemektedir.

Araştırma

Araştırmanın Amacı: Bu çalışmada; özelde din görevlilerinin tükenmişlik düzeyinin, çeşitli demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek, genelde ise çalışma alanıyla ilgili bazı değişkenlerin tükenmişlik düzeyi ile ilişkisini tespit etmek amaçlanmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın Örneklemi

Araştırmanın evreni, Adana merkez ilçeleri (Seyhan, Yüreğir) ve köylerinde çalışan imam-hatip, müezzin kayyım ve Kuran kursu öğreticilerinden oluşmaktadır. Sayısal olarak ifade etmek gerekirse Seyhan ve köylerinde 130 imam-hatip, 48 müezzin kayyım ve 32 Kur'an kursu öğreticisi bulunurken Yüreğir'de 159 imam-hatip, 30 müezzin kayyım ve 18 Kuran kursu öğreticisi bulunmaktadır. Buna göre toplam 417 kişi araştırmanın evrenini oluşturmaktadır.

Örneklem yöntemi olarak olasılığa dayalı olmayan kolay örneklem metodu seçilmiştir. Müftülüklerce yapılan aylık toplantılara katılan din görevlilerine Seyhan ve Yüreğir'de ayrı ayrı anket uygulanmıştır. Anket formları, toplantı sırasında genel açıklama yapılarak dağıtılmış ve görevlilerin anket formlarını doldurarak müftülüklere teslim etmeleri istenmiştir. Bu bağlamda 150'si Seyhan, 150'si Yüreğir'de olmak üzere toplam 300 anket formu dağıtılmış, ancak bunlardan sadece 134 adedi geri dönmüştür.

Örnekleme ilişkin demografik bilgileri şöyle özetleyebiliriz: Örneklemin 30'u (% 22.4) bayan, 104'ü (% 77.6) ise erkektir. Bayanlar Kur'an Kursu Öğreticisi iken erkeklerin tamamı İmam-Hatip ve Müezzin Kayyım olarak görev yapmaktadır. Örneklemin yaş aralığı 22-54 olup yaş ortalaması 38.74'tür. Meslekî kıdemleri 1 ile 30 yıl arasında değişen deneklerin ortalama olarak 15.68 yıl hizmet ettiği tespit edilmiştir. Medeni durum bakımından 120'si (% 89.6) evli, 13'ü (% 9.7) bekârdır. Şehirde görev yapanların sayısı 93 (% 69.4), köyde görev yapanların sayısı ise 41 (% 30.6) dir. Lise mezunu olanlar 37 (% 27.6) yüksek okul mezunu olanlar ise 97 (%72.4) kişidir. Bununla birlikte yüksek öğrenim görenlerin 53'ünün (% 39.6) İlahiyat Fakültesi mezunu olduğu, 44'ünün (% 32.8) ise diğer yüksek okullardan mezun oldukları görülmüştür.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada tükenmişlik ölçeği ile birlikte kişisel bilgi envanteri kullanılmıştır. Maslach ve Jackson'ın geliştirdiği ve Türkçe'ye uyarlaması, geçerlik ve güvenirlik çalışması Ergin (1993) tarafından yapılan "Maslach Tükenmişlik Ölçeği" toplam 22 maddeden oluşmaktadır. Orijinalinde 5 dereceli likert tipi ile cevaplanan ölçek bizim çalışmamızda 4 dereceli hale getirilmiştir. Tükenmişlik ölçeği; "*duygusal tükenme*", "*duyarsızlaşma*" ve "*kişisel başarı*"

olmak üzere üç alt ölçekten oluşmaktadır. Bu üç alt boyuttan elde edilen puanlar ayrı ayrı ve toplam tükenmişlik puanı alınarak değerlendirilmiştir. Toplam 22 maddeden oluşan tükenmişlik ölçeğinden bu çalışmada en az 22, en fazla 88 puan alınmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarında ise duygusal tükenme en düşük 9, en yüksek 36; duyarsızlaşma en düşük 5, en yüksek 20; kişisel başarı¹ en düşük 8, en yüksek 32 puan alınabilmektedir.

Araştırmada Cevap Aranılan Sorular

1. Tükenmişlik durumu cinsiyete / branşa göre farklılaşmakta mıdır?
2. Tükenmişliğin yaşla ilişkisi nedir?
3. Tükenmişlik durumu medeni duruma göre değişmekte midir?
4. Tükenmişlik düzeyinin mesleki kıdemle ilişkisi nedir?
5. Tükenmişlik sonuçları, çalışma yerine göre nasıl bir dağılım göstermektedir?
6. Tükenmişlik düzeyi, öğrenim düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
7. Tükenmişlik durumu, takdir ya da teşekkür ile taltif edilme durumuna göre değişmekte midir?
8. Tükenmişlik düzeyinin, ekonomik durum algısına göre dağılımı nedir?

Bulgular

Araştırmada cevap aranan sorulardan birincisi, tükenmişlik durumunu cinsiyete / branşa göre farklılaşım farklılaşmadığı idi. Yapılan istatistik analizde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Kadın ve erkeklerin genel tükenmişlik ve tükenmişliğin alt boyutları açısından farklılaşım farklılaşmadığını belirlemek için t-testi yapılmıştır. Tablo 1 incelendiğinde erkeklerle bayanların diğer bir ifadeyle imam-hatip, müezzin kayyımlar ile Kuran kursu öğreticilerinin genel tükenmişlik, duygusal tükenme ve kişisel başarı bakımından farklılaşmadığı, buna karşın duyarsızlaşma açısından farklılaştıkları görülmektedir. Ortalama duyarsızlaşma puanı 7.47

¹) Toplam puan alabilmek için ölçekteki kişisel başarı maddeleri ters puanlandığından düşük puan kişisel başarı duygusunun yüksekliğini gösterirken, yüksek puan kişisel başarı duygusunun zayıflığını belirtmektedir.

olan imam-hatip ve müezzin kayyımların ortalama duyarsızlaşma puanı 6.48 olan Kur'an kursu öğreticilerinden daha fazla duyarsızlaşma puanına sahip oldukları ve bu duyarsızlaşmanın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir ($p < .05$).

Tablo 1: Tükenmişlik sonuçlarının cinsiyete / branşa göre dağılımı²

	Cinsiyet / Branş	n	x	ss	sd	t	p
Duygusal Tükenme	İmam-Hatip, Müezzin Kayyım / Erkek	97	15.85	4.63	122	1.281	.203
	Kur'an Kusu Öğreticisi /Bayan	27	14.63	3.20			
Duyarsızlaşma	İmam-Hatip, Müezzin Kay- yım / Erkek	99	7.47	2.32	124	2.067	.041*
	Kur'an Kusu Öğreticisi /Bayan	27	6.48	1.76			
Kişisel Başarı	İmam-Hatip, Müezzin Kayyım / Erkek	97	23.58	3.66	119	-1.602	.112
	Kur'an Kusu Öğreticisi /Bayan	24	24.88	3.05			
Genel Tükenmişlik	İmam-Hatip, Müezzin Kayyım / Erkek	89	46.44	6.49	110	.401	.690
	Kur'an Kusu Öğreticisi /Bayan	23	45.87	3.93			

* $p < .05$

² Araştırmaya katılan deneklerden kadınların tamamı Kuran Kursu öğreticisi, erkeklerin tamamı da imam-hatip ve müezzin kayyım olduğundan cinsiyet ve branş dağılımları arasında farklılık bulunmamaktadır.

Cevap aranan ikinci soru, tükenmişlik durumunun yaşla ilişkisinin nasıl olduğu idi. Bu duruma ilişkin sonuç ise şöyle oluşmaktadır.

Tablo 2: Tükenmişlik sonuçlarının yaşla ilişkisi

	n	r	p
Yaş - Duygusal tükenme	122	.190	.036*
Yaş - Duyarsızlaşma	124	.155	.086
Yaş - Kişisel Başarı	119	-.025	.791
Yaş - Genel Tükenmişlik	110	.108	.262

* $p < .05$

Yaş ile tükenmişlik arasındaki ilişkiyi gösteren korelasyon tablosuna (Tablo 2) göre yaş ile duygusal tükenme arasında anlamlı bir ilişki ($p < .05$) görülürken genel tükenmişlik ve diğer alt boyutlarla yaş arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmamaktadır ($p > .05$).

Tablo 3: Tükenmişlik sonuçlarının medeni duruma göre dağılımı

	Medeni Durum	n	x	ss	sd	t	p
Duygusal Tükenme	Evli	112	15.70	4.52	122	.900	.370
	Bekar	12	14.50	2.58			
Duyarsızlaşma	Evli	115	7.33	2.27	124	1.110	.269
	Bekar	11	6.55	1.86			
Kişisel Başarı	Evli	109	23.74	3.66	119	-.848	.398
	Bekar	12	24.67	2.64			
Genel Tükenmişlik	Evli	102	46.34	6.17	110	.121	.904
	Bekar	10	46.10	4.90			

Tükenmişlik düzeyinin medeni duruma bakımından farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için yapılan işleme göre evlilerle bekarlar arasında genel tükenmişlik, duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı bakımından anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı ($p > .05$) tespit edilmiştir. Nitekim tablo 3'te görüleceği gibi genel tükenmişlik ortalama puanları evlilerde 46.34, bekarlarda 46.10; duygusal tükenme ortalama puanı evlilerde 15.70, bekar-

larda 14.50; duyarsızlaşma ortalama puanı evlilerde 7.33, bekarlarda 6.55; kişisel başarı ortalama puanı ise evlilerde 23.74, bekarlarda 24.67 olarak gerçekleşmektedir. Ortalamalara bakıldığında küçük farklar görülmele birlikte bu farklılığın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 4: Tükenmişlik sonuçlarının mesleki kıdemle ilişkisi

	n	r	p
Mesleki Kıdem-Duygusal tükenme	121	.185	.042*
Mesleki Kıdem - Duyarsızlaşma	123	.199	.028*
Mesleki Kıdem - Kişisel Başarı	118	-.036	.695
Mesleki Kıdem - Genel Tükenmişlik	110	.104	.281

*p<.05

Din görevlilerinde, mesleki kıdem ile genel tükenmişlik (r=.104 ve kişisel başarı (r=-.036) arasında anlamlı bir ilişki görülmemekle birlikte (p>.05), mesleki kıdem ile duygusal tükenme (r=.185) ve duyarsızlaşma (r=.199) alt boyutları arasında p<.05 düzeyinde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Tükenmişlik sonuçlarının çalışma yerine göre dağılımı

	Çalışma Yeri	n	x	ss	sd	t	p
Duygusal Tükenme	Şehir	86	15.79	4.57	122	.779	.437
	Köy	39	15.13	3.92			
Duyarsızlaşma	Şehir	87	7.26	2.26	124	-.018	.985
	Köy	38	7.26	2.22			
Kişisel Başarı	Şehir	81	23.78	3.51	119	-.241	.810
	Köy	39	23.95	3.76			
Genel Tükenmişlik	Şehir	75	46.33	5.74	110	.030	.976
	Köy	37	46.30	6.71			

Çalışma yerinin şehir ya da köy olması dikkate alındığında ortalama puanlar şöyle olmaktadır: Genel tükenmişlik bakımından şehirde çalışanların ortalama puanı 46.33,

köyde çalışanların ortalama puanı 46.30; duygusal tükenme bakımından şehirde çalışanların ortalama puanı 15.79, köyde çalışanların ortalama puanı 15.13; duyarsızlaşma bakımından şehirde çalışanların ortalama puanı 7.26, köyde çalışanların ortalama puanı 7.26; kişisel başarı bakımından şehirde çalışanların ortalama puanı 23.78, köyde çalışanların ortalama puanı 23.95. Bu sonuçlara göre din görevlilerinin köyde ya da şehirde çalışmalarının genel tükenmişlik ve tükenmişliğin alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı ($p>.05$) anlaşılmaktadır.

Cevabını aradığımız sorulardan altıncısı “Tükenmişlik düzeyi, öğrenim düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?” şeklinde idi.

Tablo 6: Tükenmişlik sonuçlarının öğrenim düzeyine göre dağılımı

	Öğrenim Düzeyi	n	x	ss	sd	t	p
Duygusal Tükenme	Lise	32	15.44	4.72	122	-.214	.831
	Yüksek Öğrenim	92	15.63	4.27			
Duyarsızlaşma	Lise	34	7.50	2.78	124	.723	.471
	Yüksek Öğrenim	92	7.17	2.02			
Kişisel Başarı	Lise	31	22.84	4.84	119	-1.815	.072
	Yüksek Öğrenim	90	24.18	2.98			
Genel Tükenmişlik	Lise	29	44.48	7.29	110	-1.925	.057
	Yüksek Öğrenim	83	46.96	5.45			

Tablo 6 incelendiğinde, genel tükenmişlik (L: 44.48, YÖ: 46.96), duygusal tükenme (L: 15.44, YÖ: 15.63), duyarsızlaşma (L: 7.50, YÖ: 7.17), kişisel başarı (L: 22.84, YÖ: 24.18) ortalama puanları görülmektedir. Buna göre din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri karşılaştırıldığında tükenmişliğin alt boyutları ve genel tükenmişlik bakımından herhangi bir anlamlı

farklılaşma oluşmadığı ($p > .05$) tespit edilmiştir. Sorumuzun cevabı ise “öğrenim düzeyine göre tükenmişlik bakımından herhangi bir farklılaşma bulunmamaktadır” diye ifade edilebilir.

Tablo 7: Tükenmişlik sonuçlarının takdir ve teşekkür ile taltif edilmeye göre dağılımı

	Taltif	n	x	ss	sd	t	p
Duygusal Tükenme	Taltif Edilen	76	15.78	4.49	121	.484	.629
	Taltif Edilmeyen	47	15.38	4.29			
Duyarsızlaşma	Taltif Edilen	76	7.30	2.36	124	.250	.803
	Taltif Edilmeyen	50	7.20	2.08			
Kişisel Başarı	Taltif Edilen	73	24.04	3.61	118	.956	.341
	Taltif Edilmeyen	47	23.40	3.47			
Genel Tükenmişlik	Taltif Edilen	70	46.73	6.55	110	.919	.360
	Taltif Edilmeyen	42	45.64	5.11			

Tablo 7 incelendiğinde din görevlilerinin ortalama genel tükenmişlik puanı (taltif edilen: 46.73, taltif edilmeyen: 45.64); duygusal tükenme puanı (taltif edilen: 15.78, taltif edilmeyen: 15.38); duyarsızlaşma puanı (taltif edilen: 7.30, taltif edilmeyen: 7.20); kişisel başarı puanı (taltif edilen: 24.04, taltif edilmeyen: 23.40) birbirlerine yakın olarak görülmektedir. Nitekim yapılan istatistik işlemler sonucuna göre taltif edilen ve taltif edilmeyen din görevlilerinin genel tükenmişlik düzeyi ve tükenmişliğin alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşma göstermedikleri anlaşılmaktadır ($p > .05$).

Son sorumuz tükenmişlik düzeyinin ekonomik tatmin algısına göre nasıl oluştuğu ile ilgili idi. Tukey HSD sonucuna göre ekonomik tatmin algısı dikkate alındığında duygusal tükenmişlik bakımından ekonomik durumu kötü olanlarla ekonomik durumu iyi olanlar arasında anlamlı bir farklılık görülürken ($p < .05$) genel tükenmişlik ve tükenmişliğin diğer boyutları bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma oluşmamaktadır. Tablo 8’de görüldüğü gibi ekonomik durumunun kötü olduğunu düşünenlerin ortalama duygusal tükenme puanı 17.93 olarak gerçekleşirken, ekonomik durumunun iyi olduğunu düşünenlerin ortalama duy-

gusal tükenme puanı 13.64 olarak ortaya çıkmaktadır. Ortalama duygusal tükenmişlik puanları arasında görülen fark istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmayı doğurmaktadır ($p>.05$).

Tablo 8: Tükenmişlik sonuçlarının ekonomik durum algısına göre dağılımı

	Ekonomik Tatmin Algısı	n	x	ss	Fark
Duygusal Tükenme	Kötü (1)	15	17.93	4.85	1 ile 3 arasında
	Orta (2)	87	15.67	4.39	
	İyi (3)	22	13.64	3.13	
Duyarsızlaşma	Kötü (1)	15	7.07	2.19	-
	Orta (2)	88	7.40	2.27	
	İyi (3)	23	6.87	2.22	
Kişisel Başarı	Kötü (1)	15	22.73	3.88	-
	Orta (2)	84	23.89	3.61	
	İyi (3)	22	24.36	3.22	
Genel Tükenmişlik	Kötü (1)	13	46.77	4.17	-
	Orta (2)	78	46.71	6.58	
	İyi (3)	21	44.62	4.68	
Tek Yönlü ANOVA			p= .03		p<.05

Sonuç ve Tartışma

Araştırmanın temel amacı din görevlilerinin tükenmişlik durumlarını belirlemektir. Bu amaçla din görevlilerinin tükenmişlik durumlarının belirli değişkenler açısından farklılaşp farklılaşmadığı tespit edilmeye çalışıldı. Bu bağlamda ilk olarak **cinsiyete** göre tükenmişlik durumu değerlendirildiğinde erkeklerin / imam-hatip ve müezzin kayyımların tükenmişliğin duyarsızlaşma alt boyutunda kadınlardan / kuran kursu öğreticilerinden daha yüksek puan aldıkları saptandı. Diğer bir ifadeyle imam-hatip ve müezzin kayyımlar, kuran kursu öğreticilerine göre daha yüksek düzeyde duyarsızlaşma göstermektedirler. Duyarsızlaşma genel

olarak “başkalarına karşı olumsuz bir tutum geliştirme, katı, soğuk ve ilgisiz davranma” diye düşünülürse bu sonucu izah etmek çok zor olmamalıdır. En kısa ifadeyle “kadınların daha duygusal, sevecen ve merhametli yapıları, yani cinsiyet rolleri onların mesleki alandaki davranışlarına da yansımaktadır” denebilir. Cinsiyet değişkeni dikkate alındığında farklı meslek alanlarında farklı sonuçlara ulaşıldığını görmekteyiz. Örneğin Budak ve Sürgevil’in (2005) çalışmalarında, akademisyen kadın ve erkeklerin tükenmişliğin alt boyutlarından duygusal tükenme boyutunda farklılaştıkları, kadınların duygusal tükenme puan ortalamasının erkeklerin duygusal tükenme puan ortalamasından daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılırken, Avşaroğlu, Deniz ve Kahraman (2005) tarafından teknik öğretmenler üzerinde yapılan araştırmada erkek öğretmenler ile bayan öğretmenlerin tükenmişliğin alt boyutları açısından anlamlı bir farklılık göstermedikleri tespit edilmiştir. Öğretmenler üzerinde yapılan bir diğer araştırmada (Oruç 2007) cinsiyete göre herhangi bir farklılaşmanın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aynı şekilde, Sayıl ve arkadaşlarının (1997) doktor ve hemşireler üzerinde yaptığı araştırmada kadın ve erkeklerin tükenmişlik açısından farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Diş Hekimliği Fakültesi öğretim üyeleri üzerinde yapılan bir araştırmada da tükenmişlik durumu cinsiyete göre farklılaşmamaktadır (Özdemir ve arkadaşları 1999). Diğer taraftan Sünter ve arkadaşlarının (2006) pratisyen hekimlerin tükenmişlik düzeyine ilişkin olarak yaptıkları araştırmada kişisel başarı puanı erkeklerde daha yüksek olarak bulunurken tükenmişliğin diğer boyutları açısından her iki cinsiyet arasında fark saptanmamıştır. Şanlı (2006), polislerin iş doyumu ve tükenmişlik düzeyine ilişkin olarak Adana’da yaptığı çalışmada tükenmişliğin alt boyutlarının her üçünde de erkeklerin kadınlardan daha yüksek tükenmişlik yaşadıklarını tespit etmiştir. Bu verilere dayanarak bazı araştırmalarda tükenmişliğin cinsiyete göre farklılaşmadığı; bazı araştırmalarda da erkeklerin kadınlardan daha yüksek tükenmişlik düzeyinde bulduklarını söyleyebiliriz. Din hizmetlerinde çalışan personelin ağırlıklı olarak erkeklerden oluştuğu ve bunların da duyarsızlaşma konusunda kadınlara göre daha yüksek tükenmişlik yaşadıkları düşünülürse hizmette başarıya ulaşabilmek için katı, soğuk ve ilgisiz davranışların yerini dinin bir gereği olan yumuşak, sıcak ve dostane ilişkilerin alması gerektiği ifade edilmesi gereken bir durumdur.

Din görevlilerinin **yaş** ile duygusal tükenme arasında anlamlı bir ilişki ($p < .05$) görülürken genel tükenmişlik ve diğer alt boyutlarla yaş arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Kişinin mesleğinde ya da yaptığı işinde aşırı yüklenilmiş ve tüketilmiş olma duygu-

ları diye tanımlayabileceğimiz duygusal tükenmenin din görevlilerinde yaş ilerledikçe daha da yükseldiği görülmektedir. Buna göre din görevlilerinin yaşlandıkça duygusal tükenme geliştirdikleri söylenebilir. Ancak bu durum sadece yaş faktörü ile açıklanamaz diğer etkenler de dikkate alınmalıdır. Teknik öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmada (Avşaroğlu ve arkadaşları 2005), yaş grupları arasında tükenmişliğin alt boyutlar açısından bir farklılaşma olmamakla birlikte gruplar sıra ortalaması dikkate alındığında duygusal tükenmede en yüksek sıra ortalamasının 41-50 yaş arasındaki öğretmenlerde, en düşük duygusal tükenmenin ise 21-30 yaş grubundaki öğretmenlerde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Oruç'un çalışmasında ise kişisel başarı bakımından 20-29 yaş grubu öğretmenlerin 40 yaş ve üzeri öğretmenlerden daha fazla tükenmişlik yaşadıkları tespit edilmiştir (Oruç 2007). Şanlı'nın polislerle ilgili olarak yaptığı çalışmada diğer boyutlarda herhangi bir farklılaşma görülmezken kişisel başarı boyutunda 20-25 ve 26-30 yaş grubu polislerin 36-40 yaş grubu polislerden daha fazla tükenmişlik yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır (Şanlı 2006). Dolunay ve Piyal'in çalışmasında (2003) ise yaş yükseldikçe duygusal tükenme ve duyarsızlaşma azalırken kişisel başarı duygusu artmaktadır. Diğer taraftan Budak ve Sürgevil'in (2005), Sünter ve arkadaşlarının (2006), Sayıl ve arkadaşlarının (1997), Abacı'nın (2004) araştırmalarında yaş değişkenine göre tükenmişliğin hiçbir boyutunda farklılaşma olmadığı saptanmıştır. Bütün bunlar göstermektedir ki, yaş değişkeni dikkate alındığında mesleklere göre farklı sonuçlar elde edilmektedir. Din görevlilerinde duygusal tükenmişliğin yükselmesi, onların mesleki sorumluluk düzeyinden kaynaklanabileceği gibi ailevi, sosyal ve ekonomik şartların değişmesinden de kaynaklanabilir. Her şeye rağmen yaş ilerledikçe mesleğe karşı duygusal tükenme, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur.

Medeni durum bakımından din görevlilerinin genel tükenmişlik ve tükenmişliğin alt boyutları açısından anlamlı bir farklılaşma göstermedikleri anlaşılmaktadır. Özdemir ve arkadaşları (1999), Budak ve Sürgevil (2005), Sünter ve arkadaşları (2006), Şanlı (2006) ve Oruç'un (2007) çalışmasında evli ve bekarların tükenmişliğin alt boyutları açısından farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Hem bu çalışmanın sonuçlarının hem de alanyazında rastlanan sonuçlar, evli ya da bekar olmanın bireylerin mesleki tükenmişlik düzeyini etkilemediğini göstermektedir.

Din görevlilerinde, **mesleki kıdem** ile genel tükenmişlik ve kişisel başarı arasında anlamlı bir ilişki görülmemekle birlikte, mesleki kıdem ile duygusal tükenme ve duyarsızlaşma

alt boyutları arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir ilişki vardır. Bu durum, meslekte kıdemli olanların daha az kıdemli olanlara nispetle daha yüksek düzeyde duygusal tükenme ve duyarsızlaşma yaşadıkları anlamına gelir. Avşaroğlu ve arkadaşlarının (2005) çalışmasında öğretmenlerin hizmet süreleriyle duyarsızlaşma ve kişisel başarı arasında bir ilişki bulunmazken hizmet süresi ile duygusal tükenme arasında anlamlı bir ilişki olduğu hizmet süresi yükseldikçe duygusal tükenme düzeyinin de yükseldiği sonucu elde edilmiştir. Şanlı (2006) ise polislerde mesleki kıdem ile kişisel başarı ve duyarsızlaşma arasında ilişki tespit etmiştir. Oruç'un çalışmasında duygusal tükenme ve duyarsızlaşma ile mesleki kıdem arasında bir ilişki görülmezken, az kıdemli öğretmenlerin kıdemli öğretmenlere göre daha yüksek kişisel başarı tükenmişliği yaşadıkları ortaya konmuştur (Oruç 2007). Dolunay ve Piyal (2003) öğretmenlerin toplam hizmet süresinin, genel tükenmişlik ve kişisel başarı puan ortalamaları üzerine etkili olduğunu saptamıştır. Toplam hizmet süresi 21 yıl ve daha fazla olanların, duygusal tükenme ve kişisel başarı puan ortalamaları daha kısa süre çalışanlarından düşüktür. Sünter ve arkadaşlarının (2006) araştırmasında ise duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı açısından çalışma süresi grupları arasında anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmamıştır. Aynı sonuç Özdemir ve arkadaşlarının (1999) diş hekimleri üzerinde yürüttüğü çalışmada da ortaya çıkmıştır. Abacı (2004), mesleki kıdem ile duygusal tükenme arasında herhangi bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşırken mesleki açıdan kıdemli olanların daha fazla duyarsızlaştığı sonucuna ulaşmıştır. Bunlardan anlaşıldığı üzere bazı mesleklerde mesleki kıdemle tükenmişlik arasında herhangi bir ilişki görülmezken bazı mesleklerde düşük mesleki kıdem, bazı mesleklerde de yüksek mesleki kıdem tükenmişlik düzeyi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Din görevlilerinde yaş değişkenine göre farklılaşan duygusal tükenme mesleki kıdemde de görülmektedir. Ayrıca mesleki kıdem tükenmişlik düzeyi ile ilişkili olarak yükselmesiyle duyarsızlaşma düzeyi de yükselmektedir. Aslında din hizmetlerinin daha başarılı yürütülmesi için kıdemli din görevlilerinin tükenmişlik düzeylerinin düşük olması beklenir. Bu durum mesleğe giren gençlerin zamanla idealizmini kaybettiği ve belki mesleğine soğuk ve ilgisiz kaldığı düşüncesiyle açıklanabilir.

Din görevlilerinin **köyde ya da şehirde çalışmalarına** göre genel tükenmişlik ve tükenmişliğin alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşma göstermedikleri ($p > .05$) anlaşılmaktadır. Sünter ve arkadaşlarının (2006) pratisyen hekimler üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada çalışılan sağlık ocaklarının bulunduğu yerleşim birimlerine göre tükenmişliğin boyut-

ları açısından anlamlı bir farklılaşma olmamakla birlikte il merkezinde çalışanların belde ve köylerde çalışanlara göre duygusal tükenme ve duyarsızlaşma puanlarının daha yüksek olduğu, kişisel başarı puanlarının ise daha düşük olduğu bulunmuştur. Bu sonuç, çalışılan yerin köy yada şehir olmasının mesleki durumu özellikle tükenmişlik açısından çok etkilemediği anlamına gelmektedir.

Öğrenim düzeyi dikkate alınarak din görevlilerinin tükenmişlik düzeyleri karşılaştırıldığında tükenmişliğin alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşma oluşmamakla birlikte, genel tükenmişlik düzeyi itibariyle yüksek öğrenim gören din görevlilerinin ($x: 46.96$), lise öğrenimi gören din görevlilerinden ($x: 44.48$) kısmen daha yüksek tükenmişlik içinde oldukları görülmektedir. Bu da yüksek tahsil yapanların tükenmişlik düzeylerinin farklılaşma eğilimi taşıdığı şeklinde değerlendirilebilir. Şanlı'nın araştırmasında, polislerin öğrenim durumları dikkate alındığında tükenmişliğin boyutları açısından herhangi bir farklılık tespit edilememiştir (Şanlı 2006). Aynı şekilde Abacı'nın çalışmasında da lise mezunlarıyla üniversite mezunları kişisel başarı açısından farklılaşmamıştır (2004). Diğer meslek gruplarında olduğu gibi din görevlilerinde de tükenmişlik düzeyi, öğrenim düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma göstermemektedir. Ancak yüksek öğrenim gören din görevlilerinin ortalama tükenmişlik puanlarının, lise öğrenim gören din görevlilerinin ortalama tükenmişlik puanlarından daha yüksek olduğunu belirtmek gerekir.

Din görevlilerinin **taltif edilme** durumuna göre genel tükenmişlik düzeyi ve tükenmişliğin alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşma göstermedikleri anlaşılmaktadır ($p>.05$). Takdir belgesiyle ödüllendirilen polislerde duygusal tükenme ve duyarsızlaşma açısından anlamlı bir farklılaşma olmazken, takdir belgesi alamayanların alanlara oranla daha yüksek kişisel başarı tükenmişliği yaşadıkları tespit edilmiştir. Aynı şekilde taltif edilmeyenlerin taltif edilenlerden daha fazla kişisel başarı tükenmişliği yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır (Şanlı 2006). Oruç'un çalışmasında amirlerinden takdir görmeyen öğretmenlerin takdir görenlere göre daha yüksek duygusal tükenme düzeyine sahip oldukları görülürken, duyarsızlaşma ve kişisel başarı konusunda herhangi bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Oruç 2007). Dolunay ve Piyal (2003) öğretmenlerde üstlerinden takdir görme durumu ile genel tükenmişlik, duygusal tükenme, kişisel başarı ve duyarsızlaşma puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki saptamıştır. Diğer bazı meslek gruplarında taltif edilme-

yenlerin daha yüksek tükenmişlik düzeyine sahip oldukları görülürken din görevlilerinde böyle bir farklılaşma görülmemektedir.

Duygusal tükenmişlik bakımından **ekonomik durumu** kötü olanlarla ekonomik durumu iyi olanlar arasında anlamlı bir farklılık görülürken ($p<.05$) genel tükenmişlik ve tükenmişliğin diğer boyutları bakımından gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma oluşmamaktadır. Şanlı ekonomik durum algısına göre kişisel başarı tükenmişliğinde herhangi bir farklılaşma tespit edemezken, ekonomik durumunu çok iyi olarak değerlendirenlerin duygusal tükenmişlik düzeylerinin ekonomik durumlarını orta, az ve tatmin etmiyor şeklinde değerlendirenlerden daha az tükenmişlik yaşadıklarını; duyarsızlaşma düzeyinde tatmin etmiyor olarak değerlendirenlerin çok iyi ve orta olarak değerlendirenlere göre daha fazla tükenmişlik yaşadıklarını saptamıştır (Şanlı 2006). Abacı'nın (2004) çalışmasında ekonomik düzeyi düşük olanların ekonomik düzeyi yüksek olanlardan duygusal tükenme ve duyarsızlaşma açısından farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu sonuçlardan, ekonomik durum algısının, tükenmişlik ile tamamen olmasa da kısmen ilişkili olduğu, ekonomik durumu zayıf olanların ekonomik durumu güçlü olanlardan daha fazla tükenmişlik yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Bu ayrıntıların yanında genel bir değerlendirme yapıldığında, en düşük 22 puan, en yüksek 88 puan alınabilen genel tükenmişlik ölçeğinden ortalama 45-46 puan alınması; en düşük 9, en yüksek 36 puan alınabilen duygusal tükenme alt boyutundan ortalama 15-16 puan alınması; en düşük 5, en yüksek 20 puan alınabilen duyarsızlaşma alt boyutundan ortalama 6-7 puan alınması; en düşük 8, en yüksek 32 puan alınabilen kişisel başarı alt boyutundan yaklaşık 22-24 puan alınması; din görevlilerinin genel tükenmişlik, duygusal tükenme ve duyarsızlaşma açısından herhangi bir sorun taşımadıkları diğer taraftan kişisel başarı bakımından puanlarının yüksek olması kendilerini başarısız buldukları anlamına gelmektedir. Duygusal tükenme ve duyarsızlaşma konusunda beklenen bir durumda olan din görevlilerinin kişisel başarı açısından kendilerini yeterli görmemeleri mesleki idealizm ile ilişkilendirilebileceği gibi, dinin kendilerine yüklediği sorumluluk bilinciyle de ilişkilendirilebilir. Bu aynı zamanda din görevlilerinin işlerini daha iyi yapma arzusu taşıdıkları şeklinde yorumlanabilir.

Araştırma soruları açısından konuya bakılacak olursa, bu çalışmada, özet olarak kadın ve erkeklerin duyarsızlaşma açısından farklılaştığı; yaşla duygusal tükenme, mesleki kıdemle duygusal tükenme ve duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişki olduğu; tükenmişlik

düzeinin, çalışma yerinin köy ya da şehir olmasına, öğrenim düzeyine, medeni duruma, taltif edilme ya da edilmemeye göre farklılaşmadığı; ekonomik durumunu iyi olarak algılayanların, ekonomik durumunu kötü olarak algılayanlardan duygusal tükenme bakımından farklılaştığı, sonuçlarına ulaşılmıştır.

Hiç kuşkusuz bu sonuçlar, örnekleme sınırlı olup genelleme yapılamaz. Ancak konuyla ilgili olarak yapılacak yeni çalışmalardan elde edilecek sonuçlar birleştirilerek daha geçerli ve güvenilir bilgilere ulaşılabilir.

Kaynaklar

- Abacı, Z. K., (2004), *Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'na Bağlı Saray Ve Ayaş Rehabilitasyon Merkezlerinde Bakıma İhtiyaç Duyan Bireylerin Bakımından Sorumlu Personelin İş Doymu, Tükenmişlik, Stres Ve Depresyon Düzeyleri Açısından Karşılaştırılması*, Ankara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Avşaroğlu, S., Deniz, M. E., Kahraman, A. (2005), "Teknik Öğretmenlerde Yaşam Doymu, İş doymu ve Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, ss: 115-129.
- Budak, G., Sürgevil, O., (2005), "Tükenmişlik ve Tükenmişliği Etkileyen Örgütsel Faktörlerin Analizine İlişkin Akademik Personel Üzerinde Bir Uygulama", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C: 20, 2, ss: 95-108.
- Dolunay, A., B., Piyal, B., (2003), "Öğretmenlerde Bazı Mesleki Özellikler ve Tükenmişlik", *Kriz Dergisi*; 11, ss:35-48
- Ergin, C. (1993) "Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması", (Ed. R. Bayraktar ve İ. Dağ) *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, Ankara VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Düzenleme Kurulu ve Türk Psikologlar Derneği Yayını, ss. 143-154.
- Figley, C., R. (1995) "Compassion Fatigue as Secondary Traumatic Stress Disorder: An Overview" in *Compassion Fatigue: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*, (Edited by Charles R. Figley), Taylor & Francis, Inc.

- Halbesleben, J. R. B. and Buckley, M. R. (2004), "Burnout in Organizational Life", *Journal of Management*, C: 30, 6, ss: 859–879.
- Maslach, C., Jackson, S., E. (1981), "The Measurement of Experienced Burnout", *Journal of Occupational Behavior*. Vol: 2, pp:99-113.
- Maslach, C., Jackson, S., E. (1986), *The Maslach Burnout Inventory*, Manual (2nd ed.) Palo Alto, CA: Consulting Psychologist Pres.
- Oruç, S., (2007), *Özel Eğitim Alanında Çalışan Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Adana İli Örneği*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Özdemir, A., Coşkun, A., Özdemir, D. H., Çınar, Z., (1999), "Diş Hekimliği Fakültesi Öğretim Elemanlarında Mesleki Tükenmişlik Ölçeğinin değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi Dergisi*, C: 2, S: 2, ss. 98-104.
- Sayıl, I., Haran, S., Ölmez, Ş., Özgüven, H. D., (1997), "Ankara Üniversitesi Hastanelerinde Çalışan Doktor ve Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeyleri", *Kriz Dergisi*; 5(2), ss:71-78.
- Sunter, A. T., Canbaz, S., Dabak, Ş, Öz, H., Peşken, Y., (2006), "Pratisyen Hekimlerde Tükenmişlik, İşe Bağlı Gerginlik ve İş Doyumu Düzeyleri", *Genel Tıp Dergisi*, C: 16, 1, ss:9-14.
- Şanlı, S., (2006), *Adana İlinde Çalışan Polislerin İş doyumu ve Tükenmişlik Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Burnout in Religious Staffs

Citation / ©- Kayıklık, H. (2007). Burnout in Religious Staffs. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 1-19.

Abstract- Object: This study has been carried out to define the burnout situation of prayer leaders and Kur'an teachers and to compare the situation according to some demographic characteristics. **Method:** The sample group of this descriptive study has been chosen from the universe with systematic sampling method. The data has been collected by applying the questionnaire (Maslach Burnout Inventory and the form for demographic characteristics) and has been analyzed with SPSS. **Results:** According to the result of the research, there was significant statistical difference in the depersonalization subscale between prayer leaders (imam-hatip) and Kur'an teachers, but there was not any significant difference in the personal accomplishment and emotional exhaustion subscales. Age was found to be significant on the scores of the emotional exhaustion. The number of years spent in job was found to be significant on the scores of the emotional exhaustion and depersonalization. There was no significant difference in emotional exhausting, depersonalization, personal accomplishment, according to marital status, working at the city center or not and educational level.

Key words- psychology, burnout, prayer leader (imam-hatip), Kur'an teacher, Maslach burnout inventory.

İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi*

Yrd. Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ**

Atf / ©- Dönmez, S. (2007). İbn Rüşd ve Thomas Aquinas bağlamında Hıristiyanlığın rasyonel yorumuna İslam Felsefesinin etkisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 21-38.

Özet- *Hıristiyan Thomas Aquinas'ın yaşamı boyunca Müslüman İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı olan bir düşünüş çizgisine sahip olduğu kabul edilmiştir. Ancak bizim kanaatimize göre, Thomas bu çizgiye sürekli bağlı kalamamıştır. Öyle ki başta pek çok felsefi meselede İbn Rüşd'ü yanlış yorumlayan İbn Rüşdcülüğe, İbn Rüşd'e ait fikirlerle karşı çıkarak adeta gizli bir İbn Rüşdcü olmuştur. Savunduğu bazı görüşlerden dolayı kilise tarafından önce aforoz edilen Thomas, daha sonra Aziz olarak ilan edilmiştir. Son yüzyılda ise, onun imanın akılla çelişmediği varsayımına dayalı din yorumları, Dünya Katolik Kilisesince resmî öğreti olarak benimsenmiştir. İslam felsefesi, Thomas Aquinas'ın günümüz Dünya Katolik Kilisesince ısrarla önemsenen Hıristiyanlığın rasyonel yorumunda hatırı sayılır bir paya sahiptir. Hatta Thomas Aquinas'ın Aziz Thomas olmasında Müslüman filozofların olumlu etkisi, olmazsa olmaz bir unsurdur. Bu çalışmada İbn Rüşd'ün Thomas'a olan olumlu etkisi, orijinal kaynaklar ışığında tartışmaya açılmaktadır.*

Anahtar Kelimeler- *Thomas Aquinas, İbn Rüşd, İbn Rüşdcülük, Hıristiyanlık, İslam, Akıl, İslam felsefesi.*



* Bu çalışma, 24–26 Kasım 2006 tarihleri arasında İstanbul İSAM'da gerçekleşen “İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa” konulu sempozyumda sunulan “Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumunda İslâm Düşüncesinin Etkisi: Aziz Thomas” başlıklı sunumun genişletilmiş hâlidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. suelocan@cu.edu.tr

Giriş

Bati'nın düşünce tarihinde kalıcı izler bırakan meşhur teolog Aziz Thomas Aquinas (1224/25–1274), pek çok eserinde felsefenin yardımıyla Hıristiyan akidesinin akılla çelişmediğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de Ortaçağ Latin Avrupa'sında ekolleşmiş olan İslam filozoflarından yoğun olarak faydalanmaktadır. Örneğin meşhur eseri *Summa Theologiae*'de Müslüman filozof İbn Sina (980-1037)'ya 400'den fazla atıfta bulunmaktadır.

Thomas'ın İslam felsefesiyle olan irtibatı öylesine güçlüdür ki, Paris Üniversitesi'nde ders verirken yasak olmasına rağmen Aristoteles (384-324)'in metafiziği ve doğa felsefesi ile ilgili kitaplarını ve özellikle de Müslüman filozoflarca yapılan şerhlerini okuyup okutmaktan geri durmaz. Ancak ilginç olan bir nokta vardır. O da, gerçekte Thomas İslam filozoflarının yoğun etkisi altında olmasına karşın, eserlerinde hem Müslüman filozofları "sapkın" olarak nitelemesi hem de pek çok felsefi ve teolojik sorunun çözümlenmesinde Müslüman filozoflara dayanmaktan uzak duramamasıdır.

Savunduğu görüşlerden dolayı önce aforoz edilen Thomas'ın birkaç asır sonra Aziz olarak ilan edildiği görülmektedir. Günümüzde ise, onun imanın akılla çelişmediği varsayımına dayalı din yorumları, Dünya Katolik Kilisesince resmî öğreti olarak kabul edilmektedir.

İslam felsefesi, Thomas'ın günümüz Dünya Katolik Kilisesince ısrarla önemsenen Hıristiyanlığın rasyonel yorumunda hatırı sayılır bir paya sahiptir. Hatta Thomas'ın Aziz Thomas olmasında Müslüman filozofların olumlu katkısı, olmazsa olmaz bir unsurdur.

Thomas, inancı ve bakış açısı gereği İslam'a özellikle de Müslüman filozof İbn Rüşd (1126-1198)'e ve Ortaçağ'da Latin Avrupa'da etkin bir ekol olan İbn Rüşdcülüğe karşı olan bir düşünüş çizgisini benimsemektedir. Ancak bizim kanaatimize göre, bu çizgiyi sonuna kadar devam ettirememiştir. Öyle ki yaşadığı dönemin en çok tartışılan temel meselelerinde İbn Rüşd'ü yanlış yorumlayan Latin İbn Rüşdcülere karşı çıkarak farkında olmadan "gizli bir İbn Rüşdcü" olmuştur.

Çalışmada son zamanlarda seslerini daha güçlü duyurmaya başlayan birkaç önyargısız araştırmacı dışında, görmemezlikten gelinen ya da gözden kaçırılan bu durum, İbn Rüşd'ün Thomas'a etkisi zemininde iki düşünürün bilgi metafiziği ve din felsefe ilişkisi problemine sundukları çözüm önerileriyle sınırlandırılarak orijinal kaynaklar ışığında tartışmaya açılmaktadır. Amaçlanan ise, Thomas'ın İbn Rüşd karşıtlığının kısmen yaşadığı dönemin

siyasal ve bilimsel atmosferinden, kısmen de eksik ve yanlış bilgilenmeden kaynaklandığına dikkatleri çekerek; Thomas'ın Ortaçağ Latin Avrupa'sının belki de tek gerçek İbn Rüşdcüsü olmuş olabileceğinin altını çizmektedir.

İbn Rüşdcülerin Muhalifi İbn Rüşd'ün Halefi Thomas

Ortaçağ felsefesi uzmanı olan Alain de Libera, dilimize de çevrilmiş olan "*Ortaçağ Felsefesi*" (*La philosophie Médiévale*), başlığını taşıyan eserinde İbn Rüşd'den söz ederken "*hiçbir filozof onun kadar yanlış anlaşılmamış ve iftiraya uğramamıştır.*" (Libera, 2005, s: 155) der. Gerçekten de doğru bir belirlemedir bu; zira Ortaçağ Latin Dünyasını çok yönlü olarak etkileyen İbn Rüşd, hem savunucuları, hem de eleştiricileri olan bir filozoftur. Örneğin; aslında orijin olarak İbn Rüşd'e ait olmadığı halde yorum farklılıklarından doğan "nefsin ölümsüz olması", "akılların ebediliği ve birliği" gibi savların, Siger de Brabant (1240-1284) gibi filozof İbn Rüşdcüler tarafından ısrarla savunulduğu, Aziz Thomas gibi İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük karşıtı olarak bilinen teologlarca da şiddetle reddedildiği görülmektedir.

Aquinas, her fırsatta İbn Rüşd'ü ve İbn Rüşdcülüğü eleştirdiğinden şiddetli bir İbn Rüşd karşıtı olarak tanınmıştır. Hatta eserlerinden birine "*De Unitate Intellectus contra Averroistas*" (*İbn Rüşdcülere Karşı Akıl Birliği Üzerine*) adını vermiştir. Eserine de şu cümlelerle başlamayı uygun bulmuştur:

"İnsanın hakikati bilmek istemesi fitrî bir istektir. Sapkınlıklardan sakınmak da içsel, doğal bir olgudur... Pek çok sapkın anlayışlar ortaya çıkmıştır. Hele hele bunlardan biri var ki, çok tehlikeli ve akıl hakkında yanılıyor. Öyle ki, bizler aklımız aracılığıyla hakikati bilmek ve sapkınlıklardan korunmak için var olmuştuz... (İşte) bu sapkın görüşün (ana) kaynağı İbn Rüşd'dür..."¹.

Bu ifadeler, Thomas'ın İbn Rüşd hakkında nasıl bir algılayışa sahip olduğunu açıkça ortaya koyuyor görünmesine rağmen, esasen Thomas'ın düşünsel bağlamda gerçekten İbn Rüşd'e mi, yoksa İbn Rüşd'ü yanlış yorumlayan İbni Rüşdcülere mi karşı olduğu, yoruma

¹ Thomas, De unitate intellectus contra Averroistas, "promoemium" 173: "Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores... Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem... ex dictis Averrois sumens originem..."

muhtaç bir meseledir. Zira sahenin arkası, perdeye yansiyandan oldukça farklı görünmektedir. Bu nedenle sorun, bugüne kadar söylenen ve yazılanların fazla etkisinde kalmadan orijinal eserler ışığında dikkatlice yeniden tartışılmalıdır. Bizim kanaatimizce; sahne önünde katı bir İbn Rüşd muarızı görünen Aziz Thomas, sahne arkasında sıkı bir *İbn Rüşdcü*dür.

Savın geçerli olup olmadığını şu gerçekler ışığında sınamak olasıdır:

Thomas, gerek yukarıda adı geçen gerekse diğer eserlerinde İbn Rüşd'e değil, esasen İbn Rüşd'e ait olmayan; fakat İbn Rüşdcülerin İbn Rüşd'e attıkları Hıristiyanlık için tehlikeli bulunduğu görüşlere itiraz etmektedir. Bunu yaparken de İbn Rüşd'le İbn Rüşdcüler arasında açık bir ayrım yapmamaktadır. Hatta genel bir yargıyla bütün Müslümanları, ahlâk dışı ve bayağı duyguların esiri kişiler, onun yolunu takip eden Hıristiyanları ise sapkın olarak nitelendirmektedir. İbn Rüşd'ü de Aristotelesçiliği bozan ve düşünceleriyle Hıristiyanlığa büyük zarar veren bir yorumcu olduğunu düşünmektedir. Ancak, Thomas'ın ilginç bir şekilde, itibar edilen bir Aristoteles yorumcusu olan muarızı İbn Rüşd'ün pek çok fikrini tekrarlamaktan da uzak durmadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. O halde şöyle bir çıkarıma gitmek olası görünmektedir: Thomas, ya İbn Rüşd'e mi, yoksa büyük olasılıkla İbn Rüşd'ü yanlış yorumlayan Latin İbn Rüşdcülere mi karşı olduğunu ayırt edememekte; ya da dinî inançları ve sahip olduğu misyon gereği İbn Rüşdcülerin üzerinden İbn Rüşd'e karşı politik bir tavır takınarak bilinçli bir yönlendirme yapmaktadır.

Bütüncül bir değerlendirme, onun karşı duruşunun düşünsel ayrılıklardan daha çok, siyasal endişelerden ileri geldiği çıkarımını destekler niteliktedir. Çünkü Thomas'ın çağında bazı çevrelerce İslam, Hıristiyanlık için büyük bir tehlike olarak algılanmaktadır. Özellikle filozof İbn Rüşd'ün ve onu takip edenlerin sahip oldukları görüşlerin Batı'yı Doğu'dan ayıran temel değerleri yıkıcı bir mahiyette olduğuna inanılmaktadır.

Hıristiyanlığın selameti adına tehlikeli bulunan bu durumun Skolastik düşünürlerce göğüslenmeye ve değiştirilmeye çalışıldığı, Thomas'la da zirveye ulaştığı söylenebilir. Lakin onun rasyonel bir yorum metoduna dayalı açıklamalarında pek çok felsefî meselenin dinle uzlaştırılarak çözümlenmesinde sağlam delillere sahip olan muarızı İbn Rüşd'ün katkıları da açıkça göze çarpar. Thomas, büyük bir ihtimalle asıl karşı durduğu İbn Rüşdcülere İbn Rüşd'le yanıt vermeyi denemektedir. Çünkü Thomas, aynen İbn Rüşd gibi, öncekilerin düşüncelerine kapalı bir anlayışa sahip değildir. Ancak ağırlıklı olarak mevcut siyasal ortamla Thomas'ın yüklendiği görev, kısmen de yanlış ve eksik bilgilenme, perde arkasının perdeye

yansıyandan tamamen farklı olmasını gerektirmiştir. Bu ikiyüzlü gerçekliği, Ortaçağ'da üzerinde durulan temel meselelerden hareketle çok yönlü ve geniş olarak tartışmak olasıdır. Ama biz burada, yukarıda da ifade edildiği üzere, sorunu bilgi metafiziği ve din-felsefe ilişkisi bağlamında sınırlandırarak irdelemek istiyoruz.

Bilgi Metafiziği

Aziz Thomas'ın bilgi kuramının bütüncül bir yapısı vardır. O, gerek basit nesnelere hakkında bilgi elde ederken, gerekse en yüksek bilgi olarak kabul ettiği tanrısal bilgiye ulaşmada ilk etapta Augustinus (354-430)'un "*Bütün bilgiler kaynağını duylardan alır?*" anlayışını benimsemektedir. Ancak bu fikrin açıklanmasında Aristotelesçi yaklaşımı mümkün olduğunca göz önünde bulunduran İbn Rüşd'ün etkisi altındadır.

Thomas'a göre duylar ya da duyum, İbn Rüşd'de olduğu gibi³, bilgiye ulaşmada gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira duylar, tek başına hem bilginin oluşumunu açıklamamakta hem de yanıltıcı olabilmektedir.

Duylar, tam ve mükemmel bir bilgi kaynağı olmaktan daha çok bilginin gerçekleşmesini sağlayan bir gücüllük (*potansiyel*)⁴, bir başlangıç noktası, bir temel olarak işlev görmektedir.⁵ Bu durumda doğru bilginin elde edilebilmesi için duylardan gelen verilerin daha yetkin bir zeminde; yani İbn Rüşd'ün "*en-nefsü'n nâtıka/akıl/düşünme gücü*"; Thomas'ın ise, "*intellectus*"⁶ kavramıyla ifade ettiği akıl aracılığıyla anlamlandırılması gerekmektedir. Felsefi bir dille ifade edersek; Thomas'ın epistemolojisinde doğru bilgi, potansiyel haldeki görüngü-

² Bk. Augustinus, *De praedestinatione*, cap. 2, 5 (PL 44, 963): "omnis cognitio incipit a sensu"; Krş. Aristoteles, *Über die Seele*, III, 8, 431b 21-432a 3.

³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 254: "İnsan duyları vasıtasıyla, ... kademeler halinde bilgi edinmeye başlar."

⁴ Thomas, *Summa contra Gentiles*, II, 77: "Videbitur autem forsitan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu."

⁵ Bk. Thomas, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, 2, 2, 2, ad 5: "fundamentum".

⁶ "**Intellectus**" kavramı, akıl ve zihin kavramlarına denk düşmektedir. O fiil olarak 'intelligere'dir ve "anlamak" fiiliyle karşılanabilir. Fakat Thomas, bu fiili, genel anlamda kullanmaktadır. Thomas'ın Latincesinde bu fiil, "düşünmek" fiiline karşılık gelmektedir. Krş. A. KENNY, *Thomas v. Aquin*, der deutschen Ausgabe, Freiburg im Breisgau 1999, S. 102.

nün zihinde akılsal bir işleme tabi tutulmadan elde edilememektedir.⁷ Bu işleyişte akıl (*intellectus*), duyumla kazanılan imgeleri, kesintisiz bir şekilde bir basamak ileriye götürüp aktüel hale getirip gerçekliğe (*real*) taşıyarak anlaşılır kılan, temel bir unsur olarak öne çıkmaktadır.⁸

Thomas, 'De veritate' başlıklı eserinde de duyusal bilginin (*species impressa*) insanî bilgide ilk ve temel bir basamak, bir prensip⁹, bir başlangıç noktası, bir sebep ve bir bilgi kaynağı olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Esasen bu, ifade edildiği üzere hayal gücü (*phantasmata*) denilen zihinsel bir edimle duyusal algılardan elde edilmiş ve potansiyel halde bulunan (*intellectus possibilis*) bir bilgidir.¹¹ Potansiyel haldeki bu bilginin aktif bir bilgi haline gelebilmesi için, aklı bir bilebilme yetisinin (faal akıl/*intellectus agens*/etken akıl) devreye girmesi gerekmektedir.¹² Etken akıl, karanlık, durağan ve yanıltıcı olan duyusal algıyı aydınlatan bir ışık mesabesinde. Duyusal algılar aracılığıyla oluşan imgeler, *intellectus agens*'in ışığında bir soyutlamaya tâbi tutulmaktadır. Varlığın zihinsel (*conceptio*) ve aktif (*actu*) bir bilgisi de ancak bu soyutlama işleminden sonra ortaya çıkmaktadır. Bu, kavramsal düzeyde elde edilen biçimsel, genel ve akılsal bir bilgidir (*species intelligibiles*).¹³

⁷ Thomas, *Summa contra Gentiles*. II, 77: et "ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu invenitur."

⁸ Thomas, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, 2, 2, 2, ad 5: "quoddam fundamentum intellectualis operationis."; Bkz. Akyol, Faruk, Thomas *Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, Homer Kitabevi, İstanbul 2005, s. 119, 125.

⁹ Thomas, *Suma theologiae*, I-II, 2, 6, ad 2: "operationes sensuum qui sunt principia nostrae cognitionis."

¹⁰ Thomas, *De veritate*, 8, 3, 6: "cum omnis eius cognitio a sensu oriatur."

¹¹ Thomas, *Suma theologiae*. I 84, 7: "impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata."

¹² Thomas, *Suma theologiae*, I 87, 1: "Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster."

¹³ Thomas, *Summa contra Gentiles*, I c. 53: "... Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, ..."

Öyle görünüyor ki Thomas, bilgi meselesini ele alırken bilgiyi duyu ve akıl olmak üzere iki temel kaynağa dayandıran İbn Rüşd'ün açıklamalarından yoğun olarak istifade etmektedir. Malum olduğu üzere, İbn Rüşd bu problemi ele aldığı hemen her yerde aklın tecrit (soyutlama) ve terkip (birleştirme) aracılığıyla bir hükme ulaştığını ve bu işlemi gerçekleştirirken de duyulara ve hayal gücüne başvurmak durumunda olduğunu belirtmektedir¹⁴ Zira sadece duyular aracılığıyla doğru bilgiye ya da hakikate ulaşmak olası değildir. Aristoteles'in de açıkladığı üzere duyularla algılanan suretler, değişken ve göreceli bir özelliğe sahiptir. Onların önemi bilgide ilk basamağı teşkil etmekten ileri gelir. Sağlam ve doğru bilginin elde edilebilmesinde duyular ve zihin birlikte hareket etmelidir. Çünkü gerçek bilgi, iki kutuplu bir işleyişin ürünüdür. Duyular aracılığıyla gelen verilerin akıl süzgecinden geçirilmek suretiyle doğru olarak anlamlandırılması gerekmektedir.¹⁵

Duyusal bir algıda elbette tamamen anlamsızlık hâkim değildir. Gerek Thomas'ın gerekse İbn Rüşd'ün anlatmak istediği, esasen konusuz veya içeriksiz bir düşüncenin boş olduğudur.¹⁶ Şöyle ki duyusal algılar, bilgiden soyutlanmamakta; daha çok bu bilgi, güvenilirliğini akıl aracılığıyla zihinde sağlayabilmektedir. Bu, duyusal algıyla başlayan ve "intelligentia"da son bulan bir deneyimdir. Böylece eşyanın karşısında akıl, aklın karşısında da eşya durmakta¹⁷; akılla eşya arasında bir bağ kurulmaktadır. Ancak bu deneyim, duyusal bir algı ile eşya arasındaki uygunluk için kesinlikle yeterli garantiyi vermemektedir. Çünkü duyusal bir bilginin hakikati, ancak zihinde akılsal bir etkinlik sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma bilgi, her halükârda saf bir algının ötesinde ya da dışında az veya çok deneyimden bağımsız akli bir sonuç olmaktadır.¹⁸

¹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (tehafüt)*, s: 310).

¹⁵ İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 21.

¹⁶ Esasen bu anlayış, skolastik bir aforizmadır. Thomas kendine mâl ediyor: "Nihil est intellectu quod non sit prius in sensu." Krş. Thomas, *De veritate*, 2, 3, 19.

¹⁷ Thomas, *De Veritate*, I. XI: "Cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in Intellectu: ut sic sensus inveniatur quoddammodo medius inter intellectum et res: est enim rebus comparatus, quasi intellectus, et intellectui comparatus, quasi res quaedam."

¹⁸ Thomas, *De veritate* I. II: "Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata: unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.)"

Thomas'ın pek çok konuda olduğu gibi bilgi probleminde de İbn Rüşd'le aynı görüşleri paylaşmasına rağmen ona karşı görünen bir tavır sergilemesi dikkate değerdir. Daha da ilginç olanı, İbn Rüşd'ün ve onun takipçilerinin “aklımız terkip ve tahlil yoluyla kavramaz. Tahlil ve terkip pek çok şeyi içerir; dolayısıyla o (akıl) terkip ve tahlille anlayamaz...”¹⁹ dediklerini iddia ederek, İbn Rüşd'ün anlayışını tamamen tersine çevirerek reddetmekte ve hemen ardından da asıl İbn Rüşd'ün görüşünü kendine mal ederek açıklamaya çalışmaktadır.

Thomas, tıpkı İbn Rüşd gibi “*intellegentia*”ya (*intelligenz*: akıl-zihin) duyulardan daha fazla önem vermektedir (Kluxen, 1978, s: 88–93). Ancak onun zihni önceleleyen bu tavrı, onun akla çok fazla güvendiği yanılıgısına sevk etmemelidir. Zira aklın bütün sorunlara çözüm üretemeyip suskun kaldığının farkındadır.²⁰

Bizim akıl olarak anladığımız *intellectus* kavramı, Thomas'ın düşünce örgüsünde bir bilebilme etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk etapta o, varlığın kesin bilgisini vermeyen, fakat bunu elde etme olanağı sunan potansiyel bir bilginin sadece ev sahibidir. O halde bu temellendirmede bilme süreci, zihinsel bir edimle, bir gücüllüğün (*dynamis*) gerçeklik haline gelmesidir. Bu zihinsel işlem, öncelikle dışarıdan sunulan bir yeti aracılığı ile gerçekleşmektedir. Burada daha çok vurgulanan, *intellectus agens* denilen ussal bir yetinin eğilimleriyle bir imkânın gerçek olmasıdır (Hoenen, 1995, s: 405–413). Varlığın yetkin ve geçerli bir bilgisi ancak bu aktif işlem sonunda elde edilebilmektedir. Başka bir deyişle, bilgisel mükemmellik her halükârda bu yetinin devrede olmasına bağlıdır. Bu durumda etkenleşmemiş bir gücüllük, eksik ve kusurludur.²¹ O halde *intellectus agens*, yetkin bir bilgiye ulaşmada, dolayısıyla eşyanın gerçekliğini anlayıp kavramada zorunlu bir fonksiyona sahiptir. Bunun da anlamı, eğer varlık aktif halde ise, ancak o zaman onun hakkında yetkin bir bilginin elde edilebildiğidir²². Varlığın tam bir bilgisini elde etme, aynı zamanda ona bir anlam yüklemidir.

¹⁹ Thomas, *Summa theologiae*, I 85, 5.

²⁰ Aquinas, Boethius'un “*De Trinitate*” sine yazdığı “*Expositio*”nun “*Prooemium*”unda aklı (*mentis nostrae igniculum*) şu şekilde değerlendirmektedir. Bkz. Thomas, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, “*Prooemium*” *quarum propter corpus coniunctum puritas inquinatur, et lux obscuratur et virtus debilitatur et motus in sumo retardatur.*”- “*onun, saflığı bozulmuş, ışığı kırsılmış, gücü zayıflatılmış, hızı kesilmiştir. O, her şeyi bedenle kurulan bir ilişki sayesinde ortaya döküyor.*”

²¹ Thomas, *Summa contra Gentiles*, I, 28.

²² Thomas, *De veritate*, 2, 4, a. 7.

Öyleyse duyumsal algılarla beslenen imgelere (*phantasmata*), sadece *intellectus agens* sayesinde gerçek ve değişmez bir anlam yüklenebilmektedir²³.

Acaba etken akıl, bu bilgi kuramsal süreçte, sadece duyusal verilere dayalı bir tasavvura mı bağlanmaktadır?

Intellectus agens, bu bilgi kuramsal süreçte keyfi bir tutum içinde değildir. Daha çok duyulardan gelen veriler altında felsefi bir aklileştirmeye gitmektedir. Hatta bu hususta duyularla aklın (*intellectus agens*) karşılıklı bir dayanışma içinde olduğu bile söylenilebilir. Thomas'ın şu ifadeleri, bunu açıkça ortaya koymaktadır: “*Zihinsel olarak kendiliğinden kavranabilen potansiyel haldeki doğal bir objenin özü, duyuların ve hayal gücünün yardımı ile bilinebilir*”²⁴ Aquinas, bu noktayı sıklıkla dile getirmektedir. O, bütün açıklamalarında, ilk olarak duyulara dayanan bir müşahedenin söz konusu edildiği Aristotelesçi bir prensibe dayanmaktadır. Bu durumda o, doğuştan gelen veya doğal olmayan bir bilgiye itibar etmez görünmektedir (Hödl, 1989, s: 26). Ancak dikkatten kaçırılmamalıdır ki, onun bilgi kuramında sürekli kendinde bir bilinç, bilinen objeye yönelmektedir. Bu yönelimde de belirgin bir farkediş, öne çıkmaktadır. Bu bağlamda özellikle Aristoteles'in *De anima*'sının III. Kitabına atıfta bulunan Thomas, *intellectus agens*'i bağımsız, kendinde bir bilince bağlama eğilimindedir²⁵. Burada Aristoteles'in ruh/nefs öğretisini, daha ziyade Augustinusçu bir perspektiften yorumlayarak *intellectus agens*'in anlamayı sağlayan ışığı ile 'ruh'un kendini ve diğer varlıkları bilmesi arasında bir ilişki kurmaktadır²⁶. Ruh (nefs), kendini ve diğer varlıkları kendinde varolan bir edim sayesinde yaratılmamış sonsuz bir akıldan (*rationes aeterna*) pay alarak

²³ Thomas, *De veritate*, 26, 2, ad 2: “... intelligibilia actu; Scg. II, 60: intellectus agens non facit intelligibilia nisi phantasmata.”

²⁴ Thomas, *De veritate*, 18,5, c.

²⁵ Thomas, *Summa contra gentiles*, III, 53: “... ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu.”

²⁶ Thomas, *Summa contra gentiles*, III, 53: “Biz duyulardan hareketle akli bir bilgiye ulaşmaktayız; yani biz, duyumsal bir bilgi sayesinde zihne bir takım aktarmalar yapmaktayız. Bu, farklı duyumsal algılar arasında seçkin, zihinsel ve akli bir görmedir. Bu yüzden biz, ussal bilgiyi, bir görme olarak adlandırıyoruz. Işık olmadan nasıl bedensel bir görme tam anlamıyla başarılabilirse, benzer bir şekilde ussal görmenin gerçekleşmesinde de bir ışığa gereksinim vardır. Bu sebeple Aristoteles, Ruh hakkındaki III. Kitabında etken akli ışıkla karşılaştırmaktadır. Çünkü ışık nasıl görebilmeyi sağlıyorsa, etken akıl da anlamayı sağlıyor”.

bilmektedir²⁷. *Intellectus agens* de bazı ‘*hakika*’leri, tıpkı ruhsal bir bilişte olduğu gibi, sonsuz bir aklın yardımı ile kavrayabilmektedir. Görüldüğü gibi Thomas burada tabii aklın sınırlarını aştığına inandığı bazı ‘*hakika*’lerin bilgisini elde etmeye imkân tanıyacak bir çıkış noktası aramaktadır. Bu da *intellectus agens*’in ancak bedende varolan; ama ona bağlı olmayan yetkin bir akıl olmasıyla gerçekleşebilmektedir.

Thomas’ı böyle bir gayret içine sokan neden, bedenle sınırlı doğal bir aklın, bazı tanrısal hakikatlerin bilgisine eriştiremeyeceği düşüncesidir. Çünkü Thomas’ın gözünde tanrısal bir kaynaktan fıskıran bazı hakikatler, doğal aklın sınırlarını aşmaktadır. Bundan dolayı bu tür hakikatler, tanrısal bir aklın ışığında kavranılabilir. Bu ise, *intellectus agens*’i tanrısal bir güce bağlamayı gerektirir. Thomas, bu noktada felsefi bir bilgi kuramından tanrısal hakikatlerin kavranmasını sağlayacak teolojik bir bilgi metafiziğine geçiş yapmaktadır. Artık *intellectus agens*, tanrısal bilgiye de açılan zihinsel bir kuvvettir (Lutz-Bachmann, 1994, s: 177). Thomas, burada Aristoteles’in etken aklını, tanrısal bir akıl olarak yorumlayan Augustinus’un etkisi altındadır²⁸. Diğer taraftan o, Augustinusçu bağlamdaki doğrudan Tanrı tarafından verilen bir bilgiyle, *intellectus agens*’in ışığı sayesinde soyutlanarak elde edilen Aristotelesçi bir bilgiyi ayırmak istemektedir. Fakat Hıristiyan inancının temel esaslarına zarar vermeyen tanrısal bir bilginin gücüllüğü, Aristotelesçi bağlamda temellendirilemediğinden; burada Augustinus’un aydınlanma (*illumination*) kuramı ve Yeniplatoncu öğeler daha çok öne çıkmaktadır.

Bu bağlamda bilgi, daha ziyade tinsel bir aydınlanma edimidir. Bu da eğer aydınlanmayı sağlayacak tanrısal bir ışık varsa mümkün olmaktadır. Bu yaklaşım, itiraz götürmez bir biçimde *intellectus agens*’in doğal bir yeti mi, yoksa başka bir “şey” mi olduğu sorununu doğurur. Ancak Gilson, bu hususta Thomas’ın tutumunun metaforik olduğunu söylemektedir (Gilson, 1972, s: 277). Metafor, bir yakınlaştırma girişimidir. Bu sayede kolaylıkla anlaşılabilen kapalı bir nokta, daha açık bir olguyla kurulan ilgi sonucu yakınlaştırılarak kavratılmak

²⁷ Thomas, *Summa theologiae*, I 84, 5: “Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.”

²⁸ Krş. Augustinus, *Opera omnia*, de spirit. creat. 10: “Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo.”

istenmektedir. Yoksa kapalı bir noktayı daha da anlaşılabilir hâle getirmek değildir. O halde bu noktadan sonra teolojik bir süreç Thomas'ın bilgi kuramına hâkim olmaktadır.

Thomas, ilk etapta felsefi bir tutumla Aristotelesçi ve Yeniplatoncu öğeleri, aslında İbn Rüşd kanalıyla Latin İbn Rüşdcülere muhalif bir pozisyonda harmanlamakta, daha sonra daha ziyade Augustinus'un ve İbn Sina'nın etkisi altında görünen teolojik bir zemine kaymaktadır. Böylece o, son noktada tanrısal bilgiye açık bir zihin sayesinde sübjektif bir zihinsel aydınlanma iddia ederek arkasında tanrısal bilginin bulunduğu teolojik bir bilgi metafiziğine ulaşmaktadır. Böylece Thomas, felsefeden daha çok teolojik bir duruş sergileyerek doğal aklın sınırlarını çizmekte ve bu sınırlar çerçevesinde kendi bilgi kuramını inşa etmektedir.

Dinin Felsefeyle Uzlaştırılması

Aziz Thomas, büyük eseri *Summa Theologiae*'nin I.*Quaestio*'sunu (sualini) teolojinin (dinin) özü, metodu, değeri ve felsefeyle olan ilişkisine ayırmaktadır. Ayrıca aynı konuya ilk büyük eseri *Sentezenkommentar*'ın (Sentez Şerhi'nin) yine I. *Quaestio*'unda, *Boethius'un De Trinitate (Teslis Üzerine)* başlıklı eserine yazdığı şerhte, *De veritate*'de (*Hakikat Üzerine*) ve *Summa contra Gentiles*'in (*Kâfirlere karşı Külliyât*'ın – *Kâfirlere Reddiye*'nin) birinci cildinin 1–9 bölümlerinde de yer vermektedir. Onun din-felsefe ilişkisi çerçevesinde inancın akılla açıklanabilmesi problemine yaklaşımı ve ileri sürdüğü çözüm önerileri, bilgi metafiziği temellendirmesinde de açığa çıktığı gibi, İslam filozofu İbn Rüşd'ün yoğun etkisi altında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Thomas, dinsel bilginin niçin gerekli olduğuna yönelik ileri sürdüğü argümanların büyük çoğunluğunu İbn Rüşd'den almıştır. Ancak o, genellikle görüşlerini benimsediği Müslüman düşünür ve filozofların isimlerini açıklamadığından bu durum, gözden kaçırılmaktadır. Eleştirdiği Müslüman filozofların isimlerini sıkça tekrarlamış olması da onun pek çok düşünceyi Müslüman düşünürlerden almış olduğu gerçeğini somut olarak görmeyi engellemektedir (Bedevi, 2002, s: 33).

Thomas, dini felsefeyle uzlaştırmak isterken insanların hakikati kavrama seviyelerinin eşit olmadığından hareketle dinin bütün insanları içine alan sade açıklamalar yaptığını ifade eder. Bunun niçin böyle olduğunu da şu sözleriyle temellendirmek ister: "*Büyük emek, sabır ve dikkat isteyen felsefi araştırmalarla hakikate ulaşmak, bütün insanlar için mümkün olmayabilir. Hakikati bulmak, zorlu bir meşgaledir. Bu nedenle ciddî zaman kaybı doğurur. O*

halde din, hakikati doğrudan alabilmenin en kolay yolu olarak gereklidir. Eğer ilahi vahiy olmazsa, insanlardan sadece küçük bir azınlık kurtuluşa erebilir.”²⁹. Dinin gerekliliği yönünde ileri sürülen bu açıklamalarla İbn Rüşd’ün “Faslu’l Makâl” ve “el-Keşfu an Menâhici’l-Edille fî Akâidi’l-Mille” adlı eserlerinde yer verdiği “insanların tabiatının tasdik yönünden birbirinden farklı olduğu ve dinin bütün insanlara dönük bir üslupla insanları doğru yola çağırdığı”³⁰ anlayışı arasındaki benzerlik, Thomas’ın bir mirasyedi olduğunu göstermektedir. Ancak Thomas, İbn Rüşd’le aynı görüşleri paylaştığının farkında değil gibidir. Bu durum, onun din-felsefe ilişkisi bağlamında yaptığı diğer açıklamalarında da sıkça karşımıza çıkmaktadır.

Thomas’ta İbn Rüşd’ün tekrarı mahiyetinde; ama ona müspet bir atıf yapılmadan, din-felsefenin içsel bir ilişki içerisinde düzenlenmesi gayreti vardır. Örneğin her iki düşünür için de felsefe, dinden (şeriat) kopuk bir alan değildir. Esasen her ikisi de Tanrı’nın sonsuz hikmetinin iki ayrı yansımasıdır. İkisi de haktır. Ama felsefe, öncelikle aklın doğal ışığı ile kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana; din ise, imana ve dinî otoriteye dayanan hakikatlerin sahasına tekabül eder. Dinin sunduğu tanrısal bilgi (vahiy), felsefe aracılığıyla kazanılan insanî bilginin akliliğine kesinlikle zarar verici bir içeriğe sahip değildir. Din, akli desteklemek ve tamamlamak; felsefe de dini anlamlandırmak durumundadır. Zira hakkın hakka zıt olması muhaldir.

İbn Rüşd ve Thomas, din ile felsefenin yöntemce ayrılan, ancak benzer konular üzerine düşünen ve aynı amaç doğrultusunda hareket eden iki farklı bilim olduklarında hemfikirdir. Dinin de felsefenin de asıl açıklamaya çalıştığı konu, Tanrı’nın varlığıdır. Din, varlıkları akılla inceleyerek onlar hakkında bilgi edinmeye çağırır. Felsefe de aynı usulle varlığı Tanrı’ya delaleti açısından inceler. Ancak felsefede daha ziyade olgulardan Tanrı’ya, dinde ise, Tanrı’dan olgulara ulaşılır. Her ikisinde de nihâî gaye, insanın mutluluğudur. Bu da Tanrı’yı doğru bir şekilde bilebilmekle gerçekleşir.

Thomas’ın “felsefenin de dinin de bilimsel bir disiplin olarak insana ahlakî erdemleri öğrettiği”³¹ tespiti, İbn Rüşd’ün “felsefenin ahlak ve siyaset kanalıyla, dinin ise ilkeler ve iba-

²⁹ Bkz. Thomas, *Summa contra Gentiles*, I, c. 1-9.

³⁰ İbn Rüşd, *Felsefe Din ilişkileri*, s. 110.

³¹ Thomas, *Summa theologiae*, I, 1,7.

*detler aracılığıyla kötülükleri ve hayâsızlıkları engelleyerek insanların toplumda erdemle yaşamayı öğütlediği*³² belirlemesinin özetlenmiş halidir.

İbn Rüşd, aklın kavrayamadığı bazı konularda dinin uyarı ve açıklamalarına başvurmak gerektiğini savunur. Thomas'ın nazarında da dinde akli aşan; ama akla ters olamayan hakikatler vardır. Ama o, "teslis" gibi, akli aşlığını söylediği anlayışların akılla çelişik olmadığı konusunda suskundur. Bu tür iman esaslarını aklın kabul ettiğini; ancak anlatamadığını, yetersiz kaldığını kabul eder. İbn Rüşd ise, sonuna kadar realist ve rasyonalist (Sarioğlu, 2003 s: 132) görünür. Ama ruh meselesinde olduğu gibi, bazı konularda dine teslim olmanın gerekliliğine inanır. Fakat ona göre "hakikat" kavrayan insanlar muhakkak vardır (Sarioğlu, 2003 s: 136). Ama her "hakikat" herkese açıklanmamalıdır. Gerçekte dinle felsefe arasında kesinlikle bir uyumsuzluk yoktur. Çünkü din, insan içindir. Akıllı bir varlık olan insanın ise, çelişkiler içinde yaşaması mümkün değildir; çelişki, akli rahatsız eder; huzursuzluk doğurur.

İbn Rüşd'e göre, akıl ve inanç fitri olgulardır. Doğal olarak bunların çatışmaması gerekir. Zira çelişki üzerine kurulan mantıksal bir açılım, sorunlu bir kişilik ortaya çıkarır. Bu nedenle dinle felsefe arasında bir çelişki ortaya çıkarsa, ilimde yetkin olanlar tevil yoluyla bunu gidermelidir. Thomas ise, dini felsefeyle uzlaştırmak isterken taviz vermeksizin önceden belirlenmiş bir *hakikat* anlayışına bağlanır. Bu, bir noktadan sonra akılla açıklanamayan ve sadece inanılması gereken bir alandır. Din, iddia ettiği hakikatlerin prensipte araştırılıp incelenmesine karşı değildir. Ancak bu araştırmanın neticesi, dinin iddialarını olumlmalıdır. Eğer, beklenen pozitif destek açığa çıkmazsa, felsefenin ulaştığı hatalı sonuç, dinin denetimiyle tashih edilmeli yahut hatalı kabul edilip ondan vazgeçilmelidir. Çünkü bazı hakikatler akli aşmaktadır.

Thomas, din-felsefe ilişkisini ele alırken sadece teslis, İsa'nın bedenleşmesi gibi iman esaslarını akılla izah edemediğinden İbn Rüşd'den ayrılır. Aslında onun akli aşan hakikatler olarak sunduğu Hıristiyanlığın iman dogmaları, özellikle de teslis, akıl üstü bir hakikat değil, aklın çelişkili bularak iptal ettiği bir safesatadır. Bu nedenle Thomas, İbn Rüşd'ün görüşlerini Aristotelesçi rasyonalizmin yardımıyla Hıristiyanlığa uygulamak istemektedir. Ama söz, Hz. İsa'nın Tanrı kılığında bedenleşmesine gelince, sorunun rasyonel bir tavırla çözümlenemeyeceği gerçeğiyle yüzleşmektedir. Artık Thomas'ın İbn Rüşd'ün yolunda yürümesi imkânsız-

³² İbn Rüşd, *tehafüt*, s.330.

dır. Onu aşacak kudreti de yoktur. Yapılması gereken mantıklı tek hareket ise, aklın almadığı; sadece iman edilmesi gereken bir alanın savunmasını yapmaktır. Thomas'ın İbn Rüşd'den belirgin olarak farklı tavır sergilediği tek nokta budur. İbn Rüşd de aklın açıklayamadığı bazı konularda dinin söyledikleriyle yetinmek gerektiğini söyler. Lakin bunların kavranmasında aklın yetersiz olduğu noktasında Thomas gibi ısrarcı değildir. Onu bu tür meselelerde peygamberlere bağlanmanın en uygun yol olduğunu söylemesi, sadece toplumda düşünsel kargaşaya yol açmamak için yapılmış bir tavsiyedir.

Thomas'ın gerçekte İbn Rüşd kaynaklı olmayan bazı düşünce ve yorumlara dayanarak muhalefet yapması dikkate değer bir noktadır. Muhtemelen o, İbn Rüşd hakkında yeterli bilgiye sahip değildi. Bu nedenle İbn Rüşdcülerle İbn Rüşd'ü özdeşleştirmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da İslam filozoflarından derlediği pek çok görüşü, Hıristiyan bakış açısıyla tadil edip Aristotelesçiliğe isnat ederek İbn Rüşdcüler üzerinden İbn Rüşd'e karşı çıkmaktadır. Ama aslında İbn Rüşdcüler tarafından ısrarla savunulan; Thomas'ın da şiddetle karşı çıktığı bazı düşünce ve savlarla İbn Rüşd'ün pek alakası olmadığı açıktır. Onun Ortaçağ Skolastik felsefesine Aristoteles'ten miras kalan "*çifte hakikat*" (*Çifte doğruluk/Double Truth*) kuramını İbn Rüşd kaynaklı sanarak reddetmesi buna bariz bir örnektir.

Akıl ve vahiy bilgisinin ayrı olması gerektiğini savunan "*çifte hakikat*" öğretisini İbn Rüşd'ün benimsediği tartışmaya açık bir sorundur. Dikkatli bir inceleme, İbn Rüşd'ün felsefeyle dinin arasını açmadığını hemen fark eder. Ancak Thomas, bu konuda da İbn Rüşd'e atfedilmesi zor görünen düşüncelere dayanarak karşıt bir duruş sergilemektedir. Esasen onun eleştirilerinin gerçek muhatabı İbn-Rüşd değil, İbn Rüşdcüler olmalıdır. Zira İbn Rüşd, Thomas'ın iddia ettiği gibi, çifte hakikati değil, şeriat olarak ifade ettiği vahyi esas alan dinle felsefenin dayanağı aklın içiçe olduklarını savunur. Ona göre, "*yalnız akla dayalı bir şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir şeriatın hem akla hem de vahye dayanan şeriattan daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir*"³³ Bu, Thomas'ın rahatlıkla benimsediği ve savunduğu bir düşüncedir. Demek ki, onun İbn Rüşd'e yönelttiği büyük çoğunluğu tamamen mesnetsiz ve haksız görünen eleştirileri, İbn Rüşd'le ilişkisinin fikrî olmaktan daha çok siyasal ve dinsel kaygılar üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

³³ İbn Rüşd, *tehafut*, s. 330.

Sonuç

Doğu'nun ve Batı'nın iki ayrı dünya, uzlaştırılması kolay olmayan iki farklı kültür olduğundan kuşku duymayanlar vardır. Örneğin Rudyard Kipling, bir şiirinde "*Doğu Doğu'dur; Batı da Batı; gerçi dünyanın iki ucundan gelen, iki kuvvetli adamın yüzleşmesi mümkün olsa da; o ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir.*" demektedir. Kipling'in doğrusal bir okumaya dayanan bu sanısının ilk cümlesini Thomas'ın İbn Rüşd'le olan ilişkisindeki siyasal ve dinsel kaygılarına; ikinci cümlesini ise, Kipling'in sanısının aksine doğuyla batı arasındaki ayrılığı kaldırmaya muktedir iki özne olarak İbn Rüşd'e ve Aziz Thomas'a hamletmek mümkündür. Zira Thomas'ın muarız belleyip kıyasıya eleştirdiği İbn Rüşd eleştirilerinin arkaplanı, Goethe'nin ulvî bir sezikle dile getirdiği "*kendini ve ötekini bilen(ler için), Doğu'nun ve Batı'nın birbirinden asla ayrılmadığı(nın) itiraf edilmesi gereken bir bütün*" olduğu tespitini haklı kılan bir zemine sahiptir.

Thomas, İbn Rüşd'ü ona ait olmayan düşüncelerden dolayı fütursuzca eleştirmekte; fakat garip bir şekilde din-felsefe ilişkisi problemini ele alırken İbn Rüşd'ün dinin felsefeyle çelişik olmadığı bağlamında ileri sürdüğü argümanları, neredeyse harfi harfine tekrarlamaktadır. Hatta açıklamalarında İbn Rüşd'le aynı kaygıları taşımakta ve benzer sıkıntılardan bahsetmektedir. İfadeler arasındaki bu benzerliği, her iki düşünürün de aynı şeyleri düşünmüş olabilecekleri kabulünden hareketle açıklamak zor görünmektedir.

Samimi bir Hıristiyan teologu olan Thomas, taşıdığı misyon gereği döneminde yaygınlık kazanan ve Hıristiyanlık için tehlikeli gördüğü İbn Rüşdcü görüşlere karşı çıkmıştır. Onun siyasi ve dini kaygılarından güç alan İbn Rüşd muhalefeti, gerek İbn Rüşdcülerin yanlış yorumları gerekse İbn Rüşd hakkında yeterli bilgiye doğrudan ulaşamaması nedeniyle oldukça ilginç bir sonuç doğurmuştur. Pek çok meselenin çözüm önerilerinde İslam filozoflarının da yoğun katkıda bulunduğu bir birikime sahip olan Thomas, ister istemez İbn Rüşd'ün görüşlerini sıklıkla dile getirmiştir. Altı çizilmesi gereken en açık olgu, onun kesinlikle İbn Rüşd'ü değil, İbn Rüşd'ün sanılan görüşlere sahip çıkan İbn Rüşdcüleri eleştirmiş olduğudur.

Thomas'ın, belki de farkında olmadan, İbn Rüşdcülerin tezlerini İbn Rüşd'ün fikirlerinden de faydalanarak çürütme girişimi, bizlere onu Ortaçağ Skolastik Dönem'in gerçek bir *İbn Rüşdcüsü* olarak yorumlama imkânı sunmaktadır.

İlk kaynaklar

- Augustinus, A., *Opera omnia*, Studio monachorumordinis S. Benedictini, 11 Bde., Paris 1679-1700 (Mauriner baskısı).
- İbn Rüşd, *Felsefe Din ilişkileri: Fas'u'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah yayınları, İstanbul 1985.
- Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafütü't-Tehafüt)*, (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Kırkanbar yayınları, Samsun 1986.
- Faslu'l Makâl fi mâ beyne'l hikmeti ve's Şeri'ati mine'l-ittisal* (Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Bekir Karlığa), İstanbul 1992.
- Telhîsü Kitâbi'n-Nefs* (thk. A. L. Ivry) Kahire 1994.
- Thomas, Aquinas, [*Opuscula philosophica*.] Ed. Raymundo M. SPIAZZI. Turin/Rom 1954.
- [*Opuscula theologica, vol. I: De re dogmatica et morali*.] Ed. Raymundo A. VERARDO. Turin/Rom (1954)² 1975.
- [*Opuscula theologica, vol.II: De re spirituali*.] Ed. Raymundo M. SPIAZZI. Turin/Rom (1954)² 1972.
- [*Summa contra Gentiles*] *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles*. Textus Leoninus diligenter recognitus. Ed. Ceslaus PERA collab. Petro MARC et Petro CARMELLO (2. vol.). Turin/Rom 1961.
- [*Summa contra gentiles* I, cap. 10-13. 15] "Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der "Summe der Theologie". Text mit Übers., Einl. U. Komm. von Horst SEIDL (PhB 330). Hamburg (1982) ²1986, pp. 1-37.
- [*Die Summe wider die Heiden*.] Nach der Lat. Urschrift dtsh v. H. Nachod u. P. Stern, erl. v. A. Brunner. I-IV Leibzig 1935-1937.
- [*Summa theologiae*], Editio Paulina. Rom (1964) ²1988.
- [*De unitate intellectus contra averroistas*]. [Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten von Thomas von Aquin](#), Thomas von Aquin, und Wolf-Ulrich Klünker von Freies Geistesleben (Sondereinband - 1987).
- [*Quaestiones disputatae De veritate*] Untersuchungen über die Wahrheit, Übertr. v. Edith Stein. 2. Bde., 3. erw. Aufl. Löwen/Freiburg 1964 (Edith Stein Werke 3, 4).
- [*Expositio super Librum Boethii de Trinitate*.] Rec. B. Decker, Leiden 1965.

-[Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.] Ed. P. Mandonnet u. F. Moss, 4 Bde, Paris 1929-1947.

İkincil kaynaklar

Akyol, F. (2005). *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, İstanbul: Homer Kitabevi.

Sarioğlu, H. (2003). *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Litera yayıncılık.

Bedevisi, Abd al-Rahman (2002). *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, (çev. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık.

De Libera, A. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. Ayşe Meral), İstanbul: Litera Yayıncılık

Karlığa, B. (2004). *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Kenny, A. (1999). *Thomas v. Aquin*, (Aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger), Herder, Freiburg im Breisgau: Herder.

Aristoteles, (1995). *Über die Seele*. Griechisch-Deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar, hg. V. H. Seidl, Hamburg.

Gilson, E. (1972). *Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, (6. Baskı) Paris: PUF.

Hoenen, M. J. F. M. (1995). "Metaphysik und Intellektlehre. Die aristotelische Lehre des „intellectus agens im Schnittpunkt der mittelalterlichen Diskussion um die natürliche Gotteserkenntnis", *Die Zeitschrift Theologie und Philosophie* 70, s. 405-413.

Hödl, L. (1989). "Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus", *MM* 20, s. 19-35.

Kluxen, W. (1978). "Metaphysik und praktische Vernunft", *Thomas von Aquin*, Chronologie und Werkanalyse (erster Band) içinde, Hrsg. K. Bernath, Darmstadt .

Lutz-Bachmann, M. (1994). "Christlicher Glaube und Autonome Vernunft", *Zur Aktualität des Thomas von Aquin* içinde, Festschrift für Herbert Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien.

The Influence of Islamic Thought on Rational Interpretation of Christianity The Example of Saint Thomas and Ibn Rushd

Citation / ©-Dönmez, S. (2007). The Influence of Islamic thought on rational interpretation of Christianity the example of Saint Thomas and Ibn Rushd. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7(2), 21-38.

Abstract- It is accepted that the christian Thomas Aquinas had a line of thinking along his lifetime against to muslim Ibn Rushd (Averroes) and Averroism. In my opinion, Thomas was not always able to keep to this line of thinking. In fact, he virtually became a hidden Averroist, arguing Ibn Rushd's own opinions against Averroism which misinterpreted Ibn Rushd in many philosophical problems. Thomas firstly was excommunicated because of his some views and then declared the Saint by the church. In the last century, his religious interpretations based on the hypothesis telling faith is not in contradiction with mind, were accepted as official doctrine by World-Catholic Church. Islamic philosophy has a significant influence on Saint Thomas' rational interpretation of Christianity which has been insistently attached importance by today's World-Catholic Church. Even, the positive effect of muslim philosophers is sine qua non for his being Saint Thomas. In this study, Ibn Rusdh's positive effect on ideas of Thomas is opened to discuss in the light of original sources.

Keywords- Albertus Magnus, Ethic, Second Analyticals, Science, The Philosophy of Middle Age.

Gürcüler Arasında İslamiyet'in Yayılması

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÇOĞ*

Atıf / ©- Çoğ, M. (2007). Gürcüler arasında İslamiyet'in yayılması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 39- 54.

Özet- Gürcü toplumunda Hristiyan olmadan önce, totemist ve natüralist geleneklerin ağırlıkta olduğu geleneksel halk inançları hâkimdi. Hristiyanlığın yayılması ile birlikte Katolik mezhep inancı bölgede hâkim olmuştur. XI. Yüzyıldan itibaren Batı Gürcistan'da Katolik, Doğu Gürcistan'da Ortodoks mezhebi etkili olmuş, zamanla bütün Gürcistan'da Ortodokslar söz sahibi olmaya başlamışlardır. Gürcistan'da kilisenin milli karakterli olması ve Hristiyan kiliseler arasındaki teolojik tartışmalardan uzak kalmaları, daha geç müslüman olmalarına sebep olmuştur. Bu çalışmada İslamiyet'in yayılma sürecini ve bunda etkili olan belli başlı faktörleri ortaya koymaya çalışacağız. İslam ordularının bölgeye hâkim olması ile birlikte İslam dini yavaş yavaş etkisini hissettirmeye başlamıştır. Arap, Türk ve Moğol hâkimiyetinde Gürcüler arasında bireysel ve küçük gruplar İslam dinini benimseye başlamıştır. Moğol istilasında zayıflayan kilise teşkilatı zamanla işlevini yitirmiştir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı ve İran hâkimiyetinde Gürcüler arasında büyük topluluklar arasında İslam yayılmaya başlamıştır. İran'da kalan müslüman Gürcüler bu devletin iç siyasetinde dengeleri etkileyecek kadar önemli nüfuzla sahip olmuşlardır. İslam kültür ve medeniyeti, Endülüs ve Sicilya örneklerinde olduğu gibi Gürcü kültür ve edebiyatını etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler- Gürcüler, İslamlaşma, Din, Osmanlı, İran.



Türk ve İranlıların Gürcistan, Rusların Gruzya, Yunan ve Romalıların İberya dedikleri Gürcistan, Kafkas sıra dağlarının güney kesiminde yer alır. Gürcüler efsanevi ataları Kartlos'a izafeten kendilerine *Kartvel*, Gürcistan'a da *Kartveller*'in yurdu anlamında

* Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Sakartvelo adını vermektedirler. Ülkenin bu günkü nüfusu yaklaşık altı milyon civarındadır¹. Buna ilaveten ekserisi İran ve Türkiye’de olmak üzere farklı ülkelerde Gürcü yaşamaktadır.

Gürcülerin dini tarihine bakıldığında ilk dönemlerinde totemist ve natüralist unsurlar taşıyan geleneksel inançların hâkim olduğu görülür. Ancak bu zamanla politeist bir karakter kazanmıştır. Hristiyanlık Batı Gürcistan’da M.S birinci yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamıştır. İlk gelen misyonerler Kudüs ve Antakya kiliselerine mensup olduklarından dolayı başlangıçta bu kiliselerin etkisi altında kalmışlardır. V. yüzyılda resmi din haline gelen Hristiyanlık, ülkenin her yanında birlik göstermemiş, Hristiyan dünyasındaki mezhep çatışmaları az da olsa hissedilmeye başlanmıştır. Katolik ve Ortodoks olarak ikiye ayrılan Hristiyanlık içi çatışmalarda zamanla Ortodoks mezhebi ülkede hâkim olmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra Monofizit kiliseler de dini hayatta etkili olmuşlardır².

Dünya tarihi göz önüne alındığında, Arap yarım adasından çıkarak kısa sürede Asya’nın büyük bir kısmını hâkimiyetine alan Müslüman Araplar, aynı zamanda farklı milletlerin İslam dinini kabullenmesine vesile olmuşlardır. Ancak bütün İslam tarihi göz önüne alındığında farklı milletlerin İslam’a girmesi ile ilgili karşımıza çıkan sorunlardan biri de kaynak eserlerdeki bilgi azlığıdır. İslamiyet’te, Hristiyanlıktaki gibi sistemli bir din değiştirme politikası veya İslamlaştırma müessesesi olmadığı için kaynaklar bu konu üzerinde fazla durmamışlardır. Buna karşın kilise kayıtlarında fertlere varıncaya kadar çok sayıda malzeme bulmak mümkündür³.

İlk Arap akınları ile İslam’la tanışan Gürcülerin İslam’ı benimsemelerini beş dönemde ele almak gerekir. Müslüman Araplar, Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar ve İranlılar hâkimiyetinde geçen süreçte Gürcüler arasında İslam dini yayılmıştır. Gürcülerin yoğun olarak İslam

¹ Mirza Bala, “Gürcistan”, *MEB İA*. IV, Eskişehir 1997, s. 837; Davut Dursun, “Gürcistan”, *DİA*. İstanbul 1996, s. 311.

² Sami Kılıç, “Gürcülerin Dini Tarihçesi”, *Dini Araştırmalar*, VIII/22, s. 63-74.

³ Söz konusu İslamlaşmada sosyal ve siyasi faktörlerin yanı sıra, daha peygamberin sağlığında önemli faziletlerden kabul edilen gayr-i müslimleri İslam’a kazandırma emeli vardı. Ancak bu konuda İslami kaidelere göre kimseye kesinlikle zorlama yapılamaz. Bundan dolayı Hristiyanlıkta olduğu gibi sistemli bir İslamlaşmadan bahs edemeyiz. Bundan dolayı ihtida hareketlerini İslamlaşma olarak tarif etmek gerekir. T. W. Arnold, *İntişâr-ı İslam Târîhi*, haz: Hasan Gündüzler, Ankara 1982, s. 20-26; Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* İstanbul 1998, s. 265.

dinine girmeleri, Osmanlı ve İran tesiriyle XVI. asırdan itibaren gerçekleşmiştir. Şüphesiz bu durum sadece bu yüzyıllarda birden bire gelişmemiştir. Daha ilk Müslüman Arap hâkimiyetinden itibaren kültürel etkileşim vasıtası ile Gürcüler İslam dinini yavaş yavaş tanımışlar, şartlar olgunlaşmaya başlamıştır. Ardından Selçuklular, Moğollar, Safeviler, Osmanlılar hâkimiyetinde, ilk önce bireysel daha sonra toplu olarak İslam'a girmeye başlamışlardır.

Hz. Ömer iktidarında Suriye, Filistin ve İran'ı ele geçiren Müslümanlar Kafkas bölgesine dayanmıştı. 640'lı yıllarda Arap orduları Azerbaycan'dan Derbent geçidine kadar olan bölgeyi ele geçirirken,⁴ 645-646'da ise Habib b. Mesleme'nin Tiflis ve çevresini fethetmesiyle⁵ Gürcistan'da İslam hâkimiyeti başlamıştır. Bu döneme kadar bölgeye hâkim olmaya çalışan Hazarlarla mücadele içerisinde bulunan ahali, İslam ordusu komutanına, kendilerinden haraç alınmamasını, bunun karşılığında Hazarlara karşı yürütülecek mücadelede Araplara yardım edeceklerini vaat etmişlerdir. Komutan bu şartları kendisinin kabul edemeyeceğini söyleyerek yapılan bu teklifi Hz. Ömer'e iletmış, halifenin de kabul etmesiyle Hazarlara karşı birlikte mücadele edilmesi esasında iki taraf arasında antlaşma imzalanmıştır⁶.

Habib b. Mesleme idaresinde Tiflis'e İslam'ı tebliğ için Abdurrahman b. Cez'in gönderildiği ve çok sayıda Gürcünün Müslüman olduğu kaydedilmektedir. Ancak bu konuda teferuatlı bilgi bulunmamaktadır⁷. Emevîler döneminde Gürcistan tamamen fethedilerek el-Cezire valiliğine bağlı idari birim olarak yönetildi. Daha sonra Hişam b. Abdilmelik zamanında Azerbaycan, İrminiye, Şirvan ve Gürcistan'ı içine alan bölge ayrı bir valilikle idare edilmeye başlanmıştır. Abbâsîler Şirvan ve İrminiye'yi eyalet haline getirip Tiflis'te ayrı bir İslam emirliği kurdular⁸.

⁴ Yakubî, *Târihu'l Yakubî*, II, Beyrut, s. 156; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, III (nşr., A. Ağırakça), İstanbul 1991, s. 32 vd; Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, nşr., A. Bakır, Ankara 2001, s. 188 vd.; Belazuri, *Fütuhu'l Büldan*, çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 278 vd.; L.N. Gumiliev, *Hazar Çevresinde Bin Yıl*, çev: Ahsen Batur, İstanbul 2003, s. 208.

⁵ M. F. Brosset, *Gürcistan Tarihi*, Gürcüceden çev: Hrant Andresyan, Haz: Erdoğan Merçil, Ankara 2003, s. 202.

⁶ Hazar-Arap çatışması hakkında ayrıca bkz., İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1988, s. 159 vd.

⁷ Hüsamettin Karamanlı, "Gürcistan", *İA*. İstanbul 1996, s. 312.

⁸ Belazuri, s. 212; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, çev: Abdullah Köse, İstanbul 1989, s.68.

VII. yüzyıldan itibaren Gürcülerle siyasi mücadeleye başlayan önemli devletlerden biri Hazarlardır. Gürcüler belli dönemlerde Hazarlar ile ittifak yaparak Araplara karşı mücadele etmişlerdir⁹. Bu durum tam tersi, Gürcü-Arap ittifakı şeklinde tezahür etmiştir. Ancak her türlü ittifak Müslümanların Gürcistan üzerindeki hâkimiyetini engellemeye yeterli olmamıştır¹⁰.

Bahsi geçen bu emirlik döneminde sayıları az olmakla birlikte yerli halk arasında İslamiyet yayılmaya başlamıştır. Tiflis'teki emirlik zamanla Arapların yoğun ilgisi sonucu şehirde önemli bir İslami merkez olmaya başladı. Ermenilerle önemli mücadelelere sahne oldu¹¹. Bilhassa ilk yüz yıllık zaman dilimi içinde Gürcüler ile Müslüman Araplar arasında büyük mücadeleler olmuştur. Bu mücadeleyi destekleyen Gürcü şairlerin ifadelerine bakılacak olursa Gürcüler arasında Müslüman bir grup olduğu anlaşılmaktadır. Zira Gürcü aydınlar söylemlerinde, dini ve kültürel bakımdan saf değiştiren yerli halka karşı serzenişte bulunmaktadırlar¹². Emevî ve Abbâsî hâkimiyetindeki bu ilk İslam hâkimiyeti Gürcistan'da ilmi ve kültürel canlanmanın ayrı bir devresini teşkil eder. X.yüzyılın başlarında Tiflis, Yahudi ve İslam öğretilerinin önemli bir merkezi durumuna gelmiştir. Bunda şüphesiz Abbâsîler dönemindeki fikir hürriyetinin ve ilmi atılımın tesirini vurgulamak gerekir. Bu durum Abbâsîler devrindeki ilmi hareketliliğin, sadece merkezlerde değil uzak diyarlarda da etkisini gösterdiğini ortaya koymaktadır. İslam'ın parlak medeniyeti ile tanışarak Gürcistan'da meydana gelen bu fikir özgürlüğü ve ilmi hareketlilik, din adamları arasında dikkate değer bir hareketlenmeye neden olmuştur. Kilisenin dogmatik ve zorlama yoluyla yaşatmaya çalıştığı fikirlere, Gürcü aydınlar karşı gelmişlerdir. Kilisenin sanat ve edebiyat alanındaki kısıtlamalarına aldırmadan hür iradeler ile özgün eserler meydana getirmişlerdir. Misal vermek gerekirse, saray şâirlerine ve kronikçilere büyük önem verilmiştir. İoane Şavteli, Kral Davit'e *Mesih'in Kölesi* adında bir kaside yazmış, Sargis Tmogveli, Fahrettin Cürcani'nin *Vis ve Ramin'in aşkını anlatan Part*

⁹ M. İ. Artamanov, *Hazar Tarihi*, Çev: Ahsen Batur, İstanbul 2004, s. 280, 285, 323.

¹⁰ L.N. Gumilëv, *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, nşr.: A. Batur, İstanbul 2003, s. 73

¹¹ Garnik Asatran, *The Muslim Community of Tiflis (8.-19. Century)*, Iran and Caucasus, Brill, Leiden 2004, s. 30-35.

¹² Nikoloz Berneşvili-Simon Canaşia, *Gürcistan Tarihi*, çev: Hayri Hayrioğlu, İstanbul 200, s. 117.

aşk hikâyesini Farsça'dan Gürcüceye çevirmiştir¹³. XII. Yüzyıla değin süren bu fikri canlanma malum olduğu üzere Avrupa'da Rönesans adı ile ancak XVI. yüzyılda gerçekleşmiştir¹⁴.

Abbâsî ordusunda asker olarak Kafkas bölgesine akınlar düzenleyen Türkler, bölgeye gelen ilk Müslüman Türkler olurken, Tuğrul Bey'le birlikte Gürcistan'a düzenli olarak askeri seferler düzenlemişlerdir. Gürcülerin büyük bir iç mücadeleye girdiği dönemde geniş Türkmen kitleleri Irak, Ahvaz ve Hulvan taraflarına doğru yığılmış ve bu bölgelerin ahalisi Bağdat'a doğru kaçmaya başlamıştı. Bu karmaşanın önüne geçmeye çalışan halife, Tuğrul Bey'e şikâyetle bulunmuş, Selçuklu Sultanı da kalabalık Oğuz topluluğunu, daha önce Kutalmış'ın çekilmek zorunda kaldığı Gence ve Doğu Anadolu'ya yönlendirerek meseleye çözüm bulmuştu.¹⁵ Oğuzların bölgeye iltihakından sonra Kutalmış da ara verdiği seferleri yeniden başlatmış ve 1054'te Kars'a akın düzenlemiş ancak hisarı alamadığı için kenti ele geçirememişti¹⁶.

Tuğrul Bey'in (1054) harekâtından sonra, Gürcülere yönelik fazla faaliyet olmamıştır. Ancak Sultan Alp Arslan'ın (1063-1072) iktidara gelmesinden sonra, Gürcüler Büyük Selçuklu Devleti'nin hakimiyeti altına girmiştir. İlk olarak Bizans üzerine hareket eden sultan bu amaçla Kafkas bölgesinde fetih hareketlerine girişti. Gerçekleştirilmek istenen Anadolu fethi için bu bölgenin önemi çok büyüktü. Oğlu Melikşah ve veziri Nizâmülmülk'ü Nahçıvan'da bırakarak kendisi Gürcistan yönelmiştir. Düzenlenen bu seferde Tiflis ve Çoruh arası tamamen ele geçirilerek, bölgedeki üstünlüğü çevredeki bütün teşekküller tarafından kabul edilmiştir. Bu konuda ilk adımı atan Gürcü Kralı Bagrat olmuş, cizye vermek sureti ile Sultana itaat etmiştir¹⁷. Onu Şirvan Emiri takip etmiş, kızını Alp Arslan'a vermek suretiyle Sultan'a

¹³ David Marshall Lang, *Gürcüler*, çev: Neşenur Domaniç, İstanbul 1994, s. 92, 95, 150.

¹⁴ Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 2006, s. 23.

¹⁵ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1993, s. 129 vd.

¹⁶ V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, London 1953, s. 170; Yaşar Bedirhan, *Selçuklular ve Kafkasya*, Konya 2000, s. 145 vd.

¹⁷ Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme, I*, haz: Erdoğan Merçil, İstanbul 1997, s. 60-65; Hüseyini, *Ahbârü'd Devleti's-Selçukiyye*, haz: Necati Ulgal, Ankara 1943, s. 24; Y. Bedirhan, *Selçuklular ve Kafkasya*, s. 160.

akraba, Selçuklulara müttefik olmuştur¹⁸. Böylece doğuda Türk kuvvetlerine direnebilecek en önemli unsurlardan biri bertaraf edilmiş oldu. Hâkimiyet altına alınan bölgede Ahılkelek ile Kars arasında bulunan Lori halkı İslam dinine girmiştir¹⁹. Bu fetihlerden sonra Kafkas halkları arasında Müslümanlara karşı düşmanlık hisleri de azalmaya başladı. Alp Arslan birinci Kafkas seferinden sonra Malazgirt savaşı öncesi (1067) Kafkaslara bir sefer daha düzenlemiştir. Ancak Sultan Kavurt isyanı ile uğraşırken Kafkaslarda iç karışıklık baş göstermesi üzerine Kavurd isyanını bastıran sultan tekrar Gürcistan'a yönelerek Gürcü ve Abhazları tekrar hâkimiyet altına aldı. Tiflis'i ele geçirip burada bir cami yaptırdı. Yine bu sefer sonucunda feodal beylerden Agsartan'ın Müslüman olduğu kaynaklarda nakledilmektedir²⁰.

Anadolu Selçukluları dönemi, Türk-Gürcü ilişkilerinde siyasi mücadelenin ağırlıkta olduğu bir devre olarak görülmektedir. Buna rağmen evlilik bağları ve kültürel ilişkiler de artmıştır. Rükneddin Süleyman Şah Gürcü Kraliçesi Tamara ile arasındaki anlaşmazlık nedeni ile Gürcistana büyük bir sefer (1202) düzenlemiştir. Ancak aşırı kendine güven ve tedbirsizlik nedeniyle Türkler ağır bir yenilgi almışlardır. Allaaddin Keykubat zamanında, Gürcülerin Moğolları Türklerle karşı kıskırttığı endişesiyle Gürcistan'a büyük bir sefer daha düzenlendi. Harzemşah saldırılarından iyice yıpranan Gürcüler bu mücadelede hiçbir varlık gösterememişlerdi²¹. Yapılan anlaşma maddelerinden biri gereğince kraliçe Rosudan kızını Gıyaseddin Keyhüsrev'e vermeyi kabul etti ve Hristiyan olan bu Gürcü prensesi için sarayda bir kilise yapılarak ve din adamı görevlendirilmiştir. Nitekim aynı şekilde bir Gürcü ileri gelenin kızı ile Münüddin Pervane de evlenmiştir²². Dini hoşgörüyü verilebilecek en iyi örneklerden olan bu hareket, aslında Türklerin hâkimiyeti altına aldıkları bütün topluluklara gösterdiği davranışa da misal teşkil edebilir. Fetih öncesi şiddetli mücadeleler yapsalar da, bir beldeyi ele geçirdik-

¹⁸ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, çev: Hrant Andresyan, Ankara 1987, s. 118 vd; Claude Cahen, *Osmanlıdan Önce Anadolu'da Türkler*, çev: Yıldız Moran, İstanbul 1979, s.85.

¹⁹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyet*, s.155.

²⁰ Mükrimin Halil Yınanç, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944. s. 64; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s. 164.

²¹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 254, 374.

²² Claude Cahen, *Osmanlı'lardan Önce Anadolu'da Türkler*, s. 85; *Urfalı Mateos*, s.118; M. F. Brosset, *Gürcistan Tarihi*, s. 404.

ten sonra hangi dinden olursa olsun tebaalarına karşı dini hassasiyet göstermişlerdir²³. Oryantalist müelliflerinde araştırmalarında ifade ettiği gibi bilhassa XII. Yüzyılların başında Tiflis'teki Müslüman toplum hatırı sayılır derecede ilerleme göstermiştir. İlimi ve ticari gelişmenin yanı sıra şehrin idari yapılanmasında söz sahibi olmuşlardır. Örneğin bir Kadı ve Muhtesip, bir rahip kadar şehrin yönetimine katılmaktaydı²⁴.

Gürcistan'da İslami hâkimiyeti ve canlanmanın meydana geldiği diğer bir dönem Harzemşahlar dönemine rastlamaktadır. Bir süre Türklerin elinden çıkan Tiflis, Celâleddin Harzemşah'ın 1225 yılında Gürcü, Lezgi ve Abaza, Kıpçaklardan oluşan orduyu yenmesi ile Tiflis Müslümanların eline geçmiştir. Bu mücadele öncesi Kıpçaklar Harzemşahlar'ın tarafına geçmişlerdi. Bu hâkimiyet döneminde şehirde kültürel manada önemli faaliyetler görülmüştür²⁵. Celâleddin Harzemşah zamanında Gürcüler Müslümanlar üzerine sürekli saldırılar yapıyorlardı. Hem bu akınların önlenmesi hem de doğudan gelen büyük Türk göç yollarının emniyete alınması bakımından bu hâkimiyet büyük önem taşımaktaydı²⁶.

Gerek ilk İslam devletleri gerek sonradan bölgeye hâkim olan Türk devletleri devresinde Gürcüler arasında evlilik bağları ile bireysel olarak ya da feodal beylerin tercihi ile Müslüman olanlar olmuştur. Haliyle nüfuzu geniş olan feodal beylerin İslam'a girmesinin tebaaları üzerinde de etkili olduğu göz ardı edilemez. Buna ilaveten Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devleti zamanında yine bireysel ve grup olarak İslamlaşan Gürcüler vardır. Bu da, esirler ya da satın alınan köleler vasıtası ile gerçekleşmiştir. Selçuklu sarayındaki Gulamhâneler sarayda ya da büyük şehirlerdeki köle okulları idi. Buralarda küçük yaşta satın alınan ya da esir edilen çocuklar, Baba denilen görevlilerce eğitilip²⁷ kısa sürede İslam ve Türk kültürü ile yetiştirilip İslamlaşıyordu. Söz konusu uygulama daha ziyade Ermeni ve Rumlar arasında gerçekleşmekle birlikte, Saltuklular başta olmak üzere Doğu Anadolu Türk devletleri ve Anadolu Seçuklularında Gürcülere de uygulanmaktaydı. Bu çocukların sarayda ve orduda önemli mevkilere gelmeleri diğer ırkdaşları arasında İslam'a karşı bir yöneliş mey-

²³ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s. 353.

²⁴ R. Lewy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1962, s. 335-340.

²⁵ Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1993, s. 108.

²⁶ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s. 273.

²⁷ Speros Vıryonis, "Selçuklu Gulamı ve Osmanlı Devşirmesi", çev: Mehmet Öz, *Söğütten İstanbul'a*, İstanbul 2001, s. 517-554.

dana getiriyordu. Hem Selçuklu hem de Osmanlı Devletinde çok sayıda Gürcü asker ve bürokrat bu vesile ile bürokraside yer almış ve bu da İslamlaşmanın önünü açan unsurlardan biri olmuştur²⁸.

Bütün İslam âleminde olduğu gibi Gürcistan bölgesinde de iz bırakan unsurlardan biri Moğollardır. Celalettin Harzemşah'ı mağlup ederek Kafkas bölgesine hâkim olan Moğollar, Gürcistan bölgesinde bir hayli direnişle karşılaşmalarına rağmen, bölgeyi ellerine geçirmişlerdir. Gürcülerin çetin mücadeleleri bölgenin dini ve siyasi tarihi bakımından dikkate değer sonuçlara zemin hazırlamıştır. Moğollar girdikleri ülkelerin çoğunda iktisadi ve sosyal yönden değişime vesile oldukları gibi aynı şekilde Gürcistan'da da sosyal ve dini dönüşüme neden olan olaylara öncülük etmişlerdir. Her şeyden önce gerek İlhanlılar döneminde gerekse Timur devrinde²⁹ Moğol hâkimiyetine direnç gösteren Gürcistan'da halkın çoğu yer değiştirmek zorunda kalmıştır³⁰. İktisadi ve sosyal bunalımın yanında bizi ilgilendiren en önemli husus dini mevzuda gerçekleşmiştir. Moğolların yoğun baskısı ile kökleşmiş olan Kilise teşkilatı iyice yıpranmış, ülkenin büyük bir kesiminde fonksiyonunu yitirmiştir. XIII. yüzyılda başlayan bu çözülme Gürcülerin toplu halde İslam'a girmeye başladığı XVI. yüzyılda zirve noktaya ulaşmış ve halkın din değiştirmesinde önemli bir etken olmuştur. Ancak bu tahribata rağmen Gürcistan'da tıpkı Abbâsiler döneminde olduğu gibi kültürel ve iktisadi canlanmanın meydana geldiği görülmektedir³¹.

Osmanlı Devleti'nin Gürcistan sınırlarına dayanması ve güneybatı bölgesinin hâkimiyet altına alınması Fatih'in Trabzon'u alması ile başlamaktadır. Ancak bundan önce Osmanlı donanmasının adı geçen sahalara ve Karadeniz kıyılarına seferler düzenlediği bilinmektedir. Trabzon'un Osmanlı topraklarına katılması ile artık Gürcistan sınır olmuş ve 1479'da

²⁸ Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, İstanbul 1999, s. 139;

²⁹ Bu dönem için bkz. Nizamüddin Şami, *Zafernâme*, çev: Mecati Ulgal, Ankara 1987, s. 334-342; Yaşar Yücel, *Timur'un Orta Doğu Anadolu Seferleri ve Sonuçları*, Ankara 1989, s. 118-120.

³⁰ Bertold Spuler, *İran Moğolları (İlhanlılar)*, Çev: Cemal Köprülü, Ankara 1987, s. 231,245,342.

³¹ Deguignes, *Hunların, Moğolların, Türklerin Sair Tatarların Tarih-i Umumîsi*, II, Ter: Hüseyin Cahit Yalçın, Tanin Matbası, İstanbul 1924, s. 611-614; Bknz. M.F. Brosset, *Historie De La Georgia*, II, Petersburg 1849, s. 227-235; Plato Joselian, *A Short History of Georgina Churgch*. London 1856, s. 125 (İntişar-ı İslam Tarihinden naklen): W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, haz: Fuat Köprülü, Ankara 1977, s.63.

Acaristan, Borçka ve Maçahel vilayetleri Osmanlı topraklarına katılmıştır³². Kendini iyice hissettiren Türk tehlikesi karşısında Gürcü prensleri Hristiyan devletlerden yardım istemişler ancak, istedikleri cevap gelmemiştir³³.

Yavuz Sultan Selim Trabzon Valiliği zamanında bölge ile ilgilenmiş Güryel ve İmeret eyaletlerini Osmanlı topraklarına katmıştır. Yavuz'un Çaldıran seferinde Gürcistan'ın Doğu vilayetleri olan Kartli ve Kaheti'de Osmanlı sınırlarına dâhil edilmiştir³⁴. Ancak Gürcistan'ın doğuda kalan toprakları sürekli Osmanlı hâkimiyetinde kalmamıştır. Aynı coğrafyada güçlü diğer bir devlet olan İran sık sık bölgeye akınlar yapmış ve bu yüzden Osmanlı ile arası açılmıştır. Nitekim bölgedeki Gürcü prenslerinin sürekli yardım isteği, İran'ın doğu'da dini propaganda yapması, Kanuni'nin İran üzerine seferler yapmasına neden olmuştur³⁵. Bu seferlerden sonra Amasya Anlaşması ile Güneybatı Gürcistan'da Osmanlı hâkimiyeti iyice yerleşmiştir. Buna karşılık Doğu Gürcistan İran sınırlarında kalmıştır³⁶. Ancak bu anlaşmaya her iki taraf da fazla sadık kalmamış, Gürcistan toprakları zaman zaman Safeviler ile Osmanlılar arasında mücadele alanı olmuştur³⁷. XVI. Asrın sonlarında Dadyan, İmeret ve Guril'de tahrir yapılarak sancak haline getirilmiştir. Aynı şekilde geniş bir tahrir yine XVIII. asırda gerçekleştirildi³⁸.

Osmanlı hâkimiyetine giren Gürcistan bölgelerinde İslamlaşma ilk önce feodal beyler arasında başlayıp ve zamanla halk arasında yayılmaya başlamıştır. 1592 tarihli bir Ruznam-

³² Hanefi Bostan, *XV. ve XVI. Asırlarda Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*, Ankara 2002, s. 385-389.

³³ Emile Janssens, *Trebizonde en Colchide*, Brüksel 1969, s. 147.

³⁴ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, IV, Haz: İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1992, s. 12,198,338.

³⁵ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, İstanbul 1962, s. 53-55; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, Ankara 1988, s. 105-110.

³⁶ Fahreddin Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi*, Ankara 1976, s. 98.

³⁷ Nâima Mustafa Efendi, *Nâima Tarihi*, III, haz: Zuhuri Danişman, İstanbul 1968, s. 1197.

³⁸ Münir Aktepe, *Şemdani-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi*, İstanbul 1978, s. 93-93.

çe'de anlaşıldığına göre Şavşat bölgesinde Müslüman olan feodal beylerin ardından halk arasında da İslam'ın hızla yayılmaya başladığı görülmektedir³⁹.

Batı Gürcistan'da bu gelişmeler yaşanırken 1599 yılında eyalet yapılan Tiflis'in başına Simon Han getirilmiş, ancak bu prens bir süre sonra isyan etmiştir. Bunun üzerine yakalanaarak İstanbul'a gönderilmiş ve zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. Simon burada Müslüman olarak Mehmet Paşa adını almıştır⁴⁰. Bu yıllarda Gürcülerin Aznaur kabilesinden bazı beylerin Müslüman olması halk arasında İslamlaşmanın önünü açan diğer unsurlardan biri olmuştur⁴¹. Şavşat bölgesinin İslamlaşmasından sonra Ahıska ve batısında İslamlaşma hızla devam etmeye başlamış ve bu Gürcüler aynı zamanda Osmanlı Devleti yapısı içinde askeri ve bürokratik mevkilerde görev almaya başlamışlardır⁴². Osmanlı Devletinde İslam'a girmeye yatkın ve devlete sadık olanlara Tımar ve Zeamet verilerek İslamlaşmaları göz ardı edilmeyecek önemli faktörlerden biridir. Sözelimi Batum Beylerbeyi başkentten bu konuda istekte bulunmuştur. Söz konusu istekte Guria Beyi'nin hizmetinde olanlardan birinin İslam'a meyilli olduğunu, Müslüman tacirlere de yardım da bulunduğunu ifade ederek adı geçen kişiye zeamet verilmesinin uygun olacağını dile getirmektedir. Buna benzer uygulamalar ve din değiştirme örneklerini Osmanlı belgelerinde sıkça görmek mümkündür⁴³.

XVIII. Yüzyıldan itibaren Güneybatı Gürcistan'da hem Osmanlı hâkimiyeti güçlenmiş hem de İslam iyice yayılmaya başlamıştır. Bunda iki asırdır devam eden birlikteliğin etkisi önemlidir. Bunun yanı sıra önemli bir unsur da Rusya'nın Kafkasya ve Orta Asya'daki yayılmacı politikasıdır. Rusya bir yandan Balkanlarda Panславizm hareketini başlatırken bir yandan da Kafkas halklarını Osmanlıya karşı kıskırtmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti aynı şekilde Kafkas halklarını kendine çekmeye çalışmıştır. Neticede Rus-Osmanlı mücadelesinde, Müslüman olan Gürcüler Osmanlı'yı desteklemiştir. Bu aynı zamanda Anadolu toprak-

³⁹ Nebi Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı Gürcistan İlişkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000, s. 143; Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, XIII, İstanbul 1977, s. 350.

⁴⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 108.

⁴¹ Nikoloz Berneşvili-Simon Canaşia, *Gürcistan Tarihi*, s. 212.

⁴² Ronald Gregor Suny, *The Making of The Georgian Nation*, London 1989, s. 52; Fahrettin Çiloğlu, *Gürcülerin Tarihi*, İstanbul 1993, s. 78.

⁴³ Nebi Gümüş, *Osmanlılar'ın Gürcistan'ı Fethi ve İslamlaşma Hareketleri(XVI: Yüzyıl)*, Osmanlı, C.I, Ankara 1999, s. 332.

larına göçün de başlangıcı olmuştur⁴⁴. Nitekim XIX. yüzyılın sonlarına doğru Müslüman Gürcülerin büyük bir kısmı Osmanlı topraklarına gitmiştir.

Türk-Rus mücadelesi sırasında başlangıçta Rusya'yı tercih eden Hristiyan Gürcülerin, bu seçimlerinde hatalı davrandıklarını anladıklarını görmekteyiz. Müslüman Gürcülerle birlikte sık sık Osmanlı Devletinden yardım talebinde bulunmaları bu hakikati ortaya koymaktadır. Osmanlı arşivlerinde yardım isteğinde bulunan çok sayıda dilekçe bulunmaktadır⁴⁵. Hristiyan Gürcüleri Ruslardan nefret ettiren onların Ruslaştırma politikasıdır. Aslında her ikisi de Ortodoks mezhebine mensup olmalarına rağmen, Ruslar, Gürcü kilisesi ve din adamlarını, tamamen Çar'a bağlı, hiç bir dini ve siyasi inisiyatifi olmayan memur olarak kendilerine bağlamak istiyorlardı. Öte yandan Osmanlı döneminde Gürcüler arasında İslamiyet'in zorla yayılmadığı, bunu büyük ölçüde insanların kendi isteklerine bıraktığı her olayda kendini gösterir. İslamlaşmayı teşvik etmek için doğal olarak bazı vergilerin azaltılması, askerlik ve memuriyet gibi bazı teşvik unsurlarının olması da gayet doğaldır⁴⁶. Bu konu da gösterilecek bir hayli delil olmakla birlikte, 1872 yılına ait bir mahkeme davası, Türklerle Ruslar arasındaki halkı idare etme farkını ortaya koymaktadır. Söz konusu mahkeme kararında Ruslara ve Hristiyanlara 33 hektar arazi verilirken, Müslümanlara 8 hektar arazi verilmektedir⁴⁷. Hâlbuki Osmanlı cizye vergisi dışında gayri Müslim halktan vergi almamıştır. Cizye müsteşriklerin abarttığı gibi ağır bir vergi değil, bir nevi Müslümanlardan alınan zekât vergisinin karşılığıydı.

Osmanlı'nın din ve fikir hürriyetinin yanı sıra, yukarıda kısaca değinildiği üzere İslamlaşmayı kolaylaştıran etkenlerden biri de Hristiyan kiliselerinin Gürcistan'daki zayıflamış yapısıdır. Moğol baskısı ile yıpranan kilise teşkilatı, iç ve dış siyasi buhranla XVIII. yüzyılda, bilhassa merkezi yerlerde iyice zayıflamış, hatta halka baskı yapar hale gelmişti. Nitekim bu yüzyılda bölgede izlenimlerde bulunan seyyahlar bu gerçeği eserlerinde dile getirmişlerdir.

⁴⁴ Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Ankara 1993, s. 263; Ahmet Gündüz, "Rusların Türk İllerinde Yayılması ve Osmanlı Devletine Yapılan Türk Göçleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 161, Nisan 2006, s. 74.

⁴⁵ Şinasi Altundağ, "Osmanlı İdaresi ve Gürcüler", *AÜDTCFD*, XI/1-2, Mart-Haziran 1952, s. 79-90.

⁴⁶ J.W. Hammer, *Osmanlı Tarihi*, VII, İstanbul 1986, s. 298; Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev: Metin Karabaşoğlu, İstanbul 1993, s. 583-585.

⁴⁷ Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkasya Göçleri*, Karadeniz Teknik Ün., Trabzon 1996, s. 24-45.

XIX. Yüz yılda artan Rus baskısıyla Gürcüler arasında İslam iyice yayılırken, kuzeylerindeki Çerkezlerin de bir nevi milli dini haline gelmiştir⁴⁸.

Osmanlı-Rus çekişmesi bu şekilde cereyan ederken Safeviler, Gürcülerin İslamlaşmasında hatırı sayılır katkıları olan devletlerden biridir. Safeviler çevrelerindeki Hristiyan teşekküllere düzenli akınlar yaparken hem dini hem de siyasi nüfuzunu geliştirmek için Kafkas bölgesine hâkim olmak istemişlerdir. Uzun yıllar süren siyasi-askeri mücadeleler beraberinde kültürel ve dini etkileşimi getirmiştir. Şah Tahmasb zamanında başlayan İslamlaşma hareketleri XVII. yüzyılın başlarında doruk noktasına ulaşmıştır. Tahmasb döneminde göç ettirilerek gelen çok sayıda Müslüman Gürcü İran sarayında ve devletin önemli kademelerinde yer almaktaydı. Hatta Tahmasb'ın eşlerinden çoğu Gürcü ve Çerkez kökenliydi. Şah Tahmasb'dan sonra meydana gelen taht kavgalarında Ustacalu Türkmenleri ile Gürcülerin dengeleri değiştirecek kadar güçleri vardı⁴⁹.

Safevî devletin kuruluşunda ve gelişmesinde önemli etkileri olan Türkmenler zamanla İran'da hâkimiyeti ellerine geçirmeye başladılar. Şah İsmail'in ölmesinden sonra süreklili sorun çıkaran Türkmenlerin oldukça genişleyen nüfuzunu kırmak için Şah Abbas bir takım tedbirler almıştır. Bu amaçla Ermeni, Gürcü ve Çerkezlerden oluşan çok sayıda köleyi önemli mevkilere getirmek için yeniçerilik benzeri bir teşkilat kurdu. Buralardan yetişenler askeri ve idari önemli memuriyetlere atandılar. Bu politika ile Türkmenler kontrol altına alınmış, diğer sorunlar da çözülerek Abbas döneminde ülkede siyasi istikrar sağlanmıştır. Ülkede iç barışın sağlanmasında Abbas'a en önemli desteği verenlerin başında Gürcüler gelmektedir⁵⁰. Onun dönemi aynı zamanda Gürcüler arasında İslamlaşmanın en yoğun olduğu bir devirdir. 1614–1620 yılları arasında yaklaşık 200 bin kişiden oluşan Gürcü topluluğu İran içlerine yerleştirilmiştir. Yeni gelen bu Gürcüler hızla Müslüman olmaya başlamışlardır. Önceden gelen Gürcülerle birlikte İran'da büyük bir nüfuza sahip olmuşlardır. İslamlaşan Gürcüler hem idari sahada hem de ilmi ve kültürel çalışmalarda İran'da önemli mevkilere geldiler.

⁴⁸ Mary Henze, *19 Yüzyıl Seyyahlarına Göre Kafkaslarda Din*, çev: Ahmet Uysal, ODTÜ 1984, s. 2-5.

⁴⁹ Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev: Neşet Çağatay, Ankara 1992, s. 265; Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s.585.

⁵⁰ Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Türklerin Rolü*, Ankara 1976, s. 157; Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s.586.

Beylerbeyilik, valilik, hâkimlik yapan çok sayıda gürcü yetişmiştir. Bunlar sadece İran içinde görev almıyor, aynı zamanda Gürcistan'a idareci olarak gidiyorlardı. İran ediplerinden Keyhüsrev Han, Zeynel Beg, Şarzman Beg önemli Gürcü kültür adamlarından sadece birkaçıdır⁵¹.

Doğu Hristiyanları arasında Müslümanlığı en geç benimseyenler, Gürcüler ve Ermeniler olmuştur. Bunun başlıca sebepleri arasında Gürcü ve Ermeni kiliselerinin özelliğidir⁵². Bu kiliselerde dini lider, aynı zamanda milletin siyasi lideri olarak kabul edilmektedir⁵³. Bu bağlamda din değiştirmeyi siyasi bağımsızlığın kaybedilmesi olarak telakki ettiklerinden İslamlaşmaları geç olmuştur ve bu yöreye gelen istilacılara karşı çok sert tepkiler vermişlerdir. Ayrıca Hristiyanlar arasındaki teolojik tartışmalardan az etkilenmeleri bir başka sebep olarak gösterilebilir. Roma ve Bizans sınırları içindeki Hristiyanlar arasında beşinci asırdan itibaren çok ileri seviyede teolojik tartışmalar yapılmaktaydı. Din adamları arasında kavgalara, hatta mezhepler arasında katliamlara varan bu münakaşalar bilhassa Anadolu halkını bıktırmıştı⁵⁴. Tartışmaların yoğunlaştığı ortamda Müslüman milletlerin bölgeye hakim olması, bu münakaşaları, hem İslam hakimiyetini hem de İslamlaşmayı kolaylaştıran önemli amillerden biri haline getirmiştir. Kafkasların ve doğu Müslümanlarının coğrafi uzaklık nedeniyle söz konusu dini tartışmalardan uzak kalmaları, en azından onların Hristiyanlığa bağlılıklarını korumalarına vesile olmuştur⁵⁵.

Genel olarak tarihi süreç içerisinde İslami etkilenme söz konusu olduğunda müellifler belli coğrafyalardan bahsederler, İspanya, Sicilya, İtalya, Gürcistan ve Ermenistan. Bu sahalarda zaman zaman iki medeniyet arasında el değişirse de İslam medeniyetinin tesirlerini sürdürme bakımından hala gündemde kalmaktadırlar. Gürcüler ve Ermeniler her ne kadar Yunan kültürü ile münasebetlerini sürdürdüler ise de Arap, Fars ve Türk kültürünün tesirinden kurtulamamışlardır. Bilhassa Gürcü ve Ermeni edebiyatında Fars ve Türk kültürünün tesiri açıkça görülmektedir. Örnek vermek gerekirse orta çağın önemli gürcü şairlerinden Şota

⁵¹ Ronald Gregor Suny, *The Making of The Georgian Nation*, s. 49-51; Nikoloz Berneşvili-Simon Canaşia, *Gürcistan Tarihi*, s.280.

⁵² T.W. Arnold, *İntişâr-ı İslâm Târîhi*, s.108.

⁵³ Abdurrahman Küçük-Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 280.

⁵⁴ Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987, s.224-241.

⁵⁵ T.W. Arnold, *İntişâr-ı İslâm Târîhi*, s. 83.

Rustaveli'nin Kaplan Postlu Şövalye adlı meşhur destanında Türk kültürü izleri görülmektedir⁵⁶. Türker'in edebi ve folklor sahasındaki ilk etkileri Selçuklular zamanında, yoğun Oğuz kitlelerinin Kafkaslara yerleştiği devrede gerçekleşmiştir⁵⁷. Tiflis XX. Yüzyılın başlarında Kafkasların en önemli İslam kültür merkezlerinden biri durumundaydı. Çok sayıda cami, medrese, mektep ve süreli yayın çalışmalarıyla bölge Müslümanlarına hizmete eden yegâne şehirlerden biriydi. Buna ilaveten müslüman nüfus önemli derecede fazlaydı. Ancak bu kültürel canlılık Bolşevik ihtilali ile büyük oranda ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte günümüzde de Tiflis'te hatırı sayılır miktarda İslami eser bulmak mümkündür⁵⁸.

Sonuç

VII. Yüzyılda bireysel olarak ya da küçük gruplar halinde Gürcistan'da Müslüman Arap hâkimiyeti ile başlayan İslamlaşma, XVI. Yüzyıla kadar bu şekilde devam etti. Uzun süren İslam hâkimiyeti sürecinde Gürcüler İslam kültür ve medeniyetinden etkilenmişlerdir. Bu da toplu halde İslamlaşmaların yaşandığı dönemlerde etkisini göstermiştir. Tiflis Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve Moğol hâkimiyetinde önemli İslam kültür şehirlerinden biri haline gelmiştir. Osmanlı ve İran hâkimiyetinde İslamiyet, Gürcüler arasında iyice yerleşmiştir. Her iki ülkede Gürcüler hemen hemen aynı şekilde Müslümanlığı tercih ettiler. Genelde feodal beylerle başlayan İslamlaşma zamanla halk arasında yayıldı. Buna ilaveten bilhassa İran'da çok sayıda Gürcü, devlet hizmetine alınmak suretiyle hem İslamlaşması hem de devlete kazandırılması sağlanmıştır. Osmanlı hâkimiyetindeki gürcüler daha ziyade saraya bağlı kamu hizmetinde bulunurken, İran'daki Gürcüler devletin her kademesinde önemli yerlerde yer alıp, ülkenin iç dinamiklerinde denge unsuru olmuşlardır.

Gürcistan'da Ortodoks Gürcülerden sonra ikinci büyük topluluğu Müslümanlar oluşturmaktadır. İran'daki Şii Gürcüler İran'ın İsfahan eyaletinde yaşamaktadır. Osmanlı döneminde Sünnileşen Gürcülerin büyük çoğunluğu Türkiye'ye göç etmiştir. Bunlar Hanefi mezhebindedirler. Gürcistan'ın Acara ve Soingilo bölgelerinde de Müslüman Gürcüler yaşamaktadır. İran'a yerleştirilen Gürcülerin bir kısmı 1945 Rus istilasında geri gönderilmiştir. Büyük

⁵⁶ W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s.18,102.

⁵⁷ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1986, s. 192.

⁵⁸ John Larson, *Bir İslam Merkezi Olarak Tiflis*, çev: Nebi Gümüş, İstem, 2, Konya 2003, s. 2005-2007.

bir kısmı hala İran'da yaşayan Gürcüler Şii Müslüman olmakla birlikte Gürcü kimliklerini yaşatmaktadırlar.

Burada sadece tarihi süreci ortaya koyup, Gürcülerin İslamlaşmasına tesir eden belli başlı faktörleri ortaya koymaya çalıştık. Gürcülerle birlikte diğer Kafkas kavimlerinin İslamlaşma süreci de üzerinde durulacak mevzulardan biridir. Bu konu ile ilgili olarak XV. yüzyıl öncesi kaynaklar mesele üzerinde fazla durmayıp, sadece satır aralarında siyasi olaylarla bağlantılı bahsetmişlerdir. Ancak Osmanlı, İran ve Gürcü arşivlerine ilaveten kilise kayıtlarının detaylı incelenmesinden elde edilecek bilgiler konuya farklı bir açılım getirecektir.

Publication of Islam Among The Georgians

Citation/©-Çoğ, M. (2007). Publication of Islam among the Georgians. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 39-54.

Abstract- *The Georgians there are traditional religion before being spread Christianity. Christianity began to spread over after first century and become the most crowded religion among the Georgians. VII. century Islam started to be seen in Georgia. Islam being spread in Georgia to collective common people as from XVI. Century. Especially become a muslim in domination Ottoman and Persian. Samthkhe was thus lost to Georgia and tahara are become ever more Islam. Shah Abbas success against the Turks and Georgians. He force to migrated thousands to Georgians into Persia. They become muslim in cours of time.*

Keywords- Georgians, Religion, Islam, Publication, Caucasian, Ottoman.

Zeydiyye Mezhebinin Doğuğu, Teşekköl Süreci ve Tarihçesi*

Dr. Yusuf GÖKALP**

Atıf / ©- Gökalp, Y. (2007). Zeydiyye mezhebinin doğuğu, teşekköl süreci ve tarihçesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 7 (2), 55-93.

Özet- Bu makale İslam Tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkarak günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş olan Zeydiyye mezhebinin doğuğu, teşekköl süreci ve günümüze kadar gelen tarihçesini konu edinmektedir. İmamet konusundaki görüşleriyle, özellikle efdal ve mefdul imam anlayışı konusundaki görüşüyle diğer Şii fırkalardan farklılık arz eden Zeydilik, siyasi ve itikadi bir fırkadır. Zeyd b. Ali ile birlikte siyasi bir hareket olarak ortaya çıkan Zeydilik Kasım b. İbrahim ve Yahya b. Hüseyin ile birlikte itikadi bir yapıya kavuşarak müstakil bir fırka kimliği kazanmıştır. Uzun süre iktidar mücadelesi veren Zeydiler, Taberistan ve Yemen’de kısmen kendi hakimiyetlerini tesis etmişlerdir. Kısa süre Taberistan hakimiyetinin aksine Yemen’deki Zeydi hakimiyeti belli aralıklarla kesintiye uğrasa da günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Zeydiler, günümüzde özellikle Yemen’in Kuzey kesiminde yaşamlarını sürdürmektedirler. Kendilerine özgün siyasi ve itikadi görüşleriyle tanınan ve karizmatik liderci anlayışı yansıtan Zeydiyye ılımlı ve uzlaşmacı bir kimlik taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler- Zeydiyye, Zeyd b. Ali, Yemen, Yahya b. Hüseyin, İmamet.



* 2004 yılında hazırlanmış olan bu makale 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Bölümünde tamamlanmış olan “Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı” isimli Doktora çalışmamızın öz hazırlığı niteliğindedir. Makalede yer alan, özellikle Zeydiyye’nin doğuğu ve Yemen’de yayılışıyla ilgili kısımlar hakkında daha geniş bilgi için söz konusu Doktora çalışmamıza müracaat edilebilir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Giriş

İslam Tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan Zeydiyye, ismi sık sık isyan hareketleri ile anılmakla birlikte savunduğu fikirleri itibariyle ılımlı ve uzlaşmacı bir görüntü sergileyen, siyasi ve itikadi bir fırkadır. Başlangıçta, imamet iddiaları çerçevesinde siyasi gayelerin ağır bastığı bir hareket olarak ortaya çıkan Zeydiyye, zaman içerisinde itikadi bir yapıya kavuşarak, kendine özgü yorumları ve sistematize olmuş öğretisiyle ayrı bir mezhep haline gelmiştir. İslam siyasi ve düşünce tarihinde önemli etkiler bırakmış olmasına rağmen, erken dönemde ortaya çıkarak günümüze kadar varlığını sürdürebilen birkaç mezhepten biri olan Zeydiyye hakkında yeterli çalışma yapıldığını söylemek mümkün değildir. Ancak çok zengin bir tarihi ve kültürel mirasa sahip olan Zeydiyye hakkında, son zamanlarda ortaya çıkarılan Zeydi eserlerin ve günümüzün getirdiği siyasi, sosyal ve ekonomik şartların da etkisiyle gerek Batıda gerekse İslam dünyasında çeşitli araştırmalar yapılmış ve halen yapılmaya da devam etmektedir.¹ Özellikle imamet konusu başta olmak üzere savundukları fikirleri, ortaya koydukları mücadeleleri ve ayrıca kaleme aldıkları eserleri ile İslam düşünce tarihine ayrı bir zenginlik katan Zeydiyye son zamanlarda yeniden dikkatleri üzerine çekmektedir.

1. İsimlendirme Problemi

İslam mezhepleri tarihinde genellikle zor biri konu olarak karşımıza çıkan isimlendirme problemi, Zeydiyye için önemli bir sorun oluşturmamaktadır. Çünkü “Zeydiyye” veya “Zeydilik”, mezhebin kurucusu olarak görülen Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) izafe edilen bir isimdir ve onun taraftarları, fikirlerinin takipçileri veya onun soyundan gelenleri ihtiva eden bir

¹ Müracaat edilebilecek nitelikte olan ve çalışmamız süresince istifade ettiğimiz çağdaş eserlerin başında Zeydi imamların hayatlarını kronolojik olarak ele alan el-Müeyyidî'nin *et-Tuhaf Şerhu Zülef* isimli eseri gelmektedir. Mehmet Ümit tarafından doktora tezi olarak hazırlanan “*Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî*” isimli çalışma, özellikle erken dönem Zeydi şahıslar hakkında yapılan değerlendirmeler ve Zeydiyye'nin Mu'tezile'ye nispeti konusundaki farklı yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Yine David Thomas Gochenour'un “*The Penetration of Zaydî Islam into Early Medieval Yemen*” isimli çalışması özellikle Zeydi öğretinin beşinci/on birinci yüzyılda Yemen'de yayılışı açısından önem arz etmektedir. Ayrıca İsa Doğan'ın *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Fuad Seyyid'in *Târîhu'l-Mezâhibi'd-Dîniyye*, el-Amerrecî'nin *ez-Zeydiyye*, Hasan Hidayrî Ahmed'in *Kıyâmu'd-Devleti'z-Zeydiyye* isimli çalışmaları da konumuz açısından dikkat çekmektedir.

anlam taşımaktadır. Dolayısıyla klasik kaynak eserlere göre² Zeydiyye'yi; "Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib'e uyanlar ve imametini Ali-Fatıma soyundan gelen, âlim, cesur, zahid ve bizzat kılıca sarılıp imametini ilan ederek mücadele meydanına çıkan kişilerin hakkı olduğuna inanan kimselerden oluşan topluluk" olarak tanımlayabiliriz.

2. Zeydiyye'nin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler

Kuşkusuz mezhepler içinde buldukları dönemin siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve tarihi şartları içerisinde vücut bulmuş olan siyasi ve itikadi oluşumlardır. Tarihi süreç içerisinde gelişen her mezhep, içinde bulunduğu dönemin dini ve siyasi anlayışının bir tezahürü olara karşımıza çıkmaktadır.³ Bu çerçevede Zeydilik de, her ne kadar Zeyd b. Ali ile başlatılıyorsa da, bir takım siyasi ve sosyo-kültürel şartların neticesinde siyasi bir hareket olarak ortaya çıkmış ve zamanla itikadi bir bünyeye kavuşarak oluşumunu tamamlamıştır.

Tarihi kaynaklarda Zeydiyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Ali'nin isyan etmesine neden olan bazı olaylardan bahsedilmektedir. Bu olaylardan ilki Zeyd ile Hişam b. Abdilmelik arasında cereyan eden tartışma, diğeri ise Zeyd'in Kufe'ye yerleşmesine ve Kufelilerin onu isyana teşvik etmesine neden olan, Zeyd'in eski Irak valisi Halid b. Abdillah ile yüzleştirilmek için Kufe'ye gönderilmesi hadisedir. Bu olayların ilkinde Hz. Ali'nin vakıflarının idaresinden doğan sorunların çözümü için Zeyd, Hişam b. Abdilmelik'e müracaat eder. Ancak Hişam, Zeyd'i huzuruna alır ama hürmet göstermez. Onun bu tutumunu eleştiren Zeyd'e karşı Hişam, ona hakaret ederek, onun hilafet iddiasında bulunduğunu ancak bir cariyenin oğlu olması nedeniyle bu makama layık olmadığını söyleyerek Zeyd'i kovar. Bunun üzerine Zeyd, Hz. İsmail'in bir cariyeden, kardeşinin ise soylu bir kadından olmasına rağmen Allah'ın Hz. İsmail'in soyunu tercih ettiğini, kendisinin de Ali b. Ebi Talib'in soyundan geldiğini ve

² Naşi el- Ekber, *Mesailu'l-İmame ve Muktetafat mine'l- Kitabi'l-Evsat fi'l-Makalat* (Usulu'n-Nihal), thk. Jojef Van Ess, Beyrut 1971, 42-45; İbn Abdırabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferid*, nşr. A. Emin, A. Zeyn, İ. Ebyari, Kahire 1956, 2/409; Nevbahti, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, Necef 1936, 18-19; Ebu'l-Hasan el-Eşari, Ali b. İsmail, *Kitabu Makalati'l-İslamiyyin ve İhtilafi'l-Musallin*, thk., Helmutt Riitter Wiesbaden 1980, 65; Şehristani, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. F. Bedran, Beyrut 1996, 1/189.

³ Mezheplerin doğuşuna etki eden dini ve siyasi amiller için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda itikadi İslam Mezhepleri*, İzmir 2004, 9-45.

bunun da yeterli olduğunu hatırlatarak Hişam'a bundan sonra senin istemediğin tavırlar takınacağım şeklinde bir tehdit savurarak oradan ayrılır⁴.

İsyan sebebi olarak gösterilen diğer olayda ise, eski Irak Valisi Halid b. Abdillâh'ın Zeyd'e bir takım başlılarda bulunduğunu ve emanet mal verdiğini iddia etmesi üzerine Zeyd b. Ali, yüzleştirilmek üzere Hişam tarafından Kufe'ye gönderilir. Vali Yusuf b. Ömer tarafından sorgulandıktan sonra serbest bırakılan Zeyd'i Kufeliler bırakmazlar ve onu Beni Ümeyye'ye karşı isyana teşvik ederler⁵.

Ancak Zeyd b. Ali'nin isyanı ve Zeydiyye'nin doğuşunu bu olaylara bağlamak yeterli gözükmemekle birlikte, özellikle birinci olay onun Hişam'la arasındaki düşmanlığı ortaya koyması bakımından önemlidir. Zaten Hişam'ın, Zeyd'in hilafet iddiasında bulunduğunu bildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Zeyd b. Ali'nin, hilafetin Ali oğullarına ait olduğuna ve bunun için kılıcını çekip mücadeleye atılan, Allah'ın kitabı, peygamberin sünnetine davet eden kimsenin imam olması gerektiği inancını taşıdığı⁶ belirtilmektedir. Zeyd b. Ali'yi isyana teşvik eden nedenlerden birinin, onun benimsediği bu imamet inancı olduğu söylenebilir. Fakat burada asıl meselenin iktidar kavgasından kaynaklanan siyasi bir çekişme olduğu görülmektedir. Ali-Fatıma soyundan gelen, yetenekli ve iyi eğitim almış birinin Emeviler tarafından katledilen atalarının intikamını almak istiyor olması muhtemeldir. Burada olaylara yön veren iki faktör karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, Ehl-i Beyt mensuplarının toplum içerisindeki konumları ve bununla bağlantılı olarak kabilecilik zihniyeti, diğeri ise Emevilerin uyguladıkları yönetim biçimidir. Peygamber soyundan gelenlerin her zaman saygıyla karşılandıkları hatta çoğu zaman bu kişilerin isimlerinin alakasız bir şekilde bir çok olayda kullanıldığı bilinmektedir. Emevi-Haşimi çekişmesinin tarihi ise çok daha eskilere dayanmaktadır. Ayrıca Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi ile birlikte meşruiyeti tartışılmaya başlanan Emevi iktidarı

⁴ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, Kahire 1939, 7/164-166; İbnu'l-Esir, Ebu Hasan Ali b. Muhammed, *İslam Tarihi*, çev. A. Ağırakça ve diğerleri, İstanbul 1985-87, 5/191-193; İbn Abdirabbih, 4/182.

⁵ Yakubi, Ahmed b. Yakub b. Cafer b. Vehb, *Tarihu'l-Yakubi*, Beyrut 1960, 65; Taberi, 7/160-161; İbnu'l-Esir, 5/190-191; Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensabu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1978, 3/432.

⁶ Neşvanu'l-Himyari, Ebu Said, *el-Huru'l-Iyn*, Kahire 1948, 188.

siyasi, içtimai pek çok yönden eleştiriye maruz kalmıştır⁷. Zeyd b. Ali'nin dedelerinin kılıçtan geçirildiği ve sonraki tarihi olaylarda önemli etkisi olan Kerbela hadisesi gibi üzücü bir olayı gerçekleştiren ve iktidarı şiddet ve zorbalık yoluyla gasp etmiş, peygamber ailesinin düşmanları, mübarek zatların katilleri, kutsal değerlere hürmetsizlik eden kimseler olarak görüldüğü belirtilen⁸ Emevilerin özellikle Ali oğullarına yönelik uyguladıkları kötü politikalar ve Ali oğullarının toplum içerisindeki karizması, halkın Emevi iktidarına duyduğu tepki ile bir araya gelince Emevi iktidarının sonunu getiren bir takım siyasi hareketler kaçınılmaz olmuştur. Zeyd b. Ali'nin isyanının ve sonradan itikadi bir yapıya kavuşan Zeydi hareketin, Emeviler döneminin siyasi ve sosyo-kültürel şartlarının neticesinde ortaya çıktığını söylemenin daha doğru olacağı kanaatini taşımaktayız.

3. Zeydiyye'nin Teşekkül Süreci

Zeydiyye'nin dini ve siyasi bir hareket olarak başlangıcı hemen hemen bütün kaynaklarca Zeyd b. Ali'ye dayandırılmaktadır. Bu doğru olmakla birlikte Zeydiyye'nin diğer mezheplerde olduğu gibi belli bir süreç içerisinde teşekkülünü tamamladığını belirtmek gerekmektedir. Bu çerçevede Zeyd b. Ali ile başlayan ve Kasım b. İbrahim er-Ressi (246/860)'ye kadar geçen dönem Zeydilik açısından büyük önem taşımaktadır. Zeydiyye'nin 246/860 yılından önce teşekkül ettiğini söylemek mümkün olmakla birlikte özellikle elimizdeki Zeydi kaynakların bu tarihten itibaren yazılmış olması, bu sürecin tam olarak aydınlatılmasını zorlaştırmaktadır.

a. Zeyd b. Ali ve İlk Zeydi Hareketler

İktidar mücadelesi olarak da nitelendirilebilecek bu hareketlerin ilki ve en önemlisi Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı gerçekleştirdiği isyandır. Ortaya koyduğu farklı görüşleri ile yeni bir hareketin doğmasına sebep olan Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib⁹ 80/699 yılında Medine'de doğmuştur. Önce babası ardından kardeşi Muhammed Bakır'ın eğitiminden geçen Zeyd b. Ali, daha sonra Hicaz ve Irak bölgelerini dolaşarak başta Kufe olmak

⁷ Emeviler döneminin mezhepler tarihi açısından bir değerlendirilmesi için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, 4-12.

⁸ Onat, *Emeviler Devri*, 9.

⁹ İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî, *Cemheretü Ensabi'l-Arab*, Beyrut 1983, 56.

üzere bir çok şehri gezmiş, Vasil b. Ata ve Ebu Hanife gibi döneminin önemli kişileriyle görüşerek bilgi ve tecrübesini arttırmıştır¹⁰. Yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden dolayı 121/739 yılında Kufe'ye yerleşerek halktan biat alan ancak isyan günü taraftarlarının çoğunluğunun kendisini terk etmesi üzerine zayıf düşen Zeyd b. Ali 122/740 yılında Kufe'de öldürülmüştür¹¹.

Her ne kadar başarısızlıkla sonuçlanan bir isyan olsa da Zeyd b. Ali'nin bu hareketinde Zeydilik açısından bazı önemli hususlar dikkat çekmektedir. Kendisine gelenlerden Ehl-i Beyt'e bağlı kalacaklarına ve haklarını geri onlara iade edeceklerine dair biat alan Zeyd, onları Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, zulmedenlere karşı cihada, mahrumların haklarını geri almaya, zulmü ortadan kaldırmaya ve Ehl-i Beyt'e yardım etmeye çağırıyordu¹². Halktan biat almasından, zikrettiğimiz gibi Hişam'la aralarında geçen konuşmalardan ve Hişam'ın hilafet iddiasında bulunduğunu söylediği zaman, bunu reddeden bir görüş ileri sürmemesi gibi nedenlerden dolayı imametini kendi hakları olduğuna inandığı anlaşılan Zeyd'in isyanındaki önemli bir olay da taraftarları ile arasında geçen Ebu Bekir ve Ömer hakkında ki konuşmadır. Bu iki halife hakkında görüşlerini soranlara Zeyd "bu ikisi hakkında iyilikten başka bir şey söylemem, babamdan da onlar hakkında iyilikten başka bir şey duymadım"¹³ şeklinde cevap verince yapılan itirazlar üzerine Zeyd tekrar, bütün insanlardan çok hilafete biz layıkız, onlar bizden bunu aldılar, ancak onlar Kuran ve sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli oldukça bu davranışları onları küfre götürmez¹⁴ diyerek karşılık vermiştir.

¹⁰ Zeyd b. Ali'nin hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1994, 4/12; İbn Abdırabbih, 4/482-488; el-Haruni, Yahya b. Hüseyin. Harun, *el-İfade fi Tarihi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Y. Salim İzzan, Sa'de 1996, 61-67; Muhammed Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, çev. S. Parlak-A. Karababa, İstanbul 1993, 33 vd.; el-Vecihi, Abdüsselam b. Abbas, *A'lamu'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman 1999, 439-444.

¹¹ İbn Sa'd, 4/13; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmame ve's-Siyase*, thk M. ez-Zeyni Kahire 1967, 2/104; Taberi, 7/181; ed-Dineveri, Ebu Hanife Ahmed b. Davud, *Ahbaru't-Tıval*, thk. Vilademir Circus, Leyden, 1888, 345.

¹² Taberi, 7/171; Belazuri, 3/434; İbnu'l-Esir, 5/194.

¹³ el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdu'l-Kahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.R. Fiğlalı, Ankara 1991, 29; İbnu'l-İmad, Ebu'l-Fellah Abdulhay, *Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, Beyrut trz., 1/158.

¹⁴ Taberi, 7/180-181; İbnu'l-Esir, 5/202-203; el-Müeyyidi, Muhammed b. Mansur, *et-Tuhaf Şerhu Zülef*, Sana 1997,69.

Bu olaylar, Zeydiyye'nin en önemli görüşlerinden birini oluşturan efdal ve mefdul imam anlayışının temelini oluşturmaktadır. Burada, hilafet için gerekli vasıflara sahip biri dururken daha az faziletli birisinin imam olabileceği düşüncesi yer almaktadır. Ayrıca Zeyd'in hilafet için veraset yolunu değil fazileti ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Ona göre Ali b. Ebi Talib, Ebu Bekir ve Ömer'den daha faziletlidir. Fakat Kuran ve sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli davrandıkça bu onların halifeliği için bir engel değildir¹⁵. Burada daha az faziletli olanın seçilmesinde önemli olan Müslümanların maslahatıdır¹⁶. Bu durum Zeydi düşüncenin şekillenmesinde büyük önem taşımaktadır¹⁷.

Bir başka önemli husus ise imamette aranan şartlarla ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklarda Zeydiyye'ye göre imam olacak kişinin bizzat kılıcını çekerek mücadeleye atılması gerektiği hususu özellikle belirtilmektedir¹⁸. Nitekim Kербela faciasından sonra Ali oğullarından ilk isyan eden kişinin Zeyd b. Ali olmasını, onun bu düşüncesinin bir tezahürü olarak yorumlamaktayız. Ayrıca kardeşi Muhammed Bakır'ın Zeyd'in bu tutumu karşısında "Senin görüşüne göre baban imam değildir. Çünkü kendisi imam olmak için huruc etmemiştir." diyerek itiraz etmesi¹⁹ onun imamet için huruc etme şartını savunduğunu doğrulamaktadır. Zeyd'in bu tutumu kendinden sonra gelen Zeydiler üzerine önemli bir etki bırakmıştır. Çünkü daha sonra gelen Zeydiler her fırsatta isyana kalkışarak imamet mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Ayrıca bize göre Zeyd bu tutumu ile takiyye ve gizli imam fikrini ortadan kaldırdığı gibi imametin belli bir aileye veya kabileye hasredilmesi fikrine de yeni bir boyut kazandırmıştır.

¹⁵ Taberi, 7/181; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 29; İbn İbbad, Said, *Nusratu Mezahibi'z-Zeydiyye* thk. Naci Hasan, Bağdat 1975, 171.

¹⁶ Şehristani, 1/180.

¹⁷ Zeyd'in bu yaklaşımını, İslam'ın gerçek ve realist imamet nazariyesi olarak değerlendiren Atay, çok pratik ve kolay çözüm yolu olduğunu belirttiği bu yöntemle halkın işlerinin aksamayacağını seçilen halife meşru olduğu için meşruiyet sorununun kalmayacağını ve en faziletliyi arayalım derken toplumun idarecisz kalmayacağını söylemektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, 88.

¹⁸ Bağdadi, *Kitabu Usulu'd-Din*, İstanbul 1928, 280; Neşvanu'l-Himyeri, 188; Ayrıca Zeydiyye'ye göre imamda aranan şartlar için bkz. Kasım b. Muhammed b. Ali, *Kitabu'l-Esas li Akaidi'l-Ekyas*, thk. Abdullah El-Haşimi, Sa'da 2000, 145-148.

¹⁹ Şehristani, 1/181.

Zeyd b. Ali'nin bu isyanından sonra Zeydi hareket oğlu Yahya b. Zeyd (98-125/716-743) tarafından Horasan bölgesine taşınmıştır²⁰. Babasının isyan hareketinde de yer alan taraftarlarının uyarısı üzerine sırasıyla Medain, Rey ve Serahs'a giderek²¹ buralarda gizlenmiştir. Velid b. Yezid b. Abdilmelik'in halife olması üzerine Belh'e giden Yahya, burada Horasan valisi Nasr b. Seyyar tarafından bir süre tutuklandıysa da Velid b. Yezid'in emri üzerine Yahya ve taraftarları serbest bırakılmıştır²². Ancak faaliyetlerine son vermesi şartıyla serbest kaldıktan sonra Beyhak'a giderek faaliyetlerine burada devam eden Yahya, ilk planda Nasr b. Seyyar tarafından üzerine gönderilen orduyu bertaraf ederek buradan önce Herat'a ardından da Cürcan'a gittiye de Nasr b. Seyyar'ın gönderdiği ikinci orduya karşı koyamayarak, yapılan savaşta hayatını kaybetmiş ve taraftarları da öldürülmüştür²³. Yahya b. Zeyd'in faaliyetlerine Horasan bölgesinde devam etmesi, bu bölgede en azından Ali oğullarının sevildiğini ve desteklendiğini göstermektedir.

127/744 yılında Emevilere karşı gerçekleştirilen ancak Zeydi bir hareket olarak nitelendirilemeyecek olan Abdullah b. Muaviye'nin isyanında²⁴ Zeydilik açısından Taberi'nin rivayet ettiği önemli bir ayrıntı bulunmaktadır. Taberi, Zeydiyye'nin elli kişilik bir grup halinde Abdullah b. Muaviye ile birlikte savaştığını nakletmektedir²⁵. Burada bizzat Zeydiyye tabiri kullanılmakta ve Zeydiyye'den ayrı bir grup olarak bahsedilmektedir. Fakat buna dayanarak Zeydiyye'yi o dönemde müstakil bir fırka olarak²⁶ görmek zor gözükmemektedir.

²⁰ Yakubi, 3/67; Taberi, 7/189; Belazuri, 3/453.

²¹ İsfehani, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *Mekatilü't-Talibiyyin*, thk. S. Ahmed Sakar, Beyrut 1987, 153-154.

²² Taberi, 7/228; el-Haruni, İfade, 71; İsfehani, 154.

²³ *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiyye*, (Müellifi bilinmiyor) thk. A. ed-Duri-A. Muttalibi, Beyrut 1971, 243; Taberi, 7/229-230; İsfehani, 158; El-Haruni, İfade, 70.

²⁴ Abdullah b. Muaviye 127/740 yılında Emevilere karşı isyan etmiş ancak taraftarlarının hezime uğraması üzerine buradan önce Medain'e daha sonra faaliyetlerine bir süre devam ettiği İstahr bölgesine gitmiş fakat sonunda Ebu Müslim el-Horasani tarafından öldürülmüştür. Bu isyanın nedenleri cereyanı ve sonuçları hakkında bkz. Onat, *Emeviler Devri*, 134-137; İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, Ankara 1997, 352-363.

²⁵ Taberi, 5/600,604.

²⁶ Abdullah b. Muaviye'nin yanında yer alan Zeydiler'den ayrı bir grup olarak bahsedilmesi konusunda Doğan, onların kesin olarak bilemediğimiz bazı ayrılcı özellikleriyle müstakil bir grup ola-

Emevilerin yıkılarak Abbas oğullarının iktidara gelmesi Zeyd b. Ali'nin takipçileri açısından farklı bir durum yaratmamıştır. Çünkü başlangıçta Haşim oğulları adına çağrı yapılmış ancak iktidar değişikliğinden sonra Abbas oğulları Ali oğullarına karşı menfi bir tutum sergilemişler ve yönetimden pay vermemişlerdir²⁷. Bunun üzerine kendilerinin aldatıldığını düşünen Ali oğulları hilafet haklarını elde etmek için mücadelelerine devam etmişlerdir. Ali oğulları tarafından Abbasilere karşı girilen ilk isyan Muhammed b. Abdillah (145/762) tarafından gerçekleştirilmiştir. Zeydi olarak bilinen kimselerin bu isyanda onun yanında yer almasından dolayı²⁸ bu isyan bir Zeydi hareket olarak sayılmaktadır²⁹. Kaynaklarda Zeydi imamlar arasında gösterilen Muhammed b. Abdillah³⁰ 145/762 yılında Medine'de ortaya çıkarak isyanını başlatmıştır³¹. En-Nefsü'z-Zekiyye lakabı takılan ve faziletli, dindar, âlim bir kişi³² olarak bilinen Muhammed b. Abdillah hilafetin kendi hakları olduğunu savunmaktadır. Nitekim o, halife Mansur'a yazdığı mektubunda³³ bunu açıkça ifade etmektedir.

Muhammed'in bu mektubuyla ilgili olarak yapılan şu değerlendirmelere katılmamak mümkün değildir; Muhammed, Abbasilerin hilafeti kendileriyle birlikte iddia ettiğini, kendilerinin desteğini aldığını ve sayelerinde başarıya ulaştıklarını, ancak sonuçta Ali oğullarının hilafetin asıl sahipleri olmalarına rağmen iktidara getirilmediklerin belirtir. Aynı mektupta o, hilafet iddialarını Hz. Muhammed'e yakınlıklarına, onun kızı Fatıma'nın vasi, imam, ilk İslam'a giren Hz. Ali'nin çocukları temelinde dayandırmaktadır. Bu durum onun hilafet meselesine dini olmaktan ziyade siyasi açıdan baktığının bir ifadesi olsa gerektir. Nitekim o iddiasında

rak kendilerini muhafaza etmiş olabilecekleri yönünde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bkz. İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, 54.

²⁷ Abbasilerin iktidar süreci hakkında geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara 1999.

²⁸ Yakubi, 2/378; Taberi, 6/226; Eş'ari, 79; Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murucu'z-Zehab ve Medainu'l-Cevher*, thk. Charles Pellat, Beyrut 1973,4/148; İsfehani, 278.

²⁹ Ancak Zeydilerin dışında bir çok kimsenin de bu isyanda yer aldığı görülmektedir. Bkz. İsfehani, 277-300; Belazuri, Ensab, 3/342-343.

³⁰ El-Haruni, İfade, 73; Nevbahti, 51.

³¹ Yakubi, 2/376; Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, thk. E. Z. Ömeri, Riyad 1985, 421; Taberi, 6/183.

³² İsfehani, 233; Dineveri, 381.

³³ Mektubun tam metni için bkz. Taberi, 6/196; İbn Abdirabbih, 5/79-80.

Hız. Ali'nin kendilerini imam veya halife olarak tayin ettiği tezinden hareket etmemektedir³⁴. Zeydilerin dışında diğer bazı unsurların da isyanda yer alması nedeniyle tam bir Zeydi hareket olarak değerlendirmek zor olsa da Muhammed'in Zeydi imamlar arasında sayılması ve Zeydi olarak nitelenen kimselerin bütun olarak bu isyanda yer alması, artık Zeydilerden bir grup olarak söz edilmesini mümkün kılmaktadır.³⁵ Yine Kufe, Hicaz, Irak ve Horasan bölgele-
rinde Abbasi iktidarından hoşnut olmayan kitlelerin Ali oğulları etrafında toplandıkları görülmektedir. Bu ortamda Abbasilere biat etmeyerek faaliyetlerini gizlice sürdüren³⁶ Muhammed b. Abdullah'ın kendisini imam ilan etmesi ve biat almaya başlaması yeni bir kurtarıcının geli-
yor olması havasını estirmiştir. Sonuçta Emevilerden kurtulmak için Abbasilere bel bağlayan kitleler şimdi de alternatif olarak Muhammed'in etrafında toplanmaya başlamıştır³⁷. Nihayetinde hilafetin kendi hakları olduğuna inanan Muhammed, Abbasilerin bu haklarını gasp ettikleri iddiasıyla isyan etmiş fakat 145/762 yılında Mansur'un askerleri ile yapılan savaşta öldürülmüřtür³⁸.

Aynı isyanın bir uzantısı olarak Muhammed'in kardeşi İbrahim de Basra'da bir isyana girişmiştir. 143/760 yılında Basra'ya giderek Muhammed adına biat almaya başlayan İbrahim, kardeşi gibi 145/762 yılında Kufe yakınlarında yapılan savaşta öldürülmüřtür³⁹. Bu isyanda Zeydiyye'nin İbrahim'in yanında yer aldığı rivayetleri aktarılmaktadır⁴⁰. Mansur'dan sonra Halife Mehdi zamanında Zeydilere karşı müsamahakâr davranıldığı hatta Mehdi'nin bir veziri olan Yakub b. Davud'un Zeydi görüşleri benimseyerek onları önemli görevlere getirdiği

³⁴ Bu değerlendirme ve isyan hareketinin bütünü ile ilgili olarak bkz. Nahide Bozkurt, "Ali oğullarının Siyasal İktidar İstencinde –Abbasiler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed En-Nefsü'z-Zekiyye'nin İsyanı", *Dini Araştırmalar*, c.5, s.13, 107-118; Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyamlar*, Ankara 2001, 218 vd.

³⁵ Doğan, 63.

³⁶ İbn Abdірrabbih, 5/75.

³⁷ Faruk Ömer, *El-Abbasiyyun el-Evail*, Beyrut 1930,173-174.

³⁸ Yakubi, 3/111; Taberi, 6/230; İsfehani, 275.

³⁹ Taberi, 6/262.

⁴⁰ Taberi, 6/262; İbn Abdірrabbih, 5/85; İsfehani, 354.

rivayet edilmekte ve yine Zeydilerin Kufe'de İsa b. Zeyd'in önderliğinde faaliyetlerde buldukları belirtilmektedir⁴¹.

Bu isyanlardan sonra Kasım b. İbrahim'e gelmeden önce Zeydilik açısından önemli bazı siyasi hareketler cereyan etmiştir. Ancak Zeydilerin yer almış olması ve bazı Zeydi motiflerin bulunması açısından önemli olan bu hareketlere, itikadi bir fırka olarak henüz teşekkülünü tamamlamamış olduğu için, tam anlamıyla Zeydi hareketler demek yerine şimdilik Ali oğullarının hareketleri demek daha doğru olacaktır. Bu çerçevede Hz. Hasan'ın soyundan Hüseyin b. Ali Abbasi halifesi Hadi zamanında 169/785 yılında bir isyan başlatmıştır⁴². Medine valisi Abdülaziz b. Abdillâh'ın Ali oğullarına karşı kötü muamelesinin sebep olduğu ifade edilen⁴³ Hüseyin b. Ali, Yahya ve İdris b. Abdillâh, Abdullah b. Hasan'ın çocukları, İbrahim b. İsmail Tabataba gibi Zeydi olarak bilinen kişileri de yanına alarak sabah namazında mescide gelip müezzinden "hayye ale hayri'l-amel" ifadesiyle beraber ezan okumasını isteyerek harekete geçmiş⁴⁴ Mekke'ye doğru hareket ettiği esnada Fah vadisinde⁴⁵ yapılan savaşta feci şekilde öldürülmüşlerdir⁴⁶. Bu savaştan kurtulan İdris b. Abdillâh Mısır'a gitmiş ve onun soyundan gelenler burada İdrisiler devletini kurmuşlardır⁴⁷. Yahya b. Abdillâh ise Taberistan bölgesine giderek faaliyetlerine burada devam etmiştir. Görüldüğü gibi bu isyanda Zeydi olarak bilinen kişiler ön plana çıkmaktadır⁴⁸. Ayrıca ezanda "hayye ale hayri'l-amel" ibaresinin söylenmesinin⁴⁹ Zeydilik açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.⁵⁰

⁴¹ Taberi, 6/381-382; İsfehani, 416/417; Ayrıca Mehdi zamanında uygulanan bu politika hakkında bkz. M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşim Oğulları*, İstanbul, 1999, 34-38.

⁴² Yakubi, 3/137; Taberi, 6/410; er-Razi, Ahmed b. Sehl, *Ahbaru Fah ve Haberu Yahya b. Abdillâh ve İdris b. Abdillâh*, thk. Mahir Cerrar, Beyrut 1995, 132.

⁴³ Taberi, 6/410-411.

⁴⁴ Razi, *Ahbaru Fah*, 137-138; İsfehani, 446.

⁴⁵ Yakut el-Hamevi, Şahabuddin Ebi Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. F. Abdülaziz el-Cüdi, Beyrut 1990, 4/269.

⁴⁶ Razi, *Ahbaru Fah*, 156; Taberi, 6/417; Mesudi, 4/185; Eş'ari, 80.

⁴⁷ Yakubi, 3/137; Razi, *Ahbaru Fah*, 164; Belazuri, 3/355.

⁴⁸ Bu isyanda yer alan Zeydi isimler için bkz. Razi, *Ahbaru Fah*, 134-136, İsfehani, 446; el-Haruni, *İfade*, 93.

⁴⁹ Zeydiler'de okunan ezanın şekli hakkında bkz. el-Emir Hüseyin b. Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha fi Akaidi's-Sahihâ*, thk. M. b. Zeyd el-Mahatvari, Sana 1999, 529; Ayrıca bu ibare hak-

Erken dönem Zeydi tarihi açısından dikkate değer bir hareket de İbn Tabataba olarak bilinen Muhammed b. İbrahim ve Ebu's-Seraye isyanıdır. 199/815 yılında Kufe'de ortaya çıkarak kendisine davette bulunan Muhammed b. İbrahim'in⁵¹ bu isyanı da merkezi otorite boşluğunu ve devletin zayıf düşmesini fırsat bilen Ali oğullarının hilafeti ele geçirmek için giriştikleri isyanlardan biridir⁵². "er-Rıza min Al-i Muhammed"e biate, kitap ve sünnet ile amel etmeye iyiliği emir ve kötülükten nehye davet ederek⁵³ isyanını başlatan Muhammed b. İbrahim 199/814 yılında Ebu's-Seraye tarafından zehirlenerek öldürülmüş⁵⁴ ve hareketin kontrolü Ebu's-Seraye'ye geçmiştir. Hareketin liderliğine henüz bir çocuk olan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'i getiren⁵⁵ Ebu's-Seraye uzun bir mücadeleden sonra 200/815 yılında yakalanarak öldürülmüştür⁵⁶. İsyanda yer alan Zeydilerin yanı sıra Ebu's-Seraye'nin Muhammed b. İbrahim ile buluşmak için Kufe'ye giderken Hüseyin'in kabri yanındaki insanlara, burada toplanan Zeydiler bana gelsin⁵⁷ diye seslenmesi üzerine bir grup insanın onun yanına geçmesi ayrıca Hasan b. Hüseyin'in askerlere, "Ey Zeydi topluluk" şeklinde hitap etmesi⁵⁸ Zeydiyye kelimesinin artık belli bir grup için kullanıldığının göstergesi olarak⁵⁹ kabul edilebilir.

kındaki rivayetleri ihtiva eden müstakil bir eser bulunmaktadır. Bkz. Ebi Ubeydullah Muhammed b. Ali el-Alevi, *el-Ezan bi Hayyi ale Hayri'l-Amel*, thk. Y. Salim İzan, Sa'da 1997.

⁵⁰ Bkz. Doğan, 65.

⁵¹ Halife b. Hayyat, 559; Taberi, 7/117; Razi, *Ahbaru Fah*, 158.

⁵² İsyanın nedenleri ve seyri hakkında bkz. Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı –Me'mun Dönemi-*, Ankara 2002, 64-68.

⁵³ Taberi, 7/117; İsfehani, 523.

⁵⁴ Yakubi, 2/445; Taberi, 7/118; İsfehani'ye göre Muhammed hastalıktan ölmüştür. Bkz. Makatil, 531.

⁵⁵ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Mearif*, thk. Servet Akkaşe, Mısır 1992, 338, Haife b. Hayat, 560.

⁵⁶ Yakubi, 2/447; Taberi, 7/122; İsfehani, 549.

⁵⁷ İsfehani, 522.

⁵⁸ İsfehani, 527.

⁵⁹ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Doğan, 67-69.

219/834 yılında ise Muhammed b. Kasım b. Ali Horasan'da ayaklanmış ancak Abdullah b. Tahir ile yaptıkları savaştan sonra yakalanarak Bağdat'a getirilip hapsedilmiştir⁶⁰. Muhammed b. Kasım'ın Zeydi-Carudi görüşleri benimsediği, adalet ve tevhidi savunduğu⁶¹ şeklindeki rivayetler ayrıca hayatının son kısmı hakkında bilgi olmadığı için Zeydiyye'den bir grubun onun ölmediğine ve tekrar döneceğine⁶² ilişkin görüşleri, Zeydiyye'nin kelami bir ekol olarak da şekillendiğinin bir işareti olabilir.

b. İlk Zeydi Fikirler ve Alakalı Şahıslar

Hilafetin kendi hakları olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Zeydilerin erken dönem tarihleri önce Emevilere sonra da Abbasilere karşı vermiş oldukları bir siyasi mücadele tarihine dönüşmüştür. Dolayısıyla iktidara karşı fiili direniş yolunu seçen Ali oğulları⁶³ şeklinde tanımlanan Zeydiler, siyasi temele dayalı olarak başlattıkları hareketlerine zamanla itikadi bir boyut kazandırarak teşekkül süreçlerini tamamlamışlardır.

Siyasi tarihlerinden yukarıda kısaca bahsettiğimiz Zeydiyye'nin teşekkül sürecini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için bu süreç içerisinde yer alan ilk Zeydi şahıslar ve savundukları fikirlerin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Ancak çok farklı konularda görüşleri aktarılan bu şahısların Zeydilik'le alakalarını kurabilmek için onların imamet merkezli görüşlerinin esas alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu çerçevede ele alınması gereken ilk şahıs Zeyd b. Ali'dir. Zeydiyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd'in savunduğu en önemli husus Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki görüşüdür. Daha önce belirttiğimiz gibi, onun bu iki şahıs hakkında olumlu düşünceler öne sürmesi Zeydiyye'nin İmamet nazariyesinin⁶⁴ temelini

⁶⁰ Taberi, 7/223-224; Eş'ari, *Makalat*, 82, Geniş bilgi için bkz. Semire Muhtar el-Leysi, *Cihadu's-Şia*, Beyrut 1978, 380-389.

⁶¹ İsfehani, 578.

⁶² Eş'ari, *Makalat*, 82.

⁶³ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, 31.

⁶⁴ Zeydi imamet nazariyesine göre imamet için en faziletli yani efdal olan kişi varken daha az faziletli olan yani Mefdul kişinin imameti de caizdir. Dolayısıyla efdal olan Ali b. Ebi Talib varken Mefdul olan Ebu Bekir ve Ömer'in imameti de caizdir. Eş'ari, *Makalat*, 65, Şehristani, *el-Milel*, 1/180; İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. Cevad Meşkur, Beyrut 1990, 96.

oluşturmuştur. Bütün Şii fırkalar tarafından benimsenen, İmametini Ali-Fatıma soyuna ait olması fikrinin Zeyd b. Ali'nin düşüncesinde de yer aldığı görülmektedir.⁶⁵ Zira Zeyd, Ali b. Ebi Talib soyundan gelmesinin hilafet için yeterli olduğunu düşünmektedir. Zeyd b. Ali tarafından temeli atılan bir başka önemli husus da imametini huruc şartına bağlanmasıdır. Onun kardeşiyle yaptığı konuşmadan⁶⁶ bu açıkça anlaşılmalıdır.⁶⁷

Kaynaklarda ilk dönem Zeydi isimler arasında zikredilen ve Zeyd b. Ali ile birlikte hareket edenlerden birisi Ebu'l-Carud Ziyad b. Münzir (150/767)dir.⁶⁸ Zeydiyye'nin Carudiye fırkasının lideri olarak gösterilen Ebu'l-Carud ve arkadaşları, Hz. Peygamberin kendisinden sonra Ali b. Ebi Talib'i ismen değil, vasıfları ile imamete tayin ettiğini, sahabe'nin Ali'ye uymayı terk ederek delalet ve küfre düştüğünü, Ali'den sonra imamın Hasan sonra Hüseyin olduğunu, onlardan sonra da bu ikisinin soyundan alim, faziletli olan her kim kendi adına davette bulunursa onun imam olacağını savunurlar.⁶⁹ Kaynaklarda Ebu Halid el-Vasiti, Fudeyl er-Rassan, Mansur Ebi'l-Esved gibi isimler Ebu'l-Carud ile birlikte zikredilir.⁷⁰ Ayrıca Nevbahti, Carudiyye'den bahsederken bunların tümünün Zeydiyye adını aldığını ancak kendi aralarında Kuran, Sünnetler, ahkâm ve miras hükümleri hususunda ihtilafa düştüklerini belirtirken⁷¹ Şehristani, onların Ebu Bekir ve Ömer konusundaki görüşleriyle Zeyd b. Ali'ye muhalefet ettiklerini ifade eder.⁷²

⁶⁵ Neşvanu'l-Himyeri, 198.

⁶⁶ Şehristani 1/182.

⁶⁷ Zeydi İmamet anlayışında imamın bizzat meydana çıkarak imametini ilan etmesi gerekmektedir. Bkz. Bağdadi, *Usulu'd-Din*, 285; Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 147; Neşvanu'l-Himyeri, 188.

⁶⁸ Ebu'l-Carud hakkında bkz. İbni Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub, *el-Fihrist*, tahkik Rıza Teceddüd, yz. 1988, 226-27; et-Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *el-Fihrist*, tahkik Muhammed Sadık, Beyrut 1983, 102; Nevbahti, 48-49.

⁶⁹ Naşi el-Ekber, 42; Eşari, *Makalat*, 67.

⁷⁰ Naşi el-Ekber, 42; Nevbahti, 48; Şehristani, 1/185.

⁷¹ Nevbahti, 49.

⁷² Şehristani, 1/184.

Teşbih anlayışını benimsediği ve Allah'ın insan suretinde bir cismi olduğu⁷³, ayrıca Allah'ın bu dünyada değil de ahirette görüleceği gibi fikirler⁷⁴ ileri süren ilk dönem tefsircilerinden Mukatil b. Süleyman (150/767)ın⁷⁵ Zeydi olduğu belirtilmektedir.⁷⁶ Ancak onun Zeydilik'le ilgisi konusunda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Mukatil b. Süleyman'dan sonra Ali oğullarıyla birlikte hareket eden ve kaynaklarda Zeydiyye'nin önde gelen isimlerinden ve İcliyye gurubunun lideri olarak gösterilen Harun b. Said el-İcli⁷⁷, Salihyye veya Butriyye olarak isimlendirilen gurubun iki lideri olarak gösterilen Hasan b. Salih b. Hayy (169/786) ve el-Ebter lakaplı Kesiru'n-Neva'nın⁷⁸ isimleri karşımıza çıkmaktadır. Bunlar peygamberden sonra en faziletli ve imamete en layık kişinin Ali olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre Ali kendi rızasıyla imameti Ebu Bekir ve Ömer'e bırakmıştır. Dolayısıyla onun razı olduğu şeyden bizim de razı olmamız gerekir. Yine bunlara göre Hasan ve Hüseyin'in evlatlarından âlim, zahid, cesur her kim imametini ilan ederse o imam olacaktır.⁷⁹ Mefdulun imametinin meşruluğunu ilk öne süren kişi olarak gösterilen⁸⁰ Hasan b. Salih b. Hayy'ın biraz farklı olarak Ali'yi üstün tutmakla birlikte bütün sahabeyi dost kabul ettiği ve imametın bütün Kureys'e ait olduğunu savunduğu belirtilmektedir.⁸¹ Muhammed b. Abdillan'ın isyanında yer alan⁸² Hasan b. Salih ve diğerleriyle ilgili aktarılan bu bilgiler sonraki dönem kaynaklarında yer

⁷³ Hayyat., Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed el-Mu'tezili, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd ala Ravendi*, Beyrut 1993, 67; Eşari, 152-3.

⁷⁴ Malati, Ebi'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, tahkik, M. Zahid el-Kevseri, 1968, 60-61; ez-Zehebi, Ebu Abdullah, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, tahkik, A. M. el-Becavi, Beyrut 1963, 4/175.

⁷⁵ İbn Sa'd, 5/340.

⁷⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, 228; el-Vecihi, *A'lam*, 1046.

⁷⁷ Nevbahti, 50.

⁷⁸ Eş'ari, 68; Naşi el-Ekber, 43; Şehristani, 1/187; Şehristani Kesiru'n-Neva'yı Ashabu'l-Hadis olarak zikretmektedir. Bkz. *el-Milel*, 1/186.

⁷⁹ Eş'ari, 68-69; Şehristani, 1/188.

⁸⁰ Er-Razi, Ahmed b. Hamdan b. Ahmed Ebu Hatim, *Kitabu'z-Zine*, Tahkik, A. S. Es-Semerrai, Bağdat, 1982, 302.

⁸¹ İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasil fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. M. İ. Nasır-A. Umeyra, Beyrut 1996, 2/266.

⁸² İsfehani, 295.

aldığı için bu fikirlerin sonradan bunlara atfedilmesi ihtimalini de unutmamak gerekmektedir. Zikredilen bu isimlerle birlikte Ali'yi üstün tutan ve insanları Ali'nin imametine davet eden, bununla birlikte Ebu Bekir ve Ömer'in imametini kabul edip Osman, Talha ve Zübeyr'den uzak duran ayrıca Ali oğulları arasından ayırım yapmaksızın huruc eden kişi ile birlikte olmayı gerekli gören Salim b. Ebi Hafsa, el-Hakem b. Uteybe, Seleme b. Kuheyl ve Ebu'l-Mikdam Sabit b. el-Haddad isimleri de ilk Zeydi şahıslar arasında zikredilmektedir.⁸³

Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan ama diğerlerine oranla görüşleri daha fazla aktarılan ilk Zeydi şahıslardan biri de Süleyman b. Cerir'dir. Zeydi fırkalardan biri olarak görülen Süleymaniyye'nin de lideri olarak gösterilen Süleyman b. Cerir'e⁸⁴ göre imamet bir şura işidir ve ümmetten iki kişinin mutabakatı ile gerçekleşebilir.⁸⁵ Ona göre Ali, peygamberden sonra en üstün ve imamete en layık olan kişidir. Sahabe, Ebu Bekir konusunda hata etmiştir. Ama bu ictihad hatasıdır ve bu hata küfrü ve fasıklığı gerektirmez. Yine o Osman'dan teberri eder ve onu tekfir eder.⁸⁶ O imametın nass ve tayinle değil ictihad yoluyla olacağını ifade eder.⁸⁷ Şehristani, Süleyman ve taraftarlarının Beda ve Takiyye konusunda İmamiyye'yi eleştirdiklerini ayrıca efdal varken mefdulun imametinin caiz olması noktasında bazı Mutezililerin ona uyduklarını belirtmektedir.⁸⁸ İmamet konusundaki görüşlerine ilaveten teşbihi reddettiği belirtilen Süleyman b. Cerir'in, Zeydiyye'nin tevhid esasıyla⁸⁹ ilişkilendirilebilecek nitelikte, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşleri nakledilmektedir. Buna göre O, Allah'ın kendisinden ne aynı ne de gayrı bir ilimle âlim, aynı şekilde bir kudretle kadir olduğunu savunmakta ve diğer sıfatları da aynı şekilde değerlendirmektedir.⁹⁰ İstitaat konusunda da görüş

⁸³ Nevbahti, 50-51.

⁸⁴ Naşi el-Ekber, 44; Eş'ari, 68; İbn Murtaza, *el-Münye*, 97.

⁸⁵ Eş'ari, 68; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 28.

⁸⁶ Naşi el-Ekber, 44; Şehristani, 1/186.

⁸⁷ Naşi el-Ekber, 44.

⁸⁸ El-Milel, 1/186.

⁸⁹ Zeydiyye'nin tevhid esasıyla ilgili olarak bkz. Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 34 vd.

⁹⁰ Neşvanu'l-Himyeri, 148; Eş'ari, 70.

bildiren Süleyman'ın, onun fiilden önce değil ancak fülle birlikte olduğunu savunduğu nakle-dilmektedir.⁹¹

Bu noktada erken dönem Zeydilik'le alakalı şahısların ileri sürdükleri fikirlerin genellikle imamet konusu etrafında şekillendiği görülmektedir. Siyasi kaynaklı bir hareket olan Zeydiyye için bu durum normal görülmektedir. Ancak, İslam düşüncesinde ortaya çıkan fikri hareketlere paralel olarak o dönemde yaşayan Zeydiler de Allah'ın sıfatları, insan fiilleri gibi farklı konularda görüş beyan etmişlerdir.

c. Kasım b. İbrahim ve Zeydi Kelamı'nın Şekillenışı

Her ne kadar Zeyd b. Ali'den itibaren ortaya çıkan şahıslarla birlikte siyasi ve kelami konulardaki Zeydi düşüncesi şekillenmeye başlamışsa da Zeydi fikirleri ilk sistematize eden ve bu konularda, bir kısmı elimizde mevcut, müstakil risaleler yazan kişi Kasım b. İbrahim er-Ressi (246/860)dir. Bu nedenle o Zeydiyye mezhebinin kurucuları arasında Zeyd b. Ali'den sonra ikinci sırada görülmektedir.⁹²

Ebu Muhammed el-Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Ressi, 169/785 yılında doğmuştur. Hayatının ilk yıllarıyla ilgili fazla bilgi bulunmayan Kasım'ın Medine'de doğup büyüdüğü anlaşılmaktadır. Kasım'ın faaliyetleri kardeşi Muhammed'in onu kendi adına davette bulunmak üzere Mısır'a göndermesi ile başlamıştır. Zeydi kaynaklar kardeşinin ölümünden sonra 202/817 yılından itibaren Kasım'ın kendi adına davette bulunduğunu, birçok kişinin ona katıldığını, Mekke, Medine, Kufe, Rey ve Taberistan halkından çok sayıda kişinin ona biat ettiğini ve taraftarlarının davetini açıkça ortaya koyması için onu teşvik etmesine rağmen Mısır'da gizlice on yıl kadar kalarak fihri ve felsefi meseleler anlattığını bu arada er-Red ale'-Mulhid isimli eserini yazdığını ifade etmektedir. Mısır'dan sonra Hicaz'a geçen Kasım hayatının sonlarına doğru Medine yakınlarındaki Cebel-i Res'e yerleşerek ilimle meşgul olmuştur. Kasım b. İbrahim 246/860 yılında 77 yaşında Res'de ölmüştür.⁹³ Kasım'ın herhangi bir isyan

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasıl*, 3/33.

⁹² Şerafuddin, Ali b. Abdil'l-Kerim el-Fudayl, *ez-Zeydiyye Nazariyye ve Tatbik*, Amman 1985, 16.

⁹³ Kasım b. İbrahim'in hayatıyla ilgili olarak bkz. el-Haruni, İfade, 114-127; Muhalli, Ebu'l-Hasan, Husamuddin Hamid, b. Ahmed, *Kitabu Hadaiki'l-Verdiyye fi Menakıbyı Eimmeti'z-Zeydiyye*, Yazmadan tıpkı basım, trz., 2/2-14; Abdullah b. Hamza, Ebu Muhammed b. Süleyman, *Kitabu's-Şafi*, Beyrut 1986, 1/264 vd.; İbn Hazm, *Ensab*, 43-44; Carl Brockelmann, *Tarihu'l-*

hareketine girişmediği ancak ilimle meşgul olduğu ve kendisinden sonrakilere ciddi bir fikri alt yapı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Zeydiyye'nin önde gelen imamlarından olan Kasım b. İbrahim ileri sürdüğü fikirleri ve yazdığı eserleriyle ayrı bir ekol olmuş ve kendisinden sonra gelen taraftarları onun adına nispetle Kasımiyye⁹⁴ olarak isimlendirilmişlerdir. Kasımla birlikte akıl ön plana çıkarılarak mezhep esasları Mutezile'ye benzer şekilde tasnif edilmiştir.⁹⁵ Yine Ümit'in de belirttiği gibi ilk dönem Zeydiyye genelde Cebri anlayışa paralel bir yapıdadır. Her ne kadar teşbihin reddi ve Kuran'ın mahluk olduğu gibi bazı konularda Mutezile'ye benzer görüşler ortaya konmuşsa da teşekkül süreci içerisinde Zeydiyye'den Kasım b. İbrahim cebri anlayışın karşısına geçerek⁹⁶ Zeydiyye'yi Mutezile'ye yakın bir çizgiye taşımıştır.

Kelam, fıkıh, tasavvuf, tefsir gibi alanlarda çok sayıda eserler yazmış olan Kasım b. İbrahim'in genelde risale şeklinde olan eserlerinin büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Halen önemli bir kısmı Yemen ve Batı kütüphanelerinde yazma halinde bulunan eserlerinin bazıları ise tahkik edilerek yayınlanmıştır. Kitabü'd-Delili'l-Kebir, Kitabü'd-Delili's-Sağır, Kitabü'r-Redd ale'l-Mülhid, Kitabü't-Tevhid, er-Redd ale İbni'l-Mukaffa, er-Redd ala'n-Nasara, Kitabü'l-Müstersid, en-Nasih ve'l-Mensuh, Usulu'l-Hamse, Kitabü'l-Usuli'l-Adl ve't-Tevhid, Kitabü'r-Redd ale'l-Mücbira, er-Redd ale'r-Rafıza, Kitabü'l-İmame, Siyasetü'n-Nefs eserlerinden bazılarıdır.⁹⁷

Burada kısaca Kasım b. İbrahim'in "şu beş esası bilmeyen sapıtmıştır ve cahildir" dediği ve Usul-i Hamse olarak isimlendirdiği risalesine⁹⁸ değinmek istiyoruz. Bu risalede Kasım beş esası şu şekilde sıralamaktadır;

Edebi'l-Arabi, Arapça'ya çeviren M. F. Hicazi, Kahire 1993, 350-352; el-Vecihi, *A'lam*, 759-764; Eymen Fuat Seyyid, *Tarihu Mezahibi'd-Diniyye fi Biladi'l-Yemen*, Kahire 1988, 228-231; Ümit, 162-175.

⁹⁴ İbn Nedim, *Fihrist*, 193; İbn Murtaza, *el-Münye*, 99.

⁹⁵ Ümit, 46.

⁹⁶ Ümit, 158-159.

⁹⁷ Kasım b. İbrahim'in eserlerinin tamamı için bkz. El-Vecihi, *A'lam*, 760-764; Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, C.1, cüz 3, Arap çev. M.F.Hicazi, 1983, 328-333; Ümit, 169-176.

⁹⁸ Kasım b. İbrahim er-Ressi, *Usulü'l-Hamse*, thk. M. Ammara (Resailü'l-Adl ve't-Tevhid içerisinde), Mısır 1971, 141.

- 1-Allah birdir, onun benzeri bir şey yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır, O gözleri idrak eder fakat gözler onu idrak edemez, o latif ve her şeyden haberdardır.
- 2-Allah zalim değildir. Hiç kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemesin ancak günahlardan dolayı azab eder. Hiç kimsenin kendisine itaat etmesine engel olmaz, aksine kendisine itaati emreder. Hiç kimseyi günaha sokmaz aksine ondan men eder.
- 3-Allah, Va'd ve Vaid'ine sadıktır. Zerre miktarı iyiliğin ve zerre miktarı kötülüğün karşılığını verir. Cennete gönderdiği kimse orada ebedi kalıcı olduğu gibi cehenneme gönderdiği kimse de orada ebedi kalıcıdır.
- 4-Kur'an muhkem bir beyandır ve kendisinde çelişki ve ihtilaf olmayan dosdoğru bir yoldur. Resulullah'ın sünneti Kuran'da zikri ve manası olan şeydir.
- 5-Ahkâmın uygulanmadığı, Allah'ın dul kadınlara, yetimlere, âmâlara, müzmin hastalara ve zayıf kimselere tahsis ettiği hakların gasp edildiği bir zamanda ticaret ve malların elden ele dolaşması, helallik ve mutlak serbestlik açısından adil ve iyilik sahibi rahmanın hadlerini uygulayan yöneticilerin dönemlerindeki gibi değildir.

Kasım b. İbrahim tarafından ortaya konan bu beş esastan özellikle ilk üçü Mutezile'nin tevhid, adalet ve el-Va'd ve'l-Vaid prensibiyle örtüşmektedir. Ancak burada el-Menziletü beyne'l-Menziletayn ve Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker prensiplerine karşılık Kuran, sünnet ve Allah'ın hükümlerinin uygulanması ile alakalı iki prensip yer almaktadır. Bir başka önemli husus ise imametle ilgili herhangi bir esas bulunmamasıdır. Hâlbuki sonraki dönem Zeydi akaid kitaplarında imamet konusu özel bir yer tutmakta ve Zeydi esaslar⁹⁹ arasında sayılmaktadır. Kanaatimizce Zeydiyye'nin teşekkül süreci açısından bu durum önemli bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca Zeydi yazarlardan mezhep esaslarını beşle sınırlamayıp sayıyı artıranlar da bulunmaktadır.¹⁰⁰

⁹⁹ Bkz. Kasım b. Muhammed, el-Esas, 144; Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 323 vd.; *el-İkdu's-Semin fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, thk., Yahya Salim İzzan, Sa'da 1995, 44-45.

¹⁰⁰ Bkz. Muhammed b. Kasım b. İbrahim, *Usulu's-Semaniyye*, thk. Abdullah b. Hamud el-İzzi, Amman 2001; Ahmed b. el-Hasan er-Rassas, *Misbahu'l-Ulum fi Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyum el-Ma'ruf bi Selasine Mesele*, thk., M. A. Kafafi, Beyrut 1971.

İktidarı ele geçirmek amacıyla siyasi bir hareket olarak ortaya çıkan Zeydiyye'nin bu-
raya kadar kısaca ortaya koymaya çalıştığımız teşekkül süreci sonucunda görülmektedir ki
hicri ikinci yüzyılın sonlarına doğru kendilerinden artık müstakil bir gurup olarak bahsedilen
Zeydiyye, Kasım b. İbrahim'le birlikte itikadi bir bünyeye kavuşmuştur. Ancak henüz
Zeydiyye'yi teşekkülünü tamamlamış, kelami ve felsefi görüşlerini sistematize etmiş dolay-
ısıyla din anlayışını kurumsallaştırmış bir mezhep olarak görmemiz yeterli değildir. Çünkü
Zeydi hareketin bundan sonraki seyri, özellikle Taberistan ve Yemen'de Zeydi esaslara daya-
lı hâkimiyet kurma aşaması, Zeydi düşüncenin kurumsallaşması noktasında önemli bir yer
tutmaktadır. Bugün elimizde mevcut olan asıl Zeydi kaynaklar bu dönemlerde kaleme alınmış
ve fikirlerin pratiğe yansıtılmasıyla ortaya, günümüze kadar varlığını sürdürebilen dini bir ekol
çıkmıştır.

Burada önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Erken dönemde kaleme alınan
Makalat ve Milel Nihal türü eserlerde mezheplerin tanımı tasnifi ve tarihi süreçleriyle ilgili
ciddi problemler bulunmaktadır. Bu noktada erken dönem yazarları Zeydiyye'yi Zeyd b. Ali ile
başlatarak teşekkül sürecine değinmeksizin görüşlerini aktarmaya başlamakta ve Zeydi
fırkalar adı altında bir takım guruplardan bahsetmektedirler. Biliyoruz ki büyük oranda 73
fırka hadisinin etkisiyle Makalat yazarları mezheplerin sayısını 73'e tamamlamak için zorlama
bir çaba içerisine girmişler ve yukarda bazılarının isimlerini zikrettiğimiz ancak sadece belli
bazı konularda görüş ileri süren şahıslara izafeten fırka olarak tanımlanamayacak kişi veya
gurupları ayrı birer fırka olarak tasnif etmişlerdir. Bu çerçevede, Eşari (324/936) Zeydiyye'yi
Carudiyye, Süleymaniyye, Butriyye, Nuaymiyye, Ya'kubiyye ve isimsiz bir fırka daha ekleye-
rek altı guruba¹⁰¹ ayırırken, Bağdadi (429/1037)¹⁰², Şehristani (548/1152)¹⁰³, Naşi el-Ekber
(293/905)¹⁰⁴, İsfarayini (471/1078)¹⁰⁵ ve Razi (606/1209)¹⁰⁶ ise Carudiyye, Butriyye ve
Süleymaniyye olarak üç guruba ayırmaktadır. Biraz farklı olarak Mesudi

¹⁰¹ *Makalat*, 66-69.

¹⁰² *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26-29.

¹⁰³ *el-Milel*, 1/183-187.

¹⁰⁴ *Mesailu'l-İmame*, 45.

¹⁰⁵ *el-İsfarayini*, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din*, thk. M. Zahid el-Kevseri, Kahire 1940, 16.

¹⁰⁶ *Fahreddin Razi, İtikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk., A. S. En-Neşşar, Beyrut 1982, 52-53.

(346/957)¹⁰⁷Carudiyye, Mer'iyye, Ebraiyye, Yakubiyye, Akbiyye, Ebteriyye ve Muhammed b. el-Yeman'ın taraftarları olan ayrı bir gruptan, Nevbahti (300/912)¹⁰⁸ de Akviyye, Hüseyniyye ve lcliyye gruplarından söz ederken, Malati (377/987) isim vermeksizin dört Zeydi fırka olduğunu söylemekte¹⁰⁹ ayrıca Carudiyye'yi ise rafıza arasında saymaktadır.¹¹⁰ Burada Zeydi fırkalar üzerinde bir ittifak söz konusu olmadığı gibi bu isimlerin her birini ayrı bir fırka olarak görmemiz de mümkün değildir. Bunlar belli bazı görüşler ileri süren şahıslar veya onlarla aynı fikirleri paylaşan küçük guruplardır.

4. Zeydi Düşüncenin İktidara Taşınması ve Sonraki Tarihçesi

Ali-Fatıma soyundan ortaya çıkıp isyan eden kimse ile birlikte hareket etmeyi gerekli gören, takiyye ve gizli daveti benimsemeyerek huruc etme şartını esas alan Zeydiler, Emeviler ve Abbasilere yönelik olarak yürüttükleri iktidar mücadelesinde başarılı olamayınca, Abbasiler döneminde merkezi otoritenin zayıflamasından da faydalanarak faaliyetlerini, kendilerine karşı sempati duyanların daha yoğun bulunduğu bölgelere doğru kaydırmışlardır. İmametın kendi hakları olduğuna inanan Zeydiler için hedef her zaman iktidarı elde etmek olmuştur. Bu doğrultuda onlar Taberistan ve Yemen'de kendi hâkimiyetlerini tesis etme başarısına ulaşmışlardır.

a. Zeydiliğin Taberistan'a Sıçrayışı ve İlk Zeydi Hakimiyeti

Hazar Denizinin güneyinde ve Elbruz dağlarının kuzeyinde bulunan doğusu Cürcan batısı ise Gilan bölgeleriyle çevrili olan Taberistan¹¹¹ bölgesindeki Zeydilerin ilk faaliyetleri

¹⁰⁷ *Murucu'z-Zeheb*, 3/208.

¹⁰⁸ *Fıraku's-Şia*, 51-52.

¹⁰⁹ *et-Tenbih*, 33-34.

¹¹⁰ *et-Tenbih*, 23.

¹¹¹ Taberistan'ın coğrafi konumu ile ilgili olarak bkz. el-Istahri, Ebu İshak İbrahim, *Kitabu'l-Mesalik el-Memalik*, nşr. De Goeje, Leyden 1927, 327; Hamevi, *Mu'cem*, 4/15; İbn İsfendiyar, Muhammed b. el-Hasan, *History of Tabaristan*, İng. Çev. Edward G. Browne, Leyden 1905, 14 vd.; el-Makdisi, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşari, *Ahsenü't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalil*, Tahkik, De Goeje, Leyden 1906, 355; Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ank. 1995, 3 vd. (Ayrıca ilgi bölümlere bkz.).

175/791 yılında Yahya b. Abdillâh'ın taraftarlarıyla birlikte Deyleman'a kaçması ve faaliyetlerine burada devam etmesi ile başlar.¹¹² Hüseyin b. Ali isyanında yer alan Yahya b. Abdillâh Deyleman'a gelmeden önce Yemen'e gitmiş¹¹³ buradan Semerkant'a sonra da Taberistan'a ulaşmıştır.¹¹⁴ Halktan kendisi adına biat almaya başlaması¹¹⁵ üzerine harekete geçen Harun Reşid, Fadl b. Yahya komutasında büyük bir orduyu Yahya'nın üzerine gönderince¹¹⁶ halifenin kendisi ve arkadaşları için eman vermesi şartıyla teslim olmuş ve Bağdat'a getirilmiştir.¹¹⁷ Yahya'dan sora adalet ve tevhid prensibini benimsediği ve Zeydi- Carudi görüşleri savunduğu belirtilen¹¹⁸ Muhammed b. Kasım Zeydiyye'nin ileri gelenleri ile birlikte¹¹⁹ önce Horasan'ın Merv şehrine, buradan da Talekan'a giderek bir hareket başlatmış ancak Abdullâh b. Tahir'in askerleri tarafından yakalanarak hapse atılmıştır.¹²⁰ Muhammed b. Kasım'ın taraftarları ise Kufe, Taberistan ve Horasan taraflarında yaşamaya devam etmişlerdir. Bölgedeki bu hareketlenmeler halkın Zeydileri tanımalarını sağladığı gibi daha sonraki Zeydi faaliyetler için de bir zemin hazırlanmıştır.

145/762 yılından itibaren Müslüman valiler tarafından idare edilmeye başlanan Taberistan'da halkın Tahirilere karşı duyduğu rahatsızlığı dile getirdikleri bir ortamda, kendisine yapılan davet üzerine Taberistan'a geçen Hasan b. Zeyd (270/884)¹²¹ 250/864 yılından

¹¹² Taberi, 6/449; Muhalli, *Hadaik*, 1/182; el-Haruni, *İfade*, 99; Abdullâh b. Hamza, *eş-Şafi*, 1/224.

¹¹³ Razi, *Ahbaru Fah*, 194.

¹¹⁴ Yakubi, 3/140; Ebu'l-Abbas Haseni, *Kitabu'l-Mesabih* (Ahbaru Eimmeti'z-Zeydiyye içerisinde), 55-57.

¹¹⁵ Ebu'l-Abbas Haseni, 55.

¹¹⁶ Taberi, 6/451; Ebu'l-Abbas Haseni, 57; Razi, *Ahbaru Fah*, 198-199.

¹¹⁷ Razi, *Ahbaru Fah*, 201; Ebu'l-Abbas Haseni, 58; Yahya b. Abdillâh'ın faaliyetleri ile ilgili olarak bkz. Yusuf Gökâlp, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 1999, 50-56; Ümit, 136-147.

¹¹⁸ İsfehani, 578.

¹¹⁹ İsfehani, 579.

¹²⁰ Yakubi, 3/198; İsfehani, 582-583.

¹²¹ el-Vecihi, *A'lâm*, 319-320; Abbas Muhammed Muhammed Zeyd, *Teracimu Eimmeti Ehli Beyti'z-Zeydiyye*, Amman, 1997, 34; Ayrıca Taberistan'da Zeydileri iktidara taşıyan nedenlerle ilgili bkz. Gökâlp, 63-67.

252/856 yılına kadar, iki yıllık mücadelesi neticesinde bölgenin tamamını kontrolü altına alarak burada ilk Zeydi hakimiyetini tesis etmiştir.¹²² Dai el-Kebir olarak bilinen Hasan b. Zeyd yirmi yıl kadar iktidarı elinde tuttukten sonra 270/884 yılında ölmüştür.¹²³ Hasan b. Zeyd'in sosyal yaşantıyı Zeydi Öğretiler doğrultusunda şekillendirmek için çeşitli tedbirler aldığı görülmektedir. Nitekim onun, yayınladığı bir bildiri ile¹²⁴ halka Allah'ın kitabı ve resülün sünnetine uymayı, dinin usulü ve furuu konusunda Ali b. Ebi Talib'den gelenlerle amel etmeyi ayrıca Ali b. Ebi Talib'in herkesten daha faziletli olduğunu beyan etmeyi emretmekte yine halkın Cebriyye ve Müşebbihe'yi savunmasını, adalet ve tevhidi savunanların birbirine tuzak kurmasını Şia'yı aşağılamayı ve Allah'ın düşmanlarıyla Müminlerin emirinin düşmanlarını üstün gösterir mahiyetteki rivayetleri yasaklamaktadır. Aynı bildiride yine onun ibadetlerle ilgili olarak, sabah namazında kunut dualarının ve bismelenin yüksek sesle okunması, cenaze namazında beş tekbir alınması mesh üzerine meshin terki ve ezana "Hayye ale hayri'l-amel" lafzının dâhil edilmesi gibi emirleri sıraladığı görülmektedir.

Hasan'dan sonra kısa bir süre için el-Kaim bi'l-Hak unvanını alan Ebu'l-Hüseyn yönetimi eline aldıysa da¹²⁵ Dai es-Sagir olarak bilinen Hasan'ın kardeşi Muhammed b. Zeyd işbaşına gelmiştir.¹²⁶ 270/884 yılında kardeşinin ölümü üzerine liderliği olarak Taberistan'ı tamamen kontrolüne alan Muhammed b. Zeyd yaklaşık on altı yıl hüküm sürdükten sonra Samanoğulları ile yaptığı bir savaşta aldığı yaraların tesiriyle 287/900 yılında ölmüştür.¹²⁷ Muhammed b. Zeyd'den sonra Zeydi hakimiyeti zayıflamış ve idare bir süre için Samanoğullarının eline geçmiştir. Ancak bu dönemde Deyleman ve Gilan'ın iç kısımlarında İslam'ı yayma faaliyetlerini yürüten ve en-Nasır li'l-Hak veya el-Utruş olarak bilinen Ebu Mu-

¹²² Ebu İshak eş-Şa'bi, *Kitabu't-Taci* (Ahbaru'z-Zeydiyye içerisinde), 21; Hasan b. Zeyd'in iktidar mücadelesinin seyri için bkz. İbn İsfendiyar, 158-173.

¹²³ Taberi, 8/147; İbn İsfendiyar, 187.

¹²⁴ El-Cüşemi, el-Hakim Ebi Said b. Muhassin b. Muhammed, *Muhab min Kitabi Calai'l-Ebsar* (Ahbaru Eimmeti'z-Zeydiyye içerisinde) 127-128; İbn İsfendiyar, 175.

¹²⁵ Ebu İshak eş-Şa'bi, 21.

¹²⁶ İbn İsfendiyar, 188; Ebu İshak eş-Şa'bi, 21.

¹²⁷ Taberi, 8/204; Ebu İshak eş-Şabi, 22; el-Cüşemi, 122; ayrıca onun siyasi faaliyetleri ile ilgili olarak bkz. İbn İsfendiyar, 187-193.

hammed el-Hasan b. Ali¹²⁸ 301/914 yılında yeniden Taberistan'da Zeydi hâkimiyetini tesis etmiştir. Adaletli yönetimi ile bölge halkının büyük sevgisini kazanan Hasan b. Ali aynı zamanda önemli bir Zeydi kelimcisidir. Onun kelam, fıkıh, edebiyat, felsefe ve hadis alanında meşhur olduğu belirtilmektedir.¹²⁹ İbn Nedim ona ait olduğunu söylediği uzunca bir eser listesi verir.¹³⁰ Bölgenin İslamlaşması için büyük çaba sarf eden Hasan b. Ali oldukça başarılı bir yönetim sergilemiş ve 304/917 yılında ölmüştür.¹³¹ Daha sonra Hasan b. Kasım, Dai ile'l-Hak unvanıyla idareyi eline aldıysa da onun dönemi Utruş'un iki oğlu Ebu'l-Hüseyin Ahmed ve Ebu'l-Kasım Cafer'in neden olduğu iktidar kavgalarıyla geçmiştir. Nihayetinde 316/928 yılında Hasan b. Kasım'ın ölümüyle¹³² Zeydiler bazı bölgelerde varlıklarını sürdürmeye devam etmişler fakat eski nüfuzlarını tekrar sağlayamamışlardır. Böylece yaklaşık 65 yıl süren Taberistan'daki Zeydi hakimiyeti sona ermiş ve bölge Büveyhiler'in kontrolüne geçmiştir.¹³³

b.Yahya b. Hüseyin ve Zeydi Düşüncenin Yemen'de Yayılışı

İktidarın kendi hakları olduğuna ve bu hakkın kendilerinden gasp edildiğine inanan Zeydiler, bunları elde edebilmek için yürüttükleri mücadelelerine Taberistan bölgesinin yanı sıra Yemen'de de devam etmişlerdir. Zeydiler bu iktidar özlemlerini hayata geçirebilmek ve kendi görüşleri doğrultusunda yaşantıların şekillendirebilmek için merkezi otoritenin zayıf olduğu dönemleri ve aynı zamanda Ali oğullarına karşı sevgi ve sempati duyulan bölgeleri

¹²⁸ Muhalli, *Hadaik*, 2/28; el-Haruni, *İfade*, 147.

¹²⁹ Muhalli, *Hadaik*, 2/30.

¹³⁰ İbn Nedim, *Fihrist*, 273-274.

¹³¹ Hasan b. Ali'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Haruni, *İfade*, 147-168; Muhalli, *Hadaik*, 30-41; Ebu'l-Abbas Haseni, 75.

¹³² Ebu İshak eş-Şa'bi, 41.

¹³³ Taberistan bölgesindeki Zeydi hakimiyeti hakkında bkz. İbn İsfendiyar, 162 vd.; Gökalp, 61 vd.; Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, Basılmamış Doktora tezi, İst. 1998; Wilfred Madelung, "The Alid Rulers of Taberistan, Daylaman end Gilan" *Atti Del Terzo Congresso The Studi Arabic Islamic*, Revello 1966; "Alids of Taberistan Daylaman Gilan" *E.Ir.* VIII, London 1985; *Ahbaru Eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistan Deyleman ve Gilan*, Beyrut 1987; "Ebu İshak eş-Şa'bi on the Alids of Taberistan and Gilan", *J. N. E. S.*, 1967; M. S. Khan, "The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan" *ZDMG*, Band, 125 (1975); Ahmed Mahmud Subhi, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, 188-202.

tercih etmişlerdir. Bu çerçevede İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren İslam'ı tercih eden ve Müslümanların kontrolüne geçen Yemen¹³⁴ Zeydiler için önemli bir merkez olmuştur. Yemen'deki Zeydi hâkimiyeti belirli aralıklarla kesilmiş olsa da Zeydiler önemli bir unsur olarak bu bölgedeki mevcudiyetlerini günümüze kadar devam ettirmişlerdir.

Genel olarak Arap yarımadasının güneybatı kısmından ibaret olan geniş bir bölgeyi kapsayacak şekilde tanımlanan, Yemen'in bugünkü siyasi sınırları dışında, erken dönemdeki sınırlarını kesin hatlarıyla tespit etmek oldukça zor gözükmektedir. Ancak müslüman coğrafyacıların verdiği bilgileri¹³⁵ değerlendirdiğimiz zaman Arap yarımadasının güneybatı bölümünde yer alan ve batıda Kızıldeniz güneyde Aden körfezi ile çevrili, kuzeyde Hicaz doğuda ise Hadramut'a kadar uzanan geniş bir coğrafyayı ifade etmek için Yemen isminin kullanıldığını söyleyebiliriz.

Daha önce, gizlenmek amacıyla bazı Zeydilerin Yemen'e uğradıkları görülse de Zeydilerin bölgedeki faaliyetleri 280/893 yılında Yahya b. Hüseyin ile birlikte başlamıştır.¹³⁶ Yemen'de ilk Zeydi devletinin kurucusu ve Zeydi düşüncenin önde gelen temsilcilerinden olan, el-Hadi ile'l-Hak lakabıyla meşhur Yahya b. Hüseyin b. Kasım er-Ressi, 245/859 yılında Medine'de doğmuştur.¹³⁷ Çocukluğunun Ress'de geçtiği, babası ve amcası Muhammed b. Kasım'ın yanında yetiştiği belirtilen¹³⁸ Yahya'nın Yemen'e gelişinden önceki hayatıyla ilgili fazlaca bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda daha ziyade onun bazı kerametlerinden ilim,

¹³⁴ İslamiyet'in Yemen'de yayılışı ile ilgili olarak bkz. Mustafa Fayda, *İslamiyet'in Güney Arabistan'da Yayılışı*, Ankara 1982, 66-118; eş-Şücaî, Abdurrahman Abdulvahid, *el-Yemen fi Sadri'l-İslam*, Dimeşk 1987, 116 vd.

¹³⁵ Yemen'in coğrafi konumu ile ilgili olarak bkz. el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, 5/511; el-Hemedani, Hasan b. Ahmed b. Yakub, *Sıfatu Cezireti'l-Arab*, thk. M. Ali Ekva, Riyad 1974, 49-50; el-İstahri, *Mesalik el-Memalik*, 21; el-Bekri, Abdullah b. Abdilaziz, *Mu'cem ma İsti'cam min Esmâi'l-Bilad ve'l-Mevadiğ*, thk. M. es-Saka, Kahire 1951, 5-7; Makdisi, *Ahsenü'l-Tekasim*, 68-69; Yahya b. Hüseyin b. Kasım b. Muhammed, *Gayetü'l-Emani fi Ahbari'l-Katri'l-Yemani*, thk. S. A. Asur, Kahire 1968, 52; el-Cürafi, Abdullah b. Abdi'l-Kerim el-Yemeni, *el-Muktetaf min Tarihi'l-Yemen*, thk. Zeyd b. Ali el-Vezir, Beyrut 1987, 41-42.

¹³⁶ Neşvanu'l-Himyari, 196; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 166.

¹³⁷ el-Haruni, *Ifade*, 128; Muhalli, *Hadaik*, 2/113; el-Vecihi, *A'lam*, 113.

¹³⁸ Abdulfettah Şayef Numan, *el-İmamu'l-Hadi Yahya b. Hüseyin el-Kasım er-Ressi*, ırz. 1989, 77.

zühd ve takvadaki üstünlüklerinden bahsedilmektedir.¹³⁹ Ancak Yahya'nın ilim tahsil etmek için Irak'a gitmesi ve burada çeşitli ilim adamları ile görüşmesi ve 270-275 yılları arasında Taberistan'da kalarak kendini yetiştirmesinin¹⁴⁰ onun düşüncelerinin şekillenmesinde önemli yeri olduğunu görmekteyiz.

İlim öğrenmenin en önemli farz olduğunu söyleyen¹⁴¹ Yahya b. Hüseyin'in Zeydi imamet anlayışına uygun olarak¹⁴² gerçek bir bilgiye sahip bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Yahya'nın bir taraftan siyasi mücadelesini yürütürken diğer taraftan ilmi faaliyetlerine devam ettiği ve her fırsatta eserlerini yazmaya çalıştığı görülmektedir.¹⁴³ Zeydi hareketi iktidara taşıyarak Yemen Zeydi devletini kurmasının yanı sıra Yahya b. Hüseyin, Kasım b. İbrahim'den sonra Zeydi düşüncenin en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁴ Nitekim dedesi Kasım b. İbrahim'e nispetle Kasımiyye olarak da bilinen Yemen Zeydileri Yahya b. Hüseyin'e nispetle Hadeviyye olarak da isimlendirilmektedirler.¹⁴⁵ Yahya b. Hüseyin kendisinden sonra gelen Zeydi alimler üzerinde önemli etkileri bulunan kelami ve fıkhi görüşleri ve Zeydiyye mezhebinin ilk metinleri arasında sayabileceğimiz eserleriyle, erken dönem İslam düşüncesi içerisinde ayrı bir öneme sahiptir.

Yahya b. Hüseyin'in bir kısmı basılmış bir kısmı ise hala yazma halinde bulunan yetmişden fazla eserinin olduğu bilinmektedir. Er-Red ale'l-Mücbirati'l-Kaderiyye, Kitab fihi Ma'rifetullah mine'l-Adl ve't-Tevhid, Kitabu'r-Red ale'l-Hasan b. Muhammed b. El-Henefiyye, Kitabu'l-Cümle, er-Red ala Ehli'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihin, Usulu'd-Din, Tesbitu'l-İmame, el-Müsterşid fi't-Tevhid, Kitabu'r-Red ale'l-İmamiyye, Kitabu Menzileti beyne'l-Menzileteyn,

¹³⁹ el-Haruni, *İfade*, 129-130; Muhalli, *Hadaik*, 2/13-14.

¹⁴⁰ Abdullah b. Hamza eş-Şafi, 1/305; Haruni, *İfade*, 134-135; el-Müeyyidi, *et-Tuhaf*, 170; Numan, 78.

¹⁴¹ el-Haruni, *İfade*, 139.

¹⁴² Zeydi imamet anlayışına göre imam, müctehid olmak ve ictihad yapabilmek için gerekli olan bütün ilimlere sahip olmalıdır. Bkz. Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 429-430; Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 147.

¹⁴³ el-Haruni, *İfade*, 139.

¹⁴⁴ Ali b. Abdilkerim, *ez-Zeydiyye*, 16; Numan, 240; Hasan Hudayri Ahmed, *Kıyamu'd-Devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1996, 136-137.

¹⁴⁵ İbn Nedim, 194; Mes'udi, 4/266; Hasan Hudeyri Ahmed, 140.

Mes'eletün fi'l-İlm ve'l-Kudret ve'l-İrade gibi kelami risaleler ve Kitabu'l-Ahkam fi'l-Helal ve'l-Haram, Kitabu'l-Feraiz ve el-Müntehab gibi fıkhi eserlerin yanısıra Kitabu Garibi'l-Kur'an, Meanii'l-Kur'an gibi tefsirle ilgili risaleler onun eserlerinden bazılarıdır.¹⁴⁶

İslam düşünce tarihinin erken dönemi içerisinde Zeydi ve Mutezili düşüncenin aydınlatılması bağlamında Yahya b. Hüseyin'i değerlendirmek daha geniş ve müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak biz burada Zeydiyye'nin temel görüşlerinin şekillenmesi konusunda onun itikadi ve siyasi görüşlerine değinmek istiyoruz. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kasım b. İbrahim ile birlikte Zeydi fikirler önemli oranda şekillenmiştir. Fakat Yahya b. Hüseyin'le birlikte Zeydi düşüncenin artık tamamen sistematize olduğu ve belli esaslar halinde tasnif edildiğini görebilmekteyiz. Nitekim Yahya Kitabun fihi Ma'rifetullah mine'l-Adl ve't-Tevhid¹⁴⁷ isimli risalesinde Zeydi düşüncenin esaslarını Tevhid, Adalet, el-Va'd-ve'l-Vaid, Nübüvvet ve İmamet, Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker olarak belirtmektedir.

El-Menziletü beyne'l-Menziletayn prensibi hariç bu esasların Mutezile'nin beş esasıyla aynı olduğu görülmektedir. Ancak Zeydilik açısından buradaki en önemli husus, İmamet ve el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehy-i ani'l-Münker prensiplerinin beş esas arasında sayılmasıdır. Çünkü Kasım b. İbrahim tarafından belirlenen esaslarla karşılaştırdığımız zaman bu iki prensibin ilk defa Zeydi mezhep esasları arasında sayıldığını görmekteyiz.¹⁴⁸ Ayrıca Yahya'nın belirlediği bu esasların büyük oranda daha sonraki Zeydiler tarafından aynen benimsendiğini¹⁴⁹ göz önünde bulundurduğumuz zaman Zeydi düşüncenin artık Yahya ile birlikte tama-

¹⁴⁶ Yahya b. Hüseyin'in eserleri hakkında bkz. Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 352-355; el-Vecihi, *A'lâm*, 1103-1111, Numan, 98-115; Yahya'nın itikadi konulardaki risalelerin önemli bir kısmı Mecmuu'r-Resaili'l-İmam Hadi adı altında basılmıştır. Bkz. el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Mecmuu'r-Resaili'l-İmam Hadi (Resailu'l-Usuliyye)* thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli, Amman 2001.

¹⁴⁷ Yahya'nın temel itikadi konulardaki görüşlerini ele aldığı bu risalesi Muhammed Ammara tarafından yayınlanmıştır. Bkz. *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid* içerisinde, Kahire 1981, 69-86; Ayrıca bkz. Yahya b. Hüseyin *Kitabu'l-Müntehab ve Veyluhu Eydan Kitabu'l-Fünun*, thk. Y. Salim İzzan, Sa'da 1993, 19-20.

¹⁴⁸ Krş. Eşvak Ahmed Mehdi Kuleys, *et-Tecdid fi Fikri'l-İmamet inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1997, 77.

¹⁴⁹ Krş. Kasım b. Muhammed, *el-Esas*; Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, er-Rassas, *Misbahu'l-Ulum*.

men şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu arada ilk defa Yahya tarafından prensip haline getirilen imamet anlayışına göre, Ali b. Ebi Talib Müminlerin emiri, Müslümanların efendisi, dinin koruyucusu, Resullah'ın yerine en layık olan ve ondan sonra insanların en faziletlisi, peygamberine getirdiklerini en iyi bilen ve Allah'ın emirlerini en güzel şekilde yapandır.¹⁵⁰ Yahya burada Şia'nın geneli tarafından kullanılan Şii argümanları¹⁵¹ aynen kullanarak Ali'nin imametini temellendirmekte ve ehli beyte mensubiyet, fazilet ve liyakat esasını ön planda tutmaktadır. Yine Yahya'ya göre Ali'den sonra, ehli beyt'ten olmaları ve müslümanlar arasındaki faziletlerinden dolayı Hasan ve Hüseyin, kendilerine itaatin zorunlu olduğu adil iki imamdır ve Allah'ın onları üstün kılmalarından dolayı imamet bu ikisinin soyundan çıkmayacaktır. Ayrıca o, bunu kabul etmeyenleri Maide 45 ve 47 ayetlerini delil göstererek fasıklar ve kafirler olarak nitelendirmektedir.¹⁵²

Yine bu prensibe göre imamet Hasan ve Hüseyin'den sonra şarta bağlanmaktadır. Buna göre Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen, bu ikisinin yolunda giden, muttaki, dürüst, temiz olan, Allah yolunda cihad eden zahid, ne istediğini bilen alim, cesur, cömert, insanlara karşı merhametli olan, ihsan eden, şefkatli, işlerini müşavere eden gizlisi saklısı olmayan, Allah'ın hükümleriyle hüküm eden, imametini açıkça ilan eden ve bu yolda mücadele eden etrafa davetçiler gönderen, zalimlere karşı korku salan, müminlere güvenen fasıklara güvenmeyen, muhtaçlara yardım eden, insanları cihada çağıran kimse imamdır. Kim bu özelliklere sahipse o kendisine itaatin zorunlu olduğu imamdır ve ona yardım etmek ümmet üzerine vaciptir.¹⁵³ Onları terk etmek Müslümanlara helal olmaz. Allah onları terk edenlere azab edecektir. Kim de onlara yardım ederse mükâfatlandırılacaktır. Kim onları dost edinirse Allah da onları dost edinecek, kim onları düşman edinirse Allah da onları düşman edinecektir.¹⁵⁴ Ancak Yahya'ya göre bu özellikleri taşıyan kimselerin imameti nass ve tayinledir. Yani Allah kimi imam olarak seçmiş ve imametle ilgili sıfatları ona vermişse o zamanın imamıdır.¹⁵⁵ Burada Yahya'nın farklı düşündüğü bir nokta da, Zeydi imamları kabul

¹⁵⁰ Yahya b. Hüseyin, *K. Fihi Ma'rifetullah*, 74.

¹⁵¹ Ali b. Ebi Talib'in imameti ile ilgili Şia'nın kullandığı deliller ve değerlendirmesi için bkz. Onat, *Emeviler Devri*, 21-26; el-Müeyyidi, *et-Tuhaf*, 37-39; Abdullah b. Hamza, *eş-Şafi*, 1/102 vd.; Ayrıca bkz. Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII /89-110.

¹⁵² *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 75-78.

¹⁵³ *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 78-79.

¹⁵⁴ *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 80.

dır.¹⁵⁵ Burada Yahya'nın farklı düşündüğü bir nokta da, Zeydi imamları kabul etmeyenleri fasıklar ve kâfirler olarak nitelendirmesidir ki onun bu yaklaşımı Zeydiyye'nin efdal ve mefdul imam anlayışına ters düşmektedir.

Yahya'nın el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker anlayışına göre Allah peygamber soyundan iyi insanlara iyilikle emretmeyi ve kötülükten nehyetmeyi zorunlu kılmıştır. Kuran'da geçen mülk kavramını emir ve nehiy olarak yorumlayan Yahya, bu çerçevede mülkün kendilerine verildiğini ve böylece Allah'ın onları yücelttiğini belirtmekte, mülk sahibi olup da Allah'a karşı gelenleri ise firavunlar ve şeytanlar olarak nitelendirmektedir.¹⁵⁶ Ayrıca Yahya cebri ve teşbihi savunarak tevhid ve adalet sıfatını Allah'tan nefyeden ve kullarının fiillerini Allah'a nispet edenleri zalimler olarak görmekte ve onları, kendi başlarına gelen zulmü "Allah'ın kaza ve kaderidir" demelerinden ötürü eleştirerek, "mademki onlar mabudlarının kendilerine zulmettiğine inanıyorlar öyleyse nasıl oluyor da bu mabuda ibadet ediyorlar" diyerek onların gerçek Allah'a inanmadıklarını iddia etmektedir.¹⁵⁷ Bu eleştiriden sonra Yahya, onların ancak iyi düşünüp doğru bir şekilde inanırlar ve iyiliği emredip kötülükten nehyederlerse Allah'ın onlara yardımcı olacağını¹⁵⁸ söylemektedir.

Zeydi esaslarla ilgili görüşlerine kısaca değindiğimiz Yahya b. Hüseyin önemli bir Zeydi fıkıhçısıdır. O, ictihad etmenin imametın bir gereği olduğu şeklindeki Zeydi düşünceye uygun olarak hareket etmiş ve halkın hak yolda kendisine itaat etmediği devlet başkanının onları terk etmesi gerektiği, atalarından kendilerine kalanlar dışında gayri müslimlerin toprak satın alamayacakları, ehli kitabın kadınları ile evlenmenin haram olduğu, namazda fatihadan

¹⁵⁵ *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 82-83; Hasan ve Hüseyin'den sonraki imamın nass ve tayinle belirleneceği noktasında Yahya diğer Zeydi alimlerden farklı olarak İmamiyye gibi düşünmektedir. Çünkü sonraki Zeydi kelimciler bu hususta nass olduğunu ileri sürmezler. Zeydiyye'nin imamet anlayışına göre Hasan ve Hüseyin'den sonra imamet ortaya çıkma ve davette bulunma ile ilişkilidir. Bkz. Kasım b. Muhammed, 160; Emir Hüseyin, *Ikdu's-Semin*, 52; *Yenabiu'n-Nasiha*, 327-328.

¹⁵⁶ *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 83-84.

¹⁵⁷ *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 85.

¹⁵⁸ *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 86.

sonra “amin” demenin bidat olduğu gibi bir çok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur.¹⁵⁹ Zeydi fıkıyla ilgili ilk müstakil eserler yazan Yahya b. Hüseyin’in fıkhi düşüncesinde iki önemli husus dikkat çekmektedir. İlk olarak Kur’an, mütevatir olarak peygamberden nakledilen hadisler ve akli şer’i deliller olarak saymaktadır.¹⁶⁰ Bu şekilde akla ayrı bir önem veren Yahya’nın ikinci olarak hadislerle karşı tutumu dikkat çekmektedir. A.K.Kazı, Zeydi hukuku ile ilgili yaptığı değerlendirmede Yahya’nın Sünni isnatla gelen hadisleri eleştirdiği gibi Şii isnatlı hadisleri de eleştirdiğini ve onun eleştirisini isnat zinciri üzerine değil metin üzerine yoğunlaştırdığını belirtmektedir. Ayrıca o Yahya’nın Kuran’a akla ve kendisi tarafından sağlam olarak kabul edilen diğer hadislerle aykırı olan rivayetleri kabul etmediğini vurgulamaktadır.¹⁶¹

Yukarda kısaca bazılarına atıfta bulunduğumuz kelami ve fıkhi görüşleriyle Zeydi düşüncenin önde gelen temsilcileri arasındaki yerini alan Yahya b. Hüseyin aynı zamanda Zeydi hareketi Yemen’de iktidara taşıyarak bu düşüncenin uzun ömürlü olmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Kanaatimizce İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan fikir hareketlerinin iktidara yakınlıkları veya iktidar olmaları, onların daha kalıcı olmalarına yardımcı olmuştur. bu çerçevede savundukları fikirleri pratik hayata yansıtma imkanı bulmuş böylece kurumlaşma aşamasını tamamlayarak müstakil bir mezhep hüviyetini tamamlamış ve varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Medine yakınlarında Res’de yaşayan Yahya b. Hüseyin Sa’da bölgesinde yaşayan Havlanlıların içinde buldukları karmaşa ortamından kendilerini kurtarması ve yönetimi eline alması için, ona haber göndererek davette bulunmaları üzerine Yemen’e gitmiştir.¹⁶² Yemen’e ilk gidişinde Yahya San’a yakınlarındaki Şerefe’ye giderek

¹⁵⁹ Yahya b. Hüseyin’in fıkhi konulardaki görüşleri ile ilgili olarak kendisine ait eserlerine bkz.; *Kitabu’l-Ahkam fi Beyani’l-Helal ve’l-Haram*, I-II, Sana 1990; *Kitabu Müntehab*, Sa’da 1993; Ayrıca bkz. Numan, 243 vd.

¹⁶⁰ *Kitabu’l-Müntehab*, 21.

¹⁶¹ A.K.Kazı, “Notes on the Development of Zaidi Law” *ABR-Nahrain*, II, (Leyden 1960-61) ss.36-40.

¹⁶² Muhalli, *Hadaik*, 2/19; Yahya b. Hüseyin, *Enbau’z-Zaman*, 8; Yahya’nın Yemen’e gidiş sebebi ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir değerlendirmesi için bkz. Hasan Hudayri Ahmed, 57-59; Ayrıca Sa’da bölgesi hakkında Fuad Seyyid burada Havran kabilesinin yaşadığını anarşi ve karmaşanın yoğun ve Abbasilerle ilişkilerinin kopuk olduğunu ve

halktan biat alıp, onlardan Allah'ın kitabı ve nebînin sünneti ile amel etmelerini, hadlerin uygulanmasını, iyiliği emredip kötülükten kaçınmalarını, Allah yolunda cihat etmelerini, zorluk ve sıkıntılara karşı sabretmelerini istemiş fakat kendisine biat edenler arasında itaatsizliğin baş göstermesi ve dinin emirlerinin ihlal edilmesi üzerine Yemen'den ayrılmıştır.¹⁶³ Ancak Yahya, fitnenin yeniden artması üzerine bölge halkının ricasıyla 284/899 yılında Yahya ikinci defa Yemen'e gitmiştir.¹⁶⁴ Burada Emiru'l-Mü'minin ünvanını alan ve Hadi ile'l-Hak olarak vasıflandırılan¹⁶⁵ Yahya önce Sa'da'ya gitmiş Havlan halkı arasında vuku bulan fitneyi ortadan kaldırmış ve zekâtların dörtte birinin yetimler ve fakirler için ayrılmasını emretmiştir.¹⁶⁶ Aynı zamanda adına hutbe okunan ve para basılan Yahya buradan Necran'a gitmiş ve Yam, Şakir, Vadia, Ahlaf halkı ona biat etmiştir. Daha sonra onlarla, aralarındaki anlaşmazlıkları terk edecekleri ve ittifak sağlayacaklarına dair bir anlaşma yapıp barışı sağlayan Yahya Sada'ya geri dönmüştür. Yahya ayrıca burada bulunan gayrı müslimlerle de cizye karşılığı bir anlaşma yaparak bölgeyi iyice kontrolü altına almıştır. Ertesi yıl ise Berat, Hayvan, Asafit ve Hadane gibi şehirleri ele geçiren Yahya böylece hâkimiyetini iyice güçlendirmiştir.¹⁶⁷

Sa'da merkezli Kuzey Yemen'de kontrolü tamamen ele alarak Zeydi hâkimiyetini tesis eden Yahya, 288/903 yılında yapılan görüşmelerden sonra San'a valisi Ebu'l-Atahiyye lakaplı Abdullah b. Bişr b. Tarif'den şehrin idaresini teslim almıştır.¹⁶⁸ San'a'nın bu şekilde teslimi

kendi aralarında lider seçme hususunda ittifak edemediklerini dolayısıyla Ali oğulları ile irtibat kurduklarını belirtmektedir. Bkz. *Tarihu'l-Mezahib*, 233.

¹⁶³ Muhalli, *Hadaik*, 2/19; Curafi, *el-Muktetaf*, 109

¹⁶⁴ Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Abbasi el-Alevi, *Siretü'l-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1982, 43; el-Curafi, 109; ez-Zebidi, Ebu'z-Ziya Abdurrahman b. Ali er-Raybe eş-Şeybani, *Kitabu Gurretu'l-Uyun bi Ahbari'l-Yemeni'l-Meymun*, thk. Ali el-Ekva, Kahire 1988, 124.

¹⁶⁵ el-Haruni, *İfade*, 136.

¹⁶⁶ Ali b. Muhammed el-Alevi, 41-42; Muhalli, *Hadaik*, 2/19.

¹⁶⁷ Yahya'nın kendisine merkez olarak seçtiği Sa'da bölgesine hakimiyeti ve buralardaki faaliyetleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ali b. Muhammed el-Alevi, 67-109; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 167-174.

¹⁶⁸ Ali b. Muhammed el-Alevi, 206-211; Muhalli, *Hadaik*, 2/23; el-Yemani, Tacuddin Abdalbaki b. Abdulmecid, *Tarihu'l-Yemen el-Müsemma Behcetü'z-Zaman fi Tarihi'l-Yemen*, thk. Mustafa Hicazi, Beyrut 1965, 36.

bölgede güçlü bir konumda bulunan Ya'furiler ve Tarif oğullarını rahatsız ettiyse de¹⁶⁹ Yahya'nın San'a'daki hâkimiyeti 293/905 yılında Karmatilerin¹⁷⁰ San'a'yı ellerine geçirmesine kadar devam etmiştir. Yahya b. Hüseyin ile birlikte başlayan Yemen'deki Zeydi hâkimiyetinin önüne çıkan engellerden biri olan Karmatiler Zeydi'lerin konumunu oldukça sarsmışlardır. Özellikle kuzey Yemen'de faaliyetlerini sürdüren Karmati liderlerden İbn Havşeb'le birlikte Ali b. Fadl kısa süre içinde civar bölgeleri ellerine geçirdikten sonra Ali b. Fadl 293/905 yılında San'a'yı ele geçirmiş ve üç yıl boyunca bölge Karmatilerin kontrolünde kalmıştır. Bu süre

¹⁶⁹ Nitekim ertesi yıl Ya'fur ve Tarif oğulları San'a'yı kontrolleri altına alarak Abbasi halifesi adına hutbe okutmuşlardır. (Yahya b. Hüseyin, Enba, 25) Yahya'nın Sana ve civarını idaresi altına almak için verdiği mücadele ile ilgili bkz. Ali b. Muhammed el-Alevi, 216-241; el-Yemani, 36-37; ez-Zebidi, 128-129.

¹⁷⁰ Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak yeniden ortaya çıkmasını bekleyen İsmaililer Karmati adı altında (Nevbahti, 61; Eş'ari, 26) dikkat çekmeye başlamışlardır. Karanlık ve yer altında geçen 100 yıllık bir başlangıç döneminin altından İsmaililik 3/9. Yüzyılın ortalarından itibaren çok hızlı bir şekilde yeniden ortaya çıkmıştır. Bu hareket bir Dailer aracılığıyla yoğun bir propaganda faaliyeti yürüten dinamik bir örgüt biçimindedir. İsmaililer'in 286/899 yılından önceki durumundan söz eden Nevbahti Kufe yakınlarındaki Sevad, Yemen ve Yemame bölgelerinde yoğunlaşmış yüz bin civarında Karmati'nin varlığından söz etmektedir. (Nevbahti, 64) Yemen bölgesindeki Karmati faaliyetleri iki ünlü Dai Ali b. Fadl ve Mansur el-Yemen lakaplı Ebu'l-Kasım b. Ferec b. Havşeb el-Kufi tarafından başlatılmıştır. (Ali b. Hasan el-Hazreci, *el-Ascedü'l-Mesbuk fimen Veliyye'l-Yemeni'l-Muluk*, thk. Süheyl Zekkar, Ahbaru'l-Karamita içerisinde, Şam 1986, 413-414) Bu Dailer Kerbela'da İmam Hüseyin'in türbesini ziyaret ettikleri bir esnada İsmaililik'le tanıştıktan sonra 286/881 yılında Yemen'e giderek buradaki faaliyetlerine başlamışlardır. Bir süre yakın bir işbirliği yapan bu dailer Yemen'de kısa sürede kazandıkları başarının ardından 270/883 yılından itibaren davalarını açıkça yürütmeye başlamışlardır. İbn Havşeb Cebel-i Masvar yakınlarında bir daru'l-hicre kurarak burada faaliyete geçmiş İbn Fadl ise ilk önce Cened'e yerleşerek burayı kendine bir merkez edinmiştir. Bu dailer genellikle dağlık bölgelerdeki merkezlerden faaliyetlerini yürütmüşlerdir. İbn Fadl'ın 293/905 yılında San'a'yı ele geçirmesine kadar neredeyse bütün Yemen'de etkili olmaya başlamışlardır. Bkz. ez-Zebidi, 131-157; Muhammed Hammadi b. Malik, b. Ebu'l-Fedail, *Batiniler'in ve Karmatilerin İçyüzü* çev. İ.H.Erzen, Ankara 1948, 56 vd.; Necmuddin Ammara b. Ali el-Yemeni, *Tarihu'l-Yemen el-Müsemma el-Müfid fi Ahbari Sana ve Zebid*, thk. M. Ali el-Ekva, Zımar 1976, 58 vd.; el-Hazreci, 413-431; Mustafa Öz, *İbn Havşeb, Ali b. Fadl ve İlk Yemen İsmaili Devleti*, trz. Yr., 5-42; Ferhat Defteri, *İsmaililer-Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Ank. 2001; Karmatiler hakkında ayrıca bkz. Süheyl Zekkar, *Ahbaru'l-Karamita*, Mısır 1982. Bu eserde Yemendeki Karmati faaliyetlerini anlatan tarihi metinler Zekkar tarafından bir araya getirilerek yayınlanmıştır.

zarfında bölge halkının yoğun talebiyle birlikte Karmatilere karşı savaşmaya başlayan Yahya'nın bu mücadelesinde¹⁷¹ çok da başarılı olduğu söylenemez. 298/911 yılındaki ölümüne¹⁷² kadar 14 yıl bölgede Zeydi hâkimiyetini tesis eden Yahya b. Hüseyin'in ölümüyle birlikte Zeydilik açısından Yemen'de yeni bir döneme girilmiştir.

C. Zeydi Hareketin Sonraki Tarihçesi

Yahya b. Hüseyin'den sonra özellikle Sana ve Sa'da merkezli kuzey Yemen'de Zeydiler kendi inançları doğrultusunda yaşamaya devam etmişler ve her zaman Yemen'deki hakim unsurlardan biri olmuşlardır. Şunu hemen belirtmeliyiz ki Zeydi hareketin tarihi aynı zamanda bir Zeydi imamlar tarihidir. İmama itaatin kaçınılmaz olduğu bu düşünce içerisinde yetenekli ve karizmatik imamların çıkışına paralel olarak Zeydi hareketin ivme kazandığı veya tersi durumlarda ise gerileme sürecine girdiği görülmektedir.

Bu çerçevede Yahya b. Hüseyin ile birlikte yeni bir boyut kazanan Zeydi hareketin Yemen'deki hâkimiyeti oğlu Ebu'l-Kasım Muhammed b. Yahya ile devam etmiştir.¹⁷³ Muhammed hâkimiyetini Necran, Hemdan ve Havlan'a kadar genişletmiş daha sonra 301/913 yılında idareyi kardeşi en-Nasır Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya'ya teslim etmiştir. Karmatilerle yapılan mücadelede¹⁷⁴ önemli başarılar elde eden ve özellikle Kuzey Yemen'in tamamını hâkimiyeti altına alan en-Nasır Ahmed 322/934 yılında Yafuriler¹⁷⁵ tarafından hezimete uğratılıncaya kadar Sa'da'da imam olarak kalmıştır. ¹⁷⁶ Daha sonra onun oğlu Hasan b. Ahmed

¹⁷¹ Zeydiler'le Karmatiler arasında cereyan eden mücadelelerle ilgili geniş bilgi için bkz. Ali b. Muhammed el-Alevi, 340 vd.; ez-Zebidi, 145-147.

¹⁷² Ali b. Muhammed el-Alevi, 397; el-Haruni, *İfade*, 145; Muhalli, *Hadaik*, 2/25.

¹⁷³ Ebu'l-Kasım'ın hayatı hakkında bkz. Muhalli, 2/43; el-Haruni, *İfade*, 169-170; el-Yemani, 41.

¹⁷⁴ Yahya'nın ölümü üzerine 299/911 yılında tekrar San'a'yı ele geçiren Karmatilerin mücadelesi 302/914 yılında İbn Havşeb'in, 303/915 yılında ise Ali b. Fadl'ın ölümü ile büyük oranda sekete uğramış ve yirmi yıl sonra Karmatilerin bölgedeki etkinliği son bulmuştur. Bkz. el-Hazreci 424-431; ez-Zebidi, 148-154; el-Yemani, 40.

¹⁷⁵ Bölgede güçlü bir aile olan Ya'furiler halife Mu'tasım (218-227) zamanında Yemen valiliği yapan Abdurrahman b. İbrahim el-Hivali'nin torunlarıdır. Abdurrahman ölünce yerine geçen oğlu Muhammed b. Ya'fur ile birlikte Ya'furiler, hicri 4. Yüzyılın sonuna kadar zaman zaman Yemen'de etkili olmuşlardır. Bkz. el-Curafi, 107-108; Hasan Süleyman Muhammed, *Tarihu'l-Yemeni's-Siyasi*, Bağdat 1969, 125-130; Hasan Hodayri Ahmed, 43-50.

¹⁷⁶ Muhalli, 2/46-53; el-Haruni, *İfade*, 171-172; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 204-215.

imametini ilan ettiyse de Zeydiler ona değil kardeşi en-Nasır Kasım el-Muhtar'a biat etmişlerdir. Bu esnada 345/956 yılında Kasım el-Muhtar bir süre San'a'ya tekrar hâkim olmuş ancak kardeşler arasında baş gösteren ihtilaf ikisinin de sonunu getirmiştir.¹⁷⁷

Yemen'de kurulan bu ilk Zeydi devletinde dikkat çeken önemli imamlardan birisi de Kasım b. Ali el-İyani'dir. 310/922 yılında doğan Kasım 388/998 yılında kendi adına davete başlayarak etrafa davetçilerini göndermiş ve kısa süre içerisinde Sa'da, Necran Esafit, Rayde ve Zimar gibi önemli şehirleri kontrolü altına almış 289/999 yılında ise San'a'ya girerek adına hutbe okutmuş ve böylece Zeydi hâkimiyetini yeniden canlandırmıştır.¹⁷⁸ Furu ile ilgili bazı meselelerde Hadi'ye muhalefet ettiği söylenen Kasım b. Ali'nin 393/1003 yılında ölümü üzerine yerine oğlu el-Mehdi Lidinillah el-Hüseyn b. Kasım geçmiştir. Elhan, San'a ve Sa'da'yı idaresi altında tutan Hüseyn b. Kasım'ın daha ziyade ilimle ilgilendiği ve 70'den fazla eserinin olduğu ifade edilmektedir. Onun 404/1013 yılındaki ölümünden¹⁷⁹ sonra uzunca bir süre Yemen'deki Zeydi hakimiyeti kesintiye uğramıştır. Bu dönemde fikri açıdan Zeydiyye içerisindeki canlılığın devam ettiği görülmektedir. Nitekim el-Mehdi lakaplı Hüseyn b. Kasım'a nispetle Hüseyniyye olarak isimlendirilen ve onun ölmediğini, tekrar gelip yeryüzünü adaletle dolduracağını ve onun beklenen mehdi olduğunu iddia eden bir grubun ortaya çıktığı¹⁸⁰ belirtilmektedir. Ayrıca bu dönemde Muhtaria ve Mutarrifiyye isimli iki farklı Zeydi gurup daha ortaya çıkmıştır. Bunlardan Mutarrifiyye, tabiat felsefesini benimseyen ve Allah'ın hava, su, ateş ve toprak olarak dört unsuru yarattığını ve alemin bunların karışımından oluştuğunu iddia eden Mutarrif b. Şihab'a nisbet edilmekte ve usuluddin konusundaki görüşleriyle Zeydiyye'den ayrıldıkları yine Zeydilerin çoğunun onları küfürle suçladıkları belirtilmektedir.

¹⁷⁷ Yahya b. Hüseyn, *Gayetü'l-Emani*, 215 vd.; el-Yemeni, 41-43.

¹⁷⁸ Muhalli, 2/60-62, Yahya b. Hüseyn, *Gayetü'l-Emani*, 227-229; Kasım b. el-İyani hakkında bkz. Hüseyn b. Ahmed b. Yakub, *Siretü'l-İmam el-Mansur billah el-Kasım b. Ali b. el-İyani*, thk. A. Muhammed b. el-Habeşi, San'a 1996.

¹⁷⁹ Muhalli, 2/64; el-Yemani, 44-45; Yahya b. Hüseyn, *Gayetü'l-Emani*, 235-239; el-Müeyyidi, *et-Tuhaf*, 202-204; ayrıca Hüseyn b. Kasım'ın mücadelesi ve dönemi hakkında bkz. Müferrih b. Ahmed er-Rabai, *Siretü'l-Emireyni'l-Celileyn el-Kasım ve Muhammed*, thk. R. Seyyid-A.M. Abdülati, Beyrut 1993, 71 vd.

¹⁸⁰ Neşvanu'l-Himyari, 156; Muhalli, 2/64; el-Mütevekkil Ahmed b. Süleyman, *Hakaiku'l-Marife*, thk. R. Seyyid (Siretü'l-Emireyn içerisinde) 345-349; aynı müellif, *el-Hikmetü'd-Duriyye ve'd-Delaletü'n-Nuriyye* (Siretü'l-Emireyn içerisinde) 351-353; İbnu'l-Murtaza, *el-Münye*, 98-99.

Muhtaria'nın ise Ali b. Şühr'ün görüşlerini savundukları Ali'nin imametinin nassu'l-hafi ile tesbit olduğunu, kendilerinden öncekilerin ise buna muhalefet ederek hata ettiklerini ileri sürdükleri, Allah'ın arazları cisimle birlikte yarattığını söyleyerek Mutarrifiyye'ye karşı çıktıkları anlaşılmaktadır.¹⁸¹

Hüseyn b. Kasım'dan itibaren önce 426/1035 yılında Ebu Haşim el-Hasan b. Abdirrahman b. Yahya (431/1040)¹⁸² ardından da Ebu'l-Feth en-Nasır el-Hüseyn ed-Deylemi 438/1046 yılında imametini ilan etmiştir.¹⁸³ Fakat 439/1047 yılından itibaren Yemen'de Fatimilerin uzantısı olarak Süleyhi hanedanlığının hakimiyeti söz konusudur.¹⁸⁴ Süleyhilerle birlikte o zamana kadar Emevi ve Abbasilerin yanı sıra Ziyadiler, Ya'furiler, İsmaililer ve Zeydiler tarafından sağlanan hanedanlıklar Yemen'de kendi idarelerini tesis ettilerse de artık Yemen'de 560/1173 yılında Selahaddin'in kardeşi Turan Şah'ın bölgeyi kontrolü altına alması ile birlikte Eyyubiler daha sonra Tahiriler, Memluklular ve ardından da Osmanlılar Yemen'de yönetimi ellerinde bulundurmuşlardır.¹⁸⁵

Yemen'in içinde bulunduğu bu karmaşık siyasi ortamda Zeydiler gerek imamet ve ictihada dayalı din anlayışlarının getirdiği iktidar olma hevesinden gerekse bölgedeki hakim unsurlardan biri olmalarından dolayı her fırsatta yönetimi ellerine alma çabalarını sürdürmüşlerdir. Bu noktada Yemen'de ikinci Zeydi devletin kurucusu olarak gösterilen İmam el-

¹⁸¹ İbnu'l-Murtaza, *el-Münye*, 98-99; Mutarrifiyye'nin görüşleri ile ilgili bkz. Fuat Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, 246-254; Bedruddin b. Emiriddin el-Husi, *el-Mutarrifiyye*, Sana 2001, 15-59.

¹⁸² Muhalli, 2/90; el-Yemani, 47.

¹⁸³ Muhalli, 2/104; Yahya b. Hüseyn, *Gayetü'l-Emani*, 246-247.

¹⁸⁴ Süleyhiler'in hakimiyeti ile ilgili olarak bkz. el-Yemani, 49 vd.; ez-Zebidi, 173-202; Yahya b. Hüseyn, *Gayetü'l-Emani*, 247 vd.; Hasan Süleyman Mahmud, 171-219; ayrıca bu dönemdeki zeydi imamlar hakkında bkz. el-Cürafi, 175 vd.

¹⁸⁵ Yemen'de cereyan eden bu siyasi mücadeleler hakkında bkz. el-Curafi, *el-Muktetaf*; Hasan Süleyman Mahmud, *Tarihu'l-Yemeni's-Siyasi*; ez-Zebidi, *Gurretu'l-Uyun*; Ali b. el-Hasan el-Hazreci, *Ukudu'l-Lü'lüyye fi Tarihi'd-Devleti'r-Resuliyye*, thk. M. Ali el-Ekva, San'a 1983; İ. Süreyya Sırma, "Yemen", *İ.A.*, 13/371-384; İ. Süreyya Sırma, *Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyamları*, İstanbul 1994; Hulusi Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti*, İstanbul 1984; hicri 707 yılına kadar geçen olaylar için bkz. Yahya b. Hüseyn, *Gayetü'l-Emani*; İsamuddin Abdurrauf el-Faki, *el-Yemen fi Zilli'l-İslam*, San'a 1982.

Mütevekkil Ahmed b. Süleyman¹⁸⁶ 532/1138 yılında imametini ilan etmiştir. 540/1145 yılında Yemen'e giren Ahmed b. Süleyman önce Sa'da, Necran ve Biladu Cevf gibi bölgeleri ele geçirmiş ardından da 545/1150 yılında San'a'ya girerek elde ettiği hakimiyetini 566/1171 yılına kadar devam ettirmiştir.¹⁸⁷ Onun ardından 593/1195 yılında imametini ilan eden el-imam Mansur billah Abdullah b. Hamza 614/1217 yılına kadar San'a ve Sa'da bölgelerindeki hakimiyetini sürdürmüştür.¹⁸⁸

Bu tarihten itibaren Zeydiler birkaç kez daha Yemen'in idaresinde etkin şekilde söz sahibi olmuşlardır. Bunlardan birinde 945/1538 yılı ve devamında Yemen'in Osmanlı devletine bağlanması üzerine, özellikle gönderilen valilerin beceriksizlikleri nedeniyle, Zeydi imamlardan önce el-Mutahhar b. Serefuddin Osmanlı paşalarına karşı direnişe geçmiş ardından da İmam Mansur billah Kasım b. Muhammed'in 1006/1597 yılından 1029/1619 yılına kadar sürdürdüğü mücadeleler Zeydi tarihi açısından önemli bir dönemi başlatmıştır. Nitekim onun oğlu imam el-Müeyyid Muhammed b. Kasım'ın 1054/1644 yılında ölümüne kadar Osmanlılar Yemeni terk etmek durumunda kalmışlardır.¹⁸⁹ Böylece yeniden sağlanan Zeydi imamların Yemen hâkimiyeti, 1848 yılında Osmanlıların tekrar bölgeye girişine kadar devam etmiştir.

1849 yılında Tefik paşa daha sonra da Gazi Ahmed Muhtar Paşa komutasındaki kuvvetlerle 1872 yılından itibaren Yemen tekrar Osmanlı devletine bağlanmış ve Zeydi imamların kısmen varlığı tanınsa da merkezden gönderilen valiler tarafından idare edilmiştir.

Nitekim 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, dönemin karmaşık siyasal ortamında, İmam Muhammed b. Yahya b. Hamiduddin'in ölümü üzerine 1322/1904 yılında imam olarak

¹⁸⁶ Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, 265.

¹⁸⁷ Muhalli, *Hadaik*, 2/117-132; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 297-318, el-Vecihi, *A'lam* 114-116.

¹⁸⁸ Abdullah b. Hayyan'ın hayatı ve özellikle Mutarrifiye gurubuyla yaptığı mücadeleler hakkında bkz. Muhalli, *Hadaik*, 2/133 vd.; Ebi Firas b. Di'sem, *Siretü'l-İmam Abdullah b. Hamza*, thk. A.M. Abdulati, I-II, Beyrut 1993.

¹⁸⁹ Zeydiler tarafından Yemen'de Kasimiyye iktidarının kurucusu olarak kabul edilen kasım b. Muhammed'in isyanı ve 1848 yılına kadar görev yapan Zeydi imamlar hakkında bkz. el-Curafi, *el-Muktetaf*, 208-269; Ayrıca bkz., Yavuz, *Yemen*, 79 vd.; Sırma, *Yemen*, 376-77

kabul edilen ve Zeydi hakimiyetinin yeni bir temsilcisi olan Yahya, zaten meşru olarak kabul etmedikleri, Osmanlı devletine karşı cihad ilan ederek yeni bir mücadele başlatmıştır.¹⁹⁰

İmam Yahya tarafından başlatılan bu mücadele neticesinde Osmanlılar 1918 yılında Yemen'i terk ederek idareyi Yahya'ya bırakmışlardır. Böylece İmam Yahya, 1367/1948 yılındaki ölümüne kadar 44 yıl Yemen'de Zeydi hakimiyetini sürdürmüştür.¹⁹¹ Yahya'dan sonra durum bir süre daha böyle devam etmiştir. Ancak 1967 yılında Güney Yemen, 1970 yılında ise Kuzey Yemen ayrı birer devlet olarak kurulduysa da 1990 yılında yapılan bir antlaşma ile bugünkü şekliyle Yemen Cumhuriyeti (The Republic of Yemen)'nin temelleri atılmıştır. Yüzölçümü 536.896 km kare, başkenti San'a ve nüfusu yaklaşık 12 milyon olan bugünkü Yemen'in özellikle Sa'da merkezli olmak üzere Kuzey bölgelerinde, Zeydiler hakim kültür olarak yaşantılarını sürdürmektedirler.¹⁹² Ayrıca Ürdün başta olmak üzere diğer Arap ülkelerinde ve Amerika ve Almanya gibi ülkelerde de sayıları tam olarak belli olmasa da Zeydilerin yaşadığı bilinmektedir.

Sonuç

Zeydiyye, imametin Ali-Fâtıma soyundan gelen, alim, zahit, şecaat sahibi, muttaki vb. şartları haiz ve bizzat imametini ilan ederek kendi adına davette bulunup mücadele meydana çıkan kişilerin hakkı olduğuna inanan topluluğun ismidir. Onlar, Ali b. Ebî Tâlib'in ardından Hasan ve Hüseyin'in Hz. Muhammed'e yakınlığı ve faziletlerinden dolayı imam olduğunu savunmaktadırlar. Böylece veraseti değil liyakati ön plana çıkaran, vasiyet, gizli bilgi ve takiiyyeyi reddederek zahiri bilgiye ve içtihadı önem veren Zeydiyye, ortaya koyduğu farklı fikirleriyle İslam düşüncesine zenginlik katan mezheplerden birisidir. Zeydilik, Emeviler dönemi ile Abbasîlerin ilk dönemlerinin mevcut siyasî ve sosyal şartlarının şekillendirdiği muhafet zemininde, iktidarın Ali oğullarının hakkı olduğu noktasından hareketle ortaya çıkmış

¹⁹⁰ Curafi, *el-Muktetaf*, 289.

¹⁹¹ Curafi, *el-Muktetaf*, 289-328; Seyyid Mustafa Salim, *Tekvinü'l-Yemeni'l-Hadis*, Kahire, 1993, 29-52.

¹⁹² Bkz. Mim Kemal Öke-M. L. Karaman, *Adı Yemen'dir*, İst. 2002, 9-23; Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1990)* Ankara 1991, 1/206-208, 693-700; R.D. Burrowes, "al-Yaman", *The Encyclopadia of İslam (New Edition)*, 2001, 11/274-276; Sırma, *Yemen*, 13/378-379; R. Strothmann, "Zeydiyye", *İ.A.*, 13/549-551, *Ana Britannica*, 22 (1990), 352-355

dinî-siyasî bir mezheptir. Zeydiler, Mu'tezile'ye paralel olarak imamette nass ve tayini değil, fazileti esas almakla diğer Şîî gruplardan; Ali oğullarını ön plana çıkarmakla da Haricîlerden farklı bir çizgi takip etmişlerdir.

İktidardan memnun olmayan bir topluluğun siyasî tavrı olarak kendini kabul ettiren Zeydi hareket, gerekli olan meşruiyet zeminini sağlama çabası anlamına gelen, imamet eksenli fikrî üretkenliğiyle 3/9. yüzyılın başlarına kadar itikadi bir yapıya kavuşmuştur. Zeydiler, gerek maruz kaldıkları baskı ve şiddetten kurtulmak gerekse öğretilerini yaymak amacıyla olsun, faaliyetlerini daha rahat sürdürebilecekleri bölgelere gitmeyi tercih etmişlerdir. Bu çerçevede Taberistan ve Yemen'de yoğunlaşan Zeydiler, otorite boşluğu, kabileler arası çekişmeler vb. nedenleri fırsat bilerek söz konusu bölgelerde her zaman kendi hakları olduğuna inandıkları iktidarlarını tesis etmişlerdir. Bu durum Zeydi düşüncenin kurumsallaşması noktasında önemli katkılar sağlamıştır. Savundukları fikirleri pratik hayatta yaşama imkânına kavuşan Zeydiler, günümüze kadar varlığını koruyabilen birkaç mezhepten biri olarak yaşamaya devam etmektedirler.

The Emergence of Zaydism,It's Fornative Period and History

Citation/©- Gökalp, Y. (2007). The emergence of Zaydism, it's fornative period and history. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 55-93.

Abstract- *This article deals with Zaydiyya, which emerged in the early times of Islam and has survived up to date, from its different phases in history to its views and contributions to the Islamic Thought. The Zaydiyya that showed difference with its distinctive views on imamate, particularly with the view of superior and inferior imam, from the other Shiite sects is a political and theological sect. Having emerged with Zayd b. Ali as a political movement, the Zaydiyya, transformed with Qâsim b. Ibrahim and Yahya b. Husayn into a theological form and thus, gaining an independent sectarian identity. After a long struggle for power, Zaydites partly established their sovereignty in Tabaristan and Yaman. Unlike the short-term rule in Tabaristan, the Zaydite rule in Yaman has continued until present day, though it interrupted in certain periods. Currently, the Zaydites survive particularly in the northern parts of Yaman. With its of charismatic understanding of leader The Zaydiyya has a moderate and tolerant identity. The Zaydites have the distinctive political and theological views.*

Key Words- *Zaydiyya, Zayd b. Ali, Yaman, Imamate, Yahya b. Husayn.*

Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları

Dr. Yusuf GÖKALP

Atıf / ©- Gökalp, Y. (2007). Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 95-112.

Özet- Bu makalenin konusu Zeydiyye mezhebinin temel görüşleri, günümüze kadar ulaşan kültürel mirasının kısa bir değerlendirmesi ve İslam düşüncesine katkılarından ibarettir. Zeydiyye mezhebinin görüşleri Tevhid, Adalet, el-V'ad ve'l-Va'id, Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker ve İmamet olmak üzere beş temel prensip etrafında şekillenmektedir. Bunlar aynı zamanda Zeydiyye mezhebinin mezhep esasları olarak kabul edilmektedir. Bu prensipler büyük oranda önde gelen Zeydi imamlardan Kasım b. İbrahim er-Ressi (246/860) ve Yahya b. Hüseyin (298/911) tarafından sistematik hale getirilmiştir. İmamet prensibinin bir gereği olarak İmamların ilim sahibi olmasına büyük bir önem atfeden Zeydiler bu çerçevede çok zengin bir kültürel birikim oluşturmuşlardır. Zeydiler, aynı zamanda gerek savundukları görüşleri ile gerekse geriye bıraktıkları eserleriyle İslam düşüncesine önemli katkılar sağlamışlardır.

Anahtar Kavramlar- Zeydiyye, İmamet, Yahya b. Hüseyin, Beş Esas.

§§§

Giriş

Zeydiyye hakkında yapılan araştırmalarda umumiyetle bu mezhebin itikadi konularda Mu'tezile'ye, fihhi konularda ise Hanefi mezhebine yakın olduğu hususu ön plana çıkmaktadır.¹ Her iki mezhebin temel görüşleri dikkate alındığında, ilk planda bu tespit doğru gibi

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

görünse de tarihi olaylar ve görüşlerin temeline inildiğinde Zeydiyye'nin, kendi düşünce sistemine sahip ve ayrı bütünlüğü olan bir din anlayışı geliştirdiği² ve ayrıca bu anlayışını günümüze kadar devam ettirdiği görülmektedir. Fıili olarak varlığını yitiren Mutezile'nin savunduğu fikirlerin büyük oranda Zeydi edebiyat içerisinde muhafaza edilerek günümüze taşınması³ hususunun ise iki mezhep arasındaki ilişkinin boyutunun, yeniden tartışılmasını gerektirdiği kanaatini taşımaktayız.⁴

Başlangıç itibarıyla siyasi karakterli bir hareket olan Zeydiyye'nin oluşum süreci içerisinde itikadi bir bünyeye kavuştuğunu ifade etmiştik. Bu çerçevede Zeydi fikirlerin de belli bir süreç içerisinde şekillendiğini görmekteyiz. Biz burada kısaca, Kasım b. İbrahim'le şekillenmeye başlayan ve Yahya b. Hüseyin'le daha sistematik bir hal alan Zeydi esaslara oluşumunu tamamlamış haliyle değinmek istiyor. Akaidle ilgili Zeydi kaynaklarda mezhebin temel

-
- 1 Bkz. Abdulaziz el-Makale, *Kıraatü fi Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1982, 19; R. Strothmann, "Zeydiyye", mad., *İ.A.* 13/549; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, 93; Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, MÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1998, 42; İbrahim Aslan, *Hasan b. Muhammed'in Cebir Risalesi ve Yahya b. Hüseyin'in Reddi Eserinin Mukayeseli Değerlendirmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2002, 31; Başta Şehristani gibi erken dönem kaynaklarda ifade edilen Zeyd b. Ali-Vasil b. Ata ilişkisine dayandırılarak ortaya konmaya çalışılan bu kanaatin (el-Milel, 1/180) sonraki araştırmalarda yönlendirici olduğunu düşünmekteyiz.
 - 2 Nitekim, Zeydi araştırmacı Şerafuddin Zeydiyye'nin Mu'tezile'ye nisbetine karşı çıkarak bunun büyük bir hata olduğunu ifade etmektedir. (bkz. Ali b. Abdilkerim el-Fadıl, *ez-Zeydiyye, Nazariyye ve Tatbik*, Amman 1985, 19) Ayrıca bu konu ile ilgili en son çalışmayı yapan Ümit, bu yakınlaştırma çabasının, sonraki dönemde tarihin yeniden inşası çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, erken dönemde Zeydiyye'nin Mutezile'den etkileneşinin mümkün görülmediğini hatta mefdul imam konusunda bazı Mutezililerin Zeydiyye'den etkilendiğini vurgulamaktadır. Bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi*, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, 213, 215.
 - 3 Fuat Seyyid, *Tarihu'l-Mezahibid-Diniyye fi Biladi'l-Yemen*, Kahire 1998, 254-259; Mahmut Ay, "Mutezilecilik'ten Arta Kalan Mutezile", *İslamiyat*, VI (2003), S. 1, 144-147.
 - 4 Ümit'in araştırmasını da dikkate aldığımız zaman iki mezhep arasında bir etkileşimin olduğu ve Zeydiyye'nin de ayrıca Mutezile'ye katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Mutezile'nin daha önce tanınmış olması ve Batılılar tarafından özel bir ilgi gösterilmesi Mutezile'yi merkeze taşıyarak ilgi odağı haline getirmiştir. Zengin Zeydi literatür ve ortaya konan mücadele göz önünde bulundurulduğunda Zeydiyye'nin müstakil bir mezhep olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

esasları Tevhid, Adalet, el-Va'd ve'l-Vaid, Nübüvvet- İmamet ve el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker olarak⁵ sıralanmaktadır. er-Rassas gibi bazı alimler⁶ sıralamayı bu şekilde yapmasa da onların yazdıkları da temel olarak bu beş prensibi içirmektedir. Bu esaslara geçmeden önce Zeydiyye'nin Mutezile gibi akla ayrı bir önem verdiğini belirtmemiz gerekmektedir. Yahya b. Hüseyin beş esası saydıktan sonra Ma'rifetu'l-Usul kısmında Allah'ın kullarına verdiği üç delil olarak kitap, sünnet ve akı saymaktadır.⁷ Kasım b. İbrahim de, insanların Allah'a ibadet edebilmesi noktasında aynı şekilde üç delili saymakta ve kitap ve sünnet akılla bilinebileceği için akı diğer iki delilin önüne geçirmektedir.⁸ Zeydi akaid kitaplarında akıl için müstakil bölümler açılması⁹ ise ayrı bir önem taşımaktadır.

1- Zeydiyye'nin Temel Görüşleri

Zeydiyye mezhebinin temel görüşlerini Tevhid, Adalet, el-V'ad ve'l-Va'id, Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker ve İmamet konuları etrafında şekillenmektedir. Bu beş esas aynı zamanda Zeydiyye'nin mezhep esasları olarak da kabul edilmektedir. Şüphesiz diğer mezheplere mensup kelimcilerin yaptığı gibi Zeydi kelimcilerde de hemen hemen kelami konuların tamamında kendi görüşlerini beyan etmişlerdir. Zeydilerin bütün kelami konulardaki görüşlerini ortaya koymak bir makalenin çerçevesini zorlayacağı düşüncesiyle biz burada sadece onların mezhep esaslarını açıklamaya çalışacağız.

⁵ Bkz. Emir Hüseyin b. Bedruddin, *el-İkdu's-Semin fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, thk. Yahya Salim İzzan, Sa'da 1995; *Yenabiu'n-Nasiha fi Akaidi's-Sahihah*, thk. Muhammed b. Zeyd el-Mahatvari, San'a 1999; Kasım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esas li Akaidi'l-Ekyas*, thk. Alber Nasri Nader, Beyrut 1980; Ayrıca bkz. Yahya b. Hüseyin, *Kitabu'l-Müntehab ve Veyluhu Eydan Kitabu'l-Funun*, thk. Yahya Salim İzzan, San'a 1993, 19-22.

⁶ Bkz. Ahmed b. El-Hasan er-Rassas, *Misbahu'l-Ulum fi Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyum el-Ma'ruf bi Selasine Mesele*, thk. M.A. Kafafi, Beyrut 1971, 8 vd.

⁷ Yahya b. Hüseyin, el-Müntehab, 21.

⁸ Kasım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Talib er-Ressi, *Kitabu Usuli'l-Adl ve't-Tevhid* (Resailu'l-Adl ve't-Tevhid içerisinde), 96.

⁹ Bkz. Kasım b. Muhammed, 14; Zeydiyye'nin akla verdiği önem ve akıl delil olarak kullanılması hakkında bkz. Doğan, 94-97; Ümit, 47-48; Şerafuddin, 34,43.

a. Tevhid

Allah'ı zihinlerde tasavvur ve tahayyül edilen şeylerden soyutlama olarak belirtilen ve Allah'ın sıfatları ile ilintili olarak geliştirilen tevhid prensibi Mutezile'de olduğu gibi Zeydiyye'de de temel bir esası oluşturmaktadır. Zeydiyye tevhid konusunda Allah'ın bir olduğunu belirttikten sonra sıfatları Allah ile aynileştirir ve bu sıfatların zıtlarının Allah'a nispetini, Allah'ın zatına zaid ve kadim olmalarını reddeder. Yahya b. Hüseyin bu konuda En'am 103, İhlas 1-4, Hadid 4, Kaf 16, Mücadele 7, Araf 7 ayetlerini delil olarak kullanmakta ve Allah'ın bir ve tek, ebedi ve benzersiz olduğunu, O'nun benzeri, dengi ve eşinin olmadığını, dünyada ve ahirette gözlerin onu idrak edemeyeceğini çünkü gözün gördüğü şeyin sınırlı, aciz olduğunu ve Allah'ın bu sınırlardan hiçbirisiyle sınırlandırılmayacağını belirterek "Allah'ın ilmi onları kuşatır, Muhakkak O, bir şeyin içinde de değildir dışında da, Onlardan uzak veya yakın da değildir. O zatıyla alimdir, Allah şey'dir fakat diğer şeylere benzemez. Çünkü şeyler onun yaratmasıdır, Allah, varlığının ispatı yokluğunun nefyi için kendisine şey diyor, çünkü yokluk şey değildir"¹⁰ diyerek tevhid anlayışını özetlemektedir. Zeydiyye Allah'ın sıfatlarını zatından, zatını da sıfatlardan ayrı olarak görmemektedir. Onlara göre Allah zatıyla alim, kadir, semi, basir ve haydır.¹¹

Zeydi alimlerin teşbihin reddi konusunda özel bir çaba sarf ettikleri hatta bu konuda hemen her imamın müstakil bir risale yazdığı görülmektedir. Bu konuda Muhammed b. Yahya, Allah'ı bilmenin esasına O'nu birlemekle, bu birlemedeki mükemmelliğin ise teşbih içeren bütün sıfatları O'ndan nefyetmekle olduğunu belirterek Allah'ın benzeri olmadığını, sınırlı olanların vasfedildikleri şeylerle nitelenemeyeceğini, yaratılmışlarda bulunan kol, bacak, yüz, göğüs, göz, kulak gibi organların ve O'nun yaratılmışlara benzerliğini karşıtıracak herhangi bir hususun Allah'a isnad edilemeyeceğini söyleyerek Kuran'da Allah'la ilgili zikredilen bu gibi ifadelerin, din ve marifet ehli yanında bilinen ve tevil edilmiş bir manaya sahip olduğunu belirtir.¹² Dolayısıyla Zeydi alimler Kurandaki el, göz vb. kelimeleri yorumlayarak Allah'ın bu

¹⁰ Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullahi azze ve Celle*, (Mecmuu Resaili'l-İmam el-Hadi içerisinde), 70-71.

¹¹ Bkz. Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 17-20; *Yenabiu'n-Nasiha*, 32-62; er-Rassas, 9-10.

¹² Muhammed b. Yahya b. el-Hüseyin, *Kitabu'l-Usul*, thk. Abdullah b. Hamud el-İzzi, Sa'da 2001, 29-31; Ayrıca bkz. Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 20-21; er-Rassas, 11-12.

gibi benzetmelerinden uzak olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca Zeydiyye Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini¹³ iddia etmektedir.

b. Adalet

Lügatte, insaf, itidal, istikamet, ölçülü olma vb. anlamlara gelen¹⁴ adl kelimesi ıstılahi olarak Zeydiyye tarafından kısaca Allah'ı itham etmemek, Allah'ın kötülük yapmaması ve kendisine zorunlu olandan yoksun olmaması onun bütün fiillerinin iyi (hasen) olması şeklinde¹⁵ tanımlanmaktadır. Allah'ın yaptığı her şeyin adaletli olduğu esasına dayanan bu prensibin temelinde Allah'ı menfi her türlü tasavvurdan uzaklaştırma düşüncesi bulunmaktadır. Husun-Kubuh ve insanın fiilleriyle alakalı olan bu prensip çerçevesinde Zeydiyye'ye göre Allah, küfrü, zulmü ve adaletsizliği yaratmaz, insanlara sadece iyiliği ve itaati emredip kötülüğü yasaklar ve insanı kendi fiilinde serbest bırakır. Yahya b. Hüseyin bu konuda şöyle demektedir; Allah bütün fiillerinde adildir, yarattıklarını gözetendir, kulları için merhametlidir, güçlerinin yetmediği şeyi yüklemeyiz, yapmadığı şeylerden sorumlu tutmaz, Allah zerre miktarı zulmetmez, bir iyilik varsa buna büyük bir ecir verir, Allah küfrü ve zulmü yaratmaz onları emretmez. Kimde bunlardan birini yaparsa Allah merhamet etmez, Allah insanlar ile iman arasına bir engel koymaz, itaati emredip ma'siyeti nehyeder, Allah insanlara iyilik ve kötülüğü gösterir, Allah kulların fiillerinden beridir, küfür ve iman Allah tarafından açıklanmıştır, bu ikisini yapmak insanlardandır. Allah bunları açıklamayı insanlar hakkı ve batılı bilemezlerdi fakat Allah bunları insanlara öğretti. Allah bizi lutfuyla besledi, aklımız olgunlaşınca kadar helal ve haramı bizden kaldırdı, deliller ve ilim vererek yolumuzu aydınlattı.¹⁶

Zeydiyye'ye göre insanlar fiillerini kendi iradeleriyle yaparlar çünkü Allah insanı akıl ve kudretle donatmıştır.¹⁷ Ayrıca Allah'ın adil olması için kulların fiillerinde özgür olması ve

¹³ el-Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 49; er-Rassas, 12.

¹⁴ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1990, 430-437.

¹⁵ Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 76; Emir Hüseyin, *el-Ikdu's-Semin*, 29; Adl kelimesi ıstılahi olarak Mutezile tarafından da yaklaşık aynı şekilde tanımlanmaktadır. Bkz. Kadı Abdulcabbar, İmaduddin Ebi'l-Hasan Abdulcabbar b. Ahmed, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. A. Osman Kahire 1988, 131-133.

¹⁶ Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 71-73.

¹⁷ Emir Hüseyin, *el-Ikdu's-Semin*, 30-31, Yahya b. Hazma el-Alevi, *er-Raik fi Tenzih Halik*, thk. Hanefi Abdullah, Kahire 2000, 183; ayrıca bkz. Ahmed b. Yahya b. Murtaza, *Mukaddimetü*

Allah'ın da insanlara güçlerinin yetmediği şeyi yüklememesi gerekir. Kasım b. İbrahim; "şayet Allah Kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı onlarla muhatap olmaz, nasihat etmez ve yaptıkları hatalardan dolayı onları ayıplamadığı gibi güzel işlerden ötürü de onları övmezdi" demektedir.¹⁸ Yine Zeydiyye'ye göre Allah'ın yaptığı bir şeyin Allah'a vacip olmaması gerektiği gibi Allah da kullarına güçlerinin yetmeyeceği bir şeyi yüklemes.¹⁹

c. el-Va'd ve'l-Vaid

Zeydiyye'ye göre Va'd Mutezile'de olduğu gibi, iyilik yapanları ödüllendireceğini, vaid ise kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandıracağını söyleyen Allah'ın bu sözünden dönmemesidir. Va'di sevap (mükafat) haberleri, vaid'i ise ceza haberleri²⁰ olarak tanımlayan Zeydiyye'ye göre Allah muhakkak, müminleri öldükleri zaman ödüllendirecek ve onları ebedi cennete gönderecektir. Kafirleri ise cezalandırarak ebedi kalacakları cehennemde gönderecektir.²¹ Yine bu konuda Zeydiyye'ye göre Müslümanlardan büyük günah işleyenler tövbe etmeden öldükleri takdirde Cehennem'de ebedi olarak kalacaklardır.²² Yahya b. Hüseyin, bu konuda Allah'ın va'd ve va'idinden dönmeyeceğini belirterek gazaba uğrayanların bir müddet cehennemde kaldıktan sonra buradan çıkıp cennete gideceklerini söylemenin cehalet olduğunu vurgulamaktadır.²³ Konuyla bağlantılı olarak Zeydiyye, Hz. Peygamberin şefaatinin sadece cennet ehli için olacağını ve bu şefaitle Allah'ın cennet

Kitabi'l-Bahrî'z-Zehhar el-Camiu'l-Mezahibi Ulemai'l-Emsar, thk. A. el-Curafi, San'a 1988, 61-62.

¹⁸ Kasım b. İbrahim, *Kitabu'l-Adl ve't-Tevhid* (Resailu'l-Adl ve't-Tevhid içerisinde), 118.

¹⁹ er-Rassas, 14,16.

²⁰ Kasım b. Muhammed, el-Esas, 182; Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza, *Mukaddimetü Kitabi'l-Bahrî'z-Zehhar*, thk. A. el-Curafi, San'a 1988, 78.

²¹ Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 57-58; er-Rassas, 19; Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 73.

²² Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 58-59; Yahya b. Hüseyin, *Mecmuu Resaili'l-İmam el-Hadi ile'l-Hakk*, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli, Sa'da 2001, 153-154, 171-173, 193-194; Muhammed b. Yahya, 35-36; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter Wiesbaden 1980, 74.

²³ Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 73.

ehlinin derecelerini yükselteceğini savunmaktadır.²⁴ Zeydi Muhammed b. Kasım ise şefaatin günahından pişman olup tövbe edenler için olduğunu söyler.²⁵ Cehennem ehline gelince Zeydiyye, bunun açık void ayetlerine aykırı olduğunu ileri sürerek onlar için şefaatin olamayacağını kabul etmektedir.²⁶

Büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kafir olduğu, ikisi arasında bir yerde bulunduğu ve tövbe etmediği takdirde cehennemlik olacağı, fakat cezasının kafirlerden daha hafif olacağı anlamına gelen el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibine gelince, Mutezile'nin esasları arasında yer alan bu prensip Zeydi kelamcılar tarafından mezhep esasları arasında sayılmamaktadır. Ancak Zeydi alimler bu prensiple alakalı olarak büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili görüşlerini beyan etmişlerdir. Bu konuda Yahya b. Hüseyin kebair işleyenlerin bu işledikleri nedeniyle iman isminden çıktıklarını ancak küfür ismine dahil olmayıp fasık olduklarını, bunların tövbe etmeyip günahlarında ısrar ederlerse yerlerinin ebedi cehennem olduğunu²⁷ söylemektedir. Aynı şekilde Emir Hüseyin b. Bedruddin de büyük günah sahibinin fasık olarak isimlendirildiğini ve bunların günahlarında ısrar ederek öldükleri takdirde cehenneme gideceklerini ve orada ebedi kalacaklarını²⁸ ifade etmektedir. Ayrıca er-Rassas da Müslümanlardan şarap içmek, zina yapmak gibi büyük günah işleyenlerin Haricilerin dediği gibi kafir, Mürcilerin dediği gibi mümin olarak isimlendirilemeyeceğini ancak onlara fasık denilebileceğini belirtmektedir.²⁹ Dolayısıyla Zeydiyye'nin genel olarak büyük günah sahibini fasık olarak isimlendirdiği ve onların tövbe etmeden ölürlerse ebedi Cehennem'de kalacaklarına inandıkları görülmektedir. Ancak belirttiğimiz gibi bu düşünce başta Yahya b. Hüseyin olmak üzere Zeydi kelamcılar tarafından mezhep esasları arasında sayılmamaktadır.

²⁴ Kasım b. Muhammed, 185; er-Rassas, 20; Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 64-65; İbn Murtaza, *Bahru'z-Zehhar*, 80-81.

²⁵ Muhammed b. el-Kasım b. İbrahim, *Usulu's-Semaniyye*, thk. A.b. Hamud el-İzzi, Amman 2001, 43.

²⁶ Kasım b. Muhammed, 181-182; Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 65; *Yenabiu'n-Nasiha*, 509-512.

²⁷ Yahya b. Hüseyin, *Mecmuu Resail*, 172-173.

²⁸ Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*, 58-59.

²⁹ *Misbah*, 20.

d. İmamet

İmamet esası, Zeydi düşüncenin merkezini oluşturmaktadır ve imamet konusundaki görüşleri Zeydiyye'nin ayırt edici unsurlarının başında gelmektedir. Zeydi anlayışın imamet fikri etrafında şekillendiğini ve bu imamet fikrinin hemen hemen bütün Zeydi tarihinde yönlendirici faktör olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Zeydiyye'yi ancak imamet esasını temel alarak tanımlayabilmekteyiz. Bu çerçevede Zeydiyye, imametın Ali-Fatıma soyundan gelen alim, faziletli, kahraman, cömert, takva sahibi ve bizzat imametini ilan ederek kendi adına davette bulunan kimsenin hakkı olduğuna inanan topluluğun genel adı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmamet, Zeydiyye'ye göre usulu'd-din'den sayılmaktadır³⁰ ve Kasım b. İbrahim'e göre aklen ve sem'an vacibtir.³¹ Zeydi imamet nazariyesine göre Hz. Peygamberden sonra ümmetin en faziletlisi ve imamete en layık kişi olan Ali b. Ebi Talib, ondan sonra da Hasan ve Hüseyin'dir. Bu ikisinden sonra ise onların soyundan gerekli şartları haiz her kim imametini ilan eder ve davette bulunursa o kendisine itaatin zorunlu olduğu imamdır.³² Ancak ilk Zeydiler'den olan Ebu'l-Carud Ziyad b. Münzir ve onun görüşlerini benimseyenler bu konuda biraz farklı düşünmektedirler. Onlar, Hz. Muhammed'in vasfen Ali'yi tarif ederek onun imametine işaret ettiğini, Hasan ve Hüseyin'in de işaretten imam olarak atandıklarını savunmaktadırlar.³³ İmametın peygamberden sonra Ali b. Ebi Talib'e geçmesi hususunda gösterilen deliller

³⁰ Başta Yahya b. Hüseyin olmak üzere Zeydi kelamcılar imameti Zeydi esaslar arasında saymaktadırlar. Bkz. Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 74; Muhammed b. Kasım, *Ussulu Semaniyye*, Emir Hüseyin, *el-İkdu's-Semin*; er-Rassas, 21; ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi imamet esası ilk defa Yahya b. Hüseyin'de görülmektedir. H. 246 yılında ölen Kasım b. İbrahim imameti Ussulü hamse arasında saymamaktadır.

³¹ Kasım b. Muhammed, 143.

³² Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 74-77; İbn Murtaza, *Bahru'z-Zehhar*, 92; Ebu Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahti, *Fıraku's-Şia*, thk. Seyyid Muhammed Sadık, Necef 1936, 19; Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 323 vd.; *el-İkdu's-Semin*, 44-52; Kasım b. Muhammed, 149.

³³ Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbari en-Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame-Kitabu'l-Evsat fi'l-Makalat*, thk. Josef Van Ess Beyrut 1971, 42; Ebu Said Neşvanu'l-Himyari, *el-Huru'l-lyn*, thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948, 155; Nitekim bu nedenle kimi alimler onları Zeydiler arasında saymamaktadırlar. Bkz. Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman eş-Şafi el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Redd ale Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1968, 23.

konusunda Zeydi alimler arasında tam bir ittifak bulunmamaktadır. Fakat genel olarak zeydi kelamcılar Ali'nin imametini kitap, sünnet ve ehli-i beyt'in icması ile delillendirmektedirler.³⁴ Başta "sizin dostunuz ancak Allah, onun peygamberi ve namazı kılan, zekatı veren ve rüku eden müminlerdir". (maide 55) olmak üzere Vakıa 10; Yunus 35; Maide 67; Ahzab 52 gibi ayetleri kendi imamet anlayışları doğrultusunda yorumlayan Zeydiler sünnetten delil olarak da "Gadir Hum hadisesi", "Harun-Musa" gibi argümanları kullanmaktadırlar³⁵. Ehl-i Beyt'in icması konusunda ise zaten bütün Şii fırkalar hemfikirdirler Hasan ve Hüseyin'in imameti konusunda ise yine genellikle Bakara 124, Hac 41, Tur 21 gibi ayetleri yorumlayarak, onların peygamber soyundan gelmeleri ve toplum içindeki faziletleri hususunu öne sürmektedirler.³⁶ Hasan ve Hüseyin'den sonra imam olacaklara gelince burada bir takım şartlar devreye girmektedir. Zeydiyye'ye göre Hasan ve Hüseyin'den sonra bu ikisinin soyundan gelen ve kendi imametini açıkça ilan ederek kendisine davette bulunan buluğa ermiş, hür, erkek, alim zamanının en faziletlisi, cesur, cömert, takva sahibi, adaletli, Allah yolunda cihad eden, zalimlere karşı şiddetli, müminlere karşı güvenilir vb. sıfatlara sahip olan kişi kendisine itaatın vacib olduğu imamdır ve Müslümanların onunla birlikte hareket etmesi gerekmektedir.³⁷ Zeydiler tarafından ileri sürülen bu şartları incelediğimiz zaman üç ana husus dikkatimizi çekmektedir. Birincisi imamların Hasan veya Hüseyin'in soyundan geliyor olması gerekmektedir. İkincisi; imamların gerçek bilgiye sahip³⁸ ve ictihad yapabilen alim kişiler olması gerekmektedir. Bu

³⁴ Kasım b. Muhammed (*el-Esas*, 149), Emir Hüseyin (*Yenabiu'n-Nasiha*, 323) gibi alimler Kuran'dan deliller sunarken er-Rassas (*Misbah*, 21) sadece sünnetten ve Ehl-i Beyt'in icmasından bahsetmektedir.

³⁵ Bkz. Kasım b. Muhammed, 149-154; Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 323-346; Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 74-75.

³⁶ Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 405-412; er-Rassas, 22.

³⁷ İmam olacak kişide aranan şartlar için bkz. er-Rassas, 22-24; Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 329-330; *el-İkdu's-Semin*, 51-52; Kasım b. Muhammed, 145-147; Yahya b. Hüseyin, *Kitabun fihi Ma'rifetullah*, 78; ayrıca Fuad Seyyid'in R. Strothmann'dan naklen verdiği ve el-Haruni'ye ait olduğunu söylediği *Kitabu's-Siyer'in* Zeydiyye'ye göre imamın şartları ile ilgili bölümüne bkz. *Tarihu'l-Mezahib* içerisinde, 281-283.

³⁸ Buradaki ilim sıfatı gereği imam, tevhid ve adaleti bilecek dinin usul ve furuunu kavrayacak din ve dünya işlerinde ümmetin ihtiyacına cevap verebilecek ve bununla ictihad yapabilecek gerçek bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Bkz. Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 329-330 *el-İkdu's-Semin*, 53.

şartla Zeydiyye'nin gizli Batını bilgiyi ortadan kaldırdığı anlaşılmaktadır. Üçüncü husus ise, imamın açıkça imametini ilan ederek kendi adına davette bulunması ve bunun için mücadele etmesidir. Bu şartla da Zeydiyye'nin gaib imam nazariyesini ortadan kaldırdığı kanaatindeyiz. Ortaya konan bu şartların bir tezahürü olarak Zeydi imamların hakiki birer alim oldukları, çok sayıda eserler yazdıkları ve aynı zamanda fikirlerini mücadele meydanına taşıdıkları görülmektedir.

İmamet görüşüyle ilgili olarak Zeydiyye'nin Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki görüşleri de ilginçtir. Onlar umumiyetle bu ikisi hakkında olumlu düşünürler. Ali b. Ebi Talib'i ümmetin en faziletli olarak kabul etmekle birlikte Ebu Bekir ve Ömer'in peygamberin arkadaşları olması ve onunla birlikte cihad etmelerinden, Ali'nin bu ikisinin imametinden razı olmasından ve onlar hakkındaki iyi sözler söylemesinden dolayı Zeydiler bu iki kişinin imametini caiz görmektedirler.³⁹

Zeydi imamet nazariyesindeki bir başka önemli nokta da efdal ve mefdul imam anlayışıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi Zeydiler Ali b. Ebi Talib'in en faziletli yani efdal olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Zeyd b. Ali'nin Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki tutumu efdal varken mefdulün yani daha az faziletli olanın imametinin caiz olup olmadığını gündeme getirmiştir. Neticede Zeydiyye, efdal dururken Müslümanların menfaati gereği mefdulun imametini caiz kabul etmiştir.⁴⁰ Bu yaklaşımlarıyla Zeydiyye'nin imamet konusuna yeni boyutlar kazandığı görülmektedir.

e. Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker

İslam düşüncesinde iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak anlamına gelen ve Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker şeklinde formüle edilen bu prensibin hem iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlaki boyutu hem de zulme karşı kuvvet kullanma ve kötü yöneticilere başkaldırma şeklinde siyasi boyutu bulunmaktadır.

³⁹ Bkz. Naşi el-Ekber, 43-44, Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 392; Eş'ari, 65; Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm el-Endülüsi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemsuddin, Beyrut 1996, 4/156-157.

⁴⁰ Sahib b. Abbad,, *Nusratu Mezahibi'z-Zeydiyye*, thk. Naci Hasan, Bağdat 1975, 89; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/5; Şehristani, 1/180; Krş. Eşvak Ahmed Mehdi Kuleys *et-Tecdid fi Fikri'l-İmame inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1997, 42; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, 224.

Genel olarak “Sizden iyiye çağırın, doğruluğu emreden ve fenalıktan men eden bir topluluk olsun, işte başarıya ulaşanlar onlardır” (Al-i İmran 104) ayetini delil olarak kullanan Zeydiyye’ye göre belirli şartlar yerine geldiğinde bu prensibi uygulamak vaciptir.⁴¹ İslam tarihinde genellikle siyasi içerikli olarak yorumlanan bu prensibin Zeydiler tarafından da aynı şekilde siyasi boyutuyla ele alındığı görülmektedir. Onlara göre ilim ve kudret şartları yerine geldiği zaman bu prensibi uygulamak zorunludur ve akıl-baliğ olup gücü yeten kişinin neyi emredip neyi yasaklayacağını bilmesi gerekir.⁴² Allah’ın peygamber soyundan gelen iyi insanlara iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme hususunda izin verdiğini ve onlara bu imkanı sağladığını vurgulayan Yahya b. Hüseyin, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kuran’daki mülk kavramını emir ve nehy olarak yorumlamakta ve ayrıca emir ve nehy sahiplerinden Kuran’a ve sünnete muhalif iş yapanları da şeytanlar ve firavunlar olarak görmektedir.⁴³ Yine Yahya’ya göre mazluma yardım etmek ve onu zalimden kurtarmak farzdır. Zira iyiliği emretmeyi terk etmek ölüme yaklaşmak, kötülükten alıkoymayı terk ise batıl için yaşamaktır. Dolayısıyla Allah kullarına bunu farz kılmıştır.⁴⁴

Bu prensiple alakalı olarak, Zeydiyye’ye göre halkı asi olan bir memlekette göç etmek vaciptir ancak hapis, zayıflık gibi nedenlerle böyle bir yerde kalınabilir.⁴⁵ Bu prensibi uygulamaya büyük önem veren Zeydiler arasında bunu uygulayan ve Muhtesib denilen kişiler bulunmaktadır. Muhtesib, imam adına etrafta dolaşarak bu prensibi uygular ve Müslümanların da onlara yardımcı olmaları gerekir.⁴⁶ Emr-i bi’l-Ma’ruf ve Nehy-i ani’l-Münker’i kendileri için bir hak olarak gören Zeydilerin aynı zamanda bu prensibi hem dini hem de siyasi boyutuyla kurumsallaştırdıkları görülmektedir.

⁴¹ Yahya b. Hüseyin, *Mecmuu Resail*, 155-152; Emir Hüseyin, *el-İkdu’s-Semin*, 56; er-Rassas, 21.

⁴² Kasım b. İbrahim, 162-163; Emir Hüseyin, *Yenabiu’n-Nasiha*, 484-485.

⁴³ *Kitabun Fihi Ma’rifetullah*, 83-84.

⁴⁴ Yahya b. Hüseyin, *Mecmuu Resail*, 194-195.

⁴⁵ Kasım b. İbrahim, 164-165.

⁴⁶ Muhtesibin şartları görevleri ve uygulamaları ile ilgili bkz. Kasım b. Muhammed, 164.

2. Zeydiyye'nin Kültürel Mirası

Zeydiyye hakkında çalışma yaparken dikkatimizi çeken en önemli hususlardan biri, onların çok zengin bir tarihi ve kültürel mirasa sahip olmalarıdır. Bu zengin kültürel mirasın geniş çaplı bir değerlendirmesinin yapılması gerekmektedir. Ancak biz burada kısaca Zeydiler tarafından İslam düşüncesine kazandırılan yazıl literatüre değinmek istiyoruz. Halen büyük kısmı son zamanlarda ortaya çıkan Zeydi literatürün geniş bir çalışmayı gerektirdiğini düşünmekteyiz. Kanaatimizce bu muazzam birikimin arkasında Zeydi imamet anlayışında yer alan imamların gerçek bilgiye sahip alim kişiler olması gerektiği inancı ve ictihad müessesinin devamlı çalışması yatmaktadır. Karizmatik lidere dayalı bir mezhep özelliği taşıyan Zeydiyye'de imamların ayrı bir yeri bulunmaktadır. Nitekim küçük yaşlardan itibaren ilim tahsil etmeye başlayan Zeydi imamların hemen hepsinin kendilerine ait çok sayıda eserleri⁴⁷ bulunmaktadır.

Zeydi imamlar ve alimler tarafından kaleme alınan eserlerin genellikle itikadi konuları içerdiği ancak fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf alanında da yoğunlaştığı görülmektedir. Zeydi literatür 4/10. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamakla birlikte daha önceki dönemlere ait az sayıda ama önemli eserler de bulunmaktadır. Bu çerçevede Zeyd b. Ali'ye⁴⁸ (122/740) ve Kasım b. İbrahim'e⁴⁹ (246/860) atfedilen risaleler İslam düşüncesinin ilk kelami metinleri arasında bulunmaktadır. Aynı doğrultuda (İmamet, Mürcie ve Müşebbihe'ye eleştiri, Allah'ın sıfatları, akıl, nübüvvet, Kuran gibi konuların ağırlıklı olarak işlendiği) Yahya b. Hüseyin'in (298/911) risaleleri de⁵⁰ hem Zeydiyye hem de erken dönem İslam düşüncesi açısından büyük önem taşımaktadır. Aynı zamanda Zeyd b. Ali'ye isnad edilen Müsned⁵¹ ve Yahya b.

⁴⁷ Zeydi imamlar ve eserleri hakkında bilgi veren el-Vecihi'nin *A'lamu'l-Müellifin ez-Zeydiyye* isimli oldukça hacimli eseri incelendiği zaman bu durum açıkça görülecektir.

⁴⁸ Bkz. Zeyd b. Ali el-Hüseyin, *Mecmuu Kütüb ve Resaili'l-İmami'l-A'zam Emiri'l-Mü'minin Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib*, thk. İ. Yahya ed-Deresi, Sa'da 2001.

⁴⁹ Bkz. Kasım b. İbrahim er-Ressi, *Mecmuu Kütüb ve Resaili'l-İmam el-Kasım b. İbrahim er-Ressi*, I-II, thk. Abdülkerim Ahmed Cebban, Sana 2001; Kasım b. İbrahim'in risaleleri için bkz. Ümit, 168-176.

⁵⁰ Onun risaleleri için bkz. *Mecmuu'r-Resaili'l-İmam Hadi ile'l-Hakk Yahya b. Hüseyin*, thk. M. eş-Şazeli, Amman 2001, ayrıca el-Vecihi, 1103-1111.

⁵¹ Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin, *Müsnedü'l-İmam Zeyd*, thk. A. İshak el-Bağdadi, San'a trz.

Hüseyin'e ait Kitabu'l-Ahkam fi Beyani'l-Helal ve'l-Haram ve Kitabu'l-Müntehab isimli eserler erken dönemde yazılan hukuki metinlerdir.⁵² Yahya'dan sonra elimizde mevcut olan ve Yahya Salim İzzan tarafından neşredilen Yahya b. Hüseyin el-Haruni'nin (h.424) Kitabu't-Tahrir isimli fıkhi eseri İslam hukukunun bütün konularının sistematik bir şekilde ele alındığı erken döneme ait bir diğer önemli Zeydi fıkıh kitabıdır.⁵³

Özellikle adalet, tevhid, va'd ve va'id, imamet ve emr-i bi'l-mar'ruf ve nehy-i ani'l-münker çerçevesinde Zeydi mezhebinin kelami konulardaki görüşleri hakkında Muhammed b. Kasım'ın (284/897) Usulu's-Semaniyye isimli risalesi, Muhammed b. Yahya'nın (310/922) Kitabu'l-Usul risalesi ve Hasen b. Ali'nin el-Besat'⁵⁴ sadece elimizde olan ilk dönem metinlerindedir. Ancak h. 4. yüzyıldan itibaren temel eserler karşımıza çıkmaktadır. Er-Rassas'ın Misbahu'l-Ulum'u, Emir Hüseyin b. Bedridin'in Yenabiu'n-Nasiha ve el-Ikdu's-Semin'i, Kasım b. Muhammed'in el-Esas li Akaidi'l-Ekyas'ı ve Yahya b. Hamza'nın er-Raik fi Tenzih'i-Halıkları ve el-Melaimu'd-Diniyye'si⁵⁵ ile İbn Murtaza'nın el-Münye ve'l-Emel gibi eserleri bu noktada Zeydiyye'nin temel kelim kitaplarını oluşturmaktadır.

Zeydi tarihinin aynı zamanda bir imamlar tarihi olduğuna işaret etmiştik. Dolayısıyla Zeydi imamların hayatları ve fikirleriyle ilgili bilgiler veren tabakat türünden eserlerin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Bu çerçevede el-Haruni (424/1033)'nin Kitabu'l-İfadesi, Ebu'l-Abbas Haseni'nin (353/964) Mesabihi,⁵⁶ Muhalli'nin (652-964) Hadaiku'l-Verdiyye'si, Abdullah b. Hamza'nın (614/1217) Kitabu's-Şafi'si en önemli eserleri oluşturmaktadır. Ayrıca el-Müeyyid Billah'ın kaleme aldığı ve ancak h. 5. yüzyıldan itibaren olan kısmı basılmış bulunan Tabakatu'z-Zeydiyye⁵⁷ ise zeydi imamlar hakkında önemli bir eserdir. Bu eserlerden imamla-

⁵² Krş. A. K. Kazı, "Notes on the Development of Zaidi Law", *ABR-Nahrain*, Leiden 1961, c. II, 36-39.

⁵³ Yahya b. Hüseyin el-Haruni, *Kitabu't-Tahrir*, thk. Y. Salim İzzan, I-II, Sana 1997.

⁵⁴ en-Nasır li'l-Hakk el-Hasan b. Ali el-Uruş, *el-Besat*, thk. A. Ahmed Cedban, Sa'da 1997.

⁵⁵ Yahya b. Hamza, *el-Melaimu'd-Diniyye fi'l-Akaidi'l-İlahiyye*, thk. Ahmed Haşad, Beyrut 1988.

⁵⁶ Ebu'l-Abbas el-Haseni, *el-Mesabihi* (Ali b. Bilal el-Amuli ez-Zeydi'nin Tetimmetü Mesabihi Ebi'l-Abbas el-Haseni'si ile birlikte) thk. Ahmet el-Havsi, Sana 2002.

⁵⁷ İbrahim b. el-Kasım b. İmam el-Müeyyid Billah, *Tabakatu'z-Zeydiyyeti'l-Kübra ve Yüsemma Buluğu'l-Murad ila Ma'rifeti'l-İsnad*, I-III, thk. A. b. Abbas el-Vecihi, yz. 2001.

rın mücadelelerini öğrenirken yine kendi dönemlerindeki diğer olaylar hakkında da bilgiler edinmemiz mümkündür.

Elimizde mevcut bulunan bu eserler Zeydiyye'yi konu edinmekle birlikte aynı zamanda Mürcie, Müşebbihe, Cebriye gibi fırkaların görüşlerine de atıfta bulunması açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Hatta Kasım b. İbrahim'in er-Red ale'l-Mücbira, er-Red ale'r-Rafıza, er-Red ala İbnî'l-Mukaffa, Yahya b. Hüseyin'in er-Red ale'l-Mücbirati'l-Kaderiyye ve er-Red ve'l-İhticac ale'l-Hasan b. Muhammed fi'l-Cebr gibi bazı risaleler özellikle cebriye ve Müşebbihe'ye reddiye olarak yazılmıştır. Özellikle Mutezili fikirlerin Zeydi kelimeler kitapları vasıtasıyla sonraki dönemlere aktarılması ise başlı başına bir incelik oluşturmaktadır.

Bazı örnekler vererek tanıtmaya çalıştığımız bu eserlerin yanı sıra Zeydiyye'ye mensup kişiler tarafından yazılan tarih kitaplarına da değinmemiz gerekmektedir. Genellikle imamların siretleri şeklinde kaleme alınan bu eserler aynı zamanda kapsadıkları dönemin tarihi hakkında da bize ışık tutmaktadır. Bunlardan Yahya b. Hüseyin'in hayatını anlatan Siretü'l-Hadi vasıtasıyla h. 280-300 yılları arasındaki Yemen tarihini özellikle Karmatilerin buradaki faaliyetlerini ayrıntılarıyla görebilmekteyiz. Yine Yemen Zeydilerinin tarihi hakkında yazılan bir diğer eser de Yahya b. Hüseyin'in (ö. 1100/1689) Gayetü'l-Emani fi Ahbari'l-Katri'l-Yemani isimli eseri olup bize zamanda tafsilatlı bir Yemen tarihi sunmaktadır. 393/1003 yılında ölen ve Yemen Zeydilerinin önemli imamlarından biri olan Kasım b. Ali el-İyani'nin hayatını anlatan el-Hüseyin b. Ahmed b. Yakub'un Siretü'l-İmami'l-Mansur Billah isimli eseri Kasım'la aynı dönemde yaşamış ve onunla birlikte olmuş birisi tarafından kaleme alınması ve oldukça erken döneme ait olması bakımından önemli bir tarihi metindir. Aynı şekilde Ebu Firas b. Di'sem tarafından h. 615 yılında tamamlanan ve bugün iki cilt halinde basılı olan Siretü'l-İmam Abdullah b. Hamza (ö. H. 614) hem Zeydi tarihi hem de genel İslam tarihi açısından oldukça ciddi bilgiler ihtiva etmektedir.

Kelam, tarih ve fıkıh alanındaki bazı örneklerini vermeye çalıştığımız bu eserlerden başka Ahmed b. İsa'nın Kitabı Ra'bu's-Sad⁵⁸ ve el-Müeyyidi'nin Levamiu'l-Envar⁵⁹ gibi Hadis kitapları başta olmak üzere Zeydiler tarafından İslam kültürüne kazandırılan sayısız

⁵⁸ Ahmed b. İsa b. Zeyd, *Kitabu Ra'bu's-'Sa'd'*, thk. İsmail b. Abdillâh es-San'ani, I-III, Beyrut 1990.

⁵⁹ Meciduddin b. Muhammed b. Mansur el-Haseni el-Müeyyidi, *Levamiu'l-Envar*, I-III, Sada 1993.

eserler bulunmaktadır. Burada önemle belirtmeliyiz ki bir kısmı son yıllarda yayınlanan Zeydi eserlerin halen çok büyük bir kısmı yazma halinde çeşitli kütüphanelerde⁶⁰ beklemektedir.

3. Zeydiyye'nin İslam Düşüncesine Katkısı

Öncelikle Zeydiyye Ali-Fatıma soyundan olmasını şart koşmakla birlikte açık davete ve fazilete dayalı bir imamet anlayışı geliştirmiştir. Gizli bilgiyi ve gaib imam nazariyesini reddeden Zeydi imamet anlayışına göre imamın bizzat alim olması ve ichtihad yapabilmesi şartı getirilmiştir. Aynı zamanda imam olacak kişinin kendi adına davette bulunması ve mücadeleye meydanına çıkması şartını da içeren bu yaklaşımla Zeydiyye'nin İslam siyasi düşüncesine yeni ve farklı bir boyut getirdiği görülmektedir. Yine Zeydiyye, Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki tutumuna dayalı olarak, en faziletli dururken daha az faziletli olanın imametini mümkün kabul etmekle diğer Şii fırkalardan daha ılımlı ve uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir. Hariciler veya İmamiyye Şia'sı gibi katı bir tavır takınan fırkalardan farklı olarak Zeydiyye'nin bu daha yumuşak yaklaşımının İslam düşüncesine olumlu yönde bir katkı yaptığını düşünmekteyiz.

Yine Zeydiyye'nin, Mutezileye paralel olarak akli ön planda tutması, gerçek bilgiye, dürüstlüğe, takvaya önem vermesi ve şeffaflığı tercih etmesi ise ayrıca dikkatleri çekmektedir. Ancak adalet ve tevhid gibi prensipleriyle Allah inancını savunmaya çalışan, kulları fiillerinin tek sorumlusu olarak görmekle de insanları davranışlarında daha dikkatli olmaya zorlayan Zeydiyye'nin, imameti sadece Hasan ve Hüseyin'in soyuna hasretmesi ve bu soydan gelenleri imtiyazlı bir sınıf olarak görmesi, Kuran-ı ve Sünneti ise sadece kendi temayülleri doğrultusunda yorumlamaya çalışması bu noktada onların mezhep taassubundan kurtulmadıklarının göstergeleri olarak kabul edilebilir.

Zeydiyye mezhebinin İslam düşüncesine yaptığı en büyük katkının yetiştirdikleri ilim adamları ve ortaya koydukları eserler olduğunu düşünmekteyiz. Oldukça erken dönemlerden

⁶⁰ Yemen'deki özel şahıs kütüphanelerinde bulunan yazma eserler için bkz. Abdusselam Abbas el-Vecihi, *Masadiru't-Turasi fi'l-Mektebati'l-Hassa fi'l-Yemen*, I-II, San'a 2002, el-Vecihi, *A'lamu'l-Müellifin ez-Zeydiyye*; Ülkemizde de bulunan az sayıda yazma için bkz. Doğan, 5-8; Berlin'deki yazmalar için bkz. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichis der Arabihen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887; Milano Ambrossiano kütüphanesindeki yazmalar için bkz. E. Griffini, *Lista di Manocritti Arabi nuovo fonda della Biblioteca Ambrossiana di Milano*, RSO, VIII (1917), 604 vd; Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, 1/328-333.

itibaren yazılan eserlerin Zeydiler tarafından günümüze kadar muhafaza edilmiş olması gerçekten takdire şayan bir durumdur. Bu, onların gerçek bilgiye önem veren ve akli ön planda tutan din anlayışlarının bir tezahürü olsa gerektir. Nitekim Zeydiler yukarda bazı örneklerini vermeye çalıştığımız eserleriyle İslam fikir hayatına büyük bir canlılık kazandırmışlar ve özellikle erken dönem tarihini aydınlatma açısından sonraki dönemlere büyük bir miras bırakmışlardır.

Sonuç

İmam Kasım b. İbrahim ile belli bir sistematige kavuşan Zeydi fikirler Yemen Zeydi devletinin müessisi İmam Yahya b. Hüseyin ile birlikte iyice belirginleşmiş ve Tevhid, Adalet, el-V'ad ve'l-Va'id, Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker ve İmamet olarak beş esas altında toplanmıştır. Zeydiyye'nin bu esaslarından ilk üçü Mu'tezile'nin beş esasıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak Zeydiyye Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker ile İmamet prensibine kendine özgü bir anlam kazandırmıştır. Zeydiyye, İmamet konusundaki yaklaşımıyla özellikle diğer Şii fırkalardan ayrılmaktadır. Onların en faziletli dururken daha az faziletli olan kişinin de imam olabileceği şeklindeki yaklaşımları diğer mezhep mensupları tarafından da saygıyla karşılanmaktadır. Zeydiyye'nin imamet konusundaki yaklaşımına dayalı olarak onları tanımlamak mümkündür. Buna göre; Zeydiyye, imametini Ali-Fatıma soyundan gelen, alim, zahid, şecaat sahibi, muttaki, vb. şartları haiz ve bizzat imametini ilan ederek kendi adına davette bulunup mücadele meydanına çıkan kişilerin hakkı olduğuna inanan topluluğun genel adıdır. İslam mezhepleri tarihçilerinin, itikadi konulardaki benzerliklerine rağmen Zeydiyye'yi Mu'tezili fırkalar içerisinde değil de sadece imameti Ali-Fatıma soyuna hasretmelerinden dolayı Şii fırkalar içerisinde zikretmeleri kanaatimizce sağlıklı bir tasnif değildir. Zeydiler için, Ehl-i Sünnet'e en yakın Şii fırka tanımlaması, muhtemelen Zeydiyye'nin imamet konusundaki benzerliğinin dışında Şia'dan uzaklaşmasını izah etmek için kullanılmış bir ifade biçimi olabilir.

Zeyd b. Ali'den itibaren günümüze gelinceye kadar hemen hemen bütün Zeydi imamlar tarafından kaleme alınan eserlerin olduğunu görmekteyiz. Kelam, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, ve Fıkıh ilmi başta olmak üzere Zeydi literatürün çok geniş bir yelpaze oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun, Zeydilerin akla ve ilim öğrenmeye verdikleri önemden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zeydilerin ileri sürdükleri fikirleri ve ortaya koydukları eserleriyle İslam düşün-

cesine bir zenginlik kazandırdıklarını söylemem mümkünse de onların imameti Ali-Fatıma soyuna hasretmek gibi bazı hususlarda mezhep taassubundan kurtulamadıklarını da belirtmek gerekmektedir.

The Main Views of zaydiyya, It's Culturel Heritage and Contrubitons to Islamic Thought

Citation / ©- Gökalp, Y. (2007). The main views of Zaydiyya, it's culturel heritage and contrubitons to Islamic thought. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 95-112.

Abstract- This article deals with the main views of Zaydiyya, a brief appreciation of their cultural heritage that has reached up to date and their contributions to Islamic Thought. The Zaydite views have evolved around the five main principles, i.e. *Tawhîd, Adl, al-Wa'd wa al-Wa'îd, al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an al-Munkar* and *Imamate*. These principlse have also been regarded as the fundamentals of the sect. They were systematized largely by the Zaydite imams Qâsim b. Ibrâhîm al-Rassî and Yahya b. Husayn. The Zaydites who due to their principle of *imamate* attached much attention to their Imams' being learned have built up in this framework a much enormous cultural accumulation. Both with their views and works they composed Zaydites have also made remarkable contributions to Islamic Thought.

Key Words- Zaydiyya, *Imamate*, Yahya b. Husayn, Five Principles.

Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd Mirası*

Dr. Hasan AKKANAT**

Atf / ©- Akkanat, H. (2007). Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd mirası. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2), 113-131.

Özet- Postmodern Batının son yıllarda pozitivist önyargılardan sıyrılarak yeniden ele aldığı Ortaçağ düşüncesinin, makul değerlendirmelere konu olduğunda aslında rasyonalitenin en keskin kullanımlarını içeren bir serüven olduğu görülür. Bu yapıyla teorik ve pratik olarak yetkinleşmek Ortaçağda hikmetin biricik gayesiydi. Bu teorik ve pratik uğraşı kadar onu gelecek nesillere aktarmak da hikmetin gereklerinden birisiydi. Nitekim hikmet, Antik Yunan'dan Helen şarihler aracılığıyla Müslümanlara, oradan Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine ve nihayet Rönesans'a uzanmıştır. Sözkonusu kolektivist paradigmanın heterojen bir yapıda olduğunu söylemeye gerek yoktur. Çünkü bir düşünce, zihnin anlamlandırma modlarını kodlayan kültürün ürünüdür. Örneğin 9. yüzyıldan İbn Rüşd'e kadar İslam filozofları Aristo felsefesine -Yeni Eflatuncu ve Stoacı unsurlarla birlikte- özenle, İslamî bir form kazandırmışlardır ama 12. ve 13. yüzyıllarda gerçek Aristo felsefesi ortaya çıktığında bile Latin Batı hikmete olan katkılarından ötürü Farabi ve İbn Sina'ya teşekkür etmişlerdir. Diyeceğim, kolektivist paradigma, hikmet kimliği sayesinde kültürel birikimleri oradan oraya aktarmıştır. İşte bu etkilerin tespiti, entelektüel karşılığı değil, aynı türden ama küresel boyuttaki çıkmazları çözme konusunda hikmetten pay almış pozitif bir geleceğe kelebek etkisi yapabilir. Araştırmamın amacı, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın ortak rasyonalite örneğinde doğu ile batı arasındaki entelektüel ilişkiyi tespit ederek onu birtakım küresel sorunlara yönlendirmektir. Kültür etkileşimi, dinsel değerlerin öne çıktığı Ortaçağda bile olağan bir durumdur. Onlar bunu hikmetle başarmışlardır. Kıtalararası ilişkilerde hikmet kanalında nakledilen şey, akıl ve rasyonal düşünmedir. İnsanlık için bu kavramların içeriklerini doldurmada geç kalmadığımızı umuyorum. Bugün aklın ortak kullanımı sayesinde rasyonel prensiplerle üretilen ortak yaşam alanlarından medeniyetler ittifakına yol almamız mümkündür.

Anahtar Kelimeler- İbn Rüşd, Thomas, Thomizm, Akıllar Birliği, Medeniyetler Birliği.

* Bu makale, 9-10 Ekim 2008 tarihleri arasında Sivas'ta düzenlenen "Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu"nda sunulan aynı isim altındaki bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Giriş

11 Eylül ikiz kule saldırılarının ardından özellikle Amerika'da, genel olarak bütün dünyada Müslüman varlığı sorgulanmaya başlamıştır. Varlığı diyoruz; çünkü Müslüman kültür ve medeniyeti, bütün arenalarda iki asra yakın süredir neredeyse yok hükmündeydi. Öngördüğümüz bu süre, pozitivist paradigmaya denk düşmesi açısından saptanmış bir süre değildir, ki zaten sorgulamanın sözkonusu paradigmayla ilgisinin ikincil dereceden olduğunu düşünüyoruz. Bunun nedenlerini İbn Rüşd ve Thomas örneğinde tartışacağız ama baştan söylemek gerekirse, Katolik veya Ortodoks nitelikli Batı düşüncesi, Müslüman varlığını, kültürünü ve bilimini tarih boyunca hep görmezden gelmiştir. Bu meyanda 2002 yılı ile 1270 yılının hiçbir farkı yoktur. Nedir 1270'in anlamı? Elbette İbn Rüşd etkisindeki Batı düşüncesidir. Öyleyse İbn Rüşd, kudretli şarih, İslam felsefesi için ne ifade ediyor? Ya da Latin Batı için neyi ifade ediyor?

İbn Sina tarafından yorumlanan Aristoteles-Plotinus felsefesinin Endülüs'te İbn Tufeyl ve özellikle İbn Bacce Okulu'ndaki mükemmel tezahürlerinden sonra İbn Rüşd'ün dillendirdiği katıksız Aristotelesçiliğin, İslam felsefesi açısından, bir ilerleme olduğunu söylemek güçtür. *Faslu'l-Makal* ve *Tehâfütü't-Tehâfu'*teki tartışmaları, elbette onun dilindeki Aristotelesçi akılyürütmenin dâhice örneklerini oluşturur. Bu açıktır. Ancak İbn Rüşd öncesi İslam filozofları, Aristoteles düşüncesini –ki bu düşünceyi ister doğru isterse yanlış algılamış olsunlar- büyük oranda açmışlar, yine mantık, zihin felsefesi, ilahiyat, bilimler araştırması ve bilgi gibi pek çok noktada da onu aşmışlardı. Diyelim ki İbn Rüşd Aristoteles'i aslına uygun olarak anlamıştır. Evet ama bu söylemin bir başka tartışma konusuna işaret ettiği açıktır. Şöyle ki, o, en büyük otorite olan muallim-i evveli dosdoğru şekilde ortaya koymuş olabilir ama böyle bir durum, 13. yüzyıl İslam felsefesinin Aristoteles'e muhtaç olduğu anlamına gelmez ki. Yine de aynı söylem, Latin Ortaçağı, özellikle Paris Sanat Fakültesi ile Roma Santa Sabina Manastırının loş koridorlarında yankılandığında, katlı Kurtuba sütunlarındakinden daha anlamlı ve daha ahenkli gelecektir. Bu da bir diğer açık olgudur. İyi ama bu olgunun hakikati nedir? Avucumuzda kalan bakiyesi nedir?

Araştırmamızda İbn Rüşd'ü zihin felsefesinin Thomas'a etkilerini ve onun Thomas'ın referansı ile da bir öğreti olarak Katolik Kilisesi'nde ortaya çıkışını teorik ve pratik hikmet çerçevesinde ele alacağız; bunlardan pratik hikmetin medeniyetler ittifakına pozitif katkısını yorumlayacağız.

1- 11 Eylül'den Artakalanlar

İtalya Başbakanı Berlusconi, 2001 Eylül'ündeki ikiz kule saldırıları sonrası, Samuel Huntington'a hak verdiği konuşmasında şöyle diyordu:

"Batı uygarlığı, İslam'dan üstündür. Batı, komünizmi yendiği gibi başkalarını da yenmeli. Bu, bin dört yüz yıl öncesine takılıp kalan İslam'la çatışmaya kadar gitse bile."

Bu konuşmanın üzerinden henüz dört yıl geçmişti ki, İtalya İçişleri eski Bakanı Giuseppe Pisanu'nun, 2005 yılında ılımlı İslam'la diyalogu savunmasının ardından Reform Bakanı Calderoli, medeniyetler çatışması lehinde şöyle bir açıklamada bulunmuştu:

"İslam medeniyet değildir. Ortada bir çatışma olduğu doğru. Ama bu, bir medeniyet ile medeniyetsizlik arasındaki çatışmadır. İslam bir medeniyet olarak değerlendirilemez."

Bu açıklamanın ardından İtalya Komünistler Partisi'nden Severino Galante *"İbn-i Sina'nın çalışmalarından (...) bîhaber bir bakanın, İslam'ın bir medeniyet olmadığına hüküm vermesi, hiçbir şey anlamamış olduğunun göstergesidir"*¹ diyecekti.

Yukarıdaki açıklamalar, kabul etmek gerekir ki, 11 Eylül 2001 ikiz kule saldırıları ile 2005 karikatür krizi ardından yapıldığı için olağan bir siyaset ürünü değildir; ancak İslam düşüncesine ilişkin genel Batı bilinçaltının deşifresi olması bakımından önemlidir. Nedir deşifre olan bu anlamlar?

- 1- Batı düşüncesi, genel olarak, İslam medeniyetlerini bilinçli ya da bilinçsiz, yok saymaktadır.
- 2- İyi niyetli açıklamalarda bile Batı düşüncesinin yörüngesini değiştiren İbn Rüşd yer almamaktadır.
- 3- Batılı liderler, sadece felsefe ve bilim tarihinden değil, inanç esaslarından da bîhaberdirlir.

Oysa Batılı araştırmacılar uzun zaman ihmal ettikleri Ortaçağ İslam felsefesini objektif olarak tetkik etmiş olsalardı Descartes'ın ontolojik delilini Farabi'de, kuşkuculuk metodunu

¹ www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/07/28/dunya/dunya1.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=4&gl=tr
www.arsiv.sabah.com.tr/2005/07/28/dun107.html+calderoli+medeniyet&hl=tr&ct=clnk&cd=7&gl=tr

Gazali'de, nefis-beden ikiliğini İbn Sina'da bulacaklardı. Yine Leibniz'in mümkün dünyalar kuramı ile David Hume'un illiyet eleştirilerini Gazali'de, vahy ve mucize eleştirilerini F. Razi'de; Kant'ın teorik-pratik akılı ile sentetik a priori önermesini bütün İslam felsefesinde; Hegel'in Absolute Geist diyalektiğini İbn Sina'da ve nihayet Heidegger'in, zamanın esse, vücut, yani varoluş edimi olduğunu Ebu'l-Berekât'ta bulacaklardı.² Bu saydıklarımız elbette ana başlıklardır. Ama ya Thomas ve İbn Rüşd yeterince aydınlatılmış mıydı?

Bu incelemeye geçmeden önce Thomas öğretilerinin yirminci asırdaki konumlanışına göz atalım. Bu araştırma, bir yandan yirminci yüzyıl Thomizm'ini kısaca ortaya koyacak, diğer yandan Thomizm, kilise ve üniversite bağlantılarını saptayacaktır.

2- Katolik Kilisesi'nde Thomizm

1907'nin 8 Eylül'ünde Papa X. Pius profesörlere şöyle bir tembihte bulunuyordu:

*"Biz profesörlerden, St. Thomas'ı, özellikle metafizikte ihmal edemeyeceklerini akıllarında iyi tutmalarını salık veriyoruz."*³

Aslında bu tembih, yani emir, Thomas'ın metod ve doktrinlerinin felsefe ve teoloji okullarında öğretilmesini içeriyordu. Yedi yıl sonra, 29 Haziran 1914'te, aynı papanın Motu Proprio beyanatıyla pek çok felsefe profesörü bir araya gelerek Thomas'ın temel ilke ve öğretilerinden oluşturdukları 24 maddelik bir listeyi Sacred Congregation of Studies'e sunacaklar; Congregation ise yaklaşık bir ay sonra, 27 Temmuz'da, listenin Thomas felsefesinin başlıca ilkelerini ve öğretilerini içerdiğini deklare ederek kutsayacaktır. Ancak asıl önemlisi, bu liste, Thomas felsefesinin özellikle nefis ve metafizik konularından oluşturulacak ve Congregation da 1916'da, o listenin *güvenilir ve hidayete erdiren normlar* olduğunu ilan edecektir. Bu tarihten sonra Thomist düşünce, Katolik Kilisesi'nde resmi bir öğretiye dönüşecektir.⁴

² Bu ortak ürünlerin kökenlerini doğrudan Antik Peripatetizmine dayandıranlar yanılacaklardır. Çünkü yukarıdaki eşleştirmeler arasında Aristoteles'e doğrudan dayandırılabilir sadece iki konu vardır: Birincisi nefis ve beden ayrılığı, ikincisi de teorik ve pratik akıl ayrımıdır. Buna karşın İslam Meşşailiği bu iki konuda Aristo'yu aşmıştır. Diğer taraftan o ürünlerin kökenleri olduğu gibi Plotinus'a da dayandırılmaz. Çünkü Plotinus'un gökler metafiziği ile *südurun*, yani taşmanın aktı İslam Meşşailerinin düşündüğünden daha ilkelidir.

³ "Decree of Approval of some theses contained in the Doctrine of St. Thomas Aquinas and proposed to the Teachers of Philosophy", <http://vaxxine.com/hyoomik/aquinas/theses.eht>

⁴ A.y.

Neydi bu 24 maddelik liste? Nasıl bir mahiyete sahipti? Bu maddeler, *De Anima* ile *Metaphysics* üzerine klasik Ortaçağ felsefi tartışmalarından başka bir şey değildir. X. Pius'un 13. yüzyıl kuvve-fiil, cevher-araz ve illiyet tartışmalarını atom çağında koruma altına alması 19. yüzyıl anti-Thomizm tartışmalarından kaynaklanmış olabilir ama asıl ilginç olanı, Papanın, Thomas felsefesindeki *intellectus* kaynaklı bilgiyi hidayete erıştiren normlar olarak görmesiydi.

Şimdi sözkonusu listeyi, zihin felsefesi ve epistemolojik değeri haiz olanlarından, yani 15. ile 19. maddeler arasında kalan beş maddeden yola çıkarak inceleyelim. Bu maddeler şöyledir:

“15. madde: Diğer taraftan insan nefsi *per se*, zatı bakımından, ebedidir. Kendisini almaya tamamen yatkın olan bir dayanağa akıtıldığında, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Nefsin tabiatı ne bozulabilir ne de sonludur.

16. madde: *Anima rationalis*, nefs-i natika, bir tek bedene, onun yegâne tözsel formu olacak şekilde bitmiştir.

17. madde: Akıl, özü bakımından organdan bağımsız bir yetidir.

18. madde: Mevcut nefs-beden bileşiminde insan aklına uygun olan obje, maddi şartlarından soyutlanmış *quidditasta*, mahiyetlerde, bulunur.

19. madde: Biz bilgiyi duyuşal şeylerden elde ederiz. Çünkü duyuşal şey, akıl dışında (...) bilfiil akledilir değildir. Biz, akledilir türleri *phantasmlardan*, yani imgelerden soyutlayan bir etkin gücün nefsteki varlığını kabul etmeliyiz.”⁵

Bu beş maddeyi kısaca özetlersek, nefs-i natika yaratılmıştır ama ölümsüzdür, sadece bir bedenle, bedenın sureti olarak varolur ama organı olmadığı için bedenden bağımsız, ondan ayırık bir cevherdir. Diğer taraftan insan aklına uygun bilgi mahiyetlerdir, yani tümellerdir. Biz onları ise duyuşal sayesinde imgelem üzerinden insan akılı ile elde ederiz, Aphrodisias'lı Alexander'dan mülhem Farabi ve İbn Sina felsefesindeki ayırık, ilahî faal akıl sayesinde değil.

⁵ Listenin Latince-İngilizce tam metni için bkz: <http://vaxxine.com/hyoomik/aquinas/theses.eht>

3- Sentencia Libri De Anima'nın Kaynakları

Felsefe alanında Thomas'a atfedilen bu görüşlerin İslam Felsefesi tarihçilerine oldukça tanıdık geldiğini kestirmek hiç de güç değildir. Şimdi yukarıdaki bilgilerden hareketle çıkarımda bulunacağımız iki noktayı dikkatlere sunmak istiyoruz:

Birincisi, Thomas'ın nefis teorisiyle rasyonel bilgi imkanına meşruiyet kazandırması, bu meşruiyetin de aklın pratik edimlerinde indüktif olarak saptanan Platoncu ve Aristocu *aretinin*, *virtus rationalisin*, yani rasyonel erdemlerin yolunu açmasıdır. İkincisi ise az önce dile getirdiğimiz gibi, rasyonel erdemler düşüncesini de içerisine alan Thomizm'in Katolik dünyada resmi bir öğretisi ve *hidayete götüren normlar* olmasıdır.

Thomas böyle bir fikir beyanına nasıl cüret edebilmişti? Bir başka ifadeyle, Tanrı ve Papa buyrukları dışında bir takım erdemlerin -ki bunlar nefsin edimleri olsa da bilgi bakımından pratik aklın suretleridir- var olduğu ve bunların da insanları kurtuluşa götürebileceği fikrini nereden edinmişti? Öyle ki bu fikir, nihai olarak, epistemik süreçte faal akıl, yani etkin akıl insanın biliş yetileri arasına dahil etmeye dayalıdır. Örnek vermek gerekirse, Farabi ve İbn Sina, tikel idrakleri duyular sayesinde sadece iç idrak yetileriyle bilebileceğimizi ama tümelleri, yani Aristocu fizik, metafizik, matematik, ahlak, ev ekonomisi ve siyaseti doğrudan idrak edebilecek insani bir yetimizin olmadığını düşünmüşlerdi. el-Akl bi'l-meleke, soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul etmekle birlikte onları faal aklın ittisaliyle ancak bilfiil akılda elde edebiliyorduk. Onlara göre faal akıl, ilahi akıldır ve suretleri, yani mahiyetleri onsuza edinmiyorduk. Aslında böyle bir doktrinin 13. yüzyıl genel Hıristiyanlık öğretisi açısından makul bir tez olması gerekirdi. Oysa Thomas, her ne kadar felsefesinde ilahi bilgilerin ayrı bir kaynağını sunsa da, insandaki faal akıldan çıkan ve ayırık akli formlar demek olan bilimleri, gerçeklik bakımından İncillerle yan yana koymuştur. Elbette bunun kısa vadede pratik bir yararı olmamıştır; çünkü örneğin 'dünyanın kesinlikle evrenin merkezi olamayacağı' şeklindeki akli suretleri, *intellectus* kaynaklı bilgiyi, ikiye ayırıp yok etmek üzere halk meydanlarında kurulu kut-sanmış giyotinler büyük bir vakarla sapkınları gözetliyordu. Bununla birlikte sorun tek taraflı değildi. Çünkü 13. yüzyıl Hıristiyan teolojisinin kimi konuları da birincisi kadar görkemli ve şaşalı olmasa bile Grek ve İslam kaynaklı akıl giyotinlerinde hesap veriyordu. Örneğin faal akıl, bütün filozoflar gibi Thomas'ın da özellikle *Sentencia Libri De Anima* ile *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*'ta tekrar tekrar vurguladığı üzere bozulmayan, edilgin olmayan ve ölümlü olmayandır. Mademki faal akıl edilgin değil, o halde duyular ve edilgin akıl olmaksız-

zın kavraması yoktur. Sadece bu akıl ölümsüz olduğuna göre, Thomas eskatolojisi cezayı nasıl açıklayacaktır? De Anima'nın 431b 5'teki meşale örneği eşliğinde, kendisine pek vakarlı görünen bir mizahla: "Faal akıl kendi kendisinin ateşte olduğunu idrak ettiği için."⁶ Peki ama *sensus communis*, yani hiss-i müşterek olmaksızın ateşte olduğunu nasıl bilecekti? Değil mi ki, *intellectus agens*in tek görevi sadece *actus*dur, etkinliktir?

Thomas'ın tek gafı bu değildi. Onun Farabi'den aldığı varlık delilinde de kesinlikle böyle bir gaf bulunmaktadır. Farabi, varlık kavramından, yani varolan şeyin ontik arazsallığından, varolmak ediminden, *vücuddan*, kısaca *esseden* yola çıkarak teşkiki bakımdan mutlak varoluşa, Tanrı'ya ulaşmıştı. O, Tanrı'nın saf varlık, varlığı en çok hak eden olduğunu, kozmolojik akt sayesinde saf varoluş ediminin bilinip mahiyetinin bilinemeyeceğini düşünmüştü.⁸ Bizim O'ndan apaçık bildiğimiz tek şey *esse*, *vücut*, yani "varolmaklık" olduğundan ve bileşikliği kabul etmediğinden O'nun varlığının mahiyetiyle özdeş olması gerekir. Thomas bu delile itiraz etmesine karşın onu kimi değişikliklerle kabul etti. Ama Thomas'ın Tanrısı, varlığı burhana ihtiyaç duyulan bir bilinmeyen değildi ki. O'nun en azından üç zati yükleminden birisi, belirli bir zamanda ve mekanda mahiyet ve arazlarıyla algıya konu olmuştu. O, böyle bir itiraza karşı, bu delilin Tanrı'yı görenler için değil görmeyenler için geçerli olduğunu düşünecektir.⁹ Oysa mahiyeti ayanda arazlarıyla belirmiş olan her şey bir şekilde bilinen olmuştur. Benim *bilmem* için o somut şeyi algılamama gerek yoktur.

Onun bu gaflarına, yine İbn Rüşd'e yönelik *intellectus materialis* ile *de unitate intellectus* ithamlarını da dahil edebiliriz. *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* okurları, Thomas'ın yanlış anlamaları ve gafları konusunda pek çok deneyime sahiptir. Bu ve benzeri örnekler bize gösteriyor ki, Dominikanlar eğitimlerinde her ne kadar felsefe eğitimi alsalar da, bir Dominikan olan Thomas'ın felsefe ile dini ya da kültürü örtüştürmede yetersizlikleri bulun-

⁶ Siger Von Brabant, *Quaestions in tertium De Anima*, q. 11, Latince-Almanca baskı, haz: Matthias Percams, Freiburg 2007.

⁷ Thomas, *Summa Theologia*'da, aklın özünü değil kendine ait akıyla bildiğini ileri sürer. Bu, iki aşamalı bir bilişi içerir: İlk kişi, tekil olarak, aklettiğini idrak eder, buna bağlı olarak akılsal ruha sahip olduğunu idrak eder. İkinci aşamada, tümel olarak, insan zihninin doğasını, akılsal aktın bilgisinden elde ederiz. (*Summa Theologia*, Part I, Q.87, Art. I. (p.218), London 1922, second edition)

⁸ Farabî, *Kitab-u Arâ-i Ehl-i Medîneti'l-Fâdıla*, Beyrut 1986, s. 50.

⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, Part I, "Treatise on the One God", q.2, a.3.

maktadır. Onun İbn Rüşd'den alıp yorumladığı felsefe-din örtüşürmesi, tıpkı alelacele giyilmiş bir sabahlık gibidir. Vücudun bazı bölgelerinde ikiye katlanıp diğer bölgelerini açıkta bırakan eğreti bir sabahlık.

Yukarıdaki verdiğimiz örnekler, onun sisteminde felsefenin eğretiliğini gösteren argümanlardan birkaçıdır. Romalı Giles, 1275 civarında yazdığı *De Plurificatione Intellectus Possibilis*'te, Thoma'nın İbn Rüşd karşısındaki acizliğinden ve felsefi eksikliğinden yeterince söz etmektedir.¹⁰ Gerçi bu, o dönemin sorunudur. Gerçekten son iki yüzyılı hariç, Batı Ortaçağı, oturmuş bir felsefe geleneğinden o kadar uzaktır ki, 13. yy. Latin İbn Rüşdçülüğü olmasaydı Aristoculuk üzerine yapılan o hararetili tartışmalar muhtemelen Paris üniversitelerinin koridorlarında yankılanmayacaktı. Ralph McInermy ise Thomas'ın *De Anima* şerhine yazdığı 'Introduction'da, Gauthier'a dayanarak aslında bunun bir tartışma değil doğrudan bir İbn Rüşdçülük girdabı olduğunu, Paris'in de bu girdabın etkisine çoktan girdiğini söylemektedir.¹¹

Thomas, 1268'de Paris'e gitmezden önce Roma'daki Dominikan Santa Sabina Manastır'ında, Aristoteles'i anlamaları için öğrencilerine *Sentencia Libri De Anima*'yı henüz yazdığında, mütevazı bir teologdu ve Paris'teki Latin İbn Rüşdçülük girdabında kürekleri tersine çekmeye yetecek denli ne sağlıklı felsefi bilgisi vardı ne de altı yıldan fazla ömrü. *De Anima* şerhi olan *Sentencia*, ister Gauthier'ın da belirttiği gibi Paris öncesi Roma'da yazıldığından isterse John Jenkins'in dediği gibi öğrencilere yönelik yazıldığından¹² olsun Thomas'ın akıllar konusunda İbn Rüşd'e yönelik polemik öncesi düşüncelerini açıklaması bakımından önemlidir. Buradaki İbn Rüşd kaydımız önemlidir zira Thomas, 1265'te pek çoğu Paris Sanat Fakültesi'nde kümelenmiş İbn Rüşdçü sapkınlar karşı *Summa Contra Gentiles* ile zaten çoktan harekete geçmiş ve sıra asıl yoldan çıkarıcıya, İbn Rüşd'e gelmişti. Bu nedenle Gauthier'in polemik öncesi anlamında kullandığı "dinginlik" kavramını, kendi adımıza, Thomas'ın hemen *De Unitate Intellectus* öncesine rast gelen dönemi için anlıyoruz. Şimdi konumuz açısından buradaki önemli olan nokta, Thomas'ın *De Anima*'yı kimden ve hangi şerhten okuduğudur.

¹⁰ Brain Francis Conolly "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Roma on How This Man Understands?" Vivarium/Brill 2007, vol. 45, p. 74 vd.;

¹¹ Ralph McInermy, "Introduction", Commentary on Aristotle's De Anima (by Thomas Aquinas) içerisinde, translated by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, p. IX.

¹² John Jenkins, "Expositions of the Text: Aquinas' Aristotelian Commentaries", Medieval Philosophy and Theology 5, U.S.A. 1996, p. 41.

Dag Nikolaus Hasse, 13. yüzyılın ilk yarısındaki Latin İbn Rüşd çevirileri üzerine yaptığı araştırmada, İbn Rüşd'ün şu an Arapçası bulunmayan *Great Commentary*'sine ait *De Anima* şerhinin, birisi anonim diğeri ise Michael Scut çevirisinin 1225'te Güney İtalya'da yapıldığını söylüyor.¹³ Buna ilave olarak McInermy, Thomas'ın *De Anima* şerhini yazdığı sıralarda İtalya'nın değişik bölgelerinde bulunduğunu dile getiriyor.¹⁴ Eğer bu seyahatleri esnasında görmemişse, onun İbn Rüşd şerhini, *De Unitate Intellectus*'u kaleme almazdan 10 yıl önce, 1256-1259 yılları arasında Dominikan kürsüsünde naiblik yaptığı ilk Paris seyahatinde görmemesi imkansızdır. Çünkü Latin İbn Rüşd'ü'nün ikinci dalgası, 1250'lilerde, Sicilya kıyılarından sonra çoktan Paris'e ulaşmıştı. Bütün bunları bir an için görmezden gelir, heyülani akla, düşünen nefse yönelik itirazlarını ve Themistius ile Alexander'in heyülani akıl konusundaki görüşlerinin özetini *De Unitate Intellectus*'tan okursak, aynı ifadelerle İbn Rüşd'ün *Great Commentary*'sini okuduğumuz hissine kapılabiliriz.

İbn Rüşd şerhi en eskisi ve en detaylıydı. Onu ikinci bir şerh, Venice'li James'in *Vetus* versiyonu denilen yorumu izledi. Ancak bu eser hakkında geniş bilgi yoktur. Bundan başka bir de Thomas'ın *De Anima*'yı, Moerbeke'li Dominikan William'a doğrudan Yunancadan çevirttiği ve oradan okuduğu yönünde görüşler vardır. Oysa aynı tarihte, 1268'de, Thomas, Roma'da şerhini bitirirken William da Orbieto'da kendi çevirisini bitiriyordu. Mevcut kayıtlara göre ikisi de 1268 yılında veya hemen öncesinde asla bir araya gelmiş değildi.

Gauthier, 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşd'ü'nün iki evresi olduğunu, birincisinin *Şerhü'l-Kebir*'in *Nefs* çevirisinin¹⁵ Paris'te 1225 civarında ortaya çıktığı zamandan 1250 yıllarına kadar uzanan evre; ikincisinin ise 1250'li yıllardan itibaren uzanıp giden evre olduğunu ileri sürmektedir. Birinci evrenin temel ayrımı, İbn Sinacı ayrık ilahi faal akla karşı İbn Rüşd'ün tezinin desteklenmesiydi. İkinci evrenin ayrımı ise, İbn Rüşd'ün *De Anima*'nın büyük şerhinde defalarca geçen heyülani denilen edilgin aklın da faal akıl gibi maddeden ayrık olmasına karşı yapılan itirazlardır.¹⁶ Thomas'ın yetişme dönemi birinci evreye rast gelmesine karşı *De*

¹³ Dag Nikolaus Hasse, "What did the Latin translator do with Averroes' Long Commentary on the *Metaphysics*?" XII. International Congress of Medieval Philosophy, Palermo 2007, p. 1-2. www.philosophie.uni-wuerzburg.de/_dokumente/Palermo_Hasse_21.9.2007.pdf

¹⁴ McInermy, a.e., p. VIII-IX.

¹⁵ Bu eserin Arapçası olmadığı için burası dışında *Great Commentary* olarak isimlendiriyorum.

¹⁶ McInermy, a.e., p. X.

Unitate Intellectus'taki itirazları ikinci evrenin ürünüdür ancak onun *Sentencia Libri De Anima*'daki görüşlerinden önce Aristoteles'in konu hakkındaki sözlerine göz atalım.

3-Akıl Tasarımında Aristotelesçi De Anima

De Anima'nın üçüncü kitabı o kadar bulanık ve kapalıdır ki, muhtemelen başka hiçbir eser kendisinden sonra gelen düşünürleri bu kadar zorda bırakmamıştır. Aristoteles orada nefsin *aisthêsis*, algılama; *phantasia*, yani imgelem ve *nous*, akıl, şeklinde yetileri olduğunu, içlerinden akletme ve bilme gücüne sadece *nousun* sahip olduğunu söylemektedir. Bütün Peripatetikler bu konuda uzlaşmışlardır ama son uzlaşma noktaları da burası gibi görünmektedir. Neydi bu ayrılma noktaları?

Aristoteles, "akıldan anladığım, sayesinde nefsin *düşündüğü ve yargıladığı şeydir*"¹⁷ der. Aynı satırların devamında, nefsin akıl denilen bölümünün *düşünmezden önce*, yineliyorum, düşünmezden önce bilfiil anlamda gerçek bir şey olmadığını, böyle olunca da – düşünmezden hem önce hem de düşündüğü suret onu terk ettikten sonra- varolan bedenden başka bir şey olduğunu düşünmüştü. Kısaca beden var olduğu halde (edilgin) akıl -düşünme edimi olmadan- hiçtir. Demek ki düşünme edimi, bir özsel yüklem olacak derecede bütünüyle insani *nousa* aitti. Peki bu edim, *phantasiadan* sonra nasıl ve ne şekilde ortaya çıkacaktı?

İşte Aristoteles bu aşamadan sonra, İbn Rüşd'ün de yorumladığı gibi, pek çok modern yorumcuya göre, iki farklı çalışma edimi olan bir tek akıl tasarlıyor.¹⁸ Akılın birinci bölümü, *phantasiada* ortaya çıkan izlenimleri bir *eidōs*, suret şeklinde kabul etmeye istidadı olan, bu istidadı dışında asla bir doğası olmayan, bilfiil anlamda bir hiç olandır.¹⁹ Bu aşamadan sonra nefsin diğer bölümü, etkin olan bölümü, *poietikos nous*, yani faal akıl, kuvve halinde bulunan edilgin akılı, formları alacak, onlarla aynileşecek ve yine bir başka akıl olan akılsal formlar hem akılda hem de dışarıda bilfiil var olacak şekilde harekete geçiriyor. Böyle bir düşünce, evren oluşmazdan önce *theós-hûlê* ikilisinde olduğu gibi Aristoteles'in bütün evrende dikkate aldığı

¹⁷ Aristotle, *De Anima*, translated by J.A.Smith, (editor: D. Ross) Oxford 1931, 429a 22-25.

¹⁸ Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev: Hakkı Hünler, İst. 2004, s. 233; L. P. Gerson, *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, Toronto, http://individual.utoronto.ca/lpgerson/The_Unity_Of_Intellect_In_Aristotles_De_Anima.pdf

¹⁹ Aristotle, a.e., 429a 22-25.

ve özellikle 430a 10-20 satırları arasında akla da uyguladığı heyûla ve fail/etkin neden ilişkisiyle doğru orantılıdır.²⁰ Aristoteles, akıl analizinin sonunda şöyle bir söylem geliştirir:

“Akıl, mevcut konumundan ayrıldığında artık onun ne olduğu ve ne olmadığı tam olarak ortaya çıkar: İşte sadece bu, ölümsüz ve ebedidir (buna karşın, edilgin olarak akıl bozulabilir olduğu halde bu anlamdaki akıl etkilenmez olduğu için onun önceki etkinliğini hatırlamıyoruz) ve [edilgin akıl], o [etkin akıl]²¹ olmaksızın hiçbir şey düşünmez.”²²

Philoponus, son satırı, De Anima'nın önceki bölümlerinden desteklediği referanslarla farklı bir şekilde okur. Düşünmenin, sayesinde olduğu şey, faal/etkin akıl değil de phantasmlar olursa, sorun ortadan kalacaktır:

“O [Aristoteles], imgelem olmaksızın aklın hiçbir şey akletmeyeceğini söylemektedir.”²³ Ölümsüz olan da böylelikle bir bölüm değil aklın tamamı olmaktadır:

“Açıktır ki, o, insan ruhunun akledici parçası hakkında konuşmakta ve onu diğer bölümlerden ayrı tutmakta; tek başına sürekli ve ölümsüz olanı diğer parçalardan ayırmaktadır. Aynı şekilde şuradan açıktır ki, Aristo sadece rasyonel ruhun ölümsüz olduğunu ve ruhun [bitkisel ve hayvansal olan] diğer bölümlerinin bütünüyle ölümlü olduğunu biliyordu.”²⁴

Ammonius, Alexander ve Themistius'u inceleyen Philoponus'u İbn Rüşd'ün okuyup okumadığını bilmiyoruz. Ama bu yorumun, Thomas'ın İbn Rüşd karşısında ileri sürdüklerinin tam tersi olduğunu biliyoruz.

²⁰ Thomas ile İbn Rüşd arasındaki sorunlardan birisi burasıdır: Thomas'a göre edilgin akıl da aklın bir parçası olmasına karşın etkin akıldan tamamen ayrıktır ve bedenle ölümlüdür.

²¹ Köşeli ayraçlar, klasik okuyuşa göre yapılan ilavelerdir.

²² Aristotle, a.e., 430a 23-25; Arthur Hyman'ın dediği gibi, Aristo bu incelemeleri fizik biliminin kurallarına göre yapıyor. (Arthur Hyman, *İbn Rüşd'ün akıl teorisi ve Eski Şarihler*, ter: Atilla Arkan, S.Ü.İ.F.D. c. 6, 2002, s. 47)

²³ Philoponus, *On Aristotle on the Intellect* (de Anima 3. 4-8), trans. by William Charlton, New York, s.78.

²⁴ A.e., s. 77.

4-Sentencia Libri De Anima ile Great Commentary on De Anima

Thomas'ın, Aristo'nun bu görüşlerini nasıl yorumladığı önemlidir. O, *Summa Contra Gentiles*'te, sonra *Sentencia Libri De Anima*'da ve nihayet *De Unitate Intellectus*'ta aklın iki bölümü olduğunu; bunlardan edilgin aklın *phantasia* ile ilişki kurabilmesi bakımından bedenle birlikte ve ölümlü olduğunu ileri sürüyor. Ölümsüz olan sadece faal akıldır.²⁵ O, ayırık onuncu akıl değil, nefis-i natika dediğimiz şeydir ve bedeni terk ettikten sonra öbür dünyanın objesidir.

Alexander, Philoponus ve Simplicius bir yana, 12 ile 13. yüzyıl heyülani ve faal akıl tartışmalarını bir an için görmezden gelirse, *Sentencia*'yı mükemmel bir şerh olarak okumaktan bizi kimse alamaz. Nitekim Katolik Batı, kendi paradigmasını kurma adına bunu yapmıştır. Oysa akıllar teorisi, Lyceum'da, daha işin başında, Aristo'nun halefi ve tilmizi olan Theophrastus'la birlikte farklı bir şekilde okunacak, bu okumayı Themistius sürdürecektir. Buna karşın Aphrodisias'lı Alexander, Bağdat, Horasan ve Mısır Meşşailiği ile Endülüs İbn Bacce Okulu da farklı bir okuyuşla, 12. ve 13. yüzyıla sorunlu bir *De Anima* bırakacaklardı.

Sorunlardan ilki heyülani akılla ilgilidir. Theophrastus ve Themistius, maddi suretlerin değil ma'kullerin yeri olan heyülani aklın oluş ve bozuluşa tabi olmadığını, bu nedenle ayırık, ebedî, gayri maddi bir cevher olduğunu düşünürken Aphrodisiaslı Alexander, onun *anâsır-ı erba*'anın imtizacından müteşekkil maddi olup, istidat cevheri olduğunu söylemektedir, istidada yatkın olan değil. Farabi ve İbn Sina okulunda, heyülani akıl, nefis-i natikanın bilkuvve olan ilk derecesinin *hûlêye* benzerliği yönünde bir metafordan başkası değildi. İbn Bacce ise tekrar Alexander'in yorumuna dönerek, heyülani aklın maddiliğini, göreceli olarak bilfiil *phantasmların*, hayallerin dayanağı yaparak savunur. Eğer faal akıl cephesinden bakarsak, heyülani akıl maddi, hayaller cephesinden bakarsak soyut cevherdir.²⁶

Sorunlardan ikincisi faal akılla ilgilidir. Themistius onun bedende olmakla birlikte bedenle ilişkisiz ve ezeli olduğunu, Alexander ve İbn Sina ise insandan ayırık, ilahi tek bir akıl olduğunu düşünüyorlardı.

O dönemde varolan *De Anima* tartışmalarını, bir de şerhlerinden okuyorsanız, çözümlünü bulmanız çok zordur. Sağlam ve köklü bir gelenekten gelen İbn Rüşd bile son noktayı

²⁵ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, translated by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, paragraf: 743.

²⁶ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İst. 1997, s.153 vd.

üçüncü şerhinde koyabilecektir. Nitekim o, *Great Commentary*'nin *De Anima*'sında, Themistius ile Alexander'i uzun uzadıya inceledikten sonra bir tür senteze ulaşıyor ve bu nihai sonucu *Telhis*'e bırakıyor: Bu sonuca göre bir tane akıl vardır. Heyülani ve faal akıl, bu basit aklın edimleri açısından yapılan bir tür isimlendirmedir.²⁷ İbn Rüşd, edimi düşünme olan akılı, diğer bir ifadeyle insani bilme eyleminin bütün yetilerini bir bütün olarak insana yerleştirmiştir. İnsandan ayrı olan tek şey, kendileri de birer akıl olarak düşünülen akli suretler, yani teorik bilimlerdir. Bu bilimler ancak ezeli ve ebedi, tikellerin türlerle, türlerin de cinslerle tutturularak varolduğu, bilkuvve durumundaki tümellerdir.²⁸

Thomas'ın doğrudan ve net ifadelerle bir *De Anima* tezi oluşturması oldukça ilginçtir. Böyle bir durumun ortaya çıkmasındaki temel faktörün, onun felsefi yetkinliği ile açıklanamayacağını daha önceden söylemiştik. *Sentencia Libri De Anima* okurları, burada zikredeceğim sadece iki örnekten yola çıkarak bile onun *Great Commentary*'nin etkisinde olduğunu anlayacaklardır. Bunlardan birincisi, Thomas'ın *Sentencia*'nın 729. paragrafında *intellectus agent* ile *intellectus possibilis*in bir tek akıl olduğuna karşı çıkmasıyla ortaya çıkan durumdur.²⁹ Çünkü iki aklın bir tek akıl olması gerektiği tezi, Thomas'ın kütüphanesinde –Aristo'nun böyle bir düşüncesinin olabileceğine ihtimal vermediğine göre- pek yüksek bir ihtimalle sadece *Great Commentary*'de vardı. O, genellikle yaptığı gibi, bir tartışmayı ele alır ve isim vermeden hasmına eleştiri oklarını yöneltir. Diğerisi ise aynı eserin 745. paragrafındaki edilgin akıl vurgusu ve vurgulamadaki imalar da *De Anima*'nın içerisinden doğrudan çıkarılacak bir konu değildir. Çünkü Thomas orada edilgin aklın ölümlü olduğuna dair öylesine keskin bir açıklama getiriyor ki, *De Anima*'da olmayan bu konu, heyülani akıl bağlamında, sadece Themistius, Alexander ve İslam Meşşailerinden özellikle İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün eserlerinde tartışılan bir konu-

²⁷ İbn Rüşd, *Averroes' Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, trans. and intr. by James C Doig, p. 54.
<http://a-s.clayton.edu/ahall/philosophy/Averroes's%20Great%20Commentary%20on%20the%20Third%20Book%20of%20Aristotle's%20De%20Anima.pdf>

²⁸ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafut*, tah: Süleyman Dünya, Kahire 1968, c. II, s. 534-535.

²⁹ "Son ifade şöyle bir varsayıma imkan tanıyacaktır: Faal akıl, ilk prensiplerin [yani algıların] olağan idraki olan akılla tek bir [akıldır]. Ama o, öyle değildir." (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, paragraf: 729.)

dur.³⁰ Thomas'ın kütüphanesinde bu konuyu özet şeklinde ele alan Alexander'ın *De Intellectu*'su dışında onu bütünüyle sorgulayacak eser *Great Commentary* idi.

Thomas'ın 13. yüzyılda bir kördüğüme dönüşen akıllar sorununu küçücük bir risale olan *De Intellectu* ile aşması imkansız bir durumdur. Aynı şekilde onu, hocası Albert'ın İslam Meşşailiği adına bildikleriyle ve yine sadece Themistius'la da aşması imkansızdır. O, nefisle ilgili bütün tartışmaların ve çözümlerinin hazır bulunduğu *Great Commentary*'nin *De Anima* şerhine dört elle sarılmıştır. Onun İbn Rüşd ile bu konudaki tek farkı, heyülani aklın isimlendirilmesi ve ayrıklığı sorunudur. Heyülani akıl, Alexander'dan sonra Farabi ve İbn Sina tarafından kullanılmış, bu teşbihi kullanım İbn Bacce ve İbn Rüşd ile Endülüs'te yaygınlık kazanmıştı. Buna karşın Thomas onu da yanlış anlamış, bir teşbihten mülhem olan heyülani aklın, aklın bir tür edimine verilen isim olduğuna kendisini inandıramamıştı. Birleştikleri ve genel bilim teorileri açısından önemli olan nokta ise, **faal aklın sıradan bir insan yetisi olması, buna bağlı olarak ilahi olanları dışında bilimlerin kazanılmasında ve üretilmesinde insani çabanın öne çıkmasıdır**. Nihai sonuç da burasıdır.

İbn Rüşd'ün Thomas'a bıraktığı mirasın en önemli bölümünü bu tez oluşturmakla birlikte bildirimizin başında saydığımız ya da saymadığımız, Kilisenin öğrenilmesini emrettiği hemen hemen bütün Thomizm ilkelerini bu mirasa dahil edebiliriz. Neydi onlar? Akıl yaratılmıştır ama ebedidir, sadece bir bedenle, bedenin sureti olarak varolur ama organı olmadığı için bedenden bağımsız, ondan ayırık bir cevherdir³¹. Diğer taraftan insan aklına uygun bilgi mahiyetlerdir, yani tümellerdir. Biz onları ise duyular sayesinde imgelem, yani tahayyül üzerinden akıl ile elde ederiz.³²

5-Medeniyetler İttifakında İbn Rüşd'ün ve Hikmetin Rolü

Endülüs'te kitapları yakılarak horlanan o ulu filozof, kudretli şarihlin fikirlerinin bir başka çorak araziye yeşerteceği nereden bilinebilirdi ki? Sadece Endülüs değil, İtalya'yı, Fransa'yı ve

³⁰ “Çünkü ‘edilgin akıl’ –zikredilen duygulara dayalı ruhun bir bölümüdür- kesinlikle ölümlüdür; çünkü o bizim duyuusal tabiatımıza aittir. Buna karşın o da intellect ve reason olarak isimlendirilir, çünkü onun da akılda [reason] belli bir payı vardır; itaat eder ve akıl [reason] tarafından yönetilir.” (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, paragraf: 745.)

³¹ İbn Rüşd, *Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, p. 56.

³² A.e., p. 52, 54.

daha sonra bütün Avrupa'yı yeşerten o fikirleri Thomizm adı altında bile olsa koruma altına alan, başta X. Pius olmak üzere papalık kurumuna şahsım adına buradan teşekkür etmek istiyorum. Bu, kesinlikle bir ironi değildir. Eğer biz hikmeti Renaissance'la birlikte oluşan nas-yonal-indivüalist paradigma ile anlamaya çalışırsak, yukarıdaki teşekkürüm o zaman bir ironiye dönüşürdü. Oysa böyle bir düşünce, burada sürdürmeyi amaçladığımız tartışmalardan değildir. Ama İbn Rüşd etkisini "hikmet" kavramıyla ifade ettiğimizde İlkçağ Helen düşünürleri, Ortaçağ Müslüman ve Hıristiyan skolâstikleri açısından bir sorun yoktur. Erken dönem Lyceum Peripatetiklerinden geç Skolastisizme kadar, ayrık akli suretler demek olan Aristotelesçi fizik ve metafizikten örülü teorik bilimler, pratik bilimlerle birlikte nefsi yetkinleştirmenin temel ilkesi olduğundan bütün insanlığın ortak sorunuydu. Bu sorun, ancak ortak katılımıla, sorunların ortak sunumuyla, aklın ortak kullanımıyla ilgili olduğundan, akıl ürünü olan teorik ve pratik bilimler de katılımcı, kolektivist bir paradigmaya göre yapılanmıştır. Hiçbir medeniyet yoktan varolmamıştır, vardan da yok olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar sınırlarını saptamak, uzantılarını tespit etmek güç olsa da, medeniyetler birliğinden, yaygın kullanımıyla medeniyetler ittifakından söz etme imkanına kavuşuruz. Bu ittifak, iki ayrı bloğun ittifakı değil, kolektivist aklın kesintisiz süregeldiği, Müslüman düşünürlerin de can suyu vere-rek yorumlayıp şekillendirdiği bir medeniyetin devamıdır. *"Doğrunun gereği olarak"* diyor büyük hakim Kindi:

"Kendilerinden önemli hakikatler konusunda pek çok yararlandıklarımız bir yana, çok az yararlandıklarımızı bile yermemeliyiz. Onlar, bir takım gerçekliklere ulaşamamış olsalar da, kendi fikir ürünlerini iletmeye bizim akrabamız ve ortağımız olmuşlardır. O fikir ürünleri, o kimselerin gerçekliğini çözemedikleri pek çok bilgiye götürmesi bakımından bizim çıkış yollarımız ve araçlarımız olmuştur. Özellikle bizim ve bizden önceki –dilimizi bilmeyen- seçkin filozoflar açısından apaçıktır ki, sadece kendi gayretiyle bir kişi ya da bir topluluk, gerçeği layıkıyla elde edebilmiş değildir. Aksine onlar ya o gerçekten hiçbir şey elde edememişler ya da o gerçeğe oranla pek az bir şey elde etmişlerdir. Buna karşın onların gerçeklikten edindiği o 'az'lar bir araya getirilince, gerçek adına büyük bir yekün tutmuştur.

Öyleyse bize gerçeği çokça getirenler bir tarafa, az bir gerçeklik getirenlere bile teşekkürümüzün büyük olması gerekir. Zira onlar bizi fikir ürünlerine ortak edip, gerçeğin yollarını uygun öncüllerden sunarak bilinmeyen doğruları bize kolay kıldılar. Eğer onlar olmasaydı, bilinmeyenlerden sonuca doğru çıkarımda bulunduğumuz bu doğru öncülleri, yoğun çalışma-

mıza karşın, bütün yaşamımız boyunca bir araya getiremezdik. Böyle bir miras, zamanımıza kadar asırlarca süren meşakkatli, azimli ve yoğun bir incelemeyle birikmiştir. Bir kişinin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar çok, kendisi ne kadar pratik zekalı ve azimli olsa da zaman bakımından onu aşp geçen o birikimi kendi yaşamı boyunca biriktirmesi imkansızdır. (...)

Her nereden gelirse gelsin, uzak milletlerden ve karşıt ümmetlerden gelse bile gerçeği övmekten ve onu edinmekten utanmamalıyız. Gerçeği arayana ondan daha öncelikli bir şey yoktur. Gerçeği değersiz görmemeli, söyleyeni ve getireni küçümsememelidir."³³

Böyle bir demeç, bilimsel ortak aklın, akıllar birliği tezinin, medeniyetlerin teorik buluşmasının en sarıh örneğidir. Nitekim bugün de medeniyetler ittifakı denilen bir olgu vardır. İnanmak ya da reddetmek gibi yargısal bir seçimin ötesinde, bizden bağımsız, orada duran bir olgu vardır. Değer bakımından böyle bir olgunun bir takım sorunlar taşıdığını kabul etmemiz o olgunun ontolojik statüsüne zarar vermez. Evet, mademki bizim dışımızda gün geçtikçe dillenen böyle bir olgu var, ancak o olgunun değerleri nelerdir? Kavram içerikleri nelerdir? Niye İspanya'da ortaya çıkmıştır? Bu olgunun İbn Rüşd'le ilişkisi nedir ya da ne olmalıdır?

İbn Rüşd, Batı Medeniyeti'nin teslis iktidarlı kendi Ortaçağ zihniyetinden İslam aklıyla bilim ve değer üreten Aydınlatma'ya yol almasında rehberlik eden büyük filozoflardan birisidir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün, medeniyetler ittifakının sembolü olması gerektiğini düşünüyoruz. Aslında buradaki asıl endişemiz şudur: Batı medeniyeti, bir medeniyet projesiyle İbn Rüşd rehberliğinde yola koyulmuş ama kilisenin 15. ve 16. yüzyıldaki 'kolektif aklın İslamlaşması' endişelerini dile getirmesiyle daha önce aforoz edilen Thomas, kötünün iyisi olarak İbn Rüşd'ün yerine geçirilmiştir. Kilisenin üç yüzyıl sonra göreceği İbn Rüşd tehlikesini, *Summa Contra Gentiles* ile *De Unitate Intellectus*'ta Thomas'ın dilinden açıkça görebiliriz. Sorun, burada kesinlikle "haneeye yazma" sorunu değildir, nasyonel-individüalist paradigmayla sorgulamak değildir. Bugün Batı bize kendi felsefemizin olmadığını, hatta Calderoli ve Berlusconi bir medeniyetimizin bile olmadığını söylerken bunun bilinçaltında Thomas elinden³⁴ başlatılan bir operasyon olduğunu görmemek safdillik olur diye düşünüyoruz. İşte, medeniyetler ittifakı

³³ Kindi, "Fi'l-Felseti'l-'Ulâ", Resâilü'l-Kindî içerisinde, tah: M. A. Ebu Ride, Mısır 1950, s. 102-103.

³⁴ Thomas, *Summa Contra Gentiles*'nin ilk sekiz *capitulumunda* bu projeden yeterince söz etmektedir.

projesinde de muhtemel bir takım endişelerimizi İbn Rüşd örneğine dayandırıyoruz. Bu nedenle şu iki sorunun cevabının şimdi ve gelecek açısından hayati önem taşıdığını düşünüyoruz:

- 1-Biz (bir medeniyet olarak) bu projenin neresindeyiz?
- 2-Bizim kavramlarımız bu projenin neresindedir?

Diyelim ki İspanya Başbakanı Zapatero'nun 2004 yılında, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda "Bu ittifakın temel gayesi, içinde bulunduğumuz tarihi bağlamda sözde Batı'yı temsil eden dünya ile Arap ve Müslüman dünya arasındaki politik, kültürel ve eğitimle ilgili ilişkileri derinleştirmek ve geliştirmektir" şeklinde ifade ettiği gibi ittifak projesi tamamen hümanist bir karakterdedir. Bu ilişkiler hangi temel üzerinde yürüyecektir? Ve diyelim ki Batı, bir jest yaparak medeniyetlerin buluştuğu Endülüs'ten ortak, tabii normlar üzerinden müşterek paydalarda buluşmak istiyor. Nedir bu tabii normlar ve ortak paydalar?

Onların 'akıl ortak kullanımı' sayesinde tesis edilmesi gerekir. Akıl ortak kullanımı nedir öyleyse? Buradaki akıl, bireysel akıl değil, bireyüstü, ayrıklı suretler demek olan akıllar birliğidir. İbn Sina'nın *Kitabu'l-Hudūd*'de belirttiği ve İbn Rüşd'ün kolektif şuur olarak düşündüğü ortak akli suretlerden, sağduyu eksenli hikmetten başkası değildir. Bu nedenle akıl ortak kullanımından akılların birliğini, akıllar birliğinden kolektif şuur, kolektif şuurun suretleri olarak da hikmeti anlıyoruz.

Demek ki yine hikmet üzerinden konuşmamız gerekiyor. Pratik hikmet, pratik akıl ürünü olarak, mikro ve makro ölçekte insanın inşasının ideal projesiydi. Bu projenin üç pratik ayağını ise adalet içinde konumlanan üç erdem, iffet, cesaret ve hikmet (yöneticilik) oluşturmaktadır. Teorik ve pratik hikmet, tam da İslam Meşşailiği ve özelde İbn Rüşd'ün dediği gibi, insanın hem yersel hem de ebedi göksel mutluluğunun asli yapıtaşlarıdır. Aynı şekilde Thomas'ın *Sententia libri Politicorum*'da, etik ile siyaset problemleri arasında gördüğü hak, iki şeyin birbirine orantısı olmak bakımından adaletin temelini oluşturur. Adalet ise insanlar arasında eşitliği ve sosyal bir yapıyı tesis etme erdemidir.³⁵ Bu erdemın kaynağı, insan doğasıdır, yani suni olarak veya zorlama ile değil, doğuştandır. İslam filozofları gibi Thomas da insan eylemini, iki hal arasında kaldığı sürece, evrensel bir değer yaparak pratik hikmetin yolunu

³⁵ Thomas Aquinas, *Sententia libri Politicorum*, Liber I, Lectio I, 79100 vd.
www.corpusthomicum.org

açmıştır. Platon'dan beridir süregelen böyle bir teori, kısmi değişikliklerle Thomism üzerinden Katolik kateşizminde yerini almıştır.³⁶

O halde hikmet, ölçülü edimlerimizin kolektif şuurda, yani ortak akılda oluşturduğu suret ya da suretler ise, o suretler sağduyuya dayalı evrensel bileşkeler olmalıdır. İncelememizin başında vermiş olduğumuz Berlusconi ve Calderoli örnekleri, bu bileşkeler içerisine dahil olamazlar, doğal olarak elenirler. Çünkü o demeçler, ortak aklın suretleri değil, ferdi, individualist aklın sağduyudan yoksun suretleridir.

Genel olarak denilebilir ki, kolektif pratik aklın hukuk, hakkaniyet ve adalet suretleri dışında başka sureti olamaz. Kısa vadede tersi olsa bile, uzun vadede bu böyledir. Nitekim insan hakları ile medeniyetler ittifakı raporlarına yansıyan sefalet, açıklık ve ölümle ilgili istatistikler, mademki 'adalet' insanın bizatihi bir doğasıydı, doğasından sapmış, kendini kaybetmiş bir insanlığın dramını ve gerçek hikmete olan açıklığının rakamlarını ifşa etmektedir. Buna karşın Birleşmiş Milletler'e bağlı olarak 13 Kasım 2006'da yayınlanan yüksek düzeyli grup raporu, ilk satırından son satırına kadar, adil olmayan bir dünya düzeninden söz ederek projenin adalet eksenli bir süreç olacağına vurgu yapmaktadır.³⁷ Ama bu dünya düzeni kimin eseridir? Ya Büyük Ortadoğu Projesi? Adalet erdemine sahip olmayan, nasıl adalet dağıtılacak?

Bütün bunlara rağmen, böyle bir ittifak düşüncesi, kesinlikle ortak aklın ürünü olabilir. Ancak süreğenliği ve yaptırımı konusunda bu ürünün ne kadar sağduyulu olduğuna ikna edilmemiz gerekiyor. İşte bu aşamada papalık kurumu, 1914'te resmi bir öğreتيye dönüştürdüğü Thomas'ın -artık İbn Rüşd'ün de diyebiliriz- mirasındaki adaleti, yani hikmeti sadece profesörlere değil, siyasilere, özel kuruluşlara, hatta derneklere de salık vermeli ve kurum olarak daha önce aldığı kararlara fiili olarak katılmalıdır. Çünkü ortak akıl, medeniyetlerin müşterek sorunlarından bir hikmet inşa ederken ayrıştırıcı, parçalayıcı ve çözümsüzleştirici değil, birleştirici, bütünleyici ve çözümlenici yönde tavır alacaktır.

³⁶ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, (Catéchisme de L'Église Catholique) çev: Dominik Pamir, İst. 2000, s. 427, 454.

³⁷ www.medeniyetlerittifaki.gov.tr/medeniyetlerittifaki.pdf

Averroes Heritage in The Catholic Thought

Citation©- Akkanat, H. (2007). Averroes heritage in the Catholic thought. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 113-131.

Abstract: It is seen that medieval thought which was reconsidered by Postmodern West, away from positivist prejudices in recent times, is in fact, an adventure included the sharpest usages of rationality when it is the subject of reasonable assessments. Becoming perfect theoretically and practically through this structure was the only goal of al-hikma in the Middle Ages. And transferring it to next generations is one of the requirements of al-hikma as well as this theoretical and practical work. Thus, al-Hikma passed from Antique Greece with Hellenic commentators to Muslim philosophers (hukama), and from them to Medieval Christian Thought and to Renaissance. Needless to say this collectivist paradigm has a heterogen structure. Since a thought is a work of culture which codes construing mods of human mind. For instance, muslim philosophers (from ninth century to İbn Rüşd) gave a subjective and Islamic form to Aristotelian philosophy –with Neoplatonic and Stoic elements. And Latin West thanked to Alfarabi and Avicenna for their contributions to al-hikma, even when real Aristotelian philosophy appeared in 12. and 13. century. Briefly, collectivist paradigm transferred cultural accumulations from here to there using identity of al-hikma. Determination of such influences may have butterfly effect on a positive future which takes its share from al-hikma in the solution of intellectual problems at global dimension not disagreements. The goal of this study is to determine intellectual relations between the east and the west, based on the example of both Averroes' and Thomas Aquinas' rationality, and to direct those relations to some global problems. Cultural influences are a normal fact, even in the Middle Ages when religious values were more important. They succeed in it with al-hikma. What is transferred by the channel of al-hikma in intercontinental relations are intellect and rational thought. I hope we are not late for giving means to those words. Today, thanks to common usage of human intellect, it is possible for us to proceed from common fields of life which is produced from rational principles towards alliance of civilisations.

Keywords- Averroes, Thomas, Thomism, The unity of the intellects Alliance of civilisations

Ehl-i Sünnet Akait Kitaplarında Kullanılan Mizan ile İlgili Hadisler

Dr. Bekir TATLI*

Atrf / ©- Tatlı, B. (2007). Ehl-i Sünnet akait kitaplarında kullanılan mizan ile ilgili hadisler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 133-146.

Özet- *Bilindiği üzere insanlar âhiret âleminde bu dünyada yaptıkları işlerden hesaba çekilecekler ve bunun neticesinde iyilikleri ve kötülükleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır. İşte bu değerlendirme safhasını ilgilendiren konulardan biri de amellerin tartılması işlemi kullanılabilecek mizanın mahiyetinin ne olduğu konusunda akait kitaplarımızda bazı görüşler dile getirilmiştir. Bizim ilgi alanımız ise, Ehl-i Sünnet âlimlerine ait akait kitaplarında "mizan" konusunda hangi hadislerin delil getirildiği noktasıdır. Bu maksatla mümkün olduğunca en erken kaynaklardan başlayarak günümüze kadar bu konuda yazılmış eserler taranacak, hadisler tespit edilecek ve bunların sıhhat durumuna değinilecektir.*

Anahtar Kelimeler- Hadis, mizan, terazi, âhiret, hesap, amellerin tartılması.



Giriş

Kıyametin kopmasından sonra başlayacak olan âhiret hayatında insanların karşıla-
şacağı şeylerden birinin de "mizan" denilen bir çeşit tartı olduğu bilinmektedir. Bunun, âhirette
hesaptan sonra herkesin amellerini tartmaya mahsus ilâhî adalet ölçüsü olduğu, mahiyetinin
ve içyüzünün bizce bilinmediği, dünyadaki ölçü âletlerinin hiçbirine benzemediği ifade edilir.¹

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. btatli@cu.edu.tr

¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 48 (tercümeden s. 255), trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s.221, İstanbul 1993.

Biz, bu konu ile ilgili hangi hadislerin delil olarak kullanıldığını araştırmaya çalışacağız. Öncelikle akait kitaplarımızda mizan konusunun nasıl yer aldığına bir bakmamızda fayda vardır:

Akaid Kitaplarında Mizan Konusu

Elimizdeki en eski akait kitaplarından biri olan ve **İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe**'ye (v. 150) nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* isimli meşhur eserde bu konu şöyle geçmektedir:

ووزن الأعمال بالميزان يوم القيامة حق

“Kıyâmet gününde amellerin mizanla tartılması (olayı) gerçektir.”²

Görüldüğü gibi burada mizan hakkında herhangi bir bilgi verilmeksizin, onun hak olduğunun vurgulanmasıyla yetinilmiştir. Ayrıca bunun hak olduğuyla ilgili de âyet veya hadislerden delil getirilme yolu tercih edilmemiştir. Fakat Ebû Hanîfe'nin, diğer bir kitabında delil de zikrettiği görülmektedir:

والميزان حق لقوله تعالى: ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

“Allah Teâlâ'nın şu âyet³ gereği mizan haklıdır: Biz kıyâmet günü adâlet terazileri kurarız...”⁴

Ebû Hanîfe, burada sadece âyetten delil getirmiş, fakat herhangi bir hadise işaret etmemiştir.

İbn Ebî Âsım'ın, (v. 287) *es-Sünne* isimli kitabında mizân konusuna özel bir bab açıp bu konudaki hadisleri sıraladığı dikkatimizi çeker.⁵ Onun serdettiği hadislerden ilki Nevvâs b. Sem'ân el-Kilâbî'den⁶ gelmektedir. Onun söylediğine göre Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur:

² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 17 (Nesefî'nin *Akâid*'i ile birlikte), İstanbul 1988.

³ Enbiyâ, 21/47.

⁴ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 90 (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992.

⁵ İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, II, 361 vd., I-II, Beyrut 1400.

⁶ en-Nevvâs b. Sem'ân b. Hâlid el-Kilâbî/el-Ensârî, Şam'da ikamet etmiş meşhur bir sahâbîdir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 1009, no: 7250, Riyad 1416.

إن الميزان بيد الرحمن يرفع قوما ويخفض آخرين

“Kuşkusuz mizan Rahmân’ın elindedir; (onda) bir topluluğu yüceltir, diğerini alçaltır.”⁷

İbn Ebî Âsım bu rivayetten sonra aynı anlamdaki Sebre b. Ebî Fâkihe el-Esedî⁸ ve Nuaym b. Hemmâr⁹ rivayetlerini vermekte ve bunların da sahih olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Müellifin Ebû Hureyre’den naklen verdiği diğer bir rivayet ise şu şekildedir:

يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار وقال رأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض فإنه لا يغيض مما في يمينه وقال عرشه على الماء وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع

“Allah’ın yemîni/sağ eli doludur; harcamak onu azaltmaz, gece-gündüz çok cömerttir.” Yine şöyle söyledi: “Gökleri ve yeri yarattığından beri harcadığı halde O’nun yemînindeki-lerin azalmamasına ne dersiniz?” Ayrıca şöyle dedi: “O’nun Arş’ı suyun üzerindedir. Diğer elinde ise alçaltıp-yükselttiği mizan vardır.”¹¹

İbn Ebî Âsım bu rivayetin Buhârî’nin şartına göre iyi (ceyyid)¹² olduğunu ve nitekim onun bunu tahrîc ettiğini¹³; onunla beraber Müslim, Tirmizî¹⁴ ve Ahmed’in de kitaplarına aldık-

⁷ İbn Ebî Âsım, *age.*, II, 361. Müellif bu hadisin sahih olduğunu söylemektedir.

⁸ İsminin yazımı konusunda ihtilâf edilmiş olup, Sebre b. el-Fâkih, İbn Ebî’l-Fâkih, İbnu’l-Fâkihe veya İbn Ebî’l-Fâkihe şekillerinde yazılmıştır. Esed kabilesine mensup bir sahâbîdir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 364, no: 2221.

⁹ Ğatafânî bir sahâbî olup, Nuaym’ın babasının isminin Hemmâr/Hebbâr/Heddâr/Hammâr şeklinde birbirine yakın ifadelerle yazıldığı belirtile de, çoğunluğun görüşüne göre Hemmâr olduğu söylenmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1007, no: 7226.

¹⁰ İbn Ebî Âsım, *age.*, II, 361-362.

¹¹ İbn Ebî Âsım, *age.*, II, 362.

¹² “Ceyyid” sözlükte “iyi ve güzel” anlamına gelen bir sıfat olup, terim olarak genellikle “sahih” karşılığı olarak kullanılır. Bununla birlikte Suyûtî gibi bu terimi sahihin karşılığı olarak görmeyen âlimler de vardır. Onlara göre ceyyid “hasen li-zâtihi” derecesinden yükselmiş ancak sahih derecesine erişip erişmediği konusunda tereddüt olan hadis türüdür. Bilgi için bkz. Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 55, Ankara 1992; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 79-80, Ankara 1992; Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 67, İstanbul 2006.

¹³ Buhârî, Tefsîr 174 (Hûd sûresi tefsîri).

¹⁴ Tirmizî, Tefsîr 6 (Mâide sûresi tefsîri).

larını ve bu hadisi Tirmizî'nin sahih saydığını haber vermektedir.

Bundan sonra İbn Ebî Âsım, mizanda ağır geleceği bildirilen **güzel ahlâkla, sübhânallâhi ve'l-hamdü lillâhi va'llâhu ekber** gibi bazı zikirlerle ilgili rivayetlere yer vermiş; mizan ile ilgili birçok sahih, meşhur rivayet bulunduğunu ve bu haberlerin ilmi gerekli kıldığını bildirmiştir.¹⁵

Mizan konusuna kitabında yer veren bir başka âlim, meşhur **Ebû Ca'fer et-Tahâvî**'dir. Fakat onun bu konudaki cümleleri de oldukça kısadır:

ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة والعرض والحساب وقراءة الكتاب والثواب
والعقاب والصراط والميزان

*"Kıyamet gününde tekrar dirilişe, amellerin karşılığının verileceğine, arza, hesaba, defterlerin okunmasına, sevaba, cezaya, sırâta ve mizana inanınız."*¹⁶

Tahâvî, inanılması gereken hususlardan olarak zikrettiği şeylerden hiçbiri için ve bu arada mizan için de herhangi bir delil gösterme gereği duymamıştır. Fakat Tahâvî'nin bu eseri üzerine yazılan bir şerhte, âyetlerden ve hadislerden deliller de zikredilmiştir.¹⁷ Enbiyâ ve Müminûn surelerinden delil olarak verilen âyetler şunlardır:

*"Biz kıyâmet günü için adâlet terâzileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz."*¹⁸

*"Artık kimlerin (sevap) tartıları ağır basarsa, işte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, artık bunlar da kendilerine yazık etmişlerdir; (çünkü onlar) ebedî cehennemdedirler."*¹⁹

Daha sonra bu konuda Sünnetten de deliller olduğu ifade edilmiş ve bazı rivayetle-

¹⁵ İbn Ebî Âsım, age., II, 363.

¹⁶ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 23, Beyrut 1414/1993.

¹⁷ *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 472 vd., thrc. M. Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut 1392.

¹⁸ Enbiyâ, 21/47.

¹⁹ Müminûn, 23/102-103.

re değinilmiştir. Müellif, Ahmed b. Hanbel'in Ebû Abdirrahman el-Hubullî'den²⁰ naklen tahrîc ettiği bir rivayete göre mizanın gözle görülen iki tane kefesi olduğunun anlaşıldığını bu uzun hadisi zikrederek söylemektedir.²¹

Zikredilen diğer bir hadis ise şu şekildedir:

توضع الموازين يوم القيامة فيوتى بالرجل فيوضع في كفة

"Kıyamet gününde teraziler kurulur ve adam getirilip bir kefeye konur..."²²

Buradaki bilgiye göre terazinin kefesine sadece amellerin değil, onlarla beraber amel sahiplerinin de konulacağı anlaşılmaktadır. Elbânî, Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bu hadisin²³ isnatta yer alan İbn Lehîa sebebiyle sahih olmadığını; çünkü onun hâfızasının zayıf olduğunu ve teferrüd ettiğinde ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir.²⁴ Buna karşılık Ahmed Muhammed Şâkir, bu râvinin sika olduğunu dile getirir ve hadisinin sahih olduğu noktasında ısrarcı davranır.²⁵

Şârihin, İbn Hanbel'den²⁶ İbn Mes'ûd vasıtasıyla naklettiği diğer bir hadise göre de,

²⁰ Ebû Abdirrahman Abdullah b. Yezîd el-Meâfirî el-Hubullî, hicrî 100 senesinde Afrika'da vefat etmiş sika bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 558, no: 3736.

²¹ *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 472.

²² *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 473.

²³ Ahmed, *Müsned*, II, 221, I-VI Mısır ts.

²⁴ *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 473.

²⁵ Ahmed Muhammed Şâkir'in, *Sünenü't-Tirmizî'ye* yapmış olduğu tahkikte belirttiğine göre Ebû Abdirrahman Abdullah b. Lehîa b. Ukbe el-Ġâfiqî el-Mısırî, kadılık görevinde bulunmuş olan fakih bir âlimdir. Her ne kadar birçokları delilsiz olarak onun hafızası hakkında ileri geri konuşmuşlarsa da, çeşitli hadislerinin incelenmesi ve âlimlerin onun hakkındaki yorumlarının değerlendirilmesi sonucu İbn Lehîa'nın hadisinin sahih olduğu ağır basmaktadır. Onun rivâyetindeki zafiyet kendisinden değil, ondan önceki veya sonraki râviden kaynaklanmakta olup, o da her âlim ve râvinin yanıdığı kadar zaman zaman yanılabilir. Bu anlamda onun hakkında Ahmed b. Hanbel'in: "Hadisinin çokluğu, zabtı ve itkânı konusunda Mısır'da İbn Lehîa gibisi var mı ki!" şeklindeki beyanı oldukça dikkat çekicidir. (Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *Sünenü't-Tirmizî*, I, 16, Tahâret 7, no: 10'un dipnotu.) Ahmed b. Hanbel'in mezkûr sözü için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 329, I-XIV, Beyrut 1404/1984.

²⁶ Ahmed, *age.*, I, 420.

erak ağacından yapılan misvakın mizanda ağır geleceği ifade edilmiştir.²⁷

Bu rivayetleri serdettikten sonra şârih, mizanın kefesine sadece amellerin konulacağına dair de rivayetler bulunduğunu ifade etmektedir. Onun verdiği rivayetlerden biri şöyledir:

الطهور شرط الإيمان والحمد لله تملأ الميزان

*"Temizlik imanın yarısıdır; Allah'a hamdetmek ise mizanı doldurur."*²⁸

Nakledilen diğer bir hadis ise şu şekildedir:

كلماتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم

*"Dile hafif, Rahmân'a sevimli ve mizanda ağır gelen iki cümle vardır: Allah'ı O'na hamd ederek tesbîh ederim; Yüce Allah her türlü eksiklikten münezzehdir."*²⁹

Şârihin Beyhakî'den naklettiği fakat ondan önce Ebû Nuaym'ın da kitabına aldığı başka bir rivayet de şöyledir:

يوتى بابن آدم يوم القيامة فيوقف بين كفتي الميزان ويوكل به ملك به ثقل ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلاق سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها أبدا وإن خفت ميزانه نادى الملك بصوت يسمع الخلاق شقى فلان شقاوة لا يسعد بعدها أبدا

*"Kıyamet günü âdemoğlu getirilir, mizanın iki kefesi arasına konulur. Ayrıca ona bir melek tayin edilir. Eğer terazisi ağır gelirse, melek yaratılmışlara duyurabileceği bir sesle şöyle bağırrır: Filan kişi, son derece saadete ulaştı; artık ondan sonra asla sapıklığa düşmez! Eğer terazisi hafif gelirse, melek yine varlıklara duyurabileceği bir sesle şöyle bağırrır: Filan kişi, tam bir azgınlığa düşmüştür; bundan sonra asla saadete ulaşamaz!"*³⁰

²⁷ Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s. 473.

²⁸ Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s. 474. Elbânî bu hadise sahih demektedir. Hadis için bkz. Müslim, Tahâret 1; Tirmizî, Deavât 86.

²⁹ Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s. 474. Hadis için bkz. Buhârî, Deavât 65; Müslim, Zikr 31; İbn Mâce, Edeb 56.

³⁰ Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s. 474. Rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ, VI,174. Ebû Nuaym, isnadda yer alan Dâvûd b. el-Muhabber'in bu rivayette tek kaldığını ifade eder. İbn Hacer de, 206 senesinde ölen bu kişinin **metrûk** ve onun tasnif ettiği *Kitâbu'l-akl* isimli eserin

Belirttiğimiz üzere, bu rivayetin sahih kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

İbn Mende (v. 395) *el-İmân* isimli kitabında, kıyamete ve hesaba inanmanın vacip olduğuna dair açtığı babda mizan konusuna da yer vermiş; bu kısımda ilk olarak meşhûr *Cibrîl Hadisi*'ne³¹ değinmiştir.³² Fakat müellif hadisin metnini bu kısımda vermemiş, başka bir yerde nakletmiştir.³³ Yahyâ b. Mende, mizan konusunu bu bölümde hatırlatmak suretiyle, buna imanın da vucûbiyetini (vacip olduğunu) göstermek istemiş olmalıdır.

Onun değindiği Cibrîl hadisi birçok hadis kitabında zikredilmektedir. Fakat Cibrîl Hadisi'nin bütün tariklerinde mizandan bahis yoktur. Bu meşhûr hadiste mizan meselesi, Cibrîl'in Hz. Peygamber'e sorduğu: "*İman nedir?*" sorusunun cevabında -bazı tariklerde- karşımıza çıkmaktadır. Onun zikredildiği rivâyetlerden biri şöyledir:

قال يا رسول الله فحدثني ما الإيمان قال الإيمان أن تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین وتؤمن بالموت وبالحياء بعد الموت وتؤمن بالجنة والنار والحساب والميزان وتؤمن بالقدر كله خيره وشره

"Dedi ki: Ya Rasûlallah! Bana imanın ne olduğunu anlat! O da şöyle cevap verdi: İman; Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere, ölüme, ölümden sonraki hayata, cennete-cehenneme, hesaba, **mizana** ve bir bütün olarak hayrıyla-şerrîyle kadere inanmandır..."³⁴

Müracaat ettiğimiz bir başka âlim, *el-Akâid* yazarı meşhûr **Ömer en-Neseî**'dir (v. 537/1142). Söz konusu eserinde müellif, mizan konusunu çok kısa bir şekilde dile getirip: **الوزن حق** demekle yetinmiş, âyet veya hadislerden herhangi bir delil getirme ihtiyacı

mevzu rivayetlerle dolu olduğunu söyler. Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 308, no: 1820. Elbânî de söz konusu rivayetin **mevzû** olduğunu ifade etmiştir.

³¹ Cibrîl hadisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005; a.mlf. *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana 2009.

³² İbn Mende, *el-İmân*, II, 978, I-II, Beyrut 1406.

³³ İbn Mende, *age.*, I, 146, 148.

³⁴ Ahmed, *Müsned*, I, 319; IV, 129, 164. Rivayetin geçtiği diğer bazı kaynaklar için bkz. Hâris, *Müsned*, I,155, I-II, Medîne 1413/1992; Rüyânî, *Müsned*, II,417, I-II, Kâhire 1416; İbn Hibbân, *Sahih*, I,398, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.

hissetmemiştir.³⁵

Bu kitap üzerine yazılmış en meşhur şerhlerden biri olan *Şerhu'l-Akâid*'in yazarı **Sa'duddîn Taftâzânî** (v. 797) de bu konu üzerinde fazla durmamış; mizana delil olarak bizim de daha önce zikrettiğimiz A'râf suresinde geçen âyete değinmiş, buna ilaveten bir hadis vermemiştir. Sadece, Mu'tezile'nin bir itirazına cevap verirken, tartılacak olan şeyin amel defterleri olduğuna dair hadislerin mevcudiyetini hatırlatmakla yetinmiştir.³⁶

Nesefî'nin kitabını şerheden diğer bir âlim de **Ramazan Efendî**'dir. Bu şârih, Nesefî'nin konuyla ilgili metnini açıklarken İbn Abbas'tan gelen bir rivayeti şöyle nakletmektedir:

يوزن الحسنات والسيئات في الميزان فأما المؤمن فيؤتى عمله في أحسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته وأما الكافر فيؤتى بعمله في أقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته

İbn Abbas dedi ki: "İyilikler ve kötülükler mizanda tartılır. Mümine gelince; onun ameli en güzel surette getirilir, iyilikleri kötülüklerine ağır basar. Kâfirin ise ameli en çirkin surette getirilir ve kötülükleri iyiliklerine ağır basar."³⁷

Bundan sonra şârih Ramazan Efendi, Hz. Ebû Bekir'den gelen bir sözü nakletmiştir ki buna göre o, kıyamet gününde terazinin ağır veya hafif gelmesini, bu dünyadayken insanın Hakk'a ittibâ edip etmemesine bağlamıştır.³⁸

Mizan konusunu ele alan âlimlerimizden bir diğeri **Nüreddin es-Sâbûnî**'dir (v. 580). Bu meşhur âlim konuyu kısaca şöyle ele almıştır:

وكذا الميزان حق لقوله تعالى: والوزن يومئذ الحق

"Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın: O gün tartı haktır, âyeti³⁹ gereği mizan haktır."⁴⁰ Burada Sâbûnî de, delil olarak sadece bir âyeti göstermiş, herhangi bir hadis nakletmemiştir.

³⁵ Nesefî, *Akâid*, s. 4 (Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* isimli eseriyle birlikte), İstanbul 1988.

³⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 48.

³⁷ Ramazan Efendi, *Şerhu Şerhi Akâid*, s. 229, Matbaa-i Âmire, ts.. Şârih, bu haberin sıhhati hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

³⁸ Ramazan Efendi, *age.*, s. 230.

³⁹ A'râf, 7/8.

⁴⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 92, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki; genelde akait kitaplarımızda kıyamet gününde amellerin tartılmasının hak olduğu kısaca ifade edilmiş; bu konudaki hadisleri ayrıntılı bir şekilde ele alarak delillendirme yoluna pek gidilmemiştir. Bunun ana sebebi, konuyla ilgili âyetlerin yeterli görülmesi olabilir. Bununla birlikte zaman zaman hadislere müracaat edenler de olmuştur. Hatta bu konuda bazen uydurma rivayetlerin de kullanıldığını görmekteyiz.

Bu çalışma sonunda bizim kanaatimiz odur ki; âhirette amellerin bir şekilde ölçülüp tartılacağı ve inceden inceye değerlendirileceği hususu kesin olsa da, bunun ne şekilde gerçekleşeceği noktasında kesin bir şey söyleyebilmek zordur. Her şeyden önce, bu dünya şartlarında gayb âleminin sınırları içinde yer alan âhret hakkında yapacağımız her yorum eksik kalacaktır. Bu nedenle o âlemin şartlarını bilmeden, fazla ileri giderek ve bugün kullandığımız çeşitli aletlere/eşyalara benzeterek mizan vb. konuları açıklamamız mümkün görünmemektedir. Mizan denilen şey, gerçekten de iki kefesi olan bir tartı mıdır, amellerin tartılması için illa da bu gibi aletlere ihtiyaç var mıdır, tartışılabilir. Bize göre Kur'ân ve Hz. Peygamber, insanları sorumluluğa davet ederek yapılan işlerden mutlaka hesaba çekileceklerini hatırlatmış ve bu esnada zaman zaman sembolik ifadeler kullanmıştır. Bu, bir nevi anlatımda konuyu muhatabın bilgi seviyesine indirgemek anlamına gelmektedir. İnsanların daha kolay anlamaları için Hz. Peygamber bazı teşbihlerde bulunmuşsa da, onun asıl vurgulamak istediği hususun, teşbihin ötesindeki anlam olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla, bizler için ölçme aletinin şekli veya neye benzediği değil, ona konu olacak amellerimizin kalite itibarıyla üst düzeyde olması önemli olmalıdır. Zaten âyetlerde, Hz. Peygamber'in beyanlarında ve akait kitaplarında ön plâna çıkan ve vurgulanan, âhirette amellerin tartılmasının hak olduğu konusudur. Bundan ötesi şu an için bizleri fazla ilgilendirmemelidir.

Çalışmamızın sonunda, yukarıda zikrettiklerimizden hariç, hadis kitaplarında mizan ile ilgili mevcut olan bazı hadislerle de değinmek istiyoruz:

ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق وإن صاحب حسن الخلق ليبلغ به درجة صاحب الصوم والصلاة

"Mizan'a konulup da güzel ahlâktan daha ağır gelen hiçbir şey yoktur. Güzel ahlâk

sahibi, onun sebebiyle oruç tutanların ve namaz kılanların derecesine ulaşır.”⁴¹

أول ما يوضع في الميزان الخلق الحسن

“Mizan’a konulacak ilk şey, güzel ahlâktır.”⁴²

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم من رأى منكم رؤيا فقال رجل أنا رأيت كأن ميزان نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر ووزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر ووزن عمر وعثمان فرجح عمر ثم رفع الميزان فرأينا الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم

“Peygamber (s.a.) bir gün, ‘Sizden rüya gören oldu mu?’ diye sordu. Adamın biri şöyle dedi: Ben şöyle bir şey gördüm: Sanki gökten bir mizan (terazi) indi; sen ve Ebû Bekir tartıldınız, sen Ebû Bekir’e ağır bastın. Ebû Bekir ve Ömer tartıldı; Ebû Bekir ağır geldi. Ömer ve Osman tartıldı; Ömer ağır bastı. Sonra mizan yükseldi. Bunun üzerine biz, Hz. Peygamber’in yüzündeki hoşnutsuzluğu gördük!”⁴³

عن عائشة أنها ذكرت النار فبكت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يبكيك قالت ذكرت النار فبكيك فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أخف ميزانه أو يثقل وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرأ كتابه حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط إذا وضع بين ظهري جهنم

Hız. Âişe’den nakledildiğine göre, kendisi cehennemi hatırladığında ağladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Niçin ağladın?” diye sordu. O da şöyle cevap verdi: “Cehennemi hatırladım da, kıyamet günü acaba ailenizi hatırlayacak mısınız? diye ağladım.” Hz. Peygamber de şöyle karşılık verdi: “Üç yerde hiç kimse başkasını hatırlamaz: (Birincisi) **mizan** başında; terazisi hafif mi gelecek yoksa ağır mı, bunu anlayıncaya kadar. (İkincisi) ‘Alın kitabı okuyun!’⁴⁴ denilip de kitabının nerede, sağ tarafında mı, sol tarafında mı, yoksa arkasında mı

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 211, I-V, Riyad 1409; Ebû Dâvûd, *Edeb* 8; Tirmizî, *Birr ve Sıla* 62. (Tirmizî, bu rivayetin bu vecihten garîb bir hadis olduğunu söylemiştir).

⁴² İbn Ebî Şeybe, *age.*, V, 212.

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *age.*, VI, 176, 352; Ebû Dâvûd, *Sünnet* 9; Tirmizî, *Rüyâ* 10. (Hasen-sahih bir hadis olduğunu ifade etmiştir.)

⁴⁴ Hâkka, 69/19.

olduğunu anlayacağı, kitabın verilmesi anında. (Üçüncüsü) sırat, cehennem önüne konulduğu anda.”⁴⁵

إسباغ الوضوء شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان والتسبيح والتكبير يملأ السماوات والأرض
والصلاة نور والزكاة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك

“Abdesti eksiksiz almak, imanın yarısıdır; Allah’a hamd etmek, mizanı doldurur. Tesbîh ve tekbîr ise, gökleri ve yeri doldurur. Namaz nur, zekât burhân, sabır ışık, Kur’an ise senin lehinde veya aleyhinde bir hüccettir.”⁴⁶

التسبيح نصف الميزان والحمد يملؤه والتكبير يملأ ما بين السماء والأرض والصوم نصف الصبر
والظهور نصف الإيمان

“Tesbîh, Mizan’ın yarısıdır. Allah’a hamd etmek de onu doldurur. Tekbîr ise, gökle yer arasını doldurur. Oruç sabrın yarısı; temizlik ise imanın yarısıdır.”⁴⁷

⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 88; Ebû Dâvûd, *Sünnet* 28.

⁴⁶ İbn Mâce, *Tahâret* 5; Nesâî, *Zekât* 1.

⁴⁷ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, XI, 296, Beyrut 1403.

Bibliyografya

Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (v. 241), *Müsned*, I-VI, Mısır ts.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî (v. 256), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrut 1410/1990.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-III, Beyrut 1409/1988.

Ebû Hanîfe, İmam A'zâm Nu'mân b. Sâbit (v. 150), *el-Fıkhu'l-Ekber* (Nesefî'nin *Akâid'i* ile birlikte), İstanbul 1988.

-----, *el-Vasiyye (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz)*, İstanbul 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (v. 430), *Hilyetu'l-evliyâ*, I-X, Beyrut 1405.

Hâris, İbn Ebî Usâme (v. 282), *Müsned*, I-II, Medîne 1413/1992.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî (v. 287), *es-Sünne*, I-II, Beyrut 1400.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî (v. 235), *Kitâbu'l-musannef fil-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, Riyad 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v. 852), *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XIV, Beyrut 1404/1984.

-----, *Takrîbu't-Tehzîb*, Riyâd, 1416.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354), *Sahih*, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Kâhire ts.

İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Yahyâ b. Mende (v. 395), *el-İmân*, I-II, Beyrut 1406.

Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1993.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (v. 151), *el-Câmi'*, (Abdurrezzak'ın *el-Musannef* adlı eserinin sonunda) I-II, Beyrut 1403.

- Müslim**, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (v. 261), *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut, ts.
- Neseî**, *Akâid*, (Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* isimli eseriyle birlikte), İstanbul 1988.
- Ramazan Efendi**, *Şerhu Şerhi Akâid*, Matbaa-i Âmire, ts.
- Rûyânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî (v. 307), *Müsned*, I-II, Kâhire 1416.
- Sâbûnî**, Nureddin Ahmed b. Mahmud (v. 580/1194), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.
- Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, (Müellifi belli değil), thrc. M. Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut 1392.
- Şâkir**, Ahmed Muhammed, *Sünenu't-Tirmizî*'nin tahkik ve şerhi, I-V, Beyrut ts.
- Taftâzânî**, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (v. 797/1395), *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısırî el-Hanefî (v. 321/933), *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, Beyrut 1414/1993.
- Tatlı**, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- , *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*, Adana 2009.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenu't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-V, Beyrut ts.
- Uğur**, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

The Narrations about “Mizan” (Balance) Used in Books of Belief of Ahl Al Sunnah.

Citation/©- Tatlı, B. (2007). The narrations about “Mizan” (Balance) used in books of belief of Ahl Al Sunnah. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 133-146.

Abstract- *We know that all people will be crossed-examine from their good or bad works in the world in the day of resurrection of the death. One of the subjects about this period is “mizan” which is thought that it will be used for balancing of the works. As a word, mizan means balance. In books of belief of Ahl Al Sunnah the scholars explain some opinions about the subjects of mizan and its essence. And we are interesting for narrations/ahadiths of Muhammad last Prophet (p.b.u.h.) about mizan and their effects in books of belief. In this article we will search these narrations and examine their situation in point of truth in the earliest books about Ahl Al Sunnah belief.*

Key Words- *Hadith/narration, mizan, balance, doomsday, calculation, weigh of the works.*

Takdîm al-Musnad İlayh (Ma Ana Qultu) to Ali al Qoushgi:

Achievement and Study

Dr. Musa ALP*

د. موسى ألب

Citation/©- Alp, M. (2007). Takdîm al-Musnad İlayh (Ma Ana Qultu) to Ali al Qoushgi: Achievement and Study. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 7 (2), 147-168.

Abstract-This study aims an achievement and the study of a article "مَا أَنَا قُلْتُ" to Ali al Qoushgi the linguistic scientist of Turkish origin who lived in the fifteenth age in the time of Fatih Sultan Mohamed. We verified the thesis from two copies two manuscripts in İstanbul/Turkey in the al Süleymaniye library. He has covered on al Qoushgi in this article what he benefits or does not benefit a speech "مَا أَنَا قُلْتُ" in detail. He tried to explain the relation between the speech and the meaning with the use of the bases of logic and the philosophy dependent on opinions Abdul Qaher al Jurjani, al Sakkaki, al Qazwini, al Taftazani and al Sayed al Sherif al Jurjani.

Key Words- *Takdîmu'l-Musnad İleyh, Mâ, Kultu; Nafy, İsbât.*



ا- علي بن محمد القوشجي

1- حياة علي القوشجي

ولد علي القوشجي في "سمرقند" لكن تاريخ ميلاده لا يُعرَف بالضبط ، ويقال إنه قد ولد حوالي 800 هـ. / 1400م. ولعلي القوشجي ألقاب وأسماء مختلفة ذكرتها كتب التاريخ والأعلام والتراجم، مثل: زين الدين علي بن محمد القوشي/القوشجي؛ علي قوشجي؛ المولى علي القوشي؛ مولانا علي القوشجي السمرقندي؛ زبدة العلماء المتأخرين؛ فرزند أرجمند؛ علاء

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

الدين والملة؛ باز رياض الرياضيات؛ مولانا خوجا¹. وهو أيضا يعتبر عالما في الفلك والرياضة والدين، وهو حنفي المذهب².

درس علي القوشجي وقرأ على أيدي العلماء الممتازين في زمنه، مثل: قاضي زاده الرومي (ت.1414/828)؛ غياث الدين الجمشيد (ت.1423/833)؛ معين الدين القاشي (ت.1423/840)؛ أولغ بك (ت.1449/853). وأول دراسته على يد أولغ بك، وقد شبَّ في قصر السلطان أَلغ بك كانه ابنه، وطالبه الوحيد، لأن والد علي القوشجي كان في خدمة أَلغ بك مربيا "الباز" للصيد. وقد راح علي القوشجي إلى كرمان خفيا بدون إذن من أَلغ بك، وكان في حوالي "20" من عمره. وقد أكمل دراسته هناك. ومن المحتمل أنه درس هناك اللغة العربية وبلاغتها والعلوم الدينية، مع العلوم الفلكية والرياضية. وقد كتب كتابه الشهير في علم الكلام والعقائد "شرح التجريد" في كرمان قبل أن يرجع إلى سمرقند. هذا هو شرح لكتاب الطوسي (ت.1274/672) "تجريد الكلام" وقدمه علي القوشجي إلى السلطان سعيد خان (ت.1469/874). واشتهر هذا الشرح بين الطلاب باسم "الشرح الجديد" وكُتِبَتْ عليه عدة شروح وحواش. وقد رجع إلى سمرقند مرة ثانية، وقدم إلى أَلغ بك رسالته (مقالته) "حلُّ أشكال القمر" راغبا في عفوهِ، وطالبا قبول عذره، لأنه كان قد غادر سمرقند بدون إذن منه مدة من الزمن. أَلغ بك قد أخذ هذه الرسالة وألقى إليها نظرة وأعجبته الرسالة. معنى هذا أنه قد قُبِلَ عُدْرَه³.

بعد أن أُسْتَشْهَدَ أَلغ بك بسيف ابنه عبد اللطيف، غادر علي القوشي سمرقند نحو تبريز. كان هناك حينئذ "أوزون حسن (حسن الطويل)" حاكما قويا في الحكم، كان حكمه إمبراطورية. وقد استقبل أوزون حسن علي القوشي استقبالا جميلا، وأكرمه إكراما جزيلا، واعتبره عالما كبيرا. وبعد مرور السنين وقعت مشاكل كبيرة بين أوزون حسن، والفتاح سلطان محمد. فأرسل أوزون حسن سفراء إلى الفاتح سلطان محمد لحل المشاكل بينهما، وعلى رأسهم علي القوشجي. فعرفه الفاتح سلطان محمد، وأعجبه علمه، ولياقته، فدعاه إلى إستابول مع أهله وأقاربه⁴.

¹ خير الدين الزيركلي، الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت-1963، ص. 683؛ الحدائق، ص. 294؛ علي بن حسين الواعظ الهروي، رشحات عين الحياة، بيروت 1300، ص. 108؛ Ali Kuşçu Hayatı ve Eserleri, A.Süheyl Ünver، استانبول 1948، ص. 20، 21.

² الزيركلي، الأعلام، ص. 683.

³ انظر: ذكي صالح، آثار باقيه، مطبعة عامره، استانبول 1329، الجزء الأول، ص. 195؛ Hilmi Ziya Ülken، انظر: المصنوع نفسه، ص. 18-20.

⁴ طشقيري زاده أحمد أفندي، موضوعات العلوم، مطبعة الإقدام، استانبول-1313، ص. 98-99.

جاء علي القوشجي إلى استانبول، وكان معه مائة أو مائتا شخص⁵. ونفهم من شعر كتبه حفيده "ميرم جلبلي" أنه توفي بعد مجيئه إلى إستانبول بستين أو ثلاث سنوات عام (1474/879)⁶. رحمه الله.

2- كُتِبُ وَرَسَائِلُ عَلِي الْقَوْشْجِي فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَبِلاغَتِهَا

أ- عُنُقُودُ الزَّوَاهِرِ فِي نَظْمِ الْجَوَاهِرِ

قد قدّمه علي القوشجي إلى الفاتح سلطان محمد، وقد حقّقه د. أحمد عفيفي ونشره عام 2000 في مصر. قد درّسه د. موسى آلب مع رسائل علي القوشجي (مقالاته) الأخرى في مجال اللغة العربية، موضوع رسالة الدكتوراه بالتركية⁷. قَسَمَ علي القوشجي كتابه عنقود الزواهر في نظم الجواهر إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: علم الوضع، والقسم الثاني: علم الاشتقاق، والقسم الثالث: علم الصرف. قال علي القوشجي إنه نوى أن يرتب كتابه هذا من اثني عشر قسما، لكنه لم يستطع أن يكمله. ونحن نعتقد أن عمره لم يمتد به لإجراء نيته هذه. للعنقود، عدة مخطوطات في تركيا في المكتبات المختلفة، منها سبع عشرة مخطوطة وقد أفدت منها كلها، على أن د. أحمد عفيفي قد حقّق العنقود من أربع مخطوطات موجودة في مصر، ولم يرَ أية مخطوطة في تركيا. وألّف عبد الرحيم مفتي زاده شرحا للعنقود، يُعرف "شرح عنقود الزواهر، و له نسخ مخطوطة ومطبوعة.

ب- رسالة في الوضع

حققتنا هذه الرسالة من أربع مخطوطات في تركيا، وتوجد في تركيا أكثر من عشرين مخطوطة. وهذه الرسالة رسالة مستقلة ثانية في علم الوضع بعد الرسالة التي كتبها عضد الدين اللإيجي (ت. 1355/756). ويتناول علي القوشجي في هذه الرسالة: تعريف الوضع، وأقسامه: الوضع الشخصي، والنوعي، والعام.

ت- شرح الرسالة الوضعية

هذه هي شرح لـ"رسالة الوضع" لعضد الدين الإيجي. وقد نُشرت هذه الرسالة عدة مرات من نسخة أصلية. وهي رسالة ثانية لعلي القوشجي، بعد رسالته الأولى "رسالة الوضع" ولها عدة نسخ مخطوطة ومطبوعة.

⁵ محمد سرى، سجل عثمانى، مطبعة سبيل، استانبول-1996، الجلد الثالث، ص. 567.

⁶ حدائق الشقائق (شقائق نعمانية وذيولها، الجلد الأول)، دار الدعوة، استانبول-1989، ص. 184؛ Ünver، المصدر نفسه، ص. 24.

⁷ Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve 'Unkûdü'z-Zevâhir Fi Nazmî'- Musa Alp، Cevâhir Adli Eseri، DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü، (Basılmamış Doktora Tezi)، İzmir 2006،

ث- تحقيق لام التعريف

هذه الرسالة كشفها أول مرة وحققها، ولم أرها في أي مصدر أو مرجع حتى الآن. لكنني وجدت نسخة مخطوطة فقط في المكتبات، وترجمتها إلى اللغة التركية. وهي تتحدث عن أحوال "لام التعريف"⁸.

ج. رسالة في المجاز والاستعارة

لهذه الرسالة المذكورة عدة نسخ مخطوطة، وحقق ودرسه د. موسى يلديز ونشرتها وزارة الثقافة التركية كتابا مستقلا⁹، مع العلم أن تحقيق هذه الرسالة التي حققها د. موسى يلديز قد نُشرت في مجلة علمية محكمة للجامعة الأردنية بعمان، الأردن¹⁰. وأنا رأيتُ نسختين مخطوطين في مكتبة إزمير الوطنية وطالعت وراجعتُ في واحدة منهما¹¹.

ح- رسالة في الحمد

قد شرح علي القوشجي في هذه الرسالة: أقوال السيد الجرجاني (ت. 1413/816) حول (الحمد) وآراء علماء العصر فيه. وقد حققت هذه الرسالة، وترجمتها إلى اللغة التركية¹². وأرى أن علي القوشجي قد تُحدّث عن آرائه اللغوية في هذه الرسالة.

خ- حاشية على شرح الكشاف للفتازاني

هذه حاشية على شرح كشاف الزمخشري للفتازاني وهي 13 ورقة ومتعلقة بالتفسير لكن فيها توضيحات لغوية دالة على أنّ الزمخشري لغويّ ومفسر¹³.

⁸ لمزيد من التفاصيل، انظر: Musa Alp، نفس رسالة الدكتوراه، ص. 279-282.

⁹ لمزيد من التفاصيل، انظر: Musa Alp، نفس رسالة الدكتوراه، ص. 291-282. Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstiâresi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Kültür Eserleri Serisi, No: 376, Ankara 1997.

¹⁰ راجع: رسالة في المجاز والاستعارة لعلي القوشجي، مكتبة إزمير الوطنية، (مخطوطة)، رقم: 1707/2.

¹¹ لمزيد من التفاصيل، انظر: Musa Alp، نفس رسالة الدكتوراه، ص. 291-282.

¹² لمزيد من التفاصيل، انظر: Musa Alp، نفس رسالة الدكتوراه، ص. 297-292.

د- شرح الشافية لابن الحاجب

هذا كتاب ألفه علي القوشجي باللغة الفارسية، لأنّ الفارسية حينئذ لغة العلم مع العربية، وكل عالم كان عليه عصرئذ أن يؤلّف بعض كتبه بالفارسية. وهو شرح للشافية لابن الحاجب في علم الصرف. ولهذا الشرح مخطوطات كثيرة، درستها من مخطوطة في مكتبة كوبريلي، وهي تسعون ورقة¹⁴.

ذ- رسالة تقديم المسند إليه

وهذه الرسالة هي التي حققتُ درستها في هذا البحث.

3- مؤلّفات علي القوشجي في العلوم الدينية

ا- شرح تجريد الكلام

ب- تفسير الزهراوين

ت- حاشية على تنقيح الأصول

ث- الأمور العامة

ج- رسالة في الجمعة

4- مؤلّفات علي القوشجي الموسوعة

ا- محبوب الحمائل في كشف المسائل

ب- رسالة في موضوعات العلوم

ت- مسرة القلوب في دفع الكروب

ث- تاريخ

5- مؤلّفات علي القوشجي في العلوم الفلكية والرياضية.

ا- الرسالة المحمدية

ب- رسالة في الحساب

ت- مسألة غريبة بالعلوم الرياضية

ث- رسالة في الهيئة

ج- الرسالة الفتحية

¹⁴ راجع: شرح الشافية لعلي القوشجي (مخطوطة)، مكتبة كوبريلي، قسم فاضل أحمد باشا، رقم: 1598.

ح- شرح تحفة الشاهية

خ- شرح زيج ألغ بك

د- شرح زيج كرجاني

ذ- حل أشكال القمر¹⁵

||- تقديم المسند إليه

قد ألفَ علي القوشي رسالة (مقالة) تناول فيها "أحوال تقديم المسند إليه (فاعل الفعل)" مستفيداً من آراء التفتازاني المتعلقة بهذه القضية في كتابه "المطول"¹⁶. وهذه الرسالة معروفة باسم "رسالة في بيان تقديم المسند إليه" و أيضاً قد يطلق عليها اسم "رسالة ما أنا قلت".

ولهذه الرسالة مخطوطتان، في مكتبة السلিমانيّة في قسم رشيد أفندي رقم 1032 وفي نفس المكتبة في قسم راغب باشا رقم 374. بعد مقارنة بين هاتين المخطوطتين قد لاحظت أن هناك بعض الاختلافات بين المخطوطتين. فقررت أن أحقق هذه الرسالة، وأوضح الاختلافات بين المخطوطتين.

وقد جعلت نسخة رشيد أفندي نسخة أساسية في تحقيقي. وذلك للأسباب التالية:

- سهولة قراءتها مقارنة بالنسخة الأخرى.

- قلة النواقص والمحذوفات في رسمها الإملائي.

- وجود تصحيحات داخلية من قِبَل الناسخ.

- وهذه النسخة الأساسية التي توجد في قسم رشيد أفندي رقم 1032 بين أوراق^a 183

و^b 189، وهي تقريبا خمسة أوراق ونصف. ذات خط واضح وسهل القراءة. فقد استنسخت بخط "التعليق" عام 1659/1170 بيد مصطفى بن علي الشاذلي الإزميري.

فأمّا النسخة الأخرى الموجودة في قسم راغب باشا فقد رمزتُ إليها بحرف "ر" دلالة

واختصاراً من اسم راغب المبدوء بحرف "ر". وهذه النسخة موجودة في رقم 374 بين

¹⁵ للمعلومات المفصلة حول حياة علي القوشي وكتبه ورسائله، انظر مصطفى بن عبدالله كاتب جليبي، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، إستانبول-1941؛ الهروي، رشحات عين الحياة؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء؛ نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة؛ الكهالة، ترجمة المؤلفين؛ ؛ اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين؛ العطناني نوعي زاده، حقائق في تكملة الشفايق؛ محمد سرية، سجل عثمانى؛ Brockellman ، Geschichte der ، Muammer Dizer ؛Uluğ Bey ve Zamani ؛İsmail Aka ؛Arabischen Literatur(GALWilhelm Barthold ؛Ali Kuşçu ؛Halil İnalçık ؛The Ottoman Empire ؛Cevat İzgi ؛Osmanlı Medreselerinde İlim ؛Musa ؛Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risale-i İst'are'si ؛Yıldız

¹⁶ كشف الظنون، الجلد الأول، ص 88

أوراق 208^a و 211^b وهي ثلاثة أوراق، ومكتوبة بخط "النستعليق (خطي النسخ والتعليق)" ولا يوجد اسم الناسخ في هذه النسخة، ولا تاريخ الاستنساخ .

وهناك بعض الشروح والحواشي لهذه الرسالة التي تعرف باسم "الرسالة في بيان تقديم المسند إليه". مثل: "رسالة في تحريرات مولانا عبد الغفور على مولانا علي القوشي" لعبد الغفور، وهذه موجودة في مكتبة كوبرولي (في إستانبول) في القسم الأول رقم 704 بين أوراق 11^a و 16^a حوالي 6 أوراق (12 صفحة). وكذلك "حاشية على رسالة علي القوشي في تقديم المسند إليه" لشيخ الإسلام في هرات¹⁷ ولمير أبي الفتح بن مخدوم الحسيني¹⁸ ولمؤلف آخر¹⁹ لا نعرف اسمه.

III- التحقيق: رسالة "تقديم المسند إليه" لعلي القوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال صاحب الإيضاح: وقد يُقَدَّمُ المسندُ إليه لِيُفِيدَ التَّقديمَ تخصيصةً بالخبر الفعلي، أي قَصُرَ الخبر الفعلي عليه، إنْ كان المسند إليه بعد حرف نفي بلا فصل، نحو: "ما أنا قلت هذا" أي لم أقله، مع أنه مقول لغيري . فالتقديم يُفِيدُ نفيَ الفعل عن المذكور، وثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه من العموم والخصوص²⁰. فلا يقال هذا إلا في شيء، ثبت أنه مقول لغيرك، وأنت تريد نفيَ كَوْنِكَ القائل، لا نفي القول²¹.

واعترضَ إليه السيدُ شريف²²؛ فُدِّسَ سرُّهُ، بأن التقديم في هذا المثال، لما أفاد نفي الفعل عن المذكور، أعني: المسند إليه، وثبوته لغيره، لم يكن يفيد التخصيص بالخبر الفعلي، بل لتخصيص²³ غيره به. ثم قال: وتلخيصه إذا وقع النزاع في فعل، وأريد تخصيصة، فذلك التخصيص يشتمل على إثبات، ونفي، وربما يُصرَّحُ بالإثبات وحده، ويُفهمُ النفي ضمناً، كقولك:

¹⁷ هذه الحاشية في مجموعة الرسائل بين أوراق 70^a و 72^b وهي بخط التعليق وفي كل صفحة 21 سطراً. راجع مكتبة راشد أفندي في قيصري، رقم 8/829.

¹⁸ هذه الحاشية مخطوطة بخط التعليق و بين أوراق 57^a و 60^b راجع مكتبة راشد أفندي في قيصري، رقم 6/829.

¹⁹ هذه الحاشية مجهولة مستنسخها و مخطوطة بخط التعليق وموجودة بين 53^a و 56^b راجع مكتبة راشد أفندي في قيصري، رقم 5/829.

²⁰ راجع، التفازاني، المطول على التلخيص، استانبول 1308، ص 108؛ مختصر المعاني، استانبول 1977. ص 86. وأيضاً لنص التفازاني انظر، الخطيب القزويني، علوم البلاغة، القاهرة 1970، ص 137.

²¹ هذا النص موجود في الإيضاح للقزويني كذا: "قال عبد القاهر و قد يتقدم المسند إليه ليفيد تخصيصة بالخبر الفعلي إن ولي حرف النفي كقولك ما أنا قلت أي لم أقله مع أنه مقول فأفاد الفعل عنك وثبوته لغيرك فلا تقول ذلك إلا في شيء ثبت أنه مقول وأنت تريد نفي كونك قائلًا له" انظر، القزويني، الإيضاح، ص 137.

²² السيد شريف : ناقصة في - ر - .

²³ لتخصيص : ناقصة في - ر - .

"أنا سعييت في حاجتك". وربما يعكس، كقولك: "ما أنا قلت هذا". وربما يُصرَّحُ بهما معا، بناء على اختلاف المقامات. وعلى كل تقدير، يكون تخصيص الفعل بما أثبت له، لا بما نُفي عنه، والمصرح، نسب التخصيص ههنا، إلى ما نُفي عنه. وتأويله أنَّ نُفي الفعل مخصوص بالمسند إليه، فكأن لم يفرق بين "ما أنا قلت هذا"، و"أنا ما قلت هذا". وسيأتي الفرق بينهما. انتهى كلامه.²⁴

وأقول فيه نظر :

لأنه أراد بالخبر الفعلي، ههنا، الفعل المنفي^(1b) أعني: عدم القول في المثال المذكور. ولا خفاء في أن قولنا: "ما أنا قلت"؛ وإن أفاد تخصيص غير المسند إليه بالقول، يفيد تخصيص المسند إليه بعدم القول، أيضا. كما أن قولنا "أنا ما قلت": أيضا يفيد ذلك.²⁵ ولا يلزم من إفادة هذا من الكلامين، أعني قولنا: "ما أنا قلت". وقولنا: "أنا ما قلت" يخصص عدم القول بالمسند إليه، واشتراكهما في تلك الإفادة، أن لا يكون بينهما فرق من الوجوه الأخر. فإن النزاع في قولنا: "ما أنا قلت"، إنما هو في فاعل الفعل المثبت، أعني: القول. والمصرح من ركني التخصيص، إنما هو النفي دون الإثبات. والنزاع في قولنا: "أنا ما قلت"، إنما هو في فاعل الفعل المنفي. والمصرح من ركني التخصيص، إنما هو الإثبات دون النفي.

ثم قال: ولهذا لا يقال: "ما أنا رأيت أحدا من الناس". ولا "ما أنا ضربت إلا زيدا"، بل يقال "ما رأيت، أو ما²⁶ رأيت أنا أحدا من الناس". و"ما ضربت، أو ما ضربت أنا إلا زيدا"، لأن المنفي في الأول: الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس. وفي الثاني: الضربُ الواقع على كل أحد منهم، سوى زيد. وقد تبين أن ما يفيد التقديم ثبوته لغير المذكور. وهو: ما نُفي عن المذكور، فيكون، (1b) الأول مقتضيا، لإن إنسانا غير المتكلم²⁷، قد رأى كل الناس. والثاني مقتضيا، لأن إنسانا غير المتكلم²⁸، قد ضرب، مَنْ عدا زيدا منهم. وكلاهما محال. والشيخان عبد القاهر²⁹، والسكاكي³⁰، بيَّنا امتناع الثاني، بأن نقض النفي بالإلا يقتضي أن يكون القائل له، قد ضرب زيدا. وتقديم الضمير و إيلاؤه حرف النفي، يقتضي أن لا يكون ضربه. وذلك تناقض³¹.

24 لا اعتراضات الجرجاني، انظر، السيد الشريف الجرجاني ، حاشية على المطول، ص 108. (هذه الحاشية توجد في هامش المطول للتفتازاني)

25 يفيد ذلك أيضا : في - ر - .

26 ما : ناقصة في - ر - .

27 غير المتكلم : ناقصة في - ر - .

28 انظر، الإيضاح، ص 137.

29 عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز في علم المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1988م، ص 97.

30 انظر، المفتاح، ص 125.

31 نرى أن علي القوشي قد ينقل آراء عبد القاهر والسكاكي من القزويني. انظر، الإيضاح، ص 137.

و اعترض صاحب الإيضاح على الشيخين، بأننا لا نُسلم: أن (2^a) إيلاء الضمير يقتضي ذلك³². واعترض عليه³³، مولانا سعد الملة والدين رحمه الله؛ بأننا لا نسلم أن النفي، هو الرؤية الواقعة على كل أحد من الناس، بل الرؤية الواقعة على³⁴ قَرْدٍ من الناس³⁵. والفرق واضح؛ فإن الأول: يفيد السلب الجزئي، لأن نفي الرؤية³⁶، على كل أحد³⁷، لا ينافي إثبات الرؤية الواقعة على البعض. والثاني: يفيد السلب الكلي، لوقوع النكرة في سياق النفي.

ثم أجاب ناقلا، عن الفاضل العلامة، بأن المفعول في قولنا "ما أنا رأيت أحدا"، لما كان عاما، لوقوعه في سياق النفي، يلزم أن يكون معتقد المخاطب عاما كذلك. وهو أنك رأيت كل أحد في الدنيا، لأن الخطأ في هذا المقام، إنما يكون في الفاعل فقط، كما هو حكم القصر؛ فيلزم أن يكون ما نفي من الفعل الواقع على المفعول على الوجه المذكور، متفقا عليه³⁸ بين المتكلم والمخاطب؛ إن عاما فعام، وإن خاصا فخاص؛ إذ لو اختلفا عموما وخصوصا، لم يكن الخطأ في الفاعل فحسب، والتقدير بخلافه³⁹.

وأجاب عن اعتراض صاحب الإيضاح، بأن تقديم الضمير، وإيلاءه حرف النفي، إنما يكون لرد الخطأ في فاعل فعل معين مقرر، هو الضربُ لغير زيدٍ، فيكون المعنى: أن هذا الضرب الواقع على مَنْ عدا زيدا، فمسلم مقرر، لكن فاعله غيري لا أنا، فلا يكون زيد مضروبا لك، كما لا يكون مضروبا لغيري. ثم قال: وعندي أن قولهم: نقض النفي بإلا⁴⁰، يقتضي أن يكون "ما أنا ضربت إلا زيدا"⁴¹، أجدر بأن يعترض عليه، فيقال: أن النفي لم يتوجه إلى الفعل أصلا، بل إلى أن يكون فاعل الفعل المذكور، هو: المتكلم؛ والفعل المذكور هو: الضرب، الذي (2^b) استثنى منه زيد، فالاستثناء؛ إنما هو⁴²: من الإثبات دون النفي، فلا يكون

32 الإيضاح، ص 138.

33 عليه: ناقصة في -ر-.

34 كل أحد من الناس بل الرؤية الواقعة على: ناقصة في -ر-.

35 الناس: ناقصة في -ر-. أفراد الإنسان: زائدة في -ر-.

36 الواقعة: زائدة في -ر-.

37 واحد: في -ر-.

38 عليه: ناقصة في -ر-.

39 الإيضاح، ص 136-140. و أيضا توجد اعتراضات القزويني في المطول، انظر، المطول، ص 110.

40 بإلا: ناقصة في -ر-.

41 أنا ضربت إلا زيدا، في -ر-. غير أن هذه العبارة في النسخة الأساسية قد كتبت أولا مثل "ضربت زيدا"

لكن بعد هذا قد لاحظوا النقص في الخط و زادوا "ما أن" و"إلا".

42 نفي: زائدة في -ر-.

من انتقاض النفي⁴³ بإلا في شيء، كما إذا قلت: "لست الذي ضرب إلا زيدا"، فكأنه اعتقد، أن إنسانا ضرب كل واحد إلا زيدا، وأنت تعلم ذلك⁴⁴ فنفيت أن تكون ذلك الإنسان.

واعترض السيد فُدس سره بوجهين: الأول: أنه قد اندفع بهذا الكلام الجواب، الذي نقله عن الفاضل العلامة، إذ يقال: لا نُسلم أن نفي الرؤية في قولك: "ما أنا رأيت أحدا"، عام لكل أحد؛ لأن النفي متوجه إلى الفاعل، وكونه فاعلا. ولا تعلق له بالفعل والمفعول، فيكون الكلام دالا على أن المتكلم، ليس فاعلا للرؤية المتعلقة بأحد؛ فيلزم أن يكون هناك إنسان قد رأى أحدا، كأنه قيل "لست الذي رأى أحدا من الناس". ولا محذور فيه.⁴⁵

والثاني: أن الإثبات في: "ما أنا ضربت إلا زيدا"، ليس بعام؛ لأن المُقدر: أحد ألا يرى، أنه (2^a، ر) يجوز أيضا أن يقال: "ما أنا ضربت أحدا إلا زيدا". (فلا يتناول هذا)⁴⁶ فلا يصح أن يستثنى منه.

ثم قال: وقد يُعلل امتناع "ما أنا ضربت إلا زيدا"، بما ذكر في "ما أنا رأيت أحدا". وهو: أن النفي هو: الضرب بالنسبة إلى كل واحد⁴⁷، سوى زيد؛ فيستلزم، أن يعتقد معتقد⁴⁸، أنك ضربت كل أحد سوى زيد، فنفيت ذلك عنك، وأثبتته لغيرك، فإن قلت: هذا الوجه مبني على رجوع الاستثناء إلى الإثبات، وقد سبق ما فيه. قلت نعم: إلا أن ههنا وجه آخر؛ وهو: أن يُجعل الاستثناء راجعا إلى النفي؛ فيكون المتكلم، قد أثبت لنفسه ضربَ زيدٍ، ونفى عنها ضرب من عداه. والتقديم يقتضي إثبات ذلك المنفي لغيره، ونفي ذلك المثبت عنه، فكأنه قال: "أنا ضربت زيدا": (3^a) أي لا غيري. و"ما أنا ضربت من سوى زيد"، أي ضربه غيري، فيكون هناك من ضرب كل أحد سوى زيد. وهذا وجه وجيه. انتهى كلامه⁴⁹.

وأقول: كلا الوجهين مدفوع. والوجه الذي ادعى، أنه وجيه غير موجه. أما الأول: فلأن عموم نفي الرؤية، لازم على تقدير توجه النفي إلى الفاعلية، أيضا؛ لأن النكرة على هذا التقدير، أيضا في سياق النفي؛ لأن النفي، يجب اعتباره مؤخرا عن جميع قيود الكلام، ليكون المعنى: "أني لست فاعل هذا الفعل المقيد بجميع القيود"؛ لما سبق من أن الكلام، يجب أن

43 النفي : ناقصة في - ر - .

44 الإنسان : زائدة في - ر - .

45 انظر، حاشية على المطول، ص 113.

46 فلا يتناول هذا : زائدة في - ر - .

47 أحد : في - ر - .

48 معتقد : ناقصة في - ر - .

49 انظر، حاشية على المطول، ص 112.

يكون⁵⁰ متفقا بين المتكلم، والمخاطب. ولا يكون النزاع بينهما إلا في الفاعلية فقط، فإنك إذا نفيت أن يكون فاعل رؤية أحد، لزم أن يكون، لم تر أحدا؛ إذ لو رأيت زيدا، مثلا: كنت فاعل رؤية أحد. وقد⁵¹ نفيت أن تكون فاعلها.

نعم: قوله في الجواب، المفعول في قولنا: "ما أنا رأيت أحدا"، لما كان عاما، يلزم أن يكون معتقد المخاطب عاما كذلك، خطأ، لأن عموم المفعول في الإثبات، ينافي عموم المفعول في النفي؛ فإن المخاطب؛ إذا اعتقد أنك رأيت كل أحد من الناس، وأنت مثبت⁵²، نفيت أن تكون فاعلا لتلك الرؤية، (العامّة الشاملة لكل أحد لم يفهم عموم نفي الرؤية)⁵³ لأن رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي، بل: إنما يفهم ذلك⁵⁴؛ إذا اعتقد المخاطب، إنك رأيت أحدا من الناس، ونفيت أنت، أن تكون فاعلا لرؤية أحد؛ لأن رفع الإيجاب الجزئي سلب كلي.

قوله: فيلزم أن يكون ما نفي من الفعل، الواقع على المفعول على الوجه المذكور، متفقا بين المتكلم والمخاطب، إن عاما فعام، وإن خاصا فخاص؛ إذ لو اختلفا عموما وخصوصا، لم يكن الخطأ في الفاعل فحسب. والتقدير بخلافه، قلنا مسلم. لكن ما نفي، هو: رؤية أحد، فإن (3^b) المتكلم، ادعى، أنه ليس فاعلا لرؤية⁵⁵ أحد إنما فاعلها شخص آخر غيره⁵⁶، فلا يلزم؛ إلا أن يكون شخص آخر، قد رأى أحدا من الناس، فالرؤية الواقعة⁵⁷ على المفعول، على الوجه، الذي هو متفق بين المتكلم والمخاطب، التي⁵⁸ ادعى المتكلم، أنه ليس فاعلا لها، ليست عامة؛ بل العامة⁵⁹. إنما هو نفي الرؤية. وإنما لزم ذلك (ر، 2^b) من أن نفي فاعلية المتكلم لها، كما بينا آنفا. والنفي، بحيث أن يكون متفقا بين المتكلم والمخاطب، بالعموم والخصوص، وسائر القيود، وثابتا لغير المتكلم، لا النفي.

وقال السيد، قدس الله سره: التفضيل، ههنا: أن يقول: إن كان النزاع في رؤية واقعة على شخص معين، كزيد، مثلا، يقال: "ما⁶⁰ أنا رأيت زيدا" فيكون هناك من رأى زيدا. وهو

- 50 يجب ان يكون : ناقصة في - ر - .
51 قد : ناقصة في - ر - .
52 مثبت : ناقصة في - ر - .
53 العبارات بين القوسين زائدة في - ر - . وهناك تصحيحات في الهامش، لأن هناك ساقطة : أن يقال يفهم أنك ما رأيت أحدا أصلا بل يجوز أنك رأيت البعض لأن رفع ...
54 ذلك : ناقصة في - ر - .
55 فاعل رؤية : في - ر - .
56 غيره : ناقصة في - ر - .
57 واقعة : ناقصة في - ر - .
58 الذي : في - ر - .
59 العامة : في - ر - .
60 ما : ناقصة في - ر - .

ظاهر وإن كان في رؤية واقعة على أحد، لا بعينه، يقال: "ما أنا رأيت الأحد⁶¹ من الناس"، أو ذلك الأحد، فإنه وإن كان غير معين، لكنه معهود من حيث، تعلق الرؤية به، فحقه أن يشار إليه بذلك الاعتبار. ولا يصح، أن يقال: هناك⁶²، "ما أنا رأيت أحدا" لأنه في قوة قولك: "ما أنا رأيت زيدا، ولا عمرا، ولا بكرا إلى غير ذلك"، في إفادة نفي الرؤية، بالنسبة إلى كل واحد من المفاعيل. وإن اختلفا في الظهور، والنصوصية، فبقي عموم نفي الرؤية، لكل واحد منها ضايعا، لأن الفعل المثبت في اعتقاد المخاطب منسوب إلى واحد، فلا يحتاج في رد خطائه في الفاعل، إلى نفيه عن⁶³ كل واحد واحد.

وإن كان النزاع، في رؤية واقعة على كل أحد، فهناك عبارتان⁶⁴: وإحدهما: أن يقال: "ما أنا رأيت كل أحد"، والثانية: أن يقال: "ما أنا رأيت أحدا"⁶⁵، لأنه لو كان النزاع في فاعل رؤية واقعة على أحد، لا بعينه كان المناسب⁶⁶ أن يقول: "ما أنا رأيت الأحد من الناس، أو ذلك الأحد"، لا أن يقول(4a) "ما أنا رأيت أحدا"، فتعرض لنفي الرؤية، بالنسبة إلى باقي الأحاد، لما قلنا: من أن قولنا: "ما أنا رأيت أحدا"، في قوة قولنا: "ما أنا رأيت زيدا، ولا عمرا، ولا بكرا، إلى غير ذلك"، لكونه لغوا .

وأقول: فيه نظر؛ لأنه إن كان زعم المخاطب، أن المتكلم فاعل رؤية واقعة على أحد، لا بعينه، كان المناسب، أن يقول المتكلم: "ما أنا رأيت أحدا"، يعني لست فاعل رؤية واقعة على أحد لا بعينه، قوله: لا يصح؛ لأنه في قوة قولك⁶⁷: "ما أنا رأيت زيدا، ولا عمروا، ولا بكرا، إلى غير ذلك"؛ فيبقى عموم نفي الرؤية، لكل منها ضائعا، لأن الفعل المثبت في اعتقاد المخاطب، منسوب إلى واحد، فلا يحتاج في رد خطائه في الفاعل إلى نفيه عن كل واحد واحد قلنا لم نرد في رد خطائه، على أن قال: إني لست فاعل رؤية واقعة على أحد لا بعينه، ولزم من ذلك عموم نفي الرؤية كما بينا أنفا؛ ولكن على سبيل الإجمال. وتفصيل "ما أنا رأيت زيدا، ولا عمروا، ولا بكرا، إلى غير ذلك". وهذا معني قوله: هذا في قوة ذلك. يعني هذا إجمال، وذاك تفصيل له، وهو لم يتعرض التفصيل، واكتفى بالإجمال. نعم: لو تعرض التفصيل كان لغوا، وارتكابا للزيادة على الحاجة⁶⁸؛ لأن اعتبار عهدية، قيد لم يكن في كلام المخاطب. والأصل أن

61 أحدا : ناقصة في -ر- .

62 هناك : ناقصة في -ر- .

63 نفيه عن : ناقصة في -ر- .

64 عبارتين : في -ر- .

65 لأراء الجرجاني، انظر، حاشية على المطول، ص 113.

66 كالمناسب : في -ر- .

67 قولنا : في -ر- .

68 بل قوله ما أنا رأيت إلا أحدا أو ذلك الأحد فيه ارتكاب للزيادة على الحاجة : زائدة في -ر- .

يكون الفعل المذكور ثابتاً، متحققاً متفقاً بينهما، ولا يكون المناظرة إلا في فاعل فقط. كأنَّ المخاطب يقول: إنك فاعل رؤية واقعة⁶⁹ (ر، 3a) على أحد، والمتكلم يقول: لست فاعل رؤية واقعة⁷⁰ على أحد.

وإن كان زعم المخاطب، أن المتكلم فاعل رؤية واقعة على كل أحد، كان المناسب، أن يقول المتكلم: "ما أنا رأيت كل أحد"، ولا يصح، أن يقول: "ما أنا رأيت أحداً"، لأننا قد بيننا، أن الفعل المتفق بين المتكلم والمخاطب في قولنا: "ما أنا رأيت أحداً"، هو: (4b) الرؤية الواقعة على أحد لا بعينه، لا على كل أحد.

قوله: لو كان النزاع في فاعل رؤية واقعة على أحد لا بعينه، كان المناسب أن يقول: "ما أنا رأيت الأحد من الناس أو ذلك الأحد": لا أن يقول: "ما أنا رأيت أحداً"⁷¹، فتعرض⁷² لنفي الرؤية بالنسبة إلى باقي الأحاد، لما قلنا: من أن قولنا: "ما أنا رأيت أحداً"، في قوة قولنا "ما أنا رأيت زيدا، ولا عمروا، ولا بكرا، إلى غير ذلك"، لكونه لغواً. قلنا: هذا مبني على عدم التفرقة بين الإجمال والتفصيل، والتعرض لنفي الرؤية بالنسبة إلى واحد واحد، إنما هو عند التفصيل لا الإجمال⁷³، كما ذكرنا آنفاً. وأيضاً التعرض لنفي الرؤية بالنسبة إلى (واحد واحد على تقدير أن يكون النزاع في فاعل رؤية واقعة على كل أحد لغو، لأنه إذا نفي المتكلم فاعلاً لرؤية واقعة على واحد أي واحد كان، علم ليس فاعلاً لرؤية واقعة على كل أحد فيلغو حينئذ التعرض لنفي الرؤية بالنسبة)⁷⁴ إلى باقي اللآحاد.

وأما الثاني: فلأن كون الاستثناء من الإثبات إنما لزم من كلامهم في توجيهه، أن تقديم الضمير وإبلاؤه حرف النفي، يقتضي أن لا يكون زيد مضروباً، حيث قالوا: إن مثل هذا التقديم، إنما يكون لرد الخطأ في فاعل فعل معين مقرر، هو الضرب لغير زيد فيكون المعنى أن هذا الضرب الواقع على من عدا زيدا مسلم لكن فاعله غيري لا أنا فلا يكون زيد مضروباً لك كما لا يكون مضروباً لغيرك وظاهر أن كون الضرب الواقع على من عدا زيدا مسلماً مقررًا، بناء على أن الاستثناء من الإثبات.

فحاصل اعتراض مولانا -رحمه الله- أنكم لما جعلتم الضرب الواقع على من عدا زيدا مسلماً مقررًا جعلتم الاستثناء من الإثبات لا من النفي، فلا يكون من انتقاض النفي بالإلا في

69 الرؤية الواقعة : في -ر- .

70 الرؤية الواقعة : في -ر- .

71 أحد : في -ر- .

72 فيتعرض : في -ر- .

73 لا له لإجمال : في -ر- .

74 بالنسبة إلي : ناقصة في -ر- .

شئ. وفي قوله رحمه الله⁷⁵ - أجدر بأن تعرض⁷⁶ عليه إشارة إلى أنه يمكن أن تعرض⁷⁷. ويقال هذا التوجيه مبني على الاستثناء من الإثبات. وهو غير جائز، لكن الأولي أن يسلم ذلك. ويمنع انتقاض النفي بإلا إذ لا مجال للمناقشة فيه، بخلاف الاستثناء(5a) من الإثبات، حيث جَوَّزوه في بعض الصور. ووجه الإشارة أن الشيخين تمسكا في بيان التناقض بمقدمتين: إحداهما: أن تقديم الضمير، وإيلاءه حرف النفي يقتضي أن لا يكون زيد مضروبا. والثانية: أن بعض النفي بإلا يقتضي أن يكون زيد مضروبا. واعتراض صاحب الإيضاح على المقدمة الأولى. وقال: مولانا رحمه الله- الثانية أولى بالاعتراض، فيفهم⁷⁸ أمران، أحدهما: أن الاعتراض على المقدمة الأولى، أيضا متوجه⁷⁹. والثاني: أن الاعتراض على المقدمة الثانية راجح، أما الأمر الأول فلأن هذا الاعتراض و إن أجيبت لكن يمكن دفع جوابه بوجهين :

الأول: أنه مبني على رجوع الاستثناء إلى الإثبات. وهو غير جائز.

والثاني: أن هذا الرجوع ينقض (ر،30) قضية الانتقاض .

وأما الأمر الثاني: أعني رجحان الاعتراض على المقدمة الثانية، فلما ذكرنا⁸⁰، من أنه لا مجال للمناقشة فيه (بخلاف الاعتراض على المقدمة الأولى وأن تثبت)⁸¹ في دفع جوابه الأول، فقد يناقش فيه بجواز الاستثناء عن الإثبات في بعض الصور كما ذكرنا و أن تثبت بالوجه الثاني يقال لا معنى لتطويل المسافة بل ينقض، ونقض⁸² النفي من⁸³ أول الأمر⁸⁴، و أما أن⁸⁵ الوجه الوجه غير موجه.

فذلك لوجهه⁸⁶ الأول: إنا لا نسلم أن التقديم يقتضي إثبات المنفي لغيره. ونفي المثبت عنه إنما يقتضي أن لا يثبت هذا الجميع، أعني ضرب زيد. وعدم ضرب من سواه لغيره. وذلك يتصور على ستة أوجه:

-
- 75 تعالي : زائدة في - ر - .
76 يعترض : في - ر - .
77 يعترض : في - ر - .
78 منه : زائدة في - ر - .
79 موجه : في - ر - .
80 ذكر : في - ر - .
81 العبارات بين القوسين : ناقصة في - ر - .
82 و نقض : ناقصة في - ر - .
83 من : في - ر - .
84 به : زائدة في - ر - .
85 أن : ناقصة في - ر - .
86 صحتها من نسخة - ر - لأن في النسخة الأصلية: لوجهه.

الأول: أن لا يضرب أحدا⁸⁷ من الناس.

الثاني: أن لا يضرب زيدا، ويضرب جميع من عداه.

الثالث: أن لا يضرب زيدا، ويضرب بعضا ممن عداه.

الرابع: أن يضرب زيدا⁸⁸، ولا يضرب أحدا ممن عداه.

الخامس: أن يضرب زيدا، ويضرب بعضا من عداه.

السادس: أن يضرب جميع الناس.

واثنان منهما؛⁸⁹ الثاني والسادس ممتنعان. والباقي ممكن فلا وجه للحكم بامتناعه مطلقا.

الثاني: سلمنا أن التقديم يقتضي إثبات المنفي، ونفي المثبت لكن لا نسلم أن المنفي ضرب جميع من عداه، بل المنفي ضرب أحد ممن عداه. والحاصل أن النفي عام، لا المنفي على ما مر⁹⁰ آنفا.

الثالث: أنه يلزم على هذا التقدير، أن لا يكون فرق بين قولنا: "ما أنا ضربت إلا زيدا"، و"أنا ضربت إلا زيدا". وهذا هو الذي شنع به مولانا -رحمه الله- على علماء هذا الفن. وذلك لأنه على هذا التقدير، بحيث أن يكون المقدر، الذي وقع النزاع في فاعله هو: عدم الضرب الذي استثنى منه زيد، فلا يكون النزاع في فاعل الفعل المثبت، بل في فاعل الفعل المنفي، كما كان في قولنا: "أنا ما ضربت إلا زيدا"، إذ لو كان النزاع في فاعل الفعل⁹¹ المثبت، وكان المقصد من النفي، نفي⁹² المتكلم كونه فاعلا ضرورة للفعل المثبت، رجع الاستثناء إلى الإثبات ضرورة أن جميع القيود غير الفاعل، يجب أن يكون مسلما متققا بين المتكلم و المخاطب.

تمت الرسالة للتحريير الشهير بعلي القوشجي، ر ح . تمت هذه النسخة الشريفة

على يد ضعيف العباد: مصطفى بن علي، الشاذلي مولدا

و الإزميري محتدا، في يايلاق قوزجق، في سنة ألف ومائة وسبعين

القوشي

----- تم -----

87 أحد : في - ر - .

88 زيد : في - ر - .

89 اثنان منها هما : في - ر - .

90 كما مر : ناقصة في - ر - .

91 الفعل : ناقصة في - ر - .

92 أن ينفي : ناقصة في - ر - .

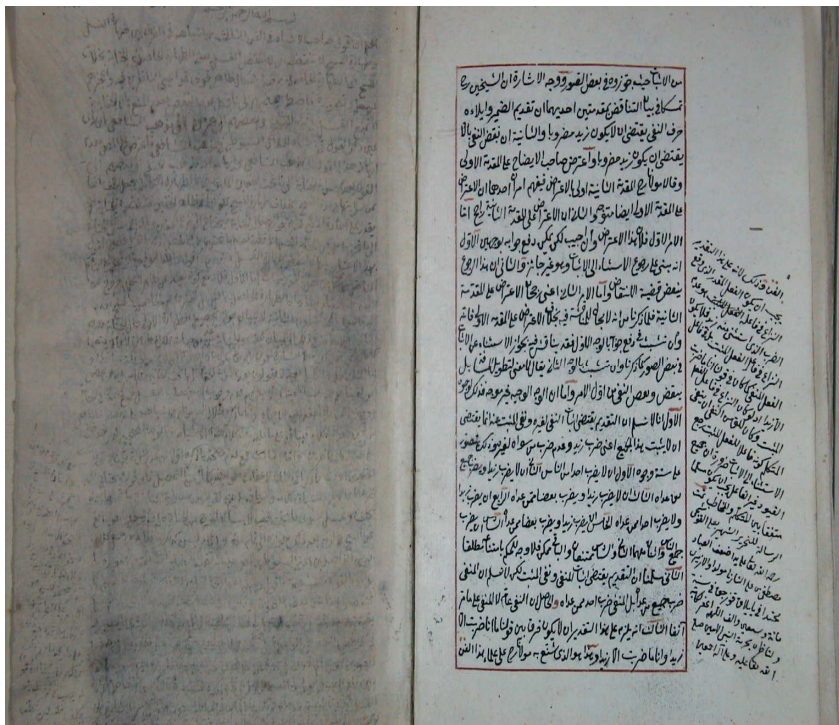
النسخة المخطوطة لرسالة تقديم المسند إليه لعلي القوشجي (مكتبة السليمانية، قسم رشيد أفندي، رقم: 1032)

الورقة الأولى



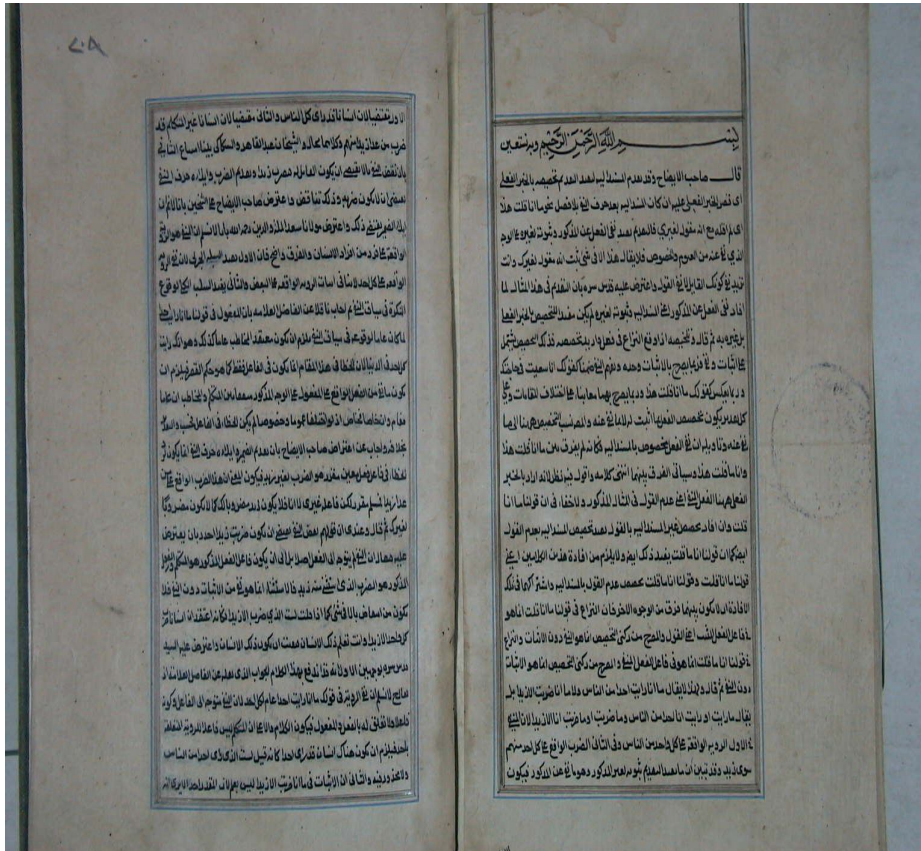
النسخة المخطوطة لرسالة تقديم المسند إليه لعلّي القوشجي (مكتبة السليمانية، قسم رشيد أفندي، رقم: 1032)

الورقة الأخيرة



النسخة المخطوطة لرسالة تقديم المسند إليه لعللي القوشجي (مكتبة السليمانية، قسم راغب باشا، رقم: 374)

الورقة الأولى



النسخة المخطوطة لرسالة تقديم المسند إليه لعلّي القوشجي (مكتبة السليمانية، قسم راغب باشا، رقم: 374)

الورقة الأخيرة



المصادر والمراجع

- البغدادي، إسماعيل باشا: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستانبول، 1951.
- التفتازاني، سعد الدين عمر: المَطْوَل على التلخيص، إستانبول، 1308.
- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- جلي، مصطفى بن عبد الله كاتب: كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، إستانبول، 1941.
- الحسيني، مير أبو الفتح بن مختوم: حاشية على رسالة علي القوشجي في تقديم المسند إليه، مخطوطة، مكتبة راشد أفندي، قيصري، رقم 8/829.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت: معجم الأدياء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1938.
- الزيركلي، خير الدين: الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، 1963.
- سرياء، محمد: سجل عثماني، مطبعة سبيل، إستانبول، 1996.
- صالح، ذكي: آثار باقيه، مطبعة عامره، إستانبول، 1329.
- طشقيري زاده، أحمد أفندي: موضوعات العلوم، مطبعة الإقدام، إستانبول، 1313.
- العطائي، نوعي زاده: حدائق الحدائق في تكملة الشقايق (الشقائق النعمانية و ذبولها)، الناشر: عبد القادر أوزجان، إستانبول، 1989.
- الغزي، نجم الدين: الكواكب السائرة بعين المانة العاشرة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997/1418.
- القزويني، جلال الدين محمد بن سعد الدين بن عمر: الإيضاح في علوم البلاغة، القاهرة ، 1970.
- الكهالة، عمر رضا: ترجمة المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، دمشق، 1961/1380.
- مجدي، محمد أفندي: حدائق الشقائق (شقائق نعمانية و ذبولها) ، إستانبول، 1989.
- الهروي، علي بن حسين الواعظ: رشحات عين الحياة ،بيروت، 1300.
- يلدز، موسى، "علي القوشجي وتحقيق رسالته في الاستعارة" دراسات الجامعة الأردنية، العدد: 33، ص 313-323.

AYDIN, Cengiz, "Ali Kuşçu", DİA, 408.

BARTHOLD, Wilhelm, *Uluğ Bey ve Zamanı*, Çev. İsmail Aka, Ankara, 1997.

BROCKELLMAN, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*, Leiden, 1938.

DİZER, Muammer, *Ali Kuşçu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 913, Ankara, 1988.

İNALCIK, Halil, *The Ottoman Empire, The Classical Age (1300-1600)*, London, 1994.

İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İst. 1997

KANKAL, Ahmet, "Ali Kuşçu" AÜDTCF Dergisi, c. XXXVI.Sayı 1-2.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi (Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş)*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000.

ÜNVER, A.Süheyl, *Ali Kuşçu Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1948.

YILDIZ, Musa, 'Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstî'âre'si' Kültür Bakanlığı Yayınları / 2913; Kültür Eserleri Serisi/376, Ankara, 2002.

رسالة تقديم المُسند إليه (مَا أَنَا قُلْتُ) لعلِّي القوشجي: تحقيق ودراسة

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ودراسة رسالة "تقديم المسند إليه" لعلِّي القوشجي اللغويّ التركي الأصل، الذي عاش في العصر التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) في زمن السلطان محمد الفاتح .

وقد جرى تحقيق الرسالة وفق نسختين مخطوطتين في تركيا في مكتبة "السليمانية" في إستانبول. وقد تناول علي القوشجي في هذه الرسالة التعليقَ على المفهوم من عبارة "ما أنا قلت" بالتفصيل. وحاول أن يوضح العلاقة بين الكلام والمعنى باستخدام قواعد المنطق والفلسفة معتمدا على آراء عبد القاهر الجرجانيّ، والسكاكيّ، والقزوينيّ، والتفتازانيّ، والسيد الشريف الجرجانيّ.

الكلمات المفتاحية: تقديم المسند إليه، ما، قلت، النقي، الإثبات

Ali Kuşçu'nun Takdîmu'l-Musned İleyh (Mâ Ene Kultu) Risalesi:

Tahkik ve Araştırma

Atrf / ©- Alp, M. (2007). Ali Kuşçu'nun Takdîmu'l-Musned İleyh (Mâ Ene Kultu) Risalesi: Tahkik ve Araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2), 147-168.

Özet- Bu Araştırma, Hicri IX. (Miladi XV.) asırda Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış olan Türk Dilbilimcisi Ali Kuşçu'nun "Takdîmu'l-Musned İleyh" adlı Risalesinin tahkik ve incelemesini hedeflemektedir. Tahkik İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan iki yazma nüshadan yapılmıştır. Ali Kuşçu bu risalesinde, مَا أَنَا قُلْتُ / Mâ Ene Kultu, ifadesinin filolojik ve felsefi açıklamasını yaparak ayrıntılı bir şekilde yorumlamıştır. O, Abdulkâhir Cürcânî, Sekkâkî, Kazvîni, Taftazânî, Seyyid Şerîf Cürcânî gibi Arap Dilbilimcilerin görüşlerinden faydalanarak Mantıkî ve Felsefî yaklaşımlarla, mana ile lafız arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler- Takdîmu'l-Musned İleyh, Mâ, Kultu; Nefy, İsbât

TEFSİR ANABİLİM DALI IV. KOORDİNASYON TOPLANTISI

DEÜ İlahiyat Fakültesi, 11-13 Mayıs 2007 İzmir

"İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Tefsir Dersinin Problemleri"nin tartışıldığı Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı'nın dördüncüsü, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 11-13 Mayıs 2007 tarihlerinde İzmir'de gerçekleştirilmiştir. Toplantılar aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir.

11 Mayıs 2007 Cuma

Saygı Duruşu ve İstiklal Marşı ile başlayan etkinliklerin programı aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir.

Açılış Konuşmaları (09:30-10:30)

İbrahim ACAR (İzmir İl Müftüsü)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI (DEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı)

Prof. Dr. Emin ALICI (DEÜ Rektörü)

Paneller

1. Modern Dönemde Kur'ân Yorumu (10:30-11:30)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Hüseyin YAŞAR

Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK: Modern Dönemde Kur'ân'ı Farklı Yorumlamaya Sevk Eden Amiller

Doç. Dr. Fethi Ahmet POLAT: Modern İslam Düşüncesindeki Kur'ân Yorumlarının Temel Hareket Noktaları

Doç. Dr. Mustafa ÖZEL: Son Dönemde Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Doç. Dr. Şehmuz DEMİR: Batı İle Münasebet Ekseninde Modern Dönemde Kur'ân Yorumu

2. Kur'ân'ın Aydınlığında Yaşamak (15:00-17:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

İbrahim ACAR: Ahireti Kazanmada Dünya Hayatının Rolü

Prof. Dr. Süleyman ATEŞ: Kur'ân'a Göre İslam Toplumu

Prof. Dr. M. Kemal ATİK: Kur'ân'ın Işığında Allah'a ve Evrene Karşı Vazifelerimiz

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU: Kur'ân'la Çağdaş Yaşamak

12 Mayıs 2007 Cumartesi

Kur'ân ve Tefsir Öğretimi Sorunları Anket Değerlendirme Sunumu (09:00-10:00)

Türkiye genelinde İlahiyat Fakültelerinin Tefsir Anabilim Dalından 112 öğretim elemanı ve İlahiyat Bölümü dördüncü sınıfından 401 öğrenci ile yapılan anketin sonuçları ve değerlendirmeler Yrd. Doç. Dr. Muammer ERBAŞ tarafından sunulmuştur. Burada yüzdeler dilimler yerine sadece değerlendirmeler ve ulaşılan sonuçlara yer verilecektir.

I. Grup Sorular

Kur'ân-ı Kerim (Kur'ân'ı Kerim'in Tilavet, İçerik ve Anlam Olarak Bilinmesi)

Değerlendirmeler

Kur'ân'ı yüzünden ve ezbere okuma konusunda öğrenciler kendilerini belli ölçüde yeterli görürken, bu hususu öğretim elemanları yetersiz bulmaktadırlar. Müfredat olarak Kur'ân'dan yaptırılan ezber miktarını hem öğrenciler hem de öğretim elemanları yetersiz bulmaktadırlar.

Ezber tercihinde öğrenciler ve öğretim elemanları aynı kanaattedirler. Öğretim elemanları ve öğrenciler klasik sure veya aşır ezberleme tarzının yanı sıra akaid, fıkıh vb. konulara referans olan ayetlerin ezberletilmesi görüşünü de benimsemektedirler. Kur'ân-ı Kerim derslerinde yaptırılan ezberler ile meal ve tefsir derslerine ait müfredat arasında irtibat kurulması uygun olacaktır.

Öğretim elemanları ve öğrencilerin ortak kanaati olarak öğrenciler; a. Aradıkları konu ile ilgili Kur'ân'da bir ayet olup olmadığını bilmiyorlar, b. Muhteva olarak surelerin içeriği-

ni bilmiyorlar, c. Kur'ân'dan ayet bulmaya yarayan eserlerden de yeterince istifade edemiyorlar.

Öğrencilerimizin çoğu Kur'ân ayetleri okunduğunda bunları yeterince anlamamaktadırlar. "Kur'ân okumak" tabirinden öğrenciler ve öğretim elemanları büyük ölçüde manasını ve muhtevasını bilerek okumayı anlamaktadırlar. Öğrencilerin aksine öğretim elemanları "Mealinden okumayı" "Yalnızca Arapçasından okumaya" tercih etmektedirler. Kur'ân'ı anlamadan okumanın değeri hakkında öğretim elemanları olumlu, öğrenciler ise olumsuz bir kanaat içindedirler.

Öğretim elemanları ve öğrencilerin ortak kanaati olarak; a. Öğrenciler mevcut mealardan büyük ölçüde istifade etmektedirler, b. Meal tercihleri büyük ölçüde parantezli ve dipnotlu meallerden yanadır. Bunda, yakın dönemde çıkan ve oldukça tutulan Muhammed Esed'e ait mealin etkisi olduğu düşünülebilir.

Meal tercihi konusunda sıralama değişebilse de ilk beş sırada yer alan mealler ayıdır. (Süleyman ATEŞ, Diyanet Komisyon, Hasan Basri ÇANTAY, Muhammed ESED, Elmalılı M. Hamdi YAZIR, Suat YILDIRIM.) Öğretim elemanları öğrencilere, daha ziyade açıklama ve ek izahlar içeren mealleri tavsiye etmektedir. Öğrenciler, öğretim elemanlarının hiç zikretmediği mealleri de tercih edebilmekte ve vakıf ve yayınevi öncelikli meallere de belli bir ilgi göstermektedir. Öğrenciler kelime esaslı mealleri de tercih etmektedir. Öğrenciler daha ziyade piyasada yaygın bir şekilde bulunan meallerden istifade etmektedirler.

II. Grup Sorular

Tefsir Kaynakları (Arapça Tefsirler, Türkçe Tefsirler ve Konulu Tefsir Çalışmaları)

Değerlendirmeler

Öğrencilerin ve öğretim elemanlarının ortak kanaati olarak öğrenciler; a. Arapça tefsirleri tanımada yetersizler, b. Bunlardan istifade edebilmek için gerekli olan Arapça vb. donanımları yetersiz, c. Bu tefsirlerden faydalanma durumları yetersiz.

Öğrenciler Arapça tefsirler arasında tercihte bulunurken öğretim elemanlarına yeterince danıştıklarını düşünüyorlar fakat hocaları aynı kanaatte değiller. Arapça tefsir seçiminde öğretim elemanları bunların diline önem verirken, öğrenciler müfessir ve muhtevanın

güvenirliğine önem veriyor. Ortak görüş olarak; tefsirlerin ait olduğu dönem son sırada dikkate alınıyor. Öğrencilerin yarısından çoğu bir Arapça tefsire sahip bulunmuyor.

Öğretim elemanları lisans düzeyinde muhtasar bir tefsire, yüksek lisans ve doktora düzeyinde temel kaynak niteliğindeki tefsirlere öncelik veriyor.

Öğretim elemanları, öğrencilerin Türkçe tefsirleri tanımalarını yetersiz bulurken bunlardan istifadelerini yeterli görmekte, bu noktada çelişkili bir görünüm oluşmaktadır. Öğrenciler kendilerini Türkçe tefsirleri tanıma ve onlardan istifade etme konusunda yeterli görmektedirler. Türkçe tefsir tercihinde, öğretim elemanları muhtevaya önem verirken, öğrenciler müfessire öncelik vermektedirler. Ortak kanaat olarak; Türkçe tefsirlerde önce akademik gruplar, sonra Diyanet tercih edilmektedir. Öğretim elemanları tek bir akademisyeni öne alırken öğrenciler s,ivil dini kesimleri buna tercih etmektedir. Öğrencilerin % 90'ını bir veya daha fazla Türkçe tefsire sahiptir. Öğretim elemanları nazarında Elmalılı Hamdi YAZIR'ın meal ve tefsirinin büyük bir önceliği vardır.

Öğretim elemanları; a. Arapça tefsirlerin Türkçe'ye çevrilmesine olumlu yaklaşmaktadırlar, b. Yeni tefsir yazılmasını gerekli görmektedirler. Bu noktada beş tefsir projesinin çalışma, on bir projenin de düşünce aşamasında olduğu anlaşılmaktadır.

Ortak kanaat olarak; öğrencilerimiz konulu tefsir hakkında yeterli bilgiye sahip değildirler. Bu nedenle derslerde bu alandan ne kadar istifade edildiği hususundan emin değildirler. Bu konuda ankette yazdıkları eser isimlerinin çoğu konulu tefsir alanının dışında yer almaktadır. Yöntem olarak; öncelikle klasik ve konulu tefsir metodunun eşit ağırlıkta olmasını, ikinci sırada konulu tefsire ağırlık verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Öğretim elemanlarının lisansüstü çalışmalarda konulu tefsire bakışı bazı çekincelerle beraber büyük çoğunlukla olumludur.

III. Grup Sorular Tefsir Usulü

Değerlendirme

Temel kavramların bilinmesi, Kur'ân ve tefsir tarihi hakkında alt yapı ve Kur'ân'ı doğru anlama donanımı itibarıyla öğretim elemanları öğrencileri yetersiz bulmakta, öğrenciler ise buna katılmamaktadırlar. Ortak kanat olarak; tefsir usulü kaynaklarının Kur'ân'ı anlamada yetersiz kaldığı düşünülmektedir.

Öncelik itibariyle usul konuları ve tefsir çeşitlerinde benzer tercih görülmektedir. (Rivayet, İctimaî, Bilimsel tefsirler olmak üzere...) Öğretim elemanları mezhebi tefsiri işârî tefsirin önüne alırken, öğrenciler işârî tefsiri öne almaktadır.

Öğretim elemanları semantiğe önem vermekte, fakat öğrenciler bunu yeterince bilmediklerini düşünmektedirler. Öğretim elemanları tarihsellik, hermenötik vb. konulara %50'nin altında önem verirken, öğrenciler yine bunları yeterince bilmediklerini ifade etmektedirler. Usul konusunda benzer eserler ön plana çıkmakla birlikte, öğrenciler kendi fakülte-lerindeki hocaların eserlerinden daha fazla istifade etmektedirler.

IV. Grup Sorular Genel Tefsir Öğretimi

Değerlendirme

Ortak kanaat olarak; a. Tefsir derslerine duyulan ilgi yüksektir, b. Fakat tefsir derslerinden beklenen fayda ve verim düşük bulunmaktadır.

Ortak kanaat olarak; a. İlahiyat programlarındaki tefsir derslerinin oranı yetersiz bulunmakta, b. İşleniş tarzı itibariyle mevcut tefsir derslerinin Kur'ân'ı doğru anlama nosyonu kazandırmada yeterli olmadığı ifade edilmektedir.

Özel tefsir dersleri konusunda öğretim elemanlarının hedefi, tefsir derslerini takviye ve bir sonraki üst düzey tefsir öğrenimine hazırlık yapmaktır. Öğrencilerin önceliği ise kendi ihtiyaç ve sorularına karşılık bulmaktır.

ÇALIŞTAY (10:30-12:30)

Aşağıda yer alan tartışma başlıkları ve ilgili sorular çerçevesinde, yapılan anket sonuçları da değerlendirmeye tabi tutularak nelerin yapılması gerektiği tartışılmıştır.

ÇALIŞTAY TARTIŞMA BAŞLIKLARI

I.. Grup Sorular: Kur'an-ı Kerim

1. Kur'an'ı yüzünden okuma ve ezberleme konusundaki yeterlilik bağlamında Kur'an-ı Kerim dersleriyle Tefsir dersleri arasında ilişki kurulması hakkındaki görüş ve önerileriniz.

2. Öğrencilerin Kur'an'ı muhteva olarak bilme, aradıkları konularda ayet bulma ve bu yönde hazırlanan eserlerden istifade edebilme durumlarının geliştirilmesi hakkındaki

görüş ve önerileriniz.

3. 'Kur'an okuma' tabiri bağlamında Kur'an'ın mana olarak anlaşılması, bunun değeri ve öğrencilerin bu konuda geliştirilmeleri hakkındaki görüş ve önerileriniz.

4. Kur'an'ın anlaşılması bağlamında meallerin önemi, bunlardan istifade etme ve tercihte bulunma durumu hakkındaki görüş ve önerileriniz.

II. Grup Sorular: Tefsir Kaynakları

1. Öğrencilerin Arapça tefsirleri tanıma, bunlara başvurabilmek için gerekli dil vb. donanımına sahip olma ve onlardan istifade durumunun geliştirilmesine yönelik görüş ve önerileriniz.
2. Tefsir derslerinde okutulmak üzere yapılan Arapça tefsir seçimindeki isabet ve bu konuda görüş ve önerileriniz.
3. Öğrencilerin Türkçe tefsirleri tanıması, bunlardan istifade etmesi ve öğretim elemanlarının tefsir derslerinde okutulmak üzere Türkçe tefsir seçimindeki isabet konusunda görüş ve önerileriniz.
4. Yöntem ve içerik olarak yeni Türkçe tefsir yazımı konusundaki görüş ve önerileriniz.
5. Konulu tefsir metodunun bilinmesi, tefsir derslerinde bu tür eserlerden istifade edilmesi ve yüksek lisans - doktora düzeyinde bu tür çalışmalar yaptırılması konusundaki görüş ve önerileriniz.

III. Grup Sorular: Tefsir Usulü

1. Öğrencilerin tefsir, te'vil, tercüme vb. kavramlar, Kur'an'ın mushaflaşma süreci ve tefsir tarihi konusunda yeterli düzeye ulaştırılması konusundaki görüş ve önerileriniz.
2. Klasik tefsir usulü konuları ve rivayet-dirayet-işârî tefsir yöntemleri bağlamında tefsir derslerinin Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlama nosyonu kazandırmadaki yeterliliği hakkındaki görüş ve önerileriniz.
3. Tefsir derslerinde felsefe, sosyoloji vb. beşeri bilimlerden, semantik gibi modern yöntemlerden ve tarihsellik, hermenötik gibi çağdaş yaklaşımlardan istifade edilmesi hususlarında görüş ve önerileriniz.

4. Tefsir derslerinde okutulan mevcut tefsir usulü eserlerinin yeterliliği ve bunların geliştirilmesi hususundaki görüş ve önerileriniz.

IV. Grup Sorular: Genel Tefsir Öğretim Yöntemi

1. Tefsir derslerine duyulan ilgi ve bu derslerden elde edilen verimin artırılmasıyla ilgili görüş ve önerileriniz.
2. Tefsir derslerinde benimsenen mevcut ders işleme yöntemlerinin, Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlamadaki yeterliliği ve bunların geliştirilmesiyle ilgili görüş ve önerileriniz.
3. Tefsir derslerini takviye amacıyla yapılan özel tefsir çalışmalarıyla ilgili görüş ve önerileriniz.

DEĞERLENDİRME (15:00-17:00)

Yukarıda konu başlıkları ve soruları yer alan ve dört grup halinde çalışmalarını yürüten çalıştayda yapılan tartışmalar ve değerlendirmeler birleştirilmiş ve aşağıdaki sonuçlara yer verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim

1. Kur'ân ve Tefsir dersleri arasında irtibat sağlanmalıdır.
2. Ezberlenen ayet ve surelerin anlaşılması da sağlanmalıdır.
3. Belli konularda belli ayetler seçilmeli ve bunlar ezberlenmelidir.
4. Fakülte bitinceye kadar Kur'ân'ın baştan sona meal-metin olarak okunması sağlanmalıdır.
5. Yetiştirilen öğrencilerin iyi bir öğretici olarak yetiştirilmesi sağlanmalıdır.
6. Kur'ân konu ve fihristlerinin tanıtılmasında internetten faydalanılmalıdır.
7. Kur'ân'ın mahiyeti ve nasıl okunacağına yer verilmelidir.
8. Konulu mealler ve açıklamalı mealler tavsiye edilmelidir.

Tefsir

1. Arapça dersleri birinci sınıfta yoğunlaşmalı sonraki sınıflardaki tefsir derslerine hazırlık olmalıdır.

2. Arapça tefsirler yanında Türkçe tefsirlere de yer verilmelidir.
3. Test tekniği ile lise yıllarında yetişen gençliğin yorum yeteneği zayıftır. Yorum yeteneği geliştirilmelidir.
4. Teknolojiden istifade ile tefsir kaynakları verilmelidir.
5. Türk Halk Edebiyatı ile Divan Edebiyatından istifade edilmelidir.
6. DİB.'nin hadiste yaptığı proje benzeri bir proje konulu tefsirde de yapılabilir.
7. Konulu tefsirde devam edilmelidir. Usulü hakkındaki tartışmalar ise devam ettirilmelidir.
8. Ortak metinler hazırlanmalı, ders dışı okumalar yapılmalıdır. Kütüphaneler tanıtılmalıdır.

Tefsir Usulü

1. Temel kavramlar net tanımlanmalı ve görüş birliğine varılmalıdır.
2. Kur'ân'ı bütüncül anlamaya geçilmelidir.
3. Usul komisyonları oluşturulmalıdır.
4. Çağdaş yöntemler nihai yöntemler değildir. Bunların olgunlaşması sürece bırakılmalıdır.
5. Ehl-i Kitab'ın gelenekleri de bilinmelidir.
6. Olgunlaşmamış usul tartışmaları öğrencilere aktarılmamalıdır.
7. Yazılan eserler tekrar edilmemeli orijinalleri yazılmalıdır.
8. Ulumu'l-Kur'ân ve Tefsir Usulü karıştırılmamalıdır.
9. Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğu göz önünde tutularak her türlü yöneme müspet bakılmalıdır.
10. Yeni bir tefsir usulü oluşturulmalıdır.
11. Tefsir usulünde Kur'ân'ı anlamaya yer verilmelidir.

Tefsir Öğretim Yöntemi

1. Öğrencilerin kendilerini geliştirmelerini sağlayan faaliyetler yaygınlaştırılmalıdır.
2. Derslere öğrencilerin katkısı sağlanmalıdır.

3. Dersler özel derslerle takviye edilmeli ve kalite yükseltilmelidir.
4. Öğretim elemanları kendilerini yenilemelidir.
5. Derslerdeki eleştiriler olumlu olmalıdır.

Dilek ve Temenniler

Bu bölümde ise “Tefsir ders saatlerinin artırılması, Yüksek Lisans ve Doktora Kiraat derslerinin açılması, Arapçanın geliştirilmesi için Hazırlık Sınıfı’nın tekrar açılması” önerileri dile getirildi. Toplantılara katkıda bulunan kurum temsilcileri ile Tefsirin Türkiye’de gelişmesine katkı sağlayan profesörlere plaket takdimi ile sona erdi. Bizler de bu toplantının hazırlanmasına katkılarından dolayı Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. Ömer Dumlu, Doç. Dr. Hüseyin Yaşar, Doç. Dr. Mustafa Özel, İbrahim Acar, Hamdi Gevher, Yrd. Doç. Dr. Muammer Erbaş, Dr. Ziya Şen, Arş.Gör. Seyfullah Efe’den oluşan tertip heyetine teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Dr. Burhan BALTACI*

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: baltaciburhan@hotmail.com